

А.Г. ЩЕЛКИН

ОБ ОНТОЛОГИИ В ПРЕДЕЛАХ СОЦИАЛЬНОГО БЫТИЯ

ЩЕЛКИН Александр Георгиевич – доктор философских наук, профессор, ведущий научный сотрудник Социологического института РАН – филиала ФНИСЦ РАН, Санкт-Петербург, Россия (evropa.ru@gmail.com).

Аннотация. По мере роста интереса к социальной онтологии становится яснее, в чем причины ее трудного возвращения в интеллектуальную атмосферу современности. Прежде всего, можно сказать, что фактически не кончился век «коперниковской революции», совершенной Кантом. Пример – работы Б. Латура. Иными словами, вопрос о том, как в обществе формируется и функционирует «знание» и «сознание» (включая социологию), надолго подавил «онтологическую парадигму», которая отвечает на вопрос, что есть «истинные и подлинные» формы социального бытия. Свободная от онтологического императива, от категорий «истина», «добро», «благо» и «красота» социология способна воспринимать социальную реальность и самое себя сугубо на позитивистский, «фактицистский» и – еще хуже – «безпонятный», «безсущностный», нарративно-постмодернистский манер. Автор считает, что правильно и добротнo поставленный диагноз – главное условие эффективного рецепта.

Ключевые слова: социальная онтология • подлинность социального бытия • «беспонятное сознание» • постмодернистское понимание онтологии

DOI: 10.31857/S0132162525030022

Трудное возвращение онтологии. М. Хайдеггер в «Европейском нигилизме» (1967 г.) скажет: «Онтология сегодня снова стала модным словом». Конечно, хотелось бы считать, что так оно и есть. Но приходится задуматься, не поторопился ли маэстро с выводом? Возвращение онтологии в корпус гуманитарных, тем более общественных и, совсем тем более, в словарь социологических наук, легким не назовешь. Во всяком случае, в «текущей» социологии онтологический подход чувствует себя, можно сказать, не вполне уютно. И если у всякого явления есть причина, то в данном случае причина на поверхности.

Конечно, онтология – философская дисциплина, учение «о бытии». Именно таковой она фигурировала от Античности до Возрождения. Но после перерыва (о причинах ниже) онтология как научное направление практически не сходила с дистанции. Причем исследовательская ориентация в мире «социальных вещей» в онтологической науке только нарастала. Начало положил Г. Гегель, автор одной из самых сильных онтологических программ. В XX в. в онтологическом ряду отметились: М. Хайдеггер, Н. Гартман, Д. Лукач, М. Лифшиц. При этом по мере самоэволюции онтологии стал заметнее контраст с тем, что происходило в социологии. Онтология перестала манифестировать себя как философская наука о самых общих основах бытия, а определилась как учение о «подлинных», «аутентичных», «истинных» формах и способах бытия «социальных феноменов» (более предметно об этом далее). В самой же социологии шла собственная эволюция, в картину которой вдаваться не будем по причине ее общеизвестности. На фоне и по контрасту с онтологией один принципиальный момент заслуживает внимания. Социология берет свой предмет *per se*, «как таковой», «как он есть», «как факт», «как наличное бытие» безотносительно является ли это бытие «подлинным», «аутентичным», «истинным».

Если фиксировать ситуацию сегодняшнего «рядомстояния» онтологии и социологии, не составит труда сделать такое наблюдение. В лучшем варианте социология удовлетворяет

свой инстинкт исследовательской свободы в открытии все новых и новых социальных реальностей, обнаруживаемых социологами. Отсюда огромное число «социологий», грозящее «кризисом идентификации»: где же собственно социология? Не растворилась ли она в плюрализме собственных видов?

Онтология – вне этой множественности, вне этого плюрализма. Отсюда рецепт взаимоотношения союза онтологии и социологии. Онтология бросает свет на любой избранный социологией предмет и пробует силы в дефиниции «подлинности/неподлинности» этого предмета, соответствия его «существованию» своей «сущности». А социология, независимо от ее микро-, мезо-, макромасштаба, как и от характера выбранного предмета исследования, свидетельствует, что мы не обязательно имеем дело с единственной социальной реальностью. Возможны альтернативы «этим» вещам.

Можно упомянуть и еще одну щедрость онтологической методологии. Например, считается, что социологическая картина предмета, чтобы быть полной и безошибочной, предполагает критический массив эмпирических данных. Это так и не так. Это так, когда «предмет» не самоочевиден. Например, «мы не знаем страну, в которой живем». Это не так, когда предмет самоочевиден. Сам предмет на этапе зрелости и *плеромы* (греч. – «полнота») достигает ценностной и когнитивной ясности и очевидности для субъекта. Когда социология зарождалась в Западной Европе предметно и качественно, никаких «конкретно-социологических исследований» этому рождению не предшествовало по причине отсутствия таковых. Реальность сама упростилась и оформилась до научно-значимых терминов и определений – прежде всего, технoэкономических, классовых, политико-институциональных. Этот сюжет в онтологии получил название «онтогносеология»¹.

Под эту онтологическую «методологию» подпадают и другие случаи «самооткровенности бытия». В частности, такие, когда контрастные эпохи и времена с их материальными структурами и «идейными» комплексами соседствуют в историческом пространстве и проливают свет на природу и истины друг друга. И происходит это без когнитивных усилий соучастников или свидетелей этих поучительных контрастов. К такой онтологической методологии прибегали Тойнби, Маклюэн, отчасти Тоффлер. Гегель оставил небезынтересную «теорию отчуждения», которую трансформировал сначала Маркс, а потом упростили «марксисты». У Гегеля «отчуждение» – это когда человеческий субъект познает себя через «очуждение», смотрит на себя «глазами чужого», «глазами другого». Произнеся в связи с Гегелем термин «очуждение», поневоле возникают ассоциации с Б. Брехтом и В. Шкловским. Но это про нечто другое. Сэкономим на терпении читателя затянувшегося «Введения».

Что онтология может сказать про онтологию? Да, исходно под «онтологией» понималась «наука о сущем», «о существующем». Причем, можно сказать, что по умолчанию вполне допускалось: характеристика предмета как «сущего», «существующего» не отличается глубиной и значимостью. Не все вещи цивилизационно глубоки и по-человечески значимы. «Существовать» может все, даже несуществующее (симулякры). Прозаически «существование» (оно же «сущее») не является характеристикой предмета, если только речь не идет о «существовании» на грани со смертью. Вот почему категория «сущего» уже в эпоху древнегреческого дебюта стала проверяться с помощью более фундаментальной категории – категории «сущности». «Вопрос о том, что такое сущее – это вопрос о том, что такое сущность» [Аристотель, 1976: 42]. Эту мысль можно конкретизировать: «В метафизике Платона и Аристотеля все вещи в актуальном мире “бытийствуют”, пытаясь реализовать свою сущность»² Гегель самой по себе категории «бытие» («сущее») тоже не придавал исключительного значения. «Важно содержание [бытия]: важно истинно ли оно. То, что предметы просто есть, еще не спасает их: придет время, и сущее станет несущим» [Гегель, 1974: 159]. Поэтому от «бытия» Гегель уходит

¹ Не путать со случаем, когда социолог сам занимает активно-эпистемологическую позицию и предлагает для понимания «социального» ту или иную «метафору» – «географическую», «биологическую», «кибернетическую» и проч.

² Левин С. Мораль, метафизика и реальность. URL: <https://publications.hse.ru/folderfhpmztozt9> (дата обращения: 17.04.2024).

к категории «сущность»: «В самом бытии обнаружилось, что оно в силу своей природы углубляется внутрь и через это вхождение в себя становится сущностью» [Гегель, 1971: 7].

Однако после Античности и частично Средневековья европейская мысль начинает отвыкать от категории «сущность», переориентируясь на гносеологию. Что касается собственно онтологии, теперь она строилась скорее по образу и подобию «гносеологической» соперницы [Мудрагей, Никитин, 1983: 107]. Кант укрепит этот тренд. Гегель много сделал, чтобы прервать «мертвый сезон» онтологии. В частном письме он пенял кенигсбергской знаменитости за необоснованный перенос центра тяжести на сторону субъекта и явное преувеличение познавательного и волевого активизма последнего, находя активизм разрушительным по отношению к самостоятельности и стойкости бытия. Осужден был «немецкий ипохондрический взгляд [Канта], который обратил в тщету все объективное и только наслаждается этой тщетой в своей душе» [Гегель, 1973: 415]. Но мыслительные привычки на континенте оставались (и остаются) неизменными. Более того, классическая метафизика, всегда хранилище и питательная среда онтологии, встретила конкурентов: в конце XIX в. – позитивизм, неокантианство, а на рубеже XXI в. – постмодернизм.

Парадоксы и сюрпризы онтологии. По мере соприкосновения с аутентичным содержанием и смыслом онтологии начинаешь удивляться, насколько привычный, заурядный, практический взгляд на мир, который всегда нас выручал и по-своему «вывел в люди», так разошелся с «онтологией», – «онтологией», которая претендует на подлинный образ окружающего мира. Это обстоятельство не ушло от внимания, например, Э. Гуссерля. По его словам, инициатива нетривиального взгляда на мир, проявленная в Античности, принадлежала «нескольким греческим чудачкам [которые] смогли вызвать трансформацию человеческого существования и культурной жизни человечества» [Гуссерль, 1995: 316]. Общество традиционной повседневной жизни, «жизненного мира» сопротивляется «основоположениям» онтологии.

Первое, к чему надо заново привыкать, – вопрос об истине. Самый привычный и популярный подход – «гносеологический»: насколько наше знание соответствует предмету этого знания (*adaequatio intellectus cum re*). Одним словом, истина относится к сфере мысли.

Для «современного» мышления часто сюрпризом является факт, что «истина», «истинное» относится не только к области знания. С онтологической точки зрения это – характеристика, прежде всего, реальности, самой вещи (*veritas rei*). Сам предмет может быть «истинным» или «ложным». На этот счет М. Лифшиц проделал в советское время «просветительскую» работу: «онтология» – это «наука [не о всяком, но] об истинном бытии» [Лифшиц, 2004: 100]. В постсоветский период эту работу продолжил проф. В. Арсланов. В онтологии опираются на «истину вещи» (*veritas rei*). В отличие от привычного понимания истины («корреспонденция» знания объекту знания) «истина вещей», «откровенность бытия» прямо нам говорит, с чем мы имеем дело – с подлинными, истинными вещами, событиями, ситуациями или наоборот. «Наука широко пользуется откровенностью бытия» [Лифшиц, 1985]. Другими словами, мы как бы опираемся не на собственное умственное усердие, а на готовое «просветленное и самой действительностью как таковой из себя отбрасываемое отображение» [Маркс, 1959]. И тут мы на пороге сюрприза сильнее первого: с какой стати действительность должна самораскрываться навстречу субъекту, причем именно своей подлинностью и истиной?

Ответ бесполезно искать в гносеологии, т.е. на территории знания. Но и не на всякую реальность можно положиться. По неоднократным свидетельствам, «реальность – лучшая видимость самой себя». Поэтому, похоже, давать ответы на такие вопросы – это привилегия онтологии, «науки об истинном бытии». Для начала можно вспомнить положение: «Недостаточно, чтобы мысль стремилась [к действительности], сама действительность должна стремиться к мысли» [Маркс, 1955: 419]. Когда же это происходит, каковы условия «откровенности бытия»?

М. Лифшиц, имея в виду онтологическую классику Аристотеля, формулирует: «Чтобы понять предмет, нужно взять его в состоянии высшего развития, его «акмэ», классической форме – этому учили еще древние» [Лифшиц, 1985: 289]. Можно напомнить и маленький гегелевский шедевр: «Вещи нет, когда она начинается».

Онтологическое отношение к реальности – одно из редких и нелегких завоеваний человечества. Оно требует того, что Гегель называл «мужеством истины». С этим нельзя не согласиться. Требование соответствия наших знаний реальности замечательно, но в одном случае – если сама реальность подлинна и истинна. А если мы имеем дело с онтологически ложной реальностью, «не соответствующей самой себе, своему понятию» (с «плохой» реальностью, как иногда пояснял Гегель, чтобы быть понятым *pour le gens* и был не далек от истины)? В этом случае онтология – это, действительно, синоним «мужества истины». Здесь онтология идет как бы «против течения».

Считать ли, что приведенные рассуждения объясняют нелегкую судьбу онтологии в сопоставлении с более доступными и «привлекательными» формулами позитивизма, натурализма, реализма, фактицизма, эпатажного постмодернизма «постправды» или очевидностями «жизненного мира», – решать читателю. Более сущностным, возможно, представляется другой вопрос.

Премьера онтологии в Новое время. От «бытия» к «сущности». Для представителей всех этих течений онтология становится устаревшей и даже раздражающей системой взглядов. Само ее кредо воспринимается как скандал в дружном семействе. Для сравнения можно добавить: если раньше «несовпадение сущности и существования» воспринималось как тревожный сигнал, то сегодня – довольно индифферентно. С онтологической точки зрения «борьба за существование (сущее)», должна пониматься как «борьба за (свою) сущность». Теолог и схоласт Н. Кузанский (1401–1464) не сказал ничего теологического и схоластического, когда утверждал: *Homo non vult esse nisi homo* – Человек не хочет быть ничем иным, кроме как человеком.

Сегодня подобный «эссенциалистский», «сущностный» и т.д. подход «постсовременные» авторы высокомерно сдают в архив. Если в онтологической картине мира предполагается вертикально-иерархическая устремленность («энергия» по Аристотелю), подъем от «сущего» к «сущности», то спрашивается: что предлагается взамен? Делез, Фуко в азарте «противопоставления» навязывали эмансипированной аудитории 1960 – начала 1970-х нечто «иное». Это «иное» не обладало достоинством исправления предыдущего. В классической онтологии присутствует «сущее/существующее» и «сущность» с их императивом: «сущее, держись своей сущности!» У двух французских постмодернистов такой целеустремленности вещей к их собственной сущности мы не видим. По простой причине. Такой категории как «сущность» просто нет в их постмодернистском компендиуме. Вещи поэтому не поднимаются «снизу вверх» от бытия к своей сущности как на небо своей «истины», своей «подлинности», своего «определения».

Делез предлагает, а Фуко (ладно бы без восторга) поддерживает модель бытия-жизни как горизонтальной «Поверхности», на которой «контингентно» (произвольно) «случаются» (от слова «случай», «кейс») любые «события» [Делез, 1998]. Контраст с классикой онтологической мысли разительный.

Схватить мир в понятиях. От «сущности» к «понятию». Классическая онтология придает исключительное значение «понятию». Оно (как уже отмечалось) составляет «закключительный» аккорд онтологической триады «бытие» – «сущность» – «понятие». Понятое в этом ряду «понятие» выступает не, как принято считать, заурядным познавательным инструментом. Оно нечто большее. Оно необходимый элемент социального бытия – и как при конструировании социума, так и в качестве критерия правильности и подлинности создаваемого. Без «понятия» нельзя соотнести и проверить «социальное бытие» на предмет его соответствия/равенства своей «сущности». Отказаться от «понятия» в пользу веры, интуиции, мифологии, постмодернистских «нарративов-повествований», «мутных парадигм», симулякров, фейков – очень рискованный маневр для социолога. В эпоху «постистины» эти рецидивы можно наблюдать в изрядном числе.

Анти-«понятийный бум» пришелся где-то на 1960–1970-е гг.: Деррида, Делез, Фуко. Онтологическая традиция сопротивлялась как могла. Обычно советские марксисты избегали придавать доминирующее значение понятиям в противоположность материальным факторам. На менее догматических позициях стояли их восточно-германские коллеги: понятия

суть не «жертвы» материальных оригиналов, скорее, это то – на что должна ориентироваться сама реальность, чтобы быть подлинной действительностью. В работе с говорящим названием «Почему имеет смысл спорить о понятиях?» мы читаем: «Действительность стремится к понятию – это положение допускает материалистическую интерпретацию» [Леске и др., 1987].

На что претендовали «новации» Делёза, Фуко, Дерриды? Если классическая онтология стоит перед задачей «схватить» мир в «понятиях», перечисленные постмодернисты такую миссию разума считают не созидательной, а разрушительной. Первым отличился Деррида. Если раньше «сон разума» был равносителен катастрофе («Сон разума порождает чудовищ»), у Дерриды «сон разума» определялся как «естественное» состояние этого «разума» (не исключая разума социологического) и ставку надо делать, скажем, на деконструкцию. Бодрый же разум страдает букетом недомоганий – от «лого-» до «фаллоцентризма». К чести французского постструктуралиста он иногда готов бы не соглашаться с самим собой: «Деконструкция логоцентризма – дело куда более медленное и сложное, и, конечно, нельзя просто говорить: "Долой!" Я этого никогда не говорю, я люблю язык, люблю логоцентризм» [Деррида в Москве: деконструкция путешествия, 1993: 188]. Делёз не знал осторожности. «Понятия» и «категории» – то, что с чем должно быть покончено! Фуко вторил ему: «Подавление категорий»! (Фуко, 1998: 463). «Мышление не приносит утешения или счастья» (Фуко, 1998: 468). Единственный рецепт – «категориальная мысль» [Фуко, 1998: 472]. И что на выходе? Оказывается, это жертвоприношение нужно было лишь для того, «чтобы мыслить фантазм и событие (выделено нами. – Прим. А.Щ.)» [Фуко, 1998: 463]. С такой миссией, как «мыслить фантазм и событие», легко, если не сказать «легкомысленно», справляется «современная», «слишком современная», художественная литература, на которую опирались Делёз, Фуко и др. У онтологии задача серьезнее: область «сущности». А если помнить, что пафос классической онтологии представлен триадой «бытие» – «сущность – понятие» (где «бытие» и «сущность» вещи записаны в «понятии» как в программе), ключевой императив звучит знакомо и долгоиграющее: вещи проверяются историей и современностью на соответствие своим «понятиям». Такие эфемерности, как «фантазм» и «событие», Делёза/Фуко, не нуждаются в «зеркале понятия»; они не презентуют никаких истин, они презентуют себя, «фантазмы», «случаи».

К этой характеристике постмодернистской модели можно добавить симптоматичную деталь. Известно: онтология наследует греческой античности в период ее расцвета (Платон – Аристотель), равно как и гегелевскому вкладу в социальную метафизику. Авторы постмодернистских сочинений «Логика смысла», «Различие и повторение», «Theatrum philosophicum» опираются на сочинения киников и софистов, которые, принято считать, олицетворяли интеллектуальный кризис поздней Античности. Причем фигура Гегеля у Делеза ассоциируется с несложным лозунгом «Освободиться от Гегеля!». Если постмодернистская культура в значительной степени освободилась от онтологической самокритики, то неудивительно, что «современный» человек относительно «дерзких» онтологических рецептов «быть человеком» («Ессе homo») полон заметного скептицизма. В эпоху постмодерна принято полагать, что в жизни, в реальном бытии подобные онтологические сюжеты чаще всего реализуются с точностью «до наоборот».

«Избыток опыта самого себя». Но как пьяный поп не портит идеи бога, так и эмпирические аргументы о необедительности девиза «держаться своей сущности» нисколько не дискредитируют данной онтологической формулы. Более того, собственно, в обстановке, когда «сущ(е)ствование» играет «на понижение», то есть не держится за свою сущность, – и возникает онтологический пафос и нужда в последнем.

Когда идет речь о делах человеческих, говорить приходится и о том, когда «бытие» (оно же «жизнь», «сущее» и проч.), действительно, играет на «понижение», когда «цивилизация», действительно, разыгрывает «инфляционный» сценарий. «Страницы истории, – скажет по этому поводу Гегель, – это не страницы счастья». Похоже на правду: человеческая история не только героическая летопись удержания социума в «окрестностях своей сущности», но и нескончаемый пример самопотворства и эгоцентризма, легко берущийся чуть ли

из ничего, нескончаемый пример «избытка опыта самого себя», как запоминающе выразился Н. Элиас [1991 (1939)] ([подробнее см.: Щелкин: 2016]).

В самой действительности онтологический резон «не терять своей сущности» не исполняется с автоматической легкостью, характерной для инстинктов или непосредственных реакций человека в эпоху «дефицита и нужды». Человек в условиях «избытка» (в условиях «цивилизации», а тем более «сверх-цивилизации») руководствуется не в последнюю очередь некоторым выбором, а значит, и свободой. Здесь-то и открывается искушение «уклонится от сущностного».

Ф. Шеллингу принадлежит серьезная попытка исследовать этот феномен в онтологических терминах. «Общая возможность зла состоит [...] в том, что человек вместо того, чтобы сделать свою самость базисом, органом [...] [стремится] возвысить ее [самость] до господствующей всеобщей воли. [...] Возникает голод себялюбия, которое в той мере, в какой оно отрекается от целого и от единства, становится более скудным и жалким, но именно поэтому все более алчным, голодным, ядовитым [...]. Начало греха состоит в том, что человек переходит из подлинного бытия к небытию, от истины ко лжи, из света во тьму» [Шеллинг, 1987: 134–135].

Коллекцию подобных «практик» самопотворства и эгоцентризма дала ... эпоха Возрождения. Ю. Давыдов почти на эту тему написал сочинение «Этика любви и метафизика своеволия» (1982) и номинировал Ренессанс на звание «прибежища философского аморализма». Вывод шокирующий для всякого, кто ограничился знакомством с кватроченто в пределах школьного курса истории.

Экскурс в суть опыта Возрождения может напомнить то, что для специалистов давно не является секретом. С точки зрения гигантов мысли эпохи Возрождения, бог не определил человеку места в иерархии Природы. Пико делла Мирандола говорит в знаменитой «Речи о достоинстве человека»: «Не даем мы тебе, о Адам, ни определенного места, ни собственного образа, ни особой обязанности, чтобы и место, и лицо, и обязанность ты имел по собственному желанию, согласно твоей воле и твоему решению. Образ прочих творений определен в пределах установленных нами законов. Ты же, не стесненный никакими пределами, определишь свой образ по своему решению, во власть которого я тебя предоставляю» [Пико делла Мирандола, 1981: 251].

Известный исследователь Ренессанса В. Луков совпадает в своем резюме с приведенным умозаключением Ю. Давыдова: «Такое прославление человека имело и свою оборотную сторону: появление плеяды гениев, титанов мысли соседствует с безудержным эгоизмом, свободой от каких-либо моральных ограничений, жестокостью, коварством, немыслимыми злодеяниями»³. Иначе говоря, слава Возрождения не должна вводить в заблуждение. Это время не только «куртуазной революции» Боккаччо, бурлеска «телесного низа Ф. Рабле», но и политического цинизма Николло Макиавелли. Он в трактате «Князь» не останавливается «ни перед чем, даже если речь идет об убийствах, измене, беззаконии»⁴. Не приходится удивляться поспранию всякой пристойности лицами, чье высокое положение лишь оттеняло глубину человеческого падения, как это мы наблюдаем во внутренних покоях папы римского Александра VI (Р. Борджиа, 1431–1503) и его семейства, не говоря уже о С. Малатесте (1417–1468), правителе Римини, чей извращенный сексуальный садизм не знал пределов. Если Ренессанс – феерический «шторм неба», то и «злоупотреблений» завоеванную победой будет достаточно. К непривычной мысли Ю. Давыдова придется привыкать.

На страже от подобных «злоупотреблений», от использования вещи не по назначению, не в соответствии с «сущностью» стоит, например, формула римского права «Abusus non tollit usum – Злоупотребление не исключает нормального употребления вещи. Что и происходит, когда апеллируют к «природе» и «сущности» этой вещи. Для нас этот пример поучителен

³ Луков В. Эпоха Возрождения // <https://cyberleninka.ru/article/n/epoha-vozrozhdeniya> (дата обращения: 17.04.24).

⁴ Там же.

в том смысле, что юридическими средствами социум защищает онтологический принцип – «сущее» держит курс на «сущность». Одновременно упоминаемое кредо римского права свидетельствует, что *abusus* (злоупотребление) есть реальность, воспроизводимая в обществе с удручающим постоянством, от которого общество изыскивает противоядия. И онтология есть одно из них.

«Варварство всегда рядом...». Существенный вопрос: почему тем не менее онтология как учение об истинном порядке вещей совсем не часто выдерживает конкуренцию с «инфляционными» сценариями социальной жизни? Это вопрос из разряда: почему даже в условиях «цивилизации» актуально предупреждение А. Камю – «варварство всегда рядом». В общем виде ответ известен: порядок, ориентированный на подлинность вещей, требует усилий и поэтому менее вероятен. Неподлинное бытие, повседневность и проч. героических усилий не требует и потому более вероятно, довольствуясь «инфляционным сценарием».

Восприятие и понимание общественной реальности как онтологической имеет проблемы, лежащие в гносеологической и социальной плоскостях. Гносеологически всякую вещь легче воспринимать как «факт», «фактичность». В «фактицизм» скатилась социальная философия постмодернизма, как раньше это случилось с позитивизмом и прагматизмом [Смирнов, 2009: 216]. Другая причина наблюдаемой аллергии к онтологии – антирелятивистский характер последней, о сути и пафосе которого сказано достаточно.

Тем не менее трудности имеют одно предназначение – их надо преодолевать. Возможно, самый короткий путь к рецепции онтологии проходит на популярном уровне – перевод онтологического букваря на более привычный словарь, который уже давно сопровождает познание и практику в человеческом сообществе. Речь идет о понятии «цивилизация». Потребность в термине «цивилизация» возникла с тем, чтобы отличить историческое состояние «цивилизация» от «варварства». Аналогично в онтологии принципиально различают между «бытием/существованием» и «небытием/несуществующим», «сущностью» и «несущностным/второстепенным», «аутентичным» и «неподлинным», «истинным» и «девиантным» и т.д. Если «истинное» – это то, что отвечает «понятию» той или иной вещи, если в понятии «схватывается» сущность вещи и проч., то не приходится удивляться, как повседневный язык держится за слово «понятие». Вспомним выражения «понятия не имею», «это так уже по определению» (имеется в виду «по определению понятия»), не говоря о вульгаризме «по понятиям».

Онтологически самый сокрушительный удар по социуму – это то, что сегодня принято называть «деонтологизация» или в терминах теории цивилизации – «децивилизация», «варваризация», «одичание». Внешними и объективными признаками этой трансформации можно считать выхолащивание содержания институтов до их формального присутствия и полная деградация понятийного (!) аппарата, характерного для цивилизации как таковой.

Н. Мотрошилова в последние годы жизни много писала о феномене «варварства в условиях цивилизации»: «Еще и сегодня продолжает действовать антицивилизационная, конфронтационная сторона исторического развития, которая, увы, всегда присутствовала в антиномиях цивилизации» [Мотрошилова, 2007: 4]. О децивилизационном «низвержении» в условиях цивилизации говорил М. Лифшиц, имея в виду популистский плебисцетаризм, глубокий фундаментализм, «темную демократию пригородов», агрессивное невежество и т.д. [Лифшиц, 1968].

О присутствии «оценки» в онтологическом знании. Онтологическое представление о социуме в отличие от «сциентистского», «фактицистского», «постмодернистского» и т.д. вариантов социологического знания включает в себя не в ущерб истине достоинства «оценочных» суждений.

Не приходится удивляться, что всякий серьезный исследователь социальной и исторической реальности или интуитивно допускает, или прямо, как, например, К. Ясперс, заявляет об этом непреложном факте: «Понимание же по своей природе всегда связано с оценкой» [Ясперс, 1994: 40]. Оговорюсь: К. Ясперс «оценку» понимает не как субъективный и произвольный акт человека, так или иначе «оценивающего» рассматриваемый предмет. В онтологии предмет отвечает определениям (предикатам) «истинный», «подлинный» и проч., равно как

характеризуется в терминах «добро», «благо» и проч., если его (предмета) «существование» совпадает с его «сущностью», если он равен «самому себе», если он соответствует «своему определению». В противном случае мы имеем другой характерологический ряд: «неистинный», «неподлинный», «зло» и проч. Участь такого предмета незавидна, он саморазрушается (Гегель). Понятное дело не от нашей субъективной оценки, а от объективного несоответствия между «существованием» и «сущностью».

В дискурсе Средневековья реальность была «легитимирована» репутацией бога. Поэтому в онтологическом мировоззрении той эпохи легко найти признание того, что «сколько же есть во всем добра, столько и существования». В сегодняшнем мире «банальности зла» приведенный онтологический постулат – большая роскошь ... Когда-то позиция в отношении зла была однозначнее – противостояние и даже борьба с ним. Теперь, в релятивистском мире – в лучшем случае, ограничиваются измерением степеней зла.

В отличие от «сциентистского» и «нейтралистского» уклона в языке современных общественных наук совсем по-другому выглядит картина онтологического знания. Оно синкретично в том смысле, что в нем объективная истина (истина объекта) «совпадает» с нравственной и даже эстетической оценкой: «"Истина и добро обратимы", – думали еще в средние века, и у Маркса нет ни тени отрицания этой основы нашей духовной жизни» [Лифшиц, 1985: 159]. О красоте истины не будем отдельно распространяться. Достаточно вспомнить онтологическую по сути мысль Ф. Шиллера о «красоте» государства, достигшего равенства со своей подлинной «природой» и собственной «истиной» (см. Шиллер «Письма об эстетическом воспитании человека», 1795 г.). Внешне аналогией этой мысли служит пример архитектуры государственных зданий, римско-классический канон которых воспроизводился в эпоху Просвещения и демократических революций по обе стороны Атлантического океана.

Тем не менее принято считать, что оценка вносит элемент субъективизма и произвола в объективную картину того или иного предмета. «Свободу от оценки» в социальных науках на свой лад разрабатывал М. Вебер. По-своему эту проблему решали неокантианцы: В. Виндельбанд отделил «естественные» науки от «социальных» («наук о культуре»), обозначив первые как «номотетические», а вторые как «идиографические». В «номотетическом» знании оценке нет места; это область законов и обобщений («номос» – закон). «Идиографическое» знание (греч. «идиос» – отдельный, особый) – скорее, знание, которое само «сплошная оценка»; такая оценка не имеет типологической силы, отражая в лучшем случае «отдельное» и «исключительное» и не имеет научной значимости. Под бременем аналогичных забот решительно с «оценкой» расправились позитивисты, структуралисты и постмодернисты. Последние исключили категории «добро» и «зло» как сугубо оценочные и не могущие быть свойствами объекта. Социальное бытие в этом случае остается без «маркеров», без «самооценки», без «регулятивных принципов», которые социум мог бы брать из социологии.

Онтологическая точка зрения исходит из того, что «истинное», «подлинное», «добро», «благо» как реальность вещей, их «первичные» качества суть одно и то же. Для такого вывода нужно одно условие: вещь должна не отклоняться от своих «природы», «функционала», «сущности» и проч. онтологических формул, «быть равной самой себе», «совпадать со своим определением». Если «вещь» в социуме или сам социум не отвечают этому требованию, то человеческое общество стоит на распутье. Либо прийти к выводу, как его в этом случае формулировал Ортега-и-Гассет: «У нас украли цивилизацию». и в какой раз убедиться в правоте упоминавшегося предупреждения А. Камю: «Варварство всегда рядом». Либо принять постмодернистский взгляд на вещи. И всякий предмет, не подпадающий под онтологический критерий, классифицировать как «просто иной», «просто другой» и выпадающий из градации «подлинный» – «неподлинный».

Хотя приходится говорить о неуютности и сиротливости онтологической тематики в социологическом сообществе, все же именно склонность к онтологии наблюдается и у ряда носителей этой профессии: но, как у Мольера, они просто сами не догадываются об этом. См. концепцию «Хорошее общество» (Дж.К. Гэлбрейт, У. Липпман, В. Федорова, А. Этциони),

в которой просвечивается онтологический принцип тождества «истины, добра/блага, нормы/нормальности и даже идеальности/идеала».

Принять название «Хорошее общество» многим мешает боязнь быть уличенным в склонности к морализаторству, отказу от научности в пользу сугубо «оценочных суждений». Для социолога, который не лишен «онтологической» интуиции, такой проблемы нет. Социум, не расходящийся в своих реальностях и существовании с «нормой/нормальностью», со своим «функционалом», своей «природой», «истиной», не грех характеризовать на «прагматический» (американский) манер «хорошим обществом». Вспомним: Гегель не стеснялся называть «неподлинными», «неистинными» предметы, опираясь на просторечивые выражения «плохие вещи». Можно вспомнить бытующее выражение «плохие парни», в котором присутствует тождество «неподлинного» и «плохого». При желании в таком отождествлении онтологического и повседневного можно видеть настоящую демократизацию онтологии, превращение ее в массовую эпистему в отличие от тоже массовой, но превратной и заурядной доксы.

Постмодернисты, конечно, вольны заниматься «переопределениями» вещей. С онтологических позиций деление идет на «истинное» – «неистинное», «добро» – «зло». «Tertium non datur» – Третьего не дано. Если только «третьим» не считать релятивизм, в разрушительных последствиях которого в культуре, социуме, политике приходится убеждаться не только в последнее время.

«Самое худшее безумие – видеть жизнь такой, какой она есть, забыв, какой она должна быть». В ряду «эпистемологических» достоинств онтологии есть родство с «деонтологией», «учением о долге, о должном», ориентирующим на мир окружающих вещей как вещей «долженствующим быть» в отличие от вещей, «отклоняющихся» от сути или противоречащих ей. М. Сервантес на полях своего знаменитого романа оставил читателям предупреждение о том, чем оборачивается, казалось бы, «трезвое», «фактоцентристское» мышление: «Самое худшее безумие – видеть жизнь такой, какой она есть, забывая какой она должна быть». Ровно об этом в своей онтологии скажет Г.В. Гегель: «Предметы приходится сравнивать с тем, чем они должны быть» [Гегель, 1974: 356]. Давно уже нет причин, чтобы социологам должен претить «метафизический» язык онтологии. Известно, как гегелевский приговор «тем хуже для фактов» собрал под свои знамена противников этого вердикта и одновременно сторонников «естественно-научной» парадигмы для объяснения общества и истории. С «метафизикой» боролся «социологический», «исторический» «правовой» и т.д. позитивизм 2-й половины XIX в. Сегодня – «обществоведческий» постмодернизм Делеза, Лиотара и кто там еще. Да, серьезно понимаемая онтология не празднует шумных философских побед. Достаточно, что философия этого уровня существует. И, как говорил в таких случаях Ю.Н. Давыдов, «на то и надежда».

О дефиците «онтологического» в социологии можно сказать и так: она опрометчиво растратила «капитал метафизики». В другой редакции это звучит, возможно, не менее «лестно»: социология стала слишком «социологичной», слишком «фактической», слишком доверчивой, но не к «сущности», а скорее, к «сущему/существующему». Говоря об этом «сущем», приходится согласиться: «Современный мир вступил в постмодернистскую эру, для которой характерны отсутствие подлинности, фальшь, симуляция реальности» [Ритцер, 2002]. Вероятно, вина за это не только на авторах «социологического знания». Полностью не вина социолога, если «социум» и «цивилизация» перестают быть «онтологичными», «деонтологизируются». Молодой К. Маркс, когда он чаще, чем в зрелые годы, прибегал к возможностям социальной онтологии, памятно говорил, что «не сознание религиозно, а религиозно общество».

Иначе говоря, иногда социальную реальность надо, чтобы не заблуждаться, воспринимать с приставкой «-квази». В этой связи стоит вспомнить, как Ф. Ницше с его злой и острой наблюдательностью говорил о ловушке, устраиваемой «жизнью» перед нами: будем бдительны – «наш мир очень даже правдоподобен».

Но все-таки «фактор жизни» несколько не умаляет ответственности социолога, взявшегося осмысливать общественную жизнь, тем более «конструировать» ее будущее. К вящей славе интеллектуальной российской истории ее страницы полны предупреждений

о социальной опасности «позитивизма» в общественных науках и необходимости сохранения в них философско-онтологического элемента. Вспомним о сокрушениях и разочарованиях русского социального философа Б. Чичерина (1828–1900) по аналогичному поводу писавшего: «Метафизика была отвергнута как бред воображения, и единственным руководящим началом всякого знания и всякой деятельности признан был опыт... [Между тем] человек, по природе своей, есть метафизическое существо; метафизические начала руководят его действиями; они входят как основной элемент во все общественные отношения. Поэтому как скоро метафизика была отвергнута, так все теоретические основания общества были расшатаны» [Чичерин, 1900: 4, 7]. (См. также, напр.: Щелкин А. Что утратила социология, став «наукой» и перестав быть «социальной мыслью». – В кн.: Щелкин А. Рождение социума: испытание постсовременностью, 2016). По-«современному» практикующая социология приучила нас к своей репутации как науки, работающей «по ту сторону добра и зла». Дух позитивистско-прагматического «прикладничества», не афишируемый, но упорно присутствующий, продолжает оставаться заметным явление и по сию пору. «Позитивисты давным-давно проиграли философские и методологические битвы, но завоевали весь мир» [Джинер, 1995].

Вместо заключения. «Теперешняя» социология в соответствии с «духом времени» чаще всего ценит в потоке общественных явлений в основном только «что-то новое», что характеризует последнее издание социальной реальности. Эта устремленность прочна как профессиональное кредо: успеть зафиксировать с полным сознанием того, что в этом «новом» представлена настоящая реальность сегодняшнего или завтрашнего социума. К сожалению, это обремененный, если не поверхностный, способ понимания действительности и участия в ней. Не все «новации», ни всякое «новое» отвечают «порядку» и «природе вещей». Многие «изменения» и «трансформации» пролетают мимо или даже наносят вред. Не по этой ли причине многому не пробиться в «современность» из апробированной классики «прошлого»? «Прошлое еще не наступило», – загадочно выразился У. Фолкнер. Поэтому, прежде чем социологически фиксировать, измерять и описывать социальный феномен как «беспрецедентный» и «новый», надо онтологически отдать себе отчет: с чем мы собственно имеем дело: с «сущностью» или «отклонением» от сущности.

Об этом фактически шла речь, можно сказать, на протяжении всей статьи. Напрашивается и некий комментарий. Мы фактически стоим перед дилеммой. Идентифицировать неподлинность и «измерять» ее – с понятным намерением «вернуться к сущности» – это в порядке вещей. А есть ли необходимость «исследовать» онтологически истинные и отвечающие своему определению предметы, феномены и «события» – это под большим вопросом. Здесь искать истину не надо. Она на лицо. Это то, что К. Маркс называл «практической истиной», «предметной истинностью», а М. Лифшиц «онто-гносеологией» Тут корректировать нечего. Для иллюстрации пригодится афоризм Г. Честертона: «Нам не нужна церковь, которая права, когда прав мир. Нам нужна церковь, которая права, когда мир неправ». Более фундаментально – это случай известной, но не полностью осмысленной темы «конца истории», которой (темы) здесь касаться не станем⁵.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Аристотель. Собрание сочинений в 4-х т. Т. 1. М.: Мысль, 1976.
Гегель Г.В.Ф. Наука логики. В 3-х т. Т. 3. М.: Мысль, 1972.
Гегель Г.В.Ф. Письма. Работы разных лет. В 2-х тт. Т. 2. М.: Мысль, 1973.
Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. М.: Мысль, 1974.
Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия. М.: Харвест; АСТ, 2000.
Давыдов Ю. Этика любви и метафизика своеволия». М.: Молодая гвардия, 1987.
Делез Ж. Логика смысла. Екатеринбург: Деловая книга, 1998.

⁵ См.: Щелкин А. Всегда ли правильно, если социология меняется вместе с меняющимся миром? // Социология в меняющемся мире: теория, практика, образование. Материалы всероссийской научной конференции XVIII «Ковалевские чтения» 14–16 ноября 2024 г. СПб.: Скифия-принт: 133–135.

- Деррида в Москве: деконструкция путешествия / Ред. Е.В. Петровская, А.Т. Иванов. М.: Культура, 1993.
- Джинер С. Сомнительная победа социологического познания (пер. докл. в сокр. Оберемко О.А., Кириченко М.М.) // Социологический журнал. 1995. № 2. С. 216–233.
- Леске М., Редлов Г., Штилер Г. Почему имеет смысл спорить о понятиях. М.: Политиздат, 1987.
- Лифшиц М. В мире эстетики. М.: Изобразительное искусство, 1985.
- Лифшиц М. Либерализм и демократия // Вопросы философии. 1968. № 1.
- Лифшиц М. Почему я не модернист? М.: Искусство – XXI век, 2009.
- Лифшиц М. Что такое классика? М.: Искусство – XXI век, 2004.
- Маркс К. К критике гегелевской философии права. Введение // Маркс К., Энгельс Ф. Собр. соч. Т. 1. М.: Политиздат, 1955.
- Маркс К. Экономические рукописи 1857–1859 гг. // Маркс К., Энгельс Ф. Собр. соч. Т. 13. М.: Политиздат, 1959.
- Мотрошилова Н. Цивилизация и варварство в современную эпоху. М.: ИФ РАН, 2007.
- Мудрагей Н.С., Никитин Е.Г. Проблема взаимоотношения гносеологии и онтологии в немарксистской философии // Гносеология в системе философского мировоззрения / Отв. ред. В.А. Лекторский. М.: Наука, 1983.
- Пико делла Мирандола: Речь о достоинстве человека // Эстетика Ренессанса: В 2 т. М.: Искусство, 1981. Т. 1.
- Ритцер Дж. Современные социологические теории. 5-е изд. СПб.: Питер, 2002.
- Смирнов И. Бывают ли безыдейные эпохи? // Звезда. 2009. № 6. С. 216.
- Фуко М. *Theatrum philosophicum*. Екатеринбург: Раритет, 1998.
- Чичерин Б. Философия права. М., 1900.
- Шеллинг Ф. Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней пред-
метах // Сочинения в 2 т.: Т. 1. М.: Мысль, 1987.
- Шиллер Ф. Письма об эстетическом воспитании человека. М.: Рипол Классик, 2018.
- Щелкин А. Всегда ли правильно, если социология меняется вместе с меняющимся миром? // Социология
в меняющемся мире: теория, практика, образование. СПб.: Скифия-принт, 2024. С. 133–135.
- Элиас Н. О процессе цивилизации. Социогенетические и психогенетические исследования. Т. 1, 2. М.;
СПб.: Универ. книга, 2001 (нем. 1939).
- Ясперс К. Смысл и назначение истории. М.: Республика, 1994.

Статья поступила: 24.01.25. Финальная версия: 28.02.25. Принята к публикации: 04.03.25.

ON ONTOLOGY WITHIN THE LIMITS OF SOCIAL BEING

SHCHELKIN A.G.,

Sociological Institute of FCTAS RAS, Russia

Alexander G. SHCHELKIN. Dr. Sci. (Philos). Prof., Leading Researcher of the Sociological Institute of FCTAS RAS, St. Petersburg, Russia (evrope.ru@gmail.com).

Abstract. As interest in social ontology grows it becomes clearer what are the reasons for its difficult return to the intellectual atmosphere of our time. First of all, we can say that the age of the “Copernican revolution” perfected by Kant is not actually over. This means that interest directly in knowledge, rather than in the actual subject of knowledge, continues to remain a noticeable dominant of the mental landscape in the social sciences. A striking example is the books by B. Latour. In other words, the question of how “knowledge” and “consciousness” (including sociology) are formed and function in society, – this question has become overwhelming for a long time as compared to the “ontological paradigm”, which answers the question of what are the “true and authentic” forms of social existence. Free from this ontological imperative, free from the categories of “truth”, “good”, and even “beauty”, sociology is capable of perceiving social reality and itself in a purely positivist, “factistic” and – even worse – “non-conceptual” way in “essentialless”, narrative-postmodernist manner. The author of the article believes that a correct and sound diagnosis is a main condition for an effective prescription.

Keywords: Social ontology, authenticity of social being, “non-conceptual consciousness”, postmodern understanding of ontology.

REFERENCES

- Aristotle. (1976) *Collected works* in 4 vol. Vol. 1. Moscow: Mysl. (In Russ.)
- Chicherin B. (1900) *Filosofiya prava* [Philosophy of Law]. Moscow. (In Russ.)
- Davydov Yu. (1998) *Ethics of love and metaphysics of self-will*°. Moscow: Molodaya gvardiya. (In Russ.)
- Deleuze J. (1998) *Logic of meaning*. Ekaterinburg: Delovaya kniga. (In Russ.)
- Derrida in Moscow: *deconstructing a journey*. (1993) Ed. by E.V. Petrovskaya, A.T. Ivanov. Moscow: Kultura. (In Russ.)
- Elias N. (2001 (In Germ. 1939)) *About the process of civilization. Sociogenetic and psychogenetic research*. Vol. 1, 2. Moscow; St. Petersburg: Univer. kniga. (In Russ.)
- Foucault M. (1998) *Theatrum philosophicum* [Theatrum philosophicum]. Yekaterinburg: Raritet. (In Russ.)
- Hegel G.W.F. (1972) *The science of logic*. In 3 vol. Vol. 3. Moscow: Mysl. (In Russ.)
- Hegel G.W.F. (1973) *Letters. Works from different years*. In 2 vols. Vol. 2. Moscow: Mysl. (In Russ.)
- Hegel G.W.F. (1974) *Encyclopedia of Philosophical Sciences*. Vol. 1. Science of Logic. Moscow: Mysl. (In Russ.)
- Husserl E. (2000) *The crisis of European humanity and philosophy*. Moscow: Harvest; AST. (In Russ.)
- Jaspers K. (1994) *The meaning and purpose of history*. Moscow: Respublika. (In Russ.)
- Jiner S. (1995) Dubious victory of sociological knowledge (Transl. by Obremko O.A., Kirichenko M.M.). *Sociologicheskii zhurnal* [Sociological Journal]. No. 2: 2116–233. (In Russ.)
- Leske M., Redlov G., Stiler G. (1987) *Why it makes sense to argue about concepts*. Moscow: Politizdat. (In Russ.)
- Lifshits M. (1968) Liberalism and democracy. *Voprosi filosofii* [Questions of Philosophy]. No. 1. (In Russ.)
- Lifshits M. (1985) *In the world of aesthetics*. Moscow: Izobrazitelnoe iskusstvo. (In Russ.)
- Lifshits M. (2004) What is a classic? // Moscow: Iskusstvo – XXI vek. (In Russ.)
- Lifshits M. (2009) *Why am I not a modernist?* Moscow: Iskusstvo – XXI vek. (In Russ.)
- Marx K. (1955) Towards a critique of Hegel's philosophy of law. Introduction. In: Marx K., Engels F. *Coll. Works*. Vol. 1. Moscow: Politizdat. (In Russ.)
- Marx K. (1959) Economic manuscripts 1857–1859. In: Marx K., Engels F. *Coll. Works*. Vol. 13. Moscow: Politizdat. (In Russ.)
- Motroshilova N. (2007) *Civilization and barbarism in the modern era*. Moscow: IF RAN. (In Russ.)
- Mudragei N.S., Nikitin E.G. (1983) The problem of the relationship between epistemology and ontology in non-Marxist philosophy. In: *Epistemology in the system of philosophical worldview*. Ed. by V.A. Lektorski. Moscow: Nauka. (In Russ.)
- Pico della Mirandola. (1981) Speech about human dignity. In: *Renaissance Aesthetics*: In 2 vols. Moscow: Iskusstvo. Vol. 1. (In Russ.)
- Ritzer J. (2002) *Modern sociological theories*. 5th ed. St. Petersburg: Piter. (In Russ.)
- Shchelkin A. (2024) Is it always right if sociology changes along with the changing world? In: *Sociology in a changing world: theory, practice, education*. St. Petersburg: Skifiya-print: 133–135. (In Russ.)
- Shelling F. (1987) Philosophical Research on the Essence of Human Freedom and Related Subjects. In: *Sochineniya v 2 t. [Works in 2 vol.]*. Vol. 1. Moscow: Mysl'.
- Shiller F. (2018) *Letters on the Aesthetic Education of Man*. Moscow: Ripol Klassik.
- Smirnov I. (2009) Are there eras without ideas? *Zvezda* [Star]. No. 6: 216. (In Russ.)

Received: 24.01.25. Final version: 28.02.25. Accepted: 04.03.25.