

**АНДРЕЙ МЕЛЬНИКОВ,**

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

## **Проблемное поле экзистенциальной социологии**

*Abstract*

*Analyzing the problem field of existential sociology, the paper discusses two main versions of existential sociology presented in works by Edward Tiryakian and by sociologists of the Californian school (Douglas school). Regarding both versions, as well as conceptions of the other existential thinkers, the author distinguishes fundamental problems in an existential approach of sociology and briefly analyzes each of them. Moreover, the structure of existential sociology is represented, its micro- and macrolevels and their interdependence are examined. The main theoretical and methodological problems of this branch of sociology are highlighted, as well as some developmental prospects are suggested.*

Из всего многообразия современных теоретико-методологических и прикладных подходов в социологии выделяется ряд направлений и концепций, которые еще не получили широкого развития и находятся в несколько обособленном положении по отношению к общесоциологическому знанию, ориентированному на позитивистско-объективистские и рационалистские исследовательские стратегии. Отдельными признаками такой обособленности могут выступать отсутствие соответствующих секций в национальных и международных социологических ассоциациях, а также отсутствие специализированных сообществ и изданий. Эти признаки характерны сегодня в социологии для теорий, которые по некоторым общим критериям можно объединить под названием *социология повседневной жизни*. Согласно мнению самих представителей этого течения, социология повседневной жизни разделяется на два основных подхода — символический интеракционизм и феноменологическая социология. К первому подходу, помимо работ Дж.Мида, Г.Блумера и др., принято относить драматургическую социологию И.Гофмана и теорию “навешивания ярлыков” (labeling theory), тогда как ко второму подходу относят социологию А.Щюца, этнометодологию,

когнитивную и экзистенциальную социологию. Если большая часть перечисленных направлений все же известна широкому кругу социологов, с *экзистенциальной социологией* знакомы не многие.

Между тем экзистенциальная социология продолжает развиваться. Среди основных внутренних проблем, влияющих на ее развитие, следует выделить отсутствие систематического оформления разрабатываемых идей. Поэтому, даже не встречая острой критики, экзистенциальная социология долгие годы находится на периферии общественнознания<sup>1</sup>, хотя обладает большим потенциалом и актуальностью не только в изучении кризисных социальных ситуаций, привлекающих ее основное внимание, но и в контексте исследований социальной структуры, социальных изменений и многих других фундаментальных проблем социологии.

Исходя из этого, основной целью данной статьи является исследование *проблемного поля экзистенциальной социологии*, с тем чтобы как можно более целостно представить это направление социологии и обозначить его основные познавательные установки и исследовательские стратегии. Кроме того, важной задачей этой работы является приглашение к обсуждению возможностей экзистенциальной социологии в качестве теории, способной описывать и объяснять глубинные причины социальных процессов и явлений.

Обращаясь к вопросу о степени исследованности поднимаемой темы, стоит отметить, что проблемное поле экзистенциальной социологии является недостаточно разработанным и требует дальнейшей концептуализации. Начало этому уже положено в работах и самих экзистенциальных социологов (Э.Тириакиян, Дж.Дуглас, Дж.Джонсон, А.Фонтана, Дж.Котарба, П.Мэннинг, Дж.Хейм и др.), и исследователей экзистенциальной социологии (А.Гаспарян, Л.Ионин, Д.Алиева, В.Кисиль). Некая дискретность и неполнота отражения проблемного поля экзистенциальной социологии в современной социологической мысли негативно сказывается на ее развитии. Это выражается в том, что, принимая какой-либо отдельный ее фрагмент за единое целое, исследователи, в том числе и критики, недостаточно адекватно отражают содержание этого направления социологии.

После своего возникновения в 1960–1970-х годах экзистенциальная социология развивалась в двух основных версиях. Первая представлена в работах американского социолога *Эдварда Тириакияна* — ученика Питирима Сорокина и Толкотта Парсонса. Вторая версия отражена в творчестве *калифорнийской школы экзистенциальной социологии (школы Дугласа)*, к которой, помимо самого основателя школы, американского социолога Джека Дугласа, принадлежат Джон Джонсон, Джозеф Котарба, Андреа Фонтана, Дэвид Алтейде и ряд других исследователей. Из этих двух версий экзистенциальной социологии я и буду исходить в своем исследовании ее проблемного поля. Однако отмечу, что, несмотря на их фундаментальные и программные характеристики, подходы Тириакияна и калифорнийской школы не исчерпывают и не отражают полностью всю экзистенциальную мысль в социологии. Мы можем назвать еще некоторых социологов, которых будет справедливо отнести к данному направлению теоретизирования. Это, например, социолог Джила Хейм, которая известна своими работами по “эк-

---

<sup>1</sup> Проблемам становления экзистенциальной социологии посвящено несколько предыдущих работ автора (см.: [1–2]).

зистенциальной социологии Ж.-П.Сартра” [3–4]. Кроме этого, Дж.Хейм преподает курс “Экзистенциальная социология” в одном из американских университетов. Также можно указать на работы Ричарда Квинни, Яна Крэйба и Питера Мэннинга, которые не остались незамеченными экзистенциально ориентированными социологами [5–7].

Как же возможно отразить проблемное поле дисциплины, которая является достаточно плюралистичной и релятивистской по своему духу и строению? Полагаю, что эта задача требует теоретической чуткости и осторожности в отношении крайностей как строго позитивистской, так и собственно экзистенциально-философской позиции, согласно которой классическое научное познание порой бессильно перед многими важными проблемами. Другими словами, попытка упорядочить экзистенциальную мысль в социологии *a priori* требует обращения к двум противоборствующим социологическим течениям — номинализму и реализму. Иначе мы снова рискуем возвратиться, что называется, на круги своя: теоретико-философская составляющая экзистенциальной социологии распадется под натиском *ratio* и вернется в “сумеречную зону” непреодолимой индивидуальности, тогда как позитивистски-социологическая ее часть останется слепой к глубинным основам социального существования, которые не всегда поддаются изучению с помощью общепринятых социологических методов.

Первые шаги к прояснению проблемного поля экзистенциальной социологии лежат через наиболее общие определения ее предмета, задач и методов, предлагаемые ведущими экзистенциальными социологами. Начнем такое рассмотрение с научного творчества Эдварда Тириақыяна. Его версия экзистенциальной социологии начинается с пересмотра взаимоотношений философии и социологии, который должен повлечь за собой их взаимные теоретико-методологические трансформации. Философия должна принять тот факт, что человек не находится в абстрактном пространстве и живет в сообществе с другими людьми. С другой стороны, с тех пор как социология отделилась от социальной философии и прошла период институционализации, она стала все чаще концентрироваться на разнообразных и часто разрозненных эмпирических исследованиях, которые требовали бы профессионального обобщения, интерпретации и концептуализации. Именно с этим проблемным аспектом обобщения своего знания и развития мощной теоретической базы сталкивается социология, которая, как полагает Тириақыян, могла бы многое почерпнуть при плодотворном сотрудничестве с философией.

Однако эти утверждения Тириақыяна адресованы к связи социологии с философией в том их обобщенном виде, при котором мы не учитываем целого ряда еще более острых фундаментальных проблем, попадающих в поле зрения социологии в уже “напряженном” состоянии. Эти проблемы зарождаются в рамках философии и объясняются возникновением в начале XX века нового философского направления — *экзистенциальной мысли*. Это направление философии представило позицию, прямо противоположную традиционной академической философии, заявив, что в ней не осталось места “живому” и далеко не всегда рациональному человеку. Как отмечает Тириақыян, традиционная философия, восходя от Платона к Спинозе, Гегелю и другим философам, воплощается в “монополии познания действительности с помощью системы классификации, которую утверждает рационализм” [8, с. 74]. Переноса это противостояние на фундаментальный при-

нцип философского подхода — субъект-объектное противопоставление, экзистенциализм ставит под вопрос саму суть общепринятого способа познания, где речь идет о реальности, а в нашем рассмотрении о *социальной реальности*, всегда выступающей в качестве *объекта*. При этом речь не идет о полном отказе от рационально-объективного знания, скорее подразумевается пересмотр его монополии и углубление общефилософского дискурса за счет обращения, в качестве нового способа постижения действительности, к чувствам, переживаниям и опыту человека в современном мире.

Тириакийн последовательно проводит мысль о том, что традиционная философия, воплощенная в декартовском *cogito ergo sum* (мыслью, следовательно, существую), встречается с определенными трудностями при ответе на вопрос, который ставит экзистенциализм: разве мы не должны *быть* прежде, чем мы могли бы мыслить? Таким образом, позицию экзистенциальной философии можно выразить в обратном утверждении — “существую, следовательно, могу мыслить”. В связи с этим американский социолог пишет, что “экзистенциальное философствование будет вращаться вокруг предположения: “я всегда экзистенциально отнесен к объектам моего сознания, следовательно, экзистенциальная структура, которая связывает меня с ними, будет основным предметом экзистенциализма”. Внимание необходимо сконцентрировать на “я есть” (I am) как первоначальном основании философствования, а также на том, что означает *быть* для субъекта и что вообще означает *быть*” [8, с. 74].

Таким образом, Тириакийн предполагает, что в вопросе диалога социологии и философии необходимо остановиться, прежде всего, на экзистенциальной мысли как на таком направлении наиболее общего человеческого знания, которое ближе всего подошло к проблеме человека и остро вопрошает, обращаясь к “живым” вопросам его существования. С другой стороны, лучшим посредником этого диалога со стороны социологии может выступать *социологизм* Эмиля Дюркгейма, а также ряд других концепций и теорий (например, структурный функционализм Толкотта Парсонса), которые на самом деле несут в себе гораздо больше “точек конвергенции”, чем это представляет себе современная социологическая теория.

Таково в самом общем виде состояние противоположений экзистенциальной и традиционной философии, как его понимает Тириакийн. Из этих противоположений происходит ряд проблем, которые внедряются далее в систему основных принципов и проблем экзистенциальной социологии. Кратко обозначая некоторые из них, можно отметить, что, во-первых, невозможно представлять и понимать (или даже чувствовать!) философский экзистенциализм в рамках общепринятых критериев логико-рациональной мысли, и это является неотъемлемой характеристикой его рассмотрения. Во-вторых, говоря об экзистенциализме<sup>1</sup> в целом, мы всегда сталкиваемся с определенными трудностями, так как это течение не представляет собой некую упорядоченную систему или парадигму, а кроме этого, мы не находим

---

<sup>1</sup> Тириакийн предлагает различать понятие “экзистенциализм”, которым часто принято обозначать философию Жан-Поля Сартра, популяризовавшего это направление после II Мировой войны, и “экзистенциализм” в более широком понимании (экзистенциальная мысль), которое включает всех мыслителей этого философского течения. Подробнее см.: [8, с. 71].

отдельных мыслителей, которые бы концептуализировали и целостно представили это направление философии.

Далее, мы не встретим, пожалуй, позиций даже двух экзистенциальных мыслителей, которые бы полностью сходились в понимании центрального понятия и предмета экзистенциализма — *экзистенции*. Из-за этого, полагает Тириахьян, мы всегда рискуем впасть в неясности и противоречия при рассмотрении идей этих мыслителей. И, кроме того, важной особенностью становится отличие экзистенциализма в терминах восприятия его идей слушателями или читателями. С одной стороны, они сами погружены в экзистенцию, и каждый из них уже обладает, так сказать, собственным пониманием “присутствия”, а с другой стороны, в работах экзистенциалистов мы можем обнаруживать противоречие двум общим принципам понимания — эмпирической соотносимости и канонам логики. Таким образом, в экзистенциализме встречаются положения, которые напрямую могут быть значимы и важны для читателя, а не просто являются очередным *объектом* познания. То, что может быть значимо для читателя, отмечает Тириахьян, может не иметь значения для логико-рациональной мысли, и наоборот — логико-рациональная мысль не всегда может проникнуть в самую глубину экзистенции. В противном случае она попросту не будет срабатывать или же не будет иметь большого значения, на чем и делает акцент в своей версии экзистенциальной социологии американский теоретик. В связи с этим социологи, по мнению Тириахьяна, слишком много внимания уделяют “поверхностным” социальным феноменам вместо того, чтобы обратиться к той сфере социального существования, которая предшествует институциональной или установившейся реальности. Эта глубинная экзистенциальная сфера и должна стать предметом экзистенциальной социологии.

Исходя из обозначенного круга теоретико-методологических проблем, Тириахьян выводит свое понимание нового направления социологии, возникающего в результате синтеза экзистенциальной философии и социологии. Экзистенциальная социология, полагает он, должна изучать проявления “экзистенциальных измерений человеческого бытия (уже описанных разными экзистенциальными мыслителями) в социетальной экзистенции” [8, с. 163]. В этом отношении, проблемное поле экзистенциальной социологии возникает через соотношение проблем, рассматриваемых различными экзистенциальными мыслителями, и проблем, которые составляют основу исследований современной социологии. Однако необходимо учитывать, что экзистенциальную социологию и экзистенциальную философию нельзя попросту отождествлять, и различие данных областей имеет определенное значение.

Но несмотря на это различие, можно отметить, что проблемное поле экзистенциальной социологии совпадает с проблемным полем экзистенциальной философии в том смысле, в котором это поле рассматривается уже не в собственно философском, а в социальном измерении и проецируется на общество во всей его целостности. В связи с этим Тириахьян пишет: “Если брать общество как экзистенциальную реальность (а не как грубую сущность или чистую абстракцию), то крайне важно понять, как экзистенциальная структура человеческого бытия проявляется в социетальном существовании” [8, с. 164]. Возводя экзистенцию на социетальный уровень, американский социолог акцентирует внимание на изучении общества, выступающего не в качестве простой совокупности не связанных между собой индивидуальных экзистенций (что соответствовало бы видению многих экзистенциальных фи-

лософов), но в качестве целостной, *социальной экзистенции*, порождаемой взаимодействием индивидов и их “солидарностью” (Э.Дюркгейм).

Теперь перейдем к общему рассмотрению проблемного поля экзистенциальной социологии, нашедшего отражение в работах представителей калифорнийской школы. Экзистенциальная социология, пишут Дж.Дуглас и Дж.Джонсон, представляет собой “исследование человеческого “опыта”-в-мире” (или экзистенции) во всех его формах” [9, с. vii]. В такой трактовке уже заметно некоторое смещение акцентов. Если подход Тириакияна можно отнести к макроуровню экзистенциальной социологии, то в работах представителей калифорнийской школы разрабатываются, прежде всего, ее микро-стратегии; проводятся и интерпретируются конкретные эмпирические исследования различных форм экзистенции. Подобно Тириакияну, представители калифорнийской школы отмечают, что любая дискуссия касательно экзистенциальной социологии начинается с рассмотрения ее взаимоотношений с экзистенциальной философией и философией в целом. Однако представители школы отмечают, что их деятельность изначально основана на социальном опыте повседневной жизни и только потом соотносится с философскими идеями и понятиями.

И снова понимаемая таким образом экзистенциальная социология концентрирует внимание не столько на субъект-объектном подходе, сколько на том, как актер интерпретирует свой собственный опыт и свои социальные взаимодействия и как в таком случае может трансформироваться и меняться сам воспринимаемый объект, который с традиционной точки зрения остается неизменным. Соответственно, важнейшей проблемой экзистенциальной социологии становится социальное конструирование смыслов (meanings), а также связь этих смыслов с социальными действиями. И конечно, проблема смысла происходит из центральной проблемы экзистенциальной социологии — экзистенции, или социально обусловленного опыта человека-в-мире.

Следующей общей проблемой экзистенциальной социологии, к которой обращается калифорнийская школа, становится уже рассмотренное выше в творчестве Тириакияна соотношение классической социологической перспективы с перспективой экзистенциальной мысли в социологии. Американские социологи обращаются к обсуждению ряда аспектов этой проблемы: критериев истины в социальных науках, соотношения понятий “объективность” и “субъективность”, вовлеченности социологических практик в повседневную социальную жизнь. Все три указанных аспекта нашли отражение в докладе автора, представленном совместно с ведущим социологом калифорнийской школы Дж.Джонсоном на 102-й Ежегодной конференции американской социологической ассоциации<sup>2</sup> и вызвавшем живой интерес и

---

<sup>1</sup> Переводя на русский язык английское слово “experience” как “опыт”, следует учитывать то его значение, согласно которому это слово может также пониматься как “переживание”, то есть “переживание” или “проживание” человеком своей экзистенции.

<sup>2</sup> В 2007 году Ежегодная конференция АСА проходила под названием “Возможен ли другой мир?: социологический взгляд на современную политику” и собрала более десяти тысяч участников. Несмотря на безусловно доминирующие позитивистские настроения и интерес к сфере политики, в американской социологии продолжают развиваться качественно-ориентированные парадигмы (например, “культурно-символическая” и “интерпретативная”).



дискуссии [10]. Из этого доклада, затрагивающего проблему доверия в украинском обществе, в частности, следует, что данные, полученные в ходе массовых опросов, не всегда могут рассматриваться как некая “абсолютная величина”. Эти данные требуют дальнейшей интерпретации с позиций различных социологических теорий. Так, с точки зрения экзистенциальной социологии, исследователи должны учитывать, с одной стороны, саму опросную ситуацию, в которой происходит непосредственное взаимодействие респондента и полстера, а с другой — тот факт, что ответы респондентов могут не соответствовать действительной *экзистенциальной ситуации*, которая и должна быть предметом исследования.

Кратко перечисляя другие проблемы экзистенциальной социологии, обозначенные калифорнийской школой, стоит отметить следующие: *проблема чувств и эмоций*, в рамках которой рассматриваются соотношения чувств и разума, чувств и ценностей, а также тех социальных ситуаций, в которых чувства преобладают над другими экзистенциальными характеристиками человека; *проблема ситуативности*, согласно которой человек и общество всегда помещены в определенную, конкретную ситуацию; *проблема неопределенности существования*, которая предполагает множественность, вариативность развития жизненных событий, а также вариативность придания значений и понимания этих событий; и наконец, проблема, или, точнее, концепция экзистенциального Я<sup>1</sup> в обществе, предполагающая изучение идентичности и глубинных структур личности.

Затрагивая последнюю из указанных проблем, “экзистенциального Я в обществе”, социологи калифорнийской школы отмечают, что она является одной из центральных в экзистенциальной социологии и включает, или концептуализирует ряд других проблем данного подхода. “Концепция экзистенциального Я, — пишут Дж.Котарба и А.Фонтана, — обращена к уникальному опыту человека, находящегося в контексте современных ему социальных условий — опыту, наиболее явственно отражающемуся в непрерывном ощущении становления и активного участия в социальном изменении” [11, с. 7]. Как видно из этого определения, концепция “экзистенциального Я в обществе” включает еще две важные проблемы — *проблему становления* (becoming) и *проблему активного человека*, который способен изменять себя и свое социальное окружение.

Так в самых общих чертах выглядит проблемное поле экзистенциальной социологии в работах представителей калифорнийской школы. Конечно, я не коснулся широкого круга прикладных проблем и исследований, проводимых этими социологами. Эти проблемы представляют собой такой широкий спектр, что их невозможно полностью отразить в данной статье. Можно лишь вкратце перечислить некоторые из них. Социологи калифорнийской школы изучали “переживание хронической боли”, “миры людей нетрадиционных сексуальных ориентаций”, “нудистские пляжи”, “женщин, сталкивающихся с насилием”, “влияние СМИ на личность”, “музыку как элемент самоидентификации”, “социальные организации” и целый ряд дру-

<sup>1</sup> Английское слово “Self” здесь переводится как “Я”, при этом предполагается такая его трактовка, которая при дословном переводе должна передаваться словом “Самость”. Это отличие “Я” и “Самости” может иметь большое значение в рамках некоторых подходов, например символического интеракционизма.

гих проблем. Своими прикладными исследованиями межличностных взаимодействий в ситуациях *лицом-к-лицу* социологи этой школы вносят существенный вклад в развитие микроуровня экзистенциальной социологии.

В рассмотрении проблемного поля, особенно в рамках истории экзистенциального подхода в социологии, для нас может представлять интерес то, каким образом соотносятся его микро- и макроуровень. В контексте данного исследования этот вопрос можно связать с вопросом о том, как соотносятся подходы Э.Тириакаяна и социологов школы Дж.Дугласа. Тириакаян, наблюдая за творчеством этой школы, отмечает, что ее деятельность, а особенно прикладные исследования, является важным дополнением к разработке макроуровня экзистенциальной социологии и выведению экзистенции на социетальный уровень. Анализируя концепцию “экзистенциального Я в обществе”, представленную в одноименном коллективном труде авторов этой школы [12], Тириакаян пишет: “Я-в-обществе является известным краеугольным камнем микросоциологии, но дуализм Я и тот факт, что все мы включены в социальную и в физиологическую структуру, редко является ясно сформулированным исходным пунктом микросоциологических исследований. Большая заслуга “Экзистенциального Я в обществе” заключается в артикуляции экзистенциальной социологии и представлении этой системы взглядов в серии эвристических эссе, которые открывают глаза читателю на аспекты не абстрактного, а “реального” мира, мира первичного опыта” [13, с. 442].

Социологи школы Дж.Дугласа также с одобрением относятся к исследованиям своего коллеги, отмечая, однако, некоторые отличия в их позициях. Например, они полагают, что Э.Тириакаян в меньшей степени разделяет критику традиционных социологических подходов, таких как структурный функционализм. Действительно, Тириакаян предлагает скорее всеобщий синтез экзистенциальной феноменологии и социологии и их совместную ориентацию на разработку “общей теории социального существования” на основании нового подхода, который он называет “субъективным реализмом”. Для прояснения этого вопроса я обсудил проблему соотношения индивидуальной и социальной экзистенции с социологом калифорнийской школы Дж.Джонсоном и далее помещаю небольшой фрагмент нашей беседы [14]:

*А.М.: Как Вы относитесь к идее “социальной экзистенции”, предложенной Эдвардом Тириакаяном? Насколько эта идея противоречива?*

*Дж.Дж.: Я не вижу здесь большой проблемы или противоречия. Думаю, что если мы вернемся на сорок или пятьдесят лет назад к работе Тириакаяна “Социологизм и экзистенциализм”, то увидим попытку синтеза социологической традиции Дюркгейма с индивидуалистскими идеями экзистенциалистов. Мы также можем увидеть подобную попытку синтеза в работе Бергера и Лукмана<sup>1</sup>, вышедшей в 1966 году, и эта попытка больше основана на социологических материалах. Ранние работы экзистенциалистов, таких как Камю и Сартр, были очень индивидуалистскими, но мы можем также вспомнить и работы Мартина Бубера. Бубер, что очевидно, предложил один из наиболее..., наиболее...*

*А.М.: Наиболее социальных...*

---

<sup>1</sup> Дж.Джонсон имеет в виду книгу “Социальное конструирование реальности”.



Дж.Дж.: ...да, наиболее социальных подходов к рассмотрению экзистенции. “Экзистенциальное” существование для него гораздо более социально и включает взаимоотношения с другими людьми, в отличие от позиции, согласно которой изолированный индивид противопоставит обществу или общности... Таким образом, если мы вернемся на несколько десятилетий назад, то увидим определенные попытки синтеза различных традиций. Что же касается меня лично, я просто изначально принимаю ту точку зрения, согласно которой экзистенция является социальной экзистенцией. В этом смысле на меня в значительной степени повлиял мой почти сорокалетний опыт конкретной эмпирической работы, и эта работа часто была сфокусирована на особенной важности языка в исследовании. Таким образом, я много работал в области анализа языка, речи. И я просто изначально принимаю тот факт, что, скажем, язык социален. Вы не можете использовать свой, частный язык, иначе вас никто не поймет. Поэтому язык, который используют индивиды, — это социальный язык... Например, если кто-нибудь использует такие слова, как “я” или “мне”, то вы как исследователь, берете эти слова и пытаетесь соотнести их с идентичностью индивида, вы основываетесь на этих словах в своем исследовании. Поэтому для меня язык изначально социален, и это понимание не пришло ко мне из работ Бергера и Лукмана, или более ранних работ Тириакияна, или Бубера.

А.М.: Возможно, даже не только язык, но и культура в целом. Ведь язык — это часть культуры?

Дж.Дж.: Да, Вы правы. Мы можем сказать, что и культура в целом...

Из этого небольшого диалога ясно, что, по крайней мере, отдельные представители калифорнийской школы не относятся столь критично к идее Тириакияна возвести индивидуальную экзистенцию на социальный уровень. Также возникает впечатление, что дихотомия индивид–общество является скорее искусственной, спекулятивной, чем эмпирической, так как на экзистенциальном уровне эта дихотомия принимает совсем другое значение и изменяет характер своей проблематичности. Соответственно микро- и макроуровень экзистенциальной социологии скорее взаимодополняют друг друга, чем находятся в непреодолимом противоречии, как может показаться на первый взгляд.

Теперь, на основании указанных позиций Э.Тириакияна, социологов калифорнийской школы, а также ряда других социологов и экзистенциальных мыслителей я попытаюсь обозначить и рассмотреть тот круг исследовательских проблем, который уже предлагает и который еще может предложить нам экзистенциальная социология<sup>1</sup>.

*Проблема существования (экзистенции)*. Центральным и, по сути, включающим в себе все остальные проблемы экзистенциальной социологии, является вопрос “существования”. Он предполагает изучение того, как вообще возможно социальное существование, каковы его пределы, структура и основные характеристики. Что значит *быть* для человека и что значит

<sup>1</sup> В рассмотрении проблем экзистенциальной социологии, представленных далее, я учитывал классификацию экзистенциальных проблем, предложенную известным экзистенциальным психологом И.Яломом. Эта классификация анализируется Д.Леонтьевым в статье “Проблемное поле экзистенциального подхода” [15]. Кроме этого, я учитывал также взгляд на проблемы экзистенциализма У.Спаноса [16].

*быть* для общества или социальной группы, к которой относится этот человек? Как соотносится индивидуальная и социальная экзистенция? Если экзистенциальную философию интересует бытие-в-мире, то экзистенциальная социология фокусируется на изучении бытия-в-обществе во всех его формах и проявлениях. Экзистенция, таким образом, рассматривается в качестве первоисточника социальной жизни, а исследование ее структуры становится первостепенной задачей экзистенциальной социологии. Исходя из этого, все рассматриваемые далее проблемы социологии выступают в качестве различных модусов, экзистенциалов и проявлений экзистенции. Понимаемая как переживание человеком своего опыта-в-мире, экзистенция должна изучаться на основе стремления социологов зафиксировать непосредственный опыт индивида, а также передать всю целостность социальной ситуации, в которую включен этот индивид, в ее первоначальном, естественном состоянии. Любая другая проблема экзистенциальной социологии восходит к проблеме экзистенции и является ее неотъемлемой составляющей. Первый вопрос, с которым мы всегда сталкиваемся, обращаясь к проблеме экзистенции, — это вопрос “смысла” — “для чего мы существуем?”

*Проблема смысла и бессмысленности существования* является одной из ключевых и обязательных составляющих любого исследования, проводимого в рамках экзистенциальной социологии. С учетом этой проблемы следует обратить внимание на то, каким образом смысложизненные установки индивида включены в структуру его личности и в какой степени эти установки влияют на его социальное поведение, и далее, на его социальное окружение и на поддержание тех или иных способов социального взаимодействия. Проблема смысла существования является той основой экзистенциальной социологии, без которой это направление теряет свой эпистемологический потенциал — эта проблема является, так сказать, “криком души” и квинтэссенцией этого подхода. Помимо интенций, направленных на индивида в обществе, смысложизненная проблематика экзистенциальной социологии обращена также и на социетальный уровень, где ее интересуют “социальные смыслы” существования. До сих пор социологи концентрировались преимущественно на социально-экономических составляющих социального смысла — обеспечении первичных потребностей человека в пище, жилье, безопасности и т.п. Но помимо социально-экономической составляющей смысла существования, есть и его глубочайшая духовная часть, открывающая куда более широкие горизонты. Куда и зачем движется то или иное локальное общество, и какие смысловые составляющие движут глобальным обществом? Кроме того, с помощью экзистенциальной социологии мы должны попытаться ответить еще и на такой вопрос: “Действительно ли человек в современном обществе терпит неудачи в поиске смысла своей жизни?” Вытекает ли из этого вопроса предположение о том, что общество переживает сегодня, пользуясь терминологией экзистенциальной психологии<sup>1</sup>, такие состояния, как экзистенциальная фрустрация и экзистенциальный вакуум (ощущение утраты смысла)?

---

<sup>1</sup> Здесь большой интерес представляет сотрудничество экзистенциальной социологии с экзистенциальной психологией, которая также обращается к социальным проблемам. В частности, социологами уже адаптируется и используется ”Тест смысложизненных ориентаций” Д.Леонтьева [17].

Ведь если все социальные смыслы относительны и “локальны”, то возможно, общество — это лишь “театр абсурда” (А.Камю).

*Проблема абсурда.* Состояние утраты смысла существования может трансформировать картину социального мира и превратить ее в абсурд. Поскольку общество порождает множество несогласованных и часто противоречивых ситуаций, акторы и социальные группы сталкиваются с тем, что некое социальное действие может противоречить выполнению другого социального действия, один социальный смысл может необходимо исключать другой социальный смысл — таковы лишь самые поверхностные примеры проявления абсурда в обществе. Как должны реагировать индивиды и их группы на подобные “социальные абсурды”? Здесь экзистенциальную социологию может интересовать то, каким образом возникает абсурдная ситуация, каковы пути ее преодоления, какие формы она может принимать в обществе и т.д. Наряду с этим интересен новый взгляд на ролевые конфликты как на конфликты, порожденные “абсурдом”. Стоит отметить также, что проблема абсурда, как и многие другие отдельные проблемы экзистенциальной социологии, достаточно четко соотносится с теориями среднего уровня, как их понимал Роберт Мертон. Подтверждением этому может служить одна из разновидностей экзистенциальной социологии — “социология абсурда”, которую разрабатывали американские социологи С.Лаймен и М.Скотт и проект которой они отразили в книге с одноименным названием [18]. Причем, как правило, “абсурд” может быть выявлен только в соотношении с неким обратным, противоположным состоянием — подлинностью, или аутентичностью существования.

*Проблема аутентичности существования.* С древних времен человек искал такое истинное состояние своей души, которое было бы способно привести его как к гармонии во взаимодействии с окружающим миром, так и к внутреннему равновесию. Такое истинное состояние экзистенциалисты и назвали аутентичным, имея в виду, что человек соответствует сам себе и той среде, в которой он пребывает. Однако стремление к аутентичному существованию может вызывать постоянную борьбу человека за самого себя в жестоком и бессмысленном мире, где смыслы не даются в уже готовом виде, но познаются и конструируются. Аутентичное существование предполагает, что человек уже познал самую суть себя и вернулся к себе и своему “здесь-и-сейчас” или “здесь-бытию” (*Dasein*), в терминологии Мартина Хайдеггера. Переноса эту проблематику в плоскость социологии, важно выяснить, при каких условиях общество находится в аутентичном или неаутентичном состоянии и возможно ли использование понятия “аутентичности” в отношении интересубъективного, межиндивидуального пространства, а также какими методами мы можем выявить столь глубокое экзистенциальное состояние общества. Подтверждение этой идеи мы находим у Э.Тириакаяна, который писал: “...Раз все основные экзистенциальные мыслители подчеркивают фундаментальное онтическое различие между аутентичным и неаутентичным существованием, то нужно социологически исследовать условия, при которых общество (или коллектив, или социальная система) существует *аутентично* либо *неаутентично*” [8, с. 164]. Соотнося эту проблему с подходом калифорнийской школы, мы видим обращение к той идее Сартра, согласно которой человек, достигая критической точки “тошноты” существования, все же решительно выбирает некий осознанный курс действий и направляет себя к причине или к

определенному смыслу. “Решение довериться определенной позиции, отказавшись, наконец, от фрагментированного, рутинного существования, представляет собой экзистенциальный выбор дальнейшего жизненного пути”, — отмечает А.Фонтана [19, с. 163]. Именно этот экзистенциальный выбор и приводит человека к его аутентичности. Однако достигаемая таким образом аутентичность требует еще одного завершающего и важнейшего шага, ведь сама по себе она не освобождает человека от потребности в глубоком единстве с другими людьми, от подлинной коммуникации, способной противостоять острому переживанию одиночества.

*Проблема одиночества и экзистенциальной коммуникации.* Важной составляющей экзистенциальной социологии является интерес к феномену одиночества. На первый взгляд это сугубо философская или психологическая проблема, однако я полагаю, что дальнейшее изучение “одиночества” в рамках социологии может привести к новым перспективам в разработке теории социального действия и других, связанных с этой теорией областей общественности. Так как человек находится на пересечении социальных и индивидуальных жизненных траекторий, он чувствует, с одной стороны, потребность во взаимодействии с другими людьми, тем самым снова и снова определяя самого себя через общество<sup>1</sup>, а с другой стороны, стремится к собственному пространству, которое должно быть недоступным для других. Частое отсутствие или вообще невозможность аутентичного экзистенциального взаимодействия приводит к тому, что человек не находит способов преодоления состояния одиночества и парадоксально чувствует себя одиноким в обществе. Тема аутентичного социального взаимодействия наиболее подробно выражена в концепции “экзистенциальной коммуникации” К.Ясперса. Согласно этой концепции, экзистенциальная коммуникация способна объединять индивидов в общем глубоком осознании конечности экзистенции и в общем стремлении к подлинности существования. Экзистенциальная социология берет на вооружение эту концепцию и исследует то, как состояние одиночества и отсутствие экзистенциальной коммуникации влияют на социальные действия и связи индивида и в какой степени общество способно поглощать или наоборот порождать индивидуальное одиночество. Проблема одиночества и экзистенциальной коммуникации становится особенно актуальной с возникновением нового типа социальности — массового и информационного общества.

*Проблема массового и информационного общества.* Возникновение массового общества привело к нивелированию индивидуальных различий и вытеснению человека во всей его уникальности и многомерности на социальную периферию, к замене его, по выражению Герберта Маркузе, “одномерным человеком” [20]. Анализируя проблему массового общества в творчестве экзистенциалистов, Тириахьян пишет: “...Начиная с Кьеркегора, все экзистенциальные мыслители сознавали уравнивающую силу процесса цивилизации и были этим крайне обеспокоены. Экзистенциальная перспектива рассматривает этот процесс как угрозу индивиду, как кражу у него аутентичной, уникальной экзистенции” [8, с. 155]. Экзистенциальная социология

---

<sup>1</sup> Эта идея своеобразно выражена в концепции “зеркального Я” Ч.Кули, и было бы чрезвычайно интересно подробно рассмотреть эту концепцию сквозь призму экзистенциальной социологии.

рассматривает эту проблему и пытается выяснить, действительно ли экзистенциальный вакуум общества и потеря им своей аутентичности связаны с утилитаристскими тенденциями и стиранием индивидуальных различий. А вместе с тем действительно ли сегодняшнее общество не дает возможностей для реализации индивидуальности и поиска истинной, экзистенциальной коммуникации? Если так, то экзистенциальная социология должна изучить те преграды, которые ставит общество на пути стремлений к аутентичности, и причины этого, а также природу и особенности самих этих стремлений. По мнению Тириакаяна, социология могла бы многое почерпнуть, прислушиваясь к экзистенциальной точке зрения на проблему массового общества и массовой культуры. В связи с этим экзистенциальная социология чутко улавливает так называемые “экзистенциальные противоречия” современного информационного общества, заключающиеся в том, что современный человек уже не способен не только управлять информационными потоками, но и попросту справляться с ними. Например, по некоторым данным, с начала нашей эры и до середины прошлого века было произведено столько же информации, сколько за один только 2004 год. Каковы бы ни были другие оценки и подсчеты — тенденция налицо. Как влияет такое увеличение информационных потоков на современное общество и отдельную личность на экзистенциальном уровне? Представители калифорнийской школы, обращаясь к этой проблеме, отмечают, что экзистенциальные социологи видят большое несоответствие между общественной и индивидуальной жизнью, а социальный мир, с их точки зрения, обладает чрезвычайно конфликтным и противоречивым характером. Сторонники экзистенциального подхода в социологии, отмечает Дж.Дуглас, “видят социальный порядок очень проблематичным в наших сложных современных обществах. Они особенно обеспокоены развитием технологий и бюрократии — современных институтов, которые имеют тенденцию к доминированию и подавлению эмоциональных потребностей людей” [19, с. 18]. По мнению Дугласа, фундаментальная обеспокоенность экзистенциальных социологов “природным бытием”<sup>1</sup> отдельного человека подводит их к необходимости синтеза этого направления с поведенческой биологией, которая позволит им комплексно подойти к решению этой проблемы. Соотношение естественных потребностей и возможностей человека с ускоряющимися процессами массового информационного общества вызывает большое опасение. И это лишь некоторые аспекты рассматриваемой проблемы. Что же может освободить человека от оков неаутентичности и усыпляющей массовости? Экзистенциалисты дают однозначный ответ на этот вопрос — глубокое осознание собственной конечности и неизбежности смерти.

*Проблема смерти и пограничной ситуации.* “Смерть” является ключом к пониманию экзистенции как таковой не только в экзистенциальной социологии, но и в экзистенциальной мысли в целом. Через осознание своей конечности человек способен прийти к аутентичному существованию, испытав некий общий беспредметный страх, который позволяет вырваться из рутины

<sup>1</sup> Концепция “природного бытия” (brute being) является одной из фундаментальных разработок калифорнийской школы. Под “природным бытием” понимаются естественные, в определенном смысле жестокие, животные основы индивидуальной и социальной экзистенции.

повседневности. В связи с понятием “смерти” М.Хайдеггер использует свое понятие “заброшенности”, а К.Ясперс — понятие “пограничной ситуации”. “Заброшенность” представляет, по Хайдеггеру, модус прошлого, или “фактичность”. Мы уже заброшены в этот мир помимо нашей воли, и без каких-либо достоверных указаний на наш истинный путь и цель. “Осознание того, что аутентичное Я никогда реально не “чувствует себя как дома” во внешнем мире, где нет ничего “прочного”, толкает существующего индивида, сознающего свою “заброшенность” в мир, к переживанию таких экзистенциальных состояний, как тревога, усталость, отчаяние, “тошнота” и, в общем и целом, Ничтожность всего...” — отмечает в связи с этим Тириакийян [8, с. 153]. Любая наша попытка избежать того беспредметного страха (Angst), который мы постоянно испытываем, бесполезна, пока человек не посмотрит в лицо смерти и не осознает свою экзистенцию, а отсюда свое подлинное бытие. Экзистенциальную социологию интересует то, каким образом “заброшенность” и бытие-к-смерти отражаются на уровне всего общества, а также на отдельных социальных группах и акторах. “Заброшенность” неразрывно связана с “ситуацией”, в которой находится тот или иной человек, и “исторической ситуацией”, в которую помещено то или иное общество. Ситуация является тем набором качеств, которыми мы обладаем в тот или иной момент нашего существования — принадлежность к определенной социальной группе, нации, расе, обладание индивидуальными и социальными характеристиками и т. п. Но ситуация может обрести и “пограничный характер”, когда подходит к своим экзистенциальным — кризисным состояниям, и прежде всего к смерти. В “пограничной ситуации” человек способен, как и у Хайдеггера, прозреть свою экзистенцию. Переноса эти идеи в социологию, Тириакийян пишет: “Конфликтующие тенденции аутентичности и неаутентичности легко наблюдать в кризисных ситуациях, как на индивидуальном, так и на коллективном уровне. Социология в этом плане должна уделять больше внимания *катастрофическим* ситуациям, в которые попадает коллектив *in toto*, ибо катастрофа (и природная, и антропогенная) расшатывает повседневный мир общества (соответствующий миру *das Man* у Хайдеггера), а формы реагирования на катастрофы могут быть солидарными, анемическими или смешанными. Следовательно, действуя на систематической и сравнительной основе, социологи могут плодотворно изучить условия, вызывающие эти два противоположных способа реагирования” [8, с. 164]. При этом Тириакийян отмечает, что не только социология могла бы почерпнуть, исходя из этого, новый взгляд на общество, но и философия, а в особенности экзистенциальная философия, могла бы также изменить свое отношение к проблеме человека. В связи с этим он пишет: “...Ясперсовское понятие “пограничной ситуации”, чтобы обрести емкость, должно быть расширено: в круг базовых пограничных ситуаций существующего всегда входит социальная ситуация, ведь человек всегда играет социальную роль. Комбинируя элементы из Ясперса и Хайдеггера, можно сказать, что если человеческое бытие и характеризуется “открытостью”, то только потому, что социальные роли всегда связывают человека с миром; роли все время меняются, и именно на этом основывается экзистенциальная точка зрения, что экзистенция есть возможное-бытие. Так социологический взгляд мог бы обогатить экзистенциальную философию” [8, с. 167]. Далее, переходя к рассмотрению этой проблемы с позиции калифорнийской школы, можно сказать, что социология не просто использует по-



нения “заброшенности” и “ситуации”, но и собственно начинается с опыта и наблюдения людей, взаимодействующих в конкретных ситуациях лицом-к-лицу. “Конкретные ситуации, — пишут представители этой школы, — представляют собой такие ситуации, в которых члены общества фактически вовлечены во взаимодействие лицом-к-лицу с другими членами общества посредством чувств, восприятия, мышления и действий” [19, с. 2]. С этой точки зрения социологи обращаются к своему опыту и наблюдениям естественных ситуаций. Они не руководствуются изначально соображениями о том, что могло бы случиться, а также не прибегают к методу, например, массового опроса прежде, чем обладать уже данными о некотором фактически пережитом опыте, так как абстрактные ответы в массовых опросах могут значительно отклоняться от непосредственной экзистенциальной ситуации. Не могла не найти отражение в работах социологов калифорнийской школы и проблема смерти. В частности, ее остро, на эмоциональном уровне, присущем экзистенциальному подходу, передает А.Фонтана. Одному из аспектов этой проблемы он посвятил отдельную работу — “Последний предел” [21], в которой обращается к теме старости и к пожилым людям, стоящим перед лицом смерти. Он пытается воссоздать и передать это экзистенциальное состояние: “Она приближается к тебе... Ты идешь по улице, ты молодой человек, который хорошо себя чувствует, где-то работает... внезапно ты оставляешь работу... и... это как оглушительный удар прямо в лицо... Я стар... и это начинает пугать тебя... это проникает в тебя сильнее и сильнее, и порождает самое глубокое переживание вещей... и потом... все, что остается, — это только желание сохранить рядом нескольких близких людей...” [19, с. 177]. Из приведенного примера следует, что экзистенциальные социологи должны подходить к проблеме смерти с точки зрения тех, кто непосредственно переживает такие состояния “пограничности”. Это также означает, что мы не должны рассматривать подобные случаи в свете безликой статистики и с той позиции, что, дескать, понимание смерти приходит лишь тогда, когда человек сам с ней сталкивается, и не проявляет достаточного ее осознания в отношении ситуаций других людей. Переживание смерти должно передаваться гораздо в более глубокой форме. Смерть не как абстрактное понятие, но как неотъемлемая часть непосредственного опыта — такова позиция экзистенциальной социологии. Бытие-к-смерти, если оно рассматривается как опыт или переживание, имеет особое темпоральное выражение, которое принимает форму ограниченного потока экзистенциального времени, в котором человек всегда связан с непрерывным процессом становления.

*Проблема экзистенциального времени и становления.* Время является важнейшей и неотъемлемой характеристикой существования. Более того, мы даже можем сказать, что экзистенция — это и есть сама темпоральность, наполненная содержанием. В связи с этим экзистенциальные социологи, в основном обращаясь к работам Хайдеггера, большое внимание уделяют концепции “экзистенциального времени”. Хайдеггер “повернул время вспять”, заявив, что экзистенциальное время “временится из будущего”, а точкой его отсчета является смерть. В отличие от физического времени, экзистенциальное время качественно, конечно и разделяется на три модуса: прошлое, настоящее и будущее. Прошлое, как мы уже отмечали, представляет собой “заброшенность”, настоящее — “обреченность вещам”, а будущее — “проект”. Аутентичность экзистенции заключается лишь в стремлении к будущему, тогда как

фокусирование на настоящем делает наше бытие неподлинным. Настоящее, или повседневность отвлекает нас от нашей конечности и тем самым отодвигает “на потом” решение главных вопросов. На какой из этих модусов времени направлено современное общество? Каков бы ни был ответ на этот вопрос, полагаю, что новый взгляд на время в его экзистенциальном измерении может внести определенный вклад в новое понимание социальных процессов и явлений. С традиционными концепциями социального развития и социальной динамики экзистенциальная социология соотносит идею экзистенциалистов о становлении, или развертывании возможностей. Экзистенция не представляет собой нечто застывшее, она всегда “становится” и выбирается, тем самым снова и снова соотнося человека с его возможностью и устремленностью к будущему. Рассмотренные с позиции становления социальные структуры также понимаются как процесс развертывания возможностей, как устойчивые, но достаточно подвижные, и “устремленные” совокупности элементов, укорененные в экзистенции, в существовании, которое поглощает и снова производит само себя из трансценденции. Интересен взгляд с точки зрения “становления” на такое важное понятие социологии, как социализация. “Социологическое понятие социализации, — пишет Тириахьян, — вполне могло бы подвести базу под важное экзистенциальное понятие становления. Если бы экзистенциализм признал, что бытие человека имеет аутентичное, внутреннее социальное измерение — измерение, чья форма остается постоянной, но чье содержание меняется, поскольку статусы и роли индивида в обществе никогда не бывают застывшими, — это дало бы прочные основания для понимания экзистенции как динамического процесса” [8, с. 168]. Рассмотренные таким образом фундаментальные социологические понятия помещаются в контекст экзистенциально-социального потока. Этот поток мы не можем остановить, но мы в состоянии оказывать на него воздействие, выбирая тех “себя” и то общество, которое соответствует нашим истинным, аутентичным стремлениям. По мнению Дж.Дугласа, люди в современном обществе все больше понимают, что их жизни не являются застывшими или раз и навсегда предопределенными. Мы признаем, что наше становление часто противоречиво и конфликтно, а иногда мы вообще не понимаем, кто мы или что мы, даже если наши социальные роли не дают нам этого забыть. Дуглас полагает, что индивиды, обращаясь к этим вопросам, приходят к пониманию того, что мы “непрерывно находимся в процессе становления и что мы, хотя и способны наметить некоторые результаты этого процесса становления через нашу непрерывную борьбу, все равно не в состоянии строго их диктовать. Мы — наши умы, наши сердца, наши тела, наше общество — находимся в непрерывном становлении. Поток становления является решающим фактором нашей повседневной жизни. Этот поток — краеугольный камень экзистенциальной социологии” [9, с. 66]. Смерть, время и процесс непрерывного становления всегда напоминают человеку об ответственности, которую он несет в себе, и ставят его перед необходимым “выбором” самого себя и своей свободы.

*Проблема свободы, ответственности и выбора.* Человек и общество, рассмотренные сквозь призму смысложизненных установок, становления и аутентичности, сталкиваются с проблемой “свободы” и ее “выбора”. В понимании свободы экзистенциализм отказывается от традиционной трактовки этого понятия, отмечая, что свобода — это и есть экзистенция. Человек ответственен за выбор самого себя, своей свободы и соответственно своей эк-

зистенции. Выбор также связан со смертью и предполагает осознание человеком своей конечности и, тем самым, осознание своей неповторимости и невозможности дальнейшего “бегства от свободы” (Э. Фромм). Отказавшись от свободы, человек отказывается от своей ответственности, перекладывая ее на других. Убегая от свободы, человек сам для себя становится “другим” и, получая свободу от самого себя, снова пытается бежать. Этот “бег на месте” разрывает личность изнутри, а, проецируясь на общество, делает его вмещителем безответственности и безличности. Ответственность за свою свободу требует больших усилий и постоянного выбора. Каким образом в той или иной социальной структуре распределена эта экзистенциальная ответственность и какие социальные институты отвечают за ее поддержание и развитие или может быть даже борьбу с ней как с чем-то ненужным самому обществу? Пребывает ли современное общество в состоянии “дурной веры”, как называл Ж.-П.Сартр бегство от экзистенциальной свободы? Социология не сможет ответить на эти вопросы, если она не будет рассматривать человека-в-обществе в качестве интегрального феномена, включающего в себя все многообразие экзистенциальных характеристик — разума, чувства, действия, времени, ситуации и т. д.

*Проблема интегрального человека.* Изучение “целостного человека” в “целостном обществе” предполагает включение в социологический анализ тех аспектов жизни общества, которые долгое время не находили большого отклика у этой науки. С точки зрения экзистенциальной социологии, основой индивидуального и социального единства выступает экзистенция, рассмотрение которой в качестве первоисточника социальных процессов и явлений позволяет объединить все столь разрозненные и дискретные характеристики человека, помещенного в социальное пространство. С этой позиции человек рассматривается как интегральный феномен, включающий все свойства и особенности существующего человека-в-обществе. Идея экзистенции, выступающей в качестве тотального, универсального источника, объединяющего человека и общество, наиболее емко выражена в известном высказывании Ж.-П.Сартра о том, что “существование предшествует сущности” [22, с. 321]. Чтобы снова вернуться к интегральному человеку и интегральному обществу, мы должны рассматривать эти взаимодополняемые сущности непосредственно, отталкиваясь от их фактичности и “присутствия”, укорененного в существовании. Социологические исследования на всех своих уровнях должны стать более чуткими и глубокими — такова позиция экзистенциальной социологии в поиске “потерянного общества”. Социология, до сих пор концентрирующаяся на рациональных аспектах социального действия человека, недостаточно внимания уделяла иррациональной стороне социальных отношений. К тому же интегральному портрету человека-в-обществе недостает таких штрихов, которые показывали бы, что он чувствует, переживает, обладает настроениями и сомнениями, любит, восхищается, грустит, радуется, ненавидит. Кроме того, интегральность предполагает снижение необоснованной абстракции и неясности исследовательских моделей, отрывающих человека от самого себя. Три этих последних аспекта проблемы интегрального человека в экзистенциальной социологии выражаются в разрабатываемых в ее рамках теориях среднего уровня, таких как социология чувств и эмоций, социология тела и др. В связи с разработкой одного из этих направлений экзистенциальной социологии Тири-

акьян писал: “Поскольку человек — существо чувствующее, экзистенциалисты придавали большое значение телу. Именно мое тело служит посредником между моим Я и окружающим меня миром; именно мое тело дает мне мое чувство присутствия, мое чувство реальности...” [8, с. 168]. К проблеме интегрального человека как первоисточника социологического исследования обращаются и социологи калифорнийской школы. Их точка зрения предполагает, что экзистенциальная социология не должна начинаться с теории об отдельных фрагментах человеческой экзистенции, которые далее не спешат складываться в единую картину. Напротив, начиная исследование от человека в единстве его экзистенциальной основы, мы должны стараться переносить это единство в теорию. По этому поводу Дж.Дуглас пишет: “Мы стремимся понять всего человека в его полной естественной социальной среде. Ничто о человеке в обществе не является несоответствующим нашему исследованию; ничто о том, что является действительно важным в его жизни, не предрешено или предопределено для нас. Мы рассматриваем всего человека “во-плоти-и-крови” в конкретных социальных ситуациях, в которых мы его находим” [9, с. 4]. Другой аспект этого интегрализма можно увидеть в том принципе, который Дж.Джонсон называет *единством чувства и мысли*, которые также неразрывно связаны с восприятием и действием. В повседневном языке, считает Джонсон, мы можем обнаружить это единство, если обратимся к таким высказываниям, как “я думаю”, “я вижу”, “я чувствую” и т. п., которые используются попеременно и как взаимодополняемые [9, с. 21]. Исходя из понимания человека, основой интегральности которого является само существование, экзистенциальная социология настаивает на учете всех его характеристик, а не только тех, которые соответствуют формальной логике или удобно вписываются в абстрактные модели.

Теперь перейдем к ряду обобщений и на основе сказанного выше сделаем некоторые выводы. Экзистенциальная социология находится на завершающем этапе становления, и даже на этом этапе она не встречает ни критики, ни широкого обсуждения. Это справедливо не только для отечественной, но и для американской социологии, на почве которой возникло данное направление. Следовательно, если экзистенциальная социология недостаточно оценена научным сообществом, то следует определить причины этого и предложить соответствующую аргументацию. Иначе мы возвращаемся к той ситуации, когда современной социологии не хватает новых концепций и теорий, и в то же время мы видим, что, например, основоположник экзистенциальной социологии Э.Тириакаян в одной из своих работ, где он уходит от собственно экзистенциальной к экзистенциально-феноменологической перспективе, просто немногословно отмечает причину такого перехода: “...История социологии не освещает и не принимает “экзистенциальную социологию”...” [23, с. 674]. Что это? Непрофессионализм историков социологии? К сожалению, я не нахожу ответов на эти вопросы, но полагаю, что начинать поиски этих ответов следует с комплексного изучения экзистенциальной социологии.

Необходимо подчеркнуть, что предложенное в данной статье проблемное поле нельзя считать завершенным. Например, я не рассматривал проблему *веры* или несколько других близких к ней проблем, таких как *доверие* и *самоубийство*. Я не стремился исчерпывающе показать все проблемы, а попытался лишь наметить те из них, которые представляются наиболее

важными на современном этапе развития этого направления социологии. Причиной этому является также характерная особенность проблемного поля экзистенциальной социологии, заключающаяся в том, что, рассматривая человеческий “опыт-в-мире” во всех его формах или анализируя экзистенциальные измерения человеческого бытия на социетальном уровне, мы можем выделять самые различные проблемы, тогда как главным критерием и условием структурирования экзистенциально-социологического знания является его соотношение с экзистенцией, существованием.

Исходя из этого, стоит отметить, что все многообразие проблем экзистенциальной социологии соотносится с единой целью — отражать целостную картину человеческого существования. Затрагивая проблему *смысла существования*, мы не можем не затронуть проблемы *аутентичности, смерти* или *абсурда*. Точно так же, обращаясь к проблеме *свободы*, мы вынуждены коснуться проблем *становления, ответственности, выбора* и т.д. Этот принцип тотальности или интегральности проблемного поля переносится на сам характер экзистенциальной социологии, которая использует широкий диапазон подходов (от микро- к макро-, от искусства до науки, от мысли до чувства) и является достаточно гибкой в отношении синтеза с другими, даже противоположными подходами. Это делает ее инструментарий эффективным, а исследовательскую стратегию — востребованной и актуальной. И в дополнение ко всему экзистенциальная социология — больше чем просто метод. Это попытка единения с другими в общем стремлении познать общество, в котором мы живем, найти и выразить истину нашего совместного существования — таковы глубокие гуманистические акценты этого направления социологии.

### **Литература**

1. Мельников А.С. Экзистенциальная социология в контексте проблем становления // Методология, теория и практика социологического анализа современного общества : Сборник научных трудов. — Харьков, 2006. — С. 77–81.
2. Мельников А.С. Социетальная экзистенция: за и против // Социология: теория, методы, маркетинг. — 2007. — №1. — С. 92–104.
3. Hayim G. The Existential Sociology of Jean Paul Sartre. — Amherst, 1980.
4. Hayim G. Existentialism and Sociology. — New Brunswick, 1996.
5. Craib I. Existentialism and Sociology: A Study of Jean-Paul Sartre. — Cambridge, 1976.
6. Quinney R. Social Existence. — S.I., 1982.
7. Manning P. Existential sociology // The Sociological Quarterly. — 1973. — № 14 (Spring). — P. 200–225.
8. Tiryakian E. Sociologism and Existentialism: Two Perspectives on the Individual and Society. — Englewood Cliffs (NJ.), 1962.
9. Existential Sociology / Ed. by J.Douglas, J.Johnson. — N.Y., 1977.
10. Melnikov A., Johnson J. The Wisdom of Distrust: Reflections on Ukrainian Society and Sociology : Paper presented at the annual meeting of the Society for the Study of Symbolic Interaction, 102nd ASA Annual Conference, New York City, August 11–14, 2007.
11. Postmodern Existential Sociology / Ed. by J.Kotarba, J.Johnson. — Walnut Creek (CA), 2002.
12. The Existential Self in Society / Ed. by J.Kotarba, A.Fontana. — Chicago, 1984.
13. Tiryakian E. Review on “The Existential Self in Society”, edited by J.Kotarba, A.Fontana // American Journal of Sociology. — 1985. — Vol.91. — № 2 (September). — P. 442–443.

14. Мельников А.С. Интервью с профессором Дж. Джонсоном. Нью-Йорк, Август 2007 г. (цитируется на правах рукописи).

15. Леонтьев Д.А. Проблемное поле экзистенциального подхода // Психология с человеческим лицом: гуманистическая перспектива в постсоветской психологии. — М., 1997. — <http://psinfo.ru/articles/psychotherapy/existential/05>.

16. A Casebook on Existentialism / Ed. by W.Spanos. — N.Y., 1966.

17. Леонтьев Д.А. Тест смысложизненных ориентаций (СЖО). — М., 2006.

18. Lyman S., Scott M. A Sociology of the Absurd. — N.Y., 1970.

19. Douglas J. et.al. Introduction to the Sociologies of Everyday Life. — Boston, 1980.

20. Маркузе Г. Одномерный человек // Американская социологическая мысль: Тексты / Под ред. В.И.Добренкова. — М., 1994. — С. 121–146.

21. Fontana A. The Last Frontier. — Beverly Hills, 1977.

22. Сартр Ж.-П. Экзистенциализм — это гуманизм // Ф.Ницше, З.Фрейд, Э.Фромм, А.Камю, Ж.-П.Сартр. Сумерки Богов. — М., 1989.

23. Tiryakian E. Existential Phenomenology and the Sociological Tradition // American Sociological Review. — 1965. — Vol. 30. — № 5. — P. 674–688.