

О. Н. Черных

ВИРТУАЛЬНЫЙ ПРИНЦИП ПОВСЕДНЕВНОСТИ

Рассматриваются фундаментальные основания повседневного опыта. Феноменологический анализ позволяет выявить ключевые порядки повседневной реальности. Повседневность понимается из противопоставленности порядков Обычного и Чрезвычайного, а реальность — потенциальности и фактичности. Целостность повседневной реальности обнаруживается как «жизненный мир», располагающийся в «пограничье» виртуального. Специфика современности состоит в доминировании потенциальности в структуре опыта, и «информация» понимается как ее «объективация».

Ключевые слова: феноменология, сознание, опыт, «жизненный мир», обыденность, чрезвычайность, реальность, потенциальность, виртуальность, информация.

O. Chernykh

THE VIRTUAL PRINCIPLE OF EVERYDAY LIFE

The article discusses the fundamental bases of everyday experience. Phenomenological analysis reveals the key structures of everyday reality. Everyday life is interpreted on the basis of juxtaposition of everydayness and extraordinariness, the reality on the basis of juxtaposing potentiality and factuality. The integrity of the everyday reality is identified as «the Life-World» located on the «borderlands» of the virtual. The specificity of modernity is found in the domination of the potentiality in the structure of experience, and «information» is understood as its “objectification”.

Keywords: phenomenology, consciousness, experience, “Lebenswelt”, everydayness, extraordinariness, reality, potentiality, virtuality, information.

Направленность рефлексии на повседневную жизнь человека становится актуальной на рубеже XIX–XX веков в ситуации кризиса европейской культуры, связанного, в том числе, с переходом от абстрактных механистических построений европейского рационализма к проблематике человека и его присутствия в мире, т. е. к так называемому «антропологическому повороту» в социогуманитарных исследованиях и философии. На философском уровне подступы к проблематике повседневности, релевантные для нашего рассмотрения, обозначило феноменологическое направление — в работах Э. Гуссерля и его последователей.

Так, Э. Гуссерль выдвигает идею о «жизненном мире» (“Lebenswelt”), который существует для нас как совокупность аподиктических достоверностей: непосредственных очевидностей и бытийных значимостей, задающих формы ориентации человека в мире [4, с. 136]. Актуальность обращения к рассмотрению «жизненного мира» определяется

тем, что «любое научное мышление, любая философская постановка вопроса предполагает ... существующий мир, а именно как горизонт того, что всякий раз несомненно значимо как существующее (Seiend-Geltend), а в этом горизонте — то, что нам знакомо и абсолютно достоверно, с чем входит в противоречие то, что иногда лишается значения существующего. Даже объективная наука ставит вопросы лишь на почве этого постоянного, заранее существующего в донаучной жизни мира» [4, с. 139]. Исходные «очевидности» «жизненного мира» даны нам до всякой рефлексии и выступают первичным слоем любого сознания, на базисе которого далее уже формируются возможности сознательного принятия теоретических установок в рамках культурно-исторического горизонта общества и посредством целеполагания. В этом плане при анализе «жизненного мира» Э. Гуссерль говорит о нас, с одной стороны, как об «объектах среди объектов» жизненного мира, существующих

в непосредственной достоверности опыта, но, с другой стороны, как о субъектах, соотносенных с «жизненным миром» в целенаправленной деятельности, для которых «этот окружающий мир имеет только тот бытийный смысл, который ему придали наш опыт, наше мышление, наши оценки и т. п., и в тех модусах значимости (достоверности бытия, возможности, иногда видимости и т. д.), которые мы, как субъекты значимости, актуально при этом осуществляем» [4, с. 134].

«Жизненный мир» человека, обозначенный Э. Гуссерлем, представляет собой именно повседневную практику как контекстуальность существования, в которой осуществляется опыт самополагания человека. Феномен «жизненного мира» является предпосылкой структурирования имеющихся в нашем распоряжении представлений об окружающем в «картину мира», в рамках которой производится концептуализация социокультурных порядков нашего существования. При этом, очевидно, что как сам окружающий нас «жизненный мир» претерпевает изменения своих порядков, так и формируемая на его основе «картина мира» (т. е. «накладываемый» на «жизненный мир» конструкт). Это диахроническое измерение «жизненного мира» предполагает необходимость выявления структурных элементов актуальной повседневности и реальности для построения адекватной «картины мира». Философия Э. Гуссерля задала только концептуальные наброски исследования данного вопроса — в теоретико-познавательном горизонте. Акцентуацию проблематики повседневности как таковой и рассмотрение последней в рамках онтологического подхода задал М. Хайдеггер.

«Повседневность» («Alltäglichkeit», что можно перевести как «вседневность», «ежедневность») в философии М. Хайдеггера выводится, исходя из рассмотрения модусов бытия, как «ближайшее» бытие присутствия. Она в такой постановке вопроса — не только лишь календарность как последовательная связанность однородных отрезков времени жизни, но — сущностно целостное пространство развертывания бытия человека [13, с. 59, 66]. Тем не менее в

хайдеггеровском рассмотрении «повседневное» бытие присутствия означает «падение» [13, с. 175], соблазнительное «растворение» в озаботившем мире — «дефективный», несобственный модус бытия человека, его отчуждение от сущностного предназначения реализовать свое бытие как возможность стать собой. Но это повседневное бытие, каким оно большей частью остается в его растворении в мире и в «людях», тем не менее понимается М. Хайдеггером онтологически позитивно, поскольку все же «человек как никто вовсе не ничто» [13, с. 128–129]. Оно задает экзистующему человеку исходные очевидности, простые ориентиры его бытия в мире, которые можно было бы назвать, например, «стереотипами», и которые подлежат тяжелому преодолению на пути самостановления, т. е. подлинного становления человека самим собой.

В целом, повседневный опыт в наиболее общих чертах может быть определен как первичная внерефлексивная определенность существования человека, в рамках которой происходит структурирование представлений действительности. Вопрос состоит в том, каковы границы повседневности, и какие структурные моменты она включает в себя. Если исходить из первого аспекта, то за пределами повседневности, а, правильнее сказать, по ту сторону повседневного опыта, по мнению ряда исследователей, находится сфера философии и науки, религиозного опыта, искусства, мир фантазии, сна, душевных болезней и т. п. [8, с. 25 и след.]. Действительно, допустим, чистая философская рефлексия представляет собой трансценденцию повседневности, более того, мира сущего и основанной на нем «картине мира» в целом [15, с. 24–26]. С другой стороны, как философия, так и наука (далее — религиозный опыт и пр.), как отмечал Э. Гуссерль, имеют свои исходные предпосылки в историчном социокультурном горизонте «жизненного мира», т. е. в той же расширенно понимаемой повседневности, даже при радикальной постановке вопроса о бытии и познании, подразумевающей преодоление всех порядков сущего и всех «естественных установок». Более того, философия, наука, религиозный опыт и пр.

представляют собой, по сути, институционализацию соответствующих их «предмету» порядков повседневного опыта, в ходе которой он фрагментируется и теряет свою целостность. Существенное здесь заключается в том, что при радикальном выходе мышления по ту сторону повседневности последняя автоматически оказывается не доступной познанию в своей целостности, теряясь из виду в разворачивающейся самодостаточной философской и научной дискурсивности. Но при последовательном рассмотрении повседневности можно выделить ключевые порядки последней. И наиболее очевидным из них, от которого можно отталкиваться при анализе повседневности, является обыденность.

Обыденность, представляющую собой модус повседневности, можно охарактеризовать как пространство «рутинных», «каждодневно-единообразных» действий и взаимодействий. Она представляет собой предельную фактичность опыта. Обыденность находит свое место в календарном распорядке каждодневности, которому в той или иной мере подчинен человек в своей практической, материально-телесной деятельности*. По сути она представляет собой социальное измерение опыта, практики которого направлены на деятельность по воспроизводству наличного социокультурного порядка. Можно говорить об «обыденном сознании», «здоровом смысле» обыденных представлений, являющих собой стереотипы, схемы и модели взаимодействия, в том числе «символические» (в свернутом стереотипном виде), в целом — разнообразные «типизации» (А. Шютц), в рамках которых упорядочивается и воспроизводится наличный опыт. Этому соответствует обыденный язык, через который как «дом бытия» можно раскрыть обыденность и в элементарном пространстве набора типизаций которого фиксируется фактичность опыта со свойственными ему практиками.

Пространство обыденности может «поглощать» повседневность целиком, подчинив человека исключительно социальному функционированию и воспроизводству наличных инструментально-ориентированных, практически-прагматически адаптированных

представлений в противоположность возможному целостному символическому-культурному существованию, на которое человек, очевидно, способен. Более того, никакое изменение опыта, никакая социокультурная динамика, культура в целом были бы невозможны, если бы обыденный опыт-воспроизводство не подлежал постоянному преодолению. Таким образом, становятся очевидными границы обыденности, и возникает вопрос о том, что находится за ее пределами.

За пределами фактичности опыта, воспроизводства наличной социокультурной функции находится мир символического, воображаемого, возможного для реализации, т. е. пространство разворачивания культуры. Преодоление обыденности, т. е. выход в сферу возможного опыта, может осуществляться через телеологическую способность. Так, еще И. Кант, размышляя о свободе и свободном целеполагании, говорит о культуре как о реализации «последней цели» в отношении человека со стороны находящейся в сфере причинности и необходимости природы [6, с. 305]. Стоит отметить, что у И. Канта в процессе целеполагания, связанном со свободным волеием, человеком устанавливается «должное» в виде ценностей и норм в противоположность необходимому, относящемуся к сфере природы и через нее. Для нас же важен акцент на свободной реализации возможного в противоположность уже данному в обыденном опыте.

Раскрытие «механизма» реализации опыта предлагает феноменология. Для данного рода теоретических построений характерно рассмотрение интенциональности как направленности на объект, при которой обретаемый опыт встречи с ним оказывается актуализирован. Разумеется, в рамках феноменологического анализа и опыт обыденности — также опыт сознания. Интенциональность имеет свою специфику. Так, если речь идет о чувственно воспринимаемом, которое априори имеет темпоральное бытие, то таковое предполагает конституирование соответствующих имманентных объектов в потоке сознания-времени [5, с. 77-80]. Если же речь идет о не-временных объектах, полагаемых в суждении, т. е. о полагании смысла, то мы имеем дело с особыми темпоральными

формами, протекающими в потоке сознания-времени, специфика которых состоит в том, что они являются спонтанными, где «с каждым актом спонтанности появляется нечто Новое» [5, с. 158-159]. Таким образом, возможный опыт при феноменологическом подходе может осуществляться посредством поворота сознания к новому смыслоформированию в порядке, с одной стороны, развертывающейся «спонтанности» полагания смысла, с другой стороны, через новые первичные восприятия (или в порядке репрезентации первичных восприятий в сознании — от репродукции до фантазирования). Но, в любом случае, этот опыт осуществляется в горизонте действительного и возможного опыта вообще, которым является реальность. Так, Э. Гуссерль отмечает, что «реальность — и реальность отдельно взятой вещи, и реальность целого мира — сущностно лишена самостоятельности (в нашем строгом смысле «сущности»). Это не нечто абсолютное в себе, что во вторую очередь связывалось бы с иным, — нет, в абсолютном смысле оно вообще ничто, оно лишено «абсолютной сущности», у него существенность того, что в принципе лишь интенционально, лишь осознаваемо, лишь представляемо, лишь осуществимо в возможных явлениях» [3, §50]. «Локализацию» же пространства возможного опыта Э. Гуссерль лаконично очерчивает, говоря, что «между сознанием и реальностью поистине зияет пропасть смысла» [3, §49].

Дальнейшая рефлексия, целью которой является выделение структурных порядков повседневности, находит свои основания в выявлении целостных представлений реальности. Под реальностью, как отмечалось, подразумевается тотальность действительного и возможного опыта — в отличие от наличной действительности, которая представляет собой фактический опыт, наличествующий «здесь и сейчас». При подобном рассмотрении мы, очевидно, наталкиваемся на некоторый «зазор» между наличным как действительной фактичностью и реальным как тотальностью опыта. Этот «зазор» каждый раз представляет собой подвижное «пограничье» между тем, что уже дано в нашем опыте, и тем, что в принципе может быть в

него включено. Речь идет именно о «пограничье» между данными порядками реальности, а не о противопоставленности. Так, исходной позицией выступает целостность опыта, задающая последнему каждый раз конкретный «горизонт», в рамках которого происходит взаимопереход модусов опыта, где то, что было фактическим, может уйти в сферу не-актуального опыта, таким образом, снова возможного опыта, а то, что было не-реализованным может актуализоваться. Кроме того, необходимо говорить о том, что раздвижение границ фактического опыта все же, очевидно, фундировано в последнем: например, как в темпоральном развертывании потока сознания-времени (если мы говорим о феноменологическом анализе сознания), так и во всегда конкретной ситуации человеческого присутствия в ее исторической динамике (если мы подходим к вопросу экзистенциально-онтологически). Это «пограничье» между фактичностью и возможным опытом вообще мы назовем виртуальностью. Так, М. Хайдеггер говорит о виртуальности (Virtualität) [13, с. 401] как о принципе, согласно которому развертывается сущностная историчность бытия человека, которое представляет собой принципиальную потенциальность как реализацию возможностей становления Самости, лежащих в горизонте ее развертывающегося во времени опыта.

Понимая виртуальность как подвижное «пограничье» в горизонте фактичности-возможности опыта, мы наталкиваемся на несколько вещей. Во-первых, следует говорить о некотором непреодолимом «остатке» фактичности опыта (например, инвариантах телесного и т. п.), и это позволяет нам понятийно разграничивать действительность как чистую фактичность от виртуальности как «пограничья» порядков реальности. Во-вторых, отталкиваясь от предельно возможного (как логической противоположности фактическому), мы наталкиваемся на то, что находится за пределами виртуальности и по ту сторону фактичности. Это позволяет нам понятийно разграничивать некоторую чистую потенциальность от виртуальности как «пограничья». Речь идет о предельно возможном, не реализуемом в виртуальном

порядке, т. е. в горизонте целостности опыта. Этот порядок реальности можно парадоксально обозначить как «невозможное»-возможное (очевидно, что о невозможном в чистом виде говорить противосмысленно). Речь идет о том, что возможно в принципе, но не доступно для актуализации в индивидуальном горизонте опыта. Это, например, метафорически обозначает Н. Элиас, говоря о «свалке непрожитых жизней»: «Природа обществ, требующих от отдельного человека более или менее высокой специализации, ... состоит в том, что на обочине остается множество неиспользованных альтернатив, непрожитых жизней, несыгранных ролей, непережитых преживаний и упущенных возможностей» [16, с. 184].

В итоге, в рамках полученной «схемы» реальности мы имеем некоторую «систему» порядков «фактичность»-«виртуальность»-«чистая потенциальность», исходя из которой можно найти основания для структурирования пространства повседневности, так как выявляемые порядки реальности, на наш взгляд, должны коррелировать с порядками повседневности, понимаемой как жизненный мир.

Повседневность выступает как целостность человеческой реальности, т. е. то «жизненное пространство» человека, в котором объективируется и воспроизводится наличный, фактический опыт и в котором он постоянно расширяется в своей континуальности. Она выступает тем пространством, где непосредственно реализуется тотальность бытия присутствия человека. Как отмечает Р. Ванейгем: «Потребность в более ярком свете постоянно исходит из повседневной жизни, из ощущающейся каждым необходимостью гармонизировать ритм своих шагов с маршем всего мира. В двадцати четырех часах жизни одного человека больше истины, чем в сочинениях всех философов» [2, с. 7]. В рамках повседневности, в постоянном преодолении обыденности реализуется виртуальная, наполненная разнообразными возможностями самополагания сущность человека. Повседневность включает в себя обыденность и, очевидно, ее некую противоположность. При этом, отталкиваясь от идеи целостности опыта, взаимодействие

данных порядков, очевидно, происходит в том же самом подвижном режиме «пограничья», как и при онтологическом рассмотрении фактичности-потенциальности как коррелятов первых. Противостоящее обыденности можно обозначить как неординарное, чрезвычайное.

К «чрезвычайному» в плане феноменологического противопоставления «обычному» обращается, например, Б. Ванденфельс: «С противоречием между Обычным и Чрезвычайным (V) мы вступаем в край различных пограничных областей, где ординарное и неординарное специфическим образом разыгрываются. Если Неординарное не замыкается в высшем мире, в свете которого изменности Обычного кажутся еще ниже, то обычный будний день должен оставаться открытым в процессах праздничного и лишнего будней самого Чрезвычайного» [1, с. 165], когда «пестрая арена современного большого города устраивает нам в конце концов очную ставку с возможностями и невозможностями жизни, которой всегда встречается больше, чем могут вместить ее формы» [1, с. 165]. В такой постановке вопроса мы можем рассматривать повседневный опыт как реализацию целостности бытия в подвижном «пограничье» между обыденностью и ее противоположностью, которое и представляет собой жизненный мир человека, наделенный особым потенциалом непрерывной реализации возможного и представимого. За границами «пограничья» в рамках повседневности находится чистое Чрезвычайное, пределом которого является, видимо, смерть.

Целостность опыта повседневности, реализующегося в «пограничье» ее порядков, является коррелятом онтологического порядка виртуальности как сущностной потенциальности человека и созданного им культурного пространства в рамках заданного горизонта опыта. Проблематика «виртуальности», как отмечалось, становится актуальной в современных исследованиях, в рамках которых предпринимаются попытки определения современной социокультурной ситуации.

На наш взгляд, виртуальность как потенциальный опыт в «историческом»

экзистенциальном горизонте «была» всегда как принцип бытия присутствия как всегда своей возможности (например, по М. Хайдеггеру). Возникает вопрос, почему в современных условиях виртуальность становится столь актуальной. Так, М. Кастельс пишет о современной коммуникативной системе на основе мультимедиа-технологий и сетевой интернет-коммуникации, приобретающих тотальное распространение в становящемся информационном обществе, которая создает новую культуру реальной виртуальности** [7, с. 351]. Стоит отметить, что информационные и коммуникационные процессы и их содержание напрямую связаны с культурными процессами, так как культура и общество как связанность представлений и практик возможны только в коммуникации. М. Кастельс, говоря о росте в геометрической прогрессии «информации» как «отчужденного» опыта, запущенном постоянно расширяющейся коммуникационной машинерией, отмечает существенные изменения в системе опыта, в которой виртуальная компонента возрастает, что и артикулировано в метафоре «реальной виртуальности».

Виртуальность как «пограничье» становится все более актуальной в опыте повседневности, что вызвано становлением новой коммуникационной системы, формирующей динамичную расширенную символическую среду культуры, т. е., по сути, постоянно возрастающий потенциальный опыт. «Информация» становится в современных условиях ключевым понятием (и даже — ценностью).

В рамках различных теорий информационного общества (например, таких исследователей, как Д. Белл, А. Тоффлер, Э. Гидденс, Ф. Уэбстер, М. Кастельс и др.) обозначается важнейшее значение информации*** для современного социокультурного поля. Специфика современной культуры в целом предстает в том, что она, несомненно, более «информативна», чем любая предшествующая. Как отмечает Ф. Уэбстер, «мы существуем в медианасыщенной среде, что означает: жизнь существенно символизируется, она проходит в процессах обмена и получения — или попытках обмена и отказа получения — сообщений о нас самих и о других. Признание взрывного

роста смыслов заставляет многих авторов говорить о том, что мы вошли в информационное общество» [12, с. 28–29]. Парадоксальность многих концепций информационного общества состоит в том, что само понятие информации в них не определяется, а принимается на «интуитивном уровне». В настоящее время не существует единого определения термина «информация», но в различных областях знания данное понятие определяется своим специфическим набором признаков. Философские определения информации отличаются крайним плюрализмом позиций. В рамках данного плюрализма подходов и дефиниций мы будем придерживаться определения понятия «информация», данного петербургским исследователем Е. Э. Суровой: «Информация — формально-потенциальная содержательная фактичность» опыта [11, с. 50].

Информация, таким образом, может пониматься как совокупность потенциальных значений системы нашего опыта. Она виртуальна по своей природе. В этом смысле она метафорически является «сырьем» нашего опыта. Она содержит в себе потенциальность востребованности, приобретаемой в процессе коммуницирования. При этом по своей сути информация нейтральна, она может транслироваться и без человека (но ее не существует вне культуры и человека), но будучи проинтерпретированной, она становится частью нашего опыта как совокупности представлений. Общество, особенно современное, информационное, продуцирует бесконечное количество информации как значений отчужденного опыта, и только определенная часть ее, будучи захваченной интенциональностью, может быть инкорпорирована в систему опыта отдельного индивида или сообщества (в последнем случае — через систему стереотипических представлений), в то время как подавляющее количество информации остается лишь недифференцированным «шумом» на периферии нашего восприятия и существования. С другой стороны, все возрастающее количество разнообразной информации приводит к возможности постоянного расширения обыденности в виртуальном «пограничье» нашего опыта,

создает творческую ситуацию возможности гибкого конструирования разнообразных индивидуальных и коллективных представлений в современном пространстве жизненного мира.

Таким образом, современное пространство повседневности, понимаемое как «жизненный мир», в котором реализуется целостность человеческой реальности, наделено особым потенциалом непрерывной реализации возможного и представимого. Это происходит в рамках новой информационно-коммуникативной парадигмы так называемого «информационного» общества и культуры, в ходе развертывания которой происходит расширенная реализация виртуальности как принципа формирования опыта, понимаемого как подвижное «пограничье» между порядками реальности: фактичностью действительности и потенциальностью и соответствующими

порядками повседневности: между обыденностью и ее противоположностью — экстраординарностью. Динамика современных коммуникативных процессов, связывающих символический мир культуры, приводит к повышению значения виртуального принципа как реализации нового опыта в историческом горизонте фактичности. В связи с этим реальность современного пространства повседневности может определяться как «реальная виртуальность», понимаемая как «реальность потенциального» [11, с. 62]. Данная «реальность» раскрывается в повседневной коммуникации, которой свойственны «гибкие», расширенные возможности выстраивания представлений и образа Самости, а также в целом реализации жизненного потенциала человека, позволяющей расширить горизонты опыта, преодолеть ограничения ряда порядков биологического и социокультурного бытия.

ПРИМЕЧАНИЯ

* В отечественной литературе можно найти попытки классификации и типологизации обыденного пространства, включая интересный анализ суточной активности человека как «нерва времени» «повседневности» и попытку полной классификации основных обыденных потребностей человека. См., напр. [8, с. 106 и след.].

** Так, М. Кастельс, характеризуя «культуру реальной виртуальности» говорит, что «это — система, в которой сама реальность (т. е. материальное/символическое существование людей) полностью схвачена, полностью погружена в виртуальные образы, в выдуманный мир, мир, в котором внешние отображения находятся не просто на экране, через который передается опыт, но сами становятся опытом. Все сообщения всех видов заключены в средстве [коммуникации. О. Ч.], ибо средство стало настолько всеобъемлющим, настолько разнообразным, настолько послушным, что абсорбирует в одном и том же мультимедийном тексте целостность человеческого опыта» [7, с. 351].

*** Понятие «информации» как одного из центральных понятий современной философии и науки широко вошло в научный обиход с середины XX века в связи с появлением кибернетики и информатики. Понятийное определение данного феномена в рамках философии и науки за прошедшую половину века прошло эволюцию от формальных, прежде всего, математических, дефиниций до новейших попыток построения универсальных концепций информационного общества, универсального метаязыка, всеобщей метатеории и т. п.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Вальденфельс Б. Жало Чуждого // Метафизические исследования: Альманах / Пер. Е. Э. Суrowой. СПб., 1998. № 5.
2. Ванейгем Р. Революция повседневной жизни. Трактат об умении жить для молодых поколений. М.: Гилея, 2005.
3. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. М.: Лабиринт, 1994.
4. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология / Пер. В. И. Молчанова // Логос, 2002. № 1. С. 132–143.
5. Гуссерль Э. Феноменология внутреннего сознания времени: Собр. соч. М.: Гнозис, 1994. Т. 1.
6. Кант И. Критика способности суждения. М.: Искусство, 1994.
7. Кастельс М. Информационная эпоха. М., 2000.

8. Лелеко В. Д. Пространство повседневности в европейской культуре. СПб., 2002.
9. Сурова Е. Э. Глобальная эпоха: полифония идентичности. СПб., 2005.
10. Сурова Е. Э. Европейец «отчужденный»: Персоналистская личность. СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2004.
11. Сурова Е. Э. Идентичность. Идентификация. Образ. СПб.: Петрополис, 2010.
12. Узбестер Ф. Теории информационного общества. М., 2004.
13. Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. В. В. Биbihина. М.: AD MARGINEM 1997.
14. Хайдеггер М. Время картины мира. // Работы и размышления разных лет. М.: Гнозис, 1993.
15. Хайдеггер М. Что такое метафизика? // Время и бытие. М.: Республика, 1993.
16. Элиас Н. Общество индивидов. М., 2001.

REFERENCES

1. Val'denfel's B. Zhalo Chuzhdogo / Al'manah «Metafizicheskie issledovanija». / Per. Surovoj E. E. SPb., 1998. № 5.
2. Vanejgem R. Revoljucija povsednevnoj zhizni. Traktat ob umenii zhit' dlja molodyh pokolenij. M.: Gileja, 2005.
3. Gusserl' E. Idei k chistoj fenomenologii i fenomenologicheskoj filosofii. M.: Labirint, 1994.
4. Gusserl' E. Krizis evropejskih nauk i transcendental'naja fenomenologija / Per. V. I. Molchanova // Logos. 2002. № 1. S. 132–143.
5. Gusserl' E. Fenomenologija vnutrennego soznanija vremeni // Sobr. soch. M.: Gnozis, 1994. T. 1.
6. Kant I. Kritika sposobnosti suzhdenija. M.: Iskusstvo, 1994.
7. Kastel's M. Informacionnaja epoha. M., 2000.
8. Leleko V. D. Prostranstvo povsednevnosti v evropejskoj kul'ture. SPb., 2002.
9. Surova E. E. Global'naja jepoha: polifonija identichnosti. SPb, 2005.
10. Surova E. E. Evropeec «otchuzhdennyj»: Personalistskaja lichnost'. SPb.: Izd-vo S.-Peterb. un-ta, 2004.
11. Surova E. E. Identichnost'. Identifikacija. Образ. SPb.: Petropolis, 2010 (v pechati).
12. Ujebster F. Teorii informacionnogo obshchestva. M., 2004.
13. Hajdegger M. Bytie i vremja. Per. Bibihina V. V. M.: AD MARGINEM 1997.
14. Hajdegger M. Vremja kartiny mira // Raboty i razmyshlenija raznyh let. M.: Gnozis, 1993.
15. Hajdegger M. Chto takoe metafizika? // Vremja i bytie. M.: Respublika, 1993.
16. Jelias N. Obshchestvo individov. M., 2001.

С. И. Платонова

НЕКЛАССИЧЕСКАЯ ПАРАДИГМА СОЦИАЛЬНОГО ИССЛЕДОВАНИЯ В ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКОМ КОНТЕКСТЕ XX ВЕКА

Рассмотрены основные характеристики неклассической парадигмы социального исследования на примере феноменологической социальной теории. Дан сравнительный анализ классической парадигмы и неклассической парадигмы социального знания.

Ключевые слова: неклассическая эпистемология, методология, парадигма, социальная теория, феноменологическая социология.

S. Platonova

NONCLASSICAL PARADIGM OF SOCIAL RESEARCH IN EPISTEMOLOGICAL A XX-TH CENTURY CONTEXT

In article the basic characteristics of a nonclassical paradigm of social research on an example of the phenomenological social theory are considered. The comparative analysis of a classical paradigm and a nonclassical paradigm of social research is given.

Keywords: nonclassical epistemology, methodology, paradigm, social theory, phenomenological sociology.