Александр П. Назаренко

Эмоции и тело: возможность образования единства мы-отношений

В работе в рамках феноменологической традиции предлагается попытка ответить на вопрос: «Каким образом возможно образование единства мы-отношений?». Линию проблематизации задают соображения Альфреда Шюца. Согласно ему, мы-отношения есть набор отдельных характеристик (Ме). Поэтому нельзя говорить о полном объединении двух I. В статье последовательно отстаиваются два тезиса. Во-первых, в ситуации взаимодействия лицом к лицу несводимость тотальности Другого (I) к определенной ролевой функции (Ме) может быть устранена через эмоциональное состояние участников взаимодействия. Во-вторых, образование единства мы-отношений в ситуации эмоциональной вовлеченности возможно благодаря диалогической связи между аффектами и телами участников интеракции.

В первой части статьи рассматривается концепция интерсубъективности как предпосылка образования мы-отношений и определяются ее проблемные лакуны. Делается вывод, что два концептуальных ресурса феноменологической традиции — эмпатия и моторное резонирование — имеют ряд ограничений, препятствующих пониманию Другого. Если эмпатия предполагает постижение Другого через эмоциональное сопереживание наблюдателя или идентификацию эмоционального состояния Другого посредством телесной экспрессии, то моторное резонирование акцентирует внимание на теле *per se*, его способности идентифицировать Другого на уровне нейронов. Затем предлагается сфокусироваться на роли тела и аффектов в образовании целостности мы-отношений в ситуации взаимодействия лицом к лицу. Опираясь на «новую феноменологию» Германа Шмитца, мы утверждаем, что понимание тела как чувствующей субстанции, а не как объекта в пространстве позволяет обосновать образование единства мы-отношений. Наконец, в заключительном разделе представленные соображения дополняются экспликацией понятия «экзистенциальные чувства». Они трактуются в качестве посредников для установления связи между Я и Другим.

Назаренко Александр Павлович — социолог (магистр социологии РАНХиГС при Президенте РФ, 2016; MA in Sociology, Manchester University, 2016), независимый исследователь. Научные интересы: социология академического мира, STS, социология знания, социология тела, системная теория Никласа Лумана. E-mail: aleksandrnazarenko29@gmail.com

Aleksandr P. Nazarenko — sociologist (RANEPA, 2016; MA in Sociology, Manchester University, 2016), independent researcher. Research interests: sociology of academic world, science and technology studies, sociology of knowledge, sociology of the body, the system theory of Niklas Luhmann. E-mail: aleksandrnazarenko29@gmail.com

Ключевые слова: мы-отношения, интерсубъективность, эмпатия, тело, эмоции, феноменология, Шмитц

Aleksandr P. Nazarenko, RANEPA, Moscow, Russia
Emotions and body: the possibility of creating unity of we-relationship

Within the phenomenology tradition, the attempt is made to answer the question: «How is it possible to create the unity of we-relationship". Considerations of Alfred Schutz set the line of problematization to it. According to him, we-relationship is set of separate characteristics (Me). Therefore, it is impossible to speak about complete association of the two I. The two statements are consistently proved in this article. Firstly, in the face-to-face situation, the irreducibility of the totality of the other (I) to the certain of the role function (Me) can be eliminated through an emotional state of interaction participants. Secondly, the formation of unity of We-relationship in the situation of emotional keenness is possible due to the dialogic connection between affects and bodies of participants' interaction.

In the first part of the article, the conception of intersubjectivity as a premise of the formation of we-relationship is considered and its problematic gaps are determined. The conclusion is drawn, that two conceptual sources of phenomenological tradition — the empathy and the motor resonance — have a set of constraints for the full understanding of the Other. If empathy suggests a comprehension of the Other through emotional involvement of the observer or through identification of the emotional condition of the Other by means of body expressions, then the motor resonance focuses on the body *per se,* on its ability to identify the Other at the level of neurons. In the second part, there is proposed to concentrate on the role of body and affects in the formation of holistic We-relationship in an interaction situation. Relying on the Hermann Schmitz new phenomenology, it is asserted that the understanding of body as a feeling substance instead of an object in the space allows to prove the formation of unity of We-relationship. In the final part the presented arguments are supplemented with the explication of the notion existential feelings. They act as intermediaries in the formation of bond between I and the Other.

Keywords: We-relationship, intersubjectivity, empathy, body, emotions, phenomenology, Schmitz

doi: 10.22394/2074-0492-2017-3-59-81

Введение

Для классиков социологии телесность не являлась предметом пристального внимания[1]. Прежде всего их интересовали вопросы поддержания социального порядка, обеспечения справед-

1 Данная статья выполнена по результатам научно-исследовательской работы, проведенной Центром социологических исследований РАНХиГС при

ливости в отношениях между различными группами (классами) или создание рациональных механизмов для регулирования поведения людей и управления государственными организациями. Конечно, можно возразить и вспомнить Макса Вебера, в теории действия которого тело человека производит осмысленные операции в отношении определенного объекта [Вебер, 2008, с. 90]. Однако для Вебера проблему представляло не функциональное назначение тела, а определение мотивов, побудивших человека действовать так, а не иначе.

В отличие от социологов антропологи еще с начала XIX в. подчеркивали значение тела в устройстве социальной интеракции. Сравнивая вклад двух дисциплин в развитие исследований тела, Брайан Тернер отмечает: «в то время как проблематика тела вошла в антропологию на фундаментальном онтологическом уровне, в рамках социологической науки (отчасти ввиду того, что ее теоретические разработки основывались на концепции рационального экономического действия) социология тела как единая теория так и не была сформирована» [Тернер, 1994, с. 143]. Ситуация меняется на рубеже 1950–60-х годов, когда исследователи открыли микросоциологический уровень анализа. Социологи обнаружили, что *изучение взаимодействия людей* может проводиться не только из перспективы структурных детерминант (солидарность, власть) или классового антагонизма, но и с точки зрения конкретных практик, символических репрезентаций. Появилась возможность иначе артикулировать тематику тела. Во многом этому способствовало влияние на социологию маргинальных для самой дисциплины или внешних по отношению к ней теоретических языков: ренессанс социологии Георга Зиммеля [Зиммель, 1996; Gross, 2001]; популярность идей Мэри Дуглас [Дуглас, 2000; Douglas, 2003]; феноменология Эдмунда Гуссерля [Гуссерль, 2001] и т. п. Если для Зиммеля тела определялись как «точки» в пространстве, между которыми производится социальность, а для Дуглас как источник информации о социальной принадлежности человека, то для Гуссерля и его последователей в социологии принципиальным становится вопрос о доступности опыта Другого через движения его тела.

Применительно к социальному взаимодействию идеи Гуссерля могут быть интерпретированы следующим образом. Интеракция между людьми складывается из двух компонентов: внутренних пе-

Президенте РФ в 2017 г. по теме «Анализ актуальных тенденций в эпистемологии социальных наук».

This research was supported by the Centre for Sociological Research, the Russian Presidential Academy of the National Economy and Public Administration in 2017.

реживаний, с одной стороны, и жестов, мимики, кинестетики тела — с другой [Гуссерль, 2001, с. 86]. Если телесные изменения участников интеракции могут наблюдаться, то интенции, побудившие к взаимодействию, остаются скрытыми. В феноменологии эта проблема получила название «опыт чужого» [Пахолова, 2006]. Гуссерль решает ее с помощью концепта «аппрезентации». Интерпретация поведения Другого происходит благодаря идентификации движений его тела воспринимающим, который сопоставляет увиденное со своим опытом, тем самым получая возможность определить, что заставляет Другого вести себя именно так. По сути, речь идет о конституировании чужого опыта на основании опыта интерпретатора [Гуссерль, 2001, с. 102]. Трудность с решением Гуссерля в том, что интерпретация поведения по аналогии не гарантирует ее надежности, так как оба взаимодействующих обладают различным опытом [Суровцев, 1998; Сартр, 2000]. Если бы это было не так, то необходимость в интерпретации отпала бы: зачем вообще интерпретировать опыт, тождественный собственному? Таким образом, если следовать за Гуссерлем в понимании социального взаимодействия, рано или поздно возникает проблема неполного согласования поведения участников интеракции. В ходе коммуникации у участников нет уверенности в достоверном понимании исходных интенций поведения друг друга. Полное понимание действий Другого между ними отсутствует, поэтому их взаимные представления *частичны* и *несовершенны*, что затрудняет, к примеру, согласованное достижение к определенной цели.

Способность аппрезентовать опыт Другого обусловлена интерсубъективностью. Благодаря ей соотносятся высказывания и восприятия взаимодействующих: «Все верное обо мне верно, как я знаю, и обо всех других людях, каких обретаю я в качестве наличествующих в моем окружающем мире <...> я постигаю их и свой окружающий мир объективно как один и тот же, который лишь осознается каждым из нас различным образом <...> мы приходом к взаимопониманию с другими людьми и совместно полагаем с ними объективную пространственно-временную действительность — в качестве сущего для всех нас здесь окружающего мира, которому и принадлежим мы все» [Гуссерль, 1999, с. 68–69]. Обозначенная проблематика становится еще более очевидной, если обратиться к микросоцологии Альфреда Шюца, на феноменологию которого идея интерсубъективности Гусселя оказала большое влияние [Мещерякова, 2002, с. 117].

Согласно Шюцу, через телесную перцепцию некто проникает в сознание Другого, за счет чего формируется связь мы-отношения между воспринимающим и воспринимаемым [Шюц, 2003]. Формирование общей связи между мной и Другим возможно в ситуации взаимодействия лицом к лицу при условии, что коммуницирую-

щие нерефлексивно принимают аксиоматическое допущение об интерсубъективности мира: «Это означает, с одной стороны, что этот мир не лично мой, а общий для всех нас, и, с другой стороны — что в этом мире существуют такие же, как я, люди, с которыми я связан разнообразными социальными отношениями» [Там же, с. 10]. Интерсубъективность устанавливает скрытую логику взаимодействия, связывающую пространственные и темпоральные перспективы участников. Два внутренних времени (*durée*) синхронизируются, а пространственные локализации объединяются. Возникает ситуация, где сознания обоих доступны друг для друга. Тем не менее о полном единстве не приходится говорить. Какие бы отношения ни складывались в процессе взаимодействия лицом к лицу, «ни в одном из них Я другого не становится доступным партнеру как единство» [Там же, с. 11]. Иными словами, Шюц говорит о том, что даже если участники взаимодействия объединяются в пространственно-временную целостность, их мы-отношения по-прежнему будут объединением некоторых отдельных характеристик (Ме), которые не позволяют схватить всю тотальность коммуниканта (I): «Другой появляется лишь как частичное Я, как инициатор тех или иных актов, которые я не разделяю в живом настоящем» [Там же, с. 11]. Мы-отношения образуют единство *hic et nunc*, но это единство различных Ме. Оно схватывает ментальное состояние Другого частично. В этом месте необходимо зафиксировать развилку дальнейшего хода рассуждений. С одной стороны, можно попытаться предложить решение артикулированной проблемы в феноменологическом поле, поднявшись выше — на эпистемический уровень. То есть рассмотреть, как возможна связь с Другим через композицию логических операций познающего[1]. С другой, приблизиться к действительности, к живым феноменам, к людям во всей их целостной явленности.

Мы предлагаем проследовать вторым путем. Сразу оговоримся, проблема единства различного (по Шюцу, проблема альтер-эго), на наш взгляд, не имеет окончательного решения. Однако она может быть устранена на какое-то время в ситуации сильной эмоциональной вовлеченности участников взаимодействия.

В работе отстаивается два тезиса. Во-первых, в ситуации взаимодействия лицом к лицу несводимость тотальности Другого (I) к определенной ролевой функции (Ме) может быть устранена через аффективное[2] состояние участников взаимодействия, при котором, в обстоятельствах пространства и времени, Ме становится тоталь-

1 В терминологии Шюца, на данном уровне проблема становится логико-эпистемической [Шюц, 2004, с. 207].

2 Понятия «аффект» и «эмоция» используются здесь как синонимы.

ным I. Аффект снимает рефлексивную установку в отношении того, с кем происходит взаимодействие некоторого X, каковы его мотивы взаимодействия, каким образом он взаимодействует и, самое главное, кем является X, когда взаимодействует. Отсюда второй тезис — образование единства мы-отношений в ситуации эмоциональной вовлеченности возможно благодаря диалогической связи между аффектами и телами участников интеракции. Именно эта связь способна генерировать полное, но кратковременное единство между Мной и Другим. При этом, исходя из нашего видения, для установления диалогической связи необходимо наличие эмоциональной сонастроенности взаимодействующих или, если говорить в феноменологическом ключе, экзистенциального единства.

Дальнейшая логика изложения будет разворачиваться следующим образом. Сначала мы рассмотрим концепцию интерсубъективности как предпосылку образования мы-отношений и выделим в ней проблемные лакуны, которые препятствуют установлению полного единства между Мной и Другим. Затем сконцентрируемся на роли тела и аффектов в образовании целостного Я мы-отношений в ситуации взаимодействия лицом к лицу. Наконец, в третьем разделе мы дополним представленные соображения с помощью экспликации понятия «экзистенциальные чувства».

Проблема интерсубъективности: возможность образования мы-отношений как целостного Я

Концепция интерсубъективности держится на аксиоматике естественной установки человека к миру: «я принимаю этот мир на веру как мою реальность» [Шюц, 2004a, с. 475]. Я верю, что разделяю этот мир с другими, что могу совершать в нем операции, изменять его, и при этом верю, что другие могут делать то же самое. Это аксиоматическое допущение предопределяет возможность установления мы-отношений до разделения его на Я и Другой[1]. Отсюда можно заключить, что и Я и Другой способны понимать друг друга. С точки зрения логики ничто этому не препятствует. Если аксиоматика естественной установки имеет место, то соосознанность [*co-consciousness*] взаимодействующих существует. Проблема интерсубъективности заключается не столько в возможности понимания сознания одного другим, сколько в интенсивности этого понимания.

1 Парадоксальность ситуации в том, что мы-отношение ограничено двумя экстремумами — *Я* и *Другой*. Поэтому отношения не могут возникнуть без изначальной соотнесенности *Я* с *Другим*. См. соображения Шюца на этот счет [Шюц, 2004b, с. 219].

Приведем пример. Вы идете по улице и встречаете незнакомого человека, который, думая о чем-то своем, улыбается окружающим людям. Заметив его, вы тоже начинаете улыбаться. Почему это произошло? Вы определили мимические изменения на лице Другого как проявление улыбки; одновременно вы субъективно ощутили приподнятое настроение Другого. Это позволило вам отреагировать на увиденное своей улыбкой. Вопрос в другом: хотя вы, скорее всего, правильно идентифицировали настроение Другого, можете ли вы утверждать, что испытали ту же самую радость, что и Другой? Есть ли у вас уверенность, что причина приподнятого настроения незнакомца аналогична вашей? Уверенности такой нет. Здесь обнаруживается проблемное место в концепции интерсубъективности. Оно существует не на уровне логических структур, а на поверхности жизненного мира. В этом мире каждый человек детерминирован определенной биографической ситуацией, что препятствует полному пониманию поведения других людей.

Итак, мы артикулировали проблему отсутствия понимания Другого в концепции интерсубъективности. Как возможно ее решить? Философски и эмпирически ориентированные исследования в феноменологической традиции, как правило, используют два концептуальных ресурса, за счет которых, как считается, можно полностью понять Другого и образовать целостность мы-отношений. Первым является эмпатия.

Макс Шелер полагал, что возможность испытывать эмпатию в отношении Другого связана с эмоциональной разделенностью, позволяющей понимать не только свое, но и чужое эмоциональное состояние. Эта эмоциональная общность дана нам изначально и соответствует пятой ступени существования человеческой природы, или, как ее называет Шелер, Духу (Geist) [Шеллер, 2004]. Согласно недавним работам, эмпатия возможна только в ситуации ощущения эмоций Другого внутри себя [Snow, 2000] (мать, переживающая боль своего грудного ребенка как свою собственную) или появляется автоматически через восприятие эмоций Других [Gallese, 2001; Gallese, 2007]. Наиболее точную дефиницию эмпатии, на наш взгляд, предлагает Дэн Захави. Под ней он предлагает понимать «базис, нередуцированную форму интенциональности, которая направляется к опыту других» [Zahavi, 2010, p. 291]. Эмпатия позволяет схватить опыт Другого и проинтерпретировать его как собственный. Проблема заключается в том, что существует несколько видов эмпатий, которые зависят от контекстуальных особенностей[1]. Поэтому эмпати-

1 Экспликация многочисленных типов эмпатии не является целью этой работы. Более подробно см. [Ratcliffe, 2012a].

зирование шизофренику будет отличаться от проявления эмпатии в отношении человека, потерявшего близкого родственника.

Фредерика де Виньемон утверждает, что для полного сопереживания Другому необходимо выполнение условий изоморфизма и непосредственности [De Vignemont, 2010, p. 288–292]. Она иллюстрирует их действие на примере двух выделенных типов эмпатии: зеркальной — понимание Другого за счет восприятия знаков его телесной экспрессии; и реконструктивной — принятие эмоционального состояния Другого за счет помещения себя в его перспективу [Ibid, p. 287]. Ни в одном из случаев условие изоморфизма полностью не выполняется. При зеркальной эмпатии интерпретация телесных движений не позволяет определить причину поведения Другого, при реконструктивной эмпатии воспринимающий остается слеп к корпоральным выражениям Другого.

Условие непосредственности предполагает непроблематичность доступа к сознанию Другого [Ibid., p. 290]. Зеркальная эмпатия не требует большого количества информации о биографической ситуации Другого, поэтому при ее использовании не возникает сложностей в понимании воспринимаемого. Трудность в том, что это понимание поверхностное. В противоположность этому, реконструктивная эмпатия не имеет прямого доступа к эмоциональному состоянию Другого и совершается через эмоциональное состояние воспринимающего. Прямой, непосредственный опыт в данной ситуации отсутствует. Этот обзор концепции эмпатии Виньемон показывает несовершенство эмпатической установки для понимания сознания Другого, невозможность образовать с ним единое целое[1].

Второй ресурс имеет *par excellence* экспериментальное измерение и получил проработку в рамках бихевиоризма [Skinner, 1973] и в когнитивных исследованиях[2]. Суть моторного резонирования [Gallese, 2007] сводится к тому, что, когда наблюдатель акцентирует внимание на совершаемых действиях Другого, у него активируются те же самые нейронные участки, что и у наблюдаемого. Несмотря на эмпирические основания этой точки зрения, в ней имплицитно содержится более фундаментальная проблематика, связанная с теорией действия. В своей критике веберовской теории действия А. Шюц показывает [Schutz, 1967, p. 27], что понимание Другого через воспроизводимые им действия является ограниченным и не позволяет сформировать целостной картины происходящего. Или, гово-

1 Острую критику концепции эмпатии предложил Ян Слаби. Согласно его точки зрения, эмпатия навязывает видение мира воспринимающего воспринимаемому, а также приводит к значительным искажениям сущностной природы воспринимаемого [Slaby, in preparation].

2 См. например, [Stawarska, 2010; Матурана, Варела, 2001].

ря проще, наблюдая, как человек берет в руки топор, мы не можем с уверенностью сказать, взял ли он его для того, чтобы наколоть дров или чтобы убить старуху-процентщицу.

Оба концептуальных ресурса — эмпатия и моторное резонирование — имеют ряд ограничений, препятствующих полному пониманию Другого, а следовательно, установлению мы-отношений как целостного Я. Проблему их несостоятельности можно свести к вопросу о том, как наблюдатель воспринимает наблюдаемое В грубой форме на него можно дать следующий ответ. Если эмпатия предполагает постижение Другого через эмоциональное сопереживание наблюдателя (реконструктивная эмпатия) или идентификацию эмоционального состояния Другого посредством телесной экспрессии (зеркальная эмпатия), то моторное резонирование акцентирует внимание на теле *per se*, его способности идентифицировать Другого на уровне нейронов. Таким образом, мы имеем эмоциональный компонент, с одной стороны, и тело — с другой. Пытаясь постичь эмоциональное состояние Другого, мы упускаем из виду тело, и наоборот, фокусируясь на телесности, мы не замечаем аффективного компонента. Возможно ли как-то выйти из этого «порочного круга»?

Вернемся к примеру с улыбающимся человеком. Общее понимание Другого здесь возможно, если соблюдаются два условия. 1. Аксиоматическое допущение о наличии естественной установки, логически обосновывающей предзаданность мы-отношений. 2. Установка на восприятие других людей в качестве простых объектов. Второй пункт является точкой теоретического напряжения между А. Шюцем и М. Шелером — фигурами, которые наиболее релевантны для рассмотрения концепции интерсубъективности [Шюц, 2004b, с. 219]. Сразу поясним, на чьей мы стороне. Применительно к рассматриваемой в статье проблематике позиция М. Шелера представляется нам более продуктивной.

Шюц соглашается с Шелером в вопросе относительно логической предзаданности мы-отношений, но расходится с ним по поводу восприятия Другого как простого заурядного объекта. Шюц считает, что в такой ситуации исчезает человеческое Я. Избежать этого можно в рефлексивной установке, направленной на совершаемые участником взаимодействия акты [Там же, с. 219]. Иными словами, человек начинает отдавать себе отчет в том, что и как он делает. Возражение Шюца выглядит вполне убедительно. Тем не менее оно не снимает проблему единства различного. В тот момент, когда кто-то начинает рефлексировать над тем, что он делает, ни о каких мы-отношениях как целостности не может идти речи, так как процесс рефлексии подразумевает осознание той роли, которую выполняет человек относительно Себя (I) и Другого (Me).

Шелеровская точка зрения оправдана, по нашему мнению, там, где речь идет о сильной аффектации, возникающей в ситуации взаимодействия лицом к лицу. При эмоциональном возбуждении любая рефлексия возможна лишь *post factum*. Эмоциональная вовлеченность не позволяет реализовать интенциональную установку в отношении содержания осуществляемых операций. Она снимает оппозицию *I — Me* и делает возможным мы-отношения как целостность, не содержащую различение между Я и Другим. По сути, мы утверждаем отсутствие какой либо доли у каждого участника взаимодействия как условие образования единства мы-отношений.

Этой точке зрения противопоставляется позиция Дориона Кэрнса [Cairns, 2000]. Кэрнс формулирует аргумент о наличии *prima facie* рациональности высшего порядка в эмоциональной сфере человека в ситуациях непроблематичного восприятия простых объектов (яблоко, стол и т. п.). Когда вещь в целом или какое-то ее качество воспринимается во всей ясности и полноте, то возникает определенное отношение к ней. Вещь начинает нравиться или не нравиться, вызывать отвращение или, наоборот, вдохновлять. Рациональные основания здесь Кэрнс видит в том, что у воспринимающего нет сомнения в существовании вещи [Ibid., p. 27], к примеру, яблока, которое привлекает своим цветом и формой. Если кто-то убежден в существовании наблюдаемой вещи, то это вводит определенную долю рациональности по отношению к ней. Именно в связи с этим убеждением любые эмоциональные переживания также обладают рациональностью.

Возражение на это следующее. Аргументация Кэрнса держится на многочисленных оговорках. Он предлагает рассматривать эмоции только в отношении простых физических объектов [Ibid., p. 27], наводит аналитический фокус на формальные структуры эмоций, а не на их содержание [Ibid., p. 26]. Кэрнс максимально упрощает и отсекает все, что может помешать развитию доказательства. В результате это приводит его к заключению о наличии рациональности (опять же с поправкой на *prima facie* рациональность) в эмоциональном отношении к вещам, которые статичны и не совершают ответных действий по отношению к воспринимающему. Но как быть с людьми? Если следовать логике рассуждений Кэрнса, пока люди молчат и не двигаются, мы воспринимаем их ясно и полно [Ibid., p. 32], а раз это так, то мы убеждены в том, что это действительно люди и наше положительное или отрицательное отношение к ним имеет под собой рациональные основания. Выдержит ли проверку аргументация Кэрнса, если «статичные и пассивные» люди начнут говорить и совершать движения? Вполне убедительным выглядит соображение, что при столкновении с динамичными объектами уверенность наблюдателя начнет коллапсировать, а эмоциональное

отношение станет колебаться между положительным и негативным полюсом[1]. Подчеркнем, мы не говорим о несостоятельности аргументации Кэрнса. Для нас важно было показать, что применительно к интеракции, где люди способны активно вести себя, его позиция имеет ряд уязвимых мест.

Диалогическая связь тела и эмоций: бесповерхностное пространство

Рассуждения в предыдущем разделе привели к тезису, согласно которому образование мы-отношений как целостного Я возможно в ситуации сильного эмоционального возбуждения участников интеракции. Следующим шагом для нас будет концептуально обосновать и описать процесс аффектации между взаимодействующими. Сразу оговоримся, эта задача выглядит более сложной, поэтому все дальнейшие соображения имеют форму скорее предварительных замечаний и не претендуют на завершенность.

Эмоции Другого оставались бы «вещью в себе», если бы не их телесные проявления[2]. Наблюдатель способен распознавать эмоциональное состояние наблюдаемого через тело: «Под эффективностью обычно подразумевают мозаику эмоциональных состояний, замкнутых в себе удовольствий и страданий, которые не разумеются сами собой и могут быть объяснены только нашей телесной организацией» [Мерло-Понти, 1999, с. 205]. Тело неразрывно связано с эмоциями, а эмоции — с телом. Эта диалогическая связь генерирует общее эмоциональное возбуждение, через которое Я и Другой становятся единым целым. Указав на когерентность тела и эмоций, мы тем самым обозначили разрыв с классической традицией, наиболее четко артикулированной в философии Декарта. По сути, только что была утверждена возможность познания Другого во всей его физической и духовной целостности посредством тела. Но, как было показано в случае эмпатии и моторного резонирования, эта точка зрения не позволяет в одинаковой степени понять наблюдателю внешние телесные проявления и эмоциональные переживания наблюдаемого. Любые возражения на наш счет имеют право существовать, *до тех пор пока мы мыслим тело как пространственный объект.*

1 В работе Кэрнса обнаруживаются и другие уязвимые места. Например, можно инициировать эпистемологическую дискуссию вокруг вопроса «Где гарантия того, что наблюдаемый объект является действительно тем, чем он видится наблюдателю?». Или обратиться к непроработанности понятия «высший порядок», к которому отсылает *prima facie* рациональность.

2 Это утверждение стало аксиомой символического интеракционизма в социальных науках [Waskul, Nannini, 2006].

Корпус работ, посвященных телесности, весьма обширен. В случае социальных наук, телесная проблематика поднимается в работах антропологов [Дуглас, 2000; Тернер, 1994], микросоциологии [Blumer, 1973; Гофман, 2000]. Философская линия анализа телесности представлена в политических работах Фуко [2010], феноменологии Гуссерля [2001] и Мерло-Понти [1999], философской антропологии Шелера [Scheler, 2008; Шелер, 2004a] и Плеснера [2004] и т. п. Можно утверждать, что у перечисленных авторов тело концептуализируется как нечто, занимающее определенное положение в пространстве. В такой перспективе тело начинает восприниматься как объект действия власти (Фуко), аппрезентация, конституирующая Другого (Гуссерль), ориентация, структурирующая восприятие наблюдателя и наблюдаемого (Мерло-Понти), контур, отделяющий наше Я от внешней среды (Плеснер). Пространственная концептуализация тела не позволяет схватить Другого в целостности. Вместо этого она предлагает одностороннее видение — либо через эмпатизирование, либо через телесные экспрессии.

Релевантные для данной работы представители феноменологической традиции уловили указанную проблему, но не разработали убедительного решения. Тем не менее они сформулировали несколько интуиций, привести которые полезно для последующих рассуждений. Мерло-Понти пишет: «Другое сознание может быть выведено только тогда, когда эмоциональные выражения других сравниваются и отождествляются с моими, когда могут быть признаны конкретные соответствия между моей мимикой и моими психическими фактами» [Мерло-Понти, 1999, с. 449]. Шелер утверждает, что тело способно трансцендировать за пределы своего единства и что человек способен быть сопричастен чуждому предмету, который демонстрирует собственное своеобразие [Шелер, 1994b, p. 352]. Из рассуждений Мерло-Понти и Шелера следует, что тело можно мыслить не только с точки зрения пространства. Другой может быть нам дан во всей своей целостности, если тела наблюдателя и наблюдаемого начинают мыслиться как *тела чувствующие.*

В середине 1960-х годов Герман Шмитц разработал собственную версию философии, получившую название «новая феноменология»[1].

1 Теоретическая программа Шмитца была изложена в пятитомной работе «Система философии» [Schmitz, 2005]. Кирилл Лощевский дает следующее определение «новой феноменологии»: «Основополагающей дифференциацией новой феноменологии, позволяющей выявлять и описывать феномены непосредственного жизненного опыта, становится различие между телом как объектом сенсорного (аудиовизуального, тактильного), т. е., в конечном счете, внешнего восприятия (Körper), и телом, представляющим собой внутренний опыт настоящего (Leib), пространственная структури-

Импульсом к созданию новой разновидности феноменологического языка для Шмитца стало внутреннее несогласие с классической философской традицией, концептуально расколовшей человека на физическое тело и душу. По мнению Шмитца, это ведет к серьезным искажениям нашего опыта и опыта других. Человек должен пониматься во всем своем материальном и нематериальном единстве [Schmitz, 2011]. Он предлагает обратить внимание на человеческое тело не просто как на материальный объект, занимающий место в пространстве (Körper), но и как на чувствующую субстанцию, которая осознает себя через эмоции (Leib) [Ibid., p. 245]. Если Körper относится к пространству, где существуют осязаемые поверхности, т. е. объекты, через которые тело ориентируется в пространстве, то Leib существует в бесповерхностном пространстве [surfaceless], пространстве звуков, ощущений, эмоций [Ibid., p. 253].

Эмоции являются тем, что связывает два пространства Шмитца: «Эмоции являются атмосферами, излитыми пространственно» [Ibid., p. 255]. По Шмитцу, эмоции приводят в движение тело. Это связано с перманентной диалектикой двух эмоциональных состояний — стеснение и вздымание [Шмитц, 2014]. С другой стороны, внутрителесный диалог обусловлен воздействиями окружающей среды на тело. Например, во время погружения в прохладную воду мы испытываем напряжение, после которого, выныривая на поверхность, мы испытываем облегчение и в конечном счете эмоцию удовольствия. Целостность нашего Я осознается в диалогической связи между телом и эмоциями благодаря рядоположенности поверхностного и бесповерхностного пространства.

Подведем промежуточные итоги. Мы обозначили несколько концептуальных ресурсов, с помощью которых можно описать возникновение мы-отношений как целостного Я в процессе сильного эмоционального возбуждения участников взаимодействия лицом к лицу. Перед тем как мы приступим к этой задаче, приведем небольшую иллюстрацию.

Двое — мужчина и женщина — занимаются сексом[1]. Руки скользят по телу, их губы соприкасаются, тела сплетаются в объятиях. В какой-то момент между людьми возникает состояние общего единения. Никого из них не волнует, кто сейчас рядом с ним/ней. Они не задаются вопросом, почему я сейчас это делаю. Любая рефлексия появится после. В настоящий момент для обоих имеет значение об-

---

рованность которого описывается с помощью специально разработанной Шмитцем системой категорий ... » [Шмитц, 2014, с. 201].

1 Нижеследующее не притязает на полноту описания, за что автор просит прощения у читателя.

щее эмоциональное удовольствие, которое приводит к формированию единства двух людей.

Приведенный пассаж демонстрирует формирование мы-отношений как целостного Я. Другими примерами такого же рода могут быть слэм, парное фигурное катание, контратака советских солдат, кричащих «За Родину!» и прорывающихся через окружение врага, *etc.* Образование целостности мы-отношений возникает через телесную коммуникацию в бесповерхностном пространстве. Диалогическая связь между телом и эмоциями Я и Другого экстериоризируется и трансцендирует аффективное состояние за пределы обоих, после чего образуется некое *ad hoc,* охватывающее единство [Шмитц, 2014, с. 217]. Момент появления целостности Шмитц называет инкорпорацией. Она поддерживается до тех пор, пока существует взаимная эмоциональная сонастроенность Я и Другого, поддерживаемая за счет телесных взаимодействий. В поверхностном пространстве Я и Другой по-прежнему разделены внешними границами тела, но в пространстве бесповерхностном они образуют единство. Добавим, что единство не может существовать долго, так как синхронизация эмоциональной вовлеченности взаимодействующих ограничена обстоятельствами места и времени.

Экзистенциальные чувства

Но достаточно ли только наличия бесповерхностного пространства для того, чтобы обосновать возможность образования мы-отношений как целостного Я? Мы полагаем, если остановиться только на этом, наша аргументация будет неполной. Подобно интерсубъективному миру, в котором у людей существует естественная установка, мир бесповерхностного пространства содержит экзистенциальные чувства (existential feelings), разделяемые всеми и обуславливающие отношение к миру и его объектам. Понятие «экзистенциальные чувства» предложено Мэтью Рэтклиффом, исследователем, на которого творчество Шмитца оказало серьезное влияние. В дальнейшем этот концепт был адаптирован в работах Яна Слаби и Брайана Маклафлина [Slaby, Stephan, 2008; McLaughlin, 2009].

В статье «Чувства бытия» [Ratcliffe, 2005] Рэтклифф утверждает, что экзистенциальные чувства представляют собой телесные ощущения, которые не даны человеческому опыту в виде ясной осознанности. Скорее, можно говорить о фоновом, интуитивном и четко не выраженном отношении к миру [Ibid., p. 58]. Основная функция экзистенциальных чувств заключается в упорядочивании мира в интегрированное целое. Позже Рэтклифф более внятно определит их роль в жизни человека [Ratcliffe, 2012b]. Прежде всего экзистенциальные чувства конституируют принадлежность к миру [Ibid., p. 41]. Феноме-

ны мира будут нами восприниматься в зависимости от того, какой нам видится собственная жизнь, — галлюцинацией, ограниченной и с изъянами, частью чего-то великого, загнанной в тупик или отягощенной[1]. К примеру, если человек тяготится бессмысленностью своего существования, то все, начиная от профессиональной деятельности и заканчивая личной жизнью, будет ему казаться пустым и ненужным. Именно поэтому, согласно Рэтклиффу, понятие экзистенциальных чувств обладает аналитической ценностью для понимания психоневрологических расстройств. Наконец, экзистенциальные чувства формируют прединтенциональную настроенность человека, с помощью которой он делает выбор из множества возможностей, предлагаемых миром [Ibid., p. 33]. Подчеркивая влияние Гуссерля на свою концепцию (в частности, на концепт горизонта), Рэтклифф делает акцент на том, что человеческая жизнь есть постоянная смена событий, каждое из которых являет себя перед индивидом по-разному. Экзистенциальные чувства выступают механизмом различения[2] того, что актуально для человека, что занимает его внимание[3], и того, что несущественно. Более того, они организуют восприятие феномена. Так, чувства неправдоподобности и фальшивости у больного с синдромом Капгра будут актуализировать подозрительность при общении с близкими родственниками, а не с посторонними людьми, и перципировать для него жену и детей как копии, оригиналы которых были, например, похищены инопланетянами[4].

Экзистенциальные чувства представляют собой фоновые структуры, упорядочивающие человеческий опыт: «Чувства этого типа касаются человеческого отношения к миру как к целому и таким образом предшествуют специфическим отношениям, которые мы выстраиваем с определенными объектами и обстоятельствами» [Slaby, 2012, p. 66]. Эти чувства создают доступ к миру Другого. Если

1 Более полный перечень экзистенциальных чувств см. [Ratcliffe, 2005, p. 47].

2 В терминологии Шюца можно говорить о системе релевантностей, «которая руководит человеком при его естественной установке в повседневной жизни» [Шюц, 2003, P.16].

3 В своей заочной полемике с Маклафлином Рэтклифф пишет: «В то время как он понимает под экзистенциальными чувствами отличительный тип интенционального состояния, я рассматриваю их как пространство возможности, которое предопределяет наш репертуар интенциональных состояний» [Ratcliffe, 2012b, p. 33].

4 В объяснительной модели Рэтклиффа экзистенциональные чувства являются независимой переменной. Их нарушения формируют то, что делает и видит больной. Так он пытается перенести акцент на феноменологические основания своего анализа психоневрологических расстройств. Для клинического психолога экзистенциальные чувства, такие как *explanans,* не просто нерелевантны, они для него вообще не существуют.

говорить языком Лумана, то экзистенциональные чувства — это медиум, в котором эмоции приобретают свою актуальную форму: радость, горе, удовольствие, восторг и др. Концепция Рэтклиффа, по сути, представляет собой попытку применить феноменологическую оптику к диагностике и лечению психических патологий. На уровне философского анализа концепция способствует новым исследовательским ходам в области философии сознания и эмоций.

На наш взгляд, возможность установления инкорпорации между Я и Другим в бесповерхностном пространстве конституируется экзистенциональными чувствами, разделяемыми обоими участниками интеракции. Здесь важно сделать принципиальное замечание. Чтобы экзистенциальные чувства стали медиумом, в котором объединяются когитации Я и Другого, необходимо согласование ориентаций к миру у взаимодействующих. Ссылаясь на работы Уильяма Джеймса [2014], Рэтклифф пишет: «Ориентации в мире отличаются от человека к человеку. Некоторые пойманы в мире, очаровываясь им. Другие чувствуют дистанцию от него, отчужденность, отсутствие связи» [Ratcliffe, 2005, p. 59]. При этом, если продолжать идти за Джеймсом, люди по-разному относятся к своей деятельностной и эмоциональной жизни, существуя в разнообразии субуниверсумов реальности [Джеймс, 2013]. В результате, когда мы говорим о посреднической роли экзистенциональных чувств в установлении целостности между Я и Другим, необходимо принимать в расчет два параметра. Во-первых, взаимодействующие должны разделять схожую эмоциональную установку к миру. Иными словами, невозможно достигнуть полного единения, когда один взаимодействующий чувствует свою принадлежность к миру, а другой — всю бессмысленность своего существования. Во-вторых, образование целостности мы-отношений возможно, если Я и Другой разделяют общее экзистенциальное чувство в одном субуниверсуме реальности. Исходя из нашего тезиса о диалогической связи между телесными аффектами (Leib) и телами участников интеракции (Körper), инкорпорация устанавливается в тех субуниверсумах, где тело способно совершать практические операции с целью вызвать эмоциональную вовлеченность. Для приведенной ранее «постельной сцены» это будет мир повседневности, для пророка — сновидение, в котором к его устам припадает ангел. В последнем случае возможность образования целостности мы-отношений не должна оспариваться, так как ангел обладает статусом реального существа и его прикосновения вызывают у спящего ощущение полного единства с Богом[1].

1 См. заимствованное Шюцом различение Гуссерля между предикацией реальности (Wirklichkeitsprädikationen) и предикацией существования (Existenzialprädikationen) [Шюц, 2003, с. 22].

Заключение

Решение проблемы мы-отношений мы начали с критики эмпатии и моторного резонирования как аналитических ресурсов для понимания поведения Другого. В случае эмпатии мы можем уловить когитации наблюдаемого, но будем слепы к их телесным проявлениям. При моторном резонировании возникает противоположная ситуация. Наблюдение действий Другого отличается своей непосредственностью и простотой, но раскрытие мира чувств наблюдаемого, по сути, будет оставаться недоступным. Наш тезис заключался в том, что возникающую сложность можно обойти в ситуации сильного эмоционального возбуждения участников взаимодействия. Оно редуцирует любую рефлексию относительно того, с кем протекает интеракция, какую роль исполняет Я.

Следующим шагом стало приведение аргументации в пользу того, что в процессе взаимной аффектации Я и Другой действительно образуют единое целое. Мы показали, что основной проблемой, препятствующей этому, было наделение тела пространственными характеристиками. Иную рамку предлагают концептуальные ресурсы «новой феноменологии». Понимание тела как чувствующей субстанции способно преодолеть раскол между материальным и нематериальным и тем самым открывает возможность существования полного единства Я и Другого. Чувствующее тело обретает свою целостность в диалогической связи между Körper и Leib. Этот внутителесный диалог экстериоризируется в процессе телесной коммуникации, после чего инкорпорируется с внутителесным диалогом Другого. Сама возможность возникновения инкорпорации обусловлена экзистенциальными чувствами — фоном, структурирующим отношение к миру и его объектам.

Проделанная работа позволяет поставить новые исследовательские вопросы. В частности, не до конца прояснен вопрос, почему происходит экстериоризация внутителесного диалога. Где тот рубеж, после которого эмоциональное состояние человека становится доступным другому? Более серьезный вопрос касается природы самой инкорпорации. Согласно Рэтклиффу, экзистенциальные чувства разделяются всеми, но тем не менее образование единства возникает от случая к случаю. Новая феноменология Шмитца также не предлагает объяснения такой случайности. Наконец, можно поставить интересную задачу по использованию феноменологических ресурсов теорий Шмитца и Рэтклиффа для концептуального переописания того, как возникают эмоции и *effervescence collective* (коллективное бурление) — предметы пристального интереса «позднего» Дюркгейма[1].

1 Автор выражает благодарность В.С. Вахштайну за это ценное соображение.

Добавим, что представленные рассуждения могут быть использованы как аналитический инструмент для конкретных кейсов коллективного поведения людей. Почему июньским вечером 2008 г. во время уличных празднований победы футбольной сборной над голландцами в четвертьфинале чемпионата Европы тысячи россиян ощутили себя единой нацией? Как получилось, что свыше девятисот верующих «Храма народов» добровольно решили расстаться с жизнью в джунглях Гайаны в 1978 г.? Или что произошло между Уотсоном и Криком по ходу расшифровки ДНК, заставившее их забыть обо всем, кроме достижения поставленной цели? Полученная комбинация теоретических ходов позволяет иначе рассмотреть природу феноменов патриотизма, фанатизма, научного поиска.

Альфред Шюц утверждал, что за реальностью «стоит лишь отношение к нашей эмоциональной и деятельной жизни» [Шюц, 2003, p. 3]. Как только мы разводим эти два компонента, реальность Другого становится неполной. Сопряжение их позволяет обрести единство понимания того, кто сейчас взаимодействует со мной. Это был эпистемический посыл данной работы. Социальный посыл заключается в том, что в ситуации повсеместного разобщения, мы все-таки можем обрести полное единство. Оно длится короткое время и, что парадоксально, мы не отдаем себе отчета о его существовании.

Библиография

Вебер М. (2008) Основные социологические понятия. *Социологическое обозрение,* 7 (2): 89–127.

Гофман И. (2000) *Представление себя другим в повседневной жизни,* М.: Канон-пресс-Ц, Кучково поле.

Гуссерль Э. (1999) *Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии*. Т. 1, М.: Дом интеллектуальной книги.

Гуссерль Э. (2001) *Картезианские медитации.* Т. IV, М.: Дом интеллектуальной книги.

Джеймс У. (2013) Глава XXI. Восприятие реальности. *Социология власти*, 1-2: 214–256.

Джеймс У. (2014) *Многообразие религиозного опыта,* М.: КомКнига.

Дуглас М. (2000). *Чистота и опасность. Анализ представлений об осквернении и табу,* М.: Канон-Пресс-Ц, Кучково поле.

Зиммель Г. (1996). Как возможно общество? Избранное. Т. 2. *Созерцание жизни,* М.: Юрист: 509–526.

Матурана У., Варела Ф. (2001) *Древо познания,* М.: Прогресс-Традиция.

Мерло-Понти М. (1999). *Феноменология восприятия*, СПб.: Ювента, Наука.

Мещерякова Л. (2002) Феноменологическая социология Альфреда Шюца: теоретические предпосылки и основные идеи. *Вестник РУДН. Сер. Социология*, 1: 116–127.

Пахолова И. (2006). Опыт «чужого» в терминах интенциональности и респонзитивности (Э. Гуссерль и Б. Вальденфельс). *Вестник Самарского государственного университета*, 5/1 (45): 22–27.

Плеснер Х. (2004). *Ступени органического и человек. Введение в философскую антропологию,* М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН).

Сартр Ж.-П. (2000) *Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии,* М.: Республика.

Суровцев В. (1998) Интенциональность и практическое действие (Гуссерль, Мерло-Понти, Рикер). Интенциональность и текстуальность. *Философская мысль Франции XX века,* Томск: Водолей: 13-26.

Тернер Б. (1994) Современные направления развития теории тела, *Thesis.* 6: 137–167.

Филиппов А. (2002) Релятивистская социология Георга Зиммеля. *История теоретической социологии.* Т. 2, М.: Изд-во «Канон+», ОИ «Реабилитация»: 282–318.

Фуко М. (2010) Рождение биополитики. *Курс лекций, прочитанных в коллеж де Франс в 1978–1979,* СПб.: Наука.

Шелер М. (1994a) Ordo Amoris. *Избранные произведения,* М.: Гнозис: 339–377.

Шелер М. (1994b) Положение человека в космосе. *Избранные произведения*, М.: Гнозис: 129–193.

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

Шюц А. (2003) О множественности реальности. *Социологическое обозрение*, 3 (2): 3–34.

Шюц А. (2004a) Символ, реальность, общество. *Мир, светящийся смыслом,* М.: РОССПЭН: 456–529.

Шюц А. (2004b) Теория интерсубъективности Шеллера и всеобщий тезис альтер эго. *Мир, светящийся смыслом,* М.: РОССПЭН: 202–232.

Blumer H. (1973) *Human Nature and Collective Behavior.* T. Shibutani (ed), Transaction Publishers.

Cairns D. (2000) Reason and Emotion. *Husserl Studies*, 17: 21–33.

De Vignemont F. (2010). Knowing other people's mental states as if they were one's own. S. Gallagher, D. Schmicking (eds) *Handbook of Phenomenology and Cognitive Science, Springer*: 283–299.

Douglas M. (2003) *Natural Symbols: Explorations in Cosmology,* Routledge.

Gallese V. (2001) The Shared Manifold hypothesis: from mirror neurons to empathy. *Journal of Consciousness Studies*, 8 (5–7): 33–50.

Gallese V. (2007). Embodied simulation: from mirror neuron systems to interpersonal relations. *Novartis Found Symp.*, 278: 3–12.

Gross M. (2001) Unexpected Interactions. Georg Simmel and the Observation of Nature. *Journal of Classical Sociology,* 1 (3): 395–414.

McLaughlin B. (2009). Monothematic Delusions and Existential Feelings. T. Bayne, J. Fernández (eds) *Delusion and Self-deception: Affective and Motivational Influences on Belief Formation,* New York: Psychology Press: 139–164.

Ratcliffe M. (2005) The Feeling of Being. *Journal of Consciousness Studies,* 12 (8–10): 43–60.

Ratcliffe M. (2012a) Phenomenology as a Form of Empathy. Inquire: An Interdisciplinary. *Journal of Philosophy,* 55 (5): 473–495.

Ratcliffe M. (2012b). The Phenomenology of Existential Feeling. S. Marienberg, J. Fingerhut (eds) *Feelings of Being Alive,* Berlin: de Gruyter: 2 –54.

Schmitz H. (2005) *System der Philosophie. 5 Volumes in 10 Books (1964–1980),* Bonn: Bouvier.

Schmitz H., Mullan R., Slaby J. (2001) Emotions outside the box — the new phenomenology of feeling and corporeality. *Phenomenology and the Cognitive Sciences,* 10: 241–259.

Schutz A. (1967) *Critique of Max Weber̀s Concepts of "Observational" and "Motivational" Understanding. The phenomenology of the social world,* Evanston: Northwestern University Press: 25–30.

Skinner B. (1974) *About behaviorism,* Vintage Books.

Slaby J, Stephan A. (2008) Affective Intentionality and Self-Consciousness. *Consciousness and Cognition,* 17: 506–513.

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

Slaby J. (in preparation) *Against Empathy: Critical Theory and the Social Brain* (http://janslaby.com/)

Snow N. (2000) Empathy. *American Philosophical Quarterly,* 37 (1): 65–77.

Stawarska B. (2010) Mutual Gaze and Intersubjectivity. S. Gallagher, D. Schmicking (eds) *Handbook of Phenomenology and Cognitive Science, Springer*: 269–282.

Waskul D., Nannini P. (eds) (2006) *Body/ Embodiment. Symbolic Interaction and the Sociology of the Body,* Burlington: Ashgate.

Zahavi D. (2010) Empathy, embodiment and interpersonal understanding: from Lipps to Schutz. *Inquire,* 53 (3): 285–306.

References

Cairns D. (2000) Reason and Emotion. *Husserl Studies,* 17: 21–33.

De Vignemont F. (2010) Knowing other people's mental states as if they were one's own. S. Gallagher, D. Schmicking (eds) *Handbook of Phenomenology and Cognitive Science, Springer:* 283–299.

Douglas M. (2000) *Chistota i opasnost'. Analiz predstavlenij ob oskvernenii i tabu [Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo]*, M.: Kanon-Press-C, Kuchkovo pole.

Douglas M. (2003) *Natural Symbols: Explorations in Cosmology,* Routledge.

James W. (2013) Glava XXI. Vosprijatie real'nosti [Perception of Reality], *Sociologija vlasti [Sociology of Power],* 1–2: 214–256.

James W. (2014) *Mnogoobrazie religioznogo opyta [The Varieties of Religious Experience],* M.: KomKniga.

Fillipov A. (2002) *Reliativistkaia sotsiologiia Georga Zimmelia [Relativistic sociology of Georg Simmel]. Istoriia teoreticheskoi sotsiologii [The History of Theoretical Sociology].* T. 2, M.: Izd-vo "Kanon+", OI "Reabilitatsiia": 282–318.

Fuko M. (2010). *Rozhdenie biopolitiki. Kurs lekcij, prochitannyh v kollezh de Frans v 1978–1979 [The Birth of Biopolitics: Lectures at the Collège de France,* 1978-1979], SPb.: Nauka.

Gallese V. (2001) The Shared Manifold hypothesis: from mirror neurons to empathy. *Journal of Consciousness Studies*, 8 (5–7): 33–50.

Gallese V. (2007) Embodied simulation: from mirror neuron systems to interpersonal relations. *Novartis Found Symp.*, 278: 3–12.

Gofman I. (2000) *Predstavlenie sebja drugim v povsednevnoj zhizni [The Presentation of Self in Everyday Life],* M.: Kanon-press-C, Kuchkovo pole.

Gross M. (2001) Unexpected Interactions. Georg Simmel and the Observation of Nature. *Journal of Classical Sociology,* 1 (3): 395–414.

Husserl E. (1999) *Idei k chistoi fenomenologii i fenomenologicheskoi filosofii [Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy].* T. 1, M.: DIK.

Husserl E. (2001) *Kartezianskie meditacii [Cartesian Meditations].* T. IV, M.: Dom intellektual'noj knigi.

Maturana U., Varela F. (2001) *Drevo poznanija [The Tree of Knowledge],* M.: Progress-Tradicija.

McLaughlin B. (2009) Monothematic Delusions and Existential Feelings. T. Bayne, J. Fernández (eds) *Delusion and Self-deception: Affective and Motivational Influences on Belief Formation,* New York: Psychology Press: 139–164.

Merlo-Ponti M. (1999). Fenomenologija vosprijatija [Phenomenology of Perception], SPb.: "Juventa", "Nauka".

Meshcheriakova L. (2002) Fenomenologicheskaia sotsiologiia Al'freda Shiutsa: teoreticheskie predposylki i osnovnye idei [Phenomenological Sociology of Alfred Schütz: Theoretical Background and Basic Ideas]. Vestnik RUDN. Seriia Sotsiologiia [RUDN Journal of Sociology], 1: 116-127.

Paholova I. (2006). Opyt "chuzhogo" v terminah intencional'nosti i responzitivnosti (Je. Gusserl' i B. Val'denfel's) [Experience of a Stranger in Terms of Intentionality and Responsiveness (E. Husserl and B. Waldenfels]. Vestnik Samarskogo gosudarstvennogo universiteta [Journal/Vestnik of Samara State University], 5/1 (45): 22-27.

Plesner H. (2004) *Stupeni organicheskogo i chelovek [The Stages of the Organic and Man] Vvedenie v filosofskuju antropologiju*, M.: Rossijskaja politicheskaja jenciklopedija (ROSSPJeN).

Ratcliffe M. (2005) The Feeling of Being. *Journal of Consciousness Studies*, 12 (8-10): 43-60.

Ratcliffe M. (2012a) Phenomenology as a Form of Empathy. Inquire: An Interdisciplinary, *Journal of Philosophy*, 55 (5): 473–495.

Ratcliffe M. (2012b). The Phenomenology of Existential Feeling. S. Marienberg, J. Fingerhut (eds) Feelings of Being Alive, Berlin: de Gruyter: 2 –54.

Sartre J-P. (2000). *Bytie i nichto: Opyt fenomenologicheskoj ontologii [Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology]*, M.: Respublika.

Schmitz H. (2005). *System der Philosophie. 5 Volumes in 10 Books* (1964–1980), Bonn: Bouvier.

Schmitz H., Mullan R., Slaby J. (2001). Emotions outside the box — the new phenomenology of feeling and corporeality. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 10: 241–259.

Schutz A. (1967) Critique of Max Webeŕs Concepts of "Observational" and "Motivational" Understanding. The phenomenology of the social world, Northwestern University Press, Evanston: 25–30.

Sheler M. (1994a) Ordo Amoris [Ordo Amoris]. Izbrannye proizvedenija [Selected Works], M.: Gnozis: 339–377.

Sheler M. (1994b) *Polozhenie cheloveka v kosmose [The position of Man in Space]. Izbrannye proizvedenija [Selected Works]*, M.: Gnozis: 129–193.

Schütz A. (2003) O mnozhestvennosti real'nosti [On the Multiplicity of Reality]. Sociologicheskoe obozrenie [Sociological Review], 3(2): 3–34.

Schütz A. (2004a) *Simvol, real'nost', obshhestvo [Symbol Reality and Society] Mir, svetjashhijsja smyslom*, M.: ROSSPJeN: 456–529.

Schütz A. (2004b) Teorija intersub"ektivnosti Shellera i vseobshhij tezis al'ter jego [Scheler's Theory of Intersubjectivity & the General Thesis of the Alter Ego] Mir, svetjashhijsja smyslom, M.: ROSSPJeN: 202–232.

Shmitc G. (2014) Fenomenologija telesnosti [Phenomenology of Corporeality]. Sociologija vlasti [Sociology of Power], 1: 200–235.

Skinner B. (1974) About behaviorism, Vintage Books.

Slaby J, Stephan A. (2008) Affective Intentionality and Self-Consciousness. Consciousness and Cognition, 17: 506–513.

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

Slaby J. (in preparation) Against Empathy: Critical Theory and the Social Brain (http:// janslaby.com/)

Snow N. (2000) Empathy. American Philosophical Quarterly, 37 (1): 65–77.

Stawarska B. (2010) Mutual Gaze and Intersubjectivity. S. Gallagher, D. Schmicking (eds) Handbook of Phenomenology and Cognitive Science, Springer: 269–282.

Surovcev V. (1998) Intencional'nost' i prakticheskoe dejstvie (Gusserl', Merlo-Ponti, Riker) [Intentionality and Practical Action (Husserl, Merleau-Ponty, Ricoeur)]. Intencional'nost' i tekstual'nost'. Filosofskaja mysl' Francii XX veka [Intentionality and Textuality. French Philosophical Thought in the 20th Century], Tomsk: "Vodolej": 13-26.

Turner V. (1994) Sovremennye napravlenija razvitija teorii tela [Contemporary Trends in he Development of the Theory of the Body], *Thesis*, 6: 137–167.

Weber M. (2008) Osnovnye sociologicheskie ponjatija [The Basic Concepts of Sociology]. Sociologicheskoe obozrenie [Sociological Review], 7 (2): 89–127.

Waskul D., Nannini P. (eds) (2006) Body/ Embodiment. Symbolic Interaction and the Sociology of the Body, Burlington: Ashgate.

Zahavi D. (2010) Empathy, embodiment and interpersonal understanding: from Lipps to Schutz. Inquire, 53 (3): 285–306.

Simmel G. (1996) Kak vozmozhno obshhestvo? [How is Society Possible?]. Izbrannoe Tom vtoroj [Selected Works. Vol. II], M.: "Jurist": 509–526.

Рекомендация для цитирования/For citations:

Назаренко А.П. (2017) Эмоции и тело: возможность образования единства Мы-отношений. *Социология власти*, 29 (3): 59–81.

Nazarenko A.P. (2017) Emotions and body: the possibility of creating of we-relationship unity. *Sociology of Power*, 29 (3): 59–81.

Поступила в редакцию: 03.02.2017; принята в печать: 15.09.2017