

АНДРЕЙ МЕЛЬНИКОВ,

ассистент кафедры социологии Восточно-украинского национального университета им. В.Даля, Луганск

Социетальная экзистенция: за и против

Abstract

The paper presents theoretical and methodological analysis of societal existence as a fundamental category in existential sociology and as a social phenomenon that should be reflected by this category. According to the analysis, both objection and assertion concerning this category are not related to a concrete discourse on it but rather represented in the controversy between social and existential. Now the sociological tradition defines this controversy as the basic question of sociology, like the problem of the relationship between the individual and society, or between action and social structure. The first attempts to adapt the ideas of existential sociology to the present-day Ukrainian society researches are briefly reviewed. Among them, the view by Edward Tiryakian as the proposer of the above-mentioned category has been comprehensively examined.

С начала прошлого века идеи экзистенциальной философии начали распространяться на все сферы культурной и интеллектуальной жизни общества и, конечно, социология не стала исключением. Несколько раньше, чем в науке, экзистенциализм громко заявляет о себе в литературе и драматургии. “Бывает так, — говорил Альбер Камю на церемонии вручения Нобелевской премии по литературе в 1957 году, — что человек избирает удел художника оттого, что ощущает себя “избранным”, но он очень быстро убеждается, что его искусство, его избранность питаются из одного лишь источника: признания своего тождества с окружающими. Художник выковывается именно в этом постоянном странствии между собой и другими, на полдороге от красоты, без которой не может обойтись, к людскому сообществу, из которого не в силах вырваться” [1]. В подобных идеях экзистенциалистов, казалось бы, уже тогда просматривалась попытка осмыслить и выразить единство бытия людей, разделить с другими те проблемы существования, которые возникли с появлением *homo sociologicus*. Социальные мотивы, часто противоречивые,

деструктивные в плане видения общества и места в нем человека все громче и громче звучали в творчестве всех без исключения представителей экзистенциальной мысли. Кульминация этой тенденции, усиление влияния экзистенциальной парадигмы на социологию воплотилось в возникновении в 1960-х годах экзистенциального направления в науках об обществе, подававшего надежды на превращение со временем в полноценную самостоятельную дисциплину — экзистенциальную социологию.

Однако на протяжении полувека идея *социетальной экзистенции*, впервые явственно обозначенная в работе Э.Тирикьяна “Социологизм и экзистенциализм” (1962), так и не получила достаточно широкого распространения и развития в общественных науках, что справедливо и применительно к современному состоянию экзистенциальной социологии в целом [см.: 2; 3]. Таким образом, основной целью данного исследования является теоретико-методологический анализ *социетальной экзистенции* как фундаментальной категории экзистенциальной социологии и как социального феномена, который эта категория призвана отражать.

Вслед за Тирикьяном мы попытаемся продолжить поиск аутентичности социетального уровня общества, “подлинности” его существования и сосредоточимся на “реифицировании” экзистенции в социологический *corpus*. Помимо аккредитации категории социетальной экзистенции как одного из важнейших элементов экзистенциальной социологии, актуальность исследования представляется и в более широкой перспективе, а именно в поиске новых средств решения “экзистенциальных противоречий” украинского общества. Так, в последние годы возросла готовность населения практически ко всем формам протеста. И “хотя тенденция к снижению уровня аномии в обществе уже наметилась, до настоящего времени уровень аномической деморализованности населения Украины остается все еще достаточно высоким” [4, с. 146–147]. Индивидуальные противоречия, которые прекрасно изучены с точки зрения концепции *существования*, начинают проявляться на социетальном уровне и имеют не только экономический или политический характер, но глубоко воплощаются в смысложизненных установках граждан.

Понятие “экзистенциальное противоречие” в социологическом значении впервые вводит Энтони Гидденс в работе “Устроение общества”. Под экзистенциальным противоречием он понимает базовую проблему сосуществования человека и природы, или материального мира. “Кто-то скажет, — пишет он, — что антагонизм противоположностей есть следствие специфики человеческого бытия, ибо жизнь, основы которой были заложены природой, далека, а в каком-то смысле даже противоположна ей. Может показаться, что предмет нашего обсуждения относится к сфере религиозного и, как таковой, должен изучаться богословами, а не социологами. Мы же убеждены, что речь идет о вопросах большой аналитической значимости”, — аргументирует необходимость изучения социального измерения экзистенции Гидденс [5, с. 277–278]. Основную проблему человеческого существования усматривал в экзистенциальном противоречии и Э.Фромм, о наличии таких противоречий на пути к информационному обществу пишет Е.Никитина, и основным среди них является, по ее мнению, кризис идентичности современного человека, фрагментарность “Я”, которые порождаются несоразмерными человеку социальными структурами [6].

Несколько иначе дело обстоит с субъективным аспектом экзистенциального в социуме. В этом теоретическом контексте лейтмотивом проходят идеи макротeorии насчет “попытки единения” с другими, подпитывающей социетальный уровень существования. При этом социетальный уровень представляется скорее некой бездушной абстракцией или сферой безличной самости (М.Хайдеггер), присущей заброшенному в мир индивиду. Экзистенциальная философия отказывает обществу в аутентичном существовании; с ее точки зрения, экзистенциальная социология — не более чем оксюморон. Общество здесь — еще “неподлинное бытие”, однако оно все же имеет право на стремление к своей “подлинной” модификации. Сторонники такой позиции выдвигают свое “за” в пользу социетальной экзистенции, но подчеркивают ее строго индивидуалистский статус. В то же время те, кто априорно говорит “нет” социетальной экзистенции, все же рассматривают ее аспекты в “усредненном”, “безликом” значении. В этом классически научном объективном отрицании одновременно звучит и утверждение, поскольку такое несогласие скорее имеет характер гносеологического компромисса в попытке отыскать некую самостоятельную экзистенцию общего “социального” индивида (общество в целом, цивилизация, культура).

Помимо творчества Э.Тирикьяна, основательное рассмотрение базовой категории экзистенциализма — *экзистенции* — на макроуровне социологии можно найти в работе П.Бергера и Т.Лукмана “Социальное конструирование реальности” [7], но в ином ракурсе.

Можно выделить множество аспектов развития нашей категории в рамках разносторонних подходов к экзистенциально-социологической проблематике, среди которых: социальная онтология Ж.-П.Сартра; онтология жизненного мира и социум (К.Коев); категория социального бытия (М.Мамардашвили); экзистенциализм в решении проблемы человека и общества (Р.Габитова); контекст повседневности (М.Мартенсон); микроосновы социальной структуры (Т.Шифф); экзистенциальный потенциал социологической методологии (А.С.Готлиб); экзистенциальные аспекты общения (А.Байбородов); экзистенциальная коммуникация (К.Ясперс); нестабильные социальные состояния (Л.Бляхер); индивидуальное и социетальное существование (М.Маффесоли); социетальная свобода (М.Шабанова) и др.

Отдельно стоит отметить деятельность школы Дугласа в экзистенциальной социологии (Дж.Дуглас, Дж.Джонсон, Д.Котарба, А.Фонтана, Д.Алтейд), к которой близки С.Луман (социология абсурда), П.Мэннинг (экзистенциальная социология) и некоторые другие исследователи. Американские социологи создали собственный проект экзистенциальной социологии, воплотившийся в трилогии “Экзистенциальная социология” (1977), “Экзистенциальное “Я” (Self) в обществе” (1984) и “Постмодернистская экзистенциальная социология” (2002), а также в таких работах, как “Понимание повседневной жизни” (под ред. Дж.Дугласа, 1970); “Проводя полевое исследование” (Дж.Джонсон, 1975) и многих других [8; 9; 10; 11; 12]. В целом наследие школы насчитывает около пятидесяти монографий, в которых одной из центральных категорий выступает концепт экзистенциального “Я”, конструирующего социальную, а следовательно, и социетальную реальность.

Несмотря на некоторые споры, среди социологов все же существует общее согласие в определении понятий “социальное” и “социетальное”. Тради-

ционно под социальным в социологии понимаются все способы взаимодействия и формы объединения людей, в которых выражается их всестороннее влияние и зависимость друг от друга. Это всеобъемлющая категория, характеризующая все без исключения общественные явления и процессы, распределяя их по уровням от микро к макро. Категория же “социетальное” применяется в тех случаях, когда речь идет о явлениях и процессах, имеющих отношение к макроуровню общества или “сложной сети взаимодействующих и взаимопроникающих коллективов и групп, образующих для индивида систему поддержания социальной иерархии” (Т. Парсонс) [см.: 13].

Подход, при котором в качестве субъекта социального действия рассматривается не только индивид, но и социальная группа, имеет свою традицию. Достаточно вспомнить “коллективное сознание” Э.Дюркгейма, “толпу” Г.Лебона, “интерментальность” Г.Тарда, “массы” Х.Ортеги-и-Гассета и т.д. В этих теориях помимо прочих вопросов звучала и проблема социальной экзистенции, но скорее на периферии “позитивной логики”. “Мысль не есть форма энергии. Как же может она изменять материальные процессы?” — задавал вопрос автор довольно близкой идеи, В.Вернадский, добавлял: “...в науке мы можем знать только, как произошло что-нибудь, а не почему и для чего. Эмпирические результаты такого “непонятого” процесса мы видим кругом нас на каждом шагу” [14]. Именно с этих вопросов начинается экзистенциальное воображение и открывается возможность понимания такого важнейшего экзистенциала, элемента социетальной экзистенции, как “присутствие”. “Иногда, в круговороте дней, каждый из нас задает три основных вопроса: “Кто Я?”, “Где я?” и “Что я должен делать?” — справедливо отмечает Роберт Таер. В своем единстве они “артикулируют тотальность человеческого состояния”. “Мы рождаемся, живем, чувствуем, думаем, действуем, перемещаемся, принимаем решения”, другими словами, мы — экзистенция [15]. Подобную проблему артикулирует и А.Яковенко, но уже в социетальном звучании. В чем глобальный смысл существования? На что направлен такой социетальный процесс, как глобализация? Эти вопросы постоянно присутствуют у него в контексте рассмотрения сущности социальной экзистенции [16].

Понятие “экзистенциал” впервые вводит М.Хайдеггер в работе “Бытие и время” (1927), где определяет его как элемент “структуры экзистенции как способа бытия присутствия”. Ю.Разинов, сравнивая Хайдеггерову экзистенциальную аналитику присутствия с классическим категориальным анализом Аристотеля и Канта, пишет: “...экзистенциальная аналитика присутствия, так же как и категориальный анализ, ориентирована на выявление структурных моментов бытийного устройства...” [17]. Нам же необходимо выявить структурные моменты социетального бытия и определить, каким образом экзистенциальная структура бытия человека проявляется в макро-экзистенции.

Экзистенция в философии — категория, используемая в первую очередь для обозначения конкретного бытия и самого способа этого бытия. Экзистенциализм как философия состоит в рассмотрении человека во всей полноте его присутствия в этом мире. В социологии же такая полнота присутствия обязательно будет разделена на два основных направления: социетальное в объективном и субъективном аспектах.

Тирикьян, будучи сторонником “новой левой” синтетической альтернативы такому положению, отмечал, что в экзистенциальной философии существует взгляд на общество как на “интернализированный” элемент бытия человека. Другими словами, общество укоренено в индивидах, и тогда это “существующая реальность, реагирующая на свою среду и взаимодействующая с ней, реальность, способная сознавать саму себя” [2, с. 163]. Экзистенциальная философия, культуры, цивилизации является сложнейшей многомерной совокупностью индивидуальных “существований”, порождающих возможность фиксировать, наблюдать социальное бытие, непосредственно “проживая” его во всей полноте. Именно поэтому методическая и процедурная база экзистенциальной социологии обладает исключительно качественным характером, фокусируя свои поиски на исследованиях “присутствия”. “Экзистенциальная социология, — указывает ведущий представитель современной экзистенциальной социологии Дж.М.Джонсон, — изучает опыт человеческого переживания, то, как люди конструируют и интерпретируют значения своих действий и жизней, чувств и идей, которые преобладают и направляют их. Цель экзистенциальной социологии — понять человеческое переживание из перспективы тех, кому оно принадлежит, и использовать это понимание как основу построения более общих понятий и теорий. Экзистенциальная социология более восприимчива, чем просто метод, — подчеркивает Джонсон. — Она является этикой единения с другими в попытке найти и выразить истину нашего существования в данный момент истории” [18].

Как индивид “растворяется” в обществе, так и общество укоренено в индивидах. Если так, то экзистенция индивида и общества — единый процесс, социетальная экзистенция, состоящая из уже хорошо известных социологам элементов. Приняв экзистенцию как важное достижение философии, мы можем признать и ее социетальный масштаб. “С точки зрения любого отдельного индивида, — пишет Тирикьян, — общество обладает объективностью, поскольку индивид способен дифференцировать себя как особую личностную систему от более крупной и “обволакивающей” его целостности общества; общество не может быть сведено к конкретным личностным системам. В этом отношении общество можно наделять особой реальностью, но при этом нельзя забывать, что оно порождается взаимодействием и ассоциацией человеческих существ, субъективных экзистенций” [2, с. 163]. Сложно дать более точную характеристику социетальной экзистенции.

Объективность общества, которая часто выдвигается как контраргумент “присутствию”, при любой попытке рассмотреть ее не как усредненное значение снова растворяется в индивидах. Здесь становится уместным постулат Тирикьяна, который гласит: “бытие-в-обществе есть внутренняя экзистенциальная структура человеческого бытия” [2, с. 163]. Социетальный уровень бытия — это, в первую очередь, существующий в действительности аспект экзистенции, внутренний мир конкретного индивида, связанный с отражением социетальных процессов и явлений, имеющих материально-деятельностное проявление.

Переходя на уровень эмпирических социологических исследований, можно еще раз заметить, что такая индивидуальная логика анализа присуща и качественным методам социологии в целом. Если основными способами анализа количественной стратегии являются классификация путем ото-

ждествления случаев, статистические подсчеты и систематизация, то к качественным методам относят описание случаев без их отождествления, обобщение выявленных оценок, воображение. Если дедуктивная стратегия — от абстракции к фактам путем операционализации понятий — некоторыми исследователями трактуется как теоретическая логика, присущая сугубо макроанализу, то возможно ли индуктивно (от фактов к концепциям) создать экзистенциальную теорию макроструктур и процессов [19]?

Если макроподход в социологии почти всегда отождествлялся со структурным функционализмом и системным подходом, проявляющимися в безликом количественном обобщении, то почему не посмотреть на макроуровень с другой, экзистенциальной точки зрения. Социетальная парадигма всегда основывалась на связях отдельных компонентов (институт, культура, общество, цивилизация, религия, мораль, идеология и т.д.) и их характере. Но как изучать эти связи, если не выявлять их в совокупности *действительных* индивидов, представляющих эти элементы социетальной структуры? Насколько прочной при таком вопросе остается наша позиция “против”?

Видение, согласно которому социетальный уровень своим существованием “обязан” индивидам, подтверждается многими социологами. Такая позиция может стать важной при анализе социетального кризиса, присущего современному украинскому обществу. “Многие данные свидетельствуют о том, что при анализе социетального кризиса в обществе необходимо иметь в виду моменты не только объективного, но и субъективного характера” [20, с. 239]. Разделяя социетальное на два уровня — объективный и субъективный, говорят об отражении кризиса на последнем, прежде всего о высоком уровне неудовлетворенности индивидов положением дел в обществе. Сам экзистенциализм стал такой реакцией на пограничные ситуации — социетальные потрясения XX века. Эта неудовлетворенность питается извне, что, безусловно, обратно проецируется на социетальные процессы. В таких случаях, например, дюркгеймовские понятия “солидарность” и “аномия” можно рассматривать как социетальные аналоги “аутентичного” и “неаутентичного” существования индивида” [2, с. 164]. А такого рода “ликвидных” в социологическом анализе экзистенциальных категорий достаточно для поддержания дисциплинарного духа экзистенциальной социологии.

С точки зрения социетальной экзистенции, интересно рассмотрение понятий “интерсоциетальные системы” и “пространственно-временные пределы” (Э.Гидденс), относящихся к различным аспектам регионализации, которые характерны для социальных систем как обществ [5, с. 23]. Интерсоциетальные системы представляют собой различные комбинации социетальных общностей, а их пространственно-временные пределы указывают на отношения, существующие между обществами различных структурных типов, что позволяет ощутить их историческую “гравитацию”. Экзистенция индивида сопровождается “позиционированием в рамках более широкой регионализации социетальных общностей и внутри интерсоциетальных систем, диапазон распространения которых концентрируется с геополитическим распределением социальных систем в глобальном масштабе”, — выводит экзистенцию на социетальный уровень Гидденс [5, с. 142]. Рассматривая динамику социетальной экзистенции, Тирикьян также использует пространственно-временные пределы. “История — это не только непрерывные события, но и внезапные точки перехода, — пишет Тирикьян, — которые мо-

гут изменить курс этих событий, а также социетальные структуры, в которых они воплощены. Я склоняюсь к рассмотрению глобализации не только как непрерывного процесса...” [21]. В своем докладе “От “1968” к “1989”: социология и *annus mirabilis*”, прозвучавшем на XII Всемирном социологическом конгрессе в Мадриде, Тирикьян представляет некоторые такие пространственно-временные точки перехода. “Мы переживаем (и все хорошо осознаем это) сейчас один из самых великих моментов достоверно известной нам истории мира, когда с огромной скоростью пишутся страницы и главы, где правда интересней вымысла. Институциональные структуры, ранее считавшиеся неподверженными изменениям, меняются в сторону демократизации. На протяжении менее чем четверти столетия мы стали свидетелями не одного, а двух потоков революций — “1968” и “1989” годов” [22, с. 27]. Тирикьян считает, что возможно придать дополнительную значимость этим событиям, если рассмотреть их как проявление интересубъективного осознания — “весь мир смотрит” и “весь мир участвует”.

Экзистенциал Гидденса “интерсоциетальные системы” является прекрасным механизмом отнесения к социетальному уровню принципов интересубъективности, тем более, что тенденции к такому отнесению уже существуют в экзистенциальной философской традиции. Так, согласно Г.Марселю, интересубъективность “не сводится к коммуникативному аспекту: она имеет онтологический статус, она — в основе человеческого существа; это сама атмосфера существования человека, связанная с таким его свойством, как открытость, “расположенность”, что относится не только к миру людей, но простирается на различные сферы бытия” [23]. Сама экзистенция у Марселя интересубъективна по своей структуре. Вообще же, в широком смысле под интересубъективностью понимают единство опыта индивидов, к каждому из которых можно отнести хотя бы один общий признак.

На социетальном уровне периодически исключаются из условий временные индикаторы, хотя они являются важным инструментом “объективации” экзистенциалов макросуществования. Дополнительно это объясняется модификацией еще одного важного элемента в рассмотрении нашей категории — понятия конечности, или смертности существования. При проекции этого экзистенциала на социетальный уровень он модифицируется и принимает характер социального континуума. “К сущности основной структуры существования, — пишет Хайдеггер, — относится постоянная незаконченность... “Общественность” как таковая не умирает, она бесконечна, хотя умирает каждый из людей, составляющих эту общественность” [цит. по: 24, с. 91, 122].

На субъективном уровне социетальная экзистенция конечна, на объективном — нет, а механизмом ее “шестивия-впереди-себя” являются социальные связи, обеспечивающие экзистенцию макроструктур. “Преодоление смерти — фундаментальный мотив человеческих переживаний, начиная от глубоко личностных внутренних событий, защит, мотиваций, снов и кошмаров вплоть до самых массовых макросоциальных феноменов, — отмечает Ирвин Ялом, — ядерные человеческие группы, молекулы социума, составлялись под действием страха смерти: первые люди жались друг к другу из боязни остаться одним и страха перед тем, что скрывалось во тьме. Мы увековечиваем группу, желая увековечить себя; историографическая деятель-

ность группы — это символическое искание косвенного бессмертия”, — констатирует социетальный аспект этого экзистенциала Ялом [25].

Из экзистенции выводит свое, не менее важное для понимания нашей категории, понятие “экзистенциальная коммуникация” К.Ясперс. Коммуникация, по Ясперсу, — всеобъемлющая сущность и универсальное условие экзистенции. Экзистенция, в его понимании, всегда существует в субъективности и объективности, а в качестве одной из предпосылок неправильного понимания экзистенции он называет прежде всего “идентификацию экзистенциальной духовности с одной лишь субъективностью” [см.: 24, с. 159].

Органично сочетаются с категорией “социетальная экзистенция” многие положения классических социологических теорий. Еще около века назад Ч.Х.Кули предложил рассматривать социальную реальность как единое целое, как общественное сознание (“сверх-Я”). Приобщение индивидуальных ментальных процессов к “большому сознанию” — это и есть социальный процесс, который Кули понимает как социализацию индивидуального сознания. Результатом социализации являются образы, или представления. В представлениях “самоощущения” индивида ассоциируются с общепринятыми символами и становятся в результате “социальными чувствами”. “Социальные чувства”, по Кули, — это основа социальной организации и социального контроля” [см.: 26]. Рассматривая такие социальные чувства, как любовь, сочувствие, уважение и др., Кули не различает строго чувства и рассудок, единство которых является ярко выраженным экзистенциальным постулатом. Концепция Кули, по сути, представляет многие важные особенности социетальной экзистенции, а его определение структуры общественного сознания приемлемо как основа построения структуры социетальной экзистенции. При этом, помимо преимуществ структуры, очерченной Кули, возможно указать и на недостатки отдельных элементов этой структуры, обнажить ее наиболее острые противоречия, которые сводятся к фундаментальным вопросам социологии — о противополжности индивида и общества. Именно с этих вопросов, которые остаются не решенными в социологии до сих пор, и начинается построение социетальной экзистенции Тирикьян. Общество укоренено в индивидах, но обладает ли оно самостоятельным бытием, сознанием, чувствами, не сводимыми к отдельным индивидам, объективными не только в эпистемологическом отношении? Вслед за Кули многие социологи отвечают “да”, оперируя понятиями “социетальная свобода”, “социальная память”, “социетальная психика”, “общественное сознание” и т.д., придавая им местами статус некоего трансцендентального разума. Чаше же социетальная экзистенция выводится из субъективного уровня, а макросоциальные явления и процессы отражают эффект сложности деятельности индивидуальных сознаний.

На такую позицию “субъективного уровня” опирается, в частности, теория методологического индивидуализма Р.Будона и Ф.Буррико, которая, в свою очередь, по мнению В.Курбатова, в целом отражает положение дел в современной французской социологии. “Вместе с тем некоторые социальные явления нельзя свести к такому суммированию. Создается впечатление, что они живут собственной жизнью”, — пишет Курбатов [27, с. 303, 308].

На основании теории методологического индивидуализма под “социальной памятью” или “социальным сознанием” необходимо понимать соответственно память и сознание *индивида*, которые в веберовском смысле со-

относятся и ориентированы на других. Аргументация Бенно Верлена в пользу “субъективной точки зрения” сводится к следующему: в потоке переживаемого опыта “у субъекта возникают предпосылки для конституирования “объективности”: одно данное событие или объект будет иметь один и тот же смысл для каждого, тем самым, становясь “объективным” фактом. Именно так и выстраивается интересубъективное осознание объекта, — считает Верлен. “Для того, чтобы описать истину как “объективную истину”, сначала надо показать, что данный факт “является для меня таким же, как и для всех, с кем я вступаю в коммуникацию”. Объективная истина возможна только, если данный факт, к которому относится утверждение, признается одним и тем же всеми субъектами, находящимися в коммуникации друг с другом” [цит. по: 28, с. 31]. Именно такие объективные истины конституируют социетальные процессы и явления. Другими словами, общество как целое *существует* в виде объективной и субъективной реальностей — позиция, которую П.Бергер и Т.Лукман отмечают как фундаментальную в своем конструировании реальности [27].

Считая теоретическую проблему противоположения индивида и общества недостаточно разработанной в социологии, Тирикьян пишет: “...пятьдесят лет назад американский социолог Ч.Х.Кули указал на их (человека и общества. — А.М.) органическую взаимосвязь, утверждая, что на конкретном уровне они неразделимы, что одно не существует без другого. Вся нынешняя социологическая теория приняла этот взгляд и трактует индивида (или, скорее, личность) и общество как аналитические части одной конкретной реальности. Рассматривая социализацию, интернализацию норм, социальные роли, политическое поведение, девиантное поведение, социальный престиж, социальную мобильность, предрассудки и дискриминацию, а также иные темы, социологи явно или неявно имеют дело с индивидом и обществом” [2, с. 5].

Возвращаясь к концепции Кули и структуре общественного сознания, мы можем перенести логику этой структуры на социетальную экзистенцию. Кули различал социальное сознание индивида и социальное сознание общества и объединял их фактом единства социального сознания индивида (то, что он думает о других индивидах) и его самосознания (или то, что индивид думает о себе). Это единство мы и предполагаем, говоря о социетальной экзистенции. Если сделать акцент именно на таком понимании общественного сознания и перенести эту логику в рассмотрение социетальной экзистенции, то в общих чертах можно считать аккредитацию последней состоявшейся. Общество, культура, социальные институты “инкорпорированы” в индивидуальную экзистенцию и существуют в пределах личности. В процессе социализации индивид принимает, но также и выдает далее социальные потоки через коммуникативное взаимодействие и социальные связи, объединяющие конкретных индивидов в группы, которые формируют социетальные структуры. Личность — экзистенция, субъект и продукт социальных взаимодействий.

Но Кули вводит и третий элемент структуры — публичное сознание или “коллективную точку зрения людей, организованных в коммуникативные группы” [29, с. 112]. Несмотря на то, что все три аспекта Кули объединяет в единое целое для характеристики сознания, этот, последний элемент является камнем преткновения, снова и снова порождающим противоречия. Как

возможно такое сверхсознание, обладающее трансцендентными характеристиками? Мы не находим прямого ответа на этот вопрос, выдвигая гипотезу, что таковое невозможно.

Помимо Ч.Кули коллективное сознание обосновывал и Э.Дюркгейм в своей концепции социологизма. В противовес этому Тирикьян указывает на позицию Г.Марсея, который “предостерегает от представления, будто элементы *A* и *B*, наделенные соответственно сознаниями C^A и C^B , могут сформировать целое, обладающее синтетическим сознанием C^C . Такая идея — чистая фикция...” [2, с. 151].

Представляя один из социетальных элементов — историческую память в ее коммуникативном аспекте — А.Хижняк пишет: “...мы придерживаемся достаточно распространенной точки зрения на историческую память как на способность народа к воспроизводству своего прошлого, взгляд на историю как на связь поколений с целью учета достижений народа в современном мире. Одним из назначений исторической памяти (как составной части памяти социальной) является формирование национального самосознания граждан” [30, с. 97]. Как здесь, так и далее в своей работе социолог не настаивает на некой самостоятельной сверхсущности, превосходящей индивидов: социальная память передается посредством коммуникации, что вполне подтверждается эмпирически. Такая позиция скорее согласовывается с “индивидуальной” социетальной экзистенцией, чем с ее трансцендентным эквивалентом. Подобная схема применима в отношении концепции “социетальной психики” Е.Донченко, представленной в одноименной монографии (1994). Анализируя структуру, свойства, состояния и процессы социетальной психики, в самом широком смысле автор понимает под этим социетальным феноменом “субстанцию жизни социума, передающуюся из поколения в поколение в виде продукта наследования истории и культуры общества, включающую географические, климатические и ландшафтные условия жизни населявших и населяющих данную территорию людей” [31].

Еще одним важным категориальным элементом социетальной экзистенции можно считать понятие “социальное самочувствие”. “...Социальное самочувствие *человека* (курсив наш. — А.М.), — пишет Н.Панина, — определяется степенью удовлетворения его социальных потребностей” [32]. Социальное самочувствие, таким образом, представляет собой обобщенный показатель, а не некую самостоятельную экзистенциальную сущность, не имеющую к индивидам никакого отношения. Как элемент социетальной экзистенции социальное самочувствие можно соотнести, подобно социальному сознанию и многим другим экзистенциалам, которые объединяются предельно широкой категорией “экзистенция”, с эмпирически редуцируемым, существующим “реально”, а не теоретически, индивидуальным коррелятом. Тогда как все то, что трансцендентно “усредненному” индивиду, является лишь идеально-типической эпистемологической систематизацией. Отсюда наше противоречие “за vs против” принимает такой же эпистемологически условный характер.

В попытке адаптации идей экзистенциальной социологии к анализу украинского социума мы предложили Дж.Джонсону проанализировать известный украинский мониторинг “Tendencies in the Development of Ukrainian Society 1994–2001: Sociological Indicators”. “Данные этого мониторинга представляются мне чрезвычайно интересными, — пишет он. — Мое первое силь-

ное впечатление было связано с *чрезвычайно высоким уровнем недоверия* среди украинцев ко всем социальным и политическим институтам. Разве с таким высоким уровнем недоверия стоит ожидать проявления доверия к людям, которые проводят опрос, социологам? Я подозреваю, что украинцы также сильно не доверяют опросам и возможности использования опросов. Если Вы пристально изучите 171 таблицу данных, окажется, что около 20–25% украинцев не верят опрашиваемым людям настолько, чтобы давать честный ответ (из-за самих высоких показателей по таким ответам, как “трудно сказать”, “я не знаю” или “не интересно”). При этих условиях я не думаю, что было бы целесообразно рассматривать эти полученные результаты как соответствующие действительности. Однако я думаю, что украинцы воспринимают опрос как форму “голосования”, они не так много сообщают того, что “истинно” в их жизни, но используют ситуацию (опрос) как форму связи, чтобы “послать сообщение” политическим и гражданским лидерам об уровне своего недовольства и неудовлетворенности. Таким образом, эти данные больше говорят нам о ситуациях, связанных с опросом, чем о фактических, истинных ситуациях повседневной жизни”, — утверждает Джонсон. “Для меня как для экзистенциального социолога одной из наиболее интересных таблиц была таблица С4.13 “Психологическое состояние: Интернальность/Экстернальность”. Эта таблица показывает, что в 2001 году большинство украинцев (53,6%) считали, что их жизнь зависит от внешних обстоятельств. Экзистенциальные философы могли бы сказать, что это “плохая вера” (*mauvais foi* Сартра. — А.М.), экзистенциальный аналог марксистской идеи “ложного сознания”. Но для социолога это интересная возможность для эмпирического исследования атрибутивных причин или влияний внешних обстоятельств на людей”, — заключает Джонсон, демонстрируя потенциал экзистенциального анализа общества [33]. Таким образом, используя категорию социетальной экзистенции, можно было бы моделировать и изучать сами эти ситуации исходя из их “переживания” конкретными индивидами и включать эти ситуации в более широкие социетальные перспективы. Прекрасным методическим образцом обсуждения возможности такого моделирования является самая первая книга Джонсона, в которой пересматривается социологический объективизм, “отстаивающий”, как уже говорилось, позицию “против” в отношении социетальной экзистенции [12].

Возвращаясь к одному из наших основных тезисов, отметим, что любой познавательный процесс может быть рассмотрен в экзистенциальном измерении, где между субъектом и объектом существует единство, общность. “В плане дополнения своего позитивного (или объективного) метода социология могла бы многое получить от использования феноменологического метода, применяемого многими экзистенциальными мыслителями, — пишет Тирикьян. — Социология могла бы прозондировать, как общество и коллективы воспринимают мир и как социальные акторы ориентируются на социальный мир. Мы бы предположили, что сам “мир” есть социальный продукт — то, что Бервальд называет “местом сосуществования” [2]. Это место сосуществования возможно только благодаря социальной экзистенции.

Как известно, в феноменологии сознание всегда рассматривается как “сознание о чем-либо”. Мы всегда на что-либо направлены, а эти точки (экзистенциалы), на которые ориентирован не только я, но и “другой”, становятся важным коррелятом социетальной экзистенции. Социетальная эк-

зистенция заключается в *переживании* национального, культурного, общественного, укорененных в отдельных группах, состоящих, соответственно, из отдельных индивидов. Такое переживание отражается в социетальных образцах — как совокупности духовных и материальных объектов, определяющих конкретные общества и цивилизации.

Выводы

Анализ социологических теорий показывает, что социетальную экзистенцию как малоизученную категорию целесообразнее всего определять, исходя из понимания социального бытия как неотъемлемой части существующего мира, сложившейся в процессе становления и развития человеческого общества. Тогда, соответственно, социетальная экзистенция охватывает все стороны и сферы жизнедеятельности людей — от производства и распределения материальных и духовных благ до общественного сознания, культуры, совокупности социальных связей, отношений и институтов.

Положительно отвечая на вопрос, возможна ли социетальная экзистенция, мы примиряем позиции “за” и “против”, а также общество и индивида, полагая, что, придавая социетальному уровню бытия экзистенциальное измерение, мы сможем приблизиться к тому “реально” существующему обществу, которое “переживает” себя и, по словам Роберта Таера, “рождается, живет, чувствует, думает, действует, перемещается, принимает решения” [15].

Позиция же “против” социетальной экзистенции, связанная с классическими постулатами объективности, на самом деле не представляется столь непримиримой, какой она выглядит в свете нашего вопроса, который можно соотнести с основными вопросами социологии: о первичности социальной структуры или социального действия, общества или человека [34, с. 192]. Скорее, это противоречие имеет, как выразились бы экзистенциалисты, “неаутентичные” основания.

Но тогда возникает новый вопрос к социологии — о возможности нивелирования противоречия индивида и общества и, соответственно, соответствующих “разобщенных” парадигм как выполнившего свою функцию. Свой вклад в ответ на этот вопрос вносит и экзистенциальная социология.

Литература

1. Камю А. Шведские речи. — <http://www.polkaknig.ru>
2. Tiryakian E. Sociologism and Existentialism: Two Perspectives on the Individual and Society. — Englewood Cliffs (N. J.), 1962.
3. Мельников А.С. Экзистенциальная социология в контексте проблем становления // Методология, теория и практика социологического анализа современного общества : В 2-х т. — Харьков, 2006. — Т. 1.
4. Панина Н.В. Социологический мониторинг. Украинское общество 1994–2005: год перелома. — К., 2005.
5. Гидденс Э. Устройство общества: Очерк теории структуризации. — М., 2003.
6. Никитина Е.А. Экзистенциальные противоречия времен информационного общества // Человек постсоветского пространства : Сборник материалов конференции / Под ред. В.В.Парцвания. — СПб., 2005. — С. 364–367. — <http://www.anthropology.ru>.
7. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. — М., 1995.

8. Existential Sociology / Ed. by J.D.Douglas, J.M.Johnson. — N. Y., 1977.
9. The Existential Self in Society / Ed. by J.A.Kotarba, A.Fontana. — Chicago, 1984.
10. Postmodern Existential Sociology / Ed. by J.A.Kotarba, J.M.Johnson. — Walnut Creek (CA), 2002.
11. Understanding Everyday Life. Toward the Reconstruction of Sociological Knowledge / Ed. by J.Douglas. — Chicago, 1970.
12. *Johnson J.* Doing Field Research. — N.Y., 1975.
13. *Краснопольский Д.Е.* Сущность социальности. — <http://old.festu.ru>.
14. *Вернадский В.И.* Несколько слов о ноосфере // В.И.Вернадский. Научная мысль как планетное явление. — М., 1991. — <http://trypillya.kiev.ua>.
15. *Thayer R.L., Jr.* Life Place. Bioregional Thought and Practice. — S.l., 2003. — <http://www.ucpress.edu>.
16. *Яковенко А.В.* Смысл общественного развития как глобальная проблема // Методология, теория и практика социологического анализа современного общества : В 2-х т. — Харьков, 2006. — Т. 1.
17. *Разинов Ю.А.* Понятие категории и экзистенциала в философии М.Хайдеггера. — <http://www.portalus.ru>.
18. Письмо Дж.М.Джонсона А.Мельникову от 15.11.2006.
19. Биографический метод. Его место в системе качественных методов социологического исследования. — <http://ibookcase.bestpeople.ru/info/sociology/bibmethod?page=2>.
20. *Зборовский Г.Е.* Общая социология : Учебник. — М., 2004.
21. *Tiryakian E.* Have Sociological Passport, will Travel (работа любезно предоставлена самим автором в 2006 году и цитируется на правах рукописи).
22. *Тирикьян Э.А.* От “1968” к “1989”: социология и annus mirabilis // Социологические исследования. — 1991. — № 5. — С. 26–34. — <http://ecsocman.edu.ru>.
23. *Тавризян Г.М.* Габриэль Марсель: Бытие и интерсубъективность. — <http://www.philosophy.ru>.
24. *Габитова Р.М.* Человек и общество в немецком экзистенциализме. — М., 1972.
25. *Ялом И.* Экзистенциальная психотерапия. — <http://ihtik.lib.ru>.
26. *КулиЧарльз Хортон.* Социологи и их концепции. — <http://www.examen.ru>.
27. *Курбатов В.И.* Современная западная социология: Аналитический обзор концепций : Учебное пособие. — Ростов-на-Дону, 2001.
28. *Верлен Б.* Субъективная точка зрения // Социологическое обозрение. — 2003. — Т. 3. — № 4. — С. 21–32.
29. *Зборовский Г.Е.* История социологии : Учебник. — М., 2004.
30. *Хижняк А.В.* Историческая память как социальная коммуникация // Соціологічні дослідження. — Луганськ, 2006. — № 6. — С. 18–23.
31. *Донченко Е.* Социетальная психика. — К., 1994. — <http://politicon.iatp.org.ua>.
32. *Панина Н.В.* Молодежь Украины: структура ценностей, социальное самочувствие и морально-психологическое состояние в условиях тотальной аномии // Социология: теория, методы, маркетинг. — 2001. — № 1. — С. 5–26.
33. Письмо Д.Джонсона А.Мельникову от 15.10.06.
34. *Троско Р.А.* Виталистская социальная философия: миф или реальность? // Социология. — № 2. — 2006. — С. 15–18.