Статьи. Теория

Наталья Лебедева

От феноменологии тела к изучению форм взаимодействия: социологическое прочтение Германа Шмитца

В статье рассматривается противостояние трансценденталистских и натуралистических программ изучения тела. Натуралистический подход, доминирующий в социологии, описывает тело сугубо как биологический организм. Трансценденталистское же понимание предполагает существование особого опыта мира, данного через чувствующее тело. Автор предпринимает попытку преодолеть существующие трудности операционализации данного подхода и продемонстрировать, как можно вернуть телесное (трансцеденталистское) измерение наблюдаемым феноменам социальной жизни. Для этого в работе проводится анализ концептуального потенциала феноменологии Германа Шмитца.

Главный вопрос, который поднимает автор, связан с феноменом инкорпорации. Шмитц определяет инкорпорацию как переход от телесного самочувствия отдельных участников к единствам взаимодействия. Однако он не уточняет, каким образом этот переход осуществляется. Автор выделяет две линии интерпретации работ Шмитца. Согласно первой, инкорпорация возможна как синтез чувственных ощущений участников (их климатов). Данная трактовка, однако, не предполагает оформления единства как такового, поскольку взаимодействие оказывается неустойчивым. Вторая линия интерпретации заключается в том, что указанный переход осуществляется через экстериоризацию телесных ощущений. Однако подобное толкование создает для исследователей новые сложности. Прежде всего оно обязывает поднять вопрос о перспективе наблюдателя.

Лебедева Наталья Дмитриевна — социолог, философско-социологический факультет РАНХиГС при Президенте РФ (2015), слушатель совместной программы МВШСЭН и ФСФ РАНХиГС. Научные интересы: эпистемология социальных наук, французская феноменология, теории индивидуации. Email: le-bed567@yandex.ru

Natalia Lebedeva — sociologist (Faculty of Philosophy and Sociology of the RANEPA (2015), student of MA in Sociology program at MSSES/RANEPA. Research interests: epistemology of social science, French phenomenology, theories of individuation. Email: le-bed567@yandex.ru

На основании сравнительного анализа концепций Г. Зиммеля и Г. Шмитца автор предлагает новый проект изучения форм взаимодействия, связанный с концептом «экзистенциального чувства». Под ним понимается телесно-эмоциональная со-настройка участников взаимодействия. Выдвигается тезис, что процесс формообразования сопряжен с различными спектрами телесных ощущений, способными продуцировать экзистенциальное чувство.

Ключевые слова: социология тела, феноменология тела, формальная социология, Герман Шмитц, экзистенциальное чувство, Leib

Natalia Lebedeva

From phenomenology of body to exploring the forms of sociation: sociological reading of H. Schmitz

This article deals with the tension between transcendental and naturalistic programs in studies of the body. The naturalistic approach, which is dominant in sociology, describes the body just as a biological organism. In contrast, the transcendental view on the body focuses on the specific experience given through the feeling body. However, this approach encounters some obstacles, as it defies operationalization. Therefore the aim of the sociology of the body is to impute the phenomenological (transcendental) intuitions of the body into the scientific analysis of social life. For that purpose, the author analyses conceptual potential of Hermann Schmitz' phenomenology.

The main question raised here is how encorporation should be realized. Schmitz defines encorporation as the change from the individuals' bodily self-awareness to sociation. But he does not specify how this change is occurring. The author examines two interpetations of Schmitz's phenomenological research. According to the first, encorporation is possible as a synthesis of the participants' corporeal sensations (their 'climates'). However, this interpretation does not assume formed unities itself, because sociation becomes unstable. The second way of interpretation deals with the change as the moment of corporeal expansion, which poses new problems for researchers. Foremost, it deals with the question about the observer's perspective.

Starting from a comparative analysis of Simmel's and Schmitz' writing, the author suggests a new model of exploring the forms of sociation, as well as the concep. of «existential feeling» as the bodily-emotional co-orientation of the participants. The author advances the thesis that the forming process is associated with one or another set of participants' corporeal sensations, producing an existential feeling between them.

Keywords: sociology of the body, phenomenology of body, formal sociology, Hermann Schmitz, existential feeling, Leib

Введение

Феноменологическая интервенция в социологию, завершившаяся в 1970-80-е годы, ставила в центр исследовательской проблематики тело. Именно телесность в качестве «поля выражения пере-

живаний» alter ego [Щюц, 2004, с. 708] оказалась фундаментальной характеристикой социального взаимодействия: в мире повседневности коммуникация с Другим требует внимания к его телесному опыту. Однако трансценденталистские интуиции оказались вытеснены, а начинания социологов возвращены в «натуралистическое» русло. В настоящий момент, несмотря на возрастающий интерес феноменологов к социологическим подходам (см., например, [Moran, Szanto, 2015]), о новом дисциплинарном альянсе говорить не приходится. Феноменологическое понимание тела возрождается в ином качестве и скорее на практических, чем теоретических, рубежах.

Что отличает трансценденталистскую трактовку тела от натуралистической? И почему обращение практико-ориентированных исследователей к феноменологической программе кажется таким парадоксальным? Чтобы ответить на эти вопросы, мы для начала обратимся к двум проектам — медицинской антропологии и нейрофеноменологии.

В медицинской антропологии поворот к субъекту «чувствующему» (или телесному) стал жестом размежевания с натуралистическим подходом. Закрепившееся в медицинской практике определение болезни восходит к объективирующему биомедицинскому представлению о теле. Пациент — сначала в кабинете диагностики, а затем и за его пределами — оказывается фигурой, сотканной из «массы клеток, тканей, органов и далее в соответствии с категориями естественных наук» [Toombs, 2001, p. 8]: его тело — это организм в ряду себе подобных. Тотальной медикализации современные исследователи противопоставили образ «экзистенциального пациента», для которого «патология» является не медицинским диагнозом, а «выступает совершенно особым неотчуждаемым опытом мира и самого себя» [Лехциер, 2006]. Однако попытки выработать альтернативу медикализации оказались тщетными: через несколько шагов медантропологи неизбежно приходят к натуралистической постановке вопроса.

Поскольку доступ к опыту пациента не может осуществляться непосредственно, исследователь получает его через анализ нарратива (storytelling). «Рассказывание историй болезни (illness)[1] — это попыт-

1 Для автора различение illness/disease не предполагает проведения аналогичного различения на уровне тела. Ниже приведено сокращенное примечание переводчика к работе А. Мол, опубликованной в первом выпуске «Социологии власти» за 2015 год: «Согласно Оксфордскому словарю, *illness* — это состояние нездоровья или недостаточного здоровья тела и духа или же тип заболевания и его продолжительность, а *disease* — это частный случай *illness*, состояние нездоровья, вызванное инфекций или расстройством внутренних органов. *Disease* — это сугубо физиче-

ка, вызванная заболеванием (disease) тела, дать голос опыту, который медицина не может описать», — определяет технику анализа нарратива канадский социолог и медантрополог А. Франк [Frank, 1997, p. 18]. Стоит ли говорить, что переживания пациента при этом психологизируются, а телесность рассматривается как антропологическая характеристика [Лехциер, 2010]? Перенесенная в область медицинской антропологии, феноменология утрачивает свой трансценденталистский запал. Вероятно, чтобы «телесный» субъект возник на уровне медицинских практик, он должен быть воскрешен и на философской арене[1].

Когнитивистское прочтение философских классиков (к примеру, [Sieroka, 2015]) реактуализируется благодаря феноменологии. Примерно с 1990-х предпринимаются первые масштабные попытки натурализации движения [Varela, Tompson, Rosch, 1991; Petitot et al., 1999]. Они вызвали бурные дебаты в философском кругу и обсуждаются по сей день на страницах журнала «Феноменология и когнитивные науки» под редакцией Ш. Галлагера и Д. Захави[2]. Несмотря на свою противоречивость, нейрофеноменология[3] является активно развивающейся областью исследований и может считаться еще одной попыткой перевода феноменологических идей в область методологии. Однако данный подход не снимает проблематику значимости натуралистического понимания границ тела и возможности непроблематичного удвоения «нефизических» границ тела «физическими». Применительно к интересующей нас проблеме телесности эти вопросы звучат довольно остро.

Насколько непреодолимы разногласия между двумя логиками «телесного»: телом живым или чувствующим (lived body, feeling body, реже flesh) и натуралистическими тенденциям биомедицины? Если сформулировать вопрос шире: стоит ли считать данное различие онтологическим [Coican, 2015], или натуралистическое понимание тела все-таки допустимо?

Недавняя полемика между сторонниками трансцендентальной и натуралистической феноменологии[4] показывает, что одна пози-

ский феномен, тогда как *illness* — болезнь, взятая в своем „нефизическом“ измерении».

1 Напомним, что именно закладке теоретического фундамента врачебной деятельности были посвящены Цолликоновские семинары [Хайдеггер, 2012].

2 См. также [Schmicking, Gallagher, 2010; Moran, 2013] и др. Современное состояние дискуссий для российских читателей обозначила Т. В. Литвин [2013, с. 159-186], ее коллеги из журнала «Horizon. Феноменологические исследования» [Станжевский, 2013; Кононец, 2013] и др.

3 Родоначальником направления считается Ф. Варела [Varela, 1996], крестными отцами, давшими имя, — [Laughlin, McManus, D'Aquili, 1990].

4 Публичный диспут «Онтология сознания: натурализм vs трансценденталзим» состоялся 27 марта 2015 г. в Институте философии СПбГУ.

ция автоматически исключает другую. Диалог о природе телесности между участниками невозможен, поскольку они «имеют дело с разными смыслами, с разными пониманиями» [Паткуль, Артеменко, 2015, с. 260]. Именно вопрос телесности является ключевым пунктом расхождения исследователей. Выбор трансценденталистского пути требует в первую очередь серьезных методологических ограничений, тогда как натуралистическое понимание тела отвечает привычным способам анализа. Социальные теоретики, очевидно, предпочли второй вариант. Вероятно, с выбором этой повестки связан и скудный репертуар новых концептуализаций.

Социология, избравшая путь натуралистического понимания тела, во многом остается в тени более удачливых дисциплин. В последние годы инициативу перехватывают психологи, антропологи, культурологи и теоретики искусства (в особенности performance studies), исследователи науки и технологий и даже культурсоциологи, которые «по сравнению с феноменологическими программами изучения телесности» действительно работают на «понижение ставок» [Куракин, 2011, с. 64]. Социальные теоретики не слишком активны в изобретении новых подходов и вряд ли смогут отстоять свое «право на тело», примкнув к исследователям биомедицины. Но что, если социология тела продолжит феноменологическую линию мышления? В каком качестве сегодня возможна трансценденталистская программа социологии тела?[1]

Ниже мы представим ответ на эти вопросы, отталкиваясь от рассуждений немецкого феноменолога Германа Шмитца. Сегодня его феноменология претендует стать одной из немногих «зон обмена» — «социальным и интеллектуальным пространством, в котором связываются воедино дотоле разобщенные традиции экспериментирования, теоретизирования и изготовления научных инструментов» [Галисон, 2004, с. 76] — между социологией и феноменологией. Как было отмечено английскими переводчиками его работы[2], новая феноменология[3] имеет «основательную практическую и приклад-

1 Далее в статье не проводится различия между феноменологической и трансценденталистской позицией. Проект социологии тела, предложенный в работе, также игнорирует феноменологическую рецепцию 1960-70-х, поскольку допущения теоретиков противоречат нашим исходным установкам. Понятие «феноменологической социологии» используется в ином ключе и является синонимом «новой социальной феноменологии» — производной от названия проекта Шмитца («новая феноменология»).

2 Это единственный к моменту написания работы перевод Г. Шмитца на английский язык.

3 Под лейблом «новой феноменологии» сегодня также объединены тексты Э. Левинаса, М. Анри, Ж. Деррида, Ж.-Л Мариона, Ж -Л. Кретьена и даже

ную направленность» [Schmitz, Müllan, Slaby, 2011, p. 242]: идеи философа уже нашли применение в медицине, лингвистике, психологии и даже организации городского пространства[1].

Понятие инкорпорации: две трактовки

Точкой приложения новой феноменологии является «рассмотрение того, что доступно собственно телесному ощущению», и «оценка его значения в жизненном опыте» [Шмитц, 2014, с. 202]. Уже в этом определении заключена дисциплинарная развилка: социальные науки в лучшем случае могут иметь дело с изучением «следствий» телесного самочувствия для жизненного опыта, тогда как феноменологическая философия захватывает всю область описания телесных явлений в их многообразии. Но, как мы покажем далее, это не единственно возможное развитие логики Шмитца.

В какой момент происходит переход от телесного самочувствия отдельных участников к неким целостным единствам социальной жизни? Что собой представляют эти целостности, и за счет чего они удерживаются? Это ключевые для зарождения «новой социальной феноменологии» вопросы, однако именно они наименее прояснены в философской концепции Шмитца.

Комбинации телесных порывов, таких, как стеснение и расширение, напряжение и вздымание, анализируются феноменологом из двух перспектив: «то, что с точки зрения телесного самочувствия оказывается экстериоризацией внутрителесного диалога <...>, а с точки зрения обособленных партнеров, может рассматриваться как их абсорбция в некоем формирующемся ad hoc охватывающем единстве» [Шмитц, 2014, с. 217]. Так, с одной стороны, эти порывы представляют собой связанные элементы внутрителесного диалога, которые находятся друг с другом в отношениях динамичной конкуренции; с другой — оказываются включены в формы взаимодействия, собирающие партнеров в единое целое[2]. Явления такого

Ж.-И. Лакоста и П. Рикера [Simmons, Benson, 2013] — адептов «теологического поворота» в современной французской феноменологии.

1 Под руководством итальянского профессора Тонино Гриффэро (Tonino Griffero) осуществляется проект, посвященный изучению атмосфер как «кожи» города: «Atmosphere Space». Подробнее см. [Griffero, 2013], а также сайт проекта: (https: //atmosphericspaces.wordpress.com/about-2/).

2 У Шмитца также присутствуют указания на явления инкорпорации в восприятии и инкорпорацию применительно к неодушевленным предметам. В данной работе мы не рассматриваем эти случаи.

рода Г. Шмитц называет инкорпорацией (в оригинале «Einleibung», то, что связано с «Leib», а не с «Körper»)[1].

Чем обеспечивается переход от одной системы отсчета к другой? Возникает ли инкорпорация как общая форма, которая образуется из «первоначально различных климатов телесного самочувствия участников» [Шмитц, 2014, с. 218], сливающихся в единую атмосферу?

На утвердительный ответ наводят многие рассуждения Шмитца, в частности, анализ ситуации вечеринки: «Вначале существует риск, что праздник не удастся. Многие гости появляются слишком поздно и, испытывая неловкость, начинают уклоняться от танцев. Тогда смельчаки берут инициативу в свои руки и, требуя бурного веселья, демонстративно танцуют в парах или по одиночке. Если все идет хорошо, пузырь сдерживаемого напряжения вдруг лопается, и возникает солидарная инкорпорация. Теперь участники ощущают возбуждение, электрическое напряжение, и в то же время распространяется атмосфера коллективной близости» [Schmitz, 2011, p. 48]. Социологам такое описание может показаться близким анализу коллективных эмоций в ритуальном взаимодействии (например, каноническому [Durkheim, 1995] или постдюркеймианскому [Collins, 2004]). Но дальнейшее развитие логики Г. Шмитца уводит нас в сторону от поспешного сопоставления, позволяя продуктивнее использовать найденные различения.

Можно сделать следующий шаг за Шмитцем и выделить два типа инкорпорации. Различение солидарной и антагонистической инкорпорации указывает на характер отношений между участниками в рамках общей формы взаимодействия. Соответственно, если форма взаимодействия навязывает участникам отношения конкуренции или господства и подчинения, она считается антагонистической; если такого не происходит — солидарной. Здесь можно обнаружить несколько интересных сюжетов, значимых для развития прикладной концептуализации, но не для теоретических рассуждений. Поэтому сфокусируемся на противоположном полюсе интерпретации: понятие инкорпорации используется Шмитцем

1 Дело в том, что в отличие от нечувствительного английского «body» в немецком на уровне семантики присутствует четкое различие между живым телом или телом как феноменом (Leib) и объективным телом или телом как организмом (Körper). Это различение появляется впервые в работах Гуссерля и является основополагающим для всей феноменологии телесности [Чикин, 2014; Behnke, Ciocan, 2012], в том числе и для концепции Г. Шмитца. Изучению тела посвящен второй том его «Системы философии», впоследствии дополненный и изданный как «Der Leib» [Schmitz, 2011].

как «событие включения», т. е. как момент экстериоризации внутрителесного диалога.

Если понятие инкорпорации фиксирует не столько образование нового типа связности участников, сколько миг, когда «телесное самочувствие выходит за пределы собственного тела» [Шмитц, 2014, с. 218], то возникает множество вопросов. В первую очередь кажется необоснованным программное заявление автора: пытаясь «развеять подозрения в солипсизме» своего подхода, Г. Шмитц стремится «к всестороннему освещению ее [предметной области собственно телесных ощущений] главенствующего значения в человеческом бытии и жизненном опыте» взамен «обособленному сканированию» [Там же, с. 202]. Но поскольку телесное всегда уже мое-телесное[1], неважно, имеет ли оно также локализацию в пространстве относительных мест[2]. Позиция «с точки зрения участников», о которой упоминалось в начале раздела, оказывается невозможна. Иными словами, сам «выход за пределы собственного тела» становится проблематичным, так как заставляет задать вопрос о перспективе наблюдения.

По той же причине теряют убедительность и рассуждения об атмосферах, аффицирующих людей в пространстве абсолютных мест: «В своих пространных исследованиях я установил атмосферный характер множества чувств, даже если ими аффицируется, — возможно, вопреки своему окружению — одинединственный индивид» [Там же, с. 207]. По сути совершается обратная операция. Поскольку «телесным всегда является не само чувство, а лишь аффективная затронутость чувством» [Там же, с. 231], ничего «до» момента аффективной затронутости сказать о чувствах нельзя. Следовательно, обоснование инкорпорации как точки перехода от одного телесного состояния к другому

1 Часто примеры Шмитца не выдерживают общего антисолипсистского посыла и содержат прямое обращение к телесному опыту читателя.

2 Различение относительных и абсолютных мест в категориальной схеме Шмитца восходит к уже обозначенному различению *Leib* и *Körper*. Изучаемая им область телесного представляет собой многообразие абсолютных мест [Шмитц, 2014, с. 212]; в противоположность ей для *пространственной ориентации* достаточно осознанной идентификации «в системе мест посредством позиционных и дистанционных связей» — в пространстве относительных мест [Там же, с. 208]. О том, как соотносятся абсолютные и относительные «места телесных островов, как они предстают перед одним только ощущением в собственном теле, уже определяются независимо от пространственной ориентации, а, следовательно, представляют собой абсолютные места. Но это не исключает того, что они (почти как абсолютное место) к тому же локализуются и в относительных местах, например, в перцептивной схеме тела» [Там же, с. 212].

в концепции Шмитца кажется проблематичным. Не обнаружив доводов, реабилитирующих эту линию аргументации, мы вынуждены ее отбросить.

Впрочем, с проблемой определения границ взаимодействия сталкивается и первая интерпретация. Несмотря на метафору «формы», к которой Шмитц часто прибегает в своих рассуждениях, «слияние климатов» и дальнейшее образование атмосфер еще не предполагает рождения устойчивых (но кратковременных) границ взаимодействия. Атмосферы являются довольно аморфными образованиями, не имеющими явной локализации, и для обоснования «оформленного единства участников» их оказывается недостаточно. Чтобы спасти эту линию аргументации, необходимо найти дополнительную точку опоры и сместить акценты релевантности.

Концептуализация форм взаимодействия: феноменологический *vs* социологический ракурс

В приведенных рассуждениях мы обозначили проблему феноменологической социологии, опираясь на концепцию новой феноменологии Г. Шмитца, следующим образом: как возможен переход от описания внутителесного диалога каждого из участников к анализу их общих форм взаимодействия? Как осуществляется инкорпорация? Различные способы ответа на эти вопросы образуют по меньшей мере две линии интерпретации его феноменологических работ. Однако, как мы видели, ни одна из них не представляется достаточно убедительной, каждая находит опровержение, вступая в противоречие с базовыми положениями концепции. Далее будет рассмотрен третий вариант ответа, который устраняет лакуны аргументации первого и является наиболее продуктивным для социологического исследования.

Феноменологическая социология, выявляя формообразующие структуры единства участников, должна прослеживать две вещи. Первая задача заключается в том, чтобы фиксировать образование нового типа связности участников, который производит границы социальной жизни как бы «изнутри». В этом случае изучение солидарной и антагонистической инкорпорации не сводится к обращению к расплывчатым климатам партнеров. Инкорпорация является феноменом формообразования, поскольку подразумевает внутреннее единство содержимого — со-настройку[1], которая

1 В немецкой феноменологии для выражения этого типа «настроений» употребляется понятие «Stimmung», тонкости различия которого, к сожале-

сцепляет участников в общем способе жизни, задавая ориентацию друг на друга. Мэттью Рэтклифф, профессор философии, испытавший сильное влияние Г. Шмитца и М. Хайдеггера, пишет об этой ориентации как «экзистенциальном чувстве», имеющем телесную природу[1]: «Телесные чувства — это не просто „ощущения“, и хайдеггеровское обсуждение „настроения“ не является несовместимым с позицией, что „настроения“ подразумевают чувствующее тело. <...> понятие „Befindlichkeit“ Хайдеггер использует, чтобы передать, что мы всегда обнаруживаем себя в мире через какое-то настроение (Stimmung). Это именно тот аспект опыта, который я пытаюсь уловить при помощи понятия „экзистенциальное чувство“» [Ratcliffe, 2009, p. 210]. В данной категориальной схеме понятие чувствующего тела (feeling body) включает не только чувства тела (feelings of body), а расширяется до самой «возможности обнаружения» (possibility of finding) [Ratcliffe, 2012] и определяет структуры открытости миру. Мы не готовы пойти за Рэтклиффом в данном направлении. Такое всеобъемлющее понимание тела замыкает чувства в границах индивидуального субъекта и препятствует разработке социологической перспективы анализа. Уточняя смысл, в котором употребляется понятие экзистенциального чувства в работе далее, определим его как телесно-эмоциональную среду, где взаимодействующие взаимно ориентированы друг на друга.

Вторая задача новой феноменологической социологии неразрывно связана с первой. Она предполагает исследование формообразования как процесс, близкий к тому, что Г. Зиммель обозначил термином «обобществление» (Vergesellschaftung) — о тонкостях перевода понятия на английский и русский язык см. [Филиппов,

---

нию, нельзя передать ни в английском (что отмечает и Рэтклифф: «немецкое слово Stimmung не имеет таких же коннотаций, как „mood“» [Ratcliffe, 2009, p. 210]), ни в русском языке. Настроения такого рода очищены от психологических коннотаций и мыслятся как фундаментальное свойство человеческого бытия, *Grundstimmung*. Ср. у Хайдеггера: «Настроения — не сопутствующие явления, но нечто такое, что с самого начала определяет собой бытие-друг-с-другом. Как будто настроение уже присутствует как атмосфера, в которую нам остается только окунуться и которая затем проникает нас своим настроением, настраивает. <...> настроения — не нечто такое, что только наличествует: они сами — как раз основной вид и способ бытия, а именно вот-бытия, а это всегда напрямую означает: бытия-друг-с-другом» [Хайдеггер, 2013, с. 116]. В статье понятия со-настройки и экзистенциального чувства употребляются как синонимичные. Определение «экзистенциального чувства» дано ниже.

1 Этой же позиции придерживается и Ян Слаби (Jan Slaby). См., например, [Slaby, 2012].

2010]. Сродство проектов (не генетическое, но теоретико-преемственное), кажущихся на первый взгляд весьма далекими друг от друга, можно проследить как на уровне аксиоматики, так и в области методологии. Остановимся на этом сопоставлении более подробно.

Проблематику формальной или чистой социологии Зиммель очерчивает через различение «формы» и «содержания»[1]. Соответственно «все то, что наличествует в индивидах (непосредственных конкретных носителях исторической действительности) в виде влечений, интересов, целей, стремлений, психических состояний и движений, то, из чего формируется воздействие на других людей или что способствует восприятию этих воздействий, я обозначаю как содержание, т. е. материю обобществления. Сама по себе эта материя, в которой исполняется жизнь, мотивация, движущая ее, в сущности не социальна. <...> Обобществление, следовательно, есть в бесчисленном количестве способов реализующаяся форма, в которой индивиды в основе разнообразных — чувственных или идеальных, мгновенно переходящих или длящихся, осознанных или бессознательных, причинно обусловленных или телеологически определенных — мотивов и интересов создают особое единство, внутри которого эти мотивы и интересы находят свое воплощение» [Зиммель, 1996, с. 486-487].

Оставляя в стороне вопрос о методологических проблемах разделения формы и содержания, зафиксируем следующее. Формы обобществления, которые обнаруживаются в социальной жизни, существуют sub specie aeternitatis: они не зависят от частоты вступления людей во взаимодействие. Но, с другой стороны, мотивы и интересы, которые реализуются в этих формах, являются преходящими и нестабильными — «интересами эпохи». Является ли этот вневременной характер принципиальным моментом в концепции Зиммеля? Соотносятся ли форма и содержание взаимодействия лишь как изменчивое и неизменное?

«Зиммель стремился сделать предметом своей социологии не что иное, как форму. А форма — это взаимодействие, имеющее, по словам Пауля Фогеля, «вневременную значимость», такое динамическое взаимоотношение людей, которое, поскольку они продолжают жить социальной жизнью, вечно и непрерывно существует в изменчивой реальности», пишет о проблеме формальной социологии Т. Огане [1994, с. 85]. Но если исследователь начинает рассуждать

1 Приведенный анализ не претендует на полноту и точность описания, а лишь выявляет значимые для разработки вопросов новой феноменологии идеи «неокантианского» этапа его творчества (1898-1908 гг.).

таким образом, то уже на следующем шаге оказывается перед вопросом: благодаря чему возможен устойчивый характер формообразующих сил? И не становится ли социология, определяющая себя таким образом, прислужницей метафизики?

Можно предположить несколько точек преломления кантианской мысли в социологическом проекте Зиммеля. Процесс обобществления либо укоренен в специфике психической деятельности индивидов, либо атрибутирован социальной организации их жизни, либо выводится из законосообразного устройства «надмирных» сфер (науки, искусства, культуры и прочих). Однако главная сложность работ Зиммеля в том, что ни один из перечисленных способов объяснения не является привилегированным по отношению к двум другим [Филиппов, 1996]: Зиммель охотно прибегает и к одному, и к другому, и к третьему. Тем не менее существует некая общая черта, которая прослеживается во всех трех.

Чтобы увидеть в явлениях очертания формообразующих сил, социологу приходится абстрагироваться от собственного смысла вещей и перейти на иной план рассмотрения. По этой причине содержание для Зиммеля отступает на периферию исследовательского внимания, уступая центральное место «форме» как социальной воплощенности взаимодействия, несводимой к его «природному» наполнению[1]. Как указывает Ф. Тенбрук, «Зиммель делает акцент не на абстрактном характере форм обобществления, но на процессе их абстрагирования. Абстрагирование не было (и не могло быть) для Зиммеля абстрагированием от феноменов содержания… (оно было абстрагированием) от перспективы содержания» (цит. по [Там же, с. 575])[2]. Таким образом, социологическое устройство взгляда позволяет улавливать образования,

1 Несколько цитат в подтверждение тезиса: «Если в общем, например, наша одежда по существу соответствует нашим потребностям, то в форме, которую придает ей мода» [Зиммель, 2014, с. 239]; «Таким образом, посредством Моста и Двери формы, доминирующие в динамике нашей жизни, получают устойчивое продолжение и зримые очертания. Как инструменты они связаны с простым функциональным и целенаправленным элементом наших движений, но их форма словно сгущается в непосредственно убедительное пластическое произведение» [Зиммель, 2013, с. 149].

2 Ср. в другой работе: «„Абстрагирование“ должно пониматься в радикальном смысле извлечения или высвобождения из реальности того, что не является ее непосредственно наблюдаемым, привычным элементом. При абстрагировании форм обобществления богатство феномена игнорируется или подавляется не больше, чем в любой другой науке. Зиммелеский проект не исключает содержание. Спрашивается только, как видится реальность, с учетом ее формы, а не присущего ей содержания» [Tenbruk, 1994, p. 357].

которые явления принимают в социальной жизни людей (точка зрения формы), лишь ценой отказа от точки зрения содержания. Возвращаясь к примеру с вечеринкой, мы можем сопоставить социологическую (Зиммель) и феноменологическую (Шмитц) линию анализа.

Социологическая перспектива устанавливает наличие форм взаимодействия, во многом игнорируя экзистенциальные чувства гостей (в терминологии Зиммеля, «влечений») и наличие наэлектризованной атмосферы — это является содержанием. Предполагается, что гости собрались для общения — чистой формы, замкнутой только на саму себя. Но присутствующие словно бы и не для этого встретились: они опаздывают, вовсе или подолгу молчат и т. д. Никакого обобществления не наблюдается. Отдельные участники вечеринки выходят на танцпол, некоторые начинают одобрительно хлопать. Начался ли процесс обобществления? Если полностью исключить содержание, фокусируясь лишь на формальных структурах взаимодействия, сложно зафиксировать эту точку перехода и определить, что изменилось[1]. Мы полагаем, что совместить перспективы формы и содержания позволит обращение к телесно-эмоциональной воплощенности взаимодействия.

Мы исходим из того, что анализ процесса формообразования — «с точки зрения ad hoc единства обособленных партнеров» и «с точки зрения телесного самочувствия» — возможен как изучение экзистенциального чувства, порожденного определенной комбинаций телесных ощущений. Сам Зиммель довольно близок к этому утверждению (уже цитированный выше отрывок: «форма, в которой индивиды в основе разнообразных <...> мотивов и интересов создают особое единство, внутри которого эти мотивы и интересы находят свое воплощение» [Зиммель, 1996, с. 486-487]). Однако для него обнаружение формы подразумевает разграничение смыслового как социального от собственно-смыслового — чувственного или природного[2]. При этом социальное и чувственное продолжают находиться

1 В эксплицитной форме этот аргумент озвучивается в работах по фрейм-анализу, когда проблематичной становится связь «энергетических» (вовлеченность) и «структурных» характеристик в «Анализе фреймов» [Гофман, 2003]. Впрочем, сопоставление работ Г. Зиммеля и И. Гофмана требует куда более серьезного рассмотрения. Попытки такого рода уже сделаны, например, [Smith, 1989; Smith, 2000; Davis, 2000] и [Вахштайн, 2006; Вахштайн, 2015, с. 88-101].

2 Применительно к социологии чувств Г. Зиммеля схожий аргумент приводит А. Ф. Филиппов: «...Зиммель различает, а затем сводит воедино собственно чувственный момент и смысловой аспект чувственности» [Филиппов, 2008, с. 70], «...социология чувств имеет дело с тем далеко не универсальным случаем, когда пространство, тело, ощущение даны сразу в единстве объек-

в тисках декартового дуализма. Амбиция же Зиммеля состояла именно в том, чтобы преодолеть это разделение и найти прибежище социологического изучения не в субстанциальном как таковом (res extensa) и не в области res cogitans. И в этом смысле концептуальный аппарат новой феноменологии позволяет решить проблему образования формы, определяя ее по ту сторону упомянутого различения.

Чтобы сделать социологию чувствительной к анализу «чувственных» форм взаимодействия, необходимо пожертвовать прежним, идущим от Декарта (и, как показывает Г. Шмитц, даже от Аристотеля и Платона) пониманием эмоций и телесности. Современные работы, посвященные изучению сна (см. [Борисенко, 2014]), одной из «утерянных» феноменологических тем в социологии, — не самые удачные примеры такого теоретического маневра. Попытки же представить «поворот к телесному», произошедший в социальных науках в 1980-е годы, в качестве «важного вклада в программу изучения воплощенных оснований социальной жизни» [Shilling, 2001, p. 439], не добавляют к традиционным моделям мышления ничего нового, кроме слова «воплощенные». Вместо того чтобы исходить из «телесной воплощенности» как понятного и очевидного, феноменологическая социология проясняет то, каким образом телесные ощущения участников воплощаются в формы взаимодействия.

Заключение

Феноменологическое понимание живого тела отстоит от натуралистической трактовки сильнее, чем это возможно для создания социологии тела в привычном смысле. Во введении мы обозначили их противостояние на примере двух проектов. И медицинские антропологи, и в большей степени нейрофеноменологи «натурализируют» телесность, подменяя интуиции трансцендентальной феноменологии. Однако эти допущения не только искажают вектор прикладных исследований, но и встречают неодобрение консервативной части философов. Феноменологически понятая телесность оказывается преградой и для социологии тела, но вместе с тем открывает новые возможности ее развития. Для того чтобы понять, как возможна трансценденталистская программа в социологии тела, мы обратились к концепции Германа Шмитца.

тивного (его еще можно предварительно назвать природным) и социально-смыслового аспектов» [Там же, с. 71].

Мы выделили две линии интерпретации его феноменологических работ. Согласно первой, переход от телесного самочувствия отдельных участников к единствам социального взаимодействия возможен как синтез их чувственных ощущений (климатов). Данная трактовка, однако, не предполагает оформления единства как такового, поскольку взаимодействие оказывается зыбким и неустойчивым. Вторая линия интерпретации заключается в том, что этот переход осуществляется как момент экстериоризации телесных ощущений, что создает для исследователя еще большие сложности. Прежде всего сохраняется солипсистское представление о чувствах участников.

На основании сравнительного анализа концепций Г. Зиммеля и Г. Шмитца мы выработали новый проект изучения форм взаимодействия и определили понятие «экзистенциального чувства» в качестве телесно-эмоциональной со-настройки участников взаимодействия. Изучение аффективных элементов взаимодействия в данной модели предполагает иное понимание эмоций и телесности. Главный тезис новой феноменологической социологии в том, что процесс формообразования сопряжен с тем или иным спектром телесных ощущений участников, продуцирующих между ними экзистенциальное чувство. Обращаясь к наследию формальной социологии, можно было бы сказать, что между точками зрения формы и содержания нет никакого зазора: форма взаимодействия возможна лишь как телесно-эмоциональная воплощенность.

Каковы эти комбинации для каждой конкретной формы взаимодействия? Существует ли такое количество участников, при котором процесс формообразования вовсе не происходит? Поиск ответов на эти и другие вопросы — задача уже не теоретической реконструкции аргументов, а развернутого эмпирического исследования.

Библиография

Борисенко А. (2014) Социальные режимы сна и бодрствования. *Социология власти*, (1): 113-128.

Вахштайн В. (2006) Социология вещей и поворот к материальному в социальной теории. В. Вахштайн (ред.) *Социология вещей*. М.: Территория будущего: 7-39.

Вахштайн В. (2015) *Дело о повседневности. Социология в судебных прецедентах*, М.; СПб: Центр гуманитарных инициатив.

Галисон П. (2004) Зона обмена: координация убеждений и действий. *Вопросы истории естествознания и техники*, (1): 64-91.

Гофман И. (2003) *Анализ фреймов: эссе об организации повседневного опыта.* Г. С. Батыгин и Л. А. Козлова (ред.), М.: Институт социологии РАН.

Зиммель Г. (1996) *Общение. Пример чистой, или формальной социологии. Избранное. Т. 2. Созерцание жизни,* М.: Юрист: 486-500.

Зиммель Г. (2013) Мост и дверь. *Социология власти*, (3): 145-150.

Зиммель Г. (2014) *Мода. Избранное. Т. 2. Созерцание жизни*, М.; СПб: Центр гуманитарных инициатив, Университетская книга: 236-259.

Кононец Д. (2013) Обзор международной конференции «Воплощенная интерсубъективность: между феноменологическим и экспериментальным исследованием». *Horizon. Феноменологические исследования*, 2 (2): 182-187.

Куракин Д. (2011) Модели тела в современном популярном и экспертном дискурсе: к культурсоциологической перспективе анализа. *Социологическое обозрение*, 10 (1–2): 56-74.

Лехциер В. (2006) Эффекты медикализации и апология патоса. *Вестник Самарской гуманитарной академии. Вып. «Философия. Филология»*, 1 (4): 113-125.

Лехциер В. (2010) Феноменологические основания медицинской антропологии. *Логос*, 5 (78): 183-195.

Литвин Т. В. (2013) *Время, восприятие, воображение. Феноменологические штудии по проблеме времени у Августина, Канта и Гуссерля*, СПб: ИЦ Гуманитарная Академия.

Огане Т. (1994) Социология на рубеже веков: Георг Зиммель. *Социологический журнал*, (2): 82-91.

Паткуль А., Артеменко Н. (2015) Публичный диспут. Онтология сознания: натурализм vs трансцендентализм (27 марта 2015 г., СПбГУ, Институт философии). *Horizon. Феноменологические исследования*, 4 (1): 240-306.

Станжевский Ф. (2013) Рецензия на книгу «Handbook of phenomenology and cognitive science». *Horizon. Феноменологические исследования*, 2 (1): 194-200.

Филиппов А. Ф. (1996) *Обоснование теоретической социологии: введение в концепцию Георга Зиммеля. Избранное. Созерцание жизни*, М.: Юрист: 569-599.

Филиппов А. Ф. (2008) *Социология пространства*, СПб: Владимир Даль.

Филиппов А. Ф. (2010) *Зиммель. Состоятельная и формальная социология.* Из курса лекций, прочитанных в ВШЭ (http://vk.com/video? section=all&z=video-49221075_166024642%2Falbum31783954).

Хайдеггер М. (2012) *Цолликоновские семинары*. Пер. с нем. И. Глуховой. Вильнюс: ЕГУ.

Хайдеггер М. (2013) *Основные понятия метафизики. Мир — Конечность — Одиночество*, СПб: Владимир Даль.

Чикин А. (2014) *Проблема телесности в феноменологии: Э. Гуссерль и М. Мерло-Понти*. Дисс. ... канд. философ. наук, М.: НИУ-ВШЭ,

Шмитц Г. (2014) *Феноменология телесности*. *Социология власти*, (1): 200-235.

Щюц А. (2004) *Смысловое строение социального мира. Избранное. Мир, светящийся смыслом*, М.: РОССПЭН: 687-734.

Behnke A. E., Ciocan C. (2012) Introduction: Possibilities of Embodiment. *Studia Phaenomenologica*, 12 (1): 11-15.

Coican C. (2015) Heidegger's phenomenology of embodiment in the Zollikon Seminars. *Continental Philosophy Review,* 4 (48): 463-478.

Collins R. (2004) *Interaction Ritual Chains*, Princeton: Princeton University Press.

Davis M. (2000) *George Simmel and Erving Goffman: Legitimators of the Sociological Investigations of Human Experience.* G. A. Fine, G. Smith (eds). Erving Goffman, Vol. 3. London: Sage Publications: 415-434.

Durkheim E. (1995) *The Elementary Forms of Religious Life,* N. Y.: Free Press.

Frank A. (1997) *Wounded Storyteller: body, illness, and ethics,* Chicago: University Of Chicago Press.

Griffero T. (2013) *The atmospheric «skin» of the city* (http://ambiances.revues.org/399).

Laughlin C. D., McManus J., D'Aquili E. G. (1990) *Brain, symbol & experience: Toward a neurophenomenology of human consciousness*, Boston: Shambhala.

Moran D. (2013) 'Let's Look at It Objectively': Why Phenomenology Cannot be Naturalized. Royal Institute of *Philosophy Supplement*, (72): 89-115.

Moran D., Szanto Th. (2015) *The Phenomenology of Sociality: Discovering the 'We'*, L.; N. Y.: Routledge.

Petitot J., Varela F. J., Pachoud B., Roy J.-M. (eds) (1999) *Naturalizing Phenomenology: Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science*, Stanford: Stanford University Press.

Rarcliffe M. (2009) Belonging to the World through the Feeling Body. *Philosophy, Psychiatry, & Psychology*, 16 (2): 205-211.

Ratcliffe M. (2012) *The Phenomenology of Existential Feeling. Draft of a paper published in Marienberg* (https: //www.academia.edu/570414/The_Phenomenology_of_Existential_Feeling).

Schmicking D., Gallagher Sh. (eds) (2009) *Handbook of Phenomenology and Cognitive Science.* Springer Science & Business Media.

Schmitz H. (2011) *Der Leib,* Berlin; Boston: Walter de Gruyter.

Schmitz H., Müllan R., Slaby J. (2011) Emotions outside the box — the new phenomenology of feeling and corporeality. *Phenomenology and Cognitive Sciences*, 10 (2): 241-259.

Shilling Ch. (2001) *The embodied foundations of social theory.* G. Ritzer, B. Smart (eds). Handbook of Social Theory, L.: Sage Publications Ltd: 439-458.

Sieroka N. (2015) *Leibniz, Husserl and the Brain*, N. Y.: Palgrave Macmillan.

Simmons J. A., Benson B. E. (eds) (2013) *The New Phenomenology: A Philosophical Introductio*, L.; N. Y.: Bloomsbury Academic.

Slaby J. (2012), *Emotional Rationality and Feelings of Being.* J. Fingerhut, S. Marienberg (eds). Feelings of Being Alive. Berlin: de Gruyter: 55-77.

Smith G. (1989) *A Simmelian Reading of Goffman*. PhD thesis, University of Salford.

Smith G. (2000) *Snapshots «Sub Specie Aeternitatis»: Simmel, Goffman and Formal Sociology.* G. A. Fine, G. Smith (eds) Erving Goffman. Vol. 3, L.: Sage Publication: 370-399.

Tenbruk F. H. (1994) *Formal sociology.* D. Frisby (ed.) Georg Simmel: critical assessments, L.; N. Y.: Routledge: 347-373.

Toombs S. K. (2001) *Introduction: Phenomenology and Medicine.* S. K. Toombs (ed.) Handbook of Phenomenology and Medicine. Springer Science & Business Media: 1-26.

Varela F. J. (1996) Neurophenomenology: A methodological remedy to the hard problem. *Journal of Consciousness Studies,* 3 (4): 330-350.

References

Behnke A. E., Ciocan C. (2012) Introduction: Possibilities of Embodiment. *Studia Phaenomenologica*, 12 (1): 11-15.

Borisenko A. (2014) Sotsial'nye rezhimy sna i bodrstvovaniia [Social Regimes of Sleep and Wakefulness]. *Sotsiologiia vlasti*, (1): 113-128.

Chikin A. (2014) *Problema telesnosti v fenomenologii: E. Gusserl' i M. Merlo-Ponti: dissertatsiia na soiskanie uchenoi stepeni kandidata filosofskikh nauk [The Problem of Corporeality in Phenomenology: E. Husserl and M. Merleau-Ponty].* Diss.... Cand. of Philosoph. Sciences, M.:NIU-VShE,

Coican C. (2015) Heidegger's phenomenology of embodiment in the Zollikon Seminars. *Continental Philosophy Review,* 4 (48): 463-478.

Collins R. (2004) *Interaction Ritual Chains*, Princeton: Princeton University Press.

Davis M. (2000) *George Simmel and Erving Goffman: Legitimators of the Sociological Investigations of Human Experience.* G. A. Fine, G. Smith (eds). Erving Goffman, Vol. 3. London: Sage Publications: 415-434.

Durkheim E. (1995) *The Elementary Forms of Religious Life,* N. Y.: Free Press.

Filippov A. F. (1996) *Obosnovanie teoreticheskoi sotsiologii: vvedenie v kontseptsiiu Georga Zimmelia [Foundation of Theoretical Sociology: Introduction to the Conception of Georg Simmel]. Izbrannoe. Sozertsanie zhizni.* M.: Iurist: 569-599.

Filippov A. F. (2008) *Sotsiologiia prostranstva [Sociology of Space],* SPb: Vladimir Dal'.

Filippov A. F. (2010) *Zimmel'. Sostoiatel'naia i formal'naia sotsiologiia [Simmel. Formal sociology]. Iz kursa lektsii, prochitannykh v Vysshei shkole ekonomiki (VShE)* (http://vk.com/video? section=all&z=video-49221075_166024642%2Falbum31783954).

Frank A. (1997) *Wounded Storyteller: body, illness, and ethics,* Chicago: University Of Chicago Press.

Galison P. (2004) Zona obmena: koordinatsiia ubezhdenii i deistvii [Trading Zone: Coordinating Action and Belief]. *Voprosy istorii estestvoznaniia i tekhniki*, (1): 64-91.

Goffman I. (2003) *Analiz freimov: esse ob organizatsii povsednevnogo opyta [Frame Analysis: An Essay on The Organization of Experience].* G. S. Batygin, L. A. Kozlova (red.), M.: Institut sotsiologii RAN.

Griffero T. (2013) *The atmospheric «skin» of the city* (http://ambiances.revues.org/399)

Heidegger M. (2012) *Tsollikonovskie seminary [Zollikon Seminars].* Vil'nius: EGU.

Heidegger M. (2013) *Osnovnye poniatiia metafiziki. Mir — Konechnost' — Odinochestvo [The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*], Spb: Vladimir Dal'.

Kononets D. (2013) Obzor mezhdunarodnoi konferentsii «Voploshchennaia intersub» ektivnost': mezhdu fenomenologicheskim i eksperimental'nym issledovaniem» [Review of the International Conference «Embodied Intersubjectivity: Between Phenomenological and Experimental Research»]. *Horizon. Fenomenologicheskie issledovaniia*, 2 (2): 182-187.

Kurakin D. (2011) Modeli tela v sovremennom populiarnom i ekspertnom diskurse: k kul'tursotsiologicheskoi perspektive analiza [Models of the Body in Contemporary Popular and Expert Discourse: Toward a Cultural Sociological Perspective of Analysis]. *Sotsiologicheskoe obozrenie*, 10 (1–2): 56-74.

Laughlin C. D., McManus J., D'Aquili E. G. (1990) *Brain, symbol & experience: Toward a neurophenomenology of human consciousness,* Boston: Shambhala.

Lekhtsier V. (2006) Effekty medikalizatsii i apologiia patosa [Effects of Medicalization and Apologia of Patos]. Vestnik *Samarskoi gumanitarnoi akademii. Vyp. «Filosofiia. Filologiia»*, 1 (4): 113-125.

Lekhtsier V. (2010) Fenomenologicheskie osnovaniia meditsinskoi antropologii [Phenomenological Foundations of Medical Anthropology]. *Logos*, 5 (78): 183-195.

Litvin T. V. (2013) *Vremia, vospriiatie, voobrazhenie. Fenomenologicheskie shtudii p. probleme vremeni u Avgustina, Kanta i Gusserlia [Time, Perception, Imagination. Phenomenological Study on the Issue at the Time of Augustine, Kant and Husserl].* SPb: ITs Gumanitarnaia Akademiia.

Moran D. (2013) 'Let's Look at It Objectively': Why Phenomenology Cannot be Naturalized. *Royal Institute of Philosophy Supplement*, (72): 89-115.

Moran D., Szanto Th. (2015) *The Phenomenology of Sociality: Discovering the 'We'*, L.; N. Y.: Routledge.

Ohgane T. (1994) Sotsiologiia na rubezhe vekov: Georg Zimmel' [Sociology at the Turn of the Century: The Case of Georg Simmela. *Sotsiologicheskii zhurnal*, (2): 82-91.

Patkul' A., Artemenko N. (2015) Publichnyi disput. Ontologiia soznaniia: naturalizm vs transtsendentalizm (27 marta 2015, SPbGU, Institut filosofii) [Public Debates. Ontology of Consciousness: Naturalism vs. Transcendentalism (27 March 2015, St. Petersburg State University, Institute of Philosophy)]. *Horizon. Fenomenologicheskie issledovaniia*, 4 (1): 240-306.

Petitot J., Varela F. J., Pachoud B., Roy J.-M. (eds) (1999) *Naturalizing Phenomenology: Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science*, Stanford: Stanford University Press.

Rarcliffe M. (2009) Belonging to the World through the Feeling Body. *Philosophy, Psychiatry, & Psychology*, 16 (2): 205-211.

Ratcliffe M. (2012) *The Phenomenology of Existential Feeling. Draft of a paper published in Marienberg* (https: //www.academia.edu/570414/The_Phenomenology_of_Existential_Feeling).

Schmicking D., Gallagher Sh. (eds) (2009) *Handbook of Phenomenology and Cognitive Science.* Springer Science & Business Media.

Schmitz G. (2014) Fenomenologiia telesnosti [Phenomenology of Corporeality]/Predisl. i per. s nem. K. Loshchevskogo. *Sotsiologiia vlasti*, (1): 200-235.

Schmitz H. (2011) *Der Leib*, Berlin; Boston: Walter de Gruyter.

Schmitz H., Müllan R., Slaby J. (2011) Emotions outside the box — the new phenomenology of feeling and corporeality. *Phenomenology and Cognitive Sciences*, 10 (2): 241-259.

Schutz A. (2004) *Smyslovoe stroenie sotsial'nogo mira [The Meaning Structure of the Social World]. Izbrannoe. Mir, svetiashchiisia smyslom*. M.: ROSSPEN: 687-734.

Shilling C. (2001) *The embodied foundations of social theory.* G. Ritzer, B. Smart (eds) Handbook of Social Theory, L.: Sage Publications Ltd: 439-458.

Sieroka N. (2015) *Leibniz, Husserl and the Brain*, N. Y.: Palgrave Macmillan.

Simmel G. (1996) *Obshchenie. Primer chistoi, ili formal'noi sotsiologii [Sociability. An Example of Pure, or Formal Sociology]. Izbrannoe. T. 2. Sozertsanie zhizni*, M.: Iurist: 486-500.

Simmel G. (2004) *Moda [Fashion]. Izbrannoe. T. 2. Sozertsanie zhizni.* M., SPb.: Tsentr gumanitarnykh initsiativ, Universitetskaia kniga: 236-259.

Simmel G. (2013) Most i dver' [Bridge and Door]. Per. V. Vakhshtayna. *Sotsiologiia vlasti*, (3): 145-150.

Simmons J. A., Benson B. E. (eds) (2013) *The New Phenomenology: A Philosophical Introductio,* L.; N. Y.: Bloomsbury Academic.

Slaby J. (2012), *Emotional Rationality and Feelings of Being.* J. Fingerhut, S. Marienberg (eds). Feelings of Being Alive. Berlin: de Gruyter: 55-77.

Smith G. (1989) *A Simmelian Reading of Goffman*. PhD thesis, University of Salford.

Smith G. (2000) *Snapshots «Sub Specie Aeternitatis»: Simmel, Goffman and Formal Sociology.* G. A. Fine, G. Smith (eds) Erving Goffman. Vol. 3, L.: Sage Publication: 370-399.

Stanzhevskii F. (2013) Retsenziia na knigu: Handbook of phenomenology and cognitive science. Sh. Gallagher, D. Schmicking (eds). Springer, 2010 [Review on Book: Handbook of phenomenology and cognitive science. Ed. Sh. Gallagher, D. Schmicking. (eds) Springer, 2010]. *Horizon. Fenomenologicheskie issledovaniia*, 2 (1): 194-200.

Tenbruk F. H. (1994) *Formal sociology.* D. Frisby (ed.) Georg Simmel: critical assessments, L.; N. Y.: Routledge: 347-373.

Toombs. S. K. (2001) *Introduction: Phenomenology and Medicine.* S. K. Toombs (ed.) Handbook of Phenomenology and Medicine. Springer Science & Business Media: 1-26.

Vakhshtayn V. (2006) *Sotsiologiia veshchei i povorot k material'nomu v sotsial'noi teorii [Sociology of Things and Material Turn in Social Theory].* V. Vakhshtayn (red.) Sotsiologiia veshchei. M.: Territoriia budushchego: 7-39.

Vakhshtayn V. (2015) *Delo o povsednevnosti. Sotsiologiia v sudebnykh pretsedentakh [The Case of Everyday Life: the Sociology in the Judicial Precedents].* M.; SPb.: Tsentr gumanitarnykh initsiativ.

Varela F. J. (1996) Neurophenomenology: A methodological remedy to the hard problem. *Journal of Consciousness Studies*, 3 (4): 330-350.