

УДК 101.1

СТАТУС ОБЫДЕННОГО В ФИЛОСОФИИ И СОЦИАЛЬНЫХ НАУКАХ

Попов С. И., кандидат философских наук, доцент кафедры гуманитарных дисциплин, Кемеровский институт (филиал) российского экономического университета им. Д. В. Плеханова (г. Кемерово). E-mail: bende-ostap@yandex.ru

Статья посвящена выяснению роли обыденного, повседневного для традиции «любви к мудрости». Обыденность раскрывается как тема, ценностное отношение к которой специфицирует философский процесс. Закрепление за обыденным, повседневным позитивного значения диссонирует с сущностной интенцией философии и связано с развитием социальных наук. Сохранение в духовной культуре уважения к обыденному требует некоторой жертвы от «любви к мудрости»: приводит к изменению ее функции и образа.

Ключевые слова: обыденное, повседневное, трансцендирование, социальная реальность, объективизм, ценности, дотеоретическое знание.

STATUS OF THE ORDINARY IN PHILOSOPHY AND SOCIAL SCIENCES

Popov S. I., Candidate of Philosophical Sciences, Docent of Chair of Humanities, Kemerovo Institute (Branch) of D. V. Plekhanov Russian Economic University (Kemerovo). E-mail: bende-ostap@yandex.ru

Philosophical tradition is mainly due to the essential philosophy of intention to identify the first major basics of being, takes the ordinary, everyday, routine and practical non-thematic sphere as “visible,”

“imaginary,” which symbolically must be overcome in an effort of transcending. This, rather negative attitude to ordinary philosophy, is likely a long time reflecting the general cultural setting as relatively routine, which was considered unworthy of serious analysis. In this regard, the scientific uses of “ordinary” and “routine” came relatively recently. Today the routine is a subject of the whole complex of scientific disciplines: sociology, psychology, psychiatry, linguistics, art theory, literary theory, and finally, philosophy, and detects such variation as daily life, ordinary knowledge, everyday consciousness, casual speech, everyday behavior, etc.

Manifestation of a thematic interest to ordinary, routine and giving it a positive sense, is displayed in the works of methodologists of “the sciences about a spirit,” phenomenologists and theorists of social sciences (W. Dilthey, H. Rickert, E. Husserl, M. Weber). A characteristic feature of the concept appeals to the ordinary, the everyday is the opposition of subjective experiences objective structures acquired the greatest positive impact in nonclassical flows of theoretical sociology in the context of explication of its subject, social reality. The latter, in terms of “sociology of knowledge,” “ethnomethodology” and others, exists in the cultural representation: any facts or acts, institutions, system status, etc. are valid because of their active or passive recognition (and associated behavior) due the decision in favor of certain values. Therefore inaccidental, characteristic of modern sociological, philosophical and interdisciplinary research is focused on the study of social knowledge as such – what people know as a reality – in their everyday, pre-theoretical life. Social knowledge is compared with the “factory values” (P. Berger and T. Luckmann), in other words, becomes an important philosophical value equal to the “transcendental subject” status of reality production.

Development of social skills and spiritual culture change in general became a kind of “challenge” for traditional philosophy. Constructive attitude towards everyday life, compatible with the perception of philosophy as metaphysics, naturally causes a change in the vector of philosophical activity, which in phenomenology and analytical philosophy gets a distinct bias towards methodologism and historicism, ie is oriented not on the detection of the basics of being, but on the real variety of human experience study.

Keywords: ordinary, routine, transcendence, social reality, objectivity, values, pre-theoretical knowledge.

Философский разум склонен противопоставлять себя обыденному рассудку. Однако, как легко заметить, оборотной стороной указанного противопоставления выступает некая скрытая и неодолимая зависимость философии от обыденности как от того, что следует философски «снять», преодолеть. Обыденное символизирует бесформенность, хаотичность, наивность и спонтанность в противоположность упорядоченности, оформленности, пронизательности и сдержанности философского сознания. Последнее как бы уподобляется явлению, первое – сущности, для обыденного кажутся характерными почти бесконечные возможности, философия же отмечена печатью необходимости и ограниченности. Такое сравнение вполне предсказуемо вызывает интригующую ассоциацию обыденного с фрейдовским бессознательным и влечет вполне закономерный интерес начать разгадывать тайну обыденности, выявлять ее скрытые «пружины», «механизмы», что и предпринимается гибридными ответвлениями феноменологии Э. Гуссерля и «понимающей»

социологии М. Вебера, например, «социологией знания» [1]. Как видим, тематизация обыденного – достаточно актуальная задача для современной гуманитаристики. Задача данной работы видится более скромной – попытаться эксплицировать типы отношения философского сознания к обыденному, оценить статус, признаваемый за обыденным в ходе изменения философского самосознания культуры, и, может быть, увидеть и обратное влияние этого статуса на образ философии.

Представление об обыденном, повседневном входит в самоопределение философии как вида мыслительной деятельности. Возникновение философии как интеллектуальной дисциплины и, соответственно, как формы сознания и жизненного «режима бодрствования» связано с отстранением, трансцендированием «знания» от «мнения», теории от практики, предельного и исключительного – от привычного и рутинного. Не становясь предметом анализа и, как правило, не имея специального родового термина, мнимое,

практическое, рутинное и т. п. специфицировали негативным образом сначала античный Логос, а затем просвещенческий Разум. Таким образом, понятие повседневности, обыденности философами неэксплицитно использовалось для обозначения одного из «миров» жизни сознания – более низкого, профанного, нежели мир предметов философского разума.

Обыденные значения оцениваются мыслителями тем более негативно, чем сильнее они ориентированы на выявление наиболее общих – и, таким образом, онтологически первичных – смыслов. Обыденное в классическом рационализме противостоит всеобщему в качестве частного, индивидуального. Для идеалистической линии (Платон – Гегель), с ее ориентацией на абстрактно-всеобщее, характерно, что обыденные значения выступают как «ложное сознание» – частные моменты общей логики развития Абсолютного Разума, не дающие об этой логике представления. Субъект прогресса может быть представлен не обязательно Абсолютным Разумом, но, например, объективным историческим соотношением производительных сил и производственных отношений или вообще закономерностями эволюции сложных динамических систем; все равно повседневные значения в качестве частного «снимаются» общей логикой развития целого.

Мыслители, ориентированные на всеобщее в индивидуе (некий всеобщий смысловой слой – «трансцендентальный субъект») оценивают обыденное неоднозначно. Так, у раннего Хайдеггера, с одной стороны, обыденность – характеристика бытия-с-другими, то, что обезличивает человека до состояния «такого, как все» (*das Man*). **Das Man как безличное «оно», абстракция человеческой общности** выступает субъектом повседневной жизни. «Мы наслаждаемся и развлекаемся так, – пишет Хайдеггер, – как наслаждаются и развлекаются, мы читаем, смотрим, судим о произведениях литературы и искусства, как читают, смотрят и судят: мы находим возмутительным то, что считают возмутительным» (цит. по [5, с. 53]). С другой стороны, обыденность, указывая на «заброшенность» в не зависящие от человека обстоятельства, являет собой модус присутствия (*Dasein*), а значит, не может быть оценена исключительно негативно. Обыденные

значения и образы – это тот «материал», в котором исполнено онтологическое качество заботы *Dasein* о своей сущности. Иначе говоря, человеческая экзистенция реализует себя в онтологически более низком материале; он всегда оказывается содержанием моего проекта самого себя, но и всегда намекает на условность, эскизность исполнения проекта. Онтологическая дифференция «высшее – низшее» при этом сама оказывается условной, пластичной. Примерно так в метафизике неоплатонизма вещи, указывая на их вечные первообразы («эйдосы»), самим фактом такового указывания свидетельствуют и о себе как о «низшем», и о том, что несут в себе нечто вечное.

Похожим образом оценивают обыденное персоналисты (например, Э. Мунье), ориентированные трансцендентально (на смыслы, полагаемые в человеке Абсолютным субъектом): цель индивида – реализация сущностных сил, но – в повседневной деятельности. Человек является человеком только благодаря вовлечению в общечеловеческую практику. «Но если человека не интересует ничто другое, кроме вовлечения, он превращается в раба, чему в немалой степени содействуют тесные общественные коллективы...», – считает Э. Мунье [16, с. 128].

Мыслители, ориентированные последовательно персоналистически, независимо от того, допускают они трансцендентное или нет (как представители атеистического экзистенциализма), оценивают обыденные смыслы негативно, исходя из «драматургических» соображений. Так, привычность, косность, повторяемость, механичность жизни – предпосылка возникновения чувства абсурда для А. Камю [11, с. 229–230]. Для Х. Ортеги-и-Гассета повседневная жизнь – «это неизбежное столкновение с *pragmata*, с вещами, делами, заботами, которые, по сути, таковыми не являются, будучи просто-напросто безответственными истолкованиями, делом рук либо посторонних, либо нас самих. А коль скоро в жизни мы заняты какими-то псевдопроблемами, то и все наши дела неизбежно приобретают псевдохарактер... мы притворяемся, что живем, а на самом деле далеки от жизни подлинной, той, которой должны были бы жить, если бы отрешились от подобных, усвоенных от других истолкований. Эти “другие” – общество – как раз и мешают нам вступить в полноценный, тесный контакт с на-

шей жизнью...» [18, с. 548]. Н. А. Бердяев пишет о трагизме человеческого существования, поделенного между «подлинным духовным миром» и «миром объективированным» (природным и социальным), последний с необходимостью приносит несвободу, нормы, вражду, господство, одиночество, приспособление к «обыденщине», выработку «рабей психологии», отчуждение от собственной сущности [2, с. 184–185].

Обыденное для персоналистов воплощает всеобщее и массовое в противоположность индивидуальному, уникальному и элитарному, что соответствует самоопределению философии в персоналистическом исполнении как исключительного, предельного, преобразующего индивидуального опыта мыслить и быть. Так, М. К. Мамардашвили все время говорил и писал о необходимости трансцендирования, преодоления рутины повседневности, которая символизирует состояние безликого «мы», а индивид «рождается» только «во втором рождении» – через личное усилие мыслить в предельных категориях, выражающее саму суть философии [14]. Весьма характерно, что чем менее философичен (метафизичен) мыслитель (например, В. В. Розанов), тем более расположен он к обыденному.

В отечественной философии второй половины XX века обыденность исследуется в гносеологически-мировоззренческом аспекте как особая форма знания и общественного сознания – «обыденного сознания», основывающаяся на практическом опыте и отражающая его в абстрактно-идеализированном виде «народной», или «житейской» мудрости и «здорового смысла». Обыденное сознание синкретично и противоречиво, содержит наряду с относительными истинами явные предрассудки и неправомерные обобщения. Обыденное сознание характеризуют также случайность и бессистемность содержания вследствие эмпиричности, прагматизированности, сложность, многослойность, аморфность, непоследовательность, ненаучность, нерелексивность, инертность, эмоциональность, стихийность и т. п. Сосуществуя с другими формами общественного сознания в диалектическом единстве, обыденное сознание не образует замкнутой абсолютной сферы, а представляет собой «транзитную» форму рациональности: содержит вкрапления научных сведений, открыто научному

воздействию, но и любая наука содержит «осадок» обыденного опыта в виде эмпирических фактов, «научно-популярных» данных и вульгаризованных сведений. Очевидности обыденного сознания, здравого смысла выступают и концептуальной основой для различных форм знания в обществе (идеологии, морали, политэкономии, религии, искусства, философских и научных теорий), поэтому постижение и критика этих форм знания связаны с выявлением их обыденных корней. Указанный взгляд на повседневность более или менее ясно выражают большинство отечественных авторов, обсуждавших данную тему: В. Келле и М. Ковальзон [13], Т. Ойзерман [17], А. Уледов [20], В. А. Черняк и К. Т. Талипов [21], С. Гусев и Б. Пукшанский [7] и другие.

Философская традиция, за исключением ряда направлений, оценивает обыденность скорее негативно, что, думается, долгое время отражало общекультурную установку относительно обыденного, которое считалось недостойным серьезного анализа. В связи с этим в научный обиход понятия «обыденная жизнь» и «повседневность» вошли относительно недавно. В настоящее время повседневность является предметом целого комплекса научных дисциплин – социологии, психологии, психиатрии, лингвистики, теории искусства, теории литературы, наконец, философии и обнаруживает такие свои вариации, как повседневная жизнь, обыденное знание, обыденное сознание, повседневная речь, повседневное поведение и др. Несмотря на различие аспектов, в которых выступает концепт обыденной жизни, ролей, которые он играет в исследованиях, оценок и степени эксплицированности в качестве темы само обращение к обыденности характеризуется следующими общими чертами: *«субъективное переживание* четко противопоставляется объективным структурам и процессам, *типичные практические действия* – индивидуальным и коллективным деяниям, *длительные ритмы* – однократным эпохальным событиям, *подвижные формы рациональности* – идеальным конструкциям и точным методам», – сообщает Б. Вальденфельс [3, с. 39].

Парадигмальная особенность обращения к концепту обыденного, повседневного – противопоставление субъективных переживаний объективным структурам – приобрела наибольшее

позитивное значение в неклассических течениях теоретической социологии в контексте эксплицирования ее предмета – социальной реальности. Социальность есть качество реальности, порождаемое в связи и по поводу включенности человека во взаимодействие с себе подобными. Проблема заключается в том, как интерпретировать это качество. Несмотря на относительно большое количество вариантов таких интерпретаций, вопрос сводится к выбору одной из двух познавательных парадигм: объективистской, которая фундирует естественно-научную рациональность, или феноменологической, свойственной гуманитарному знанию. Если в объективистском варианте реальность социальных фактов полагается внешней и независимой от наблюдателя, исследователя и простого социального агента, субъективностью которых устранена из институтов и событий общественной жизни, то феноменологическая модель социальной реальности ищет свои основания именно в субъекте или, по крайней мере, допускает участие субъективности в производстве реального.

Обе интерпретации постоянно, явно или неявно, присутствуют в социальных науках, конкурируя и взаимодействуя. При этом объективистская, естественно-научная парадигма по ряду причин (реальные успехи естествознания и техники, кажущаяся простота и самоочевидность естественно-научных методологий и пр.) преобладает и в социальном знании. Как говорит Л. Г. Ионин, усиление герменевтической, гуманитарной составляющей в социальных науках происходит в кризисные моменты, когда кажущаяся утрата общественным развитием стабильности и перспективы заставляет искать новые жизненные пути как для общества, так и для конкретного человека [10, с. 66].

Родоначальник социологии О. Конт считал жизнь общества естественным и объективно закономерным процессом, Г. Спенсер даже уподоблял общество биологическому организму, а Э. Дюркгейм принципиально настроен рассматривать социальные факты как вещи – внешние по отношению к человеку и объективные явления, узнаваемые «по той внешней принудительной власти», которую они имеют или способны иметь над индивидами [9, с. 36]. Коллективные представления и идеи со времен Античности считались произво-

дными от жизни общества, общественных практик. «Историческая школа» в Германии XIX века, начиная с И. Гёрдера, приходит к пониманию неизбежной историчности человеческого мышления и любых проявлений человеческого гения. При этом, полагание зависимости знания в обществе от обстоятельств его исторического и социального «размещения» усиливается: у К. Манхейма общество детерминирует не только возникновение, но и содержание человеческих идей, за исключением математики и части естественных наук [15, с. 226]. Та же интенция прослеживается у Р. Мертона, Т. Парсонса, Ч. Р. Миллса и других представителей структурного функционализма. Социальные институты извне регулируют общественное согласие, коллективные представления, оставляя отдельному индивиду функцию адаптации к ним в своих действиях в рамках социальных ролей. Как считает Э. А. Капитонов, «человеку остается только поиск оптимальных форм этой организации и трудная борьба за их воплощение в действительность...» [12, с. 165]. Таким образом, социальные мыслители-классики склонны интерпретировать общественное сознание, мысли и действия индивидов, составляющих общество с креном в пользу объективизма, согласно которому социальный мир состоит из жестких объективных фактов, структур и институтов, независимых от идей, убеждений и поведения индивидов, составляющих общество.

Оппозиция объективизму в обществознании как разновидности натурализма и поиск средств концептуализации своеобразия социогуманитарного знания по сравнению с естественно-научным появляются у философов-методологов «наук о культуре». В противоположность естествознанию, предметом таковых они полагали не общее, а единичное и уникальное. В данном случае способ научной концептуализации как подведение наличного многообразия под генерализирующие абстракции («обуздание многообразия») и формулировка общего закона не достигает цели. Ибо, констатирует Г. Риккерт, «культурное значение объекта, поскольку он принимается во внимание как целое, покоится не на том, что у него есть общего с другими действительностями, но именно на том, чем он отличается от них» [19]. Отличительной чертой объектов культуры Риккерт считает воплощение человеческой ценности,

«интереса», что отличает их от объективной наличности природных объектов (объекты культуры не объективно существуют, а «значат»). Способом теоретической концептуализации в «науках о культуре» выступает, по Риккерт, «отнесение к ценности» [19]. При этом рациональность «наук о культуре» фундирована всеобщим характером ценностей, который неокантианцы не подвергали сомнению.

Следует заметить, что Г. Риккерт, занимаясь поиском обоснования рационалистического метода социогуманитарного знания (который объединял бы как специфику их предмета, так и общезначимость содержания), полагал в качестве методологической основы «наук о культуре» не субъективные ценностные переживания, а общезначимые логические процедуры образования понятий. Как нам представляется, речь здесь может идти тоже об определенном рода обобщении, как и в естествознании, но только не в отношении «экземпляр – род», а в отношении «часть – целое». В противоположность Г. Риккерт, В. Дильтей, другой методолог социогуманитарного знания, в качестве методологической основы «наук о духе» полагает переживание, понимание, личностное освоение действительности, вырастающие в ходе самой практической жизни [8, с. 142]. Связность духовного мира человеческого субъекта при этом выступает основой смысловой связности действительности, а понимание – обнаружением такой связи [8, с. 135]. Базисной наукой о духе при таком раскладе оказывается описательная психология, а залогом убедительности герменевтических процедур познания – «сама жизнь», укорененность «герменевтической логики» в антропологии.

Весомым достижением в области методологии обществознания можно считать перевод в феноменологии Э. Гуссерля онтологической проблематики в идеальный план. Когнитивная реальность полагается воплощенной в структурах человеческого опыта без апелляций к ее онтологическому статусу, а конституируемые в опыте объекты полагаются смысловыми образованиями: «заклучение в скобки» «естественной установки» сознания означало независимость жизни как мира чистых данностей, значимостей от любых суждений об их существовании и способе данности (обыденность, припоминание,

воображение, сон...). Предмет интенционального опыта трактуется как далее неразложимый на характеристики «субъекта» и «объекта» остаток – «предмет интереса». «Поток сознания» (непосредственная опытная данность, фигурировавшая у интуicionистов и прагматистов) был «развернут» Э. Гуссерлем в исследование темпоральной структуры сознания, в рамках которого жизнь сознания рассматривалась в качестве конституирования предметностей во внутреннем временном опыте. Исследования конститутивной деятельности сознания имели лейтмотивом то, что мир как смысл не дан в готовом виде, а постоянно творится. Для социальной феноменологии оказалось важным обращение «позднего» Гуссерля к онтологии – «отнесению к бытию» продуктов и процесса конституирования. Это имеет значение, в частности, для исследования процесса идеального конституирования «другого» не просто как смыслового единства («другого во мне»), но и как обладающего независимым существованием в качестве «другого»: собственным потоком сознания и миром интенциональных предметностей [6].

Наконец, противоположный объективизму методологический крен возникает в неклассических течениях социологии. Согласно М. Веберу, конституирующим фактором социального выступает субъективный, привносимый в эмпирическое действие его агентом смысл (субъективное понимание, истолкование). «Социально, – говорит М. Вебер, – только то действие, которое по своему смыслу ориентировано на поведение других» [4, с. 626]. Реактивные действия, не несущие подразумеваемого смысла (иначе говоря, не принадлежащие культурному), не могут являться и предметом социологического изучения (ничем не отличаются от явлений природы). И наоборот: подразумеваемый смысл действия (мотивация), по Веберу, исчерпывается культурным. С позиции данного подхода, общество существует только в культурной репрезентации: любые факты и акты, институты, системы статусов и т. п. действены в силу их активного или пассивного признания (и соответствующего поведения), обусловленного решением в пользу определенных ценностей.

Не случаен, поэтому, характерный для современных социологических, философских и меж-

дисциплинарных исследований акцент на изучение социального знания как такового. Лишь немногие заняты теоретической интерпретацией мира, – считают П. Бергер и Т. Лукман, – но каждый живет в том или ином мире. То, что люди знают как реальность в их обыденной, дотеоретической жизни, представляет собой «фабрику значений», без которой не может существовать ни одно общество [1].

Концепт обыденного, повседневного приобретает, таким образом, важное философское значение (равное статусу «трансцендентального субъекта») в контексте неклассической методологии социальных наук – как дотеоретическое знание, субъективная смысловая жизнь взаимодействующих социальных агентов. Сегодня «простеца», если и не одевают в мантию «философа», то, по крайней мере, полагают внушающим уважение то, чем он живет, и даже находят в этом

глубоко имплицитную и проходящую сквозь время мудрость. Любопытно, что положительно-конструктивное отношение к обыденности закономерно сопровождает изменение вектора философской деятельности, которая у методологов «наук о духе», Э. Гуссерля и его последователей получает отчетливый крен в сторону методологизма и историзма: она ориентирована не на выявление первых начал бытия, а на исследование реального многообразия человеческого опыта. В известной мере это обстоятельство означает закрепление за философской рефлексией статуса «вторичности» по отношению к опыту, что хорошо согласуется с популярностью аналитической максимы в понимании функций философии. Данная тенденция вполне различима и в отечественных философских работах советского – постсоветского периода, так или иначе затрагивающих тему обыденного.

Литература

1. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. – М.: Медиум, 1995. – 323 с.
2. Бердяев Н. А. О человеке, его свободе и духовности: избр. тр. – М.: МПСИ: Флинта, 1999. – 312 с.
3. Вальденфельс Б. Повседневность как плавильный тигль рациональности // СОЦИО-ЛОГОС. – М.: Прогресс, 1991. – С. 39–50.
4. Вебер М. Избр. произведения. – М.: Прогресс, 1990. – 808 с.
5. Габитова Р. М. Человек и общество в немецком экзистенциализме. – М.: Наука, 1972. – 222 с.
6. Гайденко П. П. Научная рациональность и философский разум в интерпретации Эдмунда Гуссерля // Вопр. философии. – 1992. – № 7. – С. 116–135.
7. Гусев С. С., Пукшанский Б. Я. Обыденное мировоззрение: Структура и способы организации. – СПб.: Наука, 1994. – 89 с.
8. Дильтей В. наброски к критике исторического разума // Вопр. философии. – 1988. – № 4. – С. 135–152.
9. Дюркгейм Э. Социология. Ее предмет, метод, предназначение. – М.: Канон, 1995. – 352 с.
10. Ионин Л. Г. Социология культуры: учеб. пособие для вузов. – М.: Изд. дом ГУ ВШЭ, 2004. – 427 с.
11. Камю А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде // Сумерки богов. – М.: Политиздат, 1990. – С. 222–318.
12. Капитонов Э. А. Социология XX века. – Ростов н/Д.: Феникс, 1996. – 512 с.
13. Келле В. Ж., Ковальзон М. Я. Формы общественного сознания. – М.: Гос. изд-во полит. лит., 1959. – 264 с.
14. Мамардашвили М. К. Мысль под запретом (Беседы с А. Эпельбуэн) // Вопр. философии. – 1992. – № 5. – С. 100–115.
15. Манхейм К. Идеология и утопия // Манхейм К. Диагноз нашего времени. – М.: Юрист, 1994. – С. 7–276.
16. Мунье Э. Что такое персонализм?. – М.: Изд-во гуманист. лит., 1994. – 128 с.
17. Ойзерман Т. И. Философия и обыденное сознание // Вопр. философии. – 1967. – № 4. – С. 119–130.
18. Ортега-и-Гассет Х. Человек и люди // Ортега-и-Гассет Х. Избр. тр. – М.: Весь мир, 2000. – С. 480–698.
19. Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре [Электронный ресурс] // Библиотека Гумер – философия (www.gumer.info). – URL: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/rikk/nauk_gr.php (дата обращения: 22.02.14).
20. Уледов А. К. Структура общественного сознания (Теоретико-социологическое исследование). – М.: Мысль, 1968. – 324 с.
21. Черняк В. А., Талипов К. Т. Диалектика теоретического и обыденного сознания: (мировоззренческий аспект). – Алма-Ата: Наука, 1985. – 248 с.

Reference

1. Berger P., Lukman T. Social'noe konstruirovanie real'nosti. Traktat po sociologii znaniija. Moscow, Medium Publ., 1995. 323 p.
2. Berdjaev N.A. O cheloveke, ego svobode i duhovnosti. Izbrannye trudy. Moscow, MPSI Publ., Flinta Publ., 1999. 312 p.
3. Val'denfel's B. Povsednevnost' kak plavil'nyj tigl' racional'nosti. *Socio-logos*. Moscow, Progress Publ., 1991, pp. 39–50.
4. Veber M. Izbrannye proizvedenija. Moscow, Progress Publ., 1990. 808 p.
5. Gabitova R.M. Chelovek i obshchestvo v nemeckom ekzistencializme. Moscow, Nauka Publ., 1972. 222 p.
6. Gajdenko P.P. Nauchnaja racional'nost' i filosofskij razum v interpretacii Edmunda Gusserlja. *Voprosy filosofii*, 1992, no 7, pp. 116–135.
7. Gusev S.S., Pukshanskij, B.Ja. Obydennoe mirovozzrenie: Struktura i sposoby organizacii. Sankt-Peterburg, Nauka Publ., 1994. 89 p.
8. Dil'tej V. Nabroski k kritike istoricheskogo razuma. *Voprosy filosofii*, 1988, no 4, pp. 135–152.
9. Djurkgejm E. Sociologija. Ee predmet, metod, prednaznachenie. Moscow, Kanon Publ., 1995. 352 p.
10. Ionin L.G. Sociologija kul'tury. Uchebnoe posobie dlja vuzov. Moscow, GU VSHE Publ., 2004. 427 p.
11. Kamju A. Mif o Sizife. Esse ob absurde. *Sumerki bogov*. Moscow, Politizdat Publ., 1990, pp. 222–318.
12. Kapitonov E.A. Sociologija XX veka. Rostov-na-Donu, Feniks Publ., 1996. 512 p.
13. Kelle V.Z., Koval'zon M.Y. Formy obshchestvennogo soznaniija. Moscow, Gosudarstvennoe izdatel'stvo politicheskoi literatury Publ., 1959. 264 p.
14. Mamardashvili M.K. Mysl' pod zapretom (Besedy s A. Epel'buen). *Voprosy filosofii*, 1992, no 5, pp. 100–115.
15. Manhejm K. Diagnostika nashego vremeni. Ideologija i utopija. Moscow, Jurist Publ., 1994, pp. 7–276.
16. Mun'e E. Chto takoe personalizm? Moscow, Izdatel'stvo gumanitarnoi literatury, 1994. 128 p.
17. Ojzerman T.I. Filosofija i obydennoe soznanie. *Voprosy filosofii*, 1967, no 4, pp. 119–130.
18. Ortega-i-Gasset H. Izbrannye trudy. Chelovek i ljudi. Moscow, Ves' mir Publ., 2000, pp. 480–698.
19. Rikkert G. Nauki o prirode i nauki o kul'ture. *Biblioteka Gumer – filosofija*. Available at: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/rikk/nauk_pr.php (accessed 22.02.14).
20. Uledov A.K. Struktura obshchestvennogo soznaniija (Teoretiko-sociologicheskoe issledovanie). Moscow, Mysl' Publ., 1968. 324 p.
21. Chernjak V.A., Talipov K.T. Dialektika teoreticheskogo i obydennogo soznaniija: (mirovozzrencheskij aspekt). Alma-Ata, Nauka Publ., 1985. 248 p.