ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ «ПЕРМСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ НАЦИОНАЛЬНЫЙ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ»

На правах рукописи

Прозументик Кирилл Витальевич

ИСТОРИЧЕСКИЙ ПРОЦЕСС КАК РАЗВИТИЕ РОДОВОЙ И ИНДИВИДУАЛЬНОЙ СУЩНОСТИ ЧЕЛОВЕКА

Специальность 09.00.11 – Социальная философия

ДИССЕРТАЦИЯ

на соискание ученой степени

кандидата философских наук

Научный руководитель –

доктор философских наук,

доцент Мусаелян Л. А.

Пермь – 2020

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ 3
Глава 1. СОВРЕМЕННЫЕ КОНЦЕПЦИИ СУЩНОСТНЫХ СИЛ ЧЕЛОВЕКА **16**
§1.1. Проблема человека и его сущностных сил в западной философии XX века 16
§1.2. Проблема сущностных сил человека в отечественной философии XX века 37
§1.3. Диалектика сущностных сил человека и человеческая история 57
Глава 2. СОВРЕМЕННЫЕ КОНЦЕПЦИИ ИСТОРИЧЕСКОГО ПРОЦЕССА **83**
§2.1. Плюрально-циклические концепции исторического процесса 84
§2.2. Унитарно-стадиальные концепции исторического процесса 99
Глава 3. РОДОВЫЕ И ИНДИВИДУАЛЬНЫЕ СУЩНОСТНЫЕ СИЛЫ ЧЕЛОВЕКА В ИСТОРИЧЕСКОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ **125**
§3.1. Развитие сущностных сил человека в первичной формации 125
§3.2. Развитие сущностных сил человека во вторичной формации 141
§3.3. Развитие сущностных сил человека в современном обществе: тенденции и перспективы 162
ЗАКЛЮЧЕНИЕ **190**
БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК **197**

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность темы исследования. Проблема человеческой сущности и смысла исторического бытия человека – одна из наиболее важных и волнующих тем в социальной философии. Сегодня она приобретает особую значимость перед лицом разнообразных кризисных явлений, которые в последние несколько десятилетий стали по-настоящему глобальными. Речь идет, прежде всего, о тех негативных феноменах, что уже успели образовать привычный фон современной жизни – кризисы в экономике, экологические катастрофы, классические и гибридные военные конфликты, международный терроризм, эпидемии и пандемии, рост социального неравенства, обострение межкультурных и межцивилизационных противоречий. К этому перечню стоит добавить и те проблемы, с которыми человечеству предстоит столкнуться в связи с небывалым технологическим прорывом в таких сферах, как *IT*, *VR*, *big data*, биоинжиниринг, медиакоммуникации, освоение космоса и пр. Уже сейчас внедрение новых технологий затрагивает всю социальную жизнь человека, как частную, так и публичную. Очевидно, что в ближайшие годы они произведут кардинальную трансформацию экономики, энергетики, образования, медицины, властных отношений, нравственности, искусства и т. д.

В своей совокупности указанные кризисные явления, а также предвестники грядущих трудностей и проблем, связанных с негативной стороной технического прогресса, многими исследователями справедливо оцениваются как глобальные катастрофические и экзистенциальные риски[1]. Серьезные угрозы существованию человечества на Земле побуждают заново обратиться к вековечным вопросам о сущности человека, его позиции в мироздании и ответственности людей за свою историческую судьбу.

---

[1] См.: *Bostrom N., Ćirković M. M.* Global Catastrophic Risks. – Oxford, New York: Oxford University Press, 2008. – 554 p.; *Chichilnisky G., Rezai A.* The Economics of the Global Environment: Catastrophic Risks in Theory and Policy. – Cham: Springer International Publishing, 2016. – 649 p.

В попытке дать новую оптику для рассмотрения этих вопросов современные течения западной мысли предлагают существенным образом пересмотреть устоявшиеся модернистские представления о человеке. Так, решительной критике подвергаются различные формы антропоцентризма, основанные на онтическом сегрегационизме, в противовес которому провозглашается конец человеческой исключительности[2]. Вместе с тем, ставится под сомнение классическая дихотомия природы и культуры[3], а, следовательно, и различие между природным и историческим бытием человека. В свете популярных сегодня идей трансгуманизма[4] и постгуманизма[5] под подозрение попадает и само понятие «человек». То же касается категории «социальное», в особенности после того, как над ней была совершена латурианская «пересборка»[6].

Среди собственно философских течений наиболее радикальную программу преодоления антропоцентрического перспективизма предлагает объектно-ориентированная онтология. В ее основе лежит стремление лишить человека привилегированного онтологического статуса[7] и расположить все сущее на одной плоскости вне каких-либо иерархий[8]. Человеческие и нечеловеческие объекты уравниваются в правах[9] и наделяются специфической «витальностью», то есть собственными силами, траекториями и тенденциями[10].

Представляется, что новые онтологии таят в себе ряд серьезных теоретических опасностей: они видят в человеке лишь объект наряду с объектами. В сво-

---

[2] Онтическим сегрегационизмом Ж.-М. Шеффер называет дуализм природы и человека. См.: *Шеффер Ж.-М.* Конец человеческой исключительности / Пер. с франц. С. Н. Зенкина. – М.: Новое литературное обозрение, 2010. – 392 с.

[3] *Дескола Ф.* По ту сторону природы и культуры / Перевод с франц. под общей редакцией С. Рындина. – М.: Новое литературное обозрение, 2012. – 584 с.; *Кастру Э. В. де.* Каннибальские метафизики: рубежи постструктурной антропологии / Э. В. де Кастру. – М.: Ад Маргинем Пресс, 2017. – 200 с.

[4] См. обзор философии трансгуманизма: *Manzocco R.* Transhumanism – Engineering the Human Condition: History, Philosophy and Current Status. – Cham: Springer International Publishing, 2019. – 293 p.

[5] *Ferrando F.* Philosophical Posthumanism / Preface by R. Braidotti. – London: Bloomsbury Acad., 2019. – 272 p.

[6] *Латур Б.* Пересборка социального: введение в акторно-сетевую теорию / Пер. с англ. И. Полонской; под ред. С. Гавриленко. – М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2014. – 384 с.

[7] *Харман Г.* Четвероякий объект: Метафизика вещей после Хайдеггера / Пер. с англ. А. Морозов и О. Мышкин. – Пермь: Гиле Пресс, 2015. С. 119.

[8] *Брайант Л. Р.* На пути к окончательному освобождению объекта от субъекта // Логос. – 2014. – №4 (100). С. 287, 289.

[9] *Брайант Л. Р.* Демократия объектов / Пер. с англ. О. С. Мышкина. – Пермь: Гиле Пресс, 2019. – 320 с.

[10] См. предисловие к книге Дж. Беннетт: *Беннетт Дж.* Пульсирующая материя. Политическая экология вещей. – Пермь: Гиле Пресс, 2018. – 538 с.

ем стремлении придать ценность вещам природы они обесценивают самого человека. Более того, трактуя общество как социальный ассамбляж[11], они деконструируют классическую аристотелевскую таксономию сущности: индивид, вид, род[12]. При этом подходе любое рассуждение об индивидуальной и родовой сущности человека как об объективных феноменах оказывается невозможным.

В свете критики дуализма культуры и природы меняется и восприятие человеческой истории[13]: теперь сама история оказывается неотличимой от событийного ансамбля в неорганическом и органическом мире, а разные исторические эпохи предстают как равноправные и равноценные. Такой взгляд оберегает любую эпоху от критики и дает почву для апологии обществ, где господствует отчуждение, включая и современное общество.

Аксиология и этика высвечивает всю проблематичность безоглядного уравнивания человеческого и нечеловеческого (исторического и природного), когда вопрос ставится в форме экзистенциальной дилеммы и приходится делать выбор между первым и вторым. По всей видимости, плоские онтологии призывают человечество к смирению перед всесилием радикально нечеловеческих акторов, грозящих ему тотальным отчуждением и даже гибелью. Симптоматичен сам факт появления в современной философии темы чужого, не-человеческого, жуткого начала[14]. Признание того, что нечеловеческие[15] объекты – природные вещества, животные, технические средства, астероиды и даже наши собственные тела – противостоят нам как нечто чуждое и ужасное, свидетельствует о радикализации отчуждения в современном мире. Показательно, что философская реакция на глобальные риски и эскалацию отчуждения приобре-

---

[11] См., напр., введение к книге М. Деланды: *Деланда М.* Новая философия общества. Теория ассамбляжей и социальная сложность. – Пермь: Гиле Пресс, 2018. – 170 с.

[12] М. Деланда, к примеру, полагает актуальным только уровень индивидов, тогда как род относится у него к сфере виртуального.

[13] Примечательной в этом контексте представляется позиция Г. Хармана: «Единственный способ учредить объектно-ориентированную онтологию – не переключаться на процесс, поток, генезис, динамизм или протекание, а вместо этого учредить новую модель объектов как предельно свободных от любых отношений и частично сокрытых в своих личных вакуумах» (*Харман Г.* Сети и ассамбляжи: возрождение вещей у Латура и Деланда // Логос. – 2017. – №3 (27). С. 13).

[14] Речь идет о таких авторах, как Й. Богост, Ю. Такер, Т. Мортон, Б. Массуми, Д. Тригг и др.

[15] Д. Тригг предлагает три категории для характеристики нечеловеческих объектов: нечеловеческое (*nonhuman*), не-человеческие (*unhuman*), бесчеловечное (*inhuman*). См.: *Тригг Д.* Нечто. Феноменология ужаса. – Пермь: Гиле Пресс, 2017. – 174 с.

тает черты оправдания человеческой виктимности и безответственности: мир-без-нас может оказаться прекраснее, чем мир-с-нами[16]. Другими словами, новые формы философии, будучи сами проявлением отчужденного бытия современного человека, не только не ищут путей решения проблемы отчуждения, но, скорее, интеллектуально усугубляют ее, превращая расщепление человеческой сущности в онтологический принцип. В конечном счете, все это превращается в попытку легитимации отчужденного состояния современного человечества.

Таким образом, как наличное положение дел (глобальный кризис человечества), так и своеобразный ракурс его интеллектуальной рецепции на Западе (трансгуманизм, объектно-ориентированная онтология, феноменология чужого и пр.) придают актуальность данному исследованию. Эта работа призвана реабилитировать человека как социальное, историческое и деятельное существо, уникальный способ бытия которого заключается в универсальной интенциональности, всесторонней преобразующей направленности на мир и самого себя. Удивительная способность человека творить новые объекты, которые при определенных исторических условиях могут противостоять ему в качестве «чуждых», требует своего описания и объяснения. Когда речь идет о самих людях, об артефактах их материальной и духовной культуры, технике или общественных институтах, нельзя удовлетворяться простой констатацией автономной активности и чуждости объектов, как это делают новые онтологии[17]. Однако, когда речь идет о самих людях, об артефактах их материальной и духовной культуры, технике или общественных институтах, нельзя удовлетворяться простой констатацией их автономной активности. Напротив, важно спрашивать о первоисточнике их отчужденной и отчуждающей силы, то есть о сущностных силах самого человека, творящего свою собственную историю. Иными словами, необходимо поставить вопрос об онтологических и антропологических основаниях кризиса современного чело-

---

[16] Термин «мир-без-нас» был предложен Юджином Такером в его серии книг по исследованию ужаса. См.: *Такер Ю.* Ужас философии. Т. 1. В пыли этой планеты. – Пермь: Гиле Пресс, 2017. С. 15-16.

[17] Призыв отдать должное силе самих вещей звучит в книге Дж. Беннетт «Пульсирующая материя». См.: *Беннетт Дж.* Пульсирующая материя. Политическая экология вещей. – Пермь: Гиле Пресс, 2018. – 538 с.

вечества. Указанным вопросом и обусловлена тема настоящего исследования, ее правомерность и актуальность.

Исследовательская проблема и степень ее разработанности. Основная проблема настоящего исследования – это проблема сущности человека и механизма ее развития в историческом процессе. Данная проблема включает в себя целый ряд важных вопросов, требующих особой теоретической разработки. Во-первых, почему сущность человека такова, что ее глубинным содержанием и способом ее существования может быть только темпоральное развертывание в истории? Во-вторых, каким образом, будучи творцом истории, активно реализующим себя и свои сущностные силы в ней, человек одновременно является и ее результатом? В-третьих, не является ли этот дуализм активности и результата предпосылкой для того, что при определенных условиях сущность человека раскалывается сама в себе, порождая противоречие между родовым и индивидуальным ее измерением? В-четвертых, не является ли такой социально-онтологический феномен, как отчуждение и самоотчуждение человека, в конечном счете, конкретно-историческим проявлением указанного противоречия? В-пятых, возможны ли такие общественные условия, при которых различие между родом и индивидом, оставаясь источником развития человечества, не приводило бы вместе с тем к отчуждению и самоотрицанию человека? Перечисленные вопросы указывают на наличие нескольких аспектов исследуемой проблемы: человек как историческое существо, деятельная сущность человека, феномен отчуждения, соотношение родового и индивидуального в человеке, смысл и направленность исторического процесса.

Представление об историчности человеческой сущности складывалось вместе с формированием исторического сознания на Западе. Уже в античности появляется интуиция тесной связи человека и истории (Гесиод, Гекатей Милетский, Геродот Галикарнасский, Фукидид, Платон, Аристотель, Полибий, Тит Ливий, Иосиф Флавий). Европейское Средневековье, осуществив синтез ветхозаветного и эллинского понимания истории, выдвинуло ряд важных идей о ли-

нейности и направленности исторического процесса, о месте и роли человека в провиденциальной цепи событий, об историческом единстве человеческого рода, о нравственном измерении всемирно-исторического движения (Ориген Адамант, Климент Александрийский, Августин Блаженный, Григорий Нисский, Василий Великий, Гуго Сен-Викторский, Фома Аквинский, Иоахим Флорский и др.). Более того, именно в Средние века была выявлена зависимость между природой человека и его историчностью (правда, сугубо теологически, то есть как корреляция между греховностью человека и его темпоральностью, смертностью). На исходе Средневековья впервые со всей ясностью была высказана идея о значении материальной деятельности человека в истории (Ибн Халдун). В свою очередь европейские мыслители эпохи Возрождения и философы-утописты способствовали секуляризации представлений о месте человека в истории, о его величии и достоинстве, о возможности достижения общественного идеала на Земле (К. Салютати, Дж. Пико делла Мирандола, Н. Макиавелли, Ж. Боден, Т. Мор, А. Ф. Дони, К. Штиблин, Т. Боккалини, Т. Кампанелла, Э. да ла Круа). Философы Нового времени сделали серьезный вклад в утверждение и обоснование идеи непрерывности истории (Дж. Вико), социального прогресса (Вольтер, Ш. де Монтескьё, Ш. И. Кастель, А. Р. Ж. Тюрго, Н. де Кондорсе) и противоречивости исторического процесса (Ж.-Ж. Руссо). В рамках немецкого Просвещения были высказаны важные мысли относительно единства законов природы и истории (И. Г. Гердер) и развитии человеческих способностей как сущности исторического прогресса (И. Кант). Несомненным вкладом в разработку проблемы историчности человеческой сущности стал предложенный Г. В. Ф. Гегелем диалектический и субстанциальный подход к пониманию истории человечества, а также выявленным им объективный, закономерный и необходимый характер исторического движения. Своеобразным итогом многовековых интеллектуальных поисков в рассматриваемом направлении стало материалистическое понимание истории К. Маркса, где концепция человека как ис-

торического существа образовала центр, ось и, во многом, исходный пункт социально-философского анализа.

Второй аспект исследуемой проблемы – деятельная сущность человека – активно разрабатывался в рамках немецкой философии на протяжении более чем двух столетий (И. Кант, И. В. Гёте, И. Г. Фихте, Ф. В. Й. фон Шеллинг, Г. В. Ф. Гегель, К. Маркс, Л. фон Мизес, марбургские неокантианцы, ранний Л. Витгенштейн, Ю. Хабермас). Особый всплеск интереса к данному проблемному блоку наблюдался в отечественном марксизме. Деятельностный подход в понимании сущности человека был реализован такими значимыми учеными, как Б. Г Ананьев, Г. С. Батищев, Л. П. Буева, О. Г. Дробницкий, Е. И. Железов, М. С. Каган, В. А. Лекторский, А. Н. Леонтьев, Э. С. Маркарян, А. П. Огурцов, Б. Д. Парыгин, Б. Ф. Поршнев, П. Г. Щедровицкий, С. Л. Рубинштейн, Э. Г. Юдин и др.

Феномен отчуждения (третий аспект исследуемой проблемы) также имеет своим истоком немецкую классическую философию, а именно разработанные в рамках немецкого идеализма концепты И. Г. Фихте, Ф. В. Й. фон Шеллинга и Г. В. Ф. Гегеля. Важным этапом развития темы отчуждения послужили работы Л. Фейербаха, однако наиболее существенный вклад в ее изучение внес К. Маркс. Он открыл четвероякую структуру данного феномена (отчуждение от процесса труда, от продукта труда, отчуждение между людьми и самоотчуждение человека) и дал мощную критику товарного фетишизма. Вместе с тем, Марксу принадлежит глубокая идея о том, что отчуждение между родовой и индивидуальной сущностью человека составляет «загадку истории». Аналитику отчужденных форм бытия человека в рамках феноменологической традиции осуществил М. Хайдеггер. Кроме того, человеческое отчуждение составляло одну из центральных тем экзистенциальной философии (О. Ф. Больнов, М. Бубер, Н. А. Бердяев, А. Камю, Г. Марсель, Ж.-П. Сартр, П. Тиллих, Л. И. Шестов, К. Ясперс) и персонализма (Ж. Лакруа, Э. Мунье, М. Г. Недонсель). Параллельно данная проблема разрабатывалась в западном марксизме (А. Арнольд, П. Вирно, Ф. Кольсдорф, В. Зейдель-Хеппнер, Д. Лукач, К. Лингнер, А. Негри, И. Петерс, Г. Рейкгардт, Г. Титцман, Г. Ульрих, С. Финкельстайн, М. Хардт, В. Шу-

бардт, Т. Янсен) и в рамках франкфуртской школы (Т. Адорно, Г. Маркузе, Э. Фромм, М. Хоркхаймер, Ю. Хабермас). Глубокому анализу проблемы отчуждения с марксистских позиций в значительной мере способствовали работы таких отечественных авторов, как В. А. Асмус, С. С. Батенин, Г. С. Батищев, А. С. Богомолов, Л. Е. Гринин, А. А. Грицанов, Э. В. Ильенков, И. А. Ивин, П. Н. Кондрашов, А. М. Ковалев, К. Н. Любутин, Я. И. Кузьминов, А. Г. Мысливченко, И. С. Нарский, А. П. Огурцов, Т. И. Ойзерман, В. Ф. Сержантов, А. Д. Спирин, М. А. Хевеши и др.

Что касается концепции исторического процесса как развития родовой и индивидуальной сущности человека, то она разрабатывается, главным образом, силами ученых кафедры философии Пермского государственного национального исследовательского университета.

Цель данного исследования состоит в выявлении наиболее общих механизмов и закономерностей исторического развития человеческой сущности через раскрытие диалектики родовых и индивидуальных сущностных сил человека.

Для достижения поставленной цели необходимо решение следующих исследовательских **задач**:

1. Проанализировать ключевые концепции сущности человека и его сущностных сил, предложенные в XX веке в рамках зарубежной и отечественной философии.

2. На основе рассмотренных концепций дать общее определение человеческих сущностных сил, произвести аналитику способа их родового и индивидуального бытия (синхронический срез) и развития (диахронический срез).

3. Дать общий обзор и анализ основных зарубежных и отечественных концепций исторического процесса, выдвинутых в XX столетии, в сравнении и противопоставлении двух подходов – циклического и линеарного.

4. Показать, как предложенная диалектика родовых и индивидуальных сущностных сил реализуется, проявляется и выражается в человеческой исто-

рии на разных ее этапах: а) в первобытности; б) в антагонистических обществах (обществах отчуждения); в) в современности (поздний капитализм).

Объектом данного исследования является исторический процесс.

Предметом диссертационного исследования является развитие родовых и индивидуальных сущностных сил человека в исторической перспективе.

Теоретико-методологические основания исследования. Теоретико-методологическими основаниями исследования служит современный материализм и диалектика, а также материалистическое понимание истории[18], развиваемое в рамках конкретно-всеобщей концепции исторического процесса учеными кафедры философии Пермского университета[19]. Вместе с тем, в исследовании применяется деятельностный подход к трактовке сущности человека[20], а также идея интенциональности, интерпретированная в деятельностном ключе[21].

Научная новизна исследования.

1. Предложена структурно-процессуальная модель функционирования и развития человеческих сущностных сил, которые трактуются как исторические формы субъективно-деятельного отношения человека к миру и к самому себе.

2. Выявлены интенциональная, ретенциональная и имманентная стороны в динамическом бытии сущностных сил человека, а также обнаружен принцип их

---

[18] *Маркс К., Энгельс Ф.* Немецкая идеология / Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-ое изд. Т. 3. – М.: Государственное издательство политической литературы, 1955. С. 7-544; *Маркс К.* К критике политической экономии / Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-ое изд. Т. 13. – М.: Государственное издательство политической литературы, 1959. – 771 с.

[19] *Васильева Т. С., Орлов В. В.* Социальная философия. – Пермь: Изд-во Перм. гос. ун-та, 2007. – 340 с.; *Васильева Т.С.* Сущность и смысл истории: Учебное пособие. – Пермь: Перм. гос. ун-т, 1996. – 136 с.; *Мусаелян Л. А.* Научная теория исторического процесса: становление и сущность. – Пермь: Изд-во Перм. гос. ун-та, 2011. – 440 с.; *Мусаелян Л. А.* Исторический процесс и глобализация: монография / Л. А. Мусаелян; Перм. гос. нац. исслед. ун-т. – Пермь, 2016. – 128 с. 234; *Мусаелян Л. А.* Становление концепции исторического процесса и проблема отчуждения родовой сущности человека / Мусаелян Л. А. Актуальные проблемы социальной философии. Сборник научных трудов. – Пермь: Изд. ПФ МГИУП, 2014. С. 16-43. *Корякин В. В.* Труд и единый закономерный исторический процесс: монография / В. В. Корякин; Перм. гос. ун-т. – Пермь, 2008. – Ч. 1. – 418 с.; *Корякин В. В.* Труд и единый закономерный исторический процесс: монография / В. В. Корякин; Перм. гос. у-нт. – Пермь, 2008. – Ч. 2. – 340 с.; *Корякин В. В.* Эскиз эволюции человеческой сущности труда и стоимости // Новые идеи в философии: межвуз. сб. науч. тр. – Пермь: Перм. гос. ун-т, 2004. Вып. 13. С. 85-101.

[20] *Батищев Г. С.* Деятельностная сущность человека как философский принцип / Проблема человека в современной философии. – М.: Наука, 1969. С. 73-144.

[21] *Финк Е.* Основные феномены человеческого бытия / Пер. с нем. А. В. Гараджа, Л. Ю. Фуксон; редактор пер. Леонид Фуксон. – М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2017. – 432 с.; *Дюфрен М.* Феноменология эстетического опыта / Беккер О., Гайгер М., Дюфрен М., Ришир М. Феноменология и эстетика. – М.: Группа Компаний «РИПОЛ классик» / Панглосс, 2019. – 275 с.; *Мерло-Понти М.* Феноменология восприятия / Пер. с франц., под. ред. И. С. Вдовиной, С. Л. Фокина. – СПб.: «Ювента», «Наука», 1999. – 608 с.

прямой и обратной направленности (интенционально-ретенционального обращения).

3. Показано, что интенционально-ретенциональное обращение обеспечивает связь и взаимодействие между родовым и индивидуальным измерением в социальном бытии человека.

4. Установлено, что противоречивое единство родовой и индивидуальной сущности составляет глубинный механизм исторического развития, то есть механизм возникновения нового и более сложного содержания в социальной реальности.

5. Продемонстрировано, каким образом интенционально-ретенциональное обращение сущностных сил: а) создает условия для относительного единства родовой и индивидуальной сущности человека в первобытности; б) делает возможным отчуждение рода и индивида во вторичной формации; в) функционирует в условиях современного цивилизационного и формационного кризиса человечества.

6. Выявлено, что каждой исторической эпохе за исключением первобытности свойственна особая форма отчуждения между родовой и индивидуальной сущностью человека; вместе с тем, показано, что отчуждение носит кумулятивный характер, то есть новая форма отчуждения не вытесняет старую, но присоединяется к ней, образуя сложный и противоречивый социально-исторической комплекс.

7. Уровень целостного развития человеческой сущности, то есть степень соразмерности, соответствия родового и индивидуального в человеке обосновывается в качестве интегрального критерия исторического прогресса.

Основные положения исследования, выносимые на защиту.

1) Исторический процесс есть проявление и выражение глубинного противоречия между родовой и индивидуальной сущностью человека; это противоречие составляет главное содержание человеческой истории.

2) Историческая динамика человеческого общества совершается через развитие родовых и индивидуальных сущностных сил человека, которые являются формами его деятельного отношения к миру и самому себе.

3) Механизмом исторического развития сущностных сил человека является их непрерывная циркуляция[22]. Обращение сущностных сил образует глубинный механизм деятельного сообщения индивидов с родом. В синхроническом срезе этот механизм создает общественную формацию, а в диахроническом – общественную трансформацию.

4) В силу непрерывного развития родовой сущности человека каждой новой эпохе в истории свойственны различные требования, предъявляемые индивидам со стороны рода. В первобытности эти требования невысоки, что обеспечивает относительное тождество индивидуальной и родовой сущности. Начиная с эпохи классообразования, это тождество распадается. Стандарты родовой жизни повышаются настолько, что их выполнение становится возможным только ценой отчуждения индивида от рода и нарушения циркуляции сущностных сил.

5) Критерием для выделения исторических эпох, таким образом, является уровень целостного развития человеческой сущности. Этот критерий включает в себя характер отношения между двумя фундаментальными социально-онтологическими переменными – родовой и индивидуальной сущностью человека. Первая эпоха характеризуется относительным совпадением рода и индивида: первобытное общество. Вторая ознаменована их разладом, расколом, отчуждением: это все классовые, антагонистические формы общества. Третья (гипотетическая), как предполагается, связана с преодолением указанного антагонизма, с особой формой интеграции родового и индивидуального на новом основании. Это предположение базируется на фиксации и анализе тех тенденций, которые

[22] В §3 первой главы показано, что обращение любой сущностной силы включает пять этапов: *в-себе* (потенция, задаток), *вовне-себя* (интенция, направленность), *для-другого* (опредмеченное бытие), *через-другого* (ретенция или автономная агентность общественных предметов), *для-себя* (распредмеченное бытие). Данные этапы рассматриваются также как триада: деятельность (*вовне-себя* и *для-другого*), общение (*для-другого* и *через-другого*), субъект (*в-себе* и *для-себя*). Именно эта триада задает ракурс анализа зарубежных и отечественных концепций сущностных сил человека в §1 и §2 первой главы данного диссертационного исследования.

проявляются в наиболее развитых обществах второй стадии: речь идет о таких феноменах позднего капитализма, как формирование «всеобщего труда», становление «всеобщего интеллекта» и появление нового типа субъективности – «множества» как сетевого объединения общественных индивидов.

Научно-практическая значимость работы. Данная работа носит теоретический характер. Ее результаты могут быть использованы в дальнейшей разработке теории исторического процесса, а наработки – для более глубокого изучения сущности человека и его сущностных сил в контексте проблемы отчуждения. Вместе с тем, данная работа демонстрирует открытость современной формы материализма в отношении достижений иных философских концептуальных систем. Кроме того, ключевые выводы проведенного исследования может выступать в качестве гуманистической антитезы дегуманизирующему уклону в восприятии человека, который характерен для современной философии.

Основное содержание данной работы и полученные результаты проведенного исследования могут быть использованы в преподавании таких учебных курсов, как социальная философия, философия истории, философская антропология, а также спецкурсов социально-философского профиля. Кроме того, результаты работы могут применяться при принятии управленческих решений в целях преодоления аномии, социальной апатии, правового нигилизма и т. д.

Структура диссертации. Структура данного диссертационного исследования определяется его целью и задачами. Работа состоит из введения, трех глав основной части и заключения. Первая глава состоит из трех параграфов, вторая – из двух, третья – из трех. Первая глава посвящена анализу ключевых зарубежных и отечественных подходов к пониманию сущности человека и его сущностных сил. Вместе с тем, в ней дается авторское определение сущностных сил человека и выявляется структурно-процессуальная модель их функционирования, которая реализуется в исторической динамике. Содержание второй главы составляет анализ двух основных типов философско-исторических концепций – плюрально-циклических и унитарно-стадиальных. Третья глава

посвящена раскрытию и конкретизации тезиса об историческом процессе как последовательности ступеней развития родовой и индивидуальной человеческой сущности. Список использованной литературы включает в себя 369 наименований. Общий объем диссертации составляет 228 страниц.

Настоящая диссертация содержит все необходимые ссылки на авторов и (или) источник заимствований. В данной работе не использовался заимствованный материал без ссылок на авторов и (или) источники заимствования. В данной работе использованы результаты научных работ, выполненных соискателем лично.

Глава 1. СОВРЕМЕННЫЕ КОНЦЕПЦИИ СУЩНОСТНЫХ СИЛ ЧЕЛОВЕКА

§1.1. Проблема человека и его сущностных сил в западной философии XX века

Интеллектуальный ландшафт первых десятилетий XX века на Западе был отмечен особым интересом философии к антропологической проблематике. Пристальное внимание к проблеме человека, его природы и сущности было вызвано крахом прежних представлений человека о самом себе. Образ человека, который создала эпоха Просвещения с ее верой в прогресс и неограниченные возможности человеческого разума, перестал соответствовать действительности и требовал своего решительного переосмысления. После трагических событий Первой мировой войны европейская мысль была вынуждена заново поставить вопрос о человеке, о его силе и слабости, о его действительных возможностях и перспективах дальнейшего существования, о связи сущности человека и его исторической судьбы. Антропологический поворот философии подверг радикальному пересмотру три фундаментальных аспекта человеческого бытия – *субъективность* человека, его *деятельное* существование и сферу *общения* с другими людьми (*коммуникацию*). Переосмыслением каждого из этих аспектов, имеющих решающее значение для данного исследования[23], были заняты все наиболее значительные направления западной философии в XX столетии – от философской антропологии до персонализма, от экзистенциализма до постструктурализма.

а) Деятельность как открытость миру и направленность вовне. Одним из первых и наиболее ярких выражений антропологического поворота в европейской мысли стала философская антропология[24]. В лице своих главных

---

[23] См. §3 данной главы, где сущностные силы человека рассматриваются в контексте триады «субъект – деятельность – общение».

[24] См.: *Григорьян Б. Т.* Философская антропология / Буржуазная философская антропология XX века / Под ред. Б. Т. Григорьяна. – М.: Наука, 1986. С. 188.

представителей – М. Шелера, Х. Плеснера, А. Гелена, Э. Ротхакера – она намеревалась преодолеть кризис рационалистической парадигмы и заново пересмотреть классическое понимание человека. Первым шагом в этом направлении был отказ от какого-либо положительного и законченного определения человеческой сущности. Так, родоначальник философской антропологии М. Шелер утверждает, что «человек есть *X*, который в безграничной мере может быть открыт миру»[25]. Пытаясь все же найти главное отличие человека от других живых существ, Шелер обнаруживает в глубине человеческой природы трагический дуализм порыва и духа. Если порыв – это слепое стремление и бессознательная воля к жизни, которая роднит человека с миром животных[26], то дух представляет собой силу, способную этот порыв сдерживать. Благодаря духу человек становится свободным от биологической зависимости и экзистенциальной связанности с миром[27].

Духовное начало вырывает человека из непосредственности животного пребывания в мире, а сам мир, опосредованный духом, становится для человека предметом. Иными словами, мир открывается человеческому духу как предметная действительность, которую он конституирует и на которую он направлен. Эта фундаментальная направленность вовне, в свою очередь, делает человека открытым миру, который получает для него новое, аксиологическое измерение. Подлинно человеческим, стало быть, по Шелеру, является бытие человека в мире ценностей, где деятельность духа, сдерживая жизненный порыв, устремляется к божественному (трансцендентному)[28]. Таким образом, Шелер обнаруживает важнейшие стороны человеческой сущности – открытость и на-

---

[25] *Шелер М.* Положение человека в космосе / Шелер М. Избранные произведения. – М.: Издательство «Гнозис», 1994. С. 155.

[26] Следует заметить, что шелеровский «порыв» не ограничивается лишь сферой биологического; порыв вторгается и в социальное бытие человека, поэтому он есть «также емкое обозначение естественно-природных сил вообще и фактического хода истории в ее экономических, политических и демографических реалиях» (*Чухина Л. А.* Человек и его ценностный мир в феноменологической философии Макса Шелера / Шелер М. Избранные произведения. – М.: Издательство «Гнозис», 1994. С. 395).

[27] *Шелер М.* Положение человека в космосе / Шелер М. Избранные произведения. – М.: Издательство «Гнозис», 1994. С. 153.

[28] *Габель М.* Человек – движение к божественному? / Шелер М. Философские фрагменты из рукописного наследия. – М.: Институт философии, теологии и истории Святого Фомы, 2007. С. 61.

правленность вовне. Однако в его трактовке они оказываются связанными исключительно с деятельностью духа.

Вслед за Шелером тему принципиальной открытости человеческой сущности развивает Х. Плеснер. Он замечает, что человек – единственное существо, способное осознавать свое собственное бытие. Условием самосознания, по Плеснеру, является способность человека находиться *вне* себя самого, покидать свой экзистенциальный центр и трансцендировать в Ничто. Способность преодолевать пределы наличного бытия Плеснер называет эксцентричностью. По его словам, человек – существо эксцентрическое, неравновесное и конститутивно бездомное[29]. Между тем, у человека есть потребность в обретении равновесия, которая всякий раз нарушается эксцентрической позициональностью. Эксцентричность и открытость плеснеровского человека порождает внутреннюю несогласованность и разорванность его существа. Эту «саморазорванность он стремится компенсировать в социальном мире, искусственным путем»[30]: культура, экономика, политика, наука, в конечном счете, вся социальная деятельность человека объясняются Плеснером его экзистенциальной потребностью в надежной онтологической опоре, стало быть, потребностью в компенсации своей априорной недостаточности.

А. Гелен также настаивает на фундаментальной недостаточности человека. Человек – это открытое и неопределенное существо, что обусловлено его биологической неполноценностью. У человека особое положение в ряду живых существ, поскольку он – недоразвитое животное[31]. Подобно Плеснеру, в объяснении человеческой сущности Гелен прибегает к теории компенсации: биологическая недостаточность должна быть восполнена. Главным механизмом онтологической компенсации у человека, по мысли Гелена, является деятельность, которую он понимает как целесообразную, сознательную активность,

---

[29] *Плеснер Х.* Ступени органического и человек. Введение в философскую антропологию / Проблема человека в западной философии. – М.: Прогресс, 1988. С. 136.

[30] *Зудихина И. С.* Сущность и существование человека. Критика философско-антропологической концепции / Историко-философские исследования. Кризис современного буржуазного человековедения: Сб. науч. трудов. Свердловск: Изд. УрГУ, 1983. С. 101.

[31] См.: *Брюнинг В.* Философская антропология. Исторические предпосылки и современное состояние / Западная философия: Итоги тысячелетия. – Екатеринбург: Деловая книга, 1997. С. 360.

направленную на изменение среды обитания[32]. Будучи компенсаторным механизмом, человеческая способность к целенаправленной деятельности тесно связана с другой важной особенностью биологического вида *homo sapiens*: человек способен действовать неутилитарным, самоцельным образом, он в силах затормаживать свои ненадежные инстинкты и влечения. Отказ от непосредственного следования влечениям и потребностям составляет, согласно Гелену (и с ним солидарен Э. Ротхакер, который именует этот отказ дистанцированием[33]), основу человеческой *духовности* и *свободы*[34].

По убеждению Гелена, дистанцирование таит в себе большую опасность, поскольку порождает в человеке избыток вредных с биологической точки зрения возбуждений и влечений. Хаос иррациональных витальных побуждений человека, согласно Гелену, может быть организован и в значительной мере подавлен только посредством культуры и действия социальных институтов. Последним Гелен отводит решающую роль в деле разгрузки и спасения человека от свободной субъективности и неутилитарных стремлений. Социальные институты – в первую очередь, государство, собственность и право – «создаются для замены отсутствующих инстинктивных регуляций»[35] в человеческом организме. Призвание указанных институтов Гелен видит в том, чтобы опекать вечно несовершеннолетнюю человеческую природу.

Таким образом, философская антропология, верно усмотрев связь между открытостью человека и его деятельностной сущностью, направленной вовне, вместе с тем истолковала саму эту деятельность исключительно как возмещение и компенсацию за фундаментальную недостаточность. Справедливо, что человек устремлен вовне, к трансценденции (Шелер), что его бытие эксцен-

---

[32] *Гелен А.* О систематике антропологии / Проблема человека в западной философии. М.: Прогресс, 1988. С. 173.
[33] См.: Rothacker E. Philosophische Anthropologie / 2. verbesserte Auflage. – Bonn: Bouvier, 1966. – 199 s.; *Потиханов К. В.* «Человек», «культура», «деятельность» в философской антропологии Э. Ротхакера / Историко-философские исследования. Проблема человека в буржуазной философии. Сб. науч. трудов. – Свердловск: Изд. УрГУ, 1977. С. 111.
[34] *Субботин М. М.* Проблема сущностного проявления человека в современной философской антропологии / Человек и его бытие как проблема современной философии. – М.: Наука, 1978. С. 162.
[35] *Перцев А. В.* О специфике и границах позитивистского подхода в современной философской антропологии / Историко-философские исследования. Кризис современного буржуазного человековедения: Сб. науч. трудов. – Свердловск: Изд. УрГУ, 1983. С. 111.

трично и неравновесно (Плеснер), что он дистанцирован от животного в себе (Ротхакер). Не менее справедливо, что социальная деятельность человека в известной мере компенсирует его биологическую неполноценность (Гелен). Однако все эти концепции совершенно не замечают положительную сторону вопроса: в них игнорируется творческий и преобразовательный характер человеческой активности. Складывается впечатление, что трансцендирование, дистанцирование и эксцентрическая позициональность человека являются для него самоцелью, а существование культуры и социальных институтов – это лишь досадная плата за преодоление животности, штрафная санкция за выход в Ничто. В этой системе описания человек выступает как результат процесса самоотчуждения животного, а человеческая деятельность – как механизм погашения издержек этого самоотчуждения, то есть как восполнение нехватки. В дальнейшем будет продемонстрировано, что подлинное отношение между сущностью человека, его деятельностью и отчуждением носит совершенно иной характер.

Опыт философской антропологии показывает, что если рассматривать человека как неполноценное животное, то собственно человеческое поддается описанию лишь путем введения негативных определений. Позитивная дефиниция человека при философско-антропологическом подходе оказывается невозможной. Между тем, немыслимой она оказывается и в экзистенциальной философии. Согласно экзистенциализму, сущность человека принципиально невыразима в категориях науки[36], а глубинная основа его личного бытия, экзистенция, неизменно ускользает от любых рациональных определений[37].

Для М. Хайдеггера, существенным образом оказавшего влияние на экзистенциальную философию[38], человеческое присутствие в мире – это безусловный феноменологический факт, чистое дорефлексивное «вот» или *Dasein*. При-

---

[36] См.: *Мысливченко А. Г.* Экзистенция и бытие – центральные категории немецкого экзистенциализма / Современный экзистенциализм. Критические очерки. – М.: Мысль, 1966. С. 63.

[37] *Ясперс К.* Духовная ситуация времени / Ясперс К. Смысл и назначение истории: Пер. с нем. – М.: Политиздат, 1991. – С. 390.

[38] *Михайлов И. А.* Ранний Хайдеггер: между феноменологией и философией жизни. – М.: Прогресс-Традиция; Дом интеллектуальной книги, 1999. С. 205.

сутствие недоступно понятийной фиксации, поэтому Хайдеггер избегает категориальной дескрипции человеческого бытия; вместо этого он предлагает экзистенциальную аналитику *Dasein* через экспликацию бытийных черт *присутствия*. Эти черты он именует экзистенциалами[39], которые суть не что иное, как содержательные характеристики человеческого бытия, выраженные в понятийной форме[40].

Бытие-в-мире – важнейший экзистенциал присутствия. Человек изначально находит себя *в мире*; в чуждой и тревожной действительности он обнаруживает себя заброшенным и незащищенным. Заброшенность человека заключается в том, что ему заранее задана определенная динамическая соотнесенность с миром, в силу чего его существование непрерывно устремлено за свои пределы к иному. Примечательно, что эту вечную устремленность, направленность на иное другой экзистенциальный мыслитель К. Ясперс называет *отношением к трансценденции*, имея в виду принципиальную открытость и незавершенность человеческой природы[41].

Среди экзистенциалов присутствия особый интерес представляют собой настроенность и забота: здесь наиболее рельефно показывает себя интенциональный характер человеческого бытия. «В настроенности, – пишет Хайдеггер, – присутствие всегда уже по настроению разомкнуто… *Настроение всегда уже разомкнуло бытие-в-мире как целое и впервые делает возможной настроенность на…*»[42]. Если экзистенциал настроенности подчеркивает интенциональность присутствия, то забота указывает на его априорную вовлеченность в деятельность. Быть озабоченным, по Хайдеггеру, означает тем или иным образом иметь дело с миром – нечто обрабатывать, применять, пробивать, узнавать, оп-

---

[39] См.: *Бурханов Р. А., Никулина О. В.* Концепция экзистенциалов в фундаментальной онтологии Мартина Хайдеггера // Манускрипт. – 2018. – №5. С. 66.
[40] *Больнов О. Ф.* Философия экзистенциализма. – СПб.: Издательство «Лань», 1999. С. 45.
[41] Здесь отчетливо видна связь экзистенциализма с феноменологией Э. Гуссерля и понятием интенциональности: *экзистенция и трансценденция* представляют собой такую же неразрывную структурную целостность, как *ноэзис и ноэма*. См.: *Гайденко П. П.* Проблема интенциональности у Гуссерля и экзистенциалистская категория трансценденции / Современный экзистенциализм. Критические очерки. – М.: Мысль, 1966. С. 104.
[42] *Хайдеггер М.* Бытие и время. – СПб.: Наука, 2006. С. 134, 137.

рашивать, рассматривать, обговаривать, обусловливать и так далее[43]. Иными словами, в содержание заботы Хайдеггер включает все многообразие человеческой деятельности. Примечательно, что именно в заботе мир открывается человеку как чувственно данный, сподручный[44], то есть конституируется в качестве той предметности, с которой имеют дело. Более того, в своей озабоченности человек выступает как бытие-вперед-себя; он всякий раз «сбывается» из своего будущего. В силу этого забота как экзистенциал присутствия указывает на еще одну фундаментальную характеристику человека – на его временность и историчность. Любопытно, что историчность тематизируется у Хайдеггера в терминах индивидуальной темпоральности.

Подобно Хайдеггеру, Ж.-П. Сартр также исходит из интенционального отношения человека к миру. То, что Хайдеггер называет присутствием, Сартр именует бытием для-себя; мир же рассматривается им как косное и инертное бытие в-себе. По Сартру, человеческая реальность (для-себя) является абсолютной противоположностью и отрицанием внеположной реальности (в-себе), поэтому единственно адекватной ее характеристикой оказывается Ничто. Специфика человеческого бытия, утверждает Сартр, как раз и состоит в том, что посредством него Ничто приходит в мир[45]. Вследствие этого любая целеполагающая деятельность сознания оказывается ничтожением, расщеплением бытия. Важно заметить, что в своих поздних работах источник ничтожения Сартр усматривает уже не только в функционировании сознания, но также в практической деятельности человека, в труде. «*Отрицание,* – пишет он, – приходит к инертной материи от индивидуального труда»[46]. Таким образом, главной чертой человеческой деятельности – будь это созерцание или материальная практика – становится неантизация.

---

[43] *Хайдеггер М.* Бытие и время. – СПб.: Наука, 2006. С. 56-57.

[44] У Хайдеггера «чувственность превращается в сподручность и пустую знаковость». См.: *Комаров С. В.* Метафизика и феноменология субъективности: Исторические пролегомены к фундаментальной онтологии сознания. – СПб.: Алетейя, 2007. С. 567.

[45] См.: *Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. – М.: Республика, 2000. С. 61.

[46] *Sartre J.-P.* Critique de la raison dialectique, t. 1, p. 166. Цит. по: *Кузнецов В. Н.* Жан-Поль Сартр и экзистенциализм. – М.: Издательство Московского университета, 1969. С. 232.

Итак, экзистенциальная философия открывает интенциональную структуру человеческого бытия в мире[47]. Интенциональность как направленность вовне, как экзистенция и экстаз предполагает неравновесие между существованием человека и его пустой, нулевой сущностью[48], между фактичностью (прошлое), брошенностью (настоящее) и проектом (будущее). В конечном счете, человек оказывается нетождественным себе сущим, бытием которого является время. По Хайдеггеру, темпоральность человеческого бытия связана с тем, что человек онтологически выдвинут за пределы сущего, в Ничто, и только перед лицом Ничто его забота о бытии обретает смысл. Человеческая деятельность берет свои истоки *ex nihilo*, в чистой негативности: у нее нет никаких предпосылок, кроме абсолютной свободы. Поэтому Сартр, доводя мысль Хайдеггера до логического завершения, вынужден расположить пустоту Ничто в сердцевине человеческого бытия (для-себя), а самого человека рассматривать как обреченного на свободу.

Здесь-то и обнаруживается ограниченность экзистенциальной трактовки деятельности: эвристически ценное указание на устремленность человека за пределы наличного существования аннулируется тем, что этот деятельный выход вовне понимается либо как трансцендирование в Ничто (Хайдеггер), либо как ничтожение мира в-себе (Сартр). Другое важное достижение экзистенциализма, а именно обнаружение связи между деятельностью, временностью и историчностью человека также теряет при этом положительное значение, поскольку темпоральная структура человеческого бытия сущностно сопрягается с негацией, отрицательностью[49]. В итоге экзистенциализм затушевывает творческую, продуктивную сторону человеческой деятельности, способность человека творить новое, а, вместе с тем, себя и свою историю. Из того обстоятельства,

---

[47] Стоит оговориться, что это открытие, конечно, основано на аксиомах классической феноменологии Гуссерля, которая, однако, центрируется исключительно на интенциональности сознания.

[48] См.: *Сартр Ж.-П.* Экзистенциализм – это гуманизм / Сумерки богов / Сост. и общ. ред. А. А. Яковлева: Перевод. – М.: Политиздат, 1989. С. 343-344.

[49] «Важнейший аспект бытия человека в мире можно определить как *негативность*, специфичности своего бытия человек обязан негации. А негативность есть именно *временность*. Описание целостной структуры заботы у Хайдеггера свидетельствует о том, что основными являются здесь временные определения» (*Лифинцева Т. П.* «Забота» Хайдеггера, «бытие-для-себя» Сартра и буддийская духкха: онтология негативности // Вопросы философии. – 2015. – № 7. С. 188).

что человек своей деятельностью способен преодолевать любое наличное состояние мира, еще не следует, что эта деятельность есть чистое отрицание, трансцендирование в Ничто. Напротив, экзистенция как интенция деятельности – это выход вовне к новому бытию, которое самим этим выходом и порождается.

Параллельно с экзистенциальной философией тему деятельности как направленности вовне разрабатывает французский персонализм. В центре его внимания – уникальная и неповторимая человеческая личность (*persona*) в ее деятельном отношении к миру, другим людям и трансценденции. Согласно Э. Мунье, человек как личность всегда вовлечен в бытие; основным способом этого вовлечения является деятельность[50]. Именно в деятельности человек завершает себя как личность, а его «я» обретает целостность. Вместе с тем, Мунье настаивает на строгом различии между деятельностью и трудом. «Деятельность, – пишет он, – это самоосуществление человека, и беспрерывное строительство им собственной жизни»[51]. Труд же, будучи активностью, вызванной принуждением, является созданием материального или нематериального предмета, обладающего полезностью. Труд никоим образом не репрезентирует человеческую жизнь в ее целостности и даже не составляет ее важной части. Представить личность как целое может лишь творческая деятельность[52]. Деятельность и личность образуют неразрывное единство. Поэтому Мунье настаивает: «личность – это внутренний мир, требующий реализации вовне. Слово exister (“существовать”) благодаря приставке ex- (“из”, “вне”) говорит о том, что существовать – значит развертывать себя вовне, выражать себя»[53].

Однако в условиях капитализма саморазвертывание личности приобретает искаженный характер. Это искажение Мунье именует «отчуждением Герку-

---

[50] Понятие вовлечения у Мунье примыкает к хайдеггеровской интерпретации заботы: «О *вовлечении* всегда говорят так, как если бы оно зависело только от нас: но мы *уже вовлечены*, уже в пути, уже озабочены». (См.: *Мунье Э.* Персонализм / Мунье Э. Манифест персонализма: Пер. с фр. / Вступит. ст. И. С. Вдовиной. – М.: Республика, 1999. С. 522).

[51] *Мунье Э.* Персоналистская и общностная революция / Мунье Э. Манифест персонализма: Пер. с фр. / Вступит. ст. И. С. Вдовиной. – М.: Республика, 1999. С. 146.

[52] *Вдовина И. С.* Французский персонализм: Критический очерк философского учения. – М.: Наука, 1977. С. 21.

[53] *Мунье Э.* Персонализм / Мунье Э. Манифест персонализма: Пер. с фр. / Вступит. ст. И. С. Вдовиной. – М.: Республика, 1999. С. 493.

леса». В модусе Геркулеса человек поглощен исключительно внешним, его деятельность сведена к чистой экстериорности, а интересы ориентированы прагматически. Своеобразной реакцией на овнешнение Геркулеса выступает «отчуждение Нарцисса», которое также характерно для современности. Нарцисс – это вывернутый наизнанку Геркулес: он замкнут на себе, эгоистичен, пребывает в царстве чистых идей, одержим бесплодными идеалами. Распад единой деятельной вовлеченности человека в мир на экстериорную и интериорную ориентацию свидетельствует о кризисе целостной личности. Согласно Мунье, устранить этот раскол призвана «персоналистская революция», то есть преобразование общества, совершаемое ради личности[54], ведь подлинное «личностное существование – это одновременно и экстериоризация, и интериоризация, и оба эти движения важны для него: каждое из них может либо заблокировать личность, либо рассеять ее в прах»[55].

Как представители философской антропологии, так и экзистенциалисты усматривали в отчуждении феномен, неизбежно сопутствующий обращенности человеческого бытия и действия вовне. То новое, что добавляет персонализм к интерпретации отчуждения, это попытка обнаружить конкретно-исторические условия его возникновения. Источник отчуждения следует искать не в самой деятельности, но в ее расколе: единая экстериорно-интериорная структура деятельности при капитализме распадается, грозя личности либо растворением вовне, либо внутренним самоудушением. Подход персонализма представляется более продуктивным, поскольку высвобождает человека от априорного гнета отчуждения и рассматривает последнее не как норму, но, скорее, как отклонение от нормы. Чего нельзя принять в персонализме, так это то, что ключевой механизм преодоления отчуждения он видит в применении «технологии духовных средств»: это решение кажется чисто спиритуалистическим.

---

[54] *Мунье Э.* Манифест персонализма / Мунье Э. Манифест персонализма: Пер. с фр. / Вступит. ст. И. С. Вдовиной. – М.: Республика, 1999. С. 407.
[55] *Мунье Э.* Персонализм / Мунье Э. Манифест персонализма: Пер. с фр. / Вступит. ст. И. С. Вдовиной. – М.: Республика, 1999. С. 492.

Следует подчеркнуть, что важнейшим «духовным средством» для избегания, снятия или погашения симптомов отчуждения в рассматриваемых направлениях западной философии является коммуникация (отношение к другому человеку). По этой причине тема коммуникации, общения и Другого является для философской мысли Запада в XX веке одной из центральных.

б) Коммуникация как бытие в отношении к Другому. Экзистенциальной философии принадлежит пальма первенства в открытии темы коммуникации в XX столетии. Как уже отмечалось, экзистенциализм рассматривает человека как принципиально открытое и радикально конечное, временное существо. Конечность и незамкнутость человеческой экзистенции не только соотносит человека с трансценденцией[56], но и делает его существом социальным. «Конечность человека, – пишет К. Ясперс, – есть… его зависимость от других людей и от созданного человеческим сообществом исторического мира»[57]. Разрабатывая тему коммуникации между людьми, Ясперс проводит важное различие между бытовым, повседневным общением и общением экзистенциальным, в котором только и возможно просветление экзистенции. В этом глубинном общении человек («я») раскрывается себе вместе с Другим. Примечательно, что раскрытие и просветление затрагивают исключительно сферу сознания: для Ясперса подлинная коммуникация – это коммуникация сознаний[58]. В противоположность экзистенциальной коммуникации, повседневное общение – это коммуникация в неподлинном смысле слова. Такая коммуникация отличается тем, что человек растворяется в коллективе, его экзистенция поглощается тотальностью общественной жизни[59].

---

[56] См. *Гайденко П. П.* Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века. – М.: Республика, 1997. С. 286.

[57] *Ясперс К.* Философская вера / Ясперс К. Смысл и назначение истории: Пер. с нем. – М.: Политиздат, 1991. С. 450.

[58] Ясперс пишет: «Только в светлости сознания развитой общественности верно будет сказать: быть самим собой – значит быть одиноким, однако же так, что в одиночестве я еще не есть я сам; ибо одиночество есть сознание готовности возможной экзистенции, которая становится действительной только в коммуникации» (*Ясперс К.* Философия. Книга вторая. Просветление экзистенции / К. Ясперс // Пер. с нем. А. К. Судакова. – М.: «Канон+», РООИ «Реабилитация», 2012. С. 65).

[59] См.: *Габитова Р. М.* Концепция личности и общественной жизни в немецком экзистенциализме / Современный экзистенциализм. Критические очерки. М.: Мысль, 1966. С. 139.

На падении человека в неподлинность совместного бытия акцентирует внимание Хайдеггер. Как известно, неподлинное бытие-вместе он называет безликостью (*das Man*). Погружаясь в серую безликость человек фактически отказывается от собственного экзистирования в пользу Другого[60]: его речь становится двусмысленной болтовней и толками, а экзистенциал понимания обращается в пустое любопытство. Ясно, что если Ясперс оставляет надежду на возможность глубинного общения с Другим, где человек и обретает свое подлинное «я», то у Хайдеггера коммуникация является угрозой для экзистенции. Бытие с Другим поэтому есть «напряженное, двусмысленное друг-за-другом-слежение, тайный взамоперехват. Под маской *друг-за-друга* разыгрывается *друг-против-друга*»[61].

В своей трактовке коммуникации Сартр, несомненно, следует Хайдеггеру, когда рассматривает человеческое бытие для-другого как неизбежный конфликт. Присутствие Другого, его взгляд, его ничем неограниченная свобода, – все это посягает на индивидуальную свободу человека, все это отчуждает и уничтожает ее. Взгляд Другого конституирует меня как объект мира и, вместе с тем, сужает круг моих возможностей: «Другой есть скрытая смерть моих возможностей»[62]. Примечательно, что даже становление человеческой коллективности Сартр также объясняет через категорию конфликта. Коллектив («мы») понимается Сартром как объединение людей («я» и «ты»), направленное против отчуждающего взгляда третьего лица («он»). В итоге коллектив оказывается временной и чисто иллюзорной общностью[63].

В отличие от Хайдеггера и Сартра, М. Бубер рассматривает коммуникацию в русле ясперсовской интерпретации. Вслед за Ясперсом, Бубер утверждает, что условием подлинной экзистенциальной общности может быть лишь со-бытие («мы») человека с человеком («я» и «ты»). Это со-бытие есть интерсубъек-

---

[60] См.: *Борисов Е. В.* Диалог как судьба. Со-бытие с Другим в экзистенциальной аналитике М. Хайдеггера // История философии. – 1997. – №1. С. 85.
[61] *Хайдеггер М.* Бытие и время. – СПб.: Наука, 2006. С. 175.
[62] *Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. – М.: Республика, 2000. С. 287.
[63] См.: *Кузнецов В. Н.* Жан-Поль Сартр и экзистенциализм. – М.: Издательство Московского университета, 1969. С. 149.

тивность, образующая сферу Между, где преодолеваются крайности индивидуализма и коллективизма[64]. Примечательно, что для Бубера нет никакого «я» как отдельной сущности: «я» – всегда сторона двойной реляции. В зависимости от того, что составляет пару для «я» (это может быть «оно» или «ты»), таким будет и само «я». «Человек тем в большей степени личность, чем сильнее в человеческой двойственности его Я – Я основного слова Я-Ты»[65].

Интерсубъективность как путь экзистенции к бытию через людей, через «ты» другого человека – важный мотив философии Г. Марселя. По его словам, человеческая экзистенция интерсубъективна в самой своей структуре: верность, любовь, открытость, расположенность к Другому – это опора межличностных связей и отношений. Марсель солидарен с Ясперсом и Бубером, когда утверждает, что только тогда человек получает доступ к самому себе, когда он открывается навстречу Другому[66]. Марсель переосмысливает картезианское *cogito* в терминах интерсубъективности и коммуникации. «Я обладаю существованием, – пишет он, – лишь постольку, поскольку рассматриваю себя как другого, в отношении к другому; следовательно, поскольку я признаю, что ухожу от самого себя»[67]. Показательно, что тема «я-сам как другой», намеченная в «Метафизическом дневнике», станет ключевой для ученика Марселя П. Рикёра[68].

Мотив интерсубъективности нашел свое отражение и в постфеноменологическом творчестве Э. Левинаса, согласно которому фундаментальное отношение «один-для-другого» рождает поле человеческой ответственности, преисполненной сострадания и любви. Он полагает, «что отношение к Другому есть пробуждение и отрезвление», а «пробуждение есть обязательство»[69]. Стало быть, ответственность за Другого является тем изначальным отношением, в ко-

---

[64] См.: *Бубер М.* Проблема человека / Бубер М. Два образа веры. – М.: ООО «Фирма «Издательство АСТ», 1999. С. 297.
[65] *Бубер М.* Я и Ты / Бубер М. Два образа веры. – М.: ООО «Фирма «Издательство АСТ», 1999. С. 71.
[66] См.: *Тавризян Г. М.* Габриэль Марсель: Бытие и интерсубъективность // История философии. – 1997. – №1. С. 39.
[67] *Марсель Г.* Метафизический дневник (1928-1933) / Марсель Г. Быть и иметь. – Новочеркасск: Сагуна, 1994. С. 89.
[68] См.: *Рикёр П.* Я-сам как другой / Пер. с фр. – М.: Издательство гуманитарной литературы, 2008. – 416 с.
[69] *Левинас Э.* Философия, справедливость и любовь / Путь в философию. Антология. – М.: ПЕР СЭ; СПб.: Университетская книга, 2001. С. 328.

тором человек более всего обнаруживает свою подлинную человечность. В своей сложной и оригинальной концепции Другого Левинас пытается сплести воедино все то, о чем писали феноменологи, экзистенциалисты и персоналисты до него, а именно увидеть «личность», «время», «смерть», «Ничто», «творчество как порождение нового», «историю» в единой оптике коммуникации без слияния и обладания. К примеру, смерть для Левинаса есть не столько исток экзистенциального ужаса перед лицом Ничто, сколько прообраз радикально Другого. С этим Другим предстоит встретиться каждому человеку, но с ним никак нельзя соединиться; более того, им невозможно овладеть как объектом. Смерть в качестве возможности взирает на человека из будущего, поэтому отношение лицом-к-лицу с Другим обнаруживает свою темпоральную структуру. «Представляется, – пишет Левинас, – что связь с будущим, присутствие будущего в настоящем свершается лицом-к-лицу с Другим. Тогда ситуация лицом-к-лицу есть само свершение времени. Захват настоящим будущего – не акт (жизни) одинокого субъекта, а межсубъектная (*intersubjective*) связь. Ситуация бытия во времени – в отношениях между людьми, то есть в истории»[70].

Из приведенного фрагмента видно, что попытка Левинаса объединить коммуникацию, темпоральность и историю при всей своей оригинальности, носит во многом спекулятивный характер. Между тем, само это стремление к синтезу симптоматично, ведь все предшествующие антропологии редуцируют человека или к динамическому аспекту существования (деятельность как бытие-вовне) или к коммуникативному (бытие-для-другого). При этом и тот, и другой аспект рассматривается преимущественно в оптике духа, сознания. Очевидно, что в этом сведении утрачивается целостный образ человека. На долю человека остается либо чистая деятельность без субъекта, либо интерсубъективность, проявляющая себя в коммуникации. Персонализм, пытавшийся концептуально удержать целостность человека через понимание личности как единства экстериорного и интериорного, в конечном счете, отступил перед ни-

[70] *Левинас Э.* Время и Другой / Левинас Э. Время и Другой. Гуманизм другого человека / Пер. с франц. – СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1998. С. 81.

гилистической интерпретацией субъекта, концентратом которой является утверждение: бытие-для-себя (субъект) есть, в сущности, ничто. Таким образом, для-себя трактуется либо как функция от вовне-себя (деятельность), либо как производная от для-другого (коммуникация). В свете сказанного, постструктуралистская манифестация «смерти субъекта» уже не кажется чем-то удивительным.

в) Растворение субъекта и апология бездеятельности. В конце своей книги «Слова и вещи» (1966) М. Фуко провозглашает абсолютное распыление субъекта. Размышляя о ницшеанской метафоре смерти Бога, Фуко делает вывод о смерти самого «убийцы», то есть о смерти человека как классического картезианского субъекта[71]. Ясно, что Фуко ведет речь не о буквальной элиминации человека, а о распаде того антропологического образа, который был связан с классической эпистемой – эпистемой репрезентации и дискурсии[72]. Новая же эпистема, по Фуко, характеризуется исчезновением рационалистической дискурсии и смещением языка в сторону объективности и единства. Самодовление и автономия языка в современной культуре – знак впадения человека в безмятежность небытия. «Разве человек, – спрашивает Фуко, – возникший в тот момент, когда язык был обречен на рассеивание, не должен сам рассеяться, когда язык воссоединится вновь?»[73]. Фукианское растворение субъекта в тотальности языка – яркий пример радикальной редукции человека к чистым структурам коммуникации.

На автономности коммуникативного процесса по отношению к субъекту настаивает и Р. Барт. Субъект (автор) существует лишь постольку, поскольку имеет место речевой акт. Скажем, в письме, где пишущий уже отделяется, от-

---

[71] *Фуко М.* Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. – Пер. с фр. В. П. Визгина, Н. С. Автономовой / Вступит. ст. Н. С. Автономовой. – СПб.: A-cad, 1994. С. 362.

[72] В докладе «Что такое автор?» (1969) Фуко поясняет: «Речь идет не о том, чтобы утверждать, что человек умер, но о том, чтобы отправляясь от темы – которая вовсе не мне принадлежит и которая с конца XIX века беспрестанно воспроизводится, – что человек умер (или что он скоро исчезнет, или что ему на смену придет сверхчеловек), – чтобы, отправляясь от этого, понять, каким образом, согласно каким правилам сформировалось и функционировало понятие человека» (*Фуко М.* Что такое автор? / Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. Пер. с франц. – М.: Касталь, 1996. С. 43).

[73] *Фуко М.* Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. – Пер. с фр. В. П. Визгина, Н. С. Автономовой / Вступит. ст. Н. С. Автономовой. – СПб.: A-cad, 1994. С. 403.

чуждается от текста, стираются всякие следы его субъективности вплоть до того, что даже утрачивается его телесная тождественность. Поскольку в действительности нет никакого автора, а существует лишь «черно-белый лабиринт» письма, постольку нет и быть не может никакого субъекта по ту сторону высказывания. «“Я”, – пишет Барт, – всего лишь тот, кто говорит “я”; язык знает “субъекта”…, определяемого внутри речевого акта и ничего не содержащего вне его»[74]. Ясно, что онтологически субъект трактуется Бартом как эпифеномен коммуникативного акта. Отныне вопрос, кем и от чьего лица производится коммуникация, теряет для Барта всякое позитивное значение: не важно, кто говорит, ведь процесс высказывания может превосходно совершаться сам собой.

Таким образом, Барт, как и Фуко, помещает субъект в символический порядок; иными словами, в порядок означающего. Примечательно, что к тому моменту, как идея о доминировании языка над субъектом утвердилась в континентальной философии, эта мысль фактически уже была высказана Ж. Лаканом в его психоаналитических семинарах. Лакан утверждает, что цепь означающих (Символическое или «речь Другого») конституирует все содержание человеческого субъекта (Воображаемое или «Я»). По его словам, «“Я” является лишь одним из элементов той общей для всех речи, которая и есть речь бессознательная. Именно в качестве самого себя, в качестве образа, включено оно в цепочку символов. Оно представляет собой необходимый элемент введения реальности символической в реальность субъекта, оно связано с зиянием, которое налицо в субъекте с самого начала»[75]. В этой связи нельзя не упомянуть грамматологический проект Ж. Деррида, в котором он заходит еще дальше, чем Лакан и Барт, утверждая примат письменного знака над субъектом. По его словам,

---

[74] *Барт Р.* Смерть автора / Барт Р. Избранные работы: Семиотика: Поэтика: Пер. с фр. / Сост., общ. ред. и вступит. ст. Г. К. Косикова. – М.: Прогресс, 1989. С. 387.

[75] *Лакан Ж.* «Я» в теории Фрейда и в технике психоанализа (Семинар, Книга II (1954/55)) / Пер. с фр. А. Черноглазова. – М.: Издательство «Гнозис», Издательство «Логос», 2009. С. 296-297.

не просто язык, но именно письмо необходимо рассматривать как конститутивное начало по отношению к любому возможному субъекту[76].

Продолжая линию французских философов, настаивающих на гегемонии означающего[77], Ж. Бодрийяр доводит их мысль до логического завершения. Растворение человеческой субъективности в автономных структурах языка и коммуникации неизбежно должно было привести к провозглашению верховенства самих этих объективных структур, что и делает Бодрийяр в работе «Фатальные стратегии» (1983). В ней он призывает современное мышление покинуть точку зрения субъекта и всецело перейти на сторону объекта. По Бодрийяру, именно объект является центром и средоточием всех сил, поскольку ему свойственно соблазнять. Субъект, напротив, есть пустота, нехватка и бессилие: все, что у него есть – это желание, над которым властвует объект. Привилегия субъекта, таким образом, полностью инвертируется; его позиция в бытии объявляется совершенно несостоятельной. От субъекта «осталась лишь жалкая оболочка, борющаяся со своим собственным желанием или своим собственным образом, неспособная управлять связной репрезентацией мира и напрасно жертвующая собой над трупом истории в тщетной попытке ее воскресить»[78]. История, а точнее ее смерть, фигурирует здесь не случайно. Бодрийяр прекрасно сознает, что безоговорочная констатация смерти субъекта с необходимостью ведет к откровенному признанию смерти истории как остановки всякого исторического деяния. Стратегия Бодрийяра поистине оказывается фатальной: мир суверенных и при этом соблазнительных объектов блокирует спонтанное и ответственное действие человека, оставляя на его долю лишь сгусток вечно неудовлетворенных желаний. Поэтому «никто сегодня, – резюми-

---

[76] В работе «О грамматологии» (1967) Ж. Деррида прямо заявляет, что «письмо оказывается как бы другим названием для конституирования *субъектов*, а может быть даже *конституирования* вообще» (*Деррида Ж.* О грамматологии / Пер. с фр. и вступит. ст. Н. Автономовой. – М.: Ad Marginem, 2000. С. 469).

[77] Выражение «гегемония означающего» принадлежит Ж. Делёзу и Ф. Гваттари. См.: *Делёз Ж., Гваттари Ф.* Тысяча плато: Капитализм и шизофрения / Пер. с фр. и послесл. Я. И Свирского; науч. ред. В. Ю. Кузнецов. – Екатеринбург: У-Фактория; М.: Астрель, 2010. С. 26.

[78] *Бодрийяр Ж.* Фатальные стратегии / Пер. с фр. А. Качалова; науч. ред. текста к. ф. н. Д. Дамте. – М.: РИПОЛ Классик, 2017. С. 163.

рует Бодрийяр, – не в состоянии взять на себя ответственность как субъект власти, субъект знания, субъект истории»[79].

Опыт Бодрийяра и его предшественников показывает, что устранение или принижение субъекта в пользу объективных структур ведет либо к 1) триумфу мира объектов, либо к 2) элиминации, отмене и блокировке деятельной (и, в конечном счете, исторической) стороны человеческой сущности. Первый путь получил сегодня свое бурное развитие в лице представителей объектно-ориентированной философии, речь о которой шла во введении к данной работе. По второму пути пошел современный итальянский философ Дж. Агамбен[80]. Его инопераизм можно рассматривать как своеобразный итог размышлений западной философии о сущности человека в XX столетии.

В своей ключевой философско-антропологической работе «Открытое. Человек и животное» Агамбен рассуждает о фундаментальной приостановке человеческого и животного элементов в структуре самой человеческой жизни. Это приостановку он именует бездействием или *désœuvrement*. Вслед за Хайдеггером, он усматривает бездействие как свойственный лишь человеку модус бытия, проистекающий из глубинной скуки *(tiefe Langweile)*. По Агамбену, в опыте скуки человек поставлен перед сущим как таковым, а потому скучающее безразличие является конститутивным для *Dasein*. Животное не в силах отделить свою реакцию от раздражителя, оно всецело зависит от растормаживателей, которые всякий раз выводят его из оцепенения. Лишь тоскливое оцепенение человека способно возвыситься до меланхолии во имя откровения изначальной возможности при дезактивации всех специфических потенций. Для животного не существует чистой потенциальности, оно полностью отдано во власть своих раздражителей. С почти шелеровской патетикой Агамбен утверждает, что животное лишено мира и что только «человеку скучающему» мир предстает как открытое. По Агамбену, «глубинная скука выступает в каче-

---

[79] *Бодрийяр Ж.* Фатальные стратегии / Пер. с фр. А. Качалова; науч. ред. текста к. ф. н. Д. Дамте. – М.: РИПОЛ Классик, 2017.

[80] Как это ни парадоксально, и тот, и другой ход мысли инспирирован призраками философской антропологии с ее концепцией принципиальной онтологической недостаточности человека.

стве метафизического оператора, благодаря которому осуществляется переход от обделенности миром к собственно миру; здесь речь идет ни более, ни менее как об антропогенезе, о становлении *Dasein* живого человека»[81]. Антропогенез, по Агамбену, означает изгнание, исключение животности ради освобождения зоны чистой возможности. Становление человека есть ничтожение (*Nichtung*), которое становится просветом (*Lichtung*). Потому человек – это чрезвычайное положение, введенное в отношении животного. Это чрезвычайное положение обнажает в человеке его голую потенциальность, а стало быть, не только высвечивает всякую человеческую способность-к, но и обнаруживает ее скрытую сторону – способность-не. «Способность-не – это не другой вид способности, отличный от способности-к: это бездействие последней, результат отключения схемы способность / действие; в этом заключается основной узел между способностью-не и бездействием»[82].

Парадоксально, но бездействие, по Агамбену, внутренне присуще любому действию. Более того, бездействие и есть та ось, вокруг которой разворачивается человеческое делание, тот остаток, в силу наличия которого любое действие вообще становится возможным: бездействие – ключ к эргономии человека и важнейшее условие человеческой свободы[83]. Если животное не может не действовать, то человек в модусе бездеятельности освобождается «от всякой биологической и социальной судьбы и от всякой предопределенной задачи»[84].

Симптоматично, что у Агамбена нет никакой претензии на новое понимание человека; он лишь призывает отказаться от использования старой антропологической машины. «Отключение господствующей машины наших концепций человека означает не только поиски новых, более эффективных и более подлинных точек сочленения, сколько выставление на показ центральной пустоты, зияния, которое – в человеке – отделяет человека от животного, т. е. означает: поставить себя под угрозу в этой пустоте; означает “приостановку приоста-

---

[81] *Агамбен Дж.* Открытое. Человек и животное. – М.: РГГУ, 2012. С. 83.
[82] *Агамбен Дж.* Что такое акт творения? / Агамбен Дж. Костер и рассказ. – М.: Grundrisse, 2015. С. 63.
[83] *Агамбен Дж.* О том, чего мы можем не делать / Агамбен Дж. Нагота. – М.: Grundrisse, 2014. С. 76.
[84] *Агамбен Дж.* Что такое акт творения? / Агамбен Дж. Костер и рассказ. – М.: Grundrisse, 2015. С. 70.

новки”, *шаббат* как животного, так и человека»[85]. Такая приостановка освобождает человека от гнета конкретности: человеческий субъект, по Агамбену, может быть определен поэтому как *quodlibet ens* (любое бытие). Любое бытие, по Агамбену, располагается за пределами противоречия между родовым и индивидуальным. «Общее и индивидуальное, родовое и единичное – это всего лишь два убегающих вниз склона, из которых слагается сам гребень любого»[86]. Способ, каким любое возникает на складке между общим и единичным, актом и потенцией, Агамбен именует этосом или манерой. Манера выставляет любое напоказ, не экспонируя при этом ничего, кроме пустоты и зазора (*agio*). Пустое место, в котором обретается любое, совпадает с досугом (*agio*) и спокойствием (*ad-agio*) неразличимости.

Ясно, что выводы относительно человека, к которым приходит Агамбен, являются вполне закономерными, если учитывать то, в каком направлении продвигалось философское постижение человека в XX веке. Апология бездеятельности и постулирование принципиальной иноперативности человека есть, по своему существу, продолжение давних идей о радикальной бездомности, недостаточности, незавершенности и неравновесности человека, то есть тех воззрений, которые сформировались еще у ранних представителей философской антропологии и которые центрировались вокруг отрицательных дефиниций человека.

Подводя итог краткому обзору западных концепций человека, следует указать на их коренной недостаток: ни одной из них не удалось дать целостного, непротиворечивого описания и объяснения человеческой сущности, то есть связать воедино субъективность, деятельность и общение (коммуникацию), показав их как единый исторически развивающийся комплекс важнейших аспектов человеческого присутствия в мире. Различные философские направления занимались тем (и в этом их несомненная заслуга), что акцентировали внимание на какой-либо одной стороне, исследуя ее в отрыве от остальных. Между

---

[85] *Агамбен Дж.* Открытое. Человек и животное. – М.: РГГУ, 2012. С. 108-109.
[86] *Агамбен Дж.* Грядущее сообщество. – М.: Три квадрата, 2008. С. 25.

тем, деятельность как направленность человека на мир (бытие-вовне) нельзя рассматривать так, будто она не принадлежит никакому субъекту (бытию-для-себя). Столь же неправомерной представляется абсолютизация коммуникации (бытие-для-другого), которая изымается из контекста деятельности и трактуется как трансцендентная по отношению к субъекту реальность. В конечном счете, изоляция указанных сторон грозит элиминацией, утратой или редукцией одного или сразу нескольких компонентов: так на интеллектуальной сцене появляется смерть субъекта, апология бездеятельности или анонимная циркуляция означающих.

Другая опасность, связанная с изолированным рассмотрением субъекта, деятельности и общения – это чрезвычайное обеднение их содержания. Во-первых, человеческая деятельность – это не только восполнение нехватки и штрафная санкция за открытость и приостановку животного начала; она есть, прежде всего, преобразовательная, творческая активность человека, делающая его существом историческим, то есть способным порождать радикально новое. Во-вторых, коммуникация – это не только и не столько суверенный знаковый обмен или глубокое духовное общение замкнутых в экзистенциальном гетто одиночеств[87]; коммуникация включает в себя – и это, пожалуй, в ней наиболее важная составляющая – социальное общение, то есть обмен сущностными силами между людьми, группами, сообществами и поколениями, что опять же задает пульс и историческую динамику человеческому бытию. Наконец, в-третьих, субъект не является лишь функцией от действия, придатком деятельности или дополнением агенса[88] в лингвистическом смысле; он также не есть только производная от коммуникации. Безусловно, нельзя мыслить субъект вне деятельностного и коммуникативного контекста, однако это не значит, что он в-себе и для-себя есть пустота, зияние и ничто. Субъект, скорее, следует пони-

---

[87] См.: *Тавризян Г. М.* Проблема человека во французском экзистенциализме (критический анализ). – М.: Наука, 1977. С. 108.

[88] Эта формула была предложена В. Декомбом. «Есть ли, – спрашивает он, – среди употреблений широко практикуемого философией понятия “субъект” какие-нибудь внятные и необходимые? Я бы сказал, что есть…: этот субъект является *дополнением агенса*» (*Декомб В.* Дополнение к субъекту: Исследование феномена действия от собственного лица / Пер. с. фр. М. Голованивской. – М.: Новое литературное обозрение, 2011. С. 14).

мать как узел, сплетающий воедино деятельность и общение, и удерживающий эту связь. В третьем параграфе данной работы будет предпринята попытка рассмотреть эту триаду (субъект, деятельность, общение) как структурно-процессуальное и динамическое единство, в котором исторически развивается и сам человек, и его сущностные силы. Общеизвестно, что понятие «сущностные силы» разрабатывалось, главным образом, в рамках советского марксизма. Поэтому раскрытию их диалектики следует предпослать обзор и анализ концепций сущностных сил человека в отечественной философской традиции, чему и будет посвящен следующий параграф.

§1.2. Проблема сущностных сил человека в отечественной философии XX века

Человеческие сущностные силы – одна из центральных и важных проблем в отечественной социальной философии. Пик интереса к этой теме пришелся на 60-80-е годы XX века[89]. Именно тогда выходит в свет множество работ, посвященных сущности человека, теории личности, деятельности и социальной активности человека. В них широко обсуждались проблемы человеческой свободы и ответственности, всестороннего и гармоничного развития личности, перспективы существования человека в будущем и пр. Большой интерес к проблематике сущностных сил человека в советской мысли – свидетельство глубокой гуманистической направленности социальной философии тех лет. Этот интерес был обусловлен, прежде всего, ясным пониманием того, что интегральную концепцию сущностных сил человека «следует рассматривать как один из важнейших подходов к раскрытию социальной сущности человека»[90]. Действи-

---

[89] Некоторые исследователи убеждены, что в это время в отечественной философии совершается своеобразный антропологический поворот. См., напр.: *Горбачев В. Г.* Становление идеи многомерности человека в советской философии // Среднерусский вестник общественных наук. Серия «Философия и проблема гуманитарного знания». – 2009. – №4. С. 7-14.

[90] *Корнеев М. Я.* Разработка К. Марксом и Ф. Энгельсом диалектико-материалистических принципов исследования человека / Методологические проблемы изучения человека в марксистской философии: Сб. статей / Отв. ред. В. А. Штофф. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1979. С. 7.

тельно, трактовка сущностных сил человека была тесным образом связана с тем, как интерпретировалась человеческая сущность.

Примечательно, что в отечественной философской традиции можно обнаружить такую же троякую оптику рассмотрения сущности человека, как и в западной философии, а именно: а) деятельностный подход, где акцентировалась практическая сторона человеческой сущности, то есть деятельная родовая жизнь человека и ее опредмечивание (вовне-себя); б) реляционный подход, в котором упор делался на общение, общественные отношения и социальные связи (для-другого или через-другого); в) субстанциальный подход, где ведущая роль отводилась человеку как субъетку-носителю социальных качеств, свойств и отношений (в-себе и для-себя). Ясно, что эти подходы концептуально варьировались в рамках диалектико-материалистического понимания человека и возводили в принцип отдельные положения из сочинений Маркса, которые у самого Маркса, конечно, не носили характер твердой и окончательной догмы. Так, деятельностный подход, по всей видимости, имел своим главным истоком основной пафос «Экономическо-философских рукописей 1844 года»[91] и те положения из «Тезисов о Фейербахе», что посвящены практике[92]. В свою очередь, реляционный подход опирался на шестое положение из тех же «Тезисов»[93], а субстанциальный – на постулат о живых человеческих индивидах из «Немецкой идеологии»[94] и некоторые сентенции из «Рукописей 1844 года»[95]. Важно

---

[91] «Именно в переработке предметного мира человек впервые действительно утверждает себя как *родовое существо*. Это производство суть его деятельная родовая жизнь. Благодаря этому производству природа оказывается *его* произведением и его действительностью. Предмет труда есть поэтому *опредмечивание родовой жизни человека:* человек удваивает себя… реально, деятельно, и созерцает самого себя в созданном им мире» (*Маркс К.* Экономическо-философские рукописи 1844 года / Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-ое изд. Т. 42. – М.: Издательство политической литературы, 1974. С. 94).

[92] Речь идет о тезисах 1-5, 8, 9, 11.

[93] «Но сущность человека не есть абстракт, присущий отдельному индивиду. В своей действительности она есть совокупность всех общественных отношений». (*Маркс К.* Тезисы о Фейербахе / Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-ое изд. Т. 3. – М.: Государственное издательство политической литературы, 1955. С. 3).

[94] «Первая предпосылка всякой человеческой истории – это, конечно, существование живых человеческих индивидов» (*Маркс К., Энгельс Ф.* Немецкая идеология / Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-ое изд. Т. 3. – М.: Государственное издательство политической литературы, 1955. С. 19).

[95] «Прежде всего следует избегать того, чтобы снова противопоставлять “общество”, как абстракцию, индивиду. Индивид *есть общественное существо*. Поэтому всякое проявление его жизни – даже если оно и не выступает в непосредственной форме *коллективного*, совершаемого совместно с другими, проявления жизни, – *является* проявлением и утверждением *общественной жизни*. Индивидуальная и родовая жизнь человека не являются чем-то *различным*… Человек есть некоторый *особенный* индивид и именно его особенность делает из него индивида и действительное *индивидуальное* общественное существо, то он в такой же мере есть также и *то-*

заметить, что указанные подходы выделяются здесь с определенной долей условности, поскольку каждый из них, так или иначе, включает в себя элементы других: это обстоятельство обусловлено общей марксистской рамкой, в которой эти подходы формировались и развивались.

а) Бытие-вовне: деятельностная сущность человека. «Деятельностная сущность человека как философский принцип» (1966) относится к числу важнейших антропологических работ, посвященных обоснованию деятельностного подхода. Согласно Батищеву, человек есть, прежде всего, деятельное и творческое существо. Своей универсальностью и бесконечностью человек обязан именно деятельности, которая составляет ядро человеческой сущности, центральный момент любого жизненного акта человека. Деятельность выводит человека из природного существования, переносит его из сферы экстенсивно-естественного в сферу интенсивно-исторического бытия. «Деятельность, – пишет Батищев, – есть способность человека вести себя не в соответствии с организацией своего тела, не в качестве раба “специфики” своего организма, а в соответствии со специфической логикой каждого специфического предмета»[96]. Батищев подчеркивает, что человеческая деятельность предметна; она в той мере является собственно человеческой, в какой она вобрала в себя богатство предметности. Если непредметная активность – характеристика биологической эволюции, то подлинно человеческая активность представляет собой «процесс, который непрерывно, шаг за шагом наполняет себя предметностью всего остального мира»[97]. Иными словами, предметность пронизывает собой каждое мгновение деятельности.

В своей предметной активности человек действует как универсальная сила и вершитель действительности. По Батищеву, это возможно лишь потому, что человек, осуществляя деятельность по мерке каждого (а потому и любого)

тальность, идеальная тотальность, субъективное для-себя-бытие…» (*Маркс К.* Экономическо-философские рукописи 1844 года / Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-ое изд. Т. 42. – М.: Издательство политической литературы, 1974. С. 119).

[96] *Батищев Г. С.* Деятельностная сущность человека как философский принцип / Проблема человека в современной философии. – М.: Наука, 1969. С. 82.

[97] Там же. С. 81.

предмета, в то же время не действует сообразно логике только какого-либо особенного предмета, не сливается с ним, а всегда удерживает его перед собой в качестве предмета. В силу этого, человек способен сам творить предметы, которых нет в природе, при этом осваивая природу, достраивая ее субстанциальность. Иными словами, человек способен производить общественные предметы, создавать царство культуры. Поэтому-то «предметная деятельность есть строительство культуры как единство и тождество освоения и творчества»[98].

Процесс предметной деятельности Батищев называет культурно-историческим процессом. Ни изолированный индивид, ни какое-либо надындивидуальное образование не могут быть субъектом этого процесса. С точки зрения Батищева, им может быть лишь действительный культурно-исторический субъект или социальный индивид, который, не будучи замурован в своем индивидуально-изолированном существовании, все же не витает над индивидами, а представляет собой узелок межчеловеческих связей и отношений; он по сути своей меж-индивидуален. «Субъект, – утверждает Батищев, – это средоточие межиндивидуальных (и именно поэтому могущих быть подлинно личностными) “сущностных сил” человека-деятеля»[99]. Сущностные силы, таким образом, не принадлежат изолированному индивиду и не атрибутируются деперсонифицированному обществу, а существуют на почве межиндивидуальных связей и отношений. Такая трактовка сущностных сил у Батищева связана с его концепцией общественного человека (социального субъекта), который в своей действительности тождественен человеческой общественности. В попытке преодолеть противоречие между индивидом и обществом, Батищев определяет общество как совокупность отношений между индивидами, понимая эти отношения как имманентный продукт деятельности самих людей, как единство и тождество их общения и активности. Общество в итоге оказывается взаимодействием деятельностей и, своего рода, межиндивидуальной взаимностью.

---

[98] *Батищев Г. С.* Деятельностная сущность человека как философский принцип / Проблема человека в современной философии. – М.: Наука, 1969. С. 89. В дополнение см.: *Батищев Г. С.* Творчество и рациональность (к определению понятия человека) / Человек, творчество, наука. – М.: Наука, 1967. С. 95.

[99] *Батищев Г. С.* Деятельностная сущность человека как философский принцип / Проблема человека в современной философии. – М.: Наука, 1969. С. 93.

Согласно Батищеву, мерой социального богатства индивида является многообразие и сложность межличностного общения, на почве которого он (индивид) вырастает. Становление личности, по мнению философа, во многом зависит от степени присвоения тем или иным человеком опредмеченных в культуре сущностных сил. Такое присвоение невозможно без двуединого процесса распредмечивания и опредмечивания, который обеспечивает межиндивидуальный обмен деятельностью.

Распредмечивание Батищев определяет как процесс превращения логики предмета самого по себе в логику живой активности человеческих способностей, когда объективные определения предмета становятся определениями действующего субъекта, «беспокойством» субъективности. Он пишет, что распредмечивание есть не что иное, как «аутентичный “перевод” объекта, каков он есть в собственной мере, сущности… на “язык” живых сущностных сил субъекта и *выращивание* этих сил из предметных форм культуры»[100].

Опредмечивание является противоположностью распредмечивания и определяется как процесс перехода человеческих сущностных сил в предмет, «запечатление» в нем живой активности субъекта, при этом предмет фиксирует в себе и хранит образ человеческого действия. Опредмечивание, следовательно, представляет собой «процесс самовоплощения человека как субстанциальной культурно-творческой силы»[101]. Оно есть созидание человеком предметного мира своей культуры. Поскольку результат опредмечивания – это произведение, постольку само произведение является своего рода предметным «зеркалом» человеческого общения. Поэтому процесс опредмечивания Батищев справедливо называет творением предметных связей общения, созданием тела всемирной культурной истории[102].

---

[100] *Батищев Г. С.* Деятельностная сущность человека как философский принцип / Проблема человека в современной философии. – М.: Наука, 1969. С. 99.
[101] Там же. С. 100.
[102] Схожей позиции придерживается О. Г. Дробницкий. Согласно нему, всякий общественный предмет является зеркалом деятельных способностей людей, кристаллизацией и концентратом сущностных сил человека, а также его предшественников (См.: *Дробницкий О. Г.* Природа и границы общественного бытия / Проблема человека в современной философии. – М.: 1969. С. 220).

Анализ распредмечивания и опредмечивания позволяет Г. С. Батищеву определить деятельность как конкретное тождество этих двух процессов, которым сопутствуют активность и общение в своем единстве. Деятельность как диалектическое тождество распредмечивания и опредмечивания, как единство активности и общения предоставляет индивидам возможность обогащать друг друга, обмениваясь разнообразными предметными содержаниями. Подлинное социальное богатство человека – это «прогресс сущностных сил и отношений индивидов, … тотальность деятельного освоения и творчества»[103]. Исторический процесс, таким образом, рассматривается Батищевым и как история сил индивидов, и как история их общения, что вместе составляет единый в своей многоликости деятельностный общественный процесс. Люди сами являются творцами этого процесса, в котором их опредмеченные и распредмеченные силы выступают как производительные силы, а производимая людьми система общения конституирует производственные отношения.

Примечательным в этой связи является то, что Батищев разводит понятия «труд» и «деятельность». По мнению Батищева, несмотря на то, что вся история человечества представляет собой историю предметной деятельности, сама эта предметная деятельность на протяжении долгого времени выступала в своей неподлинной форме – в форме труда, а человеческое производство – в форме собственно материального производства[104]. В труде над человеком все еще господствует и довлеет внешняя необходимость, заставляющая его опосредовать, регулировать и контролировать обмен веществ между собой и природой, а это противоречит существу свободной деятельности.

Различая труд и деятельность, Батищев говорит уже не о разделении труда, а об историческом разделении деятельности. Сам труд, по его мысли, есть лишь следствие этого исторического разделения. Деятельность расщепляется на материальную и духовную: сущность исполнительского труда составляет опред-

---

[103] *Батищев Г. С.* Деятельностная сущность человека как философский принцип / Проблема человека в современной философии. – М.: Наука, 1969. С. 103.
[104] Там же. С. 111.

мечивание и целевыполнение, тогда как сущностью духовного производства становится момент распредмечивания и целепродуцирования. Разделение деятельности разрывает и самого человека, порождает классовую структуру общества и создает ситуацию отчуждения. «Отчуждающая деятельность, – замечает философ, – не может быть ни чем иным, кроме как формой осуществления разделенной предметной деятельности»[105], при которой экстраецированные социальные силы наделяются человеческими способностями и начинают противостоять людям как нечто чуждое и враждебное.

Из сказанного ясно, что, пытаясь связать воедино деятельность, общение и субъект, Батищев отводит в этой триаде ведущее место деятельности и ее важнейшим компонентам – опредмечиванию и распредмечиванию. В силу этого – при всей взвешенности позиции Батищева – два других компонента триады не получили у него столько же полной теоретической разработки, какой удостоилась деятельностная сторона человеческого бытия (вовне-себя).

б) Для-другого и через-другого: мир предметов и ансамбль общественных отношений. Ряд идей Г. С. Батищева получил свое дальнейшее развитие в работах Х. Ф. Сабирова. В своем анализе человеческой деятельности и процесса социализации Сабиров так же, как и Батищев, оперирует понятиями «опредмечивание» и «распредмечивание». Однако в отличие от последнего его интересуют, главным образом, общественные предметы, которые, будучи результатом опредмечивания, являются средоточием межиндивидуального общения. По его мнению, именно общественные предметы, становясь достоянием социальной жизни людей, играют ведущую роль в процессе человеческой социализации. Индивиды только тогда социально развивают себя, когда они интернализуют и расшифровывают содержащиеся в общественных предметах сущностные силы людей, создавших их. Как отмечает Сабиров, социализация не исчерпывается только интернализацией, но предполагает также и обратный процесс – экстериоризацию, образуя диалектическое единство указанных компонентов.

---

[105] *Батищев Г. С.* Деятельностная сущность человека как философский принцип / Проблема человека в современной философии. – М.: Наука, 1969. С. 109.

По его мнению, «индивид через механизм опредмечивания, экстериоризируя свои сущностные силы, способности, знания, одновременно в этом процессе далее социализирует себя, интернализируя новые социальные качества»[106]. Средством опредмечивания, как и средством присвоения опредмеченных сущностных сил является труд, который представляет собой форму накопления филогенетического опыта. Сабиров настаивает на том, что овладение социальным опытом немыслимо без общения, поскольку сам опыт не дан человеку непосредственно, а скрыт в глубине общественных предметов, созданных деятельностью предшествующих поколений людей.

В процессе социализации, экстериоризации социального опыта и многообразных форм конкретной деятельности происходит формирование человеческих способностей. Следует заметить, что в трактовке способностей Сабиров исходит, прежде всего, из представления о биосоциальной сущности человека. С этих позиций он различает естественные силы человека и способности. Человек рождается не со способностями, а с естественными силами, которые образуют материальный фундамент для конституирования способностей. Трактовка Сабировым человека как биосоциального существа не позволяет ему сделать иного вывода, кроме того, что «природные силы всегда остаются силами данного конкретного индивида, а сущностные силы всегда есть продукт совокупной деятельности людей, в силу чего они приобретают общественный характер»[107]. Выходит, что естественные силы суть сугубо индивидуальные образования, тогда как сущностные силы человека – это присвоенные индивидами общественные отношения вместе с соответствующими им содержанием и формами деятельности. В этом пункте у Сабирова наиболее явственно наблюдается смещение акцента с деятельности (вовне-себя) на общение (для-другого и через-другого).

Сабиров подчеркивает, что сущностные силы являются родовым признаком человека и ими может обладать каждый индивид. Но это обладание не из-

---

[106] *Сабиров Х. Ф.* Человек как социологическая проблема. – Казань: Тат. кн. изд-во, 1972. С. 20-21.
[107] Там же. С. 158.

начально; оно возможно только благодаря социализации и присвоению общественных отношений, которые, согласно философу, и составляют действительную человеческую сущность. «Присвоенная индивидом сущностная сила, – пишет он, – это не просто его сила, а сила общества, воплощенная в его индивидуальном бытии… Сущностная сила человека всегда действует как коллективная…»[108]. Таким образом, только в непосредственном общении с другими людьми человек способен овладеть социальными сущностными силами. Мера присвоения индивидом этих сил зависит от степени широты, развитости и богатства содержания тех общественных связей и отношений, в которых он (индивид) осуществляет свою деятельность.

По мнению Сабирова, любая сущностная сила человека состоит из четырех структурных элементов. Одним из основных элементов сущностной силы является конкретно-историческое место, которое занимает индивид в системе общественных отношений. Речь здесь идет, прежде всего, о принадлежности человека к определенной социальной общности (классу, сословию, прослойке и т. д.). Другой важный элемент любой сущностной силы – это социальное содержание человека, которое выражается в присвоенной им части материального и духовного богатства. При этом мера присвоения этого богатства также соответствует тому месту, которое индивид занимает в системе общественных отношений. Третий компонент сущностной силы складывается из присвоенных индивидом форм социальной деятельности, а четвертый – из тех способностей, которые определяют качество исполнения индивидом форм социальной деятельности. Ценной представляется идея Сабирова о том, что все указанные компоненты могут быть обнаружены в любой сущностной силе. Как нетрудно заметить, все перечисленные элементы, кроме первого, отражают меру присвоения индивидом социального содержания. Первый же элемент указывает на конкретно-исторические условия, в которых происходит это присвоение. Действительно, несмотря на то, что основные признаки сущностных сил остаются

---

[108] *Сабиров Х. Ф.* Человек как социологическая проблема. – Казань: Тат. кн. изд-во, 1972. С. 159.

общими для всех эпох и формаций, они (сущностные силы человека) «как его родовой признак всегда действуют в конкретно-исторических формах»[109].

В концепции сущностных сил человека, предложенной Х. Ф. Сабировым, при всех достоинствах есть серьезный теоретический недостаток, заключающийся в том, что при данном подходе невозможно выявить субстанцию сущностных сил. Человеческие сущностные силы как таковые растворяются в системе общественных связей и отношений, а сущностные силы индивида оказываются не чем иным, как социализированными естественными силами, над которыми в качестве социальной надстройки возвышается присвоенное индивидом общественное содержание в виде духовного и материального богатства, в виде форм социальной деятельности и способностей. Как подчеркивает Сабиров, «индивид… есть всегда функция определенной социальной системы и эту функцию он в состоянии осуществить только потому, что в процессе социализации интернализует в единстве общеисторические и конкретно-исторические формы социального общения»[110]. Таким образом, именно социальная система оказывается источником и кладовой сущностных сил индивида.

В работах Л. П. Буевой совокупность общественных предметов как целостность, о которой речь шла у Сабирова, концептуализировано в понятии «мир человека». Под «миром человека» Буева подразумевает всю предметную и социальную среду, созданную человеком в различных видах деятельности, в которых объективированы человеческие силы и способности. Предметный мир рассматривается ей, с одной стороны, как средство удовлетворения и развития потребностей, влечений, чувств, страстей человека, с другой стороны, как сфера приложения его способностей. Способности и потребности – это «оси, вокруг которых группируются основные личностные качества»[111]. Потребности выполняют побудительную и регулятивную функцию, формируют систему ин-

---

[109] *Сабиров Х. Ф.* Человек как социологическая проблема. – Казань: Тат. кн. изд-во, 1972. С. 161-162.
[110] Там же. С. 191.
[111] *Буева Л. П.* Человек: деятельность и общение. – М.: Мысль, 1978. С. 154.

тересов личности, тем самым определяя направленность человеческой деятельности.

Как и Г. С. Батищев, Л. П. Буева различает деятельность и труд, однако делает это на иных основаниях. По ее мысли, деятельность – это любая активность, обеспечивающая функционирование и развитие общества и человека; труд же всегда есть сфера созидания, следовательно, только целесообразную деятельность следует называть трудом. Деятельность неотделима от общения, благодаря которому происходит обмен сущностными силами, социальным опытом, способностями, навыками, умениями и т. д. Результатом деятельности и общения людей является человеческое общество. По словам Буевой, «в его структуре, системе общественных связей и отношений, формах и результатах общественной деятельности воплощены, объективированы “сущностные силы человека”»[112]. Этот упор на объективированные формы бытия (через-другого) человеческих сущностных сил («мир человека») и на конститутивном значении системы общественных связей для формирования способностей и потребностей человека позволяют маркировать концепцию Буевой как тяготеющую к реляционному истолкованию человеческой сущности.

К реляционному подходу следует отнести и концепцию социальных сил[113] Л. Н. Когана. Несмотря на то, что в своих рассуждениях он старается учесть как субъективную, так и деятельностную сторону их бытия[114], главным все же оказывается то, что они являются продуктом общественного развития[115]. Развитие всех сущностных сил, по его мнению, обусловлено присвоением социальным субъектом конкретных общественных отношений. Исходя из этих соображений

---

[112] *Буева Л. П.* Человек: деятельность и общение. – М.: Мысль, 1978. С. 31.

[113] Л. Н. Коган предлагает использовать термин «социальные силы», который, на его взгляд, является более емким и точным. Понятие «социальные силы», с его точки зрения, является интегральным: оно включает как производительные, так и политические, духовные, идеологические, религиозные и другие силы. Следует заметить, что Коган не отказывается совершенно от термина «сущностные силы» и предлагает использовать понятия «социальные силы», «сущностные силы», «родовые силы» как синонимы. (См.: *Коган Л. Н.* Социальные силы человека // Философские науки. – 1981. – №6. С. 22-23).

[114] В некоторых местах своей главной работы «Цель и смысл жизни человека» Коган трактует социальные силы как потенции или возможности общественного, исторического субъекта. По его словам, они позволяют осуществлять ту или иную деятельность, детерминируют ее направленность и задают ее масштаб. Деятельность же, в свою очередь, понимается им как процесс раскрытия, опредмечивания сущностных сил социального субъекта.

[115] *Коган Л. Н.* Цель и смысл жизни человека. – М.: Мысль, 1984. С. 18.

и во многом соглашаясь с точкой зрения Х. Ф. Сабирова[116], Коган дает следующее определение сущностных (социальных) сил: сущностные силы человека – это «мера присвоения социальным субъектом общественных отношений, раскрывающаяся в его практически преобразующей деятельности, мера его социальной активности»[117]. Здесь, как и у Сабирова, остается стертой субстанция сущностных сил; последние, в конечном счете, оказываются только продуктом и функцией общественных отношений. Сходным образом рассуждает и И. Ф. Ведин. «Как и сущность человека, его сущностные силы являются конкретно-историческим социальным феноменом, поэтому динамика и общая тенденция их развития определяется в конечном счете характером господствующих в обществе социальных отношений»[118].

На близких позициях стоит также Н. И. Шаталова. С ее точки зрения, сущностные силы представляют собой то социальное содержание человека, которое выражается в присвоении им форм социальной деятельности, а также части материального и духовного богатства общества в соответствии с местом, занимаемым индивидом в системе общественных отношений. В то же время в содержании сущностных сил имеется такой компонент, который не сводится к присвоению общественных отношений, а является формой человеческого отношения к миру. Таким компонентом оказывается человеческая чувственность. Несмотря на то, что Шаталова постоянно подчеркивает динамическое единство сущностных сил, обеспечивающее целостность личности, в конечном счете, получается, что это единство существует в рамках дуализма присвоенного социального содержания (через-другого) и субъективных форм человеческого отношения к миру (в-себе и для-себя). Есть основания полагать, что этот дуализм возникает из-за трактовки человеческой сущности как совокупности (ансамбля) общественных отношений.

---

[116] *Коган Л. Н.* Цель и смысл жизни человека. – М.: Мысль, 1984. С. 28.
[117] Там же. С. 20.
[118] *Ведин И. Ф.* Бытие человека: деятельность и смысл. – Рига: Зинатне / М-во внутр. дел ЛатвССР, Рижское отделение Мин-ва высш. школы МВД СССР, 1987. С. 67.

Показательным является тот факт, что в работе Шаталовой встречаются два определениями сущностных сил. Предлагая их итоговую дефиницию, она замечает, что под ними следует понимать «формы, в которых является социальная сущность человека, формы связи человека с миром, присущие человеку силы, составляющие в своем динамическом единстве основу индивидуальности личности»[119]. Это определение отличается от первого тем, что в нем акцент сделан уже не на мере присвоения социального содержания (реляционный подход), а на формах отношения субъекта к миру (субстанциальный подход). Ясно, однако, что субстанциальной стороной человека у Шаталовой оказывается его телесность.

Сходным образом рассуждает И. Ф. Смольянинов. Трактуя телесную организацию человека как его родовую черту[120], он фактически понимает ее как базис сущностных сил. По его словам, «соответствующим образом организованное тело человека составляет его природу, живой организм, наделенный жизненными силами»[121]. Он подчеркивает, что природная конституция человека (прямохождение, развитая рука, мыслящий мозг, мышечная масса и пр.) образует фундамент его физических сил как производительных сил, то есть составляет естественную основу производства. Мысль о том, что телесная организация человека глубоко социализирована по своей природе, позволяет Смольянинову рассматривать человеческую сущность как взаимопроникающее единство биологического и социального[122]. Поскольку социальность он определяет как производственную взаимосвязь между людьми, в этой дефиниции можно уловить проявление реляционного подхода.

---

[119] *Шаталова Н. И.* Сущностные силы человека (по работам К. Маркса) / Исследование и культурного уровня населения городов Урала: сб. статей. – Свердловск: УНЦ АН СССР, 1979. С. 37.

[120] Здесь он солидарен не только с Н. И. Шаталовой, но и В. Е. Малюгиным. См.: *Малюгин В. Е.* Природа человека: методологические проблемы учения о человеке. – Красноярск: Изд-во Краснояр. ун-та, 1989. – 168 с.

[121] *Смольянинов И. Ф.* Сущность человека и гуманизм искусства. – Л.: Художник, 1983. С. 43.

[122] Следует отметить, что против такого сближения решительно выступал Н. П. Дубинин. «Встречается утверждение, – пишет он, – что сущностные силы человека биосоциальны. Эта точка зрения опирается на представление о его биосоциальной сущности. Однако, …человек обладает одной – социальной – сущностью. Следовательно, и сущностные силы человека – это силы его социальных способностей» (*Дубинин Н. П.* Что такое человек? – М.: Мысль, 1983. С. 53).

В-себе и для-себя: субъект как носитель деятельности и общения. В рамках субстанциального подхода к пониманию сущности человека отечественные философы, напротив, стараются избежать биологизации субъекта и индивида, которой поневоле грешат ученые реляционного толка. Серьезный вклад в развитие представлений о сущностных силах человека с точки зрения данного подхода внес В. К. Шановский. По его мнению, сущностные силы являются важным элементом интегральной природы человека. Все человеческие силы (материальные, духовные, физические, производительные, творческие и т. д.) могут быть поняты как «сущностные силы». Согласно Шановскому, человеческие сущностные силы делятся на а) природные и социальные; б) общественные и индивидуальные; в) объективированные (например, продукты и средства труда) и субъективированные. Однако это лишь первоначальное деление. Более содержательным, по мысли автора, является деление сущностных сил на потенциальные и побудительно-мотивационные. К потенциальным сущностным силам человека Шановский относит, прежде всего, *способности*, которые он трактует как человеческие возможности или социальные потенциальные силы, посредством которых человек взаимодействует со средой своего обитания[123]. В структуру побудительно-мотивационных сил входят потребности, интересы[124] и целеполагание: они являются внутренними импульсами, детерминирующими характер и направленность человеческой деятельности.

По Шановскому, человеческая деятельность представляет собой универсальный способ реализации и проявления сущностных сил. Подвергая деятельность структурно-функциональному анализу, Шановский выделяет в ней практический и теоретический уровень. Первый включает в себя собственно практику и труд (умственный и физический, продуктивный и репродуктивный, производительный, управленческий и т. д.); ко второму уровню он относит познавательную деятельность, деятельность по выработке идей, теорий, взглядов и

---

[123] *Шановский В. К.* Диалектика сущностных сил человека: опыт комплексного подхода / Под ред. И. В. Бычко. – Киев: Вища шк., 1985. С. 39.

[124] О том, что интерес представляется собой одну из характерных общих черт человека писал и З. М. Какабадзе (*Какабадзе З. М.* Человек как философская проблема / Какабадзе З. М. Проблемы человеческого бытия. – Тб.: Мецниерба, 1985. С. 189-190).

пр. Деятельность, таким образом, не есть элемент сущностных сил; она представляет собой способ их бытия, процесс их функционирования и объективации.

Итак, по мысли Шановского, «сущностные силы – это такие образования, которые составляют двигательный импульс, “механизм” и меру реализации возможностей деятельности человека, посредством которой он вступает во взаимосвязь со средой, с тем, чтобы, с одной стороны, присвоить ее социальное качество, а с другой – самоутвердиться, реализуя себя в конкретно-исторической системе общественных отношений»[125]. Стало быть, сущностные силы суть внутренний импульс и механизм человеческой самореализации; они предстают своего рода инструментами, позволяющими человеку установить активное отношение с миром и обществом. Нисколько не умаляя роль присвоения социального качества в процессе функционирования сущностных сил, Шановский, хотя и не в явной форме, все-таки делает акцент на их имманентности и субстанциальности.

В более выраженной форме субстанциальный подход реализован в концепции Е. А. Железова. Свой анализ проблемы человеческих сущностных сил Железов начинает с разбора таких понятий, как «сущность» и «сила». По его мысли, сущность есть внутрисубстанциальная связь, обуславливающая единство и целостность объекта. Силу же, опираясь на Гегеля, он определяет как причинное отношение, положенное в его полном развитии и имманентно принадлежащее сущности вещи. Железов подчеркивает, что понятие силы теснейшим образом включено в сеть таких фундаментальных категорий как «причина», «движение», «активность», «взаимодействие». Исходя из такого понимания, он усматривает онтологическое основание сущностных сил в силах самой природы (материи).

По мнению Железова, соотношение сущности и сущностных сил устанавливается через диалектику единого и многого, системы и элемента, целого и

---

[125] *Шановский В. К.* Диалектика сущностных сил человека: опыт комплексного подхода / Под ред. И. В. Бычко. – Киев: Вища шк., 1985. С. 19.

части. Стало быть, термин «сущностные силы» описывает человека в аспекте его многомерности и конкретности. Сущностные силы – это мир человеческих подробностей, где частное и индивидуальное не снято, а, напротив, особым образом акцентировано. «Понятие “сущностные силы”, – пишет Железов, – служит обозначением внутренней сущности человека, его субъективных структур, внутреннего бытия его деятельности»[126]; оно является унифицированной дефиницией для различных форм человеческой субъективности. Иными словами, сущностные силы человека носят характер субъективных деятельностных состояний (способностей, потребностей, интересов, чувств), благодаря чему они могут выступать в качестве имманентных «орудий» для многообразных социально-деятельностных связей человека с миром и обществом. Общество и есть не что иное, как динамическая связь сущностных сил индивидов, на базе которой осуществляется обмен и взаимное обогащение индивидов, групп, поколений накопленным социальным опытом.

Железов убежден, что теоретическая процедура, открывающая при анализе сущности уровень ее сил, имеет большое методологическое значение, поскольку именно на этом уровне в человеке смыкается абстрактное и конкретное, родовое и индивидуальное. Человеческая сущность, взятая в аспекте сущностных сил, предстает в раздельности своих определений и рассматривается посредством тонко дифференцированных понятий, которые охватывают эту сущность с субъективной стороны. На основании этого философ делает вывод о том, что «проблема сущностных сил есть фактически повернутая в субъективно-деятельную плоскость проблема сущности человека»[127].

Полагая, что ключ к решению проблемы сущностных сил лежит в анатомии производительных сил и производственных отношений, Железов переходит к анализу социальной деятельности и общения. Деятельность выступает в качестве субстратной, а общественные отношения – в качестве реляционной

---

[126] *Железов Е. А.* Сущностные силы человека: философско-мировоззренческий анализ. – Казань: Изд. Казанского ун-та, 1989. С. 22.
[127] Там же. С. 26.

стороны человеческой сущности. Абсолютизация той или иной стороны ведет к искаженной трактовке природы сущностных сил. Так, Железов критикует подход, согласно которому сущностные силы понимаются лишь в качестве присвоенных индивидом общественных отношений с соответствующим им социальным содержанием. Акцентируя чрезмерное внимание на реляционной стороне человеческой сущности, такой подход, по его словам, отрывает сущностные силы от их непосредственного субъекта-носителя. «Сущностные силы, – подчеркивает он, – не просто присваиваются… по законам социального наследования, они не столько полученная, сколько самим индивидом созданная сила»[128]. Отношения, взятые независимо от производительной деятельности, оказываются некой надчеловеческой реальностью, тогда как в действительности именно живая деятельность людей порождает эти отношения и складывающиеся на их основе законы истории. Железов не отрицает, что общественные отношения, словно «отслоившаяся» форма, оказывают обратное воздействие на содержание (субстратную сторону сущности). Тем не менее, в диалектической взаимосвязи деятельности и общественных отношений именно субстратная сторона (деятельность) оказывается определяющей.

Концепция Железова являет собой яркий пример субстанциального подхода к проблеме. Сущностные силы понимаются как важнейшие инструменты, органы и орудия человеческой субъективности, благодаря которым человек вступает в универсальную связь с миром и обществом; механизмом этой связи является производительная человеческая деятельность. Сходной точки зрения придерживается и Л. А. Мусаелян, согласно которому «сущностные силы человека определяют различные формы человеческой субъективности, проявляющиеся в активном отношении индивидов к миру и к самим себе»[129]. По его мнению, они определяют деятельностный способ существования человека, а уро-

---

[128] *Железов Е. А.* Сущностные силы человека: философско-мировоззренческий анализ. – Казань: Изд. Казанского ун-та, 1989. С. 65.

[129] *Мусаелян Л. А.* Научная теория исторического процесса: становление и сущность. – Пермь: Изд. Пермского ун-та, 2011. С. 347.

вень их развития обуславливает все богатство и многообразие видов человеческой деятельности.

Попытка интеграции триады: субъект, деятельность, общение как модусы сущностных сил человека. В контексте обсуждаемых подходов весьма интересной представляется попытка С. С. Батенина интегрировать в своем понимании сущностных сил все элементы триады: субъект (телесность и «Я»), деятельность (реализация сил в общественных предметах) и общение (общественные отношения). Более того, ценным является его стремление увязать указанную триаду с историческим процессом. Согласно Батенину, родовая сущность человека включает в себя: 1) тело человека; 2) его внутренний духовный мир, субъективную реальность или «Я»; 3) мир человека. Тело является таким универсальным материальным образованием, благодаря которому, по мысли Батенина, осуществляется связь между человеческим «Я» и миром человека. Мир человека трактуется не как среда, в которой человек живет, а как сам человек, в его объективированном бытии, то есть как мир человеческой культуры. Именно в таком понимании мира человека Батенин видит существенное отличие марксистской антропологии от всех других концепций. «Сущность человека, – пишет он, – стала определяться Марксом на основании ориентации не на специфику биологии человека, или на его Я, а на мир человека, который был раскрыт Марксом как мир развития человеческих сущностных сил»[130].

В мир человека входят также три составляющих: 1) индивиды; 2) общественные предметы; 3) социальное положение людей. Анализируя первый компонент, Батенин говорит о том, что индивид есть не только единица рода, он представляет собой наиболее существенную его (рода) характеристику. В силу этого родовая сущность человека неотделима от процесса неуклонной индивидуализации ее содержания, от процесса развития богатства индивидуального многообразия людей. Поэтому индивид – это неповторимая, представленная в индивидуализированной форме тотальность мира человека, которая выражается

[130] *Батенин С. С.* Человек в его истории. – Л.: Издательство Ленинградского университета, 1976. С. 24.

в степени присвоения человеком социального опыта. Индивидуальные особенности личности связаны также с тем, как человек объективирует, опредмечивает развившиеся у него в процессе социализации сущностные силы. Так встает проблема социального бытия предмета, поскольку предмет есть не что иное, как опредмеченная родовая жизнь человека, кристаллизация его сущностных сил, а значит и место встречи человека с человечеством, непременное условие общественной связи. Как пишет Батенин, «социально-сущностное значение общественных связей индивидов заключается в их взаимном обмене, взаимном дополнении и обогащении своими индивидуальными сущностными силами, развивающимися у них в этих отношениях»[131]. Обмен сущностными силами, таким образом, оказывается способом функционирования социального общения людей. Характер этого общения зависит от социального положения человека, которое является связующим звеном между единичным и всеобщим, индивидуальным и родовым в человеке. Иными словами, социальное положение, то есть принадлежность человека к определенной социальной группе (в антагонистических формациях – к классу, сословию и т. д.), задает способ индивидуализации рода, с одной стороны, и социализации индивида, с другой.

Поскольку мир человека есть в действительности мир развития его сущностных сил, постольку все три составляющих этого мира (индивиды, общественные предметы, социальное положение) следует рассматривать как стороны (или модусы) бытия этих сущностных сил. Так, общественные индивиды являются непосредственными носителями сущностных сил; в общественных предметах последние существуют в опредмеченной, объективированной форме; социальное положение человека, в свою очередь, задает определенный масштаб присвоению социального опыта, детерминирует форму и степень участия индивида в процессе обмена сущностными силами.

По мысли Батенина, сущностные силы – это индивидуализированные силы всего общества, всего человеческого рода. «Человек как род, – подчеркивает

[131] *Батенин С. С.* Человек в его истории. – Л.: Издательство Ленинградского университета, 1976. С. 29.

философ, – это средоточие всех человеческих сущностных сил, реальность и эффективность действия которых находит выражение в движении человеческой истории, в ее беспрерывности и преемственности»[132]. Материальным фундаментом исторической преемственности является развитие орудий и средств производства, которое есть не что иное, как развитие объективированных сущностных сил самих людей. Благодаря этому развитию осуществляется глубинная связь человека с его историей.

Таким образом, проведенный анализ концепций показал, что в отечественной философии сложилась весьма широкая палитра мнений относительно понимания сущностных сил человека. Выяснилось, что, разрабатывая антропологию в русле единой марксистской парадигмы, исследователи, тем не менее, осуществляли нюансировку своих позиций за счет смещения акцентов либо в сторону деятельности, экстасиса и экстериорности (вовне-себя), либо в сторону общения, общественных отношений и коммуникации (для-другого и через-другого), либо, наконец, в сторону имманентности и субъекта (в-себе и для-себя). Попытка интеграции указанных сторон, которую предпринял С. С. Батенин, представляется важной, но все же недостаточной по той причине, что ему не удалось рассмотреть их как динамическое, а потому конститутивное для человеческой истории, единство. Следующий параграф призван довести до логического завершения проект интеграции триады с учетом тех наработок, которые были сделаны в рамках деятельностного, реляционного и субстанциального подходов в отечественной традиции, а также тех открытий, что были совершены западной философией на пути постижения человеческой деятельности как направленности вовне и коммуникации как бытия в отношении к Другому.

---

[132] *Батенин С. С.* Человек в его истории. – Л.: Издательство Ленинградского университета, 1976. С. 124.

§1.3. Диалектика сущностных сил человека и человеческая история

Отношение человека к миру, под каким бы углом зрения оно не рассматривалось, составляет, как известно, главное содержание любого философского изыскания. При этом мир, с которым человека связывает это фундаментальное отношение, может представать взору исследователя во всей своей многоликости: он может выступать и как бытие в целом, и как вселенная, и как природа вообще, и как природа самого человека. В определенном смысле, миром является также и человеческое общество, впрочем, как и материальная и духовная культура им созданная – мир общественных предметов, мир мыслей, знаний, идей. Окружающий мир потому и является окружающим, что он со всех сторон вплотную подступает к человеку, втягивает его в паутину бесчисленных связей и отношений с ним.

Отношения эти, однако, возможны лишь в силу особого онтологического положения человека в мироздании: человек, будучи порождением природы, тем не менее, возвышается над ней, а потому в определенный момент он сам становится ключевой космологической детерминантой. С появлением человека природа начинает созидать себя человеческими руками, созерцать себя человеческими глазами, и это имманентное созидание, это внутреннее вглядывание в самое себя происходит в то же время как бы со стороны, извне. В лице человека, этого универсального агента и наблюдателя, природа обретает свое продолжение и, в известном смысле, завершение; человек же делает природу своим предметом, а потому его взаимодействие с ней становится действительным отношением. Понимаемое так отношение есть, стало быть, прерогатива одного лишь человека, ведь «животное не “относится” ни к чему и вообще не “отно-

сится”; для животного его отношение к другим не существует как отношение»[133]. Соотносить себя с миром способен только человек.

Общее определение понятия «сущностные силы». Отношение к миру или мироотношение является исключительно человеческой монополией. Форма, в которой осуществляется это отношение, имеет характер *силы*, поэтому коренная онтологическая связь человека с миром, устремленность его сущности в бытие образует, своего рода, силовое поле, поле действия человеческих сущностных сил. Сущностные силы не являются априорно заданными атрибутами человека. Напротив, они суть динамические образования, бесконечно изменяющиеся «органы» связи человеческой сущности с миром. Поэтому в самом общем виде их можно определить как *исторически развивающиеся формы субъективно-деятельного отношения человека к миру (природе, обществу и самому себе)*. Иными словами, сущностные силы – это те формы, в которых реализуется наиболее существенная связь человека и окружающего его мироздания. В поле напряжения между человеком и миром, в поле их противоречивого взаимодействия и возникает собственно человеческое отношение к бытию как сущностное *силовое* отношение.

В механике и физике понятие «сила» применяется для выражения *меры интенсивности* взаимодействия материальных тел[134]. Зачастую, однако, наряду с термином «сила» используют и такие категории, как «импульс», «действие», «энергия». В философии термин «сила» также употребляется для характеристики взаимодействия, силового отношения, то есть для описания ситуации, при которой имеет место действие и противодействие объектов.

В свете сказанного, следует трактовать *сущностные силы* как многообразные формы взаимодействия сущности человека с другими сущностями[135]. Вместе с тем, сущность должно понимать, с одной стороны, как внутреннее осно-

---

[133] *Маркс К., Энгельс Ф.* Немецкая идеология / Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-ое изд. Т. 3. – М.: Государственное издательство политической литературы, 1955. С. 29.

[134] *Jammer M.* Concepts of Force: A Study in the Foundations of Dynamics. – Mineola, New York: Dover Publications, 2011. P. 218.

[135] Категории диалектики (теоретико-методологические проблемы): Цикл лекций / И. Я. Лойфман, В. В. Ким, Ю. П. Андреев и др.; Под общ. ред. И. Я. Лойфмана. – Екатеринбург: Изд-во Урал, ун-та, 2003. С. 161.

вание бытия данного сущего[136], наиболее важное, главное, необходимое, содержательное и причинное в нем[137]. С другой стороны, сущность есть условие взаимодействия сущего с другим сущим; в определенной мере она даже являет собой результат этого взаимодействия[138]. Здесь речь идет о рефлексивном аспекте сущности, на который обращает внимание Гегель[139]. Важно заметить, что сущность не следует смешивать с качеством и тем более со свойством. Если качество – это внутренняя специфическая определенность объекта, то свойства суть проявления и выражения этого качества: свойства обнаруживают себя в отношении к другим объектам[140].

Понятие «сущностные силы», однако, никогда не применяется к сущему вообще. Когда говорят о сущностных силах, всегда имеют в виду человеческие сущностные силы. Следовательно, понятие «сила» предицируется здесь человеческой сущности. Данное исследование исходит из классической марксовой трактовки человека как деятельностного существа[141]. То наиболее важное и главное, что составляет фундаментальное онтологическое основание человеческого бытия (сущность человека) есть не что иное, как его деятельное отношение к миру и к самому себе. Высшим выражением этого отношения является преобразовательная деятельность, то есть *труд* – такая сущностная сила, в которой берут свое начало все остальные силы человека (сознание, язык, способности, потребности, коллективность, индивидуальность, нравственность, эстетические чувства и пр.) и благодаря которой реализуется их историческая динамика.

---

[136] *Гегель Г. Ф. В.* Наука логики. В 3-х т. Т. 2. М.: Мысль, 1971. С. 9.
[137] *Орлов В. В.* Проблема системы категорий философии: монография / В. В. Орлов; Перм. гос. нац. исслед. у-нт. – Пермь, 2012. С. 53.
[138] *Шептулин А. П.* Категории диалектики. – М.: Высшая школа, 1971. С. 198.
[139] *Гегель Г. Ф. В.* Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. – М.: Мысль, 1974. С. 269.
[140] См.: *Лукьянов И. Ф.* Сущность категории «свойство». – М.: Мысль, 1982. С. 50-88.
[141] Марксово понимание человека дополняется в данной работе оптикой деятельностного подхода Г. С. Батищева и антропологией человеческой универсальности В. В. Орлова, разработанной в рамках концепции «единого закономерного мирового процесса». См.: *Батищев Г. С.* Деятельностная сущность человека как философский принцип / Проблема человека в современной философии. – М.: Наука, 1969. С. 73-144; *Орлов В. В.* Материя, развитие, человек. – Пермь: Изд-во Перм. гос. ун-та, 1974. – 394 с.

Динамика сущностных сил. Представляется, что любая сущностная сила, взятая как мироотношение, есть единство пяти структурно-процессуальных компонентов (модусов).

1) Сила в-себе. Первым компонентом данной структуры выступает сущностная сила как *потенция*, как сила *в-себе*. Понимаемая так сила есть еще чистая абстракция; она мыслится в виде замкнутого внутреннего содержания субъекта, в виде его свойства, оторванного от какого-либо действительного отношения. Поэтому *сила в-себе* – это по преимуществу естественная сила; социальное существует в ней лишь в качестве всеобщего, недифференцированного и неразвернутого задатка. *Сила в-себе* есть, по существу, «орган» δυνάμει[142]; в том случае, если *сила в-себе* лишается своего проявления вовне, она так и остается только «непосредственной устойчивостью», «спокойной определенностью» (Гегель) и, в конечном счете, атрофируется. Об этом свидетельствует феномен *homo ferus*[143], когда сущностные силы человека, так и не раскрывшись, безвозвратно утрачивают способность существовать социально, а потому функционируют исключительно как естественные силы, как чистая животная непосредственность. Но в своем действительном социальном бытии человеческая сила заключает в себе это непосредственное существование лишь «как момент, как нечто такое, что хотя и есть условие, но переходит и снимает себя», поэтому в своем дальнейшем определении сущностная «сила – это противоречие, отталкивающее себя от самого себя; она *деятельна*»[144].

2) Сила вовне-себя. Вторым компонентом структуры любой сущностной силы является сила как развернутая *вовне* деятельность, как устремленность, направленность на мир. Здесь человеческое мироотношение, которое на уровне *силы в-себе* оставалось лишь потенциальным отношением, приобретает характер *интенции*, напряжения, деятельного стремления, активности[145]. Каждая сущностная сила человека, подчеркивал Маркс, обладает свойством самоуст-

---

[142] В возможности (*греч.)*
[143] Букв.: «дикие люди» (*лат.*), то есть люди-маугли.
[144] *Гегель Г. Ф. В.* Наука логики. В 3-х т. Т. 2. М.: Мысль, 1971. С. 159-160.
[145] См.: *Бэттлер А.* Диалектика силы. – М.: Едиториал УРСС, 2008. С. 74, 112.

ремленности[146]. Будучи самоустремленной, человеческая сила выступает уже как действительная, стало быть, действующая, направленная сила. Конечно, нельзя забывать, что *сила в-себе* (как момент и условие) и *сила вовне-себя* (как действие) могут быть отделены друг от друга только в абстракции. В своем реальном существовании сила-*potentia* и сила-*intentio* составляют неразрывное единство. Любая сущностная сила поэтому есть не только субъективно-деятельное состояние, но и, прежде всего, творческий, преобразующий процесс, совершаемый между человеком и миром (природой, обществом). Таким образом, развернутая *сила* или *интенция* полагает себя в качестве *деятельности*. Вследствие этого деятельность, будучи сама сущностной силой человека, выступает в то же время и как структурный компонент любой другой сущностной силы.

Использование понятий «интенция» и «интенциональность» в контексте анализа сущностных сил человека требует определенного комментария и ответа на вопрос о легитимности их применения. Эти понятия ассоциируются сегодня, прежде всего, со словарем феноменологии; между тем, монополия феноменологической философии на эти категории не является абсолютной. Во-первых, понятиями «интенция» и «интенциональность» широко пользуются представители иных направлений в современной западной[147]. Во-вторых, понятие «интенция» вместе с близкими терминами данного семантического ряда имеют солидную историю применения в философии, которая началась задолго до того, как их реактуализировали Ф. Брентано и Э. Гуссерль[148]. Брентано удачно применил схоластическое понятие интенциональности к анализу психических феноменов, трактуя интенциональность как *направленность* на объект или имманентную

---

[146] См.: *Маркс К.* Экономическо-философские рукописи 1844 года / Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-ое изд. Т. 42. – М.: Издательство политической литературы, 1974. С. 160.

[147] См.: *Ладов В. А.* Понятие «производственная интенциональность» в современной американской философии // Вестник Томского государственного университета. – 2007. – №295. С. 87-90.

[148] *Вялых В. В., Самоделкина Т. К., Паина Л. И., Щеглова М. И.* Формирование философских представлений о феномене интенциональности // Таврический научный обозреватель. – 2016. – №6. С. 71; *Перлер Д.* Теории интенциональности в Средние века / Доминик Перлер; пер. с нем. – М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2016. – 472 с.; *Вдовина Г. В.* Интенциональность и жизнь. Философская психология постсредневековой схоластики. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2019. – 592 с

сознанию предметность[149]. Тем самым он открыл универсальность интенционального отношения, без которого вообще не может существовать никакого сознания[150]. Вслед за ним Гуссерль провозгласил интенциональность главной феноменологической темой и попытался обосновать интенциональность в качестве всеобщей рубрики ноэтико-ноэматических структур[151].

Везде, где Гуссерль говорит об интенции и интенциональности, он применяет эти термины исключительно к сфере сознания. В этой связи весьма симптоматичны те меры предосторожности, которые предпринял основоположник феноменологии, чтобы соблюсти терминологическую строгость и избежать эквивокации. «Выражение *интенция,* – пишет он в «Логических исследованиях», – представляет своеобразие актов в образе целевой устремленности (Abzielen) и поэтому очень хорошо подходит для тех многих актов, которые в естественном и самом общем смысле можно назвать теоретической или практической целевой устремленностью. Этот образ, однако, не ко всем актам подходит одинаково хорошо, и если мы обратим более пристальное внимание…, то от нас не может ускользнуть, что нужно различать *более узкое и более широкое понятие интенции*. Если воспользоваться образом, то действию, устремленному к цели, соответствует в качестве коррелята действие, достигающее цели»[152]. Следовательно, Гуссерль допускает, что широкая трактовка понятия «интенция» позволяет ее применение к практической сфере, то есть к сфере деятельности.

Недаром последующая феноменологическая традиция стремится дать более широкую трактовку интенциональности, и, порой, даже переосмыслить ее в

---

[149] *Брентано Ф.* Психология с эмпирической точки зрения / Брентано Ф. Избранные работы / Составл., перев. с нем. В. Анашвили. – М.: Дом интеллектуальной книги, Русское феноменологическое общество, 1996. С. 32-33.
[150] *Брентано Ф.* Лекции по психогнозии / Брентано Ф. О будущем философии. Избранные труды / Пер. с нем. Р. А. Громова. – М.: Академический проект, 2018. С. 180.
[151] *Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая: Общее введение в чистую феноменологию / Пер. с нем. А. В. Михайлова; вступ. ст. В. А. Куренного. – 2-ое изд. – М.: Академический проект, 2015. С. 262. Коррелятами понятий «ноэзис» и «ноэма» в «Картезианских медитациях» у Гуссерля выступают термины «cogito» и «cogitatum».
[152] *Гуссерль Э.* Собрание сочинений. Т. 3 (1). Логические исследования. Т. II (1) / Перев. с нем. В. И. Молчанова. – М.: Гнозис, Дом интеллектуальной книги, 2001. С. 355.

деятельностном ключе[153]. В контексте этого движения от «ноэзиса» (νόησις) к «поэзису» (ποίησις) уже не кажутся удивительными те на первый взгляд парадоксальные проекты по объединению феноменологии и марксизма, которые в середине XX века были инициированы философами, получившими серьезную гуссерлианскую прививку (поздний Сартр, О. Финк). Через них, в том числе, получает свою легитимность попытка видеть в сущностных силах интенциональное отношение человека к миру, а в динамике и циркуляции сущностных сил – действие *поэтико-поэматических структур* (если, конечно, такое выражение допустимо в качестве аллюзии на Гуссерля).

3) Сила для-другого. Будучи интенцией, сущностная сила как форма отношения человека к миру, как форма направленности на мир, всегда предметна. В предмете она обретает свое первое завершение. Предмет является живым воплощением и утверждением человеческой сущностной силы; своеобразие же каждой сущностной силы – это «как раз ее *своеобразная сущность*, следовательно и своеобразный способ ее опредмечивания, ее *предметно-действительного*, живого *бытия*»[154]. Обретая предметно-действительное бытие, человеческая сила выступает уже не просто как *сила в-себе* и *вовне-себя*, но и как сила *для-другого*, то есть являет себя в виде деятельности *опредмечивания*, и, как следствие, в виде опредмеченной деятельности. По словам Н. М. Бережного, опредмечивание есть переход «деятельной сущности человека из состояния “в себе бытия” в бытие для других»[155], но кто эти *другие*, как не сами *люди*, то есть реально существующие человеческие индивиды? Действительно, воплощенная в предмете сущностная сила становится, своего рода, органом общественной связи, точкой пересечения, взаимодействия, соприкосновения с сущностными силами других людей. Недаром Г. С. Батищев видит в предмете «зеркало» человеческого общения, а в самом процессе опредмечивания – созидание пред-

---

[153] См.: *Суровцев В. А.* Интенциональность и практическое действие (Гуссерль, Мерло-Понти, Рикёр) / Интенциональность и текстуальность. Философская мысль Франции XX века. – Томск: Изд-во «Водолей», 1998. С. 14-27.

[154] *Маркс К.* Экономическо-философские рукописи 1844 года / Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-ое изд. Т. 42. – М.: Издательство политической литературы, 1974. С. 121.

[155] *Бережной Н. М.* Проблема человека в трудах К. Маркса: монография / Н. М. Бережной. – М.: Высшая школа, 1981. С. 17.

метных связей *общения*, созидание тела культуры и всемирной истории[156]. О. Г. Дробницкий отмечает в этой связи, что «во всякой деятельности человека и в любом предмете с которым он имеет дело, есть особый “слой” – общественная сторона»[157]. Именно эта общественная сторона и выходит на первый план, когда речь идет о *силе для-другого*.

Итак, сила, взятая как сила *для-другого*, есть *общение*. Общение неотделимо от деятельности, поскольку любое общение – это и деятельность общения, и общение, обмен деятельностями. Условием этого обмена может быть только предметное бытие сущностных сил, поэтому общественные – материальные или идеальные – предметы, являясь средоточием этих сил, образуют сферу деятельностного опо*сред*ствования человеческих отношений или общественную среду, в которой совершается распределение сущностных сил и их обмен. Можно даже сказать, что общественная среда есть, своего рода, превращенная форма бытия сущностных сил человека и его деятельности. Как только опредмеченная сила ввергается в круговорот общественных отношений и опосредствований, она, возведенная в степень, словно бы отслаивается от своего первоначального истока и начинает действовать от лица совокупного субъекта. Иными словами, она приобретает относительную самостоятельность, вследствие чего и изменяет вектор своей направленности.

4) Сила через-другого. Измененный вектор деятельности совокупного субъекта есть *ретенция*[158], то есть превращенная и обращенная вспять «изначальная» интенция силы, или иначе – обратная устремленность силы к «первоистоку». Здесь сущностная сила выступает во всей своей самостоятельности

---

[156] См.: *Батищев Г. С.* Деятельностная сущность человека как философский принцип / Проблема человека в современной философии. – М.: Наука, 1969. С. 100-101.

[157] *Дробницкий О. Г.* Мир оживших предметов. Проблема ценности и марксистская философия. – М.: Издательство политической литературы, 1967. С. 325.

[158] Здесь *ретенция* понимается, конечно же, не в медицинском смысле как *задержка* или *удержание*, а как противоположность *интенции.* Здесь также нет надобности подробно говорить о том, что предложенная трактовка далека и от гуссерлевского понимания ретенции. Как известно, «Гуссерль различает два аспекта интенционального сознания времени. Например, мы вспоминаем какие-либо когда-то “актуально” услышанные звуки (скажем, звуки музыки). Осуществляется то, что Гуссерль именует ретенцией (Retention), т. е. как бы возвращением назад, своеобразным “удерживанием” чего-то из прошлых поточных единств сознания» (*Мотрошилова Н. В.* «Идеи I» Эдмунда Гуссерля как введение в феноменологию. – М.: ИФ РАН, «Феноменология – Герменевтика», 2003. С. 338).

как общественная сила, как сила среды. Взаимодействие силы-*intentio* (деятельности субъекта) и силы-*retentio* (совокупного действия среды) предстает теперь как бытие *через-другого*, как некая *игра сил*, при которой возникает иллюзия совершенной независимости указанных сил друг от друга. Рассматривая диалектику силы, Гегель писал в «Феноменологии духа»: «игра обеих сил состоит… в том, что они определены противоположным образом и существуют» как «переход, благодаря которому… силы выступают как будто *самостоятельно*»[159].

Действительно, по отношению к субъекту *ретенция* общественной среды имеет силу самостоятельного *исторического закона* (закона общественного развития), однако сам этот закон есть не что иное, как превращенное совокупное действие сущностных сил людей во времени (в истории). В синхроническом срезе складывается впечатление, будто в отношении субъекта общественная среда есть причиняющее, побуждающее начало. Но, как замечает Гегель, это «возбуждающее силу [начало] выступает как всеобщая среда… только благодаря тому, что к этому возбудила его сила»[160], то есть «первоначальная» сила субъекта. Правда, такое положение дел открывается преимущественно в диахроническом срезе. Об этой-то диахронической перспективе и пишет Маркс в письме П. В. Анненкову: «производительные силы – это результат практической энергии людей, но сама эта энергия определена теми условиями», которые «создали не эти люди, а предыдущее поколение»[161]. Выходит, то, что было силой-*intentio* одного поколения людей, становится силой-*retentio* для последующих поколений. Из этого Маркс с необходимостью делает вывод, что вся общественная история, взятая как целое – осознают то люди, или нет – всегда остается историей развития их живой индивидуальной деятельности: «история – *не что иное*, как деятельность преследующего свои цели человека»[162].

---

[159] *Гегель Г. В. Ф.* Феноменология духа. – М.: Наука, 2000. С. 76.
[160] Там же. С. 75.
[161] *Маркс К.* Письмо П. В. Анненкову в Париж от 28 декабря 1846 года / Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-ое изд. Т. 27. – М.: Государственное издательство политической литературы, 1962. С. 402.
[162] *Маркс К., Энгельс Ф.* Святое семейство / Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-ое изд. Т. 2. – М.: Государственное издательство политической литературы, 1955. С. 102.

5) Сила для-себя. *Ретенция* создает условия для возвращения превращенной сущностной силы к самой себе посредством распредмечивания и присвоения. *Сила для-себя* поэтому есть распредмеченная, присвоенная сила; в этом присвоении она обретает свое второе завершение. Обогащенная через деятельность и общение *сила в-себе*, дважды отрицая самое себя (в опредмечивании и распредмечивании) и выступая теперь в модусе *для-себя*, уже не является абстрактной потенцией, но, утрачивая непосредственность естественной силы, становится действительным социальным качеством, развернутым общественным содержанием субъекта. Распредмечивание, таким образом, завершает «перевод» природы и предметных форм культуры обратно, на «субъективный “язык” самих способностей»[163]. Тем самым сущностная сила *в-себе* как потенция превращается в актуальную субъективную способность человека, во внутреннее бытие его деятельности, в форму субъективности, то есть в такую силу, которая существует *для-себя*. *Сила для-себя* замыкает круг (в действительности – *спираль*) обращения и, в известном смысле, совпадает с силой *в-себе*.

Всякая сущностная сила, таким образом, есть неразрывное единство *силы в-себе, вовне-себя, для-другого, через-другого,* и *для-себя*. Каждый из указанных пяти компонентов представляет собой одновременно и элемент структуры сущностной силы, и момент процесса ее непрерывного *обращения*. Важно отметить, что любой из моментов этого обращения (круговорота) может быть взят в качестве исходного пункта рассмотрения. Так, если за начальный элемент принимается *сила вовне-себя*, то весь круг обращения (в этом случае он имеет следующий вид: *вовне-себя* → *для-другого* → *через-другого* → *для-себя* → *в-себе*) предстает *как деятельность*, детерминирующая общение и структуру субъекта. Если же исходным пунктом становится *сила для-другого* в единстве с *силой через-другого*, то новый круговорот (*для-другого* → *через-другого* → *для-себя* → *в-себе* → *вовне-себя*) выступает в качестве *общения*, обуславли-

[163] *Батищев Г. С.* Деятельностная сущность человека как философский принцип / Проблема человека в современной философии. – М.: Наука, 1969. С. 99.

вающего структуру субъекта и направленность его деятельности. Если же началом мыслится единство *силы в-себе* и *для-себя*, то тогда главным элементом круговорота становится *субъект*, сам направляющий свою деятельность и вступающий в общение с другими субъектами. Впоследствии будет показано, что последний способ рассмотрения сущностных сил целесообразно считать основным, тогда как два первых способа являются лишь вспомогательными. Так или иначе, из анализа обращения сущностных сил следует, что они существуют трояким образом: а) имманентно (*в-себе* и *для-себя*, как форма *субъективности*); б) интенционально (*вовне-себя* и *для-другого*, как форма *деятельности*); в) ретенционально (*для-другого* и *через-другого*, как форма *общения*).

а) Имманентное бытие сущностных сил: субъект. В своем имманентном бытии сущностная сила выступает «в качестве субъективной способности»[164], то есть как такая форма субъективности, которая задает специфический способ отношения человека к миру. Взятая так сущностная сила является содержанием конкретного субъекта, при этом под субъектом может пониматься как отдельный индивид, так и группа, класс, нация, и даже человечество на определенном этапе своего развития. Независимо от субъекта-носителя, любая сущностная сила представляет собой единство силы *в-себе* и *для-себя*; она является одновременно и источником, и результатом обращения силы. В этом круге обращения субъект подобен сердцу, которое не только инициирует круговорот, но в то же время само существует благодаря этому круговороту. Именно с субъекта обращение начинается каждый раз заново.

Следует также сказать, что всякая сущностная сила как имманентное содержание субъекта вырастает на широком фундаменте естественных сил, иными словами, она имеет биологические основания. И хотя социальное всегда уже имеется в сущностной силе как потенция, оно обнаруживается и развертывается лишь в круге (точнее спирали) обращения как способе своего развития.

---

[164] *Маркс К.* Экономическо-философские рукописи 1844 года / Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-ое изд. Т. 42. – М.: Издательство политической литературы, 1974. С. 122.

б) Интенциональное бытие сущностных сил: деятельность. Как уже отмечалось, сила *в-себе* и *для-себя* неотделима от своего проявления *вовне*, стало быть, она неотделима от деятельности. В качестве своей естественной основы деятельность имеет своим основанием биологическую жизнедеятельность. Деятельность как универсальный способ отношения человека к окружающему миру является его важнейшей сущностной силой. По мнению М. С. Кагана, «человеческая деятельность может быть определена как *активность субъекта, направленная на объекты или на других субъектов*»[165]. Именно в деятельности любая сущностная сила выступает как активная, направленная, устремленная сила, – сила как *проявленность*. Следует согласиться с В. Н. Сагатовским, что понятие деятельности характеризует всю систему субъект-объектных и субъект-субъектных отношений в аспекте *проявления* человеческих сил[166]. Проявляя в деятельности свои сущностные силы, человек утверждает самого себя и делает мир (природу, общество) своим предметом. Окружающий мир, в той мере, в какой он становится общественным предметом и втянут в предметное поле человека, несет на себе печать человеческих сущностных сил. Это вовлечение в предметное поле возможно только благодаря деятельности как исключительно человеческого способа мироотношения. По меткому замечанию Маркса, действительное, деятельное отношение человека к миру и к самому себе как к родовому существу «возможно только тем путем, что человек действительно извлекает из себя все свои *родовые силы* (что опять-таки возможно лишь посредством совокупной деятельности человечества, лишь как результат истории) и относится к ним как к предметам, а это опять-таки возможно сперва в форме отчуждения»[167].

Живая человеческая деятельность как сила *вовне-себя* – это сила-*intentio*; она всегда предметна и неотделима от своих предметных форм, то есть сопряжена с силой *для-другого*. Поэтому представляется весьма продуктивным под-

---

[165] *Каган М. С.* Человеческая деятельность (опыт системного анализа). – М.: Политиздат, 1974. С. 43.
[166] См.: *Сагатовский В. Н.* Категориальный контекст деятельностного подхода / Деятельность: теория, методология, проблемы: Сб. тр. – М.: Политиздат, 1990. С. 80.
[167] *Маркс К.* Экономическо-философские рукописи 1844 года / Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-ое изд. Т. 42. – М.: Издательство политической литературы, 1974. С. 159.

ход В. П. Фофанова к пониманию деятельности, когда он предлагает рассматривать деятельность как *систему*, важнейшими элементами которой являются *живая деятельность* и *опредмеченная деятельность*. По словам В. П. Фофанова, «живая деятельность – это момент изменчивости в процессе, выступающем как система деятельности»[168]; специфическая функция живой деятельности состоит в преобразовании системы. В опредмеченной же деятельности, напротив, на первый план выходит момент устойчивости, покоя, поэтому она выступает как механизм социального наследования. Однако такое распределение изменчивости и покоя является относительным: живая деятельность участвует также и в сохранении, и в воспроизводстве всей системы в целом, тогда как опредмеченная деятельность во многом обеспечивает ее изменение и развитие. Конечно, диалектика живой и опредмеченной деятельности подразумевает, что живая деятельность является ведущим элементом системы, а опредмеченная – подчиненным. Иными словами, *новое* возникает только в живой деятельности. Однако нельзя забывать и о взаимопроникающем единстве живого и опредмеченного компонентов. Это единство фактически является единством *интенционального* и *ретенционального* бытия сущностных сил.

Человеческая деятельность весьма многообразна и в ее многообразии человек утверждает себя как универсальное существо. Среди видов человеческой деятельности выделяют *преобразовательную* деятельность (ее ядром, прототипом и образцом выступает *трудовая* деятельность), *познавательную* деятельность, *игровую* деятельность, *ценностно-ориентационную* деятельность, *художественную* деятельность и др. Притом, что фундаментальное значение для социального бытия человека играет преобразовательная деятельность, саму деятельность как целостное явление необходимо понимать не только как изменение внешней действительности. Деятельность включает в себя также и «преобразование внутреннего мира человека, раскрытие и реализацию его скрытых потенций в процессе развития его отношений с внешним миром, включая мир

[168] *Фофанов В. П.* Социальная деятельность как система. – Новосибирск: Наука, 1981. С. 127.

субъективности себе подобных и природу»[169]. Как подчеркивает В. С. Швырев, такое понимание деятельности подразумевает *общение*. Иными словами, деятельность как система немыслима без своей превращенной формы – *ретенции*, где, как уже было сказано, общение являет себя как деятельность общения, а общение есть не что иное, как общение деятельностями, их взаимопересечение, взаимовлияние и переплетение.

в) Ретенциональное бытие сущностных сил: общение. По отношению к субъекту *общение* выступает как совокупная деятельность, как деятельная *среда*. При этом (как и в случае с деятельностью) общение само является важнейшей сущностной силой человека, а потому оно, будучи формой мироотношения и, прежде всего, отношения людей друг к другу и их совокупного отношения к природе, неотделимо от субъектов деятельности и от деятельности субъектов. Единство субъекта, деятельности и общения Маркс блестяще выражает следующей формулой: «деятельность в непосредственном общении с другими» выступает «органом *проявления* моей *жизни* и одним из способов усвоения человеческой жизни»[170]. Таким образом, проявление (в интенции) и усвоение (в ретенции) социальной жизни возможно только в обществе и только в деятельном общении с другими людьми. Общение является условием и формой того процесса, в котором сила *через-другого* возвращается к себе и становится *для-себя*, то есть усваивается, становится достоянием субъекта. Здесь нельзя не обратить внимания на тот факт, что само присвоение есть деятельность и активность субъекта, а потому всякое распредмечивание есть в тоже время опредмечивание – *интенционально-ретенциональный* акт.

Признавая единство деятельности и общения, следует отметить и их различие. «Деятельность и общение, – пишет Л. П. Буева, – две взаимосвязанные, относительно самостоятельные, но неравнозначные стороны единого (индиви-

---

[169] *Швырев В. С.* Проблемы разработки понятия деятельности как философской категории / Деятельность: теория, методология, проблемы. – М.: Политиздат, 1990. С. 17.
[170] *Маркс К.* Экономическо-философские рукописи 1844 года / Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-ое изд. Т. 42. – М.: Издательство политической литературы, 1974. С. 121.

дуального и общественного) процесса жизни»[171]. Игра человеческих сил заключается в том, что имманентное, интенциональное и ретенциональное в них не совпадает, – они зачастую существуют как самостоятельные формы. Общественные отношения берут свое начало в родовой деятельности, но по отношению к индивидуальной деятельности – а индивидом может быть как отдельный человек, так и группа людей и т. д., вплоть до общества в целом на конкретном этапе его развития, – по отношению к этой-то индивидуальной деятельности общение и выступает как *самостоятельная* сфера. Именно в способности опредмеченных форм деятельности и общения существовать в качестве самостоятельных сторон социальной жизни заложена абстрактная возможность *отчуждения* как враждебного противостояния родового и индивидуального в человеческой сущности. От формы общения зависит, станет ли *сила для-другого чуждой* и *враждебной* силой или же она будет силой созидательной и поистине общественной, то есть *силой для-себя* в самом широком смысле. Иначе говоря, форма общения во многом определяет, превратится ли опредмечивание в *отчуждение* или нет. *Отчуждение* в самом общем виде – это такое общественное состояние, при котором нарушается «естественный» круговорот сущностных сил.

Итак, анализ круговорота сущностных сил открывает три стороны человеческой сущности: 1) *интенциональная* сторона – сущность человека *деятельна*; 2) *ретенциональная* сторона – сущность человека есть «интегрированный результат общественного развития»[172], или, по знаменитому выражению Маркса, «совокупность всех общественных отношений»[173]; 3) *имманентная* сторона – сущность человека есть единство многообразия социальных свойств человека; это единство – не что иное, как формирующееся в деятельности и общении *социальное качество*. Представляется, что именно эту сторону человеческой сущности подчеркивает Маркс в своем известном изречении: «сущность “осо-

[171] *Буева Л. П.* Человек: деятельность и общение. – М.: Мысль, 1978. С. 113.
[172] *Цанн Кай-си Ф. В.* Проблема человека в работах Маркса 40-х годов XIX века. – Владимир: Изд-во Владимир. ун-та, 1973. С. 184.
[173] *Маркс К.* Тезисы о Фейербахе / Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-ое изд. Т. 3. – М.: Государственное издательство политической литературы, 1955. С. 3.

бой личности” составляет не ее борода, не ее кровь, не ее абстрактная физическая природа, а её *социальное качество*»[174].

Так теоретически достигается единство триады, о чем было заявлено в §2 данной главы. В единстве указанных *трех сторон* и состоит социальная сущность человека, общественными органами которой выступают его сущностные силы. С удивительной лаконичностью и точностью близкую по духу и содержанию мысль выражает ученик Гуссерля О. Финк в книге «Основные феномены человеческого бытия» (в главе, посвященной анализу *труда*). «Отношение к миру, – пишет Финк, – есть фундаментальная бытийная конституция человеческого существования, в которой заложены в совокупности самобытие, со-бытие и бытие-при-вещах»[175]. *Бытие-при-вещах* выступает коррелятом предметной деятельности, *со-бытие* – коррелятом общения, а *самобытие* – имманентного бытия субъекта.

Труд как базовая сущностная сила человека. Ядром сущностных сил является *труд*; при этом он пронизывает все другие человеческие силы, дает им бытийственный импульс. Как уже отмечалось, механизм реализации всех сущностных сил человека осуществляется по мерке труда. Труд *в-себе* выступает как *рабочая сила*, то есть как способность к трудовой деятельности. Под рабочей силой принято понимать «совокупность физических и духовных способностей, которыми обладает организм, живая личность человека, и которые пускаются им в ход всякий раз, когда он производит какие-либо потребительные стоимости»[176], то есть продукты, обладающие свойством полезности и удовлетворяющие определенные человеческие потребности. Рабочая сила лишь тогда становится действительной силой, когда она *пускается в ход*, то есть полагает себя *вовне*. Труд как сила *вовне-себя* есть преобразующее, производящее отношение человека к миру, к природе и к самому себе; труд здесь уже предстает в

---

[174] *Маркс К.* К критике гегелевской философии права / Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-ое изд. Т. 1. – М.: Государственное издательство политической литературы, 1955. С. 242.
[175] *Финк Е.* Основные феномены человеческого бытия / Пер. с нем. А. В. Гараджа, Л. Ю. Фуксон; редактор пер. Леонид Фуксон. – М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2017. С. 304.
[176] *Маркс К.* Капитал. Критика политической экономии. / Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-ое изд. Т. 23. – М.: Государственное издательство политической литературы, 1960. С. 178.

виде *целесообразной деятельности*. Таким образом, «рабочая сила (Arbeitskraft)» – это «возможность (труда), а труд – действительность (реализация рабочей силы)»[177]. Будучи основополагающим родом человеческой активности, труд является тем процессом, что совершается между человеком и природой и «в котором человек своей собственной деятельностью опосредует, регулирует и контролирует обмен веществ между собой и природой»[178]. Только в труде, и, прежде всего, в материальном труде, человек становится в действительное отношение к природе, делает ее своим предметом, а потому перестает быть только природным существом.

Конечно, труд, подобно любой другой сущностной силе человека, имеет своим основанием естественные силы. Для того, чтобы преобразовать вещество природы, человек «приводит в движение принадлежащие его телу естественные силы: руки и ноги, голову и пальцы»[179]. Биологической основой труда выступает расходование рабочей силы в физиологическом смысле, то есть затрата физиологической энергии, связанная с макро- и микродвигательной нагрузкой на скелетно-мышечный аппарат человека, с нагрузкой на его нервную систему и органы чувств[180].

В своем социальном содержании труд обладает удивительной двойственностью. С одной стороны, труд выступает как *интенция*: как направленное, устремленное, напряженное, творческое отношение к природе он есть процесс, в котором предмет труда преобразуется в продукт труда. Иными словами, труд – *предметен* и в этой своей предметности он есть рабочая сила *вовне-себя* и *для-другого*, ибо продукт труда – это, прежде всего, опредмеченная рабочая сила. С другой стороны, труд выступает в качестве *ретенции*, и тогда он есть сила, обращенная через другого в себя, сила, развивающая сама себя и все другие сущностные силы человека, а, следовательно, и самого человека в целом. Рабо-

---

[177] *Багатурия Г. А.* Категория «производительные силы» в теоретическом наследии Маркса и Энгельса // Вопросы философии. – 1981. – № 5. С. 105.
[178] *Маркс К.* Капитал. Критика политической экономии. / Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-ое изд. Т. 23. – М.: Государственное издательство политической литературы, 1960. С. 188.
[179] Там же.
[180] *Васильева Т. С., Орлов В. В.* Проблема соотношения биологического и социального: Учеб. пособие. – Пермь: Изд-во Перм. гос. ун-та, 1996. С. 61.

чая сила, непрерывно развиваемая посредством труда и в труде, становится силой *для-себя* и образует важнейший компонент внутреннего богатства человека как субъекта[181], прежде всего, богатства его субъективных способностей. Таким образом, посредством труда человек не только преобразует природу, развивает и усложняет природные объекты, но и всякий раз производит себя из природных условий, совершенствуя, проявляя, утверждая и подтверждая тем самым свою собственную сущность[182]. Глубинным содержанием труда поэтому является *самодвижение* от простого к сложному, *саморазвитие*. «Совершенно справедливо, – пишет Сартр, – что человек есть продукт своего же продукта: структуры общества, созданного человеческим трудом, определяют для каждого исходную ситуацию; истина человека – это природа его труда»[183].

Стало быть, труд имеет двойственную природу еще и в ином отношении: он не только представляет собой средство обмена веществ между человеком и природой, он есть также важнейшее «средство общения между людьми в процессе производства»[184]. Труд порождает общение, и всякий раз порождается в общении, поскольку не может существовать вне общества, вне общественных отношений. Труд как *общение* может выступать в качестве относительно самостоятельной среды, в качестве общественного условия для *деятельности*. Тот факт, что исторические формы общения оказывают обратное влияние на формы производства, породившие их, есть обнаружение *ретенциональной* стороны труда как главной сущностной силы человека.

Следует напомнить, что в любом интенционально-ретенциональном отношении заложена возможность отчуждения, то есть возможность перверсии кру-

---

[181] В этой связи важной представляется мысль М. Б. Туровского: «Трудящийся индивид выступает в качестве субъекта труда не в силу своих естественных качеств, своей натуральной организации непосредственно, а в силу того, что он является носителем общественно закрепленных производительных сил и соответствующих общественных отношений, потому что именно в них и только в них представлены субъекту определения объекта как предмета его деятельности» (*Туровский М. Б.* Место индивида в марксовой исторической концепции / Проблема человека в «Экономических рукописях 1857–1859 годов» К. Маркса. – Ростов-на-Дону: Изд. Ростовского ун-та, 1977. С. 47).

[182] См.: *Васильева Т. С., Орлов В. В.* Социальная философия. – Пермь: Изд. Перм. гос. ун-та, 2007. С. 196.

[183] *Сартр Ж.-П.* Проблемы метода / Сартр Ж.-П. Проблемы метода. Статьи / Пер. с фр. В. П. Гайдамака. – М.: Академический Проект, 2008. С. 88.

[184] *Чангли И. И.* Труд. Социологические аспекты теории и методологии исследования: Монография. Издание 4-е. – М.: ЦСПиМ, 2010. С. 103.

гооборота человеческих сил. Применительно к труду, эта перверсия выражается в историческом *разделении труда* и возникновении на его основе *частной собственности* и частнособственнических отношений. С появлением частной собственности тесно связаны такие феномены человеческого бытия, как отчуждение от продукта труда, от условий труда и от самого процесса труда. Все эти формы отчуждения являются симптомами глубокого разрыва между родовой и индивидуальной сущностью человека, разрыва, непосредственно выражающегося в конкретно-исторических формах труда и общения.

Труд историчен, но и сама человеческая история есть, главным образом, история труда, продуктивной человеческой деятельности. По словам Маркса, «*вся так называемая всемирная история* есть не что иное, как порождение человека человеческим трудом»[185]. Именно поэтому движение истории представляет собой непрерывное *само*изменение, *само*усложнение человеческой природы[186], то есть непрестанную трансформацию, непрекращающуюся метаморфозу[187] сущности человека в ее родовом и индивидуальном измерении.

Родовое измерение человеческой сущности. Под *родовым измерением* человеческой сущности[188] мы будем понимать всю совокупность глубинных онтологических характеристик рода «человек», определяющих его универсальное отношение к природе и к самому себе. Эти характеристики суть *родовые сущностные силы* человека, набросок структуры и динамика которых представлены в третьем параграфе первой главы настоящей работы. Родовое измерение дает лишь самое общее, абстрактное видение человеческой сущности; оно указывает на наличие определенной устойчивости в бесчисленном множестве исторических модификаций. Человек остается человеком на протяжении всей

---

[185] *Маркс К.* Экономическо-философские рукописи 1844 года / Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-ое изд. Т. 42. – М.: Издательство политической литературы, 1974. С. 159.

[186] Это базовое положение было сформулировано К. Марксом в работе «Нищета философии». См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-ое изд. Т. 4. – М.: Государственное издательство политической литературы, 1955. С. 162.

[187] Данная мысль со всей ясностью выражена уже у И. Г. Гердера: «Весь род человеческий погружен в одну непрекращающуюся метаморфозу» (*Гердер И. Г.* Идеи к философии истории человечества. – М.: Наука, 1977. С. 170).

[188] Анализ понятия «родовая сущность» человека в историко-философской перспективе см., напр., в статье: *Бережной Н. М.* Гегель и Маркс о родовой сущности человека / Карл Маркс и современная философия: Сборник материалов науч. конф. к 180-летию со дня рождения К. Маркса. – М.: ИФ РАН, 1999. С. 282-290.

своей истории[189], поскольку он противостоит природе как *особого рода* существо, *родовая жизнь* которого состоит в производственной жизни, в практическом созидании предметного мира, то есть в труде как свободной сознательной деятельности[190].

Историческими модификациями родовой человеческой сущности являются общественно-экономические формации. Формация – это кристаллизация родовой, общественной жизни человека на определенном этапе истории. Ее структура всегда выступает коррелятом иерархии родовых сущностных сил человека[191], а логика формационных переходов – логики развития самой человеческой сущности[192]: в общественной формации всегда фиксируется общественная трансформация. Вместе с тем, формация, будучи конкретно-историческим типом общества, всегда есть выражение не только *родовой*, но также *индивидуальной* сущности человека. Формация воплощает их конкретно-историческое единство[193]. Обособлять родовое от индивидуального в человеке можно лишь с определенной долей условности, поэтому при анализе человеческой сущности необходимо принимать во внимание оба ее измерения – и родовое, и индивидуальное.

Индивидуальное измерение человеческой сущности. *Индивидуальное измерение* предполагает рассмотрение общества в качестве сложно организованной совокупности индивидов: здесь родовая жизнь предстает как конкретное целое, в котором общечеловеческое оттеняется, дополняется, расцвечивается

---

[189] В этой связи любопытна полемика Нормана Гераса с Иштваном Месарошом о наличии у человека сущностных констант (fixed human nature). См.: *Geras N.* Marx and Human Nature: Refutation of a Legend. – London: Verso Editions and NLB, 1983. P. 54; *Mészáros I.* Marx's Theory of Alienation. – London: Merlin Press, 1970. – 352 p.

[190] В «Экономическо-философских рукописях 1844 года» Маркс пишет: «Производственная жизнь и есть родовая жизнь. Это есть жизнь, порождающая жизнь. В характере жизнедеятельности заключается весь характер данного вида, его родовой характер, а свободная сознательная деятельность как раз и составляет родовой характер человека» (*Маркс К.* Экономическо-философские рукописи 1844 года / Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-ое изд. Т. 42. – М.: Издательство политической литературы, 1974. С. 93).

[191] «Подобно тому, как иерархически организованная структура общественно-экономической формации коррелирует со структурой сущностных сил человека, логика смены формаций коррелирует с логикой развития человеческой сущности» (*Мусаелян Л. А.* Концепция исторического процесса К. Маркса: человеческий контекст // Философия и общество. – 2007. – №5. С. 79).

[192] См.: *Мусаелян Л. А.* Научная теория исторического процесса: становление и сущность / Л. А. Мусаелян. – 2-ое изд., перераб. и доп. – Пермь: Изд-во Перм. ун-та, 2011. С. 383.

[193] См.: *Корякин В. В.* Труд и единый закономерный исторический процесс: монография / В. В. Корякин; Перм. гос. у-нт. – Пермь, 2008. – Ч. 2. С. 314.

палитрой индивидуальных различий. Такая оптика позволяет увидеть, что каждое отдельное человеческое существо довлеет себе[194], являясь тем узлом, в котором сходятся все нити человеческих взаимоотношений. Человек как социальный индивид является живым преломлением рода; и если родовая жизнь может быть артикулирована только в своеобразии индивидуального, то достояние индивида всецело определяется полнотой родового содержания, в котором он укоренен и которое в нем явлено[195]. Стало быть, родовая сущность человека «существует через индивидуальные человеческие сущности, является сущностью каждого индивида»; более того, «*высший смысл* индивидуальности в том, что она может превосходить *родовое*, общественное», аккумулируя и творчески преобразуя всеобщее в индивидуальной форме[196]. Родовое задает масштаб и очерчивает поле, в котором циркулируют индивидуальные сущностные силы. Как было показано ранее, циркуляция (интенционально-ретенциональное обращение) индивидуальных сущностных сил составляет глубинный механизм деятельностного *сообщения* индивидов с родом, которое в синхроническом срезе конституирует общественную формацию, а в диахроническом – общественную трансформацию (историческое движение).

Поразительное свойство индивидуальной сущности – не быть простой калькой наличной родовой сущности, но превосходить ее границы. Эту особенность Сартр назвал *проектом*. *Проект* представляет собой *усилие*, в котором совершается *интериоризация* внешнего и *экстериоризация* внутреннего[197]. «*Практика,* – утверждает французский мыслитель, – есть переход от объективного к объективному через интериоризацию; проект как субъективное превосхождение объективности в направлении другой объективности располагается

---

[194] *Фейербах Л.* Сущность христианства / Фейербах Л. Избранные философские произведения в 2-х т. Т. 2. – М.: Государственное издательство политической литературы, 1955. С. 36. Не секрет, что макрсовы сентенции о родовой и индивидуальной сущности человека в «Экономическо-философских рукописях 1844 года» теоретически и терминологически инспирированы первыми главами «Сущности христианства» (1841).

[195] «Люди, живущие в ту или иную историческую эпоху, обладают типологическими признаками, обусловленными уровнем развития их родовой человеческой сущности. Бытие родовой человеческой сущности в каждом отдельном индивиде характеризует индивидуальную человеческую сущность, которая не во всем совпадает с типологическими свойствами индивидов» (*Мусаелян Л. А.* Концепция исторического процесса К. Маркса: человеческий контекст // Философия и общество. – 2007. – №5. С. 78).

[196] *Васильева Т. С., Орлов В. В.* Социальная философия. – Пермь: Изд-во Перм. гос. ун-та, 2007. С. 164-165.

[197] Речь идет о перекрестье *интенции* и *ретенции* в имманентном бытии сущностных сил (в субъекте).

между объективными условиями среды и объективными структурами поля возможностей и *сам по себе* представляет подвижное единство субъективности и объективности, этих кардинальных определений деятельности»[198]. Рассуждение о проекте Сартр завершает тезисом, который имеет конститутивное значение для данного исследования: «только проект как посредствующее звено между двумя моментами объективности может объяснить историю, т. е. человеческую *созидательную деятельность*»[199]. История есть *равнодействующая* столкновения проектов, а результат этого столкновения – не просто среднее арифметическое, а новая социальная реальность.

Проблема отчуждения и противоречия всемирной истории. Способность индивида не совпадать с наличным бытием рода создает другой важнейший феномен социальной онтологии – эффект асимметричной дистрибуции человеческих сущностных сил. Он состоит в том, что на протяжении значительной части истории развитие человеческого рода в целом совершается при однобоком, одностороннем и неравном развитии индивидов. Иными словами, интегральная мощь рода обеспечивается за счет непропорционального распределения родовых сущностных сил между индивидами. Данная асимметрия приводит к тому, что каждый конкретный индивид трагическим образом оказывается отлученным от полноты родовой жизни, и эта разлука порой оборачивается для него тотальным *отчуждением*[200].

Отчуждение индивидуальной сущности от родовой было бы, однако, неверно трактовать как полное расчеловечивание. Здесь следует напомнить о различии между универсальной родовой сущностью человека и ее конкретно-историческими модификациями. С онтологической точки зрения, ни один индивид, коль скоро он принадлежит к роду *homo sapiens sapiens*, не может ли-

---

[198] *Сартр Ж.-П.* Проблемы метода / Сартр Ж.-П. Проблемы метода. Статьи / Пер. с фр. В. П. Гайдамака. – М.: Академический Проект, 2008. С. 92.
[199] Там же. С. 93-94.
[200] В этом контексте интересной представляется мысль Сартра о связи *проекта*, *объективации* и *отчуждения*. «Можно сказать, – пишет он, – что мы постоянно превосходим свой класс и что в самом этом превосхождении обнаруживается наша классовая реальность. Ибо осуществление возможного необходимо приводит к созданию какого-либо предмета или наступлению какого-либо события в социальном мире; следовательно, оно есть наша *объективация*, и отражающиеся в нем первоначальные противоречия свидетельствуют о нашем *отчуждении*» (Там же. С. 96).

шиться своей человеческой сущности. В каком же смысле тогда надлежит говорить об отчуждении индивида от своего рода? Ответ на этот вопрос располагается в конкретно-исторической плоскости: для человека находиться в состоянии отчуждения – значит противостоять не своей сущности вообще, но лишь ее определенной исторической модификации. По всей видимости, каждая историческая эпоха предлагает собственный *стандарт человеческого бытия*. Поскольку родовая сущность постоянно изменяется, каждой новой вехе в истории свойственны различные требования, предъявляемые индивидам со стороны рода. В первобытности эти требования невысоки, что обеспечивает соразмерность, согласованность индивидуальной и родовой сущности. Однако, начиная с эпохи классообразования их обоюдность и взаимность распадаются. Стандарты родовой жизни повышаются настолько, что их выполнение становится возможным только ценой разлада, асимметрии, отчуждения.

Эффект асимметричной дистрибуции сущностных сил, заявляющий о себе в историческом развитии человечества – не только симптом глубинного размежевания родового и индивидуального в человеке, но и свидетельство нарушения нормальной циркуляции сущностных сил, перверсии *интенционально-ретенционального обращения*, искажения подлинной сущности человеческой деятельности и общения. Именно поэтому можно говорить о двойственном противоречии, составляющем нерв всего исторического движения: с одной стороны, о противоречии между универсальной сущностью человека и ее историческими модификациями, с другой – о противостоянии между индивидуальной и наличной родовой сущностью[201]. Тем самым, по выражению Антонио Грамши, «истории придается именно смысл “становления”, смысл “concordia discors”, которое не исходит из единства, а несет в себе основы этого возможного единства»[202].

---

[201] См.: *Васильева Т. С.* Сущность и смысл истории: Учебное пособие. – Пермь: ПГУ, 1996. С. 122-123.
[202] *Грамши А.* Тюремные тетради / Грамши А. Избранные произведения в 3-х томах, Т. 3. – М.: Издательство иностранной литературы, 1959. С. 48.

История как противоречивое, вечно становящееся единство родового и индивидуального в человеке[203] в самом общем виде может быть представлена последовательностью ступеней (форм) организации человеческой сущности. Первая ступень характеризуется относительной симметрией, согласием, тождеством рода и индивида: первобытное общество. Вторая ознаменована их разладом, расколом, отчуждением: это все классовые, антагонистические формы общества. Третья (гипотетическая), как предполагается, связана с особой формой интеграции родового и индивидуального на новом основании (конкретное тождество). Это предположение базируется на анализе тех тенденций, что проявляются в зрелых обществах второй стадии. Важно заметить, что ведущим критерием для выделения указанных ступеней является модальность отношений между двумя социально-онтологическими переменными – родовой и индивидуальной сущностью человека.

Может возникнуть справедливый вопрос: если третья ступень общественного развития будет характеризоваться конкретным тождеством родовой и индивидуальной сущности человека, не означает ли это, что история достигнет своего предела, завершения? Действительно, как было сказано, противоречие между родовыми и индивидуальными сущностными силами составляет основное содержание исторического процесса; в таком случае устранение этого противоречия сделает бытие человека попросту неисторическим. В самом общем виде ответ может быть следующим: противоречие как источник общественного развития никуда не исчезнет, поскольку конкретно-историческое его разреше-

---

[203] «Если быть последовательным в выявлении источника развития способа производства и его компонентов, мы так или иначе должны дойти до человека, социальной субстанции. Среди основных противоречий, определяющих развитие человека, первостепенное значение имеют противоречия между его родовой, универсальной и индивидуальной, ограниченной сущностями, способностью к бесконечному развитию и конечными, конкретно-историческими возможностями реализации сущностных сил. Внутренняя противоречивость человеческой сущности вызывает постоянное изменение, совершенствование способа существования (труда) человека, что обусловливает перманентное развитие сущностных сил, реализуемых в его жизнедеятельности. Поэтому исторический процесс характеризуется устойчивой тенденцией развития человеческой сущности, преодоления, отрицания ее ограниченной конкретно-исторической формы. Заключенная в человеческой сущности глубинная тенденция к самосовершенствованию, самоусложнению, переходу от низших ступеней к высшим, ко все большей идентичности самой себе есть *объективная закономерность, которая с необходимостью определяет порядок смены общественно-экономических формаций*» (*Мусаелян Л. А.* Концепция исторического процесса К. Маркса: человеческий контекст // Философия и общество. – 2007. – №5. С. 79).

ние не будет абсолютным устранением[204]. Здесь, скорее, речь должна идти о переходе противоречия на новый уровень, на новое основание. Это значит, что противоречие между родовой и индивидуальной сущностью человека останется, но поменяет свою форму[205]. Стало быть, необходимо вести речь об исторических формах противоречия[206].

На ранних этапах развития человечества это противоречие можно рассматривать в терминах различия. В первобытности индивид и род, будучи во многом тождественными, все же находились в отношениях различенности[207]: потенциально бесконечный род как единое контрастировал с актуально конечными и множественными индивидами. Но главное здесь то, что это внутреннее различие не развивалось до крайней формы противоречия, поскольку в двух важнейших отношениях индивид мог считать себя соразмерным и равным роду. Во-первых, в отношении репрезентации, ведь каждый индивид был представителем рода в целом. Во-вторых, в отношении доступа к материальному и духовному богатству рода в целом. Эти две ключевые характеристики первобытного общества являются фундаментом его эгалитарности.

Как следствие развития внутреннего противоречия при переходе ко второй стадии наблюдается непрерывное вызревание внешней противоположности, становление социально-онтологических полюсов. В силу разделения труда на умственный и физический, возникновения частной собственности, появления эксплуатации и пр. происходит классовая поляризация индивидов, их отчуждение от родового содержания. По отношению к ним род становится чем-то

---

[204] По словам Г. С. Батищева, «действительное, диалектическое разрешение противоречия есть способ его жизни в конкретном предмете, в его опосредствовании... *Устранить* диалектическое противоречие абсолютно невозможно» (*Батищев Г. С.* Противоречие как категория диалектической логики / Г. С. Батищев. – М.: Высшая школа, 1963. С. 83).

[205] «Реальность – справедливо замечает Э. В. Ильенков, – всегда развивается через возникновение внутри нее конкретного противоречия, которое и находит свое разрешение в порождении новой, более высокой и сложной формы развития» (*Ильенков Э. В.* Диалектическая логика: Очерки истории и теории. – 2-е изд., доп. – М.: Политиздат, 1984. С. 269).

[206] Мы исходим из онтологического подхода к пониманию диалектического противоречия. Подробнее об этом подходе см.: *Жулий Ю. В.* Структура диалектического противоречия в материалистической диалектике: Дисс. … канд. филос. наук: 09.00.01. – Красноярск, 2013. С. 78-95.

[207] Как известно, «в диалектическом противоречии тождество включает в себя различие и противоположность» (*Вяккерев Ф. Ф.* Диалектическое противоречие и марксистская политическая экономия / Ф. Ф. Вяккерев. – М.: Высшая школа, 1963. С. 24).

внешним и чужим. По причине подобного раскола противоречие между родовой и индивидуальной сущности меняет свою форму. Оно становится противоречием между внешними друг другу крайними противоположностями: противоречие доходит до противодействия[208] и становится не просто овнешненным, но антагонистическим. Другой особенностью противоречия между родовым и индивидуальным на данном этапе истории является то, что оно существует как противоречие между частью и целым. Индивид и его деятельность становятся *частичными*, собственность на средства производства – *частной*. Индивидуальное бытие человека сталкивается с кризисом репрезентации и доступа: индивид перестает быть репрезентантом рода (общества) в целом и лишь небольшой *части* из них становится доступно общественное богатство[209].

По всей видимости, можно предположить, что на третьей ступени общественного развития противоречие между индивидуальным и родовым в человеке вновь поменяет свою форму. Благодаря тенденциям, о которых пойдет речь в третьей главе (§3) это противоречие вновь интериоризируется, а род и индивид будут противоположными определениями не расколотой, расщепленной и поляризованной, но интегрированной на новом основании человеческой сущности. Это различенное определение сущности Маркс называл *дифференцированной сущностью*[210], поскольку противоречия в ней – это противоречия различия, а не противодействия (антагонизма).

Итак, прежде чем осуществить экспликацию заявленного понимания исторического процесса, целесообразно рассмотреть ключевые философско-исторические концепции, предложенные в XX столетии. Во второй главе будет дан разбор и анализ плюрально-циклических (§1) и унитарно-стадиальных подходов (§2) к историческому процессу.

---

[208] *Вяккерев Ф. Ф.* Диалектическое противоречие и марксистская политическая экономия / Ф. Ф. Вяккерев. – М.: Высшая школа, 1963. С. 34.

[209] «Духовная и материальная деятельность, наслаждение и труд, производство и потребление выпадают на долю различных индивидов; добиться того, чтобы они не вступали друг с другом в противоречие, возможно только путём устранения разделения труда» (*Маркс К., Энгельс Ф.* Немецкая идеология / Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-ое изд. Т. 3. – М.: Государственное издательство политической литературы, 1955. С. 31).

[210] *Маркс К.* К критике гегелевской философии права / Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-ое изд. Т. 1. – М.: Государственное издательство политической литературы, 1955. С. 321.

Глава 2. СОВРЕМЕННЫЕ КОНЦЕПЦИИ ИСТОРИЧЕСКОГО ПРОЦЕССА

До сих пор существование фундаментальных человеческих атрибутов рассматривалась нами преимущественно в *синхроническом* плане. Однако, как это было показано выше, человеческие сущностные силы суть динамическое, развивающееся бытие, поэтому не менее важным оказывается *диахронический* анализ их существования. В главе 1 (§3) речь уже шла о том, что диалектическое развертывание индивидуальных сущностных атрибутов есть не что иное, как процесс социализации человека. Если же это развертывание берется не только в индивидуальном, но и в родовом аспекте, и, кроме того, если в качестве субъекта его принимается человечество в целом, то необходимо говорить уже не просто о человеческой социализации в широком смысле, но о *движении всемирной истории*.

Прежде чем перейти к раскрытию данного тезиса, необходимо глубже вникнуть в историософскую проблематику, чему и посвящена данная глава. Любая концепция исторического процесса явным или скрытым образом устанавливает связь между сущностью человека и его историческим бытием, ибо история – это всегда человеческая история. Иными словами, характер философско-исторической интерпретации во многом зависит от лежащего в ее основе понимания человека, от специфического акцентирования в ней той или иной стороны человеческой сущности. Так, *плюрально-циклические* концепции истории базируются, с одной стороны, на представлении о сущностной *неизменности* человеческих индивидов, с другой стороны – на признании уникальности и неповторимости социальных организмов, образованных этими индивидами. Неизменность человеческой сущности становится залогом вечного возвращения, цикличности в историческом движении; уникальность же социальных организмов – причиной множественности и несхожести их исторических судеб. В фундаменте *унитарно-стадиальных* концепций, напротив, лежит идея *разви-*

тия человека[211]. Каждая стадия *универсальной* истории человечества является, по существу, определенной вехой *единого* процесса преобразования человеческой сущности.

§2.1. Плюрально-циклические концепции исторического процесса

Морфология истории О. Шпенглера. Классическим образцом плюрально-циклического понимания истории является концепция О. Шпенглера. История, по выражению Шпенглера, требует поэтического творчества[212]; ее сфера – это образы и символы, смысл которых невыразим в понятиях[213] и недоступен интеллекту[214]. Видя своей главной задачей построение морфологии исторических организмов, Шпенглер настаивает на том, что эта морфология должна носить не систематический, но физиогномический характер[215]. Физиогномический метод позволяет портретировать неповторимый душевный склад различных культур так, словно они – живые личности.

Согласно Шпенглеру, любой культуре, как и живому организму, свойственен онтологический дуализм души и тела (прафеномена и выражения) между которыми нет причинной зависимости, но есть символическая связь. Сущность морфологии истории как раз и состоит в том, чтобы узреть эту связь и правильно истолковать символическое отношение между прафеноменом и его вы-

---

[211] Для классификации концепций исторического процесса мы пользуемся терминологической рамкой, предложенной Ю. И. Семеновым. См. экспликацию понятийного аппарата в монографии: *Семенов Ю. И.* Философия истории. (Общая теория, основные проблемы, идеи и концепции от древности до наших дней). – М.: Современные тетради, 2003. С. 89-91.

[212] *Шпенглер О.* Закат Европы. – Ростов-на-Дону: Издательство «Феникс», 1998. С. 171.

[213] Очевидно, что противопоставление естествознания и истории сближает шпенглеровские воззрения с идеями философии жизни и неокантианства о противоположности природного и исторического мира. О связи идей Шпенглера с воззрениями В. Дильтея, А. Бергсона, Г. Риккерта и В. Виндельбанда см.: *Патрушев А. И.* Миры и мифы Освальда Шпенглера (1880-1936) // Новая и новейшая история. – 1996. – №3. С. 122-144.

[214] Очевидно, что противопоставление естествознания и истории сближает шпенглеровские воззрения с идеями философии жизни и неокантианства о противоположности природного и исторического мира. О связи идей Шпенглера с воззрениями В. Дильтея, А. Бергсона, Г. Риккерта и В. Виндельбанда см.: *Патрушев А. И.* Миры и мифы Освальда Шпенглера (1880-1936) // Новая и новейшая история. – 1996. – №3. С. 122-144.

[215] *Шпенглер О.* Закат Европы. – Ростов-на-Дону: Издательство «Феникс», 1998. С. 177.

ражением в теле культуры[216]. Среди множества фактов культуры Шпенглер пытается найти морфологически необходимое для каждого исторического организма, в бесконечном многообразии феноменов увидеть осуществление уникальной судьбы, определяющей стиль конкретного культурного типа.

Метод Шпенглера позволяет ему выделить восемь культурных тел или образований, в которых душевная стихия достигла своего полного осуществления. Зрелыми, воплотившими в действительность свой прафеномен культурами Шпенглер называет китайскую, вавилонскую, индийскую, египетскую, античную, арабскую, западную культуру и культуру Майя. Среди исторических образований, чье существование оборвалось до наступления зрелости, немецкий мыслитель отмечает, главным образом, культуру персов, хеттов, а также южноамериканских индейцев Кечуа. Любопытно, что Россию Шпенглер относит к молодым и растущим культурно-историческим организмам.

Особое внимание в «Закате Европы» Шпенглер уделяет трем культурам – античной, арабской и западной; при этом лейтмотивом шпенглеровского труда является противопоставление аполлоновской (античной, греко-римской) души фаустовскому началу, лежащему в основе западноевропейской культуры[217]. Согласно Шпенглеру, жизнь античной культуры протекала под знаком телесности. Прафеномен «тело» пронизывал все сферы бытия древних эллинов и римлян, находя свое выражение в их искусстве, науке, политике, военном деле, строительстве, хозяйстве и т. д. Телесный прафеномен античной культуры Шпенглер связывает, главным образом, с идеей статичности, пребывания, с отрицанием времени и истории. По его словам, человек аполлоновской культуры жил лишь настоящим и по этой причине его мироощущение носило «аисторичный» характер. Дорическая колонна и неподвижная маска аттической драмы, учение о пребывающем космосе и стоическая атараксия, замкнутость грече-

---

[216] Так, в равной степени символами могут быть египетская система управления и аналитическая геометрия, китайское книгопечатание и квартеты Бетховена, римский акведук и бой часов на башне собора, античная монета и внутренний облик мавританской мечети.

[217] В этом противопоставлении определенно, несомненно, сказывается влияние идей Ницше. См.: *Захарчук А. Ф.* Сравнительный анализ социальных воззрений О. Шпенглера и Ф. Ницше // Гуманітарний журнал. – 2011. – №3-4. С. 89-96.

ского полиса и идеал созерцательности, – все это, по выражению Шпенглера, «достигшая совершенства статика жизни»[218], воплощенный прафеноменальный покой вегетативно-эвклидового бытия греков[219].

Совсем иной предстает фаустовская душа Запада. Мятущаяся, беспокойная, стремительная и вечно неудовлетворенная она находит свое воплощение в фугах Баха, учении Галилея о движении планет, судьбе короля Лира, динамомашине, воле к власти, готических соборах, идее прогресса, механических часах и т. д.

Своеобразным посредником между Аполлоном и Фаустом выступает магическая душа арабской культуры, к которой Шпенглер относит иудаизм, зороастризм, раннее христианство и ислам. Объединяя столь различные культурные образования под началом единого прафеномена, Шпенглер обнаруживает крайнюю тенденциозность своего понимания истории. Он убежден, что прафеноменом арабской души является пещера как олицетворение одновременной нераздельности и неслиянности света и тьмы – основных бинарных оппозиций магического мировоззрения. Согласно Шпенглеру, арабский мир с его алгеброй, алхимией, Талмудом, Евангелием, мозаикой, арабесками, богослужебными ритуалами и представлениями о судьбе, – весь он пронизан «семитическим» прадуализмом верха и низа, неба и земли, добра и зла.

Примечательно, что магическая душа несовместима ни с бесконечной глубиной и простором фаустовской вселенной, ни с аполлоновским космосом телесных вещей. Различие в мировосприятии порождает различие в понимании истины. По словам Шпенглера, истина для магического (арабского) человека есть нечто совершенно иное, чем истина для человека западной культуры[220].

---

[218] *Шпенглер О.* Закат Европы. – Ростов-на-Дону: Издательство «Феникс», 1998. С. 436.

[219] Г. В. Драч подчеркивает ошибочность присутствующего у Шпенглера одностороннего отождествления античности с застывшей мраморной холодностью статуи, под коей в действительности скрывается экстаз, безумие и преодоление тела. См.: *Драч Г. В.* «Морфология культуры» Освальда Шпенглера / Шпенглер О. Закат Европы. – Ростов-на-Дону: Издательство «Феникс», 1998. С. 30.

[220] Следует заметить, что в 90-е годы XX века идея о несовместимости и взаимном непонимании культур Запада и Востока приобрела большую популярность, благодаря работам С. Хантингтона. Американский ученый обращает внимание на антагонизм восточных (главным образом, исламской и синской) цивилизаций и западного мира. Причиной противоречий являются, по его мысли, существенные религиозные и ценностные различия (См.: *Хантингтон С.* Столкновение цивилизаций. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. С. 285).

Шпенглер фактически отрицает возможность какого-либо влияния одной культуры на другую, возводя несовместимость культурно-исторических организмов в метафизический ранг[221]. Замкнутые и непроницаемые, подобно монадам Лейбница, шпенглеровские культуры развиваются параллельно и независимо друг от друга, поскольку не имеют «окон», через которые что-либо могло бы войти в них или выйти из них.

Согласно шпенглеровской историософии, развитие любой культуры проходит те же стадии, что и развитие биологического организма: рождение, юность, зрелость, увядание и смерть[222]. Душа культуры рождается из безóбразного, первобытно-детского состояния первичной души. Шпенглер не задается вопросом о причинах возникновения той или иной культуры: культурный организм растет, подобно цветку в поле, и рост его отмечен возвышенной бесцельностью. Он расцветает и зреет на почве строго ограниченной местности, посему облик его, как и облик растения, во многом зависит от географической среды. Осуществив к старости всю совокупность своих возможностей в виде народов, языков, вероучений, искусств, государств и наук, культура вступает в стадию *цивилизации*. На этой стадии ее ожидает деградация духа и упадок[223]. Вслед за цивилизацией, тождественной культурной старости, наступает смерть, и культура возвращается в первозданную душевную стихию. Таков, по мысли Шпенглера, цикл жизни всякой культуры, длящийся тысячу лет.

Рассматривая историю в аспекте цикличности[224], Шпенглер переосмысливает традиционное представление о синхронности исторических событий. По его мнению, одновременными следует считать лишь такие события, которые приходятся на одну и ту же фазу цикла. При этом совершенно не важно, о ка-

---

[221] В. В. Афанасьев обращает внимание на то, что некоторые высказывания Шпенглера все же допускают наличие определенных связей между культурами (*Афанасьев В. В.* Историческая социология Данилевского, Шпенглера и Сорокина // Социологические исследования. – 2005. – №5. С. 130).

[222] Критикуя биологизаторский подход в историософии, П. А. Сорокин писал: «Основанные лишь на биологических аналогиях, все подобные теории беспочвенны. Нет единого закона, согласно которому каждая культура проходила бы стадии детства, зрелости и смерти» (*Сорокин П. А.* Социокультурная динамика / Сорокин П. Человек. Цивилизация. Общество. – М.: Политиздат, 1992. С. 432)

[223] См.: *Осипов Н. Е.* Шпенглер и цивилизация // Философия и общество. – 2005. – №4. С. 119.

[224] Показательно, что при описании исторической цикличности немецкий мыслитель намеренно не использует понятие «процесс». По его словам, категория «процесс» упраздняет судьбу и тайну, подменяет трагическую логику истории чуждой ей логикой математики.

кой культуре идет речь. Так, египетская архитектура эпохи Древнего царства, дорический стиль греческой архаики, магическое искусство раннего христианства и фаустовская готика Запада мыслятся Шпенглером как синхронные явления, поскольку все они относятся к юности этих культур. Опираясь на новое представление об исторической синхронии, Шпенглер объявляет современниками Платона и Декарта, Плотина и Данте, Александра Великого и Наполеона, Архимеда и Гаусса, Поликлета и Баха[225]. Таким образом, он противопоставляет физическое и историческое время[226].

Сравнивая нынешнее бытие западной культуры с исторически одновременными, но физически давно прошедшими событиями египетской, античной и арабской истории, Шпенглер приходит к выводу, что фаустовская душа уже вступила в цивилизационную и, стало быть, завершающую стадию своего развития. Империализм, социализм, дарвинизм, этизация и прагматизация философии, кризис творческой энергии, вагнерианство и импрессионизм, всеобщая механизация, урбанизация, стремительное развитие техники, национализм, овнешнение жизни, – все это симптомы вырождения фаустовского духа[227]. В том, что западный человек постепенно утрачивает способность управлять техническим прогрессом и предвидеть последствия своей научной деятельности, немецкий мыслитель видит главное предзнаменование скорой гибели Европы[228]. По его предположениям, духовная смерть фаустовской культуры наступит около 2000 года[229].

Завершая разговор о морфологии истории Шпенглера, необходимо заметить, что его историософская концепция, при всей ее содержательной и стили-

---

[225] См.: *Шпенглер О.* Закат Европы. – Ростов-на-Дону: Издательство «Феникс», 1998. С. 102-113, 190-193.

[226] Следует согласиться с точкой зрения К. А. Свасьяна, согласно которой шпенглеровское учение об одновременности является решительной деформацией классического хронометража исторических эпох. Действительно, «вместо сменяющих друг друга Древнего мира, Средних веков и Нового времени взору предстают гигантские циклометрические континуумы параллельно протекающих событий, морфологическая равноценность которых вполне допускает релятивистскую интерпретацию их как со-временных» (*Свасьян К. А.* Освальд Шпенглер и его реквием по Западу / Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т. 1. – М.: Мысль, 1998. С. 66).

[227] *Франк С. Л.* Кризис Западной культуры / Освальд Шпенглер и Закат Европы. – М.: Берег, 1922. С. 48-49.

[228] См.: *Шпенглер О.* Человек и техника / Культурология XX век: Антология – М.: Юрист, 1995. С. 487

[229] Весьма любопытным представляется тот факт, что книга американского политолога Патрика Дж. Бьюкенена под симптоматичным названием «Смерть Запада» увидела свет именно в начале 2000-х годов.

стической нетривиальности, несет в себе глубокое теоретическое противоречие. Решительно отвергая идею единства и универсальности человеческой истории, Шпенглер с помощью физиогномического метода пытается проникнуть в сферу уникального. Однако на деле физиогномика дает противоположный результат, а именно, в неповторимом и единичном она, сама того не желая, открывает всеобщие и универсальные стороны. Во-первых, оказывается, что все исторические организмы рождаются из единой первозданной душевной стихии. Во-вторых, все они в каждой своей морфологической подробности выступают как осуществление идеальной реальности, пусть и представленной восьмью различными прафеноменами. В-третьих, историческая жизнь всех без исключения культур выражается в эстетических, религиозных и политических формах. В-четвертых, у всех культурных организмов в их развитии от рождения до смерти наблюдается процессуальное единство. И, наконец, в-пятых, тот факт, что история восьми независимых друг от друга культур является, так или иначе, человеческой историей, то есть историей людей, – факт этот уже сам по себе указывает на единство носителя историчности, что придает культурной независимости и уникальности весьма относительный характер.

Несмотря на указанную противоречивость, шпенглеровская концепция имеет ряд серьезных достоинств, главное из которых заключается в том, что она рассматривает историческую действительность как *проявление* и *выражение* человеческой сущности. Конечно, сущность человека трактуется Шпенглером идеалистически, то есть сводится им исключительно к сознанию, к душевно-духовной реальности. Более того, немецкий мыслитель гипертрофирует человеческое сознание, возводит его в ранг прафеномена и первообраза до такой степени, что отношение гештальта к истории начинает напоминать отношение платоновских эйдосов к материи. Однако, нам здесь важна не метафизика, но сам *принцип выражения*, *принцип развертывания*, который позволяет Шпенглеру понимать культуру и историю как осуществление душевных сил[230].

---

[230] *Шпенглер О.* Закат Европы. – Ростов-на-Дону: Издательство «Феникс», 1998. С. 429.

«Впечатления высшей реальности, – пишет Шпенглер, – языки и сражения, города и расы, празднества Исиды и Кибелы и католическая месса, доменные печи и гладиаторские бои, дервиши и дарвинисты, железные дороги и римские дороги, “прогресс” и нирвана, газеты, толпы рабов, деньги, машины – все это равным образом знаки и символы в картине мира, вызванные к существованию душой, как выражение ее сущности»[231]. Таким образом, каждый феномен исторической действительности, к какой бы сфере жизни он не относился, оказывается проявлением, пусть абсолютизированной и идеалистически истолкованной, но все же человеческой сущности.

Философия истории А. Тойнби. Альтернативный вариант цивилизационного подхода к историческому процессу предложил А. Дж. Тойнби. Главный вопрос, который волновал Тойнби и на который у Шпенглера он не нашел ответа, это вопрос о причинах генезиса и распада человеческих обществ. По словам английского ученого, именно в этом вопросе Шпенглер оказался «поразительным догматиком и детерминистом»[232]. Цивилизации, по убеждению Тойнби, не рождаются и не умирают по графику; их жизнь не может быть втиснута в рамки тысячелетнего цикла.

По Тойнби, цивилизации представляют собой динамические образования эволюционного типа[233]: именно динамика отличает цивилизации от примитивных сообществ. Последние статичны по своей природе, срок их жизни сравнительно короток, территория ограничена, а население немногочисленно. Цивилизации, напротив, существуют длительное время и, занимая обширные земли с огромным населением, способны к росту и территориальной экспансии. Тойнби насчитывает свыше двадцати цивилизованных сообществ. Среди них – цивилизации Египта, Китая, Миноса, Шумера, Сирии, Ирана, а также майянское, эл-

---

[231] *Шпенглер О.* Закат Европы. – Ростов-на-Дону: Издательство «Феникс», 1998. С. 246.
[232] *Тойнби А. Дж.* Цивилизация перед судом истории / Тойнби А. Дж. Цивилизация перед судом истории: Сборник / Пер. с англ. – 2-е изд. – М.: Айрис-пресс, 2003. С. 271.
[233] *Тойнби А. Дж.* Постижение истории. – М.: Прогресс, 1991. С. 87. «Цивилизация…, – пишет Тойнби, – не является чем-то статичным, но есть динамический процесс, движение или порыв – стремление создать нечто сверхчеловеческое из обычной человеческой природы» (Там же. С. 289).

линское, арабское, индуистское, западно-христианское, православно-христианское и дальневосточное общество[234].

Маркером, отличающим одну цивилизацию от другой, является, по Тойнби, религия. Классифицируя цивилизации по религиозному критерию, Тойнби обнаруживает, что цивилизованные сообщества в одних случаях могут быть совершенно независимыми друг от друга, в других – способны образовывать цепочки религиозной и культурной преемственности. К примеру, цивилизации Египта и Анд являются полностью независимыми; русская же цивилизация, напротив, аффилирована со стороны православного и западного общества (начиная с XVIII в.), которые в свою очередь генетически связаны с сирийской и эллинской культурой. Таким образом, непрерывность наряду с дискретностью является лишь одной из форм исторического бытия цивилизаций. Подобно Шпенглеру, Тойнби восстает против абсолютизации континуальности в истории и настаивает на ошибочности концепции единства цивилизации, в основе которой лежит европоцентризм и представление о прямолинейности развития[235]. На этом основании Тойнби отвергает деление истории на древнюю, средневековую и новую, отмечая упрощенность данной концептуальной схемы. Будучи порождением эгоцентрической иллюзии западного сознания, эта схема либо совершенно игнорирует, либо превратно толкует исторические события иных, преимущественно восточных, цивилизаций. Кроме того, она искусственно помещает в прокрустово ложе линейности те исторические явления, которые в действительности существуют параллельно[236] и синхронно[237].

---

[234] *Тойнби А. Дж.* Постижение истории. – М.: Прогресс, 1991. С. 77-79. Следует заметить, что в последних томах «Постижения истории» Тойнби доводит число цивилизаций до тридцати четырех (Там же. С. 247-249).

[235] Там же. С. 81.

[236] «История, – пишет Тойнби, – в смысле развития человеческих обществ, называемых цивилизациями, проявляется как пучок параллельных, современных друг другу и сравнительно недавних… попыток, предпринимаемых до самого последнего времени, преодолеть примитивный образ существования» (*Тойнби А. Дж.* Цивилизация перед судом истории / Тойнби А. Дж. Цивилизация перед судом истории: Сборник / Пер. с англ. – 2-е изд. – М.: Айрис-пресс, 2003. С. 270)

[237] Тойнби пытается придать синхронности буквальный смысл: все цивилизации видятся ему современницами, поскольку шесть тысяч лет цивилизованного существования человека – это ничтожно малый срок в сравнении с миллионами лет существования Вселенной. В одной из своих поздних статей Тойнби пишет: «Возникновение христианства и других высших религий не древняя история, а современная, поистине нынешняя» (*Тойнби А. Дж.* Христианское понимание истории / Философия истории: Антология / Сост., ред. и вступ. ст. Ю.А. Кимелева. – М.: Аспект Пресс, 1995. С. 228).

Согласно Тойнби, цивилизации могут возникать двояким образом: 1) непосредственно из примитивного социума; 2) опосредовано, то есть путем аффилиации, рождаясь из «отеческого» общества. По мысли Тойнби, объяснение первого требует от исследователя выявления сущностного различия между примитивным и цивилизованным состоянием человечества. Это различие располагается в сфере культуры и аксиологии. Ценностные ориентации людей тесно связаны с феноменом социального подражания – *мимесисом*, который в сущности своей противоположен разделению труда. Если в примитивных обществах мимесис ориентирован на старшее поколение и далеких предков, то в цивилизациях вектор социального подражания направлен на творческое меньшинство, деятельность которого устремлена в будущее[238].

Чтобы объяснить переход общества из стояния покоя в деятельную стадию Тойнби предлагает оригинальную схему *вызова и ответа*. Вызов – это, как правило, внешний фактор, побуждающий общество к росту. Вызов превращает имманентный творческий импульс социума в постоянный стимул к его развитию[239]. Тойнби выделяет два типа стимулов: 1) стимулы природной среды (со стороны бесплодной или новой земли); 2) стимулы человеческого окружения (вооруженные интервенции, форпостное существование городов, восстания). К примеру, достижения сирийской цивилизации сложились под влиянием вызова пустыни; успехи же западного мира – в борьбе против континентальных варваров.

Описание противоборства Запада и варварского мира, которое приводит Тойнби, представляется весьма интересным в терминологическом плане. «Постоянное напряжение, – пишет английский ученый, – стимулировало жизненную силу западного общества для новых ответов на вызовы»[240]. Здесь обращает на себя внимание использование таких понятий как *напряжение* и *сила*. Напряжение (*intentio*) стимулирующего удара, по Тойнби, активизирует внутренние

---

[238] *Тойнби А. Дж.* Постижение истории. – М.: Прогресс, 1991. С. 94.
[239] Там же. С. 119-120.
[240] Там же. С. 142.

потенции общества и, в свою очередь, приводит в напряжение его имманентные *естественные силы*. Стало быть, трансцендентный вызов лишь побуждает к ответу, ответ же берет свое начало в спонтанных творческих *усилиях* людей, составляющих элиту. Таким образом, цивилизация рождается как *ответ-на-вызов*. Тойнби, однако, подчеркивает, что вызов не должен быть слишком слабым или чересчур сильным. Чтобы обеспечить генезис и рост цивилизации, он должен быть оптимальным, то есть не превышающим определенной меры суровости испытания[241].

Рост цивилизаций представляет собой прогрессивное и кумулятивное поступательное движение. С внешней стороны это движение проявляется как территориальная экспансия и техническое овладение средой; с внутренней – как духовный процесс самодетерминации и самоорганизации общества. Внешние аспекты роста – а именно, овладение социальным окружением (экспансия) и физической природой (техника) – сами по себе не могут служить критерием развития цивилизаций, поэтому Тойнби обращает внимание на внутреннюю сторону их роста – на процесс самодетерминации. Эта социальная самодетерминация возможна лишь тогда, когда энергия деятельности общества переносится из сферы экстенсивного освоения внешнего мира в сферу внутренней самоартикуляции. Этот перенос Тойнби именует сдвигом поля действия[242]. Стало быть, подлинный рост цивилизации наблюдается лишь там, где происходит интериоризация вызова. Действительный рост цивилизации означает, что она сама начинает создавать свое собственное окружение и поле действия. Тот факт, что цивилизация сама способна бросить себе вызов, есть показатель ее жизнеспособности в настоящем и гарантия ее благополучного развития в будущем. Рост цивилизованного общества, таким образом, должно усматривать в повышении степени субстанциальности социальной жизни.

Согласно Тойнби, общество есть надличностное отношение индивидов. В обществе человеческие существа связаны между собой через индивидуальные

---

[241] *Тойнби А. Дж.* Постижение истории. – М.: Прогресс, 1991. С. 212-213.
[242] Там же. С. 243.

поля действия, которые пересекаются и, накладываясь друг на друга, образуют надперсональный *макрокосм*. *Макрокосм* этот, однако, сам по себе не может быть источником социального *действия* и *силы*, поскольку он представляет собой лишь совокупность отношений или полей. Ясно, что поля и отношения без целенаправленных действий множества микрокосмов обречены на бессилие. Такое понимание общества позволяет Тойнби дать развернутое онтологическое определение цивилизаций, где он указывает на *движущую силу* их развития. Тойнби пишет, что цивилизации «представляют собой основу пересечения полей активности отдельных индивидуумов, энергия которых и есть та жизненная сила, что творит историю общества»[243]. Поскольку энергия деятельности индивидов является жизненной силой всего исторического движения, постольку именно «личности, а не общества создают человеческую историю»[244]. Исходя из этого фундаментального положения, Тойнби заключает, что самодетерминация общества осуществима только посредством деятельности духовно озаренных личностей, которые распространяют свое индивидуальное творческое мастерство на весь *макрокосм*, тем самым способствуя поступательному движению в его внутреннем самоопределении[245].

В силу того, что рост цивилизаций зависит от деятельности выдающихся личностей или творческих меньшинств, в их задачу входит побуждать арьергарды следовать за собой. Посредством свободного мимесиса инертное большинство воспринимает «культурную радиацию», исходящую от творческих элит, и тем самым осваивает высокие духовно-нравственные ценности. Однако свободное миметическое отношение возникает не сразу. Специфика взаимодействия творческого авангарда и большинства такова, что элита, которой предстоит дать *ответ* на *вызов*, встречается с непониманием и даже враждебностью широких масс. Именно поэтому действию *вызова-и-ответа* неизменно сопутствует феномен *ухода-и-возврата*. В процессе *ухода-и-возврата* меньшинство

[243] Тойнби А. Дж. Постижение истории. – М.: Прогресс, 1991. С. 295.
[244] Там же. С. 254.
[245] Е. Б. Рашковский подчеркивает, что в историософии Тойнби внешне слабая и количественно несоизмеримая с огромностью истории личность оказывается качественно равновеликой ей. См.: *Рашковский Е. Б.* Читаем Тойнби / Тойнби А. Дж. Постижение истории. – М.: Прогресс, 1991. С. 652.

удаляется – добровольно или вынужденно – из общественной жизни для изоляции и творчества с тем, чтобы позднее вновь вернуться к обыденности ради очередного акта творения.

Последовательность *ответов-и-вызовов, уходов-и-возвратов* неповторима для каждой цивилизации и составляет ее индивидуальный опыт. Тойнби, правда, признает, что цивилизации являются представителями обществ *одного вида*, в силу чего они уже не могут быть совершенно уникальными. Полемизируя со Шпенглером, он настаивает на том, что многогранность социального стиля цивилизаций проистекает не из различия их сущностей (гештальтов, душ), а из различия средств *выражения*. Иными словами, уникальность исторической судьбы каждой отдельной цивилизации есть следствие различия в способах *выражения* единой человеческой природы[246].

Вслед за ростом цивилизации с неизбежностью наступает ее *надлом* и *распад*. Фундаментальной причиной, а вместе с тем и основным критерием цивилизационного надлома, по мнению Тойнби, является утрата обществом способности к самодетерминации. Меньшинство теряет творческий потенциал и вырождается в простую правящую верхушку, инертную и глухую к *вызовам*; гарантией *мимесиса* со стороны большинства (внутреннего пролетариата) становится насилие как эрзац и субститут творческого ответа[247].

Если ритмический рисунок роста предполагает двухтактный шаг *ухода-и-возврата*, то *надлому* присущ иной ритм – ритм *раскола-и-палингенеза*. Под палингенезом Тойнби понимает общественную регенерацию, возрождение, временное оживление, наступающее после надлома и спада. Феномен палингенеза есть, по существу, реакция на отчуждение между правящим меньшинством и пролетариатом, попытка удержать социальную трещину от дальнейшего раскола. Со стороны властных элит эта попытка выражается в империалистическом характере проводимой ими политики[248]. Однако любую империю после

---

[246] Тойнби А. Дж. Постижение истории. – М.: Прогресс, 1991.. С. 292-295.
[247] Там же. С. 450, 475.
[248] Там же. С. 476-477.

недолгого периода мощи и стабильности, ожидает либо разгром со стороны воинственного соседа, либо гибель в междуцарствии, из которого начинает произрастать новая, родственная цивилизация.

Если потерявшее творческую силу меньшинство пытается восполнить утрату созданием империи, то пролетариат реагирует на социальный раскол учреждением вселенской церкви. Религия, порожденная духовным поиском большинства, оказывается не только нравственным итогом жизни цивилизации, но и единственным оправданием ее бытия. Так, появление христианства в эпоху надлома эллинской цивилизации в полной мере оправдало существование последней[249]. Между тем, не все цивилизации произвели высшие религии[250]. В связи с этим Тойнби выражает серьезную озабоченность относительно судьбы Запада, поскольку палингенез западного мира отмечен небывалым развитием секулярных социальных институтов. Поклонение этим институтам является новой формой язычества, культом несовершенной человеческой природы. Если западная постхристианская цивилизация окончательно будет заражена неоязыческой болезнью, то она станет лишь неоправданным повторением дохристианской эллинской цивилизации[251].

Вместе с тем, Тойнби пытается смягчить ригоризм циклического детерминизма и преодолеть фатализм своей концепции[252], указывая на наличие у человека свободы выбора. Тойнби уверен, что западный мир способен избежать судьбы погибших цивилизаций и – при помощи собственных усилий и Божьей милости – придать истории новый, не имеющий прецедента поворот. Однако спасение это возможно лишь в том случае, если западный мир сделает для себя правильный выбор и произведет коренные изменения в своей социальной жиз-

---

[249] Вселенская христианская церковь, по убеждению Тойнби, аккумулировала в себе все лучшее от эллинства, и после смерти античного универсального государства, подобно куколке, сумела сохранить в себе духовное богатство для новой, западной цивилизации.

[250] К высшим религиям Тойнби относит христианство, ислам, индуизм и махаяну. Существование этих религий оправдывает бытие всей цепочки породивших их цивилизаций, как сыновних, так и отеческих.

[251] См.: *Hale F.* Debating Toynbee's theory of challenge and response: Christian civilization or western imperialism? // Acta Theologica, XXIII. – 2004. – No. 2. P. 23-44.

[252] Как верно замечает П. К. Гречко, «за циклической концепцией развития цивилизаций всегда стоит тень фатализма, какой-то обреченности на непрестанное повторение одного и того же исторического круга бытия» (*Гречко П. К.* Концептуальные модели истории. – М.: Изд. корпорация «Логос», 1995. С. 41).

ни. Изменения эти должны касаться всех общественных сфер – политики, экономики, культуры. В политике необходимо установить конституционную кооперативную систему мирового правительства; в экономике – найти работающие компромиссы между рыночной экономикой и социализмом; в духовной сфере – поставить светские суперструктуры на религиозное основание[253]. Из трех указанных задач последняя, по убеждению Тойнби, является наиболее серьезной и сложной. Встав на путь ее решения, западный мир сможет оказаться единственной цивилизацией, реализовавшей смысл человеческой истории.

Историософия Тойнби есть фактически летопись смелых, но неудавшихся дерзаний достичь человеческим обществом цели исторического бытия. В случае с каждой из двадцати цивилизаций имел место такой *вызов*, на который у данного общества не находилось *ответа*, после чего цепь цивилизаций либо продолжалась «сыновним» обществом (и цикл начинался заново), либо обрывалась вовсе. Тойнби постоянно балансирует между плюральным и унитарным взглядом на историю. С одной стороны, он утверждает множественность уникальных вызовов и множественность творческих ответов, в череде которых проявляется неповторимость цивилизаций. С другой стороны, каждая цивилизация оказывается, в сущности, попыткой реализации единого человеческого смысла истории, который для Тойнби заключается в исправлении человеком своей греховной природы. Видя смысл исторического движения в духовном преображении человечества, Тойнби практически отказывается от анализа материальной жизни людей. Историческое бытие сводится им исключительно к духовной и творческой активности отдельных наиболее способных личностей. Именно их деятельность, а не деятельность большинства, и оказывается движущей силой истории.

В идеалистической концепции Тойнби есть, однако, положения, которые являются весьма ценными для нашего дальнейшего исследования: речь идет о понимании цивилизации как *деятельностного поля*. Английский историк фак-

---

[253] См.: *Тойнби А. Дж.* Цивилизация перед судом истории / Тойнби А. Дж. Цивилизация перед судом истории: Сборник / Пер. с англ. – 2-е изд. – М.: Айрис-пресс, 2003. С. 290-291.

тически высказывает мысль о том, что актуальное бытие цивилизации (макрокосм) зиждется на «радиации» сущностных сил людей (микрокосмов). Иными словами, полотно цивилизации ткется из множества *интенциональных* лучей человеческой деятельности. Однако на этом Тойнби и останавливается. Он не только редуцирует сущностные силы к духовным потенциям отдельных личностей, а их деятельность к творчеству, но и отрицает обратное влияние общества и общественных отношений (макрокосма) на индивидов, то есть отрицает *ретенцию*. В итоге, самодетерминация общества, которую Тойнби полагает в качестве критерия роста, на деле оборачивается произволом творческого меньшинства.

Подводя итог анализу плюрально-циклических концепций, следует обратить внимание на коренной недостаток данных подходов. Говоря вообще, в их основе лежит попытка понять исторический процесс как проявление *индивидуальной* сущности человека. Это индивидуальное содержание может трактоваться различным образом: например, как душа, *Gestalt*, прафеномен, или же как уникальная творческая активность деятельного меньшинства, индивидуальные интенции которого способны производить цивилизационное своеобразие. Неудивительно, что акцент на индивидуальном заставляет представителей данного подхода видеть в той или иной уникальной культуре или цивилизации лишь радикально конечное образование: цивилизации рождаются, созревают и умирают, подобно биологически понятым индивидам. Тем не мене, как уже отмечалось, плюрально-циклические подходы не могут избежать внутреннего противоречия. При ближайшем рассмотрении законы исторического движения, которым следуют индивидуальные общественные организмы, носят родовой характер, будь то шпенглеровский *эйдос-прафеномен* или тойнбианский принцип *вызова-и-ответа*. В конечном счете, нельзя не признать, что эти принципы универсальны. То обстоятельство, что в концепциях, совершающих намеренное уклонение в сторону уникального и индивидуального, все же молчаливо подразумевается родовое измерение истории, побуждает нас обратиться к анализу

подходов, где это родовое и универсальное открыто полагается в качестве исходного принципа. Речь идет об унитарно-стадиальных концепциях исторического процесса.

§2.2. Унитарно-стадиальные концепции исторического процесса

Философия истории К. Ясперса. Оригинальную концепцию человеческой истории предлагает К. Ясперс. Подход Ясперса к пониманию исторического процесса складывается в полемике с О. Шпенглером и А. Тойнби, с одной стороны, и историческим материализмом – с другой. Свою основную задачу Ясперс видит в том, чтобы постигнуть единство в кажущейся разрозненности судеб различных племен и народов Земли, и главное – попытаться узреть организующий все это историческое разнообразие смысл.

Стремясь дать абрис человеческой истории с точки зрения ее всеобщей структуры, Ясперс пытается найти эмпирическую опору для своих построений. Такой опорой, по замыслу Ясперса, должен стать конкретный исторический период, вокруг которого выстроилась бы вся история человечества в целом, и благодаря которому событийный хаос обрел бы порядок и осмысленность. Этот период Ясперс называет *осевым временем*[254], временем, когда «человек выходит за пределы своего индивидуального существования, сознавая свое место в целостности бытия»[255]. С точки зрения Ясперса, лишь один период в истории человечества может отвечать заданному критерию – период с 800 по 200 г. до нашей эры. Именно эта эпоха отмечена синхронным пробуждением человеческого духа в различных и совершенно независимых друг от друга культурных очагах – Греции, Иудее, Иране, Индии и Китае. Осевое время – это время гран-

---

[254] Как замечает Й. Диттмер, понятие осевого времени сложилось у Ясперса под влиянием идей А. Вебера. В своей концепции синхронической мировой эпохи (*synchronistisches Weltzeitalter*) А. Вебер обращает внимание на поразительную одновременность духовного подъема культур Востока и Запада (*Dittmer J.* Jaspers' "Achsenzeit" und das interkulturelle Gespräch: Überlegungen zur Relevanz eines revidierten Theorems / Dieter Becker (Hrsg.), Globaler Kampf der Kulturen? Analysen und Orientierungen. – Stuttgart, 1999 (Theologische Akzente, Bd. 3), S. 192.). Изложение и анализ позиции А. Вебера см. ниже в этом параграфе.

[255] *Ясперс К.* Истоки истории и ее цель / Ясперс К. Смысл и назначение истории: Пер. с нем. – М.: Политиздат, 1991. С. 34.

диозных философских и религиозных исканий[256], эпоха, в которую человечество открывает для себя трансцендентный мир. В лице пророков, мудрецов, аскетов[257] человечество впервые осознает свое бытие и свои собственные границы: человек начинает испытывать дотоле неведомый ужас перед существованием; тогда же он постигает свою беспомощность и впервые ставит перед собою цель освобождения и спасения. Великие религии и философии[258] совершают «прорыв к сохранившимся по сей день принципам человеческой жизни»[259]. Самосознание, мировоззрение, ценности, нормы, модели поведения той эпохи приобретают в глазах последующих поколений всемирно-историческое значение.

Ясперс подчеркивает, что удивительная синхронность в культурном развитии Китая, Индии, Ирана и Западного мира, образующая осевое время, является тайной и чудом[260]. Он решительно отвергает любые объяснения, которые ссылаются на рост числа городов и государств, на политическую раздробленность, на тяготы от междоусобных войн, и вообще на любые общественно-исторические условия. По его мнению, указанные явления – при всей их значимости – лишь следствия иных, более глубинных причин духовного порядка, а потому они сами должны быть объяснены. Единственный вопрос, на который, согласно Ясперсу, действительно стоит искать ответ – это вопрос о смысле осевого времени.

Значение осевого времени, по Ясперсу, состоит в том, что оно, во-первых, свидетельствует о духовном единстве всего человеческого рода. Во-вторых, оно призывает к безграничной коммуникации между различными этносами и культурами, поскольку духовное пробуждение охватывает несколько географических центров. В-третьих, творения осевой эпохи задают *масштаб* для разви-

---

[256] См.: *Armstrong K.* Die Achsenzeit. Vom Ursprung der Weltreligionen. – München: Siedler Verlag, 2006.
[257] *Ясперс К.* Великие философы. Будда, Конфуций, Лао-цзы, Нагарджуна. – М.: ИФ РАН, 2007. С. 27.
[258] *Храпова В. А.* Тексты Осевого времени // Философия и общество. – 2008. – №2. С. 134.
[259] *Ясперс К.* Истоки истории и ее цель / Ясперс К. Смысл и назначение истории: Пер. с нем. – М.: Политиздат, 1991. С. 40.
[260] Там же. С. 48.

тия всей последующей истории. В-четвертых, все это позволяет построить схему человеческой истории в целом относительно единой оси[261].

Человеческую историю, по Ясперсу, можно рассматривать как единство трех фаз: *доистории, истории* и *мировой истории*:

а) *Доистория* или *прометеевская эпоха* – это время, когда формируется человеческая природа. Под природой человека Ясперс понимает биологические характеристики вида *homo sapiens* со всеми его склонностями, свойствами и сферой бессознательного. Основным результатом доистории является все «то, что наследуется биологически», и «что, следовательно, способно устоять во всех катастрофах истории»[262]. Биология человека, стало быть, принципиально неисторична. Вместе с тем, в период доистории появляются орудия труда, язык, мифы, общественное устройство, табу, которые также не являются собственно историческими феноменами. По Ясперсу, «история возникает лишь там, где есть осознание истории, традиция, документация, осмысление своих корней и происходящих событий»[263]. Значит, скачок в историю происходит лишь с возникновением традиции, которая немыслима без всеобщей коммуникации.

б) *История* начинается с возникновения великих культур древности (около 5 тысяч лет назад). Это, прежде всего, шумерская, египетская и эгейская культуры, а также культуры долины Хуанхэ и доарийской Индии. Опираясь на методологическую установку поликаузальности, Ясперс указывает на несколько факторов, позволивших человечеству вступить в историческое бытие: 1) возникновение ирригационных систем, что привело к возникновению управленческого аппарата и государства; 2) открытие письменности; 3) появление народов с общими мифами, языком и культурой, народов, осознающих свое единство; 4) становление мировых империй; 5) использование лошади, которое обеспечило свободу перемещений и т. д. Но все же главным фактором перехода человечества на ступень истории послужила, как уже было сказано, революция в созна-

---

[261] *Тукфатулина С. Г.* Исторические и социально-политические взгляды Карла Ясперса как мыслителя своей эпохи: Дисс. … канд. ист. наук: 07.00.03. – Владикавказ, 2004. С. 66.
[262] *Ясперс К.* Истоки истории и ее цель / Ясперс К. Смысл и назначение истории: Пер. с нем. – М.: Политиздат, 1991. С. 57.
[263] Там же. С. 56.

нии, обретение способности к исторической рефлексии. Кульминацией этого духовного переворота явилось осевое время.

Фундаментальное разделение народов определяется их отношением к осевому времени. Лишь немногие наследники великих культур древности совершили прорыв и достигли исторической кульминации. К числу народов-творцов осевой эпохи Ясперс относит китайцев, индийцев, иранцев, иудеев и греков. На первый взгляд, осевое время представляет собой совокупность отдельных историй абсолютно непохожих друг на друга народов. Однако в действительности именно тогда возникает «универсальная по своему духовному значению сфера всеобщей истории»[264]. По окончании осевой эпохи еще около полутора тысяч лет человечество будет жить ее плодами, ища в ней вдохновение и черпая свои духовные силы из ее источника.

в) *Мировая история*. Начало нового великого изменения в человеческой истории относится к позднему Средневековью. В это время человечество в лице народов Западной Европы обретает *науку* и находит ей применение в технике. В XIX–XX вв. значение европейской науки и техники становится всемирно-историческим, научно-технические достижения распространяются по всему земному шару, образуя фундамент для глобальной истории и универсальной коммуникации[265].

Ясперс проводит аналогию между современным научно-техническим прогрессом и прометеевской эпохой: в первобытности единство человечества было лишь *потенциальным*, нынешний же исторический период характеризуется *актуальным* единством. Поэтому Ясперс оценивает современную ситуацию как кардинальное преобразование истории, как революцию в коммуникации[266]. Теперь сферой применения всех человеческих сил становится земной шар в це-

---

[264] *Ясперс К.* Истоки истории и ее цель / Ясперс К. Смысл и назначение истории: Пер. с нем. – М.: Политиздат, 1991. С. 94.
[265] Там же. С. 154.
[266] *Ясперс К.* Духовная ситуация времени / Ясперс К. Ясперс К. Смысл и назначение истории: Пер. с нем. – М.: Политиздат, 1991. С. 308.

лом, а фундаментальные проблемы получают статус глобальных проблем[267]. Таким образом, актуальное единство человеческого рода не дается сразу; оно оказывается результатом самого исторического движения и возникает сравнительно поздно. Единство человечества и глобальная коммуникация – не исходный пункт истории, а ее цель.

Говоря об основных чертах современной эпохи, Ясперс замечает, что технический прогресс и триумф научной рациональности неизбежно влечет за собой всеохватывающий духовный регресс, нигилизм, обезличивание масс и глубокое нравственное падение. Он, однако, не перестает питать надежду на пробуждение духа и возможность прихода человечества к новому осевому времени. Последнее связывается Ясперсом с тремя основополагающими тенденциями исторического развития человечества: *социализмом*, *вечным миром* и *подлинной верой*. Так, социализм как задача всемирной истории должен сочетать в себе идею создания справедливой системы производства и распределения с идеей свободы и демократии. Подлинному социализму чуждо тотальное планирование и насилие. Напротив, он предполагает непрерывную коммуникацию между людьми с той целью, чтобы «изменение человека шло в сторону приближения к подлинной человеческой сущности»[268]. Этой же цели должна отвечать и программа политического объединения человечества, то есть установления такого мирового порядка, при котором стал бы возможен вечный мир. Вечному миру должна сопутствовать вечная вера, предполагающая отношение к трансценденции, а также веру в человека, его возможности и свободу.

В указанных тенденциях исторического движения проглядывает *смысл* человеческой истории: в своей полноте этот смысл трансцендентен, сокрыт и недоступен познанию. Однако в каждую эпоху человечество обязано истолковывать значение трансцендентного шифра, дабы ставить перед собой вполне определенные исторические цели и задачи. К таким целям, которые образуют сво-

---

[267] *Ясперс К.* Духовная ситуация времени / Ясперс К. Ясперс К. Смысл и назначение истории: Пер. с нем. – М.: Политиздат, 1991. С. 141.
[268] *Ясперс К.* Истоки истории и ее цель / Ясперс К. Смысл и назначение истории: Пер. с нем. – М.: Политиздат, 1991. С. 200.

его рода *исторический императив*, Ясперс относит: 1) цивилизацию и гуманизацию человека; 2) обретение свободы и сознание свободы; 3) самопостижение и самосознание человека; 4) открытие бытия в человеке, то есть открытие божества. Интегральной целью для всего человечества является основанное на коммуникации единение для выполнения указанных задач. Современные открытия в области науки и техники заложили непосредственную основу для истинного объединения человечества. Тем не менее, чтобы обрести подлинную историю, человечеству необходимо совершить новый духовный скачок, для которого недостаточно одного лишь научно-технического прогресса.

Здесь важно заметить, что Ясперс признает прогресс лишь в области рационального знания и техники. По его словам, в сфере субстанциального прогресс невозможен, а потому «сама человеческая природа, этос человека, доброта и мудрость не подвержены… развитию»[269]. Как же тогда понимать мысль Ясперса о том, что подлинная история и второе осевое время – это дело будущего? Ведь если решительно отрицается прогресс в духовной сфере, теряется единственно возможный критерий для различения прометеевской эпохи от осевого времени, технической эпохи от эпохи вступления человечества в подлинную историю и т. д. Иными словами, все эпохи оказываются равнозначными в духовном отношении, и в таком случае нет никакого смысла говорить об оси истории. Данное противоречие в своей концепции Ясперс как будто не замечает. Отказ от идеи прогресса в духовной сфере вызван, вероятно, стремлением Ясперса утвердить самоценность каждой исторической эпохи и избежать иерархизации. Это, однако, плохо сочетается с идеей осевого времени, а также с мыслью о направленности истории в сторону обретения людьми своей подлинной сущности. Ясперс не раз подчеркивает, что «стать подлинным человеком – это смысл истории»[270], значит, каждая эпоха отличается от другой главным образом тем, в какой степени человек соответствует своей подлинной природе.

---

[269] *Ясперс К.* Истоки истории и ее цель / Ясперс К. Смысл и назначение истории: Пер. с нем. – М.: Политиздат, 1991. С. 258.
[270] Там же. С. 199.

Ясперс также не отвечает на вопрос о движущих силах истории. Ясно, что в его концепции речь идет о духовных силах, но они, в конечном счете, остаются непостижимыми, поскольку имеет место вечная «таинственность скачков в царстве свободы»[271]. Человек свободен в своей историчности, и никакая причинность – наподобие природной причинности – не может вторгаться в сферу человеческой свободы. По мнению Ясперса, философии истории необходимо отказаться от всяких каузальных объяснений, ибо история ничем не детерминирована. Она есть духовный процесс, в котором человечество бесконечно осуществляет прорыв к *единству, свободе, самопознанию* и *подлинной коммуникации*, и в котором обнаруживается шифр трансценденции, несущий сокровенный смысл исторического движения.

Таким образом, Ясперс предлагает, в сущности, *унитарно-стадиальную* концепцию исторического процесса. Во-первых, история человечества, по Ясперсу, отмечена фундаментальным единством – человеческий род имеет общие истоки, общую ось и общую цель. Во-вторых, смысл истории – в бесконечном поступательном движении человека к своей подлинной духовной сущности[272]. Мысль Ясперса о том, что исторический процесс пронизан напряженным стремлением человечества к равновесию через отклонение от подлинного бытия (первое осевое время) и возвращение к нему на новом витке (второе осевое время), представляется весьма ценной и глубокой. Однако, вместе с тем, складывается впечатление, что Ясперс фатальным образом промахнулся с выбором осевого времени. В действительности та эпоха, в которой он увидел эталон, образец и ось истории была временем первичного размежевания и раскола индивидуального и родового измерения в человеческом бытии, то есть периодом вызревания первых отчужденных форм социальности.

---

[271] *Ясперс К.* Истоки истории и ее цель / Ясперс К. Смысл и назначение истории: Пер. с нем. – М.: Политиздат, 1991. С. 249.

[272] Следует согласиться с мыслью П. П. Гайденко о том, что «в полемике со Шпенглером Ясперс настаивает на единстве мирового исторического процесса, а в полемике с марксизмом – на приоритете его “духовной составляющей”». См.: *Гайденко П. П.* Человек и история в экзистенциальной философии Карла Ясперса / Ясперс К. Смысл и назначение истории: Пер. с нем. – М.: Политиздат, 1991. С. 21.

Культурсоциология истории Альфреда Вебера. Взгляд Ясперса на человеческую историю во многом близок воззрениям А. Вебера. И Ясперс, и А. Вебер подчеркивали ограниченность и недостаточность использования рациональных методов познания применительно к человеческой культуре и истории. В своем культурсоциологическом исследовании истории Вебер возлагает надежды на интуицию, чувствование, ощущение и предугадывание[273]: здесь, безусловно, сказывается влияние Дильтея и Бергсона[274].

Главной задачей своего культурсоциологического исследования А. Вебер видит такое постижение *внутренней связи* человеческой истории, которое ни в коей мере не умаляло бы значимость каждого отдельного исторического факта и не посягнуло бы на его уникальность. Стремлением связать уникальное и универсальное в истории, по сути дела, и обусловлен диалектикообразный эклектизм веберовской концепции[275]. Наиболее ярко это проявляется в учении Вебера о трех измерениях истории. К ним относятся: а) *социальность* или общественный процесс; б) *цивилизация* или развитие интеллектуального космоса; в) *культура* или душевно-духовное движение.

а) *Социальность*, согласно А. Веберу, составляет телесную фактуру мировой истории и включает в себя хозяйственную, политическую и социальную сферы жизни общества. Весьма примечательно, что экономические, политические и общественные феномены (семью, хозяйство, государство, классы, этносы) он рассматривает как проявление естественных, витальных сил человека. Так, например, возникновение капитализма в Европе объясняются им повышением витальности западного человека[276]. По Веберу, общественный процесс – это материальный исторический процесс, происходящий в различных истори-

---

[273] *Вебер А.* Идеи к проблемам социологии государства и культуры / Вебер А. Избранное: Кризис европейской культуры. – СПб.: Университетская книга, 1998. С. 66.

[274] См.: *Партон Т. А., Чёрный Ю. Ю.* Человек в потоке истории: введение в социологию культуры Альфреда Вебера. – М.: Наука, 2006. С. 37-62.

[275] Ю. Н. Давыдов называет веберовскую концепцию синкретической, поскольку она обращается «к “феноменам”, целостность которых удостоверяется лишь “интуитивно”». См.: *Давыдов Ю. Н.* Альфред Вебер и его культурсоциологическое видение истории / Вебер А. Избранное: Кризис европейской культуры. – СПб.: Университетская книга, 1998. С. 540.

[276] *Вебер А.* Третий или четвертый человек. О смысле исторического существования / Вебер А. Избранное: Кризис европейской культуры. – СПб.: Университетская книга, 1998. С. 316.

ческих телах, содержанием которого является связь и борьба человеческих естественных сил. Результатом этой борьбы становится жизненный синтез, то есть, своего рода, витальная формация[277]. Согласно Веберу, человеческая история, взятая в аспекте социальности и телесной фактуры, являет собой постепенный процесс усложнения жизненного синтеза, процесс перехода от менее совершенной ко все более развитой витальной конфигурации.

б) *Цивилизация* образует второе измерение истории. Движение цивилизации есть не что иное, как процесс поступательного овладения природой, процесс неуклонной рационализации и интеллектуализации человеческой жизни. Иными словами, это прогресс в науке и технике. Цивилизационный слой истории, ядром которого является интеллектуальный космос, есть утилитарная сфера человеческого бытия, сфера полезности и целесообразности[278]. Поскольку же способы борьбы за существование у всех людей одинаковы, что обусловлено биологическим единством человеческого рода, постольку процесс цивилизации носит универсальный характер, а также имеет типичные, повторяющиеся линии и формы развития. А. Вебер убежден, что учение о прогрессе справедливо лишь для цивилизационного измерения истории, так как оно есть продолжение биологической эволюции[279]. Таким образом, социальность и цивилизация проистекают из природы человека, между тем сущность его во многом остается не тронутой этими двумя измерениями истории.

в) *Культура* образует неутилитарную сферу человеческого бытия. Согласно Веберу, главным содержанием культуры является религия, искусство и, в некоторой степени, философия как система идей о трансцендентном мире. Поэтому бытие культуры выражается, преимущественно, в пророческих и художественных образах, которые представляют собой одушевление социальности и цивилизации. Вебер настаивает на том, что главное назначение культуры

---

[277] *Вебер А.* Принципиальные замечания к социологии культуры. Общественный процесс, процесс цивилизации и движение культуры / Вебер А. Избранное: Кризис европейской культуры. – СПб.: Университетская книга, 1998. С. 27.
[278] Там же. С. 25.
[279] *Вебер А.* Идеи к проблемам социологии государства и культуры / Вебер А. Избранное: Кризис европейской культуры. – СПб.: Университетская книга, 1998. С. 72.

состоит в том, чтобы придавать жизни оформление и смысл[280]. Между тем форма, которую культура дарует исторической ткани, всегда уникальна, неповторима, в силу чего интегральный культурный образ каждого исторического тела индивидуален и замкнут в себе. В измерении культуры нет преемственности и прогресса, которые можно наблюдать в других слоях истории: способ бытия культуры совершенно лишен тех линейных форм, в коих совершается общественный процесс и процесс цивилизации.

Вебер утверждает, что общественный процесс, движение культуры и – в качестве промежуточного измерения истории – процесс цивилизации, будучи равнозначными по своей сущности, находятся в коррелятивной, динамической взаимосвязи: как социальная телесность и цивилизация влияют на культурное оформление, так и культура в свою очередь оказывает обратное воздействие на материальный и цивилизационный синтез жизненных элементов. Таким образом, по мысли Вебера, три указанные сферы сплетаются в единое историческое полотно: *социальность* образует материю этого полотна, *культура* украшает его индивидуальным узором, *цивилизация* красной нитью пронзает все его причудливые узоры и арабески. В этом пункте становится очевидным синкретизм веберовского взгляда на историю.

Наряду с внутренней структурой истории, образованной тремя измерениями, рассмотренными выше, А. Вебер исследует также и внешний план исторического движения. По мнению Вебера, человек в своем внешнем, природном бытии проходит три ступени развития. В соответствии с этими ступенями, немецкий мыслитель выделяет три типа человека. К первому человеческому типу Вебер относит неандертальцев, ко второму – носителей примитивных культур. Подлинно историчен лишь *третий человек*[281], появление которого, согласно Веберу, совпадает с окончанием последнего ледникового периода. Третий человек, или иначе, человек современного типа становится историческим сущест-

---

[280] *Вебер А.* Идеи к проблемам социологии государства и культуры / Вебер А. Избранное: Кризис европейской культуры. – СПб.: Университетская книга, 1998. С. 26.

[281] См.: *Weber A.* Kulturgeschichte als Kultursoziologie / A. Weber-Gesamtausgabe, 10 Bde, Bd. 1: Kulturgeschichte als Kultursoziologie. – Marburg: Metropolis-Verlag, 1997.

вом, поскольку он начинает сознавать свою открытость, незавершенность и свободу[282].

Историческое бытие третьего человека, ввиду его незавершенности и открытости, есть непрерывная борьба его витальных сил, которые А. Вебер именует также *имманентно-трансцендентными* силами, поскольку они, проистекая из трансцендентности, конституируются как *внутренние* задатки. Вебер убежден, что поток истории движим противоречием между позитивными, универсализирующими, освобождающими задатками и задатками, тянущими вниз, партикуляризирующими, негативными по своей природе. Иными словами, драма истории – это драма постоянного выбора между свободой и несвободой человека, между интеграцией и распадом его сущности.

По мнению Вебера, в историческом существовании третьего человека можно выделить три сменяющие друг друга эпохи, каждая из которых отличается характером отношения человека к Земле, типом социальной и политической структуры, уровнем прояснения сознания и способом толкования бытия. Первая эпоха охватывает собою почти пять с половиной тысячелетий (с конца V тысячелетия до н. э. вплоть до позднего Ренессанса) и включает в себя два субпериода: хтонический субпериод, когда доминирует связанная с землей душевная позиция народов, занятых преимущественно сельским хозяйством и скотоводством, и субпериод вторжения кочевников и массового переселения народов – эпоха борьбы инертного хтонизма и беспокойного кочевничества. Результатом этой борьбы явилось становление трансцендентальных религий и философских учений, впервые поднявших вопрос о смысле существования (зороастризм, буддизм, пророческий иудаизм, греческая и римская философия, позднее – ислам, христианство Западной Европы и России). Этот бурный субпериод завершается лишь в XVI столетии реформационными волнами религиозного универсального толкования бытия.

---

[282] *Вебер А.* Третий или четвертый человек. О смысле исторического существования / Вебер А. Избранное: Кризис европейской культуры. – СПб.: Университетская книга, 1998. С. 292.

Вторая эпоха – переходная, динамическая длится примерно четыре столетия (от Реформации до конца XIX века). Она отмечена стремительным развитием цивилизационного измерения. В эту эпоху кардинальным образом меняется отношение человека к природе: вместо приспособления к Земле утверждается тенденция господства над Землей. В сфере цивилизации возникает современная, эмпирическая, систематически прогрессирующая наука, совершается переворот в технике, средствах сообщения и коммуникации. По словам Вебера, «в социально-структурном и политическом отношении это означает развитие современного капитализма»[283], в культурном отношении – секуляризация вопроса о смысле бытия. Тем не менее, главным достижением второй эпохи является утверждение такого типа западного человека, в котором интегрируются задатки свободы и гуманности.

Третья эпоха – эпоха кризиса и, стало быть, время прощания с прежней историей. По убеждению Вебера, в нынешнюю эпоху кризиса этому укорененному в своей свободе третьему человеку угрожает серьезная опасность, связанная с возможностью появления четвертого человека – дезинтегрированного и несвободного. Согласно Веберу, четвертый человек возможен, с одной стороны, как продукт тоталитарных режимов востока[284], с другой стороны – как порождение западного практического нигилизма и массовизации общества[285]. Таким образом, в XX веке человек встает перед сложным выбором между свободой и несвободой, интеграцией и распадом. В силу этого насущной задачей современности Вебер считает новую кристаллизацию человека, включающую в себя создание такой идеологии, которая смогла бы в полной мере соответствовать сегодняшнему жизненному синтезу. Новая идеология, однако, невозможна без ответа на важнейший вопрос нынешней эпохи, «какого типа человек будет

---

[283] *Вебер А.* Третий или четвертый человек. О смысле исторического существования / Вебер А. Избранное: Кризис европейской культуры. – СПб.: Университетская книга, 1998. С. 202.

[284] Очевидно, что на веберовское понимание «четвертого человека» наложила свой отпечаток эпоха «холодной войны» и связанное с ней ощущение «все возрастающей коммунистической угрозы» (См.: *Molt P.* Alfred Weber heute: ein “wirklicher Lehrer und Meister” // Die politische Meinung. – 2002. – Nr. 387/02. S. 91).

[285] Впоследствии Г. Маркузе назовет этот феномен «одномерным человеком».

задавать тон в новом мире ставшей маленькой Земли?»[286]. Этот вопрос Вебер оставляет открытым.

Несмотря на известную эклектичность и дуализм историософии Вебера, ее следует рассматривать как попытку постижения единства и целостности человеческой истории. При всей культурной неповторимости исторических тел, все они, так или иначе, объединяются в его концепции вокруг универсального социального процесса и прогрессивного движения цивилизации. Недаром веберовское понимание исторического процесса относят к роду всемирно-унитарных концепций[287].

Теория стадий экономического роста У. Ростоу. С конца 50-х – начала 60-х годов XX века широкое распространение на Западе получают теории модернизации, индустриализации и экономического прогресса. Наиболее пристального внимания заслуживают исследования американского экономиста и политолог У. Ростоу, предложившего концепцию стадий экономического роста. Для данного исследования анализ концепции Ростоу важен по трем причинам: 1) Ростоу позиционирует ее как альтернативу марксистскому взгляду на историю[288]; 2) при этом для него, как и для Маркса, экономические факторы являются главной детерминантой исторического движения; 3) в конечном счете, историческая периодизация Ростоу оказывается оригинальной и весьма отличной от периодизации, предложенной Марксом.

По мысли Ростоу, человечество в своем развитии проходит пять последовательно сменяющих друг друга ступеней. Ступени эти различаются, главным образом, уровнем развития техники (орудий труда), отраслевой структурой хозяйства, темпами капиталовложений, долей производственных накоплений в

---

[286] *Вебер А.* Прощание с прежней историей. Преодоление нигилизма? / Вебер А. Избранное: Кризис европейской культуры. – СПб.: Университетская книга, 1998. С. 384.

[287] *Pot J. H. J. van der.* Sinndeutung und Periodisierung der Geschichte / Johan Hendrik Jacob van der Pot. – Leiden; Boston; Köln: Brill, 1999. S. 43.

[288] Как отмечает Д. Ротермунд, еще в студенческие годы Ростоу «вдохновился стадиальной теорией Маркса и решил приложить все усилия для создания собственной теории становления индустриального капитализма». См.: *Rothermund D.* Geschichte als Prozess und Aussage: Eine Einführung in Theorien des historischen Wandels und der Geschichtsschreibung / Dietmar Rothermund. – 2 Aufl., Studienausg. – München: Oldenbourg, 1994. S. 79.

национальном доходе, характером потребления и, как следствие, социальной структурой общества и глубиной научных знаний.

Первой ступенью развития Ростоу считает традиционное общество, основанное на доньютоновской науке и технике[289]. По Ростоу, традиционное общество не в состоянии обеспечить научным достижениям систематического применения в сфере производства, поэтому человеческий труд оказывается крайне непроизводительным. На ранней стадии исторического развития бóльшая часть трудоспособного населения занято сельским хозяйством и производством продовольствия. Ростоу усматривает тесную связь между преобладанием сельского хозяйства в экономике традиционного общества и иерархизированностью его социальной структуры. Он подчеркивает, что жесткое ограничение вертикальной мобильности внутри иерархии порождает у людей фаталистическое мировоззрение. В политической сфере описываемых обществ имеет место тенденция к централизации власти. По мнению Ростоу, к традиционным следует также относить и все те постньютонианские человеческие сообщества, которым остался неведом экономический подъем.

Второй ступенью исторического развития человечества является период возникновения предпосылок для взлета. В этот период в рамках традиционного общества формируются условия для резкого ускорения темпов экономического роста. Немаловажную роль в этом процессе играют изменения в сельскохозяйственной, транспортной и торговой сферах. Именно на этой стадии возникает классическая наука: все большее число научных открытий находит свое применение в промышленности. В это же время появляется и новый тип личности – предприниматель, благодаря чему расширяется внутренняя и внешняя торговля, стремительно развивается банковская система, имеет место рост капиталовложений в экономику. Политическая сфера характеризуется становлением эффективного централизованного национального государства. Согласно кон-

[289] *Rostow W. W.* The Stages of Economic Growth: A Non-Communist Manifesto / W. W. Rostow – 3rd ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. P. 4.

цепции Ростоу, в Западной Европе стадия предпосылок имеет своим началом позднее Средневековье и длится вплоть до XVIII века.

Третью стадию У. Ростоу именует стадией взлета. Период взлета – самая короткая, но в то же время самая динамичная фаза в истории развития общества. Именно в этот период совершается переворот в лидирующем звене экономики (промышленности и сельском хозяйстве) и осуществляется переход человечества от традиционной эпохи к эпохе индустриальной[290]. Стадия взлета характеризуется резким увеличением капиталовложений, широким внедрением достижений науки и техники в производство, революционными трансформациями во всей экономической системе. По словам Ростоу, процесс перехода общества от стадии предпосылок к стадии взлета во многом зависит от содействия этому процессу политических сил, заинтересованных в модернизации. В противном случае – при господстве консервативных политических элит – общество рискует надолго остаться в пределах традиционной экономики.

Бурная стадия взлета сменяется периодом умеренного развития, движением к зрелости. Согласно концепции Ростоу, это движение длится чуть более полувека и представляет собой период непрерывного технического прогресса. На этапе созревания наблюдается комплексная диверсификация промышленности, увеличивается доля квалифицированного труда, размер инвестиций в экономику достигает 10–20% от национального дохода. Время движения к зрелости также отмечено стремительной урбанизацией, колоссальным ростом городского населения. Кроме того, на данной стадии под влиянием научно-технического прогресса происходят существенные изменения в структуре рабочей силы, появляется новый класс высокообразованных управляющих – класс менеджеров.

Пятой стадией общественного развития является период высокого уровня массового потребления. Если экономика прежних эпох была направлена, глав-

[290] Согласно Ростоу, первой страной, пережившей взлет, была Великобритания (конец XVIII в.). За ней последовали Франция, Бельгия и Соединенные Штаты (середина XIX в.), Германия (1850–1873 гг.), Япония (последняя четверть XIX в.), Россия (1890–1914 гг.), Канада (1896–1914 гг.), Индия и Китай (50-е годы XX в.).

ным образом, на расширение производства, то на пятой стадии исторического движения имеет место изменение экономической ориентации в сторону потребления. По этой причине заметную роль в экономике начинает играть не только промышленность, но и диверсифицированная сфера услуг[291]. По мысли Ростоу, именно в эпоху массового потребления в социальной сфере возникает средний класс, в политической – социальное государство.

В своих поздних работах Ростоу выделяет также шестую стадию исторического развития – стадию поиска качества жизни, в которой на первый план выходит духовное развитие человека, реализация его духовных потенций[292]. Выделение данной стадии сближает взгляды У. Ростоу с идеями Ф. Фукуямы о роли таких факторов в жизни общества, как борьба за признание, человеческое достоинство, самоценность[293].

Безусловно, Ростоу предпринял нетривиальную попытку представить историю человечества в виде последовательно сменяющих друг друга ступеней, положив в основу периодизации экономический критерий. Тем не менее, его концепция не лишена ряда существенных недостатков. Во-первых, Ростоу сосредотачивается преимущественно на внешних сторонах материальной жизни общества, оставляя без должного внимания субстанциальное развитие человека и его сущностных сил. Вероятно, по этой же причине в исторической периодизации Ростоу преобладают скорее количественные критерии, чем качественные. Во-вторых, Ростоу абсолютизирует индустриальную эпоху, которая становится в его подходе осью истории и конечной целью развития общества[294]. В-третьих, концепция Ростоу практически не раскрывает внутренний механизм смены эпох, оставаясь, главным образом, на поверхности – в сфере явлений. В силу этого складывается впечатление, что межфазовые переходы в понимании аме-

---

[291] См.: *Parr J. B.* On the regional dimensions of Rostow's theory of growth // Review of urban and regional development studies (RURDS). – 2001. – Vol. 13. – No. 1. P. 5.
[292] См.: *Rostow W. W.* Politics and the Stages of Growth. – Cambridge: Cambridge University Press, 1971. P. 230-266.
[293] *Фукуяма Ф.* Конец истории и последний человек. М.: Издательство АСТ: ЗАО НПП «Ермак», 2004. С. 19.
[294] Примечательно, что абсолютизация капитализма в духе Ростоу свойственна и взглядам Ф. Фукуямы, для которого капитализм и либеральная демократия суть высшее достижение и, своего рода, эсхатологический предел универсальной человеческой истории. См.: *Фукуяма Ф.* Конец истории и последний человек. М.: Издательство АСТ: ЗАО НПП «Ермак», 2004. С. 431.

риканского исследователя носят по большей части стохастический характер. Стало быть, важнейшее событие в истории – переход человечества от традиционной экономики к индустриальной – оказывается у Ростоу статистической случайностью.

Теории постиндустриального общества. В начале 60-х годов прошлого столетия параллельно с теорией стадий экономического роста возникают во многом созвучные с ней концепции постиндустриализма.

а) *Постиндустриальное общество в трактовке Д. Белла.* Д. Белл как родоначальник постиндустриализма[295] предлагает нетривиальный взгляд на исторический процесс. По его мнению, марксизм, при всех его научных достоинствах[296], является теорией, применимой лишь к капитализму середины XIX века, а потому он не в состоянии объяснить те кардинальные изменения, которые наблюдаются в современном обществе. Белл настаивает на том, что для правильной интерпретации современной эпохи необходимо пересмотреть положение Маркса об определяющем значении способа производства в жизни общества. По мысли Белла, экономический детерминизм как «концептуальная призма» эффективен только при изучении капиталистической эпохи и практически не пригоден для исследования доиндустриальных и постиндустриальных обществ, где важную роль также играют неэкономические факторы.

Белл предлагает рассматривать общество как совокупность трех сфер: технико-экономической системы, политического строя и культуры. Ведущая роль в истории отводится технико-экономическому измерению общественной жизни. По этой причине на технологической оси истории Белл выделяет три эпохи: доиндустриальную, индустриальную и постиндустриальную. Основным критерием для выделения этих периодов служит тип производства и разновидность используемого в производстве знания.

---

[295] См.: *Waters M.* Daniel Bell. – London: Routledge; New York, 2003. P. 12, 105-108.

[296] Так, сочетание диахроничности и синхроничности – явление редкое для научной теории – Белл считает одним из главных достоинств марксовой философии истории.

Первую историческую эпоху Белл именует доиндустриальной на том основании, что в эту эпоху человеческая «рабочая сила используется преимущественно в добывающих отраслях: горной промышленности, рыболовстве, лесничестве и сельском хозяйстве»[297]. По словам Белла, доиндустриальное общество зиждется преимущественно на отношении человека к природе, поэтому основным источником энергии в это время оказывается движение воды и ветра, а также мускульная сила животных и людей. Единственным стратегическим ресурсом примитивных обществ на протяжении тысячелетий остается сырой материал. В сфере технологий доиндустриального общества доминирует ручной труд (ремесло и фермерство), в области познания – здравый смысл и жизненный опыт, в ценностном плане – традиционализм и ориентация на прошлое. Согласно Беллу, большинство регионов земного шара до сей поры находится на доиндустриальной стадии развития.

Вторая эпоха в истории человечества – индустриальная – базируется на отношении человека к преобразованной природе. Наряду с добывающим (первичным) сектором экономики в этот период стремительно развивается обрабатывающая промышленность (вторичный сектор). Человек начинает использовать новые виды энергии – газ, нефть, уголь, а также энергию атомного ядра. Главное место в производстве занимает машина. По выражению Белла, именно «энергия и машины изменили природу труда»[298]. По этой причине основными профессиями индустриальной эры становятся инженер и полуквалифицированный рабочий. Жизненный опыт уступает место новым методологическим принципам – эмпиризму и экспериментированию. Что касается аксиологической сферы жизни индустриальных обществ, то в ней превалирует прагматизм и ориентация на приспособление к конкретным ситуациям.

Во второй половине XX века в ряде западных стран начинается переход от индустриальной к новой, постиндустриальной, фазе общественного развития[299].

---

[297] *Белл Д.* Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования. – М.: Academia, 2004. С. 169.
[298] Там же. С. 170.
[299] См.: *Bell D.* Welcome to the Post-industrial Society // Physics Today. – 1976. – No. 2 (February). P. 46.

Важнейшей экономической приметой постиндустриальной фазы Д. Белл считает разрастание сферы услуг и производства информации[300]. Благодаря этому отношение человека к человеку или межличностная игра становится базовым отношением эпохи. Другая существенная черта постиндустриальной стадии – это бурное развитие трех секторов экономики: третичного (транспорт и коммунальное хозяйство), четвертичного (торговля, финансы, страхование недвижимость), пятеричного (здравоохранение, образование, государственное управление, рекреация)[301].

Говоря о качественных критериях для измерения общественного благосостояния, Белл поднимает вопрос о границах применимости трудовой теории стоимости к современным условиям. По его мнению, стоимость услуг и информации не может быть измерена количеством абстрактного труда; для своего определения она требует иных, качественных параметров. Поскольку стоимостные отношения в постиндустриальном обществе радикально меняют свое содержание[302] (источниками стоимости перестают быть труд и капитал, на их место приходят знание и информация), Белл убежден, что эти отношения должны описываться «не трудовой теорией стоимости, а теорией стоимости, основанной на знании»[303].

В силу того, что основным ресурсом новой эпохи становится информация (знание), решающую роль в экономике начинают играть наукоемкие отрасли промышленности. На первый план выходят университеты, исследовательские институты, научные организации. Существенные изменения происходят в сфере занятости: быстро растет число высококвалифицированных научных и технических работников, увеличивается класс белых воротничков. Примечательно, что в постиндустриальном обществе именно отношение к информационным ре-

---

[300] *Иноземцев В. Л.* Постиндустриальный мир Даниела Белла / Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования. – М.: Academia, 2004. С. XXXVI.
[301] *Белл Д.* Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования. – М.: Academia, 2004. С. 171.
[302] См.: *Корякин В. В.* Стоимость и ее формы. Стоимостные отношения в постиндустриальном обществе // Новые идеи в философии. Вып. 18. Актуальные проблемы научной философии: в 2 т. Пермь, 2009. – Т. 1. С. 69.
[303] *Белл Д.* Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования. – М.: Academia, 2004. С. CLII.

сурсам (а не отношения собственности), составляет основу для нового, меритократического, типа социальной стратификации[304].

б) *«Третья волна» Э. Тоффлера.* Среди представителей теории постиндустриального общества важно упомянуть Э. Тоффлера, который предложил терминологически оригинальный, но концептуально весьма близкий белловскому, подход к периодизации человеческой истории. Согласно Тоффлеру, человечество в своей истории проходит три стадии развития, которые он именует историческими волнами. Каждая из этих волн является по существу «грандиозным поворотом истории, величайшей трансформацией, всесторонним преобразованием всех форм социального и индивидуального бытия»[305].

Первая в истории человечества волна (аграрная волна) – это эпоха безраздельного господства сельского хозяйства в экономике. Хронологические рамки аграрной эпохи охватывают тысячелетия вплоть до XVII века н. э. Как отмечает Тоффлер, экономика первой волны базируется на ручном труде; ее энергетический потенциал составляют силы природы (солнце, ветер, вода) и мощь человеческих мускулов. Главной производственной ячейкой в эту эпоху является большая семья, объединяющая в себе несколько поколений родственников. По причине низкой производительности труда субъект производства зачастую совпадает с субъектом потребления. Что касается информационных ресурсов, то в аграрном обществе они доступны лишь элите.

Вторую волну Тоффлер именует индустриальной и связывает ее появление, прежде всего, с промышленной революцией. По его мнению, индустриальная волна зарождается в середине XVII в. в Западной Европе и достигает своего «гребня» к 50-м годам XX в. в США. Основной чертой индустриальной эпохи

---

[304] См.: В структуре постиндустриального общества Белл выделяет две стратификационные оси – статусную и ситусную. На статусной оси расположены четыре горизонтальные структуры (статусные группы): 1) класс профессионалов, занятых научной, технологической, административной или культурной деятельностью; 2) класс техников и полупрофессионалов; 3) класс служащих и торговых работников; 4) класс ремесленников и полуквалифицированных рабочих. Основой для выделения горизонтальных структур служит, главным образом уровень образования. Что касается второй стратификационной оси (ситусной), то она образована пятью вертикальными структурами или социальными единицами. К ним относятся: 1) экономические предприятия и коммерческие фирмы; 2) правительство (бюрократия); 3) университеты и НИИ; 4) социальная сфера (больницы, службы быта и т. д.); 5) военные.

[305] *Гуревич П. С.* А волны истории плещут... (Новая конфигурация будущего) / Тоффлер Э. Третья волна. – М.: ООО «Фирма «Издательство АСТ», 1999. С. 11.

является машинное производство и использование ископаемых (невосстановимых) источников энергии. В отличие от аграрной стадии развития, промышленная стадия характеризуется разделением производителя и потребителя, благодаря чему существенно расширяется сфера обмена, усложняются экономические связи между людьми, возникает мировой рынок. Большая семья уступает место нуклеарной, традиционное домашнее обучение – массовому образованию. Относительно доступное образование превращает информацию (знания) в достояние широких слоев населения.

Согласно тоффлеровской концепции, с середины XX века в западных странах набирает силу супериндустриальная волна. Экономика этой третьей по счету волны основывается «на разнообразных возобновляемых источниках энергии; на методах производства, делающих ненужными большинство фабричных сборочных конвейеров; на новых не-нуклеарных семьях; на новой структуре, которую можно бы назвать “электронным коттеджем”; на радикально измененных школах и объединениях»[306]. В обществах третьей волны главным фактором производства становится знание как таковое: информация, идеология, образы, символы, ценности и даже культура в целом[307]. В обществе знаний доступность информации приобретает иной по сравнению с индустриальной эпохой характер: возникает феномен демассифицированных СМИ, в области образования наблюдается тенденция к дестандартизации. Ориентация на индивидуальные потребности становится нормой и в сфере производства: широкое распространение получает мелкосерийное производство на заказ.

Оценивая тоффлеровскую концепцию, следует сказать, что он не только не раскрывает причин смены исторических волн, но и не указывает единых критериев периодизации[308]. Тоффлер и сам признает, что в основе его подхода лежит стремление к многофакторному анализу исторического процесса: в истории есть «только взаимосоотносимые переменные величины, чрезвычайно запутан-

---

[306] *Тоффлер Э.* Третья волна. – М.: ООО «Фирма «Издательство АСТ», 1999. С. 33.
[307] См.: *Haller A.-P.* Alvin Toffler and the economico-social evolution // Lucrări ştiinţifice. – 2011. – Vol. 54. – Nr. 1 (Seria Agronomie). P. 224.
[308] См. критику тоффлеровского подхода: *Корякин В. В.* Труд и единый закономерный исторический процесс: монография / В. В. Корякин; Перм. гос. ун-т. – Пермь, 2008. – Ч. 1. С. 121.

ные»[309], поэтому ни технологии, ни знания, ни духовные ценности сами по себе не могут быть приняты в качестве независимых переменных.

в) Концепция постэкономической формации В. Л. Иноземцева. Гораздо большей теоретической строгостью отличается предложенная в русле постиндустриальных исследований концепция В. Л. Иноземцева. Его подход можно охарактеризовать как попытку синтеза формационной теории Маркса и теории постиндустриализма. По Иноземцеву, главной ошибкой догматического марксизма является неверное понимание термина «экономическая общественная формация»: это понятие следует применять только к той стадии развития общества, в которой наличествуют частная собственность, разделение на классы и товарное производство[310]. При отсутствии указанных признаков речь должна идти либо о доэкономической, либо о постэкономической формации. В качестве главного критерия для выделения общественных формаций Иноземцев предлагает рассматривать не способ производства, но тип человеческой деятельности в совокупности с характером ее мотивации. Ученый убежден, что такова точка зрения и аутентичного марксизма.

Согласно Иноземцеву, человеческая деятельность в своем развитии проходит три стадии. На первой стадии она является инстинктивной и представляет собой лишь биологический процесс. Инстинктивный тип деятельности соответствует, по терминологии Иноземцева, доэкономическому состоянию человека. По его словам, в условиях досоциальной эпохи мотив деятельности неотделим от самого активного субъекта: он встроен в действующего субъекта сугубо биологическим образом и функционирует на инстинктивном уровне, что отвечает «преимущественно биологической сущности человека того времени»[311].

Вторая стадия – эпоха господства осознанной деятельности, труда. Иноземцев полагает, что именно на труде зиждется экономическая общественная формация, а значит и социальная сущность человека. Иноземцев определяет

---

[309] *Тоффлер Э.* Третья волна. – М.: ООО «Фирма «Издательство АСТ», 1999. С. 202.
[310] См.: *Иноземцев В. Л.* Капитализм, социализм или постиндустриальные общества? / Иноземцев В. Л. За десять лет. К концепции постэкономического общества: Научное издание. – М.: Academia, 1998. С. 86-87.
[311] *Иноземцев В. Л.* К теории постэкономической общественной формации. М.: Таурус. Век, 1995. С. 271.

труд как осознанную орудийную деятельность, которая осуществляется под воздействием внешней материальной необходимости. С его точки зрения, «труд, порожденный материальными потребностями и выступающий средством их удовлетворения, отличается… тем, что цель деятельности вынесена вовне каждого субъекта как вещество природы»[312]. Стало быть, в труде человек противостоит природе и отчуждается от нее.

На третьей стадии человек преодолевает свою социальную сущность и вступает в постсоциальную, постэкономическую эпоху. В это время коренным образом изменяется характер человеческой деятельности. Труд и внешняя мотивация уступают место имманентно мотивированному *творчеству*, которое Иноземцев характеризует как *пост-труд*. По убеждению Иноземцева, именно «переход от труда к творчеству представляет собой условие и сущность постэкономической трансформации»[313]. В творчестве человек уже не противостоит природе, но является ее сознательным воплощением и продолжением.

Анализируя состояние современного общества, Иноземцев отмечает глубокий кризис экономической формации (кризис труда), что свидетельствует о кризисе самой социальной формы общения. По его мнению, главным симптомом этого кризиса следует считать разложение стоимостных отношений. Коль скоро все большую роль в производстве начинает играть творчество, то стремительно возрастает количественная неопределенность стоимости невоспроизводимых и уникальных благ. Унифицированное производство и массовое потребление отступают на второй план; на смену им приходит производство индивидуализированных продуктов и их индивидуализированное потребление. Процесс индивидуализации производства и потребления становится, по мысли Иноземцева, важным фактором самосовершенствования человека как субъекта деятельности и досуга. Наличие указанных тенденций дает ему основание сделать весьма смелый вывод о том, что в будущем человечество ожидает разложение социальных структур и отношений. По его словам, субъектом цивилиза-

---

[312] *Иноземцев В. Л.* За пределами экономического общества: Науч. издание. – М.: Academia; Наука, 1998. С. 220.
[313] *Иноземцев В. Л.* Расколотая цивилизация: Научное издание. – М.: Academia; Наука, 1999. С. 52.

ции будет уже «не социум как таковой, не общность людей, тесно спаянных материальными интересами и совершающих набор простых действий в силу необходимости удовлетворить свои насущные потребности, а совокупность индивидов, каждый из которых неповторим не только в своих действиях и поступках, но и в их мотивах, способах осуществления»[314]. Иными словами, общество (социум) перестанет быть субъектом истории; на его место придет индивидуализированное человеческое существо, своего рода, субстанциальный индивид.

Оценивая историософскую концепцию Иноземцева и сравнивая ее с теориями модернизации и постиндустриализма, необходимо подчеркнуть, что она выгодно отличается от них выбором критерия, который положен в основу исторической периодизации. Если пределом анализа у Ростоу, Белла и Тоффлера были трансформации в технико-экономической сфере жизни общества, то исследовательский взор Иноземцева обращен на глубинные изменения в *сущности* человека и его деятельности. Правда, сама трактовка сущности человека и, главным образом, интерпретация сущности труда, предложенная Иноземцевым, вызывает сомнения.

Рассматривая труд как тяжелую, рутинную, сугубо репродуктивную форму человеческой деятельности, вызываемую внешней необходимостью и направленную на удовлетворение насущных потребностей, Иноземцев фактически сводит труд вообще к физическому труду, отказывая трудовой деятельности в антропогенетической и социализирующей функции. Конечно, нельзя не признать, что сегодня доля физического труда в производстве заметно сокращается, однако это не означает, что исчезает сам труд; он лишь меняет свою конкретно-историческую форму. Весьма показательно, что все порождающие, креативные функции Иноземцев переносит с труда на творчество, трактуя последнее скорее как духовную деятельность. Таким образом, Иноземцев решительно противопоставляет труд и творчество, и тем самым «не только демате-

[314] *Иноземцев В. Л.* К теории постэкономической общественной формации. М.: Таурус. Век, 1995. С. 279-280.

риализует творческую деятельность, но и лишает труд всякого творческого потенциала»[315].

Как показал проведенный анализ, унитарно-стадиальные концепции исторического процесса осуществляют свою трактовку истории в оптике *родового* и универсального измерения человеческого бытия. Во всем разнообразии попыток построить единую схему исторического движения проглядывает интегральная идея поступательности развития человечества как целостности. Сама эта поступательность, однако, понимается различным образом: рассмотренные концепции расходятся как в критериях для выделения исторических эпох, так и в определении их содержания. Так К. Ясперс описывает смену исторических эпох как последовательность недетерминированных скачков на пути все большего одухотворения человечества. У. Ростоу и постиндустриалисты, напротив, акцентируют внимание на цепи технико-экономических изменений в тех способах, каким люди относятся к природе. В свою очередь В. Л. Иноземцев кладет в основание своей исторической периодизации трансформации в человеческой деятельности. Кроме того, в указанных концепциях истории широко варьируется представление о связи сущности человека и исторического движения. Скажем, по У. Ростоу, историческое развитие оказывается внешним по отношению к существенным, имманентным сторонам человеческого бытия, тогда как, к примеру, у В. Л. Иноземцева движущая сила истории располагается в сердцевине сущности человека – его деятельности.

Особый интерес представляет попытка А. Вебера удержать родовое и индивидуальное измерение истории вместе без редукции их друг к другу. Родовое содержание истории представлено у Вебера социальным процессом, телесным по своей сущности, и цивилизацией как способом овладения природой, а индивидуальное – духовной культурой. Поскольку культура – это принцип индивидуации общества, лишенный историчности, постольку, в конечном итоге, он оказывается внешним и автономным по отношению к истории рода, то есть

---

[315] *Мусаелян Л. А.* Научная теория исторического процесса: становление и сущность: учебное пособие / Л. А. Мусаелян. – 2-е изд., перераб. и доп. – Пермь: Изд-во Перм. ун-та, 2011. С. 400.

экономике, политике, технике и пр. Стало быть, как уже отмечалось, культур-социологический синтез Вебера обернулся эклектизмом, в силу чего диалектика родового и индивидуального в истории осталась у него нераскрытой. Следующая глава как раз и призвана развернуть диалектику родовой и индивидуальной сущности человека и показать тем самым, что их динамика, намеченная в §3 первой главы данного исследования, в самом общем виде составляет движущую силу всей человеческой истории.

Глава 3. РОДОВЫЕ И ИНДИВИДУАЛЬНЫЕ СУЩНОСТНЫЕ СИЛЫ ЧЕЛОВЕКА В ИСТОРИЧЕСКОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ

После проведенного анализа ключевых историософских концепций XX века, есть все основания перейти к анализу исторического процесса как развития родовой и индивидуальной человеческой сущности с учетом тех наработок, которые были сделаны в рамках двух подходов к истории – плюрально-циклического и линеарно-стадиального. При этом диалектический подход позволит нам избежать их крайностей, то есть абсолютизации либо индивидуального, либо родового измерения истории соответственно. Стоит напомнить, что история, с нашей точки зрения, понятая как противоречивое единство родового и индивидуального в человеке, в своей целостности представляет собой последовательность ступеней развития самой человеческой сущности. Для первой ступени (первобытное, примитивное общество) характерна относительная симметрия или даже тождество рода и индивида. Вторая ступень, охватывающая все классовые, антагонистические формы общества, отмечена расколом внутри сущности человека, отчуждением родового и индивидуального в нем. Суть третьей – гипотетической, а потому неназванной – ступени заключается в преодолении указанного антагонизма, в реализуемом на новом основании тождестве рода и индивида.

§3.1. Развитие сущностных сил человека в первичной формации

Первобытность – самая древняя и загадочная эпоха в истории человеческого общества. В западной науке эту эпоху именуют доисторией, протоисторией, примитивным обществом[316]. Отечественные ученые чаще употребляют понятия «первобытное общество», «первичная формация», «первобытнооб-

[316] См.: *Аверкиева Ю. П.* Этнография и культурная (социальная) антропология на Западе // Советская этнография. – 1971. – №5. С. 9. См. также: Hsu F. L. F. Rethinking the concept “primitive” // Current Anthropology. – 1964. – Vol. 5, Issue 3. P. 169-178.

щинный строй», «родовой строй», «первобытнообщинная формация», «первобытный коммунизм». Терминологические разногласия явились лишь внешним выражением многочисленных дискуссий, посвященных истории первобытности[317]. Содержание этих дискуссий не потеряло своей актуальности и сегодня[318].

Мы намерено обходим стороной вопросы происхождения человека, сознания, орудийной деятельности, языка, морали и религии, поскольку рассмотрение предыстории вида *homo sapiens* не входит в круг наших задач. Предмет данного исследования вынуждает нас ограничиться констатацией, что переход от доистории к первобытности является временем формирования собственно социальных сил человека, по причине чего «многие черты будущего общества, существуют здесь в еще нерасчлененном, несамостоятельном, неразвернутом виде»[319].

В наших рассуждениях о начале человеческой истории мы будем исходить из того факта, что в первобытную эпоху «универсальная природа человека наличествовала в своей абстрактной, неразвернутой форме»[320]. Характерная для архаической эпохи с ее коллективистскими устоями абстрактная универсальность человеческой природы резко отличает первобытность от всех последующих исторических эпох, которым свойственно господство индивидуального имущественного интереса, наличие классов, частной собственности и пр. Это фундаментальное отличие дало Марксу основание для введения обобщенной периодизации всемирно-исторического процесса, где история че-

---

[317] Так, в отечественной науке в рамках марксистской парадигмы долгое время обсуждались вопросы о движущих силах антропогенеза и социогенеза, о структуре первобытного стада, о соотношении общины и рода, об отношении производства и родства, о месте и функциях семьи; остро велась полемика о реальности матриархата, а также о периодизации первобытной истории. См.: *Данилова Л. В.* Дискуссионные проблемы теории докапиталистических обществ / Проблемы истории докапиталистических обществ. Под. ред. Л. В. Даниловой. – М.: Наука, 1968. С. 27-66.

[318] См.: *Семенов Ю. И.* Разработка проблем истории первобытного общества в Институте этнографии АН СССР в «эпоху» Бромлея (воспоминания и размышления) // Этнографическое обозрение. – 2001. – №6. С. 3-20. См. также: *Артемова О. Ю.* Десять лет «первобытности» в постсоветской России: анализ некоторых, преимущественно учебно-методических, публикаций // Этнографическое обозрение. – 2008. – №2. С. 139-156.

[319] *Тер-Акопян Н. Б.* Первобытное общество: проблемы теории и истории в трудах К. Маркса и Ф. Энгельса. – М.: Наука, 1991. С. 221.

[320] *Мусаелян Л. А.* Научная теория исторического процесса: становление и сущность / Л.А. Мусаелян. – 2-ое изд., перераб. и доп. – Пермь: Изд-во Перм. ун-та, 2011. С. 351.

ловечества разделяется на две эпохи – первичную (доклассовую, архаическую) и вторичную (классовую)[321]. В свою очередь архаическая эпоха также включает в себя последовательность качественно различных ступеней[322]. Конкретизацией и детальной разработкой этой идеи, как известно, занимался Ф. Энгельс. Вслед за Морганом[323] он выделяет две доисторические эпохи – дикость и варварство; внутри каждой из них – «низшую, среднюю и высшую ступень сообразно с прогрессом в производстве средств к жизни»[324].

Новые данные, полученные археологией и этнографией в первой половине XX века, привели к необходимости уточнения, углубления и критики указанной периодизации первобытности[325]: на Западе выходят работы[326], составившие, своего рода, серебряный век этнографии[327]. С 30-х годов XX века разработка науки о первобытном обществе в марксистском ключе начинается в СССР[328], а в 50-ые годы – также и в ГДР[329]. Дискуссии в западной и отечественной литературе среди археологов, этнологов, этнографов и историков показывают, насколько широким был и остается спектр позиций по вопросу о периодизации первобытности и о том, каким должно быть основание для выделения исторических ступеней. Таким основанием предлагают считать уровень развития ору-

---

[321] См.: *Лашук Л. П.* О некоторых аспектах трактовки первичной формации // Советская этнография. – 1970. – № 5. С. 72.

[322] *Маркс К.* Наброски ответа на письмо В. И. Засулич / Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-ое изд. Т. 19. – М.: Государственное издательство политической литературы, 1961. С. 413.

[323] См.: *Морган Л. Г.* Древнее общество. Изд. 2-е. – Л.: Изд. ин-та народов севера ЦИК СССР, 1935. С. 6-8.

[324] *Энгельс Ф.* Происхождение семьи, частной собственности и государства / Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-ое изд., Т. 21. – М.: Государственное издательство политической литературы, 1961. С. 28.

[325] *Сервье Ж.* Этнология / Ж. Сервье; Пер. с фр. И. Нагле. – М.: Издательство АСТ, 2004. С. 120.

[326] Речь идет, прежде всего, о трудах А. ван Геннепа, Ф. Боаса, Э. Дюркгейма, Б. Малиновского, А. Р. Рэдклиффа-Брауна, Л. Леви-Брюля, М. Мосса, В. Г. Чайлда. К слову, Чайлд был одним из первых, кто под марксистское понимание истории подвел серьезный археологический фундамент, разработав, в частности, концепцию неолитической революции.

[327] См. выдающийся курс лекций Э. Эванса-Причарда по истории антропологии: *Эванс-Причард Э.* История антропологической мысли / Э. Эванс-Причард; Пер. с англ. А. Л. Елфимова; ст. А. А. Никишенкова. – М.: Вост. лит., 2003. – 358 с.

[328] Здесь следует упомянуть таких выдающихся ученых, как С. А. Токарев, А. М. Золотарева, В. И. Равдоникас, П. П. Ефименко, С. П. Толстов, М. О. Косвен, В. М. Массон. Среди исследователей первобытного общества 60-70-х годов необходимо отметить А. И. Першица, Ю. И. Семенова, Ю. В. Бромлея, Н. А. Бутинова, В. П. Алексеева. Замечательный обзор многочисленных дискуссий по вопросу периодизации первобытной истории дан в статье: *Монгайт А. Л., Першиц А. И.* Некоторые спорные вопросы первобытной истории в советской литературе послевоенных лет // Вопросы истории. – 1955. – №1. С. 135-141. См. также: *Семенов Ю. И.* Разработка проблем истории первобытного общества в Институте этнографии АН СССР в «эпоху» Бромлея (воспоминания и размышления) // Этнографическое обозрение. – 2001. – №6. С. 3-20.

[329] Подробный очерк развития науки о первобытности в Германии (в частности, в ГДР) представлен в работе: *Mante G.* Die deutschsprachige prähistorische Archäologie. Eine Ideengeschichte im Zeichen von Wissenschaft, Politik und europäischen Werten. – Münster: Waxmann Verlag, 2007. – 280 s.

дий труда и орудийной деятельности человека, степень развития родовых[330] или семейно-брачных отношений[331], тип общины[332], характер разделения труда[333], изменение форм собственности[334], уровень сложности социокультурной организации[335] и пр. Представляется, что указанные основания высвечивают лишь отдельные феномены трансформации человеческих сообществ[336], упуская из виду *развитие сущности человека как тотальности*, что выражается в интегральном усложнении его родовых и индивидуальных сущностных сил. Последние в своем историческом движении предстают как подлинные маркеры самосовершенствования человека, а потому способ их развития, циркуляции и дистрибуции может быть положен в основание периодизации истории в целом и первобытной истории в частности.

Сказанное позволяет выявить четыре крупные эпохи, составляющие первичную общественно-экономическую формацию:

1) Эпоха ранних прачеловеческих сообществ – время становления родовых и индивидуальных сущностных сил человека, длительный период вызревания человеческих социальных качеств в лоне естественных (жизненных) сил.

2) Эпоха простых эгалитарных сообществ собирателей-охотников с симметричной дистрибуцией и равномерной циркуляцией сущностных сил, обеспечивающей конгруэнтность (согласованность) между индивидуальным и родовым в человеке вплоть до их тождества.

---

[330] *Равдоникас В. И.* История первобытного общества. Ч. 1. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1939. – 286 с.

[331] *Семенов Ю. И.* О периодизации первобытной истории // Советская этнография. – 1965. – №5. С. 74-93.

[332] *Бутинов Н. А.* Первобытнообщинный строй: основные этапы и локальные варианты / Проблемы истории докапиталистических обществ. Под. ред. Л. В. Даниловой. – М.: Наука, 1968. С. 89-155.

[333] *Сапожникова М. К.* К вопросу о периодизации первобытнообщинного строя // Советская этнография. – 1973. – №5. С. 60-72.

[334] *Sellnow I.* Grundprinzipien einer Periodisierung der Urgeschichte. Ein Beitrag auf Grundlage ethnographischen Materials. – Berlin, 1961. S. 112-116. Детальный критический разбор концепции И. Зелльнов см. в статье: Henninger J. Periodisierung der Urgeschichte? // Anthropos. – Bd. 62, H. ½. – 1967. S. 217-222.

[335] *Першиц А. И.* Периодизация первобытной истории: состояние проблемы // Вопросы истории. – 1980. – №3. С. 70-83.

[336] На это обстоятельство, скажем, намекает Дж. Гуди, критикуя односторонность исследователей неэволюционистского толка, центрирующихся на социокультурной организации первобытных сообществ: «С точки зрения экономики и социальной организации в целом концепция племени мало что проясняет. Термин “племя” может указывать на некоторые конкретные признаки социальной организации, прежде всего на мобильность и отсутствие бюрократической государственной системы, однако он мало что дает для отличительных черт хозяйствования» (*Гуди Дж.* Похищение истории / Джек Гуди; пер. с англ. – М.: Издательство «Весь мир», 2015. С. 47-48).

3) Эпоха сложных эгалитарных скотоводческо-земледельческих сообществ с ограниченно-симметричной дистрибуцией и расширенной циркуляцией сущностных сил при эскалации напряжения между индивидом и родом в рамках их сохраняющегося единства.

4) Эпоха постэгалитарных сельскохозяйственных сообществ с проявленной асимметрией в дистрибуции сущностных сил и нарушением равновесия в их циркуляции, влекущим за собой отчуждение индивидуального и родового – переходный этап от догосударственных к государственным обществам.

Нетрудно заметить, что первая и четвертая эпохи являются переходными стадиями, тогда как вторая и третья представляют собой классическую первобытность с ярко выраженным эгалитаризмом. Следует пояснить, что понятие эгалитарности фиксирует здесь степень соответствия (конгруэнтности) родовых и индивидуальных сущностных сил человека.

а) Эпоха ранних прачеловеческих сообществ. Эпоха ранних прачеловеческих сообществ, согласно новейшим данным палеоантропологии, простирается от *homo habilis*, жившего в раннем палеолите около 2,4 млн. лет назад, вплоть до *homo sapiens*, появившегося, по современным представлениям, около 200 тыс. лет назад[337], что соответствует среднему палеолиту (мустье). Эта колоссальная по своей длительности эпоха может быть отнесена к первобытности с большой долей условности, поскольку на всем ее протяжении биологические факторы эволюции *homo* еще довлеют над нарождающимися социальными[338].

По всей видимости, первые, самые примитивные орудия воздействия на вещество природы стал производить и использовать уже *homo habilis*[339]. Это были элементарные приспособления, представляющие собой мелкие, односторонне оббитые гальки, применение которых уже более 2,4 млн. лет назад открыло путь развитию «ударной» технологии[340]. Эту простейшую технологию

---

[337] *Roberts A.* Evolution: The Human Story. – New York: Dorling Kindersley, 2011. P. 61.
[338] Следует также иметь в виду, что на заре своего существования *homo sapiens* делит бремя праистории с угасающими родами *homo erectus, homo neanderthalensis* и *homo floresiensis*. См.: *Вишняцкий Л. Б.* Неандертальцы: история несостоявшегося человечества / Л. Б. Вишняцкий. – СПб.: Нестор-История, 2010. С. 218-219.
[339] *Ламберт Д.* Доисторический человек: Кембриджский путеводитель / Пер. с англ. – Л.: Недра, 1991. С. 112.
[340] *Серебрянный Л. Р.* Древнее оледенение и жизнь. – М.: Наука, 1980. С. 99-100.

сегодня рассматривают как архетипическую[341]: в грубой, во многом еще животной операции проглядывает будущий интенциональный, предметный характер человеческой деятельности, превращающей природные дары – кость, дерево, гальку – сначала в предмет, а затем в средство, орудие своей активности, призывающей к ответу. Оттого-то опредмеченная в теле природы жизненная сила не каменеет и не коснеет, но, напротив, вступает в ретенциональное отношение, возвращается к своему источнику, чтобы в распредмечивании усовершенствовать его. Впоследствии инстинктивный труд как *сила в-себе* в циркуляции и обмене постепенно обретает черты подлинно человеческого труда, становясь сознательным и целенаправленным, то есть *силой для-себя*[342].

С переходом от инстинктивных, рефлекторных форм труда к сознательным, свое мощное развитие получает не только мышление и членораздельная речь, но и человеческая чувственность[343]. Важнейшей особенностью рассматриваемой эпохи является то, что становление сущностных сил древнейшего человека совершается бок о бок с трансформацией его биологических органов: социальные и биологические трансформации корреспондируют друг другу, непрестанно находятся в отношении взаимной детерминации.

Другой особенностью данного периода можно считать то, что именно в это время инстинктивный, во многом рефлекторный труд ранних прачеловеческих сообществ осуществляет первоначальное накопление элементарных предметов производства и потребления. Так у древних людей формируется особый жизненный мир, который на следующей ступени первобытности будет *ретенцио-*

---

[341] *Щапова Ю. Л.* Материальное производство в археологическую эпоху / Ю. Л. Щапова. – СПб.: Алетейя, 2011. С. 63.

[342] Эта мысль замечательным образом выражена Б. Ф. Поршневым: «Для того, чтобы присвоить вещество природы в пригодной для себя форме человек приводит в движение принадлежащие его телу естественные силы… В ходе этого материального воздействия на внешнюю природу предок человека постепенно меняет и свою собственную природу: в последней сначала еще только “дремлет” потенциальная возможность превращения его в существо какого-то нового качества, отличное от остальной природы; но рано или поздно игра естественных сил… подчиняется власти специально человеческой, т.е. общественным закономерностям, и труд становится сознательным трудом». См.: *Поршнев Б. Ф.* О начале человеческой истории. (Проблемы палеопсихологии). Под ред. Б. А. Диленко. – М.: ФЭРИ-В, 2006. С. 537.

[343] Энгельс писал: «Подобно тому как постепенное развитие речи неизменно сопровождается соответствующим усовершенствованием органа слуха, точно так же развитие мозга вообще сопровождается усовершенствованием всех чувств в их совокупности». См.: *Энгельс Ф.* Роль труда в процессе превращения обезьяны в человека / Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-ое изд. Т. 20. – М.: Гос. издательство политической литературы, 1961. С. 490.

нально предстоять готовому человеку как *предметный мир культуры*. Этот процесс фактически описывается теорией двух скачков или поворотных пунктов в антропогенезе. Первый скачок (орудийный) приводит к тому, что уже у палеоантропов и архантропов формируются зачатки труда и производства, но биологические факторы эволюции еще не утрачивают своей ведущей роли. Второй скачок характеризуется появлением человека современного типа, а значит резким торможением биоморфологических изменений и преобладанием социальной детерминанты в развитии сообществ[344].

Мир примитивной культуры, в котором опредмечиваются совокупные естественные силы древнейших людей, постепенно приобретает в их представлении черты автономной, развернутой *вовне* реальности. По тонкому замечанию Ж. Батая, для первых людей «рукотворное орудие труда олицетворяет зарождающуюся форму того, что не есть “я”»[345]. Будучи системой регулярно повторяющихся *интенциональных актов*, простая, во многом еще нерефлектированная деятельность раз за разом призывает окружающий мир к *ретенции*. Благодаря ретенциональному отношению мир начинает восприниматься как *действительность*, то есть как нечто такое, что является необозримым простором для действий и, вместе с тем, само способно на ответное действие[346]. Вследствие ретенции интенциональность первого порядка, свойственная прачеловеку, дополняется интенциональностью второго порядка сознающего человека[347].

Конечно, на данном этапе еще рано говорить о существовании социальности в собственном смысле слова. Для описания ранних прачеловеческих групп, скорее, подойдет термин «спонтанная коммунитас», предложенный В. Тэрнером, поскольку собственно социальное в таких группах присутствует лишь как

---

[344] *Рогинский Я. Я.* Современные проблемы антропогенеза. – М.: Издательство «Знание», 1969. С. 30.

[345] *Батай Ж.* Теория религии. Литература и Зло / Пер. с фр. Ж. Гайковой, Г. Михалковича. – Мн.: Современный литератор, 2000. С. 25.

[346] А. Г. Спиркин справедливо полагает, что существенной чертой формирующегося сознания является именно то, что предметный мир впервые становится для него чем-то независимым от непосредственной органической потребности. См.: *Спиркин А. Г.* Происхождение сознания. – М.: Госполитиздат, 1960. С. 107.

[347] «Интенциональная система второго порядка, – пишет Д. Деннет, – имеет верования и желания относительно верований и желаний как своих собственных, так и других систем». См.: *Деннет Д.* Виды психики: На пути к пониманию сознания / Пер. с англ. А. Веретенникова. – М.: Идея-Пресс, 2004. С. 126.

потенция[348]. Это были сравнительно небольшие коллективы, состоящие из 50-60 индивидов[349]. Главным фактором их единения выступали примитивные формы охоты и собирательства, а также поедание разного рода падали[350].

Следует, правда, отметить, что на закате рассматриваемой эпохи (в мустьерское время), все большее значение в жизни праобщины начинает приобретать охота на крупных животных загонным способом. Загонная охота требовала консолидации усилий большинства членов прачеловеческих групп; именно внутри этой формы деятельности вызревают условия для становления *первобытного коллективизма*. Развитие коллективности, взаимопомощи и заботы суть ретенциональная сторона интенции ранних охотников. Косвенным свидетельством тому является археологически фиксируемое у палеоантропов попечение о мертвых, то есть появление культуры погребений[351] как мощного средства установления солидарности и реинтеграции внутри группы[352].

Другой аспект конституирования внутригрупповой солидарности палеоантропов по сей день остается дискуссионным. Речь идет о характере половых отношений ранних прачеловеческих сообществ[353]. Были ли эти отношения хаотичными или они наследовали предшествующим зоологическим формам (гаремная семья высших приматов), в любом случае, именно наложение ряда серьезных ограничений на сферу сексуальных отношений стало решающим шагом на пути возникновения первых эгалитарных сообществ собирателей-охотников.

б) Эпоха простых эгалитарных сообществ. На стыке среднего и верхнего палеолита (около 40-30 тыс. лет назад) при существенном развитии соби-

---

[348] «Зародыш социальной структуры появляется в тот момент, когда мотыга вонзается в землю». См: *Тэрнер В.* Ритуальный процесс. Структура и антиструктура / Тэрнер В. Символ и ритуал. Сост. В. А. Бейлис и автор предисл. – М.: Наука, 1983. С. 209.

[349] *Вишняцкий Л. Б.* Введение в преисторию. Проблемы антропогенеза и становления культуры. Курс лекций. Изд. 2-ое, испр. и доп. – Кишинёв: Высшая Антропологическая Школа, 2005. С. 252.

[350] *Зубов А. А.* Палеоантропологическая родословная человека. – М.: Россельхозакадемия, 2004. С. 193-194.

[351] *Муравьев В. В.* Производство жизни, болезнь и смерть в древнем обществе. Первобытная эпоха и Древний Восток. – СПб.; Сыктывкар: Институт мировой культуры, иностранных языков, 2006. С. 85.

[352] *Малиновский Б.* Смерть и реинтеграция группы / Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / Сост. В. И. Гараджа, Е. Д. Руткевич. – М.: Аспект Пресс, 1996. С. 421.

[353] См., напр.: *Богатова Л. М.* Об одном «позоре» человеческого рода // Ученые записки Казанского университета. Гуманитарные науки. – 2015. – Т. 157. – Кн. 1. С. 24-34.

рательства, рыболовства и охоты совершается переход большинства человеческих групп на ступень *простых эгалитарных сообществ*. К этому времени серьезно возрастает уровень орудийной оснащенности человека. Инструментальная дифференциация[354] – внешнее свидетельство того, что человек в своем развитии уже перешел «от непосредственного реагирования на события к формированию “отношения” к предметным комплексам и предметным процессам»[355]. Иными словами, можно говорить о наличии на этой ступени предметной и инструментальной основы для *труда* и практического отношения членов родовой общины к действительности.

Родовая община как простое эгалитарное сообщество представляла собой локальную группу, состоящую из одного или нескольких родов. В силу принципа экзогамии ее ядро или костяк составляла, по всей видимости, лишь локализованная часть рода. Унилокальность дуально-родового брака предполагала наличие у общины нестабильной периферии, которая включала в себя жен (или мужей) из других общин, их свойственников и даже друзей[356]. Как подчеркивает Л. Уайт, «экономическая система первобытных народов во многом тождественна системе родства и потому характеризуется кооперированием, взаимопомощью и практикой дележа»[357]. По причине того, что структура примитивной экономики была насквозь пронизана кровнородственными отношениями, а промысловая территория была коллективной собственностью рода, поздний палеолит можно рассматривать как эпоху классического первобытного коллек-

---

[354] Д. Броуз и М. Уолпофф указывают на существование, по крайней мере, 70 стандартных типов верхнепалеолитических орудий. См.: *Brose D. S., Wolpoff M. H.* Early upper paleolithic man and late middle paleolithic tools // American Anthropologist. – 1992. – No. 73. P. 1160-1161.

[355] *Лукач Д.* К онтологии общественного бытия. Пролегомены: Пер. с нем. Общ. ред. и вступ. ст. И. С. Нарского и М. А. Хевеши. – М.: Прогресс, 1991. С. 83. То, что Лукач называет «отношением», в данной работе называется «интенциональностью».

[356] В 70-80 годы XX века в отечественной этнографии развернулась широкая дискуссия о том, что следует считать элементарной экономической единицей позднего палеолита – род или общину? Не вдаваясь в детали упомянутой дискуссии, примем за фундаментальный этнографический факт неразрывную связь родовых и производственных (экономических) отношений на данной ступени развития человечества. См.: *Першиц А. И.* К вопросу о «третьем типе» социальной организации первобытности // Советская этнография. – 1970. – №2. С. 106-109; *Тумаркин Д. Д.* К вопросу о сущности рода // Советская этнография. – 1970. – №5. С. 95.

[357] *Уайт Л.* Эволюция культуры. Развитие цивилизации до падения Рима / Уайт Л. Избранное: Эволюция культуры / Пер. с англ. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. С. 327.

тивизма[358]. На закате палеолита человек переживает уникальный опыт тождества с другими людьми, и память об этой интуиции он сохраняет на протяжении всей своей дальнейшей истории[359].

Экономической базой позднепалеолитических сообществ было присваивающее хозяйство низших охотников, рыболовов и собирателей. Относительная слабость такой экономики заключалась в том, что родовая община зачастую добывала лишь жизнеобеспечивающий продукт, тогда как избытки были редким исключением. Необходимым следствием присваивающего способа хозяйствования явилась коллективная собственность на землю, угодья, запруды и жилища, а также уравнительное распределение, которое в этнографии иногда называют равнообеспечивающим.

Особенностью человеческой деятельности в условиях присваивающего хозяйства было то, что она опредмечивались главным образом в *средствах труда* (копье, каменный нож, резец, снасть, крючок и пр.) и, воплощаясь процессуально (охота, рыбалка), казалось, совершенно не затрагивает предмет и продукт труда, который воспринимался человеком как произведенное и *данное* самой природой. Таким образом, продуктом интенционального отношения становится *природный дар*, а потому человеческая сила не превращается в интенцию индивидуального, исключительного обладания, но постигая дар как *ничей*, в действительности конституирует его в качестве собственности рода[360]. Если результатом интенции охотника и собирателя является присвоение *дара природы*, то и в дальнейшем своем движении (ретенциально) присвоенное также продолжает циркулировать в виде дара – внутри общины в форме уравнительной редистри-

---

[358] *Геллнер Э.* Марксистская Книга Бытия // Этнографическое обозрение. – 1992. – №2. С. 36.

[359] См.: *Леви-Строс К.* Руссо – отец антропологии / Леви-Строс К. Первобытное мышление / Пер., вступ. ст. и прим. А. Б. Островского. – М.: Республика, 1994. С. 23.

[360] Сходную мысль высказывают К. Н. Любутин и П. Н. Кондрашов: «В силу того, что природа выступает и в действительности, и в феноменологически данной видимости в качестве того, что дает человеку необходимые для жизни вещи, ничего не требуя взамен, “безвозмездно”, в качестве дара, фундированного в природной избыточности, то и человеческое отношение к природе строится по той же схеме» (*Любутин К. Н., Кондрашов П. Н.* Историческая феноменология бесчеловечности. Екатеринбург: УрО РАН, 2010. С. 83-84). Мы же добавляем, что по логике дара конструируется не столько отношение к природе, сколько отношения между людьми.

буции благ, на внешнем контуре – как реципрокация[361] или взаимный дарообмен. Перераспределение и реципрокность принято считать двумя фундаментальными принципами поведения, вносящими порядок в первобытное производство[362]. М. Мосс был первым, кто увидел в дарообмене не просто форму архаического обмена, но целостный социальный феномен. Он характеризует дарообмен как *тотальность*, поскольку в нем одновременно находят свое выражение все без исключения институты первобытного общества – экономические, семейные, моральные, политические и пр. Пиры, обряды, знаки внимания, танцы, праздники, – все укоренено в этой системе, где организующим началом выступает *дар*[363].

В чистом виде дарообмен как тотальное предоставление обнаруживает себя в родовых общинах с дуальной организацией, где сообщество намерено удваивает себя (союз двух фратрий) с целью установления внутри половин отношений взаимности. Поэтому есть все основания рассматривать дуально-родовую общину как элементарную форму первобытных сообществ, в которых круговорот сущностных сил посредством дарообмена и равномерной дистрибуции благ совершается свободно, исключая при этом всякую возможность отчуждения. Тотальность дарообмена – этнографический аргумент в пользу синкретизма родовой сущности человека на этапе первобытности. Неэкономический характер обмена и отсутствие стоимостной эквивалентности[364] сопровождались непреложным требованием взаимности (реципрокности), которое выра-

---

[361] Реципрокация (от. *лат*. recipгоco – возвращать назад, двигать вперед и назад) – термин экономической антропологии, означающий и уравнительное распределение благ, и дарообмен, и взаимопомощь (см.: Свод этнографических понятий и терминов. Вып. 1. Социально-экономическая культура и соционормативные отношения. – М.: Наука, 1986. С. 178).

[362] *Леви-Строс К.* Структурная антропология / К. Леви-Строс; пер. с фр. В.В. Иванова. – М.: АСТ: Астрель, 2011. С. 189; *Поланьи К.* Великая трансформация: политические и экономические истоки нашего времени / Под общ. ред. С.Е. Федорова; пер. с англ. А. А. Васильева, С. Е. Федорова, А. П. Шурбелева. – СПб.: Алетейя, 2014. С. 59.

[363] *Мосс М.* Опыт о даре. Форма и основание обмена в архаических обществах / Мосс М. Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии / М. Мосс; Сост., пер. с. фр., предисловие, вступит. статья, комментарии А. Б. Гофмана. – М.: КДУ, 2011. С. 137; См. также позицию К. Леви-Строса по этой проблеме: *Lévi-Strauss C.* The Elementary structures of kinship / Trans. from the French by John Richard von Sturmer, James Harle Bell, Rodney Needham. – Boston: Beacon Press, 1969. P. 52.

[364] *Массон В. М.* Обмен и торговля в первобытную эпоху // Вопросы истории. – 1973. – №1. С. 80.

жалось в обязательстве ответного дара[365]. Дар и ответное дарение, – оба процесса как единое целое противостояли отчуждению и способствовали поддержанию равенства индивидов[366]. Более того, дарообмен являлся основой для конструирования социальных связей[367] и установления отношений взаимного признания и солидарности[368]. Таким образом, первобытность с ее обменом дарами и реципрокностью можно рассматривать как время, когда люди приобрели обнадеживающий опыт взаимности и действительного признания друг друга[369]. Не случайно впоследствии этот опыт лег в основу таких рационализированных моральных формул, как талион и золотое правило этики[370].

в) Эпоха сложных эгалитарных скотоводческо-земледельческих сообществ. В рамках простых эгалитарных сообществ и их присваивающего хозяйства постепенно начинают вызревать предпосылки для серьезного социально-экономического сдвига, который в исторической науке получил наименование *неолитической революции*. Эти сдвиги связаны, главным образом, со становлением производящего скотоводческого и земледельческого типов хозяйствования, одомашниванием животных и окультуриванием растений. В. Л. Шнирельман выделяет три этапа перехода к производящему хозяйству. Первый этап – вызревание предпосылок – связан со стихийным или осознанным воздействием охотников, рыболовов и собирателей на окружающую среду[371]: поджоги растительности, ухаживание за определенными видами полезных диких растений, пересаживание клубнеплодов, огораживание, спорадические попытки приручения животных и пр. Второй этап – возникновение земледелия и скотоводства в

---

[365] «Обязательность и взаимность обмена абсолютно непреодолимы. От этого никому не уйти под страхом смерти – с кем бы и с чем бы он ни имел дела. Собственно смерть и есть изъятие из цикла символических обменов» (*Бодрийяр Ж.* Символический обмен и смерть. – М.: Добросвет, 2000. С. 246).

[366] Салинз М. Экономика каменного века. – М.: ОГИ, 1999. С. 158-159.

[367] *Годелье М.* Загадка дара / Морис Годелье; пер. с франц., примеч., указ. А. Б. Щербаковой; статья и коммент. А. А. Белика. – М.: Восточная литература, 2007. С. 58-59.

[368] *Энафф М.* Дар философов. Переосмысление взаимности / Пер. с франц. – М.: Издательство гуманитарной литературы, 2015. С. 70-71; *Энафф М.* Клод Леви-Строс и структурная антропология / Пер. с фр. О. В. Кустовой; под науч. ред. А. М. Положенцева. – СПб.: ИЦ «Гуманитарная Академия», 2010. С. 77.

[369] См.: *Рикёр П.* Путь признания. Три очерка / Поль Рикёр; пер. с фр. И. И. Блауберг, И. С. Вдовиной. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010. С. 232.

[370] *Апресян Р. Г.* Нравоперемена Ахилла. Истоки морали в архаическом обществе (на материале гомеровского эпоса). – М.: Альфа, 2013. С. 176.

[371] *Кабо В. Р.* У истоков производящей экономики / Ранние земледельцы (этнографические очерки). – Под общ. ред. Н. А. Бутинова. – Л.: Наука (Ленинградское отделение), 1980. С. 63.

качестве уклада в границах развитого присваивающего хозяйства. Третий этап – окончательное утверждение земледельческо-скотоводческого образа жизни и завершение процесса становления производящего хозяйства[372].

Переход к новой экономике был сопряжен с коренным изменением *интенции* человеческой деятельности. Теперь она как *вовне-себя* развернутое отношение к природе стала осуществляться производящим образом: природа из *первоначального производственного фонда*[373], приносящего дары, сама превратилась в продукт опредмеченного в ее теле человеческого труда. Подобные изменения не могли не коснуться *ретенциального* отношения, то есть структуры *общения*, поскольку, как заметил И. Моррис, «жизнь за счет окультуренных растений и одомашненных животных диктует земледельцам иные организационные формы и ценности»[374], чем это было в предыдущие эпохи.

Несмотря на интенциональный сдвиг, на этой ступени сам человеческий труд, тем не менее, все еще остается простой кооперацией. Однако развитие производительных сил приводит к тому, что некоторые сферы деятельности начинают подвергаться индивидуализации и специализации. Более того, сообщества с производящим хозяйством начинают выделяться из общей массы других коллективов, что явилось, по всей видимости, первым подлинно социальным разделением труда. Возникает межобщинный и межгрупповой обмен[375], предметами которого все чаще становятся продукты питания и скот; иными словами, все большее количество опредмеченного труда втягивается в циркуляцию, существенно расширяя последнюю.

Разделение труда на этом этапе, однако, не приводит к изменению формы собственности. При рисках раннего земледелия и скотоводства сохраняется коллективная собственность и уравнительное распределение. Тем не мене, ста-

---

[372] См.: *Шнирельман В. Л.* Возникновение производящего хозяйства: Проблема первичных и вторичных очагов. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1989. С. 364-372.

[373] *Маркс К.* Экономические рукописи 1857-59 годов (Первоначальный вариант «Капитала). Часть первая / Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-ое изд. Т. 46. Ч. I. – М.: Издательство политической литературы, 1968. С. 482.

[374] *Моррис И.* Собиратели, земледельцы и ископаемое топливо. Как изменяются человеческие ценности / Под ред. и с введением С. Мэсидо; с коммент. Р. Сифорда, Дж. Д. Спенса, К. М. Корсгаард, М. Этвуд; пер. с англ. Н. Эдельмана. – М.: Изд-во Института Гайдара, 2017. С. 40.

[375] История первобытного общества. Эпоха первобытной родовой общины / Под. ред. Ю.В. Бромлея. – М.: Наука, 1986. С. 340.

бильное получение достаточного продукта, а, порой, и избыточного создало предпосылки для появления в рамках коллективной собственности элементов личной собственности, а в сфере дистрибуции – трудового распределения. Симптомом утверждения ограниченно-симметричной дистрибуции сущностных сил и результатов их опредмечивания становится *престижная экономика* с характерной для нее оперированием излишками производства[376].

Престижная экономика породила причудливые формы распоряжения излишками, а именно агональные (соревновательные) тотальные предоставления. Среди них в этнографии чаще всего упоминается *потлач* – церемония престижной траты, в которой на символическом уровне уже просматривается кризис принципа взаимности и проблески будущего неравенства. Парадоксальным образом потлач как предвестник социальной асимметрии и краха эгалитарности проходит под маской необузданной щедрости[377]. Ж. Батай остроумно назвал *потлач* практикой истребления, противопоставляя ее практике потребления, свойственной капиталистическим обществам. В потлаче перед нами предстает иной, новый лик дара. Растрата обменивается на превосходство и превращается в приобретение власти[378]. Более того, потлач открывает путь человеческой агрессии[379], что также указывает на грядущий разлад, раскол в человеческой сущности.

г) Эпоха постэгалитарных сельскохозяйственных обществ. Великий раскол человеческой сущности разворачивается как реализация и развитие достижений неолитической революции, а именно доместикации и культивации широкого круга природных объектов. Среди важных последствий неолитической революции – появление соседской общины, переход к моногамии и резкий

---

[376] *Гринин Л. Е.* Производительные силы и исторический процесс. – Изд. 2-е, перераб. и доп. – Волгоград: ФГУП «ИПК «Царицыно», 2003. С. 106.

[377] По словам Й. Хёйзинги, «потлач представляет собой важный и торжественный праздник, при котором одна из двух групп с большой помпой и разнообразными церемониями одаривает другую щедрыми дарами, не преследуя иной цели, кроме как показать этим свое превосходство» (*Хёйзинга Й.* Homo ludens. В тени завтрашнего дня: Пер с нидерл. / Общ. ред. и послесл. Г. М. Тавризян. – М.: Прогресс, 1992. С. 74).

[378] *Батай Ж.* Проклятая часть. Опыт общей экономики / Батай Ж. Проклятая часть: Сакральная социология: Пер. с фр. / Сост. С.И. Зенкин. – М.: Ладомир, 2006. С. 149.

[379] *Батай Ж.* Границы полезного: Отрывки из неоконченного варианта «Проклятой части» / Батай Ж. Проклятая часть: Сакральная социология: Пер. с фр. / Сост. С.И. Зенкин. – М.: Ладомир, 2006. С. 251.

демографический взрыв[380], развитие специализации в таких областях непищевого производства, как ткачество и строительство, существенное расширение сферы обмена[381], повышение роли вождей и жрецов[382].

Настоящий закат эгалитаризма начинается, однако, с появлением отношений частной собственности, зародившейся сначала как межобщинное явление и лишь затем проникшее внутрь общины[383]. Частная собственность превращает избыточный продукт в прибавочный[384], который отчуждается путем эксплуатации человека человеком. Эксплуатация уже на этом этапе неизбежно предполагает наличие определенных элементов насилия и порождает отношения господства и подчинения[385].

В позднем неолите возникает торговля как третье крупное общественное разделение труда, а вместе с ней и первые мерила стоимости[386]. Тогда же появляется и «подлинно экономический обмен, при котором в отличие от дарообмена ценились не столько обменные связи, сколько сами получаемые путем обмена вещи»[387]. Маркс показал, что как только обмен оказывается регулярным, мерой обмена становятся издержки производства и возникает меновая стоимость товара[388]. Конец эгалитарности, таким образом, стал концом дарообмена, уступившего место обмену товарами.

Серьезные экономические сдвиги, связанные с усложнением поздненеолитического производства, вызывают к жизни и необходимость становления особой административной сферы – сначала потестарной, а затем политико-право-

---

[380] *Авербух М. С.* Законы народонаселения докапиталистических формаций (опыт исследования). – М.: Наука, 1967. С. 25.
[381] *Павленко Ю. В.* Раннеклассовые общества (генезис и пути развития) / АН УССР, Институт археологии; Отв. ред. Е. П. Бунятян. – Киев: Наукова думка, 1989. С. 75.
[382] *Массон В. М.* Поселение Джейтун. Проблема становления производящей экономики. – Л.: Наука (Ленинградское отделение), 1971. С. 156.
[383] *Осичнюк Е. В.* Собственность: прошлое, настоящее, будущее / Учение Маркса. XXI век: Капитал. Формации. Противоречия. (К 190-летию со дня рождения) / Отв. ред. Д. В. Джохадзе. – М.: КРАСАНД, 2010. С. 153.
[384] См.: *Козодоев И. И.* О необходимом и прибавочном продукте в первобытной экономике // Советская этнография. – 1977. – №3. С. 59-63.
[385] История первобытного общества. Эпоха классообразования / Под. ред. Ю. В. Бромлея. – М.: Наука, 1988. С. 196.
[386] См.: *Васильева И. А.* Генезис денег и денежных отношений в первобытной культуре // Вестник ТГПУ. – 2015. – №5 (158). С. 211-215.
[387] *Алексеев В. П., Першиц А. И.* История первобытного общества / В. П. Алексеев, А. И. Першиц. – 6 изд. – М.: АСТ: Астрель, 2007. С. 255.
[388] *Маркс К.* Экономические рукописи 1857-59 годов (Первоначальный вариант «Капитала). Часть первая / Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-ое изд. Т. 46. Ч. I. – М.: Издательство политической литературы, 1968. С. 150.

вой. В развитых предгосударственных обществах функцию власти берет на себя так называемый институт *вождества*, во главе которого становится родоплеменная знать, военные предводители и жречество. Тогда же начинает складываться и право, которое явилось результатом локального раскола первобытной мононорматики на собственно право и мораль[389]. Таким образом, уже на исходе первобытности складываются предпосылки для появления *государства* – института, в котором наиболее ярко проявилось отчужденное бытие родовой сущности человека. Поскольку с крахом эгалитарности «родовая организация общества заменяется политической, постольку теперь человек ассоциируется с (свободным) гражданином, а общество – с государством, интересы которого оказываются определяющими по отношению к интересам отдельных граждан»[390].

Все сказанное является, однако, лишь внешним выражением глубинных деформаций, произошедших внутри человеческой сущности и приведших к перверсии интенционально-ретенционального отношения человека к миру и самому себе. Прежде всего, речь идет о *деятельностном расколе*, то есть разделении общественного труда на умственный и физический[391], которое повлекло за собой поляризацию индивидов по этому признаку внутри рода.

Таким образом, в эпоху постэгалитарных сообществ расщепление деятельности образует, с одной стороны, «окукленное» и затвердевшее в виде анонимных социальных институтов и структур родовое содержание человеческой сущности, с другой стороны, массу репрессированных и угнетенных индивидов. В конечном счете, анонимные институции и структуры отливаются в формы вождества, жречества и обычного права, а далее конституируются как государство с его публичной властью и законом. Вместе с тем, нарождающийся институт частной собственности дробит всеобщность и тотальность природы, ус-

---

[389] См.: *Першиц А. И.* Проблемы нормативной этнографии / Исследования по общей этнографии. – М.: Наука, 1979. С. 219.

[390] *Мусаелян Л. А.* Становление концепции исторического процесса и проблема отчуждения родовой сущности человека / Мусаелян Л. А. Актуальные проблемы социальной философии. Сборник научных трудов. – Пермь: Изд. ПФ МГИУП, 2014. С. 29.

[391] *Маркс К., Энгельс Ф.* Немецкая идеология / Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-ое изд. Т. 3. – М.: Государственное издательство политической литературы, 1955. С. 50, 65.

танавливая отношение человека к отдельным ее преобразованным или доступным для преобразования сегментам как к *своим* и *чужим* и одновременно фрагментирует само общество, распределяя индивидов по антагонистическим классам.

С появлением частной собственности, классов и государства кончается возвышенная первобытность и младенческий древний мир[392]; вслед за ней открывается эпоха закабаления, страданий, рабства, несчастий и отчуждения в широком смысле политически репрессированных индивидов. Однако эта эпоха – необходимая ступень взросления и вызревания человеческой индивидуальности, обреченной взойти по историческим ступеням вторичной формации, чтобы стать свободной. Маркс писал, что прежде чем снять с себя *деспотические оковы* государства, человечество должно было решиться освободить себя «от *доставляющих удовлетворение и уют уз, связывающих группы* первобытной общности»[393]. Эта историческая решимость позволила сообществам, вступившим на путь антагонистического развития, формировать, пусть и односторонне, но все же *индивидуальность* у своих представителей. В том-то, пожалуй, и состоит суровый урок исторического отчуждения, что индивид, будучи разлучен с родом, на протяжении нескольких тысячелетий обретал свою *самость* горькой ценой нищеты и страданий, готовясь, быть может, вновь вернуться в *объятья* – но уже не *узы* – подлинной родовой жизни.

§3.2. Развитие сущностных сил человека во вторичной формации

Становление ранних государств в Междуречье, Передней Азии и Древнем Египте ознаменовало собой серьезный раскол в человеческом бытии. Государство оказалось первым институтом, осуществившим захват родовой жизни человека. Теперь родовое бытие человека обособилось от индивидов и встало в

---

[392] *Маркс К.* Экономические рукописи 1857-59 годов (Первоначальный вариант «Капитала). Часть первая / Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-ое изд. Т. 46. Ч. I. – М.: Издательство политической литературы, 1968. С. 476.
[393] *Маркс К.* Конспект книги Генри Самнера Мейна «Лекции по древней истории институтов» (Лондон, 1875) / Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-ое изд. Т. 45. – М.: Издательство политической литературы, 1975. С. 422.

оппозицию к ним в качестве политической сферы. Поскольку государство во вторичной формации узурпирует функцию социального управления, постольку с этого момента круговорот сущностных сил, их интенционально-ретенциональное обращение может совершаться лишь путем фильтрации, администрирования и контроля со стороны политически организованного господствующего класса. В силу того, что *труд* как важнейшая сущностная сила человека на самых ранних этапах развития вторичной формации все еще остается ручным (наследие первичной формации), управление производством становится возможным только при условии отчуждения личной свободы непосредственного производителя в пользу раннегосударственной элиты. Раскол между *трудом* и *свободой*, образовавшийся как симптом кризиса первобытной конгруэнтности, становится, таким образом, ключевой чертой того способа общественного производства, который принято именовать *рабовладением*.

Прежде чем перейти к рассмотрению рабовладельческого способа производства, необходимо сказать несколько слов о дискуссиях вокруг азиатского способа производства (АСП). Действительно, такой термин встречается в работах Маркса в 50-е годы XIX века[394]; в более поздних работах Маркс его не использует. Расхождения относительно интерпретации данного понятия среди исследователей весьма ощутимы. Так, некоторые из них полагают, что азиатский способ производства представляет собой восточную альтернативу классическому античному рабовладению, другие видят в нем протофеодализм, застывший на тысячелетия, третьи – переходный период между бесклассовым и классовым обществом, четвертые вообще отказывают ему в какой-либо исторической реальности[395]. Такой разброс во мнениях вызван тем, что основные соци-

---

[394] Сторонники азиатского способа производства чаще всего апеллируют к фрагменту «Формы, предшествующие капиталистическому производству», где говорится об азиатской форме собственности и восточном деспотизме (*Маркс К.* Экономические рукописи 1857-59 годов (Первоначальный вариант «Капитала). Часть первая / Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-ое изд. Т. 46. Ч. I. – М.: Издательство политической литературы, 1968. С. 462-464). Кроме того, часто цитируют введение к «Критике политической экономии»: «В общих чертах, азиатский, античный, феодальный и современный, буржуазный, способы производства можно обозначить, как прогрессивные эпохи экономической общественной формации» (*Маркс К.* К критике политической экономии / Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-ое изд. Т. 13. – М.: Государственное издательство политической литературы, 1959. С. 7).

[395] См., напр.: Дискуссия об азиатском способе производства: По докладу М. С. Годеса. Изд. 2-ое. – М.: Книжный дом «Либроком», 2009. – 184 с.

ально-экономические параметры Египта, Вавилона, Индии, Китая, доколониальной Африки, доколумбовой Америки и Полинезии не вполне укладываются в рамки классических формаций, будь то рабовладение или феодализм. Речь идет о таких чертах, как отсутствие частной собственности на землю, потребность в организации масштабных общественных работ (ирригация, мегалитическое строительство и пр.), наличие сельскохозяйственной общины как первобытного реликта, а также существование государства в его деспотической форме[396]. Между тем, ряд ученых полагает, что этих признаков недостаточно для выделения азиатского способа производства в качестве особой формации[397]. В силу спорного теоретического статуса АСП как концепции мы вынуждены оставить ее рассмотрение и перейти непосредственно к анализу рабовладельческого способа производства.

Итак, рабовладельческий способ производства впервые разрывает и поляризует человеческую сущность: он нарушает первозданное равновесие в дистрибуции сущностных сил индивидов. Труд, ставший повинностью одних, парадоксальным образом становится условием свободы других. То, что прежде было атрибутом *рода* как тотальности, теперь распределяется по разным группам людей. Общечеловеческая *интенция* свободы изымается из обращения и удерживается аристократией, в то время как изнурительный труд отдается на откуп рабов. С появлением рабовладения индивид теряет тождество с родом. Теперь лишь род как целое является свободным и трудящимся; индивидуальное же бытие отныне сопряжено с падением в *частичность*: свободны одни, поскольку трудятся другие. По замечанию Маркса, в условиях рабства трудящийся является инструментом, рабочей машиной собственника, его вещью. Оттого-то раб

---

[396] См.: *Нуреев Р. М.* Проблема «азиатского способа производства» в советской историко-экономической науке // Вестник Московского университета. Серия 6: Экономика. – 1979. – №5. С. 13-22.

[397] Примечательна в этой связи позиция Ю. В. Качановского. «Сторонники особого азиатского способа производства, – пишет он, – ничего не могут сказать об уровне развития производительных сил, которому он соответствовал. Они не смогли показать наличие принципиально особой, “азиатской” собственности, отличной и от рабовладельческой, и от феодальной. Они ничего не смогли сказать о сущности особых, “азиатских” способ эксплуатации, не показали, в чем их принципиальные отличия от рабовладельческих и от феодальных. Наконец, без ответа остался вопрос о классах» (*Качановский Ю. В.* Рабовладение, феодализм или азиатский способ производства? Спор об общественном строе древнего и средневекового Востока, доколониальной Африки и доколумбовой Америки. – М.: Наука, 1971. С. 261).

«относится к особому проявлению своей силы, т. е. к своей живой трудовой деятельности, не как субъект»[398]. Важно подчеркнуть, что рабовладение не элиминирует родовой свободы человека, но трансформирует ее так, что направляет ее *интенцию* против собственного носителя. Свобода как сущностная сила раба отчуждается от него и в *ретенции* становится господским кнутом, внешним принуждением к труду. Необходимо заметить, что в условиях рабовладения внеэкономическое принуждение к труду проявлялось в наиболее изощренных насильственных формах, вследствие чего в распоряжениях и повелениях господина раб уже не узнает своей собственной свободы.

Рабовладение, стало быть, разделяет индивидуальную, совпадающую с родовым богатством, целостность человеческих субъектов, разрывая соматическое и интеллектуальное, практическое и созерцательное в их природе. Как пишет А. Валлон, в античной Греции «раб был “купленной” вещью (κτήμα), “одушевленным орудием”, “телом” (σώμα), имеющим естественные движения, но не имеющим собственного разума, существом, совершенно поглощенным другим»[399]. Ни его труд, ни его свобода, ни какие-либо иные сущностные силы не существуют *для-себя*, их движение обрывается на половине, то есть исключительно на стадии *для-другого*. На противоположной стороне – на полюсе аристократии – происходит, напротив, накопление и апроприация *сил*: здесь их бытие *для-другого* по своей направленности всегда есть бытие *для-себя*. Рабы умножают рабочую силу собственника, и это совершается за счет эксплуатации и неравномерной дистрибуции всех без исключения сил эксплуатируемых.

Символом тотального отчуждения человека в рабовладении является специфический обряд *сервилизации* – ритуал посвящения индивида в раба, который производится путем клеймления и номинирования, наречения новым именем. Совершение подобного ритуала означает полный разрыв человека с прежней общиной, утрату им всех социальных связей и помещение его в структуру

---

[398] *Маркс К.* Экономические рукописи 1857-59 годов (Первоначальный вариант «Капитала). Часть первая / Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-ое изд. Т. 46. Ч. I. – М.: Издательство политической литературы, 1968. С. 454.
[399] *Валлон А.* История рабства в античном мире. – М.: Госполитиздат, 1941. С. 184.

иерархических отношений рабовладения. Это буквальное изъятие нарушает прямое обращение сущностных сил в обществе, отторгает раба от его родовой сущности, превращая в говорящее орудие[400]. Социальная жизнь раба тем самым низводится до уровня животности: рабовладение буквально выхолащивает его биологию (βίος) до зоологического состояния (ζωή). В пределе раб может быть доведен до статуса *homo sacer*: он, изъятый из социальной и политической жизни, вечно существует под угрозой лишиться последнего, что у него есть – голой жизни раба[401].

Угнетенное положение раба является конститутивным для основного противоречия в содержании рабского труда. С одной стороны, весь труд раба сводится к применению абстрактной физической силы, а потому требует от рабовладельца всеохватного контроля и тотального насилия над своим говорящим орудием. С другой стороны, все подлинно человеческое в сущности раба восстает против принуждения и вызывает к жизни серьезное напряжение в структуре самого рабовладельческого производства[402].

Тем не менее, рабство следует рассматривать как прогрессивный шаг в истории человечества, поскольку в нем со всей ясностью наблюдается разделение между земледельческим трудом и промышленностью; задача последней – в обеспечении специфических нужд городской аристократии[403], чьи *потребности* стали заметно богаче и разнообразнее по сравнению запросами верхушки первобытных вождеств. Как писал Энгельс, «без рабства не было бы греческого государства… и Римской империи. А без того фундамента, который был заложен Грецией и Римом, не было бы и современной Европы. Нам никогда не следовало бы забывать, что все наше экономическое, политическое и интеллекту-

---

[400] *Маркс К.* Капитал. Критика политической экономии. / Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-ое изд. Т. 23. – М.: Государственное издательство политической литературы, 1960. С. 208.
[401] См.: *Агамбен Дж.* Homo sacer. Суверенная власть и голая жизнь. – М.: Издательство «Европа», 2011.
[402] Отчуждение труда: история и современность / Я. И. Кузьминов, Э. С. Набиуллина, В. В. Радаев, Т. П. Субботина; Рук. авт. колл. Я. И. Кузьминов. – М.: Экономика, 1989. С. 130.
[403] *Доватур А. И.* Рабство в Аттике в VI-V вв. до н. э. – Л.: Наука, 1980. С. 41.

альное развитие имеет своей предпосылкой такой строй, в котором рабство было в той же мере необходимо, в какой и общепризнано»[404].

Лик рабовладения двойственен. В рамках рабовладельческого способа производства человеческий род получил значительные возможности для усложнения и развития своего бытия. Экономически это выразилось в появлении крупного рабского земледелия и ремесленнического производства, что, в свою очередь, заложило основу для концентрации ремесленных мастерских в обособленных от рабовладельческих поместий центрах – городах[405] или, если говорить о классическом греческом рабовладении, первичных полисах[406]. Рабовладение при всей его бесчеловечности сыграло важную роль в становлении европейского урбанизма. К значительным достижениям рабовладельческого способа хозяйствования по сравнению с экономикой неолита следует отнести также укрупнение и концентрацию производства, то есть интеграцию под началом аристократии больших средств производства. Однако вся эта совокупность изменений достигалась за счет чудовищной эксплуатации. В условиях рабовладения человек-индивид, низведенный до уровня скота, тащил на своих плечах человеческий род как целое. Иными словами, ценой *родового* достоинства человека было его *индивидуальное* озверение. Это падение человека в животное состояние следствием, как частной собственности на личность, так и частной собственности вообще.

Рабочая сила раба – фундаментальная сущностная сила, обеспечивающая существование всей рабовладельческой формации. Рабовладелец покупает ее вместе с личностью самого раба, а потому вся ответственность по содержанию «говорящего орудия» входит в зону ответственности господина. Поэтому труд раба, прежде чем произвести прибавочный продукт, должен возместить расходы на свое собственное воспроизводство. Однако рабу его труд кажется со-

---

[404] *Энгельс Ф.* Анти-Дюринг / Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-ое изд. Т. 20. – М.: Государственное издательство политической литературы, 1961. С. 185-186.

[405] *Десятчиков Ю. М.* К. Маркс и Ф. Энгельс о генезисе раннего города / Раннеклассовые формации. Теоретические проблемы становления государства и города: Сборник научных трудов. – М.: МГПИ им. В. И. Ленина, 1984. С. 41-45.

[406] *Андреев Ю. В.* Начальные этапы становления греческого полиса / Город и государство в древних обществах. – Л.: Изд-во Лен. ун-та, 1982. С. 6.

вершенно неоплаченным, даже тогда, когда господин добросовестно заботится о его пропитании, одежде, отдыхе и восстановлении. Как писал в связи с этим Маркс, «на основе системы наемного труда, даже неоплаченный труд представляется *оплаченным* трудом. У *раба*, наоборот, даже оплаченная часть его труда представляется неоплаченной»[407]. Поскольку у раба нет никаких сомнений в том, что он всецело работает не на себя, он оказывается фрустрирован и репрессирован этим сознанием. Как уже отмечалось, выходом здесь могло служить только применение внешней воли и сложной системы принуждения, которая включала особый институт надзора. Важно, однако, понимать, что свойственный рабовладению «труд по надзору – это не паразитическое употребление времени…, а часть производительного труда»[408].

Рабовладельческая система организации производственного процесса, включающая элементы жесткого контроля и надзора, позволила существенным образом повысить уровень производительности труда. Последнее в свою очередь обеспечило создание большего прибавочного продукта и рост богатства общества в целом. Возросшая доля прибавочного продукта дала возможность содержать не только непосредственных производителей, но и такие категории населения, которые были заняты в обслуживании господствующего класса и создании духовных ценностей[409].

Как уже отмечалось, бытие любой формации есть кругообращение сущностных сил; равным образом, воспроизводство всего формационного остова – это восстановление сущностных сил индивидов. Ключевую роль в воспроизводстве рабочей силы в эпоху рабовладения играло не столько естественное ее пополнение, сколько войны и разбой. Поиск новых источников рабов, был, несомненно, одним из важнейших мотивов военной экспансии Древнего Рима[410]. Пока Рим вел многочисленные войны на территории Средиземноморья, такая стратегия была вполне эффективной; однако же итогом замыкания кольца во-

---

[407] *Маркс К.* Заработная плата, цена и прибыль / Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Изд. 2-ое. Т. 16. – М.: Государственное издательство политической литературы, 1960. С. 136.
[408] *Кузищин В. И.* Античное классическое рабство как экономическая система. – М.: Изд-во МГУ, 1990. С. 103.
[409] Там же. С. 105.
[410] *Ельницкий Л. А.* Возникновение и развитие рабства в Риме в VIII-III вв. до н. э. – М.: Наука, 1964. С. 157.

круг Средиземного моря и вовлечения все большего числа рабских хозяйств различных провинций в структуру имперской экономики стало истощение рабских и земельных ресурсов. В конечном счете, этот способ пополнения рабочей силы себя исчерпал. Таким образом, в римской экономике эпохи расцвета классического рабства возможности для воспроизводства основных источников рабовладельческого способа производства на определенном этапе его развития значительно иссякли.

Место товарного производства в условиях рабовладения заслуживает отдельного разговора. Очевидно, что в античности товарное производство, а также товарно-денежное обращение соседствовало с натуральным хозяйством. По Марксу, основная интенция античного производства – это создание, прежде всего, потребительных стоимостей, нацеленных на удовлетворение повседневных потребностей. Погоня за меновой стоимостью, столь свойственная капитализму, совершенно не соответствовала духу рабства. В эпоху античности львиная доля произведенной продукции потреблялась непосредственно, минуя всякое обращение. Даже тогда, когда рабовладельческая система стала давать серьезный прибавочный продукт, как это было в рабовладельческих поместьях и сравнительно крупных ремесленных мастерских, натуральное хозяйство попрежнему оставалось доминантой в экономике, поскольку большая часть продукта, производимого рабами, все равно шло в первую очередь на потребительские нужды рабовладельца и его семьи. Следовательно, на рынок поступали только избытки всего произведенного. Правда, здесь важно отметить, что в развитых рабовладельческих отношениях сам раб также поступает в рыночное обращение. Однако, деньги, вложенные в раба, «изымаются из обращения и в него практически не поступают, они лишь постепенно возмещаются в течение производственной жизни раба»[411].

Если ранние формы рабовладения, как уже отмечалось, были нацелены на производство потребительных стоимостей, то развитые рабовладельческие от-

[411] *Кузищин В. И.* Античное классическое рабство как экономическая система. – М.: Изд-во МГУ, 1990. С. 109.

ношения были сопряжены со смещением центра тяжести в производство прибавочной стоимости. Главная особенность развитого и позднего рабовладения заключается в том, что товарное производство воплощается, прежде всего, в активном развитии торгового или купеческого капитала, который начинает действовать автономно. Это сдвиги приводят к серьезному повышению роли денег как формы общественного богатства. Как писал Маркс, «деньги – сами товар, внешняя вещь, которая может стать частной собственностью всякого человека. Общественная сила становится таким образом частной силой частного лица»[412].

История Рима конца Республики и первых веков Империи являются свидетельством того, какой важное место в экономической, общественной и политической жизни того времени играли деньги, денежное хозяйство и товарное обращение. Тем не менее, товарно-денежное обращение при классическом рабстве имело свои особенности и сильно отличалось от того, что впоследствии будут демонстрировать капиталистические отношения: товарно-денежное обращение, как и обращение купеческого капитала было мало связано с производством, а, стало быть, имело определенную автономию. Вместе с тем, заметную роль в поздней античности стал играть ростовщический капитал, а фигура крупного землевладельца-заимодавца раскалывается на две самостоятельные фигуры: собственника рабовладельческого поместья или мастерской и владельца денежной суммы как таковой – ростовщика и кредитора. Ростовщичество, направленное на сами рабовладельческие хозяйства, с одной стороны, повлекло за собой значительную интенсификацию труда, с другой – привело к повышению эксплуатации рабочей силы, увеличению трудности воспроизводства и приблизило кризис рабовладельческих хозяйств в целом.

Краткий экскурс в экономическую историю рабовладельческого строя высвечивает ту существенную трансформацию, которую претерпело человечество, покинув тихую гавань первобытности. Она связана с колоссальным усложнением всей общественной системы, которое могло свершиться только пу-

---

[412] *Маркс К.* Капитал. Критика политической экономии. / Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-ое изд. Т. 23. – М.: Государственное издательство политической литературы, 1960. С. 143.

тем отчуждения родовой и индивидуальной человеческой сущности, институциональным выражением чего явилось возникновение рабовладельческого государства – *полиса*, противопоставленного *ойкосу*[413]. Если в первобытном обществе кругообращение сущностных сил совершалось беспрепятственно, поскольку указанная поляризация либо отсутствовала вообще, либо только вызревала, то в рабовладельческом обществе появляется *малый круг обращения*, который представляет собой петлю, закрученную на индивидов-господ.

В условиях рабовладения сущностные силы непосредственных производителей подвергаются серьезной деформации и отчуждению. Однако подобное происходит и с индивидами, представляющими господствующий класс, поскольку они в такой же степени отчуждаются от *рода*, в какой отделяются от него люди угнетенные, с той лишь разницей, что представители элиты мыслят себя *репрезентантами рода*, поскольку имеют *привилегированный доступ* к управлению и распоряжению теми институтами, в которых в отчужденной форме онтологически концентрируется сам *род*. При рабовладении – это потестарные и политические институты, чья главная функция – обеспечение единства рода при поляризации индивидуальной жизни и неравномерной (несправедливой) дистрибуции сущностных сил людей и продуктов их деятельности. Каждый момент существования этих институтов обеспечивается интенциональными квантами рабской деятельности (составляющими его субстанцию), переходящими из потенциального состояния в модус *вовне-себя*. Опредмеченные, главным образом, в продуктах земледелия и ремесла, они, попадают в петлю малого круга обращения, отчуждаются и становятся субстанцией второго уровня для элиты и институтов, находящихся в зоне их непосредственного администрировании. Пройдя малый круг, институциональную фильтрацию и дистрибуцию, интенциональные кванты деятельности индивидов, представляющих элиту, заметно иссякают, беднеют, расточаются и в виде крохотного остатка, необходимого для воспроизводства рабочей силы, ретенционально

[413] *Аристотель.* Политика / Аристотель. Собрание соч. в 4 т. – М.: Мысль, Т. 4. С. 376.

возвращаются к эксплуатируемым индивидам. Реальным выражением движения опредмеченных сущностных сил в малом круге являются специфические для рабовладения товарно-денежные операции (о чем речь шла выше), а также циркуляция ростовщического и купеческого капитала. Трагическим образом подобной циркуляцией могла быть захвачена и телесность раба. Излишне говорить, сколь сильно эти циркуляции отличаются от реципрокных обменов первобытности.

Любопытно то, как осуществляется отчуждение в сфере общественного сознания в рабовладельческую эпоху. В силу того, что родовая организация общества заменяется политической, человек мыслит себя теперь не как член родоплеменного коллектива, а как гражданин; общество же рядится в одежды государства и в сознании отождествляется с ним. «Фактическая сакрализация законов общества указывает на то, что в античности отношения между гражданином и государством были похожи на отношения между человеком и родом на ранних этапах истории»[414]. Более того, в античном обществе не только πόλις, но и κόσμος выступал по отношению к индивиду как родовое существо, как универсальный источник норм политики права и этики. Политическое и космическое – две ипостаси отчужденного бытия родовой сущности. *Космическое*, поскольку в античности доминировало внешнее противоречие между конкретным обществом и родовой сущностью, понятой как природная гармония; *политическое*, поскольку «в обществе возникает и углубляется противоречие между отдельным, ограниченным в своих возможностях человеком и группой лиц (или отдельным лицом-царем), олицетворяющих человеческий род и его неограниченные возможности. Эта единичная, чувственно-конкретная форма наличествования рода не преодолевает его преимущественно абстрактную форму бытия в социуме. Не преодолевается и отчужденная природная форма бытия универсальной человеческой сущности»[415].

---

[414] *Мусаелян Л. А.* Становление концепции исторического процесса и проблема отчуждения родовой сущности человека / Мусаелян Л. А. Актуальные проблемы социальной философии. Сборник научных трудов. – Пермь: Изд. ПФ МГИУП, 2014. С. 29.
[415] Там же. С. 30.

С переходом к феодальным отношениям общая структура кругообращения сущностных сил человека остается прежней. В ней также наблюдается большой круг, основанный на деятельной интенции индивидов-производителей (зависимых крестьян) и малый круг – деятельность феодальной аристократии. При этом важно заметить, что феодальное общество, несомненно, обладает своей собственной спецификой и отличается как от рабовладельческого, так и капиталистического способа социальной организации. Феодальное общество – это общество, где доминировало особе право собственности – кулачное право, не гарантирующее личности никакой свободы. В политической сфере для феодализма характерно отсутствие сильного государства (по сравнению с рабовладельческими политическими организмами), раздробленный суверенитет, при котором власть принадлежит крупным земельным собственникам, апроприировавшим власть. На противоположном полюсе – в различной степени зависимые крестьяне и цеховые ремесленники. Следовательно, важной особенностью феодализма является сочетание крупного землевладения с мелким крестьянским землепользованием. Принципиальным представляется тот факт, что крестьяне были собственниками орудий труда и держателями наследственных прав на землю. Поэтому для изъятия прибавочного продукта была необходима феодальная рента, взимаемая путем *внеэкономического принуждения* со стороны феодалов[416].

Это внеэкономическое принуждение – инструмент специфически феодального отчуждения родовой жизни от индивидуальной – совершалось благодаря двум институтам. Речь идет об институтах или диспозитивах *dominium* (власти-собственности)[417] и *ecclesia*[418]. Термин *dominium* он обозначает такое общественное отношение, при котором господствующий класс одновременно проявляет как власть над людьми, так и власть над землей. Формы указанной власти,

---

[416] См.: *Кюхенбух Л.* «Феодализм»: о стратегиях употребления одного неудобного понятия // Новое литературное обозрение. – 2006. – № 81.

[417] *Васильев Л. С.* Феномен власти-собственности. К проблеме типологии докапиталистических структур / Типы общественных отношений на Востоке в средние века. – М.: Наука, 1982. С. 60-99.

[418] *Guerreau A.* L'avenir d'un passe incertain. Quelle histoire du Moyen Age au XXI siecle? – Paris: Le Seuil, 2001. – 343 p. См. также: *Герро А.* Фьеф, феодальность, феодализм. Социальный заказ и историческое мышление / Феодализм перед судом историков / Под ред. А. Я. Гуревича. – М.: Наука, 2006. С. 77-113.

которая проявлялась не только на уровне государства, но и (что важнее) на местном уровне, были весьма разнообразны. Степень господства и подчинения варьировалась от таких радикальных форм, как *servage*, до порой почти полной личной свободы крестьян. В любом случае, как подчеркивает Герро, *dominium* и институты и техники изъятия прибавочного продукта были весьма тесно связаны друг с другом. Лишь серьезные общественные трансформации XVIII века, связанные с развитием капиталистических отношений в Европе, стали превращать феодальных помещиков в собственников, получающих прибавочный продукт через буржуазные техники исключительно экономического принуждения.

Что касается института *ecclesia*, то речь идет о Церкви в самом широком смысле. Церковь, как особая форма человеческой *коллективности* (греческое ἐκκλησία можно трактовать как соборность и коллективность), была «становым хребтом европейского Средневековья»[419]: она выступала как сокровищница знаний, нормативов, и что немаловажно, львиной доли материальных богатств. Более того, *ecclesia* лигитимизировала *dominium*, и одновременно освобождала человека от мучительных вопросов о справедливости или несправедливости своего положения в социуме. Для средневеково человека на первом месте была его роль в *ecclesia*. Реформация, сопутствующая стадии первоначального накопления капитала, наметила существенный сдвиг в действии биполярной машины «*dominium* – *ecclesia*», вследствие чего к XVIII веку категории «собственность» и «религия» начинают приобретать современное звучание и смысл. Благодаря этому «выделяются принципиально новые сферы человеческой жизни, ранее немыслимые по отдельности: политика, религия, экономика»[420].

Ecclesia и *dominium* – два взаимосвязанных института, в функционировании которых является себя специфически феодальное отчужденное бытие родовой сущности человека. И тот, и другой институт имеет в средневековом сознании свой общий коррелят – понятие единого Бога. «Бог – не просто воплоще-

---

[419] *Уваров П. Ю.* Феодализм в XXI веке // Феодализм: понятие и реалии. Материалы круглого стола. – М.: ИВИ РАН, 2008. С. 249.
[420] Там же. С. 250.

ние универсальной сущности человека, а выражение отчужденного бытия этой сущности»[421]. Вместе с тем, появляется образ Богочеловека, который символизирует попытку преодоления указанного отчуждения. В феодальном обществе *опредмеченная* деятельность человека воспринимается им самим как *само*деятельность персонифицированной потусторонней мощи, как дар трансценденции. Поэтому собственное существование, собственная судьба обретает в глазах человека исключительно *отчужденный* – посредством этой трансценденции – способ бытия. Как пишет Д. Лукач, «на начальных ступенях отчуждения его формы обычно в значительной степени проявлялись в комплексах воображаемых представлений, в которых люди понимали результаты своей собственной деятельности как “подарок” трансцендентных сил... Это лежит преимущественно в основе всякого религиозного отчуждения, и Фейербах критиковал прежде всего именно такое отчуждение... Поэтому Фейербах (а до него – просветители) был прав, когда видел во всякой трансцендентной установке человеческой активности основной способ проявления отчуждения вообще»[422].

Бог, каким он понимается в монотеистических религиях[423], безусловно отличен от языческих богов. Он есть интегральная сущность *всех* природных и человеческих сил. Он не просто возвышен, Он – Всевышний, Он не просто силен, Он – Всесилен. Единый Бог воспринимается человеком как целокупность, как единство, как гарант, выразитель и создатель всего мирового многообразия: Бог противостоит природе как ее Творец. Благодаря такому пониманию Бога человек утверждает себя уже не как природное, но как историческое существо[424], которое «возвышается над природой, становится супернатуралистом»[425].

---

[421] *Мусаелян Л. А.* Становление концепции исторического процесса и проблема отчуждения родовой сущности человека / Мусаелян Л. А. Актуальные проблемы социальной философии. Сборник научных трудов. – Пермь: Изд. ПФ МГИУП, 2014. С. 30.

[422] *Лукач Д.* К онтологии общественного бытия. Пролегомены: Пер. с нем. Общ. ред. и вступ. ст. И. С. Нарского и М. А. Хевеши. – М.: Прогресс, 1991. С. 267.

[423] Речь идет, прежде всего, о трех генетически связанных между собой авраамистических религиях – иудаизме, христианстве и исламе.

[424] Достаточно вспомнить такие важные положения ветхозаветной религии как идея Завета, провидения и исторического попечительства Бога о человеке в его историческом бытии (См.: *Вейнберг И. П.* Рождение истории. Историческая мысль на Ближнем Востоке середины I тысячелетия до н. э. – М.: Наука, 1993. С. 206-263).

[425] *Фейербах Л.* Сущность религии / Фейербах Л. Избранные философские произведения. Т. 2. – М.: Государственное издательство политической литературы, 1955. С. 461.

Известно, что монотеизм и идея единого Бога появляется задолго до наступления Средневековья. Однако каковы бы ни были истоки монотеизма – уникальная в своем роде древнееврейская монолатрия[426], иудео-эллинский культурный синтез[427] или религиозный поиск египтян[428] – именно европейское Средневековье сделало идею Бога квинтэссенцией, средоточием и центром всей экономической, политической и духовной жизни[429].

Социально-экономическим фоном, на котором утверждаются идеи монотеизма, является классовое общество, то есть общество острых социальных противоречий. В религиозном мировоззрении эпохи антагонистических формаций олицетворение сил природы отступает на задний план и «главное место в религиозной идеологии» начинает занимать «олицетворение сил общества»[430]. Это олицетворение можно рассматривать как форму *отчуждения*, причинами которого являются стихийность общественного развития и беспомощность человека перед общественными силами, им же самим порожденными. В религиозном сознании обожествляются как раз те социальные и политические силы, которые хотя и созданы деятельностью людей, тем не менее, господствуют над ней, подчиняют ее себе. Эти силы столь же непредсказуемы, независимы, своенравны, как и силы природы: они суть довлеющая *необходимость,* потому единичный, конкретный, здесь и сейчас живущий человек кажется столь же *случайным* по отношению к обществу, как и по отношению к миру в целом.

---

[426] Согласно И. Ш. Шифману, путь древнееврейской религии от политеизма к монотеизму был опосредован стадией монолатрии. В этот период «Яхве фигурирует как собственно и исключительно израильский бог, аналогичный богам других народов» (*Шифман И. Ш.* Во что верили древние евреи? / Атеистические чтения. Сборник. – М.: Политиздат, 1988. С. 186).

[427] О монотеистических идеях в Древней Греции см.: *Рузавин А. А.* Тайный монотеизм Древней Греции в произведениях Гесиода, Гомера и Эсхила // Вестник Челябинского государственного университета. – 2018. – № 9 (419). Философские науки. Вып. 49. С. 114-122.

[428] «Судя по лучшим и наиболее возвышенным памятникам всех трех тысячелетий древнеегипетской истории, знание Единого и стремление к соединению с Ним любой ценой никогда не исчезали. В этих наивысших творениях египетского религиозного гения с безусловностью утверждается, что Бог един, что Он – создатель всей жизни и всего существующего, владыка времен, ведущий в вечность» (*Зубов А. Б.* Религия Древнего Египта. Часть I. Земля и боги / А. Зубов, О. Зубова. – М.: РиполКлассик, 2017. С. 102).

[429] О характерном для Средневековья слиянии «религиозного правила» и человеческой жизни (формула *vita vel regula*) см. замечательное исследование Дж. Агамбена: *Агамбен Дж.* Высочайшая бедность. Монашеские правила и форма жизни. – М.; СПб.: Изд-во Ин-та Гайдара; Фак-т свободных искусств и наук СПбГУ, 2020. С. 10.

[430] *Сухов А. Д.* Социальные и гносеологические корни религии. – М.: Издательство АН СССР, 1961. С. 62.

Ж. Ле Гофф подчеркивает, что средневековый образ Бога во многом отражает экономические и политические отношения феодальной эпохи. Речь идет как об утонченных теологиях, так и о «народном антропоморфизме». Ле Гофф обращает внимание на то обстоятельство, что феодальная лексика присутствует и в творениях отцов Церкви (например, у св. Августина в «Libri carolini»), и в сочинениях эпохи высокой схоластики (скажем, у св. Ансельма Кентерберийского в трактате «Почему Богочеловек?»). Отношения Бога и сотворенных им существ описывается в логике *servitium debitum* (вассальная служба). Бог как *Dominus,* как феодальный сеньор выступает почти во всех *chansons de geste* поэтов XII-XIV веков. «Однако еще в большей степени, нежели феодальным сеньором, – пишет Ле Гофф, – Бог был царем. Идея царской власти Бога вдохновляла строителей дороманских и романских церквей; такая церковь была задумана как царский дворец... Эта идея лежала также в основе иконографии Бога во славе, изображавшей его с царскими атрибутами: троном, солнцем и луной (альфой и омегой знаков всеобъемлющей власти), двором из старцев Апокалипсиса или ангелов, иногда с короной»[431].

Вместе с тем, нельзя не отметить, что развитию монотеизма сопутствовало коренное изменение в человеческом самосознании: когда человечество посредством идеи единого Бога возвышается до представления о себе как о некотором единстве, тогда и отдельный человек начинает мыслить себя как *родовое существо*. В средневековом мировоззрении эта идея выражается преимущественно в

---

[431] *Ле Гофф Ж.* Цивилизация средневекового Запада / Пер. с фр. под общ. ред. В. А. Бабинцева; Послесл. А. Я. Гуревича. – Екатеринбург: У-Фактория, 2005. С. 190. Следует добавить, что еще Ф. Энгельс отмечал тесную связь между идеями монотеизма и политическими процессами в обществе. Он был убежден, что образ единого Бога как всемогущего царя (*rex tremendae majestatis*) достался в наследство европейскому Средневековью от эпохи восточных деспотий: «Единый бог, – писал он, – никогда не мог бы появиться без единого царя... Единство бога, контролирующего многочисленные явления природы, объединяющего враждебные друг другу силы природы, есть лишь отражение единого восточного деспота» (*Энгельс Ф.* Письмо Марксу в Брюссель от 18 октября 1846 года / Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-ое изд. Т. 27. – М.: Государственное издательство политической литературы, 1962. С. 56). Примечательно, что М. Элиаде резко возражал против такого подхода: «Следует ли усматривать еще одну черту антропоморфизма в том факте, что Он [Бог] требует от своих приверженцев абсолютного послушания, уподобляясь восточному деспоту? Нет…» (*Элиаде М.* История веры и религиозных идей: от каменного века до элевсинских мистерий / Пер. с фр. Н. Н. Кулаковой, В. Р. Рокитянского, Ю. Н. Стефанова. – 5-ое изд. – М.: Академический проект, 2019. С. 164).

терминах христианской религии (богочеловечество, ἐνανθρώπηση)[432]. Поскольку единство человеческого рода манифестируется не напрямую, а через апелляцию к божественной сущности[433], можно с определенной долей условности говорить о том, что она вызревает в отчужденной форме. В этом контексте единобожие имеет смысл трактовать как *косвенное* (теологически нагруженное) осознание человеком своего сущностного *единства* с другими людьми и человечеством в целом[434]. Таким образом, в Средние века идея единого Бога репрезентирует родовую человеческую сущность как тотальность; идея же воплощенного Бога на языке христианской религии и теологии выражает заветное стремление к согласию, общности и единству *родового* и *индивидуально* бытия в человеке.

Эпоха Возрождения – стадия ранних капиталистических отношений – вызвала к жизни процесс секуляризации многих сторон общественной жизни. Однако, «отчуждение универсальной родовой сущности человека от конкретного исторического индивида не было преодолено, а приняло новые земные очертания политико-правовых, экономических, социальных противоречий общества»[435]. Родовая же сущность человека получает свою актуализацию в *капитале*, который является не чем иным, как отчужденной формой бытия совокупной рабочей силы.

Как уже подчеркивалось, товарное производство появилось уже на самых ранних этапах развития вторичной формации, однако наиболее явственно его

---

[432] На это обстоятельство также обращает внимание Ж. Ле Гофф: «Тем временем, – пишет он, – бок о бок с этим Богом-монархом пролагал себе дорогу в душах людей Богочеловек смиренного и обыденного человечества. Этот близкий к человеку Бог не мог быть Богом Отцом, который даже в своей патерналистской форме Доброго Бога оставался слишком далеким, самое большее – снисходительным. То был Бог Сын» (*Ле Гофф Ж.* Цивилизация средневекового Запада / Пер. с фр. под общ. ред. В. А. Бабинцева; Послесл. А. Я. Гуревича. – Екатеринбург: У-Фактория, 2005. С. 190-191).

[433] «Божественная сущность, – писал Л. Фейербах, – не что иное, как человеческая сущность, очищенная, освобожденная от индивидуальных границ, то есть от действительного, телесного человека, объективированная, то есть рассматриваемая и почитаемая в качестве посторонней, отдельной сущности» (*Фейербах Л.* Сущность христианства / Фейербах Л. Избранные философские произведения. Т. 2. – М.: Государственное издательство политической литературы, 1955. С. 43).

[434] В этой связи нельзя не вспомнить мысль Маркса о том, что «религия есть *отчуждение* человеческого самосознания» (*Маркс К.* Экономическо-философские рукописи 1844 года / Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-ое изд. Т. 42. – М.: Издательство политической литературы, 1974. С. 166).

[435] *Мусаелян Л. А.* Становление концепции исторического процесса и проблема отчуждения родовой сущности человека / Мусаелян Л. А. Актуальные проблемы социальной философии. Сборник научных трудов. – Пермь: Изд. ПФ МГИУП, 2014. С. 35.

черты проявились именно в эпоху капитализма. Действительно, порожденное экономической обособленностью производителей товарное производство достигает своей законченной формы в условиях свободного рынка и конкуренции. При этом каждый отдельный производитель начинает испытывать давление со стороны опредмеченной в товарах *силы* его собственной социальной связи с другими производителями товаров. Отчуждаясь в пользу капитала как проявления автономной родовой сущности, вещи (как стоимости) теряют видимую связь с *индивидуальностью* тех людей, кто непосредственно их создал. Так мир вещей, произведенный трудом, противостоит труду как *чуждая*, довлеющая над трудом самостоятельная сила: продукт с неизбежностью отделяется от производителя и начинает существовать и функционировать как совершенно внешняя, чуждая сила.

Особую роль в процессе капиталистического отчуждения играет характерное для данного способа производства разделение труда. В силу капиталистического разделения труда изготовитель товара имеет возможность удовлетворить свои потребности, лишь продав продукт своего производства, то есть обратив его в стоимость. Поэтому труд товаропроизводителя изначально определен как *отчужденный* со стороны его продукта, поскольку товар для его изготовителя не обладает потребительной стоимостью. Далее, отчуждение от продукта труда влияет, в свою очередь, и на субъективное отношение производителя к своей трудовой деятельности, что приводит к эскалации процесса отчуждения.

Если принять во внимание тот факт, что капитализму соответствует не просто наемный труд, но труд всецело и тотально подчиненный отчужденной родовой сущности (капиталу), то нетрудно будет разглядеть в нем (труде) навязанную извне деятельность. «Этапы подчинения труда капиталу являются также этапами становления частичного работника, труд которого представляет собой целесообразную деятельность только в составе кооперации. Частичная или полная утрата трудом целесообразности в глазах самого работника обу-

словливает возникновение так называемого технологического отчуждения труда»[436].

Технологическое отчуждение труда огромной массы работников в системе *машинного производства* достигает своего предела и пика в условиях развитого капитализма. В сущности, тотальное отчуждение оборачивается тем, что субъектом трудового процесса становится объект; субъект же превращается в простой технический придаток, в пассивный элемент, в объект. Теперь не машина приспосабливается к человеку, его физическим и умственным способностям, а человек притирается к машине, живет и движется в том темпе и в тех пределах, которые обусловлены жизнью машинного организма. Если прежде капитал господствовал над работником как экономическая сила, то в период промышленного переворота он начинает господствовать над ним и технологически.

Таким образом, труд как опредмечивание творческих сил человека при возрастающем в нем (в исторической перспективе) противоречии между индивидуальным и родовым порождает *отклонение* человека от своей собственной сущности. Как мы уже показали в первом параграфе данной главы, на самых начальных этапах развития социальности опредмечивание сущностных сил человека – посредством нерасчлененного, недифференцированного труда – сопровождалось *непосредственным* распредмечиванием, освоением результатов производственной деятельности. Иными словами, процессы производства и потребления напрямую примыкали друг к другу (во времени и пространстве), распределение же осуществлялось лишь в соответствии с принципами эгалитарности. На столь ранней стадии развития труда опредмеченная деятельность еще не могла в полной мере выступать в качестве *противостоящей, чуждой* силы, – она немедленно *распредмечивалась* в непосредственном потреблении для воспроизводства родовой жизни и не могла накапливаться в виде общественного богатства. Таким образом, сущностные силы первобытного человека

[436] Отчуждение труда: история и современность / Я. И. Кузьминов, Э. С. Набиуллина, В. В. Радаев, Т. П. Субботина; Рук. авт. колл. Я. И. Кузьминов. – М.: Экономика, 1989. С. 142.

находили свое выражение в *жизнеобеспечивающем* продукте, избыточность которого была близка к статистической погрешности.

Лишь с развитием производительности труда – при все нарастающем его разделении и специализации – стало возможным создание избыточного продукта, который опредмечивался в качестве накопленной, сохраненной и, в известном смысле, *отчужденной* деятельности. Именно дифференциация труда породила феномен *обмена* накопленной деятельности и вместе с тем – институт *частной собственности*. «Обмен, – писал Маркс – есть, стало быть, общественный, родовой акт, социальное общение и интеграция людей в рамках *частной собственности*, и потому – внешний, *отчужденный* родовой акт»[437]. Следовательно, в обмене как *отчужденном* родовом акте «лишь немногие индивиды, возвышаясь над остальными людьми, становятся олицетворением родовой силы человека»[438]. Как только появилась возможность для накопления опредмеченной деятельности и ее обмена, возникли предпосылки для присвоения чужого труда. Как раз тогда и стала возможной жизнь одних за счет труда других, что ознаменовало *разрыв* между производством и потреблением, опредмечиванием и распредмечиванием, индивидом и родом.

Ограничение сферы индивидуальной деятельности – иными словами, общественное разделение труда – повлекло за собой рождение частичного (партикулярного) человека, экзистенциальные силы которого оказались направлены на одностороннее производство (в том числе и на одностороннее производство самого себя). С этого момента развитие рода обеспечивалось лишь такой деятельностью, «единственным предметным содержанием которой становилось исключительно насильственное отчуждение продукта, созданного частичным производителем. В обществе обнаружился процесс классообразования, раскол на людей, занятых непосредственным производством, и людей, занятых внеэкономическим отчуждением продукта с последующим его обменом и рас-

[437] *Маркс К.* Конспект книги Джемса Милля «Основы политической экономии» / Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-ое изд. Т. 42. – М.: Издательство политической литературы, 1974. С. 26.
[438] *Мусаелян Л. А.* Становление концепции исторического процесса и проблема отчуждения родовой сущности человека / Мусаелян Л. А. Актуальные проблемы социальной философии. Сборник научных трудов. – Пермь: Изд. ПФ МГИУП, 2014. С. 27.

пределением»[439]. Таким образом, опредмечивающая деятельность частичного индивида создала базис для *деформации* человеческой природы – для *отчужденного бытия его*, кое явило себя, по меньшей мере, в четырех модусах:

а) *Отчуждение в опредмечивании труда*, что означает не просто обретение трудом предметного, внешнего существования, но превращение опредмеченного труда в противостоящую, враждебную силу.

б) *Самоотчуждение в процессе труда*, то есть превращение труда из специфически человеческой (сущностной) деятельности в нечто навязанное извне, средство удовлетворения простых материальных потребностей.

в) *Отчуждение родовой жизни человека*, которое означает не что иное, как превращение социального (в том числе преобразованной трудом природы) в чуждую силу, служащую лишь средством индивидуального выживания.

г) *Отчуждение человека от человека* – антагонизация человеческих отношений, вызванная присвоением продукта труда другим человеком (не производителем) и подчинением ему самого процесса труда[440].

Все эти модусы отчуждения обретают свою действительность в антагонистических формациях и достигают своего наивысшего выражения при капитализме, который нередко в литературе называют апогеем отчуждения в этически негативном смысле. Для нас важно понимать, что отчуждение труда – какую бы конкретно-историческую форму оно ни принимало – коренится в опредмечивающей, трансцендирующей деятельности человека. Любой продукт труда есть результат *intentio* человеческих способностей, *овнешнения* сущностных сил. В отношениях частной собственности, в антагонистическом распределении и обмене (особенно при товарообмене) опредмеченная человеческая деятельность приобретает относительную самостоятельность и превращается в сонм чуждых сущностей (в современную эпоху – в конгломерат *симулякров*). Отчужденные экзистенциальные силы теряют свое человеческое лицо, посему

---

[439] См.: *Корякин В. В.* Эскиз эволюции человеческой сущности труда и стоимости // Новые идеи в философии: межвуз. сб. науч. тр. – Пермь: Перм. гос. ун-т, 2004. Вып. 13. С. 85-101.

[440] См.: *Абасова Н. Д.* К вопросу об отчуждении и некоторых его формах // Отчуждение человека в перспективе глобализации мира: Сб. статей. Вып. 1. – СПб., 2001. С. 45-56.

в искаженной гримасе рода[441] индивид перестает узнавать самого себя. Так рождается *фетиш предметности*, когда чуждые сущности начинают восприниматься как подлинные инициаторы или агенты, конституирующие реальность. Это во многом связано с тем, что обмен деятельностью (как материальной, так и духовной) в антагонистических формациях производит на свет огромную массу посредников, встающих между индивидом и родом. Это могут быть экономические, политические, религиозные, даже идеальные объекты. «Вместо того чтобы сам человек был посредником для человека, наличие *чуждого посредника* приводит к тому, что человек рассматривает свою собственную волю, свою деятельность, свое отношение к другим – как силу независимую от него и от них… Посредник становится действительным *богом*»[442]. В этом корень всякого фетишизма – товарного, политического, религиозного, и т. п. В качестве посредника могут выступать деньги[443], государство, Бог, церковь, различные знания, мнения, идеи и пр., – в антагонистических формациях все они встают между индивидом и родом, образуя тем самым *отчужденные формы социальности*.

§3.3. Развитие сущностных сил человека в современном обществе: тенденции и перспективы

В данном параграфе речь пойдет о современных формах бытия родовой и индивидуальной сущности человека, о характерных для позднего капитализма модусах существования человеческих сущностных сил и особенностях их интенционально-ретенционального обращения. Под современным обществом понимается, прежде всего, западное общество, которое обрело свой специфиче-

---

[441] Следует напомнить, что в антагонистических формациях эксплуататорский класс считает себя выразителем родовой человеческой сущности и всегда выступает *quasi* от имени всего человечества.

[442] *Маркс К.* Конспект книги Джемса Милля «Основы политической экономии» / Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-ое изд. Т. 42. – М.: Издательство политической литературы, 1974. С. 18.

[443] «Сущность денег, – пишет Маркс, – заключается прежде всего не в том, что в них отчуждается собственность, а в том, что здесь отчуждается и становится свойством материальной вещи, находящейся вне человека, свойством денег, та опосредствующая деятельность или то опосредствующее движение, тот человеческий общественный акт, благодаря которому продукты человека взаимно восполняют друг друга» (Там же).

ский облик в результате коренных изменений в социально-экономической сфере еще в конце 50-х – начале 60-х годов XX века. Именно в это время совершается переход к обществу, которое в экономической оптике рассматривается как *постиндустриальное*, а в культурной – как общество *постмодерна*[444]. Конечно, нельзя не принимать во внимание тот факт, что современные исследователи говорят о завершении постмодернистского проекта и заявляют о наступлении, к примеру, *пост-постмодерна*[445] или *цифрового модернизма* (*диджимодернизма*)[446]. Тем не менее, ключевые характеристики современности, которые сложились на начальных этапах вызревания постиндустриального общества, существуют и функционируют по сей день. В силу этого, современный социум можно маркировать как *поздний капитализм*, *информационное общество*, *общество знаний* или даже *К-общество,* то есть общество, основанное на компетенциях и коммуникациях[447]. Вместе с тем, при анализе современности необходимо иметь в виду, что с точки зрения формационного подхода, постиндустриальная эпоха – это эпоха, где доминантой являются *капиталистические отношения*. Стало быть, наиболее общие, родовые черты капитализма присущи и постиндустриальному обществу в целом.

В свете сказанного выше, в современную эпоху с необходимостью сохраняется, хотя и претерпевает серьезные трансформации, ключевое противоречие между *трудом* как базовой сущностной силой человека и *капиталом* как общественной силой, порожденной прибавочным (неоплаченным) трудом работников. Напряжение между трудом и капиталом составляет «основное противоречие капиталистического способа производства, высшей и последней ступени того способа существования человеческого общества, когда жизненные силы

---

[444] Анализ общества постмодерна в контексте позднего капитализма см.: *Jameson F.* Postmodernism, or The Cultural Logic of Late Capitalism. – Durham: Duke University Press, 1992. – 460 p.

[445] *Nealon J.* Post-Postmodernism, or The Cultural Logic of Just-in-time Capitalism. – Stanford: Stanford University Press, 2012.

[446] См.: *Павлов А. В.* Образы современности в XXI веке: диджимодернизм: рецензия на книгу Алана Кирби // Философия. Журнал Высшей школы экономики. – 2018. – Т. II, №2. С. 197-212.

[447] См.: *Гриценко В. С.* Труд в постиндустриальном обществе: монография / В. С. Гриценко. – Пермь: Изд-во Перм. нац. исслед. политехн. ун-та, 2013. С. 84-149.

одних служат средством развития других»[448]. Капитал, в какой форме бы он сегодня не существовал, по-прежнему представляет собой квинтэссенцию и концентрат *рода* (*Gattungswesen*), а значит является отчужденным и противопоставленным индивидам бытием родовой сущности человека. Будучи *самовозрастающей стоимостью*, капитал создает иллюзию автономии, хотя мистерия его самобытности, как показал Маркс, зиждется на труде, то есть рабочей силе как источнике всякой стоимости. Высшая цель капитала – максимизация прибыли, что возможно только при перманентном развитии общественной производительной силы труда. Между тем, этому парадоксальным образом препятствует сама капиталистическая форма собственности, вызывающая неравномерную дистрибуцию сущностных сил и все те многообразные эффекты *отчуждения*, о которых шла речь в предыдущей главе.

В основе классических капиталистических отношений лежит *стоимостное соотношение*: все капиталистическое производство основывается на *стоимости*. Затрачиваемый на производство труд с количественной стороны измеряется необходимым рабочим временем. Иными словами, мерой стоимости является *абстрактный труд*. Становление и развитие крупной промышленности внесло, однако, существенные коррективы в бытие стоимостного отношения, высветив важные стороны самопротиворечивости капитала. Дело в том, что в крупной промышленности, где значительная роль играют автоматизированные производственные процессы, непосредственный человеческий труд (особенно в форме физического труда) перестает занимать ведущее положение в качестве фактора, порождающего общественное богатство. Непосредственный труд изымается из процесса производства; на самом же производстве человек ограничивается лишь функцией управления, регулирования и контроля. Поскольку автоматизированные процессы теснят человека и его живой труд, постольку нарушается корреляция между затраченным временем и общественным богатством, между меновой и потребительной стоимостью. *Прибавочный труд* ин-

[448] *Орлов В. В., Васильева Т. С.* Философия экономики. 3-е изд., испр. и доп. – Пермь: ПГНИУ, 2013. С. 118.

дивидов-производителей постепенно перестает быть основанием всеобщего богатства; в свою очередь *условно «праздное» бытие немногих* представителей господствующего класса перестает быть условием развития всеобщих интеллектуальных сил. Все это является симптомом значительных сдвигов в экономической сфере, которые можно трактовать как *разложение стоимостного отношения*[449]. Как пишет А. Горц, «кризис измерения стоимости заставляет пересмотреть саму сущность этой категории, а тем самым и систему эквивалентностей, на которых основывается товарный обмен»[450].

Если непосредственный труд покидает пределы производства, не означает ли это дезавуации труда как базовой сущностной силы человека. Ответом на данный тезис может служить предложенная Марксом идея о *всеобщем труде*: в ситуации разложения стоимостного отношения бытие человека не становится *нетрудовым*. Труд никуда не исчезает; он просто меняет свою форму, модус своей интенциональности и напряжения. Труд становится *онаученным,* поскольку наука входит в него в качестве ведущего элемента, становясь, по выражению Маркса, *непосредственной производительной силой*. В сущности этого труда принципиальным становится то, что «что этот труд имеет научный характер, что он вместе с тем представляет собой всеобщий труд, является напряжением человека не как определенным образом выдрессированной силы природы, а как такого субъекта, который выступает в процессе производства не в чисто природной, естественно сложившейся форме, а в виде деятельности, управляющей всеми силами природы»[451]. Маркс говорит о новом типе труда не как о специфическом, одностороннем *напряжении*, но как о таком отношении человека к природе и обществу, которое *интендировано универсально*.

---

[449] См.: *Корякин В. В.* Стоимость и ее формы. Стоимостные отношения в постиндустриальном обществе / Новые идеи в философии. Вып. 18. Актуальные проблемы научной философии: межвуз. сб. науч. трудов: в 2 т. / Перм. гос. ун-т. – Пермь, 2009. – Т. 1. С. 62-96; Гриценко В. С. Постиндустриальное общество: вырождение товарной стоимости // Научно-технические ведомости СПбГПУ. Гуманитарные и общественные науки. – 2012. – №1. С. 22-28.

[450] *Горц А.* Нематериальное. Знание, стоимость и капитал / Пер. с нем. и фр. М. М. Сокольской; Гос. ун-т – Высшая школа экономики. – М.: Изд. дом Гос. ун-та – Высшей школы экономики, 2010. С. 42.

[451] *Маркс К.* Экономические рукописи 1857-1859 годов (Первоначальный вариант «Капитала»). Часть вторая / Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-ое изд. Т. 46. Ч. II. – М.: Издательство политической литературы, 1969. С. 110.

До сих пор о подобного рода универсальной интендированности можно было говорить только применительно к неразвитым первобытным формам труда, когда *примитивное* и *всеобщее* в содержании труда совпадало. *Новый всеобщий труд* – примечательная тенденция развития капитализма, в которой он отрицает сам себя. С появлением *всеобщего* или *онаученного* труда «последняя рабская форма, которую принимает человеческая деятельность, – с одной стороны, форма наемного труда, а с другой – форма капитала, тем самым совлекается, и само это совлечение есть результат способа производства, соответствующего капиталу»[452]. Иными словами, капитал не может не применять достижения науки для ускорения развития производительных сил, для предельной интенсификации производства и тотальной максимализации прибыли. Но сами *онаученные* технологии, реализуемые в автоматизации, подрывают основу капитализма, выводя из сферы производства живой труд и разрушая тем самым пропорцию между потребительными стоимостями и квантами абстрактного труда. В разложении стоимостного отношения заложена предпосылка для ослабления антагонизма между *родом* и *индивидом*, поскольку во всеобщем труде становится возможным нормализация прямого обращения сущностных сил и их равномерной дистрибуции[453]. Всеобщий труд выступает здесь как условие и одновременно требование общественной справедливости[454].

Концепция *всеобщего труда* противостоит тем идеологиям и философиям, которые утверждают, «будто цепь следующих друг за другом видов отчуждения была объективно неизбежной формой родовой сущности в общественном бытии, адекватно выражающей данное состояние процесса нарастания соци-

---

[452] *Орлов В. В., Васильева Т. С.* Философия экономики. 3-е изд., испр. и доп. – Пермь: ПГНИУ, 2013. С. 126.

[453] «По Марксу, – пишет Л. А. Мусаелян, – капитал в погоне за прибылью постоянно революционизирует производительные силы и на высших ступенях своего развития создает условия для преодоления отчуждения между родовой и индивидуальной сущностями человека. Таким условием Маркс считал формирование всеобщего (научного) труда… Индивид, занятый подобным трудом, сам выступает как универсальная сила природы и потому оказывается носителем родовой сущности человека. Если в ранних исторических эпохах носителем примитивной универсальности был род (коллектив), то на высшей ступени социального прогресса индивиды являются воплощением выраженной индивидуальности и родовой универсальности» (*Мусаелян Л. А.* Концепция исторического процесса К. Маркса: человеческий контекст // Философия и общество. – 2007 – №5. С. 80).

[454] *Аитова Г. Ш., Гриценко В. С.* Всеобщий труд как объективный критерий справедливости // Вестник Челябинского государственного университета. – 2015. – №12. С. 40.

альности»[455]. В этой концепции усматривается предпосылки для реального преодоления отчуждения[456] между *родовой* и *индивидуальной* сущностью человека. Капитал есть такая форма отчуждения, в которой любая попытка сохранения отчужденного *status quo* вызывает обратный эффект. Как пишет Лукач, при капитализме «появляется именно такая родовая сущность, которая уже потому противостоит ранее выступавшей родовой сущности, неизбежно порождавшей, защищавшей и т. п. отчуждение, что теперь ее главным вопросом является как раз преодоление самого отчуждения, и с этим связаны формирование и постулирование такой родовой сущности, в которой филогенетические и онтогенетические тенденции могут соединиться»[457].

Одной из первых концептуализаций тех серьезных изменений, которые произошли в сфере труда и социально-экономическом бытии развитых стран Запада после войны, стала теория *постиндустриального общества*. Основные ее положения в аспекте историософии уже обсуждались во второй главе данной работы. Теперь надлежит ограничиться лишь кратким упоминанием тех черт, которые основоположники постиндустриализма выявили в качестве наиболее существенных и значимых для нового типа социума. Среди этих черт следует выделить следующие. Во-первых, возрастание роли теоретического знания и информации в жизни общества и, как следствие, появление и неуклонный рост класса, представители которого могут считаться носителями этого знания. Данный феномен сопряжен с фундаментальным социально-онтологическим фактом *онаучивания труда*; поэтому неудивительно, что Д. Белл настаивает на том, что именно в постиндустриальную эпоху наука, благодаря соединению с технологиями и широкой интервенцией в производство, достигает своего подлинно зрелого состояния. Во-вторых, существенным образом меняется *интенция* тру-

---

[455] *Лукач Д.* К онтологии общественного бытия. Пролегомены: Пер. с нем. Общ. ред. и вступ. ст. И. С. Нарского и М. А. Хевеши. – М.: Прогресс, 1991. С. 266.

[456] На реальной возможности ликвидации отчуждения настаивало большинство авторитетных отечественных философов, обсуждавших эту проблему. См., напр.: *Нарский И. С.* Отчуждение и труд. По страницам произведений Карла Маркса. – М.: Мысль, 1983. С. 67-86; *Огурцов А. П.* Отчуждение и человек / Человек, творчество, наука. – М.: Наука, 1967. С. 41-82.

[457] *Лукач Д.* К онтологии общественного бытия. Пролегомены: Пер. с нем. Общ. ред. и вступ. ст. И. С. Нарского и М. А. Хевеши. – М.: Прогресс, 1991. С. 266.

да: диспозитив «человек – природа» уступает место диспозитиву «человек – человек», что выводит на первый план сферу услуг. В-третьих, происходит реструктуризация общественных классов: как уже отмечалось во второй главе, появляется *ситусное* строение общества и складываются предпосылки для *меритократии*[458]. К указанным чертам М. Кастельс добавляет роль информации как сырья и продукта технологий, благодаря чему последние, в свою очередь, получают возможность оказывать всеохватное и универсальное влияние на развитие общества. Кроме того, он подчеркивает ведущую роль гибких и лабильных сетевых структур, которые замещают иерархизированные и централизованные схемы общественной организации[459]. Вместе с тем, постиндустриальное общество, по Кастельсу, характеризуется конвергенцией технологий из различных и, порой, далеких друг от друга сфер, а также революцией в области коммуникации[460].

Помимо теоретиков постиндустриального общества видное место в концептуализации современного состояния труда и социальной жизни играют представители *постопераизма* или *автономного марксизма*, которые центрируются на анализе *нематериального труда.* Исходный пункт постопераистов близок к базовому положению постиндустриалистов: в середине XX века западное общество открывает новую производственную парадигму, в которой креативность и знание составляют ядро способа производства. По их мнению, «основными категориями, описывающими новое общество, являются нематериальный труд, творческий труд, символический труд, аффективный труд, экономика знаний»[461].

В своем знаменитом эссе «Нематериальный труд» М. Лаззарато обращает внимание на то, что современный рабочий класс, если трактовать его широко, занят не только и не столько материальным трудом, сколько созданием кон-

---

[458] *Белл Д.* Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования. – М.: Academia, 2004. С. CLVIII.

[459] *Кастельс М.* Информационная эпоха: экономика, общество и культура: Пер. с англ. под науч. ред. О. И. Шкаратана. – М.: ГУ ВШЭ, 2000. С. 77.

[460] *Кастельс М.* Власть коммуникации. – М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2016. С. 73.

[461] *Григорова Я. С., Гриценко В. С.* Концепция нематериального труда в философии постопераизма и ее критика // Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология. – 2016. – Вып. 2 (26). С. 40

тента, который носит исключительно информационный или культурный характер. Сегодня деятельность многих людей все чаще заключается в том, что не принято обычно именовать «работой» в строгом смысле слова. Речь идет, к примеру, о создании художественных произведений, о производстве того, что можно было бы назвать стандартами моды, вкуса, норм потребления. Сюда же, по мнению Лаззарато, следует отнести и деятельность людей по формированию общественного мнения[462]. Еще в первой половине XX века все эти виды деятельности были прерогативой буржуазии; теперь же они перешли в ведомство «массовых интеллектуалов», что привело к значительному усилению этого восходящего с середины 70-х годов класса людей. К слову, по мысли Лаззарато, этот класс включает в себя и тех, кого позднее Н. Дайер-Визефорд назовет *кибер-пролетариями*[463]. Итальянский философ подчеркивает, что с этого момента дихотомия умственный / физический труд теряет свой эвристический потенциал. Все это ознаменовало собой переход к *постфордистской модели* организации труда.

Современного работника Лаззарато маркирует как «реструктурированного рабочего»: для деятельности такого работника характерна нестабильность и подвижность в отношении функций, активность, ответственное и заинтересованное участие в управлении производственными процессами. Лаззарато настаивает на появлении новой субъектности работника. Более того, производство субъективности является частью и даже целью производства. Иными словами, *интенция* работника обращается на него же самого в *ретенции*. Современное производство удивительным образом превращается сегодня в производство *общественных отношений*, где сырьем нематериального труда, как ни странно, выступает субъективность. Важно заметить, что, по Лаззарато, конституирование нематериального труда совершается в *коллективных* формах, потребление его продукта носит характер *события*, а продуктивным оказыва-

---

[462] *Lazzarato M.* Immaterial Labor / Radical Thought in Italy: A Potential Politics. – Minneapolis; London: University of Minnesota Press, 2006. P. 132-146.
[463] *Dyer-Witheford N.* Cyber-Proletariat: Global Labour in the Digital Vortex. – Toronto: Pluto Press, 2015. – 248 p.

ется весь комплекс общественных отношений. В нематериальном труде, как резюмирует итальянский философ, сказывается в полной мере общественный характер творческого процесса: в нем общество словно возвращается к самому себе.

Близкую позицию по вопросу о нематериальном характере современной формы труда занимают А. Негри и М. Хардт. По их мнению, в конце XX века «индустриальный труд утратил гегемонию, и на смену ему пришел “неовеществленный” труд, то есть – обеспечивающий либо создание нематериальных благ (знаний, информации, связей или отношений), либо эмоциональной реакции»[464]. Спецификой нового типа труда авторы книги «Множество. Война и демократия в эпоху империи» считают то, что он преодолевает границы исключительно экономических процессов. Как и Лаззарато, они полагают, что *неовеществленный труд* напрямую вовлекается в общественное производство без прохождения стадии материального опредмечивания. Одним из важнейших следствий нематериального труда является то, что он вызывает к жизни удивительный феномен так называемой *неовеществленной собственности*, которая способна к бесконечному воспроизведению и которая при этом не скована пространственно-временными рамками.

Поскольку такого рода деятельность создается в условиях коммуникации множества индивидов, она защищена от превращения в частную собственность. Вот почему А. Негри и М. Хардт видят в *неовеществленном труде*, скорее, посткапиталистический, чем постиндустриальный феномен. Деятельность нового типа размывает границы и стирает различия между рабочим временем и досугом, между трудом на производстве и работой на себя, между отчуждением и творчеством. В силу этого любая без исключения форма труда оказывается вовлеченной в совокупное общественное производство: производительные и непроизводительные работники смешиваются до неразличимости. Новое общественное производство может быть описано следующей формулой: *производство*

---

[464] *Хардт М., Негри А.* Множество: война и демократия в эпоху империи / Пер. с англ., под ред. В. Л. Иноземцева. – М.: Культурная революция, 2006. С. 139.

всего усилиями всех[465]. Для характеристики этого всеобщего производства, в котором исчезает классическое разделение на экономическую, социальную, политическую и культурную сферу, философы вводят специальный термин «биополитическое производство». Авторы подчеркивают, что биополитическое производство становится всеобщим, поскольку оно выходит за пределы сугубо экономического производства и *в тенденции*[466] способно вовлечь в производственный процесс все стороны общественной жизни – от коммуникации, информации и знаний до эмоций и аффектов. Биополитическое множество – это *общий субъект труда*, но такого труда, который становится все более «неовеществленным» (нематериальным). Речь не идет о том, что в новом типе труда не задействованы тела, мозги и нервы людей. Нематериальным здесь является, скорее, продукт труда. В результате нематериального труда «создаются не только материальные блага, но и взаимоотношения, и в конечном счете – сама общественная жизнь»[467].

Отличительной особенностью нематериального труда является то, что его результаты и продукты во многом являются общественными и принадлежат всем. Такой труд есть в одно и то же время процесс и результат сетевого сотрудничества, экспериментирования и коммуникации («общинная база» труда). Невещественный и распределенный продукт труда сегодня становится также и исходным пунктом всего производственного процесса, поскольку в условиях нематериального производства «сам труд, как правило, непосредственно созда-

---

[465] *Иноземцев В. Л.* Глашатаи нового мира / Хардт М., Негри А. Множество: война и демократия в эпоху империи / Пер. с англ., под ред. В. Л. Иноземцева. – М.: Культурная революция, 2006. С. XIV.

[466] Использование термина «тенденция» здесь не случайно. «В понятии “тенденции”, – пишут Хардт и Негри, – заложена идея исторической периодизации» (*Хардт М., Негри А.* Множество: война и демократия в эпоху империи / Пер. с англ., под ред. В. Л. Иноземцева. – М.: Культурная революция, 2006. С. 181).

[467] *Хардт М., Негри А.* Множество: война и демократия в эпоху империи / Пер. с англ., под ред. В. Л. Иноземцева. – М.: Культурная революция, 2006. С. 140. Обосновывая тезис о всеобщем биополитическом производстве и о сетевом взаимодействии как его общинной базе, Хардт и Негри отмечают следующее: «Производство идей, образов и знаний не только совершается совместно…, но, кроме того, всякая новая идея или новый образ требуют новых возможностей совместного творчества и их обеспечивают… Социальные знания, взаимоотношения и виды коммуникации, являющиеся результатом нематериального производства…, становясь общими для социума, формируют своего рода сырой материал, который не потребляется при производстве, а фактически умножается по мере его использования. Каждое предприятие в Мичигане, на северо-востоке Италии или в южной Индии выигрывает от наличия образовательной системы, государственной и частной автодорожной инфраструктуры, железных дорог, телефонных и оптико-волоконных кабельных линий, как и от общего повышения культурного уровня населения» (Там же. С. 185-186).

ет средства взаимодействия, коммуникации и кооперации, необходимые в производстве»[468]. Примечательно, что в качестве гарантии реализации указанных тенденций Хардт и Негри указывают на три типа трендов: 1) в сфере занятости нематериальный труд начинает занимать ведущее положение в большинстве профессий; 2) все иные формы труда перенимают ключевые особенности нематериального труда; 3) нематериальный труд продуцирует все большее разнообразие нематериальных форм собственности[469].

Следует отметить, что в контексте биополитического производства меняет свою природу и эксплуатация, которая теперь представляет собой захват ценностей, порожденных кооперативным трудом и обретших «общность в результате циркуляции в общественных сетях»[470]. Необходимо пояснить, что если раньше мера эксплуатации коррелировала с длительностью дополнительного рабочего времени, то теперь в силу экспансии нематериального труда степень эксплуатации не может быть строго измеримой. Согласно Хардту и Негри, эксплуатацию сегодня необходимо понимать в терминах «общего»[471]. Говоря иначе, капитал сегодня стремится использовать не только частные аспекты человеческого бытия, но посягает на общее в человеке.

Примечательно, что, согласно позиции Хардта и Негри, коллективным субъектом биополитического производства становится уже не традиционный рабочий класс, но такое сообщество, сущность которого выходит далеко за рамки традиционной дихотомии индивид / общество. Речь идет о таком явлении социальной онтологии как *multitude – множество*. Множество не тождественно ни *народу* как естественному единству, ни *массе*, которая есть неразличимый и аморфный конгломерат людей, *толпа*. Множество представляет собой

---

[468] *Хардт М., Негри А.* Множество: война и демократия в эпоху империи / Пер. с англ., под ред. В. Л. Иноземцева. – М.: Культурная революция, 2006. С. 185.
[469] Там же. С. 147.
[470] Там же. С. 146.
[471] «Эксплуатацию уже нельзя воспринимать в прежних терминах. Точно так же, как нам следует понимать производство стоимости с точки зрения общего, и эксплуатацию надо попытаться постичь как эксплуатацию общего. Иными словами, общее становится субститутом прибавочной стоимости. Эксплуатация есть частное присвоение доли или всей стоимости, которая была произведена для общего применения. Произведенные совместно отношения и связи по своей природе являются общими, и все же капитал пытается частным образом присвоить некую долю ценности» (Там же. С. 188).

внутренне разнообразный и сложный субъект, глубинным основанием бытия и деятельности которого является не идентичность или единство (что свойственно народу), не отсутствие каких бы то ни было различий (как это бывает у масс), но то *общее*, что присутствует во всякой плюральности, не поддающейся ни упрощению, ни нивелированию.

Для биополитического производства, таким образом, оказывается конститутивным взаимодействие сингулярностей (личностей), образующих множество на основании *общего*. «Общее, – поясняют Хардт и Негри, – возникает на обоих концах биополитического производства: это и его конечный продукт, и исходное условие. Общее является одновременно и естественным, и искусственным; это наша первая, вторая, третья и так далее натура. Нет такой личности, которая не конституировалась бы во множестве. Нет коммуникации, которая не имела бы всеобщего характера, поддерживающего и приводящего ее в действие… При таком биополитическом устройстве множества пересекаются с другими множествами, и из тысяч точек пересечения, из тысяч корней, соединяющих множественные производства, из тысяч отражений, рождающихся в каждой личности, неизбежно восстает жизнь множества. Множество представляет собой разрозненный набор личностей, порождающий общую жизнь; это своего рода социальная плоть, организующая саму себя в качестве нового общественного тела»[472]. Важно отметить, что для Хардта и Негри в контексте их социальной теории важным является постулат об *имманентной демократичности множества*[473].

Аргументация этого тезиса построена на остроумной критике классической политической теории и школьного определения демократии. Традиционно демократию трактуют как власть *многих* или *всех*; однако эти *многие* или *все* непременно должны быть объединены и переплавлены в единый субъект – так называемый «народ». Это «народ» как гомогенизированный субъект и одно-

---

[472] *Хардт М., Негри А.* Множество: война и демократия в эпоху империи / Пер. с англ., под ред. В. Л. Иноземцева. – М.: Культурная революция, 2006. С. 420-421.
[473] См.: *Иноземцев В. Л.* Глашатаи нового мира / Хардт М., Негри А. Множество: война и демократия в эпоху империи / Пер. с англ., под ред. В. Л. Иноземцева. – М.: Культурная революция, 2006. С. XXI.

временно как политическая абстракция становится источником власти, отчужденным от общества и составляющих его индивидов. Множество же, «в противоположность трансцендентальному образцу, который ставит единичного, самостоятельного субъекта над обществом, … предстает перед нами как нечто, что полностью пребывает в самом себе. Тут все элементы взаимодействуют на одном уровне. Иными словами, в имманентной модели такого рода взамен внешней власти, навязывающей обществу порядок сверху, различные присутствующие в обществе элементы способны совместно организовать общество, действуя сами по себе»[474]. В этом смысле подлинно демократичным может быть только дифференцированное множество. Множество как источник власти оберегает демократию от противоречия в самой себе.

Понятие *множества* (*moltitudine*) является центральным и в социально-философских построениях другого видного представителя итальянского постопераизма Паоло Вирно. Вслед за Хардтом и Негри он противопоставляет *множество народу* и находит истоки этого противопоставления в философско-политических дискуссиях XVII века, где главным апологетом категории «народ» был Гоббс, а защитником понятия «множество» выступал Спиноза. Народ, по Гоббсу, обладает единством *действия* и *воли*[475]; именно благодаря единству народа становятся возможны как договор о передаче прав суверену, так и учреждение государства. Множество же в силу своей несводимой к единству плюральности является антинародным и антигосударственным *par excellence*; в нем содержится серьезный анархический заряд. Для Спинозы, напротив, *множество* является условием гражданских свобод; более того, Спиноза настаивает на том, что высшей властью только это *множество* и обладает[476]. Согласно Вирно, дискуссия о *народе* и *множестве* завершилась победой гоббсовского подхода. Между тем, сегодня изгнанная множественность должна быть реабилитирована, а понятие «множество» возвращено в философский дискурс.

---

[474] *Хардт М., Негри А.* Множество: война и демократия в эпоху империи / Пер. с англ., под ред. В. Л. Иноземцева. – М.: Культурная революция, 2006. С. 405.
[475] *Гоббс Т.* О гражданине / Гоббс Т. Сочинения в 2 т. Т. 1 / Сост., ред., авт. примеч. В. В. Соколов; Пер. с лат. и англ. – М.: Мысль, 1989. С. 395.
[476] *Спиноза Б.* Политический трактат / Спиноза Б. Сочинения. В 2-х томах. Т. II. – СПб.: Наука, 1999. С. 298.

Восстанавливая в правах *множество*, Вирно спешит оговориться, что его позиция решительно расходится с постструктурализмом, где *множество* превозносится как благо, в то время как *единство* клеймится как корень насилия и тотализации. Философская реабилитация *множества* и *многого* должна сопровождаться одновременным переосмыслением *единства* и *единого*. «Множества, – пишет Вирно, – не противопоставляются Единому (*l'Uno*), но заново его определяют. Многие тоже нуждаются в форме единства, в Едином, однако, и это самое главное, такое единство не является больше Государством, а становится скорее языком, интеллектом, общими способностями, присущими человеческому роду… *Многие* должны мыслиться как индивидуация универсального, родового, разделяемого. Так, симметричным образом, нужно понимать Единое, которое, далекое от того, чтобы быть чем-то законченным, является основой, позволяющей дифференцирование, или же допускает политико-социальное существование многих в качестве многих»[477]. Фактически, Вирно говорит о радикальном изменении отношения *родового* и *индивидуального* в человеке. При таком подходе, *родовое* перестает быть тотализирующим, довлеющим Единым, каким в прежние эпохи выступали *Государство*, *Бог* или *Капитал*. Во *множестве родовое* содержание человеческой сущности индивидуализируется и пронизывает сущностные силы каждого человека – его сознание, язык, способности и пр., – не переставая при этом быть *родовым* интеллектом, языком и способностями.

Развивая эту мысль, Вирно утверждает, что сегодня Единое, пронизывающее *многих*, выступает *лингвистически* и *интеллектуально* в форме того, что еще Аристотель назвал «общим местом» (τόπος κοινός, *locus communis*)[478]. В со-

---

[477] *Вирно П.* Грамматика множества: к анализу форм современной жизни / Пер. с ит. А. Петровой под ред. А. Пензина. – М.: ООО «Ад Маргинем Пресс», 2013. С. 17.

[478] Согласно «Риторике» Аристотеля, «силлогизмы диалектические и риторические касаются того, о чем мы говорим общими местами – топами (*topoi*); они общи для рассуждений о справедливости, о явлениях природы и о многих других, отличных один от другого предметах; таков, например, топ большего и меньшего, потому что одинаково удобно на основании его построить силлогизм или энтимему как относительно справедливости и явлений природы, так и относительно какого бы то ни было другого предмета, хотя бы эти предметы и были совершенно различны по природе» (*Аристотель*. Риторика / Аристотель. Политика. Риторика. – М.: Эксмо, 2019. С. 210-211). П. Вирно так интерпретирует это понятие аристотелевской риторики: «Для Аристотеля *topoi koinoi* – это логическая и лингвистическая форма огромного значения, или, можно даже сказать, скелет любой

временном мире «“общие места” не являются больше незаметным фоном, они больше не сокрыты кишением “частных мест”. Они превращаются в разделяемый ресурс, из которого многие черпают в любой возможной ситуации. “Жизнь разума” – это Единое, которое подчиняется способу быть множеством»[479]. Выход *разума, интеллекта* на ведущие позиции становится, по Вирно, ключевым условием, детерминирующим бытие современного множества. Фактически, понятием *General Intellect* Вирно обозначает «внешний, общественный, коллективный характер, который принимает интеллектуальная деятельность, когда она становится, согласно Марксу, настоящей пружиной производства материальных благ»[480]. Теперь нетрудно заметить, что идея о ведущей роли *интеллекта как такового* или *всеобщего интеллекта* в современном общественном производстве (и социальной жизни в целом) инспирирована знаменитым «Фрагментом о машинах» Маркса, в котором фигурирует понятие *General Intellect*[481] и где Маркс говорит о превращении всеобщего общественного знания (*Wissen, knowledge*) в непосредственную производительную силу[482] (или, по выражению Вирно, в подлинную пружину производства материальных благ).

General Intellect является амбивалентным феноменом. Он представляет собой такое родовое, в котором преодоление отчуждения между ним и индивидом присутствует лишь как тенденция, а потому всегда может иметь место обратный экзистенциальный эффект – вторжение страха и незащищенности в частную сферу жизни. Поэтому *General Intellect* может стать как *республикой* в самом широком смысле этого слова, так и фактором подчинения. «Общественный

нашей речи, то, что делает возможным и упорядочивает любое специфическое выражение, любой оборот речи. Эти “места” являются общими, потому что никто (ни изысканный оратор, ни пьяный, в напряжении коверкающий слова, ни торговец или политик) не может без них обойтись» (*Вирно П.* Грамматика множества: к анализу форм современной жизни / Пер. с ит. А. Петровой под ред. А. Пензина. – М.: ООО «Ад Маргинем Пресс», 2013. С. 29.). Вирно опирается на аристотелевский концепт *topoi koinoi* для обоснования выхода на первый план современной общественной жизни всеобщего интеллекта (*General Intellect*).

[479] *Вирно П.* Грамматика множества: к анализу форм современной жизни / Пер. с ит. А. Петровой под ред. А. Пензина. – М.: ООО «Ад Маргинем Пресс», 2013. С. 31.

[480] *Вирно П.* Грамматика множества: к анализу форм современной жизни / Пер. с ит. А. Петровой под ред. А. Пензина. – М.: ООО «Ад Маргинем Пресс», 2013. С. 33.

[481] В оригинале Маркс использует это словосочетание на английском языке, а потому и постопераисты пользуются его англоязычной версией как важнейшей категорией своей социальной философии.

[482] *Маркс К.* Экономические рукописи 1857-1859 годов (Первоначальный вариант «Капитала»). Часть вторая / Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-ое изд. Т. 46. Ч. II. – М.: Издательство политической литературы, 1969. С. 215.

интеллект, откуда черпает силы множество, – пишет Вирно, – является точкой отсчета для развития противоположностей. Основные человеческие способности, выходящие на первый план (мышление, язык, саморефлексия, способность к обучению), могут принять беспокоящий и угнетающий вид или же дать основание беспрецедентной *негосударственной* публичной сфере, далекой от мифов и ритуалов суверенной власти»[483].

Амбивалентность *General Intellect* проявляется и в том, что он, с одной стороны, опрокидывает всякое разделение труда, открывая тем самым постфордискую эпоху труда, с другой стороны, выстраивает иерархии личной зависимости между людьми на работе. Так или иначе, *General Intellect*, включающий в себя «общие места» языка, а также интернет, оказывается – и это Вирно подчеркивает не раз – универсальной силой, более могущественной, чем государство. Поскольку «современный рабочий класс, его наемный “живой труд”, его познавательно-лингвистическая кооперация имеют черты множества, а не народа», постольку «у него больше нет “народной” склонности к государственности»[484]. Таким образом, становление рабочего класса как *множества* в эпоху *всеобщего интеллекта* свидетельствует о серьезном кризисе капитала и капиталистического государства.

Примечательно, что вслед за обсуждением феномена *General Intellect* Вирно манифестирует кризис триады *труд – политическое действие – интеллект*. Во-первых, наемный труд политизируется, лишая собственно политику ее бывшего некогда достоинства. Во-вторых, человеческая деятельность начинает приобретать черты *виртуозности* и замыкается на себя, поскольку виртуозность имеет цель и смысл сама в себе. Современная эпоха – это эпоха деятельности без произведения, где *production* уступает место публичному *performance* с неизменным политическим окрасом. «Производительный труд в своей тотальности, – резюмирует Вирно, – присваивает особые характеристики артиста-

---

[483] *Вирно П.* Грамматика множества: к анализу форм современной жизни / Пер. с ит. А. Петровой под ред. А. Пензина. – М.: ООО «Ад Маргинем Пресс», 2013. С. 37.
[484] Там же. С. 44.

исполнителя. В режиме постфордизма тот, кто производит прибавочную стоимость, ведет себя – в структурном плане, конечно, – точно так же, как пианист, танцор и т. п., и *значит*, как человек политики»[485]. Отношение *виртуозности* постфордистского труда и *General Intellect* таково, что последний выступает как партитура, а первый – как ее артикуляция и преломление. Иными словами, виртуозная деятельность является требованием со стороны *всеобщего интеллекта*, ибо она не отвердевает в системе машин, но являет себя как прямая *активность живого труда* «в коммуникативном взаимодействии, в форме эпистемологических парадигм, диалогических перформансов (performances) и языковых игр. Говоря другими словами, общий интеллект представляет единое целое с кооперацией, с коллективным действием живого труда, с коммуникативной компетенцией индивидов»[486].

Стало быть, *множество* оказывается сетью взаимодействующих индивидов, где циркуляция сущностных сил приобретает многовекторный, сетевой характер, доходящий до *интенционально-ретенциональной* неразличимости: *интенция* деятельности индивида является одновременно *ретенцией*, не проходя стадии овеществления, но лишь опредмечиваясь и тут же распредмечиваясь в коммуникации, в перформативном и виртуозном акте. *Множество* как сеть индивидуумов есть *сингулярности*. Эти сингулярности, однако, не имеют ничего общего с солипсическими частицами, но представляют собой последний предел индивидуации как сложного процесса прогрессирующей дифференциации.

Вирно убежден, что индивидуальность существует только в соотнесенности с *доиндивидуальной реальностью*, то есть реальностью общего, универсального и недифференцированного. Следует отметить, что свое понимание доиндивидуальной реальности Вирно выстраивает с опорой на идеи Ж. Симондона[487]. *Доиндивидуальная реальность*, по Вирно, тройственна. Во-первых, это

---

[485] *Вирно П.* Грамматика множества: к анализу форм современной жизни / Пер. с ит. А. Петровой под ред. А. Пензина. – М.: ООО «Ад Маргинем Пресс», 2013. С. 57.
[486] Там же. С. 75.
[487] «Никакая антропология, отталкивающаяся от человека как от индивидуального бытия – утверждал Ж. Симондон, – неспособна обнаружить трансиндивидуальное техническое отношение; труд, понятый как производственный – в той мере, в которой он исходит из индивида, локализованного *hic et nunc*, – неспособен обнару-

биологические основания индивидуальной жизни; во-вторых, язык, который, в сущности, никому не принадлежит, но в котором существуют все; в-третьих (и это, пожалуй, самая важная составляющая доиндивидуальной среды), это доминирующие производственные отношения, созданные всеми людьми (на перекрестье их сущностных сил), но никем их них в отдельности. Как подчеркивает Вирно, о доиндивидуальном бытии следует *говорить как об исторической* реальности. «Таким образом, – пишет Вирно в ключевом для нашего исследования фрагменте, – здесь мы также сталкиваемся с доиндивидуальной реальностью, в своей сущности *исторической*. В развитом капитализме процесс труда мобилизует самые универсальные свойства вида: восприятие, язык, память, аффекты. В постфордистскую эпоху роли и обязанности глубоко совпадают с *Gattungswesen*, или с “родовой сущностью” человека, о которой говорит Маркс в “Экономическо-философских рукописях 1844 года”. Доиндивидуальное – это производительные силы в их совокупности, это социальная кооперация в форме согласованного действия, совокупность пойетических, “политических”, познавательных, эмоциональных отношений. Это *General Intellect* – общий, внешний, объективный интеллект»[488].

Отношение между доиндивидуальным и сингулярным аспектом субъекта тесно сопряжено с взаимодействием между *каждым из многих* и *всеобщим интеллектом.* Переплетение между сингулярностью и доиндивидуальной реальностью Вирно вслед за Марксом именует *общественным индивидом*. В конечном счете, множество, по Вирно, это и есть объединение общественных индивидов. Сказанное позволяет Вирно заявить о своем философском *credo*. «Может показаться парадоксальным, – признается он, – но я верю в то, что теория Маркса может быть (вернее, должна быть) понята сегодня как реалистическая и

жить изобретенное техническое сущее. Изобретает не индивид, а субъект, который есть нечто большее, более богатое, чем индивид, и который имеет в своем составе, помимо индивидуальности индивидуированного бытия, определенный заряд природного, не-индивидуированного бытия (*Симондон Ж.* О способе существования технических объектов // Транслит. – 2011. – №9. С. 101).

[488] *Вирно П.* Грамматика множества: к анализу форм современной жизни / Пер. с ит. А. Петровой под ред. А. Пензина. – М.: ООО «Ад Маргинем Пресс», 2013. С. 92.

сложная теория индивида. Как индивидуализм в строгом смысле этого слова – то есть как теория *индивидуации*»[489].

Таким образом, *индивидуацию* в духе Вирно можно рассматривать как интегральный процесс, в котором намечается новое отношение между индивидуальным и родовым в человеке, в котором смягчается их *разобщенность* и *отчуждение* друг от друга. На это указывают все выявленные и зафиксированные в постиндустриалистких и постопераистских исследованиях тенденции современности, которые можно объединить в три группы.

1) Первая крупная тенденция связана с коренным изменением характера человеческой деятельности. Речь идет о становлении *всеобщего труда*, то есть наукоемкого автоматизированного и роботизированного труда, сопряженного с революционными темпами развития цифровых технологий.

2) Вторая тенденция – это трансформация в структуре общения и общественных отношений, благодаря образованию «общих мест» (τόπος κοινός) во *всеобщем интеллекте*. Иными словами, интеллектуальные ресурсы (знания, информация, компетенции и т. д.) становятся сегодня не только важнейшим фактором производства, но и трансформируют и реорганизуют социальные отношения, в том числе отношения собственности, поскольку знания (и интеллектуальные ресурсы в целом) тяготеют к *обобществлению*[490]. Производство и общение в поле *всеобщего интеллекта* становится сетевым, гибким, добровольным и во многом уже нерыночным. Благодаря обобществленной интеллектуальной сети «производство может быть децентрализованным и совместным и не опираться на рыночную или управленческую иерархию»[491].

---

[489] *Вирно П.* Грамматика множества: к анализу форм современной жизни / Пер. с ит. А. Петровой под ред. А. Пензина. – М.: ООО «Ад Маргинем Пресс», 2013. С. 97.

[490] См.: *Benkler Y.* The Wealth of Networks: How Social Production Transforms Markets and Freedom. – New Haven, Conn: Yale University Press, 2006. – 515 p.

[491] *Мейсон П.* Посткапитализм: путеводитель по нашему будущему. – М.: Ад Маргинем Пресс, 2016. С. 187. Мейсон приводит яркий пример «децентрализованной деятельности индивидов, которые работают, опираясь на кооперативные, добровольные формы организации. Это, – утверждает он, – создает новые формы “солидарной” экономики, в которых деньги либо вовсе отсутствуют, либо не являются основной мерой стоимости. Лучший пример тому – Википедия. Основанная в 2001 году энциклопедия пишется сообща и к моменту написания этой книги насчитывает 26 миллионов страниц» (Там же. С. 186).

3) Третья тенденция сопряжена с появлением нового типа субъективности – *множества* как лабильного, подвижного объединения *общественных индивидов (целостных личностей)*, на основе которого возможно построение в некоторой перспективе *подлинной демократии*[492]. Предпосылкой для становления такого рода индивидов может служить изменения в социально-классовой структуре общества – формирование, к примеру, таких общностей, как «прекариат»[493] или «креативный класс»[494]. Примечательно, что ценности и интересы последнего носят подчеркнуто «постматериальный» характер. Следует согласиться с Д. А. Давыдовым, что социальным субъектом перехода к посткапиталистическому обществу может быть только цельная человеческая личность, ориентированная на творчество: «не эгоистичный потребитель, но активный созидатель, стремящийся выйти за пределы своего приватного мира»[495]. Однако становление целостной личности будет возможно лишь тогда, когда общество перестанет быть довлеющей над множеством частичных индивидов тотальностью, но превратится в сеть, объединяющую *множество целостностей*. Постопераистский концепт «множества» важен для манифестации *гармонической солидарности* между личностью и обществом, между индивидом и родом. «Отныне, – пишет П. Н. Кондрашов, – сам человеческий индивид станет тотальностью, обретет целостность своего бытия, а не будет безликим “моментом” рода, Мы (как в первичной формации) или “органической”, но односторонней, однобокой частью классового общества (как в формации вторичной). И в этом плане посткапиталистическое общество будет характеризоваться снятой тотальностью, когда целостность человека станет действительной, что обнару-

---

[492] «Возникновение подлинной, эффективной демократии в первую очередь представляет собой результат последовательного процесса человеческого развития – социально-экономического развития, распространения ценностей самовыражения и формирования демократических институтов. Демократический строй – это институциональное отражение эмансипационных сил, порождаемых человеческим развитием, и уровень ценностей самовыражения следует признать наиболее точным из имеющихся в нашем распоряжении индикаторов этих сил» (*Инглхарт Р., Вельцель К.* Модернизация, культурные изменения и демократия: Последовательность человеческого развития. – М.: Новое издательство, 2011. С. 434).

[493] См.: *Стэндинг Г.* Прекариат: новый опасный класс. – М.: Ад Маргинем Пресс, 2014. – 328 с.

[494] См.: *Флорида Р.* Креативный класс: люди, которые меняют будущее / Пер. с англ. – М.: Издательский дом «Классика-XXI», 2007. С. 84-90.

[495] *Давыдов Д. А.* Социальный субъект перехода к посткапиталистическому обществу: кто он? // Полития. – № 3 (90). – 2018. С. 148.

жит себя в свободной всесторонне развитой личности, а отношения между людьми будут характеризоваться гармоничностью и ощущением полноты бытия»[496].

Итак, как уже ясно из сказанного, указанные тенденции охватывают все три модуса бытия сущностных сил человека, о которых шла речь в первой главе: интенциональное бытие (деятельность), ретенциональное бытие (общение) и имманентное бытие (субъект). Появление на современном этапе исторического процесса трех фундаментальных социально-онтологических феноменов – *всеобщего труда*, *всеобщего интеллекта* и *множества* как сети индивидуализированных субъектов – дает некоторые основания сделать осторожный вывод о том, что сегодня мы являемся свидетелями позитивных с антропологической точки зрения процессов, обратных отчуждению, расколу и разобщению между *родовым* и *индивидуальным* содержанием в бытии и сущности человека.

Тем не менее, несмотря на элементы ремиссии классического отчуждения (в том числе, отчуждения труда) в современном обществе, поздний капитализм следует признать эпохой, в которой явили себя неклассические, новые формы отчуждения[497]. В самом общем виде, речь идет о глобальных цивилизационных и формационных противоречиях, сопряженных с экологическим и социально-биологическим кризисом[498], а также кризисом человеческой телесности и отчу-

---

[496] *Кондрашов П. Н.* Феномен целостности человека и его бытия-в-мире: экзистенциально-антропологическая интерпретация в контексте философии Карла Маркса. Дисс. … док. филос. наук: 09.00.13 / Кондрашов Петр Николаевич. – Екатеринбург, 2019. С. 327.

[497] Видный исследователь отчуждения труда в позднем капитализме С. Б. Бахитов пишет: «В современном мире в масштабе всей миросистемы капитализма происходит синтез новых форм отчуждения, основанных на развитии рекламы, кредита и интернет-технологий, с теми формами, которые были характерны для начала промышленной революции (работа по 12 часов при заработной плате, ограниченной необходимым социально признаваемым минимумом для воспроизводства рабочей силы, использование угрозы безработицы как постоянного способа давления, фактическое отсутствие профсоюзов как средства сдерживания произвола работодателей), и с некоторыми элементами докапиталистической организации труда (преобладание ренты над прибылью; сегментация рынка труда; эксплуатация крупными компаниями, напоминающими монополии и купеческие гильдии XV–XVIII веков, множества мелких псевдосамостоятельных производителей; неофициальное увеличение рабочего времени за счет бюрократического произвола; использование подневольного полурабского труда и т. д.). Причем данные “архаические” отношения наблюдаются не только в странах периферии и отсталых районах полупериферии (там они не умирали никогда), но и в странах ядра миросистемы» (*Бахитов С. Б.* Капиталистическое отчуждение труда и кризис современной цивилизации. – СПб: Алетейя, 2018. С. 131).

[498] *Желнин А. И.* Сущность и перспективы человека в контексте проблемы социально-биологического кризиса // Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология. – 2016. – Вып. 3 (27). С. 22.

ждением человека как социального существа от своего собственного тела[499]. Вместе с тем, глобальный капитал как репрезентант родовой сущности человека на современном этапе ее развития ежедневно порождает и поддерживает своего виртуального двойника – интернет, благодаря которому автономная экономическая, интеллектуальная, культурная и пр. деятельность *рода* обретает зримые и, порой, чувственные черты. Выход в интернет является сегодня суррогатом элементарного акта взаимодействия *индивида* со всем богатством содержания человеческого *рода*, а пребывание *online* – перманентным паллиативным мероприятием по преодолению нарастающего цифрового отчуждения, которое само это отчуждение и подпитывает[500]. Глобальный капитал вместе с глобальной цифровой сетью образуют сегодня двуединую ретенцию, в которой *род* как тотальность способен противостоять всей массе *индивидов* сразу и каждому из них в отдельности как целокупная чувственно-предметная данность.

Еще один новый лик современного отчуждения – темпоральное отчуждение, возникающее по той причине, что ускорение в развитии *рода* сегодня совершается за счет чудовищного сокращения *индивидуального* пребывания в настоящем[501], то есть путем экспроприации индивидуального времени, как свободного, так и рабочего.

Примечательно, что виртуальное и темпоральное отчуждение оказываются сегодня тесным образом вплетены в структуру, с одной стороны, непроизводящего, а с другой – непроизводительного сегмента экономики. *Экономика знаний* или *когнитивный капитализм* с его всеобщим трудом и *General Intellect* имеют оборотную сторону[502]. Речь идет о разрастании доли так называемых

---

[499] См. в этой связи знаменитую книгу Р. Курцвейла, где говорится о возможностях постбиологического состояния человеческой телесности: *Kurzweil R.* The Singularity is Near: When Humans Transcend Biology. – New York: Viking Penguin, 2005. – 602 p.

[500] См.: *Капустин Д. Ф.* Амбивалентность интернет-пространства: риски отчуждения и феномены телесности: Дисс. … канд. филос. наук: 09.00.11 / Капустин Дмитрий Федорович. – Саратов, 2017. – 135 с.

[501] Г. Люббе, которому принадлежит синтагма «сокращение пребывания в настоящем», характеризует современность как эпоху «темпорального сгущения инноваций». Особенно это сгущение проявляет себя в сфере технической эволюции (*Люббе Г.* В ногу со временем. Сокращенное пребывание в настоящем / Пер. с нем. А. Григорьева, В. Куренного. – М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2016. С. 25).

[502] Э. Руллани замечает, что «превращение знания в стоимость, особенно когда оно берется в виртуальной форме, порождает целый ряд *mismatchings* (несообразностей) в стоимостном кругообороте. Процесс превращения знания в стоимость ни линеарен, ни постоянен во времени. Напротив, он неотделим от нестабильности, разры-

бесполезных, «никчемных» работ в современной системе занятости. Единственный смысл существования такого рода занятий – обеспечение стабильного существования капитализма. Еще Г. Маркузе заметил, что в условиях автоматизированного производства реальная потребность экономики в производительном труде резко снижается, а образовавшийся в системе занятости вакуум заполняется излишней, бессмысленной, непроизводительной деятельностью[503]. Эта деятельность характеризуется предельной эфемерностью (виртуальностью) ее результатов и зачастую сопровождается наличием у человека гнетущего сознания бездарности проведенного на работе времени. По мнению известного критика «никчемных» работ Д. Грэбера, к их числу тех, кто сегодня занят общественно-бесполезной деятельностью, следует отнести административных и канцелярских работников, юристов, пиарщиков, страховщиков, маркетологов, судебных приставов, менеджеров и т. д. Грэбер уверен, что все эти виды работ, в конечном счете, существуют в интересах финансового капитала и поддерживающих его властных структур[504].

К специфическим для современного этапа развития формам отчужденного бытия человека следует отнести гибридный комплекс политико-правового отчуждения. Такие ключевые институты общественной жизни человека, как госу-

---

вов катастроф» (*Руллани Э.* Когнитивный капитализм: déjà vu? / Горц А. Нематериальное. Знание, стоимость и капитал / Пер. с нем. и фр. М. М. Сокольской; Гос. ун-т – Высшая школа экономики. – М.: Изд. дом Гос. ун-та – Высшей школы экономики, 2010. С. 155). Поясняя, какие несообразности и разрывы связны с превращением знания в стоимость, Руллани обращает особое внимание на темпоральное отчуждение в условиях *экономии скорости*. Речь идет, прежде всего, о разрыве «между временем жизни и временем производства. Время жизни тратится на сложную учебу, требующую медленного темпа. Время же производства, напротив, задается скоростью упрощенного обучения, что порождает отчуждающий мир вещей и типов поведения, странный по отношению к “жизненному миру”» (*Там же*. С. 160).

[503] *Маркузе Г.* Эрос и цивилизация / Маркузе Г. Эрос и цивилизация. Одномерный человек: Исследование идеологии развитого индустриального общества / Г. Маркузе; Пер. с англ., послесл., примеч. А. А. Юдина; Сост., предисл. В. Ю. Кузнецова. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. С. 248.

[504] «Если бы кто-то специально проектировал рабочий режим, идеально подходящий для поддержания власти финансового капитала, трудно представить себе, что можно было сделать его лучше. Фактически работники производительных сфер подвергаются безжалостному давлению и эксплуатации. Остальные работники разделены на затерроризированную, всеми осуждаемую страту безработных и значительно большую армию тех, кто в сущности получает свою зарплату за ничегонеделание на должностях, созданных таким образом, чтобы занимающие их солидаризировались с мнениями и чувствами правящего класса (менеджеров, администраторов и т. д.) и, в частности, с его финансовыми аватарами, но одновременно с этим испытывали еле сдерживаемую ярость в отношении тех, чья работа обладает ясной и безусловной общественной значимостью. Конечно, система не была создана сознательно. Она возникла благодаря столетию проб и ошибок. И это единственное объяснение тому, что, несмотря на наши технологические возможности, мы все еще не работаем по 3-4 часа в день» (*Грэбер Д.* О феномене бесполезных работ / Грэбер Д. Фрагменты анархистской антропологии. – М.: Радикальная теория и практика, 2014. С. 155).

дарство, право и мораль, будучи репрезентантами родовой сущности человека, функционируют сегодня как предельно овнешненные по отношению к индивидам социально-онтологические образования. Зримым выражением этого отчуждения является правовой и моральный нигилизм. «Правовой нигилизм, – пишет Л. А. Мусаелян, – постепенно становится обыденным явлением на всех ступенях социальной пирамиды, усиливая произвол и беззаконие. Происходит эрозия высших социальных ценностей. Право и мораль перестают быть социальными регуляторами жизнедеятельности людей»[505]. Правовой и моральный нигилизм, а также политическое отчуждение в целом является сегодня выражением «острого алиенационного противоречия, которое является значимым фактором массового сознательного уклонения граждан от исполнения норм права, регулирующих жизнедеятельность индивидов в обществе»[506]. Интегральным признаком эскалации отчуждения в политико-правовой сфере является современный кризис демократических институтов по всему миру. Сегодня все с большой ясностью прослеживаются «тенденции, которые, взятые вместе, ослабляют демократию и подотчетность в рамках национального государства и за его пределами»[507].

Все эти симптомы свидетельствуют о серьезном кризисе современного человеческого общества в целом, и позднего капитализма в частности. Видный британский представитель Новой политической экономии Э. Гэмбл полагает, что этот кризис носит не столько циклический, сколько структурный характер и представляет собой не событие, а состояние. Это состояние Гэмбл описывает как тупиковое и безвыходное: «структурный кризис такого рода может длиться десятки лет, так и не находя решения»[508]. Однако он не исключает того, что в конечном счете это длительное кризисное состояние может стать периодом ко-

---

[505] *Мусаелян Л. А.* Юридическая правда: содержание и сущность концепта // Вестник Пермского университета. Юридические науки. – 2009. – №2 (4). С. 48.
[506] *Мусаелян Л. А.* Реформы 90-х и их экономические и политико-правовые последствия // Вестник Пермского университета. Юридические науки. – 2018. – №39. С. 39.
[507] *Хелд Д.* Модели демократии. Третье издание / Дэвид Хелд; перевод с англ. М. Рудакова. – М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2014. С. 498.
[508] *Гэмбл Э.* Кризис без конца? Крах западного процветания / Пер. с англ. А. Гуськова; под науч. ред. Я. Охонько; Нац. исслед. ун-т «Высшая школа экономики». – М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2018. С. 18.

ренной общественно-экономической и политической трансформации. Схожую точку зрения еще в 1973 году высказывал Ю. Хабермас[509].

Глубинным антропологическим основанием современного структурного кризиса, о котором пишет Э. Гэмбл, является, на наш взгляд, отчуждение между *родовой* и *индивидуальной* сущностью человека. Индивид по-прежнему остается частичным; знаменитый марксов *der Teilmensch* до сих пор на авансцене истории. Более того, его частичность усугубляется, сводится к простому экономическому бытию. Как пишет Л. А. Мусаелян, «отчуждение между родовой и индивидуальной сущностью человека приобретает свою предельную форму в условиях развитого капитализма. Именно в эту эпоху формируется homo economicus – конкретно-исторический, олицетворяющий крайнюю форму отчужденного бытия человеческой сущности»[510]. Эта форма является крайней в силу того, что отчужденность современного индивида от родового содержания неизмеримо выше, чем во времена классического капитализма, поскольку сегодня отчуждением захвачены не только его телесность и рабочая сила, но весь человек как целостность, то есть все его сущностные силы (как духовные, так и материальные). «Степень отчуждения социальной сущности современного homo economicus несравненно выше, нежели сто пятьдесят лет назад, поскольку усредненный труд нынешнего работника сложнее труда “частичного человека” XIX века и для его выполнения требуется вовлечение большего разнообразия сущностных сил»[511]. Как бы парадоксально это не звучало, но в современном мире частичной становится сама целостность человека. Иными словами, частичность превращается в тотальность, а homo economicus заполняет собой все

---

[509] «В настоящий момент я не вижу никакой возможности найти убедительные аргументы для ответа на вопрос о шансах самотрансформации позднего капитализма. Но я не исключаю возможности того, что экономический кризис может быть перехвачен в долгосрочной перспективе, пусть и таким способом, при котором противоречивые императивы управления, реализующиеся в результате принуждения к увеличению капитала, порождают целый ряд других кризисных тенденций» (*Хабермас Ю.* Проблема легитимации позднего капитализма / Пер. с нем. Л. В. Воропай. Общ. ред. и вступит. ст. О. В. Кильдюшов. Примеч., имен. и предм. указат. Т. А. Дмитриев. – М.: Праксис, 2010. С. 69).

[510] *Мусаелян Л. А.* Исторический процесс и глобализация: монография / Л. А. Мусаелян; Перм. гос. нац. исслед. ун-т. – Пермь, 2016. С. 103.

[511] *Мусаелян Л. А.* Кризис современной цивилизации и его антропологических оснований / Мусаелян Л. А. Актуальные проблемы социальной философии. Сборник научных трудов. – Пермь: Изд. ПФ МГИУП, 2014. С. 311.

родовое содержание человека[512]. Именно *негативная целостность человека* и *тотальный характер его отчуждения*[513] являются критерием зрелости вторичной формации и указывают на пределы ее существования[514].

В свое время Э. Фромм справедливо заметил, что позднекапиталистическое массовое отчуждение – это не столько зависимость от машин, сколько закабаление человека со стороны других людей и их символической деятельности. «Служащий, посредник, представитель фирмы, менеджер сегодня – это же люди еще более отчужденные, чем профессиональный рабочий»[515]: классический рабочий продает свою рабочую силу, но не улыбку, внешность или мнение. Тот факт, что отчуждение в своем тотализующем действии захватывает человеческую личность как целое, позволят Фромму описывать современное общество как находящееся в пиковом состоянии болезни: простой клерк болен не в меньшей степени, чем пациент психиатрической клиники[516].

Неудивительно, что кризис позднего капитализма сказывается и на духовной жизни современных индивидов[517]: их сознание также становится частичным, и эта частичность проявляется в том, что индивиды не сознают меру своего отчуждения. Этот эффект наивного незнания современного индивида о действительных масштабах собственного отчуждения Г. Маркузе проницательно назвал победой счастливого сознания над несчастным, которое в силу своего нерефлексивного счастья легко поддается политической мобилизации, тотал-

---

[512] По мнению ряда исследователей, альтернативным модусом бытия для homo economicus может стать homo reciprocans (человек взаимный). См.: *Dohmen T., Falk A., Huffman D., Sunde U.* Homo Reciprocans: Survey Evidence on Behavioural Outcomes // The Economic Journal. – 2009. – No. 119 (March). P. 592-612.

[513] Этот предельный характер отчуждения очень точно описывают Ж. Делёз и Ф. Гваттари: «буржуазное поле имманентности… устанавливает несравнимое рабство, задает беспрецедентное порабощение – больше нет даже господина, остались только рабы, командующие рабами, больше не нужно нагружать вьючное животное, оно само взвалит на себя ношу» (*Делёз Ж., Гваттари Ф.* Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения. – Екатеринбург: У-Фактория, 2007. С. 400-401).

[514] Те же Делёз и Гваттари замечают, что «капитализм является пределом всех обществ, поскольку он выполняет раскодирование потоков, которые другие общественные формации кодировали и перекодировали. Однако он является их *относительным* пределом…» (Там же. С. 388).

[515] *Фромм Э.* Концепция человека у К. Маркса / Фромм Э. Душа человека: Перевод. – М.: Республика, 1992. С. 402.

[516] «Отчуждение, – пишет Фромм, – болезненное состояние для человека… Лечить болезнь можно только тогда, когда она достигла пикового состояния; только полностью отчужденный человек может преодолеть отчуждение: он вынужден преодолевать отчуждение, поскольку не может жить в состоянии тотального отчуждения и оставаться нормальным» (*Фромм Э.* Из плена иллюзий. Как я столкнулся с Марксом и Фрейдом / Фромм Э. Душа человека: Перевод. – М.: Республика, 1992. С. 318).

[517] *Мусаелян Л. А.* Исторический процесс и глобализация: монография / Л. А. Мусаелян; Перм. гос. нац. исслед. ун-т. – Пермь, 2016. С. 105.

ному администрированию и манипуляции. По Маркузе, счастливое сознание – это «убеждение в том, что действительное разумно и что система продолжает производить блага – является отражением нового конформизма»[518]. Новые исследования в сфере капиталистической идеологии показывают, что со времен Маркузе мало что изменилось: капитализм по-прежнему зиждется на производимой им иллюзии о своей собственной неизменной данности и безальтернативности[519].

Создавая интегральный ландшафт духовных основ современного общества, Л. Болтански и Э. Кьяпелло выявляют аксиоматику модели изменений позднего капитализма. Данная модель является залогом выживания капитализма в долгосрочной перспективе. Первая аксиома гласит, что капитализм нуждается в идеологии для несилового, добровольного привлечения индивидов к производству и бизнесу: стало быть, человеческий индивид в своем отчуждении должен чувствовать себя как можно более свободным и счастливым. Во-вторых, капитализм вынужден разрабатывать для себя моральную легитимацию, увязанную с критерием справедливости и социальной защищенности. В-третьих, он должен одновременно провоцировать и сдерживать ненасытное потребление. В-четвертых, он обязан хотя бы частично выполнять свои обещания. В-пятых, капитализм вынужден постоянно находиться в гибком, неравновесном состоянии, то есть должен быть готов к радикальной трансформации самого себя при сохранении собственной сущности.

Указанные аксиомы[520] свидетельствуют о том, что капитализм по своей природе способен создавать иллюзию собственной субстанциальности. Его главная идеологическая опасность состоит в том, что в своем бытии он симули-

---

[518] *Маркузе Г.* Одномерный человек: Исследование идеологии развитого индустриального общества / Маркузе Г. Эрос и цивилизация. Одномерный человек: Исследование идеологии развитого индустриального общества / Г. Маркузе; Пер. с англ., послесл., примеч. А. А. Юдина; Сост., предисл. В. Ю. Кузнецова. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. С. 348.

[519] «Главная иллюзия, – уверен современный американский социолог Ф. Л. Блок, – это идея, будто капитализм представляет собой систему, логика и правила которой должны соблюдаться, иначе мы рискуем потерять материальное благополучие, которого достигли на сегодняшний день» (*Block F. L.* Capitalism: The Future of an Illusion. – Oakland: University of California Press, 2018. P. 10).

[520] См.: *Болтански Л., Кьяпелло Э.* Новый дух капитализма / Пер. с фр. под общей редакцией С. Фокина. – М.: Новое литературное обозрение, 2011. С. 808-819.

рует родовую жизнь, стремится быть соразмерным человеческой сущности, желает слиться и отождествить себя с человеческой природой. Капитализм искусно замещает собой подлинную родовую жизнь человека, вызывая к жизни радужные идеологические фантомы и выступая как «общество благоденствия» и «предел человеческих мечтаний». Подобная мимикрия капитализма только усугубляет отчуждение человека, поскольку поощряет и питает его ложное сознание. Щеголяя тем, будто он владеет ключом к загадке человеческой истории, капитализм откладывает истинное ее разрешение на неопределенно долгий срок.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В настоящей диссертационной работе была предпринята попытка осмыслить исторической процесс как развитие и выражение родовой и индивидуальной человеческой сущности. Данное исследование было направлено на выявление фундаментального механизма исторического развития человека как деятельного существа, иными словами, на раскрытие антропологических оснований исторического процесса. Предполагалось, что этот механизм даст возможность объяснить: а) синхроническую логику бытия и функционирования общества на определенном этапе его развития, то есть общественное производство и воспроизводство в определенную историческую эпоху; б) диахроническую логику перехода человеческого общества от одной эпохи к другой, то есть конкретно-историческую логику межформационных переходов.

Для описания и раскрытия этого механизма в работе была предложена структурно-процессуальная модель функционирования и развития человеческих сущностных сил, которые трактуются как исторические формы субъективно-деятельного отношения человека к миру и к самому себе. Было показано, что в синхроническом срезе сущностные силы коррелируют со структурой формации и составляют сложное динамическое единство, которое включает в себя: 1) деятельность или деятельную интенцию индивидов или групп (*вовне-себя* и *для-другого*); 2) общение или коммуникативную ретенцию общественной среды (*для-другого* и *через-другого*); 3) субъект или имманенцию как исторически детерминированное внутреннее содержание носителя социальных качеств (*в-себе* и *для-себя*). Эта триада, замкнутая на себя, есть кругообращение сущностных сил: *индивидуальные* деятельные *интенции* людей на одном полюсе производят богатство *родового* содержания как совокупности общественных предметов на другом полюсе; в свою очередь, *родовое* содержание в качестве овнешненной, общественно-предметной и институциональной среды *ретенционально* определяет и производит бытие *индивидов*. Таким образом, интенция и

ретенция являются двумя модусами отношения индивида к роду; при этом субъектом истории является человек, предстающий одновременно и как индивидуальное, и как родовое существо.

В диахроническом срезе циркулирующие сущностные силы выступают в качестве ведущего фактора исторического развития общества, то есть являются импульсом общественной трансформации. Благодаря этому противоречивое единство родовой и индивидуальной сущности обеспечивает возникновение, сохранение и углубление нового и более сложного содержания в социальной реальности.

Для выявления указанного механизма развития человеческой сущности был проведен двойной историко-философский анализ.

Во-первых, были проанализированы концепции сущности человека и его сущностных сил в западной и отечественной философии XX века. Выяснилось, что при всем существенном различии европейская мысль и отечественная философия были весьма близки друг другу в том, что касается рубрикации тем, связанных с антропологической проблематикой. Так, различные направления в западной философии разрабатывали и абсолютизировали какой-либо один из трех базовых аспектов человеческого бытия – либо деятельность (*вовне-себя* и *для-другого*), либо коммуникацию (*для-другого* и *через-другого*), либо субъективность (*в-себе* и *для-себя*). В свою очередь, и в отечественной мысли была обнаружена схожая оптика рассмотрения сущности человека, а именно *деятельностный подход*, где акцентировалась практическая сторона человеческой сущности, *реляционный подход*, в котором делался упор на общение и общественные отношения, и *субстанциальный подход*, где ведущая роль отводилась человеку как субъетку-носителю социальных качеств. Итогом рассмотрения этих концепций и подходов стал вывод о том, что ни одному из них не удалось дать целостного объяснения человеческой сущности, то есть связать воедино субъективность, деятельность и общение (коммуникацию), показав их как единый исторически развивающийся комплекс важнейших аспектов человеческой

сущности. Тем не менее, ряд эвристически важных для данного исследования идей был все же почерпнут из богатого арсенала западной и отечественной мысли. Среди них следует особо упомянуть философско-антропологическое учение о деятельности как эксцентрической направленности человека вовне, мысль экзистенциальных философов об интенциональной структуре человеческого бытия-в-мире, персоналистскую идею об экстериорно-интериорных составляющих активности человека. Кроме того, сюда же необходимо отнести лучшие достижения отечественного деятельностного подхода (разработку проблемы опредмечивания и распредмечивания) и концепции сущностных сил человека, предложенные в рамках субстанциального подхода к сущности человека.

Во-вторых, был дан анализ ключевых историософских концепций XX века. Исследование показало, что *плюрально-циклические* концепции истории акцентируют внимание на *индивидуальном* измерении человеческой сущности, а *унитарно-стадиальные* – на *родовом*. При этом в рамках первых была высказана идея об истории как выражении и проявлении духовных прафеноменов, а также мысль об исторической эпохе как результате радиации сущностных сил индивидов. Вторые же оказались интересными благодаря самому своему стремлению найти единый принцип и механизм исторического развития человечества.

Таким образом, экскурс в недавнюю историю антропологической и историософской мысли позволил разработать и понятийно оформить авторское понимание диалектики родового и индивидуального в сущностных силах человека и конкретизировать представление об истории как о противоречии между родовым и индивидуальным измерением человеческого бытия. В итоге *родовое измерение* человеческой сущности было определено как совокупность глубинных онтологических характеристик рода «человек», определяющих его универсальное отношение к природе и к самому себе, а общественно-экономические формации – как модификации и кристаллизации родовой, общественной жизни

человека на определенном этапе истории. В свою очередь, было отмечено, что *индивидуальное измерение* предполагает рассмотрение общества в качестве сложно организованной совокупности индивидов: в нем общечеловеческое, универсальное и родовое оттеняется, дополняется, расцвечивается, нюансируется палитрой индивидуальных различий. Поэтому в индивидуальном измерении человек определяется как социальный индивид, являющийся живым преломлением рода.

Поскольку на протяжении значительной части истории развитие человеческого рода совершалось в целом при однобоком, одностороннем и неравном развитии индивидов, постольку целокупная мощь рода обеспечивалась за счет непропорционального распределения родовых сущностных сил между индивидами. Эффект асимметричного распределения сущностных сил, заявляющий о себе в историческом развитии человечества, был опознан не только как симптом глубинного размежевания родового и индивидуального в человеке, но и зафиксирован как свидетельство нарушения нормальной циркуляции сущностных сил, перверсии *интенционально-ретенционального обращения*. В работе было указано, что ситуация подобной перверсии на каждом историческом этапе приводила к отчуждению конкретных индивидов от полноты родовой жизни. Именно поэтому полнота родовой жизни индивидов, степень их доступа к богатству родового содержания, иными словами, уровень целостного развития человеческой сущности, – все это стало критерием исторического развития и основанием для выделения трех крупных эпох в истории человечества.

Первая эпоха, или первобытное общество, было охарактеризовано как общество с относительной симметрией, согласием, абстрактным тождеством рода и индивида. Показано, что эта симметрия обеспечивалась равномерной циркуляцией сущностных сил в условиях присваивающей экономики, коллективной собственности и сложной системы дарообмена. Далее была раскрыта сущность переломного этапа в первобытной истории, то есть перехода человечества от эгалитаризма присваивающего хозяйства к постэгалитарному состоянию обра-

батывающей экономики. В этот период начинает коренным образом трансформироваться способ существования родового содержания в сущности человека: материальное и духовное богатство человеческого рода выпадает теперь на долю различных индивидов. В работе было отмечено, что раскол, охвативший все модальности бытия социальных сил – интенциональный (деятельность), ретенциональный (общение), имманентный (содержание субъекта и его сознание), – заложил основы для перехода ко второй эпохе.

Вторая эпоха, включающая все классовые, антагонистические формы общества, была понята как время разлада, усиления раскола и отчуждения родового и индивидуального содержания в человеке. В исследовании продемонстрировано, каким образом совершается отчуждение в условиях рабовладения, феодализма и капитализма, и почему репрезентантом отчужденной родовой сущности человека являются полис, Бог и капитал соответственно. Было показано, что каждой исторической эпохе за исключением первобытности свойственна *особая форма отчуждения* между родовой и индивидуальной сущностью человека. Между тем, новая форма отчуждения не вытесняет старую, но присоединяется к ней, образуя сложный и противоречивый социально-исторической комплекс. Это обстоятельство дало основание для вывода о *кумулятивном* характере феномена отчуждения.

Так, было установлено, что переход к рабовладению был связан с серьезным усложнением всей общественной системы, которое произошло путем разделения и отчуждения родовой и индивидуальной человеческой сущности. Институциональным выражением отчуждения стало возникновение рабовладельческого государства (*полиса*). С появлением сложных социальных институтов и возникновением общественной поляризации сформировался дополнительный или *малый круг обращения* сущностных сил, в котором циркуляция совершалась (и совершается до сих пор) в интересах господствующего класса в обход непосредственных производителей. Далее был проведен анализ феодального способа производства, где отчуждение рода и индивида осуществлялось путем

внеэкономического принуждения с помощью тандема двух феодальных институтов – доминиума и церкви. При этом идеальным репрезентантом рода выступал единый *Бог* монотеистических религий. Исследование капиталистической стадии вторичной формации выявило, что в эту эпоху родовая сущность человека была актуализирована в *капитале*, который был (и остается) не чем иным, как отчужденной формой бытия совокупной рабочей силы. В работе подчеркнуто, что именно при капитализме труд как опредмечивание творческих сил человека при возрастающем в нем противоречии между индивидуальным и родовым в наиболее явном виде породил *отклонение* человека от своей собственной сущности. Именно в эпоху капитализма циркуляция сущностных сил и приобрела отчетливо перверсивный характер, оставив эту перверсию целиком и полностью в наследство современной форме хозяйствования (позднему капитализму).

Исследование основных черт позднего капитализма, а также анализ работ постиндустриалистов и постопераистов обнаружил, что сегодня наблюдается вызревание нового отношения между индивидуальным и родовым в человеке. Иными словами, зафиксировано некоторое смягчение классических феноменов отчуждения при нарождении новых, неклассических. Об этом свидетельствуют три современные тенденции: 1) становление «всеобщего труда»; 2) трансформация в структуре общения и общественных отношений, благодаря появлению «всеобщего интеллекта»; 3) возникновение «множества» как сети индивидуализированных субъектов объединения общественных индивидов. Выявленные тенденции охватывают все три модуса бытия (то есть всю триаду) сущностных сил человека: интенциональное бытие (деятельность), ретенциональное бытие (общение) и имманентное бытие (субъективность).

В ходе исследования было также выдвинута гипотеза о возможном переходе человечества в *третью историческую эпоху*, которая, по предположению, будет ознаменована преодолением антагонизмов второй эпохи благодаря особой формой конгруэнтности (конкретного тождества) родового и индивидуаль-

ного в человеческой сущности. Однако кризисное состояние позднего капитализма, трансформация старых и возникновение новых форм отчуждения, – все это дает весьма мало оснований для уверенности в том, что этот переход произойдет в обозримой перспективе.

Таким образом, достижение конкретного тождества родового и индивидуального в человеческой сущности по-прежнему остается трудной загадкой всемирной истории, разрешение которой – теоретическое и практическое – является уделом будущих научных исследований и социальных преобразований. В силу этого научный интерес в последующем может представлять дальнейшее социально-философское исследование тех исторических условий, при которых конкретное тождество родовой и индивидуальной сущности человека может состояться как непосредственная действительность.

В заключении необходимо отметить, что результаты данного исследования могут быть использованы в дальнейшем развитии научной теории исторического процесса, а наработки – для более глубокого изучения сущности человека в контексте проблемы отчуждения. С одной стороны, идея о том, что исторический процесс есть развертывание и разрешение противоречия между индивидуальной и родовой сущностью человека, позволяет выявить фундаментальные антропологические основания современного цивилизационного кризиса и установить причины многообразных форм отчуждения, сопутствующих ему. С другой стороны, она дает возможность наметить стратегии выхода из сложившейся кризисной ситуации. Если со всей серьезность принять, что кризисы позднего капитализма (от экономического до экологического) – это результат деформации интенционально-ретенционального обращения сущностных сил человека, то уже сам факт такого признания является важным теоретическим шагом на пути к их преодолению. В силу сказанного, ключевые выводы данного исследования могут рассматриваться как гуманистическая антитеза тому пессимистическому и дегуманизирующему уклону в восприятии человеком самого себя, который столь характерен для современной философии и культуры.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. *Armstrong K.* Die Achsenzeit. Vom Ursprung der Weltreligionen. Aus dem Englischen von Michael Bayer und Karin Schuler. – München: Siedler Verlag 2006. – 624 s.
2. *Bell D.* Welcome to the Post-industrial Society // Physics Today. – 1976. – No. 2. P. 46-49.
3. *Benkler Y.* The Wealth of Networks: How Social Production Transforms Markets and Freedom. – New Haven, Conn: Yale University Press, 2006. – 515 p.
4. *Block F. L.* Capitalism: The Future of an Illusion. – Oakland: University of California Press, 2018. – 264 p.
5. *Bostrom N., Ćirković M. M.* Global Catastrophic Risks. – Oxford, New York: Oxford University Press, 2008. – 554 p.
6. *Brose D. S., Wolpoff M. H.* Early Upper Paleolithic Man and Late Middle Paleolithic Tools // American Anthropologist. – 1992. – No. 73. P. 1156-1194.
7. *Chichilnisky G., Rezai A.* The Economics of the Global Environment: Catastrophic Risks in Theory and Policy. – Cham: Springer International Publishing, 2016. – 649 p.
8. *Dittmer J.* Jaspers' "Achsenzeit" und das interkulturelle Gespräch: Überlegungen zur Relevanz eines revidierten Theorems / Dieter Becker (Hrsg.), Globaler Kampf der Kulturen? Analysen und Orientierungen. – Stuttgart, 1999 (Theologische Akzente, Bd. 3). S. 191-214.
9. *Dohmen T., Falk A., Huffman D., Sunde U.* Homo Reciprocans: Survey Evidence on Behavioural Outcomes // The Economic Journal. – 2009. – No. 119 (March). P. 592-612.
10. *Dyer-Witheford N.* Cyber-Proletariat: Global Labour in the Digital Vortex. – Toronto: Pluto Press, 2015. – 248 p.
11. *Ferrando F.* Philosophical Posthumanism / Preface by R. Braidotti. – London: Bloomsbury Academic, 2019. – 272 p.

12. *Geras N.* Marx and Human Nature: Refutation of a Legend. – London: Verso Editions and NLB, 1983. – 127 p.
13. *Guerreau A.* L'avenir d'un passe incertain. Quelle histoire du Moyen Age au XXI siecle? – Paris: Le Seuil, 2001. – 343 p.
14. *Hale F.* Debating Toynbee's Theory of Challenge and Response: Christian Civilization or Western Imperialism? // Acta Theologica, XXIII. – 2004. – No. 2, P. 23-44.
15. *Haller A.-P.* Alvin Toffler and the economico-social evolution // Lucrări ştiinţifice. – 2011. – Vol. 54. – Nr. 1 (Seria Agronomie). P. 222-226.
16. *Henninger J.* Periodisierung der Urgeschichte? // Anthropos. – Bd. 62, H. ½. – 1967. S. 210-232.
17. *Hsu F. L. F.* Rethinking the Concept "Primitive" // Current Anthropology. – 1964. – Vol. 5, Issue 3. P. 169-178.
18. *Jameson F.* Postmodernism, or The Cultural Logic of Late Capitalism. – Durham: Duke University Press, 1992. – 460 p.
19. *Jammer M.* Concepts of Force: A Study in the Foundations of Dynamics. – Mineola, New York: Dover Publications, 2011. – 288 p.
20. *Kurzweil R.* The Singularity is Near: When Humans Transcend Biology. – New York: Viking Penguin, 2005. – 602 p.
21. *Lazzarato M.* Immaterial Labor / Radical Thought in Italy: A Potential Politics. – Minneapolis; London: University of Minnesota Press, 2006. P. 132-146.
22. *Lévi-Strauss C.* The Elementary Structures of Kinship / Trans. from the French by John Richard von Sturmer, James Harle Bell, Rodney Needham. – Boston: Beacon Press, 1969. – 541 p.
23. *Mante G.* Die deutschsprachige prähistorische Archäologie. Eine Ideengeschichte im Zeichen von Wissenschaft, Politik und europäischen Werten. – Münster: Waxmann Verlag, 2007. – 280 s.

24. *Manzocco R.* Transhumanism – Engineering the Human Condition: History, Philosophy and Current Status. – Cham: Springer International Publishing, 2019. – 293 p.
25. *Mészáros I.* Marx's Theory of Alienation. – London: Merlin Press, 1970. – 352 p.
26. *Molt P.* Alfred Weber heute: ein “wirklicher Lehrer und Meister” // Die politische Meinung. – 2002. – Nr. 387/02. S. 89-95.
27. *Nealon J.* Post-Postmodernism, or The Cultural Logic of Just-in-time Capitalism. – Stanford: Stanford University Press, 2012. – 241 p.
28. *Parr J. B.* On the Regional Dimensions of Rostow’s Theory of Growth // Review of urban and regional development studies. – 2001. – Vol. 13. – No. 1. P. 2-19.
29. *Pot J. H. J. van der.* Sinndeutung und Periodisierung der Geschichte / Johan Hendrik Jacob van der Pot. – Leiden; Boston; Köln: Brill, 1999. – 986 s.
30. *Roberts A.* Evolution: The Human Story. – New York: Dorling Kindersley, 2011. – 256 p.
31. *Rostow W. W.* Politics and the Stages of Growth. – Cambridge: Cambridge University Press, 1971. – 410 p.
32. *Rostow W. W.* The Stages of Economic Growth: A Non-Communist Manifesto / W. W. Rostow – 3rd ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. – 320 p.
33. *Rothacker E.* Philosophische Anthropologie / 2. verbesserte Auflage. – Bonn: Bouvier, 1966. – 199 s.
34. *Rothermund D.* Geschichte als Prozess und Aussage: Eine Einführung in Theorien des historischen Wandels und der Geschichtsschreibung / Dietmar Rothermund. – 2 Aufl., Studienausg. – München: Oldenbourg, 1994. – 241 s.
35. *Sellnow I.* Grundprinzipien einer Periodisierung der Urgeschichte. Ein Beitrag auf Grundlage ethnographischen Materials. – Berlin, 1961. – 497 s.
36. *Waters M.* Daniel Bell. – London: Routledge; New York, 2003. – 198 p.
37. *Weber A.* Kulturgeschichte als Kultursoziologie / Alfred Weber-Gesamtausgabe, 10 Bde, Bd. 1: Kulturgeschichte als Kultursoziologie. – Marburg: Metropolis-Verlag, 1997. – 546 s.

38. *Абасова Н. Д.* К вопросу об отчуждении и некоторых его формах // Отчуждение человека в перспективе глобализации мира: Сб. статей. Вып. 1. – СПб., 2001. С. 45-56.
39. *Авербух М. С.* Законы народонаселения докапиталистических формаций (опыт исследования). – М.: Наука, 1967. – 208 с.
40. *Аверкиева Ю. П.* Этнография и культурная (социальная) антропология на Западе // Советская этнография. – 1971. – №5. С. 9-16.
41. *Агамбен Дж.* Homo sacer. Суверенная власть и голая жизнь. – М.: Издательство «Европа», 2011. – 256 с.
42. *Агамбен Дж.* Высочайшая бедность. Монашеские правила и форма жизни. – М.; СПб.: Изд-во Института Гайдара; Факультет свободных искусств и наук СПбГУ, 2020. – 216 с.
43. *Агамбен Дж.* Грядущее сообщество. – М.: Три квадрата, 2008. – 144 с.
44. *Агамбен Дж.* О том, чего мы можем не делать / Агамбен Дж. Нагота. – М.: Grundrisse, 2014. С. 74-77.
45. *Агамбен Дж.* Открытое. Человек и животное. – М.: РГГУ, 2012. – 112 с.
46. *Агамбен Дж.* Что такое акт творения? / Агамбен Дж. Костер и рассказ. – М.: Grundrisse, 2015. С. 45-73.
47. *Аитова Г. Ш., Гриценко В. С.* Всеобщий труд как объективный критерий справедливости // Вестник Челябинского государственного университета. – 2015. – №12. С. 35-43.
48. *Алексеев В. П., Першиц А. И.* История первобытного общества / В. П. Алексеев, А. И. Першиц. – 6-ое изд. – М.: АСТ, Астрель, 2007. – 350 с.
49. *Андреев Ю. В.* Начальные этапы становления греческого полиса / Город и государство в древних обществах. – Л.: Изд-во Лен. ун-та, 1982. С. 3-17.
50. *Апресян Р. Г.* Нравоперемена Ахилла. Истоки морали в архаическом обществе (на материале гомеровского эпоса). – М.: Альфа, 2013. – 224 с.
51. *Аристотель.* Политика / Аристотель. Собрание сочинений в 4 т. – М.: Мысль, Т. 4. С. 375-644.

52. *Аристотель*. Риторика / Аристотель. Политика. Риторика. – М.: Эксмо, 2019. С. 189-377.
53. *Артемова О. Ю.* Десять лет «первобытности» в постсоветской России: анализ некоторых, преимущественно учебно-методических, публикаций // Этнографическое обозрение. – 2008. – №2. С. 139-156.
54. *Афанасьев В. В.* Историческая социология Данилевского, Шпенглера и Сорокина // Социологические исследования. – 2005. – №5. С. 129-137.
55. *Багатурия Г. А.* Категория «производительные силы» в теоретическом наследии Маркса и Энгельса // Вопросы философии. – 1981. – № 5. С. 103-116.
56. *Барт Р.* Смерть автора / Барт Р. Избранные работы: Семиотика: Поэтика: Пер. с фр. / Сост., общ. ред. и вступит. ст. Г. К. Косикова. – М.: Прогресс, 1989. С. 384-391.
57. *Батай Ж*. Границы полезного: Отрывки из неоконченного варианта «Проклятой части» / Батай Ж. Проклятая часть: Сакральная социология: Пер. с фр. / Сост. С.И. Зенкин. – М.: Ладомир, 2006. С. 235-309.
58. *Батай Ж.* Проклятая часть. Опыт общей экономики / Батай Ж. Проклятая часть: Сакральная социология: Пер. с фр. / Сост. С.И. Зенкин. – М.: Ладомир, 2006. С. 107-233.
59. *Батай Ж.* Теория религии. Литература и Зло / Пер. с фр. Ж. Гайковой, Г. Михалковича. – Мн.: Современный литератор, 2000. – 352 с.
60. *Батенин С. С.* Человек в его истории. – Л.: Издательство Ленинградского университета, 1976. – 293 с.
61. *Батищев Г. С.* Деятельностная сущность человека как философский принцип / Проблема человека в современной философии. – М.: Наука, 1969. С. 73-144.
62. *Батищев Г. С.* Противоречие как категория диалектической логики / Г. С. Батищев. – М.: Высшая школа, 1963. – 120 с.
63. *Батищев Г. С.* Творчество и рациональность (к определению понятия человека) / Человек, творчество, наука. – М.: Наука, 1967. С. 82-95.

64. *Бахитов С. Б.* Капиталистическое отчуждение труда и кризис современной цивилизации. – СПб: Алетейя, 2018. – 140 с.
65. *Белл Д.* Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования / Перевод с англ. Изд. 2-ое, испр. и доп. – М.: Academia, 2004. – CLXX, 788 с.
66. *Беннетт Дж.* Пульсирующая материя. Политическая экология вещей. – Пермь: Гиле Пресс, 2018. – 538 с.
67. *Бережной Н. М.* Гегель и Маркс о родовой сущности человека / Карл Маркс и современная философия: Сборник материалов науч. конф. к 180-летию со дня рождения К. Маркса. – М.: ИФ РАН, 1999. С. 282-290.
68. *Бережной Н. М.* Проблема человека в трудах К. Маркса: монография / Н. М. Бережной. – М.: Высшая школа, 1981. – 111 с.
69. *Богатова Л. М.* Об одном «позоре» человеческого рода // Ученые записки Казанского университета. Гуманитарные науки. – 2015. – Т. 157. – Кн. 1. С. 24-34.
70. *Бодрийяр Ж.* Символический обмен и смерть. – М.: Добросвет, 2000. – 387 с.
71. *Бодрийяр Ж.* Фатальные стратегии / Пер. с фр. А. Качалова; науч. ред. текста к. ф. н. Д. Дамте. – М.: РИПОЛ Классик, 2017. – 288 с.
72. *Болтански Л., Кьяпелло Э.* Новый дух капитализма / Пер. с фр. под общей редакцией С. Фокина. – М.: Новое литературное обозрение, 2011. – 976 с.
73. *Больнов О. Ф.* Философия экзистенциализма. – СПб.: Издательство «Лань», 1999. – 224 с.
74. *Борисов Е. В.* Диалог как судьба. Со-бытие с Другим в экзистенциальной аналитике М. Хайдеггера // История философии. – 1997. – №1. С. 81-99.
75. *Брайант Л. Р.* Демократия объектов / Пер. с англ. О. С. Мышкина. – Пермь: Гиле Пресс, 2019. – 320 с.
76. *Брайант Л. Р.* На пути к окончательному освобождению объекта от субъекта // Логос. – 2014. – №4 (100). С. 275-292.

77. *Брентано Ф.* Лекции по психогнозии / Брентано Ф. О будущем философии. Избранные труды / Пер. с нем. Р. А. Громова. – М.: Академический проект, 2018. С. 161-272.
78. *Брентано Ф.* Психология с эмпирической точки зрения / Брентано Ф. Избранные работы / Составл., перев. с нем. В. Анашвили. – М.: Дом интеллектуальной книги, Русское феноменологическое общество, 1996. С. 9-91.
79. *Брюнинг В.* Философская антропология. Исторические предпосылки и современное состояние / Западная философия: Итоги тысячелетия / Сост. В. М. Жамиашвили; Общ. ред. А. В. Перцева. – Екатеринбург: Деловая книга, 1997. С. 209-410.
80. *Бубер М.* Проблема человека / Бубер М. Два образа веры. – М.: ООО «Фирма «Издательство АСТ», 1999. – 592 с.
81. *Бубер М.* Я и Ты / Бубер М. Два образа веры. – М.: ООО «Фирма «Издательство АСТ», 1999. С. 24-121.
82. *Буева Л. П.* Человек: деятельность и общение. – М.: Мысль, 1978. – 216 с.
83. *Бурханов Р. А., Никулина О. В.* Концепция экзистенциалов в фундаментальной онтологии Мартина Хайдеггера // Манускрипт. – 2018. – №5. С. 65-68.
84. *Бутинов Н. А.* Первобытнообщинный строй: основные этапы и локальные варианты / Проблемы истории докапиталистических обществ. Под. ред. Л. В. Даниловой. – М.: Наука, 1968. С. 89-155.
85. *Бьюкенен П. Дж.* Смерть Запада: Пер. с англ. А. Башкирова / П. Дж. Бьюкенен. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. – 444 с.
86. *Бэттлер А.* Диалектика силы. – М.: Едиториал УРСС, 2008. – 320 с.
87. *Валлон А.* История рабства в античном мире. – М.: Политиздат, 1941. – 664 с.
88. *Васильев Л. С.* Феномен власти-собственности. К проблеме типологии докапиталистических структур / Типы общественных отношений на Востоке в средние века. – М.: Наука, 1982. С. 60-99.
89. *Васильева И. А.* Генезис денег и денежных отношений в первобытной культуре // Вестник ТГПУ. – 2015. – №5 (158). С. 211-215.

90. *Васильева Т. С.* Сущность и смысл истории: Учебное пособие. – Пермь: Перм. гос. ун-т, 1996. – 136 с.

91. *Васильева Т. С., Орлов В. В.* Проблема соотношения биологического и социального: Учеб. пособие. – Пермь: Изд-во Перм. гос. ун-та, 1996. – 97 с.

92. *Васильева Т. С., Орлов В. В.* Социальная философия. – Пермь: Изд-во Перм. гос. ун-та, 2007. – 340 с.

93. *Вдовина Г. В.* Интенциональность и жизнь. Философская психология постсредневековой схоластики. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2019. – 592 с.

94. *Вебер А.* Идеи к проблемам социологии государства и культуры / Вебер А. Избранное: Кризис европейской культуры. – СПб.: Университетская книга, 1998. С. 41–168.

95. *Вебер А.* Принципиальные замечания к социологии культуры. Общественный процесс, процесс цивилизации и движение культуры / Вебер А. Избранное: Кризис европейской культуры. – СПб.: Университетская книга, 1998. С. 7-40.

96. *Вебер А.* Прощание с прежней историей. Преодоление нигилизма? / Вебер А. Избранное: Кризис европейской культуры. – СПб.: Университетская книга, 1998. С. 375-538.

97. *Вебер А.* Третий или четвертый человек. О смысле исторического существования / Вебер А. Избранное: Кризис европейской культуры. – СПб.: Университетская книга, 1998. С. 199-374.

98. *Ведин И. Ф.* Бытие человека: деятельность и смысл. – Рига: Зинатне / М-во внутр. дел ЛатвССР, Рижское отделение Мин-ва высш. школы МВД СССР, 1987. – 211 с.

99. *Вейнберг И. П.* Рождение истории. Историческая мысль на Ближнем Востоке середины I тысячелетия до н. э. – М.: Наука, 1993. – 339 с.

100. *Вирно П.* Грамматика множества: к анализу форм современной жизни / Пер. с ит. А. Петровой под ред. А. Пензина. – М.: ООО «Ад Маргинем Пресс», 2013. – 176 с.

101. *Вишняцкий Л. Б.* Введение в преисторию. Проблемы антропогенеза и становления культуры. Курс лекций. Изд. 2-ое, испр. и доп. – Кишинёв: Высшая Антропологическая Школа, 2005. – 396 с.

102. *Вишняцкий Л. Б.* Неандертальцы: история несостоявшегося человечества / Л. Б. Вишняцкий. – СПб.: Нестор-История, 2010. – 312 с.

103. *Вяккерев Ф. Ф.* Диалектическое противоречие и марксистская политическая экономия / Ф. Ф. Вяккерев. – М.: Высшая школа, 1963. – 96 с.

104. *Вялых В. В., Самоделкина Т. К., Паина Л. И., Щеглова М. И.* Формирование философских представлений о феномене интенциональности // Таврический научный обозреватель. – 2016. – №6. С. 69-72.

105. *Габель М.* Человек – движение к божественному? / Шелер М. Философские фрагменты из рукописного наследия. – М.: Институт философии, теологии и истории Святого Фомы, 2007. С. 48-67.

106. *Габитова Р. М.* Концепция личности и общественной жизни в немецком экзистенциализме / Современный экзистенциализм. Критические очерки. Ред. коллегия: Л. Н. Митрохин и др. – М.: Мысль, 1966. С. 125-148.

107. *Гайденко П. П.* Проблема интенциональности у Гуссерля и экзистенциалистская категория трансценденции / Современный экзистенциализм. Критические очерки. – М.: Мысль, 1966. С. 77-107.

108. *Гайденко П. П.* Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века. – М.: Республика, 1997. – 495 с.

109. *Гайденко П. П.* Человек и история в экзистенциальной философии Карла Ясперса / Ясперс К. Смысл и назначение истории: Пер. с нем. – М.: Политиздат, 1991. С. 5-26.

110. *Гегель Г. В. Ф.* Феноменология духа. М.: Наука, 2000. – 495 с.

111. *Гегель Г. Ф. В.* Наука логики. В 3-х т. Т. 2. – М.: Мысль, 1971. – 248 с.

112. *Гегель Г. Ф. В.* Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. – М.: Мысль, 1974. – 452 с.

113. *Гелен А.* О систематике антропологии / Проблема человека в западной философии. Переводы / Сост. и послесл. П. С. Гуревича; Общ. ред. Ю. Н. Попова. – М.: Прогресс, 1988. С. 152–201.

114. *Геллнер Э.* Марксистская Книга Бытия // Этнографическое обозрение. – 1992. – №2. С. 35-51.

115. *Гердер И. Г.* Идеи к философии истории человечества. – М.: Наука, 1977. – 703 с.

116. *Герро А.* Фьеф, феодальность, феодализм. Социальный заказ и историческое мышление / Феодализм перед судом историков / Под ред. А. Я. Гуревича. – М.: Наука, 2006. С. 77-113.

117. *Гоббс Т.* О гражданине / Гоббс Т. Сочинения в 2 т. Т. 1 / Сост., ред., авт. примеч. В. В. Соколов; Пер. с лат. и англ. – М.: Мысль, 1989. С. 270-506.

118. *Годелье М.* Загадка дара / Морис Годелье; пер. с франц., примеч., указ. А. Б. Щербаковой; статья и коммент. А. А. Белика. – М.: Восточная литература, 2007. – 295 с.

119. *Горбачев В. Г.* Становление идеи многомерности человека в советской философии // Среднерусский вестник общественных наук. Серия «Философия и проблема гуманитарного знания». – 2009. – №4. С. 7-14.

120. *Горц А.* Нематериальное. Знание, стоимость и капитал / Пер. с нем. и фр. М. М. Сокольской; Гос. ун-т – Высшая школа экономики. – М.: Изд. дом Гос. ун-та – Высшей школы экономики, 2010. – 208 с.

121. *Грамши А.* Тюремные тетради / Грамши А. Избранные произведения в 3-х т., Т. 3. – М.: Издательство иностранной литературы, 1959. – 569 с.

122. *Гречко П. К.* Концептуальные модели истории. – М.: Изд. корпорация «Логос», 1995. – 144 с.

123. *Григорова Я. С., Гриценко В. С.* Концепция нематериального труда в философии постопераизма и ее критика // Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология. – 2016. – Вып. 2 (26). С. 39-44.

124. *Григорьян Б. Т.* Философская антропология / Буржуазная философская антропология XX века / Под ред. Б. Т. Григорьяна. – М.: Наука, 1986. С. 188-214.

125. *Гринин Л. Е.* Производительные силы и исторический процесс. – Изд. 2-е, перераб. и доп. – Волгоград: ФГУП «ИПК «Царицыно», 2003. – 307 с.

126. *Гриценко В. С.* Постиндустриальное общество: вырождение товарной стоимости // Научно-технические ведомости СПбГПУ. Гуманитарные и общественные науки. – 2012. – №1. С. 22-28.

127. *Гриценко В. С.* Труд в постиндустриальном обществе: монография / В. С. Гриценко. – Пермь: Изд-во ПНИПУ, 2013. – 210 с.

128. *Грэбер Д.* О феномене бесполезных работ / Грэбер Д. Фрагменты анархистской антропологии. – М.: Радикальная теория и практика, 2014. С. 150-155.

129. *Гуди Дж.* Похищение истории / Джек Гуди; пер. с англ. – М.: Издательство «Весь мир», 2015. – 432 с.

130. *Гуревич П. С.* А волны истории плещут... (Новая конфигурация будущего) / Тоффлер Э. Третья волна. – М.: Издательство АСТ, 1999. С. 5-28.

131. *Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая: Общее введение в чистую феноменологию / Пер. с нем. А. В. Михайлова; вступ. ст. В. А. Куренного. – 2-ое изд. – М.: Академический проект, 2015. – 489 с.

132. *Гуссерль Э.* Картезианские медитации / Пер. с нем. В. И. Молчанова. – М.: Академический проект, 2010. – 229 с.

133. *Гуссерль Э.* Собрание сочинений. Т. 3 (1). Логические исследования. Т. II (1) / Пер. с нем. В. И. Молчанова. – М.: Гнозис, Дом интеллектуальной книги, 2001. – 471 с.

134. *Гэмбл Э.* Кризис без конца? Крах западного процветания / Пер. с англ. А. Гуськова; под науч. ред. Я. Охонько; Нац. исслед. ун-т «Высшая школа экономики». – М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2018. – 304 с.

135. *Давыдов Д. А.* Социальный субъект перехода к посткапиталистическому обществу: кто он? // Полития. – № 3 (90). – 2018. С. 140-157.

136. *Давыдов Ю. Н.* Альфред Вебер и его культурсоциологическое видение истории / Вебер А. Избранное: Кризис европейской культуры. – СПб.: Университетская книга, 1998. С. 539-552.

137. *Данилова Л. В.* Дискуссионные проблемы теории докапиталистических обществ / Проблемы истории докапиталистических обществ. Под. ред. Л. В. Даниловой. – М.: Наука, 1968. С. 27-66.

138. *Декомб В.* Дополнение к субъекту: Исследование феномена действия от собственного лица / Пер. с. фр. М. Голованивской. – М.: Новое литературное обозрение, 2011. – 576 с.

139. *Деланда М.* Новая философия общества. Теория ассамбляжей и социальная сложность. – Пермь: Гиле Пресс, 2018. – 170 с.

140. *Делёз Ж., Гваттари Ф.* Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения. – Екатеринбург: У-Фактория, 2007. – 672 с.

141. *Делёз Ж., Гваттари Ф.* Тысяча плато: Капитализм и шизофрения / Пер. с фр. и послесл. Я. И Свирского; науч. ред. В. Ю. Кузнецов. – Екатеринбург: У-Фактория; М.: Астрель, 2010. – 895 с.

142. *Деннет Д.* Виды психики: На пути к пониманию сознания / Пер. с англ. А. Веретенникова, под ред. Л. Б. Макеевой. – М.: Идея-Пресс, 2004. – 187 с.

143. *Деррида Ж.* О грамматологии / Пер. с фр. и вступит. ст. Н. Автономовой. – М.: Ad Marginem, 2000. – 512 с.

144. *Дескола Ф.* По ту сторону природы и культуры / Перевод с франц. под общей редакцией С. Рындина. – М.: НЛО, 2012. – 584 с.

145. *Десятчиков Ю. М.* К. Маркс и Ф. Энгельс о генезисе раннего города / Раннеклассовые формации. Теоретические проблемы становления государства и города: Сб. науч. трудов. – М.: МГПИ им. В. И. Ленина, 1984. С. 41-45.
146. *Дилигенский Г. Г.* Проблемы теории человеческих потребностей (статья первая) // Вопросы философии. – 1976. – № 9. С. 30-43.
147. *Доватур А. И.* Рабство в Аттике в VI-V вв. до н. э. – Л.: Наука, 1980. – 136 с.
148. *Драч Г. В.* «Морфология культуры» Освальда Шпенглера / Шпенглер О. Закат Европы. – Ростов-на-Дону: Издательство «Феникс», 1998. С. 3-35.
149. *Дробницкий О. Г.* Мир оживших предметов. Проблема ценности и марксистская философия. – М.: Изд. политической литературы, 1967. – 351 с.
150. *Дробницкий О. Г.* Природа и границы общественного бытия / Проблема человека в современной философии. – М.: Наука, 1969. С. 189-230.
151. *Дубинин Н. П.* Что такое человек? – М.: Мысль, 1983. – 334 с.
152. *Дюфрен М.* Феноменология эстетического опыта / Беккер О., Гайгер М., Дюфрен М., Ришир М. Феноменология и эстетика. – М.: Группа Компаний «РИПОЛ классик» / Панглосс, 2019. – 275 с.
153. *Ефименко П. П.* Первобытное общество: Очерки по истории палеолитического времени. Изд. 2-ое – Л.: Государственное социально-экономическое изд-во, 1938. – 636 с.
154. *Железов Е. А.* Сущностные силы человека: философско-мировоззренческий анализ. – Казань: Изд. Казанского ун-та, 1989. – 168 с.
155. *Желнин А. И.* Сущность и перспективы человека в контексте проблемы социально-биологического кризиса // Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология. – 2016. – Вып. 3 (27). С. 22-26.
156. *Жулий Ю. В.* Структура диалектического противоречия в материалистической диалектике: Дисс. … канд. филос. наук: 09.00.01. – Красноярск, 2013. – 171 с.
157. *Захарчук А. Ф.* Сравнительный анализ социальных воззрений О. Шпенглера и Ф. Ницше // Гуманітарний журнал. – 2011. – №3-4. С. 89-96.

158. *Зубов А. А.* Палеоантропологическая родословная человека. – М.: Россельхозакадемия, 2004. – 551 с.

159. *Зубов А. Б.* Религия Древнего Египта. Часть I. Земля и боги / А. Зубов, О. Зубова. – М.: РиполКлассик, 2017. – 400 с.

160. *Зудихина И. С.* Сущность и существование человека. Критика философско-антропологической концепции / Историко-философские исследования. Кризис современного буржуазного человековедения: Сб. науч. трудов. – Свердловск: Изд. УрГУ, 1983. С. 88-102.

161. *Зыкова А. Б.* Экзистенциализм в Испании / Современный экзистенциализм. Критические очерки. Ред. коллегия: Л. Н. Митрохин и др. – М.: Мысль, 1966. С. 397-429.

162. *Ильенков Э. В.* Диалектическая логика: Очерки истории и теории. – 2-е изд., доп. – М.: Политиздат, 1984. – 320 с.

163. *Иноземцев В. Л.* Глашатаи нового мира / Хардт М., Негри А. Множество: война и демократия в эпоху империи / Пер. с англ., под ред. В. Л. Иноземцева. – М.: Культурная революция, 2006. С. VII-XLII.

164. *Иноземцев В. Л.* За пределами экономического общества: Научное издание. – М.: Academia; Наука, 1998. – 640 с.

165. *Иноземцев В. Л.* К теории постэкономической общественной формации. М.: Таурус. Век, 1995. – 336 с.

166. *Иноземцев В. Л.* Капитализм, социализм или постиндустриальные общества? / Иноземцев В. Л. За десять лет. К концепции постэкономического общества: Научное издание. – М.: Academia, 1998. С. 78-95.

167. *Иноземцев В. Л.* Постиндустриальный мир Даниела Белла / Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования / Перевод с английского. Изд. 2-ое, испр. и доп. – М.: Academia, 2004. С. IX–LXXXIV.

168. *Иноземцев В. Л.* Расколотая цивилизация: Научное издание. – М.: Academia; Наука, 1999. – 724 с.

169. История первобытного общества. Эпоха классообразования / Под. ред. Ю. В. Бромлея. – М.: Наука, 1988. – 569 с.
170. История первобытного общества. Эпоха первобытной родовой общины / Под. ред. Ю. В. Бромлея. – М.: Наука, 1986. – 576 с.
171. *Кабо В. Р.* У истоков производящей экономики / Ранние земледельцы (этнографические очерки). – Под общ. ред. Н. А. Бутинова. – Л.: Наука (Ленинградское отделение), 1980. С. 59-85.
172. *Каган М. С.* Человеческая деятельность (Опыт системного анализа). – М.: Политиздат, 1974. – 328 с.
173. *Какабадзе З. М.* Человек как философская проблема / Какабадзе З. М. Проблемы человеческого бытия. – Тб.: Мецниерба, 1985. С. 186-299.
174. *Капустин Д. Ф.* Амбивалентность интернет-пространства: риски отчуждения и феномены телесности: Дисс. … канд. филос. наук: 09.00.11 / Капустин Дмитрий Федорович. – Саратов, 2017. – 135 с.
175. *Кастельс М.* Власть коммуникации. – М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2016. – 564 с.
176. *Кастельс М.* Информационная эпоха: экономика, общество и культура: Пер. с англ. под науч. ред. О. И. Шкаратана. – М.: ГУ ВШЭ, 2000. – 608 с.
177. *Кастру Э. В. де.* Каннибальские метафизики: рубежи постструктурной антропологии / Э. В. де Кастру. – М.: Ад Маргинем Пресс, 2017. – 200 с.
178. Категории диалектики (теоретико-методологические проблемы): Цикл лекций / И. Я. Лойфман, В. В. Ким, Ю. П. Андреев и др.; Под общ. ред. И. Я. Лойфмана. – Екатеринбург: Изд-во Урал, ун-та, 2003. – 255 с.
179. *Качановский Ю. В.* Рабовладение, феодализм или азиатский способ производства? Спор об общественном строе древнего и средневекового Востока, доколониальной Африки и доколумбовой Америки. – М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1971. – 288 с.
180. *Коган Л. Н.* Социальные силы человека // Философские науки. – 1981. – № 6. С. 21-29.

181. *Коган Л. Н.* Цель и смысл жизни человека. – М.: Мысль, 1984. – 252 с.

182. *Козодоев И. И.* О необходимом и прибавочном продукте в первобытной экономике // Советская этнография. – 1977. – №3. С. 59-63.

183. *Комаров С. В.* Метафизика и феноменология субъективности: Исторические пролегомены к фундаментальной онтологии сознания. – СПб.: Алетейя, 2007. – 736 с.

184. *Кондрашов П. Н.* Феномен целостности человека и его бытия-в-мире: экзистенциально-антропологическая интерпретация в контексте философии Карла Маркса. Дисс. … док. филос. наук: 09.00.13 / Кондрашов Петр Николаевич. – Екатеринбург, 2019. – 381 с.

185. Концепции зарубежной этнологии / Под. ред. Ю. В. Бромлея. – М.: Наука, 1976. – 216 с.

186. *Кореняко В. А.* Этнонационализм, квазиисториография и академическая наука / Реальность этнических мифов / Под ред. М. Б. Олкотт и А. Малашенко; Московский Центр Карнеги. – М.: Гендальф, 2000. С. 34-52.

187. *Корнеев М. Я.* Разработка К. Марксом и Ф. Энгельсом диалектико-материалистических принципов исследования человека / Методологические проблемы изучения человека в марксистской философии: Сб. статей / Отв. ред. В. А. Штофф. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1979. – 176 с.

188. *Корякин В. В.* Стоимость и ее формы. Стоимостные отношения в постиндустриальном обществе / Новые идеи в философии. Вып. 18. Актуальные проблемы научной философии: межвуз. сб. науч. трудов: в 2 т. / Перм. гос. ун-т. – Пермь, 2009. – Т. 1. С. 62-96.

189. *Корякин В. В.* Труд и единый закономерный исторический процесс: монография / В. В. Корякин; Перм. гос. ун-т. – Пермь, 2008. – Ч. 1. – 418 с.

190. *Корякин В. В.* Труд и единый закономерный исторический процесс: монография / В. В. Корякин; Перм. гос. у-нт. – Пермь, 2008. – Ч. 2. – 340 с.

191. *Корякин В. В.* Эскиз эволюции человеческой сущности труда и стоимости // Новые идеи в философии: межвуз. сб. науч. тр. – Пермь: Перм. гос. ун-т, 2004. Вып. 13. С. 85-101.

192. *Кузищин В. И.* Античное классическое рабство как экономическая система. – М.: Изд-во МГУ, 1990. – 270 с.

193. *Кузнецов В. Н.* Жан-Поль Сартр и экзистенциализм. М.: Издательство Московского университета, 1969. – 287 с.

194. *Кузнецов В. Н.* Французская буржуазная философия XX века. – М.: Мысль, 1970. – 318 с.

195. *Кюхенбух Л.* «Феодализм»: о стратегиях употребления одного неудобного понятия // Новое литературное обозрение, 2006, № 81.

196. *Ладов В. А*. Понятие «производственная интенциональность» в современной американской философии // Вестник Томского государственного университета. – 2007. – №295. С. 87-90.

197. *Лакан Ж.* «Я» в теории Фрейда и в технике психоанализа (Семинар, Книга II (1954/55)) / Пер. с фр. А. Черноглазова. – М.: Издательство «Гнозис», Издательство «Логос», 2009. – 520 с.

198. *Ламберт Д.* Доисторический человек: Кембриджский путеводитель / Пер. с англ. – Л.: Недра, 1991. – 256 с.

199. *Латур Б.* Пересборка социального: введение в акторно-сетевую теорию / Пер. с англ. И. Полонской; под ред. С. Гавриленко. – М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2014. – 384 с.

200. *Лашук Л. П.* О некоторых аспектах трактовки первичной формации // Советская этнография. – 1970. – №5. С. 72-83.

201. *Ле Гофф Ж.* Цивилизация средневекового Запада / Пер. с фр. под общ. ред. В. А. Бабинцева; Послесл. А. Я. Гуревича. – Екатеринбург: У-Фактория, 2005. – 560 с.

202. *Левинас Э.* Время и Другой / Левинас Э. Время и Другой. Гуманизм другого человека / Пер. с франц. – СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1998. С. 18-119.

203. *Левинас Э.* Философия, справедливость и любовь / Путь в философию. Антология. – М.: ПЕР СЭ; СПб.: Университетская книга, 2001. С. 320-329.

204. *Леви-Строс К.* Руссо – отец антропологии / Леви-Строс К. Первобытное мышление / Пер., вступ. ст. и прим. А. Б. Островского. – М.: Республика, 1994. С. 20-36.

205. *Леви-Строс К.* Структурная антропология / К. Леви-Строс; пер. с фр. В.В. Иванова. – М.: АСТ: Астрель, 2011. – 541с.

206. *Лифинцева Т. П.* «Забота» Хайдеггера, «бытие-для-себя» Сартра и буддийская духкха: онтология негативности // Вопросы философии. – 2015. – № 7. С. 184-203.

207. *Лукач Д.* К онтологии общественного бытия. Пролегомены: Пер. с нем. Общ. ред. и вступ. ст. И. С. Нарского и М. А. Хевеши. – М.: Прогресс, 1991. – 412 с.

208. *Лукьянов И. Ф.* Сущность категории «свойство». – М.: Мысль, 1982. – 143 с.

209. *Люббе Г.* В ногу со временем. Сокращенное пребывание в настоящем / Пер. с нем. А. Григорьева, В. Куренного. – М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2016. – 456 с.

210. *Любутин К. Н., Кондрашов П. Н.* Историческая феноменология бесчеловечности. – Екатеринбург: УрО РАН, 2010. – 246 с.

211. *Малиновский Б.* Смерть и реинтеграция группы / Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / Сост. В. И. Гараджа, Е. Д. Руткевич. – М.: Аспект Пресс, 1996. С. 415-421.

212. *Малюгин В. Е.* Природа человека: методологические проблемы учения о человеке. – Красноярск: Изд-во Краснояр. ун-та, 1989. – 168 с.

213. *Маркс К.* Заработная плата, цена и прибыль / Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Изд. 2-ое. Т. 16. – М.: Государственное издательство политической литературы, 1960. С. 101-155.

214. *Маркс К.* К критике гегелевской философии права / Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-ое изд. Т. 1. – М.: Государственное издательство политической литературы, 1955. С. 219-368.

215. *Маркс К.* Капитал. Критика политической экономии. / Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-ое изд. Т. 23. – М.: Государственное издательство политической литературы, 1960. – 908 с.

216. *Маркс К.* Конспект книги Генри Самнера Мейна «Лекции по древней истории институтов» (Лондон, 1875) / Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-ое изд. Т. 45. – М.: Издательство политической литературы, 1975. С. 373-430.

217. *Маркс К.* Конспект книги Джемса Милля «Основы политической экономии» / Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-ое изд. Т. 42. – М.: Издательство политической литературы, 1974. С. 5-40.

218. *Маркс К.* Наброски ответа на письмо В. И. Засулич / Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-ое изд. Т. 19. – М.: Государственное издательство политической литературы, 1961. С. 400-421.

219. *Маркс К.* Нищета философии / Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-ое изд. Т. 4. – М.: Гос. издательство политической литературы, 1955. С. 65-185.

220. *Маркс К.* Письмо П. В. Анненкову в Париж от 28 декабря 1846 года / Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-ое изд. Т. 27. – М.: Гос. издательство политической литературы, 1962. С. 401-412.

221. *Маркс К.* Тезисы о Фейербахе / Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-ое изд. Т. 3. – М.: Гос. издательство политической литературы, 1955. С. 1-4.

222. *Маркс К.* Экономические рукописи 1857-1859 годов (Первоначальный вариант «Капитала). Часть первая / Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-ое изд. Т. 46. Ч. I. – М.: Издательство политической литературы, 1968. – 560 с.

223. *Маркс К.* Экономические рукописи 1857-1859 годов (Первоначальный вариант «Капитала»). Часть вторая / Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-ое изд. Т. 46. Ч. II. – М.: Издательство политической литературы, 1969. – 620 с.

224. *Маркс К.* Экономическо-философские рукописи 1844 года / Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-ое изд. Т. 42. – М.: Изд. полит. лит., 1974. С. 41-174.

225. *Маркс К.,* К критике политической экономии / Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-ое изд. Т. 13. – М.: Госполитиздат, 1959. – 771 с.

226. *Маркс К., Энгельс Ф.* Немецкая идеология / Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-ое изд. Т. 3. – М.: Гос. издательство политической литературы, 1955. С. 7-544.

227. *Маркс К., Энгельс Ф.* Святое семейство / Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-ое изд. Т. 2. – М.: Гос. издательство политической литературы, 1955. С. 3-230.

228. *Маркузе Г.* Одномерный человек: Исследование идеологии развитого индустриального общества / Маркузе Г. Эрос и цивилизация. Одномерный человек: Исследование идеологии развитого индустриального общества / Г. Маркузе; Пер. с англ., послесл., примеч. А. А. Юдина; Сост., предисл. В. Ю. Кузнецова. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. С. 251-515.

229. *Маркузе Г.* Эрос и цивилизация / Маркузе Г. Эрос и цивилизация. Одномерный человек: Исследование идеологии развитого индустриального общества / Г. Маркузе; Пер. с англ., послесл., примеч. А. А. Юдина; Сост., предисл. В. Ю. Кузнецова. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. С. 6-250.

230. *Марсель Г.* Метафизический дневник (1928-1933) / Марсель Г. Быть и иметь. – Новочеркасск: Сагуна, 1994. С. 9-131.

231. *Массон В. М.* Обмен и торговля в первобытную эпоху // Вопросы истории. – 1973. – №1. С. 78-91.

232. *Массон В. М.* Поселение Джейтун. Проблема становления производящей экономики. – Л.: Наука (Ленинградское отделение), 1971. – 208 с.

233. *Мерло-Понти М.* Феноменология восприятия / Пер. с франц., под. ред. И. С. Вдовиной, С. Л. Фокина. – СПб.: «Ювента», «Наука», 1999. – 608 с.

234. *Мейсон П.* Посткапитализм: путеводитель по нашему будущему. – М.: Ад Маргинем Пресс, 2016. – 416 с.

235. *Михайлов И. А.* Ранний Хайдеггер: между феноменологией и философией жизни. – М.: Прогресс-Традиция; Дом интеллектуальной книги, 1999. – 284 с.

236. *Монгайт А. Л., Першиц А. И.* Некоторые спорные вопросы первобытной истории в советской литературе послевоенных лет // Вопросы истории. – 1955. – №1. С. 135-141.

237. *Морган Л. Г.* Древнее общество, или Исследование линий человеческого прогресса от дикости через варварство к цивилизации. Изд. 2-е. – Л.: Изд. ин-та народов севера ЦИК СССР, 1935. – 253 с.

238. *Моррис И.* Собиратели, земледельцы и ископаемое топливо. Как изменяются человеческие ценности / Под ред. и с введением С. Мэсидо; с коммент. Р. Сифорда, Дж. Д. Спенса, К.М. Корсгаард, М. Этвуд; пер. с англ. Н. Эдельмана. – М. : Изд-во Института Гайдара, 2017. – 488 с.

239. *Мосс М.* Опыт о даре. Форма и основание обмена в архаических обществах / Мосс М. Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии / М. Мосс; Сост., пер. с. фр., предисловие, вступит. статья, комментарии А. Б. Гофмана. – М.: КДУ, 2011. С. 134-285.

240. *Мотрошилова Н. В.* «Идеи I» Эдмунда Гуссерля как введение в феноменологию. – М.: ИФ РАН, «Феноменология – Герменевтика», 2003. – 720 с.

241. *Мунье Э.* Краткое введение. К вопросу о личностном универсуме / Путь в философию. Антология. М.: ПЕР СЭ; СПб.: Университетская книга, 2001. С. 307-319.

242. *Мунье Э.* Манифест персонализма / Мунье Э. Манифест персонализма: Пер. с фр. / Вст. ст. И. С. Вдовиной. – М.: Республика, 1999. С. 267-410.

243. *Мунье Э.* Персонализм / Мунье Э. Манифест персонализма: Пер. с фр. / Вступит. ст. И. С. Вдовиной. – М.: Республика, 1999. С. 459-538.

244. *Мунье Э.* Персоналистская и общностная революция / Мунье Э. Манифест персонализма: Пер. с фр. / Вступит. ст. И. С. Вдовиной. – М.: Республика, 1999. С. 13-266.

245. *Мунье Э.* Что такое персонализм? / Пер. с франц., примеч. И. С. Вдовиной. – М.: Издательство гуманитарной литературы, 1994. – 128 с.

246. *Муравьев В. В.* Производство жизни, болезнь и смерть в древнем обществе. Первобытная эпоха и Древний Восток. – СПб.; Сыктывкар: Институт мировой культуры, иностранных языков, 2006. – 376 с.

247. *Мусаелян Л. А.* Исторический процесс и глобализация: монография / Л. А. Мусаелян; Перм. гос. нац. исслед. ун-т. – Пермь, 2016. – 128 с.

248. *Мусаелян Л. А.* Концепция исторического процесса К. Маркса: человеческий контекст // Философия и общество. – 2007. – №5. С. 64-81.

249. *Мусаелян Л. А.* Кризис современной цивилизации и его антропологических оснований / Мусаелян Л. А. Актуальные проблемы социальной философии. Сборник научных трудов. – Пермь: Изд. ПФ МГИУП, 2014. С. 303-315.

250. *Мусаелян Л. А.* Научная теория исторического процесса: становление и сущность. – Пермь: Изд-во Перм. гос. ун-та, 2011. – 440 с.

251. *Мусаелян Л. А.* Реформы 90-х и их экономические и политико-правовые последствия // Вестник Пермского университета. Юридические науки. – 2018. – №39. С. 36-52.

252. *Мусаелян Л. А.* Становление концепции исторического процесса и проблема отчуждения родовой сущности человека / Мусаелян Л. А. Актуальные проблемы социальной философии. Сборник научных трудов. – Пермь: Изд. ПФ МГИУП, 2014. С. 16-43.

253. *Мусаелян Л. А.* Юридическая правда: содержание и сущность концепта // Вестник Пермского университета. Юридические науки. – 2009. – №2 (4). С. 36-50.

254. *Мысливченко А. Г.* Экзистенция и бытие – центральные категории немецкого экзистенциализма / Современный экзистенциализм. Критические очерки. Ред. коллегия: Л. Н. Митрохин и др. – М.: Мысль, 1966. С. 47-76.

255. *Нарский И. С.* Отчуждение и труд. По страницам произведений Карла Маркса. – М.: Мысль, 1983. – 144 с.

256. *Нуреев Р. М.* Проблема «азиатского способа производства» в советской историко-экономической науке // Вестник Московского университета. Серия 6: Экономика. – 1979. – №5. С. 13-22.

257. *Огурцов А. П.* Отчуждение и человек / Человек, творчество, наука. – М.: Наука, 1967. С. 41-82.

258. *Орлов В. В.* Материя, развитие, человек. – Пермь: Изд-во Перм. гос. ун-та, 1974. – 394 с.

259. *Орлов В. В.* Проблема системы категорий философии: монография / В. В. Орлов; Перм. гос. нац. исслед. у-нт. – Пермь, 2012. – 262 с.

260. *Орлов В. В., Васильева Т. С.* Философия экономики. 3-е изд., испр. и доп. – Пермь: ПГНИУ, 2013. – 267 с.

261. *Орлов В. В., Васильева Т. С.* Человек, ускорение, научно-технический прогресс. – Красноярск: Изд-во Краснояр. ун-та, 1989. – 192 с.

262. *Осипов Н. Е.* Шпенглер и цивилизация // Философия и общество. – 2005. – №4. С. 115-128.

263. *Осичнюк Е. В.* Собственность: прошлое, настоящее, будущее / Учение Маркса. XXI век: Капитал. Формации. Противоречия. (К 190-летию со дня рождения) / Отв. ред. Д. В. Джохадзе. – М.: КРАСАНД, 2010. С. 148-166.

264. Отчуждение труда: история и современность / Я. И. Кузьминов, Э. С. Набиуллина, В. В. Радаев, Т. П. Субботина; Рук. авт. колл. Я. И. Кузьминов. – М.: Экономика, 1989. – 287 с.

265. *Павленко Ю. В.* Раннеклассовые общества (генезис и пути развития) / АН УССР, Институт археологии; Отв. ред. Е. П. Бунятян. – Киев: Наукова думка, 1989. – 288 с.

266. *Павлов А. В.* Образы современности в XXI веке: диджимодернизм: рецензия на книгу Алана Кирби // Философия. Журнал Высшей школы экономики. – 2018. – Т. II, №2. С. 197-212.

267. *Партон Т. А., Чёрный Ю. Ю.* Человек в потоке истории: введение в социологию культуры Альфреда Вебера. – М.: Наука, 2006. – 176 с.

268. *Патрушев А. И.* Миры и мифы Освальда Шпенглера (1880-1936) // Новая и новейшая история. – 1996. – №3. С. 122-144.

269. *Перлер Д.* Теории интенциональности в Средние века / Доминик Перлер; пер. с нем. – М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2016. – 472 с.

270. *Перцев А. В.* О специфике и границах позитивистского подхода в современной философской антропологии / Историко-философские исследования. Кризис современного буржуазного человековедения: Сб. науч. трудов. – Свердловск: Изд. УрГУ, 1983. С. 102-115.

271. *Першиц А. И.* К вопросу о «третьем типе» социальной организации первобытности // Советская этнография. – 1970. – №2. С. 106-109.

272. *Першиц А. И.* Периодизация первобытной истории: состояние проблемы // Вопросы истории. – 1980. – №3. С. 70-83.

273. *Першиц А. И.* Проблемы нормативной этнографии / Исследования по общей этнографии. – М.: Наука, 1979. С. 210-240.

274. *Плеснер Х.* Ступени органического и человек. Введение в философскую антропологию / Проблема человека в западной философии. Переводы / Сост. и послесл. П. С. Гуревича; Общ. ред. Ю. Н. Попова. – М.: Прогресс, 1988. С. 96-151.

275. *Поланьи К.* Великая трансформация: политические и экономические истоки нашего времени / Под общ. ред. С. Е. Федорова; пер. с англ. А. А. Васильева, С. Е. Федорова, А. П. Шурбелева. – СПб.: Алетейя, 2014. – 312 с.

276. *Поршнев Б. Ф.* О начале человеческой истории. (Проблемы палеопсихологии). Под ред. Б. А. Диленко. – М.: ФЭРИ-В, 2006. – 640 с.

277. *Потиханов К. В.* «Человек», «культура», «деятельность» в философской антропологии Э. Ротхакера / Историко-философские исследования. Проблема человека в буржуазной философии: Сб. науч. трудов. – Свердловск: Изд. УрГУ, 1977. С. 106-113.

278. *Равдоникас В. И.* История первобытного общества. Ч. 1. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1939. – 286 с.

279. *Рашковский Е. Б.* Читаем Тойнби / Тойнби А. Дж. Постижение истории. – М.: Прогресс, 1991. С. 643-654.

280. *Рикёр П.* Путь признания. Три очерка / Поль Рикёр; пер. с фр. И. И. Блауберг, И. С. Вдовиной. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010. – 268 с.

281. *Рикёр П.* Я-сам как другой / Пер. с франц. – М.: Издательство гуманитарной литературы, 2008. – 416 с.

282. *Рогинский Я. Я.* Современные проблемы антропогенеза. – М.: Издательство «Знание», 1969. – 33 с.

283. *Рузавин А. А.* Тайный монотеизм Древней Греции в произведениях Гесиода, Гомера и Эсхила // Вестник Челябинского государственного университета. – 2018. – № 9 (419). Философские науки. Вып. 49. С. 114-122.

284. *Руллани Э.* Когнитивный капитализм: déjà vu? / Горц А. Нематериальное. Знание, стоимость и капитал / Пер. с нем. и фр. М. М. Сокольской; Гос. ун-т – Высшая школа экономики. – М.: Изд. дом Гос. ун-та – Высшей школы экономики, 2010. С. 153-161.

285. *Сабиров Х. Ф.* Человек как социологическая проблема. – Казань: Тат. кн. изд-во, 1972. – 414 с.

286. *Сагатовский В. Н.* Категориальный контекст деятельностного подхода / Деятельность: теория, методология, проблемы. – М.: Политиздат, 1990. С. 70-82.

287. *Салинз М.* Экономика каменного века. – М.: ОГИ, 1999. – 296 с.

288. *Сапожникова М. К.* К вопросу о периодизации первобытнообщинного строя // Советская этнография. – 1973. – №5. С. 60-72.

289. *Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / Пер. с фр., предисл., примеч. В. И. Колядко. – М.: Республика, 2000. – 639 с.

290. *Сартр Ж.-П.* Проблемы метода / Сартр Ж.-П. Проблемы метода. Статьи / Пер. с фр. В. П. Гайдамака. – М.: Академически Проект, 2008. С. 9-174.

291. *Сартр Ж.-П.* Экзистенциализм – это гуманизм / Сумерки богов / Сост. и общ. ред. А. А. Яковлева: Перевод. – М.: Политиздат, 1989. С. 319-344.

292. *Свасьян К. А.* Освальд Шпенглер и его реквием по Западу / Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т. 1. – М.: Мысль, 1998. С. 5-122.

293. Свод этнографических понятий и терминов. Вып. 1. Социально-экономическая культура и соционормативные отношения. – М.: Наука, 1986. – 240 с.

294. *Семенов Ю. И.* О периодизации первобытной истории // Советская этнография. – 1965. – №5. С. 74-93.

295. *Семенов Ю. И.* Разработка проблем истории первобытного общества в Институте этнографии АН СССР в «эпоху» Бромлея (воспоминания и размышления) // Этнографическое обозрение. – 2001. – №6. С. 3-20.

296. *Семенов Ю. И.* Философия истории. (Общая теория, основные проблемы, идеи и концепции от древности до наших дней). – М.: Современные тетради, 2003. – 776 с.

297. *Сервье Ж.* Этнология / Ж. Сервье; Пер. с фр. И. Нагле. – М.: Издательство АСТ, 2004. – 158 с.

298. *Симондон Ж.* О способе существования технических объектов // Транслит. – 2011. – №9. С. 94-105.

299. *Смольянинов И. Ф.* Сущность человека и гуманизм искусства. – Л.: Художник, 1983. – 370 с.

300. *Сорокин П. А.* Человек. Цивилизация. Общество / Общ. ред., сост. и предисл. А. Ю. Согомонов: Пер. с англ. – М.: Политиздат, 1992. – 543 с.

301. *Спиноза Б.* Политический трактат / Спиноза Б. Сочинения. В 2-х томах. Т. II. – СПб.: Наука, 1999. С. 247-330.

302. *Спиркин А. Г.* Происхождение сознания. – М.: Госполитиздат, 1960. – 467 с.

303. *Стэндинг Г.* Прекариат: новый опасный класс. – М.: Ад Маргинем Пресс, 2014. – 328 с.

304. *Степун Ф. А.* Освальд Шпенглер и Закат Европы / Освальд Шпенглер и Закат Европы. – М.: Берег, 1922. С. 5-30.

305. *Субботин М. М.* Проблема сущностного проявления человека в современной философской антропологи / Человек и его бытие как проблема современной философии. – М.: Наука, 1978. С. 158-178.

306. *Суровцев В. А.* Интенциональность и практическое действие (Гуссерль, Мерло-Понти, Рикёр) / Интенциональность и текстуальность. Философская мысль Франции XX века. – Томск: Изд-во «Водолей», 1998. С. 14-27.

307. *Сухов А. Д.* Социальные и гносеологические корни религии. – М.: Издательство АН СССР, 1961. – 140 с.

308. *Тавризян Г. М.* Габриэль Марсель: Бытие и интерсубъективность // История философии. – 1997. – №1. С. 33-47.

309. *Тавризян Г. М.* Проблема человека во французском экзистенциализме (критический анализ). – М.: Наука, 1977. – 142 с.

310. *Такер Ю.* Ужас философии. Т. 1. В пыли этой планеты. – Пермь: Гиле Пресс, 2017. – 240 с.

311. *Тер-Акопян Н. Б.* Первобытное общество: проблемы теории и истории в трудах К. Маркса и Ф. Энгельса. – М.: Наука, 1991. – 248 с.

312. *Тойнби А. Дж.* Постижение истории. – М.: Прогресс, 1991. – 736 с.

313. *Тойнби А. Дж.* Христианское понимание истории / Философия истории: Антология / Сост., ред. и вступ. ст. Ю.А. Кимелева. – М.: Аспект Пресс, 1995. С. 220-231.

314. *Тойнби А. Дж.* Цивилизация перед судом истории / Тойнби А. Дж. Цивилизация перед судом истории: Сборник / Пер. с англ. – 2-е изд. – М.: Айрис-пресс, 2003. С. 265-432.

315. *Тоффлер Э.* Третья волна. – М.: Издательство АСТ, 1999. – 261 с.

316. *Тригг Д.* Нечто. Феноменология ужаса. – Пермь: Гиле Пресс, 2017. – 174 с.

317. *Тукфатулина С. Г.* Исторические и социально-политические взгляды Карла Ясперса как мыслителя своей эпохи: Дисс. … канд. ист. наук: 07.00.03. – Владикавказ, 2004. – 200 с.

318. *Тумаркин Д. Д.* К вопросу о сущности рода // Советская этнография. – 1970. – №5. С. 93-101.

319. *Туровский М. Б.* Место индивида в марксовой исторической концепции / Проблема человека в «Экономических рукописях 1857–1859 годов» К. Маркса. – Ростов-на-Дону: Изд. Ростовского ун-та, 1977. С. 19-51.

320. *Тэрнер В.* Символ и ритуал. Сост. В. А. Бейлис и автор предисл. – М.: Наука, 1983. – 277 с.

321. *Уайт Л.* Эволюция культуры. Развитие цивилизации до падения Рима / Уайт Л. Избранное: Эволюция культуры / Пер. с англ. - М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. С. 47-472.

322. *Уваров П. Ю.* Феодализм в XXI веке // Феодализм: понятие и реалии. Материалы круглого стола. М.: ИВИ РАН, 2008. С. 245-259.

323. *Фейербах Л.* Сущность религии / Фейербах Л. Избранные философские произведения. Т. 2. - М.: Государственное издательство политической литературы, 1955. С. 461. С. 421-489.

324. *Фейербах Л.* Сущность христианства / Фейербах Л. Избранные философские произведения. Т. 2. – М.: Государственное издательство политической литературы, 1955. С. 7-405.

325. *Финк Е.* Основные феномены человеческого бытия / Пер. с нем. А. В. Гараджа, Л. Ю. Фуксон; редактор пер. Леонид Фуксон. – М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2017. – 432 с.

326. *Флорида Р.* Креативный класс: люди, которые меняют будущее / Пер. с англ. – М.: Издательский дом «Классика-XXI», 2007. – 421 с.

327. *Фофанов В. П.* Социальная деятельность как система. – Новосибирск: Наука, 1981. – 304 с.

328. *Франк С. Л.* Кризис Западной культуры / Освальд Шпенглер и Закат Европы. – М.: Берег, 1922. С. 34-54.

329. *Фромм Э.* Из плена иллюзий. Как я столкнулся с Марксом и Фрейдом / Фромм Э. Душа человека: Перевод. – М.: Республика, 1992. С. 299-374.

330. *Фромм Э.* Концепция человека у К. Маркса / Фромм Э. Душа человека: Перевод. – М.: Республика, 1992. С. 375-414.

331. *Фуко М.* Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. – Пер. с фр. В. П. Визгина, Н. С. Автономовой / Вступит. ст. Н. С. Автономовой. – СПб.: Acad, 1994. – 407 с.

332. *Фуко М.* Что такое автор? / Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. Пер. с франц. – М.: Касталь, 1996. С. 8-46.

333. *Фукуяма Ф.* Конец истории и последний человек / Ф. Фукуяма; Пер. с англ. М. Б. Левина. – М.: Издательство АСТ: ЗАО НПП «Ермак», 2004. – 588 с.

334. *Хабермас Ю.* Проблема легитимации позднего капитализма / Пер. с нем. Л. В. Воропай. Общ. ред. и вступит. ст. О. В. Кильдюшов. Примеч., имен. и предм. указат. Т. А. Дмитриев. – М.: Праксис, 2010. – 264 с.

335. *Хайдеггер М.* Бытие и время. – СПб.: Наука, 2006. – 452 с.

336. *Хантингтон С.* Столкновение цивилизаций / С. Хантингтон; Пер. с англ. Т. Велимеева, Ю. Новикова. – М: ООО «Издательство АСТ», 2003. – 603 с.

337. *Хардт М., Негри А.* Множество: война и демократия в эпоху империи / Пер. с англ., под ред. В. Л. Иноземцева. – М.: Культурная революция, 2006. – 559 с.

338. *Харман Г.* Сети и ассамбляжи: возрождение вещей у Латура и Деланда // Логос. – 2017. – №3 (27). С. 1-34.

339. *Харман Г.* Четвероякий объект: Метафизика вещей после Хайдеггера / Пер. с англ. А. Морозов и О. Мышкин. – Пермь: Гиле Пресс, 2015. – 152 с.

340. *Хелд Д.* Модели демократии. Третье издание / Дэвид Хелд; перевод с англ. М. Рудакова. – М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2014. – 544 с.

341. *Хёйзинга Й.* Homo ludens. В тени завтрашнего дня: Пер с нидерл. / Общ. ред. и послесл. Г. М. Тавризян. – М.: Прогресс, 1992. – 464 с.

342. *Храпова В. А.* Тексты Осевого времени // Философия и общество. – 2008. – №2. С. 128-140.

343. *Цанн Кай-си Ф. В.* Проблема человека в работах Маркса 40-х годов XIX века. – Владимир: Изд-во Владимир. ун-та, 1973. – 232 с.

344. *Чангли И. И.* Труд. Социологические аспекты теории и методологии исследования: Монография. Издание 4-е. – М.: ЦСПиМ, 2010. – 608 с.

345. *Чухина Л. А.* Человек и его ценностный мир в феноменологической философии Макса Шелера / Шелер М. Избранные произведения: Пер. с нем. / Пер. Денежкина А. В., Малинкина А. Н., Филиппова А. Ф.; Под. ред. Денежкина А. В. – М.: Гнозис, 1994. С. 377-397.

346. *Шановский В. К.* Диалектика сущностных сил человека: опыт комплексного подхода / Под ред. И. В. Бычко. – Киев: Вища шк., 1985. – 171 с.

347. *Шаталова Н. И.* Сущностные силы человека (по работам К. Маркса) / Исследование и культурного уровня населения городов Урала: сб. статей. – Свердловск: УНЦ АН СССР, 1979.

348. *Швырев В. С.* Проблемы разработки понятия деятельности как философской категории / Деятельность: теория, методология, проблемы. – М.: Политиздат, 1990. С. 9-20.

349. *Шелер М.* Особое метафизическое положение человека // Топос. – 2004. – №1 (8). С. 43-57.

350. *Шелер М.* Положение человека в космосе / Шелер М. Избранные произведения: Пер. с нем. / Пер. Денежкина А. В., Малинкина А. Н., Филиппова А. Ф.; Под. ред. Денежкина А. В. – М.: Гнозис, 1994. С. 129-193.

351. *Шептулин А. П.* Категории диалектики. – М.: Высшая школа, 1971. – 280 с.

352. *Шеффер Ж.-М.* Конец человеческой исключительности / Пер. с фр. С. Н. Зенкина. – М.: НЛО, 2010. – 392 с.

353. *Шифман И. Ш.* Во что верили древние евреи? / Атеистические чтения. Сборник. – М.: Политиздат, 1988. С. 179-187.

354. *Шнирельман В. Л.* Возникновение производящего хозяйства: Проблема первичных и вторичных очагов. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1989. – 444 с.

355. *Шпенглер О.* Закат Европы. – Ростов-на-Дону: Издательство «Феникс», 1998. – 640 с.

356. *Шпенглер О.* Человек и техника / Культурология XX век: Антология – М.: Юрист, 1995. С. 454-494.

357. *Щапова Ю. Л.* Материальное производство в археологическую эпоху / Ю. Л. Щапова. – СПб.: Алетейя, 2011. – 236 с.

358. *Элиаде М.* История веры и религиозных идей: от каменного века до элевсинских мистерий / Пер. с фр. Н. Н. Кулаковой, В. Р. Рокитянского, Ю. Н. Стефанова. – 5-ое изд. – М.: Академический проект, 2019. – 432 с.

359. *Энафф М.* Дар философов. Переосмысление взаимности / Пер. с франц. – М.: Издательство гуманитарной литературы, 2015. – 320 с.

360. *Энафф М.* Клод Леви-Строс и структурная антропология / Пер. с фр. О.В. Кустовой; под науч. ред. А.М. Положенцева. – СПб.: ИЦ «Гуманитарная Академия», 2010. – 560 с.

361. *Энгельс Ф.* Анти-Дюринг / Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-ое изд. Т. 20. – М.: Гос. издательство политической литературы, 1961. С. 5-338.

362. *Энгельс Ф.* Письмо Марксу в Брюссель от 18 октября 1846 года / Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-ое изд. Т. 27. – М.: Гос. издательство политической литературы, 1962. С. 53-59.

363. *Энгельс Ф.* Происхождение семьи, частной собственности и государства / Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-ое изд., Т. 21. – М.: Гос. издательство политической литературы, 1961. С. 23-178.

364. *Энгельс Ф.* Роль труда в процессе превращения обезьяны в человека / Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-ое изд. Т. 20. – М.: Гос. издательство политической литературы, 1961. С. 486-499.

365. *Ясперс К.* Великие философы. Будда, Конфуций, Лао-цзы, Нагарджуна. – М.: ИФ РАН, 2007. – 236 с.

366. *Ясперс К.* Духовная ситуация времени / Ясперс К. Смысл и назначение истории: Пер. с нем. – М.: Политиздат, 1991. С. 287-418.

367. *Ясперс К.* Истоки истории и ее цель / Ясперс К. Смысл и назначение истории: Пер. с нем. – М.: Политиздат, 1991. С. 27-286.

368. *Ясперс К.* Философия. Книга вторая. Просветление экзистенции / К. Ясперс // Пер. с нем. А. К. Судакова. – М.: «Канон+», РООИ «Реабилитация», 2012. – 448 с.

369. *Ясперс К.* Философская вера / Ясперс К. Смысл и назначение истории: Пер. с нем. – М.: Политиздат, 1991. С. 420-508.