

И.А. ШМЕРЛИНА

## ОТЕЧЕСТВЕННАЯ СОЦИАЛЬНАЯ МЫСЛЬ И ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ ГОРИЗОНТЫ СОВРЕМЕННОЙ СОЦИОЛОГИЧЕСКОЙ ТЕОРИИ

---

ШМЕРЛИНА Ирина Анатольевна – доктор социологических наук, ведущий научный сотрудник Института социологии ФНИСЦ РАН, Москва, Россия (shmerlina@yandex.ru).

---

**Аннотация.** В статье представлен опыт теоретико-методологической и историко-социологической рефлексии социально-онтологической проблематики, ставшей в последнее время предметом активного обсуждения. Ряд исследователей определяет эту ситуацию как «онтологический поворот», что в статье оценивается как избыточная метафора. Манифестируемый в виде «плоской онтологии» «онтологический поворот» свидетельствует не столько о методологической озабоченности философскими основаниями социологических поисков, сколько о стремлении нейтрализовать крайности социального конструктивизма. В статье показано, что «онтологический поворот» в версии «плоской онтологии» Бруно Латура представляет собой демонстративный отказ от обсуждения онтологической проблематики и сведение ее к методологии исследовательской работы. Отсутствие онтологической ясности в отношении исследуемых сущностей порождает исследовательскую ситуацию, в которой социальная онтология сводится к предмету исследования, «конструкты второго порядка» сливаются с непосредственными суждениями респондента, а онтология социального целого подменяется онтологией субъекта. Полагая, что социальная онтология связана с двумя принципиальными вопросами – из чего «состоит» социальное и на каком уровне оно существует, автор обращается к социологии П.А. Сорокина и социальной философии С.Л. Франка. Творчество первого помогает обосновать идею семиотической природы социальной реальности, работы второго способствуют пониманию природы социальных связей, в полной мере постигаемой на уровне социального системного целого. Холистический подход Франка, продуктивный как методологическая альтернатива «плоской» онтологии, эксплицируется в статье в трех ракурсах – религиозном, феноменологическом и системном.

**Ключевые слова:** социальная онтология • «онтологический поворот» • «плоская онтология» • «проводники взаимодействия» • семиотическая концепция социальности • холизм • «общественность» • «соборность»

DOI: 10.31857/S0132162525020022

**Социальная онтология не предмет социологического теоретизирования?** Согласно утвердившемуся в отечественной социологии мнению, «социологи ...исследуют не “природу” ...общества, а общество» [Гофман, 2005: 23]. Однако понятие «общество» – онтологически нагруженное, и неслучайно автор уточняет, что речь идет о «различных воплощениях <общества> (будь то социальные нормы, ценности, институты, действия, взаимодействия, агенты, акторы и т.д.)» [Гофман, 2005: 22]. Между тем это только осложняет ситуацию: в результате мы имеем дело с некой сущностью, называемой «общество», и его разнообразными «эманациями», к которым можно добавить социальные отношения, процессы, представления, установки, мнения, габитусы, поля, структуриации, сети, паттерны, формы. Что представляют собой все эти разнородные «социальные вещи», и на каком основании мы объединяем их в понятие «общество»? И не оказывается ли оно в этой ситуации излишним?

Подобные вопросы имманентно присутствуют в социологическом дискурсе, однако профессиональное сообщество остается невосприимчивым к онтологической проблематике,

испытывая по отношению к ней целый спектр негативных эмоций в диапазоне от «недоумения» и «подозрения» [Бурбулис, 2019: 18] до осознанного отторжения. Автору данного текста приходилось, в ходе неформальных обсуждений, слышать мнение о том, что социологам, в их массе, проблемы онтологии чужды и неинтересны, поскольку они предпочитают плясать от «земли», ориентируясь на острые прикладные проблемы.

Стремлением быть ближе к «земле» можно, в частности, объяснить прочно укоренившуюся в опросной социологии «стратегию доверия», в соответствии с которой суждения социолога о социальной реальности непосредственно выводятся из мнений / оценок респондента, что ощутимо сказывается на результатах исследования – зачастую весьма скромных и предсказуемых. В этом следует видеть не просто показатель недостаточной квалифицированности исследователя, но симптом реальных теоретико-методологических перекосов в самом социологическом знании, где вопрос онтологии по сути заменен вопросом о предмете социологического исследования.

Между тем отсутствие онтологических предпосылок, осмысленных методологически в виде определенных теоретических конструктов, не означает их отсутствия как таковых. Любое социальное исследование исходит из определенных онтологических установок, в явном или неявном виде направляющих авторскую мысль. В ситуации непосредственной близости к «земле», когда «конструкты второго порядка» фактически сливаются с суждениями респондента, социальной онтологией оказывается совокупность определенных состояний индивидуальных сознаний, фактически подменяющих собой то, что неявно предполагается под онтологией общества – социального целого.

За стремление не углубляться в сложные философские вопросы наука социология платит дорого – скромными объяснительными возможностями и отказом от предсказательных амбиций. Возможно, есть определенная правота в словах С.Л. Франка, одного из самых мощных отечественных социальных философов, полагавшего, что «нити, связующие частные области в высшее, общее единство, проходят через глубину, не доступную эмпирическому знанию» [Франк, 1992: 20].

**Что такое «социальная онтология».** Будучи невостребованной, «социальная онтология ...представляет собой *terra incognita* ... для российских ученых» [Орехов, 2024: 3]. Означает ли это, что поиску онтологических решений, направляющих социологический поиск, должна предшествовать рефлексия по поводу того, что следует понимать под социальной онтологией? Рассуждения о существовании последней не отличаются ясностью. Так, вряд ли исчерпывающий ответ можно получить из определения, сформулированного российским философом: «Социальная онтология – это теория об основных характеристиках общества, его функционировании и развитии. Что представляет из себя общество, которое мы изучаем? С помощью каких социальных объектов можно анализировать общество?» [Орехов и др., 2024: 6]. Впрочем, у западных исследователей тоже нет достаточной ясности в вопросе о том, что следует понимать под социальной онтологией (см. подробный обзор в: [Орехов и др., 2024: 31–64]).

Вопрос о сущности социальной онтологии продуктивно решать, по крайней мере на начальном этапе, исходя из простых общефилософских предпосылок. Онтология есть ответ на вопрос о том, что есть. Но что значит 'что' и что значит 'есть'? И допускают ли эти вопросы возможность не-онтологичной социальной теории? Так, теорию Н. Лумана принято считать принципиально не-онтологической, и сам Луман на этом настаивал: «...мы отказываемся, – писал он, – от онтологического способа объяснения, сводящегося к поиску инвариантов бытия, а вместе с ним и от дифференциации субъект/объект» [Луман, 2004: 68–69]. Однако Луман фактически отрицает репрезентационную эссенциалистскую онтологию. Между тем в социологии существует богатый спектр реляционных подходов к ответу на этот вопрос, и вопросы о том, что существует (отношения, различения, коммуникация...), не теряют своей осмысленности и напряженности.

На вопрос «Что есть?» – в общем виде отвечают чаще всего, используя концепты «общество», «социальное», «социальная реальность». Последний, казалось бы, дает ясный ориентир: социологи изучают социальную реальность – то, что реально существует. Но в каком

смысле существует социальная реальность? В каком смысле она *реальна*? Эти вопросы допускают три возможных ответа.

1. Социальная реальность есть то, что реально *происходит*. Иначе говоря, социальная реальность – это явление и скорее даже не явление, а событие. Это – демонстративно эмпирический подход, к которому призывает «плоская онтология» (во всяком случае, в исполнении Б. Латтура, которым мы здесь ограничиваемся<sup>1</sup>), и которую Р. Бхаскар назвал «актуализмом» [Bhaskar, 2008]<sup>2</sup>. О «плоской онтологии» – наиболее выпуклом проявлении так называемого онтологического поворота в социальных науках сегодня пишут много, и перечень даже наиболее значительных работ на эту тему занял бы слишком много места. И хотя «плоская онтология» есть, по сути, отрицание онтологии как таковой, важно отметить, что даже в таком негативном модусе онтология присутствует в социологическом дискурсе. Что касается самой идеи «плоской онтологии» (в версии Латтура), то, при всей ее оригинальности, обеспеченной в значительной степени метафоричностью языка концептуальных построений<sup>3</sup>, подлинный смысл предлагаемой им теоретико-методологической новации достаточно прост. Латур сводит онтологию даже не к гносеологии, как в рассматриваемом далее случае социального конструктивизма, а к методологии, и «плоская онтология» есть своего рода онтологизация исследовательской работы. К подобным заключениям подходят и другие интерпретаторы АСТ, задаваясь вопросом, «является ли ...язык <АСТ. – Прим. И.Ш.> сугубо методологической наработкой или же он отражает некую онтологическую действительность?» [Напреенко, 2013: 87]. Латур, констатирует Р. Брассье, «сводит научное знание (“знание-что”) к практическому знанию-как... ..знание к манипуляции» [Брассье, 2017: 235]. «Латурианская версия АНТ оказывается в большей степени теорией метода (или действия), а не мира» [Широков, 2019: 188]. Подобные выводы вполне согласуются с заявлениями самого Латтура: «АСТ – ... это метод, а не теория...» [Латур, 2017б: 208]. Используемые им метафоры эффектны, но не глубоки и не заключают в себе двойных смыслов, предлагая именно то, что в них содержится. Когда Латур предлагает исследователю «стать муравьем» и «просто близоруко» идти по следу», он имеет в виду не меньше, но и не больше, чем «вести себя как истинные муравьи»: детально, скрупулезно, «с предельной точностью», принимая во внимание любую, «хотя бы крошечную связь» и прокладывая «узкие ходы в этой пыльной земной юдоли» [Латур, 2014: 247; 239; 190; 41; 174]. При этом он демонстративно отказывается от каких бы то было метафизических притязаний по поводу изучаемой социальной действительности: «Если знание социального ограничивается муравьиными галереями, по которым мы движемся, то что мы знаем о том, что снаружи? Не много» [Латур, 2014: 334]. Кредо Латтура есть принципиальная замена онтологии методологией, и в этом отношении, «не следует, – как справедливо замечает Брассье, – рассматривать ... <его построения> как теорию», его «тексты ...нормативны» [Брассье, 2017: 238], они – «не о проложенных сетях, а о деятельности по прочерчиванию сетей» [Латур, 2017а: 192]. Показательна частота, с которой Латур использует в своих рассуждениях слово «отчет» (см. [Латур, 2014]); фактически в АСТ теория реальности заменяется отчетом о результатах социологического исследования.

Понятие «плоская онтология» есть, по сути, оксюморон, в котором слово «онтология» имплицитно предполагает поиск некой сущности, скрытой за поверхностью вещей, в то время как прилагательное «плоский», напротив, предлагает оставаться на поверхности. Что касается «онтологического поворота», то данная метафора дает, на наш взгляд, избыточную оценку современной теоретико-методологической ситуации в социологии. Мы видим в нем симптом не столько глубокой методологической озабоченности социологов вопросом о природе

<sup>1</sup> За рамками статьи остались версии М. Деланды, Г. Хармана, Л. Брайанта и других известных представителей «плоского» направления.

<sup>2</sup> Любопытно заметить, что именно Р. Бхаскар, по-видимому, и ввел понятие «плоская онтология», причем вложил в него негативный смысл (см.: Брассье Р. Выравнивание: против «плоских онтологий» / Пер. З. Неустроева. URL: <https://insolarance.com/deleveling> (дата обращения: 19.10.2024)).

<sup>3</sup> Как колко замечает Р. Брассье, «тексты Латтура предназначены ...скорее для производства эффекта, нежели для доказательства» [Брассье, 2017: 238].

изучаемой социальной реальности, сколько «реакцию на конструктивистскую “деонтологию реальности”» [Бурбулис 2019: 18] и стремление нейтрализовать радикальность такого рода решения.

2. Конструктивистский подход к вопросу о природе социальной реальности не просто отвергает гипотезу о социальной реальности как о сущности *sui generis*, но обесмысливает саму постановку вопроса: социальная реальность есть то, что конструируется субъектом. Блокируя, по удачному выражению Т. Керимова, всякий доступ к социальной реальности (см.: [Керимов, 2022: 113]), он сводит онтологию к гносеологии. Но, строго говоря, гносеологии без онтологии не существует, и социальный конструктивизм оказывается в конечном счете онтологией субъекта, его ментально-психических состояний. Социально-феноменологическая заявка на теоретическую рефлексию оказывается здесь малопродуктивной: в названной методологической ситуации «конструкты второго порядка» неизбежно сливаются с непосредственными суждениями респондентов, оказываясь в лучшем случае их наукообразными отражениями.

3. Определение социальной реальности как онтологического допущения, что предполагает реалистский подход. И здесь становится понятно, почему социологи испытывают предубеждение по отношению к социальной онтологии: сам по себе вопрос о ней имеет смысл только в рамках социологического реализма. Несмотря на то что реалистская линия в понимании социальной реальности началась с Э. Дюркгейма, социология мало здесь продвинулась. *Sui generis* Дюркгейма – это только начало социологического рассуждения о социальной реальности. Реализм «социальных фактов», их особая природа *sui generis* обосновываются Дюркгеймом не онтологически, а симптоматически. Главное – это наличие у них «принуждающего воздействия» [Дюркгейм, 1991: 402]. От Дюркгейма также идет некая абберация онтологической проблематики, связанная с рассмотрением ее в темпоральном ракурсе. Фактически Дюркгейм, а вместе с ним и вся последующая социология, ушли от вопроса о природе социального факта, сместив фокус внимания на механизмы производства социального. Тем самым фактически обозначился феноменологический вектор социологического рассуждения, методологическая установка на социально-феноменологическое постижение реальности. Сегодня этот вектор определяет теоретическое лицо социологии.

**Поиск онтологических решений: ресурсы отечественной социальной мысли.** Любые определения социальной онтологии должны давать некоторые ориентиры для двух принципиальных вопросов: из чего «состоит» социальная реальность и на каком уровне она существует.

Если говорить о первом, то здесь сложился определенный консенсус, согласно которому “вещество” социальной реальности – это взаимодействие. Именно так ставил вопрос о предмете социального П. Сорокин [Сорокин, 1920], как, впрочем, и многие другие социологи, включая критикуемого им Г. Зиммеля. Но Сорокин – вездливый социолог, и в своем дотошном анализе того, что такое взаимодействие, он приходит к идее «проводников взаимодействия» [Сорокин, 1920: 118] – того, в чем взаимодействия воплощаются и посредством чего они становятся нам видны. Фактически мысль Сорокина состоит в том, что любое взаимодействие людей опосредовано знаками. Мысль вполне понятная – непосредственное «общение душ» невозможно, и интерес Сорокина обращен к «проводникам». Именно они, в логике сорокинской концепции, есть *настоящий* предмет социологии и онтологический фундамент социальной реальности. Здесь прямолинейный, иногда кажущийся примитивным П. Сорокин фактически предвосхищает идею коммуникативных медиа Н. Лумана, автора одной из наиболее сложно выстроенных социологических концепций.

Сорокин дает подробную классификацию проводников, основанную на их материально-вещной природе, выделяя проводники звуковые и паралингвистические, жесты и позы, запахи, касания, всю материальную культуру, включая деньги. Все эти деления и подробности, корреспондирующие в определенной степени с типологией средств невербальной семиотики Г.Е. Крейдлина [Крейдлин, 2002]), сами по себе, может быть, и не столь интересны, но они принципиально акцентируют внимание на знаковой стороне коммуникации. Продолжая эту

линию рассуждения, не трудно прийти к идее о том, что онтология социального заключена в знаке (см. [Шмерлина, 2006]).

Данный тезис может быть прочитан социально-конструктивистски, но это – не классический социальный конструктивизм в духе П. Бергера – Т. Лукмана, а конструктивизм, исходящий из методологии социального реализма. Последствия такого онтологического допущения весьма радикальны. Если знак / системы знаков и есть реальность *sui generis*, то и истинным, онтологическим предметом социологии оказываются не мнения, не действия и не взаимодействия как таковые, но системы знаков, семиотические конструкции в их собственной логике организации, источника развития и динамике. И это, конечно, уже далеко не социальный конструктивизм. Радикальным отличием здесь оказывается признание принципиально непсихической природы знаковых конструкций. Следует напомнить, что Дюркгейм очень близко подошел к идее особой онтологии социальных фактов, когда писал о «символах, в которых ...<общество> осмысливает себя...», о том, что «социальная реальность «способна кристаллизоваться ... в определенных формах, юридических и нравственных правилах, народных поговорках, фактах социальной структуры и т.д.», что содержание представлений и образов, в которых она кристаллизуется, не может не оказывать «воздействия на способы их комбинаций. ... образы сочетаются между собой не так, как ощущения, а понятия – не так, как образы» [Дюркгейм, 1991: 400; 446; 401]. И всё же основатель социального реализма не представил эту идею во всей ее отчетливости. По-видимому, именно потому, что не видел, в чем именно состоит особый «субстрат» социальных фактов (а в том, что у них – особый субстрат, отличающий их от «фактов психических», у социолога сомнений не было (см.: [Дюркгейм, 1991: 399])), и какова природа законов, управляющих движением социальной реальности.

Второй онтологический вопрос – это вопрос о том, на каком уровне существует социальная реальность. Подчеркнем, что это – вопрос не методологии (на каком уровне перспективно изучать социальную реальность), а онтологии. Осмысление результатов эмпирических исследований часто заставляет задуматься над тем, есть ли то, что мы изучаем в ходе опросов, – именно то, что *есть*? Или на самом деле есть что-то другое – скрытое, глубинное, *неочевидное*, и именно оно, это «другое», и есть социальное? Именно так ставил вопрос С.Л. Франк – один из самых, а, возможно, самый глубокий отечественный философ (см., в частности, оценки В.В. Зеньковского [Зеньковский, 2001]), творчество которого содержит систематически изложенную концепцию социальной онтологии. Оговоримся сразу: рамки статьи не позволяют с должной полнотой раскрыть социально-философские взгляды Франка, и мы ограничимся здесь лишь выделением идей, социологическое развитие которых кажется продуктивным.

Социально-философская концепция Франка постулирует двуслойную природу общественного бытия и «несоответствие между эмпирической реальностью <общественного бытия> и его онтологической сущностью» [Франк, 1992: 54]. Первое, в терминологии Франка, суть «общественность», второе – «соборность». Эмпирическому, внешнему слою социальной реальности Франк уделяет мало внимания и, похоже, готов здесь признать правоту социологического номинализма. Его интересует внутренний, онтологический – *соборный* – слой общественного бытия.

В трактовке этого наиболее оригинального концепта отечественной социальной мысли Франк далеко отходит от смыслов, заложенных в него А.С. Хомяковым. Если последний понимал идею соборности в глубоко религиозном, мистическом духе, то Франк радиально ее социологизировал. По Франку, соборность есть «внутреннее органическое единство», лежащее «в основе всякого человеческого общения, всякого общественного объединения людей» [Франк, 1992: 58]. Именно соборность определяет социальные взаимодействия людей на всех уровнях – «начиная с семьи и экономического сотрудничества и кончая высшими духовными ее функциями» [Франк, 1992: 53]. Понятая как онтологическое основание общества, соборность превращает его в «особую, своеобразную область, ... специфическую форму бытия» [Франк 1992: 64].

Тексты Франка позволяют эксплицировать три проекции соборности – религиозно-мистическую, феноменологическую и системную. В соответствии с первой, само



существование общества есть свидетельство изначального присутствия бога, божественного в людских делах (см. [Франк, 1992: 92; 90]). Такое понимание отвечает религиозному мировоззрению Франка, однако социологически малопродуктивно.

Следует заметить, что социальный холизм сам по себе – вещь, по сути, мистическая. От этого мистицизма стремились уйти многие социальные мыслители как раннего, так и более позднего периода, демонстрируя подлинный онтологический страх перед мистическим социальным целым, которое мыслилось по аналогии с целостностью индивидуального сознания (см.: [Шмерлина, 2022а: 122]). В этом отношении любопытно проследить ход мысли Франка, который, отчетливо осознавая тупиковость антропоморфного представления социального целого (см. [Франк, 1992: 46–47]), уходит в феноменологию.

Согласно этой, второй проекции соборности, общество есть то, что изначально и непосредственно дано человеку в виде чувства «мы». «“Мы” есть ...некая первичная категория личного человеческого, а потому и социального бытия», – пишет Франк, подчеркивая при этом онтологическую равнозначность «я» и «мы»: «“мы” столь же первично – не более, но и не менее, чем “я”» [Франк 1992: 51; 52]. Это – тема Э. Гуссерля, влияние которого на Франка несомненно и подтверждается в том числе биографическими обстоятельствами интеллектуального становления Франка. Заметим на полях, что феноменологические интуиции Гуссерля получили в конце XX в. нейрофизиологическое обоснование (см.: [Шмерлина, 2022б]).

Феноменологическая линия постижения соборности, в соответствии с которой «...общественная жизнь <может быть понята как> ...двуединство ...внутренней духовной жизни с ее внешним воплощением» [Франк, 1992: 75], вступает в противоречие с идеей двуслойности общественного бытия [Евлампиев, 2000]. По мнению исследователя, выделение в последнем «общественности» и «соборности» отражает «традиционное и достаточно банальное противопоставление абсолютного, сверхвременного начала в человеке и обществе, выступающего как идеал..., и “объективированного”, искаженного воплощения этого идеала в эмпирической действительности» [Евлампиев 2000: 60]. Не оспаривая этой оценки, заметим, что в методологическом плане идея онтологической неоднородности социального бытия представляется нам достаточно перспективной. Осмысленная социологически, она позволяет разбить поверхность «плоской» онтологии и проблематизировать социальное неочевидное.

Одним из подобных неочевидных онтологических подходов, не совместимых с «плоской» методологией, является системная линия в трактовке социального холизма. Эта линия вполне отчетливо проведена Франком вне какой-либо связи с первыми двумя. Франк подчеркивает, что общество есть системное единство, необходимость которого задана исходными параметрами<sup>4</sup> его бытия, в том числе биологическими: «человек вообще существует лишь через физиологическую связь с другими людьми. ...человек есть не просто человек, а именно мужчина и женщина, – как сказано в Библии...» [Франк, 1992: 58]. Общество предстает здесь как продукт системной самоорганизации, наступающей в силу логических и в этом смысле априорных необходимостей. В эту теоретическую рамку хорошо ложатся рассуждения Франка о логической необходимости таких социальных феноменов, как власть, иерархия, право, государство, этика: «...из самого существа общества следует, ...что общество есть объединение многих людей для совместной жизни, что во всяком обществе должна существовать какая-то вообще организация, какой-то порядок, что во всяком обществе есть какая-то власть или какой-то авторитет, ...что в обществе действуют некие общие правила... и т.п. Вы можете строить какие угодно планы общественных реформ, можете как угодно изменять общество – и все же всегда вы должны будете считаться с этими имманентными закономерностями или, точнее, необходимыми связями, логически вытекающими из общего содержания того, что вы мыслите под “обществом”» [Франк, 1992: 32].

<sup>4</sup> К подобным параметрам социального бытия человека, как и любых живых существ, мы относим (1) дискретный принцип организации жизни на Земле в виде отдельных организмов; (2) активный (избирательный) характер взаимодействия живых организмов с внешней средой; (3) ограниченность ресурсов последней.

В таком системном ракурсе выстроены рассуждения Франка о духовной природе общества. Онтологически общество есть духовная целостность. Раскрывая эту идею, Франк вводит понятие «третьего вида» бытия – идеально-объективного, существующего наряду с материальным и психическим. В этом теоретическом сюжете, коннотации которого с Третьим миром К. Поппера очевидны, Франк не совсем последователен. С одной стороны, он настаивает на существовании объективных, внепсихических, вневременных идей (см. [Франк 1992: 71]), полагая, что подобные идеи определяют в том числе содержание общественной жизни: «Существует сфера идеальных соотношений, вневременно сущая и потому независимая от сферы человеческой душевной жизни. Кроме области математики и логики к этой сфере относится и предмет чистой этики. ...По образцу этой объективно-идеальной сферы мы, по-видимому, должны мыслить и своеобразную природу общественного бытия» [Франк, 1992: 70–71]. С другой стороны, он оговаривает специфику последнего, зависящего от непосредственной реализации его во взаимодействиях людей («общественное бытие...», в отличие от абстрактно-идеального вневременного бытия, – есть все же нечто принадлежащее к человеческой жизни вообще и неразрывно с ней связанное» [Франк, 1992: 72]). Это противоречие, как нам видится, связано с игнорированием введенного им самим онтологического различения объективно-идеального и психического, а также с абсолютизацией объективного статуса математики, логики и этики. Данные идеальные комплексы, существуя в мире потенциального, как логически – «абсолютно ("априорно") необходимые» [Франк, 1992: 32] и в этом отношении «вневременные» сущности, в своем конкретном воплощении точно так же связаны с деятельностью людей, как и идеи социального бытия.

Концепция Франка содержит еще одну глубокую идею, заслуживающую многопланового прочтения, – идею должного, в которой Франк видел «выражение нравственной, идеальной, т.е. богочеловеческой, природы общественной жизни». И хотя сам Франк не допускал сведения этой идеи «ни на какие эмпирические начала человеческой природы» [Франк, 1992: 78], представляется, что она может быть рассмотрена в самых разных ракурсах – не только этико-философском, но даже в социально-биологическом – как наличие естественно-природной необходимости нравственной основы совместного бытия<sup>5</sup>. Не менее очевидно, что эта идея интерпретируема в социально-историческом и социологическом ракурсе. Здесь уместно задуматься, как, в каких конкретно-исторических формах она выступает на разных исторических этапах развития общества и в разных общественных системах; при каких условиях способна служить драйвером социального бытия, какие модусы – в том числе уродливые – может принимать; возможно ли эмпирически зафиксировать представление о должном как регулятивную идею в функционировании / развитии общества; а также – какие признаки, индикаторы и операции измерения будут в этом отношении релевантными?

**Заключение.** Социальная онтология была и остается проблематикой, вынесенной за пределы актуального социологического дискурса. Обозначившийся уже у Дюркгейма эпистемологический сдвиг от вопросов о природе социальной реальности к вопросам о механизмах производства социальной реальности превратился в мощный доминирующий в социологии тренд, утвердивший в конечном счете конструктивистскую парадигму, в рамках которой неуместно ставить вопросы об «истинной природе» социальных вещей.

Обсуждающийся в последнее время так называемый онтологический поворот не содержит действительного поворота социологического знания к фундаментальным вопросам социального бытия, а свидетельствует скорее о стремлении обойти эти сложные вопросы, заменив, как у Латура, вопросы методологии инструкцией по применению метода, или, как в концепции ассамбляжей М. Деланды, метафизическую дихотомию макро- / микроуровней социальной реальности эмпирически различимым пространственным масштабом (в результате чего, например, абстрактное понятие «рынок» превращается в конкретный, физически осязаемый «базар» (см.: [Деланда, 2018: 27–28])).

<sup>5</sup> Не погружаясь в этот сюжет, вспомним лишь давнюю статью, имевшую большой резонанс в интеллектуальной обстановке «мягкого застоя», – «Родословная альтруизма» [Эфроимсон, 1971].

Отсутствие в социологии внятных онтологических решений является, по мнению автора настоящей статьи, одной из причин маломощности социологического знания, его неспособности дать ни глубокой и нетривиальной интерпретации актуально протекающих социальных процессов, ни прогноза в отношении последних. Присутствующую в социологии некую «идио-синক্রазию» по отношению к онтологической проблематике можно, в частности, увидеть в канонических требованиях к программе социологического исследования, обязывающих социолога однозначно предъявить объект и предмет исследования, но не предполагающих рефлексии о природе исследуемых вещей. Между тем вопрос о соотношении предмета исследования и онтологии манифестируемых в нем сущностей – важнейший вопрос методологии социального познания, заслуживающий основательного обсуждения в профессиональном сообществе.

История социологии богата на этот счет рядом интересных и перспективных работ, и идеи отечественных философов занимают свое место в данном ряду. В настоящей статье мы обратились к творчеству двух выдающихся социальных мыслителей – П.А. Сорокина и С.Л. Франка. Первый в работе «Система социологии» фактически предложил социологии онтологически осмысленный предмет социологии, а именно – взаимодействия, воплощенные в знаках. Эта перспектива не нашла развития ни у самого Сорокина, развернувшего свой анализ в сторону скрупулезной и малопродуктивной «инвентаризации» знаков, ни у последующих исследователей, но именно в ней мы видим возможность онтологического прорыва в социальном познании.

Если в пространстве обсуждаемой проблематики П.А. Сорокин интересен одной, но блестящей идеей, то социально-философское творчество С.Л. Франка обращает на себя внимание не столько отдельными теоретическими прозрениями, сколько опытом последовательного систематического рассмотрения социальных феноменов с позиций холизма, то есть утверждения первичности социального целого по отношению к индивидуальному существованию. Вопрос о природе этого социального целого допускает спектр возможных ответов, некоторые из которых обозначил сам Франк. Будучи эксплицированным выражением холизма, социальная онтология Франка выстраивается в трех ортогональных ракурсах, каждый из которых может быть рассмотрен отдельно и не предполагает с необходимостью другого: религиозно-мистическом, системном и феноменологическом. Можно принимать или не принимать предложенные им решения, но сама по себе заложенная в них холистская интуиция представляется настолько же перспективной, насколько и малореализованной идеей, критическое осмысление и развитие которой способно привести если не к подлинному «онтологическому повороту», то, во всяком случае, к заметному продвижению на пути к прорисовке онтологических горизонтов социальной теории.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Брассье Р. Понятия и объекты // Логос. 2017. № 3. С. 227–262.
- Бурбулис Ю.В. Обновление онтологии: социальность бытия // Известия УрФУ Сер. 3. Социальные науки. 2019. Т. 14. № 3. С. 18–28.
- Гофман А.Б. Существует ли общество? (От психологического редукционизма к эпифеноменализму в интерпретации социальной реальности) // Социологические исследования. 2005. № 1. С. 18–25.
- Деланда М. Новая философия общества: Теория ассамбляжей и социальная сложность / Пер. с англ. К.С. Майорова. Пермь: Гиле Пресс, 2018.
- Дюркгейм Э. Метод социологии // О разделении общественного труда. Метод социологии / Пер. с фр. и послесловие А.Б. Гофмана. М.: Наука, 1991. С. 391–532.
- Зеньковский В.В. История русской социологии. М.: Академ. Проект, Раритет, 2001.
- Керимов Т. «Онтологический поворот» в социальных науках: возвращение эпистемологии // Социологическое обозрение. 2022. Т. 21. № 1. С. 109–130. DOI: 10.17323/1728-192x-2022-1-109-130.
- Крейдлин Г.Е. Невербальная семиотика: Язык тела и естественный язык. М.: НЛЮ, 2002.
- Латур Б. АСТ: вопрос об отзыве // Логос. 2017б. Т. 27. № 1. С. 201–216.
- Латур Б. Об акторно-сетевой теории. Некоторые разъяснения, дополненные еще большими усложнениями // Логос. 2017а. Т. 27. № 1. С. 173–200.



- Латур Б. Пересборка социального: введение в акторно-сетевую теорию / Пер. с англ. И. Полонской; под ред. С. Гавриленко. М.: ВШЭ, 2014.
- Луман Н. Общество как социальная система / Пер. с нем., послесл. и прим. А. Антоновского. М.: Логос, 2004.
- Напреенко И. Семиотический поворот в STS: теория референта Бруно Латура // Социология власти. 2013. № 1–2. С. 75–98.
- Современная социальная онтология в зеркале российской онтологической традиции: дискурсы и интерпретации / Под общ. ред. А.М. Орехова. Королев: Космос, 2024.
- Сорокин П.А. Система социологии. Т. 1. Ч. 1. Петроград: Изд. т-во «КОЛОС», 1920.
- Франк С.Л. Духовные основы общества. Введение в социальную философию // Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 13–146.
- Широков А. Политика объяснения и стратегия описания Бруно Латура: как писать инфрареферентные тексты // Социологическое обозрение. 2019. Т. 18. № 1. С. 186–217.
- Шмерлина И.А. Концептуальные ракурсы понятия интересубъективности // Журнал социологии и социальной антропологии. 20226. № 25. С. 7–40. DOI: 10.31119/jssa.2022.25.3.1.
- Шмерлина И.А. Социология социальных форм: пересборка теории. М.: ФНИСЦ РАН, 2022а.
- Шмерлина И.А. Семиотическая концепция социальности: постановка проблемы // Социологический журнал. 2006. № 3–4. С. 25–45.
- Эфроимсон В.П. Родословная альтруизма // Новый мир. 1971. № 10. URL: [http://vivovoco.astronet.ru/VV/PAPERS/ECCE/VV\\_EH12W.HTM](http://vivovoco.astronet.ru/VV/PAPERS/ECCE/VV_EH12W.HTM) (дата обращения: 20.10.2014).
- Bhaskar R. A Realist Theory of Science. G.B.: Verso Books, 2008.

Статья поступила: 05.12.24. Финальная версия: 10.01.25. Принята к публикации: 04.02.25.

## RUSSIAN SOCIAL THOUGHT AND ONTOLOGICAL HORIZONS OF MODERN SOCIOLOGICAL THEORY

SHMERLINA I.A.,

*Institute of Sociology of FCTAS RAS, Russia*

*Irina A. SHMERLINA, Dr. Sci. (Sociol.), Leading Researcher, Institute of Sociology of FCTAS RAS, Moscow, Russia (shmerlina@yandex.ru).*

**Abstract.** The article contains a case of theoretical-methodological and historical-sociological reflection on socio-ontological issues. Present in sociology mainly in the form of background assumptions, this problematic has recently become a subject of active discussion. A number of researchers characterize this situation as an “ontological turn”, which is assessed in the article as an excessive metaphor. Manifested in the form of a “flat ontology”, the so-called “ontological turn” indicates not so much a methodological concern for the philosophical foundations of sociological research, as a desire to neutralize the extremes of social constructivism, while avoiding the final solution of the “damned” ontological issues. It is shown in the article that the “ontological turn” in Bruno Latour’s version of “flat ontology” is a demonstrative refusal to discuss ontological issues and its reduction to the methodology of research work. The lack of ontological clarity regarding the entities under study generates a research situation in which social ontology is reduced to the subject of research, “second-order constructs” are merged with the respondent’s direct judgments, and the ontology of the social whole is replaced by the ontology of the subject. Believing that social ontology is related to two fundamental questions – what does the social “consist of” and at what level does it exist, the author turns to the sociology of P. Sorokin and social philosophy of S.L. Frank. The works of the former help to substantiate the idea of the semiotic nature of social reality, while the works of the latter help to understand that the nature of social relations is fully comprehensible at the level of a social systemic whole. Frank’s holistic approach, productive as a methodological alternative to “flat” ontology, is explicated in the article from three perspectives – religious, phenomenological and systemic.

**Keywords:** social ontology, “ontological turn”, “flat ontology”, “conductors of interaction”, semiotic concept of sociality, holism, “community”, “conciliarity” (sobornost).

## REFERENCES

- Bhaskar R. (2008) *A Realist Theory of Science*. G.B.: Verso Books.
- Burbulis Yu.V. (2019) Renewal of ontology: Sociality of Being. *Izvestiya UrFU. Ser. 3. Obshchestvennyye nauki* [Herald of UrFU. Ser. 3. Social sciences]. Vol. 14. No. 3: 18–28. (In Russ.)
- DeLanda M. (2018) *New philosophy of society: Theory of assemblages and social complexity*. Perm: Gile Press (In Russ.)
- Durkheim E. (1991) Method of sociology. In: *On the division of social labor. Method of sociology*. Moscow: Nauka: 391–532. (In Russ.)
- Efroimson V.P. (1971) Pedigree of altruism. *Novyy mir* [New world]. No. 10. URL: [http://vivovoco.astronet.ru/VV/PAPERS/ECCE/VV\\_EH12W.HTM](http://vivovoco.astronet.ru/VV/PAPERS/ECCE/VV_EH12W.HTM) (accessed 20.10.2014). (In Russ.)
- Frank S.L. (1992) Spiritual foundations of society. Introduction to social philosophy. In: *Spiritual foundations of society*. Moscow: Respublika: 13–146. (In Russ.)
- Goffman A.B. (2005) Does society exist? (From psychological reductionism to epiphenomenalism in the interpretation of social reality). *Sotsiologicheskiye issledovaniya* [Sociological Studies]. No. 1: 18–25. (In Russ.)
- Kerimov T. (2022) “Ontological turn” in the social sciences: the return of epistemology. *Sotsiologicheskoye obozreniye* [Russian Sociological Review]. Vol. 21. No. 1: 109–130. DOI: 10.17323/1728-192x-2022-1-109-130. (In Russ.)
- Kreidlin G.E. (2002) *Nonverbal semiotics: Body language and natural language*. Moscow: NLO. (In Russ.)
- Latur B. (2014) *Reassembling the social: An introduction to actor-network-theory*. Moscow: VSHE. (In Russ.)
- Latur B. (2017a) On Actor-Network Theory. A few clarifications, plus more than a few complications. *Logos* [Logos]. Vol. 27. No. 1: 173–200. (In Russ.)
- Latur B. (2017b) On Recalling ANT. *Logos* [Logos]. Vol. 27. No. 1: 201–216. (In Russ.)
- Luhman N. (2004) *Society as a social system*. Moscow: Logos. (In Russ.)
- Napreenko I. (2013) Semiotic turn in STS: the theory of the referent by Bruno Latour. *Sotsiologiya vlasti* [Sociology of Power]. No. 1–2: 75–98. (In Russ.)
- Modern social ontology in the mirror of the Russian ontological tradition: discourses and interpretations*. (2024) Korolev: Kosmos. (In Russ.)
- Shirokov A. (2019) The politics of explanation and the strategy of description of Bruno Latour: how to write infrareferential texts. *Sotsiologicheskoye obozreniye* [Russian Sociological Review]. Vol. 18. No. 1: 186–217. (In Russ.)
- Shmerlina I.A. (2006) Semiotic concept of sociality: problem statement. *Sotsiologicheskij zhurnal* [Russian Sociological Journal]. No. 3/4: 45–25. (In Russ.)
- Shmerlina I.A. (2022a) *Sociology of Social Forms: Reassembling the Theory*. Moscow: FNISTS RAN. (In Russ.)
- Shmerlina I.A. (2022b) Conceptual perspectives on the notion of intersubjectivity. *Zhurnal sotsiologii i sotsialnoy antropologii* [The Journal of Sociology and Social Anthropology]. No. 3: 7–40. DOI: 10.31119/jssa.2022.25.3.1. (In Russ.)
- Sorokin P.A. (1920) *The System of Sociology*. Vol. 1. Petrograd: Izd. t-vo “KOLOS”. (In Russ.)
- Brassier R. (2017) Concepts and objects. *Logos* [Logos]. No. 3: 227–262. (In Russ.)

Received: 05.12.24. Final version: 10.01.25. Accepted: 04.02.25.