

## МИР ПОВСЕДНЕВНОСТИ И «АКСИОМЫ» ПРАКТИЧЕСКОГО СОЗНАНИЯ: СОЦИАЛЬНО- ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ПРОЛЕГОМЕНЫ\*

**Подвойский Денис Глебович** — кандидат философских наук, ведущий научный сотрудник. Институт социологии РАН. Российская Федерация, 117218, г. Москва, ул. Кржижановского, д.24/35. Доцент. Российский университет дружбы народов. Российская Федерация, 117198, г. Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 6; dpodvoiski@yandex.ru



В статье предпринята попытка теоретического описания базовых когнитивных предпосылок практического сознания, используемых субъектами социального действия (актерами) в целях ориентации в окружении социальных и природных объектов, образующем мир их повседневной жизни. Основная линия авторской аргументации вписывается в масштаб «конструктивистской» программы социальной теории, одной из классических версий которой выступает социальная феноменология или феноменологическая социология знания (в традиции А. Шюца, П. Бергера, Т. Лукмана). Особое внимание уделяется экспликации латентных «аксиом» или «допущений», «идеализаций» и механизмов обыденного сознания, конституирующих и цементирующих социальный опыт индивидов на микроуровне взаимодействия с вещной средой и себе подобными («другими»). В качестве вспомогательного средства концептуализации в статье используются фрагменты интеллектуального наследия классической философской теории познания (эпистемологические идеи И. Канта, Э. Гуссерля и др.). Среди прочего предметом теоретической проблематизации становятся вопросы: о статусе «другого» в простейших системах социальной интеракции, о необходимости допущения относительного постоянства и единообразия как свойств элементов предметного мира, включая допущение о существовании целостного, «самотождественного» Я (личности актора), и т. д. Организованный процесс социального опыта, обеспечиваемый бесперебойной работой когнитивных схем практического сознания, рассматривается как одно из основных условий воспроизводства координированных рутинных практик, поддерживающих формы социального порядка и институциональные структуры общества.

**Ключевые слова:** социальное конструирование реальности; практическое сознание; мир повседневности; социальное действие; Ego и Alter ego; социальная феноменология; социальная теория

## THE WORLD OF EVERYDAY LIFE AND THE «AXIOMS» OF PRACTICAL CONSCIOUSNESS: SOCIAL THEORETICAL PROLEGOMENA

**Denis Podvoyskiy** — PhD in Philosophy, leading research fellow. Institute of Sociology, Russian Academy of Sciences.

Author considers cognitive assumptions of practical consciousness: some preconditions on which an interaction with the social and natural objects is based. Author follows the “constructivist” program in social theory in its classic version which is represented by social

\* Статья подготовлена при поддержке РФФ, проект № 16-18-10365 «Конкретно-научный фундамент социального познания: логико-математические, социологические и системно-теоретические основания».



24/35 Krzhizhanovskogo St., Moscow, 117218, Russian Federation. Associate professor. Peoples' Friendship University of Russia. 6 Miklukho-Maklaya St., Moscow, 117198, Russian Federation; e-mail: dpodvoiski@yandex.ru

phenomenology and phenomenological sociology of knowledge (A. Schütz, P. Berger, T. Luckmann). Author analyzes some latent axioms and presuppositions, "idealizations" and mechanisms of everyday consciousness which constitute individual social experience at the level of micro-interactions with the objects and the "others". This analysis also refers to the intellectual heritage of classical theory of knowledge (epistemological ideas of I. Kant, E. Husserl). Author considers the status of the Other in the elementary systems of social interaction; discusses the necessity to assume the relative constancy and uniformity of the objective world elements including the existence of an integral self-identical "I" (actor's personality). The organized process of social experience uninterruptedly operated by cognitive schemes of practical consciousness is considered as one of the main conditions of reproduction of coordinated routines which support social order and institutional structures of the society.

**Keywords:** social construction of reality, practical consciousness, everyday life, social action, Ego and Alter ego, social phenomenology, social theory

Взаимоотношения между социальной теорией и теорией познания можно отчасти сравнить с запоздалым романом людей зрелого возраста. Припозднившиеся влюбленные знали друг друга и раньше, но лишь «приятельствовали» при сохранении известной дистанции. Потребовалось немало времени, чтобы проникнуться подлинной симпатией, почувствовать близость жизненных позиций и осознать известную общность интересов. Расцвет отношений пришелся на XX век. К этому периоду каждый из партнеров подошел с солидным биографическим опытом и интеллектуальным багажом (по-видимому, у эпистемологии этот багаж был все же значительнее). Но лишь в минувшем столетии стали вполне ясны, казалось бы, довольно простые вещи: например, что, с одной стороны, значительный объем знаний производится не столько человеком, сколько людьми, что знания циркулируют в социальных контекстах и этими контекстами во многом определяются, а с другой, что социальная жизнь, складывающаяся из индивидуальных поступков и действий, формируется под влиянием коллективно разделяемых запасов знания, используемых членами общества при решении их разнообразных жизненных задач.

Эпистемологии, правда, пришлось поступиться некоторыми из ее «аристократических» принципов, открыть окно в башне из слоновой кости, впустив в обитель чистого разума «нечистый» воздух обыденного знания. Альянс эпистемологии с социологией и психологией предполагал признание повседневных форм мышления как «законного» объекта теоретизирования, наряду со стерильными (или только кажущимися таковыми) когнитивными практиками логики, математики и математизированного естествознания. Грамматика и синтаксис языка «кухонных» знаний становятся предметом, достойным изучения в не меньшей мере, чем язык науки. В XX веке выяснилось,



что «заблуждения», «неистинные» знания, предрассудки, стереотипы, верования, мнения, предвзятые, сомнительные суждения и идеи, полусознаваемые, непроговариваемые, но «вживленные в структуры мышления» ментальные образцы, когнитивные схемы и стили, установки и ценностные ориентации и т. д. являются самыми настоящими «знаниями», имеющими собственную внутреннюю организацию и особые механизмы развертывания (отчасти отличные, а отчасти сходные с теми, которые пыталась исследовать классическая гносеология на протяжении двух тысячелетий).

Новоевропейская гносеология работала по преимуществу с моделью трансцендентального субъекта, однако данная модель, как и всякий хороший «идеальный тип», оказывается частично пригодной для описания некоторых особенностей эмпирического сознания. В этом смысле между подходами классической гносеологии Нового времени (Декарт, Кант и др.) и многочисленными версиями социологизированной эпистемологии и социологии знания, оформившимися в последние сто лет, непреодолимой границы не существует.

**В настоящей статье мы попробуем взглянуть на мир повседневности – излюбленный объект микросоциологических штудий – с точки зрения междисциплинарной перспективы, ставящей в центр собственного дискурса проблему бытования и функционирования знаний в человеческом обществе. За точку отсчета здесь можно условно принять феноменологический взгляд на социальную реальность как «совокупность объектов и событий внутри социокультурного мира как опыта обыденного сознания людей, живущих своей повседневной жизнью среди себе подобных и связанных с ними разнообразными отношениями интеракции» [Шюц, 1994, с. 485]. В этой реальности действуют индивиды как носители определенных, главным образом практически ориентированных, знаний (именуемых в феноменологической социологии знаниями «первого порядка»).**

**В функциональном смысле такие знания, независимо от их «объективной истинности», адекватности, способности что-то отражать или чему-то соответствовать, конструируют человеческий мир, поскольку фактически выступают для людей средством жизненной ориентации и организации их индивидуального и социального опыта. Процессы социального конструирования действительности во всей их комплексности и сложности не могут быть полноценно рассмотрены в рамках отдельно взятой статьи<sup>1</sup>, поэтому ниже мы обратимся лишь к некоторым аспектам проблемы, а именно к тому уровню «когнитивного производства» реальности, который можно назвать базовым или «аксиоматическим».**

<sup>1</sup> Предварительный авторский подход к проблеме намечен в статье обзорного характера: [Подвойский, 2015].



Особенностью обыденных знаний как знаний «первого порядка» является то, что они в большинстве случаев глубоко интернализированы (если допустить их «внешнее» происхождение) и/или одновременно соответствуют имманентным предрасположенностям и склонностям человеческого существа, его психо-когнитивному устройству, включающему перцептивный аппарат, формальные структуры ментальных процессов, мыслительной деятельности и т. д. Некоторые из подобных знаний и вовсе не воспринимаются социальными акторами как таковые, т. е. именно как знания (в узком смысле), как то, что мы откуда-то, когда-то и от кого-то узнаём. Они как структуры родного языка воспроизводятся в практической жизни перманентно и без особого напряжения, независимо от того, могут ли субъекты (речевого и/или иного) поведения сформулировать, объяснить себе и другим правила (лингвистические и/или иные), которыми они фактически пользуются.

Такие знания имеют (если выразаться в духе этнометодологии) «фоновый» характер, т. е. принимаются как само собой разумеющиеся, самоочевидные, не требующие обсуждения и специального доказательства. Аксиоматику практического сознания можно сравнить со скрытыми несущими конструкциями здания, с его фундаментом и сваями, вкопанными в землю: они вмонтированы в дом, обеспечивают его устойчивость, но жильцы не обязаны об этом задумываться, по крайней мере, покуда дом стоит. Более того, именно в интересах поддержания «стабильности и порядка», сохранения «онтологической безопасности» (термин Э. Гидденса) и психического здоровья жильцов обыденные когнитивные аксиомы не должны становиться предметом открытого и массового обсуждения, но должны приниматься на веру, так сказать, «по умолчанию». Если они «проблематизируются» и ставятся тем самым под вопрос, привычный универсум окружающей нас реальности начинает крошиться, события лишаются даже минимальной предсказуемости, земля уходит из-под ног. Само сомнение в том, в чем сомневаться не принято, воспринимается как атака на основы мироздания. К тому же принятие любого рода аксиом как предельных оснований знания с их кажущейся «убедительностью» и «очевидностью» всегда при желании может быть если не оспорено, то, по крайней мере, определено как «всего лишь конвенция». По понятным причинам люди гонят от себя такие мысли.

Социальный мир, как город, построенный на болоте, держится на особых подпорках. Если они начинают двигаться, людей посещает чувство «экзистенциального ужаса», с которым почти невозможно справиться. Вот как формулирует эту проблему Рэндалл Коллинз, один из ведущих современных социологов: «...можно сказать, что общество живет иллюзиями. Но это необходимые иллюзии. Мы не можем ничего сделать без подписанных объектов и не можем жить



без превращения специфических ситуаций в примеры общих правил и ролей, хотя последние существуют только в нашей системе объяснений. Как показали ранние эксперименты “нарушений”<sup>2</sup>, люди были чрезвычайно расстроены тем, что их заставляли ставить под вопрос “самособойную” природу общепринятых смыслов. Интуитивно они понимали, что признание произвольного характера этих смыслов приведет к признанию произвольности и всего прочего и так до бесконечности. Если мы откажемся признать конвенциональные интерпретации, то все разрушится. Социальная реальность сомнительна, но парадоксальным образом в этом и состоит источник ее силы. Люди фундаментально консервативны не в политическом, а в когнитивном смысле, так как они интуитивно чувствуют, что социальный мир – это набор произвольных конструкций, построенных над бездной. Эти конструкции занимают свое место, так как мы не ставим их под сомнение, и мы противимся самой постановке этих вопросов...» [Коллинз, 2009, с. 284].

Прежде чем обратиться к рассмотрению самих аксиом обыденного мышления, выступающих когнитивными предпосылками нормального течения социальной жизни, нам следовало бы хотя бы парой фраз очертить ту модель индивида и его действия, с которой мы будем работать в дальнейшем. Возьмем для простоты усредненную схему, наиболее понятную и соответствующую «духовным запросам» современного человека, условно сопоставимую с постулатами философии действия прагматизма и инструментализма (Дж. Дьюи и др.), сообразующую также, при всех различиях и несмотря на них, с многочисленными концептуализациями человеческого поведения, разработанными в эволюционной эпистемологии (К. Лоренц и др.), когнитивистской психологии (Ж. Пиаже, Дж. Брунер, Дж. Келли), символическом интеракционизме (Ч.Х. Кули, Дж.Г. Мид и др.), феноменологической социологии (А. Шюц), функционалистской теории действия (Т. Парсонс), теориях социального обмена и рационального выбора и т. д. и т. п.

Итак, представим себе индивида, живущего своей повседневной жизнью. Его окружает то, что с известной философской осторожностью может быть названо его личной средой, наполняемой определенными *данными опыта*, внешнего и внутреннего. Эти данные опыта организованы в *конкретные ситуации*. Каждая такая

<sup>2</sup> Речь идет об известных исследованиях этнометодологической школы Г. Гарфинкеля, в ходе которых экспериментатором намеренно нарушались (ломались, искажались) рутинизированные схемы социальных взаимодействий, в т. ч. культурно легитимированные и стандартизированные модели речевого поведения. (См. подробнее в: [Гарфинкель, 2007].) Под «подписанным объектом» в данном отрывке понимается любой элемент социального окружения индивида, опознаваемый в его типичности, любой привычный компонент знакомого актору мира.



ситуация в своем роде уникальна и неповторима, но в то же время относительно типична. Актор пытается разрешить ситуации или вписаться в них с «успехом» для себя. Он более или менее активен, т. е. приспосабливается к окружающим условиям и одновременно преобразует их, стремится к удовлетворению потребностей, реализации интересов, достижению целей, благ и ценностей разного рода, потенциально ориентирован на максимизацию удовлетворения/удовольствия/выгоды и минимизацию издержек/страдания/затрат, хотя и не всегда достаточно мотивирован и энергичен, чтобы «сворачивать горы», добиваться желаемого результата любой ценой или с перенапряжением сил. Он более или менее рационален, более или менее информирован и осведомлен о сути дел, в которых участвует и о которых судит (но никогда не идеально). В общем, он решает «по жизни» те или иные задачи, используя при этом в качестве инструментария наличный багаж собственных знаний.

Какие вещи такой индивид должен знать наверняка? Как минимум, т. е. по крайней мере, он должен различать в своем опыте три группы объектов:

1) **самого себя, Я, личность, свое сознание, «душу», etc. и собственное тело как абсолютное «здесь»**, хотя и способное перемещаться, своего рода передвижной наблюдательный пункт, откуда осуществляется когнитивная навигация и планирование действий. Он может считать себя «материалистом», «идеалистом» или вовсе не знать таких слов, верить в бога, богов, бессмертие души, в перспективы ее перерождения или не верить, но ему дано житейское понимание того, что **Я, т. е. его, индивида, духовная составляющая, каким-то удивительным образом связано с телом, организмом, локализовано в теле, по крайней мере, на данном, обозримом и контролируемом, отрезке его жизненного цикла;**

2) **внешний (и внеположный индивидуальному сознанию) мир, как бы таковой ни определялся и как бы субъективно ни объяснялись его онтологический статус и генезис.** Важной в практическом отношении частью этого мира выступает категория материальных предметов, физических вещей, естественных или созданных человеком, рукотворных или нет. Тело самого человека хотя и относится к данной категории, но все же всегда так или иначе выделяется из нее, находясь для самого индивида «на особом счету» (мое тело - это вам не табуретка какая-то!);

3) и, наконец, специфическую подкатегорию внешних объектов, а именно других людей с их телами, сознанием, внутренним миром и т. д.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Разумеется, легко представимы иные способы первичной классификации элементов мироздания, особенно при введении в круг различаемых объектов высших духовных сил, метафизических сущностей, субстанций и т. д.



Итак, есть Я сам, мир вещей и мир других людей<sup>4</sup> – из этого пучка аксиом (взаимозависимых, как мы увидим в дальнейшем) исходит наивное практическое сознание, не обремененное излишними философскими, метафизическими, религиозными размышлениями, которые тем не менее всегда остаются возможными. Надо ли это доказывать и можно ли в этом сомневаться? Для практического сознания – нет. Для эпистемологии и «зараженной эпистемологическим духом» социальной теории – нужно.

На протяжении многих веков философы, упражняясь в спекулятивной изворотливости ума, доказывали или опровергали существование Бога, материи, субстанции, души и ее единства и т. д. Неудивительно поэтому, что они сформировали чудаковатый имидж в глазах людей практических, порой не лишенных остроумия. Генрих Гейне выражал ироническое сочувствие жене Фихте, факт существования которой был будто бы не вполне очевиден для ее собственного мужа. Философам известен также отрывок из байроновского «Дон Жуана»:

Епископ Беркли говорил когда-то:  
«Материя – пустой и праздный бред».  
Его система столь замысловата,  
Что спорить с ней у мудрых силы нет,  
Но и поверить, право, трудновато  
Духовности гранита; я – поэт,  
И рад бы убедиться, да не смею,  
Что головы «реальной» не имею.

Но дело здесь, конечно, не в том, что философ, занятый опровержением или доказательством «очевидных» с точки зрения «нефилософов» вещей, превращается в нелепую фигуру, и не в том, что скепсис профана в адрес философа является передергиванием, агрессивной реакцией и оправданием неспособности проникнуться глубиной мысли и важностью интеллектуальной задачи, решаемой последним. Просто в системах обыденного и философского дискурса действуют разные когнитивные фокусировки и разные «эпохэ»: философия выносит за скобки наивную уверенность повседневности, а повседневность – «продвинутое» философское сомнение. Для обыденного мышления, «естественной установки», факт независимого [от сознания] существования предметного мира является несомненным, а для трансцендентальной философии, напротив, проблематичным. И если мы хотим понять, как работает «естественная установка», мы должны эксплицировать ее предпосылки, «умолчания» и «допущения». То, что считается само собой разумеющимся в мире социальной повседневности, не может считаться таковым в теории, стремящейся описать внутреннюю логику его конституирования.

<sup>4</sup> Еще есть [вернее, может быть] Бог, божественная природа и т. д. Здесь возникает много разных детализирующих «но», которые в настоящем изложении целесообразно оставить за рамками рассмотрения.



Если спросить напрямик человека как носителя обыденного «здорового смысла», почему он считает внешний мир существующим, он, вероятно, оправившись от шока, ответит, что «просто привык доверять своим чувствам, и обычно они его не обманывают». Но теоретик в отличие от «обычного» индивида понимает: одних «чувств» здесь явно недостаточно, важен еще гвоздь, на который они насаживаются. Как учит Кант, формальные аппараты нашего восприятия и мыслительной деятельности уже определенным образом (априорно) организованы, подчинены некому схематизму, и это значит, что «законодательство природы должно находиться в нас самих, т. е. в нашем рассудке», и потому «мы должны искать не всеобщие законы природы из [самой] природы, посредством опыта, а, наоборот, природу в согласии с ее всеобщей закономерностью – только из *условий возможности* (курсив мой. – Д.П.) опыта, лежащих в нашей чувственности и в нашем рассудке» [Кант, 1965, с. 139].

Если верно, что правила организации опыта заключены (хотя бы отчасти) в самом субъекте (вопрос об их происхождении, «универсальности», «априорности» мы пока не ставим), то можно утверждать также, что феномены, с которыми мы имеем дело в наших повседневных когнитивных практиках, суть прежде всего феномены *нашего* сознания. Мир, таким образом, есть *par excellence* мир *объектов* сознания. То есть всякий опыт, в т. ч. внешний, есть именно *наш* опыт, опыт субъекта. Просто какие-то объекты даны в нем как специфически внешние. Говоря фихтеанским языком, Я *предполагает, полагает* и *противопоставляет* себе не-Я. Сознание так устроено, что что-то (продукты своей деятельности?) трансцендирует, объективирует, выносит за пределы себя... Здесь возьмем себе в союзники двух великих трансценденталистов.

Автор «Критики чистого разума» пишет: «Вне нас, конечно, может существовать нечто такое, чему соответствует... явление, называемое нами материей; однако с теми свойствами, какие присущи явлению, это бытие находится не вне нас, а исключительно в нас, как наша мысль, хотя, правда, эта мысль... представляет это бытие как находящееся вне нас» [Кант, 1999, с. 338]. Если так, то тогда встает вопрос: «как и благодаря какой причине представления нашей чувственности находятся в такой связи друг с другом, что наглядные представления, называемые внешними, могут представляться согласно эмпирическим законам как предметы вне нас»? [там же, с. 340]. Ответ может быть просто «констатационным» – так организовано наше мышление: «Следуя обыденным понятиям нашего разума относительно взаимодействия нашего мыслящего субъекта с вещами вне нас, мы мыслим догматически и рассматриваем эти вещи как подлинные, независимо от нас существующие предметы, в духе своего рода трансцендентального дуализма, который причисляет эти внешние





явления не к субъекту, как его представления, а помещает их вне нас, как объекты, в той самой форме, как их доставляет нам чувственное наглядное представление, и совершенно обособляет их от мыслящего субъекта» [Кант, 1999, с. 341].

Пройдет более полутора веков, и другой философ напишет: «То обстоятельство, что бытие мира... *трансцендентно* сознанию и с необходимостью остается трансцендентным ему, ничего не меняет в том, что только в жизни сознания, как неотделимая от нее, конституируется всякая трансцендентность» [Гуссерль, 1998, с. 140]. То есть «трансцендентность (как свойство “внеположности” сознанию объектов окружающего мира. – Д.П.) в любой своей форме есть имманентная, конституирующаяся внутри *ego* бытийная характеристика» [Гуссерль, 1998, с. 174]. Эта способность субъекта к производству трансцендентного связывается Гуссерлем с интенциональностью нашего сознания: «...вообще, каждое протекающее в сознании переживание есть в себе самом сознание о том-то и том-то, как бы ни обстояло дело с правомерностью наделения такого предмета действительной значимостью... Каждое *cogito*, или, иначе, каждое протекающее в сознании переживание полагает некий предмет и, таким образом, несет в себе самом, как положенное, то или иное свое *cogitatum*... Осознаваемые переживания называются... интенциональными, причем слово “интенциональность” означает... не что иное, как... всеобщее основное свойство сознания – быть сознанием о чем-то, в качестве *cogito* нести в себе свое *cogitatum*» [Гуссерль, 1998, с. 96]. Конечно, не всякое «знание о» есть знание о чем-то внешнем, но последнее составляет важную часть нашего когнитивного опыта.

Следует ли считать «сознание Я» более достоверным и несомненным фактом в сравнении с фактами внешнего опыта, данными нам опять же лишь через сознание? Даже если ответ будет положительным (как у Декарта), это еще не снимает «проблематичности» статуса самого этого сознания. Здесь опять же помогает Кант: «Все, что может быть дано нашим чувствам (внешним – в пространстве, внутреннему – во времени), мы созерцаем только так, как оно нам является, а не как оно есть само по себе <...> ведь и душу свою как предмет внутреннего чувства я познаю лишь через явления, составляющие внутреннее состояние, а сущность сама по себе, лежащая в основе этих явлений, мне неизвестна» [Кант, 1965, с. 101, 157–158]. Значит, строго говоря, внутренний опыт не дает нам знания о нас *как таковых*, как и внешний – о мире как таковом. Независимое существование Я не менее проблематично, чем существование материальных и иных предметов, т. е. Я и мир существуют со всей определенностью, лишь поскольку *воспринимаются* как предмет внутреннего или внешнего чувства, а каковы они на самом деле, неясно. (Но последнее, впрочем, не так и важно.) Если самовосприятие Я через



внутреннее чувство не более достоверно, чем восприятие внешних объектов, то образ Я для меня самого и образ окружающего меня мира приобретают статус «конструктов», основанных на определенных аксиоматических допущениях.

Наконец, третье допущение, без которого не может обойтись обыденное сознание (после признания существования Я и мира вне Я), открывающее, собственно, социальное (в точном смысле) измерение процесса конструирования реальности, – это допущение существования другого, или других, в мире. То есть актер в своей практической жизни, именно чтобы осуществлять когнитивную ориентацию и действовать, должен не только как-то распознавать себя и мир и проводить между ними какую-то границу, но и опознавать вдобавок среди объектов мира особую категорию «сущств», подобных ему самому – похожих на него, но иных, находящихся не «здесь», а «там». Бытие другого также полагается как аксиома<sup>5</sup>.

Г. Зиммель в своем известном фрагменте «Как возможно общество?» пишет: «...другая душа для меня столь же реальна, как я сам, и наделена той реальностью, которая весьма отличается от реальности какой-нибудь материальной вещи... Основа представления вообще, чувство сущего Я, обладает безусловностью и неизбежностью, недостижимой ни для каких отдельных представлений материально-внешнего. Но той же несомненностью (может она быть обоснована или нет) обладает для нас и факт Ты, и как причину или действие этой несомненности мы ощущаем Ты как нечто независимое от нашего представления, нечто такое, что настолько же есть для себя, как и наше существование» [Зиммель, 1996, с. 511]. Ему вторит М. Хайдеггер, определяющий человеческое бытие в мире как *со-бытие* [Das In-der-Welt-sein als Mitsein], **предполагающее присутствие** других в повседневном опыте [Das Mitdasein der Anderen]: «Прояснение бытия-в-мире показало, что не “бывает” ближайшим образом и никогда не дано голого субъекта без мира. И так же в итоге не дано сначала изолированное Я без других... На основе этого *совместного* бытия-в-мире мир есть всегда уже тот, который я делю с другими. Мир присутствия есть *совместный-мир*. Бытие-в есть *со-бытие* с другими. Внутримирное по-себе-бытие есть *соприсутствие*» [Хайдеггер, 2011, с. 116, 118]. Если «событие есть экзистенциальный конститутив бытия-в-мире» [Хайдеггер, 2011, с. 125], то это значит, что существуют (точнее, предполагаются существующими) многие субъекты действия, живущие в общем для них мире. Они действуют в этом общем универсуме по отношению к внешним предметам и по отношению друг к другу.

<sup>5</sup> Статус и значение «проблемы Другого» в социальной теории, в т. ч. вариант трактовки Другого как Чужого, Чуждого, Инакового, становятся предметом специального рассмотрения в: [Баньковская, 2007].



Э. Гуссерль, решая так называемую проблему интерсубъективности, полагал, что существование другого как особой «психофизической структуры» дается сознанию Я не непосредственно, как его собственный внутренний и внешний опыт, а опосредованно через «аналогизирующую аппрезентацию». В моем внешнем опыте присутствует только тело другого и его поведенческие проявления, включая кинестетические движения и речь. Внутренний мир другого, *предположительно сходный* с моим, хотя и *не тождественный*, мне недоступен. Поэтому о другом я сужу всегда гипотетически и с известной вероятностью ошибки, продвигаясь от его поступков, фиксируемых моим восприятием, к их сокрытым от меня причинам и мотивам. Сходным образом обозначенная проблема концептуализировалась В. Дильтеем, Г. Зиммелем, а также более поздними представителями интерпретативно-герменевтической традиции в методологии социально-гуманитарных наук.

В случае с «другим» работает сразу несколько обыденных «допущений». Я полагаю, что передо мной Ego, *похожее на меня по ряду существенных признаков*, но все же другое, не тождественное, не идентичное, не полная копия, т. е. не просто Ego, но **Alter Ego**. Я выделяю его из мира как сознательное существо, как и он, я надеюсь, выделяет меня. Мы также допускаем, что нас окружает общий мир предметов, вещный мир, «общая природа», и компоненты этого мира мы видим приблизительно одинаково (если не доказано обратное).

Тут включаются так называемые идеализации взаимности перспектив, подробно описанные А. Шюцем: мы полагаем, что мир и его части воспринимаются всеми нами (потенциальными партнерами по интеракции) в сходной типичности, что различие взгляда каждого несущественно и может быть объяснено нашими разными координатами в физическом и социальном пространстве, нашими различными индивидуальными биографическими ситуациями [Шюц, 2004, с. 14–16]. Вид на Эверест, Анапурну или любой другой природный объект с разных сторон различен и зависит от конкретной viewpoint. Усредненный бедняк будет оценивать события и факты не совсем так, как усредненный богач, и т. д. Но, если потребуется, я смогу встать на место другого, понять и принять его «оптику», посмотреть на мир его глазами. Мы можем обменяться перспективами, изменить наше «здесь» на «там» другого и убедиться, скажем, что с дороги на Козыревск при ясной погоде Ключевская сопка видна лучше, чем с вершины Плоского Толбачика, а хлеб кажется гораздо вкуснее, если ты голоден и в твоём рационе давно не было черной икры. Если множественные и различающиеся перспективы опыта взаимодействия с миром и людьми *mutatis mutandis* принципиально конвертируемы и потенциально представимы при смене пункта наблюдения, то это значит, что всякого другого, кем бы он ни был, можно *более или менее*



*понять*. Если его можно понять, значит с ним можно строить какие-то более или менее систематические – социальные и межличностные – *отношения*. Таким образом, возможность понимания другого оказывается своего рода «априори» социальной жизни – причем не только социального познания, но и социального бытия. Если мы понимаем, вернее – думаем, что понимаем, другого, а он думает то же про нас, мы способны образовывать устойчивые и продолжительные *социальные связи*, формирующие основу общественных *институтов*.

Здесь мы подходим вплотную к так называемой проблеме «двойной контингентности», поставленной в свое время Т. Парсонсом, и связанной с ней проблеме социального порядка, так называемой гоббсовой проблеме (опять же в парсонсианской терминологии). Вариантов поведенческих реакций даже в элементарной ситуации взаимодействия двух людей может быть бесконечно много: я могу поступить по отношению к своему партнеру «теоретически» как угодно, а он может как угодно ответить. Однако в эмпирической реальности социальной жизни эта бесконечность, помноженная на два, во многих случаях сводится к ограниченному числу альтернатив или даже к одному-единственному исходу. Если Ego и Alter в процессе взаимодействия интерпретируют ситуацию предсказуемым друг для друга образом и проявляют обоюдную конформность, т. е. ориентируются на известные обоим ролевые ожидания и играют соответствующие роли, разделяя при этом определенные общественно и культурно генерализованные ценности (ответ Парсонса), воспроизводство социального порядка на микроуровне оказывается возможным [Парсонс, Шилз, 2000].

Однако, кроме допущений о самом *существовании* Я, мира, других, обыденное сознание базируется также на допущениях об их свойствах, важнейшим из которых является свойство *самотождественности*. Действительно, почему мы воспринимаем предметы внешнего мира как «одни и те же», обладающие определенными качествами типа размера, цвета, формы (неважно, «первичными» или «вторичными»)? Наивный ответ естественной установки и, возможно, даже естественных наук гласит: потому что сама объективная реальность обладает чертами постоянства. Но философ всегда может возразить, заявив, что «предмет сознания, оставаясь тождественным самому себе в текущем переживании, не проникает в это сознание извне, но заключен в нем самом как смысл, т. е. как *интенциональный результат* синтетической работы сознания» [Гуссерль, 1998, с. 110].

Как бы то ни было, с бесконечно текучей и подвижной реальностью (данными опыта) практическое сознание должно как-то обходиться, каким-то образом «ладить». Поэтому «здравым смыслом» принимается фундаментальное допущение, что элементы «реальности» сохраняют принципиальную тождественность самим себе во



всех доступных точках континуального пространства нашего опыта. При всех происходящих изменениях, которые также признаются (не оспариваются), мы имеем дело с теми же предметами и с теми же «другими». Это касается и нас самих как психофизических единств. Мы допускаем трансформации отдельных элементов реальности, и то, что они предстают в разных обликах в разных ситуациях, но если бы мир каждый раз, при каждом контакте с ним был принципиально новым, неизвестным с точки зрения прошлого опыта, мы не смогли бы иметь с ним дело.

Подходя к берегам «гераклитовой реки», каждый имеет право сказать: это все та же Нева, тот же Рейн, Енисей, Амазонка, Темза, Сена... та же Яуза в районе Андроникова монастыря или Малого Устьинского моста, хотя и много воды утекло с тех пор, когда я был здесь в последний раз. Или, возвращаясь домой после долгого отсутствия, мы можем с грустью заметить: вот оно – то же дерево под тем же окном, вот та же соседка, хоть и постарела, вот старый стул, у которого одна ножка короче другой. Наконец, сам человек – этот «клубок разнородных впечатлений» (если верить Д. Юму<sup>6</sup>), или сложное, противоречивое «скопление» мыслей, чувств, настроений, поступков, – воспринимает себя «в норме» как *того же самого*, ту же самую личность, помещенную в то же самое (возмужавшее, похорошевшее, обветшавшее etc.) тело. **Даже когда, удивляясь тем или иным изменениям, мы произносим: «совсем другой стал, как подменили», нам все же остается вполне понятно, что отмеченные метаморфозы произошли с *вот этим*, конкретным объектом.** Также вызывает законный теоретический интерес вопрос: как и почему сознание определяет что-то внешнее или самого себя как связные целостности и единства, а не просто как случайно образовавшиеся и хаотические наборы или комбинации разрозненных частей?

Некоторые наши попутчики, например Кант и Гуссерль, объяснили бы эти ментальные процессы тем, что сознание осуществляет по отношению к данным внутреннего и внешнего опыта особого рода «синтетическую работу». «Как *ego*, – пишет “отец феноменологии” – я обладаю непрерывно *сущим-для-меня* окружающим миром, и в нем – предметами, как сущими для меня, и уже с постоянным различием между знакомыми мне предметами и предметами, которые даны лишь в антиципации как допускающие ознакомление с ними... Благодаря этому в активно осуществляемом мной синтезе предмет конституируется в эксплицитной смысловой форме как *тождественный в своих многообразных свойствах*, т. е. как нечто тождественное самому себе» [Гуссерль, 1998, с. 149–150]. В свою очередь иного рода син-

<sup>6</sup> О том, как ставилась и решалась проблема «тождества личности» в ранней новоевропейской философии см., напр., в: [Гаспаров, 2012].



тезом обеспечивается то, что само «Я... конституирует себя также как *устойчивое и неизменное личное Я*» [Гуссерль, 1998, с. 148]. Кант же, рассуждая о сходных сюжетах, констатирует: «душа познает в себе... безусловное единство при множественности во времени, т. е. <...> познает себя не как нечто численно различное в различные времена, а как один и тот же субъект» и «безусловное единство существования в пространстве, т. е. <...> познает себя не как сознание многих вещей вне ее, а только как сознание своего собственного существования...» [Кант, 1999, с. 350–351].

Если в объектах, включая других людей, когнитивно схватывается некое постоянство, то их можно идентифицировать, маркировать, категоризировать, классифицировать, типологизировать, подводить под схему, шаблон, используя при этом «прошлый опыт». Уолтер Липпман, создатель теории социального стереотипа, опираясь на идеи прагматизма и заимствуя некоторые яркие формулировки у У. Джемса и Дж. Дьюи, отмечал: «Незнакомая сцена подобна миру ребенка: это “какая-то единая, цветная, жужжащая разношерстная масса” (У. Джемс). <...> “То, что нам непонятно, представляется расплывчатыми пятнами или мельканием. Таким образом, проблема усвоения значения вещей или, иначе говоря, формирования навыка понимания является проблемой привнесения (а) *определенности* и *различия* и (б) *непротиворечивости* или *стабильности* значения в то, что первоначально представляется смутным и изменчивым” (Дж. Дьюи)» [Липпман, 2004, с. 96–97].

Так мир, благодаря совокупному действию описанных аксиом, принимаемых на веру и по умолчанию, приобретает вид упорядоченного социального космоса, населенного «подписанными объектами». Если мы имеем дело все с теми же, знакомыми нам вещами и людьми, или похожими на них, то мы вправе ждать от них предсказуемых действий и движений. Мы рассчитываем, что в сходных обстоятельствах сходные группы объектов, одушевленных и неодушевленных, будут «вести себя» *сходным* образом. В феноменологии это допущение было названо «*и так далее*» идеализацией. А отсюда вытекает как прагматическое следствие (опять же неочевидное для скептика) идеализация «*я могу это снова*»: если в ходе текущих событий в конкретных сегментах опыта обнаруживаются черты относительного единообразия, мы можем манипулировать с определенными категориями объектов (включая и людей как носителей определенных ролей) в своих интересах, рассчитывая при этом на успех [Шюц, 2004; Абельс, 1999, с. 91–93]. Если, скажем, действия Казановы (соблазнение лиц противоположного пола) до некоторой поры были результативными, можно продолжать применять зарекомендовавший себя алгоритм интеракции снова и снова. Главное в этом, впрочем, как в любом другом деле, – правильно типологически квалифицировать и отбирать объекты.



Опыт человеческого контакта с социальным и природным мирами имеет «открытые горизонты», поэтому мы то и дело сталкиваемся с совсем новыми объектами или с неизвестными качествами (казалось бы) знакомых объектов. Социальные типизации и диктуемые ими модели поведения постоянно «обкатываются» на практике, дают сбои, ломаются, уточняются, дифференцируются, усложняются. Однако организованный социальный опыт без его базовых предпосылок был бы невозможен.

Можно ли считать описанные выше латентные механизмы деятельности сознания универсальными и «априорными»? Психолог сказал бы, наверное, что их источник заключен в психофизиологическом аппарате человека как биологического вида, но сами они активизируются, начинают работать лишь с запуском процессов когнитивного развития личности в реальном социальном окружении на конкретных этапах взросления, психического онтогенеза. Лингвист стал бы настаивать, что они коренятся в языковых структурах, универсальных (Н. Хомский) или релятивных (Э. Сепир–Б.Л. Уорф). Социолог с компаративистскими симпатиями добавил бы: самые общие структуры обыденного мышления, вероятно, существуют, но в разных культурных средах могут выступать с заметными вариациями, т. к. разные культуры способны формировать у своих представителей существенно отличающиеся модели «техник себя», «техник тела», способы личностной идентификации, схемы классификации явлений, их различения и уподобления.

В идее единства и целостности, самотождественности «души» субъекта, а также его тела-организма как материального носителя этой тождественности, как и в идее радикального противопоставления субъекта и природного универсума, можно при желании разглядеть исторически конкретный паттерн мироориентации, типичный для новоевропейского, модернового сознания, а не общечеловеческий когнитивный стандарт. Но, с другой стороны, есть достаточно теоретических и эмпирических оснований для сомнений в правоте крайних форм культурного детерминизма, почти неизбежно оборачивающегося релятивизмом. Социолог без труда может себе представить всю глубину различий в миропонимании разных народов, цивилизаций, эпох, поскольку и в одном обществе системы ценностных ориентаций членов различных групп могут существенно различаться. Другое дело – сомнения в фундаментальной и при этом по преимуществу «формальной» механике функционирования практического сознания и порождаемого им социального действия, о которой речь шла выше. Здесь можно было бы сказать: ну это уж слишком! Но культурный релятивизм проникает и в данную область, приводя в недоумение теоретика, пытающегося хотя бы немного приблизиться к пониманию того, как устроен «человек как таковой».



П. Фейерабенд, известный мастер интеллектуальной провокации, иллюстрирует свой «принцип несоизмеримости» следующим шокирующим примером: «У архаического человека [имеется в виду период древнегреческой архаики, предшествовавший эпохе “высокой классики”. – Д.П.] отсутствовало “физическое” единство, его “тело” было составлено из множества частей, членов, поверхностей, связей; и у него отсутствовало “духовное” единство, его “мышление” было составлено из различных событий, некоторые из которых даже не были “духовными” в нашем смысле этого слова, а присутствовали в теле-марионетке как дополнительные элементы или вносились в него извне. События не формируются индивидом, а представляют собой сложное распределение частей, в которое на подходящее место вставляется тело-марионетка. Именно такое мировоззрение возникает в результате анализа формальных особенностей “архаического” искусства и поэзии Гомера, соединенного с анализом понятий, которые поэт гомеровской эпохи использовал для описания того, что он видел... Отдельная совокупность, называемая “человеком”, иногда посещается “психическими событиями”. Такие события могут жить в нем самом, но способны и проникать в человека извне. Подобно любому другому объекту, человек представляет собой скорее точку пересечения различных влияний, чем неповторимый источник деятельности, некоторое “Я” (в этом мире у “*cogito*” Декарта нет точки приложения, поэтому его аргумент был бы лишен исходного пункта)» [Фейерабенд, 1986, с. 399–400, 404]. Если поверить в это<sup>7</sup>, о каком трансцендентальном единстве сознания вообще можно говорить?

Однако и менее категоричные авторы, лучше знакомые с историческим материалом, вынуждены были констатировать серьезные отличия в системах организации ментального опыта у современных людей и представителей дописьменных народов и культур. Л. Леви-Брюль, объяснявший логику первобытного мышления «законом партиципации», Э. Дюркгейм и М. Мосс в их исследовании «первобытных классификаций» приводят огромное количество антрополого-этнографических примеров, показывающих, насколько фундаментальным может оказываться влияние интернализованных социокультурных паттернов («коллективных представлений») на структуры индивидуального сознания.

Человек, которого сто и более лет назад в научной литературе преспокойно именовали «неполиткорректным» словом «дикарь», действительно очень не похож на «цивилизованного» человека, носителя современного (модернистского) типа рациональности. Он может чувствовать себя собой и «другим» существом одновременно, «быть»

<sup>7</sup> Что делать, конечно, вовсе не обязательно, т. к. «великие» культурные релятивисты обычно являлись «искусными фантазерами» и «блестящими фальсификаторами историко-эмпирических фактов».





в одно и то же время в разных местах, душой – в одном, телом – в ином, воспринимать собственное прямое родство с различными группами природных объектов, стихий, растений и животных, отождествлять себя с ними в прямом, а не в переносном смысле, считать себя и других частью невидимых сообществ, проводниками и орудием сакральных сил, не различать «одушевленные» и «неодушевленные» предметы или различать их иным, чем наш современник, образом и т. д. и т. п. [Леви-Брюль, 1994; Дюркгейм, Мосс, 2011].

Очевидно также, что в толкованиях различных религий, отнюдь не считающихся примитивными (особенно на Востоке), даются специфические интерпретации сложных взаимоотношений между душой и телом и вырабатываются особые стили телесно-духовных практик (аскезы, медитации, перевоплощения души, отрешения от телесного и т. д.). Так, в буддизме – особенно в Тхераваде и прежде всего среди тех последователей учения, кого Макс Вебер назвал бы «религиозными виртуозами», – тело как «греховное» и временное вместилище духовного начала трактуется *не как* единое целое: «Определение буддийской истины как знания действительности “как таковой”, самой по себе предполагает образ познающего субъекта, скорее исчезающего, растворяющегося в этой действительности, чем субъекта, точно и активно настраивающего оптику исследования мира. В той мере, в какой для достижения буддийской истины требуется избегать привычной нам познавательной схемы субъект – объект, индивид стремится сформировать религиозную идентичность, максимально ослабив свой собственный объективирующий взгляд на реальность. В техниках тела это выражается через отрицание тождества себя и своего тела. Буддийским неопитам предлагалось путем медитации выработать представление о чуждости собственного тела: “это не я, это не моё, это не моё я, я не содержится в этом, это не содержится в я” <...> Тело представляется как сумма 32 отдельных нечистых элементов. Этическая норма восприятия тела – не как целостности, организма, но как скопления элементов, каждый из которых необходимо отчуждать от собственной идентичности» [Яцуценко, 2015, с. 17].

\* \* \*

Как люди поодиночке и коллективными усилиями конструируют «свой» и/или «общий» мир? *Сопоставимы* ли результаты такого когнитивного строительства, а также приемы и механизмы, используемые в процессе стройки, у представителей разных культур, эпох, социальных групп или просто *разных* людей? Вопрос слишком масштабный, многоаспектный и философски фундированный, чтобы найти убедительное и окончательное решение в какой бы то ни было временной



перспективе, в любой из заинтересованных в нем дисциплин. Однако совершенно ясно, что без «деловой поддержки матери всех наук» исследователям и теоретикам-предметникам здесь не обойтись.

### Список литературы

- Абельс, 1999 – *Абельс Х.* Интеракция, идентификация, презентация. Введение в интерпретативную социологию / Пер. с нем., под общ. ред. Н.А. Голвина, В.В. Козловского. СПб.: Алетейя, 1999. 272 с.
- Баньковская, 2007 – *Баньковская С.П.* Другой как элементарное понятие социальной онтологии // Социол. обозрение. 2007. Т. 6. № 1. С. 75–87.
- Гарфинкель, 2007 – *Гарфинкель Г.* Исследования по этнометодологии / Пер. с англ. СПб.: Питер, 2007. 335 с.
- Гаспаров, 2012 – *Гаспаров И.Г.* Дэвид Юм и метафизика тождества личности // Дэвид Юм и современная философия: сб. ст. / Под ред. И.Т. Касавина. М.: Альфа-М, 2012. С. 182–201.
- Гуссерль, 1998 – *Гуссерль Э.* Картезианские размышления / Пер. с нем. Д.В. Складнева. СПб.: Наука, 1998. 316 с.
- Дюркгейм, Мосс, 2011 – *Дюркгейм Э., Мосс М.* О некоторых первобытных формах классификации. К исследованию коллективных представлений // Мосс М. Общества. Обмен. Личность. Тр. по соц. антропологии / Пер. с фр. А.Б. Гофмана. М.: КДУ, 2011. С. 55–124.
- Зиммель, 1996 – *Зиммель Г.* Как возможно общество? // Зиммель Г. Избранное. Т. 2: Созерцание жизни / Пер. с нем. А.Ф. Филиппова. М.: Юрист, 1996. С. 509–526.
- Кант, 1999 – *Кант И.* Критика чистого разума / Пер. с нем. Н.О. Лосского. Ростов н/Д.: Феникс, 1999. 672 с.
- Кант, 1965 – *Кант И.* Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука // Кант И. Соч.: в 6 т. / Пер. В.С. Соловьева. Т. 4. Ч. I. М.: Мысль, 1965. С. 67–209.
- Коллинз, 2009 – *Коллинз Р.* Четыре социологических традиции / Пер. В. Россмана. М.: Территория будущего, 2009. 320 с.
- Леви-Брюль, 1994 – *Леви-Брюль Л.* Сверхъестественное в первобытном мышлении / Пер. с фр. М.: Педагогика-пресс, 1994. 608 с.
- Липпман, 2004 – *Липпман У.* Общественное мнение / Пер. с англ. Т.В. Барчуновой; под ред. К.А. Левинсон, К.В. Петренко. М.: Ин-т Фонда «Общественное мнение», 2004. 384 с.
- Парсонс, Шилз, 2000 – *Парсонс Т., Шилз Э.* и др. К общей теории действия. Теоретические основания социальных наук // Парсонс Т. О структуре социального действия / Под общ. ред. В.Ф. Чесноковой, С.А. Белановского; предисл. В.Ф. Чесноковой. М.: Акад. проект, 2000. С. 415–562.
- Подвойский, 2015 – *Подвойский Д.Г.* «Этот мир придуман не нами»? О роли знаний в конструировании реальности (классики и современники) // Обыденное и научное знание об обществе: взаимовлияния и реконфигурации / Под ред. И.Ф. Девятко и др. М.: Прогресс-Традиция, 2015. С. 65–95.



Фейерабенд, 1986 – *Фейерабенд П.* Против метода. Очерк анархистской теории познания // Фейерабенд П. Избр. тр. по методологии науки / Общ. ред. и авт. вступ. ст. И.С. Нарский. М.: Прогресс, 1986. С. 125–466.

Хайдеггер, 2011 – *Хайдеггер М.* Бытие и время / Пер. с нем. В.С. Библина. М.: Акад. проект, 2011. 485 с.

Шюц, 2004 – *Шюц А.* Избранное: Мир, светящийся смыслом / Пер. с нем. и англ.: В.Г. Николаев и др.; сост. Н.М. Смирнова; общ. и науч. ред., послесл. Н.М. Смирновой. М.: РОССПЭН, 2004. 1056 с.

Шюц, 1994 – *Шюц А.* Формирование понятия и теории в общественных науках // Американская социологическая мысль: Тексты / Под ред. В.И. Добренкова. М.: Изд-во МГУ, 1994. С. 481–496.

Яцуценко, 2015 – *Яцуценко Ю.В.* Модель становления субъекта религиозной этики в раннем буддизме: опыт предварительной реконструкции // Актуальные вопросы социологической науки: теория, методология, практика / Под ред. Н.П. Нарбута, И.В. Троцук. М.: РУДН, 2015. С. 13–22.

## References

Abels H. *Interaktsiya, identifikatsiya, prezentatsiya. Vvedenie v interpretativnyu sotsiologiyu* [Interaktion, Identität, Präsentation. Kleine Einführung in interpretative Theorien der Soziologie]. St.Petersburg: Aletheia Publ., 2000. 272 p. (In Russian)

Bankovskaya S.P. Drugoj kak jelementarnoe ponjatije social'noj ontologii [The Other as an elementary notion of social ontology]. *Sociologicheskoe obozrenie*, 2007, vol. 6, no. 1, pp. 75–87. (In Russian)

Collins R. *Chetyre sociologicheskikh tradicii* [Four sociological traditions]. Moscow: Territoriya budushchego Publ., 2009. 320 p. (In Russian)

Durkheim E., Mauss M. O nekotorykh pervobytnykh formakh klassifikatsii. K issledovaniyu kollektivnykh predstavleniy [De quelques formes primitives de classification]. In: Mauss M. *Obshchestva. Obmen. Lichnost'*. Trudy po sotsial'noy antropologii [Society. Exchange. Personality. Works on social anthropology]. Moscow: KDU Publ., 2011, pp. 55–124. (In Russian)

Feyerabend P. Protiv metoda. Ocherk anarhistskoj teorii poznanija [Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge]. In: Feyerabend P. *Izbrannye trudy po metodologii nauki* [Selected Works on Methodology of Science]. Moscow: Progress Publ., 1986, pp. 125–466. (In Russian)

Garfinkel H. *Issledovaniya po etnometodologii* [Studies in ethnomethodology]. St.Petersburg: Piter Publ., 2007. 335 p. (In Russian)

Gasparov I.G. Devid Yum i metafizika tozhdestva lichnosti [David Hume and the metaphysics of personal identity]. In: I.T. Kasavin (ed.) *Devid Yum i sovremennaya filosofiya* [David Hume and modern philosophy]. Moscow: Alfa-M Publ., 2012, pp. 182–201.

Heidegger M. *Bytie i vremja* [Sein und Zeit]. Moscow: Akademicheskij projekt Publ., 2011. 485 p. (In Russian)

Husserl E. Kartezijskie razmyshleniya [Cartesianische Meditationen]. St.Petersburg: Nauka, Yuventa Publ., 1998. 316 p. (In Russian)



Kant I. *Kritika chistogo razuma* [*Kritik der reinen Vernunft*]. Rostov on Don: Fenix Publ., 1999. 672 p.

Kant I. Prolegomeny ko vsjakoj budushhej metafizike, mogushhej pojavit'sja kak nauka [*Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*]. In: Kant I. *Sochinenija* [Selected works, 6 vols.], vol. 4. Moscow: Mysl' Publ., 1965, pp. 67–209. (In Russian)

Lévy-Bruhl L. *Sverhestvennoe v pervobytnom myshlenii* [Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive]. Moscow: Pedagogika-Press, 1994. 608 p. (In Russian)

Lippmann W. *Obshchestvennoe mnenie* [Public Opinion]. Moscow: Institut Fonda "Obshchestvennoe mnenie" Publ., 2004. 384 p. (In Russian)

Parsons T., Shils E. K obshhej teorii dejstvija. Teoreticheskie osnovanija social'nyh nauk [Toward a General Theory of action. Theoretical Foundations for the Social Sciences]. In: Parsons T. *O strukture social'nogo dejstvija* [The Structure of Social Action]. Moscow: Akademicheskij Proekt Publ., 2000, pp. 415–562. (In Russian)

Podvoyskiy D.G. "Jetot mir priduman ne nami" O roli znaniy v konstruirovani real'nosti: klassiki i sovremenniki ["The world was invented before us, wasn't it?": The role of knowledge in the construction of reality: classic and contemporary studies]. In: I.F. Deviatko et al. (eds.) *Obydennoe i nauchnoe znanie ob obshchestve: vzaimovlijanija i rekonfiguracii. Kollektivnaya monografija* [Ordinary and scientific social knowledge: interconnections and reconfigurations.]. Moscow: Progress-Traditsiya Publ., 2015, pp. 65–95. (In Russian)

Schutz A. Formirovanie ponjatija i teorii v obshchestvennyh naukah [Concept and theory formation in the social sciences]. In: *Amerikanskaja sociologicheskaja mysl': Teksty* [*American sociological thought: Texts*]. Moscow: Moscow St. Univ. Publ., 1994, pp. 481–496. (In Russian)

Schutz A. *Izbrannoe: Mir, svetjashhij smyslom* [Selected works.]. Moscow: ROSSPEN Publ., 2004. 1056 p. (In Russian)

Simmel G. Wie ist Gesellschaft möglich? [Kak vozmozžno obshchestvo?] In: Simmel G. *Izbrannoe* [Selected works, 2 vols.], vol. 2. Moscow: Yurist Publ., 1996, pp. 509–526. (In Russian)

Yatsutsenko Yu.V. Model' stanovlenija sub'ekta religioznoj jetiki v rannem buddizme: opyt predvaritel'noj rekonstrukcii [*The model of formation of the religious ethics' subject in early Buddhism: the preliminary experience of reconstruction*]. In: Aktual'nye voprosy sociologicheskoi nauki: teorija, metodologija, praktika. [*Actual problems of sociological science: theory, methodology, practice*]. Moscow, 2015, pp. 13–22. (In Russian)