На правах рукописи

Прозументик Кирилл Витальевич

ИСТОРИЧЕСКИЙ ПРОЦЕСС КАК РАЗВИТИЕ РОДОВОЙ И ИНДИВИДУАЛЬНОЙ СУЩНОСТИ ЧЕЛОВЕКА

Специальность 09.00.11 – Социальная философия

АВТОРЕФЕРАТ
диссертации на соискание ученой степени
кандидата философских наук

Воронеж – 2020

Работа выполнена на кафедре философии Федерального государственного бюджетного образовательного учреждения высшего образования «Пермский государственный национальный исследовательский университет»

Научный руководитель: доктор философских наук, доцент
Мусаелян Лева Асканазович

Официальные оппоненты: **Орлов Сергей Владимирович**,
доктор философских наук, профессор,
федеральное государственное автономное образовательное учреждение высшего образования «Санкт-Петербургский государственный университет аэрокосмического приборостроения»,
кафедра истории и философии, профессор

Давыдов Дмитрий Александрович,
кандидат политических наук,
федеральное государственное бюджетное учреждение науки Институт философии и права Уральского отделения Российской академии наук,
отдел философии, научный сотрудник

Ведущая организация: **федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Магнитогорский государственный технический университет им. Г. И. Носова»**

Защита состоится «15» января 2021 года в 14 часов на заседании диссертационного совета Д 212.038.01 при федеральном государственном бюджетном образовательном учреждении высшего образования «Воронежский государственный университет» по адресу: 394000, г. Воронеж, просп. Революции, д. 24, ауд. 410.

С диссертацией можно ознакомиться в библиотеке и на сайте Воронежского государственного университета

http://www.science.vsu.ru/disserinfo&cand=3311

Автореферат разослан «12» ноября 2020 года.

Ученый секретарь
диссертационного совета Тихонова Ирина Юрьевна

I. ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА РАБОТЫ

Актуальность. 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. 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.

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[1]. Вместе с тем, ставится под сомнение классическая дихотомия природы и культуры[2], а, следовательно, и различие между природным и историческим бытием человека. В свете популярных сегодня идей трансгуманизма и постгуманизма под подозрение попадает и само понятие «человек». То же касается категории «социальное», в особенности после того, как над ней была совершена латурианская «пересборка»[3].

Среди собственно философских течений наиболее радикальную программу преодоления антропоцентрического перспективизма предлагает объектно-ори-

[1] Шеффер Ж.-М. Конец человеческой исключительности / Пер. с фр. С. Н. Зенкина. – М.: Новое литературное обозрение, 2010. С. 119.

[2] Дескола Ф. По ту сторону природы и культуры / Перевод с франц. под общей редакцией С. Рындина. – М.: Новое литературное обозрение, 2012. С. 125.

[3] 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. С. 340.

ентированная онтология. В ее основе лежит стремление лишить человека привилегированного онтологического статуса и расположить все сущее на одной плоскости вне каких-либо иерархий. Человеческие и нечеловеческие объекты уравниваются в правах; последние наделяются специфической «витальностью», то есть собственными силами, траекториями и тенденциями[4].

Представляется, что новые онтологии таят в себе ряд серьезных теоретических опасностей: они видят в человеке лишь объект наряду с объектами. В своем стремлении придать ценность вещам природы они обесценивают самого человека. Более того, трактуя общество как социальный ассамбляж, они деконструируют классическую аристотелевскую таксономию сущности: индивид, вид, род[5]. При таком 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: 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, нечеловеческого, жуткого начала[6]. Признание того, что нечеловеческие 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 приобретает черты оправдания человеческой виктимности и безответственности: мир-без-нас может оказаться прекраснее, чем мир-с-нами[7]. 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

[4] Брайант Л. Р. Демократия объектов / Пер. с англ. О. С. Мышкина. – Пермь: Гиле Пресс, 2019. С. 252.
[5] Харман Г. Сети и ассамбляжи: возрождение вещей у Латура и Деланда // Логос. – 2017. – №3 (27). С. 8.
[6] Тригг Д. Нечто. Феноменология ужаса. – Пермь: Гиле Пресс, 2017. С. 37.
[7] Такер Ю. Ужас философии. Т. 1. В пыли этой планеты. – Пермь: Гиле Пресс, 2017. С. 13.

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. 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 человечества. 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 линейности и направленности исторического процесса, о месте и роли человека в провиденциальной цепи событий, об историческом единстве человеческого ро-

да, 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. Итогом интеллектуальных поисков в рассматриваемом направлении стало материалистическое понимание истории К. Маркса, где концепция человека как исторического 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 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 при-

надлежит глубокая идея о том, что отчуждение между родовой и индивидуальной сущностью человека составляет «загадку истории»[8]. 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. Шубардт, 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.

Объектом данного исследования является исторический процесс, **предметом** – развитие родовых и индивидуальных сущностных сил человека в исторической перспективе.

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-

[8] Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года / Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-ое изд. Т. 42. – М.: Издательство политической литературы, 1974. С. 116.

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

Теоретико-методологическим основанием исследования служит современный материализм и диалектика, а также материалистическое понимание истории, развиваемое в рамках конкретно-всеобщей концепции исторического процесса учеными кафедры философии Пермского университета. Вместе с тем, в исследовании применяется деятельностный подход к трактовке сущности человека, а также идея интенциональности, интерпретированная в деятельностном ключе.

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 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 абстрактного 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. 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 степень соразмерности между двумя 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, что 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.

Апробация результатов исследования. Основные положения диссертации были апробированы на Международной научной конференции «Национальная философия в контексте современных глобальных процессов» (Минск,

2010), Всероссийской теоретической конференции «Актуальные проблемы научной философии» (Пермь, 2011). Диссертация обсуждалась на заседаниях кафедры философии Пермского государственного национального исследовательского университета.

Основные результаты исследования отражены в 8 научных статьях, 4 из них в журналах, рекомендованных ВАК Министерства науки и высшего образования РФ для публикации основных результатов исследований кандидатских диссертаций.

Структура диссертации определяется целью и задачами исследования. Работа состоит из введения, трех глав основной части и заключения. Первая глава состоит из трех параграфов, вторая – из двух, третья – из трех. Список использованной литературы включает в себя 369 наименований. Общий объем диссертации составляет 228 страниц.

II. ОСНОВНОЕ СОДЕРЖАНИЕ РАБОТЫ

Во **Введении** к настоящей работе дается обоснование актуальности темы исследования, раскрывается степень разработанности проблемы, формулируются цель и задачи исследования, определяются его теоретико-методологические основания, новизна и научно-практическая значимость, перечисляются основные положения, выносимые на защиту, кратко раскрывается основное содержание работы.

Первая глава «Современные концепции сущностных сил человека» 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. Глава состоит из трех параграфов.

В параграфе **1.1. «Проблема сущности человека и его сущностных сил в западной философии XX века»** дается обзор и анализ концепций человека, предложенных в рамках таких направлений западной мысли, как философская антропология (М. Шелер, А. Гелен, Х. Плеснер, Э. Ротхакер), фундаментальная онтология (М. Хайдеггер), экзистенциализм (М. Бубер, О. Ф. Больнов, Г. Марсель, Ж.-П. Сартр, К. Ясперс), персонализм (Э. Мунье), постструктурализм (Ж. Бодрийяр, Ж. Деррида, Ж. Лакан, М. Фуко), постфеноменология (Э. Левинас), инопераизм (Дж. Агамбен). В данном параграфе показано, что в XX веке европейская философия подвергает серьезному пересмотру три базовых аспекта человеческого бытия – субъективность человека (*в-себе* и *для-себя*), его деятельное существование (*вовне-себя* и *для-другого*) и сферу общения с другими людьми, коммуникацию (*для-другого* и *через-другого*).

1. В параграфе показывается, что философская антропология, экзистенциализм и персонализм сосредотачиваются на разработке проблемы деятельности как открытости миру, направленности и устремленности человека вовне.

В ходе анализа выясняется, что философская антропология, верно усмот-

рев связь между открытостью человека и его деятельностной сущностью, вместе с тем истолковала саму эту деятельность исключительно как возмещение и компенсацию за фундаментальную недостаточность. Справедливо, что человек устремлен вовне, к трансценденции[9], что его бытие эксцентрично и неравновесно[10], что он дистанцирован от животного в себе. Не менее справедливо, что социальная деятельность человека и общественные институты в известной мере компенсирует его биологическую неполноценность[11]. Однако философская антропология не замечает положительной стороны деятельности, а именно игнорирует 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 штрафная санкция за преодоление животности. 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 свою очередь, экзистенциальная философия открывает интенциональную и темпоральную структуру человеческого бытия в мире. Так, экзистенциал настроенности у Хайдеггера подчеркивает интенциональность присутствия, а экзистенциал заботы указывает на априорную вовлеченность человека в деятельность[12]. Однако главной чертой человеческой деятельности – будь-то деятельность сознания или материальная практика – оказывается ничтожение, поскольку через нее Ничто приходит в мир[13]. В параграфе демонстрируется, как эвристически ценное указание экзистенциализма на устремленность человека за пределы наличного существования к трансценденции[14] аннулируется тем, что этот деятельный выход вовне понимается либо как экстаз в Ничто, либо как ничтожение мира *в-себе*. Далее обнаруживается, что установление экзистенциализмом глубинной связи между деятельностью, временностью и историчностью человека также теряет положительное значение, поскольку темпоральная структура человеческого бытия сущностно сопрягается с негацией, отрицательностью и отчуждением. В итоге экзистенциализм затушевывает творческую, продуктивную сторону человеческой деятельности, то есть способность человека преобразовывать мир, творить самого себя и свою историю.

В более конструктивном ключе рассматривает человеческую деятельность персоналистская философия. Поскольку деятельность – это самоосуществление и самоутверждение человека, она образует неразрывное единство с личностью.

---

[9] Шелер М. Положение человека в космосе / Шелер М. Избранные произведения. – М.: Издательство «Гнозис», 1994. С. 188.

[10] Плеснер Х. Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологию / Пер. с нем. – М.: РОССПЭН, 2004. С. 269.

[11] Гелен А. О систематике антропологии / Проблема человека в западной философии. – М.: Прогресс, 1988. С. 175.

[12] Хайдеггер М. Бытие и время. – СПб.: Наука, 2006. С. 134-137.

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

[14] Ясперс К. Философия. Книга вторая. Просветление экзистенции / К. Ясперс // Пер. с нем. А. К. Судакова. – М.: «Канон+», РООИ «Реабилитация», 2012. С. 51-53.

В отличие от философской антропологии и экзистенциализма персонализм видит источник отчуждения не в самой деятельности, но в ее расколе, вызванном конкретно-историческими условиями деятельности: единая экстериорно-интериорная структура деятельности при капитализме распадается, грозя личности либо растворением вовне, либо внутренним самоудушением. Подход персонализма выглядит более продуктивным, поскольку высвобождает человека от априорного гнета отчуждения и рассматривает последнее не как норму, но, скорее, как отклонение от нее. Чего нельзя принять в персонализме, так это то, что ключевой механизм преодоления отчуждения он видит в применении «технологии духовных средств»[15]: в конечном счете, это решение представляется чисто спиритуалистическим.

2. Далее в параграфе отмечается, что экзистенциальной мысли и постфеноменологии принадлежит ведущая роль в развитии темы коммуникации и интерсубъективности в философии. Анализ указанных направлений выявляет два противоположных взгляда на проблему Другого. Первый подход оценивает бытие *для-другого* как падение в неподлинность и безликость[16], как ограничение свободы и «смерть возможностей»[17]. Второй подход, напротив, видит в Другом обещание спасения личности и просветления экзистенции[18]. В рамках данного подхода подчеркивается, что нет никакой изолированной личности («Я») вне отношения к Другому («Ты»)[19], что только в коммуникативной расположенности человеку открывается путь к бытию и к самому себе[20]. В контексте обсуждения проблемы Другого в параграфе высоко оценивается попытка Э. Левинаса объединить коммуникацию, темпоральность и историю[21]. Отмечается, что это стремление к синтезу симптоматично, поскольку 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. Неудивительно, что итогом подобных редукций стала постструктуралистская манифестация «смерти» субъекта и фактическая дезавуация человеческой деятельности.

3. Далее в параграфе рассматривается, как постструктурализм радикально переосмысляет онтологическую суверенность субъекта, провозглашает крах

---

[15] Мунье Э. Персоналистская и общностная революция / Мунье Э. Манифест персонализма: Пер. с фр. / Вступит. ст. И. С. Вдовиной. – М.: Республика, 1999. С. 176-188.
[16] Хайдеггер М. Бытие и время. – СПб.: Наука, 2006. С. 175.
[17] Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. – М.: Республика, 2000. С. 287.
[18] Ясперс К. Философия. Книга вторая. Просветление экзистенции / К. Ясперс // Пер. с нем. А. К. Судакова. – М.: «Канон+», РООИ «Реабилитация», 2012. С. 65.
[19] Бубер М. Я и Ты / Бубер М. Два образа веры. – М.: ООО «Фирма «Издательство АСТ», 1999. С. 71.
[20] Марсель Г. Метафизический дневник (1928-1933) / Марсель Г. Быть и иметь. – Новочеркасск: Сагуна, 1994. С. 89.
[21] Левинас Э. Время и Другой / Левинас Э. Время и Другой. Гуманизм другого человека / Пер. с франц. – СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1998. С. 81.

классических представлений о человеке[22]. Так, Р. Барт трактует субъект как эпифеномен коммуникативного акта[23], а Ж. Лакан утверждает, что все содержание человеческого субъекта конституировано цепью означающих[24]. В свою очередь Деррида утверждает примат письменного знака по отношению к любой возможной субъективности[25]. В параграфе показано, что растворение человеческой субъективности в автономных структурах языка и коммуникации неизбежно приводит к провозглашению верховенства самих этих объективных структур. Недаром Бодрийяр призывает современное мышление покинуть точку зрения субъекта и всецело перейти на сторону объекта, ведь 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. В конечном счете, мир суверенных объектов блокирует спонтанное и ответственное действие человека, оставляя на его долю лишь сгусток вечно неудовлетворенных желаний[26].

Опыт постструктурализма обнаруживает, что устранение или принижение субъекта в пользу объективных структур ведет либо 1) к триумфу мира объектов, либо 2) к 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. По второму пути пошел современный итальянский философ Дж. Агамбен, создавший апологию человеческой бездеятельности[27]. В ходе анализа работ Агамбена выяснилось, что 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.

Обзор западных концепций человека выявил, что 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 тем, деятельность как направленность человека на мир (бытие

---

[22] 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.

[23] 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.

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

[25] Деррида Ж. О грамматологии / Пер. с фр. и вступит. ст. Н. Автономовой. – М.: Ad Marginem, 2000. С. 469.

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

[27] Агамбен Дж. Открытое. Человек и животное. – М.: РГГУ, 2012. С. 83, 108-109.

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 влечет за собой элиминацию, утрату или редукцию одного или сразу нескольких компонентов.

Параграф **1.2. «Проблема сущностных сил человека в отечественной философии XX века»** посвящен анализу концепций таких отечественных авторов, как С. С. Батенин, Г. С. Батищев, Л. П. Буева, О. Г. Дробницкий, Е. А. Железов, Л. Н. Коган, Л. А. Мусаелян, Х. Ф. Сабиров, И. Ф. Смольянинов, В. К. Шановский, Н. И. Шаталова и др. В параграфе показывается, 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 акцентируется практическая сторона человеческой сущности, то есть деятельная родовая жизнь человека и ее опредмечивание (*вовне-себя* и *для-другого*); б) реляционный подход, в котором упор делается на общение, общественные отношения и социальные связи (*для-другого* или *через-другого*); в) субстанциальный подход, где ведущая роль отводится человеку как субъетку-носителю социальных качеств (*в-себе* и *для-себя*).

1. Согласно деятельностному подходу, человек есть, прежде всего, активное 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. Человеческая деятельность предметна: она в той мере является собственно человеческой, в какой она вобрала в себя богатство предметности[28]. В своей предметной активности человек действует как универсальная сила и вершитель действительности. Так, по Г. С. Батищеву, процесс предметной деятельности является культурно-историческим процессом[29]. 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 интерсубъективен. Сущностные силы, таким образом, не принадлежат изолированному индивиду и не атрибутируются деперсонифицированному обществу, а существуют на почве межиндивидуальных связей и отношений. Согласно Батищеву, мерой социального богатства индивида является многообразие и сложность межличностного общения, на почве которого формируется человеческая личность. Становление личности во многом зависит от

[28] Дробницкий О. Г. Природа и границы общественного бытия / Проблема человека в современной философии. – М.: 1969. С. 220.

[29] Батищев Г. С. Деятельностная сущность человека как философский принцип / Проблема человека в современной философии. – М.: Наука, 1969. С. 81, 89.

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. Анализ распредмечивания и опредмечивания позволяет Батищеву определить деятельность как конкретное тождество этих двух процессов, которым сопутствуют активность и общение в своем единстве. Вместе с тем, этот анализ открывает возможность глубже понять сущность исторического процесса. Историческое движение – это одновременно и циркуляция сил индивидов, и взаимное их общение: вместе они образуют единый в своей многоликости деятельностный общественный процесс.

В параграфе показано, что Батищев, пытаясь связать воедино деятельность, общение и субъект, все же 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*).

2. В ходе анализа реляционного подхода к сущности человека раскрывается основное содержание тех концепций, что акцентируют внимание на бытии *для-другого* и *через-другого*. Так, Х. Ф. Сабиров различает естественные и сущностные силы человека. Естественные силы суть сугубо индивидуальные образования, тогда как сущностные силы человека – это присвоенные индивидами общественные отношения вместе с соответствующими им предметным содержанием (общественные предметы) и формами деятельности. Только в непосредственном общении с другими людьми человек способен овладеть социальными сущностными силами. В этом пункте у Сабирова наиболее явственно наблюдается смещение акцента с деятельности (*вовне-себя*) на общение (*для-другого* и *через-другого*). Сущностные силы как таковые растворяются им в системе общественных связей и отношений[30], в силу чего из поля его теоретического рассмотрения совершенно ускользает субстанция сущностных сил.

Далее показано, что в работах Л. П. Буевой совокупность общественных предметов как целостность, о которой говорил Сабиров, 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[31]. 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 Л. Н. Когана. Несмотря на то, что в своих рассуждениях он старается учесть как субъективную, так и деятельностную сторону их бытия, главным все же оказы-

[30] Сабиров Х. Ф. Человек как социологическая проблема. – Казань: Тат. кн. изд., 1972. С. 191.
[31] Буева Л. П. Человек: деятельность и общение. – М.: Мысль, 1978. С. 31.

вается то, что они являются продуктом общественного развития. Развитие всех сущностных сил, по его мнению, обусловлено присвоением социальным субъектом конкретных общественных отношений[32]. Отмечается также, что сходной позиции придерживаются И. Ф. Ведин[33] и Н. И. Шаталова. Несмотря на то, что Шаталова постоянно подчеркивает динамическое единство сущностных сил[34], 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. Анализ реляционного подхода завершается рассмотрением позиции И. Ф. Смольянинова, который трактует телесность человека как базовую родовую черту, а социальность – как производственную взаимосвязь[35].

3. В рамках субстанциального подхода центральное место в ряду человеческих сущностных сил отводится человеку как субъетку-носителю социальных качеств (*в-себе* и *для-себя*). В параграфе отмечается, что важный вклад в развитие представлений о сущностных силах человека с этих позиций внес В. К. Шановский. Согласно нему, сущностные силы – это внутренний импульс и механизм человеческой самореализации; они являются, своего рода, инструментами, позволяющими человеку установить активное отношение с миром и обществом[36]. Не умаляя роль присвоения социального качества в процессе функционирования сущностных сил, Шановский делает акцент на их имманентности и субстанциальности.

В более выраженной форме субстанциальный подход реализован у Е. А. Железова. Для него понятие «сущностные силы» являются обозначением для субъективных структур человека. Иными словами, сущностные силы человека носят характер субъективных деятельностных состояний (способностей, потребностей, интересов, чувств), благодаря чему они выступают в качестве имманентных «орудий» для многообразных социально-деятельностных связей человека с миром и обществом[37]. 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.

В параграфе показано, что сходной позиции придерживается и Л. А. Мусаелян, согласно которому «сущностные силы человека определяют различные формы человеческой субъективности, проявляющиеся в активном отношении

---

[32] Коган Л. Н. Цель и смысл жизни человека. – М.: Мысль, 1984. С. 20.
[33] Ведин И. Ф. Бытие человека: деятельность и смысл. – Рига: Зинатне, 1987. С. 67.
[34] 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.
[35] Смольянинов И. Ф. Сущность человека и гуманизм искусства. – Л.: Художник, 1983. С. 43.
[36] Шановский В. К. Диалектика сущностных сил человека: опыт комплексного подхода / Под ред. И. В. Бычко. – Киев: Вища шк., 1985. С. 19.
[37] Железов Е. А. Сущностные силы человека: философско-мировоззренческий анализ. – Казань: Изд. Казанского ун-та, 1989. С. 22.

индивидов к миру и к самим себе»[38].

В финале параграфа отмечается большая теоретическая ценность предложенной Г. С. Батищевым концепции опредмечивания и распредмечивания деятельности и серьезный эвристический потенциал субстанциалистской дефиниции сущностных сил человека, данной Е. А. Железовым и Л. А. Мусаеляном. Вместе с тем, высоко оценивается попытка С. С. Батенина объединить три рассмотренных подхода, а именно интегрировать в своем понимании сущностных сил все элементы триады: субъект (телесность и «Я»), деятельность (реализация сил в общественных предметах) и общение (общественные отношения)[39]. Не менее ценным представляется и его стремление увязать указанную триаду с историческим процессом.

В **параграфе 1.3. «Диалектика сущностных сил человека и человеческая история»** дается базовое определение сущностных сил человека, показывается их диалектика в родовом и индивидуальном измерении, выявляется конститутивное значение этой диалектики для движения человеческой истории.

Сущностные силы определяются 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. Указывается, что высшим выражением этого отношения является преобразовательная деятельность человека, с которой генетически и функционально связаны все его другие сущностные силы. Их диалектику раскрывает дальнейшее рассуждение, выявляя, что всякая сущностная сила есть динамическое единство пяти структурно-функциональных компонентов: силы *в-себе, вовне-себя, для-другого, через-другого* и *для-себя*.

Более детальный анализ выявляет триаду «субъект – деятельность – общение», обнаруживая, что сущностные силы существуют: 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*). Этой триадой образуется круговорот сущностных сил (интенционально-ретенциональное обращение), что и составляет глубинный механизм исторического движения: *интенции* индивидов, творя родовое богатство (общественные предметы, институты, идеи и пр.), в свою очередь, сами воспроизводятся *ретенцией*, исходящей от рода. Родовое выступает по отношению к индивидуальному как *свое другое*, *в* котором и *через* которое совершается историческое развитие индивидов и, в конечном счете, самого человеческого рода.

Указанная диалектика родового и индивидуального содержания в сущностных силах человека позволяет дать общую дефиницию историческому процессу: история – это непрерывное самоизменение, самоусложнение человека, то

[38] Мусаелян Л. А. Научная теория исторического процесса: становление и сущность. – Пермь: Изд. Пермского ун-та, 2011. С. 347.
[39] Батенин С. С. Человек в его истории. – Л.: Издательство Ленинградского университета, 1976. С. 17-30.

есть непрестанная трансформация, непрекращающуюся метаморфоза сущности человека в ее родовом и индивидуальном измерении. В параграфе подчеркивается, что под *родовым измерением* человеческой сущности понимается вся совокупность глубинных онтологических характеристик рода «человек», определяющих его универсальное отношение к природе и к самому себе. 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, а логика формационных переходов – логики развития самой человеческой сущности: 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.

В свою очередь, *индивидуальное измерение* предполагает рассмотрение общества в качестве сложно организованной совокупности индивидов: здесь родовая жизнь предстает как конкретное целое, в котором общечеловеческое оттеняется, дополняется, расцвечивается, нюансируется палитрой индивидуальных различий. Такая оптика позволяет увидеть, что каждое отдельное человеческое существо довлеет себе, являясь, своего рода, 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.

Напряжение между родовым и индивидуальным измерением в бытии человека является главным историческим противоречием и движущей силой исторического процесса. 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. 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. Данная асимметрия приводит к тому, что каждый конкретный индивид в известных исторических условиях оказывается отчужденным от полноты родовой жизни.

В параграфе показывается, что наиболее адекватным критерием для выделения исторических эпох является именно модальность отношений между родовым и индивидуальным в человеке. Первая эпоха (первобытное общество) характеризуется относительным тождеством рода и индивида: здесь интенция симметрична ретенции. Вторая (классовые формы общества) ознаменована их разладом, асимметрией и отчуждением. Третья (гипотетическая), как предпола-

гается, связана с особой формой конгруэнтности (согласованности) родового и индивидуального, восстановленной на новом социально-экономическом основании.

Содержание **второй главы «Современные концепции исторического процесса»** составляет анализ двух типов философско-исторических концепций – плюрально-циклических и унитарно-стадиальных. Глава включает в себя два параграфа.

Параграф **2.1. «Плюрально-циклические концепции исторического процесса»** посвящен концепциям О. Шпенглера и А. Тойнби. В параграфе доказывается, что плюрально-циклические концепции акцентируют внимание на *индивидуальном* измерении человеческой сущности при намеренном игнорировании родовых, универсальных черт. Иными словами, *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. Это принуждает представителей данного подхода видеть в той или иной уникальной культуре лишь замкнутый в себе и радикально конечный организм, то есть, своего рода, культурно-историческую монаду.

Классическим образцом плюрально-циклического понимания истории является концепция О. Шпенглера. 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. 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. Особое внимание он уделяет анализу трех культур – античной (аполлонической), арабской (магической) и западной (фаустовской). Согласно шпенглеровской историософии, развитие любой культуры проходит те же стадии, что и развитие биологического организма: рождение, юность, зрелость, увядание и смерть.

Решительно отвергая идею единства и универсальности человеческой истории, Шпенглер с помощью физиогномического метода пытается проникнуть в сферу уникального. Однако, как показывает анализ, 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 под-

робности 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.

Между тем, в параграфе отмечается, что концепция Шпенглера содержит в себе и ценные в теоретическом отношении положения, а именно рассматривает историческую действительность как *проявление* и *выражение* человеческой сущности, пусть и усеченной до индивидуальной душевно-духовной реальности[40]. Конечно, выдержанная Шпенглером в платоническом духе эйдетическая диалектика индивидуального прафеномена и его выражения не способна раскрыть суть фундаментального механизма всемирно-исторического процесса, а именно противоречия между родовым и индивидуальным измерением в человеческой сущности. Тем не менее, сама акцентуация *принципа выражения* и *развертывания* духовных сил в истории при определенном изменении оптики оказывается весьма продуктивной.

Тот же ход оказывается справедливым и в отношении философско-исторической концепции А. Тойнби. По Тойнби, цивилизации представляют собой *динамические* образования эволюционного типа: 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. 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. Между тем, Тойнби восстает против абсолютизации континуальности в истории и настаивает на ошибочности концепции единства цивилизации, в основе которой лежит европоцентризм и представление о прямолинейности развития.

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. Ответ же берет свое начало в имманентных творческих *усилиях* людей, составляющих элиту. Таким образом, цивилизация рождается как *ответ-на-вызов*. Рост цивилизаций представляет собой прогрессивное и кумулятивное поступательное движение. С внешней стороны это движение проявляется как территориальная экспансия и

[40] Шпенглер О. Закат Европы. – Ростов-на-Дону: Издательство «Феникс», 1998. С. 246.

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. 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 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. Исходя из этого фундаментального положения, Тойнби заключает, что самодетерминация общества осуществима только посредством деятельности духовно озаренных индивидов, которые распространяют свое индивидуальное творческое мастерство на весь макрокосм, тем самым способствуя поступательному движению в его внутреннем самоопределении. Здесь чрезвычайно важной представляется мысль Тойнби о том, что актуальное бытие цивилизации рождается из множества *интенциональных* лучей человеческой деятельности, образующих «культурную радиацию»[41]. Однако этой констатацией он и ограничивается. Тойнби 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.

В завершении параграфа отмечается, что две идеи, разработанные в рамках плюрально-циклических концепций, являются эвристически ценными: 1) общественная история есть выражение сущности человека; 2) историческое самоутверждение общества осуществляется благодаря интенции деятельных субъектов. Вместе с тем обнаруживается, что акцент на индивидуальном измерении сущности человека не позволил Шпенглеру увидеть историю как единый и универсальный процесс развития человеческого рода, а Тойнби – обнаружить за *интенцией* индивидов-микрокосмов, творящих родовое богатство рода-макрокосма, обратную активную направленность самого рода, то есть его ретенциональное отношение, обращенное к индивидам.

В **параграфе 2.2. «Унитарно-стадиальные концепции исторического процесса»** раскрывается содержание философско-исторических построений К.

[41] Тойнби, А. Дж. Постижение истории / А. Дж. Тойнби; пер. с англ. Е. Д. Жаркова. – М.: Айрис-Пресс, 2010. С. 264-270.

Ясперса, культурсоциологии истории А. Вебера, теории стадий У. Ростоу, теории постиндустриального общества (Д. Белл, Э. Тоффлер, В. Л. Иноземцев). В параграфе показывается, что унитарно-стадиальные концепции исторического процесса смотрят на историю через призму *родового* измерения человеческого бытия, однако расходятся как в критериях для выделения исторических эпох, так и в определении их содержания.

К. Ясперс описывает смену исторических эпох как последовательность недетерминированных скачков на пути одухотворения человечества. Он рассматривает человеческую историю как единство трех фаз: доистории, истории и мировую историю[42]. Доистория или прометеевская эпоха – это время, когда формируется природа человека, а также все его склонности, свойства и сфера бессознательного. Кроме того, в период доистории появляются орудия труда, язык, мифы, общественное устройство, табу.

История начинается с возникновения великих культур древности. Главным фактором перехода человечества на ступень истории послужила революция в сознании и обретение способности к исторической рефлексии. Кульминацией этого духовного переворота стало осевое время – эпоха грандиозных философских и религиозных исканий, благодаря которым человечество открыло для себя трансцендентный мир. Значение осевого времени, по Ясперсу, состояло в том, что оно, во-первых, засвидетельствовало духовное единство всего человеческого рода. Во-вторых, оно призвало различные культуры к безграничной коммуникации между собой. В-третьих, творения осевой эпохи задали *масштаб* для развития всей последующей человеческой истории. Таким образом, для Ясперса осевое время стало фактически эталоном родовой жизни человека: в нем человек обрел свое подлинное бытие.

Однако переход на стадию мировой истории ознаменовал собой временное отклонение от оси. Согласно Ясперсу, 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. Но, наряду с этим, технический прогресс и триумф научной рациональности неизбежно повлек за собой всеохватывающий духовный регресс, нигилизм, обезличивание масс и глубокое нравственное падение. Все это указывает на то, что действительное единство человеческого рода и установление подлинной коммуникации между людьми – дело будущего. Поскольку для Ясперса осевое время есть идеал родовой жизни человека, он не перестает питать надежду на пробуждение духа и возможность прихода человечества к новому осевому времени. Мысль о том, что исторический процесс пронизан напряженным стремлением человечества к равновесию через отклонение от подлинного бытия (первое осевое время) и возвращение к нему на но-

[42] Ясперс К. Истоки истории и ее цель / Ясперс К. Смысл и назначение истории: Пер. с нем. – М.: Политиздат, 1991. С. 92-95.

вом 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.

Если Ясперс видит смысл истории в одухотворении человеческой жизни, совершаемом в соответствии с идеалами осевого времени, то У. Ростоу и постиндустриалисты, напротив, акцентируют внимание на внешних технико-экономических аспектах отношения человека к природе. По мысли Ростоу, человечество в своем развитии проходит пять последовательно сменяющих друг друга ступеней[43]. Ступени эти различаются, главным образом, уровнем развития техники (орудий труда), отраслевой структурой хозяйства, темпами капиталовложений, долей производственных накоплений в 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. Второй ступенью – период возникновения предпосылок для взлета, когда в рамках традиционного общества формируются условия для резкого ускорения темпов экономического роста. Третью стадию Ростоу именует стадией взлета, в которой совершается переворот в лидирующем звене экономики (промышленности и сельском хозяйстве) и осуществляется переход человечества от традиционной эпохи к эпохе индустриальной. В свою очередь, бурная стадия взлета сменяется периодом умеренного развития, движением к зрелости: это четвертая ступень. И, наконец, *пятая ступень* – период высокого уровня массового потребления.

Попытка Ростоу представить единую историю человечества в виде последовательно сменяющих друг друга ступеней конструктивна в своем намерении, однако поверхностна в выборе критерия периодизации. 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. В-третьих, концепция Ростоу практически не раскрывает внутренний механизм смены эпох, оставаясь, главным образом, на поверхности – в сфере явлений.

Как ни странно, схожие упреки можно обратить в сторону теорий постиндустриального общества Д. Белла[44] и Э. Тоффлера[45]. Исключение составляет, пожалуй, близкая постиндустриализму концепция постэкономического общест-

---

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

[44] Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования / Перевод с англ. Изд. 2-ое, испр. и доп. – М.: Academia, 2004. – CLXX, 788 с.

[45] См.: Тоффлер Э. Третья волна. – М.: Издательство АСТ, 1999. – 261 с.

ва В. Л. Иноземцева. Иноземцев кладет в основание исторической периодизации трансформации в человеческой деятельности. Согласно Иноземцеву, человеческая деятельность в своем развитии проходит три стадии[46]. На первой стадии она является инстинктивной и представляет собой лишь биологический процесс. Инстинктивный тип деятельности соответствует, по терминологии Иноземцева, доэкономическому состоянию человека. Вторая стадия – эпоха господства осознанной деятельности, труда. Иноземцев полагает, что именно на труде зиждется экономическая общественная формация, а значит и социальная сущность человека. 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. В творчестве человек уже не противостоит природе, но является ее сознательным воплощением и продолжением.

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: речь идет о глубинных изменениях 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, отказывает труду в каком-либо творческом потенциале.

В ряду унитарно-стадиальных концепций исторического процесса особый интерес представляет попытка А. Вебера удержать родовое и индивидуальное измерение истории вместе без редукции их друг к другу[47]. *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, она выступает как

[46] Иноземцев В. Л. К теории постэкономической общественной формации. – М.: Таурус, Век, 1995. С. 271-280.

[47] 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. 25-27.

внешний и автономный слой по отношению к истории *рода*, то есть экономике, политике, технике и пр. Стало быть, программа культурсоциологического синтеза, заявленная Вебером, на деле оказалось эклектическим решением, в силу чего подлинная диалектика родового и индивидуального в истории так и осталась у него нераскрытой.

Третья глава «Родовые и индивидуальные сущностные силы человека в исторической перспективе» посвящена раскрытию и конкретизации тезиса об историческом процессе как последовательности ступеней развития родовой и индивидуальной человеческой сущности. Глава состоит из трех параграфов.

Параграф 3.1. «Развитие сущностных сил человека в первичной формации» дает общую характеристику первобытного общества и намечает основные этапы его становления и развития. В качестве основания для выделения этапов полагается уровень *развития сущности человека как тотальности*, что выражается в интегральном усложнении его родовых и индивидуальных сущностных сил. Подчеркивается, что сущностные силы в своем историческом движении предстают как подлинные маркеры самосовершенствования человека. Данный критерий позволил 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. В параграфе отмечается, что важнейшим достижением этого этапа является то, что 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*[48]. 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 *ретенционально* предстоять готовому человеку как *предметный мир культуры*. Мир примитивной культуры, в котором опредмечиваются совокупные естественные силы древнейших людей, постепенно приобретает в их представлении черты автономной, развернутой *вовне* реальности[49]. 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.

2. Вторая стадия в развитии первобытного общества – это эпоха простых эгалитарных сообществ собирателей-охотников с симметричной дистрибуцией

[48] Поршнев Б. Ф. О начале человеческой истории. (Проблемы палеопсихологии). Под ред. Б. А. Диленко. – М.: ФЭРИ-В, 2006. С. 537.

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

и равномерной циркуляцией сущностных сил, обеспечивающей конгруэнтность (согласованность) между индивидуальным и родовым измерением в человеческом бытии вплоть до их тождества. Экономической базой этих сообществ было присваивающее хозяйство. 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. 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. 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 редистрибуции благ, на внешнем контуре – как реципрокация или взаимный дарообмен[50]. Дарообмен и реципрокность принято считать двумя фундаментальными принципами поведения, вносящими порядок в первобытное производство[51]. Тотальность дарообмена – этнографический аргумент в пользу синкретизма родовой сущности человека на этапе первобытности. Неэкономический характер обмена и отсутствие стоимостной эквивалентности[52] сопровождались непреложным требованием взаимности (реципрокности), которое выражалось в обязательстве ответного дара. Дар и ответное дарение, – оба процесса как единое целое противостояли отчуждению и способствовали поддержанию равенства индивидов[53]. Более того, дарообмен являлся основой для конструирования социальных связей[54] и установления отношений взаимного признания и солидарности[55].

3. Эпоха сложных эгалитарных скотоводческо-земледельческих сообществ с ограниченно-симметричной дистрибуцией и расширенной циркуляцией сущ-

[50] 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.

[51] 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.

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

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

[54] 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.

[55] Энафф М. Дар философов. Переосмысление взаимности / Пер. с франц. – М.: Издательство гуманитарной литературы, 2015. С. 70-71.

ностных сил – это время, когда в первобытном социуме намечаются первые признаки эскалации напряжения между индивидом и родом в рамках их сохраняющегося единства. 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[56]. Переход к неолитической 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[57], приносящего дары, сама превратилась в продукт опредмеченного в ее теле человеческого труда. Подобные изменения не могли не коснуться *ретенциального* отношения, то есть структуры общения[58] и общественных отношений. Стабильное 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[59].

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. Данный этап является поворотным в первобытной истории: именно тогда совершается переход человечества от эгалитаризма к постэгалитарному состоянию. Первоначально эта форма социальности появляется в сельскохозяйственных сообществах поздней первобытности, где фиксируется асимметрия в дистрибуции сущностных сил, нарушение равновесия в их циркуляции и первичное отчуждение индивидуального и родового в человеке. В этот период начинает коренным образом меняться способ существования родового содержания в сущности человека: углубляется разделение труда, появляются зачатки частной собственности, эксплуатации и товарного производства, намечается поляризация классов, оформляются ранние государства. В силу этого подлинное богатство *родовых* сил начинает выпадать на долю различных *индивидов*.

---

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

[57] 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.

[58] 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.

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

Параграф 3.2. «Развитие сущностных сил человека во вторичной формации» показывает, что с появлением частной собственности, классов и государства кончается возвышенная первобытность и младенческий древний мир; 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»[60]. Эта историческая решимость позволила сообществам, вступившим на путь антагонистического развития, формировать, пусть и односторонне, но все же *индивидуальность* у своих представителей. Представляется, что суровый урок исторического отчуждения состоит в том, 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.

В параграфе показано, каким образом совершается отчуждение в условиях рабовладения, феодализма и капитализма, и почему репрезентантом отчужденной родовой сущности человека являются *полис*, *Бог* и *капитал* соответственно. Вместе с тем отмечается, что во вторичной формации в результате отчуждения появляется дополнительный или *малый круг обращения* сущностных сил, в котором циркуляция совершается в интересах господствующего класса в обход непосредственных производителей. В этих условиях сущностные силы непосредственных производителей подвергаются деформации и отчуждению на всех уровнях. Отчуждение затрагивает и представителей элиты, однако они счастливы в этом отчуждении. Обладая привилегированным доступом к управлению и распоряжению теми институтами, в которых в отчужденной и овнешненной форме онтологически концентрируется *родовое* содержание человеческой сущности, они воображают себя *репрезентантами рода*.

Так, в рабовладельческом обществе – 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[61]. 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,

---

[60] 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.

[61] Кузищин В. И. Античное классическое рабство как экономическая система. – М.: Изд-во МГУ, 1990. С. 103-109.

находящихся в зоне их непосредственного администрировании[62]. 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 возвращаются к эксплуатируемым индивидам. Реальным выражением движения опредмеченных сущностных сил в малом круге являются специфические для рабовладения товарно-денежные операции, а также циркуляция ростовщического и купеческого капитала. Трагическим образом подобной циркуляцией могла быть захвачена и телесность раба.

В условиях феодального общества указанные потестарные и политические институты дополняются доминиумом и церковью (сакральной властью)[63], а при капитализме – капиталом. Эти институты призваны обеспечить единство рода при поляризации и диффузии индивидуальной жизни, а также гарантировать стабильность неравномерной (несправедливой) дистрибуции сущностных сил людей и продуктов их деятельности.

В параграфе показано, что пик отчуждения приходится на эпоху развитого капитализма. В системе машинного производства тотальное отчуждение оборачивается тем, что субъектом трудового процесса становится объект; субъект же превращается в простой технический придаток и пассивный элемент производственного процесса. Именно при капитализме труд как опредмечивание творческих сил человека в наиболее явном виде обнаруживает противоречие между *индивидуальным* и *родовым* в человеке и порождает *отклонение* человека от своей собственной сущности. В ходе анализа отмечается, что капиталистический способ циркуляции сущностных сил, как никакой другой, носит отчетливо перверсивный характер. Именно в условиях капиталистической экономики отчуждение индивида от рода достигает своего исторического экстремума, обнаруживая себя, по меньшей мере, в четырех модусах[64]: 1) отчуждение в опредмечивании труда, что означает не просто обретение трудом предметного, внешнего существования, но превращение опредмеченного труда в противостоящую, враждебную силу; 2) самоотчуждение в процессе труда, то есть превращение труда из специфически человеческой (сущностной) деятельности в нечто навязанное извне, средство удовлетворения простых материальных потребностей; 3) 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; 4) отчуждение человека от человека – радикальная антагонизация отношений между людьми.

Между тем, важно понимать, что отчуждение труда – какую бы конкретно-историческую форму оно ни принимало – коренится в опредмечивающей,

---

[62] Доватур А. И. Рабство в Аттике в VI-V вв. до н. э. – Л.: Наука, 1980. С. 41.

[63] Guerreau A. L'avenir d'un passe incertain. Quelle histoire du Moyen Age au XXI siecle? – Paris: Le Seuil, 2001. – 343 p.

[64] См.: Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года / Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-ое изд. Т. 42. – М.: Издательство политической литературы, 1974. С. 41-174.

трансцендирующей деятельности человека: любой продукт труда есть результат *овнешнения* сущностных сил. Однако 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 в искаженном лике рода 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. В этом корень всякого фетишизма – товарного, политического, религиозного и т. п. В качестве посредника могут выступать деньги, государство, церковь, различные знания, мнения, идеи и пр., – в антагонистических формациях все они встают между индивидом и родом, образуя тем самым отчужденные формы социальности.

В **параграфе 3.3. «Развитие сущностных сил в современном обществе: тенденции и перспективы»** при анализе позднего капитализма содержится указание на вызревание нового отношения между *индивидуальным* и *родовым* измерением человеческого бытия, благодаря чему в известной мере смягчается их разобщенность и отчуждение друг от друга. Об этом свидетельствуют выявленные в постиндустриалистких и постопераистских исследованиях новейшие тенденции современности, которую затрагивают каждый элемент триады «субъект – деятельность – общение».

1. Первая тенденция связана с коренным изменением характера человеческой *деятельности*, а именно со становлением всеобщего труда[65] и разложением классических стоимостных отношений[66]. В параграфе показано, что *онаученные* технологии, реализуемые в автоматизированном и роботизированном производстве, 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 и классической системы эквивалентностей товарного обмена заложена предпосылка для ослабления антагонизма между *родом* и *индивидом*, поскольку во всеобщем труде становится возможным нормализация прямого обращения сущностных сил и их равномерной дистрибуции. Следует добавить, что серьезные метаморфозы в сфере труда и стоимости фиксируются сегодня в концепциях «нематериального труда»[67] и «неовеществленного труда»[68].

---

[65] 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.: Изд. полит. литературы, 1969. С. 110.

[66] 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.

[67] Lazzarato M. Immaterial Labor / Radical Thought in Italy: A Potential Politics. – Minneapolis; London: University of Minnesota Press, 2006. P. 132-146.

2. Вторая тенденция – это трансформация в структуре *общения* и общественных отношений, связанная с появлением *всеобщего интеллекта*. Выход разума, интеллекта на ведущие позиции становится ключевым условием, детерминирующим современное производство и воспроизводство человека. Ведущая роль интеллекта как такового или *всеобщего интеллекта* в современном общественном производстве тесным образом связана с появлением всеобщего, неовеществленного труда, с новым типом виртуозности современного работника. Виртуозная деятельность является требованием со стороны *всеобщего интеллекта*, так как она не отвердевает в системе машин, но являет себя как прямая активность живого труда в коммуникативном взаимодействии с другими людьми. 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[69]. Производство и общение в поле всеобщего интеллекта становится сетевым, гибким, добровольным и во многом уже нерыночным. Благодаря обобществленной интеллектуальной сети производство децентрализуется и перестает опираться на рыночную управленческую иерархию[70].

3. Третья тенденция заключается в появлении нового типа субъективности – *множества* как объединения общественных индивидов[71]. Становление *множества* в качестве особого типа современного субъекта (*в-себе* и *для-себя*) обусловлено вызреванием *всеобщего труда* (*вовне-себя* и *для-другого*) и появлением *всеобщего интеллекта* (*для-другого* и *через-другого*). Однако, ни *всеобщий труд*, ни *всеобщий интеллект* не могут существовать без своего субъекта-носителя – *множества* как лабильного, подвижного объединения общественных индивидов. Предпосылкой для становления такого рода индивидов может служить изменения в социально-классовой структуре общества – формирование, к примеру, таких общностей, как «прекариат»[72], «креативный класс»[73], «кибер-пролетариат»[74] и пр. Фактически *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

---

[68] 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.

[69] См.: Benkler Y. The Wealth of Networks: How Social Production Transforms Markets and Freedom. – New Haven, Conn: Yale University Press, 2006. – 515 p.

[70] Мейсон П. Посткапитализм: путеводитель по нашему будущему. – М.: Ад Маргинем, 2016. С. 187.

[71] Вирно П. Грамматика множества: к анализу форм современной жизни / Пер. с ит. А. Петровой под ред. А. Пензина. – М.: Ад Маргинем, 2013. С. 17.

[72] См.: Стэндинг Г. Прекариат: новый опасный класс. – М.: Ад Маргинем, 2014. – 328 с.

[73] Флорида Р. Креативный класс: люди, которые меняют будущее / Пер. с англ. – М.: Издательский дом «Классика-XXI», 2007. С. 84-90.

[74] Dyer-Witheford N. Cyber-Proletariat: Global Labour in the Digital Vortex. – Toronto: Pluto Pr., 2015. – 248 p.

акте. *Множество* как сеть индивидуумов есть *сингулярности*. Эти сингулярности, однако, не имеют ничего общего с солипсическими частицами (изолированными индивидами), но представляют собой последний предел индивидуации как сложного процесса прогрессирующей дифференциации. Подобного рода *индивидуацию* можно рассматривать как «снятие тотальности»[75], как интегральный процесс, в котором намечается новое отношение между индивидуальным и родовым в человеке, в котором смягчается их *разобщенность* и *отчуждение* друг от друга.

Наличие указанных тенденций 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[76]. В самом общем виде, речь идет о глобальных цивилизационных и формационных противоречиях, сопряженных с экологическим и социально-биологическим кризисом, а также кризисом человеческой телесности и отчуждением человека как социального существа от своего собственного тела[77]. Сюда следует добавить и такие специфические формы отчуждения как появление феномена «никчемных работ»[78], правовой нигилизм и политико-правовое отчуждение[79].

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. 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

---

[75] 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.

[76] Бахитов С. Б. Капиталистическое отчуждение труда и кризис современной цивилизации. – СПб: Алетейя, 2018. С. 131.

[77] См.: Kurzweil R. The Singularity is Near: When Humans Transcend Biology. – New York: Viking Penguin, 2005. – 602 p.

[78] Грэбер Д. О феномене бесполезных работ / Грэбер Д. Фрагменты анархистской антропологии. – М.: Радикальная теория и практика, 2014. С. 155.

[79] Мусаелян Л. А. Реформы 90-х и их экономические и политико-правовые последствия // Вестник Пермского университета. Юридические науки. – 2018. – №39. С. 39.

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[80], то есть путем экспроприации индивидуального времени, как свободного, так и рабочего.

Все эти симптомы свидетельствуют о серьезном кризисе современного капитализма. Глубинным антропологическим основанием этого кризиса является отчуждение между *родовой* и *индивидуальной* сущностью человека. Индивид по-прежнему остается частичным; знаменитый марксов *Teilmensch* до сих пор на авансцене истории. Более того, все перечисленное дает основания полагать, что степень отчуждения современного индивида от родового содержания куда 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 бы парадоксально это не звучало, но в современном мире частичной становится сама целостность человека; иными словами, частичность превращается в тотальность. Именно негативная целостность человека и тотальный характер его отчуждения являются критерием зрелости вторичной формации и указывают на пределы ее существования.

Важно добавить, что кризис позднего капитализма серьезно сказывается и на сознании современных индивидов: их сознание также становится частичным, и эта частичность проявляется в том, что индивиды не сознают меру своего отчуждения. Последнее связано с тем, что капитализм научился создавать иллюзию собственной субстанциальности. Его главная идеологическая опасность состоит в том, что в своем бытии он симулирует 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[81]. Щеголяя тем, будто он владеет ключом к загадке человеческой истории, капитализм откладывает истинное ее разрешение на неопределенно долгий срок.

В **Заключении** кратко обобщены результаты исследования и сформулированы выводы.

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.

---

[80] 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.

[81] Болтански Л., Кьяпелло Э. Новый дух капитализма / Пер. с фр. под общ. ред. С. Фокина. – М.: Новое литературное обозрение, 2011. С. 808-819.

III. СПИСОК ПУБЛИКАЦИЙ АВТОРА ПО ТЕМЕ ДИССЕРТАЦИОННОГО ИССЛЕДОВАНИЯ

Статьи, опубликованные в реферируемых журналах, рекомендованных ВАК Министерства науки и высшего образования РФ для публикации основных результатов кандидатских диссертаций:

1. Прозументик К. В. Сущностные силы человека: структура и уровни // Философия социальных коммуникаций. – 2012. – №4 (21). – С. 35-43. (0,93 п. л.)

2. Прозументик К. В. Дореалогия: истоки и становление философии дара // Философия и культура. – 2018. – №7 (127). – С. 51-58. (0,81 п. л.)

3. Прозументик К. В. Siate inoperosi: поэтика бездействия Джорджо Агамбена // Вестник Пермского национального исследовательского политехнического университета. Культура, история, философия, право. – 2018. – №4. С. 7-19. (1,34 п. л.)

4. Прозументик К. В. Феномен человеческого отчуждения: социально-онтологический аспект // Философия и культура. – 2020. – №3. С. 45-57. (1,4 п. л.)

5. Прозументик К. В. Человек в условиях позднего капитализма: всеобщий труд, всеобщий интеллект, множество // Евразийский юридический журнал. – 2020. – №9 (148). С. 479-481. (0,35 п. л.)

Работы по теме диссертации, опубликованные в других изданиях:

6. Прозументик К. В. Проблема сущностных сил человека в отечественной философии // Актуальные проблемы российской философии: межвуз. сб. науч. тр. (по материалам Всерос. науч. конф., Пермь, 29-30 сентября 2011 г.). – Пермь, 2011. – Т. 2. – С. 65-77. (0,69 п. л.)

7. Прозументик К. В. Марксистская антропология и теория воспитания // Вестник Пермского университета. Сер.: Философия. Психология. Социология. – 2011. – Вып. 3 (7). – С. 18-26. (0,93 п. л.)

8. Прозументик К. В. Философская антропология о человеке, его силе и бессилии // Вестник молодых ученых ПГНИУ: сб. науч. тр.: в 2 т. – Пермь, 2011. – Т. II. – С. 107-117. (1,16 п. л.)

9. Прозументик К. В. Учение Альфреда Вебера об историческом процессе // Вестник Пермского университета. Сер.: Философия. Психология. Социология. 2012. №2 (10). – С. 47-52. (0,58 п. л.)

10. Прозументик К. В. Сущностные силы человека и понятие интенции // Новые идеи в философии. – 2020. – №7 (28). С. 94-102. (0,52 п. л.)

Подписано в печать 10.11.2020. Тираж 100 экз.
Усл. печ. л. 1,0. Формат 60×84/16. Заказ № 133/2020.

Отпечатано с готового оригинал-макета
в типографии издательства «Книжный формат»
614000, г. Пермь, Пушкина, 80