

Институт философии и права
Уральского отделения Российской академии наук

На правах рукописи

Кондрашов Петр Николаевич

**ФЕНОМЕН ЦЕЛОСТНОСТИ ЧЕЛОВЕКА И ЕГО БЫТИЯ-В-МИРЕ:
ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ В
КОНТЕКСТЕ ФИЛОСОФИИ КАРЛА МАРКСА**

Специальность 09.00.13 – философская антропология, философия культуры
(философские науки)

Диссертация на соискание ученой степени
доктора философских наук

Екатеринбург – 2019

Содержание

ВВЕДЕНИЕ.....	3
РАЗДЕЛ I. МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ИССЛЕДОВАНИЯ ЦЕЛОСТНОСТИ ЧЕЛОВЕКА И ЕГО БЫТИЯ-В-МИРЕ	26
ГЛАВА I. ЦЕЛОСТНОСТЬ ЧЕЛОВЕКА И ЕГО БЫТИЯ-В-МИРЕ СКВОЗЬ ПРИЗМУ ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНО-ПРАКСИОЛОГИЧЕСКОГО ПОДХОДА	26
1.1. <i>Целостность человека в философско-антропологических перспективах.....</i>	26
1.2. <i>Основные принципы праксиологического подхода.....</i>	42
1.3. <i>Экзистенциальные ценности и смысл жизни как конститутивные моменты цельности человеческого бытия.....</i>	70
ГЛАВА II. ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЕ ПРОЧТЕНИЕ ФИЛОСОФИИ К. МАРКСА.....	79
2.1. <i>Экзистенциально-антропологические аспекты философии К. Маркса</i>	79
2.2. <i>Социально-деятельный человек как центральный пункт марксовской философии.....</i>	127
РАЗДЕЛ II. ЦЕЛОСТНОСТЬ ЧЕЛОВЕКА И ЕГО БЫТИЯ-В-МИРЕ В КОНТЕКСТЕ ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИХ ИДЕЙ КАРЛА МАРКСА	147
ГЛАВА III. ОТ ТОТАЛЬНОСТИ ПРАКСИСА – К ЦЕЛОСТНОСТИ ЧЕЛОВЕКА	147
3.1. <i>Марксов анализ сущности человека.....</i>	147
3.2. <i>Тотальность праксиса в понимании К. Маркса</i>	178
ГЛАВА IV. ИММАНЕНТНАЯ ЦЕЛОСТНОСТЬ БЫТИЯ-В-МИРЕ.....	199
4.1. <i>Целостностная система отношений человека к миру.....</i>	199
4.2. <i>Бытие-в-мире и целостный человек.....</i>	220
ГЛАВА V. СОЦИАЛЬНО-ИСТОРИЧЕСКАЯ ТОТАЛЬНОСТЬ КАК МИР ЧЕЛОВЕКА	242
5.1. <i>Имманентная целостность социального универсума</i>	242
5.2. <i>Конституирование социально-исторической тотальности.....</i>	257
ГЛАВА VI. ИСТОРИЧЕСКОЕ СТАНОВЛЕНИЕ ЦЕЛОСТНОСТИ ЧЕЛОВЕКА.....	269
6.1. <i>Социально-деятельностная целостность исторического процесса</i>	272
6.2. <i>Историческая диалектика подлинного и неподлинного бытия.....</i>	283
6.3. <i>Экзистенциальное единство историчности.....</i>	307
6.4. <i>Историческая диалектика родовой целостности человека.....</i>	320
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	335
СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ	344
I. Источники.....	344
II. Исследования.....	347
III. Иностранная литература	369

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность темы исследования обусловлена реальной возможностью потери человеком не только своей целостности и идентичности в (пост)современном мире симулякров, ризом, «смерти автора» и «конца истории», но и всё более дающей о себе знать перспективой вообще исчезновения человечества вместе со всем живым на Земле. Эта ситуация обусловлена целым «букетом» причин, совокупность которых обычно называют *антропологической катастрофой*. Среди этих причин наиболее существенными оказываются три.

1. Вызовы классическому гуманизму со стороны реальных глобальных проблем, религиозного и национального фундаментализма, набирающих силу радикальных форм пост/трансгуманизма, предлагающих вообще отказаться от понятий «человек», «человеческое», «человечность».

2. Радикальное противоречие между условиями, объективно создающими возможности для культурного, интеллектуального, коммуникативного, физического развития людей во всём мире, росту сплочённости на всех уровнях бытия, и условиями, герметизирующими универсум человеческих отношений, низводя человека до одномерного существа (потребителя, геймера, одностороннего специалиста), вплоть до усреднённой посредственности (*das Man*).

3. Человек во многих аспектах теряет свою целостность, децентрируется, распадается, лишается своего *Я*. Более того, эти процессы эмоционально переживаются им в форме чувства самоутраты, ощущения отчуждённости от мира, экзистенциальной разорванности, опустошённости, равнодушиности. Урезанные и фрагментированные¹ отношения человека с миром формируют урезанную форму и самого человека.

Все эти явления с необходимостью ставят *проблему осмысления целостности человека*, и в первую очередь осмысления *онтологических оснований этой целостности* и её *экзистенциально-антропологического содержания*. А коль скоро

¹ Армин Бернхард употребляет термин *Fragmentierung von Identität*, *фрагментация идентичности* (Bernhard A. Bildung als Bearbeitung von Humanressourcen. Die menschlichen Wesenskräfte in einer sich globalisierenden Gesellschaft // UTOPIE kreativ. 2003. Heft 156. S. 924).

целостность человека фундирована в тотальности всех бытийных (природных, культурных, социальных, духовных, языковых, экзистенциальных) условий его существования, то такое осмысление методологически требует *комплексного* подхода к исследованию *человеческого бытия-в-мире*.

На сегодняшний день многие философско-антропологические теории предлагают самые разнообразные методы исследования этой целостности, однако при ближайшем рассмотрении они оказываются либо односторонними (например, неокантианство, вульгарные экономизм и социологизм, фрейдизм), либо апеллирующими к трансцендентному (религиозная философия, персонализм, экзистенциализм), либо элиминирующими сам предмет исследования – конкретного человека (структурализм, аналитическая философия, феноменология, космизм, неodarвинизм). Именно на фоне разворачивающейся антропологической катастрофы и пристального обращения к *человеку* в современной общественной мысли возрождается интерес к *гуманистическому* и *философско-антропологическому* наследию *Карла Маркса*. И происходит это в эпоху, когда вроде бы «марксизм умер»², или, по крайней мере, «спит»³.

В отличие от большинства философско-антропологических парадигм исследования целостности человека, являющихся аналитически-дескриптивными, марксов подход изначально выступает как историчный и социально-критический, т.е. в его задачи входит не только систематическая диагностика и критика существующего мира, но и прогнозирование жизнеспособных альтернатив развития, а также разработка путей перехода к будущему. «Первая из этих задач говорит нам, *почему мы хотим покинуть мир, в котором мы живём*; вторая говорит нам, *куда мы намереваемся идти*; и третья говорит нам, *как добраться отсюда туда*»⁴. Если гипотетически представить ответы Маркса на задачи критической освободительной теории, сформулированные Э. Райтом), то относительно проблемы человека Маркс

² «Маркс принадлежит истории, он ушёл, он мёртв, но он всё ещё с нами, как не исчезает и не кончается никакое событие истории» (Мегилл А. Карл Маркс: бремя разума. – М., 2011. С. 19).

³ Буравой М. Марксизм после коммунизма // Рубеж: Альманах социальных исследований. 1999. № 13–14. С. 65.

⁴ Wright E. O. Class, State and Ideology: An Introduction to Social Science in the Marxist Tradition (Department of Sociology, Spring Semester). – Wisconsin: University of Wisconsin, Madison, 2008. P. 2.

бы сказал: этот мир необходимо покинуть из-за его бесчеловечности и одномерности, и прийти к миру человеческому, создавая условия для всесторонней, гармоничной целостной, цельной свободной и творческой личности.

В силу всего этого *актуальность* разрабатываемой темы в *теоретическом* плане обусловлена:

– необходимостью вновь поставить вопрос о целостности человека, его «собирации» в современных условиях на уровне философской рефлексии, поскольку сегодняшний мир создаёт всё новые и новые вызовы для человечества, справиться с которыми невозможно локальными мерами, – необходимо тотализирующее (Ф. Джеймисон) видение проблем и перспектив человека;

– необходимостью в свете этого обратиться к учению К. Маркса о человеке, в котором последний мыслится как *целостное существо*, и которое, на наш взгляд, является наиболее релевантной концепцией для осуществления комплексного исследования сложившейся антропологической ситуации, ибо исходит из *самого* человека, включённого в мир посредством своей социальной деятельности и образующего с ним *тотальность*, – философия Маркса в этом смысле есть «точка зрения тотальности» (Г. Лукач);

– необходимостью более глубокого, имманентного и конкретно-исторического, а не абстрактного, понимания того, что такое *человек, подлинно человеческое, человечность, гуманизм и гуманность*, – а именно это и позволяет сделать учение Маркса о социально-деятельном человеке и в первую очередь – его *экзистенциально-антропологические идеи*.

В *практическом* плане *актуальность* темы обусловлена:

– необходимостью дать толчок для разработки новых методов воспитания и обучения, направленных не на «штампование» односторонних, одномерных индивидов (что имеет место, к сожалению, сегодня), а на формирование целостных, универсальных личностей, у которых не будет иметь места дисгармония между духовным и телесным, индивидуальным и надиндивидуальным, социальным;

– необходимостью формировать совершенно новое *экологическое* мировоззрение (Д. С. Лихачёв), в рамках которого в качестве высшей жизненной

ценности для каждого человека будет выступать не его собственное *Я*, и не некая безликая «окружающая среда», а *гармоничное сосуществование человека и всего его мира*, который понимается как *свой собственный дом (οἶκος)*, ибо только при господстве такого мировоззрения человечество способно противостоять глобальным проблемам и выжить.

Степень разработанности проблемы. Проблема целостности человека и его бытия-в-мире является одним из центральных в философской антропологии, ибо сама целостность мыслится как атрибут человеческого существа, без которого были бы бессмысленны разговоры об отчуждении, атомизации, одиночестве и других феноменах человеческого бытия (О. Финк). Поэтому осмысление человека как целостного существа (особенно в переломные моменты истории, когда на поверхность выходили самые разные формы «разорванности») в той или иной мере присутствовало в философских размышлениях мыслителей всех эпох и народов. Общую идею целостности человека можно найти даже у некоторых досократиков (Анаксимандр, Пифагор, Гераклит, Эмпедокл), несмотря на то, что никакого учения о человеке как особом существе у них не было.

В эпоху «антропологического поворота» (софисты, Сократ) проблемы человеческого существования выходят на первый план, а у киников, киренаиков, стоиков и эпикурейцев превращаются в доминирующие части философских систем (в виде *этики*). Именно в этих школах как раз и находит своё самое разнообразное решение *проблема тождества добра и истины*, поставленная Сократом, в которой как раз и содержалась первая эксплицитная концепция целостного человека. Эта проблема Сократа прошла через века и отразилась в учениях многих философских школ и направлений. Так, у атомистов, стоиков (особенно поздних, таких как Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий), мыслителей эпохи Возрождения (Эразм Роттердамский, Дж. Бруно), у Г.В. Лейбница эта идея обнаруживает себя в стремлении построения целостной и гармоничной картины мира; в христианской традиции – через соотношение цельного Христа и бренного человека; у Р. Декарта человек «собирается» вокруг своего самоочевидного *Я*, становится целостным через механизмы *самосознания*; у И. Канта – через понятие

цели; у И.Г. Фихте – через *самодетельность Я*; у Г.В.Ф. Гегеля – через духовное саморазвитие, посредством которого каждый конкретный индивид приобщается к тотальности мирового Духа; Л. Фейейрбах переносит способы обретения целостности в мир непосредственного живого общения мужчины и женщины, *Я и Ты*; С. Кьеркегор делает ещё один шаг к собственно человеку – целостным, с его точки зрения, индивид становится только через свободный выбор своей собственной экзистенции. Интересные идеи о целостности человечества высказывают русские космисты и религиозные мыслители, говорящие о Всеединстве, а П. Тейяр де Шарден и В. И. Вернадский – о ноосфере. В XIX–XXI вв., наверное, не было ни одного крупного мыслителя, который бы не обращался к проблеме целостности. В силу этого проблема целостности человека в истории философии и истории науки (психологии, этики, социологии, культурологи, этнологии и др.) представлена довольно широко.

Среди всех этих учений о целостности человека (от имманентной тотальности родовой сущности до глубин экзистенциальных отношений-к-миру) особое место занимает концепция К. Маркса, который в каком-то смысле достижение этой целостности сделал своеобразной исторической перспективой своего истолкования всемирно-исторического процесса: в одном из своих важнейших модусов, с его точки зрения, история разворачивается как *становление всесторонне развитой гармоничной личности*.

Философский анализ учения К. Маркса о человеке и вообще марксистская философская антропология – особая тема, ибо длительное время считалось (прежде всего, в советской марксистско-ленинской традиции к. 30 – сер. 50-х гг. XX в., а также в ряде неомарксистских направлений), что у Маркса нет никакой «антропологии», а все его философские идеи сводились либо к диамату и истмату (советский марксизм-ленинизм), либо к социально-экономическому, социально-философскому, социально-политическому или даже к «гносеологическому» аспектам его мировоззрения. В этих интерпретациях терялся сам *субъект* – *конкретные живые деятельные индивиды*. Иными словами – *человек*. И только после публикации ранних рукописей К. Маркса стали появляться – сначала на

Западе, а затем в СССР и странах социалистического блока – работы, посвящённые, с одной стороны, анализу проблемы человека у самого основоположника, с другой – собственно марксистские философско-антропологические исследования. На Западе публикация этих текстов Маркса произвела настоящую интеллектуальную революцию⁵, в ходе которой появились ориентированные на человека формы неомарксизма (Франкфуртская школа, фрейд-марксизм, югославская группа «Praxis», А. Шафф, Э. Блох, поздние Р. Гароди и Ж.-П. Сартр); в СССР подобный антропологический поворот совершился в 50-60-х гг. XX века (Г.С. Батищев, А.А. Гусейнов, Ю.Н. Давыдов, Э.В. Ильенков, М.С. Каган, К.Н. Любутин, В.М. Межуев, А. Г. Мысливченко и многие др.).

Поскольку учесть все философско-антропологические и историко-философские работы, написанные по этой тематике, не представляется возможным, то мы ограничимся указанием только лишь на тех авторов и те тексты, которые оказали решающее влияние на наше понимание целостности человека и его бытия-в-мире, экспликацию экзистенциально-антропологических аспектов философии К. Маркса, и на нашу интерпретацию феномена целостности человеческого бытия в контексте этих аспектов марксовой мысли.

Среди последних работ, посвящённых раскрытию содержания понятий *целостного человека* и *целостности человеческого бытия-в-мире*, надо назвать монографии И. А. Беляева, В. А. Герта, П. С. Гуревича, Е. В. Кармазиной, Г. А. Кондратовой, А. А. Максимова, Е. Г. Трубиной; статьи, В. Ю. Ивахнова, С. И. Копылова. Целостность человека рассматривается также и в различных контекстах: в контексте социокультурных проблем (А. М. Сидоров, О. Б. Сладкова, Е. В. Уханов), аксиологических проблем (Э. В. Баркова, Н. А. Топоркова, Н. Л. Худякова), проблемы персональной идентичности и жизненного пути человека (А. В. Грибакин, А. В. Костина, А. Б. Невелев, В. С. Невелева, Е. А. Никитина, Е. О. Труфанова) и т.д.

⁵ См.: *Maguire J. Marx's Paris Writings.* – New York: Barnes & Noble, 1973; *Fay M.A. The 1844 Economic and Philosophic Manuscripts of Karl Marx: A Critical Commentary and Interpretation.* – Berkeley, 1979.

К сожалению, до сих пор нет работы, в которой бы детально был представлен генезис философско-антропологических представлений К. Маркса. К наиболее обстоятельным исследованиям в области экспликации и анализа отдельных аспектов учения К. Маркса о человеке относятся работы Ш. Авинери, В. Арчибальда, Н. М. Бережного, В. Венабля, И. Гаро, В. А. Герта, А. В. Грибакина, М. Джея, Н. И. Лапина, К. Лёвита, К. Н. Любутина, С. Н. Мареева, М. Марковича, К. Мейассу, Т. И. Ойзермана, А. Олсаретти, О. Корню, Дж. Пламенатца, С. Л. Рубинштейна, М. Табака, Ф. Тёкеи, Э. Фромма, А. Хеллер, А. Шаффа, Ф. В. Цанн-кай-си, В. Янтцена и др. Всё это – разноплановые авторы, и интересны они тем, что эксплицируют совершенно неожиданные стороны марксовых представлений о человеке. Из самых последних работ о Марксе надо назвать исследования Ж. Аттали, М. Габриэл, Т. Иглтона, А. Мегилла, В. Ниппеля, Т. Рокмора, Дж. Стедман-Джонса, Ф. Уина. Однако проблема человека в этих работах не выделяется в отдельную область.

Поскольку *целостность* как фундаментальная характеристика человеческого бытия фундируется в *практике* (что обосновывается праксиологическим, деятельностным подходом к её анализу), то в диссертационном исследовании мы обратились к огромному массиву литературы по этому вопросу. Здесь можно выделить несколько групп исследователей, акцентирующих внимание на тех или иных сторонах человеческой деятельности. Во-первых, это собственно философские и философско-антропологические работы К. Акселоса, Г. С. Батищева, Э. Блоха, Р. Бернштейна, А. С. Васкеса, П. Враницкого, М. С. Кагана, Г. Китчинга, В. А. Лекторского, А. Лефевра, А. Д. Майданского, М. Марковича, А. Олсаретти, Г. Петровича, Н. С. Рыбакова, Ш. Сайерса, П. Сантилли, М. Саэнза, В. И. Филатова, Э. Финберга, В. Шмидт-Коваржека, В. В. Чешева, Г. П. Щедровицкого, П. Элена. Во-вторых, это не менее интересные работы психологического характера: К. А. Альбухановой-Славской, Л. С. Выготского, Р. Я. Гальперина, В. В. Давыдова, А. Н. Леонтьева, С. Л. Рубинштейна, В. И. Слободчикова, Л. Сэва, Э. Фромма, Д. Б. Элькониной.

Наконец, в-третьих, это работы комплексного характера: Х. Арндт, А. Грамши, И. Д. Джохадзе, Т. Б. Длугач, Ю. Эльстера, В. Ю и др.

В силу того, что представленное в диссертационном исследовании прочтение философии К. Маркса является *экзистенциально-антропологическим*, то для выявления собственно *экзистенциальных*⁶ аспектов марсовской философии и связанного с ними его учения о человеческих *отношениях к миру*, особенно ценными оказались работы таких авторов, как А. Агг, М. Анри, Э. Блох, А.С. Гагарин, М. Гарднер, Л. Гольдман, Х. Зайдель, Ж. Лакруа, А. В. Лесевицкий, А. Лессинг, А. Мацейна, П. Мейо, А. К. Можеева, У. О'Меара, М. Постер, Ж.-П. Сартр, П. Тиллих, Т. Флинн, Я. Форбс, Э. Фромм, Н. Л. Худякова, В. Ф. Шелике и др.

Одним из важнейших достижений К. Маркса в вопросе о целостности человеческого бытия является то, что он показал, как исторически через перипетии социальной и внутренней разорванности, различных форм отчуждения конституируется гармоничная личность. Поэтому обращение к текстам, в которых анализируются самые разные аспекты проблемы отчуждения, стало одной из центральных для предпринятого исследования. В абстрактно-философском плане отчуждение и его механизмы исследованы в работах таких авторов, как Н. Д. Абсава, К. Акселос, Г. Лукач, Э. Мандель и Дж. Новак, Б. Оллман, Ш. Сайерс, Т. Хенрикс, Н. Хан, Дж. Холт, А. Хоннет, М. Хоркхаймер; в социальном плане – Ш. Авинери, А. В. Бузгалин, Э. Вендлинг, Г. Маркузе, И. Мессарош, В. В. Парцвания, М. Рюбель, Р. Шмит; в педагогических и образовательных процессах – это представители критической педагогики (П. Фрейре, П. Макларен); в социально-экзистенциальном – Ю. Н. Давыдов, В. Ли, Ж.-П. Сартр, Л. Сэв, Э. Фромм, А. Шафф и др. К сожалению, анализируя различные формы отчуждения, эксплицированные К. Марксом, указанные авторы только мимоходом обращают внимание на *экзистенциальные проблемы историчности неподлинного*

⁶ Понятие *экзистенция* (*экзистенциальное*) в диссертационном исследовании в приложении к философии К. Маркса обозначает *только* эмоциональные и ценностные *отношения* человека к миру, порождаемые деятельностью, а также *состояния*, связанные с интимными (*intimus – задушевный*) переживаниями этих отношений-к-миру (горе, радость, любовь, отчаяние и т.д.). *Такое понимание экзистенциального никакого отношения к философии экзистенциализма не имеет.*

(отчуждения) и подлинного бытия (исключением являются замечательные работы Р. Ягги⁷ и Е. Анчел⁸).

Основной исследовательский интерес у большинства перечисленных авторов направлен на анализ структурных, социальных, экономических, культурных и т.д. аспектов целостности человека и его бытия-в-мире, но при этом почти полностью выпадают из поля зрения экзистенциальные, внутренние, эмоциональные стороны этой целостности, о которых говорят мимоходом. И связано это, безусловно, с теми интерпретациями философского наследия К. Маркса, которые сегодня господствуют в марксистском дискурсе.

Однако, поскольку мы ставим своей целью рассмотреть целостность человека как целокупный феномен, в котором фундаментальную роль играют именно экзистенциально-антропологические моменты, то возникает *научная проблема*:

– с одной стороны, противоречивая ситуация антропологического кризиса требует радикально-критического комплексного осмысления целостности человека и человеческой ситуации на самом высоком уровне философской рефлексии, что позволяет, на наш взгляд, наиболее адекватно сделать философия К. Маркса, объясняющая эту целостность на всех уровнях человеческого бытия-в-мире, ибо изначально рассматривает общество как органическую тотальность;

– с другой стороны, в марксовской концепции целостности человеческого бытия-в-мире, имеющейся в его работах большей частью во фрагментарной и имплицитной формах, его последователями разрабатывались в основном экономические, социальные, политические и футурологические составляющие, в то время как наиболее важные – *экзистенциально-антропологические* – стороны его концепции «выносились за скобки». Однако именно они как раз и позволяют интерпретировать феномен целостности человека и его бытия-в-мире во всей его полноте. Оказалось, что на сегодняшний день в философско-антропологической науке отсутствует такое исследование концепции К. Маркса, в котором бы системно схватывались все стороны этой целостности (от социально-

⁷ Jaeggi R. Alienation. – New York, 2014; Jaeggi R. Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems. – Frankfurt am Main, 2005.

⁸ Анчел Е. Этнос и история. – М.: Мысль, 1988.

экономических и социально-исторических до экзистенциальных). Предлагаемая работа претендует всего лишь на самое предварительное прояснение условий возможности решения обозначенной научной проблемы.

Объект исследования – экзистенциально-антропологические интерпретации феномена целостности человека и его бытия-в-мире.

Предмет исследования – экзистенциально-антропологическая интерпретация феномена целостности человека и его бытия-в-мире в контексте философии К. Маркса.

Цель работы – осуществить интерпретацию феномена целостности человека и его бытия-в-мире в контексте экзистенциально-антропологических аспектов философии К. Маркса.

Для достижения этой цели необходимо решить следующие теоретические **задачи**:

1) сформулировать основные понятия, методы и принципы экзистенциально-праксиологического подхода; показать, что целостность человека фундируется в социальном праксисе и обретает свою завершённость, цельность в смысле жизни, полагаемом на основе экзистенциальных ценностей;

2) эксплицировать экзистенциально-антропологические аспекты философии К. Маркса;

3) сквозь призму экзистенциально-праксиологического подхода и экзистенциально-антропологических идей К. Маркса развернуть анализ и соответствующую интерпретацию феномена целостности человека и его бытия-в-мире, а именно: показать, что данный феномен полноценно объясняется посредством марксова понимания родовой сущности как осуществляемого людьми социально-исторического праксиса;

4) исследовать становление учения К. Маркса о сущности человека; выявить многообразие предложенных Марксом её дефиниций и обосновать их общее основание – *праксис*; исследовать структуру, механизмы и праксиса как базовой родовой сущности человека и как человеческого способа бытия-в-мире;

5) выявить и проанализировать целостную систему экзистенциальных отношений человека к миру как особую (ценностно-эмоциональную, экзистенциальную) сторону человеческого существования;

6) провести анализ имманентного единства человеческого существа на индивидуальном уровне и дать определение целостного человека;

7) исследовать надиндивидуальные структурные уровни общества, в которых разворачивается человеческое бытие-в-мире, а сам человеческий мир конституируется как органическая тотальность, социальный универсум;

8) исследовать имманентную целостность социально-исторического процесса на таких его онтологических уровнях человеческого бытия-в-мире, как социально-производственный, деятельностно-антропологический, экзистенциальный.

9) доказать, что целостность человека исторична, и в своём развитии проходит ряд превращений.

Теоретические основы исследования. Теоретическая база исследования определена как его предметом, так и основными задачами. Наиболее значимыми и плодотворными основаниями стали:

1) *интерпретации философии К. Маркса в гуманистическом и философско-антропологическом ключе*, представленные в работах П. Арчибальда, А. Б. Баллаева, Р. Гароди, К. Н. Любутина, Г. Маркузе, Э. Фромма и др.;

2) *идеи о целостности человека*, предложенные в работах К. Вальверде, В. А. Герта, П. С. Гуревича, Ф. Джеймисона, В. В. Давыдова, Э. В. Ильенкова, М. С. Кагана, В. С. Невелевой, И. Т. Фролова, Б. Г. Юдина и др.;

3) *исследования и развитие идей Маркса об экзистенциальном характере человеческих отношений-к-миру*, разработанные в исследованиях М. Анри, Р. Гароди, А. А. Гусейнова, А. Лакруа, А. В. Лесевицкого, А. Лессинга, А. Лефевра, А. Мацейны, И. Мессароша, Л. Е. Моториной и В. М. Сытник, С. В. Поросёнкова, М. Постера, Ж.-П. Сартра, П. Тиллиха, Т. Флинна, Э. Фромма, А. Шаффа, Н. Л. Худяковой, В. Ф. Шелике и др.;

4) концепция различения *целостности (integrity)* и *цельности (wholeness)* человека, предложенная И. А. Беляевым, в которой учитывается динамический и целеполагающий аспект человеческого бытия;

5) концепция опредмечивания/распредмечивания как основных механизмов осуществления деятельности, сформулированная К. Марксом, и развитая в теориях Г. С. Батищева, П. Я. Гальперина, Э. В. Ильенкова, А. Р. Лурия, С. Л. Рубинштейна и др.;

6) систему трёх взаимосвязанных концепций: а) *рассмотрения общества как тотальности*, т.е. сложного целого, обладающего внутренним единством детерминаций и сверхдетерминации разного уровня с конкретно-исторической доминантой (Г. Лукач, Л. Альтюссер, Л. Гольдман, А. Каллиникос, М. Джей); б) *тотализации* (Ж.-П. Сартр, Ф. Джеймисон); в) *историзации* (Ф. Джеймисон) человеческого бытия и др.;

7) синтез трёх определений деятельности: интерпретации деятельности как *родовой сущности человека* (Г. С. Батищев, А. Грамши, Э. Фромм, К. Н. Любутин); понимания деятельности как *способа существования человека*, а последнего как *Ното агенс, человека действующего* (М. С. Каган); истолкования предметной деятельности как *субстанции социально-культурного мира* (немецкая классическая философия, Э. В. Ильенков, А. Д. Майданский, Э. С. Маркарян, К. Х. Момджян, Э. Г. Юдин);

8) *марксова концепция трёх глобальных общественных формаций*, развитая в работах Ю. М. Бородая, А. В. Бузгалина, В. Л. Иноземцева, Б. Ю. Кагарлицкого, Дж. Коэна, В. Ж. Келле, М. Я. Ковальзона, А. Д. Майданского, В. М. Межуева, Ю. К. Плетникова, Е. Г. Плимака, Д. Претеля, Э. Собера, Э. Левина и др.;

9) синтез идеи К. Маркса об обществе как *целостном организме (Gesamtkörper)* и учения Л. Бинсвангера о единстве в человеке природно-культурного (*Umwelt*), социального (*Mitwelt*) и экзистенциального (*Eigenwelt*) миров;

10) *концепция социального характера* Э. Фромма.

Методология и методы диссертационного исследования. В силу сложности объекта и предмета исследования методология имеет комплексный

характер. В ходе решения поставленной проблемы использовался ряд общенаучных, общеполитических, политическо-антропологических и историко-политических методов исследования.

Базовым подходом к исследованию феномена целостности человека и его бытия-в-мире стал **экзистенциально-праксиологический подход**, синтезирующий в себе два методологических принципа: 1) *диалектико-исторический деятельностный (праксиологический)*, посредством которого эксплицируются формально-структурные аспекты целостности человека; 2) *экзистенциально-аксиологический*, позволяющий выявить содержательные стороны человеческого бытия-в-мире, связанные с ценностными и эмоциональными отношениями человека к миру и самому себе, которые конституируют цельность человеческого существования.

При всём существующем концептуальном многообразии подходов к интерпретации теоретического наследия К. Маркса в диссертационном исследовании мы ориентировались на ***общее гуманистическое прочтение философии К. Маркса***.

Поскольку К. Маркс не оставил детально разработанной философской системы (в т.ч. и эксплицитного учения о человеке), а также в силу того, что большинство его работ являются *междисциплинарными*, а собственно философские идеи зачастую содержатся в огромном эпистолярном наследии, то для выявления собственно *философского* учения К. Маркса о человеке был использован ***метод историко-философской экспликации и последующей концептуальной экзистенциально-антропологической реконструкции и интерпретации***.

Так как тема целостности человека и праксиса специально не выделялась К. Марксом, хотя и играла существенную роль в его философии, то общие контуры концепции стало возможным реконструировать с помощью её экспликации из целостного дискурса. Основным методом такой экспликации стал ***герменевтический анализ*** текстов Маркса.

Наряду с герменевтическим методом в диссертационном исследовании использовался ***метод симптоматического чтения***, разработанный Л. Альтюссером (на основе некоторых идей К. Маркса, З. Фрейда и Ж. Лакана),

представляющий собой методику чтения текста с целью показать то, чего «*текст не говорит*», «*утаивает*» или в силу каких-то причин «*не может сказать*».

Для выявления экзистенциальных и антропологических смыслов и коннотаций употребляемых Марксом терминов и понятий были использованы некоторые *лингвистические методы* (текстуальный анализ, этимологические изыскания, семантико-контекстуальный анализ⁹).

В силу того, что взгляды К. Маркса на праксис, его сущность и роль в социально-историческом процессе развивались на протяжении нескольких десятилетий, были отрывочно изложены в разных работах, то ещё одним методом анализа стал *принцип единства логического и исторического*, позволяющий рассматривать исследуемый объект в качестве развивающегося.

В связи с этим ещё одним специфическим методологическим подходом к анализу марксовской концепции стал *континуальный метод*, согласно которому в своём анализе мы *не проводим различия* между «ранним» и «поздним» Марксом в том смысле, что экзистенциальные ценности, лежащие в основании его мировоззрения, и общая стратегия его мысли были идентичны на протяжении всей его деятельности: человек и его освобождение от бесчеловечных условий бытия.

Определяющим методологическим принципом при построении общей логики и соответствующей ей структуры диссертационного исследования стало *различение К. Марксом человеческой «сущности вообще» и её различных «исторических модификаций»*, в связи с чем использовался *метод восхождения от абстрактного к конкретному*.

Научная новизна исследования состоит в следующем:

1. Впервые в философско-антропологической науке сформулирован *экзистенциально-праксиологический подход* к анализу целостности человека,
2. Доказано, что в одном из своих аспектов философия К. Маркса носит *экзистенциально-антропологический характер*, что обнаруживает себя в

⁹ Наиболее важными в этом отношении являются работы Террелла Карвера, который применяет текстуальный, герменевтический и постмодернистский подход к текстам К. Маркса, прежде всего к его социальной теории и методологии социальных наук. См.: *Carver T. Marx's Social Theory*. – Oxford, 1982.

соответствующей проблематике, применении экзистенциально-насыщенной терминологии (которая впервые выявлена и классифицирована). Обосновано, что философия К. Маркса представляет собой *систему*, в основе которой лежит *учение о целостном человеке и его сущности – праксисе*, в котором, как в *социально-деятельностной* онтологии, фундируются учения об обществе и истории.

3. Впервые в философской антропологии феномен целостности человека и его бытия-в-мире рассмотрен и интерпретирован в контексте экзистенциально-антропологической проблематики марксовской философии, связанной с его специфическим истолкованием родовой сущности человека как праксиса.

4. На основе анализа становления представлений К. Маркса о родовой сущности человека доказано, что, несмотря на наличие у него нескольких взаимосвязанных между собой определений, тем не менее, *базовой* родовой сущностью выступает *праксис*, из которого можно вывести все остальные атрибутивные характеристики человека, в том числе и его целостность. Впервые показано, что в своём учении о человеке Маркс на основе деятельностной теории синтезирует некоторые моменты философско-антропологических эссенциализма и экзистенциализма, создавая совершенно новую парадигму.

5. Доказано, что целостность человеческого бытия на всех его онтологических уровнях (индивидуальном, надиндивидуальном, социально-культурном, социально-экономическом, историческом, экзистенциальном) детерминирована имманентной материально-идеальной тотальностью развёртывающегося праксиса.

6. Впервые в рамках философской антропологии К. Маркса эксплицированы и исследованы *экзистенциальные отношения человека к миру* в качестве особой целостной бытийной области.

7. Предложено рассматривать *целостный природно-предметно-социально-духовный универсум* («целостный организм [*Gesamtkörper*]», *органическую тотальность*), который создается людьми в процессе осуществления трансцендирующего праксиса, в качестве диалектического единства *внутренних* факторов – человека как психофизического и экзистенциально-эмпатического

(страдающего) целостного существа (*Innerlichkeit, Eigenwelt*), и факторов *внешних* – окружающей природно-культурной среды (*Umwelt*) и со-бытия с *Другими* (*Mitwelt*).

8. Обосновано, что, *целостность социально-исторического процесса*, фундированная в изменениях бытийных структур, порождаемых преобразующим праксисом в *диалектике первичного и вторичного универсумов*, и распространяющиеся по цепочкам *отсыланий-к* на весь социальный универсум в целом, обнаруживает себя в динамическом единстве трёх модусов: *социально-производственной и социально-классовой тотальности, деятельностно-антропологическом единстве и экзистенциальной целостности* исторического процесса.

9. Доказано, что абстрактная целостность, характерная для «человеческой природы вообще» и любого общества, не есть нечто застывшее и неподвижное, в действительности она постоянно меняет свою форму, исторически *становится*, проходя ряд «исторических модификаций» в формах дискретной и континуальной историчности: от *первобытной синкретичной тотальности* через *антагонистическую разорванность-внутри-социальной-тотальности* к формированию *подлинной целостности/цельности*.

Положения, выносимые на защиту:

1. Сформулированный в диссертационном исследовании *экзистенциально-праксиологический подход* позволил показать, что целостность человека и его бытия-в-мире фундируется в имманентной *тотальности праксиса*, экзистенциальных ценностях и смысле жизни.

2. В одном из своих многочисленных аспектов философия К. Маркса носит *экзистенциально-антропологический характер*, так как важнейшей проблемой для Маркса является человек (*ἄνθρωπος*) и его существование (*exsistentia*) в мире. Особенностью марксова варианта экзистенциально-антропологического философствования является его *изначальная социальная, деятельностная, материалистическая, рационалистическая, гуманистическая и революционная (активистская) ориентация*, в отличие от персонализма, экзистенциализма, теологии освобождения и др.

Наиболее важными экзистенциально-антропологическими сюжетами у Маркса выступают: проблема родовой сущности/природы человека; диалектика *родовой* сущности и *конкретного* существования; человек/общество как субъект и объект; проблема неразрывности человека и мира; проблема целостности человека и его бытия-в-мире; отношения человека/общества и природы; человек как страдающее, переживающее и вовлечённое существо; диалектика подлинного и неподлинного (отчуждённого) бытия; вопросы об историчности и свободе, освобождении человека.

Поскольку исходным, центральным и конечным предметом марксовых исследований являются *социально-деятельные индивиды* (субъекты, субстанциальные носители целенаправленной деятельности, праксиса), производящие и воспроизводящие своё общественное и индивидуальное бытие-в-мире как *тотальность* в постоянно изменяющихся конкретно-исторических условиях, то философия К. Маркса выступает как внутренне взаимосвязанная *система*, в основе которой лежит *онтология социально-исторического праксиса*, определяющая его концепцию человека, из которой разворачиваются учения об обществе и истории.

3. Интерпретация феномена целостности человека и его бытия-в-мире в контексте экзистенциально-антропологических идей К. Маркса показала, что эта целостность объясняется посредством марксова понимания родовой сущности человека как социально-исторического праксиса, в имманентной тотальности которого фундируется целостность человека, и которая воспроизводится (репрезентируется) на всех его онтологических уровнях человеческого бытия-в-мире (индивидуальном, надиндивидуальном, социально-культурном, социально-экономическом, историческом, экзистенциальном).

4. В работах Маркса имеется несколько взаимосвязанных определений родовой сущности человека, которую он определяет: в *онтологическом* плане как *универсальность*; в *социальном* – как *ансамбль общественных отношений*; в *экзистенциальном* – как *страдание*, как *способность к переживанию своего бытия-в-мире и равнодушному отношению-к-миру*; в *социально-историческом*

– как *историчность*; но наиболее фундаментальной дефиницией является определение родовой сущности через *праксис*.

Основополагающим для всей философии К. Маркса является тезис, что *праксис как таковой, одинаково общий всем формам общества*, представляет собой единую материально-целеполагающую преобразующую предметную социальную деятельность, *имманентная тотальность* которой обнаруживает себя в *диалектических единствах: процессов опредмечивания (Vergegenständlichung, Äußerung) и распродмечивания (Entgegenständlichung, Aneignung); материальной и идеальной (сознательной, целеполагающей) преобразующей активности; индивидуальной и социальной деятельности; конструктивистской и неконструктивистской, практической (трудовой), общественной и созерцательной деятельности, собственно деятельной активности и порождаемых ею эмоциональных, чувственных, аффективных состояний (любовь, отчаяние, скука, восторг и т.д.); преобразования-объекта-субъектом и преобразования-субъекта-самим-собой.*

Именно в имманентной тотальности праксиса фундируются все остальные формы целостности человеческого бытия (самого человека, социального универсума, исторического процесса, экзистенции).

5. На основе имманентной тотальности праксиса разворачивается и *целостность человека*, данная на индивидуальном уровне как *телесно-духовная целостность человеческого существа*; на социальном и надындивидуальном уровнях – как *диалектическое единство индивида и общества*, внутреннее единство всех надындивидуальных форм человеческого бытия (индивидуальных и общественных бытия и форм сознания); на экзистенциальном уровне – как *целостность* глубоко-внутренних эмоциональных, ценностных, симпатических, эмпатических *отношений* человека к миру (природе, вещам, другим людям, своей собственной деятельности, культуре, самому себе), а также *состояний*, связанных с эмоциональными переживаниями этих отношений-к-миру (горе, радость, любовь, отчаяние и т.д.).

6. В процессе осуществления праксиса люди, преобразуя *каузально* упорядоченный природный мир и привнося в него *целевую* детерминацию, созидают *цельный природно-предметно-социально-духовный универсум*, представляющий собой диалектическое единство *внутренних* факторов – человека как психофизического и экзистенциально-эмпатического (страдающего) целостного существа (*Innerlichkeit, Eigenwelt*), и факторов *внешних* – окружающей природно-культурной среды (*Umwelt*, “вторая природа», «неорганическое тело человека») и со-бытия с *Другими* (*Mitwelt*). Изначальная действенная, бытийная, телесная и экзистенциальная погружённость человека в этот целостный мир, в котором все элементы фундированы друг в друге, взаимосвязаны системой онтологических референций – *отсыланий-к*, представляет основополагающую онтологическую структуру индивидуального и общественного бытия – *человеческое бытие-в-мире*, понимаемое как *диалектическое многоуровневое единство субъекта и объекта*, конститутивной основой единства которых служит праксис. Важнейшую роль в структуре бытия-в-мире играют индивидуальные и общественные экзистенциальные (эмоциональные, ценностные) *отношения-к-миру*, которые занимают особое место в структуре социально-исторической тотальности наряду с материальным и духовным производством, общественными и межличностными отношениями, политико-юридической надстройкой, материальной и духовной культурой, формами общественного и индивидуального сознания, языком.

7. В процессе осуществления праксиса социально-деятельными индивидами в структурах своего бытия-в-мире конституируется *социальная историчность* – *целостный темпоральный когерентный процесс развития*. Историчность, пронизывая всё человеческое бытие, выступает в качестве фундаментального свойства социального бытия. В текстах К. Маркса выделены три основных онтологических уровня/модуса историчности – *социально-производственный, деятельностно-антропологический* и *экзистенциальный*, на каждом из которых имеет место специфическая форма целостности.

7.1) Социально-производственная целостность исторического процесса обнаруживают себя в динамике трёх глобальных общественных формаций, в рамках каждой из которых в структуре общей тотальности социального

универсума доминирует та или иная *действенная* сторона единого социального праксиса: в *первичной (доклассовой) формации* доминируют материальные факторы праксиса, которые *действенно* детерминируют всю социальную тотальность; во *вторичной (классовой) формации* имеет место динамически меняющаяся констелляция материальных и идеальных факторов с тенденцией возрастания факторов нематериальных; в *третичной (постклассовой, бесклассовой) формации* целостность социального универсума будет обуславливаться наукой, которая станет ведущей деятельностью и соответственно наиболее *действенной* движущей силой исторического развития.

7.2) Деятельностно-антропологическая целостность человеческой истории высвечивает себя в исторической диалектике *подлинной* (свободной творческой неотчуждённой, приносящей физическое и духовное удовлетворение, которую Маркс называет *Selbstbetätigung – самоосуществлением*) и *неподлинной* (несвободной, диктуемой внешней целесообразностью – *entfremdete Arbeit, отчуждённым трудом*, порождающим различные формы отчуждения и разорванности) деятельности. Исторически человечество движется от господства *Arbeit* (первичная формация) через диалектические комбинации *Arbeit* и *Selbstbetätigung* (вторичная формация) к господству *Selbstbetätigung* (третичная формация). Несмотря на внутренние антагонизмы во вторичной формации, общество как целостная структура сохраняется. Этот феномен можно назвать *социальным гомеостазом – сохранением существования социального универсума как органической целостности при наличии разорванности-внутри-тотальности*.

7.3) На экзистенциальном уровне историчности все формы человеческого отношения-к-миру, детерминируемые через механизмы социального характера структурами того или иного способа производства оказываются *содержательно различными*, т.е. *историчными*. Однако на всех исторических этапах отношения-к выступают как *целостный (индивидуальный или общественный) ансамбль экзистенциальных (эмоциональных, эмпатических и симпатических) отношений человека к миру (природе, вещам, другим, самому себе)*.

8. Поскольку родовая сущность исторична, то и целостность человека, взятая в *родовом* аспекте, также оказывается *историчной*. Эта историчность обнаруживает себя двояким образом:

8.1) как *дискретная* (формационная) историчность: на каждой ступени имеет место своя собственная специфическая форма целостности: *первичная* (первобытная, доклассовая) формация характеризуется *синкретичной тотальностью Мы* и отсутствием *Я*; во *вторичной* (классовой) формации постепенно формируется *Я* как внутренний личный мир, но внутри социальной тотальности имеет место классовая разорванность и оторванность индивидов друг от друга, в силу чего они оказываются одномерными, частичными *Я*; *третичная* (коммунистическая, бесклассовая) формация будет характеризоваться *снятой тотальностью*, когда целостность человека станет реальным единством многообразных, «бесконечно богатых» отношений, что обнаружит себя в цельности *Я*;

8.2) как *континуальная* историчность: во всемирно-историческом плане бытие человечества представляет собой *предтеkanie-к-действительной-целостности*. Последняя же мыслится Марксом как *разносторонне и непрерывно развивающаяся гармоничная, универсальная целостно-цельная личность*.

Теоретическая и практическая значимость работы. Теоретическая значимость представленного диссертационного исследования обусловлена оригинальным – экзистенциально-праксиологическим – подходом к анализу целостности человека; экспликацией экзистенциально-антропологических аспектов философии К. Маркса, в контексте которых был интерпретирован феномен целостности человека и его бытия-в-мире; введением в марксистский философский дискурс категорий, позволяющих адекватно описать эксплицированные в ходе диссертационного исследования новые стороны философии Маркса (экзистенциальные отношения-к, референции фундированности, социальный универсум, отсылание-к); введением в отечественную науку новых источников по философской антропологии К. Маркса.

Материалы диссертации могут быть использованы при создании курсов по философской антропологии, истории философии, спецкурсов, посвященных актуальным проблемам истории марксистской философии.

Степень достоверности и апробация результатов работы, изложение её основных положений осуществлено 41 публикации, общим объёмом 90 п.л. (19 из них в рецензируемых научных журналах, определенных ВАК при Министерстве образования и науки РФ, 5 монографий).

Результаты исследования прошли обсуждение на научно-практических конференциях различного уровня: Научная конференция «Философская антропология в XXI веке: перспективы и тенденции развития» (Екатеринбург, 2008); Всероссийская научно-практическая конференция «Социальная реальность как жизненный мир личности» (Екатеринбург, 2012); First World Congress on Marxism (Beijing, China, 2015); XVII Международная научная конференция «Ильенковские чтения» (Москва, 2015); Всероссийская научно-практическая конференция с международным участием «Личность и общество в современном социально-философском дискурсе» (Екатеринбург, 2016); International Forum on Lenin Studies – New Research on October Revolution (Beijing, China, 2017); XVIII Международные Лихачёвские чтения (Санкт-Петербург, 2018); Научная конференция с международным участием «Марксизм глазами XXI века. Десятые Кузбасские философские чтения» (Кемерово, 2018); Конференция с международным участием «Синтетическая парадигма: наука, философия, религиоведение (Пивоваровские чтения)» (Екатеринбург, 2018); Первый Международный форум университета Фудань по изучению современного марксизма в России (Шанхай, Китай, 2018).

Основные положения диссертации неоднократно были представлены в виде докладов на заседаниях отдела философии Института философии и права УрО РАН, на кафедре философии УрФУ (бывш. УГТУ-УПИ).

Достоверность результатов диссертации подтверждается обоснованной постановкой проблемы, определением предмета, позволяющим выделить качественные характеристики объекта; формулировкой цели и задач, на основе чего

предложена экзистенциально-праксиологическая интерпретация концепции К. Маркса об имманентной целостности человека и его бытия-в-мире; корректным использованием категориального аппарата философии, методов философии и науки; совокупностью проанализированных первоисточников и комментаторских текстов.

Структура и объем работы. Структура диссертационного исследования определена поставленными задачами: состоит из введения, 2 разделов, 6 глав, 15 параграфов, заключения и списка литературы. Общий объем работы составляет 381 стр. Список литературы включает 483 название, в том числе 166 на иностранных языках.

РАЗДЕЛ I. МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ИССЛЕДОВАНИЯ ЦЕЛОСТНОСТИ ЧЕЛОВЕКА И ЕГО БЫТИЯ-В-МИРЕ

Глава I. Целостность человека и его бытия-в-мире сквозь призму экзистенциально-праксиологического подхода

1.1. Целостность человека в философско-антропологических перспективах

1.1.1. Некоторые философско-антропологические подходы к исследованию феномена целостности человека. «Понятие целостности, – писали в 1972 году одни из родоначальников системного подхода в отечественной философии и методологии науки (наряду с В. Н. Садовским) И. В. Блауберг и Э. Г. Юдин, – относится к числу таких понятий, роль которых в научном познании никогда не может быть исчерпана. Каждый новый этап в развитии науки приводит к углублению и конкретизации представлений о целостных объектах и в то же время приводит к необходимости вновь и вновь обращаться к проблеме целостности, но уже в иных аспектах и на новом уровне понимания. Эта проблема и способы ее решения на каждом отрезке исторического развития отражают многие характерные особенности человеческого познания.

Разум человека ещё с незапамятных времен обращался к проблеме целостности, видя в ней ключ к постижению самых глубинных основ бытия и сознания. В одном из древнеиндийских философских трактатов в афористической форме весьма удачно выражена как важность целостного подхода в познании, так и трудности выработки такого подхода. Смысл его состоит в том, что знать – значит знать все. Знать часть чего-либо – значит не знать. Знание части без ее отношения к целому есть не знание, но невежество. Не трудно знать все, ибо, чтобы знать все, каждый должен знать очень мало. Но чтобы знать это малое, каждый должен знать довольно много. Поэтому мы должны начинать с “довольно многого”, с идеи подхода к этому “очень малому”, которое необходимо для знания всего»¹⁰.

¹⁰ Блауберг И. В., Юдин Э. Г. Понятие целостности и его роль в научном познании. – М.: Знание, 1972. С. 46–47.

Вопрос о целостности¹¹ человека является одним из центральных и в философско-антропологической науке, ибо сама целостность мыслится как атрибутивное свойство человеческого существа. Если бы не было этого свойства, то были бы бессмысленны и разговоры о смерти и бессмертии, смысле жизни, отчуждении, атомизации, одиночестве и других феноменах и экзистенциалах, присущих только человеческому бытию в мире. В. Т. Звиревич, развивая идеи Н. Аббаньяно о необходимости чёткого отделения предмета собственно философской антропологии как особой отрасли философских знаний, «которая делает человека, в согласии с древним высказыванием Протагора, “мерой вещей”¹²»¹³, от социально-философских, биологических и т.д. видов антропологии, пишет: «мы считаем возможным говорить о следующих особенных признаках философско-антропологических проблем. Во-первых, философскими проблемами человека следует считать те, которые имеют в виду *человека как целостное, единое живое существо, индивида и личность*, “физическое лицо”, и те, которые могут быть “спущены” на этот уровень реально-конкретного человека. Как сказано у Аббаньяно, специфическим долгом философской антропологии является изучение человека именно как человека, а не просто как сущность, как жизнь, как волю, как дух и т.д.¹⁴ Во-вторых, философско-антропологические проблемы – это такие вопросы, которые непременно предполагают наличие в них общефилософских (метафизических) и духовно-нравственных (этических) моментов... [В-третьих,] исключительного внимания заслуживают также методологические аспекты философской

¹¹ В самом общем виде *целостность* – это «свойство объектов как совокупности составляющих их элементов, организованных в соответствии с определенными принципами» (Маркова Л. А. Целостность // Новая философская энциклопедия в четырёх томах. – М.: Мысль, 2010. Т. 4. С. 316–317).

¹² Изречение Протагора гласит: «Человек есть мера всех вещей, сущих, что они существуют, несущих, что они не существуют» («πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων, ὡς οὐκ ἔστιν»). Обратим внимание на то, что это утверждение Протагора обычно вырывают из гносеологического и логического контекста и неправомерно относят его к протагоровой «философской антропологии». *Мера, μέτρον* у Протагора понимается как *критерий истины* (Секст Эмпирик. Против учёных. Две книги против логиков, I, 4, 60 // Секст Эмпирик. Сочинения в двух томах. – М., 1976. Т. 1. С. 72).

¹³ Abbagnano N. Diccionario de filosofia. – México, 1993. P. 630.

¹⁴ *Ibid.* Pp. 82–83.

антропологии, так как именно методология определяет лицо того или иного философско-антропологического учения»¹⁵.

Осмысление человека как целостного существа (особенно в переломные моменты истории, когда на поверхность выходили самые разные формы его внутренней разорванности и его оторванности от мира природы, других людей) в той или иной мере присутствовала в философских размышлениях мыслителей всех эпох и народов. Безусловно, что среди всего многообразия философских течений и направлений, имеются и те, в которых проблема человека в целом, и его целостности в частности, вообще явным образом не поднимается, не проблематизируется и, соответственно, не концептуализируется. «Очевидно, – пишет В. С. Малахов, – различие между течениями, *эксплицирующими антропологическую проблематику*, и теми подходами, в рамках которых *правомерность философской антропологии оспаривается*. Однако и в концепциях, декларирующих “антиантропозизм” (как, например, “фундаментальная онтология” Хайдеггера или структурализм), и в направлениях, индифферентных к антропологии (как, например, англо-американская лингвистическая философия), антропологическая проблематика присутствует *имплицитно*»¹⁶. «Строго говоря, – писал Э. Мунье, – не существует философии, которая не была бы экзистенциалистской. Наука приводит в порядок внешнее бытие. Индустрия занята утилитарным. Возникает вопрос – что делала бы философия, если бы не эксплуатировала существование и существующее»¹⁷.

Так, имплицитную идею целостности человека можно найти уже у некоторых досократиков¹⁸ (Анаксимандр, Пифагор, Ксенофан Колофонский, Гераклит, Эмпедокл, Демокрит), несмотря на то, что никакого учения о человеке как *особом* сущем у них не было, а их «антропология», по выражению А. Ф.

¹⁵ *Звиревич В. Т.* Античная антропология: от героя-полубога до «человечного человека». – Екатеринбург, 2011. С. 7.

¹⁶ *Малахов В. С.* Философская антропология // Современная западная философия: Словарь. – М., 1998. С. 447.

¹⁷ *Mounier E.* Existentialist Philosophies. An Introduction. – London: Reckliff, 1951. P. 2.

¹⁸ См.: *Драч Г. В.* Рождение античной философии и начало антропологической проблематики. – М.: Гардарики, 2003; *Звиревич В. Т.* Античная антропология: от героя-полубога до «человечного человека». – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2011.

Лосева, была элементом космологии. Человек понимался как частица мирового упорядоченного целого (*τὸ κόσμος, τὸ ἔν*); частица, элемент, равноправный со всеми другими элементами этого целого (*τὸ πᾶν*), что находило своё обоснование в универсальном законе (*λόγος*), которому подчиняется в равной степени всё сущее: и звёзды, и люди, и животные с растениями.

В эпоху «антропологического поворота» (софисты, Сократ, малые сократические школы) проблемы человеческого существования выходят на первый план, а у киников, киренаиков, стоиков и эпикурейцев превращаются в доминирующие части философских систем (в виде *этики*). Именно в этих школах как раз и находит своё самое разнообразное решение *проблема о тождестве добра и истины*, поставленная Сократом, в которой как раз и содержалась первая эксплицитная концепция целостного человека. Как правило, таковым целостным индивидом выступал мудрец, достигший той или иной формы *безмятежности*: безмятежности духа (*ἀταραξία*), бесстрастия (*ἀπάθεια*), воздержания от суждений и самообладания (*ἐποχή*). Интересные параллели в этом плане обнаруживаются во многих направлениях мысли в эпоху Осевого времени (достаточно сравнить буддистские идеалы бодхисатвы, особенно архата и мудреца этических школ эллинистического периода)¹⁹.

Сократовская проблема прошла через века и отразилась в учениях многих философских школ и направлений. Так, у атомистов, стоиков (особенно поздних, таких как Сенека, Посидоний, Эпиктет, Марк Аврелий), мыслителей эпохи Возрождения (Эразм Роттердамский, Дж. Бруно), у Г.В. Лейбница данная идея обнаруживает себя в стремлении построения целостной и гармоничной картины мира. В средневековой христианской традиции – через соотношение цельного Христа и бренного человека; у Р. Декарта человек «собирается» вокруг своего самоочевидного *Я*, становится целостным через механизмы *самосознания*; у И. Канта – через понятие *цели*; у И.Г. Фихте – через *самодетельность Я*; у Г.В.Ф. Гегеля – через духовное саморазвитие, посредством которого каждый конкретный

¹⁹ См.: Белла Р. Религия и эволюция: от палеолита до осевого времени. – М.: ББИ, 2019. С. 371–462 (Древняя Греция); с. 561–664 (Древняя Индия).

индивид приобщается к тотальности мирового Духа; Л. Фейейрбах переносит способы обретения целостности в мир непосредственного живого общения мужчины и женщины, *Я* и *Ты*; С. Кьеркегор делает ещё один шаг к собственно человеку – целостным, с его точки зрения, индивид становится только через свободный выбор своей собственной экзистенции; сходные идеи, но из совершенно противоположных онтологических традиций, высказывают о целостности человечества русские космисты и религиозные мыслители, говорящие о Всеединстве; П. Тейяр де Шарден и В.И. Вернадский – о ноосфере. В XIX–XXI вв., наверное, не было ни одного крупного мыслителя, который бы не обращался к проблеме целостности, особенно в связи с вопросами отчуждения, деперсонализации, атомизации, одиночества. В силу этого проблема целостности человека в истории философии и истории науки (психологии, этики, социологии, культурологи, этнологии и др.) представлена довольно широко.

С другой стороны, во второй половине XX века внутри самой философской антропологии в качестве отдельных наук выделились такие сферы гуманитарного и социального знания, как культурная, социальная, историческая, психологическая, экономическая, политическая, юридическая и др. виды антропологии. Появились синтетические науки на стыке социально-гуманитарного и естественнонаучного знания (соционика, биоэтика, этология, валеология и другие). «Каждая из этих наук о человеке, – совершенно справедливо пишет О.Д. Гаранина, – анализирует свой срез антропологической проблематики, формирует свой категориальный аппарат для достижения своих предметных целей. В этом процессе всё более отчетливым становится отсутствие методологической целостности в рассмотрении человека, слабость единых философских оснований, опираясь на которые возможно создание объемного объективного образа человека. Всё это свидетельствует об определенной дезинтегрированности человековедения»²⁰.

²⁰ Гаранина О. Д. Философские основания целостного понимания человека: диссертация ... доктора философских наук. – М., 2002. С. 4.

В современных (т.е. относящихся уже к XXI столетию) общественных (*Social sciences*) и гуманитарных (*Humanities*) науках проблема целостности человека ставится, как правило, в виде конкретных исследований, связанных с самыми различными формами *идентичности* (гендерной, сексуальной, национальной, гражданской, классовой, профессиональной, религиозной, эстетической, политической и др.).

В связи с ростом таких направлений мысли, как *постгуманизм* и *трансгуманизм*, которые бросают радикальный вызов традиционным дискурсам о человеке, особое значение приобретают философские направления, ориентированные на классические формы гуманизма (пусть даже и находящиеся на различных полюсах политического спектра). К постгуманистам и трансгуманистам примыкают различные изыскания в области неоевгеники, биополитики, биоинженерии²¹ и того, что принято называть *The Techno-Human Condition* (*техно-человеческое состояние*)²², по сравнению с которыми традиционные антигуманистические и человеконенавистнические концепции покажутся вполне «человечными»²³.

Особое значение вопрос о целостности человеческого существа приобретает и в когнитивных науках (*Cognitive Sciences*). Самыми же молодыми в исследовании целостности человека в его связи с различными цифровыми, информационными сетями, технологиями и устройствами является *цифровая*

²¹ *Camp N. van. Redesigning Life. Eugenics, Biopolitics, and the Challenge of the Techno-human Condition.* – Bruxelles: P.I.E. Peter Lang, 2015. В этой книге Натана ван Кампа см.: о новой евгенике (pp. 21–25), биотехнологиях (pp. 109–111), техно-человеческом состоянии (pp. 111–114). Насколько нам известно, феномен *Techno-human Condition* в отечественной философской антропологии и футурологии специально не рассматривается.

²² *Carvalko J. The Techno-human Shell. A Jump in the Evolutionary Gap.* – Mechanicsburg, PA: Sunbury Press, 2012.

²³ *Allenby B., Sarewitz D. The Techno-Human Condition.* – Cambridge, MA: The MIT Press, 2011. Из аннотации: «В “Техно-человеческом состоянии” Брэйден Алленби и Даниэль Саревитц исследуют, что значит быть человеком в эпоху непостижимой технологической сложности и перемен. Они утверждают, что если мы хотим иметь какую-либо перспективу справиться с этой сложностью, нам нужно будет избавиться от оков нынешних предположений о рациональности, прогрессе и определенности, даже если мы сохраняем приверженность фундаментальным человеческим ценностям. Люди развивались вместе со своими технологиями с начала доисторических времен. Что отличается сейчас, так это то, что мы вышли за пределы внешних технологических вмешательств, чтобы преобразовать себя изнутри – даже тогда, когда мы также переделываем саму систему Земли. По словам Алленби и Саревитца, справиться с этой новой реальностью – значит освободиться от таких категорий, как “человеческий”, “технологический” и “естественный”, чтобы принять новые техно-человеческие отношения».

антропология (*Digital anthropology*)²⁴, в рамках которой наиболее интересными с философско-антропологической, социально-философской и культурологической точек зрения являются исследования феномена *цифровой жизни (digital lives)*, а также различных психических и социальных патологий, связанных с такой формой существования человека.

Так, например, целостность человеческого существования как *норма* исследуется и выявляется посредством анализа такой своей патологической формы, как *шизофреническая деперсонализация*, которая наблюдается в мире виртуального общения, когда человеческая личность распадается не на несколько социальных ролей, а на действительно *нескольких реальных субъектов*, которые не только пользуются разными *никами*, но когда свою виртуальную жизнь в социальных сетях *радикально отделяют от своей обычной, трудовой или семейной жизни*. Такого рода проявления отчуждения исследуются *виртуальной этнографией*. Хотя не все исследователи ориентируются на анализ подобного «расщепления». Например, кибер-антрополог Диана Хаббард, подчёркивая интегративные моменты виртуального общения, определяет виртуальную этнографию как: «высокоинтерактивный процесс, который дает возможность наблюдать за культурами, опосредованными компьютером / мобильным устройством, и участвовать в них с помощью множества методов, не связанных исследованиями “лицом к лицу”». Он используется для лучшего понимания поведения и знаний участников этих культур. Он также касается артефактов, которые эти культуры производят, и методов, которыми эти культуры обмениваются, используют и повторяют их. Ключ к виртуальной этнографии не в том, чтобы рассматривать *цифровые жизни [digital lives]* отдельно от реальной жизни, поскольку они оба принадлежат к одной и той же жизни и *могут быть*

²⁴ Близкими по значению являются термины: *техно-антропология, цифровая этнография, киберантропология и виртуальная антропология*. См.: *Gershon I. The Break-up 2.0: Disconnecting over new media*. – Cornell University Press, 2010; *Ginsburg F. Rethinking the Digital Age. In The Media and Social Theory*. – New York: Routledge, 2008; *Hine C. Virtual ethnography*. – London, Thousand Oaks; New Delhi: Sage, 2010; *Horst H., Miller D. Digital Anthropology*. – London and New York: Berg, 2012; *Kremser M. CyberAnthropology und die neuen Räume des Wissens // Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien*. 1999. № 129. S. 275–290.

поняты целостным образом только в том случае, если рассматривать их как единое целое»²⁵.

Наконец, третий аспект, связанный с философско-антропологическими исследованиями целостности человека и человеческого бытия-в-мире, обнаруживает себя в многочисленных подходах и методах к описанию, пониманию и анализу целостности человека. Среди этих подходов больше всего известны антропоцентрический, космоцентрический, теоцентрический (прежде всего христианский), картезианский, фейрбахский, экзистенциалистский, диалогический (М. Бубер, М. М. Бахтин), эксцентрический (Х. Плеснер) и др., которые подробно рассмотрены в научной литературе²⁶.

Несмотря на большое количество самых разных философско-антропологических концепций целостности человека, тем не менее, на наш взгляд, они «страдают» тремя существенными недостатками:

– они либо являются *односторонними*, ориентированными на объяснение целостности из какого-то одного момента человеческого бытия, при игнорировании всех других. Односторонность, частичность эта проявляется в том, что каждая из этих теорий фиксирует и описывает какую-то одну сторону человеческой природы, полагая при этом её в качестве *единственной*, а остальные стороны считая чем-то акцидентальным. Так, целостность человеческого

²⁵ *Hubbard D.H. Defining Virtual Ethnography // <http://www.cyber-anthro.com/tag/virtual-ethnography>.²⁵ Возражая на замечания о том, что реальные люди (особенно женщины) действительно часто отделяют и не смешивают свою семейную жизнь с жизнью виртуальной, Д. Хаббард говорит, что «смысл виртуальной этнографии состоит в том, чтобы признать здесь взаимосвязанность и постараться объяснить, почему эти женщины решили подходить к своему цифровому аспекту своей жизни таким образом. Без учета их реальной жизни или, может быть, лучше сформулировать так: *всей их жизни*, факта, что эти женщины всегда используют псевдонимы (и тот факт, что они женщины!), может никогда не всплывёт в исследовании, и, таким образом, виртуальная этнография не сможет дать целостную картину тех, кто участвует и вносит свой вклад в эту культуру, как они это делают и почему они это делают. Таким образом, будучи этнографом и антропологом, я бы упустила что-то, что в итоге на самом деле является довольно значимым и говорящим о самой исследуемой культуре» (*Hubbard D. H. Defining Virtual Ethnography // <http://www.cyber-anthro.com/2011/01/defining-virtual-ethnography/#comments>*).*

²⁶ См.: *Гуревич П.С. Проблема целостности человека. – М.: ИФ РАН, 2004; Гуревич П. С., Стётин В. С. Философская антропология. Очерк истории // Философские исследования. 1994. № 1. С. 114–129; Буржуазная философская антропология XX века. / Ред. Б. Т. Григорьян. – М., 1986; Корнеев П.В. Современная философская антропология. – М., 1967; Проблема человека в западной философии. Сб. переводов. – М., 1988; Смирнов И. П. Два варианта человековедения // Смирнов И.П. Человек человеку – философ. – СПб., 1999. С. 5–36; Вальверде К. Философская антропология. – М., 2001; Любутин К.Н. Фейербах: философская антропология. — Свердловск, 1988; Наваррия Д. Символическая антропология. – К., 2016; Хамитов Н. В., Крылова С. А. и др. Философская антропология: словарь. 3-е издание. – К., 2016.*

существа и его бытия выводят из природы, духовности, необъективируемой экзистенции, разума, знания-о-своей-собственной-смерти, игры, символического характера человеческого бытия, веры в Бога, смысла жизни и т.д.; либо объясняют феномен целостности человека через обращение к трансцендентным, внечеловеческим сущностям (трансцендентальному Я, космосу, Богу, мистическим потусторонним силам, таинственному миру идей и ценностей и др.);

– большая часть из этих концепций целостности человека является антиисторичной;

– наконец, у всех этих концепций (каждая из которых, повторимся, действительно *позитивно* схватывает *какую-то одну из сторон*, конституирующих целостность человеческого существа) нет единого имманентного самому человеку методологического и онтологического основания, из которого бы объяснялись взаимосвязано, когерентно *все* его специфические особенности, целостность самого человека и «собранность» его бытия-в-мире.

Всех этих метафизических крайностей и односторонностей, на наш взгляд, позволяет избежать *деятельностная* теория, в рамках которой (1) все атрибуты человеческого бытия, в том числе и целостность, выводятся из единого имманентного самому человеку сущностного начала – *деятельности*; (2) методологически деятельность выступает как объяснительный принцип – понятие, выражающее универсальное основание всего человеческого мира; (3) а учёт преобразующего характера деятельности позволяет рассматривать человеческий мир как историчный.

1.1.2. Деятельностные подходы к исследованию целостности человека.

Принцип деятельности – это не изобретение марксистской философской традиции. Более того, сам этот принцип содержит в себе несколько аспектов (или функций), за каждым из которых стоит то или иное понимание самой деятельности: деятельность как объяснительный принцип, как предмет объективного научного исследования, как предмет управления, как предмет проектирования, как ценность. «Вероятно, – пишет Э.Г. Юдин, – этот список не исчерпывает всех функций понятия деятельности, но он и не претендует на

полноту. Его цель – более проста – зафиксировать реальную полифункциональность понятия деятельности»²⁷. К тому же эти функции, будучи внутренне взаимосвязанными, тем не менее, обнаруживаются «далеко не одновременно». «Во всяком случае, – продолжает Э. Юдин, – если об управлении деятельностью и в известном смысле о её проектировании говорил уже Платон, то в качестве объяснительного принципа она начинает выступать лишь в Новое время – сначала как предпосылка анализа познания, а затем, в немецкой классической философии, как субстанция культуры, собственно как объяснительный принцип. Предметом же объективного научного изучения деятельность становится ещё позднее, в конце XIX в., когда определённые её аспекты оказываются в центре внимания языкознания, социологии, педагогики, психологии и некоторых других социальных дисциплин; ещё более интенсивно эта функция осуществляется в XX в.»²⁸

В данном исследовании нас интересует деятельность как *объяснительный научный принцип*, но не вообще, а в ограниченной рамками философско-антропологического осмысления целостности человека. И если говорить о таковом в истории философской и научной мысли, прежде всего, позволим не согласиться с выше процитированным мнением Э. Г. Юдина о том, что понятие деятельности в качестве объяснительного принципа начало выступать только лишь в Новое время. На самом деле, то или иное применение принципа деятельности в объяснительных целях мы находим уже в ряде древнеиндийских школ, в конфуцианстве и даже у Лао-Цзы при всей «непраксиологичности» концепции дао и не-деяния; тем более это касается софистов, Сократа, представителей малых сократических школ и их продолжателей в эллинистическую эпоху²⁹.

Что касается Аристотеля, то влияние его на К. Маркса было огромным, в том числе и относительно некоторых моментов, связанных с праксисом. В одном из

²⁷ Юдин Э. Г. Системный подход и принцип деятельности. – М., 1978. С. 273.

²⁸ Там же.

²⁹ Например, об Эпикуре, его принципе активности атомов и необходимости соединить философию и жизнь в практике в связи с философией К. Маркса см.: Кондрашов П. Н. Эпикур и Маркс: точки соприкосновения // История философии. 2019. № 1. С. 44–57; Преображенский Г. М. Маркс и линия среднего // Вестник Томского государственного университета. 2007. № 302. С. 48–52. Безусловно, это не касается учения Эпикура об атараксии.

писем к Фердинанду Лассалю сам Маркс писал: «Я всегда питал особую любовь к [Гераклиту], которому я из древних предпочитаю только Аристотеля»³⁰. Джастин Холт вообще считает, что «исключая Гегеля, Аристотель является мыслителем, к которому Маркс наиболее близок. Интересно заметить, – продолжает он, – что Маркс одобрительно цитирует немногих мыслителей. Скорее, он цитирует их, критикуя их идеи; но не в случае с Аристотелем. Когда Маркс цитирует его, то он делает это обычно, чтобы подтвердить свою собственную позицию»³¹.

Важнейший момент влияния Аристотеля на К. Маркса в контексте рассматриваемой проблематики можно усмотреть в почти параллельных определениях сущности человека у обоих мыслителей. Так, само существование живых конкретных индивидов, по Аристотелю, представляет собой *деятельность* (*ἔργον*³², *πρᾶξις*, *ποίησις*, *πράγμα*³³ и даже *βίος θεωρητικός*³⁴). Совместная деятельность (*πρᾶξις*) людей формирует их общественные («полисные») связи³⁵, и посему, согласно Аристотелю, «человек по природе [*φύσει*] своей существо политическое [*ζῷον πολιτικόν*]]»³⁶. Если мы обратимся к текстам Маркса, то увидим весьма схожие мысли с Аристотелем. Так, в «Парижских рукописях» (1844) Маркс пишет, что «продуктивная жизнь и есть родовая жизнь. Это есть жизнь, порождающая жизнь»³⁷.

³⁰ Маркс К. Письмо к Ф. Лассалю от 21.12.1857 // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. – М.: Политиздат, 1962. Т. 29. С. 445.

³¹ Holt J. Karl Marx's Philosophy of Nature, Action and Society. – Newcastle, 2009. P. 6.

³² Греч. *ἔργον* – работа; *πρᾶξις* – деятельность; *πράγμα* – дело, действие. В философии *ποίησις* – это «деятельность, в которой человек приносит в бытие то, чего раньше не существовало» (Polkinghorne D. Practice and the Human Sciences: The Case for a Judgment-Based Practice of Care. - SUNY Press, 2004. P. 115).

³³ Греч. *ἔργον* – работа; *πρᾶξις* – деятельность; *πράγμα* – дело, действие. В философии *ποίησις* – это «деятельность, в которой человек приносит в бытие то, чего раньше не существовало» (Polkinghorne D. Practice and the Human Sciences. P. 115).

³⁴ Потапова К. И. Метафизика действия у Аристотеля // Известия Уральского федерального университета. Серия 3. Общественные науки. 2016. Т. 11. № 4. С. 224–233.

³⁵ Социализирующее значение понятия *πρᾶξις* у Аристотеля часто упускается ввиду того, что в первом предложении «Никомаховой этики» слово *πρᾶξις* было переведено не как *деятельность*, а как *поступок*. «Всякое искусство и всякое учение, а равным образом поступок (*πρᾶξις*) и сознательный выбор, как принято считать, стремятся к определённому благу. Поэтому удачно определяли благо как то, к чему всё стремится. В целях, однако, обнаруживается некоторое различие, потому что одни цели – это деятельности (*ἐνέργειαι*), другие – определённые отдельные от них результаты (*τὰ ἔργα*). В случаях, когда определённые цели существуют отдельно от действий (*πράξεις*), результатам естественно быть лучше соответствующих деятельностей» (Аристотель. Никомахова этика // Аристотель. Сочинения в 4-х томах. – М., 1984. Т. 4. С. 54).

³⁶ Аристотель. Политика // Аристотель. Сочинения в 4-х тт. – М., 1983. Т. 2. С. 378.

³⁷ Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. С. 565.

В дальнейшей традиции на Маркса, безусловно, повлияли концепции деятельности Б. Спинозы, но в первую очередь – И. Г. Фихте, Г. В. Ф. Гегеля, Ф. В. Й. Шеллинга (у которых деятельность полагалась в качестве *культурообразующего принципа*)³⁸, а также А. фон Чешковского, который как раз и ввёл в широкий оборот в младогегельянский дискурс само понятие *Praxis*, которое было политизировано А. Руге, М. Гессом, Э. Гансом, Б. Бауэром, М. Штирнером и самим К. Марксом. Причём в этой «политизации» и «социализации» (М. Гесс, Ф. Энгельс) *Praxis*'а все младогегельянцы (кроме Эдуарда Ганса) отталкивались от прочтения Гегеля Людвигом Фейербахом в *антропологическом* ключе. Именно этот «тройственный союз» в понимании праксиса (как культуросозидающего принципа, социально-политического действия и антропологической категории) мы и обнаруживаем у Маркса³⁹.

Поскольку понятие *деятельности* в деятельностном подходе выступает в качестве *общеметодологического объяснительного принципа*, то этот подход нашёл своё применение достаточно широко (прежде всего, в психологии, социальной философии, культурологии, лингвистике, историографии, этике, философии и методологии науки), в том числе и в философской антропологии: «фактически понятие предметной деятельности в той или иной форме используется всеми современными гуманитарными дисциплинами»⁴⁰.

Хотя предлагаемый здесь подход и связан с культурно-исторической концепцией Л.С. Выготского, с теориями деятельности С.Л. Рубинштейна, А.Н. Леонтьева, П.Я. Гальперина, А.Р. Лурии, К.А. Абульхановой-Славской, А.В. Брушлинского и др., тем не менее, он отличается от них ориентацией на исследование и особое истолкование *социально-исторической* (а не только психологической) реальности, рассматриваемой как результат развёртывания человеческой деятельности во времени и пространстве, и поэтому он черпает свои основные структурные и сущностные моменты в *философских* теориях

³⁸ *Limnatis N.* German Idealism and the Problem of Knowledge. – Amsterdam: Springer, 2008. См. интересные замечания об «эпистемологической тотальности [*Epistemological Totality*] у Гегеля (pp. 341 ff.).

³⁹ См.: *Nola R.* The Young Hegelians, Feuerbach, and Marx // *Age of German Idealism*. – London and New York: Routledge, 1993. Pp. 290–329.

⁴⁰ *Юдин Э. Г.* Системный подход и принцип деятельности. – М., 1978. С. 294.

деятельности, восходящих к Г.В.Ф. Гегелю и К. Марксу, и развиваемых Г. С. Батищевым, А. Грамши, Э.В. Ильенковым, М. С. Каганом, В. А. Лекторским, Г. Лукачем, А. Д. Майданским, С. Н. Мареевым, Э. Фроммом, Г. П. Щедровицким, Э. Г. Юдиным и многими другими, в первую очередь, советскими философами и методологами. В силу этого предлагаемый подход является подходом *философским*⁴¹. А коль скоро предельным субъектом праксиса оказывается *конкретный индивид, социально-деятельный человек*, то данный подход выступает и как подход *философско-антропологический*.

В предлагаемом в диссертационном исследовании подходе мы синтезируем классический марксизм (на основе праксиологической диалектики) и субъект-объектный принцип в философской антропологии, предложенный К.Н. Любутиным, с некоторыми элементами таких направлений в философии, как *западный марксизм* и *неомарксизм* (Франкфуртская школа, в первую очередь Э. Фромм и Г. Маркузе; югославская группа «*Praxis*»; Г. Лукач и Будапештская школа, структуралистский марксизм Л. Альтюссера, Э. Балибара; гуманистический марксизм Р. Гароди, Л. Сэва), *постмарксизм* (Ф. Джеймисон, Ж. Бодрийяр, частью Дж. Холлоуэй), *постсоветская школа критического марксизма* (А. В. Бузгалин, А. И. Колганов, Л. А. Булавка, В. Ж. Келле), *ильенковская марксистская школа* (А. Д. Майданский, С. Н. Мареев); *советская школа системных исследований* (И. В. Блауберг, Э. Г. Юдин); *советские психологические школы* (С. Л. Рубинштейн, А. Н. Леонтьев, П. Я. Гальперин, Д. Б. Эльконин, А. Р. Лурия); из немарксистских направлений это, прежде всего,

⁴¹ О понимании праксиса/практики в советской философии см. сборник статей: *The Practical Essence of Man: the «activity Approach» in late Soviet philosophy* / edited by Andrey Maidansky, Vesa Oittinen. – Leiden, Boston: Brill, 2015. особенностью советских концепций деятельности было то, что они неразрывно соединяли в себе психологические и собственно философские моменты. Так, иногда говорят о «философизации психологии» (П.Г. Щедровицкий) и «психологизации Маркса» (К.А. Свасьян) в советской философской традиции. По словам английского философа Д. Бэксхёрста, именно понятие *деятельности* «было ключом к пониманию уникального характера советского марксизма» (*Бэксхёрст Д. Деятельность и рождение личности // Проблемы и дискуссии в философии России второй половины XX в.: современный взгляд. – М., 2014. С. 278*). Более подробно см.: *Щедровицкий П.Г. Деятельностные подходы в советской философии и психологии в 60–80-е гг. прошлого столетия // Проблемы и дискуссии в философии России второй половины XX в.: современный взгляд. – М.: Политическая энциклопедия, 2014. С. 266–276; Лекторский В.А. Деятельностные концепции в советской философии, когнитивная наука и современный конструктивизм // Проблемы и дискуссии в философии России второй половины XX в. – М., 2014. С. 247–265; Выставкин А.В. Теория деятельности в советской философии (историко-философский анализ). Диссертация... кандидата философских наук. – Спб., 2000.*

экзистенциализм (Ж.-П. Сартр и М. Хайдеггер), персонализм (Э. Мунье, Ж. Лакруа), символический интеракционизм (Дж.Г. Мид), социальная феноменология (Б. Вальденфельс, А. Шюц), структурно-функциональный подход (Э. Дюркгейм, К. Леви-Строс), синтетическая школа Д. В. Пивоварова (И. А. Беляев), уральская школа дискурсологии (О. Ф. Русакова) и некоторые другие. Среди отечественных подходов к анализу феномена целостности человека, появившихся в современной отечественной философской антропологии в последние годы и частью повлиявших на формулировку некоторых аспектов нашего собственного подхода, хотелось бы особо выделить концепции В. А., Герта, В. И. Филатова, К. А. Топорковой, Н. А. Тельновой, В. И. Слободчикова, Г. А. Кондратовой.

Так, интересный (*интегративный*) подход к исследованию целостности человека предлагает В. И. Филатов⁴², в рамках которого «исходной клеточкой философского исследования проблемы целостности человека является отношение между субъектом и бытием, понимаемым через единство объективной, субъективной и трансцендентной реальностями». При этом В. И. Филатов подчёркивает, что, во-первых, «целостность является особым образованием, которое в отличие от системы обладает свойствами субъектности, бесконечности и субстанциональности»; во-вторых, она «не присуща всем вещам действительности, а только тем, кто способен определить свою “самость”. В мире выделяются три всеобщие формы существования целостности: природа (бытие), общество, человек»; в-третьих, собственно «целостность человека определяется через единство объективной, субъективной и трансцендентальной реальностей. Рассматривая формы проявления основных функций человека на выделенных уровнях бытия, мы можем выявить всю полноту содержания человека, определить меру самого человека. Только при таком понимании целостности человека, он способен стать субъектом своего собственного развития, своей судьбы». Рассматривая вопрос о сущности человека, В.И. Филатов различает понятия сущности и сущностного свойства.

⁴² Филатов В. И. Становление и утверждение целостности человека: диссертация ... доктора философских наук. – М., 2002.

«Утверждения, что сущность человека заключена в его духовности, творчестве, совокупности общественных отношений и т.д. относиться к области определения сущностного свойства. Сущность человека заключается в его способности отвечать на каждое воздействие окружающего мира всей своей целостностью, утверждая тем самым свою субъектность, свою универсальность»⁴³.

К. А. Топоркова предлагает рассматривать целостность человеческого бытия сквозь призму *деятельной диалектики сущего и должного*⁴⁴, т.е. понятие целостности приобретает нормативно-этические характеристики. Г. А. Кондратова вводит особое понятие – *родовая целостность человека*, которое «позволяет рассматривать единство... поколений семейного рода как необходимое условие материально-духовного укоренения человека, обеспечивающего механизм социокультурной преемственности. Это придаёт индивидуальный образ историческому процессу, позволяя выделять его структуру, содержание и объяснить исторические аналогии тождественностью целей и задач, обусловленных системным механизмом социально-исторической динамики»⁴⁵. С точки зрения Г. А. Кондратовой, принцип целостности организации мира и человека задаётся *Единым* (трансцендентностью, представление о которой формировалось в сознании человека под влиянием природно-космической среды, направляя его развитие к единству), которое «играет роль ядра, генетического кода, гносеологической системной целостности, определяющей специфику идеальной структуры родового человека (менталитета), следовательно, традиционных социокультурных форм его единства, а также особенности исторического процесса, его направленность и способы познания мира»⁴⁶.

В. И. Слободчиков, выдвигая на первый план конститутивную роль религиозной (православно-христианской) духовности для формирования

⁴³ *Филатов В.И.* Становление и утверждение целостности человека: диссертация ... доктора философских наук. – М., 2002.

⁴⁴ *Топоркова К.А.* Целостность бытия человека как диалектика сущего и должного: диссертация ... кандидата философских наук. – Магнитогорск, 2007.

⁴⁵ *Кондратова Г.А.* Социально-антропологическая целостность в её историческом измерении: структура и генезис. – СПб., 2007. С. 34. См. также: *Кондратова Г.А.* Образ целостного человека в истории философии. – Архангельск: Изд-во «Солти», 2006.

⁴⁶ *Там же.*

целостного человека (что для нас является абсолютно неприемлемым), тем не менее, в своих работах реактуализирует идеи А.С. Макаренко, синтезирует их с православной антропологией на основе *коллективно-деятельностной теории*, и применяет эти идеи на практике. «Коллектив, как его понимал Антон Семенович [Макаренко], – пишет В. И. Слободчиков, – это и есть реальное жизненное пространство, где осуществляется становление *собственно человеческого в человеке*. Живая общность, сплетение и взаимосвязь жизней детей и взрослых, их внутреннее единство и внешняя противопоставленность друг другу указывают на то, что взрослый для ребенка (или – вообще один человек для другого) не просто одно из условий его развития наряду со многими другими. Не просто персонификатор и источник общественно выработанных способностей, а фундаментальное *онтологическое основание* самой возможности возникновения человеческой реальности, основание нормального развития человека и его полноценной жизни. Именно духовно-деятельностная общность людей есть основание и источник развития сущностных сил каждого человека, его базовых способностей быть человеком. Подлинная личность, и даже – индивидуальность может быть выстроена только из материи общественно-культурной жизни. Другого материала в руках взрослого, педагога – просто не существует, если не считать такой материей натуральную телесность, присущую каждому из нас. Но из телесности можно построить только тело, а стояла и стоит задача вырастить человека во всех его измерениях – и телесных, и душевных, и духовных, сделать его способным к самостоянию в универсуме человеческого бытия»⁴⁷.

Предлагаемый нами синтетический подход вовсе не означает эклектики. Напротив, классический марксизм (к которому мы относим только К. Маркса и Ф. Энгельса с учётом специфики философских воззрений и интересов каждого из них в отдельности), на наш взгляд, радикально отличается от догматических форм последующих «марксизмов» своей открытостью, когда *элементы* различных методологий и подходов можно непротиворечиво и органично включить,

⁴⁷ Слободчиков В. И. Антропологическая перспектива отечественного образования. – Екатеринбург, 2009. С. 11.

встроить в структуру марксистской диалектики, не разрушая её собственную сущность. О том, какие именно элементы различных исследовательских подходов и парадигм были инкорпорированы в предлагаемый нами подход к анализу феномена целостности человека и человеческого бытия-в-мире, будет оговорено в каждом конкретном случае.

1.2. Основные принципы праксиологического подхода

В самой общей форме *диалектико-исторический деятельностный (праксиологический) подход* – это система междисциплинарных методов и принципов исследования, в рамках которой *любое социальное явление* рассматривается либо как определённая форма человеческой деятельности (праксиса), либо как исторически обусловленный момент, аспект, результат, сторона такой деятельности, либо как некоторое отношение, порождаемое этой деятельностью.

Основными принципами (которые будут необходимы для последующего анализа феномена целостности человека) предложенного подхода выступают следующие: деятельностный принцип (или принцип деятельности), принцип системного взаимодействия, принцип историчности, принцип репрезентации, принцип научности и субъект-объектный принцип. Охарактеризуем кратко каждый из них.

1.2.1. Предварительная дефиниция деятельности/праксиса. Э. Г. Юдин, один из наиболее глубоких исследователей деятельности в рамках системного подхода и принципиальных сторонников радикальной экстраполяции принципа деятельности (с известными имманентными ограничениями) на все сферы научных исследований, даёт такое, как он выражается, «исходное определение», которое релевантно и для предпринятого нами исследования: «деятельность есть специфически человеческая форма активного отношения к окружающему миру,

содержание которой составляет целесообразное изменение и преобразование этого мира на основе освоения и развития наличных форм культуры»⁴⁸.

Если Э.Г. Юдин акцентирует внимание на *преобразующем* характере человеческой деятельности, то М.С. Каган указывает на её *онтологический* статус: «под “деятельностью”, – пишет он, – следует понимать *способ существования человека* и соответственно его самого правомерно определять как *действующее существо*»⁴⁹. Другой аспект деятельности – её *предметность* (как в материальном, так и идеальном аспектах) и *интенциональность* (направленность-на-предмет) – подчёркивают такие исследователи, как Э. В. Ильенков, А. Н. Леонтьев, А. К. Можеева, С. Л. Рубинштейн.

В советской философии вплоть до конца 50-х – начала 60-х гг. господствовало представление о деятельности как сугубо *материально-производственной*, которая чётко отделялась и противопоставлялась в качестве *активно-преобразующей* как *практика* от деятельности теоретической, которая мыслилась как *пассивно-упорядочивающая* результаты «революционно-практического преобразования мира». Понятно, что при таком противопоставлении теории и практики ни о каком «познающем активном человеке» принципиально речи и быть не могло (хотя в официальных документах сталинской эпохи про «человека» писали много, но, опять-таки, только как про «человека *труда*»). Однако, как показал Георг Лукач ещё в 1923 году в книге «История и классовое сознание», метод собственно К. Маркса состоит в *диалектическом единстве теории и практики, целеполагающего сознания и физического действия*, которые оба являются и *предметными*, и *преобразующими*⁵⁰.

⁴⁸ Юдин Э. Г. Системный подход и принцип деятельности. – М., 1978. С. 267–268. Ср. позицию Л. Фон Мизеса, который, в отличие от марксистской традиции, фиксирующей внимание на *преобразующем* характере человеческой деятельности, говорит о «*приспособлении*»: «Человеческая деятельность, – пишет он, – есть целеустремленное поведение. Можно сказать и иначе: деятельность есть воля, приведенная в движение и трансформированная в силу; стремление к цели; осмысленная реакция субъекта на раздражение и условия среды; сознательное приспособление человека к состоянию Вселенной, которая определяет его» (Мизес Л. Человеческая деятельность: Трактат по экономической теории. – Челябинск: Социум, 2005. С. 14).

⁴⁹ Каган М. С. Человеческая деятельность. (Опыт системного анализа). – М., 1974. С. 5. См.: Иванов В. П. Человеческая деятельность. Познание. Искусство. – Киев, 1977.

⁵⁰ См.: Мареев С.Н. Из истории советской философии: Лукач–Выготский–Ильенков. – М.: Культурная революция, 2008. С. 43–125.

В силу этого мы предпочитаем использовать термин *Praxis* (в том смысле, в котором он употребляется К. Марксом в «Тезисах о Фейербахе», «Немецкой идеологии» и «*Grundrisse*»), в отличие от более употребительного у Маркса слова *Praktik* (и тем более в отличие от слова *Arbeit*), которое несёт в себе семантику только *физической активности*, противопоставляемой активности психической. Это важно в свете того, что, коль скоро, с точки зрения Маркса (как это будет показано ниже), праксис представляет собой родовую сущность человека и из его развёртывания возникает социально-исторический мир, то любой элемент этого мира с необходимостью содержит в себе как материальное, так и идеальное (идеальный образ/проект, целеполагание), т.е. конститутивными для социальных явлений являются не только материальные, но и идеальные моменты праксиса. Это касается как самой социальности, как феноменов материальной и духовной культуры, так и исторического процесса.

Принципиальным методологическим положением диссертационного исследования является то, что термином *праксис* мы обозначаем как *материальную* деятельность (вернее: деятельность с доминированием материальных моментов; деятельность, результатом которой становятся материальная предметность), так и деятельность *нематериальную* (в которой доминируют моменты сознания и результатом которой оказывается духовный продукт, например, деятельность познавательную), а также и деятельность *социальную* (деятельность, производящую и личные, и общественные отношения). «Отсюда следует, что деятельность охватывает и материально-практические, и интеллектуальные, духовные операции; и внешние, и внутренние процессы; деятельностью является работа мысли в такой же мере, как и работа руки, процесс познания в такой же мере, как человеческое поведение»⁵¹. Наконец, в рамках

⁵¹ Каган М. С. Человеческая деятельность. С. 5. В другом месте М. С. Каган уточняет: «Может показаться, что мы называем преобразовательной деятельностью то, что обычно именуют гораздо проще – трудом. Но преобразовательная деятельность гораздо шире, нежели труд; она шире даже, чем практика, ибо охватывает все формы человеческой деятельности, которые ведут к изменению, реальному или идеальному, существующего и к созданию, опять-таки реальному или идеальному, того, чего прежде не существовало. Для преобразовательной деятельности как таковой безразлично поэтому, кто именно является действующим субъектом, что именно является преобразуемым объектом, в какой конкретной форме и на каком уровне осуществляется само это преобразование, как соотносятся в нем

предпринятого анализа следует особое внимание обратить на то, что *эмоциональные и аффективные состояния* (страх, радость, любовь, ненависть, скука, отчаяние и т.д.) являются формами *отношения человека к миру*, а последние непосредственно фундированы в различных формах деятельности.

В силу этого в рамках нашего подхода *праксис* можно определить как единую материально-сознательную (целеполагающую), субъект-объектную и субъект-субъектную, социальную предметную преобразующую активность, представляющую собой способ человеческого бытия-в-мире⁵², из осуществления которой социально-деятельными субъектами (индивидами, социальными группами, обществом в целом) создается целокупный социальный мир (мир материальной и духовной культуры, мир человеческих межличностных и общественных отношений, мир социальных институтов) и внутренний мир человека. Таким образом, *праксис* понимается нами предельно широко как диалектический синтез собственно *преобразующей активности* (материальный и духовный труд), *активно-пассивной* (общение, коммуникация, эмпатия, моральный поступок) и *пассивно-активной* (эстетическое созерцание, эмоциональные состояния) деятельности.

1.2.2. Деятельностный принцип (принцип деятельности): все социальные явления без исключения рассматриваются как системы, сущностно, генетически, структурно или функционально *детерминированные человеческой деятельностью*, т.е. любое социальное явление оказывается либо самой деятельностью, либо каким-либо её результатом, какой-то её стороной, отношением или структурой, ею порождённой. Таким образом, принцип деятельности и сама категория деятельности выступают как универсальные. «Это определение [деятельности] едва ли можно признать полным, – писал Э.Г. Юдин,

деструктивная и конструктивная энергии, мера разрушения и мера созидания. Речь идёт здесь, таким образом, о некоем абстрактном понятии вида деятельности, который реально проявляется в многообразных конкретных формах» (*Там же*. С. 53–54).

⁵² «Хорошее определение должно указывать способ действия данной вещи, а не какие-то её признаки, пусть даже и уникальные. Об этом писал уже Аристотель: “Всякий предмет определяется совершаемым им действием и возможностью совершить это действие”. Этот императив образует краеугольный камень деятельностного подхода» (*Майданский А. Д.* Реальность как деятельность: понятие практики в советской философии // <http://www.caute.net.ru/am/text/realact.html>). Цитата из Аристотеля взята из: *Аристотель. Политика // Аристотель. Сочинения в четырёх томах.* – М.: Мысль, 1984. Т. 4. С. 379).

– но оно отражает одно из важнейших свойств деятельности – её универсальность, а потому выступает удобной точкой для начала анализа»⁵³. И в другом месте, описывая функции *понятия* деятельности (т.е. учитывая употребление этого понятия только в контексте научного мышления), он заключает: «деятельность как объяснительный принцип – понятие с философско-методологическим содержанием, выражающим универсальное основание (или, в более осторожной формулировке, универсальную характеристику) человеческого мира»⁵⁴. Важным аспектом этого принципа является *диалектика сущности и явления*, согласно которой за всяким явлением социальной жизни лежит сущность – та или иная форма социально-исторической деятельности.

Что касается возможности использования принципа деятельности в исследовании феномена целостности человека или любого иного социального явления, то релевантность, уместность этого применения определяется тем, что сама деятельность выступает как целостность, порождающая иные формы целостности. Таким образом, между деятельностью, с одной стороны, и явлениями и свойствами этих явлений, возникающими в результате её развёртывания – с другой, имеет место изоморфизм. Речь идёт о том, что во всех социальных явлениях на всех онтологических уровнях человеческого бытия всегда воспроизводится имманентное единство праксиса – единство, тотальность материального и идеального. По сути дела, именно это первичное единство и составляет основу всех более сложных форм целостности, в том числе и целостности человека, целостности человеческого мира (материальной и духовной культуры) и целостность, тотальность человеческого, социально-исторического бытия-в-мире. При этом все формы целостности, обнаруживающие себя на различных структурных онтологических уровнях бытия, в конечном счёте фундируются в имманентном материально-идеальном единстве праксиса. В свою очередь, более «высокие» формы целостности детерминируются нижестоящими как условиями своей возможности. Все более «высокие» формы являются

⁵³ Юдин Э. Г. Системный подход и принцип деятельности. – М., 1978. С. 268.

⁵⁴ Там же. С. 272.

результатом снятия предшествующих форм (так, целостность исторического процесса снимает в себе органическую тотальность, а последняя – социально-индивидуальное единство).

Как будет показано в ходе нашего разыскания, весьма существенный вклад в анализ механизмов конституирования всех этих форм целостности внёс К. Маркс, вне концепции человека которого уже невозможно представить себе философскую антропологию⁵⁵.

1.2.3. Синтез трёх определений деятельности. Стало быть, единство социального мира лежит не в его материальности, а в совместно-раздельной человеческой деятельности. Именно в этом смысле, определяя в Спинозовском смысле деятельность (труд) как *субстанцию*, А. Д. Майданский говорит, что «всё и вся в истории человечества суть модусы человеческого труда»⁵⁶. Из сказанного можно заключить, что праксис представляет собой не какую-то случайную, акцидентальную «особенность» (*feature*, «изюминку») человеческого бытия наряду с другими подобными «особенностями» (вроде наличия только у человека мягких мочек ушей или знания о своей собственной смерти), но является *сущностью человека*, ибо именно к праксису сводится *всё* содержание человеческого бытия: *любое социально-историческое явление представляет собой либо саму деятельность, либо какой-то её модус, какое-то её состояние, какой-то её результат*: «как показал Маркс, – категорически заявляет Э. В. Ильенков, – становится непосредственно очевидным тот факт, ...что *все формы культуры суть только формы деятельности самого человека*»⁵⁷. Стало быть, все стороны человеческого бытия рассматриваются сквозь призму деятельности.

Таким образом, ещё одним фундаментальным принципом предлагаемого подхода к анализу целостности человека становится синтез трёх базовых определений деятельности:

⁵⁵ О месте и значении категории *деятельность* в философской антропологии в целом см.: Чешев В. В. Антропологический смысл категории «деятельность» // Вопросы философии. 2016. № 2. С. 22–32.

⁵⁶ Майданский А. Д. Реальность как деятельность: понятие практики в советской философии // <http://caute.ru/am/text/realact.html>; Maidansky A. Reality as Activity: The Concept of Praxis in Soviet Philosophy. P. 43.

⁵⁷ Ильенков Э. В. Диалектическая логика. Очерки истории и теории. – М., 1984. С. 184.

– во-первых, интерпретации деятельности как *родовой сущности человека* (К. Маркс, А. Грамши, Э. Фромм, К. Н. Любутин);

– во-вторых, понимания деятельности как *способа существования человека*, а последнего как *Ното агенс, человека действующего* (М. С. Каган⁵⁸);

– в-третьих, истолкования предметной деятельности как *субстанции социально-культурного и социально-исторического мира* (немецкая классическая философия, Э. В. Ильенков, Э. С. Маркарян, А. Д. Майданский, В. М. Межуев, К. Х. Момджян, Э. Г. Юдин).

1.2.4. Деятельностная историческая диалектика – это методология, фиксирующая имманентную динамику социального мира, его *развитие* из внутренних противоречий, которые возникают не логическим, а *историческим* путем. Логику (и внутреннюю, и внешнюю) этого исторического процесса можно эксплицировать только *a posteriori*. Никакой априорной логики истории в смысле гегелевской диалектики или теологии истории Августина, безусловно, не существует. Существует конкретно-исторический универсум, обладающий имманентной ему самому логикой развития, понять которую можно, только исследовав *конкретность* этого универсума в его противоречиях и динамике.

В качестве *метода исследования* диалектика⁵⁹ – это метод исследования объекта⁶⁰, в ходе которого через выявление имманентных этому объекту

⁵⁸ «Если следовать старинной традиции и искать для человека лаконично-однословное определение, способное указать на главное его отличие от всех других живых существ, то вместо таких формул, как *Homo sapiens* (человек разумный) или *Homo faber* (человек создающий), *Homo loquens* (человек говорящий) или *Homo ludens* (человек играющий), *Homo sociologicus* (человек социологический) или *Homo psychologicus* (человек психологический), мы предложили бы определение *Homo agens*, т.е. *действующий человек*. Это определение интегрирует все вышеприведенные, вскрывая односторонность каждого из них и потому его правильность и неправильность в одно и то же время» (Каган М. С. Человеческая деятельность. – М., 1974. С. 5).

⁵⁹ Диалектику можно понимать, по крайней мере, в трёх научных смыслах, а именно как 1) *свойство* неживой и живой природы, общества, культуры, психики и мышления развиваться через снятие противоречий («*объективная диалектика*», – так её понимали вслед за Ф. Энгельсом представители советского марксизма-ленинизма в его сталинском варианте); 2) *учение об этом свойстве бытия* и особенностях проявления этого свойства в той или иной сфере бытия, а также система категорий и законов, посредством которых схватывается и отражается в мышлении объективная диалектика («*субъективная диалектика*»); 3) *метод и логика человеческого мышления*, исследующего мир (в современном марксизме такое понимание восходит к идеям Э. В. Ильенкова).

⁶⁰ Здесь речь идёт о *любом явлении*, взятого из любой сферы бытия, пусть то будет электрон, молекула, биогеоценоз, общественная формация, способ производства, социальная структура, историческое событие, идея о существовании Бога, эмоция, мысль, теория или болезнь. В силу этого

внутренних и внешних противоречий и их синтезов объясняется возникновение, существование, функционирование и гибель (переход в иное состояние) этого явления, т.е. *историчность* этого объекта. «Весь дух марксизма, – замечает В.И. Ленин, – вся его система требует, чтобы каждое положение рассматривать лишь (α) исторически; (β) лишь в связи с другими; (γ) лишь в связи с конкретным опытом истории»⁶¹. Исходя из этого определения, можно выделить следующие необходимые (конститутивные) «моменты», без которых диалектики (*как метода*) не существует⁶²:

– «ядро» *диалектического метода* – методологическая и методическая процедура выявления в объекте реально существующих внутренних и внешних противоречий, синтез (снятие) которых приводит к *изменению* этого объекта как в количественном (эволюция), так и в качественном отношении (революция);

– *принцип тотальной взаимосвязи (взаимодействия)*: любое явление рассматривается как результат взаимодействия; как система, состоящая из взаимодействующих элементов; как одна из сторон взаимодействия с другими явлениями; как динамическая причина возникновения других взаимодействий и явлений;

– *принцип отражения/репрезентации*: явление рассматривается как открытая (отражающая) система, т.е. как нечто, определённым образом реагирующее на воздействие другого явления, и (через соответствующие изменения тех или иных свойств или состояний) репрезентирующее (воспроизводящее) особенности воздействующего явления в своих морфологических или внутренних структурах;

– *принцип тотальной процессуальности бытия*: мир понимается радикально *динамически*, а именно: существуют не статичные вещи, а процессы⁶³;

определение здесь даётся самое общее, «генерализированное», без учёта специфики конкретного объекта исследования.

⁶¹ Ленин В. И. Письмо И.Ф. Арманд 30 ноября 1916 г. // Ленин В. И. Полное собр. соч. – М.: Политиздат, 1970. Т. 49. С. 329.

⁶² Но которые по отдельности *могут существовать и вне диалектики*, будучи самостоятельными методами или же моментами какого-либо другого метода исследования.

⁶³ «Великая основная мысль – что мир состоит не из готовых, законченных предметов, а представляет собой совокупность процессов, в которой предметы, кажущиеся неизменными, равно как и делаемые головой мысленные их снимки, понятия, находятся в непрерывном изменении, то возникают, то уничтожаются, – эта великая основная мысль со времени Гегеля до такой степени вошла в общее

– метод восхождения от абстрактного к конкретному – способ отображения сущности объекта как органического целого.

К деятельностно-исторической диалектике (как онтологической основе) примыкает принцип историчности – междисциплинарный метод исследования социальной реальности, в рамках которого *каждое общественное явление* рассматривается как результат *развития*⁶⁴, фундированного в развёртывании преобразующей человеческой деятельности, представляющий собой 1) системный элемент социальной тотальности, который есть процесс, становящееся, то есть нечто одновременно налично существующее (*factum*), 2) возникающее в диалектических потоках восходящих и нисходящих социальных процессов, (3) детерминированное материальными и идеальными факторами, 4) сохраняющее в себе в снятом виде результаты всей предшествующей практики и (5) за счет действия внутренних противоречий выходящее за свои собственные пределы и порождающее возможность некоторого будущего состояния (*futurum*).

Как представляется, сущность любого социального явления можно понять только на основе анализа механизмов его исторического становления и выявления его многообразных связей, отношений и взаимодействий с другими элементами социальной системы, установления специфического места исследуемого явления в структуре социальной реальности, а также его атрибутивных и акцентентальных свойств в том или ином контексте. При этом теоретическое (понятийное) познание должно двигаться вслед за движением самого объекта изучения. Теоретическая (логическая) модель становления объекта исследования должна в форме последовательного развёртывания категорий воспроизводить узловые

сознание, что едва ли кто-нибудь станет оспаривать ее в ее общем виде. Но одно дело признавать ее на словах, другое дело – применять ее в каждом отдельном случае и в каждой данной области исследования» (Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. – М., 1961. Т. 21. С. 302).

⁶⁴ Ср.: необходимо «...смотреть на каждый вопрос с точки зрения того, как известное явление в истории возникло, какие главные этапы в своем развитии это явление проходило, и с точки зрения этого развития смотреть, чем данная вещь стала теперь» (Ленин В. И. О государстве. Лекция в Свердловском университете 11 июля 1919 г. // Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Изд. 5. – М., 1970. Т. 39. С. 67).

пункты конкретной истории конкретного объекта. Э. В. Ильенков называл принцип конкретного историзма «основным принципом диалектики»⁶⁵.

В силу же того, что метод К. Маркса *научный*, то результатом его применения оказывается не просто феноменологическая дескрипция того или иного социального явления и даже не экспликация сущности этого явления, но выявление тех *закономерностей*, сообразно с которыми возникает, развивается и с необходимостью исчезает изучаемое явление. *Поскольку же социальная жизнь есть человеческая деятельность, то и онтологическими и историческими закономерностями этой жизни могут быть только закономерности самой этой деятельности.*

1.2.5. Субъект-объектный принцип. Социальное явление рассматривается как результат диалектического взаимодействия субъекта и объекта, т.е. как исторически обусловленное единство сознания и материи. Такое единство и есть тотальность (К. Маркс, Г. Лукач, Ж.-П. Сартр, Л. Альтюссер, Ф. Джеймисон). Мы рассматриваем категории субъекта и объекта, во-первых, в качестве *соотносительных* понятий⁶⁶; во-вторых, в качестве проявлений бытия в его различных формах⁶⁷. В самом общем виде под *субъектом* мы понимаем *носителя*

⁶⁵ Ильенков Э. В. Диалектика абстрактного и конкретного в «Капитале» Маркса. – М.: ЛЕЛАНД, 2015. С. 201. ⁶⁵ «Иными словами, – пишет С. Н. Мареев, – конкретный историзм, это историзм, опосредованный определенной логикой – логикой, выясняющей специфику данного конкретного предмета. И, таким образом, конкретный историзм есть по существу выражение единства логического и исторического» (Мареев С.Н. Конкретный историзм: Монография. – М., 2015. С. 8). Более того, «фактически всякая теория (“логическое исследование”) есть исторический продукт, и имеет своё начало в первичных, хаотических, чувственно-предметных восприятиях и представлениях, т.е. по существу всякая теория является исторической по своему содержанию и должна оставаться таковой. Но одновременно с этим она – именно теория, а не история вещей» (Павлов Т. Теория отражения. Основные вопросы теории познания диалектического материализма. – М., 1949. С. 249–250).

⁶⁶ Предельно широкие категории (а таковыми и являются категории субъекта и объекта) можно определять по существу лишь через их противопоставление друг другу. Парные категории в определённых границах, или в определённом аспекте, – предельно широкие категории. Это выражается в их соотносительности; это и требует определять их друг через друга, выясняя их единство и противоположность. Придерживаясь указанного методологического принципа, нельзя признать теоретически совершенными определения такого рода: субъект – сознание или человек, наделённый способностью действовать и сознавать; объект – внешний физический мир или природа. Мы согласны с П.В. Копниным: «Субъект и объект – соотносительные категории, подобно сущности и явлению, содержанию и форме. Говорить об одной из них, не выявляя отношения к другой, невозможно» (Копнин П. В. Введение в марксистскую гносеологию. – Киев, 1966. С. 67).

⁶⁷ Весьма ценные соображения по поводу рассматриваемого тезиса мы находим у известного советского психолога С.Л. Рубинштейна. «В отождествлении понятия бытия и объекта, – пишет он, – в признании бытия только в форме объекта заключается... главный недостаток всего домарксовского материализма. Отождествление понятия бытия и объекта использовал, с другой стороны, идеализм. Субъективный идеализм отрицает независимое от субъекта существование бытия – на том основании,

целенаправленной деятельности, которая направлена на объект. То есть, субъект – активная сторона, инициирующая свою целеполагающую (сознательно-избирающую) деятельность.

Подлинным субъектом деятельности, на наш взгляд, может быть только конкретный *социальный индивид*, а не социальная группа. Это связано с тем, что любая деятельность неразрывно связана с целеполаганием, а последнее может осуществляться *только* индивидуальным сознанием. Конечно, можно говорить о *воле* народа, коллективном решении и т.п., но в конечном итоге всякое групповое решение складывается из решений отдельных индивидов. У социальной группы нет *субстанциально* наличного «группового сознания», существующего вне и независимо от сознания индивидов, составляющих данную социальную группу. Более того, признание такого рода субстанциального группового сознания неизбежно ведёт к признанию субстантивированного трансцендентального субъекта, души народа и другой мистики. Субъектом является отдельный индивид, но в силу того, что он не может рассматриваться вне конституирующих его социальных отношений, то «общество считается универсальным субъектом в том смысле, что в нём объединены субъекты всех других уровней, люди всех поколений, что вне общества нет и не может быть никакого познания и практики. В то же время общество как субъект реализует свои познавательные возможности лишь через познавательную деятельность индивидуальных субъектов»⁶⁸.

Самое важное здесь состоит в том, что субъект для нас – это не только сознание, целеполагание и т.д., но это *общественный человек, обладающий телом*

что в *качестве объекта* оно существует только для субъекта. Это ложный аргумент: объект в этом качестве существует только для субъекта, но бытие существует не только в качестве объекта для субъекта. Чтобы быть объектом для кого-нибудь, надо существовать, но чтобы существовать, не обязательно быть объектом для субъекта. Неверно не то, что в качестве объекта нечто существует только для субъекта, неверно, что бытие существует только *в качестве* объекта для субъекта. Бытие существует и независимо от субъекта, но в качестве объекта оно соотносительно с субъектом» (Рубинштейн С. Л. Бытие и сознание. – М., 1957. С. 56–57). Таким образом, С.Л. Рубинштейн и ряд других исследователей подчёркивают специфичность отношения «субъект – объект» по сравнению с отношением «сознание – материя». С этой точки зрения, объект не первичен по отношению к субъекту, также и субъект не первичен по отношению к объекту, первичной по отношению к объекту, первичной относительно субъекта является материя вообще, объективная реальность.

⁶⁸ Алексеев П. В., Панин А. В. Философия: Учебник. – М., 1998. С. 187.

и психикой, который осуществляет сознательную деятельность, направленную на преобразование объекта.

Под *объектом* мы понимаем «иницируемую» сторону деятельности субъекта, т.е. то, на что направлена деятельная активность субъекта. Объектами деятельности могут выступать совершенно различное по своему онтологическому статусу сущее: это и *материальные вещи, и предметы культуры, и содержание нашего сознания, и другие люди, и даже я сам.* Объект деятельности – это пассивная, преобразуемая сторона деятельности; то, над чем субъект совершает свою работу. Конечно, объекты оказывают известное сопротивление, даже сопротивление *активное* (например, преступник при задержании его полицейскими), но в структуре деятельности под активностью мы понимаем прежде всего не «действенность», а *инициативу и преобразующую способность.* В этом смысле субъект – это активно-иницирующая, а объект – пассивно-иницируемая сторона деятельности. В самом широком смысле под *объектом* понимается *то, что* «втянуто» в практическую, познавательную, межличностную, коммуникационную, морально-этическую и художественно-эстетическую деятельность субъекта, *то, на что* направлена эта деятельность. Однако объектом своей собственной деятельности может быть и сам субъект как в телесном (занятия спортом), социальном («построение отношений»), так и духовном (самообразование) планах⁶⁹.

Что касается релевантности применения субъект-объектного принципа для анализа целостности человека, то она определяется тем, что, на наш взгляд, только из этого принципа возможно дедуцировать⁷⁰ саму по себе целостность *развёртывания* человеческой деятельности как *системы субъект-объектных*

⁶⁹ «Категориальная оппозиция “субъект – объект” (подобно другим парам философских категорий – например, “причина – следствие”, “содержание – форма” и т. п.) не имеет фиксированной прикрепленности к определенным предметам, так, чтобы можно было сказать: “это всегда субъект”, а “это всегда объект”. Один и тот же предмет может быть и субъектом, и объектом: например, человек выступает в одном отношении как субъект, а в ином – как объект, и субъектом может быть, как мы помним, не только индивид, но и социальная группа (партия, класс), а в известном отношении – общество в целом, поскольку они обладают неким коллективным самосознанием и активностью» (Каган М. С. Человеческая деятельность. С. 52).

⁷⁰ В марксистском материалистически-диалектическом методологическом смысле, т.е. вывести теоретическую, концептуальную модель исследуемого явления, двинувшись в своём исследовании *вслед за самим этим явлением.*

отношений, в которых и обнаруживает себя человеческое бытие-в-мире, ибо деятельность, как было определено выше, является также и способом человеческого существования. А это существование, в отличие от существования животных, не говоря уже о растениях, представляет собой субъект-объектную форму бытия.

Все попытки, например, М. Хайдеггера, «вывести» бытие-в-мире (*in-der-Welt-Sein*) вне субъект-объектной парадигме ни к чему не привело: перспектива «взглянуть» на развёртывание существования *Dasein* и *его мира изнутри* самого *Dasein*, так или иначе, привела к латентному использованию субъект-объектной оптики. Аналогичную попытку дедукции мира из *Я* ранее предпринял И.-Г. Фихте, но он как раз-то использовал для обоснования своего проекта категории субъекта и объекта.

Как нам представляется, дело здесь вовсе не в том, что субъект-объектный принцип якобы рассекает человека на него самого, как сущее, и на его существование, делая человеческое существо «объектом», т.е. превращая его в то, что *исследуется*, в нечто *внешнее*, в то время как его суть – в необъективируемой «экзистенции». Дело в том, что праксис оказывается *человеческой* формой активности *только тогда, когда имеет место субъект-объектное отношение*. Вне этого отношения *человеческой* деятельности *нет*, ибо только в этой имманентной раздвоенности возникает *общение (Verkehr)*, различные формы (межличностных и общественных) *отношений-между-людьми*, различные формы человеческих *отношений-к-миру*.

Но самое главное с точки зрения предпринятого анализа состоит в том, что именно это раздвоение жизнедеятельности на два полюса как раз позволяет схватить целостность не только деятельности, но и самого человеческого существования. Совершенно справедливо поэтому пишет М.С. Каган: «“субъект” и “объект” – это оппозиционно-соотносительные категории, обозначающие два полюса целостной и лишь в абстракции расчленяемой системы связей человека с миром. Не существует субъекта без объекта и объекта без субъекта;

следовательно, называя одно из этих понятий, мы предполагаем его соотнесенность с другим»⁷¹.

1.2.6. Деятельность и бытие-в-мире. В силу того, что деятельность включает в свою структуру субъекта и объект, значит, она всегда протекает *среди* определённым образом предустроенных до нас и устраиваемых нами вещей и их связей, отношений. То, что человеческие индивиды не являются атомами, независимыми друг от друга, или Робинзонами, живущими отдельно друг от друга в постоянных, неизменных условиях, означает, что человек всегда дан в структуре конкретных связей с наличной предметностью, т.е. что он (как субъект) всегда сущностно соотнесён с *миром* в диалектической связи. Эта диалектика проявляется при ближайшем рассмотрении в следующих моментах: во-первых, способ бытия субъекта – деятельность, – с необходимостью подразумевает мир в качестве объекта; во-вторых, содержание и способы деятельности субъекта детерминируются свойствами объекта; в-третьих, субъект, таким образом, в своём бытии (своей деятельности) бытийно *зависит* от объекта, т.е. субъект сущностно определён своими отношениями с миром; и, наконец, в-четвёртых, субъект изменяет, преобразует объект (приспосабливает мир для самого себя), а изменённый объект, в свою очередь, изменяет субъекта. В этом отношении верна формула «принципиальной координации» Рихарда Авенариуса: «нет субъекта без объекта, нет объекта без субъекта», ибо они могут существовать только как *моменты* человеческой деятельности. Человеческое бытие, понятое и истолкованное как деятельность, всегда есть поэтому *бытие-в-мире*.

Феномен, именуемый *бытием-в-мире*, означает, что человек *всегда как-то, каким-то образом* относится к миру, т.е. никогда не бывает такого состояния, в котором человеческое существо было бы *свободно* от мира и некоторой конкретной соотнесённости с ним. «*Быть-в* согласно сказанному не “свойство”, которым оно временами обладает, временами нет, *без* которого оно могло бы *быть* не хуже чем с ним. Человек не “есть” и сверх того имеет ещё бытийное отношение к миру, который он себе по обстоятельствам заводит. Присутствие

⁷¹ Каган М. С. Человеческая деятельность. С. 51.

никогда не есть “сначала” как бы свободное-от-бытия-в-сущее, которому порой приходит охота завязать “отношение” к миру. Такое завязывание отношений к миру возможно только *потому что* присутствие есть, какое оно есть, как бытие-в-мире»⁷². Человека *нет* без мира.

Мы сказали: человек всегда *как-то*, каким-то определённым образом относится к миру как радикально необходимому моменту своего наличного присутствия. *Относиться-к* представляет собой формальную сторону бытия-в-мире, которая получает своё *определённое* содержание, свою *определённость* благодаря другому моменту, а именно благодаря моменту «*как-то*» этого отношения-к. Это «*как-то*» («*каким-то образом*») изначально конституируется не моими настроениями и симпатиями/антипатиями, т.е. не субъективно волюнтаристски, а теми объективно данными структурами (устройством и составом) мира, в котором развёртывается моё бытие-в-мире. Но историчность бытия состоит в том, что я попадаю (оказываюсь «заброшенным») в некоторый априорный, объективно предзаданный, пред-данный по отношению *ко мне* универсум, в котором имеются конкретные индивиды, вещи, механизмы, структуры, отношения, способы существования, мысли людей обо всём этом и т.д.

Моя заброшенность-в-мир означает, что я вынужден встраиваться, вживаться в существующий универсум, т.е. *как-то, каким-то образом* соотносить с ним свои действия, т.е. *как-то* относиться-к-нему. В этом, *формальном*, смысле нет совершенно никакой разницы между, скажем, первобытным и современным человеком: они оба вынуждены включаться в существующий-для-них мир посредством социализации, в основе которой лежит механизм распредмечивания.

Но в моменте того, *что* распредмечивается и того, посредством *чего* происходит социализация индивида, – мы видим радикальное *качественное, содержательное* различие между первобытным и современным человеком, различие, которое фундировано в различном социально-предметном содержании первобытного и современного миров. Стало быть, нам обоим предстоит *формально* включаться, встраиваться, вживаться в бытийные структуры

⁷² Хайдеггер М. Бытие и время. – М., 1997. С. 57.

априорного универсума, но встраиваться каждый из нас будет в свои собственные, *различные* универсумы.

Различность универсумов конституирована историчностью человеческого способа существования, которая имеет субъективные и объективные основания своего конституирования. Человек всегда есть только вместе, в неразрывной связи с миром. Но этот мир *a priori* устроен *не нами самими*. В этом состоит *объективное* основание, объективная сторона историчности социального бытия. Но мы посредством своей преобразующей деятельности *изменяем* априорно преданный универсум, а значит, создаем *новый* мир, – в этом состоит *субъективная* сторона историчности.

В силу же того, что мы живём в конкретном мире, то значит, и вживаться мы будем в структуры *непосредственного бытия*, в котором как непосредственно, так и опосредованно представлены и образ жизни, и национальная культура, и биографические стороны, и способ производства, и господствующая идеология. Бытие-в-мире становится конкретным только в непосредственности человеческого присутствия. А коль скоро человек *всегда* живёт непосредственно, то его бытие-в-мире не может быть формальным, «чистым», т.е. таким бытием-в-мире, о котором говорит, например, Хайдеггер. Его (бытие-в-мире) можно рассматривать формально только со стороны момента голого, пустого *отношения-к*, т.е. со стороны формально интерпретированной *деятельности*.

1.2.7. Принцип опредмечивания и распредмечивания (интериоризации и экстернализации), согласно которому *внутренний* мир психики в самом акте предметной деятельности непосредственно связывается с миром *внешним* (как материальным, так и субъективным миром *Других*, феноменологически данным в материальных значащих явлениях – вербальном воплощении сознания, жестах, текстах, зрительных и слуховых образах и т.д.). Сами эти процессы в рамках праксиологического подхода можно рассматривать в нескольких аспектах: общефилософском, психологическом, онтологическом, познавательном, предметном, социальном. «С личностной точки зрения, – пишет Э.Г. Юдин, –

деятельность представляет собой единство интериоризации (освоения человеком совокупности условий его жизни и деятельности и формирования на этой основе личностных характеристик и способностей) и экстернализации (воплощения способностей и замыслов человека в продуктах его деятельности)»⁷³.

В своей теории деятельности А. Н. Леонтьев считает: поскольку психика не может быть отделена от порождающих и опосредствующих её моментов деятельности, то и сама психика является формой предметной деятельности. При решении вопроса о соотношении внешнепрактической деятельности и сознания, Леонтьев формулирует положение, согласно которому *внутренний план сознания формируется в процессе свертывания изначально практических действий*, т.е. в процессах *интериоризации*. При такой трактовке сознание и деятельность различаются как образ и процесс его формирования, образ при этом является «накопленным движением», свернутыми действиями.

В работах А. Н. Леонтьева подчеркивается, что в генетическом плане внутренние умственные действия и операции происходят из внешних, являясь продуктом интериоризации последних. Интериоризация – формирование внутренних структур человеческой психики посредством усвоения внешней социальной деятельности. При этом важно иметь в виду, что интериоризация состоит не в простом перемещении внешней деятельности в предшествующий ей внутренний план сознания, а в формировании этого плана. Эту сторону учения А. Леонтьева более детально разработал П.Я. Гальперин, который рассматривал процесс интериоризации в деятельно-онтологическом аспекте как процесс, в котором поэтапно формируется внутренний план психики⁷⁴. Это понимание интериоризации представлено им в *теории поэтапного (планомерного, планомерно-поэтапного) формирования умственных действий*, в которой речь идёт о «методологически принципиальном понимании пути освоения индивидуумом общечеловеческого опыта. Теоретически данная теория

⁷³ Юдин Э. Г. Системный подход и принцип деятельности. – М., 1978. С. 268.

⁷⁴ См.: Гальперин П. Я. К учению об интериоризации // Гальперин П. Я. Введение в психологию: учебное пособие для вузов. – М.: Книжный дом «Университет», 2000. С. 239–252; Гальперин П. Я. Лекции по психологии. – М., 2002. С. 199–120 (Лекция 13. Процесс интериоризации. Теоретическое и практическое значение учения о планомерно-поэтапном формировании).

представляет собой наиболее обобщенное и развернутое номотетическое описание психологических закономерностей интериоризации»⁷⁵. «Распредмечивание, – пишет Г. С. Батищев, – это процесс, в котором свойства, сущность, “логика предмета” становятся достоянием человека, его способностей, благодаря чему последние развиваются и наполняются предметным содержанием. Человек распредмечивает как формы прошлой культуры, так и природные явления, которые он тем самым включает в свой общественный мир»⁷⁶. Именно в этом и состоит не только психологический аспект интериоризации, но и аспект *онтологический*: именно в ней формируется, конституируется то, что принято называть *субъективной реальностью* (Л. С. Выготский, Э. В. Ильенков, А. Н. Леонтьев, П. Я. Гальперин, А. Р. Лурия). Самое главное здесь состоит в том, что в процессе интериоризации происходит *переход от непсихического к психическому*. «Само утверждение Выготского: высшие психические функции сначала образуются как внешние формы деятельности лишь потом, в результате интериоризации, становятся психическими процессами индивида, — не может не звучать как утверждение, что, по крайней мере в этом случае (высших психических функций), непсихическое превращается в психическое. Принципиальное значение этого очевидно: приоткрывается возможность преодолеть извечную пропасть между ними»⁷⁷.

Стало быть, именно в этом процессе материальное и идеальное снимаются в единстве. Это положение теории деятельности как раз оказывается решающим для анализа феномена целостности человека и тотальности его бытия-в-мире как социально-деятельного существа. Однако сам *человеческий мир* формируется в процессе, противоположном процессу интериоризации, – в процессе *экстернализации, опредмечивания*. Процесс *опредмечивания (Vergegenständlichung)* в разных контекстах передают такими терминами, как *экстернализация* (С.Л. Рубинштейн), *овнешивание, вынесение-своего-сознания-*

⁷⁵ Подольский И. А. Вступление // Гальперин П. Я. Лекции по психологии. – М., 2002. С. 14.

⁷⁶ Батищев Г. С. Опредмечивание и распредмечивание // Новая философская энциклопедия: В 4 т. Т. 3. – М.: Мысль, 2010. С. 157.

⁷⁷ Гальперин П. Я. К учению об интериоризации // Гальперин П. Я. Введение в психологию. – М., 2000. С. 240.

во-внешний мир, делание-внутреннего-внешним (В.Ф. Шелике), *трансцендирование* (Г. Маркузе, Ж.-П. Сартр).

С. Л. Рубинштейн понимает деятельность, в отличие от А. Н. Леонтьева, как «переход субъекта в объект», т.е. как *объективирование, экстернализацию субъекта*. «В объективировании, в процессе перехода в объект формируется сам субъект»⁷⁸. Центральное положение теории деятельности С. Л. Рубинштейна занимает тезис о том, что в процессе деятельности человек не только проявляет свои специфические свойства как личность, но и формирование психики определяется объектом. Вторым моментом деятельности является связь, идущая от объекта к субъекту. «Значение деятельности в том прежде и заключается, что в ней и через неё устанавливается действенная связь между человеком и миром, благодаря которой бытие выступает как реальное единство и взаимопроникновение субъекта и объекта»⁷⁹.

Г. С. Батищев следующим образом определяет категорию опредмечивания. «*Опредмечивание*, – пишет он, – это процесс, в котором человеческие способности переходят в предмет и воплощаются в нём, благодаря чему предмет становится социально-культурным, или “человеческим предметом”»⁸⁰. Собственно говоря, в процессах опредмечивания, экстернализации возникает *человеческий, социальный мир культуры* («второй природы»), деятельно включаемый во внутренний мир посредством распрепредмечивания, интериоризации. И в этой диалектике, в этой рефлексии-друг-в-друге полагается имманентная целостность человека и его мира.

К. Маркс, помимо терминов опредмечивание и распрепредмечивание, использует также категориальную пару *Äußerung – Aneignung*, которую можно перевести и как *овнешнивание-овнутривание*, и как *отсвоение-присвоение* (как в материальном, например, в экономическом смысле, так и в психологическом плане). Детальный анализ этих процессов у Маркса будет дан ниже, ибо именно

⁷⁸ Рубинштейн С. Л. Проблемы психологии в трудах Карла Маркса // Советская психотехника. 1934. № 1. С. 3-21.

⁷⁹ Рубинштейн С. Л. Основы общей психологии. – СПб., 2002. С. 594.

⁸⁰ Батищев Г. С. Опредмечивание и распрепредмечивание // Новая философская энциклопедия: В 4 т. Т. 3. – М.: Мысль, 2010. С. 157.

диалектика процессов опредмечивания и распредмечивания, с его точки зрения, является основным механизмом осуществления, реализации тотального праксиса.

1.2.8. Принцип всеобщности праксиса. Ещё одним важнейшим аспектом нашего подхода к анализу целостности человека и его бытия-в-мире является рассмотрение *всех форм человеческой деятельности в качестве праксиса*. Дело в том, что в общественных и гуманитарных науках имеет место не только противопоставление теории и практики (в указанном выше смысле), но и противопоставление и даже несовместимость конструктивистских и неконструктивистских форм деятельности. Как нам представляется, посредством концепции субъект-объектной предметной деятельности можно снять противоречия (или, как говорит В. А. Лекторский, «напряжённость»⁸¹) между *проективно-конструктивистской* («активной») и *неконструктивистской* («пассивной») теориями деятельности. Действительно, посредством теории конструктивистско-активистского типа (каковой большинству исследователей представляется марксова теория праксиса) трудно, а то и вообще невозможно объяснить такие формы человеческого существования, как *эмпатия, коммуникация, понимание, любовь, моральный поступок, эстетическое созерцание*, которые не являются конструктивистскими процессами, т.е. процессами, сознательно запланированными, спроектированными; этими процессами невозможно управлять, их нельзя контролировать и предсказывать их результаты. Отсюда и возникла необходимость в философии, психологии и когнитивных науках развивать неконструктивистские концепции деятельности как «диалога» и «полифоничности» (например, теории М. М. Бахтина, В. С. Библера, М. Бубера, Э. Левинаса и др.).

Выход из этой ситуации мы видим в том, чтобы *любую деятельность* понимать как *динамическое отношение человека к миру и взаимоотношение человека и мира*, т.е. как *предметную диалектику опредмечивания (Äußerung) и распредмечивания (Aneignung)*, включающую в свою структуру субъекта, объект,

⁸¹ См.: Лекторский В. А. О теориях деятельности: диалог о том, чем они богаты и чего в них недостаёт (Беседа В.А. Лекторского и Л. Гарай) // Вопросы философии. 2015. № 2. С. 25–37.

с которым субъект вступает в отношение и на который направлена работа (как *активная*, так и *пассивная*, как *физическая*, так и *психическая*), потребность, мотив, цель, орудия, результат, а также условия осуществления деятельности. Думается, что под такое расширительное понимание деятельности попадает и конструктивистская (активистская)⁸², и неконструктивистская (пассивная) деятельность. – Поясним, о чём идёт речь.

Рассмотрим *неконструктивистскую* деятельность на примере *эстетического созерцания*. Возьмём для анализа *прослушивания песни*, которое представляет собой распредемечивание слушателем заложенного композитором, поэтом и исполнителями идеального (эмоций, смыслов, настроения) в музыкальное произведение, которое феноменологически выступает в качестве тотальности идеальной и материальной (звуковая форма песни) предметности. Это распредемечивание, *Aneignung*, протекает в виде своеобразного пассивно-активного преобразования слышимой песни посредством схватывания смысла слов и эмоционального переживания музыкального сопровождения. Момент *преобразования* в этом случае обнаруживает себя не в активной форме (как, например, в случае созидания предмета из природного материала), а в *пассивной* форме: *каждый из слушателей одной и той же композиции* (скажем, песни «*Stairway to Heaven*» группы *Led Zeppelin*), в силу самых разных обстоятельств (настроения, жизненного опыта, симпатии или антипатии к хард-року, знания текста, психофизиологического состояния, контекста прослушивания и т.д. и т.п.) *воспринимает (эстетически созерцает) её совершенно по-разному*. Например, общий минорный настрой данной композиции не всеми слушателями переживается-интерпретируется как нечто *грустное, печальное*, а эпическая кода – как нечто *возвышенное и героическое*.

Не существует одинаковой эмоциональной и художественной «интерпретации» (эстетического переживания) одного и того же музыкального произведения у разных людей. Более того, у каждого конкретного индивида в

⁸² Анализ конструктивизма в науках о человеке см.: Лекторский В. А., Труфанова О. Е. Конструктивизм в эпистемологии и науках о человеке // Человек. 2019. № 1. С. 102–124.

разные моменты его жизни одно и то же музыкальное произведение переживается по-разному. А это означает, что на это произведение в момент его прослушивания (*Aneignung*, распредмечивания, интериоризации, освоения, «потребления») *пассивно* накладывается целая сеть индивидуальных коннотаций, т.е. сама эта композиция-объект в человеческом созерцании преобразуется, преобразуя и самого слушателя-субъекта (вызывая в нём радость или грусть, удовольствие или, напротив, раздражение и отторжение).

Стало быть, собственно преобразование объекта (прослушиваемой композиции) осуществляется не активно (с заранее установленной целью *именно так*, а не иначе «услышать» песню), а *пассивно*, когда прослушиваемый объект сам собою включается, встраивается в систему (или как сейчас предпочитают выражаться – «в матрицу») личностных коннотативных механизмов восприятия и эмоциональных переживаний конкретного субъекта. Так, например, уставший на работе человек будет воспринимать указанную композицию негативно, а влюблённый юноша – романтически. Таким образом, посредством такого понимания деятельности представляется вполне возможным объяснить неконструктивистские формы человеческого бытия.

Теперь обратимся к деятельности *конструктивистского* типа, в которой имеет место, напротив, *активное* преобразование природного материала человеком на основе заранее спланированного целеполагания. Например, перед нами имеется обыкновенная *столовая ложка*, представляющая собой материализованную в металле форму (идею, образ). Тогда возникает вопрос: откуда у создателя ложки возник этот образ в голове? И что вообще послужило причиной формирования этого образа и, соответственно, причиной создания самого этого предмета? По всей видимости, причиной создания ложки стал факт введения в повседневный рацион *горячих* более или менее *жидкообразных* блюд (супов или каш), которые невозможно было есть с помощью рук, ножей, вилок или просто пить⁸³.

⁸³ Хотя содержание конкретной истории полно разного рода странных перипетий: известно, что уже первобытные люди пользовались ложками, но, тем не менее, в Средние века европейцы кашеобразную пищу ели путём отхлёбывания её из мисок. «Не было ни вилок, ни ложек, нож зачастую подавался один на двоих. Жидкие и полужидкие кушанья слуги наливали в блюда с ушками, также

«Материал» потребности (*горячая жидкая пища*) обуславливает имманентную *функциональность* будущего предмета, посредством которого будет удовлетворяться данная потребность. Эта потребность-в-предмете сначала оформляется в виде некоторого *образа*, детерминированного налично данными материальными прообразами, уже так или иначе втянутыми в человеческую деятельность, и свойствами той пищи, которая подлежит употреблению с помощью предмета. Прообразами ложки, безусловно, являются *ладошки*, которыми черпают и из которых пьют воду, а также естественно возникшие природные явления, обладающие подобной соединённым ладоням формой (раковины моллюсков, скорлупа кокосов).

Следовательно, образ ложки возникает у её создателя не спонтанно, а детерминируется, обуславливается некоторыми объективными и значимыми для него *потребностями*, а именно – потребностями *есть* (именно *есть*, а не пить) горячую жидкую пищу небольшими порциями, а также встречающимися в его мире некоторыми прообразами. После того как образ сформировался в сознании, индивид (создатель) в процессе преобразующей деятельности (труда) так изменяет изначальный вид природного материала (скажем, дерева), чтобы этот материал принял ту форму, которая была схвачена в образе, репрезентирующем функциональную структуру прообразов, а именно *вогнуто-выпуклую форму ковша*, ибо только она позволяет удерживать небольшие порции жидкой пищи.

Мы видим, что здесь имеет место *диалектика внутреннего и внешнего, содержания и формы*. Так, сначала *потребность* конституирует психический, идеальный образ будущего предмета в сознании создателя; далее этот *образ* (как содержание сознание субъекта) через преобразующую *активность, работу, собственно труд* воплощается в материале, который (материал) принимает *форму*, соответствующую образу, возникшему из потребности; и, наконец, этот созданный в трудовом целеполагающем акте предмет, обладает способностью (закреплённой в форме этого предмета) удовлетворить ту изначальную

обычно рассчитанные на двоих, и соседи по столу отхлёбывали по очереди» (*Пастуро М. Повседневная жизнь времён рыцарей круглого стола.* – М., 2001. С. 101).

потребность, которая и вызвала к жизни весь этот процесс. Стало быть, сначала внешнее (социально обусловленная потребность-в-предмете) интериоризируется в виде внутренней нужды в этом предмете, которая в сознательном целеполагании в форму идеального проекта этого предмета, который затем воплощается во внешней вещественности предмета.

Таким образом, мы можем зафиксировать следующую цепочку детерминаций: (1) возникновение новых объективных условий общественного бытия – изобретение жидкой горячей пищи; (2) появление потребности в орудиях, с помощью которых её можно употреблять; (3) отражение потребности в виде идеи соответствующего предмета на основе предвосхищения его функций через естественно данные прообразы; (4) воплощение проекта, идеи в материю, опредмечивание (*Vergegenständlichung, Äußerung*) идеи (потребности) в веществе; (5) готовый предмет; (6) использование предмета другими, т.е. распредмечивание (*Entgegenständlichung, Aneignung*) логики предмета в физической деятельности и сознании других индивидов; (7) удовлетворение изначальной потребности, ставшей движущей силой всего этого процесса.

Отсюда видно, что даже в самом примитивном акте праксиса материальная и сознательная (идеальная) составляющие даны в *единстве*, вне которого никакая человеческая деятельность оказывается невысказанной. В результате реализации акта деятельности возникает *предмет*, включающий в себя *материю, форму и функцию*, вложенную создателем в материал и закрепленную в форме самого этого предмета⁸⁴. Последние два элемента как раз-то и представляют собой опредмеченное в материи сознание субъекта-создателя, т.е. объективированные в материале идеи субъекта, порождённые его потребностями: «вызываемый к жизни и направляемый ею, труд не поглощает объективное бытие своего предмета, но запечатлевает на его теле образ человеческой потребности... По

⁸⁴ «Придающая форму деятельность потребляет предмет и потребляет саму себя, однако она потребляет только данную ей форму предмета с тем, чтобы придать ему новую предметную форму, и потребляет саму себя только в своей субъективной форме, в форме деятельности. В предметах она потребляет предметное – безразличие по отношению к форме, – а в деятельности потребляет субъективное; предмет она формирует, саму себя материализует. Но в качестве *продукта* результат процесса производства является *потребительной стоимостью*» (Маркс К. Экономические рукописи 1857–1859 гг. Ч. I. С. 252–253).

окончании действия всеобщие формы бытия, отшлифованные трудом, застывают в образе особых вещей, из которых, словно из зеркал, на человека глядит физиономия его собственной потребности»⁸⁵.

Отсюда – вывод: деятельность представляет собой не простую реакцию на внешний раздражитель и не просто «делание» в смысле орудования субъекта над объектом; она есть сущностный «переход субъекта в объект», процесс, в котором «деятельность и предмет взаимно проникают друг в друга»⁸⁶. Труд «переходит из формы деятельности в форму предмета, покоя, фиксируется в предмете, материализуется; совершая изменения в предмете, труд изменяет свой собственный вид и превращается из деятельности в бытие»⁸⁷.

Более того, как видно из этих двух примеров, неконструктивистская деятельность на самом деле оказывается деятельностью *пассивно-активной*, а деятельность конструктивистская – *активно-пассивной*. То есть, в каждом из разобранных случаев имеет место диалектика пассивности и активности. В силу этого представляется совершенно неоправданным применять к теории деятельности критерий противопоставления этих двух сторон (пассивной и активной) единого, тотального праксиса. Как будет показано в ходе нашего исследования, в таком же диалектическом смысле праксис понимал и К. Маркс⁸⁸.

Далее, хотелось бы обратить внимание ещё на два важнейших момента, составляющих неотъемлемую часть нашего праксиологического подхода, понимаемого как *историко-диалектический*. Это принцип тотальности,

⁸⁵ Майданский А. Д. Логика и феноменология всемирной истории, § IV // <http://caute.net.ru/am/tex/liphm.html>

⁸⁶ См. более подробно: Рубинштейн С. Л. Проблемы психологии в трудах Карла Маркса // Вопросы психологии. 1983. № 2. С. 11.

⁸⁷ Маркс К. Экономические рукописи 1857–1859 гг. Ч. I. С. 252. Ср.: «Итак, в процессе труда деятельность человека при помощи средства труда вызывает заранее намеченное изменение предмета труда. Процесс угасает в продукте. Продукт процесса труда есть потребительная стоимость, вещество природы, приспособленное к человеческим потребностям посредством изменения формы. Труд соединился с предметом труда. Труд овеществлен в предмете, а предмет обработан. То, что на стороне рабочего проявлялось в форме деятельности [Unruhe], теперь на стороне продукта выступает в форме покоящегося свойства [ruhende Eigenschaft], в форме бытия. Рабочий прял, и продукт есть пряжа» (Маркс К. Капитал I. С. 191–192).

⁸⁸ О диалектике пассивности и активности праксиса у К. Маркса см. гл. 4 «Passivity and Activity in the philosophical anthropology of Karl Marx» в книге Петера Хоффманна: Hoffmann P. The Anatomy of Idealism. Passivity and Activity in Kant, Hegel and Marx. – Hague–Boston–London: Martinus Nijhoff Publishers, 1982. Pp. 79–116.

сформулированный Георгом Лукачем, и метод тотализации, предложенный Фредриком Джеймисоном.

1.2.9. Принцип тотальности. Целостность – это внутреннее единство человеческого, социального мира, фундированное в тотальности праксиса. Именно в этом смысле Г. Лукач и выдвигает свои *методологические* идеи о фундаментальном значении категории *тотальности* для познания. Маркс, пишет он, разработал «совершенно новую науку [Науку истории]», положив в её основание «точку зрения тотальности»⁸⁹. «Для марксизма, стало быть, – продолжает венгерский философ, – в конечном счёте, не существует самостоятельной юридической науки, политэкономии, истории и т.д., а существует лишь единственная, единая – историко-диалектическая – наука о развитии общества как тотальности... Диалектический метод у Маркса исходит из познания общества как тотальности»⁹⁰.

Но это – только одна сторона историко-диалектического метода. Другой стороной является то, что «точка зрения тотальности... определяет не только предмет, но также субъекта познания. Буржуазная наука рассматривает явления общества – сознательно или бессознательно, наивно или изопрённо – всегда с точки зрения индивида. А с точки зрения индивида нельзя разглядеть никакой тотальности, в лучшем случае можно увидеть аспекты отдельной области, а по большей части – лишь нечто фрагментарное: разрозненные “факты” или абстрактные частные законы. Тотальность предмета может быть положена лишь тогда, когда полагающий субъект сам является тотальностью. Когда полагающий субъект, чтобы мыслить самого себя, вынужден мыслить предмет как тотальность»⁹¹. «Стало быть, конкретно изучать общество – это значит сообразовываться с обществом как целым. Ибо только при таком сообразовании конкретное сознание, которое имеют люди относительно своего существования, проявляется во всех своих сущностных определениях»⁹².

⁸⁹ Лукач Д. История и классовое сознание. – М., 2003. С. 128.

⁹⁰ Там же. С. 129.

⁹¹ Там же.

⁹² Там же. С. 149.

1.2.10. Метод тотализации. Ещё один аспект целостности человеческого бытия выделяет американский философ-марксист постмодернистского толка Фредрик Джеймисон. Исходя из своего рассмотрения марксизма как экономической теории капитализма, в рамках которой капитализм схватывается как *системное целое*, а в условиях капитализма «позднего» – как *целостное единство экономики и культуры*, в качестве ключевых категорий своей версии марксистской диалектики Ф. Джеймисон вводит⁹³ понятия *тотализации* (восходящее к Ж.-П. Сартру) и *тотальности* (восходящее к Г. Лукачу).

Как показывает в своём исследовании Е. А. Вахрушева, «в работе “Марксизм и форма” Джеймисон указывал на скрытую идеологическую подоплеку в господствующей сегодня на Западе теоретико-методологической парадигме, которая, по его мнению, преследует цель препятствовать познанию социального пространства во всей его сложности и целостности»⁹⁴. Так, Ф. Джеймисон пишет: «Очевидно, что доминирующей идеологией западных стран является англо-американский эмпирический реализм, для которого любые формы диалектического мышления представляют угрозу и чья задача, по существу, состоит в том, чтобы служить средством контроля над общественным сознанием... Метод подобного мышления в его различных формах и видах предполагает разделение реальности на герметичные части, тщательное обособление политического от экономического, правового от политического, социологического от исторического, так, чтобы весь комплекс связей любой конкретной проблемы всегда оставался невидимым, а также ограничение отдельными, непосредственно поддающимися проверке утверждениями в целях воспрепятствовать любым формам спекулятивного и тотализирующего мышления, которое могло бы открыть перспективу на социальную жизнь как целое»⁹⁵.

⁹³ См.: Кондрашов П. Н., Вахрушева Е. А. Наброски к истолкованию диалектики Фредерика Джеймисона // Vox: философский журнал. Выпуск 19. Декабрь 2015 // URL: <http://vox-journal.org/content/Vox19/Vox19-KondrashovPN.pdf>

⁹⁴ Вахрушева Е. А. Политическая философия Фредрика Джеймисона / Диссертация на соискание... кандидата политических наук. – Екатеринбург, 2016. С. 31.

⁹⁵ Jameson F. *Marxism and Form: Twentieth Century Dialectical Theories of Literature*. – Princeton, N.J.: Princeton Univ. Press, 1971. Pp. 367–368. Перевод Е.А. Вахрушевой.

Для Джеймисона процедура тотализации является одновременно и неизменным условием самой возможности диалектического социального анализа, и интенцией сознания. Развертывание исторического процесса, с точки зрения американского исследователя, предстает перед нами в виде разрозненных фрагментов, за многообразием и видимой несвязанностью которых мы не можем увидеть Реальное – *историю во всей ее целостности*. Придать видимость этим связям и призвана процедура тотализации, которая, однако, все же не может обеспечить познающего субъекта привилегией увидеть целое с высоты птичьего полета. Поэтому вслед за Сартром Джеймисон рассматривает тотализацию как «частичное обобщение» (*partial summing up*)⁹⁶, функция которого состоит «в нахождении наименьшего общего знаменателя для двух близких видов человеческой деятельности – восприятия и действия»⁹⁷.

«В самых общих чертах под *тотальностью* Джеймисон в своей статье “Марксизм и постмодернизм”, вслед за Лукачем⁹⁸, понимает *способ производства*⁹⁹, помысленный, однако, в расширительном смысле как одновременность сосуществующих способов производства при господстве капиталистического товарного производства, взятых в единстве экономики, политики и культуры. Маркс такого рода тотальность называл *общественной формацией*. Проблема репрезентации способа производства в его тотальности обусловлена тем, что в рамках овещнения общественных и индивидуальных отношений, индивиды видят мир только из “своего угла”, редуцируя целостность к его частям, и полагая часть за целое. Такое ложное сознание, “идеология”, не позволяет увидеть социальный организм целиком, а следовательно, ограничивает сферу деятельности людей видимостью, из которой не видно перспектив выхода в другую, более справедливую, реальность. Для того чтобы выйти за рамки ограниченной видимости и схватить социальный универсум *целостно*, Ф. Джеймисон (в интерпретации Стивена Беста) предлагает использовать диалектическую процедуру *тотализации*, «которая

⁹⁶ Jameson F. Postmodernism, Or, the Cultural Logic of Late Capitalism. – Durham, 1990. P. 332.

⁹⁷ *Ibid.*

⁹⁸ См.: Лукач Д. История и классовое сознание. – М., 2003. С. 149.

⁹⁹ См.: Jameson F. Marxism and postmodernism // Jameson F. The Cultural Turn: Selected Writings on the Postmodern, 1983–1998. – London; New York: Verso, 1998. P. 40. Перевод Е.А. Вахрушевой.

позволяет поместить на первый взгляд изолированные феномены в более широкий контекст отношений и выявить связи или опосредования между различными аспектами целого¹⁰⁰.

В нижеследующем анализе философской антропологии К. Маркса будет процедура тотализации будет реализована при интерпретации всех структурно-онтологических уровней индивидуального и социального бытия.

1.3. Экзистенциальные ценности и смысл жизни как конститутивные моменты цельности человеческого бытия

1.3.1. Целеполагание и цельность. Однако, как нам представляется, для полного и адекватного понимания феномена целостности человека и человеческого бытия-в-мире праксиологической – *формальной* по своей сути – перспективы исследования недостаточно, ибо праксис является только «субстанциальным» базисом, основанием целостности, а в качестве завершающего – *содержательного* и *целевого* – момента таковой выступает *смысл жизни*. Именно в нём целостность обретает свою полноту, и завершается как в плане *τὸ τέλος* (и цели, и законченности¹⁰¹), так и в плане *ἡ ἐντελέχεια* (и как действительность, завершённость человеческого существа, и как то, что приводит вещь из потенциального состояния, из возможности [*δύναμις, potentia*] к действительному существованию [*ἐνέργεια, actus*]).

Именно в этих моментах праксис обретает своё *предметное содержание* (*то-для-чего*) и свою *предметную направленность* (*то-к-чему*):

– в аспекте *цели* конституируется *цельность* человека, а поскольку речь при этом идёт о темпоральности и историчности, то человека надо определять как *становящееся целостно-цельное существо*;

– в аспекте *смысла жизни* – *содержание* человеческого бытия-в-мире, которое определяется экзистенциальными ценностями и смысложизненными целеполаганиями; при этом смысл жизни определяется как *осознанное или*

¹⁰⁰ Цит. по: O’Kane J. Adventures in Totalization: Jameson’s Search for a Method.// Rethinking Marxism: A Journal of Economics, Culture and Society. Vol. 10, № 4, Winter, 1998. P. 57.

¹⁰¹ Древнегреческое слово *τὸ τέλος* означает и *цель*, и *конец*.

интуитивное понимание человеком того, какие экзистенциальные ценности лежат в основе тех целей, которые он ставит и ради достижения которых (то-для-чего) проживает свою жизнь.

Таким образом, представляется необходимым для полноценного анализа феномена целостности человека, помимо праксиологического подхода, применить ещё и *экзистенциально-аксиологический*, позволяющий выявить содержательные стороны человеческого бытия-в-мире, связанные с ценностными и эмоциональными отношениями человека к миру и самому себе, которые конституируют цельность человеческого существования.

1.3.2. Целостность (*Integrität; integrity*) и цельность (*Ganzheit; wholeness*).

Важным аспектом человеческой целостности, фундированной в имманентном единстве праксиса, является то, что деятельность, будучи целенаправленной и целесообразной активностью, за счёт полагания *цели* (т.е. образа будущего результата деятельности, которого ещё нет в настоящем), оказывается существующей *не только в настоящем* (подобно животным), но и в будущем, а значит, и в прошлом. Именно в этом аспекте человек, во-первых, является темпоральным существом, т.е. существом, *живущим временем* (а не только *во времени*); во-вторых, это особым образом «структурирует» человеческое существование, делая его не просто целостным, но и *цельным*. И в этом плане весьма продуктивной является *онтологическое* различие И. А. Беляевым таких, на первый взгляд, схожих понятий, как *целостность* и *цельность*¹⁰². «Целостность человека, – пишет он, – трактуется как наличие и единство всех составляющих её частей, цельность – как присущая ей функционально-структурная характеристика, показатель наличия у неё цели»¹⁰³. В силу этого человека надо определять как *целостно-цельное* существо, а поскольку речь при

¹⁰² См.: Belyaev I. A. Human Being: Integrity and Wholeness // Journal of Siberian Federal University. Humanities & Social Sciences. 2011. № 4. Pp. 633–643.

¹⁰³ Беляев И. А. «Целостность человека» и «цельность человека»: соотношение понятий // Вестник Оренбургского государственного университета. 2014. № 2 (163). С. 204.

этом идёт о темпоральности и, стало быть, об историчности, то ещё и как *становящееся целостно-цельное существо*¹⁰⁴.

Эта динамическая *цельность* (*Ganzheit; wholeness*), подобно целостности (*Integrität; integrity*), репрезентируется на всех онтологических уровнях человеческого бытия: от простейшего целеполагания («сходить в магазин купить хлеба»), в котором человек и мир *цельно* связываются моментом *цели*, до духовных и экзистенциальных форм, высшей из которых является *смысл* (*осознание цели*) жизни.

1.3.3. Экзистенциальное отношение и смысл жизни. В связи с наличием в человеческом бытии феномена цели, все многообразные формы взаимосвязей и отношений субъекта и объекта с необходимостью предполагают некоторое завершающее отношение, в котором человек «собирается», внутренне «цементируется». Речь идёт об *отношении субъекта к самому себе*, т.е. отношении, в котором субъект выступает в качестве объекта своего собственного отношения-к. Такое отношение есть обращённость индивида к своей собственной экзистенции, а потому мы именуем его отношением *экзистенциальным*. Данное отношение обнаруживает себя, прежде всего, в форме постановки и решения индивидом проблемы *смысла жизни*, даже вне зависимости от того, окажется ли это решение положительным или отрицательным, жизнеутверждающим или, напротив, приведёт человека к самоубийству.

Большинство людей, мало знакомых или вовсе не знакомых с философией, считают, что философы занимаются решением только одного вопроса – *в чём состоит смысл человеческой жизни?* В действительности же это всего лишь один из бесконечного множества философских («вечных», т.е. возникающих постоянно в жизни *каждого человека*, а потому и *никогда не исчезающих*) вопросов. Более того, сама *метафизическая* постановка этого вопроса и тем более ответ на этот вопрос появляются только тогда, когда в той или иной степени индивид уже сформировал своё собственное отношение к миру, ибо проблема смысла жизни сущностно

¹⁰⁴ См.: *Беляев И. А.* Онтогенетические механизмы становления человеческой целостности: опыт системно-синергетического анализа // Вестник Оренбургского государственного университета. 2006. № 10. Ч. 2. С. 137–143.

является завершающим моментом мировоззрения. Конечно, если мировоззрение у индивида существует латентно, т.е. он его в явной форме не осознаёт, то тогда вопросы о смысле жизни действительно выступают для сознания в качестве единственной метафизической, философской формы вопрошания. Но в современной ситуации бездумности даже такое положение дел было бы весьма желательным. Но, к сожалению, современного человека, в особенности молодого, философские вопросы вообще не интересуют, так как они никоим образом здесь-и-сейчас не способствуют материальному благосостоянию.

Феномен смысла жизни является настолько экзистенциально уникальным, что невозможно найти двух людей с одинаковым *содержательным* решением этой проблемы, подобно тому, как нет людей с одинаковыми отпечатками пальцев. Но, тем не менее, чисто формально (вне зависимости от сущностного содержания) можно попытаться ответить на вопрос: *что же фундаментально представляет собой смысл человеческой жизни?*

В свете выше обозначенного понятия *целеполагания* человек отличается от животных тем, что прежде чем он начнёт действовать, он сначала *поставит цель*, т.е. сконструирует в своей голове мыслительный образ будущего результата. Таким образом, человеческая деятельность уже изначально является *целеполагающей* и *целесообразной*, чего нет у животных, действия которых разворачиваются в рамках инстинктивно заданных форм поведения, частично варьируемых индивидуальным опытом¹⁰⁵.

Если у деятельности имеется некоторая *цель*, т.е. функционально-содержательная соотнесённость этой деятельности с будущим, то, значит, у неё имеется и определённый *смысл*, т.е. наше понимание и осознание того *для-чего* эта деятельность, собственно говоря, и совершается. Более того, общая цель

¹⁰⁵ «Паук совершает операции, напоминающие операции ткача, и пчела постройкой своих восковых ячеек посрамляет некоторых людей-архитекторов. Но и самый плохой архитектор от наилучшей пчелы с самого начала отличается тем, что, прежде чем строить ячейку из воска, он уже построил ее в своей голове. В конце процесса труда получается результат, который уже в начале этого процесса имелся в представлении человека, т. е. идеально. Человек не только изменяет форму того, что дано природой; в том, что дано природой, он осуществляет вместе с тем и свою сознательную цель, которая как закон определяет способ и характер его действий и которой он должен подчинять свою волю» (Маркс К. Капитал I. С. 189).

какой-нибудь деятельности определяет не только её генеральный смысл, но также полагает и осмысленность всех её структурных и темпоральных моментов. Например, если нашей генеральной целью (на данном этапе жизни) является получение диплома о высшем образовании, то, скажем, личное нахождение каждого студента на лекции по философии оказывается осмысленным и необходимым, так как для-того-чтобы получить диплом, прежде необходимо сдать экзамен по философии. Вне же положенной генеральной цели нахождение человека на лекции было бы бессмысленным (если, конечно, для этого нахождения нет иных причин).

Таким образом, цель деятельности конституирует как её смысл (осознанность) в целом, так и смысл каждого её структурного момента, т.е. цель конституирует понимание того, для чего эта деятельность совершается.

На этом можно было бы остановиться и сказать, что смысл жизни заключается в её конкретно-ситуативных целях. Собственно говоря, именно на этом моменте останавливается обыденное сознание и не идёт дальше по пути сущностной экспликации более фундаментальных смыслополагающих оснований экзистенциального отношения-к. Но для философии такой поверхностности оказывается явно недостаточно, ибо философское разыскание всегда идёт вглубь, к сущности процессов и вещей. Поэтому далее нам надо спросить: *а на основании чего возникают цели?* Что побуждает людей ставить те или иные цели в своей жизни?

Предположим, что ваша цель – получить диплом. Но *для чего* вам нужен этот диплом? – Явно, что для удовлетворения какой-то имеющейся у вас потребности, нуждаемости. Поэтому *всякая цель есть личная конкретизация некоторой потребности.* Потребность – это движущая сила деятельности, то, что заставляет человека ставить те или иные цели и стремиться к их достижению в процессе своей жизни. Самый поверхностный анализ тех причин, которые побудили вас прийти в университет, чтобы получить диплом, показывает, что кого-то к этому побудило брюхо набивательство (получу диплом – повысят в должности – вырастет зарплата – можно будет шиковать), кого-то стремление к стабильности, самореализации, самоутверждению, кого-то тщеславие, и т.д. Но,

так или иначе, оказывается, что диплом – это всего лишь *средство* к достижению каких-то иных, более фундаментальных, жизненно важных, жизненно значимых для каждого из вас целей. Т.е. потребности выражают то, *что* для человека является жизненно важным, *что* имеет для него *значимость*. Вот эти-то фундаментальные значимости, которые имеют для *каждого из нас* первостепенную внутреннюю важность, в философии принято называть *экзистенциальными ценностями*, под которыми понимают *бытийно, жизненно значимые для человека явления*, без которых он *не может существовать как полноценное существо*.

В качестве таких ценностей выступают *богатство, добро, наслаждение, любовь, истина, красота, свобода*; для других, это, напротив, это будут *нищета, страдание, ненависть, ложь или зло*, – короче говоря, всё то, что индивидом рассматривается как необходимое условие его *собственного счастья*. И в этом смысле прав был Л. Фейербах, говоря, что всякая моральная теория внутренне является *эвдемонизмом*. Казалось бы, что здесь имеет место простое логическое противоречие, ведь те же добровольные нищета и страдание противоречат всеобщему представлению о счастье. На самом деле, если обратиться к истории философии, то в данном отношении достаточно вспомнить этические системы киников, стоиков, буддистских и христианских аскетов, то тогда станет понятным, что счастье может пониматься не только в чувственно положительном, но и в чувственно отрицательном ключе.

Для каждого индивида эти экзистенциальные ценности существуют в уникальной констелляции и уникальным образом детерминируют его жизнедеятельность. В большинстве же своём *люди (das Man)* действуют в своей повседневной жизни, совершенно не осознавая, не рефлектируя те базисные основания, которые (в их, людей, случае) бессознательно детерминируют их деятельность. Более того, формально, с внешней стороны деятельность двух индивидов может быть совершенно одинаковой, например, то же самое получение высшего образования для дальнейшего получения более высокооплачиваемой работы. Но для одного это будет средством для того, чтобы пить водку и кутить с

проститутками, а для другого – средством, для того, чтобы чаще посещать театр. Именно эти мотивы (в данном случае чувственные наслаждения или стремление к прекрасному, соответственно) и оказываются фундаментальными значимостями, которые и определяют внутреннее, глубинное (экзистенциальное) содержание человеческой деятельности. В конечном счете, смысл жизни определяется тем, что значимо для человека и ради чего он продолжает свою жизнь, т.е. смысл жизни определяется экзистенциальными ценностями¹⁰⁶.

Таким образом, формально можно дать следующую дефиницию: *смысл жизни – осознанное или интуитивное понимание человеком того, какие экзистенциальные ценности лежат в основе тех целей, которые он ставит и ради достижения которых проживает свою жизнь*¹⁰⁷.

1.3.4. Праксиологическая дефиниция понятия целостность.
Целостность (Integrität, Gesamtheit, Ganzheitlichkeit; integrity) – свойство социального бытия, представляющее собой конкретно-историческое

¹⁰⁶ Роман Ингарден писал: «существует определенное множество особых ценностей, которые человек сам себе устанавливает и старается их реализовать и даже чувствует себя призванным к их реализации. Что это за ценности, сказать нелегко. Вполне возможно, что в своей совокупности они изменяются в строго определенных границах в зависимости от каждого типа человека и исторической эпохи. Но при всем возможном изменении существует некий основной ресурс ценностей, характерный для данной эпохи человечества. Он, однако, состоит не из отдельных ценностей, а из набора принципиальных категорий ценностей. Но не столько принципиальные черты данной совокупности категорий ценностей сущностны для природы человека, сколько скорее тот факт, что человек вообще испытывает потребность и даже ощущает необходимость иметь и познавать ценности, а также реализовывать их, насколько это возможно вообще и, в частности, в окружающем его мире. Без непосредственного и интуитивного общения с ценностями, без радости, какую ему дает это общение, человек глубоко несчастен. Зато осуществление ценностей делает его счастливым, и он подпадает под их особое обаяние. При этом речь тут, по крайней мере в первую очередь, идет не об относительных ценностях, касающихся его жизненных потребностей (например, еды) или удовольствий (хорошее здоровье, наслаждение), а о ценностях, в своем имманентном свойстве абсолютных, хотя их реализация и зависит от творческого потенциала человека, словом, о ценностях моральных и эстетических. Но человеку просто в природе, в материальном мире эти ценности не найти. Он должен создать реальные условия для их возникновения и появления в этом мире. Благодаря особому умению представить их качества он способен создать на основе реального мира, посредством соответствующих преобразований отдельных вещей и целых процессов, новый мир — мир человеческой культуры, в котором появляются ценности... Эта новая действительность, имеющая отношение к человеку, создает для него своего рода атмосферу, необходимую для того, чтобы придать его жизни новый смысл и значимость, которые таким образом преобразуют каждый его поступок и всю его роль в мире в целом. Лишившись их, человек не сможет примириться с собственным существованием» (*Ингарден Р. О человеческой природе // Ингарден Р. Книжечка о человеке. – М., 2010. С. 30–31*).

¹⁰⁷ В рамках этого определения предназначение экзистенциальных ценностей «состоит в том, что ценности – это особые смыслы жизни человека, желаемые ожидания такого будущего, ради которого стоит преодолевать все невзгоды жизни. Будучи жизненными ориентирами, ценности конкретны для индивида, структурированы его деятельностью и основаны на целеполагании» (*Игнатъев В. И. Рецензия. В. В. Крюков. Сумма аксиологии // Вопросы философии. 2019. № 4. С. 220*).

диалектическое (субъект-объектное) единство материальных и идеальных (целеполагающих) моментов праксиса, пронизывающее все социальные и индивидуальные структуры и специфически воспроизводящееся на всех онтологических уровнях человеческого существования: *индивидуальном* (как телесно-душевное единство), *социальном* (как единство индивидуального и общественного), *социально-структурном* (как органическая *тотальность* социальных структур и институтов), *историческом* (как когерентное единство прошлого, настоящего и будущего).

Все эти феноменальные формы целостности, обнаруживающие себя на различных структурных онтологических уровнях бытия, в конечном счете, фундируются в имманентном материально-идеальном единстве (*Einheit*) праксиса. В свою очередь, более «высокие» формы целостности детерминируются нижестоящими как условиями своей возможности. Все более «высокие» формы являются результатом снятия предшествующих форм (так, целостность исторического процесса снимает в себе органическую тотальность, а последняя – социально-индивидуальное единство).

1.3.5. Релевантность экзистенциально-праксиологического подхода к анализу феномена целостности человека. Поскольку целостность представляет собой диалектическое единство субъекта и объекта на различных уровнях социального и индивидуального бытия, то внутри неё всегда имеет место «напряжённость» (В.А. Лекторский), противоречие, в определённых условиях доходящее до внутренней разорванности при сохранении общего «гомеостаза», характерного для органической социальной тотальности (К. Маркс). Таким образом, в понятие целостности не вкладывается никакого метафизического смысла (о том, что, скажем, «единство мира состоит в его материальности»¹⁰⁸), никакой философии о «мире-в-целом». Речь идёт только о целостности (вернее даже лучше говорить о *целостностях*), которые конституируются в социальном праксисе, фундируются в онтологии социального праксиса¹⁰⁹. Целостность – это

¹⁰⁸ Энгельс Ф. Анти-Дюринг // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. – М., 1961. Т. 20. С. 43.

¹⁰⁹ В этом плане совершенно был прав Г. Лукач, когда рассматривал диалектику Маркса как субъект-объектное взаимодействие, в основе которого лежит целеполагание, тем самым отвергая

внутреннее единство человеческого, социального мира, фундированное в тотальности праксиса; это «момент» деятельностного субъект-объектного отношения. Именно в имманентной тотальности праксиса и сам человек дан как целостное существо: во «внутреннем» плане (как субъект); во «внешнем» плане (через *деятельную* связь с миром, объектом); как бытие-в-мире (диалектическое единство субъекта и объекта).

Одним из существенных достоинств теории деятельности стало то, что в психологии человек стал рассматриваться как *активное существо*, а не реактивное, пассивное (как это имело место в сталинской версии теории отражения). До этого были сильны позиции рефлексологии и бихевиоризма, в которой человек рассматривался только как реагирующее существо. В теории деятельности, наоборот, всякая деятельность стала рассматриваться как *активная*, то есть *идущая изнутри*, из целей человека. «Рациональное содержание деятельностного подхода, – пишет В.С. Швырёв, – прежде всего заключалось в том, что он выступил в советской “либеральной” философии 60–70-х годов своеобразной формой интерпретации и решения открытости человеческого бытия, её способности к перманентному трансцендированию»¹¹⁰.

В силу этого при дальнейшем анализе целостности человека у К. Маркса необходимо будет исходить не из человеческого индивида (как субъекта), не из общественных отношений, не из отношений человека-к-миру, не из материального единства мира, а именно *из праксиса*, ибо в его имманентной тотальности фундируются *все остальные формы целостности человеческого бытия* (самого человека как социально-деятельного субъекта, социального универсума, экзистенции, исторического процесса).

«диалектику природы» Энгельса. Если и вести речь о некоей «диалектике природы» (понимаемой в метафизически-онтологическом смысле), то, соответственно, её основанием будет выступать не философия праксиса Маркса. См.: неправомерную критику взглядов Лукача: *Деборин А.М.* Георг Лукач и его критика марксизма // *Деборин А.М.* Философия и марксизм. – М.–Л., 1930. С. 95–116. См. также: *Suppek R.* Die Dialektik der gesellschaftlichen Praxis // *Revolutionäre Praxis: Jugoslawischer Marxismus der Gegenwart.* – Freiburg; 1969; *Schmied-Kowarzik W.* Die Dialektik der gesellschaftlichen Praxis. Zur Genesis und Kernstruktur der Marxschen Theorie. – Freiburg/München, 1981.

¹¹⁰ *Швырёв В. С.* Деятельностный подход к пониманию человека (основные предпосылки и направления философского анализа) // *Философия и история философии.* – М., 2004. С. 464.

1.3.6. Итоговая дефиниция целостности человека. Итак, под *целостностью человека* (в экзистенциально-праксиологической перспективе) мы понимаем физиологическое, духовно-психическое, социально-индивидуальное и темпорально-историчное единство человека, фундированное в материально-целеполагающей тотальности праксиса, и на уровне *взаимоотношений с миром и человеческих отношений-к-миру* определяемое целокупностью ценностных взаимосвязей (познавательных, моральных, эстетических, личностных, эмпатических) между субъектом и объектом, и завершаемое смыслом жизни как экзистенциальным отношением к самому себе, в котором (смысле жизни) это единство человека «собирается» в динамическую *цельность*.

Именно в этой экзистенциально-праксиологической перспективе в нижеследующем разыскании мы сначала эксплицируем экзистенциально-антропологические аспекты философии К. Маркса, а затем – в свете как праксиологического подхода, так и экзистенциально-антропологических идей Маркса – рассмотрим феномен целостности человека и его бытия-в-мире. Как будет видно в итоге предпринятого исследования, сама эта концепция Маркса, с одной стороны, носит деятельностный и экзистенциальный характер, но, с другой – значительно отличается от нашего общего подхода, особенно в плане своеобразного понимания Марксом историчности бытия-в-мире, человеческих отношений-к-миру и почти полного отсутствия у него смысложизненной проблематики, которая для нас выступает наиболее важным конститутивным моментом целостности и цельности человеческого существа.

Глава II. Экзистенциально-антропологическое прочтение философии К. Маркса

2.1. Экзистенциально-антропологические аспекты философии К. Маркса

2.1.1. Экзистенциальные ценности, экзистенциально-антропологический тип философствования и философия К. Маркса. У каждой подлинной философии имеется свой собственный, особенный дух, который, как правило, схватывается при целостном усвоении идей того или иного

мыслителя. Однако у некоторых великих умов этот дух обнаруживает себя даже в отдельных высказываниях и афоризмах, в которых в концентрированном виде застыли и выкристаллизовались эти идеи. Так, например, *дух философии Гераклита* – в ошеломляющем осознании трагизма бытия этого мира (*κόσμος*), в неумолимом ритме вечно возгорающегося и потухающего мирового огня (*πῦρ*)¹¹¹, в этом вселяющем безнадёжную безысходность и парализующую жуть *πάντα ῥεῖ* – *всё течёт*¹¹²; *дух философии Френсиса Бэкона* – в научном эксперименте, в искренней вере, что *разум – это сила (Scientia potentia est)*¹¹³; *дух философии Фридриха Ницше* – в *утверждении воли к власти и дионисийской жизни*.

Однако *дух философии* – это только то, что является внешнему наблюдателю. Сам же он, этот дух вырастает из некой сущности, в качестве которой, как нам представляется, выступают определённые *экзистенциальные ценности*, из которых исходит мыслитель в своём анализе, и которые пронизывают всю его философскую систему, окрашивая в тот или иной «цвет». Ценности эти суть *бытийно значимые для каждого конкретного индивида те или иные феномены человеческого бытия*, без которых он не может существовать в качестве человека, ибо они детерминируют (определяют) постановку целей в его жизни, а в итоге – и смысл этой жизни, то есть осознание того, для чего человек проживает свою жизнь, что для него является фундаментально значимой целью, а что – всего лишь преходящими средствами её достижения.

¹¹¹ «Этот космос, один и тот же для всех, не создал никто из богов, никто из людей, но он всегда был, есть и будет вечно живой огонь, мерно возгорающийся, мерно угасающий» (Фрагменты ранних греческих философов. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / сост. А.В. Лебедев. – М.: Наука, 1989. Ч. I. С. 217). Греческий текст: «κόσμον (τόνδε), τὸν αὐτὸν ἀπάντων, οὔτε τις θεῶν, οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ’ ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ ἀειζῶον, ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα» (*Herakleitos*. Fragment B 30 // *Diels H., Kranz W. Die Fragmente der Vorsokratiker (griechisch und deutsch)*. Bd 1. – Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1960. S. 157–158).

¹¹² Собственно сама фраза «*πάντα ῥεῖ*», непосредственно отсутствующая в дошедших до нас фрагментах Гераклита, представляет собой перефразированный фрагмент из диалога Платона «Кратил»: «Гераклит говорит где-то: “всё движется и ничто не остается на месте”, а ещё, уподобляя всё сущее течению реки, он говорит, что “дважды тебе не войти в одну и ту же реку”» (*Платон. Кратил // Платон. Собрание сочинений в четырёх томах.* — М.: АН СССР Институт философии. Мысль, 1990. Т. 1. С. 636.). Ср.: «Всё возникает по противоположности и всею цельностью течёт, как река» (*Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов.* – М.: Мысль, 1979. С. 361. Кн. IX, 8).

¹¹³ «Знание и могущество человека совпадают» (*Бэкон Ф. Афоризмы об истолковании природы и царстве человека, § III // Бэкон Ф. Сочинения в двух томах.* – М., 1972. Т. 1. С. 12).

Экзистенциальными ценностями, лежащими в основе философии К. Маркса, или, как подчёркивает сам Маркс, «определяющими мотивами, подлинными кристаллизациями, проходящими через всю систему»¹¹⁴, являются его представления о подлинности человеческого бытия как таком существовании, при котором люди связаны друг с другом и с миром посредством свободной, неотчуждённой, творческой деятельности, приносящей им физическое и духовное удовлетворение, радость полноты бытия, и в которой сняты противоречия между индивидом и обществом, между присвоением и отсвоением, между трудом и наслаждением¹¹⁵. А коль скоро условия действительного, реального бытия людей делают человеческую жизнь бесчеловечной, то основная задача состоит в освобождении человека от этих обезчеловечивающих его условий существования. И дело заключается, по Марксу, не столько в теоретическом осмыслении и критике этой бесчеловечности, сколько в непосредственном практическом её уничтожении¹¹⁶.

Именно эта экзистенциальная установка и является скрепляющим, связующим, цементирующим звеном как всех частей марксовской философии, так и всех этапов его интеллектуального развития от школьной скамьи до самой смерти. Так, в выпускном гимназическом сочинении юный Карл писал, что если мы избрали профессию (будь то ту, которая «вторгается в самую жизнь» или ту, которая занимается «абстрактными истинами»), то мы должны «трудиться для всего человечества... мы не согнемся под её бременем, потому что оно – жертва во имя всех; тогда мы испытаем не жалкую, ограниченную, эгоистическую радость, а наше счастье будет принадлежать миллионам...»¹¹⁷. Этот девиз, сформулированный в 17 лет, Маркс пронесёт через всю свою жизнь: «Если хочешь быть скотом, – напишет он через 32 года, – можно, конечно, повернуться

¹¹⁴ Маркс К. Тетради по истории эпикурейской философии // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд. – М.: Политиздат, 1975. Т. 40. С. 136.

¹¹⁵ Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. С. 69; Маркс К. Заметки по поводу книги Джемса Милля // Вопросы философии. 1966. № 2. С. 119, 123, 126–127.

¹¹⁶ Маркс К. Тезисы о Фейербахе. С. 3.

¹¹⁷ Маркс К. Размышления юноши при выборе профессии // Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. – М.: Политиздат, 1956. С. 5.

спиной к мукам человечества и заботиться о своей собственной шкуре»¹¹⁸. Более того, именно радость от своей свободной деятельности, приносящей радость другим, Маркс будет считать *подлинно человеческой, человеческой*.

Стефен Броннер справедливо связывает экзистенциально-антропологическую проблематику в философии Маркса с *историей*, что зачастую упускается исследователями, связывающими историю в интерпретации Маркса только лишь с социально-экономическими и социально-политическими элементами и структурами общественного бытия. «Труды молодого Маркса, – пишет С.Э. Броннер, – отдают предпочтение антропологическим и экзистенциальным элементам человеческого страдания, а не капиталистической эксплуатации чисто экономического характера. Отчуждение коренится в неспособности понять ход истории и подчинить его человеческому контролю. Разделение труда выражает эту ситуацию. Это всё больше отдаляет работников от производимой ими продукции, их товарищей, с которыми они работают, и – в конечном счете – их возможности как личностей [individuals]. Ликвидация [eliminating] частной собственности, таким образом, является не самоцелью, а лишь ступенькой к завоеванию контроля над историей»¹¹⁹.

Экзистенциальные ценности непосредственно обнаруживают себя в том, *что* является центральной темой мышления конкретного философа, с *чего* начинает мыслитель свою мысль, к *чему* и ради *чего* вообще эта мысль развернулась. Это *что*, с чего начинает Маркс свою философию, есть *человек и его бытие-в-мире*.

Поскольку предлагаемая в диссертационном исследовании интерпретация учения К. Маркса является *экзистенциально-антропологической*, то во избежание разного рода недоразумений, путаницы и откровенно неверных толкований нашего прочтения философии Маркса (вроде того, что мы якобы рассматриваем автора «Капитала» в качестве «экзистенциалиста» *a la* М. Хайдеггер или Ж.-П.

¹¹⁸ Маркс К. Письмо Зигфриду Майеру 30 апреля 1867 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд. – М.: Политиздат, 1963. Т. 31. С. 454.

¹¹⁹ Bronner S.E. Critical Theory: A Very Short Introduction. – New York, 2011. P. 35.

Сартр), представляется необходимым сделать несколько важных пояснений терминологического и методологического характера.

Во-первых, следует определить понятия *экзистенциальное* и *антропологическое* в тех смыслах, в которых они будут употребляться в предпринимаемом разыскании; во-вторых, надо прояснить, что такое *экзистенциально-антропологический тип философствования* и чем он сущностно отличается от других типов философствования; в-третьих, необходимо указать на те экзистенциальные проблемы, которые имеют место в философии К. Маркса; и, наконец, в-четвёртых, следует чётко и однозначно развести семантику таких понятий, как *экзистенциальная философия* и *экзистенциализм*, *экзистенциальный* и *экзистенциалистский*, и тем самым показать, что философия К. Маркса и экзистенциализм, являясь *разновидностями* экзистенциального типа философствования, тем не менее, методологически несовместимы.

Категория *антропологическое* (греч. *ἄνθρωπος* – человек) в предпринимаемом анализе связана, во-первых, с экспликацией тех свойств, которые, с точки зрения Маркса, являются *атрибутивными для человека*, т.е. составляют его *родовую сущность/природу* (праксис, общественные и индивидуальные отношения, универсальность, страдание как равнодушие); во-вторых, с выявлением онтологических форм и способов человеческого бытия-в-мире (предметность, intersубъективность, социальность, историчность) и, в-третьих, с дескриптивным анализом условий подлинности и неподлинности (отчуждённости) этого бытия.

Категория *экзистенциальное* (лат. *existentia* – существование) в контексте диссертационного исследования применяется *только* для обозначения *эмоциональной, внутренней, душевной сферы человеческого существования*, которая фундируется в положении Маркса о том, что *человек есть страдающее существо*, а одной из бытийных форм обнаружения этого страдания являются *человеческие отношения-к-миру* (природе, животным, продуктам человеческого труда, обществу, условиям своего бытия, другим людям, самому себе) и отношения к *условиям своего бытия в этом мире*. Стало быть, *экзистенциальное* связано с анализом душевных

переживаний человека, погружённого в конкретно-исторические общественные, социальные и индивидуальные ситуации и отношения; связано с личностными жизненными целями и ценностями, моральными установками, эстетическими предпочтениями, смысложизненными полаганиями, т.е. с экспликацией *внутреннего, эмоционального, интимного мира человека (его экзистенции)*.

В силу этого под *экзистенцией* мы понимаем *интимно-внутреннее существование человека (Innerlichkeit, Eigenwelt)*, включающее симпатическое и эмпатическое восприятие мира, переживание этого восприятия и эмоциональное отношение человека к миру, связанное с тем, что Маркс называет *сущностными силами человека (menschlichen Wesenskräfte¹²⁰)*. Исходя из такой дефиниции становится ясным, что термин *экзистенциальное*, применяемый нами по отношению к философии К. Маркса, никакого отношения к философии экзистенциализма не имеет. А поскольку в текстах Маркса данная проблематика экзистенциальных отношений человека к миру представлена большей частью имплицитно и почти не оказывалась предметом специального научного анализа, то представляется необходимым в представленном исследовании в первом приближении рассмотреть эту сторону философии Маркса, ибо, как будет показано ниже, она напрямую связана с феноменом целостности человека. Именно эти отношения и их душевное переживание человеком, чего полностью лишены животные, и составляют экзистенциальный план человеческого существования.

Исходя из дефиниций *антропологического* и *экзистенциального*, в дальнейшем под *экзистенциально-антропологическим типом философствования* (который для краткости мы будем обозначать *экзистенциальной философией*) понимаются различные направления философской мысли, в которых в той или иной форме ставятся и решаются *проблемы человеческого бытия*, а именно вопросы: о сущности человека, смысле жизни, подлинном и неподлинном существовании, человеческой историчности, любви, отношении к другим и самому себе, свободе, смерти и т.д. В этом отношении экзистенциальная философия

¹²⁰ Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. С. 593–596, 599, 608, 614. 615, 618, 619–620, 626, 628, 630–631, 632, 637, 638; Bernhard A. Bildung als Bearbeitung von Humanressourcen. Die menschlichen Wesenskräfte in einer sich globalisierenden Gesellschaft // UTOPIE kreativ. 2003. Heft 156. S. 924–938.

противоположна *неэкзистенциальному* типу философствования, представители которого либо в силу специфики своей мысли вообще не ставят подобные вопросы (аналитическая философия, структурализм, космизм), либо объявляют их бессмысленными и даже вредными (неопозитивизм, критический рационализм). К экзистенциальной проблематике не обращаются и многие направления марксизма (аналитический и структуралистский марксизм, ленинизм¹²¹, сталинизм, маоизм, троцкизм, некоторые современные последователи Э.В. Ильенкова¹²² – т.н. «гносеологи»), ибо они *по существу* отрицают наличие в структуре марксовской философии таких элементов, как учение о человеке, этика и аксиология.

В рамках же самой экзистенциальной философии отдельно можно выделить направления, различия между которыми коренятся либо в разном понимании экзистенции и её природы (как нечто таинственное и необъективируемое в экзистенциализме К. Ясперса, или, напротив, вполне познаваемое у К. Маркса и Ф. Ницше)¹²³, либо в различии того места, которое занимает собственно экзистенциальная проблематика у того или иного мыслителя (центральное – в экзистенциализме; фундаментальное, но всё же вторичное по сравнению с социальной проблематикой – у К. Маркса, или с проблематикой теологической – у св. Августина, Б. Паскаля и П. Тиллиха).

При этом экзистенциальная философия может иметь самую разную *методологическую основу* (герменевтику, феноменологию, *Dasein*-анализ, материалистическую диалектику, христианскую теологию), выступать в самых различных формах: атеистической или религиозной, материалистической или

¹²¹ См. полностью лишённую какой-либо антропологической составляющей интерпретацию мировоззрения Маркса у В.И. Ленина: *Ленин В. И.* Карл Маркс (Краткий биографический очерк с изложением марксизма) // *Ленин В. И.* Полное собрание сочинений. – М., 1969. Т. 26. С. 43–93.

¹²² Следует заметить, что для Э.В. Ильенкова проблема человека, как и для К. Маркса, была центральной. Что же касается проблем идеального, мышления и диалектической логики и методологии, то они непосредственно, на наш взгляд, вытекали из общей ориентации Э.В. Ильенкова на анализ человеческого бытия. Совершенно справедливо пишет Г. В. Лобастов: «Центром внимания Ильенкова всегда был человек, условия, закон и смысл его существования. Даже самые отвлеченные, казалось бы, теоретические проблемы у него имеют прямое отношение к человеку – этому всеобщему основанию, самодостаточному по своей природе» (*Лобастов Г. В.* К проблеме религиозной формы сознания // *Ильенковские чтения.* – Москва – Зеленоград: МИДА, 1999. С. 60).

¹²³ См. интересную интерпретацию экзистенциальных аспектов философии К. Маркса в сравнении с подобными моментами у Фр. Ницше и М. Шелера: *Гончаров Н. В.* Онтологические аспекты экзистенциальной идентичности в философских концепциях К. Маркса, Ф. Ницше и М. Шелера // *Интеллект. Инновации. Инвестиции.* 2018. № 5. С. 41–45.

идеалистической, диалектической или метафизической, рационалистической или иррационалистической, признающей детерминацию или таковую отрицающей, гуманной или антигуманной, оптимистичной или пессимистичной, эгоистической или альтруистической, активисткой или, напротив, созерцательной (квиетической), а в политическом отношении – левореволюционную (К. Маркс, Ж.-П. Сартр, А. Камю) или право-реакционную (М. Хайдеггер).

Безусловно, термин *экзистенциальное* не совсем уместен в системе марксистской терминологии, вообще в марксистском дискурсе, и можно было бы попытаться подобрать более «свободное» понятие, не связанное с конкретной философской традицией, а именно – с экзистенциализмом, тем не менее, мы остановились на этом понятии по нескольким причинам:

– во-первых, в таком же или близком смысле термин *экзистенциальное по отношению к философии К. Маркса* употребляют Э. Фромм¹²⁴, А. Мацейна¹²⁵, П. Тиллих¹²⁶, А. Шафф, А. Лакруа¹²⁷, А. Лессинг¹²⁸, А. С. Гагарин¹²⁹, А. В. Лесевицкий¹³⁰, М. Постер¹³¹, М. Анри¹³², Г. Новак¹³³, Т. Флинн¹³⁴, С. В.

¹²⁴ Э. Фромм писал: «Философия Маркса – это скорее духовный экзистенциализм (на секуляризованном языке), и именно ввиду своей духовной сущности он не совпадает, а противостоит материалистической практике и материалистической философии нашего века» (*Фромм Э. Концепция человека у Карла Маркса // Фромм Э. Душа человека. – М., 1992. С. 376*).

¹²⁵ *Мацейна А. Происхождение и смысл философии // Историко-философский ежегодник, 1993. – М.: ИФ РАН. С. 284–289.*

¹²⁶ *Тиллих П. Избранное: Теология культуры. – М., 1995. С. 291–317.*

¹²⁷ *Lacroix H. Marxisme, existentialisme, personnalisme. – Paris, 1950.*

¹²⁸ *Lessing A. Marxist Existentialism // The Review of Metaphysics. 1967. Vol. 20. No. 3. P. 461–482.*

¹²⁹ *Гагарин А. С. Экзистенциалы человеческого бытия: одиночество, смерть, страх. От Античности до Нового времени. – Екатеринбург Издательство Уральского университета, 2001; Гагарин А. С. Экзистенция и экзистенциалы человеческого бытия в современной философской антропологии // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – Тамбов: Грамота, 2015. № 12 (62): в 4-х ч. Ч. II. С. 70–73.*

¹³⁰ *Лесевицкий А.В. Ф.М. Достоевский и экзистенциальная философия // Сибирский философский журнал. 2011. Т. 9. № 1. С. 121–122; Лесевицкий А.В. Конфликт индивидуального и социального в экзистенциальной философии Ф.М. Достоевского [Электронный ресурс] // Политика, государство и право. 2013. № 8. URL: <http://politika.snauka.ru/2013/08/876> (дата обращения: 14.04.2018).*

¹³¹ *Poster M. Existential Marxism in Postwar France: From Sartre to Althusser. – Princeton: Princeton University Press, 1975.*

¹³² *Анри М. Проникновение в мысль Маркса // Историко-философский ежегодник'2009. – М.: Центр гуманитарных инициатив, 2010. С. 229–245.*

¹³³ *Novack G. (Ed.). Marxism versus Existentialism. – New York: Delta Books, 1966.*

¹³⁴ *Flynn T. Sartre and Marxist Existentialism. – Chicago: University of Chicago Press, 1984.*

Поросёнков¹³⁵ и др.¹³⁶, когда относят философию Маркса к *экзистенциальному типу философствования*, или даже к *философии страдания*¹³⁷. Однако наследие Маркса настолько многогранно, что интерпретировать его только через призму экзистенциальных моментов означает радикальное и неправомерное сужение и обеднение мысли автора «Капитала» при всей её полифоничности и многомерности. Заметим, что, с нашей точки зрения, экзистенциальные аспекты у Маркса вполне органично сосуществуют с другими. В предлагаемом диссертационном исследовании мы сознательно сосредоточились в основном на выявлении экзистенциально-антропологической стороны философии Маркса (в ущерб другим сторонам) только по той причине, что иные моменты достаточно подробно исследованы в мировом марксведении;

– во-вторых, в современной науке уже давно для описания и наименования внутренних, интимных аспектов душевной жизни человека сложилась достаточно стойкая традиция использовать термин *экзистенциальный* (помимо философии, в психологии – Р. Мэй, В. Франкл, Л. Бинсвангер¹³⁸, С. Л. Рубинштейн¹³⁹, К. А. Абульханова-Славская¹⁴⁰; в социологии – И. Ялом¹⁴¹, Н. И. Лапин¹⁴², Р. Т. Кокоева¹⁴³, А. Мельников¹⁴⁴ и др.);

¹³⁵ Поросёнков С. В. *Существование и деятельность в определении ценностного отношения*. – Пермь, 2002.

¹³⁶ *Экзистенциальной* характеристикой отношения человека к миру наделяют также Л. Моторина и В. Сытник: «В проблемном поле исследований человека, – пишут они, – можно выделить два методологических концепта, обозначающих “мир человека” (отношение к себе) и “человека в мире”: отношения человека к миру вещей (предметное бытие), отношение к другому человеку (социальное бытие) и отношение к Абсолюту (вечное, вселенское измерение человека). В единстве они образуют экзистенциальное пространство человека» (Моторина Л. Е., Сытник В. М. Предметное бытие: отношение человека к вещам // Вестник Бурятского государственного университета. 2017. Вып. 2. С. 3; Моторина Л. Е., Сытник В. М. Фундаментальные отношения человека к миру // Вопросы философии. 2017. № 8. С. 69).

¹³⁷ «Состояние беды в мире есть истинное начало марксистской философии. Страдание есть её источник, из которого она течёт, и характер, который она несёт с собой в течение всего своего разветвления. Это бросает неожиданный свет на понимание духа марксистской философии и объясняет не одну тёмную её черту» (Мацейна А. Происхождение и смысл философии. С. 287).

¹³⁸ Бинсвангер Л. *Бытие-в-мире*. – М.; СПб., 1999; Бинсвангер Л. *Экзистенциально-аналитическая школа мысли* // Экзистенциальный анализ. – М., 2014. С. 3–29.

¹³⁹ Рубинштейн С. Л. *Проблемы психологии в трудах Карла Маркса* // Советская психотехника. 1934. Т. VII. № 1. С. 3–21; Рубинштейн С. Л. *Бытие и сознание. Человек и мир*. – СПб., 2003; Рубинштейн С. Л. *Человек и мир*. – СПб., 2012.

¹⁴⁰ Абульханова К. А. *Диалектика человеческой жизни*. – М., 1977; Абульханова-Славская К. А. *Стратегия жизни*. – М., 1991; Абульханова-Славская К. А. *Принцип субъекта в отечественной психологии* // Психология. Журнал Высшей школы экономики. Т. 2. № 4, 2005. С. 3–21.

¹⁴¹ Ялом И. *Лечение от любви. Психотерапевтические новеллы*. – М., 1997.

– наконец, в-третьих, понятие *экзистенциальный*, обозначая внутренние, в первую очередь эмоциональные, симпатические и эмпатические, аспекты отношений человека-к-миру, наиболее точно схватывают то, что мы находим в текстах К. Маркса. Например, в его описаниях чувства самоутраты, деперсонолизации, отчуждения, ощущения себя пассивным придатком мёртвого труда и машин, или, напротив, в описаниях подлинного человеческого существования, когда творческая, свободная, продуктивная деятельность приносит человеку ощущение полноты бытия, радость, физическое и духовное удовлетворение и удовольствие, восторг.

Поскольку в диссертационном исследовании автор использует не только собственно марксову и марксистскую терминологию, но и вводит в марксистский дискурс новые понятия, частью почерпнутые из других философских традиций (экзистенциализма, структурализма, феноменологии и даже постмодернизма), частью сформулированные им самим, то представляется необходимым пояснить уместность такого рода инноваций.

Во-первых, современные исследования работ К. Маркса открывают всё новые и новые стороны его теоретического наследия, которые ранее, в силу идеологических и социальных и иных условий, не были видны, а то и вовсе их запрещалось «видеть». Представляется, что открытие этих новых граней мысли Маркса для их выявления и фиксации в целостной реконструкции философии с необходимостью требует введения новых категорий, ибо марксистский дискурс прежних эпох оказывается уже не релевантным. Как справедливо писал Ф.

¹⁴² *Латин Н. И.* Модернизация базовых ценностей россиян // Социологические исследования. 1996. № 5. С. 3–23; *Латин Н.И.* Изменение ценностей и новые социокультурные структуры... Куда идет Россия? – М., 1998.

¹⁴³ *Кокоева Р. Т.* Экзистенциальная ценность в её социологическом аспекте // Журнал научных статей Здоровье и образование в XXI веке. 2016. Т. 18. № 7. С. 165–166; *Кокоева Р. Т.* Актуальные проблемы экзистенциальных категорий в современной психологии // Фундаментальные исследования. 2014. № 6. С. 1307–1309

¹⁴⁴ *Мельников А. С.* Социологическая интерпретация экзистенциальных ценностей // Соціологічні дослідження. № 10. – Луганськ: Вид-во СНУ ім. В. Даля, 2008. С. 130–142.

Энгельс, «в науке каждая новая точка зрения влечёт за собой революцию в её технических терминах»¹⁴⁵.

Во-вторых, подлинный марксизм является *открытой недогматической критической* философской системой, в рамках которой можно вполне *по-марксистски* использовать достижения других философских школ.

В-третьих, если мы рассматриваем философию Маркса не только в историко-философском смысле, но и в аспекте возможности её применения для анализа исторической реальности (а именно это предполагается практической значимостью диссертационного исследования), то социальное бытие со времён Маркса изменилось настолько, что возникли феномены, о появлении которых он и предполагать не мог (Интернет, шопинг у широких народных масс, виртуальный и «брендовый» фетишизм, прекариат, эксплуатация эмоций). Впрочем, следует заметить, что некоторые социальные явления были впервые замечены именно Марксом 150 лет назад, но их воочию увидели только сегодня (например, это касается *глобализации*¹⁴⁶ и связанных с нею *глобальных проблем*). Именно поэтому традиционных категорий марксистского анализа для осмысления современности и тенденций будущего уже недостаточно. Новые реалии требуют новых категорий, ибо, как показал сам Маркс, «категории выражают формы наличного бытия [*Daseinsformen*], определения существования [*Existenzbestimmungen*]»¹⁴⁷, а потому сами категории являются историчными.

В силу всего этого по мере появления новых терминов, формально чуждых марксистской традиции (отношение-к, темпоральность, экзистенция, социальный

¹⁴⁵ Энгельс Ф. Предисловие к английскому изданию первого тома «Капитала» // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. – М.: Политиздат, 1960. Т. 23. С. 31.

¹⁴⁶ «Иронию вызывает недавнее открытие: мы живём в мире “глобализации”. Уже для Маркса это было самоочевидно...Капитал должен следовать своим курсом и логикой развития: он должен был охватить всю планету. Маркс это подразумевал» (*Мессарош И. Вызов нашему времени // Альтернативы. 2000. № 2. С.118*). Ср.: «Маркс (скорее, Маркс “Экономических рукописей 1857–1859 годов”, чем Маркс ликующих пассажиров “Капитала”) неустанно подчёркивал значение мирового рынка в качестве последнего горизонта капитализма и замечал не только то, что социалистическая революция должна произойти в странах с высоким уровнем производства и наиболее развитой экономикой, а не в странах с зачаточной модернизацией, но и то, что она должна быть мировой» (*Джеймисон Ф. Реально существующий марксизм // Логос. 2005. № 3. С. 210*).

¹⁴⁷ Маркс К. Экономические рукописи 1857–1859 гг. Ч. 1. С. 43. Ср.: более адекватный перевод *Existenzbestimmungen* как *условия существования* (Лукач Г. История и классовое сознание. – М., 2003. С. 107); Лукач Д. К онтологии общественного бытия. Прологомены. – М., 1991. С. 194.

универсум, референции фундированности, отсылания-к, отношения-к и др.), или же или собственно марксовых, но широко неиспользуемых в марксизме, мы всегда будем пояснять уместность и обоснованность их употребления именно в контексте данного исследования.

2.1.2. Различение экзистенциально-антропологического типа философствования и экзистенциализма. В связи с тем, что мы в диссертационном исследовании рассматриваем *К. Маркса преимущественно как социального экзистенциально-антропологического философа* (в других аспектах он выступает как социально-экономический, революционный, материалистически ориентированный мыслитель, как диалектик, философ, для которого основополагающей чертой общества является его историчность и т.д.), хотелось бы прояснить некоторые моменты, которые могут вызвать вполне естественные и оправданные вопросы.

Во-первых, в своё время было принято рассматривать К. Маркса как мыслителя, работы которого совершенно лишены моральной и экзистенциальной составляющих¹⁴⁸. Разумеется, после публикации его ранних работ такая точка зрения (кроме ленинско-сталинской, альтюссерианской¹⁴⁹, аналитической и гносеологической интерпретаций Маркса) постепенно сошла на нет. Однако некоторые философы даже до публикации рукописей 1844 г. находили тот же «Капитал» в определённой степени экзистенциально-антропологическим, эстетическим и этическим произведением. Значительный вклад в экспликацию экзистенциальных мотивов марксовой мысли внесли «История и классовое сознание» (1923) Г. Лукача, «Разум и революция» (1941) Г. Маркузе и «Критика диалектического разума» (1960) Ж.-П. Сартра. Но наибольшее значение для понимания экзистенциальных аспектов философии Маркса имеют работы Э. Фромма.

¹⁴⁸ В догматическом марксизме-ленинизме (сталинизме) вообще не ставились вопросы экзистенциального, антропологического и аксиологического характера. В известной главе «Краткого курса» И. В. Сталин вообще не говорит о собственно *человеке*. Однако и в современной традиции частью сохраняется такое видение философии Маркса: «Концептуальный подход К. Маркса к морали и этике в их исторически сложившихся формах можно определить как их радикальное отрицание» (Гусейнов А. А. Марксизм и этика // Карл Маркс и современная философия. – М., 1999. С. 159). См. также: *Kamenka E. The Ethical Foundations of Marxism.* – NY, 1962. Противоположную точку зрения, которая более адекватна марксовой позиции (несмотря на все его выпады против «морали»), высказывает Ф. Каин (*Kain P. Marx and Ethics.* – New York, 1991).

¹⁴⁹ См.: *Callinicos A. (ed.) Althusser's Marxism.* – London: Pluto Press, 1976.

В предлагаемом диссертационном исследовании мы следуем именно этой традиции и рассматриваем философию Маркса как *закрывающую в себе значительные экзистенциально-антропологические «моменты»*.

Во-вторых, марксова философия представляет собой философию *экзистенциальную*, а не *экзистенциалистскую*. Дело в том, что, как было уже сказано выше, и философия Маркса, и философия экзистенциализма представляют собой *разные* (в некоторых аспектах даже *противоположные*¹⁵⁰) версии *экзистенциальной* философии. Поэтому мы специально употребляем два разных прилагательных: *экзистенциальная* и *экзистенциалистская*. Первое понятие является *родовым*, второе – *видовым*. Маркс *не был* «экзистенциалистом» в смысле К. Ясперса, Ж.-П. Сартра или М. Хайдеггера (ибо это предполагает использование феноменологического метода и радикальный субъективизм), но он был мыслителем, в философии которого существенную роль играли *экзистенциальные вопросы* (о человеческом страдании и наслаждении, подлинности и неподлинности человеческого бытия, о переживании своего бытия-в-мире, о скотстве и «всей прежней мерзости» и т.д.). Но при этом философия Маркса *не исчерпывается* этими экзистенциальными мотивами. *Философия К. Маркса* (но не «марксизм» в целом!) представляет собой целостную философскую систему, в структуре которой одновременно имеют место и *научное материалистическое понимание истории*, и *экзистенциальная концепция человеческого бытия*¹⁵¹.

Многие марксисты считают экзистенциальное (повторимся: *экзистенциальное*, а не *экзистенциалистское*) прочтение философии классика неадекватным мысли самого основоположника. Однако при этом, даже если встать на точку зрения Л. Альтюссера и признать наличие «эпистемологического разрыва» между ранним и зрелым Марксом, то тогда оказывается вообще

¹⁵⁰ Хотя, например, Л. Гольдман достаточно обоснованно показывает, что многие свои идеи М. Хайдеггер взял у Г. Лукача (*Гольдман Л. Лукач и Хайдеггер*. – СПб., 2009). Однако сам Хайдеггер от такого влияния открещивался, утверждая, что «Метафизику трагедии», «Теорию романа» и «Историю и классовое сознание» Лукача он прочитал уже *после* написания «*Sein und Zeit*» (1927). Эксплицитная взаимосвязь между марксизмом и экзистенциализмом имеет место, например, у Ж.-П. Сартра, М. Мерло-Понти, Р. Гароди, М. Постера.

¹⁵¹ *Кондрашов П. Н.* Философия как теоретическая форма мировоззрения и экзистенциальное отношение человека к миру // *Alma Mater*. 2016. № 11. С. 9–12.

невозможным объяснить, почему Маркс в «Капитале» так много места уделяет дескриптивному анализу *отчужденных, бесчеловечных жизненных условий бытия рабочих*. Так, одни из самых больших главы I-го тома «Капитала»¹⁵² посвящены именно этому. Явно это делалось не просто так. На самом деле ещё *предстоит* понять «Капитал» как подлинно *этическое* и *экзистенциальное*, даже *экзистенциально-трагическое*, произведение. Но при этом мы совершенно не отрицаем за «Капиталом» подлинной научности. Величие и гениальность Маркса как раз-то и состоят, на наш взгляд, в том, что ему удалось органически соединить почти несовместимое – *объективно-научный анализ* и *субъективно-экзистенциальный драматизм*. Экзистенциальная вовлечённость, обнаруживающая себя в партийности, ангажированности социального исследования и философской позиции вовсе не отрицает подлинной научности. Так, Ф. Энгельс в одной из своих газетных рецензий на первый том «Капитала» писал: «При всём радикально-социалистическом подходе рассматриваемой книги к своей задаче, при всей резкости и беспощадности, с которыми она выступает в различных областях против людей, считающихся авторитетами, мы должны всё же признать, что это – в высшей степени учёный труд, претендующий на строжайшую научность, ... что он содержит достаточно и более чем достаточно нового, смелого и дерзновенного и что всё это преподнесено в весьма научной форме»¹⁵³.

В-третьих, в связи с термином *экзистенциальный* всплывает старая тема возможности синтеза марксизма и экзистенциализма. Действительно, философия Маркса и философия экзистенциализма – две различные версии экзистенциальной философии. Однако мы считаем, что экзистенциальная философия Маркса *сущностно несовместима* с философией экзистенциализма¹⁵⁴. Тем не менее, в истории философии, несмотря на радикальную противоположность

¹⁵² Маркс К. Капитал I. С. 382–512, 626–724, 725–773.

¹⁵³ Энгельс Ф. Рецензия на первый том «Капитала» К. Маркса для «Elberfelder Zeitung» // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. – М.: Политиздат, 1960. Т. 16. С. 219–220.

¹⁵⁴ Анализируя так называемое «экзистенциалистское прочтение Маркса» Сартром и Мерло-Понти, Р. Арон назвал такого рода марксизм *мнимым* (Арон Р. Мнимый марксизм. – М., 1993; ср.: Meszaros I. Marx's Theory of Alienation. – London, 1970).

экзистенциальной стороны философии Маркса и экзистенциализма, постоянно предпринимаются попытки провести параллели между некоторыми общими темами, поднимаемыми этими учениями. Так, например, в качестве подтверждения историко-философского единства истоков марксизма и экзистенциализма утверждается, что и К. Маркс, и С. Кьеркегор¹⁵⁵ (по иронии судьбы оба родившиеся в один день – 5 мая с разницей в пять лет) *шли от Гегеля через его отрицание*: «и марксизм, и экзистенциализм, – пишет Марк Постер, – родились из переосмысления раннего Гегеля в “Феноменологии”, оба свели к минимуму влияние Гегеля-идеалиста “Науки логики” и “Энциклопедии”. Оба восприняли попытку раннего Гегеля определить человеческую реальность как разворачивающуюся во времени, как сущностно темпоральный феномен. Следовательно, марксизм и экзистенциализм утверждали приоритет жизни перед мышлением»¹⁵⁶.

Далее, и марксизм, и экзистенциализм полагают *единство мысли и действия: Praxis* у К. Маркса – это диалектическая тотальность психической и физической преобразующей активности человека, а у Ж.-П. Сартра «действие» и «бытие» внутренне связаны. К тому же «Маркс определяет человека через его социальные интеракции, а у Сартра “бытие-для-других” и “взгляд” конституируют первичные основания самости»¹⁵⁷. Наконец, Маркс и Сартр рассматривают *реальность как диалектическую тотальность*. «В общем, – заключает М. Постер, – существовал основательный базис для соглашения о фундаментальных принципах, которые могли стать отправной точкой для плодотворной дискуссии»¹⁵⁸.

Следует также признать, что экзистенциальные идеи молодого Маркса сильно повлияли на некоторые идеи экзистенциалистов, прежде всего французских

¹⁵⁵ Ср.: «Марксизм Маркса был гораздо больше формой гуманизма, чем формой натурализма. Современный экзистенциализм показывает, что он заинтересован в интеграции объективного существования. Самая активная форма современного мышления – это путь по ряду дорог, которые в конечном итоге соединяются. Без сомнения, в ближайшие годы будет задача примирить философию Кьеркегора и Маркса» (Mounier E. Existentialist Philosophies. An Introduction. – London, 1951. P. 71).

¹⁵⁶ Постер М. Экзистенциальный марксизм в послевоенной Франции: от Сартра до Альтюссера. Глава 3. Ранний Сартр: экзистенциалистское понимание свободы // Философско-антропологические исследования. 2008. № 1–2. С. 124.

¹⁵⁷ Там же. С. 125.

¹⁵⁸ Там же.

(Ж.-П. Сартр, М. Мерло-Понти, А. Камю К. Лефор)¹⁵⁹, а экзистенциалистские идеи оказали значительное влияние на многих неомарксистов (ранний Г. Маркузе, который был аспирантом у М. Хайдеггера; Э. Фромм, Р. Гароди, А. Лефевр, К. Касториadis, А. Шафф, Э. Блох, Б. Брехт, Л. Арагон)¹⁶⁰. «Экзистенциальный поворот глубоко связан с Марксом. И хотя обычно этот поворот связывают с экзистенциализмом и иррациональным мышлением, тем не менее, в более широком социальном и культурном контексте мы должны убедиться, что подлинным началом экзистенциального поворота является Маркс»¹⁶¹.

В работах последних лет наибольший интерес представляют сравнения учений Маркса и экзистенциалистов о *технике*¹⁶², *отчуждении*¹⁶³, *живом труде*¹⁶⁴. Неудачной представляется попытка сблизить учение о *языке* у Маркса и Хайдеггера¹⁶⁵. Интересный анализ взаимоотношения экзистенциалистской проблемы *моральной ответственности* и марксистской идеи *социальной причинности* в философии Сартра проводит Томас Флинн¹⁶⁶. Что касается непосредственного синтеза отдельных идей Маркса и экзистенциализма, то среди последних веяний в этой области наиболее ярко выделяются деятели из школы *критической педагогики* П. Фрейре, сгруппировавшиеся вокруг *Journal for Critical Education Policy Studies* (JCEPS, Великобритания)¹⁶⁷.

¹⁵⁹ *Poster M.* Existential Marxism in Postwar France: From Sartre to Althusser. – Princeton, 1975.

¹⁶⁰ *Lessing A.* Marxist Existentialism // *The Review of Metaphysics*. 1967. Vol. 20. No. 3. P. 461–482.

¹⁶¹ *Zou Shipeng.* The Existential Turn and Practice-Existentialism // *Rethinking Marx*. Chinese Philosophical Studies, XXVI. – Washington, 2007. P. 164.

¹⁶² *Eldred M.* Capital and Technology: Marx and Heidegger. 4th edition. – CreateSpace Independent Publishing Platform, 2015.

¹⁶³ *Sayers S.* The Concept of Alienation in Existentialism and Marxism: Hegelian Themes in Modern Social // *Sayers S. Marx and Alienation – Essays on Hegelian Themes*. New York: Palgrave Macmillan, 2011; *Schmitt R.* Alienation and Freedom. – Westview Press, 2003; *Сеуерс Ш.* Отчуждение как критическая концепция // *Альтернативы*. 2014. № 4. С. 21–47.

¹⁶⁴ *Sáenz M.* Living Labor in Marx // *Radical Philosophy Review*. Vol. 10. Iss. 1. 2007. P. 1–31.

¹⁶⁵ *Hemming L.* Heidegger and Marx: A Productive Dialogue over the Language of Humanism. – Evanston: Northwestern University Press, 2013.

¹⁶⁶ *Flynn T.* Sartre and Marxist Existentialism. – Chicago, 1984.

¹⁶⁷ *Dale J., Hyslop-Margison E.J.* Paulo Freire: Teaching for Freedom and Transformation. The Philosophical Influences on the Work of Paulo Freire. Ch. 4 «Marxism, Existentialism, and Freire». – Dordrecht, Heidelberg, London, New York, 2010. P. 105–127.

Тем не менее, с нашей точки зрения, *непротиворечиво соединить марксизм и экзистенциализм в их классических формах не представляется возможным*¹⁶⁸, так как эти две философские традиции исходят из диаметрально противоположных оснований: экзистенциалисты в качестве отправного пункта берут *замкнутого-в-себе-индивида (для-себя-бытие* у Ж.-П. Сартра, например), а марксисты – *социализированного субъекта* («индивидов, производящих в обществе»). В силу этого для марксизма проблема существования *Другого* не вызывает никаких проблем, ибо социальность полагается в качестве *наличного a priori* всякого индивидуального существования, в то время как все попытки феноменологически вывести *Другого* в экзистенциализме так и не увенчались успехом, ибо *Другой* всегда (например, у Хайдеггера и Сартра) оказывается всего лишь *имманентным моментом интенциональности моего собственного сознания*, его, как выразился бы Эд. Гуссерль, *аппрезентацией*.

«Между “Бытием и ничто” [Ж.-П. Сартра] и “Рукописями 1844 г.” [К. Маркса], – считает Марк Постер, – был и глубокий антагонизм. Сартровское понятие свободы было по сути субъективистским и, по-видимому, вело к совершенно немарксистской этической теории. К тому же марксово понятие отчуждения было жёстко объективистским и полностью субординировало форму понимания человеком отчуждения своей деятельности как отношения отчуждения в нём самом»¹⁶⁹.

2.1.3. Элементы философской системы К. Маркса. Весьма важным в методологическом отношении является вопрос о *структуре философии Маркса*, от решения которого, с одной стороны, зависит общая интерпретация как самой марксовской философии в целом, так и её различных аспектов; с другой стороны, имеет место «обратная реакция»: от предлагаемого «прочтения» философии Маркса зависит и конкретное построение её внутренней архитектуры. Дело в том, что отсутствие *summa summarum* философии Маркса вынуждает исследователей путём экспликации собственно философского материала из его работ

¹⁶⁸ См.: Novack G. (Ed.). Marxism Versus Existentialism. – New York, 1966; Novack G. Understanding History: Marxist Essays. – New York, 1980. Ch. «Marxism Versus Existentialism».

¹⁶⁹ Постер М. Экзистенциальный марксизм в послевоенной Франции. С. 125. См.: Гобозов И.А. Сартр и марксизм // Гобозов И.А. Избранное. – М., 2016. С. 288–294.

(ре)конструировать ту или иную её структуриацию. И именно в этих реконструкциях в большей степени отражаются не столько идеи самого основоположника марксизма, сколько собственные теории его интерпретаторов.

Что касается нашего подхода к структурированию философии Маркса, то мы исходим из того, что всё учение К. Маркса, взятое в его *философском* аспекте, есть *философия человеческой жизни*, фундированное в понимании праксиса как сущности и способа бытия человека-в-мире, как конкретно-исторического производства и воспроизводства непосредственной жизни отдельных индивидов и общества в целом. *Человек, общество и история* – три основополагающие стороны философии Маркса. Это стороны единой *тотальности*. Внутреннее единство каждой из них базируется на том, что «вся история есть не что иное, как непрерывное изменение человеческой природы»¹⁷⁰, а история – это наука о человеке в самом широком смысле: «исторические науки суть те, которые не являются науками о природе»¹⁷¹.

Эту «триединую» (человек-общество-история как тотальность) сущность марксовой философии подчёркивает в своём определении и Мехмет Табак: «Философская система Маркса, – пишет он, – представляет собой попытку охватить *человеческую целостность [human totality]* в её прошлом, настоящем и будущем. Философская система Маркса рассматривает эту *тотальность как исторический процесс [totality as a historical process]*, в котором из различных предшествующих социальных целостностей [*social wholes*] формируются целостности последующие. Каждое социальное целое – это специфический “способ производства”. Все способы производства имеют одни и те же общие

¹⁷⁰ Маркс К. Нищета философии. С. 162.

¹⁷¹ Энгельс Ф. Карл Маркс. «К критике политической экономии» // К. Маркс, Ф. Энгельс. Сочинения. М.: Политиздат, 1959. Т. 13. С. 491. Ср.: «Мы знаем только одну единственную науку, науку истории. Историю можно рассматривать с двух сторон, ее можно разделить на историю природы и историю людей. Однако обе эти стороны неразрывно связаны; до тех пор, пока существуют люди, история природы и история людей взаимно обуславливают друг друга» (Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. С. 16).

черты, вытекающие из специфического взаимодействия человека, как родового существа, с природой [*humans' species-specific interchange with nature*]¹⁷².

Исходя из этого, мы считаем, философия Маркса представляет собой хотя и латентное, но, тем не менее, целостное, внутренне упорядоченное учение, которое структурно можно представить в виде логически вытекающих друг из друга: (1) *философской антропологии*, (2) *социальной философии* и (3) *философии истории*

Философская антропология как социально-деятельностная онтология: посредством своей предметной деятельности (сущности) люди удовлетворяют свои бытийные потребности, одновременно преобразуя и формируя внешний мир в качестве объекта, а самих себя в качестве субъектов.

Социальная философия: в этом процессе осуществления совместной деятельности между людьми складываются определённые отношения, которые структурируют и упорядочивают их совместное бытие посредством различных социальных и идеологических институтов¹⁷³.

Философия истории: в силу же того, что человеческая деятельность является активностью *преобразующей*, то социально-бытийный процесс оказывается процессом непрерывного изменения производственных, общественных и идеологических структур, процесс, в ходе которого человеческое общество проходит определённые ступени *развития*. Философия истории Маркса (как учение о развёртывании человеческой деятельности и порождаемых ею социальных структур во времени, учение об исторически сменяющихся друг друга общественных формациях, а внутри формаций – способов производства) в качестве завершающей части его философской *системы* вырастает из его философской антропологии и социальной философии.

Все эти три составные части связаны в концептуальную тотальность, с одной стороны, учением Маркса о *праксисе* как сущности человека, способе его

¹⁷² *Tabak M. Dialectics of Human Nature in Marx's Philosophy.* – New York, 2012. P. 169. Интересный подход к системности философии К. Маркса см. в книге Кэрл Гулд: *Gould C. Marx's Social Ontology.* – Cambridge, 1978.

¹⁷³ Социальная философия Маркса – это одновременно и «*большая теория*» (учение о классовой структуре, социальной революции и социальной эволюции, социальной статике и динамике, классовой борьбе, общественных формациях), и *теория среднего уровня* (анализ конкретных стран и регионов), и *микросоциология* (анализ подручности и повседневности).

бытия-в-мире и субстанции социальности; с другой – его диалектической логикой как методом. Собственно говоря, такую целокупную теорию Маркс и называл *материалистическим пониманием истории*.

Непонимание имманентной целостности мировоззрения К. Маркса зачастую приводит к тому, что некоторые марксологи считают, что те или иные аспекты марксовой общей теории «как бы» и не нужны, излишни, ибо не вяжутся с интерпретациями Маркса этими самыми марксологами. Так, например, А. Вуд считает, что «не все философские взгляды Маркса важны для его социальной теории. Атеизм, реализм здравого смысла, низкое мнение Маркса о моральных категориях социальной критики, возможно, даже его концепция отчуждения – всё это второстепенно или не имеет отношения к центральным постулатам исторического материализма и экономической теории Маркса»¹⁷⁴. У К. Поппера можно прочесть, что и диалектический метод совсем не важен для марксова анализа капитализма, хотя он особенно важен для «историцистских» (пророческих, псевдонаучных) выводов о его гибели¹⁷⁵.

Целостность мировоззрения Маркса можно понять только в праксиологической, экзистенциально-антропологической и социально-исторической перспективе, непосредственно выходящей к своему практическому воплощению. Причём это философское учение Маркса о человеке (в том числе и о его целостности) является связующим, цементирующим для всего его мировоззрения, – невозможно понять политической экономии Маркса или его политического учения о революции *вне* его философско-антропологических идей. Только в этой «связке» все концепции Маркса обретают внутреннюю логику и когерентность¹⁷⁶. Совершенно прав А. Вуд, который пишет, что «общие

¹⁷⁴ Wood A. Karl Marx. – London, New York: Routledge, 2004. Pp. 265–266.

¹⁷⁵ А вот в этом можно частью согласиться с А. Вудом: «Приверженность Маркса диалектическому методу и его убежденность в том, что определенные изменения *исторически неизбежны*, ибо основываются [на анализе] тенденций материального производства, предполагают амбициозные и расплывчатые взгляды на то, как устроен мир, но эти взгляды *не являются* метафизическими догмами или основанными на метафизических догмах» (Wood A. Karl Marx. – London, New York: Routledge, 2004. P. 266).

¹⁷⁶ «В связи с этим, – пишет известный российский философ и политолог В.Н. Шевченко, – и возникает вопрос о том, как понимать сегодня идею о возвращении к подлинному Марксу. В мировой и отечественной мысли получили широкое распространение три варианта ответа на этот вопрос. **Первый**

обвинения в “несогласованности”, будь то между фазами экономического анализа Маркса или между материалистической теорией истории Маркса и его практикой как эмпирического историка, беспочвенны. Они являются результатом философского непонимания самих взглядов Маркса»¹⁷⁷.

2.1.4. Философская антропология и концепция человека в философии К. Маркса. В связи с тем, что понятие *философская антропология* имеет несколько определений, существенно расходящихся по объёму и своему содержанию, а также с тем, что в марксведении имеется весьма солидная традиция *отрицать* наличие у Маркса «философской антропологии», то представляется необходимым кратко остановиться на этом вопросе и прояснить, что в диссертационном исследовании мы подразумеваем под рубрикой «*философская антропология К. Маркса*» («*марксова концепция человека*»). При ближайшем рассмотрении среди всех определений философской антропологии (в интересующем нас ключе) можно выделить три: *широкое*, *узкое* и то, которое можно условно назвать *неисторическим*.

2.1.4.1. Широкое понимание философской антропологии. Под *философской антропологией* (или *философией человека*) мы понимаем *философское учение* (*λόγος, λογία*) о *человеке* (*ἄνθρωπος*), которое представляет собой структурный элемент философского знания, наряду с *онтологией* (учением о бытии), *гносеологией* (учением о познании), *социальной философией* (учением об обществе), *аксиологией* (учением о ценностях), *этикой* (учением о морали), *эстетикой* (учением о прекрасном и безобразном) и т.д. Стало быть, *предметом* философской антропологии выступает *человек*. Но поскольку человек может исследоваться с самых различных точек зрения, то на сегодняшний день существует множество «антропологий»: биологическая (физическая), социальная, культурная, экономическая, политическая,

вариант ответа: подлинный Маркс – это философское учение Маркса минус политическая теория марксизма. **Второй вариант ответа:** подлинный Маркс – это философское учение Маркс плюс политическая теория марксизма, разработанная западной (западноевропейской) социал-демократией. **Третий вариант ответа:** подлинный Маркс – это философское учение Маркса плюс политическая теория марксизма, которая была разработана Лениным в процессе подготовки русской революции и в ходе поиска путей развития Советского государства в первые годы его существования» (*Шевченко В.Н. Маркс и марксизм: взгляд из XXI века // Философские науки. 2018. № 1. С. 8).*

¹⁷⁷ Wood A. Karl Marx. – London, New York: Routledge, 2004. P. 266.

лингвистическая, юридическая, историческая, педагогическая, когнитивная, и даже такая прикладная форма, как антропология судебная.

Основным вопросом любой *философской* антропологии (античной, средневековой, новоевропейской, современной или постсовременной, в том числе и марксистской) является вопрос: *что такое человек?* И если все вышеперечисленные антропологии рассматривают человеческое существо в тех или иных контекстах (эволюционных, биосоциальных, социальных, культурных, экономических, лингвистических), то в рамках философской антропологии решается вопрос о *человеческой сущности* – даже в том случае, если наличие таковой отрицается¹⁷⁸. В этом состоит принципиальное отличие философской антропологии от всех иных форм исследования человека. Собственно говоря, в этом и заключается специфика философского знания – прояснять наиболее общие (предельные) основания бытия. Так, если, например, социальные науки исследуют конкретные стороны человеческого общества (экономику, историю, общественные структуры), то при этом они не задаются вопросом: *а что же такое общество?* И если такой вопрос возникает, то тогда обычно говорят о *философских вопросах (проблемах) социальных наук*. То же самое относится и к иным наукам: например, биологии, в рамках которой исследуются *конкретные формы жизни*, но не исследуется *жизнь как таковая*, – её в этом ракурсе исследует такая область философии, как *философия биологии, биофилософия*.

Под философской антропологией, писал М. Шелер, «я подразумеваю фундаментальную науку о *сущности и сущностной структуре* человека»¹⁷⁹. С этим сугубо философским широким определением нельзя не согласиться. Под *сущностью* в данном исследовании мы понимаем совокупность качественных атрибутивных (неотъемлемых) свойств чего-либо (нечто), без которых и вне

¹⁷⁸ Известно, например, что Жан-Поль Сартр считал, что человеческой природы не существует, ибо человек есть то, что он из себя делает, т.е. человек рождается некоторым «Ничто», и в процессе своего непосредственного бытия «проектирует» самого себя в нечто «сущностно» определённое. Однако даже такой нигилистический подход к сущности человека при определённом истолковании превращается в своеобразное определение именно сущности человека: *человек сущностно есть единственное в мире существо, которое изначально не обладает никакой родовой сущностью*.

¹⁷⁹ Scheler M. Philosophische Weltanschauung // Scheler M. Gesammelte Werke. Bd. IX. – Bern, 1976. S. 120. Цит. по: Вальверде К. Философская антропология. С. 32.

которых это нечто не может существовать в качестве именно *этого* нечто. Стало быть, рассматривая *сущность человека*, мы должны выявить те *атрибутивные признаки, которые конституируют человека и отличают его от всякого иного сущего* (прежде всего, от высших приматов). Так, например, в биологическом смысле *прямохождение* является атрибутивным свойством человека, в то время как, скажем, цвет волос – акцидентальным (несущественным), ибо и брюнет, и блондин, и даже лысый индивид – человек. В этом смысле *сущность* как «ансамбль» атрибутивных, конститутивных свойств фиксируется и раскрывается в некотором логическом определении, в дефиниции.

В истории философии существует огромное множество определений сущности человека, которая понимается и как историчная, и как неисторичная, неизменная; по своему генезису как социально-историческая, натуралистическая, космическая, теологическая. Вне зависимости от *содержания* ответа на вопрос: *что есть человек?* – все они предполагают экспликацию какого-то атрибутивного свойства, специфичного для *человека как такового*, – будь то *образ и подобие Бога*, *ζῷον πολιτικόν*, *animal rationale*, *Praxis*, *вера в Бога*, *ансамбль общественных отношений*, *язык*, *запрет на инцест*, *знание о своей собственной смерти*, *игра* и т.д. Таким образом, «вопрос о природе человека, о смысле его существования, об отличии человека как формы жизни от других форм жизни или о специфически человеческом способе бытия может считаться вторичным. Независимо от того, исходит та или иная философия человека из “духа”, “души”, “свободы”, “личности”, “Бытия”, “спасения”, “экзистенции”, “жизни” и т.д., во всех случаях вопрошание разворачивается в одном направлении – в направлении определения того, *что есть человек*»¹⁸⁰.

Однако, несмотря на столь очевидное *широкое* значение понятия *философская антропология* (как отдельной философской области знания) сегодня под философской антропологией почему-то понимают в основном нечто иное.

¹⁸⁰ Малахов В.С. Философская антропология // Новая философская энциклопедия. Т.4. – М.: Мысль, 2010. С. 241

2.1.4.2. Узкое понимание философской антропологии связано с её отождествлением с *отдельным направлением философии XX века*, которое отсылает к учениям М. Шелера¹⁸¹, Х. Плеснера¹⁸², А. Гелена¹⁸³. Несмотря на то, что названные мыслители сами свои учения назвали «*философской антропологией*», тем не менее, это вовсе не значит, что теперь под этой рубрикой мы должны понимать *только эти учения*. Путаница, внесённая таким самоназванием, состоит в том, что учения Шелера, Плеснера, Гелена¹⁸⁴ – это *отдельное направление в философии XX столетия*, а не *философская наука* (в рамках той или иной *системы философских наук*). И редуцировать широкое понимание философской антропологии к этому её узкому значению представляется некорректным. В этом плане можно согласиться с А. Жаворонковым, который как раз и фиксирует эти два значения: философская антропология, пишет он: «(1) В широком смысле: философское учение о человеке, его “природе”, или “сущности”; (2) в узком смысле: направление, развившееся в западной, преимущественно немецкоязычной, философии под влиянием трудов М. Шелера, Г. Плеснера и А. Гелена»¹⁸⁵. Интересно отметить, что когда говорят о «философской антропологии» в указанном узком смысле, то

¹⁸¹ Шелер М. Положение человека в Космосе // Проблема человека в западной философии. – М.: Прогресс, 1988. С. 31–95; Шелер М. Особое метафизическое положение человека // Топос: философско-культурологический журнал. 2004. № 1 (8). С. 43–57; Лохов С.А. М. Шелер о методе философской антропологии // Вестник Российского университета дружбы народов. Философия. 2002. № 3. С. 197–204; Роинашвили Д.И. Антропологическая революция Макса Шелера // Спектр антропологических учений. 2011. № 1; Философская антропология Макса Шелера: уроки, критика, перспективы. – СПб.: Алетейя, 2011; Чёрная Л.А. «Новая философская антропология» Марка Шелера и история культуры // Вопросы философии. 1999. № 7. С. 127–139; Юречко О.Н. Ценностное измерение человека: опыт философской антропологии М. Шелера // Социальная теория и современность. Вып. 24. – М., 1996. С. 198–204.

¹⁸² Плеснер Х. Ступени органического и человек // Проблема человека в западной философии: Переводы. – М., 1988. С. 96–151; Плеснер Х. Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологию. – М., 2004; Plessner H. Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie. – Berlin, 1975.

¹⁸³ Гелен А. О систематике антропологии // Проблема человека в западной философии. – М.: Прогресс, 1988. С. 152–201; Гелен А. Образ человека в свете современной антропологии // Личность. Культура. Общество. 2007. Вып. 3 (37). С. 37–51.

¹⁸⁴ Интересно отметить, что три этих фамилии сегодня, по крайней мере, в российском философском дискурсе, звучат всегда вместе, подобно тому, как в своё время синкретично звучало двуединое *Маркс-Энгельс*.

¹⁸⁵ Жаворонков А. Философская антропология // Современная западная философия. – М.: Культурная революция, 2009. С. 112.

почти всегда упоминают только лишь этих трёх мыслителей, в то время как это достаточно многочисленная традиция¹⁸⁶.

2.1.4.3. Философская антропология как антиисторическое рассмотрение человеческой сущности. Если наименование «философская антропология» в его узком смысле применять к Марксу вообще бессмысленно, то некоторые философы-марксисты (Л.П. Альтюссер, Э. Балибар, С.Н. Мареев, Й. Эльстер¹⁸⁷ и др.) выступают против приписывания наличия «философской антропологии» в структуре марксового мировоззрения совсем по другой причине. Дело в том, что, с их точки зрения, «философская антропология XX века – это действительно в определенном смысле нечто новое»¹⁸⁸, отличительной особенностью которого является то, что «постулирование сущности человека в качестве некой изначально данной меры или шаблона», т.е. в этой философской антропологии «человек неизменен, поскольку такова его родовая сущность. И это противоположно историзму, согласно которому сущность человека находится в процессе становления и не имеет никакого наперёд заданного масштаба»¹⁸⁹.

Таким образом, эти исследователи противопоставляют, с одной стороны, «философскую антропологию XX в.» с её «неизменной сущностью»¹⁹⁰ – «философскому учению о человеке», с другой, ибо «не всякое учение о человеке

¹⁸⁶ См.: Любутин К.Н. Антропологический принцип в немецкой буржуазной философии XIX–XX веков: Автореф. дис. ... канд. филос. наук. – Свердловск, 1963.

¹⁸⁷ Elster J. An Introduction to Karl Marx. – Cambridge, 1986; Elster J. Making Sense of Marx. – Cambridge, 1999.

¹⁸⁸ Мареев С.Н., Мареева Е.В. История философии (общий курс): Учебное пособие. – М.: Академический Проект, 2004. С. 823.

¹⁸⁹ Мареев С.Н., Мареева Е.В., Арсланов В.Г. Философия XX века // <https://refdb.ru/look/1385377-pall.html> (дата обращения: 18.01.2019).

¹⁹⁰ Что во многих отношениях, мягко говоря, не соответствует действительности. Например, С.Н. Мареев, осуждая Хельмута Плеснера за пресловутый «антиисторизм», не замечает, что тот в своей концепции говорит о неизменности только структур, но не содержания человеческой природы (См.: Plessner H. Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht (1931) // Plessner H. Gesammelte Schriften in zehn Bänden. – В., 2003. Bd. V. S. 139–234). Суждения о Л. Фейербахе и его учении о «неизменности человеческой сущности» С.Н. Мареевым выносятся только лишь на основании некоторых критических замечаний Маркса и Энгельса в «Немецкой идеологии», «Тезисах о Фейербахе» и «Конце классической немецкой философии», без какого-то бы ни было обращением к текстам самого Фейербаха, а о его антропологическом принципе даже и не упоминается. В действительности антропологический принцип Фейербаха не был радикально антиисторичным и антидиалектическим, как это в своём критическом запале и попытках «свести счёты со своей прежней философской совестью» представили основоположники (Маркс К. К критике политической экономии. С. 8). См.: Любутин К.Н. Фейербах: философская антропология. – Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1988; Коряковцев А.А., Любутин К.Н. Диалектика Людвиг Фейербаха. – Екатеринбург: УрО РАН, 2010.

есть “антропология”, хотя антропология есть учение о человеке», говорит С.Н. Мареев с соавторами. Однако при этом возникает резонный вопрос: а разве «философское учение о человеке» не может быть «неисторичным» в вопросе о сущности человека?

Такое противопоставление видится нам *искусственным*. Как нам представляется, что момент противопоставления историчности и неисторичности родовой сущности человека, верно выдвинутый на первый план С.Н. Мареевым, надо манифестировать не путём искусственного противопоставления «философской антропологии XX века» и «философского учения о человеке», ибо в вопросе о сущности оба могут быть как историчными, так и антиисторичными, а путём простого указания на этот момент через соответствующее прилагательное: *историчная/антиисторичная философская антропология (или учение о человеке)*¹⁹¹.

2.1.5. Дилемма «двух Марксов». В своём анализе мы *не проводим радикального различия* между «ранним» Марксом эпохи «Рукописей 1844 года» и «поздним» Марксом эпохи написания «Капитала»¹⁹², и в силу этого с полным правом используем тексты обоих периодов его деятельности в качестве аутентично выражающих существо его *философской* позиции *относительно целостности человека* (несмотря на якобы ранний идеализм и поздний материализм), а также относительно тех экзистенциальных ценностей, которые лежат в основе всей теоретической и политической деятельности Маркса (а именно – гуманистического освобождения человечества). В силу этого имманентного континуально-аксиологического единства мысли Маркса никакой

¹⁹¹ «Следует также предупредить, – пишет, например, испанский философ-иезуит Карлос Вальверде, – что название “философская антропология” может толковаться разными способами, в том числе и неверными. Это объясняется именно существованием множества других антропологий, претендующих на звание единственной истинной антропологии. Поэтому представляется разумным замечание Хосе Рубио, что лучше было бы говорить о *философии человека*, подобно тому, как говорится о философии истории, философии природы, философии науки или философии языка. В названии “философская антропология” философская компонента перешла в форму прилагательного. Быть может, это объясняется бессознательным комплексом неполноценности, обусловленным неопозитивистскими предрассудками. В действительности то, чем занимается эта наука, есть настоящая, подлинная философия. С точки зрения логики и с точки зрения эпистемологии, название “философия человека” более корректно, чем “философская антропология”» (Вальверде К. Философская антропология. – М., 2013. С. 15).

¹⁹² Кешелава В.В. Миф о двух Марксах. – М.: Политиздат, 1963.

фундаментальной разницы между «молодым Марксом» (якобы философом и гуманистом) и «зрелым» (якобы экономистом) не существует. «Следует заметить, что сама постановка вопроса достаточно условна. “Зрелый Маркс”, говоря словами самого Маркса, – это не “состояние”, а действительное движение, постоянное углубление в сущность предмета – частной собственности, вскрытие всех новых его сущностных слоёв. Маркс, сформулировавший проблему отчуждения, тем самым был уже “зрелым”»¹⁹³.

Сергей Мареев обращает внимание на иной аспект «единства» Маркса: «После публикации “Экономическо-философских рукописей” в 1932 г. на языке оригинала стало модно говорить о “раннем” и “позднем” Марксе. Некоторые исследователи противопоставляли друг другу два разных периода жизни великого ученого, утверждая, что “ранний” Маркс был “гуманист” и философ, а “поздний” – антигуманист и экономист. Но уже в предисловии к Рукописям 1844 г. Маркс пишет: “Читателя, знакомого с политической экономией, мне незачем уверять в том, что к своим выводам я пришел путем... эмпирического анализа, основанного на добросовестном критическом изучении политической экономии”. Значит, уже здесь Маркс не только “философ”, но и “экономист”»¹⁹⁴.

Поэтому представляется, что попытки Л. Альтюссера, Э. Балибара¹⁹⁵, Д. МакЛеллана¹⁹⁶ и многих других марксоведов вообще отрицать работы молодого Маркса в качестве «марксистских» являются неверными, хотя бы потому, что зрелая критика капитализма Марксом имела своим необходимым условием традицию деятельностного гуманистического понимания человеческой природы вообще и тех отчуждённых форм, которые она приобретает, извращаясь, в условиях капитализма. «Я даже склонен сказать, – пишет Филипп Каин, – что поздний Маркс больше гуманист, чем Маркс ранний»¹⁹⁷.

¹⁹³ Платонов С. После коммунизма. – М., 1990. С. 29, сноска.

¹⁹⁴ Мареев С.Н. Возвращение человеку человеческой сущности. К. Маркс о коммунизме // Свободная мысль. 2019. № 3. С. 194). Цитата из Маркса: *Маркс К.* Экономическо-философские рукописи 1844 г. С. 43.

¹⁹⁵ Balibar E. *Philosophy of Karl Marx*. – NY, 1995.

¹⁹⁶ См.: McLellan D. *Marx before Marxism*. - New York: Harper & Row, 1970.

¹⁹⁷ Kain P. *Marx and Ethics*. – New York: Oxford University Press, 1991. P. 202. См. также: *Meszaros I.* *Marx's Theory of Alienation*. – London, 1970.

С другой стороны, нельзя рассматривать концепцию Маркса либо как объективную науку о капиталистическом способе производства, либо как этико-философскую критику буржуазного общества, противопоставляя их друг другу, как это делает, например, Олвин Гоулднер¹⁹⁸. Также нельзя ставить вопрос так: следует ли считать марксизм гуманизмом (или критической теорией человеческой деятельности) или структурализмом (или наукой о социальных системах), как это делает Луи Альтюссер. Мы согласны с Шоном Кривеном, который пишет: «вместо того, чтобы собственная социальная мысль Маркса была разделена на несовместимые полюса, порождая "два марксизма", она образует связанное единство. Социальная теория Маркса не является ни гуманистической философией, ни структурной наукой, но на самом деле является реалистической наукой, которая синтезирует эти кажущиеся антиномии и тем самым превосходит и то и другое»¹⁹⁹.

2.1.6. Дифференциация философии К. Маркса и философских исканий Ф. Энгельса (особенно позднего). На сегодняшний день и в марксистской, и немарксистской литературе существует достаточно влиятельная традиция, которая прямо *противопоставляет философию Маркса не только философии Ф. Энгельса*²⁰⁰, но и всему последующему «марксизму», особенно в лице догматического марксизма-ленинизма (Ш. Авинери²⁰¹, А.В. Бузгалин²⁰², М. Джэй²⁰³, Дж. Лёвенштайн²⁰⁴, М.Д. Претель²⁰⁵, Т. Рокмор²⁰⁶, М. Рюбель²⁰⁷, Т.

¹⁹⁸ Gouldner A.W. The Two Marxisms. – Oxford, 1980.

¹⁹⁹ Creaven S. The «Two Marxisms» Revisited: Humanism, Structuralism and Realism in Marxist Social Theory // Journal of Critical Realism. 2015. Vol. 14. No. 1. P. 7.

²⁰⁰ «По сути дела, западный марксизм берёт начало с решительного двойного отрицания философского наследия Энгельса – со стороны Корша и Лукача в работах “Марксизм и философия” и “История и классовое сознание” соответственно. С тех пор неприятие поздних работ Энгельса стало обычным практически для всех течений западного марксизма – от Сартра до Коллетти и от Альтюссера до Маркузе» (Андерсон П. Размышления о западном марксизме. С. 91).

²⁰¹ «Многое из того, что известно как “марксистский материализм”, было написано не Марксом, а Энгельсом, в большинстве случаев после смерти самого Маркса. Студенты иногда забывают, что сам Маркс никогда не использовал термины “исторический материализм” или “диалектический материализм” для своего системного подхода» (Avineri S. The Social and Political Thought of Karl Marx. – Cambridge, 1968. P. 65).

²⁰² Бузгалин А.В. (Ред.). Марксизм: Альтернативы XXI века (дебаты постсоветской школы критического марксизма. – М.: Эдиториал УРСС, 2009; Бузгалин А.В. Противоречия первого прорыва к царству свободы // Мир перемен. 2017. № 4. С. 38–42; Бузгалин А.В. Человек в мире отчуждения: К критике либерализма и консерватизма. Реактуализация марксистского наследия // Вопросы философии. 2018. № 6. С. 155–156.

²⁰³ Jay M. Marx after Marxism // New German Critique. 1993. № 60. Pp. 181–191.

Иглтон²⁰⁸, А.Д. Майданский²⁰⁹, Э. Фромм, Ф. Уин²¹⁰, В.М. Межуев²¹¹, Д. МакЛеллан²¹², Г. Харутуниан²¹³, Р. Хэйлброннер²¹⁴). А.А. Гусейнов специально вводит термин «*энгельсизм*», однако при этом подчёркивает, что он «не имеет хождения и принят для обозначения новых акцентов, сделанных Ф. Энгельсом в ходе систематизации марксизма как при жизни К. Маркса, так и, в особенности, после его смерти»²¹⁵.

Как нам представляется, в целях более адекватного исследования учения Маркса о человеке методологически правомерно *разделять* (но не *противопоставлять*) взгляды Маркса и Энгельса в *рамках единой традиции материалистической диалектики* в двух аспектах. Во-первых, в общефилософском плане *специфической* чертой философии К. Маркса является *философско-антропологический и социальный подход к анализу общества, базирующийся на деятельностном, праксиологическом истолковании сущности человека, общества и истории*. Специфика же философских взглядов Ф. Энгельса состояла в разработке таких традиционных областей, как онтология и гносеология, философия искусства (в первую очередь литературы и музыки), а также фактически впервые именно им

²⁰⁴ Löwenstein J.I. Vision und Wirklichkeit. Marx contra Marxismus. – Basel: Kyklos-Verlag & Tübingen: J.C.B. Mohr, 1970. См. также: Parkinson G.H.R. (ed.) Marx and Marxisms. – Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

²⁰⁵ Претель М.Д. От «философии марксизма» к философии Маркса. – М., 2003.

²⁰⁶ Рокмор Т. Маркс после марксизма: Философия Карла. – М., 2011.

²⁰⁷ Рубель М. Маркс против марксизма. – М., 2006.

²⁰⁸ Иглтон Т. Почему Маркс был прав. – М.: Карьера Пресс, 2017.

²⁰⁹ «В руках Маркса, как и у Гегеля, диалектика представляла собой *логический метод* восхождения от абстрактного к конкретному, метод построения научной теории из простейших всеобщих абстракций... Словом, в руках Маркса диалектика была методом построения новой теории, логикой научного открытия. Энгельс это хорошо сознавал, однако сам он не умел “восходить” от абстрактного к конкретному (да и кто еще так умел?). Самое большее, что ему удавалось, – это применять в своих исследованиях отдельные положения диалектической логики да иллюстрировать их примерами из области естественных наук и математики, политической и военной истории и т.д. Как часто случается в ходе популярного разъяснения теории, отчасти уже у Энгельса, происходит испарение её “живой души” – метода мышления, которому данная теория обязана своим возникновением. В работах, собранных в книге “Диалектика природы”, Энгельс провел интересное исследование современных естественнонаучных теорий на предмет их диалектичности, обнаружив массу *примеров* “стихийного” диалектического мышления и *иллюстраций* вычитанных им у Гегеля законов и категорий диалектики» (Майданский А.Д. Русский марксизм от восхода до заката // Человек. 2017. № 2. С. 22–23).

²¹⁰ Уин Ф. Карл Маркс. – М.: АСТ, 2003

²¹¹ Межуев В.М. Маркс *против* марксизма. Статьи на непопулярную тему. – М., 2007.

²¹² McLellan D. Marx after Marxism. – L., 1980.

²¹³ Harootunian H. Marx after Marx. – N.Y., 2015.

²¹⁴ Heilbroner R.L. Marxism: For and Against. – N.Y. and L., 1980.

²¹⁵ История этических учений: Учебник. – М.: Гардарики, 2003. С.680.

инициированной философии естествознания. Маркс в своих работах подобными сферами философского знания *не занимался*. И в этом смысле известные слова Энгельса о своеобразном научном «разделении труда» между ним и Марксом вполне правомерны. Однако это – тема отдельного исследования.

Во-вторых, в *философско-антропологическом* плане следует отдельно выделять *учение Маркса о человеке* (концепция праксиса, человек как страдающее существо, антропологическая интерпретация истории, экзистенциальные отношения человека к миру, историчность человеческой природы, социально-экзистенциальное рассмотрение человека) и *учение Энгельса о человеке*²¹⁶ (биологические аспекты антропогенеза, роль труда в формировании *Homo sapiens*, социальная и культурная антропология, особенно связанная с анализом первобытных обществ и религий, а также введение²¹⁷ в марксистскую теорию истории «репродуктивного труда (наряду с производительным трудом), так и дарвиновский сексуального отбора (наряду с экономическим развитием)»²¹⁸). Думается, что в будущем эти два направления философско-антропологических направления в рамках классической традиции будут органически синтезированы. В данном же исследовании мы обращаемся только лишь к *марксовской* ветви этих исследований человека.

2.1.7. Основные экзистенциально-антропологические сюжеты в философии К. Маркса. Ключевой проблемой любой экзистенциально ориентированной философии является *человек* в его самых многообразных внешних и внутренних *отношениях с миром* (природой, культурой, предметами, другими

²¹⁶ Устинов О.А. Ф. Энгельс о проблеме человека // Вестник Тверского государственного университета. Серия «Философия». 2016. №. С. 183–187.

²¹⁷ Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд.– М.: Политиздат, 1961. Т. 21. С. 23–148.

²¹⁸ Carver T. Marxism and Feminism: Living with Your ‘Ex’ // Karl Marx and Contemporary Philosophy / Edited by Andrew Chitty and Martin McIvor. – L., 2009. P. 265. Из последних работ на тему «марксизм и феминизм» см. работы Нэнси Фрейзер, наиболее активной марксистски-феминистки, а также обзорную статью Сильвии Федеричи и заметку Пола Рейнольдса о сексуальном капитализме в юбилейном сборнике «Marx@200»: *Federici S. Marxism and Feminism // Marx @ 200: Debating Capitalism & Perspectives for the Future of Radical Theory // tripleC: Communication, Capitalism & Critique. 2018. No.16 (2). Pp. 468–475; Reynolds P. Sexual Capitalism: Marxist Reflections on Sexual Politics, Culture and Economy in the 21st Century // Marx @ 200: Debating Capitalism & Perspectives for the Future of Radical Theory // Ibid. Pp. 696–706.*

людьми, самим собой)²¹⁹. Иначе говоря, речь идёт о *человеке-в-мире*, т.е. о *целостном человеке*, а не какой-либо части человеческого бытия, будь то практическая деятельность или мышление, познавательная способность, эстетическое или этическое, сознание или бессознательное, знание о своей собственной смерти, язык, телесность или «текст». Для Маркса *человек и его мир* (а он писал, что «человек – это *мир человека*»²²⁰) связаны ещё и вот в каком смысле: *человек* представляет собой как *исходную теоретическую предпосылку «объяснения мира»* (которое вовсе не отменяется 11-ым тезисом о Фейербахе²²¹), так и *конечную практическую цель «изменения этого мира»* (освобождение человека от отчуждения и всестороннее развитие личности)²²². Как нам представляется, в качестве основных экзистенциальных тем в философии Маркса можно обозначить следующие проблемы (большая часть которых будет подробно рассмотрена ниже).

2.1.7.1. Проблема родовой сущности человека, которую Маркс определяет в нескольких аспектах: в философско-антропологическом аспекте – как *праксис*; в социально-философском – как *ансамбль общественных отношений*; в экзистенциальном – как *способность к симпатическому (неравнодушному) переживанию своего бытия-в-мире*; в онтологическом – как *универсальность*, т.е. независимость от ограничений, налагаемых природой и инстинктами.

2.1.7.2. Проблема человека как субъекта является одной из основных в философии К. Маркса не только раннего, но и зрелого периода. Так, в знаменитом

²¹⁹ «По иронии судьбы, сегодня зачастую марксизм выглядит более интересным, когда говорит о культуре, сознании и связанных с этим проблемах, чем об экономике» (Berger A. *Media analysis techniques*. – Los Angeles: SAGE Publications, 2014. P. 40).

²²⁰ Маркс К. К критике гегелевской философии права. Введение // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд. Т. 1. С. 414.

²²¹ «Здесь достаточно отметить, что, хотя Маркс славится замечанием, что “философы лишь различным образом *объясняли* мир; но дело состоит в том, чтобы его *изменить*”, тем не менее, для марксистской традиции также фундаментально, что для того, чтобы изменить мир так, как мы хотим, мы должны *понять*, как он действительно работает, и мы должны сделать это с помощью метода, который позволяет нам чтобы обнаружить недостатки в том, что мы думаем, что знаем. Короче говоря, мы должны стремиться быть научными, а также критическими и эмансипационными. Это трудная задача» (Wright E.O. *Class, State and Ideology: An Introduction to Social Science in the Marxist Tradition*. – Wisconsin, 2008. P. 1).

²²² См.: Фромм Э. Концепция человека у Карла Маркса // Фромм Э. Душа человека. – М., 1992. С. 375–414.

«Введении» к *Grundriße* (1857) Маркс писал, что «индивиды, производящие в обществе... таков, естественно, исходный пункт»²²³.

2.1.7.3. Проблема инвариантной сущности (*essentia*) и конкретного существования (*existentia*), в рамках которой акцент делается на том, что человек сначала *есть, существует*, а только затем оформляется в некоторую «сущность», в *то-что-он-есть*. У Маркса этот момент обнаруживает себя в его теории деятельности (праксиса): с одной стороны, деятельность выступает как *инвариантная* родовая *сущность* человека вообще, с другой – каждый конкретный индивид всегда оказывается погруженным в *уникальный* ансамбль общественных и индивидуальных отношений, порождаемых социально-историческим *существованием* каждого конкретного живого индивида. Стало быть, *инвариантная сущность воплощается в уникальном историческом существовании*²²⁴.

2.1.7.4. Непосредственность существования. Экзистенциальная философия подходит к *existentia* полностью *a posteriori* в том плане, что *existentia* представляет собой *непосредственный опыт личного существования*. Для Маркса, считает Пауль Тиллих, таким опытом выступает «опыт социально детерминированного человека, – хотя и истолкованный в терминах универсальной социально-экономической теории»²²⁵. Более того, в рамках экзистенциальной философии мы воспринимаем мир, других людей и т.д. не через мыслительное движение от следствий к их причинам, а через непосредственное схватывание другого в его *действиях* (или, скажем, *высказываниях*)²²⁶, – если мы обратим внимание на то, как много Маркс в своих работах описывает повседневное²²⁷ существование рабочих, то поймём, какое значение для него имеет этот момент *непосредственного переживания и схватывания бытия*. Обычно не замечают, что самые объёмные разделы первого тома «Капитала» посвящены не теоретическим разработкам, а историко-социологическому описанию повседневного существования крестьян, рабочих, капиталистов, ремесленников, влияния на их

²²³ Маркс К. Экономические рукописи 1857–1859 гг. Ч. 1. С. 17.

²²⁴ Маркс К. Капитал I. С. 623.

²²⁵ Тиллих П. Избранное. Теология культуры. – М.: Юрист, 1995. С. 299–300.

²²⁶ Там же. С. 291, 298–300.

²²⁷ Maycroft N. Marxism and Everyday Life // Studies in Marxism. 1996. № 3. Pp. 71–93.

повседневное бытие технических нововведений, машин, описанию условий труда, особенно женского и детского. Здесь своеобразное первенство в разработке собственно этих экзистенциально-антропологических аспектов человеческого существования, безусловно, принадлежит не Марксу, а Энгельсу²²⁸.

2.1.7.5. Проблема партийности как заинтересованности. Отсюда, из фиксации внимания на моменте непосредственного переживания, вырастает ещё одна важнейшая проблема экзистенциальной философии – *проблема заинтересованности* (С. Кьеркегор, Ф. Ницше, К. Маркс, Л. Фейербах), *захваченности* (М. Хайдеггер, К. Ясперс, Ф.М. Достоевский), *вовлеченности*, *ангажированности* (К. Маркс, Ж.-П. Сартр, А. Камю), *страстности*²²⁹ (С. Кьеркегор, К. Маркс, Н.А. Бердяев, Л. Шестов) экзистенциального мыслителя²³⁰. У Маркса это нашло своё отражение, во-первых, в его концепции неразрывности человека и мира, захваченности человеческого существа миром, бытия-в-мире; во-вторых, в идеях *социальной обусловленности знания, ангажированности, партийности*²³¹. «Марксизм также является явно и неразрывно этической наукой. Марксизм отвергает идеологию бесценной науки [*value-free science*]. Это объясняется тем, что беспристрастность невозможна в социальной теории в силу того факта, что ее объект сам является продуктом нагруженного ценностями человеческого фактора и разделен на непримиримые лагеря»²³². В этом «субъективистском» моменте состоит *специфика* социальной науки в её отличии от наук математических и естественных. В одном месте В.И. Ленин замечает:

²²⁸ См. Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. – М.: Политиздат, 1961. Т. 21. С. 269–517

²²⁹ См.: Воробьев Д.О. Страсть как экзистенциальный феномен [Электронный ресурс]. URL: // <http://sibac.info/index.php/2009-07-01-10-21-16/3173-2012-06-28-17-09-27> (дата обращения: 14.04.2018); Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. – М.: Политиздат, 1974. Т. 42. С. 164.

²³⁰ Тиллих П. Избранное. Теология культуры. С. 300.

²³¹ Безусловно, здесь мы не имеем в виду ту «партийность» и «классовость», которую проповедовали такие сталинисты 30–40-х гг. XX в., как В.Н. Ральцевич, Э. Кольман, М.Б. Митин, П.Ф. Юдин. См., например, печально знаменитую «статью трёх», в которой «партийность в философии» была лишена всяких «экзистенциальных» коннотаций и превратилась в оружие «малокультурных научных вышибал»: Митин М.Б., Ральцевич В.Н., Юдин П.Ф. О новых задачах марксистско-ленинской философии // Правда. 1930. 7 июня. Ральцевич В. На два фронта. – М.–Л.: Издательство: «Московский рабочий», 1931.

²³² Creaven S. The «Two Marxisms» Revisited: Humanism, Structuralism and Realism in Marxist Social Theory // Journal of Critical Realism. 2015. Vol. 14. No. 1. P. 46/

«Если бы геометрические аксиомы задевали интересы людей, то они наверное опровергались бы»²³³.

Обществознание и тем более *исследование конкретного человека в конкретной ситуации* не может не быть оценочным, лично и социально ориентированным, ибо оно всегда так или иначе, сознательно или бессознательно выражает интересы конкретных социальных групп, в которые включён или которым симпатизирует обществовед *как конкретный живой человек*. «“Беспристрастной” социальной науки не может быть в обществе, построенном на классовой борьбе. Так или иначе, но *вся* казенная и либеральная наука *защищает* наёмное рабство, а марксизм объявил беспощадную войну этому рабству. Ожидать беспристрастной науки в обществе наемного рабства – такая же... наивность, как ожидать беспристрастия фабрикантов в вопросе о том, не следует ли увеличить плату рабочим, уменьшив прибыль капитала»²³⁴. Сам К. Маркс писал: «Своеобразный характер материала, с которым имеет дело политическая экономия, вызывает на арену борьбы против свободного научного исследования самые яростные, самые низменные и самые отвратительные страсти человеческой души – фурий частного интереса»²³⁵.

Определяя *экзистенциальное*, протестантский теолог и философ-экзистенциалист П. Тиллих пишет: «Экзистенциальная позиция в отличие от просто теоретической или беспристрастной – это позиция вовлечённости. В этом смысле “экзистенциальную” позицию можно определить как позицию соучастия индивида – всем его существованием – в ситуации... Можно обладать точным и беспристрастным знанием о другой личности, её психологическом типе и её предсказуемых реакциях, но, зная всё это, нельзя знать самоё личность, её самоцентричное *Я*, её знание о самой себе. Лишь соучаствуя в этом *Я*, совершая

²³³ Ленин В.И. Марксизм и ревизионизм // Ленин В.И. Полное собрание сочинений. – М.: Политиздат, 1968. Т. 17. С. 17.

²³⁴ Ленин В.И. Три источника и три составных части марксизма // Ленин В.И. Полное собрание сочинений. – М.: Политиздат, 1973. Т. 23. С. 40.

²³⁵ Маркс К. Предисловие к первому изданию 1-го тома «Капитала» // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. – М.: Политиздат, 1960. Т. 23. С. 10.

экзистенциальный прорыв в центр его бытия, находясь в ситуации прорыва к нему, можно его познать. Таково первое значение слова “экзистенциальный”: это позиция соучастия индивида собственным существованием в существовании другого»²³⁶.

2.1.7.6. Проблема чувственности (*Sinnlichkeit*), которая понимается у Маркса не как первая ступень познания²³⁷, а как *сущностная сила человека и непосредственное проявление материальности мира*. С точки зрения Маркса, как подчёркивает А.Д. Майданский, это – главный, «чувственно достоверный» довод в пользу материалистического понимания человеческой природы («родовой сущности» человека) и, вместе с тем, опровержение всякого идеализма. Вот почему выражения «природный, материальный, чувственный мир», «действительные, чувственные предметы», «быть чувственным, то есть быть действительным» и т.п., столь часты и в высшей степени характерны для текстов раннего Маркса²³⁸.

2.1.7.7. Проблема жизни. Ещё одна экзистенциально-антропологическая акцентуация в интерпретации философии К. Маркса была выявлена французским философом М. Анри²³⁹, который считал, что основной вопрос философии Маркса: *что такое жизнь?* Вообще надо заметить, что терминология, семантически связанная с *жизнью* играет у Маркса огромную роль. Ведь он всегда говорит, что исходит из *живых* индивидов, из их *жизненного* процесса, из их образа *жизни*; постоянно клеймит капитал как *мертвый* труд в противоположность труду *живому*, созидательному. Действительно, уже в «Немецкой идеологии» Маркс и Энгельс прямо провозглашают, что их цель – исследовать реальный *жизненный* процесс, а их

²³⁶ Тиллих П. Мужество быть // Тиллих П. Избранное. Теология культуры. – М.: Юрист, 1995. С. 88–89.

²³⁷ «Маркса менее всего можно назвать теоретиком познания, гносеологом и даже логиком, во что его превратили советские философы, даже лучшие из них» (Межуев В.М. Философия как идеология // Политическая концептология. 2018. № 1. С. 52).

²³⁸ См.: Преображенский Г.М. Проблема чувственности в работах раннего Маркса: онтологическое содержание и социально-антропологические импликации. Диссертация... кандидата философских наук. – Тюмень, 2019; Коломиец Г.Г., Ляшенко П.В. Чувственность в философско-антропологической концепции Маркса-антиутописта // Вестник РУДН. Серия: Философия. 2018. № 4. С. 434–445.

²³⁹ Henry M. Marx: I. Une philosophie de la réalité; II. Une philosophie de l'économie. – P., 1976. «Анри – исследователь творчества К. Маркса, противопоставляющий его официальному марксизму, который, согласно ему, превратился в доктрину современного объективизма вопреки исходной интуиции Маркса о телесной субъективности живого индивида, определяющей его существование» (Ямпольская А.В. Анри // Философы Франции: словарь. – М.: Гардарики, 2008. С. 16). См.: Деррида Ж. Призраки Маркса. – М.: Logos-altera, изд-во «Ессе homo», 2006. С. 178.

предпосылки – конкретные *живые* индивиды, из реального *жизненного* процесса которых они попытаются объяснить возникновение, развитие и функционирование государства, социальных институтов, формы семьи, гражданского общества и сознания. В этом смысле философию Маркса можно с полным правом называть *философией жизни*, или даже *философией существования*, однако с той оговоркой, что её никоим образом нельзя отождествлять с иррационалистическими теориями А. Шопенгауэра, Ф. Ницше, В. Дильтея и А. Бергсона, хотя, как известно, в истории марксизма подобные попытки делались.

Но при этом нельзя также делать и перенос с «целостного жизненного процесса», о котором постоянно пишут Маркс и Энгельс, на одну его (пусть и важнейшую) сторону – на *материальное производство и воспроизводство*. В такой односторонней и неверной акцентуации упускается сама *диалектика* праксиса, представляющего собой тотальность, единство материальной и духовной предметной активности. Ведь всем понятно, что без идеальной составляющей, без целеполагания *не может быть никакого праксиса*. И вот когда Маркс говорит о *Lebensprozeß* или «целостном организме» (*Gesamtkörper*²⁴⁰), то он как раз-то и имеет в виду это единство.

Другой стороной философии Маркса, если её рассматривать под углом зрения *философии жизни*, является то, что одним из наиболее важных вопросов его мысли был вопрос: какова же *подлинная человеческая жизнь*, если в данный момент мы наблюдаем либо действительную бесчеловечность в непосредственном существовании неимущих классов, либо только видимость человечности в бытии классов имущих? – Этот вопрос отсылает нас к двум важнейшим экзистенциальным моментам философии Маркса – к страданию и подлинности/неподлинности человеческого бытия-в-мире.

2.1.7.8. Проблема человека как страдающего, равнодушного существа.

Этот момент подробно будет проанализирован ниже.

²⁴⁰ Маркс К. Капитал. Т. III // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. М.: Политиздат, 1962. Т. 25. Ч. II. С. 421.

2.1.7.9. Проблема страдания выводит экзистенциальную философию к вопросу о подлинности и неподлинности человеческого бытия-в-мире, который у Маркса тесно связан с проблемой отчуждения и того, что он называет *Selbstbetätigung, Selbstverwirklichung* – самоосуществлением.

2.1.7.10. Проблема темпоральности. Постольку, поскольку основополагающим феноменом, на который направлено внимание экзистенциального мыслителя, является существование человека, и в силу того, что сам этот процесс существования развертывается во времени, то важным становится и вопрос об экзистенциальном, интимно-внутреннем переживании этого времени, которое в этом своём модусе именуется *темпоральностью*. Для Маркса проблема темпоральности, человеческого времени²⁴¹ – также одна из важнейших, особенно в свете его идей о том, что именно в *свободном от необходимой трудовой деятельности* человек обретает не только свободу, но и возможность *всестороннего развития*. Более того, собственно *богатство человека*, по Марксу, в одном из своих аспектов состоит именно в *свободном времени*.

2.1.7.11. В силу того, что процесс человеческого существования развертывается во времени, то это с необходимостью приводит к вопросу об *историчности человеческого бытия*²⁴². Думается, что проблема историчности – одна из центральных²⁴³ тем марксовской философии, ибо, как он пишет в «Немецкой идеологии», «мы знаем только одну науку, науку истории»²⁴⁴.

²⁴¹ Postone M. Time, Labour, and Social Domination: A Reinterpretation of Marx's Critical Theory. – Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

²⁴² Кондрашов П.Н. Экзистенциальный модус историчности в философии Карла Маркса // Вестник Московского государственного областного университета. Серия «Философские науки». 2012. № 1. С. 61-68; шов П.Н. Деятельностное понимание истории в философии К. Маркса // Вестник Тверского государственного университета. Серия: «Философия». 2015. № 1. С. 132–145; Кондрашов П.Н. Концепция историчности экзистенциального бытия в философии Карла Маркса // Известия УрФУ. Серия 3. Общественные науки. 2016. № 1. С. 125-137.

²⁴³ О «науке истории» Маркса на русском языке см. некоторые работы Л. Альтюссера, А.Б. Баллаева, В.М. Межуева, В.Ф. Шелике, а также: Fracchia J. Marx's Aufhebung of philosophy and the foundations of a materialist science of history // History and Theory. 1991. № 30 (2). P. 163–179; Fuchs E. Conception of scientific history in the nineteenth-century West // Turning points in historiography: A cross cultural perspective. – New York: Rochester Press, 2002. Pp. 147–157.

²⁴⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. С. 16.

2.1.7.12. Все эти вопросы ведут к **проблеме свободы**²⁴⁵. В известном фрагменте о трёх ступенях исторического процесса из «Grundrisse» Маркс делает упор не на *производственную*, а на *человеческую*, даже можно сказать – *экзистенциальную* сторону исторического процесса, связанную с понятием *свободы*: история выступает как *процесс постепенного освобождения человека*. И это представляется *решающим* в марксовской философии. Она начинается как *философия человеческого страдания* и завершается учением об историческом *преодолении* этого страдания, учением об *освобождении*: для Маркса *неподлинность человеческого существования* (*unmenschliche Existenz*) дана именно в *несвободе*, а *подлинность присутствия* (*menschliche Dasein*) – в *освобождении труда* (*Befreiung der Arbeit*), в *свободном самовыражении* и *самоосуществлении* (*Selbstbeäußerung, Selbstbetätigung, Selbstverwirklichung*)²⁴⁶. Именно в этом смысле К. Маркс и Ф. Энгельс говорят о «*царстве необходимости*» (предыстория) и «*царстве свободы*» (история).

2.1.7.13. Наконец, все эти экзистенциально-антропологические вопросы и проблемы замыкаются на **всесторонне развитой целостной гармоничной личности**, – идее Маркса, о которой сегодня в каком-то смысле даже марксисты стесняются говорить, в то время как именно эта идея в качестве *коммунистического идеала* была, на наш взгляд, одной из центральных и цементирующих всё мировоззрение Маркса²⁴⁷.

Итак, исходя из проведённого анализа, можно заключить словами Питера Арчибальда: «несмотря на протесты поклонников и критиков Маркса, а иногда и самого Маркса, его теоретизирование не лишено антропологических и психологических предположений [*assumptions*] о человеческой природе. На самом деле,

²⁴⁵ Постер М. Глава 3. Ранний Сартр: экзистенциалистское понимание свободы // Философско-антропологические исследования. 2008. № 1–2. С. 101–125; Sayers S. The Concept of Alienation in Existentialism and Marxism: Hegelian Themes in Modern Social // Sayers S. Marx and Alienation – Essays on Hegelian Themes. – New York: Palgrave Macmillan, 2011.

²⁴⁶ См. также интересный анализ проблемы соотношения свободы и индивидуальности у Маркса в моральном и аморальном смысле: Screpanti E. Libertarian Communism. Marx, Engels and the Political Economy of Freedom. – Houndmills: Palgrave Macmillan, 2007. P. 61–106. На стр. 106 Эрнесто Скрепанти прямо указывает: «свобода заключается в способности к самореализации».

²⁴⁷ См., например: Ильенков Э.В. Искусство и коммунистический идеал. Избранные статьи по философии и эстетике. – М., 1984; Майданский А.Д. Коммунистический идеал Э.В. Ильенкова и реальный социализм // Наука. Культура. Искусство. Выпуск 3 (15) 2017. С. 59–65.

такие предположения гораздо более многочисленны, систематичны и имеют ключевое значение для остальной части его теоретизирования, чем до сих пор признавалось»²⁴⁸.

2.1.8. Терминологическая переориентация К. Маркса в 40-х гг. XIX в.

Отрицание экзистенциального характера марксовской философии, по крайней мере, начиная с «Нищеты философии» (1847), обычно связывают с так называемой *радикальной терминологической переориентацией Маркса*, имевшей место во второй половине 40-х гг. Действительно, в этот период Маркс и Энгельс, усмотрев основания современного им буржуазного общества и государства с его политико-правовой, идеологической и вообще духовной надстройкой в *экономических структурах функционирования капиталистического способа производства*, перешли от чисто философской, юридической и литературной критики («К критике гегелевской философии права. Введение», «Святое семейство», «Немецкая идеология») к конкретным социологическим и экономическим исследованиям этого капиталистического способа производства («Положение рабочего класса в Англии», «Нищета философии»). Именно в этот период и произошла радикальная смена сугубо философской терминологии (имевшей место у Маркса в работах первой половины 40-х гг.) на социологическую и экономическую (начиная со второй половины 40-х–50-х гг.). Но на самом деле она не означала изменения основной, фундаментальной направленности мысли Маркса. Как нам представляется, здесь не было никакого «эпистемологического разрыва», как считал Л. Альтюссер, а было только *смещение акцентов* с мировоззренческих на научные, с философско-антропологических – на социальные, экономические и исторические.

Да, конечно, в своих работах «зрелого» периода Маркс почти не использует явно экзистенциальную терминологию (в первую очередь семантически и проблемно связанную с категориями *отчуждения* и *человечность/бесчеловечность*), но, тем не менее, в его трудах сохраняется общая

²⁴⁸ Archibald W.P. Marx and the missing link: «Human nature». – Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press International, 1989. P. 299. Несколько наивно, но верно заканчивает свою книгу о марксовом учении о человеческой природе Норман Герас: «Шестой тезис [Маркса о Фейербахе] не показывает, что Маркс отверг идею человеческой природы. Маркс не отвергал идею человеческой природы. Он был прав, что не сделал этого» (Geras N. Marx and Human Nature: Refutation of a Legend. – London: Verso, 1983. P. 116).

гуманистическая и экзистенциальная направленность исследовательской программы, фундированная в обозначенных выше экзистенциальных ценностях. Иными словами, даже при формальной терминологической переориентации сама философия Маркса фундаментально осталась экзистенциально-антропологически ориентированной, ибо её базовая цель – уничтожение отчуждения и освобождение человека – осталась неизменной²⁴⁹.

Что касается собственно терминологического аспекта, то следует сделать два замечания. Во-первых, терминологическая переориентация Маркса на самом деле произошла только в рамках его *печатных* работ. Что же касается *рукописей* и *эпистолярного наследия*, то в них философская (в том числе и экзистенциально нагруженная) терминология сохраняется. Достаточно провести сравнительный анализ тех же «Экономическо-философских рукописей 1844 года» и подготовительных материалов к «Капиталу» (как *Grundrisse*, так и незаслуженно забытых рукописей 1861–1865 гг.) на предмет, скажем, развития категории *отчуждение*, то мы увидим, что это центральное критическое понятие «молодого» Маркса не только не исчезает в 50–60-е гг., но и приобретает более глубокое содержание, экстраполируясь из области экономики на неэкономические сферы человеческого бытия.

Во-вторых, сохранение философско-антропологической и экзистенциальной семантики происходит даже при вышеупомянутой переориентации в словоупотреблении в печатных текстах: «отчуждение» ранних работ конкретизируется в таких зрелых категориях, как «разделение труда», «товарный фетишизм», «персонификация вещей и овеществление лиц»; абстрактные «бесчеловечность» и «обесчеловечивание», очень часто используемые, скажем, в «Святом семействе» (1844), в том же «Капитале» преобразуются в фактическое

²⁴⁹ См.: Cowling M. Alienation in the Older Marx // Contemporary Political Theory. 2006. № 5 (3). Pp. 319–339; Meszaros I. Marx's Theory of Alienation. – L., 1970; Archibald W.P. Using Marx's Theory of Alienation Empirically // Theories of Alienation. Critical perspectives in philosophy and the social sciences – Boston, 1976. Pp. 59–74; Axelos K. Alienation, Praxis, and Techne in the Thought of Karl Marx. – Austin, 1997; Comminel G.C. Alienation and Emancipation in the Work of Karl Marx. – New York, 2019; Israel J. Alienation: from Marx to modern sociology: a macrosociological analysis. – Boston, 1971; Langslet L.R. Young Marx and Alienation in western debate // Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy. 1963. № 6 (1–4). Pp. 3–17.

описание скотских условий бытия рабочих, физического и морального уродования, кретинизма и т.д.

2.1.9. Экзистенциально-насыщенная терминология К. Маркса. Далее, экзистенциальный характер философии Маркса проявляется в использовании им терминологии с явной экзистенциально нагруженной семантикой. Причём такая терминология употребляется Марксом как в *систематической*, так и *несистематической*, случайной, спорадической формах, но обоих случаях такое словоупотребление важно учитывать при общей интерпретации его философии, ибо сквозь призму этой терминологии высвечивают себя те экзистенциальные ценности, на которых базируется философия автора «Капитала». Здесь мы только перечислим те понятия, которые несут в себе экзистенциальный заряд. Некоторые из нижеприведённых понятий были разобраны в рамках экзистенциального понимания философии Маркса нами в разных работах²⁵⁰. Однако скрупулёзный «аудит» и детальное текстологическое, семантическое и герменевтическое истолкование всего экзистенциального тезауруса Маркса требует более тщательного исследования, которое автор попытается предпринять в самом ближайшем будущем. Отметим только, что фактически ни одно из перечисляемых ниже понятий не зафиксировано в «Предметных указателях» ни в немецком, ни в советском изданиях собрания сочинений.

При ближайшем рассмотрении к *экзистенциальные понятия*, систематически и спорадически используемые Марксом, можно классифицировать по трём основаниям: базовые философско-антропологические понятия; понятия, фиксирующие экзистенциальные состояния; понятия, фиксирующие подлинность и неподлинность человеческого бытия-в-мире. Представим эту классификацию в следующем виде²⁵¹.

²⁵⁰ Кондрашов П.Н. Философия Карла Маркса: Экзистенциально-антропологические аспекты. – М., 2019. С. 41–46; Кондрашов П.Н. Экзистенциальная категория страдания в философии Карла Маркса // Вестник Кыргызско-Российского славянского университета. 2015. Том 15. Выпуск № 6. С. 8–11.

²⁵¹ Следует заметить, что это далеко не полный перечень экзистенциально-насыщенных понятий, которые имеются у Маркса. Более того, в перспективе представляется необходимым не только эксплицировать эти понятия, дать им соответствующие контекстуальные дефиниции, но и попытаться выявить внутренние связи между ними, т.е. создать своеобразную *систему экзистенциальных категорий*. Предварительные наброски такой системы см.: Кондрашов П.Н. К вопросу о возможности построения системы экзистенциальных категорий в философии Карла Маркса // Научный ежегодник Института философии и права УрО РАН. Екатеринбург: УрО РАН, 2015. Том 15. Вып. 3. С. 47–64.

2.1.9.1. Базовые философско-антропологические понятия: ансамбль (das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse)²⁵² [вместо *совокупность*] общественных отношений; *беспокойство* (Unruhe) как характеристика деятельности²⁵³; *застывание*²⁵⁴ (fixen), *окостенение* (Verknöcherung)²⁵⁵, *кристаллизация*²⁵⁶ [деятельности-в-предмете, отношений, идей]; *общение* (Verkehr)²⁵⁷; *овещнение* (Versachlichung) как превращение человеческих отношений в отношения вещей; *опредмечивание* (Gegenständlichung) как вкладывание души в предмет; *отношение человека к миру* как отношение человека к предмету (Gegenstand) и отношение предмета (gegenständliche Verhaeltnis) к человеку²⁵⁸; *человеческое/человечное отношение к миру* (menschlich Verhältnis zur Welt)²⁵⁹; *отсвоение* (Äußerung), *присвоение* (Aneignung) и их диалектика²⁶⁰; *повседневность* (Leben Getrennte, täglich Leben); *праксис* (Praxis); *предметность* (Gegenständlichkeit как носитель человеческого духа); *проявление жизни* (Lebensäußerung)²⁶¹; *проявление*

²⁵² Маркс К. Тезисы о Фейербахе // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 3. – М.: Политиздат, 1955. С. 3; Marx K. Thesen über Feuerbach // Marx K., Engels F. Werke. B. 3. – Berlin: Dietz Verlag, 1978. S. 6; Marx K. ad Feuerbach // Marx–Engels–Gesamtausgabe (MEGA²). – Berlin: Akademie Verlag, 1998. IV Abteilung. Bd. 3. S. 21.

²⁵³ Маркс К. Капитал I. С. 191–192.

²⁵⁴ Маркс К. О сословных комиссиях в Пруссии // Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. – М., 1956. С. 224; Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. С. 640; Маркс К., Энгельс Ф. Манифест коммунистической партии // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд. Т. 4. С. 427; Маркс К. К критике политической экономии // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд. Т. 13. С. 16; Маркс К. Капитал I // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд. Т. 23. С. 48, 60, 100, 177, 201, 227–228, 498.

²⁵⁵ Маркс К., Энгельс Ф. Манифест коммунистической партии // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд. Т. 4. С. 427; Маркс К. Капитал I // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд. Т. 23. С. 349, 362, 497, 498.

²⁵⁶ Маркс К. Капитал I // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд. Т. 23. С. 497.

²⁵⁷ Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. С. 19, 24–25, 33, 34–35, 37, 44, 166. См. также: Шелике В.Ф. К. Маркс и Ф. Энгельс об общении как одном из видов человеческого отношения к миру // Диалектика познания, понимания, общения. Сборник научных трудов. – Фрунзе: КГУ, 1986. С. 84–93; Шелике В.Ф. Обесчеловечивание Маркса «марксистско-ленинскими» переводами с немецкого // <http://hanguest.narod.ru/Freunde/menschlich.htm>; Шелике В.Ф. Непознанный Маркс и некоторые проблемы современности // Философские науки. 2013. Ч. 1. № 3. С. 37–48; Ч. 2. № 4. С. 94–107; Ч. 3. № 5. С. 120–130; Кондрашов П.Н. Понятие *der Verkehr* у Маркса: обмен или общение? // Личность и общество в современном социально-философском дискурсе: Материалы Всероссийской научно-практической конференции с международным участием (Екатеринбург, УрФУ, 23 января 2016 г.) / отв. ред. Н.П. Цепелева. – Екатеринбург: УрФУ, 2016. С. 232–236.

²⁵⁸ Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. С. 591–592; Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. С. 29.

²⁵⁹ Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. С. 591–592.

²⁶⁰ Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. Т. 42. С. 120; Маркс К. Экономические рукописи 1857–1859 гг. Ч. I. С. 252.

²⁶¹ Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. С. 575, 591; Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. С. 253.

человеческих желаний (Äußerung der menschlichen Triebe)²⁶²; родовая сущность человека (Gattungswesen des Menschen); страсть (Leidenschaft)²⁶³; сущностные силы человека (menschlichen Wesenskräfte)²⁶⁴; труд, как вынужденная и т.д. деятельность, живой и мертвый труд (tote Arbeit и lebendige Arbeit), мертвящий труд, «нечеловеческий каторжный труд (unmenschlichsten Arbeitszwang)»²⁶⁵; целостный организм (Gesamtkörper)²⁶⁶; целостный человек; человек (Mensch); человечность (Menschlichkeit)²⁶⁷, человеческий/человечный²⁶⁸ и др.

2.1.9.2. Понятия, фиксирующие экзистенциальные состояния: бьющая ключом радость жизни (sprudelt Lebenslust)²⁶⁹; любовь²⁷⁰; наслаждение (Genuß)²⁷¹; отчаяние (Verzweiflung)²⁷²; равнодушие (Gleichgültigkeit, Teilnamslosigkeit); радость жизни (Lebenslust)²⁷³; страдание (Leiden, Qual)²⁷⁴; человеческий восторг (menschliche Freude)²⁷⁵ и др.

²⁶² Маркс К., Энгельс Ф. Святое семейство. С. 187.

²⁶³ Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. С. 632.

²⁶⁴ Там же. С. 593–596, 599, 608, 614, 615, 618, 619–620, 626, 628, 630–631, 632, 637, 638. См.: Чернова Т.Г. Марксистская концепция сущностных сил человека // Новые идеи в философии. 2018. № 5 (26). С. 71–87.

²⁶⁵ Маркс К. Капитал I. С. 490.

²⁶⁶ Маркс К. Капитал III. Ч. II. С. 421.

²⁶⁷ Маркс К., Энгельс Ф. Святое семейство. С. 35, 36, 83, 123, 125–126, 130, 146, 187; Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. С. 523, 588, 593, 602, 611.

²⁶⁸ Там же. С. 600–601, 616; Маркс К. Капитал III. Ч. I. С. 98.

²⁶⁹ Там же. С. 187; Marx K., Engels F. Werke. Bd. 2. S. 180.

²⁷⁰ Маркс К. Экономическо-философские рукописи // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд. Т. 42. С. 151; Маркс К., Энгельс Ф. Святое семейство. С. 22–24, 377; Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. С. 516–517. Более подробное исследование категории любовь у Маркса см. в замечательных книгах: Шелике В.Ф. Что такое любовь? – Москва. Изд. «Варяг». 1997; Габриэл М. Карл Маркс. Любовь и Капитал. Биография личной жизни. – М.: АСТ, 2014.

²⁷¹ О наслаждении см. много фрагментов в докторской диссертации Маркса. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. С. 531, 556, 568, 577, 578, 579, 592, 593, 599–600, 601, 602, 605, 608–609, 616, 619; Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. С. 419. См. также: Любутин К.Н., Кондрашов П.Н. Наслаждение как конститутивный принцип историчности в философии К. Маркса // Известия Уральского государственного университета. Серия «Общественные науки». 2009. № 3. С. 177–189.

²⁷² Маркс К. Пеше о самоубийстве // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд. Т. 42. С. 294–296, 297–298; Маркс К. Капитал I. С. 629, 746. «... Именно современное отчаянное положение вселяет в меня надежду» (Письмо к Арнольду Руге, май 1843 г).

²⁷³ Там же. С. 186–187.

²⁷⁴ Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. С. 525, 527, 529, 532, 564, 568 (как мучение, мука), 592, 594, 631–632; Маркс К. Экономическая рукопись 1861–1863 гг. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд. Т. 47. С. 249. Подробный анализ категории страдания в философии Маркса см.: Кондрашов П.Н. Экзистенциальная категория страдания в философии Карла Маркса // Вестник Кыргызско-Российского славянского университета. 2015. Том 15. Выпуск № 6. С. 8–11.

²⁷⁵ Маркс К., Энгельс Ф. Святое семейство. С. 187; Marx K., Engels F. Die heilige Familie. S. 180.

2.1.9.3. Понятия, фиксирующие подлинность и неподлинность человеческого бытия-в-мире: бессилие и действительность нечеловеческого существования (Ohnmacht und Wirklichkeit einer unmenschlichen Existenz); бесчеловечная действительность (unmenschlichen Wirklichkeit) и действительная бесчеловечность (wirkliche Unmenschlichkeit)²⁷⁶; дрянь, мерзость, дерьмо (Dreck, Ausdreck)²⁷⁷; бесчеловечное окружение (unmenschliche Umgebung)²⁷⁸; бесчеловечное положение (entmenschten Lage)²⁷⁹; бесчеловечность (Unmenschlichkeit)²⁸⁰; «человеческая сущность опредмечивается бесчеловечным образом»²⁸¹; бесчеловечность современной жизненной практики (die Unmenschlichkeit der heutigen Lebenspraxis)²⁸²; бесчеловечные жизненные условия современного общества (unmenschlichen Lebensbedingungen der heutigen Gesellschaft)²⁸³; богатство ощущений (Reichtum der Empfindung)²⁸⁴; видимость человеческого существования (Schein einer menschlichen Existenz)²⁸⁵, видимость человеческого²⁸⁶; все бесчеловечные жизненные условия современного общества (alle unmenschlichen Lebensbedingungen der heutigen Gesellschaft)²⁸⁷; высшая точка бесчеловечности (unmenschlichsten Spitze)²⁸⁸; действительная бесчеловечность (wirkliche Unmenschlichkeit)²⁸⁹; действительный жизненный процесс (wirklichen Lebensprozeß); истинное человеческое бытие (wahres menschliches Dasein); недействительность человека (Unwirklichkeit des Menschen); неестественное принуждение (unnatürlichen Zwang)²⁹⁰; ничтожное существо (nichtiges Wesen)²⁹¹; обесценение

²⁷⁶ Маркс К., Энгельс Ф. Святое семейство // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд. Т. 2. С. 35; Marx K., Engels F. Die heilige Familie // Marx K., Engels F. Werke. – В.: Dietz Verlag, 1962. Bd. 2. S. 34.

²⁷⁷ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 3. С. 33, 70, 88, 93; Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 16. С. 25.

²⁷⁸ Там же. С. 187; Marx K., Engels F. Die heilige Familie. S. 180.

²⁷⁹ Там же. С. 186; Marx K., Engels F. Die heilige Familie. S. 179.

²⁸⁰ Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. С. 576, 591; Маркс К., Энгельс Ф. Святое семейство. С. 40, 186.

²⁸¹ Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. С. 625.

²⁸² Маркс К., Энгельс Ф. Святое семейство. С. 122; Marx K., Engels F. Die heilige Familie. S. 116.

²⁸³ Маркс К., Энгельс Ф. Святое семейство. С. 40.

²⁸⁴ Там же. С. 187; Marx K., Engels F. Die heilige Familie. S. 180.

²⁸⁵ Маркс К., Энгельс Ф. Святое семейство. С. 39.

²⁸⁶ Там же. С. 35.

²⁸⁷ Там же. С. 40.

²⁸⁸ Там же.

²⁸⁹ Там же. С. 36; Marx K., Engels F. Werke. Bd. 2. S. 34.

²⁹⁰ Маркс К., Энгельс Ф. Святое семейство. С. 187.

человеческого мира (Entwertung der Menschenwelt)²⁹²; *обесчеловеченность* (Entmenschung)²⁹³, «обесчеловечение человеческих отношений»²⁹⁴; *обесчеловеченность и противоестественность* (Unmenschlichkeit und Widernatürlichkeit)²⁹⁵; *овещнение* (Versachlichung); *онанизм* в противоположность нормальному половому акту²⁹⁶; *отупение* (Hebetismus)²⁹⁷; *отчуждение* (как в форме Entäußerung, так и в форме Entfremdung); *пассивность и активность* человека; *полнейшая недействительность человека* (Unwirklichkeit des Menschen)²⁹⁸; *полнейшая действительность его обесчеловеченности* (Wirklichkeit des Unmenschen)²⁹⁹; *продуктивная жизнь* (productive Leben)³⁰⁰; *проституирование* (Prostitution)³⁰¹, труда, человека; деньги как универсальная *проститутка* (Freudenmädchen), вообще *проституция*³⁰²; *самоосуществление* (die Selbstbetätigung)³⁰³; *самоотчуждение* (Selbstentfremdung); *самореализация* (Selbsterschaffung)³⁰⁴; *свобода* (Freiheit) и *освобождение* (Befreiung); *скотство*³⁰⁵, *скотское одичание* (viehische Verwildrung)³⁰⁶; *убожество* (Elend)³⁰⁷, калечение, *уродование*³⁰⁸, «слабоумие, кретинизм как удел рабочих»³⁰⁹, «аморальность,

²⁹¹ Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. С. 608.

²⁹² Маркс К. Экономическо-философские рукописи. Т. 42. С. 88.

²⁹³ Маркс К., Энгельс Ф. Святое семейство. С. 38–39.

²⁹⁴ Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. С. 595.

²⁹⁵ Маркс К., Энгельс Ф. Святое семейство. С. 40.

²⁹⁶ Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. С. 225, 465.

²⁹⁷ Маркс К., Энгельс Ф. Святое семейство. С. 40.

²⁹⁸ Там же.

²⁹⁹ Там же.

³⁰⁰ Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. С. 565; Marx K. Ökonomisch-philosophischen Manuskripten aus dem Jahre 1844 // Marx K., Engels F. Werke. Bd. 40. – Berlin: Dietz Verlag, 1968. S. 516.

³⁰¹ Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. С. 586 (сноска).

³⁰² Там же. С. 532, 545; Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. С. 199.

³⁰³ Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. С. 67–69.

³⁰⁴ Фромм Э. Марксова концепция человека, §4 // Фромм Э. Душа человека. М., 1992. Ср.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 42. С. 125.

³⁰⁵ Маркс К. Письма из «Deutsch-Französische Jahrbücher». Письмо к Арнольду Руге, май 1843 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд. Т. 1. С. 377; Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. С. 530.

³⁰⁶ Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. С. 600; Маркс К. Капитал I. С. 411, 475.

³⁰⁷ Маркс К. К критике гегелевской философии права. Введение // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд. – М.: Политиздат, 1955. Т. 1. С. 415.

³⁰⁸ Энгельс Ф. Положение рабочего класса в Англии. С. 253, 282, 425, 426 («изуродованность индивидов», «изуродованность чисто физическим процессом рождения»; «Физическое, интеллектуальное и социальное уродование и порабощение, на которое обречён индивид

вырождение, отупение и рабочих и капиталистов»³¹⁰; *унижение* (Erniedrigung)³¹¹; *уничтожение труда* (Aufhebung der Arbeit); *утрата* (Verlust); *частичный человек* (Teilmenschen)³¹²; *человек-товар* (Menschenware)³¹³; *человеческое самоотчуждение* (menschliche Selbstentfremdung); *человечность* (Menschlichkeit) и др.

На самом деле ещё *предстоит* понять тексты К. Маркса и в первую очередь «Капитал» как подлинно *этические* и *экзистенциальные*, даже *экзистенциально-трагические*, произведения. Но при этом мы совершенно не отрицаем за «Капиталом» подлинной научности. Ф. Энгельс в одной из своих газетных рецензий на I-ый том «Капитала» писал: «При всём радикально-социалистическом подходе рассматриваемой книги к своей задаче, при всей резкости и беспощадности, с которыми она выступает в различных областях против людей, считающихся авторитетами, мы должны всё же признать, что это – в высшей степени учёный труд, претендующий на строжайшую научность,... что он содержит достаточно и более чем достаточно нового, смелого и дерзновенного и что всё это преподнесено в весьма научной форме»³¹⁴.

И, наконец, ещё один важный аспект исследования экзистенциального характера философии Маркса связан с рассмотрением его печатных и рукописных работ в контексте его личных жизненных реалий. Известно, что свои основные труды Маркс писал, живя в унижительной нищете, в условиях, когда ему не хватало даже средств на похороны собственного ребенка. Как совершенно справедливо заметила М. Габриэл, «и всё же, как ни невероятно – но именно в эти годы лишений, нищеты, болезней и горестей Маркс сделал невозможное. Он

существующими отношениями» (Там же. С. 434); «индивид как таковой, рассматриваемый сам по себе, подчинён разделению труда, которое делает его односторонним, уродует, ограничивает» (Там же. С. 439).

³⁰⁹ Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. С. 562.

³¹⁰ Там же. 576.

³¹¹ Маркс К., Энгельс Ф. Святое семейство. С. 40.

³¹² Маркс К. Капитал I. С. 660.

³¹³ «Производство производит человека не только в качестве *товара*, не только *человека-товар*, человека с определением *товара*, оно производит его, сообразно этому определению, как существо и *духовно* и физически *обесчеловеченное*. – Аморальность, вырождение, отупение и рабочих и капиталистов. – Продукт этого производства есть *товар, обладающий сознанием и самостоятельной деятельностью... человек-товар*» (Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. С. 574). «Die Produktion produziert den Menschen nicht nur als eine Ware, die Menschenware» (Marx K. Ökonomisch-philosophischen Manuskripten aus dem Jahre 1844 // Marx K., Engels F. Werke.– Berlin: Dietz Verlag, 1968. Bd. 40. S. 524).

³¹⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. С. 219–220.

изменил мир»³¹⁵. Так, относительно окончательной подготовки текста «Капитала» весной 1867 г. Маркс писал: «Потому, что я всё время находился на краю могилы. Я должен был поэтому использовать *каждый* момент, когда я бывал работоспособен, чтобы закончить своё сочинение, которому я принес в жертву здоровье, счастье жизни и семью... Но я считал бы себя поистине *непрактичным*, если бы подох, не закончив полностью своей книги, хотя бы только в рукописи»³¹⁶.

Завершая эту часть исследования, можно вполне обоснованно утверждать, что философия К. Маркса в одном из своих многочисленных аспектов представляет собой экзистенциально-антропологический тип философствования, связанный не только с интерпретацией наличного и должного мира и положения в нём человека, но и с выходом, трансцендированием в этот мир с целью его практического преобразования³¹⁷. И в этом плане интересной видится идея китайского философа *Zou Shipeng*'а, который предлагает эту сторону философии Маркса называть *практико-экзистенциализмом (Practice-Existentialism)*. «Здесь, – пишет *Zou Shipeng*, – я хотел бы подчеркнуть *конструктивное* измерение философии Маркса – онтологическую теорию, которую я называю *практико-экзистенциализмом [Practice-Existentialism]*. Эта теория не названа самим Марксом – её нельзя найти в тексте Маркса – но её следует рассматривать как глубинную основу философии практики Маркса. Я считаю это даже современной конструкцией онтологии Маркса. *Практико-экзистенциализм* подчеркивает субъективность, трансцендентность себя, чувственную реальность, а также социальность. Он включает в себя такие сложные, но гармоничные единства, как гармония человека и природы, человека с обществом, практики с духом, личности с тотальностью, разума с неразумием, личности с интересубъективностью, свободы с неизбежностью, национальности с человечеством, социализации человека с социальным человечеством и т.д. Основа практико-экзистенциализма – это активная, открытая и историческая структура жизни человека, природы и общества. Практико-

³¹⁵ Габриэл М. Карл Маркс. Любовь и капитал. Биография личной жизни. – М.: АСТ, 2014. С. 60.

³¹⁶ Маркс К. Письмо Зигфриду Мейеру 30 апреля 1067 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. – М.: Политиздат, 1963. Т. 31. С. 454.

³¹⁷ См.: *Аттали Ж.* Карл Маркс. Мировой дух. – М., 2008

экзистенциализм включает в себя сложность и возможность существования человека [*the complexity and possibility of the existence of human being's*]. Практико-экзистенциализм – это рациональная, историческая экзистенциальная онтология [*historical existential-ontology*], которую можно рассматривать как метафизику жизненного мира [*a metaphysics of the life-world*]]³¹⁸. Более того, «как проводник экзистенциального поворота в современной философии, практико-экзистенциализм прокладывает путь человеку... В отличие от экзистенциализма, который обычно ограничивается чувственной личностью и лингвистикой, практико-экзистенциализм стремится расширить философское понимание. Конкретные действия и самоосвобождение человека меняют образ мышления метафизики на практический и культурный, сущностный характер современной культуры и общественной жизни. Таким образом, в свете Маркса экзистенциализм становится новой парадигмой с широким и глубоким смыслом. По существу, практико-экзистенциализм стал основной теорией освобождения человека. Экзистенциальный поворот западной философии ограничен фоном западной философии; основываясь на опыте экзистенциализма Маркса, он становится универсальным диалогом и общением между современными людьми»³¹⁹.

В результате проведенного анализа мы можем заключить, что философия Маркса содержит в себе все наиболее важные элементы экзистенциальной философии, и поэтому представляет собой одну из её версий. Однако, в отличие от большинства представителей других версий (прежде всего, экзистенциалистов и сторонников философии жизни), марксова версия является рационалистической, гуманистической и революционно-оптимистической, ибо полагает, что свою подлинность человеческое бытие обретает не в-самом-себе, а только в активном трансцендировании экзистенции в мир,... который надо не только объяснять, но и *изменять*.

³¹⁸ Zou Shipeng. The Existential Turn and Practice-Existentialism // Rethinking Marx. Chinese Philosophical Studies, XXVI. – Washington, 2007. P. 164–165.

³¹⁹ Ibid. P. 165.

2.2. Социально-деятельный человек как центральный пункт марксовской философии

С точки зрения предпринятой в диссертационном исследовании интерпретации философии К. Маркса, основой его философской системы является *учение о человеке*, ибо мы исходим из того теоретического факта, что начальным, центральным и конечным пунктом исследований К. Маркса является *общественный деятельный человек*, взятый в качестве *тотальности*, т.е. как целостное телесно-психическое, материально-идеальное существо, имманентное единство которого фундировано в социальном праксисе. Поскольку такое – *антропологическое* и *праксиологическое* – истолкование философии Маркса наталкивается на резкое неприятие даже среди некоторых марксистов, радикально исключающих какую бы то ни было антропологическую и экзистенциальную проблематику в философии, прежде всего, «позднего» Маркса, то в нижеследующем разыскании мы попытаемся показать правомерность и релевантность предложенного прочтения философии автора «Капитала» посредством текстуальной верификации нашего подхода, опираясь на работы, относящиеся ко *всем* периодам его теоретической деятельности³²⁰.

2.2.1. Индивиды как исходный пункт. Проблема человека является одной из основных в философии К. Маркса не только раннего, но и зрелого периода. Более того, Маркс *начинает* свою философию с *человека*³²¹, который изначально

³²⁰ См.: *Бережной Н.М.* Проблема человека в трудах К. Маркса. – М., 1981; *Calvez J.-Y.* La Pensée de Karl Marx. – Paris, 1966; *Carter A.* Marx: A Radical Critique. – Brighton, 1988.

³²¹ Иной точки зрения придерживается, например, В.Ф. Шелике, которая считает, что Маркс, обозначив *предметом* своей философии *историю человечества, взятую в целостности*, которая изучается *действительной наукой истории* (в противоположность спекулятивной науке логики Гегеля), начинает своё исследование с *человеческого отношения к миру*, хотя и оговаривается, «что сами Маркс и Энгельс ни в одном из известных нам вариантов начала изложения своей теории не начинают с этой категории, несмотря на то, что она была ими разработана» (*Шелике В.Ф.* Исходное основание материалистического понимания истории // *Альтернативы.* 2012. № 3. С. 36). «Почему сегодня надо начинать с человеческих отношений к миру? Дело в том, что отношения человечества к миру на самом деле являются исходным условием для “делания людьми истории”, ибо без взаимодействия (*Wekselwirkung*) человечества с миром нет истории. Человеческие отношения к миру существуют с самого начала истории, и продолжают существовать до тех пор, пока существует мир и пока существует человечество. Человеческие отношения к миру предпосылка и реальный результат истории человечества» (*Там же*). Однако мы считаем, что исходными моментами необходимо брать действительных индивидов и мир, с которым и в котором социально-практически взаимодействуют эти индивиды.

мыслится им «как самоцель»³²²: «материал труда и человек как субъект, – пишет Маркс в 1844 году в Париже, – являются и результатом и *исходным пунктом*»³²³. Поэтому можно согласиться с Карлом Лёвигом в том, что «человек был отправной точкой и целью для Маркса»³²⁴. Джеймс О’Рурк пишет: «Маркс в своей “Критике гегелевской философии государства” выступил против гегелевской диалектической онтологии, подчеркнув, что именно эмпирический индивид является конечной реальностью»³²⁵.

Так, в «Немецкой идеологии» (1845–1846) К. Маркс с Ф. Энгельсом прямо заявляют: «для нас исходной точкой являются действительно деятельные люди», «подлинные люди [*leibhaftigen Menschen*]»³²⁶: «действительные предпосылки [*wirkliche Voraussetzungen*], с которых мы начинаем суть действительные индивиды [*wirklichen Individuen*], их деятельность [*Aktion*] и материальные условия их жизни [*materiellen Lebensbedingungen*], как те, которые они находят уже готовыми, так и те, которые созданы (*erzeugten*) их собственной деятельностью [*eigne Aktion*]»³²⁷, ибо «первая предпосылка всякой человеческой истории – это, конечно, существование живых человеческих индивидов»³²⁸. Таким образом, для основоположников «предпосылками являются люди, взятые не в какой-то фантастической замкнутости и изолированности, а в своём действительном, наблюдаемом эмпирически, процессе развития, протекающем в определённых условиях»³²⁹. Наконец, «исходной точкой для индивидов всегда служили они сами»³³⁰.

³²² Маркс К. К еврейскому вопросу. С. 411.

³²³ Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. С. 589.

³²⁴ Löwith K. Max Weber and Karl Marx. – London and New York: Routledge, 1993. P. 95.

³²⁵ O’Rourke J.J. The Problem of Freedom in Marxist Thought: An Analysis of the Treatment of Human Freedom by Marx, Engels, Lenin and Contemporary Soviet Philosophy. – Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1974. (Series: Sovietica 32). P. 45. Имеется в виду статья Маркса «К критике гегелевской философии права. Введение».

³²⁶ Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. С. 25.

³²⁷ Там же. С. 18.

³²⁸ Там же. С. 19.

³²⁹ Там же. С. 25.

³³⁰ Там же. С. 77.

В 1858 г. Маркс повторяет: «индивиды, производящие в обществе... таков, естественно, исходный пункт»³³¹, а в 1886 г. Ф. Энгельс снова акцентирует внимание на антропологическом аспекте классического марксизма: материалистическое понимание истории, пишет он, есть наука о «действительных людях и их историческом развитии»³³².

Во всех этих случаях у Маркса (и Энгельса) речь идёт о *конкретном человеке*, о *конкретных живых индивидах*. Однако можно возразить: в «Капитале» (1867) Маркс, как известно, начинает своё исследование не с человека, а с *товара*. Не противоречит ли это всему вышесказанному? Думается, нет, особенно если мы примем во внимание два факта: во-первых, то, что «Капитал» – в первую очередь *экономическое*, а не философское сочинение; во-вторых, если брать феномен товара в *философском* аспекте, то он (товар) у Маркса выступает как нечто, (1) созданное *человеком*, как продукт *человеческого труда*³³³ для (2) удовлетворения *человеческих потребностей*³³⁴. Исходя из этой

³³¹ Маркс К. Экономические рукописи 1857–1859 гг. Ч. 1. С. 17.

³³² Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2- изд. – М.: Политиздат, 1961. Т. 21. С. 299. В материалистическом понимании истории «речь идёт о действительных, действующих людях» (Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. С. 24). «При первом способе рассмотрения исходят из сознания, как если бы оно было живым индивидом; при втором, соответствующем действительной жизни, исходят из самих действительных живых индивидов и рассматривают сознание только как их сознание» (Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. С. 25). «Фейербах не нашел дороги из им самим смертельно ненавидимого царства абстракций в живой, действительный мир. Он изо всех сил хватается за природу и за человека. Но и природа и человек остаются у него только словами. Он не может сказать ничего определенного ни о действительной природе, ни о действительном человеке. Но чтобы перейти от фейербаховского абстрактного человека к действительным, живым людям, необходимо было изучать этих людей в их исторических действиях» (Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии. С. 299).

³³³ «...Товары суть простые сгустки человеческого труда» (Маркс К. Капитал I. С. 59). «Если отвлечься от потребительной стоимости товарных тел, то у них остается лишь одно свойство, а именно то, что они – продукты труда» (Там же. С. 46). «Все эти вещи представляют собой теперь лишь выражения того, что в их производстве затрачена человеческая рабочая сила, накоплен человеческий труд» (Там же. С. 46). «Итак, потребительная стоимость, или благо, имеет стоимость лишь потому, что в ней овеществлен, или материализован, абстрактно человеческий труд» (Там же. С. 47). «Как потребительная стоимость, он не заключает в себе ничего загадочного, будем ли мы его рассматривать с той точки зрения, что он своими свойствами удовлетворяет человеческие потребности, или с той точки зрения, что он приобретает эти свойства как продукт человеческого труда» (Там же. С. 81).

³³⁴ «Товар есть прежде всего внешний предмет, вещь, которая, благодаря ее свойствам, удовлетворяет какие-либо человеческие потребности. Природа этих потребностей, – порождаются ли они, например, желудком или фантазией, – ничего не изменяет в деле. Дело также не в том, как именно удовлетворяет данная вещь человеческую потребность: непосредственно ли, как жизненное средство, т. е. как предмет потребления, или окольным путем, как средство производства» (Маркс К. Капитал I. С. 43). «Но сюртук, холст и вообще всякий элемент вещественного богатства, который мы не находим в природе в готовом виде, всегда должен создаваться при посредстве специальной, целесообразной

перспективы, мы сразу же видим *человеческую* сущность товара, которую Маркс постоянно подчёркивает в своём анализе, когда, например, говорит, что в процессе производства человек «вкладывает свою душу в предмет»³³⁵, или когда анализирует процесс отчуждения, феномен человека-товара (*Menschenware*)³³⁶.

Более того, даже то, что ранее рассматривалось как чисто техническая, инструментальная деятельность – производство, сейчас начинает постепенно втягиваться в экзистенциально-антропологическое понимание марксовской философии: «по Марксу, самая основная деятельность реального человека – это экзистенциальная практическая деятельность»³³⁷, и поэтому человек даже в сугубо экономической деятельности – это не «абстрактная математическая величина» или «предельно рационализированный индивид». «Марксистская теория, – пишет Герберт Маркузе, – отвергает такую экономическую науку и утверждает, что экономические отношения – это экзистенциальные отношения между людьми»³³⁸.

Впрочем, для всех экономистов того периода социальная и антропологическая сущность политической экономии была более чем очевидна (в отличие от современных неолиберальных форм экономической теории – *economies*, представители которой обращают внимание большей частью только на производственные, количественные и собственно экономические аспекты товаров), ибо политэкономия вела своё происхождение от моральной (А. Смит, как известно, читал лекции по морали) и политической (Ф. Кенэ был министром финансов) философии, причём *политическое* понималось тогда в смысле *politikón* у Аристотеля как *общественное*.

2.2.2. Вопрос о субъекте: индивид или общество? Однако в знаменитом *Введении* к *Grundriße* Маркс пишет, что «при теоретическом методе субъект –

производительной деятельности, приспособляющей различные вещества природы к определенным человеческим потребностям» (*Там же*. С. 51).

³³⁵ См.: Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. С. 561; Маркс К. Экономические рукописи 1857–1859 гг. Ч. 1. С. 450.

³³⁶ Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. С. 574

³³⁷ Yu Wujin. Marx's Philosophy as Practical Hermeneutics; Yu Wujin. Hermeneutics of Praxis. – Yunnan: People's Publishing House, 2001.

³³⁸ Маркузе Г. Разум и революция. – СПб., 2000. С. 360.

общество – должен постоянно витать перед нашим представлением как предпосылка»³³⁹. Стало быть, в одном случае исходным пунктом полагается *индивид*, в другом – *общество*. Нет ли здесь противоречия? Как нам представляется, никакого противоречия у Маркса нет³⁴⁰, ибо – и это один из важнейших моментов его философии – для Маркса (и Энгельса) понятия *человек*, *деятельные люди*, *живые конкретные индивиды* и понятие *общество* – *тождественны* в диалектическом смысле³⁴¹.

Однако при этом, безусловно, необходимо проводить известное различие между *исходным* пунктом в *философии* Маркса с одной стороны, и *исходным* пунктом его *политической экономики* – с другой. Если в первом случае он в качестве такового берёт *живого конкретного индивида*, то во втором – *общественное производство*: «когда речь идёт о производстве, – пишет Маркс, – то всегда о производстве на определённой ступени общественного развития – о производстве общественных индивидов»³⁴². Но рассматривать это *общественное производство* (или даже *труд*, как это делают некоторые российские марксисты) в качестве *конечного субъекта* (*единичного субъекта*, τὸ ὑποκείμενον в смысле *первой сущности*, πρώτη οὐσία у Аристотеля) социального бытия, в качестве *субстанциального носителя* целенаправленной деятельности, лежащей в основе самого производства, – это неправомерная субстантивация общего, к Марксу не имеющая никакого отношения. «Важным аспектом критики Гегеля Марксом, – пишет Дж. О’Рурк, – является его неприятие монизма. Верно не только то, что эмпирическая реальность [для Маркса] имеет приоритет над идеальной реальностью, но и то, что на эмпирическом уровне последним и конечным основанием бытия является множественность отдельных субстанций. В явно аристотелевском ключе Маркс утверждает, что Гегель гипостазирует предикаты вместо того, чтобы приписывать их субъектам... По мнению Маркса,

³³⁹ Маркс К. Экономические рукописи 1857–1859 гг. Ч. 1. С. 38.

³⁴⁰ См: Dematteis P. Individuality and the social organism. The controversy between Max Stirner and Karl Marx. – New York, 1976. P. 99–135.

³⁴¹ Gould C. Marx’s Social Ontology. Individuality and Community in Marx’s Theory of Social Reality. – Cambridge, 1978. Pp. 1–39.

³⁴² Маркс К. Экономические рукописи 1857–1859 гг. Ч. 1. С. 21.

“основанием существования предикатов является субъект”. Далее, существует множество этих субъектов, ибо предикат никогда не исчерпывает свои возможные способы существования в одной вещи. С этой позиции Маркс радикально отвергает гегелевскую онтологическую схему: в то время как для Гегеля индивидуальное бытие есть всего лишь диалектический *момент* большего целого и тем самым лишается онтологической автономии, для Маркса оно является “реальным *ens (ὄποκεῖμενον, subject)*”³⁴³.

«Человек, – пишет Маркс в *Grundriße*, – есть в самом буквальном смысле ζῷον πολιτικόν, не только животное, которому свойственно общение, но животное, которое только в обществе и может обособляться. Производство обособленного одиночки вне общества – редкое явление, которое, конечно, может произойти с цивилизованным человеком, случайно заброшенным в необитаемую местность и потенциально уже содержащим в себе общественные силы, – такая же бессмыслица, как развитие языка без совместно живущих и разговаривающих между собой индивидов. *На этом можно больше не останавливаться*»³⁴⁴.

Маркса нельзя обвинять в том, что он якобы противопоставил индивида обществу и считал, что общество – бóльшая реальность, нежели индивид. Он пишет чётко и определенно: «Особенно следует избегать того, чтобы снова противопоставлять “общество”, как абстракцию, индивиду. Индивид *есть общественное существо*. Поэтому всякое проявление его жизни – даже если оно и не выступает в непосредственной форме *коллективного*, совершаемого совместно с другими, проявления жизни, – является проявлением и утверждением *общественной жизни*. Индивидуальная и родовая жизнь человека не являются чем-то *различным*, хотя по необходимости способ существования индивидуальной жизни бывает либо более *особенным*, либо более *всеобщим* проявлением родовой жизни, а родовая жизнь бывает либо более *особенной*, либо *всеобщей* индивидуальной жизнью»³⁴⁵. Маркс полагал, что конституирование индивида – это не одномоментный акт спонтанного возникновения, а длительный

³⁴³ O'Rourke J.J. The Problem of Freedom in Marxist Thought. P. 18.

³⁴⁴ Маркс К. Экономические рукописи 1857–1859 гг. Ч. 1. С. 18 (*курсив наш. – П.К.*).

³⁴⁵ Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. С. 590–591.

исторический процесс развертывания коллективной деятельности: «...человек обособляется как индивид лишь в результате исторического процесса»³⁴⁶. Стало быть, для него индивидуальное и общественное в человеке – диалектические, рефлектирующие друг в друге моменты³⁴⁷.

Более того, *всякая человеческая деятельность*, с точки зрения Маркса, имманентно является *общественной*, даже в таких «животных» формах, как употребление пищи, половой акт, акты испражнения, ибо они включены, встроены в общественные структуры и развёртываются только в них и только посредством них. «Но даже и тогда, когда я занимаюсь *научной* и т.п. деятельностью, – деятельностью, которую я только в редких случаях могу осуществлять в непосредственном общении с другими, – даже и тогда я занят *общественной* деятельностью, потому что я действую как человек. Мне не только дан, в качестве общественного продукта, материал для моей деятельности – даже и сам язык, на котором работает мыслитель, – но и моё *собственное бытие есть* общественная деятельность; а потому и то, что я делаю из моей особы, я делаю из себя для общества, сознавая себя как общественное существо»³⁴⁸.

Для того чтобы более чётко и рельефно обозначить позицию Маркса по поводу соотношения индивидуального и социального, обратимся к самому радикальному *марксистскому* отрицанию человека у автора «Капитала» – к философии структуралистского марксизма Л. Альтюссера и концепту «теоретический антигуманизм». «Отвергая сущность человека в качестве теоретического основания, – читаем у Альтюссера, – Маркс отвергает всю эту органическую систему постулатов. Он изгоняет философские категории *субъекта*, *эмпиризма*, *идеальной сущности* и т.д. из всех областей, в которых они до той поры господствовали... Эта тотальная теоретическая революция только потому по

³⁴⁶ Маркс К. Экономические рукописи 1857–1859 гг. Ч. I. С. 486.

³⁴⁷ «Эмпирический индивид... не может быть противопоставлен “обществу как исходный принцип”, ибо оба эти принципа в теории Маркса начиная с 1843–1844 г. и до самого конца означают одно и то же. И подобно тому как бессмысленны попытки приверженцев “марксистской антропологии” трактовать единичного индивида в отрыве от отношений, являющихся результатом взаимодействия всех индивидов, точно так же бессмысленно трактовать общество таким образом, что оно якобы не является результатом отношений индивидов» (Тёкеи Ф. Приложение. Индивид и общность. С. 198–199).

³⁴⁸ Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. С. 590.

праву может отвергнуть прежние понятия, что она заменяет их новыми. Так, когда в теории истории Маркс на место старой пары индивид–человеческая сущность ставит новые понятия (производительные силы, производственные отношения и т.д.), он в то же время предлагает новую концепцию “философии”»³⁴⁹. «Уберите, – заявляет Альтюссер, – если это возможно, телеологию, и у вас останется философская категория, которую унаследовал от Гегеля Маркс: категория процесса без субъекта. Вот его [Маркса. – П.К.] главное позитивное заимствование у Гегеля: концепт процесса без субъекта»³⁵⁰. В другом месте, отвечая на критику со стороны английского философа-марксиста Дж. Льюиса, Луи Альтюссер пишет: «история есть огромная естественно-человеческая система, находящаяся в движении, движущей силой которого является классовая борьба. История – это процесс, и процесс без субъекта»³⁵¹.

Именно в этой тотальной элиминации человека, субъекта, индивида, Альтюссер видит «аутентичный марксизм Маркса», на основе которого можно построить подлинную науку *Истории* – исторический материализм. Однако в своём структуралистском запале Луи Альтюссер почему-то не замечает, что Маркс постоянно говорит *о человеке* не только в своих ранних работах, но и в «Капитале». Ведь такие понятия, как *рабочая сила, живой труд, рабочий* и т.д. – это как раз именно *человек*³⁵². Более того, французский философ радикальным образом исключает *целесолагание* из человеческого праксиса, заменяя его всевозможными бессубъектными структурами³⁵³, в то время как для Маркса оно являлось одним из важнейших моментов: «процесс труда... в простых и

³⁴⁹ Альтюссер Л. За Маркса. – М.: Праксис, 2006. С. 324.

³⁵⁰ Альтюссер Л. Ленин и философия. – М.: Ad Marginem, 2005. С. 114.

³⁵¹ Althusser L. Reply to John Lewis // Althusser L. Essays in Self-Criticism. Part 1. – L.: New Left Books, 1976. P. 51 (см. русский перевод: <https://commons.com.ua/ru/otvet-dzhonu-lyuisu/>). Тут у Альтюссера имеет место непоследовательное смешение понятий: то история у него – «естественно-человеческая система», то она же – процесс, движущей силой которого является «классовая борьба», но «процесс» этот, «приводимый в действие» «классовой борьбой» не имеет «субъекта». А кем же, как не «субъектом», тогда в этой всей «системе» выступает «классовая борьба»? Но если мы пойдём *вглубь*, то должны будем спросить: а кто является *субстанциальным носителем* активности, в которой реализуется классовая борьба?

³⁵² Об антропологическом значении понятия *живой труд* у Маркса см.: Sáenz M. Living Labor in Marx // Radical Philosophy Review. 2007. Vol. 10. Iss. 1. P. 1–31.

³⁵³ См.: Roberts W.C. The reconstitution of Marxism’s production paradigm: the cases of Benjamin, Althusser, and Marx // The Philosophical Forum. 2010. Vol. 41. № 4. P. 423.

абстрактных его моментах, есть целесообразная деятельность»³⁵⁴, – пишет Маркс в «Капитале». К тому же «сознательная (т.е. *целесообразная, целеполагающая.* – П.К.) жизнедеятельность непосредственно отличает человека от животной жизнедеятельности»³⁵⁵.

Приведём *всего лишь одно место из Маркса*, которое расставляет всё на свои места в этом вопросе: «История не делает *ничего*, – пишет Маркс, – она “не обладает *никаким* необъятным богатством”, она “не сражается *ни в каких* битвах”! Не “история”, а именно *человек*, действительный, живой человек – вот кто делает все это, всем обладает и за всё борется. “История” не есть какая-то особая личность, которая пользуется человеком как средством для достижения *своих* целей. История – *не что иное*, как деятельность преследующего свои цели человека»³⁵⁶. – В 1890 г. Ф. Энгельс писал против своеобразных «альтюссерянец до Альтюссера», которые усвоили «абсурдное утверждение..., будто у Маркса история делается совершенно автоматически, без всякого участия (делающих её, однако) людей и будто экономические отношения (которые, однако, сами создаются людьми!) играют этими людьми словно простыми шахматными фигурами»³⁵⁷.

Наконец, с точки зрения Л. Альтюссера, люди – это не источник социальных изменений, а всего лишь случайный «сырой материал» для выполнения определённой социальной роли. Структура практик, по Альтюссеру и «его Марксу», не зависит от свойств человеческих индивидов: практика и есть процесс трансформации без субъекта³⁵⁸. Для Маркса же, напротив, именно человек является *субъектом исторических преобразований*, ибо именно он – *субстанциальный носитель* праксиса, из которого развёртывается социальная историчность: «именно в переработке предметного мира человек впервые

³⁵⁴ Маркс К. Капитал I. С. 195.

³⁵⁵ Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. С. 565–566.

³⁵⁶ Маркс К., Энгельс Ф. Святое семейство. С. 102.

³⁵⁷ Энгельс Ф. Ответ господину Паулю Эрнсту // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. – М., 1962. Т. 22. С. 89.

³⁵⁸ См.: Визюллер М. Альтюссер (Althusser) Луи Пьер // Современная западная философия. Энциклопедический словарь. – М., 2009. С. 208–209; Фурс В.Н. Социально-критическая философия после «смерти субъекта» // Фурс В.Н. Сочинения. В 2 т. – Вильнюс: ЕГУ, 2012. Т. 1. С. 54.

действительно утверждает себя как родовое существо. Это производство есть его деятельная родовая жизнь»³⁵⁹.

Отвечая на возражения против антропологической интерпретации философии К. Маркса, К.Н. Любутин на II-ом Всероссийском философском конгрессе (Екатеринбург, 1999) говорил, что не надо путать *философию* Маркса с его *политической экономией* и даже *теоретической социологией*, ибо они имеют дело с *разными исходными категориями*, «клеточками». «В наших работах 70-80-х годов, – говорил К.Н. Любутин о работах учёных и преподавателей философского факультета Уральского университета, – было показано, что в политической экономии Маркса исходное начало вовсе не человек, а “общественно определенное производство”, что философская антропология Маркса и его политическая экономия опосредованы теоретической социологией. Суть дела такова: философская антропология Маркса имеет две ипостаси, учение о сущности человека и учение о его субстрате; в рамках теоретической социологии эти ипостаси получают развитие как учение о производственных, общественных отношениях в целом и учение о производительных силах. И что характерно, Маркс возвращается к антропологическому принципу в пределах теоретической социологии, когда в “Капитале” толкует о трёх ступенях исторического развития (видимо, применительно к Европе прежде всего). Речь идет о ступенях становления человеческой социальности: ступень личной зависимости, ступень личной независимости, основанной на вещной зависимости, универсальное развитие человека, свободная индивидуальность (третья ступень)»³⁶⁰.

В свете этой интерпретации теоретического наследия К. Маркса становится очевидным, что такие якобы противоречащие друг другу элементы его мысли, как философская антропология, социальная философия, философия истории, теоретическая социология, политическая экономия, диалектическая методология,

³⁵⁹ Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. С. 566.

³⁶⁰ Любутин К.Н. Российские версии философии марксизма: Уральская философская школа // Грани историко-философской науки. К 70-летию профессора К.Н. Любутина. Сборник научных трудов. – Екатеринбург: Типография АТГрупп, 2005. С. 9.

на самом деле являются органическими частями целостного мировоззрения автора и «Парижских рукописей», и «Капитала».

Если Л. Альтюссер и его последователи, сталинисты и аналитические марксисты радикально отрицают «антропологию» и «гуманизм» Маркса, а гуманистические марксисты, напротив, признают таковые зачастую в ущерб аналитической стороне его философии (например, представители югославской группы «Praxis»), а мы признаём диалектическое единство этих двух сторон марксовой мысли, то, например, немецко-шведский социолог Йоахим Исраэль (1920–2001) занимает особую позицию. «Кроме того, – пишет он, – теория отчуждения, разработанная молодым Марксом, предполагает особую антропологию, которая устарела, когда он позднее изменил точку отсчета [*Ausgangspunkt*] для историко-структурного анализа. Не только его антропология устарела, но и концепция “отчуждения [*alienation*]” и основанная на ней теория. Она была заменена понятием “фетишизм товаров [*fetishism of commodities*]”, которое позднее получило дальнейшее развитие в понятии “овеществление [*reification*]”. Наша центральная гипотеза состоит в том, что переход от теории отчуждения к теории овеществления был необходимым следствием сдвига в точке отсчета от “труда [*labour*]” к “товару [*commodity*]”. Однако в мировоззрении Маркса не изменилось одно, а именно то, что можно было бы назвать “революционным гуманизмом”. Концепция “отчужденного труда” подразумевает наличие определенных ценностей и идеалов, касающихся неотчужденного труда. Концепция овеществления также подразумевает гуманистическую систему ценностей, осуждающую превращение человека в предметы и товары, преобладающую во всех типах капиталистических социальных систем»³⁶¹.

Но человек для Маркса является не только исходным, но и *конечным* пунктом его философии: главной целью и теоретической, и практической деятельности Маркса было полное *освобождение человека (Befreiung)*³⁶² от пут

³⁶¹ *Israel J. Alienation and Reification // Theories of Alienation. – Boston, 1976. Pp. 43. Более подробный теоретический и эмпирический анализ отчуждения см.: Israel J. Alienation: from Marx to modern sociology: a macrosociological analysis. – Boston, 1971.*

³⁶² См.: *Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. С. 36, 211, 280, 437.*

отчуждения, бесчеловечности, «всей прежней мерзости» и полагание условий для формирования всесторонне развитой личности в бесконечном многообразии проявления её чувственно-предметного и духовного бытия. Так, уже в 1843 г. Маркс говорит о том, что никакое национальное рабство «не может быть уничтожено без того, чтобы не было уничтожено *всякое рабство*»³⁶³, и поэтому задача *революции* – это начать *с самого основания* – с *эмансипации человека*³⁶⁴. При этом «*всякая эмансипация состоит в том, что она возвращает человеческий мир, человеческие отношения к самому человеку*»³⁶⁵. «Коммунизм для Маркса, – пишет Ж. Лакруа, – это, по существу, полная реализация отдельной личности и всех людей в качестве личностей»³⁶⁶.

2.2.3. Исторические казусы. Эксплицитное и целенаправленное антропологическое прочтение марксовской философии, несомненно, берёт своё начало только после публикации фундаментальных в философском и методологическом отношениях текстов, а именно:

– рукописей Маркса 1844 г.³⁶⁷ (частично опубликованы в 1927 г. на русском языке, целиком на немецком языке в 1932 г. в СССР и Германии³⁶⁸, и на русском языке полностью в 1956 г.);

³⁶³ Маркс К. К критике гегелевской философии права. Введение. С. 428.

³⁶⁴ Там же. С. 429.

³⁶⁵ Маркс К. К еврейскому вопросу. С. 406.

³⁶⁶ Лакруа Ж. Персонализм: истоки – основания – актуальность. С. 63. «Для марксистов абсолют, если угодно, это коммунистическое общество, являющееся, как говорил Маркс, следствием всей человеческой истории, о котором нельзя сказать, каким оно будет в точности, когда весь мир станет марксистским. Мы, вслед за Марксом, можем сказать, – и это не станет натяжкой, – что для коммунистов любовь всегда будет взаимной, нерушимой и совершенной, а государство должно отмереть, поскольку уже не будут нужны законы и наказания: таким образом, отношения между людьми станут отношениями между “личностями”» (Лакруа Ж. Персонализм: истоки – основания – актуальность. С. 45).

³⁶⁷ Парижские рукописи, написанные К. Марксом в апреле-августе 1844 г., были обнаружены Д.Б. Рязановым и Зигфридом Ландсхутом в 20-х гг. XX в. в архиве СДПГ. Fay M. The 1844 Economic and Philosophic Manuscripts of Karl Marx: A Critical Commentary and Interpretation. – Berkeley: University of California, 1979.

³⁶⁸ Marx K. Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844 // Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA I). Abteilung 1. Bd. 3. Berlin, 1932. S. 29–172; Marx K. Der historische Materialismus. Die Frühschriften / Hrsg. von S. Landshut und J. P. Mayer. Unter Mitwirkung von F. Salomon. In 2 Bde. – Leipzig: Alfred Kröner, 1932.

– «Немецкой идеологии», совместной работы К. Маркса и Ф. Энгельса (сначала в 1924 г. на русском и в 1926 г. на немецком языках была опубликована первая глава, а в 1932 г. и 1933 г. – полный текст книги);

– «Экономических рукописей 1858–1859 гг.», более известных как «*Grundrisse*» (впервые увидели свет на языке оригинала в 1939–1941 гг., на русском языке – в 1968–1969 гг. в составе второго издания сочинений К. Маркса и Ф. Энгельса, т. 46);

– «Экономической рукописи 1861–1863 гг.» (на русском языке опубликованы в т. 47 (1973 г.) и т. 48 (1980 г.) во втором издании собрания сочинений К. Маркса и Ф. Энгельса; основная часть этой обширной рукописи была издана в качестве IV-го тома «Капитала» под названием «Теории прибавочной стоимости» К. Каутским в 1905 г.).

До публикации этих работ как среди марксистов, так и среди немарксистов господствовало *объективистское* прочтение теории Маркса в категориях производительных сил и производственных отношений, способов производства и общественных формаций, базиса и надстройки, классов и классовой борьбы, т.е. категорий, в которых конкретный человек просто-напросто *исчезал* из поля зрения. Такая, по сути, *позитивистская* интерпретация марксовской философии и всего его мировоззрения была обусловлена, с одной стороны, экономическим и социально-политическим характером известных на тот момент работ самого Маркса; с другой – влиянием позднего Ф. Энгельса с его «диалектикой природы» на ведущих теоретиков II Интернационала (К. Каутского, Э. Бернштейна, Ф. Меринга, Г.В. Плеханова, В.И. Ленина, А. Бебеля, П. Лафагра, М. Адлера, Р. Гильфердинга и др.). Именно на этой почве выросли такие формы марксизма, как экономический и технологический редукционизм, вульгарный социологизм, диамат/истмат, которые к Марксу большей частью никакого отношения не имеют.

В то время среди марксистов II Интернационала, а позже – Коминтерна, существовало однозначное представление о том, что в марксизме не то что бы какого-то «учения о человеке», какой-то «антропологии», но даже и обыкновенной

этики быть не может³⁶⁹. «Нельзя не признать справедливости утверждения Зомбарта, – писал, например, молодой В.И. Ленин, – что “в самом марксизме от начала до конца нет ни грана этики”»: в отношении теоретическом – “этическую точку зрения” он подчиняет “принципу причинности”; в отношении практическом – он сводит её к классовой борьбе»³⁷⁰. Первым среди марксистских философов, кто попытался восстановить в правах ту же этику, был Г. Лукач, но именно в свете этого положения Ленина в середине 20-х гг. он подвергся шельмованию со стороны лидеров Коминтерна и непосредственно Г. Зиновьева³⁷¹.

В то же время понимание того, что для Маркса именно *человек и его бытие* являются центральными проблемами, появилось задолго до публикации ранних рукописей автора «Капитала». Своеобразным историко-философским нонсенсом является то, что на эти экзистенциально-антропологические аспекты философии К. Маркса обратили внимание не марксисты, а исследователи, весьма далёкие от него. Чтобы не быть голословными, приведём всего лишь несколько высказываний.

Так, например, неокантианец Карл Форлендер в работе «Кант и Маркс»³⁷², первое издание которой вышло в 1904 году, ещё до публикации рукописей 1844 г. назвал «Капитал» *этическим*³⁷³ произведением. Другой историк философии, русский учёный Э.Л. Радлов прямо говорит, что «центральным и

³⁶⁹ Поэтому этические концепции марксисты того времени смело брали у И. Канта (Э. Бернштейн), а то и у Ч. Дарвина (К. Каутский). К. Корш весьма едко заметил по этому поводу: «...так что... не казалось бы невозможным, что видный теоретик марксизма в своей частной философской жизни является сторонником философии Артура Шопенгауэра» (*Корш К.* Марксизм и философия). Интересно отметить, что ироническое упоминание А. Шопенгауэра в связи с философией марксизма Карлом Коршем имело действительное, серьезное хождение в марксистской литературе. Так, М.И. Туган-Барановский, фиксируя тот факт, что Маркс был своеобразным анти-просветителем, а именно утверждал, что «не мнение и не идеи людей, а их интересы определяют ход всемирной истории», делает вывод о том, что Маркс был сторонником волюнтаристической психологии, а также разделял точку зрения А. Шопенгауэра. Хотя, «конечно, Маркс не был учеником Шопенгауэра» (*Туган-Барановский М.И.* Теоретические основы марксизма. СПб., 1906. С. 38–39, 38).

³⁷⁰ Ленин В.И. Экономическое содержание народничества и критика его в книге г. Струве // Ленин В.И. Полн. собр. соч.– М., 1958. Т. 1. С. 440.

³⁷¹ Земляной С.Н. Предисловие. Георг Лукач и западный марксизм // Лукач Г. Ленин и классовая борьба. – М.: Алгоритм, 2008. С. 7–9, 13–14.

³⁷² Vorländer K. Kant und Marx: ein Beitrag zur Philosophie des Sozialismus. – Tübingen: Mohr, 1911.

³⁷³ К. Форлендер сближает позиции К. Маркса и С. Кьеркегора, причём не столько в аспекте радикальной критики Гегеля у обоих мыслителей, сколько именно в аспекте проблематики человеческого существования, направленного на *будущее* («выбор» у Кьеркегора, «целеполагание» и «будущее общество свободных индивидов» у Маркса; критика отчуждённых форм бытия человека у обоих).

безотносительным является в марксизме человек и его интересы»³⁷⁴. Заметим, что эти строки были написаны в 1912 г., т.е. в самый разгар ориентации марксистских лидеров на экономизм, дарвинизм, позитивизм (махизм) и политизацию теории, а также превращения марксизма из научной теории в практику классовой борьбы.

Один из основателей партии эсеров В.М. Чернов в 1907 г. писал: «Да и в основном своём труде – “Капитал” – вопреки наивному мнению иных “учеников” Маркс отнюдь не является исследователем только объективной стороны процесса хозяйственного развития; он следит постоянно за судьбами живых личностей и оценивает внешние явления не только с точки зрения их взаимных причинных соотношений, но и с точки зрения их влияния – положительного или отрицательного – на счастье, благо, развитие личностей... Однако, как специалист в совершенно других сферах знания, Маркс не развил подробно и не мотивировал данными психологии эту основную субъективную идею, являющуюся для него мерилom оценки хозяйственных форм, и подобные субъективные ноты звучат у него крайне редко»³⁷⁵.

Однако, чтобы показать весь спектр того, что в России того периода философские предпосылки Маркса понимались антропологически даже сторонниками радикальной политизации марксизма (которая впоследствии привела к теоретическому и практическому антигуманизму сталинизма), приведём слова В.И. Ленина из его книги «Материализм и эмпириокритицизм» (1909), направленные против Ф. Блей, соратника Р. Авенариуса: «Третий довод: объявление марксизмом “личности” за величину, не имеющую значения, *quantité négligeable*, признание человека “случайностью”, подчинение его каким-то “имманентным экономическим законам”, отсутствие анализа *des Gefundenen* – того, что мы находим, что нам дано, и т.д. – Этот довод *целиком* повторяет круг идей эмпириокритической “принципиальной координации”, т.е. идеалистического выверта в теории Авенариуса. Блей совершенно прав, что нельзя найти у Маркса

³⁷⁴ Радлов Э.Л. О марксистской философии (из книги «Очерк истории русской философии») // На переломе. Философские дискуссии 20-х годов: Философия и мировоззрение. – М.: Политиздат, 1990. С. 254. Цитируемое здесь 2-е издание книги Э. Радлова вышло в 1920 г.

³⁷⁵ Чернов В.М. Философские и социологические этюды. – М., 2011. С. 207–208.

и Энгельса и тени намека на допущение подобного *идеалистического* вздора и что с точки зрения этого вздора неизбежно приходится отвергнуть марксизм *целиком*, с самого начала, с самых основных его философских посылок»³⁷⁶, т.е. Ленин в негативной форме утверждает: *марксизм всецело признаёт человека и объявляет личность за величину, имеющую значение.*

В 30–40-е гг. XX в. французские персоналисты, во многом опираясь на идеи молодого Маркса, предложили свою концепцию творческого труда, «вовлечённого» существования. Э. Мунье в своих ранних работах, в которых он пытался обосновать персоналистское видение сущности человека, ориентировался именно на философско-антропологические аспекты учения Маркса (роль труда в жизни человека, универсальность человеческого мышления и деятельности, деятельность как самораскрытие). Однако самое важное состоит в том, что Э. Мунье «уловил» имплицитные, не прописанные и даже порой не осознаваемые самим Марксом в печатных текстах *экзистенциальные* моменты. «Если, – пишет Мунье в 1946 г., – принадлежащий христианской традиции персонализм, вопреки оптимизму социологических и рационалистических концепций, говорит о трагичности существования, если он обнаруживает своё родство с философскими учениями, неистовствующими в своем нигилизме, то в этом отношении он ближе всего к марксизму. Оба они отвергают рационалистическое оправдание декаданса, оба говорят о новом мире, наполненном радостью бытия, где между людьми господствуют прочные отношения доверия, разумности и верности»³⁷⁷. А ведь именно об этом говорил и Маркс, когда писал о *богатстве ощущений (Reichtum der Empfindung)*³⁷⁸ и *радости жизни (Lebenslust)*³⁷⁹, бьющей ключом (*sprudelt Lebenslust*)³⁸⁰.

³⁷⁶ Ленин В.И. Материализм и эмпириокритицизм // Ленин В.И. Полн. собр. соч. – М.: Политиздат, 1968. Т. 18. С. 337.

³⁷⁷ Мунье Э. Что такое персонализм? – М., 1994. С. 51.

³⁷⁸ Маркс К., Энгельс Ф. Святое семейство. С. 187; Marx K., Engels F. Die heilige Familie. S. 180.

³⁷⁹ Там же. С. 186–187.

³⁸⁰ Там же. С. 187; Marx K., Engels F. Werke. Bd. 2. S. 180.

В книге «Макс Вебер и Карл Маркс», опубликованной в 1941 г., *Карл Лёвист* прямо пишет: «Человек был отправной точкой и целью для Маркса»³⁸¹. Фрейдомарксист *Эрих Фромм*, много сделавший для экспликации марксова учения о человеке, в 1961 г. писал: «Чтобы избежать двусмысленности терминов “материалистический” и “экономический”, было бы уместно назвать Марксово понимание истории *антропологической интерпретацией истории*. Ибо это понимание основывается на том факте, что творцами и актёрами исторической драмы являются сами люди»³⁸².

Неотомист *Мишель Анри* (1980-е гг.) пишет: «Идея Маркса состоит в том, что экономическое – только абстракция, что экономическая реальность не является подлинной, последней реальностью, но вместе с тем её предполагает и к ней отсылает. Эта последняя реальность, основывающая саму экономику и в итоге её определяющая, есть индивидуальная субъективная жизнь»³⁸³.

Алан Мегилл (2008) пишет, что «неизменным предметом исследований Маркса была деятельность человека. Он снова и снова настаивал на том, что человеческая деятельность творит историю. Эта тема красной нитью проходит через все его работы, хотя в некоторых фрагментах она завуалирована... В определённой степени Маркс сам виноват в некорректном прочтении его работ будущими сталинистами и американскими политиками времён холодной войны»³⁸⁴. И действительно, если в ранних рукописях, «Немецкой идеологии», «Нищете философии» и «Коммунистическом манифесте» К. Маркс и Ф. Энгельс всячески подчёркивают ведущую роль *человеческого активизма в историческом процессе*, то в *Предисловии* к «Критике политической экономии» (1859) «этот активизм завуалирован. Маркс рассматривает производительные силы в качестве базового уровня анализа», не беспокоя себя указанием на то, что сами по себе

³⁸¹ *Löwith K.* Max Weber and Karl Marx. – London and New York: Routledge, 1993. P. 95.

³⁸² *Фромм Э.* Концепция человека у Маркса // *Фромм Э.* Душа человека. – М., 1998. С. 595.

³⁸³ *Анри М.* Проникновение в мысль Маркса // *Историко-философский ежегодник* 2009. – М.: Наука, 2010. С. 245.

³⁸⁴ *Мегилл А.* Карл Маркс: бремя разума. – М., 2011. С. 263.

производительные силы не марионетки, и не боги, также они не представляют собой и всеохватывающую необходимость»³⁸⁵.

Наконец, А.Д. Майданский (2017), анализируя идеи о всесторонне развитой личности Э.В. Ильенкова в контексте марксового представления о коммунизме, пишет: «Коммунизм определяется в “Манифесте” как сообщество “ассоциированных индивидов” (der assoziierten Individuen), или “ассоциацию, в которой свободное развитие каждого является условием свободного развития всех”. На первом месте у Маркса всегда – человеческий индивид, личность. Развитие личности, создание условий для свободной самостоятельности индивидов, – цель всемирной истории и мерило общественного развития. Маркузе совершенно справедливо писал о “коммунистическом индивидуализме” Маркса³⁸⁶»³⁸⁷.

После публикаций рукописей Маркса, написанных в Париже в 1844 году, Г. Лукач, работавший вместе с Д.Б. Рязановым над их расшифровкой, сказал, что после этой работы стал иначе трактовать марксизм³⁸⁸. В 1932 году Г. Маркузе сенсационно заявил, что «Рукописи» поставили на «новую основу» всю теорию «научного социализма», что они показали ключевое значение философских основ исторического материализма (в первую очередь концепта *Praxis*'а) на всех стадиях работы Маркса³⁸⁹.

Собственно же марксистская антропологическая, гуманистическая, вообще человекориентированная интерпретация философии К. Маркса также появилась в первой трети XX века, и связана она в первую очередь была с публикацией трёх важнейших для последующего формирования и развития западного марксизма текстов, а именно с изданием книги Э. Блоха «Дух утопии»

³⁸⁵ Там же. С. 264.

³⁸⁶ Маркузе Г. Разум и революция. – СПб., 2000. С. 376. См.: Karl Marx' kommunistischer Individualismus (Hrsg. von I. Pies und M. Leschke). – Tübingen: Mohr Siebeck, 2005. – VII+230 S.

³⁸⁷ Майданский А.Д. Коммунистический идеал Э.В. Ильенкова и реальный социализм // Наука. Культура. Искусство. Выпуск 3 (15) 2017. С. 60–61.

³⁸⁸ Андерсон П. Размышления о западном марксизме. – М., 2016. С. 80

³⁸⁹ Г. Маркузе чётко показывает, что для Маркса единство теории и практики было основополагающим. «Теория сама по себе практика; практика не только в конце, но уже присутствует в начале теории. Заниматься праксисом – не значит вступать на чужую землю, внешнюю по отношению к теории» (Marcuse G. Studies in Critical Philosophy. – L., 1973. P. 5).

(1918)³⁹⁰, брошюры К. Корша «Марксизм и философия» (1923)³⁹¹ и сборника статей Г. Лукача «История и классовое сознание» (1923)³⁹², в которых авторы *интуитивно*, без наличия соответствующих текстов Маркса, выявили некоторые антропологические аспекты его философии. Однако в марксистской среде эти тексты были встречены в штыки. Многие современные марксисты (сталинисты, маоисты, альтюссеррианцы, представители аналитического марксизма, советские и российские «гносеологи») не признают того несомненного факта, что у Маркса имеет место учение о человеке, которое, как будет показано в ходе нашего исследования, вовсе не противоречит его социально-экономическому и всякому иному строго научному анализу общества.

Это игнорирование антропологической направленности философии Маркса привело к тому, что проблема человека, его существования, вопрос о человеческой личности и т.п. вообще выпали из многих направлений марксизма (прежде всего марксизма-ленинизма) на десятилетия. Так, например, в советской философии проблема человека была поставлена только во второй половине 50-х гг. XX в., ибо, с одной стороны, сталинская версия марксизма-ленинизма полностью исключала вопрос о человеке из философской проблематики³⁹³; с другой стороны, считалось само собой разумеющимся, что марксистско-ленинская философия *a priori* является гуманистической и поэтому не нуждается в какой-то отдельной «философской антропологии». Однако имманентное развитие творческого марксизма и установка XXII съезда КПСС³⁹⁴ на

³⁹⁰ Bloch E. Geist der Utopie. – München, 1918; Bloch E. Geist der Utopie. – Berlin, 1923.

³⁹¹ Korsch K. Marxismus und Philosophie. – Leipzig: C. L. Hirschfeld, 1923; Корш К. Марксизм и философия. – М.: Октябрь мысли, 1924.

³⁹² Lukács G. Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik. – Berlin: Malik-Verlag, 1923 (Kleine revolutionäre Bibliothek. Band 9).

³⁹³ Сталинская форма марксизма-ленинизма в «человеке» не нуждалась. Так, в печально известной работе И.В. Сталина «О диалектическом и историческом материализме» слово «человек» и связанные с ним прилагательные встречается 13 раз, но либо в цитатах из Маркса и Энгельса, либо в контекстах обсуждения рабочей силы и коммунистических перспектив человечества, но *ни разу* в собственно *человечном* смысле (см.: Сталин И.В. О диалектическом и историческом материализме // Сталин И.В. Вопросы ленинизма. – М., 1952. С. 547–602).

³⁹⁴ Интересно отметить, что представители советского философского «официоза» видели источник исследований человека не столько в самой философии К. Маркса, сколько во внешних основаниях, диктуемых практикой строительства социализма. Так, например, в монографии, вышедшей под редакцией одного из «сталинских красных академиков» М.Б. Митина, некто Е.В. Осипова писала: «Интерес к проблеме человека не навязан марксистам буржуазными философами и ревизионистами. Он

формирование социалистической личности³⁹⁵, в конце концов, привели к необходимости поставить *вопрос о человеке*: произошел *антропологический поворот* в советской философии, который дал марксистской философии целую плеяду блестящих мыслителей, на основные идеи которых мы будем опираться в предпринятом исследовании.

вызван в первую очередь особенностями нынешнего этапа социалистического и коммунистического строительства, задачами воспитания всесторонне развитой гармонической личности, формирования новых, коммунистических отношений между людьми, т.е. задачей претворения в жизнь Программы Коммунистической партии» (Личность в XX столетии. Анализ буржуазных теорий. – М. Мысль, 1979. С. 244.).

³⁹⁵ См.: «Моральный кодекс строителя коммунизма» (1961); *Симолян Е.А.* Коммунизм – это реальный гуманизм. – М.: Изд-во «Знание», 1970.

РАЗДЕЛ II. ЦЕЛОСТНОСТЬ ЧЕЛОВЕКА И ЕГО БЫТИЯ-В-МИРЕ В КОНТЕКСТЕ ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИХ ИДЕЙ КАРЛА МАРКСА

Глава III. От тотальности праксиса – к целостности человека

3.1. Марксов анализ сущности человека

3.1.1. Понятия сущности и природы человека. Когда рассматривают марксову концепцию сущности человека, то часто разделяют такие два понятия как *сущность человека* и *природа человека*. Однако, как показывает анализ, Маркс не проводит различия между этими понятием, как это делает по отношению к Марксу, например, Э. Фромм³⁹⁶, полагающий, что под человеческой *природой* тот понимает набор неких относительно *устойчивых* социобиологических характеристик (базовые инстинкты, потребности, социальность), а под *сущностью* – то, что детерминировано собственно социальной и индивидуальной жизнью (трудовая деятельность, социальный характер, общественное и индивидуальное сознание, тип мышления). Как будет видно ниже из анализа фрагмента из «Капитала», для описания обоих случаев Маркс использует понятие *природа человека*³⁹⁷.

Обратимся к *понятию сущности*. Согласно Аристотелю, если брать логический (как он представлен в «Аналитиках»), а не онтологический смысл (представленный в «Категориях» и «Метафизике»), то *сущность* (*τὸ τί ἐστὶ*) – это

³⁹⁶ В своей концепции социального характера, являющейся великолепным продолжением марксовой социальной психологии и антропологии, Э. Фромм связывает «человеческую природу вообще» с *постоянными* (устойчивыми) потребностями, а вариативно-исторические формы осуществления этой природы – с потребностями *относительными*, т.е. с теми стремлениями и страстями «которые составляют не главную часть человеческой природы и о которых Маркс говорил, что их возникновение определяется конкретным общественным устройством и определёнными условиями производства и обмена» (Фромм Э. Концепция человека у К. Маркса. С. 605). Однако, как нам представляется, у Маркса мы всё же большей частью видим отождествление понятий *природа* и *сущность человека*. См.: Fromm E. Marx's Concept of Man. – L., New York, 2004; Plamenatz J. Karl Marx's philosophy of man. – New York, 1975.

³⁹⁷ Ср.: «Если человек своё отношение к своей собственной природе, к внешней природе и к другим людям представил себе на *религиозный лад* в виде каких-то самостоятельно существующих сил, так что эти представления приобрели над ним господство, то он нуждается в жрецах и их *труде*» (Маркс К. Капитал IV. Ч. III. С. 521). См.: Venable V. Human Nature: The Marxian View. – Cleveland & New York: Meridian books 1945.

совокупность *существенных свойств* объекта, которые, соответственно, входят в содержание его определения³⁹⁸. Св. Фома Аквинский следующим образом определяет это понятие: «Сущность [*essentia*] или природа включает в себя только те вещи, которые подпадают под определения родов, подобно тому, как человечность подразумевает те вещи, которые входят в определение человека; благодаря чему человек становится человеком, и человечность означает это, то, благодаря чему человек есть человек»³⁹⁹. Выше это «то, благодаря чему» нечто становится именно этим нечто мы назвали совокупностью атрибутивных характеристик этого нечто. Г.В.Ф. Гегель связывал этот момент с понятием *границы, предела*, ибо именно посредством установления границы⁴⁰⁰, отделяющей одно от иного, оба они становятся *нечто* (*Etwas*), приобретают *качественные* характеристики. И в этом смысле дать *о-предел-ение* понятию – значит, отделить его от всего иного, поставить *предел* (*πέρας, finis* – дать де-фин-ицию).

Другой аспект вопроса о *сущности*, вытекающий из определения св. Фомы Аквинского, касается соотношения этого понятия с понятием *природа* (когда под последней понимается не органическая и неорганическая природа). Вообще это отождествление *сущности* и *природы* (и даже *существования*) – довольно древняя традиция, в рамках которой *сущность* понимается как *природа* (*Natura*) *чего-либо*. В своё время Иоанн Дамаскин вообще этимологически отождествил эти понятия, исходя из этимологических связей греческого языка: «*Οὐσία* – *сущность* – происходит от [глагола] *εἶναι*, и *природа* (*φύσις*) – от *πεφυκέναι*, а *εἶναι* и *πεφυκέναι* означают одно и то же – *быть*»⁴⁰¹. Например, в некоторых переводах «Политики» Аристотеля определение человека как *ζῷον πολιτικόν* гласит: «человек *есть* животное общественное», в то время как в оригинале у самого Аристотеля стоит *φυσεῖ*, т.е. не «*есть*», а «*по [своей] природе*»: «человек по природе своей [есть]

³⁹⁸ «“Само по себе” означает быть присущим в сути [вещи], как, например, линия присуша треугольнику и точка – линии (ибо они составляют сущность треугольника и линии и входят в определение, указывающее их суть). “Само по себе” есть также то, в определение чего, указывающее его суть, входит другое, чему оно само присуще, как, например, прямое и кривое присуши линии, нечётное и чётное, а также первое и сложное, квадратное и неравностороннее – числу» (*Аристотель*. Вторая Аналитика, 4, 44–40 // *Аристотель*. Собрание сочинений в 4-х томах. – М.: Мысль, 1983. Т. 2. С. 364)

³⁹⁹ *Thomas Aquinas*. *Summa theologiae*. 1, qa. 3, a. 3 concl.

⁴⁰⁰ «Нечто... *есть* благодаря своей границе» (*Гегель Г.В.Ф.* Наука логики.– М., 1970. Т. 1. С. 189).

⁴⁰¹ *Иоанн Дамаскин*. Источник знания. – М.: Индрик, 2002. С. 84.

существо политическое»⁴⁰², ибо *φύσει* восходит к *φύσις* – *природа*. Видно, что здесь *природа* (т.е. *сущность*) латентно, в самой структуре языкового выражения отождествляется с *существованием*.

К. Маркс, следуя этой давней традиции, разделяемой его учителями Г.В.Ф. Гегелем и Л. Фейербахом, и вообще обычному для немецкого языка правилу, в *соответствующих контекстах* (как и в нашем случае – с *сущностью человека*) часто отождествляет слова *die Natur* и *das Wesen* (и менее употребительное *die Essenz*). Так, например, в английском переводе «Тезисов о Фейербахе», сделанном Сирилом Смитом (Cyril Smith), в 6-ом тезисе указано: «the essence of man [menschliche Wesen = “human nature”]»⁴⁰³. Следует учитывать и тот факт, что Маркс часто употребляет слова *Wesenheit* и *Wesen* для обозначения как *сущности*, так и *существования* (*Sein, Dasein, Exsistenz*). Более того, как показал Ф. Тёкеи, термин *Wesen*, потребляемый в самых разных контекстах, у Маркса имеет ещё и смысл *Existentialweise* (*социального способа существования*)⁴⁰⁴.

Итак, в рамках предпринятого разыскания выражения Маркса *сущность человека* и *природа человека* выступают как *синонимы*.

3.1.2. Дефиниции родовой сущности человека у К. Маркса. В данном разделе мы, во-первых, попытаемся показать, что у Маркса имело место оригинальное учение о человеке и его сущности⁴⁰⁵, и, во-вторых, то, что это учение не сводилось только лишь к положению о «совокупности общественных отношений»⁴⁰⁶. Однако даже самый поверхностный анализ текстов К. Маркса

⁴⁰² *Аристотель*. Политика // *Аристотель*. Собрание сочинений в 4-х томах. – М.: Мысль, 1983. Т. 4. С. 375.

⁴⁰³ *Smith C.* Karl Marx and Human Self-creation. 2002. Ch. 6, § Marx’s break with Feuerbach // <https://libcom.org/library/karl-marx-human-self-creation-cyril-smith>

⁴⁰⁴ *Тёкеи Ф.* Приложение. Индивид и общность // К теории общественных формаций. – М.: Прогресс, 1975. С. 190. Термин *Existentialweise* часто использовал И.Г. Фихте (Младший).

⁴⁰⁵ Более подробно см.: *Santilli P.* Marx on Species-Being and Social Essence // *Studies in Soviet Thought*. 1973. № 13 (1–2). Pp. 76–88; *Sayers S.* Marxism and Human Nature. – London and New York: Routledge, 1998; *Любутин К.Н., Кондрашов П.Н.* Философская антропология Карла Маркса. – Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 2007; *Любутин К.Н., Грибакин А.В., Кондрашов П.Н.* Философская антропология. Марксизм. – М.: Издательство Юрайт, 2017.

⁴⁰⁶ Оригинальную интерпретацию учения Маркса о родовой сущности человека предлагает венгерский философ-марксист Ференц Тёкеи, который считает, что «Маркс традиционно применяемое в немецкой философии понятие “сущность” разделяет на такие понятия, как “существо”, “потенция” и “общественный способ существования”» (*Тёкеи Ф.* Приложение. Индивид и общность. С. 190). Однако, в других отношениях, как нам представляется, Ф. Тёкеи весьма *расширительно* толкует понятия *Wesen* и

показывает, что и с «совокупностью» дело обстоит не так просто, ибо сам Маркс «Экономическо-философских рукописях 1844 г.» прямо говорит, что «человеческая действительность столь же многообразна, как многообразны *определения* человеческой *сущности* и *человеческая деятельность*»⁴⁰⁷, а в другом месте пишет: «человек присваивает себе свою всестороннюю сущность всесторонним образом, следовательно, как целостный человек»⁴⁰⁸.

Данное положение Маркса даёт основание, во-первых, рассматривать *человеческие формы действительности, сущности и деятельности* в качестве имманентно взаимосвязанных и даже частью совпадающих в своих наиболее сущностных моментах; во-вторых, исходя из содержания этого тезиса, можно понять то, что Маркс в разных своих работах формулирует не какое-то одно определение человеческой сущности, а *несколько*, в зависимости от ракурса, перспективы и контекста, в которых рассматривается человек и его бытие-в-мире. И хотя эти гетерогенные дефиниции, на первый взгляд, могут показаться противоречащими друг другу, тем не менее, как это будет показано, *все они вытекают из определения сущности человека через праксис*⁴⁰⁹. И в этом плане марксова концепция человека избегает разного рода «частичных» дефиниций, сводящих человеческое существо к тому, что, «λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζῴων» («речью же единственно человек обладает из живых существ»), к ζῴων

Gattungswesen, разворачивая из них не только собственно *сущность*, но и такие категории Маркса, как *общение* (*Verkehr*), *способ производства* (*Produktionsweise*), *способ существования* (*Existentialweise*), *потенция рода* (которая имеет место в предыстории и которая разовьётся в реальность при коммунизме), *способ реального существования* (*Daseinswesen*), *коллективность* (*menschliche Gemeinwesen*), *общественность* (*das gesellschaftliche Wesen*) и даже *человеческое существование* (*menschlichen Existenz*). «Область применения Марксом понятия “сущности” (*Wesen*), – например, пишет Ф. тёкеи, – даже при самом внимательном анализе лишь в том случае будет правильно очерчена, если мы будем видеть в нём “зародыш”, или, лучше сказать, общие философские основы таких позднее применявшихся категорий, как “общение” (*Verkehr*) и “способ производства” (*Produktionsweise*). Используемый в “Рукописях” термин “*Wesen*” непозволительно переводить на другие языки одним словом – сущность (или в лучшем случае двумя: “сущность” и “существование”), ибо в таком случае в трактовке этого понятия возникает опасность упустить наиболее важное для Маркса его значение, а именно – значение практического и институционального “способа существования” отношений. Маркс обыгрывает значение термина «*Wesen*», и эта игра, понятная, разумеется, лишь в немецком языке» (*Там же*). На стр. 205 Тёкеи прямо уравнивает: *Wesen* = способ существования.

⁴⁰⁷ Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. С. 592.

⁴⁰⁸ Там же. С. 591.

⁴⁰⁹ См.: Бэксёрст Д. Деятельность и рождение личности // Проблемы и дискуссии в философии России второй половины XX в.: современный взгляд. – М., 2014. С. 278.

πολιτικόν, к *animal rationale*, к образу и подобию Бога, к существу «играющему» или единственному в мире, знающему о своей собственной смерти, не говоря уже о «двуногом существе без перьев»⁴¹⁰.

Хотя философские воззрения К. Маркса (особенно в начальный период его научной деятельности) менялись часто и радикально: от раннего увлечения романтизмом Ф. Шлегеля и Новалиса, затем – философией И. Канта, И.-Г. Фихте, потом Г.В.Ф. Гегелем и, наконец, Л. Фейербахом, расставшись с которым Маркс сформулировал свои собственные философские принципы, тем не менее, его представления о родовой сущности человека, безусловно, преобразуясь со временем, представляют собой не столько череду качественных «скачков» или «эпистемологических разрывов», сколько *диалектическое движение к более глубокому, всестороннему развитию и обогащению изначальных довольно абстрактных гуманистических интуиций*, которое в итоге привело его к формулировке оригинальной концепции человека⁴¹¹. Так, размышляя в своём выпускном сочинении по религии о единстве верующих с Христом (август 1835 г.), юный Карл ставит проблему, которая пройдет красной нитью через всё его творчество, – *проблему сущности человека*: «Прежде чем рассматривать причину и суть и влияние единения Христа с верующими, – пишет 17-летний Маркс, – мы должны установить, необходимо ли это единение, обусловлено ли оно природой человека»⁴¹².

Хотя все определения Маркса носят *диалектический*, а, стало быть, и *динамический* характер (например, определение родовой сущности человека через «ансамбль общественных отношений» *a priori* предполагает, что *содержание* общественных отношений, их «конstellация» в структуре «ансамбля»

⁴¹⁰ «Когда Платон дал определение, имевшее большой успех: “Человек есть животное с двух ногах, лишённое перьев”, Диоген ощипал петуха и принёс к нему, объявив: “Вот платоновский человек”. После этого к определению было добавлено: «И с широкими ногтями» (*Диоген Синопский*. Фрагмент 124 // Антология кинизма. – М., 1984. С. 148; источник: *Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. – М., 1979. С. 246).

⁴¹¹ По сути дела здесь мы имеем своеобразное воплощение метода восхождения от абстрактного к конкретному, только осуществляемое диахронно (на протяжении всей жизни) и бессознательно, ибо Маркс не ставил себе сознательной задачи применить этот метод именно для анализа сущности человека и именно таким образом. Тем не менее, для истории науки анализ этого случая мог бы дать много полезного и поучительного.

⁴¹² *Маркс К.* Единение верующих с Христом по Евангелию от Иоанна // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Изд. 2-е. – М.: Политиздат, 1975. Т. 40. С. 590.

динамически изменяется конкретно-исторически, социально и даже биографически), тем не менее, с историко-философской точки зрения, представляется разумным выделить несколько этапов становления марксовой концепции родовой сущности человека, по которым Маркс восходит к своему итоговому пониманию человека и его родовой сущности:

1) *социально-динамические и деятельностные дефиниции* (работы 1843–1846 гг., где родовая сущность определяется как *человек, общность, праксис, ансамбль общественных отношений*);

2) *социально-исторические дефиниции* (тексты 1847–1858 гг., в которых человеческая сущность представлена как *радикально историчная*);

3) *синтетическая дефиниция* (сформулированная в «Капитале» (1867), в которой Маркс синтезирует социально-деятельностные и исторические моменты).

Однако во всех случаях *человеческая деятельность* и её *историчный* характер стоят как бы постоянным, неустранимым фоном. «Самый общий момент, – пишет Т. Рокмор, – заключается в том, что с точки зрения Маркса, уходящей в философию Гегеля, всё человеческое, включая экономику, в конечном счёте является историческим»⁴¹³.

I. Социально-динамические и деятельностные дефиниции (1843–1846). В статье «К критике гегелевской философии права. Введение», написанной в конце 1843 г. – начале 1844 г. и опубликованной в «Немецко-французском ежегоднике» (1844), Маркс пишет, что *высшая сущность человека – сам человек*⁴¹⁴. В этом определении-тавтологии Маркса сразу же чувствуется влияние философии Л. Фейербаха⁴¹⁵. Однако Маркс уже здесь идёт значительно дальше Фейербаха, ибо вводит в рассмотрение человека конкретный социальный аспект: Маркс говорит о *пролетариате*, как такой сфере человеческого бытия, в которой имеет место «полная утрата человека», и что *практической* возвращение к человечности может

⁴¹³ Рокмор Т. Маркс после марксизма: *Философия Карла Маркса*. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2011. С. 354.

⁴¹⁴ Маркс К. К критике гегелевской философии права. Введение // К. Маркс, Ф. Энгельс. Сочинения. – М.: Политиздат, 1955. Т. 1. С. 428.

⁴¹⁵ См.: Коряковцев А.А., Любутин К.Н. Диалектика Людвиг Фейербаха. – Екатеринбург: УрО РАН, 2010.

произойти только «путём полного возрождения человека»⁴¹⁶, т.е. путём *тотальной и радикальной революции*. «Эмансипация немца есть эмансипация человека. Голова этой эмансипации – философия, её сердце — пролетариат. Философия не может быть воплощена в действительность без упразднения пролетариата, пролетариат не может упразднить себя, не воплотив философию в действительность»⁴¹⁷. Что это за философия? – «Единственно *практически* возможное освобождение Германии, – отвечает Маркс, – есть освобождение с позиций той теории, которая объявляет высшей сущностью человека самого человека»⁴¹⁸.

В конспекте книги Дж. Милля «Элементы политической экономии», который Маркс делал в первой половине 1844 г. параллельно с написанием «Экономическо-философских рукописей», появляется формулировка, согласно которой *сущность человека – истинная общность людей*. Здесь Маркс исходит из того, что человек – *существо общительное*⁴¹⁹, а «истинной общественной связью [*Gemeinwesen*] людей является их человеческая сущность»⁴²⁰. И если социальный мир организован не по-человечески, то «эта *общественная связь* выступает в форме *отчуждения* [*Entfremdung*]»⁴²¹. Так, например, показателем того, что общество устроено бесчеловечным образом, является тот факт, что «*общественную связь людей*, или их деятельно осуществляющуюся *человеческую сущность*, их взаимное восполнение друг друга в родовой жизни, в истинно человеческой жизни, политическая экономия рассматривает в форме *обмена и торговли*»⁴²².

Развивая мысль о родовой сущности человека как «истинной общности» в этом же конспекте книги Дж. Милля, Маркс приходит ещё к двум важнейшим положениям, которые станут фундаментальными для последующих формулировок. Во-первых, Маркс пишет: «*обмен – как человеческой*

⁴¹⁶ Там же. С. 428.

⁴¹⁷ Там же. С. 428–429.

⁴¹⁸ Там же. С. 428.

⁴¹⁹ Маркс К. Заметки по поводу книги Джемса Милля // Вопросы философии. 1966. № 2. С. 115. В оригинале у Маркса читаем: «*der Mensch als ein geselliges Wesen*» (Marx K. Exzerpte aus James Mill: *Éléments d'économie politique* // Karl Marx, Friedrich Engels Gesamtausgabe (MEGA 2). 4 Abteilung. Bd. 2. – Berlin: Dietz Verlag, 1981. S. 448).

⁴²⁰ Маркс К. Заметки по поводу книги Джемса Милля // Вопросы философии. 1966. № 2. С. 119.

⁴²¹ Там же.

⁴²² Там же.

деятельностью внутри самого производства, так и *человеческими продуктами* – равнозначен *родовой деятельности* и родовому духу [*Gattungstätigkeit und Gattungsgeist*], действительным, осознанным и истинным бытием которых является *общественная деятельность* и *общественное наслаждение* [*deren wirkliches, bewußtes und wahres Dasein die gesellschaftliche Tätigkeit und der gesellschaftliche Genuß ist*]⁴²³. – Здесь мы обнаруживаем, что родовая деятельность и родовый дух (понимаемые как диалектическое единство), а стало быть, и *общественная связь людей, деятельно осуществляющаяся человеческая сущность* представляют собой *действительное, осознанное, общественное и истинное бытие*, т.е. *способ человеческого существования*.

Во-вторых, Маркс показывает, что *субъектом* творения *родовой сущности* является *живой, конкретный, деятельный, действительный человек*, который диалектически неразрывен с *сообществом*, ибо «*ибо субъект этой общественной связи, этого сообщества [Gemeinwesen], человек, есть отчуждённое [entfremdetes] от самого себя существо. Люди – не в абстракции, а в качестве действительных, живых, особенных индивидов – суть это сообщество. Каковы индивиды, такова и сама эта общественная связь*»⁴²⁴. «Люди, – уточняет Маркс, – в процессе деятельного осуществления своей сущности творят, производят человеческую общественную связь, общественную сущность, которая не есть некая абстрактно всеобщая сила, противостоящая отдельному индивиду, а является сущностью каждого отдельного индивида, его собственной деятельностью, его собственной жизнью, его собственным наслаждением, его собственным богатством»⁴²⁵.

В июле 1844 г. Маркс, развивая свои идеи о социальной революции и ведущей роли в ней пролетариата, вновь обращается к проблеме человеческой сущности, но теперь усматривает её не в «человеке», а снова в *человеческой общности, общественной связи – Gemeinwesen*. «Но та *общность*, от которой *изолирован рабочий*, – пишет Маркс, критикуя А. Руге, – есть общность, имеющая

⁴²³ Маркс К. Конспект книги Дж. Милля «Основы политической экономии» // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Изд. 2-е. Т. 42. С. 23. Marx K. Auszüge aus Mills «Éléments d'économie politique» // Marx-Engels Werke. Bd. 40. – В.: Dietz Verlag, 1968. S. 450–451.

⁴²⁴ Там же. С. 24.

⁴²⁵ Там же.

совсем другого рода реальность и совсем другой объём, нежели *политическая* общность. Та общность, от которой рабочего отрывает *его собственный труд*, есть сама *жизнь*, физическая и духовная жизнь, человеческая нравственность, человеческая деятельность, человеческое наслаждение, *человеческая* сущность. *Человеческая сущность* и есть *истинная общность* людей»⁴²⁶. «Мы уже видели, – продолжает Маркс, – что социальная революция потому и стоит на точке зрения целого, что она – даже в том случае, если бы она происходила лишь в одном фабричном округе, – представляет собой протест человека против обесчеловеченной жизни; что она исходит из точки зрения отдельного действительного индивидуума; что та общность, отрыв которой от индивидуума вызывает его противодействие, есть истинная общность человека, есть человеческая сущность»⁴²⁷.

Следующий шаг в становлении учения Маркса о родовой сущности связан с её определением через *праксис, сознательную преобразующую деятельность*⁴²⁸. Впервые подобные формулировки в текстах Маркса появляются в апреле–августе 1844 г. Однако – и это следует признать – у Маркса мы не находим *прямых, чётко, ясно и однозначно сформулированных определений на этот счёт*, что послужило ориентации большей части марксистов⁴²⁹ на определение сущности человека через «совокупность общественных отношений». Однако, как мы покажем ниже, общественные отношения и их «ансамбль» – это, с одной стороны, *результат развёртывающегося праксиса*, с другой – иная (*социальная*) сторона

⁴²⁶ Маркс К. Критические заметки к статье «Пруссака» // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Изд. 2-е. – М.: Политиздат, 1955. Т. 1. С. 447.

⁴²⁷ Там же.

⁴²⁸ «Когда мы пытаемся понять и знать, в чём состоит собственно сущность, природа, или истинная реальность человека, мы видим, что Маркс находит в труде. Труд [el trabajo] есть, по его словам, сущность человека [la esencia del hombre], его сущностная реальность [su realidad esencial]» (Vázquez A.S. Filosofía de la praxis. – México, 2003. P. 482).

⁴²⁹ Интересно отметить, что в своё время в марксизме-ленинизме вообще не признавали праксис центральной категорией марксизма, хотя постоянно твердили о труде, необходимости изменить мир. Так, уже в 20-х гг. были осуждены работы К. Корша и Г. Лукача, долгое время не издавали работы А. Грамши, в которых он объявлял философию Маркса «философией практики», а во второй половине 60-х гг. XX в. В ГДР разгорелась ожесточённая дискуссия по поводу статьи Хельмута Зайделя, в которой он пытался показать фундаментальное место понятия *Praxis* в системе марксовых категорий, результатом которой стал многолетний запрет на преподавание и публикации. См.: Seidel H. Vom praktischen und theoretischen Verhältnis der Menschen zur Wirklichkeit // Deutsche Zeitschrift für Philosophie. 1966. Heft 10. S. 1177–1191.

многообразной родовой сущности человека, в то время как *Praxis* – сторона онтологически-антропологическая.

Сразу же оговоримся: *Praxis* – это человеческая деятельность в самом широком смысле, так как она понимается в «Тезисах о Фейербахе»; *труд*, *практика* (*Arbeit*) же – это одна из форм праксиса, а именно та, которая, по словам Маркса, связана с обменом между человеком и природой. Вообще следует признать, что до сих пор нет единого мнения относительно всех понятий у Маркса, связанных с «практической», «трудо­вой», «деятельной» семантикой. И связано это в первую очередь с тем, что сам Маркс употребляет все эти «трудо­вые» термины достаточно небрежно. Но здесь мы ориентируемся на «Тезисы», в которых, как справедливо считает З.С. Правер (*Siegbert Salomon Prawer*, 1925–2012), понятие «праксис вполне может рассматриваться как ключевая концепция “Тезисов о Фейербахе” в целом»⁴³⁰.

В своём анализе праксиса Маркс говорит не только о *родовой сущности человека* (*Gattungswesen des Menschen*), но употребляет также такие понятия, как *родовой характер* (*Gattungscharakter*), *родовая жизнь* (*Gattungsleben*) и *жизнедеятельность* (*Lebenstätigkeit*). В силу этого определение родовой сущности через праксис требует тщательного текстологического анализа, предваряющего целостную реконструкцию философской антропологии Маркса. Здесь мы ограничимся указанием всего лишь на несколько важнейших, на наш взгляд, положений.

«Отчуждённый труд, – пишет Маркс, – переворачивает это отношение таким образом, что человек именно потому, что он есть существо сознательное [bewußtes Wesen], превращает *свою жизнедеятельность* [*Lebenstätigkeit*], *свою сущность* [*sein Wesen*] только лишь в средство для поддержания своего *существования* [*seine Existenz*]»⁴³¹. Поскольку понятия «жизнедеятельность» и «сущность» перечисляются *через запятую*, то мы считаем, что Маркс тем самым употребляет эти термины здесь в качестве *синонимов*. А поскольку *жизнедеятельность*

⁴³⁰ Prawer S. Karl Marx and World Literature. – Oxford, 1978. P. 104.

⁴³¹ Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. С. 566.

выступает в этом фрагменте как *средство для поддержания существования*, то она – жизнедеятельность – и есть *праксис*. Чуть выше Маркс пишет: «Дело в том, что, во-первых, сам труд, сама *жизнедеятельность*, сама *продуктивная жизнь* [*productive Leben*] оказываются для человека лишь *средством* для удовлетворения одной его потребности, потребности в сохранении физического существования»⁴³². Когда Маркс говорит о сохранении «существования», то это понятие он использует в противоположность «сущности», которая как раз-то и приносится в жертву наличному существованию.

В другом месте Маркс косвенно отождествляет *свободную деятельность* сначала с *родовой жизнью*, а затем последнюю – с *родовой сущностью*: «... Отчуждённый труд, – читаем у будущего автора «Капитала», – принижая самодеятельность, свободную деятельность до степени простого средства, тем самым превращает родовую жизнь человека в средство для поддержания его физического существования. Присущее человеку сознание его родовой сущности видоизменяется, стало быть, вследствие отчуждения так, что родовая жизнь становится для него средством»⁴³³.

И хотя среди вышеприведённых цитат нет прямой и однозначной формулировки вроде «*Das Gattungswesen des Menschen ist die Praxis*» («*Родовой сущностью человека является праксис*»), тем не менее, представляется, что эти косвенные и отрицательные (*omnes definition est negatio*) дефиниции нужно интерпретировать только в указанном нами ключе: *праксис мыслится Марксом как родовая сущность человека*.

Однако, как мы видим из приведённых цитат, для Маркса праксис выступает не только в качестве родовой сущности человека, но и *способом его существования, бытия-в-мире*. Рассуждения Маркса на этот счёт можно реконструировать следующей логической цепочкой умозаключений. Человек является, прежде всего, *живым существом*, т.е. *существом, имеющим потребности*. Первой реальностью, с которой сталкивается любое живое

⁴³² Там же. С. 565.

⁴³³ Там же. С. 567.

существо в мире, оказывается *нужда*⁴³⁴, связанная с такими фундаментальными имманентными свойствами жизни, как *самосохранение, потребности* в питании, размножении и наличии благоприятной среды⁴³⁵. Как и всякое живое существо, человек стремится их удовлетворить, ибо *потребность требует* такого удовлетворения: *стремление к удовлетворению потребностей составляет движущую силу любой формы жизни*: «В характере жизнедеятельности, – пишет Маркс, – заключается весь характер данного вида, его родовой характер»⁴³⁶.

Стало быть, по Марксу, то, как *живое существо действует в мире, каким образом оно удовлетворяет свои потребности*, – и составляет *родовой характер этого живого существа*. А каким образом человек действует в мире? Каким образом он удовлетворяет свои потребности? – Маркс отвечает: если животное только *потребляет* данное природой, т.е. является существом, *адаптирующимся к природе*, то человек *производит*, чтобы потреблять, а значит, оказывается существом, *адаптирующим природу к самому себе*. «Животное, – пишет Маркс, – формирует материю только сообразно мерке и потребности того вида, к которому оно принадлежит, тогда как человек умеет производить по меркам любого вида и всюду он умеет прилагать к предмету соответствующую мерку»⁴³⁷.

⁴³⁴ «Нуждающееся вырастает первым. Все прочие побуждения (Trieb) имеют своим основанием голод; каждое побуждение движется из себя вовне и вокруг, с тем чтобы успокоиться в соразмерном Что (Was) и Нечто (Etwas), находящемся вне его. Это означает, что всё живущее должно каким-либо образом быть вовне или двигаться и быть на пути к чему-то; беспокойная Пустота (Leere) насыщает вовне потребность, исходящую из неё» (Блох Э. Тюбингенское введение в философию. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1997. С. 55).

⁴³⁵ Франс де Вааль считает (и это интересное замечание в связи с марксовым определением человека как страдающего, равнодушного существа, эмоционально относящегося к миру, о котором речь будет идти ниже), что эмпатия и основанный на ней альтруизм встроены в природу млекопитающих, и фундируются, вероятнее всего, в родительской (в первую очередь, конечно, материнской) заботе о детях. «Нервные цепочки, регулирующие телесные функции организма, устроены таким образом, чтобы учитывать и нужды малышей, детёныши воспринимаются примерно как дополнительная конечность. Наши дети – часть нас самих, поэтому мы защищаем и лелеем их не задумываясь, так же, как собственное тело. Тот же нейронный механизм обеспечивает основу и для остальных отношений, связанных с заботой» (Вааль Ф. Истоки морали. В поисках человеческого у приматов. – М., 2018. С. 93–94). В силу этого, заключает де Вааль, забота представляет собой не порождение инстинкта продолжения рода, а особую *жизненную потребность*. «Мы, – продолжает он, – общественные животные, которые полагаются друг на друга, нуждаются друг в друге – поэтому, помогая другим и делясь с другими, получаем удовольствие» (Там же. С. 95). И вот ещё одно важное замечание: «Насекомые лишены эмпатии, тогда как человеческий мозг устроен так, чтобы налаживать связи с другими людьми, испытывать их боль и радость» (Там же. С. 99).

⁴³⁶ Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. С. 565.

⁴³⁷ Там же. 566.

Способом такой активной адаптации человека к окружающей среде является *сознательная преобразующая деятельность* (*Thätigkeit*⁴³⁸, *Tätigkeit*, *Aktion*), которую Маркс в разных контекстах называет *трудом* (*Arbeit*), *практикой* (*Praktik*), *праксисом* (*Praxis*). Общий механизм праксиса (который более подробно будет рассмотрен ниже) состоит в том, что человек, беря природный материал, имеющий конкретные свойства, но такие свойства, которые в их изначальной, естественной форме не могут удовлетворить его потребности, *изменяет* те или иные стороны этого природного материала так, чтобы в новой, *преобразованной форме*, у этого материала появились такие свойства, которыми он раньше не обладал и которые могли бы удовлетворить именно эту конкретную человеческую потребность⁴³⁹. Так, например, простая палка не может быть использована для удовлетворения потребности в копании ямы, в то время как определенным образом *измененная в своей структуре* палка (т.е. *преобразованная*) таким свойством обладать уже будет, превращаясь из простого вещества природы в нечто *новое, искусственное*. Природная вещь в процессе такого изменения преобразуется в *предмет: естественная палка становится палкой-копалкой*. Это и есть, собственно говоря, *производство*, радикально отличающее человека от животного в их *способах существования в мире*.

А если под *сущностью* понимать некоторое свойство явления, которым явление фундаментально отличается от всех сходных с ним явлений, то по отношению к человеческому существу именно *праксис* и будет выступать такого

⁴³⁸ В тексте, названном «*ad Feuerbach*», Маркс использует это устаревшее немецкое слово, когда говорит о «*чувственной человеческой деятельности [sinnlich menschliche Thätigkeit, Praxis]*», «*предметной деятельности [gegenständliche Thätigkeit]*» (*Marx K. ad Feuerbach // Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA 2). – Berlin: Akademie Verlag, 1998. 4 Abteilung. Bd. 3. S. 19*). Ф. Энгельс в своём издании этого текста под названием «Тезисы о Фейербахе» заменяет старое *Thätigkeit* на современное слово: «*sinnlich menschliche Tätigkeit, Praxis*» (*Marx K. Thesen über Feuerbach // Marx K., Engels F. Werke. – В.: Dietz Verlag, 1978. Bd. 3. S. 5*).

⁴³⁹ «... *Действительный* труд представляет собой овладение природным фактором для удовлетворения человеческих потребностей, является деятельностью, опосредующей обмен веществ между человеком и природой» (*Маркс К. Экономические рукописи 1861–1863 гг. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 47. С. 37*). Ср.: «Труд есть целесообразная и сознательная деятельность человека, воздействие его на вещество природы, с тем чтобы придать ему форму, годную для удовлетворения человеческих потребностей» (*Каутский К. Экономическое учение Карла Маркса*). Или: «специфически человеческая форма активного отношения к окружающему миру, содержание которой составляет его целесообразное изменение и преобразование» (*Философский энциклопедический словарь. – М.: Советская энциклопедия, 1983. С. 151*).

рода сущностным свойством, атрибутом. Ф. Энгельс по этому поводу замечает: «Существенное отличие человеческого общества от общества животных состоит в том, что животные в лучшем случае *собирают*, тогда как люди *производят*. Уже одно это – единственное, но фундаментальное – различие делает невозможным перенесение, без соответствующих оговорок, законов животных обществ на человеческое общество»⁴⁴⁰. В свою очередь Маркс пишет: «Животное непосредственно тождественно со своей жизнедеятельностью. Оно не отличает себя от своей жизнедеятельности. Оно есть *эта жизнедеятельность*. Человек же делает своёю свою жизнедеятельность предметом своей воли и своего сознания. Его жизнедеятельность – сознательная. Это не есть такая определенность, с которой он непосредственно сливается воедино. Сознательная жизнедеятельность непосредственно отличает человека от животной жизнедеятельности»⁴⁴¹. Разумеется, многие животные также в своей жизнедеятельности используют орудия труда. Однако специфика человеческой орудийной практики состоит в том, что, в отличие от спорадической и стихийной орудийной активности животного, человек эту орудийность делает *основой* своего бытия, постоянно производя и воспроизводя её.

Итак, поскольку человек удовлетворяет свои витальные потребности *посредством деятельности*, то именно *она* представляет собой *способ существования человека в мире*. «Продуктивная жизнь, – пишет Маркс, – и есть родовая жизнь. Это есть жизнь, созидаящая жизнь»⁴⁴², ибо «практическое созидание [praktische Erzeugen] *предметного мира*, переработка [Bearbeitung] неорганической природы есть самоутверждение человека как сознательного родового существа, т.е. такого существа, которое относится к роду как к своей собственной сущности, или к самому себе как к родовому существу... Поэтому именно в переработке предметного мира человек впервые действительно

⁴⁴⁰ Энгельс Ф. Письмо П.Л. Лаврову, 12–17 ноября 1875 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. – М.: Политиздат, 1964. Т. 34. С. 137.

⁴⁴¹ Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. С. 565.

⁴⁴² Там же. «Das produktive Leben ist aber das Gattungsleben. Es ist das Leben erzeugende Leben» (Marx K. Ökonomisch-philosophischen Manuskripten aus dem Jahre 1844 // Marx K., Engels F. Werke. Bd. 40. – Berlin: Dietz Verlag, 1968. S. 516).

утверждает себя как *родовое существо*. Это производство есть его деятельная родовая жизнь [werkfähiges Gattungsleben]»⁴⁴³.

Таким образом, праксис представляет собой *сущность человека*, ибо именно в праксисе фундируется *всё* содержание человеческого бытия⁴⁴⁴: *любое социально-историческое явление представляет собой либо саму деятельность, либо какой-то её модус, какое-то её состояние, какой-то её результат*.

Следующий шаг в развёртывании социально-деятельных дефиниций Маркс делает весной 1845 года, когда в заметках, названных «к Фейербаху» (*ad Feuerbach*)⁴⁴⁵, *родовую сущность человека* определяет как *ансамбль (ensemble) общественных отношений*: «но сущность человека, – пишет он, – в своей действительности... есть совокупность общественных отношений»⁴⁴⁶. В связи с такой формулировкой сразу же возникает вопрос: каким же образом можно связать между собою два противоречащих друг другу определения: с одной стороны, сущность человека определяется в *конструктивистской* парадигме через *преобразующую сознательную активность* (люди сами формируют свою сущность), с другой – в *неконструктивистском* ключе через «*ансамбль общественных отношений*» (люди оказываются существами, пассивно отражающими в себе окружающие мир отношений).

При всей внешней видимой несовместимости двух этих позиций, они, тем не менее, выражают диалектические стороны одного и того же⁴⁴⁷. Наш

⁴⁴³ Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. С. 566.

⁴⁴⁴ См.: Marković M. Dialektik der Praxis. – Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1968.

⁴⁴⁵ Речь идёт о мыслях, зафиксированных Марксом в 11-ти тезисах, названных им «*ad Feuerbach*» («к Фейербаху», т.е. к первой главе «Немецкой идеологии» – «Фейербах»), которые он написал для первой главы «Немецкой идеологии», которая была посвящена критике философии Л. Фейербаха. Безусловно, то, что эти заметки были обозначены Ф. Энгельсом «Тезисами о Фейербахе», вносит некоторую путаницу и непонимание идей, высказанных в них.

⁴⁴⁶ Маркс К. Тезисы о Фейербахе // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд. – М.: Политиздат, 1955. Т. 3. С. 3. «Aber das menschliche Wesen ist kein dem einzelnen Individuum inwohnendes Abstractum. In seiner Wirklichkeit ist es das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse» (*Marx K. ad Feuerbach* // Karl Marx, Friedrich Engels Gesamtausgabe (MEGA 2). 4 Abteilung.– Berlin: Akademie Verlag, 1998. Bd. 3. S. 19–21); *Marx K. Thesen über Feuerbach* // *Marx K., Engels F. Werke*. – В.: Dietz Verlag, 1978. Bd. 3. S. 6.

⁴⁴⁷ Иной позиции придерживается мексиканский философ-марксист Адольфо Васкес, который считает, что в «Тезисах о Фейербахе» и «Немецкой идеологии» Маркс порывает со «спекулятивной концепцией праксиса как сущности человека» и начинает говорить о конкретных, социальных, деятельных и исторических индивидах (*Vázquez A.S. Filosofía de la praxis*. – México, 2003. P. 493). Однако при этом, Васкес признаёт, что праксис всегда остаётся определяющим моментом человека: «la praxis es

дальнейший анализ это продемонстрирует. Сейчас же только укажем на следующий момент. Коль скоро, деятельность человека всегда протекает в конкретных природных, социальных, культурных, исторических условиях и структурах, которые, в свою очередь, постоянно преобразуются праксисом, то её содержание «наполняется», с одной стороны, предметным взаимодействием действующего субъекта (человека и общества) с объектным миром, втянутым в сферу праксиса; с другой стороны, – всеми теми отношениями, которые возникают в процессе совместной деятельности. А это значит, что человеческая сущность одновременно представляет собой и *деятельность*, и *совокупность всех тех общественных отношений*, в которых эта деятельность развёртывается, которые она порождает, вне и без которых не может существовать.

Таким образом, уже в этом определении сущности человека К. Маркс в имплицитной форме утверждает, что сущность эта имеет не только статический, но и динамический (исторический) аспект, ибо *содержание* ансамбля общественных отношений каузально и темпорально зависит от того мира, с которым вступает в эти отношения индивид. «Неправильно говорить о [некоей неизменной] родовой природе человека. Скорее, существуют конкретные и различные этапы или реализации человеческой природы в конкретных людях [*concrete human persons*]. Человек не является статичной реальностью; он скорее нечто, что можно интуитивно понять. Однако то, что мы можем назвать динамизмом в этом случае, не совсем просто описать или сформулировать. Этот динамизм не похож на поток [*flux*] или течение [*flow*]; это нечто более радикальное, это – *онтический динамизм*. Человек – это реальность, которая “не стоит” на своих фундаментальных основаниях. Человек всегда находится “в процессе становления”, он становится тем, чем не был. Человек *не есть*; он *становится*, ибо он призван *выйти за пределы самого себя*»⁴⁴⁸.

un elemento determinante» (*Ibid.* P. 491). Более того, акцентуация на социально-деятельных индивидах – это вовсе не отказ от концепта *сущности человека* (*Ibid.*).

⁴⁴⁸ Chițoiu D. *Philosophy as Life Inquiry and Existential Attitude // Philosophy and the Life-world.* – Washington, 2017. Pp. 125–126.

Поскольку речь здесь идёт о непрерывном, перманентном *внутреннем* изменении «человеческого» (под которыми по большей части понимаются «экзистенциальные отношения [*existential attitudes*]»), то поэтому «онтическому динамизму» противопоставляются *течение* и *поток* (*flux* и *flow*), которые как раз обозначают *механическое* (т.е. *внешнее*, а не *внутреннее*) изменение, простое перемещение однородной субстанции (как, например, стихий у досократиков). Для Маркса характерно понимание человеческой природы как *внутренне-динамичной целостности*, постоянно изменяющейся в своём содержании в социально-практическом мире преобразования и непрерывного обновления человеческих отношений на различных уровнях бытия (общественном, межиндивидуальном, экзистенциальном).

II. Социально-исторические дефиниции (1847–1858) ⁴⁴⁹. Если в работах первой половины 1840-х гг. К. Маркс постоянно говорит о «родовой сущности человека», то в «Немецкой идеологии», написанной совместно с Ф. Энгельсом (сентябрь 1845 – август 1846), он часто иронизирует над «философией», порой даже весьма грубо (например, объявляя её «онанизмом» по сравнению с наукой, которая оказывается полноценным половым актом ⁴⁵⁰). Однако, как показывает внимательное чтение текста, под «философией» здесь основоположники понимают не *философию вообще*, а только лишь уродливую пародию на неё, представленную «новейшей младогегельянской философией» в лице её «различных пророков». Но, несмотря на весь критический пафос, направленный против абстракций вроде «Понятия», «Личности», «сущности человека» и «Человека» ⁴⁵¹, мысль Маркса, тем не менее, постоянно вращается вокруг «действительных индивидов», «их деятельности», «производства/созидания и общения», вокруг того, *чем же человек сущностно* отличается от животного ⁴⁵².

⁴⁴⁹ О понятии человека у Маркса в этот период см.: *Seve L. The conception of man: from «German Ideology» to «Capital».* – L., 1970.

⁴⁵⁰ «Философия и изучение действительного мира относятся друг к другу, как онанизм и половая любовь» (Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. С. 225).

⁴⁵¹ См.: *Там же.* С. 37, 41, 48, 83, 85 и др.

⁴⁵² *Там же.* С. 19.

Согласно Марксу и Энгельсу, практически создавая интерсубъективный мир предметностей (культуру), человек тем самым конституирует самого себя как человека: предметный мир вещей, общественных отношений, сформировавшихся в процессе предшествующей деятельности, не является внешним, равнодушным по отношению к человеку, ибо этот мир оказывается *воплощением самого человека*, воплощением его замыслов, идей, его страстей и потребностей, его *внутреннего* мира. «Та сумма производительных сил, капиталов и социальных форм общения, – пишут они, – есть реальная основа того, что философы представляли себе в виде “субстанции” и в виде “сущности человека”»⁴⁵³.

Через полгода после окончания работы над «Немецкой идеологией», в книге «Нищета философии», написанной на французском языке в начале 1847 г. и направленной против П.-Ж. Прудона, Маркс делает своеобразный прорыв в своих исследованиях сущности человека, выходит на новую, более высокую, ступень её освоения. Отныне природа человека понимается им не как нечто *данное*, но как *динамическое и историчное*⁴⁵⁴: «вся история, – утверждает Маркс, – есть не что иное, как непрерывное изменение человеческой природы»⁴⁵⁵. «Личность, – комментирует Маркса Ж. Лакруа, – феномен древний и относительно современный, он особенно современен, если рассматривать его в совокупной человеческой истории. *И это потому, что личность есть само развитие человеческого существа.* История человечества представляет собой непрерывный прогресс, и Маркс, например, это прекрасно показал. Человечество с момента своего зарождения эволюционировало, шло по пути прогресса, готовя таким образом формирование личности»⁴⁵⁶.

Данное положение развивается Марксом в знаменитом (а методологически – важнейшем) *Введении к Grundriße*, написанном в конце августа 1857 г., где он, критикуя «пророков XVIII века», Ж.-Ж. Руссо, А. Смита, Д. Риккардо и их

⁴⁵³ Там же. С. 37.

⁴⁵⁴ См.: Sayers S. Marxism and Human Nature. – L. & N.Y., 1998. P. 3–5; Vázquez A.S. Filosofía de la praxis. – México: Siglo Veintiuno Editores, 2003. P. 482–498.

⁴⁵⁵ Маркс К. Нищета философии. С. 162.

⁴⁵⁶ Лакруа Ж. Персонализм: истоки – основания – актуальность // Лакруа Ж. Избранное. Персонализм. – М., 2004. С. 16.

последователей за робинзонаду, пишет: «индивид XVIII века – продукт, с одной стороны, разложения феодальных общественных форм, а с другой – развития новых производительных сил, начавшегося с XVI века, – представляется идеалом, существование которого относится к прошлому; он представляется им не результатом истории, а её исходным пунктом, ибо именно он признается у них индивидом, соответствующим природе, согласно их представлению о человеческой природе, признается не чем-то возникающим в ходе истории, а чем-то данным самой природой»⁴⁵⁷.

Этот момент историчности человеческой природы/сущности ещё раз фиксируется Марксом в *Grundriße*: человек, пишет он, «не стремится оставаться чем-то окончательно установившимся, а находится в абсолютном движении становления»⁴⁵⁸. В другом месте, критикуя теорию народонаселения Т. Мальтуса, Маркс указывает и на историчность человеческой природы, и на «исторически определённого человека»: «Мальтус, – пишет он, – абстрагируется от этих определенных исторических законов движений населения, которые, являясь историей человеческой природы, представляют собой естественные законы, но естественные законы человека лишь на определенной ступени исторического развития с определенным развитием производительных сил, обусловленным собственным историческим процессом человека. “Человек” Мальтуса, абстрагированный от исторически определенного человека, существует только в его воображении»⁴⁵⁹.

III. Синтетическая дефиниция (1867). Наконец, в первом томе «Капитала» (1867) Маркс синтезирует два выше представленных подхода: Так, он пишет: «Если мы хотим узнать, что полезно, например для собаки, то мы должны сначала исследовать собачью природу. Сама же эта природа не может быть сконструирована “из принципа полезности”. Если мы хотим применить этот принцип к человеку, хотим по принципу полезности оценивать всякие

⁴⁵⁷ Маркс К. Экономические рукописи 1857–1859 гг. Ч. 1. С. 18. Ср.: для американского экономиста Кэри всякий человек (француз или китаец) всегда – одно и то же по своей имманентной природе, поэтому «во всех случаях он выступает как человек, живущий у берегов Тихого и Атлантического океанов», т.е. как янки (Маркс К. Бастиа и Кэри // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 46. Ч. I. С. 9).

⁴⁵⁸ Там же. Ч. 1. С. 476.

⁴⁵⁹ Маркс К. Экономические рукописи 1857–1859 гг. Ч. 2. С. 104.

человеческие действия, движения, отношения и т.д., то мы должны знать, *какова человеческая природа вообще и как она модифицируется в каждую исторически данную эпоху*⁴⁶⁰. При ближайшем рассмотрении мы видим, что Маркс здесь, с одной стороны, выделяет *«человеческую природу вообще»*, т.е. некий *инвариант*; с другой стороны, эта *«человеческая природа вообще»* *постоянно модифицируется в каждую конкретную историческую эпоху*, т.е. имеются различные исторические *варианты* этой природы-вообще. О. де Карвальо замечает: «Маркс не формулирует здесь ничего нового, а только подчёркивает то, что уже показал в предыдущих работах: у человека есть универсальная природа [una naturaleza universal] (или сущность), и что она, в отличие от животного, исторична [у que ésta, a diferencia de la del animal, es histórica]»⁴⁶¹.

Что же это за *«человеческая природа вообще»*? Ответ мы находим здесь же, в первом томе «Капитала»: «Процесс труда... в простых и абстрактных его моментах, – пишет Маркс, – есть целесообразная деятельность для созидания потребительных стоимостей, присвоение данного природой для человеческих потребностей, всеобщее условие обмена веществ между человеком и природой, вечное естественное условие человеческой жизни, и потому он не зависим от какой бы то ни было формы этой жизни, а, напротив, одинаково общ всем её формам»⁴⁶². В другом месте «Капитала» читаем: «Но сюртук, холст и вообще всякий элемент вещественного богатства, который мы не находим в природе в готовом виде, всегда должен создаваться при посредстве специальной, целесообразной производительной деятельности, приспособляющей различные вещества природы к определённым человеческим потребностям. Следовательно, труд как созидатель потребительных стоимостей, как полезный труд, есть не зависимое от всяких общественных форм условие существования людей, вечная естественная необходимость: без него не был бы возможен обмен веществ между человеком и природой, т.е. не была бы возможна сама человеческая жизнь»⁴⁶³. Та же мысль

⁴⁶⁰ Маркс К. Капитал I. С. 623 (*курсив* наш. – П.К.).

⁴⁶¹ Vázquez A.S. Filosofía de la praxis. P. 495.

⁴⁶² Маркс К. Капитал I. С. 195.

⁴⁶³ Там же. С. 51.

содержится в работе 1859 г.: «Как целесообразная деятельность, направленная на освоение элементов природы в той или иной форме, труд составляет естественное условие человеческого существования, условие обмена веществ между человеком и природой, независимое от каких бы то ни было социальных форм»⁴⁶⁴.

Таким образом, «человеческая природа вообще» – это, по Марксу, – *труд* (как продуктивная деятельность по созиданию потребительных ценностей), *праксис*⁴⁶⁵. И именно эта *инвариантная деятельностная* человеческая природа вообще (*Wesen*) варьируется, модифицируется в каждую конкретную историческую эпоху, т.е. в своём конкретном *содержании* зависит от того, в каких социальных условиях живёт человек. «Для Маркса человек, – пишет Э. Фромм, – это сырьё, которое нельзя изменить в плане его структуры (например, устройство мозга с доисторического времени). И в то же время человек действительно *изменяется* в ходе истории, развивается, трансформируется, является продуктом истории, а так как историю творит он сам, то и себя самого он творит тоже сам»⁴⁶⁶. В другой работе Э. Фромм следующим образом комментирует этот поворот в определении природы человека у Маркса: «В “Капитале”, – пишет он, – Маркс заменяет понятие “сущности” понятием “человеческой природы вообще”, которую следует отличать от человеческой природы, как она видоизменяется в каждый исторический период. Это, действительно, важное усовершенствование понятия человеческой природы, но ни в коем случае не отказ от него»⁴⁶⁷.

Сущность человека – *деятельность* – включает в себя не только субъекта с его преобразующей активностью (*внутреннее*), но и объектный мир (*внешнее*), «втянутый» в эту активность. Практика – это вся *тотальная совокупность необходимых субъектных и объектных условий и структурных элементов этой*

⁴⁶⁴ Маркс К. К критике политической экономии. С. 23.

⁴⁶⁵ «Действительно, в “Капитале” Маркс не употребляет уже выражения “человеческая сущность” (несущего спекулятивный и метафизический заряд) и предпочитает говорить о “человеческой природе в целом”; но вместе с тем, концептуальное содержание и того, и другого выражений одно и же... праксис» (Vázquez A.S. Filosofía de la praxis. P. 494).

⁴⁶⁶ Фромм Э. Концепция человека у К. Маркса // Фромм Э. Душа человека. – М.: 000 «Издательство АСТ–ЛТД», 1998. С. 606.

⁴⁶⁷ Фромм Э. Психоанализ и этика. – М.: Республика, 1993. С. 345.

активности в их диалектическом взаимодействии. Человек – это уже не вещь, обладающая самосознанием и ограниченная пределами своего собственного тела, но он представляет собой действительную диалектическую тотальность, неразрывность *субъектной* и *объектной* сторон практики. Человек есть не только в-себе-сущее, «*внутреннее*» (комплекс тело/душа), но он постоянно находится *вне себя* в прямом смысле этого слова: предметный мир оказывается *действительным, практическим продолжением его сознания и его тела*⁴⁶⁸. Именно поэтому «*предметное бытие*», согласно Марксу, является «*раскрытой книгой человеческих сущностных сил, чувственно представшей перед нами человеческой психологией*»⁴⁶⁹, и вне этого мира конкретных связей с предметами человека *нет*. Человек в данном случае понимается Марксом как тотальность «*внешнего*» и «*внутреннего*», «*как тотальность человеческого проявления жизни*»⁴⁷⁰, осуществляемая в процессах деятельностного перехода от одного к другому⁴⁷¹.

Такое тотализирующее понимание роли предметности проясняет ещё одну из наиболее существенных идей Маркса – идею об *историчности* не только социального бытия, но и самой человеческой сущности. Если человек есть ансамбль субъект-объектных (общественно-предметных) и субъект-субъектных отношений, то если преобразованию подвергается одна (объектная) сторона отношения, то с необходимостью по принципу обратной связи изменяется и сама взаимосвязь между изменённым объектом и субъектом, а значит, изменяется и другая (субъектная) сторона взаимодействия. Таким образом, в процессе осуществления праксиса изменяется весь деятельностный комплекс субъект-объектных отношений, именуемый *человеком*. А коль скоро это так, то различные типы отношений (т.е. взаимосвязей между людьми и вещами, порожденные осуществляемой практикой) порождают, детерминируют различные по своему содержанию типы деятельности, а значит, и различные типы *человека*.

⁴⁶⁸ Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. С. 565.

⁴⁶⁹ Там же. С. 594.

⁴⁷⁰ Там же. С. 591.

⁴⁷¹ Человек «существует двояко: и субъективно в качестве самого себя, и объективно – в этих природных, неорганических условиях своего существования» (Маркс К. Экономические рукописи 1857–1859 гг. Ч. I. С. 480).

Тезис Маркса об историчности человеческой сущности надо понимать *буквально*: первобытный человек, человек эпохи средневековья и современный буржуазный человек – *люди*, но в силу того, что их бытие (деятельность) развёртывается в *различных условиях*, то они в то же самое время суть *различные люди*. Так, индивиды, преобразующие объекты в условиях тундры и в условиях умеренного пояса, индивиды, производящие с помощью примитивных орудий труда и с помощью современных машин, – это *разные люди*. Конечно, *всеобщность практики у них идентична*. Но это только формально-структурная сторона. Предметное же *содержание* их практик *различно*. И именно это различное «содержание», согласно Марксу, определяет, полагает *конкретность* человеческой природы: человек сущностно есть то, *что и как он делает* (производит, потребляет, обменивается, распределяет, думает, сочиняет, относится и т.д.), а это «делание», в свою очередь, в своей специфике детерминируется конкретной специфичностью предметности практики. Поэтому люди, преобразующие мир в различных условиях, различаются между собой, т.е. их единая всеобщая деятельностная природа *модифицируется* в соответствии с той объективной и субъективной предметностью, в рамках которой эта деятельность развёртывается, и с которой она составляет *органическую тотальность*.

Сущность этих социально-исторических модификаций можно понять только тогда, когда практика рассматривается не в качестве чистого акта преобразования, а в качестве тотальности своих имманентных содержаний и структур. Именно подобное рассмотрение праксиса позволило Марксу перейти от абстракций типа *homo faber* и *homo creator* к анализу *конкретно-исторических типов человека*.

Большинство философов, как до, так и после Маркса, рассматривали эти исторические, а значит, преходящие модификации человеческой природы вообще не в качестве модификаций, а в качестве неизменной *сущности*. Отсюда возникала ситуация, которую часто критиковали Маркс и Энгельс в своих произведениях, ситуация, когда философ, живущий, например, в буржуазном обществе, перечисляет сущностные свойства, атрибуты человека, якобы

свойственные людям «всех времён и народов», но при более внимательном рассмотрении оказывается, что все эти сущностные свойства «человека как такового» суть свойства *только буржуазного* человека. Например, критикуя воззрения И. Бентама Маркс писал: «С самой наивной тупостью он отождествляет современного филистера – и притом, в частности, английского филистера – с нормальным человеком вообще. Всё то, что полезно этой разновидности нормального человека и его миру, принимается за полезное само по себе. Этим масштабом он измеряет затем прошедшее, настоящее и будущее»⁴⁷². Для философа рабовладельческой эпохи, естественно, сущностные характеристики человека *par excellence* будут видеться совершенно другими, – достаточно сравнить учение о человеке у Аристотеля и Иеремии Бентама, чтобы понять ту пропасть, которая лежит между этими концепциями.

3.1.3. Специфика родовой сущности человека. В чём же состоит *специфика родовой сущности человека*? Попробуем ответить на этот вопрос, анализируя соответствующие рассуждения К. Маркса из «Экономическо-философских рукописей 1844 года»⁴⁷³.

(1) Родовая жизнь человека, т.е. жизнь человеческого вида, говорит Маркс, состоит в том, что физически человек, как и животное, «живёт неорганической природой»⁴⁷⁴, природа «служит... непосредственным жизненным средством для человека»⁴⁷⁵.

(2) Однако, в отличие от животного, ограниченного инстинктами и известным кругом природных условий, вне которых данный вид существовать не может (как не может бегемот жить в Арктике, а лемминг – в Африке), и из которых животное не может «выпрыгнуть», человек, адаптируя природу к себе самому, вы-рывается, вы-ходит (*trans-cendere*) из ограничивающих *конкретных* уз природы и полагает себя в качестве существа сверх-природного: отныне человек,

⁴⁷² Маркс К. Капитал I. С. 623. Ср. в отношении Л. Фейербаха: «Фейербах говорит о “человеке как таковом”, а не о “действительном, историческом человеке”. “Человек как таковой” на самом деле есть “немец”» (Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. С. 42).

⁴⁷³ См. интересный материал по этому вопросу: Родовая сущность человека (по 1-й рукописи К. Маркса) // <http://ebrk.livejournal.com/64184.html>

⁴⁷⁴ Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. С. 564.

⁴⁷⁵ Там же. С. 565.

постоянно отодвигая свои природные границы (необходимость)⁴⁷⁶, становится существом *универсальным*, т.е. свободным от конкретных ограничений природы (но не от самой природы). «Практическое созидание предметного мира, – пишет Маркс, – переработка неорганической природы есть самоутверждение человека как сознательного родового существа, т.е., такого существа, которое относится к роду как к своей собственной сущности, или к самому себе как к родовому существу. Животное, правда, тоже производит. Оно строит себе гнездо или жилище, как это делают пчела, бобр, муравей и т. д. Но животное производит лишь то, в чём непосредственно нуждается оно само или его детёныш; оно производит односторонне, тогда как человек производит универсально; оно производит лишь под властью непосредственной физической потребности, между тем как человек производит даже будучи свободен от физической потребности, и в истинном смысле слова только тогда и производит, когда он свободен от неё; животное производит только самого себя, тогда как человек воспроизводит всю природу; продукт животного непосредственным образом связан с его физическим организмом, тогда как человек свободно противостоит своему продукту. Животное формирует материю только сообразно мерке и потребности того вида, к которому оно принадлежит, тогда как человек умеет производить по меркам любого вида и всюду он умеет прилагать к предмету соответствующую мерку; в силу этого человек формирует материю также и по законам красоты»⁴⁷⁷.

(3) Эта универсальность человека проявляется в первую очередь в том, что (в отличие от животных, привязанных к одной конкретной экосистеме и к одному типу пищи) человек путём *преобразующей сознательной деятельности* делает

⁴⁷⁶ «Маркс чрезвычайно ясно постиг это единое бытие (человека) как процесс, постоянно говоря о том, что процесс становления человека приводит к отеснению (*ein Zurückweichen*) его природных границ. При этом важно подчеркнуть, что речь идет только об отеснении природных границ, а не об их исчезновении, то есть ни в коем случае не об их полном упразднении (*Aufheben*)» (Лукач Г. К онтологии общественного бытия. С. 41).

⁴⁷⁷ Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. С. 566. «Человек есть существо родовое, не только в том смысле, что и практически и теоретически он делает своим предметом род – как свой собственный, так и прочих вещей, но и в том смысле – и это есть лишь другое выражение того же самого, – что он относится к самому себе как к наличному живому роду, относится к самому себе как к существу *универсальному* и потому свободному. Родовая жизнь как у человека, так и у животного физически состоит в том, что человек (как и животное) живёт неорганической природой, и чем универсальнее человек по, сравнению с животным, тем универсальнее сфера той неорганической природы, которой он живёт» (Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. С. 564).

ранее непригодную природу своим жилищем, а несъедобное – съедобным. Универсальность человека, фундированная в праксисе, означает, что человек превращает *всю природу в своё неорганическое тело*: «практически универсальность человека, – пишет Маркс, – проявляется именно в той универсальности, которая всю природу превращает в его *неорганическое тело*»⁴⁷⁸. В обыденном смысле эта фраза означает, что человек превращает природу («растения, животных, камни, воздух, свет и т.д.»⁴⁷⁹) в «часть человеческой жизни и человеческой деятельности» «в форме пищи, отопления, одежды, жилища и т.д.», – стало быть, природа выступает для человека также и «материей, предметом и орудием его жизнедеятельности»⁴⁸⁰. Другими словами, человек с помощью *орудий труда* (этих искусственных продолжений своих собственных рук) преобразует природу и делает её частью своего, *человеческого мира, мира культуры*, вне которого человека уже не существует.

(4) Следующий важнейший момент в имманентном содержании родовой сущности человека – это то, что для человека «его собственная жизнь является для него предметом именно лишь потому, что он есть родовое существо»⁴⁸¹. Это означает, что человек (как родовое, т.е. общественно-практическое существо) в своей деятельности изменяет природную и социальную среду своего существования и создаёт *предметный, искусственный мир*. В результате развертывания праксиса возникает собственно *человеческий мир искусственной предметности*, т.е. мир материальной и духовной культуры⁴⁸², а также конституируются интерсубъективность, социальность, историчность и экзистенциальность человеческого бытия-в-мире⁴⁸³. Поэтому праксис одновременно выступает и родовой сущностью человека, и способом человеческого существования в мире, и

⁴⁷⁸ Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. С. 564.

⁴⁷⁹ Там же.

⁴⁸⁰ Там же. С. 565.

⁴⁸¹ Там же. С. 566.

⁴⁸² Маркс К. К критике гегелевской философии права. Введение // К. Маркс, Ф. Энгельс. Сочинения. – М.: Политиздат, 1955. Т. 1. С. 414.

⁴⁸³ «По Марксу, самая основная деятельность реального человека – это экзистенциальная практическая деятельность» (Yu Wujin. Marx's Philosophy as Practical Hermeneutics // <https://actuelmarx.parisnanterre.fr/m4yu.htm>).

субстанцией социального бытия: «продуктивная жизнь и есть родовая жизнь, – пишет Маркс. – Это есть жизнь, созидаящая жизнь»⁴⁸⁴.

(5) Однако, универсальность, орудийность, предметность и внутренняя свобода человеческого праксиса – не единственные свойства, отличающие человека от животного. Ещё одной важнейшей сущностной характеристикой являются *воля и сознание*, посредством которых человек отличает себя от природы и поэтому делает самого себя и свою собственную жизнь предметом своей же деятельности. Иначе говоря, человек *свободно* (через волю и целеполагание) направляет и контролирует свою жизнедеятельность, в отличие от слепой инстинктивной активности животного.

(6) Именно в этом «деятельном созерцании самого себя в созданном человеком мире»⁴⁸⁵ и этой универсальной свободе праксиса находит свои корни *духовность*. Человеческое существо не ограничивается материальной деятельностью и материальным взаимодействием с природой – другой необходимой стороной человеческого праксиса является *духовное производство*: «в теоретическом отношении растения, животные, камни, воздух, свет и т.д. являются частью человеческого сознания, отчасти в качестве объектов естествознания, отчасти в качестве объектов искусства, являются его духовной неорганической природой, духовной пищей, которую он предварительно должен приготовить, чтобы её можно было вкусить и переварить»⁴⁸⁶. Но при всём радикальном значении духовной стороны в человеческой родовой сущности следует всегда иметь в виду, что для Маркса духовное не является отдельной от человека субстанцией, что оно сущностно связано с природой. «Человек *живёт* природой. Это значит, что природа есть его *тело*, с которым человек должен оставаться в процессе постоянного общения, чтобы не умереть. Что физическая и духовная жизнь человека неразрывно

⁴⁸⁴ Marx K. Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844 // Marx K., Engels F. Werke. Bd. 40. – В.: Dietz Verlag, 1968. S. 516.

⁴⁸⁵ Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. С. 566.

⁴⁸⁶ Там же. 564–565.

связана с природой, означает не что иное, как то, что природа неразрывно связана с самой собой, ибо человек есть часть природы»⁴⁸⁷.

(7) Наконец, только когда человеческая деятельность свободна от физиологической потребности, когда преобразование мира осуществляется по «законам красоты», в соответствии с *идеалами*, только тогда она и является *подлинно человеческой*, т.е. *свободной* (от животной предопределённости). Поэтому Маркс всегда определяет *человечность* через такой её конститутивный момент как *свобода*: либо в качестве *подлинной истории* («царство свободы»), либо – *свободного времени*, заполненного саморазвитием, самоосуществлением и человеческим общением, либо – *свободы духа*⁴⁸⁸ – *творчества*⁴⁸⁹, либо – *свободы от принуждения, от зависимости от вещей, денег и т.д.*

3.1.4. Марксова концепция родовой сущности человека как синтез эссенциализма и экзистенциализма. Итак, мы видим, что Маркс движется в своих определениях сущности человека от *общительного индивида* (фейербаховское влияние⁴⁹⁰) через *индивида общественного* к *ансамблю общественных отношений*. Поэтому позже Маркс почти не употребляет понятие *человек*, говоря о «*конкретных живых индивидах*», акцентируя внимание на *диалектическом единстве индивидуального и социального в человеке*, ибо «индивид может обособляться только в обществе»⁴⁹¹. Далее Маркс утверждает то,

⁴⁸⁷ Там же. С. 565.

⁴⁸⁸ *Беляев И.А., Максимов А.М.* Свобода человека как целостного природно-социально-духовного существа // Интеллект. Инновации. Инвестиции. 2012. № 1. С. 202–207; *Беляев И.А.* Онтогенетические механизмы становления человеческой целостности: опыт системно-синергетического анализа // Вестник Оренбургского государственного университета. 2006. № 10. Ч. 2. С. 142–143.

⁴⁸⁹ Именно как *творчество, культуру* В.М. Межуев понимает *подлинную человеческую деятельность*, взятую во всём своём многообразии, а не только в аспекте «духовного производства» и тем более только в форме искусства. Думается, что идея В.М. Межуева о *социализме/коммунизме как пространстве культуры* (т.е. *творчества*) представляет собой адекватное прочтение учения Маркса о сущности человека как свободной творческой всесторонней и *тотальной* деятельности. См.: *Межуев В.М.* Культура и история. – М.: Политиздат, 1977; *Межуев В.М.* Социализм – пространство культуры // Социализм–21. 14 текстов постсоветской школы критического марксизма. – М.: Культурная революция, 2009. С. 113–164. Ср. критический взгляд на проблему творчества: *Давыдов Д.А.* Личность, свобода творчества и отчуждение // Человек. 2019. № 1. С. 45–65.

⁴⁹⁰ «Истинная диалектика не есть монолог одинокого мыслителя с самим собой, это диалог между Я и Ты» (*Фейербах Л.* Основные положения философии будущего // *Фейербах Л.* Избранные философские произведения в 2-х тт. – М.: Государственное издательство политической литературы. 1955. Т. 1. С.203).

⁴⁹¹ *Маркс К.* Экономические рукописи 1857–1859 гг. Ч. I. С. 18.

что человек сам *в своей собственной деятельности* творит свою сущность, и поэтому она оказывается *историчной*. И, наконец, у Маркса, с одной стороны, деятельность выступает как *инвариантная* родовая сущность человека вообще⁴⁹², с другой – каждый конкретный индивид всегда оказывается погруженным в *уникальный ансамбль общественных и индивидуальных отношений*, порождаемых социально-историческим *существованием* каждого конкретного живого индивида. Стало быть, *инвариантная сущность воплощается в уникальном историческом существовании*⁴⁹³.

Это позволяет поставить *вопрос о месте марксовской концепции человека в общей классификации философско-антропологических учений*, в качестве основы для которой возьмём известное разделение между антропологическим эссенциализмом и антропологическим экзистенциализмом, предложенное Жан-Полем Сартром⁴⁹⁴. *Философско-антропологический эссенциализм* утверждает, что сущность человека априорна по отношению к его собственному наличному существованию, предзадана как некоторая генетически данная объективность, или, как формулирует Сартр: *сущность предшествует существованию*. С этой точки зрения, сущность человека ничем радикально не отличается от сущности животных, которые сразу же рождаются кошками, собаками или мухами. Отличительные, сущностные признаки, атрибуты человека лежат только в несколько иной количественной или качественной области: так, антропологические эссенциалисты определяют человека как животное разумное (*animal rationale*), животное, обладающее речью, существо, обладающее способностью верить в Бога, как образ и подобие Бога, как животное политическое и т.д. и т.п. Эссенциализм даже можно наверняка идентифицировать по чисто морфологическим лингвистическим признакам формулировки своей антропологической позиции, которая, как правило, начинается со слов «человек по своей природе (сущности) есть существо...»

⁴⁹² Маркс К. Капитал I. С. 195.

⁴⁹³ Там же. С. 623.

⁴⁹⁴ См.: Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. – М.: Политиздат, 1990. С. 319–344.

Философско-антропологический экзистенциализм, напротив, утверждает, что сущность человека не предзадана априорно, биологически или трансцендентно. Человеческое существо рождается с полным отсутствием каких бы то ни было сущностных характеристик, изначально человек – *Ничто, пустое место*, и только в процессе *своего собственного непосредственного существования, своего собственного выбора* и *своей собственной решимости*, это бескачественное Ничто наполняется конкретным содержанием, становится *чем-то* (*Etwas, нечто; Sonderdasein, особенным здесь-бытием*). Таким образом, данная теория признаёт, что *существование* человека (*existentia*) темпорально *предшествует* его *сущности* (*essentia*), которая конституируется в процессе непосредственного бытия индивида.

В силу этого, если у эссенциалистов сущность человека всегда *одна и та же, неизменна* и *одинакова у всех людей*, то у экзистенциалистов она *сугубо индивидуальна, уникальна, бесконечно разнообразна* и *совершенно несравнима с сущностями других индивидов*⁴⁹⁵. Как нам представляется, у Маркса имеет место диалектическое единство этих двух подходов. С одной стороны, он говорит, что *родовая сущность человека* представляет собой *сознательную, целенаправленную и целереализующую деятельность (праксис)*. Это можно считать выражением философско-антропологического эссенциализма⁴⁹⁶, ибо речь здесь идёт о том, что *у всех людей и во все исторические эпохи это конститутивное свойство одинаково*⁴⁹⁷.

⁴⁹⁵ Надо признать, что в последней позиции сущность теряет всякую качественную определённость и превращается в простую безразличную количественную бесконечность. Так, если *каждая самость (Selbstheit)*, каждое *особенное человеческое бытие (Sonderdasein)* обладает своей собственной неповторимой сущностью и не имеет *ничего общего* с другими, то постановка вопроса о *сущности человека* вообще теряет всякий смысл, ибо сущность по определению должна быть свойственна всем элементам определённого множества. Таким образом, эссенциализм ведёт к признанию тотальной одинаковости людей, экзистенциализм – к тотальной гетерогенности, но и то, и другое – гипертрофирование крайностей. Люди, коль скоро они принадлежат к одному и тому же множеству, должны иметь что-то фундаментально *общее*, то, что делает их этим единством в отличие от всех иных единств, т.е. у них должна быть одна *сущность*, но при этом *экзистенциально* они могут быть все различны.

⁴⁹⁶ Meikle S. Essentialism in the thought of Karl Marx. – L., 1985; Meikle S. (ed.) Marx. – Dartmouth, 2002.

⁴⁹⁷ На этот момент обращает внимание Аластер Ханней (Alastair Hannay), который, анализируя то, что по Марксу единственными детерминантами человеческой природы нельзя считать социальные силы, пишет, что «социальные силы сами по себе должны пониматься с точки зрения “вневременной” потребности

С другой стороны, коль скоро, согласно Марксу, «сущность человека есть ансамбль (ensemble) общественных отношений», то эту дефиницию, безусловно, можно считать выражением антропологического экзистенциализма, ибо каждый конкретный человек всегда оказывается погружённым в *уникальную* сеть общественных и индивидуальных отношений, определяемых как его конкретно-исторической и социальной ситуацией, так и его собственными действиями и решениями, – поэтому сущность человека, понимаемая как «ансамбль его общественных отношений», оказывается *уникальной у каждого конкретного человека*⁴⁹⁸.

Подводя итог этой части нашего разыскания, можно сказать, что родовую сущности человека Маркс определяет в нескольких аспектах:

– в онтологическом аспекте как *универсальность*, независимость от ограничений, налагаемых природой и инстинктами, т.е. как не-инстинктивную, не-природную активность, разворачивающуюся по искусственным (сознательным, идеальным, целеполагающим) программам;

– в социально-философском – как *ансамбль общественных отношений*;

– в экзистенциальном – как *страдание*, как *способность к эмпатическому и симпатическому переживанию своего бытия-в-мире и равнодушному отношению к миру*;

– в социально-историческом плане – как *темпоральное и историчное существо*.

человека работать и производить. Более того, Маркс и его ученики истолковали действия этих сил как стремление к определенной цели, подлинной общности. Таким образом, в марксистской схеме есть и существенное подталкивание, и существенное притяжение – можно назвать их “полносами” человеческой природы, – которые действительно “даны” в той мере, в какой теория постулирует их как необходимые условия всей человеческой жизни» (*Hannay A. Kierkegaard*. – London and New York: Routledge, 1999. P. 309–310). Собственно, именно об этом «необходимом условии человеческого бытия» говорит Маркс в «Капитале»: «Процесс **труда**... в простых и абстрактных его моментах, есть целесообразная деятельность для созидания потребительных стоимостей, присвоение данного природой для человеческих потребностей, всеобщее условие обмена веществ между человеком и природой, вечное естественное условие человеческой жизни, и потому он не зависит от какой бы то ни было формы этой жизни, а, напротив, одинаково общ всем её формам» (*Маркс К. Капитал I. С. 195*).

⁴⁹⁸ В структуру этих общественных отношений входят отношения человека с другими людьми, с природным и предметным миром, в котором он живёт, а также отношения к самому себе. Только в живой совокупности *всех этих отношений* человек обретает свою *конкретную* сущность.

Однако наиболее фундаментальной дефиницией является философско-антропологическое определение родовой сущности человека через *праксис*, ибо из него можно вывести все остальные атрибутивные определения человека.

3.2. Тотальность праксиса в понимании К. Маркса

В предыдущем разыскании было установлено, что сознательная преобразующая деятельность, праксис, является одновременно и родовой сущностью человека, и способом его бытия-в-мире. Поскольку вся философская система К. Маркса в целом, в том числе и марксово учение о человеке основываются на его теории праксиса, то представляется необходимым более детально рассмотреть этот конститутивный феномен. В данном параграфе праксис анализируется *как таковой*, как *инвариант*, *общий всем эпохам*.

3.2.1. Праксис и диалектический материализм. В силу того, что праксис в философии К. Маркса выступает в качестве *онтологической основы социально-исторического бытия*, то *онтология Маркса* – это не «диалектика природы» Ф. Энгельса, не «диамат» советского марксизма-ленинизма, а *онтология социального праксиса*⁴⁹⁹. Сам Маркс, как известно, называл свою концепцию «*практическим материализмом*»⁵⁰⁰. Однако здесь сразу же возникает вопрос о том, каким образом *социальная онтология Маркса* соотносится с *онтологией диалектического материализма*, понимаемого в широком смысле? Думается, что однозначного ответа в данном случае дать не представляется возможным, но косвенно, через анализ

⁴⁹⁹ «Философия Маркса не является онтологией материи, а наоборот, исследуя онтологию материи, Маркс выдвигает собственную онтологическую теорию, а именно онтологию *Praxis-отношений общественного производства*» (Yu Wujin. Marx's ontology of the praxis-relations of social production // *Frontiers of Philosophy in China*. 2009. № 4 (3). P. 400). Майкл Хардт и Тони Негри употребляют выражение *социальная онтология праксиса* (Hardt M., Negri T. The Powers of the Exploited and the Social Ontology of Praxis // 2018. Marx @ 200: Debating Capitalism & Perspectives for the Future of Radical Theory // *tripleC: Communication, Capitalism & Critique*. 2018. No.16 (2). Pp. 415–423).

⁵⁰⁰ Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. С. 42.

текстов⁵⁰¹, можно сказать: *Маркс рассматривал социальный праксис как феномен, онтологически укоренённый, фундированный в бытии природы*⁵⁰².

Так, коль скоро праксис есть своеобразное «наложение» человеческой преобразующей активности на природу, «втягивание» природы в жизненный процесс, то он (праксис) не может функционировать без самого этого природного, объективного материала, который подвергается преобразованию. Это означает, что органическая и неорганическая формы природы являются *неотъемлемыми условиями* человеческой деятельности. Как будет показано ниже, Маркс настолько глубоко сближает *человека и природу*, что рассматривает последнюю в качестве *внешнего тела человека*⁵⁰³. «Труд, – через 23 года напишет К. Маркс в «Капитале», – есть прежде всего процесс, совершающийся между человеком и природой, процесс, в котором человек своей собственной деятельностью опосредствует, регулирует и контролирует обмен веществ между собой и природой»⁵⁰⁴.

Именно в свете этого Г. Лукач, выявляя специфику праксиологической онтологии Маркса, писал: «Не требуется особых научных знаний, чтобы быть всегда уверенным в том, что человек непосредственно и в конечном счёте неотторжимо принадлежит к биологической сфере бытия; что его существование, его происхождение, течение его жизни и её конец коренятся самым широким и фундаментальным образом в этом виде бытия. Непосредственно очевидным следует считать и то, что биологически детерминированные способы бытия предполагают постоянное сосуществование с неорганической природой во всех своих жизненных проявлениях, как внутренних, так и внешних, однако и развитие общественного бытия также невозможно без непрерывного взаимодействия с этой сферой. Сосуществование трёх великих родов бытия [неорганической, органической природы и общества. – П.К.] – включая их взаимодействие и их существенное различие – является, следовательно, неизменной основой всякого

⁵⁰¹ Известно, что Маркс написал один из разделов к «Анти-Дюрингу», что, опять-таки, подтверждает тот факт, что Маркс не возражал против «метафизических» (в перипатетическом смысле этого понятия) дополнений материалистического понимания истории онтологией и гносеологией традиционного типа.

⁵⁰² *Vranicki P. On the problem of practice // Praxis. 1965, № 1. Pp. 41–48.*

⁵⁰³ См.: *Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. С. 565.*

⁵⁰⁴ *Маркс К. Капитал I. С. 188.*

общественного бытия, и без признания этого столь многогранного базиса как основного факта невозможно никакое познание мира, никакое самопознание человека. А поскольку любая практика человека формируется на этой бытийной основе, то эта последняя с необходимостью является неустрашимым исходным пунктом и всякого человеческого мышления»⁵⁰⁵.

3.2.2. Тотальность праксиса. Праксис сразу же обнаруживает себя как *тотальность физической и психической активности, тотальность человека и мира, субъекта и объекта, внутреннего и внешнего*, взятых в диалектике их взаимоотношений⁵⁰⁶. Эта фиксация имманентной тотальности праксиса на всех уровнях человеческого бытия является, на наш взгляд, наиболее фундаментальным положением всей философии К. Маркса, и лежит в основании как целостности, так и разорванности человека (которая *a priori* предполагает некоторую целостность-до-себя). Исходным пунктом этого положения является то, что Маркс в структуре *праксиса как такового (человеческой деятельности вообще)* никогда не разрывал *физические и психические моменты*, ибо в человеческой деятельности они всегда оказываются диалектическими моментами тотальности: «хотя, – писал он, – мышление и бытие отличны друг от друга, но в то же время они находятся в единстве друг с другом»⁵⁰⁷. «Для Маркса, – справедливо замечает итальянский марксист Марио Тронти, – мысль есть праксис, а её объект – праксис, то есть в праксисе подтверждается сосуществование обоих предельных моментов бытия, и в нём, следовательно, мысль и реальность совпадают. Праксис – это процесс... который Маркс вместе с

⁵⁰⁵ Лукач Д. К онтологии общественного бытия. С. 35–36.

⁵⁰⁶ Попытки доказать, что К. Маркс был материалистом в онтологическом смысле, приводят иногда к странному противопоставлению единой материально-психической деятельности отдельные её стороны: «Воля и сознание, по Марксу, включены в материальную практическую деятельность, но воля не является определяющей, как у Фихте. Она – сторона практической деятельности и, как и сознание, возникающее вместе с ней, определена ею. Поэтому Маркс и считает материальную деятельность основой (субстанцией), а сознание – атрибутом; поэтому он материалист, а не идеалист» (Другач Т.Б. Предметная деятельность у Фихте и Маркса. Часть 2. Маркс о предметной деятельности // Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина. 2012. Т. 2. № 1. С. 27).

⁵⁰⁷ Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. С. 591.

Гегелем рассматривает как преодоление антитезы между “односторонностью субъективности и односторонностью объективности”»⁵⁰⁸.

Наиболее ярко это единство проявляется в повседневной деятельности. Эту мысль мы находим уже у молодых основоположников в «Немецкой идеологии»: «Производство идей, представлений, сознания первоначально непосредственно вплетено в материальную деятельность и в материальное общение людей, в язык реальной жизни. Образование представлений, мышление, духовное общение людей являются здесь еще непосредственным порождением материального отношения людей»⁵⁰⁹. Стало быть, не существует чисто материальной и чисто идеальной деятельности, – они всегда протекают в единстве. Если не уразуметь этого основополагающего положения марксова учения о человеке, то вся его философская система (как взятая в целостности, так и в своих частностях) останется *совершенно непонятной*.

В силу того, что *праксис*, по Марксу, это не некий *actus purus* в духе Плотина, а конкретно-историческое диалектическое *субъект-объектное отношение и взаимодействие*, то он изначально включает в себя и *субъекта* с его преобразующей активностью (*внутреннее*, т.е. людей, взятых в своей *целостности* как физических, психофизиологических и духовных существ со всеми их потребностями, целеполаганиями, установками, мотивами, страстями, способностями⁵¹⁰, умениями, навыками, знаниями, фантазиями, предрассудками, т.д.), и *объектный*⁵¹¹ мир, «втянутый» в эту активность (*внешнее*, т.е. мир природы,

⁵⁰⁸ Tronti M. Between Dialectical Materialism and Philosophy of Praxis: Gramsci and Labriola (1959) // <https://www.viewpointmag.com/2016/10/03/between-dialectical-materialism-and-philosophy-of-praxis-gramsci-and-labriola-1959/> (дата обращения: 14.01.2019). Tronti M. Tra materialismo dialettico e filosofia della prassi: Gramsci e Labriola // Saggi sulla figura e il pensiero di Antonio Gramsci. – Milano: Feltrinelli, 1959 P. 141.

⁵⁰⁹ Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. С. 24.

⁵¹⁰ «Человек рассматривается как природно-социально-духовное существо, обретающее целостность в процессе своего становления. Эта целостность видится... как отражение единства человека и Мира, способностей и потребностей человека и условий их реализации» (Беляев И.А. Способности и потребности как континуум системных свойств человеческой целостности // Вестник Оренбургского государственного университета. 1999. № 3. С. 24).

⁵¹¹ В качестве *объекта* праксиса может выступать не только собственно *внешнее, объективное*, но и *внутренне, субъективное*. Именно поэтому у нас речь идёт об *объектности* (т.е. о том, что *втянуто* в качестве *объектов* в сферу активности *субъекта*), а не об *объективной реальности*, не об *объективности*. Объёмы этих понятий *не совпадают*, ибо в качестве *объекта* человеческой деятельности могут выступать и явления *субъективной реальности* (например, моё собственное

предметный мир, созданный предшествующими поколениями, структуру сложившихся общественных отношений, совокупность объективированных регулятивов этих отношений вроде права, морали, государства и т.д.).

Более того, сам «чувственный мир, – пишет Маркс, – это совокупная, живая, чувственная *деятельность* составляющих его индивидов»⁵¹². Любой предмет, созданный людьми, будь то обыкновенная кастрюля или величественная философская система, определённая форма государственного правления или архитектурный ансамбль, – всё это – *результаты развёртывания человеческого праксиса*, в каждом из которых *имеет место материальная и духовная (идеальная) составляющие*.

Эту *жизненность и целостность человеческого праксиса* в понимании Маркса очень хорошо «схватили» и эвристически использовали французские персоналисты. Так, Э. Мунье писал: «Жизненное единство человеческой деятельности не создается ни человеком-субъектом, ни материей; оно – результат *гуманизирующего воздействия человека на материю, господства человека над материей и над самим собой*»⁵¹³. «Практика, – продолжает последователь Мунье – Ж. Лакруа, – таким образом, предстаёт как позиция конкретного человека, который реагирует на каждое мгновение своим целостным бытием – мыслящим и действующим... Познание и деятельность – это две неразрывно связанные друг с другом модальности человека»⁵¹⁴.

В несколько иной плоскости рассмотрения тотальный характер деятельности схватил Г.П. Щедровицкий, который пишет: «в конце концов,

размышление о моих же эмоциональных переживаниях). В то же время и *субъектная сторона* включает в себя не только психическую составляющую, но и телесность человека. И в этом смысле антропологический, праксиологический материализм Маркса *радикально отличается* от материализма не только механистического и тем более материализма вульгарного, но и от различных форм материализма «диалектического».

⁵¹² Маркс К., Энгельс. Немецкая идеология. С. 44. «Как и всякое животное, они [люди, – ПНК] начинают с того, чтобы есть, пить и т.д., т.е. не “стоять” в каком-нибудь отношении, а активно действовать, овладевать при помощи действия известными предметами внешнего мира и таким образом удовлетворять свои потребности. (Начинают они, таким образом, с производства)» (Маркс К. Замечания на книгу А. Вагнера «Учебник политической экономии» // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. – М., 1961. Т. 19. С. 377).

⁵¹³ Мунье Э. Что такое персонализм? – М., 1994. С. 73.

⁵¹⁴ Лакруа Ж. Марксизм, экзистенциализм, персонализм. С. 295. Заметим: глава о марксизме в этой книге Ж. Лакруа называется «Марксистский человек», а цитируемое место находится в § I «Понятие практики (praxis)».

оказывается, что и человек есть некоторая вещь, созданная деятельностью и в деятельности. И более того, принимая деятельностьную концепцию и стремясь быть последовательными, мы вынуждены сказать, что для человека существует только деятельность»⁵¹⁵.

Тотальность, целостность, имманентное единство праксиса обнаруживает себя, по крайней мере, в таких формах единства и борьбы противоположностей, как

– *внутренняя тотальность* – диалектическое единство материальной и идеальной, физиологической и психической преобразующей активности;

– *внешняя тотальность* – диалектическое единство материальной и духовной культуры, которые являются результатом развёртывания праксиса (всё в социальном бытии есть сам праксис, его сторона, результат и т.д.);

– *субстанциальная тотальность* – диалектическое единство субъекта и объекта;

– *субъектная тотальность* – диалектическое единство индивидуальной и социальной деятельности;

– *процессуальная тотальность* – диалектическое единство активной и пассивной, конструктивистской и неконструктивистской деятельности;

– *взаимопреобразующая тотальность* – диалектическое единство (1) преобразования-объекта-субъектом и (2) самоизменения (*Selbstveränderung*), т.е. преобразования-субъекта-самим-собой⁵¹⁶.

Таким образом, концепт *тотальность* в понимании К. Маркса, с одной стороны, нельзя редуцировать к одному из моментов диалектики – *всеобщей связи*, поскольку тотальность – частный случай всеобщей связи; с другой стороны, тотальность у Маркса не имеет никакого отношения к так называемому

⁵¹⁵ Щедровицкий Г.П. Знак и деятельность. Кн. I. – М., 2005. С. 40. У Г.В.Ф. Гегеля и К. Маркса эта мысль выражена в знаменитой формуле: «человек – это то, что он делает» (см.: *Bernstein R.J. Praxis and Action.* – Philadelphia, 1971. P. 44)

⁵¹⁶ «Материалистическое учение о том, что люди суть продукты обстоятельств и воспитания, что, следовательно, изменившиеся люди суть продукты иных обстоятельств и изменённого воспитания, – это учение забывает, что обстоятельства изменяются именно людьми и что воспитатель сам должен быть воспитан... Совпадение изменения обстоятельств и человеческой деятельности может рассматриваться и быть рационально понято только как революционная практика» (Маркс К. Тезисы о Фейербахе. С. 2).

«холизму»⁵¹⁷, и тем более – к «*тоталитаризму*», понимаемому в социально-политическом смысле. В некотором плане к марксовой концепции тотальности близка теория холизма, разработанная Я. Х. Смэтсом⁵¹⁸, основная идея которой «выражается в формуле “целое больше, чем сумма его частей”. Исходя из идеи биологического витализма и специальной теории относительности, Смэтс трактовал целое как центральное понятие философии, синтезирующее в себе объективное и субъективное, материальное и идеальное. Высшая форма органической целостности – человеческая личность»⁵¹⁹. Однако указанная «формула» Смэтса, а также понимание холизма в самом широком смысле как установки «на учет всего многообразия сторон предмета и критики всякого одностороннего подхода»⁵²⁰ – это элементы марксовой диалектики.

Целостность праксиса обнаруживает себя также в его динамической структуре, в которой схватывается единство субъекта и объекта. Формально процесс деятельности развёртывается следующим образом: у (1) *субъекта*⁵²¹ имеется некоторая (2) *потребность*, для удовлетворения которой он сначала ставит себе сознательную (3) *цель* – посредством определенных действий удовлетворить эту потребность, для осуществления чего он совершает некоторую (4) *работу* над (5) *объектом* с помощью тех или иных (6) *орудий труда*, в итоге которой (работы) субъект достигает положительного или отрицательного (7) *результата*, т.е. достигает или не достигает поставленной цели, или иначе: либо удовлетворяет, либо не удовлетворяет свою потребность.

Такая динамическая структура праксиса формально *идентична во все исторические эпохи*, в силу чего Маркс и считает её «человеческой сущностью *вообще*». Действительное же различие этих эпох состоит не в структуре

⁵¹⁷ Как в его понимании и приписыванию Марксу К. Поппером, так и в смысле современного «научного холизма» (*holism in science, holistic science*).

⁵¹⁸ *Smuts J.C. Holism and Evolution. – L., 1927.*

⁵¹⁹ *Касавин И.Т. Холизм // Энциклопедия эпистемологии и философии науки. – М., 2009. С. 1109.*

⁵²⁰ *Там же.*

⁵²¹ Здесь и далее под понятием «субъект» всегда понимается *общественный* человек, т.е. либо (1) человеческий индивид, являющийся элементом конкретной социальной структуры (а понятие *элемент* обязательно предполагает наличие *других* элементов, структурно-функционально связанных в тотальность), либо (2) человеческое общество (социальную структуру, социальную тотальность таких общественных индивидов).

деятельности, а в том *окружающем мире (Umwelt)*, в котором она разворачивается. Именно социально-предметный мир, вбирающий в себя условия предыдущих состояний общества, является историческим, именно он определяет *содержание* деятельности, её *объект, цель, средства, вторичные потребности и интересы* и т.д.⁵²²

Так, если мы рассмотрим *любую* человеческую деятельность (будь то посещение дискотеки или музея античного искусства, сморкание в платок или решение логарифмического уравнения, рыбная ловля или сочинение поэмы, работа на станке или уборка помещения, прослушивание музыкального произведения или разговор с женой), то мы во всех её видах *всегда* увидим описанную выше структуру. И в этом смысле, как говорит Маркс, даже простое принятие пищи (казалось бы, чисто животное-физиологический акт) всегда выступает как именно акт *человеческий*. Деятельность, говоря простым языком, есть всё то, *что* делается людьми и то, *как* это ими делается. «Деятельность поэтому есть не только бытие и способ бытия человека, но это ещё и содержание его бытия»⁵²³.

Таким образом, в самой общей, абстрактной форме *праксис*, взятый в качестве структурно-динамической тотальности, целостности, можно определить как *сугубо человеческий способ активности, представляющий собой процесс, в ходе которого субъект сознательно, на основе изначально поставленной цели, с помощью тех или иных материальных или когнитивных орудий преобразует материальный или идеальный материал (объект) таким образом, чтобы в своей преобразованной, изменённой форме этот материал был способен удовлетворить его материальную, физическую или идеальную, душевную, духовную потребность, т.е. целенаправленный сознательный процесс преобразования объекта субъектом с помощью орудий труда в целях удовлетворения своих потребностей*.

⁵²² Серьёзный вклад в осмысление этих условий в рамках исторической науки был внесён оренбургскими исследователями: *Любичанковский С.В., Любичанковский В.А.* «Условия повседневности» как базовый элемент исторического анализа повседневности // Вестник Оренбургского университета. 2012. № 7 (143). С. 154–157.

⁵²³ *Рыбаков Н.С.* Проблема человека у раннего Маркса // Вестник Псковского государственного педагогического университета им. С.М. Кирова. Серия «Социально-гуманитарные и психолого-педагогические науки». Вып. 7. Псков: ПГПУ, 2009. С. 10.

3.2.3. Диалектика *Äußerung* и *Aneignung*. Каким же образом, с точки зрения К. Маркса, протекает процесс осуществления человеческой деятельности? Самое ближайшее рассмотрение показывает, что К. Маркс, начиная с самых ранних работ и заканчивая «Капиталом», в качестве фундаментального имманентного механизма реализации праксиса полагал диалектику двух процессов – *Äußerung* и *Aneignung*, которая в своих общих чертах восходит к идеям И.-Г. Фихте⁵²⁴ об активности человеческого сознания и анализу труда, предпринятому Г.В.В. Гегелем в «Феноменологии духа».

Категории *Äußerung* и *Aneignung* терминологически фиксируются самыми разными способами. Так, например Г.С. Батищев передаёт их марксовыми же терминами *опредмечивание* (*Vergegenständlichung*) и *распредмечивание* (*Entgegenständlichung*); В.Ф. Шелике – категориальной парой *овнешивание* – *овнутривание*; психологи С.Л. Рубинштейн, А.Н. Леонтьев и П.Я. Гальперин – парой *экстернализация* – *интериоризация*; в некоторых других контекстах употребляют такие пары, как *отсвоение* – *присвоение/усвоение*, *производство* – *потребление*, *проявление-себя-в-мире* – *делание-предмета-своим*.

В самом общем виде диалектика *Äußerung* и *Aneignung* такова. «Сначала»⁵²⁵ осуществляется процесс *Äußerung* – деятельный переход *внутреннего, идеального* (т.е. содержания психики человека – сознания, бессознательного, целеполаганий, эмоций, мыслей и т.д.) во *внешнюю* форму существования, в которой это внутреннее «застывает», «кристаллизуется», *овеществляется*, *материализуется*, *опредмечивается*, т.е. происходит *опредмечивание* (*Vergegenständlichung*) идеального⁵²⁶. Стало быть, процесс *Äußerung* обнаруживает себя в двух моментах: с

⁵²⁴ См.: Длугач Т.Б. Предметная деятельность у Фихте и Маркса. Часть 1. Фихте и предметная деятельность // Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина. 2011. Т. 2. № 4. С. 38–47; Длугач Т.Б. Предметная деятельность у Фихте и Маркса. Часть 2. Маркс о предметной деятельности // Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина. 2012. Т. 2. № 1. С. 25–36.

⁵²⁵ Слово *сначала* тут взято в кавычки, ибо в действительно диалектических процессах трудно установить чёткую темпоральную последовательность в виде однозначной модели *одно-следует-за-другим*, как это можно сделать, скажем, в рамках обычной причинно-следственной, каузальной детерминации. См. далее анализ столовой ложки.

⁵²⁶ Ср.: «В первом [производстве] производитель себя овеществляет, во втором [потреблении] – персонифицируется произведенная им вещь» (Маркс К. Экономические рукописи 1857–1859 гг. I. С. 27). «В производстве объективируется личность; в потреблении субъективируется вещь» (Там же. С. 25).

одной стороны, «продукт труда есть труд, закреплённый в некотором предмете, овеществлённый в нём, это есть *опредмечивание* труда. Осуществление труда есть его *опредмечивание*»⁵²⁷, с другой – «в конце процесса труда получается результат, который уже в начале этого процесса имелся в представлении человека, т.е. идеально»⁵²⁸.

После того, как предметность создана, ею начинают пользоваться другие люди. Так, они орудуют материальной вещью, воспринимают и определённым образом интерпретируют мои слова и жесты, читают тексты, слушают музыку, наблюдают выражение моего лица, эмпатически переживают моё настроение и т.д. То есть, они каким-то образом действуют с предметностью и в процессе этой деятельности *распредмечивают* заложенное мною в ней *идеальное* содержание, т.е. осуществляют *распредмечивание* (*Entgegenständlichung, Aneignung*), когда «покоящееся свойство» (*ruhende Eigenschaft*) из предмета обратно переходит в форму деятельности (*Unruhe*)⁵²⁹. *Aneignung* тогда можно будет определить как *обратный деятельный переход идеального, опредмеченного ранее во внешней предметности, во внутренний план психики*⁵³⁰.

В качестве диалектического единства этих двух процессов конституируются определённые отношения между людьми, между их сознаниями, посредниками между которыми становится *предметность*⁵³¹, представляющая собой не простое механическое соединение «материи» и «идеи», как это имело место, например, у Платона, а выступает в качестве *органического единства этих моментов*, как *предметно-идеальная целостность*.

3.2.4. *Äußerung* и предметность праксиса. Поскольку, с точки зрения К. Маркса, именно предметный преобразующий характер праксиса как раз и является основополагающим моментом, то рассмотрим диалектику *Äußerung* и *Aneignung* в связи с эксплицированной выше структурой праксиса более детально.

⁵²⁷ Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. С. 560–561.

⁵²⁸ Маркс К. Капитал I. С. 189.

⁵²⁹ Там же. С. 191–192.

⁵³⁰ См.: Jantzen W. Psychologischer Materialismus, Tätigkeitstheorie, Marxistische Anthropologie. – Berlin: Argument, 1991. S. 199–228 (Kapitel 8. Dimensionen der sinnhaften Aneignung der Welt: Moral, Ästhetik, Liebe, Glaube).

⁵³¹ См.: Можеева А.К. Проблема человеческой субъективности в свете марксовской теории исторического процесса // Человек и его бытие как проблема современной философии. – М., 1978. С. 252–277.

В первую очередь необходимо сказать, что в процессах *Äußerung* общественный человек, удовлетворяя свои потребности и вкладывая идеальное в материал, *преобразует* его и тем самым созидает мир *искусственного*, мир *предметности* (*Gegenständlichkeit*), под которой Маркс понимал в первую очередь материально-вещественные воплощения человеческого сознания. Однако если мы внимательно присмотримся к содержанию категории *Äußerung*, то увидим, что имеется, например, «тотальность человеческого проявления жизни [Totalität menschlicher Lebensäußerung]»⁵³², которая обнаруживает себя в самых различных формах *человеческого отношения-к-миру* – вещественных, социальных, символических, знаковых, эмоциональных, экзистенциальных.

Стало быть, в процессе *Äußerung* созидается не только *материальная предметность* (*материальная культура*), но и предметность *социального, символического и экзистенциального* порядка (*общественная и духовная культура, общественные и межличностные отношения, язык, формы общественного сознания, социальные нормы и институты, а также и эмпатические отношения человека к миру*). Этот целостный предметный мир (т.е. культуру, понимаемую в самом широком смысле) Маркс именует «*второй природой*», элементы которой, встраиваясь в систему отношений человек–мир, *сливаются* с биологическими потребностями (пища, питье, тепло, секс, эмпатия) до такой степени, что человек уже не в состоянии обойтись без них, и поэтому они выступают в качестве *онтологически равноправных* с элементами природы первой⁵³³. Это означает, что природный (естественный, природный) и предметный

⁵³² Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. С. 591.

⁵³³ «То, что общие, природные характеристики человека находятся не в чистом, так сказать, состоянии, а только в социально опосредованном, что они не образуют отдельной реальности, онтологически отличной от качеств, индуцированных культурой, – это не имеет отношения к обоснованности понятия человеческой природы. Это не аргумент против реальности или существования того, что последнее означает... Они не существуют в онтологической изоляции, отдельно от других социальных реалий, правовых, политических, идеологических и так далее. Экзистенциально они сами наиболее тесно взаимосвязаны с такими другими реальностями... То же самое и с идеей человеческой природы. Это абстракция, но действительная, обозначающая некоторые общие, естественные характеристики человечества. Они не могут быть отдельной реальностью, онтологически отличной от того, что есть у вас, но они являются реальностью. Нельзя разумно отрицать это и говорить одновременно о природных или биологических “детерминантах” с реальными эффектами» (*Geras N. Marx and Human Nature: Refutation of a Legend.* – London: Verso, 1983. P. 114–115).

(искусственный) мир⁵³⁴, сливаясь в нечто единое, образуют природно-предметный универсум, втянутый в человеческую практику и являющийся необходимым условием возможности самого этого праксиса.

«В процессе деятельности, – пишет А. Д. Майданский, – человек *встречается* с миром, распредмечивая и усваивая его “объективную диалектику”. Здесь имеет место отношение “*паритетности* и *взаимности*” встречающихся сторон... “Высота действительного совершенства человека измерима именно богатством его предметных отношений, их сложностью и многомерностью”⁵³⁵. Предметность является, по словам Батищева, “самым главным, изначальным и первоисточным” в деятельности; предмет не только наполняет и всегда пронизывает деятельность, но и “животворит” её, превращая деятельность в *творчество*. В этой связи... точнее было бы говорить не просто о деятельностном подходе, но о *предметно-деятельностном* или, что то же самое, *практическом*»⁵³⁶.

Следует заметить, что если мы, реконструируя мысль К. Маркса, рассматриваем предметность в таком *расширительном* смысле (что, на наш взгляд, вполне соответствует мысли Маркса, если её попытаться логически экстраполировать на весь универсум искусственных творений человека⁵³⁷), то снимается проблематика спора об *идеальном*, развернувшегося в советской философии между Э.В. Ильенковым⁵³⁸, считавшим, что идеальное – это не

⁵³⁴ Вообще под словом «*природный*» мы понимаем состояние бытия, которое развёртывается вне и независимо от человеческой деятельности, т.е. то, что в своём существовании протекает *естественно*, на основании *имманентных закономерностей*. В этом аспекте «природное» по своему значению противоположно «искусственному», «техническому», созданному человеком, т.е. природное явление (*φύσις, ens naturae*) противоположно как артефакту (*τέχνημα, ποίημα, res artificialis*), так и сознанию (*φρήν, ens rationis*). Ср.: Бабайцев А. Ю. Искусственное и естественное // Новейший философский словарь. – Мн.: Интерпресс–Сервис; Книжный Дом, 2001. С. 441.

⁵³⁵ Батищев Г. С. Введение в диалектику творчества. – СПб., 1997. С. 67.

⁵³⁶ Майданский А. Д. Реальность как деятельность: понятие практики в советской философии // <http://www.caute.net.ru/am/text/realact.html>

⁵³⁷ Ср, например, то, что под *потребительными ценностями* в «Капитале» Маркс понимает только материальные вещи, в то время, как сегодня к таковым относятся также и такие невещественные явления, как услуги, идеи, зрелища, образование и т.д. См.: Чеховский В. Я. Введение // Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. Т. 1. – М.: Политическая энциклопедия, 2015. С. 19.

⁵³⁸ Идеальное, по Э. В. Ильенкову, включает в себя весь мир объективированного духовного бытия не только отдельной личности, но и результаты духовной деятельности всего исторического процесса, мир человеческой культуры и всю очеловеченную природу. В этом смысле идеальное *первично* по отношению к сознанию индивида. Рождённый человек, ступая в мир человеческой предметности, в мир «второй природы», в мир культуры, в процессе его деятельного освоения распредмечивает объективно-идеальное, которое было в нём определено предшествующими

содержание сознания или психики отдельного индивида, а *объективные* (по отношению к психической деятельности мозга) телесно воплощенные *формы* активной деятельности общественного человека, *объективированные мыслительные формы*, и Д. И. Дубровским⁵³⁹, рассматривающим идеальное как *субъективную реальность*, психический мир социального индивида, продуцируемый нейрофизиологическими процессами головного мозга. С нашей точки зрения, обе эти концепции идеального являются односторонними, и в своей действительности должны рассматриваться в диалектическом единстве. Подобную синтетическую теорию идеального (с учётом ещё позиции М. А. Лифшица⁵⁴⁰) предложил Д.В. Пивоваров⁵⁴¹.

Итак, одной из основных конститутивных характеристик человеческой деятельности является её *предметность* (*Gegenständlichkeit*), т.е. *свойство праксиса всегда иметь свой материальный или идеальный объект, на который интенционально направлена деятельность*⁵⁴², и который создаётся человеком в целях удовлетворения тех или иных потребностей либо путём опредмечивания своих представлений, либо путём вовлечения природных элементов в сферу своей субъект-объектной активности. Предметность непосредственно обнаруживает себя как в форме самого процесса преобразования объекта субъектом (*предметная деятельность*), так и в форме самих предметных результатов этой деятельности, т.е. в форме *предметной* (материальной и духовной) культуры, различных форм человеческих отношений.

поколениями. Как индивидуальный феномен, идеальное – это субъективный образ объективного мира. См.: Ильенков Э. В. Идеальное // Философская энциклопедия. Т. 2. С. 219–227; Ильенков Э. В. Проблема идеального // Вопросы философии. 1979. № 6. С. 128–140; Ильенков Э. В. Психика и мозг (Ответ Д. И. Дубровскому) // Вопросы философии. 1968. № 11. С. 145–155.

⁵³⁹ Дубровский Д. И. Проблема идеального. – М.: Мысль, 1983.

⁵⁴⁰ М. Лифшиц рассматривал идеальное как *объективно-реальные образцы, эталоны* представителей любого вида неживой, живой и социально организованной форм бытия (совершенной формы кристаллы, эталонные образцы растений и животных, позитивные ценности и идеалы в обществе). В этом смысле идеальное (*ideal*) онтологически первично как по отношению к индивидуальному сознанию отдельного субъекта (*ideell*), так и по отношению к духовной, а следовательно, и к практически-преобразующей деятельности всего человечества

⁵⁴¹ См.: Любутин К. Н., Пивоваров Д. В. Диалектика субъекта и объекта. – Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 1993.

⁵⁴² «Собственно, в самом понятии деятельности уже имплицитно содержится понятие ее предмета [*Gegenstand*]. Выражение “беспредметная деятельность” лишено всякого смысла» (Леонтьев А. Н. Деятельность. Сознание. Личность. – М.: Политиздат, 1975. Гл. III, § 2).

3.2.5. Aneignung и социальность праксиса. Мы видели, что идея, порождённая потребностью, через преобразующую активность воплотилась, материализовалась в теле ложки в виде её *формы*. Иными словами, форма репрезентировала в себе идею, и, соответственно, потребность. Этот переход идеального, воплощённого и застывшего в предмете, снова к человеку осуществляется только в процессе непосредственного использования предмета (ложки) *Другим* в своей деятельности, т.е. в процессе *распредмечивания, освоения, Aneignung*. При этом порядок действий и способы оперирования предметом определяются в первую очередь *формой этого предмета*, которая при своём непосредственном использовании обнаруживается в его *функции*. Форма задаёт *то-каким-образом* можно использовать предмет. Иначе это называется *орудийной логикой вещи*. Скажем, ложкой *как ложкой* можно пользоваться только в положении вогнутой части *вверх*, так как ею надо будет *зачерпывать* жидкую пищу и обеспечивать условия, чтобы она *не вытекла*; или стул *как стул* можно адекватно использовать (распредмечивать его идеальное, его предметную логику) только когда он стоит на ножках. То же самое, собственно говоря, относится и к ментальной предметности: механизмы таблицы Пифагора можно *адекватно* использовать только для умножения, но никак не для извлечения корня, нахождения угла треугольника или написания поэмы.

Это означает, что когда этим предметом начинают пользоваться *другие люди* даже через сотни лет, то в своих собственных действиях с ним они *воспроизводят* ту же самую подручную логику функционирования предмета, которую в него вложил его создатель в виде её функционально значимой формы. То есть, другие индивиды, используя предмет *в своей практике, распредмечивают* опредмеченный ранее в нём смысл (идею, проект). Иными словами, в структуре предмета имеет место *идеальное*, которое не существует вне этого субъект-объектного взаимодействия, т.е. предмет оказывается своеобразным «переносчиком» сознания, идеального от одного индивида к другому. Здесь можно сказать, что у Маркса, как и у Гегеля в первоначальных набросках «Феноменологии духа», *вещь (Sache)* оказывается *вещанием (Sage)* в

том смысле, что если в предмете воплощён человеческий дух, то в процессе распредмечивания этого опредмеченного духа оказывается, что вещи *говорят* (*sagen*) нам нечто об этом духе, вложенном в них⁵⁴³.

В тот момент, когда *Другой*, действуя созданным мною предметом, в структурах своей физической и психической деятельности *воспроизводит* овеществлённые мною в предмете целеполагания, проекты, потребности, то он, тем самым, формирует *интерсубъективность*⁵⁴⁴ праксиса, т.е. идентичную значимость предметности в рамках нашей материальной и мыслительной деятельности с этой предметностью. Именно в феномене интерсубъективности схватывается то, что предметная деятельность оказывается деятельностью *совместной*, ибо она связывает между собой не только сознания, не только человека с внешним миром, но в первую очередь сущностно это означает, что *в форме предмета человек имеет дело с другим человеком*, ибо «предмет, являющийся непосредственным продуктом деятельности его [человека] индивидуальности, вместе с тем оказывается его собственным бытием для другого человека, бытием этого другого человека и бытием последнего для первого»⁵⁴⁵. Только совместно пользуясь предметами в рамках диалектики опредмечивания/распредмечивания человек оказывается соотнесённым с другим человеком в *собственно человеческой связи*.

⁵⁴³ Ср.: *Мареева Е. В., Мареев С. Н., Майданский А. Д.* Философия науки: Учеб. пособие для аспирантов и соискателей. – М.: ИНФРА-М, 2010. С. 262.

⁵⁴⁴ Понятие «интерсубъективность» здесь используется в смысле *взаимодействия (интеракции)* индивидов, которое конституируется в совместной деятельности в актах опредмечивания и распредмечивания. С историко-археологической точки зрения это взаимодействие может в определённом смысле быть и односторонним, например, в том случае, когда ныне живущий человек распредмечивает «логику предмета», созданного тысячи лет назад. В этом случае интерсубъективность оказывается содержанием только лишь этого, живущего индивида. Другой же (создатель предмета) выпадает из системы актуального взаимодействия. Этот момент индивидуальности момента интерсубъективности гипертрофировали социальные феноменологи, в силу своего субъективизма упустив сам момент взаимодействия, которое непосредственно дано уже в самом латинском префиксе *inter*. Ср.: «Интерсубъективность – структура индивидуального сознания, отвечающая факту существования других индивидов» (*Керимов Т.Х.* Интерсубъективность // Современный философский словарь. С. 354). С нашей точки зрения, предметная интерсубъективность, конституирующаяся во взаимных процессах опредмечивания и распредмечивания, является основным моментом *общения (Verkehr)*, понимаемом в самом широком смысле слова как формы реализации общественных отношений, «обеспечивающая – наряду с предметными опосредованиями – воспроизводство и накопление человеческого опыта, кооперацию и разделение человеческой деятельности» (*Кемеров В.Е.* Общение // Современный философский словарь. С. 593).

⁵⁴⁵ *Маркс К.* Экономическо-философские рукописи 1844 г. С. 589.

Наличие предметного мира означает, что человек вынесен, трансцендирован во внешний мир природы и культуры, посредством которого он оказывается праксиологически связанным с другими индивидами⁵⁴⁶. Не будь этого предметного мира, не было бы и никакого общества. Только во взаимодействии с предметами, воплощающими потребности, человек вступает в отношения-с-другими, отношения, которых сущностно лишены животные, – *общественные отношения (gesellschaftliche Verhältnisse)*.

Только в *предметной* деятельности и возникает *совместность* человеческого бытия. Это означает, что материальная и идеальная *предметность (Gegenständlichkeit)*, создаваемая в процессе развёртывания праксиса, является подлинным базисом *социальной связи* между индивидами, является основой, ибо только через совместную (интерактивную) предметную деятельность индивиды только и вступают в отношения друг с другом: «обработанный человеком предмет есть, таким образом, узел отношений индивидуального и социального»⁵⁴⁷. *Предмет оказывается посредником между людьми*, т.е. в предметности оказывается фундированной *общность, социальность* человеческих индивидов: «предмет [Gegenstand], как бытие [Sein] для человека как предметное бытие человека, есть в то же время наличное бытие [Dasein] человека для другого человека, его человеческое отношение к другому человеку, общественное отношение человека к человеку»⁵⁴⁸.

Это, далее, означает, что только в этих практических, предметно-деятельностных отношениях с этим миром человек и обнаруживает свою собственную *субъективность (Subjektivität)*, ибо «человеческая субъективность не имеет самостоятельного существования в непредметной форме», так как «созданные человеком предметы, человеческие произведения – это единственная реальная жизнь человеческой субъективности, её объективированный момент, вне которого человеческая субъективность есть чистая возможность, негативность

⁵⁴⁶ Holt J. Karl Marx's Philosophy of Nature, Action and Society: A New Analysis. – Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2009.

⁵⁴⁷ Можеева А. К. Проблема человеческой субъективности в свете марксовской теории исторического процесса // Человек и его бытие как проблема современной философии. – М., 1978. С. 269.

⁵⁴⁸ Маркс К., Энгельс Ф. Святое семейство. С. 47.

человеческого “Я”»⁵⁴⁹. В этом диалектическом взаимодействии человека и мира состоит то, что Маркс называет немецким термином *Verkehr*⁵⁵⁰, *общение*. Собственно говоря, диалектика опредмечивания и распредмечивания, включенная в совместные структуры человеческого бытия, и есть *Verkehr*⁵⁵¹, в рамках которого деятельность выступает как *социальная*, т.е. предметность, схватывающая в своих структурах моменты преобразования, созидания и последующего использования-Другими, своей непосредственной вещественно-символической формой *связывает индивидов в тотальность* посредством их, этих индивидов, взаимоотношений друг с другом по поводу самой себя, предметности.

Согласно Марксу, нас связывают не столько «символические интеракции» вроде языка или жестов и их культурно детерминированные индивидуальные «интерпретации», сколько именно предметность, в которой овеществлены наши практические связи и отношения. Уберите этот предметный мир и вслед за ним исчезнут «интеракции» и «интерпретации», которые представляют собой важный, но всё же *сущностно вторичный* аспект социальной связи.

Так, Э. Читти рассматривает прaxis в качестве особого, *сущностного способа отношения-к-вещам и друг к другу* [*essential way of relating to things and to each other*]. Под *Praxis*'ом, пишет он, “Маркс имеет в виду не физическую активность вообще, а что-то вроде “производства вещей друг-для-друга”, где “производство” [*producing*] – это превращение [*making*] чего-то в нечто *иное*, чем могут в дальнейшем пользоваться другие члены нашего рода. Когда мы *производим* для-Других [представителей нашего вида] и *используем* то, что Другие прозвели для-нас, – тогда это делает нас членами *нашего рода*. Стало быть, это – весьма своеобразный род»⁵⁵².

⁵⁴⁹ *Можеева А.К.* Проблема человеческой субъективности... С. 272.

⁵⁵⁰ Сам Маркс в знаменитом письме П.В. Анненкову (28.12.1846) говорит о многозначности немецкого слова *Verkehr*, сравнивая его с французским *commerce*, но при этом сам использует эти слова ещё в очень узком смысле, который был им радикально расширен уже в «Немецкой идеологии» (1846-1847). См.: *Маркс К.* Письмо П. В. Анненкову 28 декабря 1846 г. // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 27. С. 403.

⁵⁵¹ Детальный анализ этой категории у К. Маркса см.: *Шелике В. Ф.* Непознанный Маркс и некоторые проблемы современности (Часть 3) // *Философские науки*. 2013. № 5. С. 120–130.

⁵⁵² *Chitty A.* First person plural ontology and praxis // *Proceedings of the Aristotelian Society*. 1997. № 1. P. 91. Перевод наш. – П. К.

И в этом контексте Э. Читти для описания *Praxis*'а, порождаемых им производственных отношений и конституирования рода (*Мы*⁵⁵³) вводит понятие *интерконститутивности* (*interconstitutive*). Дело в том, что «каждый индивид конституируется в качестве члена рода в силу отношений производства и использования продукта (производственных отношений), которые возникают между этим лицом и другими членами рода, которые, в свою очередь, образуются в качестве членов вида таким же образом». Иными словами, только «в силу производственных отношений, посредством которых мы взаимодействуем друг с другом, мы все полагаем друг друга и в качестве членов рода»⁵⁵⁴. Именно поэтому «производственные отношения являются “интерконститутивными”», а «их различные формы представляют собой не просто разные формы общества, но разные способы быть такими, какие мы есть: в терминологии Маркса, *разные способы быть человеком* [*different ways of being human*]»⁵⁵⁵. Именно поэтому К. Маркс постоянно подчеркивает, что *общество* представляет собой не механический конгломерат индивидов вида *Homo Sapiens* или социальных групп, а *конкретные формы их совместной предметной деятельности по производству и воспроизводству их наличного бытия*. «Что же такое общество, какова бы ни была его форма? Продукт взаимодействия людей»⁵⁵⁶.

Таким образом, люди, объективируя свои потребности во внешнем мире, устанавливают между собой сеть отношений, вырастающих из их *совместной деятельности* с предметами, и, тем самым, формируют *человеческое общество*. В. Ф. Шелике справедливо связывает этот момент конституирования общества с марксовым пониманием *совместной деятельности* (*Zusammenwirken*) многих индивидов, безразлично при каких условиях, каким образом и для какой цели⁵⁵⁷.

⁵⁵³ Собственно говоря, статья Э. Читти посвящена анализу онтологии и прксиса «множественного числа от первого лица» [*First person plural*], т.е. вопросу об конституировании *Мы* из развёртывания праксиса: «Кто *мы* есть? Кто *мы* такие? Что является фундаментальной характеристикой, или комбинацией характеристик, которые *есть у всех нас*, что делает каждого из нас вещью особого рода и, соответственно, отличает нас от других видов вещей? Я называю это онтологическим вопросом *множественного числа от первого лица*» (*Ibid.* P. 81).

⁵⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵⁵ *Ibid.* P. 91–92.

⁵⁵⁶ Маркс К. Письмо П.В. Анненкову 28 декабря 1846 г. С. 402.

⁵⁵⁷ Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. С. 21.

«Как видно, *Zusammenwirken* в немецком тексте переведено как *совместная деятельность многих индивидов*. Немецкое *Zusammenwirken* правомочно переводить как “совместная деятельность”, однако все оттенки немецкого термина, на наш взгляд, полнее отразит понятие “вместе-действие”, которое мы и предлагаем использовать далее. Дело в том, что в немецкое *Zusammenwirken* входит *wirken*, которое по своему семантическому значению богаче, чем просто деятельность (*Taetigkeit*), хоть и совместная. *Zusammenwirken* одновременно означает вместе действовать, *вместе работать* (т.е. вместе материально созидать) и *вместе казаться* (т.е. вместе созидать духовно), что существенно для понимания единства материального и духовного в общественных действиях (*Wirken*) людей. Общество, по Марксу, создается людьми **как некое целое** посредством вместе-действия **всех** действительных индивидов **вместе»**⁵⁵⁸. Вот эта связка целого-всех-вместе в деятельности, которую специально подчёркивает В. Ф. Шелике, и есть основа целостности человеческого общества.

Это значит, что человеческая деятельность обладает интересубъективностью, фундированной в предметности праксиса и опредмечивающе-распредмечивающих механизмах его реализации, свойством, на основе которого конституируется небιологическая, надбиологическая совместность человеческого бытия. Это *свойство предметной деятельности людей порождать интересубъективную сцеплённость индивидов во взаимосвязанную целостность живого общественного организма* называется *социальностью* (*Gesellschaftlichkeit*)⁵⁵⁹. В этом смысле предметная деятельность не только конституирует социальность, но и сама *всегда* оказывается социальной. Поэтому

⁵⁵⁸ Шелике В. Ф. Непознанный Маркс и некоторые проблемы современности (Часть 2) // Философские науки. 2013. № 4. С. 102.

⁵⁵⁹ Ср.: «Социальность – это взаимообусловленность жизни людей, взаимообусловленность их жизнью друг друга, процессами и результатами совместной и индивидуальной деятельности» (Кемеров В. Е. Общество, социальное, социальность // Современный философский словарь. Под общей ред. В. Е. Кемерова. – Лондон, Франкфурт-на-Майне, Париж, Люксембург, Москва, Минск: «Панпринт», 1998. С. 594). Г. Лукач, например, часто употребляет понятие *Gesellschaftlichkeit* в смысле *общественная жизнь*; ср.: «Мы увидели, что такая постановка вопроса в рамках ведущих тенденций современной философии имеет антиобщественный, отстраняющийся от вовлеченности в общественную жизнь [Gesellschaftlichkeit] характер» (*Lukács G. Der Existentialismus // Existentialismus oder Maixismus?.* Berlin: Aufbau Verlag, 1951. S. 33–57).

Маркс (как это было показано выше) и определяет сущность человека двояко: и как *праксис*, и как *ансамбль общественных отношений*.

3.2.6. Историчность как результат развертывания праксиса. Поскольку существеннейшей характеристикой праксиса является её *преобразующий* характер, то изменения природных, предметных, социальных и идеальных объектов, отношений, структур, а также и самих субъектов приводит к созиданию новых условия бытия-в-мире. «Праксис в этом контексте можно определить как общественную деятельность, изменяющую мир»⁵⁶⁰. Эта *способность людей в своей деятельности преобразовывать наличный предметный универсум, сохранять изменённые состояния предметно-социального мира и сцеплять их в единый темпоральный процесс развития* и есть *историчность (Geschichtlichkeit)*, которая будет подробно рассмотрена ниже.

3.2.7. Выводы. Итак, праксис, как *родовое* понятие, охватывает все многообразные виды человеческой деятельности, наиболее распространённой формой различения которой является выделение и противопоставление физической и духовной деятельности. Однако следует признать, что такое различие в большей степени является искусственным, ибо даже самый примитивный физический труд («забивание гвоздя молотком») в своей структуре с необходимостью содержит идеальное (и даже *экзистенциальное* в виде отношения субъекта к своей собственной деятельности). А любой духовный и интеллектуальный труд с необходимостью включает в себя физическую и физиологическую составляющие. Поэтому, когда ниже мы будем говорить о праксисе как таковом, то мы не будем различать между собой эти два вида человеческой деятельности. Это в первую очередь связано с тем, что для К. Маркса более фундаментальным основанием для разделения праксиса на виды является не внешняя форма их обнаружения (физическая / духовная, общественная / индивидуальная), сколько их внутренне эмоциональная и экзистенциальная составляющая (подлинная / неподлинная, человеческая /

⁵⁶⁰ «Praxis in this context can be defined as social activities changing the world» (*Israel J. Alienation and Reification // Theories of Alienation. Critical perspectives in philosophy and the social sciences – Boston, 1976. P. 42*).

обесчеловеченная, приносящая удовлетворение и радость – приносящая страдание и утомление).

Исходя из этого сущностного и структурно-динамического анализа, можно дать следующее определение: *праксис* (синонимами которого у Маркса в разных контекстах выступают *Tätigkeit, Praktik, Arbeit, Aktion*)⁵⁶¹ – это единая материально-духовная, субъект-объектная и субъект-субъектная целеполагающая социальная предметная преобразующая активность, свойственная только человеку, реализуемая в процессах опредмечивания и распрямечивания, и представляющая собой целенаправленный сознательный процесс преобразования материального или идеального объекта индивидуальным или коллективным субъектом с помощью материальных или когнитивных средств в целях удовлетворения своих потребностей, т.е. такое изменение изначальных свойств объекта, изначально не позволяющих удовлетворить конкретную потребность, которое (преобразование) придаёт этому объекту новые (как правило, ранее не существовавшие) свойства, уже позволяющие удовлетворить именно эту потребность. «В этом смысле человеческая деятельность может быть определена как *активность субъекта, направленная на объекты или на других субъектов*, а сам человек должен рассматриваться как *субъект деятельности*»⁵⁶².

При этом напомним, что и *неконструктивистские* формы деятельности (эстетическое созерцание, эмпатическое сопереживание, моральные и иные ценностные отношения) также представляют собою *особые формы праксиса*, ибо в процессе их протекания объект (например, распрямечиваемое произведение искусства или эмпатическое переживание чувств другого человека) так или иначе, но всё же *преобразуется*, хотя изначально в такого рода видах деятельности преобразование, изменение *не является сознательно поставленной целью*, в отличие от различных видов конструктивистской деятельности⁵⁶³.

⁵⁶¹ Ср. у Бертелла Оллмана синонимы: *activity, work, creativity* (Ollman B. Alienation: Marx's Conception of Man in Capitalist Society. – Cambridge, 1971. P. 97).

⁵⁶² Каган М. С. Человеческая деятельность. С. 43.

⁵⁶³ Ср. в этом отношении эстетическую теорию Р. Ингардена о *схематичности и конкретизации* художественного произведения. Схематичность задаёт неполную определённую во всех слоях произведения, что побуждает реципиента к конкретизации, т.е. *дополнению и изменению*, например,

С точки зрения К. Маркса, любые виды человеческой деятельности (труд, познание, общение, созерцание), представляя собой реализацию сущностных сил человека, с необходимостью содержат в себе (по крайней мере, имплицитно), помимо сознательного целеполагания и механизмов преобразования, морально-нравственные, эстетические, эмпатические, экзистенциальные и иные моменты⁵⁶⁴.

Глава IV. Имманентная целостность бытия-в-мире

4.1. Целостностная система отношений человека к миру

4.1.1. Постановка проблемы. Человеческая деятельность, понимаемая как тотальность, производит не только предметность, но в первую очередь *социальность*, т.е. *отношения людей*. Такое производство В.М. Межуев назвал *культурой*: «Культура, с этой точки зрения, – пишет он, – тоже производство, но не просто вещей или идей, но самих людей в их отношении к природе, друг к

текста читателем в процессе чтения. Конкретизация «является результатом взаимодействия двух различных факторов: самого произведения и читателя, в особенности творческой, воссоздающей деятельности последнего, которая проявляется в процессе чтения» (*Ингарден Р. Исследования по эстетике*. – Москва, 1962. С. 32). Конкретизация, согласно Ингардену, зачастую фундируется в том или ином конкретно-ситуативном *настроении*. Так, при чтении литературного произведения «происходит перемещение центра тяжести произведения с одного слоя на другой, вызывая больший интерес со стороны читателя... потому, что у читателя во время чтения произведения бывает разное “настроение” и он интересуется в произведении то одним, то другим, обращая его к себе то одной, то другой стороной» (*Там же*. С. 90). Побуждение к конкретизации, например, при исполнении музыкального произведения, может быть вызвано и особой техникой исполнения, скажем, «рассчитанной на “чувствительность”, с тенденцией к тому, чтобы вызвать определенные настроения, притом чаще всего настроения грусти и отчаянья» (*Там же*. С. 555), как это имело место при исполнении Шопена (в случае, описываемом Ингарденом), имеет место, например, в таких современных депрессивных поджанрах *Heavy metal*, как *Black, Doom metal*, частью *Symphonic metal*.

⁵⁶⁴ В этом отношении хотелось бы обратить внимание ещё на один модус праксиса, который вообще не учитывается при анализе философии К. Маркса. Дело в том, что в немецком идеализме *практическое* было тождественно *нравственному*. А поскольку Маркс «вырос из шинели» в том числе и немецкой классики, то в его понятиях *праксис, деятельность, практика, труд* всегда имплицитно содержится этот момент этического, нравственного. Т. Б. Длугач вполне справедливо расширяет это «нравственно-практическое» измерение практики до полагания свободной личности. «Определения “практического” в немецком идеализме, – пишет она, – совпадают с определениями “нравственного”. В этом сказались не только ограниченность, но и определенная плодотворность подхода к человеку, присущего великим немецким мыслителям. Дело в том, что в области нравственности обнажается устремленность человека на самого себя, раскрывается смысл его существования в качестве цели. Здесь он автономная личность, делающая себя субъектом истории, причем сознательно и свободно. Свобода, собственно, в том и состоит, что субъект определяется к жизни не какими-то внешними предметами и обстоятельствами, а самодетерминацией» (*Длугач Т. Б. От Канта к Фихте: Сравнительно-исторический анализ*. – М., 2010. С. 137). Детальный анализ этого момента в философии Маркса ещё ждёт своего исследователя.

другу и самим себе»⁵⁶⁵. В силу этого одним из важнейших конститутивных моментов человеческого бытия является то, что человек всегда находится в *отношениях-с-миром*. Человек, с точки зрения К. Маркса, никогда не существует как замкнутое-в-себе-бытие, ибо он, во-первых, всегда есть существо, *действующее-в-мире*, поэтому *мир уже a priori встроен в человеческое существование и человеческое существование встроено в мир*⁵⁶⁶; во-вторых, человек берётся Марксом сразу же как существо *общественное*, которое неотделимо от своего *общения* и от *своих отношений с миром*.

Более того, «каждый индивид, – писал А. Грамши, – это не только синтез существующих отношений, но и история этих отношений, т.е. итог всего прошлого»⁵⁶⁷. Только внутри соотнесённости с миром, изначальной встроенности человека в предметный и социальный мир и формируется духовное, экзистенциальное, внутреннее: «сознание, – пишет Маркс, – должно было относиться к предмету тоже согласно совокупности своих определений и рассматривать его с точки зрения каждого из этих определений. Эта совокупность определений сознания делает предмет в себе духовной сущностью, а для сознания он поистине становится таковой благодаря постижению каждого отдельного определения предмета как самости, или благодаря вышеуказанному духовному отношению к ним»⁵⁶⁸.

«С. Л. Рубинштейн указал на *двусторонность* человеческого сознания: с одной стороны, оно представляет собой “*познавательный снаряд, включенный в бытие и обращенный на него*”; с другой стороны, “оно не только отображение, рефлексия бытия, но и *практическое отношение* к нему данного индивида. Сознание человека, – резюмировал ученый, – включает поэтому не только знание,

⁵⁶⁵ *Межуев В. М.* Что же такое коммунизм? // Марксизм: Альтернативы XXI века (дебаты постсоветской школы критического марксизма). – М.: УРСС, 2009. С. 164.

⁵⁶⁶ «Если животное со своим органическим строением, набором инстинктов, врожденными способами движения и т.п. встроено в свою жизненную сферу, т.е. образует со своей средой видоспецифическое единство, то человек “открыт миру” и потому не связан со своей средой так, как животное. В отличие от животного человек располагает возможностью объективации сущего, с которым встречается в мире. Возможность дистанцирования и объективирования является одним из центральных моментов – подходов к понятию труда, выражающему специфику отношения человека к миру» (*Кимелев Ю. А.* Западная философская антропология на рубеже XX–XXI веков. Обзор. – М., 2007. С. 10).

⁵⁶⁷ *Грамши А.* Формирование человека. — М., 1983. С. 62.

⁵⁶⁸ *Маркс К.* Экономическо-философские рукописи 1844 г. С. 629

но и *переживание* того, что в мире *значимо* для человека в силу отношения к его потребностям, интересам и т. д.”. Резко критикуя идеалистическую “пустую абстракцию “чистого” сознания... являющегося лишь гипостазированием абстрактно взятой функции познания”, С. Л. Рубинштейн подчеркивал, что “сознание отражает бытие объекта и выражает *жизнь субъекта*. в его отношении к объекту”⁵⁶⁹. «*Всякий психический процесс есть отражение, образ вещей и явлений мира, знание о них, но взятые в своей конкретной целостности, психические процессы имеют не только этот познавательный аспект. Вещи и люди, нас окружающие, явления действительности, события, происходящие в мире, так или иначе затрагивают потребности и интересы отражающего их субъекта. Поэтому психические процессы, взятые в их конкретной целостности,— это процессы не только познавательные, но и “аффективные”, эмоционально-волевые. Они выражают не только знание о явлениях, но и отношение к ним; в них отражаются не только сами явления, но и их значение для отражающего их субъекта, для его жизни и деятельности*»⁵⁷⁰.

Означенный модус человеческой сущности схватывает две стороны диалектического процесса взаимосвязи человека и мира, а именно (1) движение *от человека к миру*, и (2) движение *от мира к человеку*. Первый момент можно с соответствующими оговорками назвать *интенциональностью*, второй момент — *рефлексивностью*. Имманентное единство *интенционально-рефлексивного взаимодействия человека и мира* обнаруживает себя в феномене, который Маркс называет *человеческим отношением к миру (menschlich Verhältnis zur Welt)*⁵⁷¹.

Выше мы показали, что праксис (в одном из своих моментов) представляет собой диалектическое единство процессов *Äußerung* и *Aneignung*, *опредмечивания* и *распредмечивания*, *овнешнивания* и *овнутривания*, *экстернализации* и *интериоризации*. Но если в тогда мы ограничились формальной стороной диалектики *Äußerung* и *Aneignung*, то здесь надо указать ещё на один — *экзистенциальный* — аспект праксиса. Дело в том, что человек, вкладывая свою

⁵⁶⁹ Коган М. С. Человеческая деятельность. С. 70.

⁵⁷⁰ Рубинштейн С. Л. Бытие и сознание. Человек и мир. — СПб., 2003. С. 236.

⁵⁷¹ Там же. С. 590–620.

душу в предметность⁵⁷² в момент осуществления *Äußerung*, и распредмечивая, вбирая в себя самого душу другого в актах *Aneignung*, с необходимостью как-то *относится к предметному миру* (в то время как животное вообще ни к чему не «относится»), а значит, *эмоционально переживает* своё отношение к нему⁵⁷³, ибо предмет оказывается не чем иным, как внешним обнаружением человеческой души, его собственного внутреннего мира. Сам Маркс указывает на эту диалектику *проявления внутреннего индивидуального бытия* в следующем знаменитом фрагменте: «Каждое из твоих отношений к человеку и к природе должно быть *определённым*, соответствующим объекту твоей воли *проявлением* [*Äußerung*] твоей *действительной индивидуальной жизни*»⁵⁷⁴.

Для того чтобы показать внутреннюю диалектику *Äußerung* и *Aneignung*, лежащую в основании конституирования *отношений-к-миру* как имманентной субъект-объектной целостности, приведём несколько больших цитат из рукописей 1844 года. С одной стороны, описывая процесс *Äußerung*, т.е. *опредмечивания, проявления, утверждения себя в мире*, маркс пишет: «по мере того как предметная действительность повсюду в обществе становится для человека действительностью человеческих сущностных сил, человеческой действительностью и, следовательно, действительностью его *собственных сущностных сил*, все *предметы* становятся для него *опредмечиванием* самого себя, утверждением и осуществлением *его индивидуальности*, его предметами, а это значит, что предмет становится *им самим*. То, как они становятся для него его предметами, зависит от *природы предмета* и от природы соответствующей *ей сущностной силы*; ибо именно *определённость* этого отношения создаёт особый,

⁵⁷² Маркс К. Экономические рукописи 1857–1859 гг. Ч. 1. С. 450.

⁵⁷³ Как правило, для описания такого рода отношений человека к миру Маркс использует отношения *любви*: «для Маркса, – писал Э. Фромм, – концепция любви была ключевой в картине отношения человека к внешнему миру. Она была ключевой и в картине мышления... Если говорить о человеческих отношениях, то Маркс верил, что “непосредственная, естественная и необходимая связь одного человеческого существа с другим есть связь мужчины и женщины... Такая связь мужчины и женщины является самой естественной связью одного человека с другим”» (Фромм Э. Вклад Маркса в знания о человеке // Фромм Э. Кризис психоанализа. Дзен-буддизм и психоанализ. – М., 2004.).

⁵⁷⁴ Маркс К. Экономико-философские рукописи 1844 г. С. 620. «Jedes deiner Verhältnisse zum Menschen und zu der Natur – muß eine *bestimmte*, dem Gegenstand deines Willens entsprechende *Äusserung* deines *wirklichen individuellen Lebens* sein» (Marx K. Ökonomisch-philosophischen Manuskripten (Zweite Wiedergabe) // Marx–Engels–Gesamtausgabe (MEGA 2). – Berlin: Akademie Verlag, 1982. I Abteilung. Bd. 2. S. 438).

действительный способ утверждения. *Глазом* предмет воспринимается иначе, чем *ухом*, и предмет глаза – иной, чем предмет *уха*. Своеобразие каждой сущностной силы – это как раз её *своеобразная сущность*, следовательно и своеобразный способ её опредмечивания, её *предметно-действительного, живого* бытия. Поэтому не только в мышлении, но и всеми чувствами человек утверждает себя в предметном мире»⁵⁷⁵.

С другой – *субъективной* – стороны, выявляя процесс *Aneignung* – присвоения мира себе, Маркс пишет: «только музыка пробуждает музыкальное чувство человека; для немзыкального уха самая прекрасная музыка лишена смысла, она для него не является предметом, потому что мой предмет может быть только утверждением одной из моих сущностных сил, т.е. он может существовать для меня только так, как существует для себя моя сущностная сила в качестве субъективной способности, потому что смысл какого-нибудь предмета для меня (он имеет смысл лишь для соответствующего ему чувства) простирается ровно настолько, насколько простирается *моё* чувство. Вот почему *чувства* общественного человека суть *иные* чувства, чем чувства необщественного человека. Лишь благодаря предметно развёрнутому богатству человеческого существа развивается, а частью и впервые порождается, богатство субъективной человеческой чувственности: музыкальное ухо, чувствующий красоту формы глаз, – короче говоря, такие чувства, которые способны к человеческим наслаждениям и которые утверждают себя как человеческие сущностные силы»⁵⁷⁶.

Стало быть, заключает Маркс, «необходимо опредмечение человеческой сущности – как в теоретическом, так и в практическом отношении, – чтобы, с одной стороны, *очеловечить чувства* человека, а с другой стороны, создать *человеческое чувство*, соответствующее всему богатству человеческой и природной сущности»⁵⁷⁷. Диалектический синтез этих двух процессов – *проявления себя в мире* и *вбирание мира в себя* – обнаруживает себя в том, что общество формирует в этом «образовательном процессе... *богатого и*

⁵⁷⁵ Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. С. 593.

⁵⁷⁶ Там же.

⁵⁷⁷ Там же. С. 594.

всестороннего, глубокого во всех своих чувствах и восприятиях человека»⁵⁷⁸. «Ибо не только пять внешних чувств, но и так называемые духовные чувства, практические чувства (воля, любовь и т. д.), – одним словом, *человеческое чувство, человечность чувств*, – возникают лишь благодаря наличию *соответствующего* предмета, благодаря *очеловеченной* природе»⁵⁷⁹. Таким образом, и *человеческие чувства*, как и сам человек, оказываются *историчными*: «*образование* пяти внешних чувств – это работа всей до сих пор протекшей всемирной истории»⁵⁸⁰.

Безусловно, животное тоже «переживает» своё бытие⁵⁸¹ – радуется, печалится, грустит, тоскует. Однако «там, где существует какое-нибудь отношение, – пишет К. Маркс, – оно существует для меня, животное не “относится” ни к чему и вообще не “относится”; для животного его отношение к другим не существует как отношение»⁵⁸². Человек же, в отличие от него, *осознаёт* своё переживание, и тем самым превращается в *страдающее (сопереживающее) существо par excellence*.

Маркс такое сугубо человеческое переживание-осознание называет *отношением*, или *общением*, которого сущностно лишены животные⁵⁸³, и которое

⁵⁷⁸ Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. С. 594.

⁵⁷⁹ Там же. 594–595.

⁵⁸⁰ Там же. С. 595. См. также: Худякова Н.Л. Возникновение сознания как внутреннего бытия внешних культурно-опосредованных отношений человека с миром // Экономика и политика. 2016. № 2 (8). С. 70–75

⁵⁸¹ Ср.: «У животного, не способного быть я–ты–мы (оно даже не может сказать этого), нет никакого мира. Ибо “я” и “мир” – это взаимозависимые понятия. Когда мы говорим об окружающем мире [Umwelt], который имеет инфузория-туфелька, земляной червь, головоногие, лошадь и даже человек, то значение этого имеет очень отличается от того, которое мы подразумеваем, когда говорим, что у человека есть мир» (Бинсвангер Л. Экзистенциально-аналитическая школа мысли // Экзистенциальный анализ. – М., 2014. С. 11).

⁵⁸² Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. С. 29. «Категориальное различие “субъекта” и “объекта” отражает осознание человеком своего отличия от внешнего мира, которое и делает возможной его сознательную и целенаправленную деятельность. Такое осознание произошло в процессе социально-исторического становления человека и является одним из существеннейших его отличительных признаков. Отсутствие этой особенности у животных связано с тем, что они не противопоставляют себя внешней среде. Даже человек на первой фазе антропогенеза еще не ощущает этого великого противостояния и потому, как и его животные предки, еще не является субъектом и не осознает себя таковым. “...Животное не “относится” ни к чему и вообще не “относится”; для животного его отношение к другим не существует как отношения”. Первоначально же и люди относились к природе “совершенно по-животному”» (Каган М. С. Человеческая деятельность. С. 51–52).

⁵⁸³ «Животное можно представить себе разъяренным, робким, печальным, радостным, испуганным. А надеющимся? Почему же нет? Собака уверена, что е` хозяин у дверей. Но может ли она также быть уверена, что ее хозяин придет послезавтра? И чего она не может делать? Как же тогда я

обнаруживает себя в эмоционально-экзистенциальной захваченности человека миром и мира человеком. Человек оказывается существом, эмоционально переживающим свою связь, своё общение (*Verkehr*) с миром в форме неравнодушного (симпатического, страдательного, эмпатического) отношения-к-миру (*Verhältnis zur Welt*).

4.1.2. Человек как страдающее (неравнодушное) существо. Человек, подобно любому иному живому чувственному существу, имея потребности, стремится их удовлетворить с помощью чувственных предметов внешнего мира, от которых он витально *зависит*. «Быть чувственным, – пишет Маркс, – т.е. быть действительным, это значит быть предметом чувства, быть чувственным предметом, т.е. иметь вне себя чувственные предметы, предметы своей чувственности. Быть чувственным значит быть *страдающим* [*Sinnlich sein ist leidend sein*]. Поэтому человек как предметное, чувственное существо есть *страдающее* существо [*leidenschaftliches Wesen*]»⁵⁸⁴.

Страдание понимается Марксом в смысле *чувственного претерпевания вообще*, обусловленного наличием потребностей (как это имело место у Аристотеля, Спинозы и Фейербаха). *Страдание* у Маркса – это *чувственное схватывание себя как существа, зависящего от предметов своих потребностей*. «Существовать (быть в смысле *existentia*), – комментирует Маркса С.Л. Рубинштейн, – это страдать... Существовать – значит быть детерминированным, но не только в понятии, а в действительности. Существование – пребывание, “деление”, участие, но не в идее, а в процессе жизни Вселенной, существовать – действовать и “страдать”»⁵⁸⁵.

Из толкования страдания как *претерпевания вообще* (в смысле чувственной зависимости от предметов потребностей) вытекают две его базовые формы: если

делаю это? Что следует ответить на это? Надеяться может только тот, кто может говорить? Только тот, кто овладел употреблением языка. То есть проявления надежды – модификации этой усложненной жизненной формы» (*Витгенштейн Л. Философские исследования // Языки как образ мира. – М.: АСТ, Terra Fantastica, 2003. С. 465*).

⁵⁸⁴ *Маркс К.* Экономическо-философские рукописи 1844 г. С. 632. Интересно отметить то, что марксово понятие *страсти*, чисто *динамическое* (как верно подметил Э. Фромм), сущностно соотносится с такими понятиями экзистенциальной философии и психологии, как *Sorge*, *забота* и *Besorgen*, *беспокойство*.

⁵⁸⁵ *Рубинштейн С. Л.* Бытие и сознание. – М., 1957. С. 303.

потребности *не удовлетворяются*, то живое существо испытывает страдание-мучение (*Qual*), если же, напротив, потребности *удовлетворяются*, то оно претерпевает страдание-удовольствие (*Genuß*).

Итак, в первом приближении *страдание* – это чувственное состояние (переживание), порожденное потребностью, заставляющее живое существо выходить в мир и стремиться объекту своей страсти в целях удовлетворения потребности, что феноменологически обнаруживает себя либо в форме удовольствия, наслаждения, радости (при удовлетворении потребности), либо в форме неудовольствия, мучения, боли (при неудовлетворении потребности).

А коль скоро стремление к удовлетворению потребностей составляет движущую силу любой формы жизни, моё *страдание* (*Leiden*) с необходимостью порождает мою *страсть* (*Leidenschaft*), ибо страдание есть предметно-чувственное схватывание себя одновременно существом нуждающимся и существом, в котором нуждаются, а страсть – это стремление к предмету своего страдания, своей чувственности, своей потребности. «Так как это существо ощущает своё страдание, то оно есть существо, обладающее страстью. Страсть [*Die Leidenschaft, die Passion*] – это энергично стремящаяся к своему предмету сущностная сила человека»⁵⁸⁶. Таким образом, *Leiden* и *Leidenschaft* оказываются диалектическими моментами человеческой практики⁵⁸⁷: в предметно-чувственной деятельности человек, претерпевая страдание (потребность, нуждаемость-в, нехватку⁵⁸⁸) с необходимостью выносит, трансцендирует себя во внешний мир чувственной предметности, страстно стремится к предмету своей страсти.

Но это одна сторона страдания, полагаемая Марксом. Причём такого рода всеобщее, «метафизическое» страдание характерно и для животного. Другая сторона страдания состоит в том, что *Я* являюсь *предметом чувства Другого*,

⁵⁸⁶ Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. С. 632.

⁵⁸⁷ «Главный недостаток всего предшествующего материализма – включая и фейербаховский – заключается в том, что предмет, действительность, чувственность берётся только в форме *объекта*, или в форме *созерцания*, а не как *человеческая чувственная деятельность, практика*, не субъективно» (Маркс К. Тезисы о Фейербахе. С. 1).

⁵⁸⁸ Ж.-П. Сартр, пытаясь встроить марксизм в экзистенциализм, употребляет термин *нехватка, rareté* (Сартр Ж.-П. Проблемы метода. – М.: Академический проект, 2008. С. 87, 119, 124, 151). Здесь чувствуется влияние П.-Ж. Прудона с его теорией *неимения*, на которую во многом опирались молодые Маркс и Энгельс (см.: Маркс К., Энгельс Ф. Святое семейство. С. 45–46).

такого же *чувственно-страдающего существа*: Другой, который тоже стремится к своему *иному*, также обладает страстью. Стало быть, страсть фундирована во взаимном рефлектирующем стремлении *Я* и *Другого* – двух чувственно-страдающих существ: с одной стороны, к *самим себе* как существам *чувствующим* страдание; с другой – *друг к другу*, как существам, которые являются тем *иным*, в котором они нуждаются для удовлетворения своего внутреннего страдания обоого рода: для снятия страдания-боли и утверждения страдания-удовольствия. Но *специфически человеческим* страдание становится только тогда, когда оно порождается *человеческим* способом бытия-в-мире – *праксисом*⁵⁸⁹.

Человек как человек может быть только через свою *неравнодушную* связь с миром, поэтому *мир (die Welt)* – это *выражение (Äußerung) человеческой действительности, проявление его жизни (seine Lebensäußerung)*⁵⁹⁰ в которой он осуществляет свою собственную действительность⁵⁹¹, в которой он только и становится *человечным*. Поэтому, чтобы чувствовать себя *человеком*, человеческое существо по своей природе всегда имеет *имманентную* потребность быть связанным с миром.

Сугубо человеческим способом реализации *неравнодушной* связи-с-миром является *отношение-к-другому*⁵⁹²: человек как человек может быть только через свое эмоционально-экзистенциальное *неравнодушное (со-страдательное) отношение, общение (Verkehr)*⁵⁹³. Модус отношения-к, таким образом, оказывается атрибутом человеческого бытия-в-мире: относиться-к-другому значить быть человеком. Только такое экзистенциально захваченное бытие и можно считать проявлением *человечности* как таковой, базирующейся на

⁵⁸⁹ См.: *Маркс К.* Экономическо-философские рукописи 1844 г. С. 565–566; *Маркс К., Энгельс Ф.* Немецкая идеология. С. 44; *Маркс К.* Капитал I. С. 195.

⁵⁹⁰ *Маркс К.* Экономическо-философские рукописи 1844 г. С. 590.

⁵⁹¹ «Производительная деятельность человека, посредством которой он осуществляет обмен веществ с природой» есть «выражение жизни и утверждение жизни» (*Маркс К.* Капитал III. Ч. 2. С. 382).

⁵⁹² К. Ясперс говорит, что изначальный феномен человеческого бытия состоит в том, что «мы [люди] являемся тем, что есмь как люди, только благодаря общности взаимности сознательного изъяснения [Verständlichwerden]. Не может быть ни одного человека, который бы был человеком сам по себе, просто как индивид» (*Ясперс К.* Разум и экзистенция. С. 72). Человеческая общность, по Ясперсу, исторична, она «не есть непосредственная общность, но опосредована соотносительностью с иным»; она «имеет исторический характер» (Там же. С. 74); наконец, человеческая общность «впервые становится собою только благодаря традиции [Überlieferung]» (Там же. С. 74).

⁵⁹³ *Маркс К., Энгельс Ф.* Немецкая идеология. С. 19, 24–25, 33, 34–35, 37, 44, 166.

практической основе выхода из простого природного существа (животного) во внешне-родовой мир других.

В этом аспекте одна из базовых категорий учения Маркса о человеке – категория *страдания* – лучше всего передаётся древнегреческим словом *συμπάθεια*, этимологически восходящим к *совместности* и *страданию* и означающим *со-страдание*, но одновременно с этим и *совместную страсть*, *взаимную равнодушность* друг к другу. Именно это и имеет в виду Маркс, когда говорит, что страдание всегда двойственно: с одной стороны, я *как человек* страдаю по *Другому*, я нуждаюсь в нём; с другой – я сам оказываюсь тем *Другим*, по которому страдает, в котором нуждается Другой. Только такая intersубъективная равнодушная зависимость (например, в форме *взаимной любви*) и есть *человеческая форма страдания*⁵⁹⁴. Человеческое – это наличная схваченность своей экзистенциальной связанности с там-бытием, переживаемая в виде *страдания*⁵⁹⁵.

Интересно, что и этот модус равнодушности связан с моментом трансцендирования в структуре праксиса. Даже такие далёкие от марксизма теоретики, как экзистенциалисты, также верно осознали это: М. Босс «утверждает, что мы можем говорить только о том, что у человека есть способность к трансцендированию наличной ситуации, потому что у него есть способность к *Sorge*, то есть озабоченности, или, точнее, способность понимать, что он есть, и отвечать за свое бытие. (Это фундаментальное для

⁵⁹⁴ А. Мацейна рассматривает марксизм как одну из форм *философии страдания*. «Состояние беды в мире, – пишет он, – есть истинное начало марксистской философии. Страдание есть её источник, из которого она течёт, и характер, который она несёт с собой в течение всего своего разветвления. Это бросает неожиданный свет на понимание духа марксистской философии и объясняет не одну тёмную её черту» (Мацейна А. Происхождение и смысл философии. С. 287).

⁵⁹⁵ Интересно, что с биологической точки зрения, повышенная эмоциональность и реактивность человека именуются «этологическими зоопатологиями», которые связываются с изменениями структуры медиальной стороны больших полушарий головного мозга (Волков Ю. К. Естественноисторические предпосылки оппозиции «свой-чужой» на ранних стадиях социогенеза // Философия и общество, 2006, № 3. С. 49–50). Мы не отрицаем физиологические и этологические корни «человечности» – этого также не делал и Маркс, будучи материалистом, но в контексте марксовой антропологии надо заметить, что физиологические изменения являются только лишь начальной причиной, толчком антропогенеза. В собственном же смысле антропогенез неразрывно связан с *деятельностью* во всевозможных её проявлениях. Конечно, повышенная эмоциональность у протолюдей была, несомненно, фундирована в утрате естественных средств нападения и защиты, но «закрепившись» в структурах деятельности и общения (*Verkehr*), эмоциональность стала имманентным моментом человеческого способа присутствия: природа *очеловечилась*, т.е. изначальная зоопатология стала имманентной частью *humanitas*, не соотносясь уже с биологической подоплёкой своей этиологии.

экзистенциальной мысли понятие взято у Хайдеггера. Нередко его употребляют в форме *Fürsorge*, что означает “попечение”, “беспокойство о благополучии”). В понимании Босса *Sorge* – всеобъемлющее понятие, которое включает любовь, ненависть, надежду и даже безразличие. Все это различные формы поведенческого проявления *Sorge* или ее отсутствия. Босс считает, что способность человека испытывать *Sorge* и трансцендировать наличную ситуации – это две стороны одного и того же явления»⁵⁹⁶.

В. Данченко, осуществлявший терминологическую правку перевода книги Ролло Мэя «Открытие бытия» на русский язык, замечает: «К сожалению, для этого фундаментального понятия (нем. *Sorge*, англ. *concern*) в русском языке нет прямых соответствий. Это не участливое отношение к кому-то или чему-то (“забота о”), но скорее “вовлечение в”, “неравнодушие к”, “занятость этим”, “обращенность к”, “направленность на”, – одним словом, интенция»⁵⁹⁷. Все эти модусы *Sorge* мы передаём понятием *отношение-к*.

4.1.3. Экзистенциальные отношения-к. Но *что* же представляет собою *человеческое отношение-к-миру* (*menschlich Verhältnis zur Welt*) – одна из центральных и фундаментальных категорий марксова учения о человеке? С точки зрения В.Ф. Шелике, которая в своих работах детально исследовала этот феномен, оно структурно состоит из собственно (1) *деятельности* (*Tätigkeit*), представляющей собой диалектическое единство процессов *Äußerung* и *Aneignung*, и (2) процесса *Betätigung*, *включения Другого в деятельность*, «соучастие в деятельности, наделение деятельностью человеческой действительности»⁵⁹⁸. Так, «каждое из... *человеческих* отношений к миру, – пишет Маркс, – является в своём *предметном* отношении, или в своём *отношении к предмету*, присвоением последнего, присвоением *человеческой* действительности [Die Aneignung der *menschlichen* Wirklichkeit]. Их отношение к предмету есть *осуществление на деле человеческой действительности* [die *Betätigung der*

⁵⁹⁶ Мэй Р. Открытие бытия. – М., 2004. Гл. 11.

⁵⁹⁷ Там же.

⁵⁹⁸ Шелике В. Ф. Исходные основания материалистического понимания истории (По работам К. Маркса и Ф. Энгельса 1844–1846 гг.). – Бишкек: Илим, 1991. С. 49.

menschlichen Wirklichkeit]; это – человеческая *действенность* и человеческое *страдание*, потому что страдание, понимаемое в человеческом смысле, есть один из способов, каким человек воспринимает своё “я” [Selbstgenuß]»⁵⁹⁹.

Как мы видим, в русском переводе марксово понятие *Betätigung* переведено как *осуществление на деле*⁶⁰⁰. В.Ф. Шелике замечает, что такой перевод не позволяет увидеть «терминологическое единство этих двух существенных сторон человеческого отношения к миру – диалектическое взаимодействие деятельности (*Taetigkeit*) и наделения деятельностью (*Betaetigung*)»⁶⁰¹. На самом же деле у Маркса речь идёт о том, что я, осуществляя свою собственную деятельность, овнешняя самого себя по отношению к другому, вызываю, инициирую, возбуждаю⁶⁰² ответную деятельность этого другого по отношению ко мне.

Итак, интенционально-рефлексивная сущность всякого человеческого отношения-к обнаруживает себя в равнодушной эмоциональной взаимосвязи между человеком и предметом, к которому он относится, между моей деятельностью, направленной на предмет, и обратной деятельностью, которую вызывает деятельность моя. «Я могу, – говорит Маркс, – на практике относиться к вещи по-человечески только тогда, когда вещь по-человечески относится к человеку»⁶⁰³. Однако, если, скажем, между человеком и предметом его страсти имеется взаимное разъединение, дисбаланс между *Äußerung* и *Aneignung*, а также отсутствие взаимного наделения деятельностью (*Betätigung*), то тогда такая связь перестаёт быть человеческой. «Предположи теперь человека как человека и его отношение к миру [*sein Verhältniß zur Welt*] как человеческое отношение, – пишет Маркс, – в таком случае ты сможешь любовь обменивать только на любовь, доверие только на доверие... Если ты любишь, не вызывая взаимности, т.е. если твоя любовь не порождает ответной любви, если ты твоим *жизненным*

⁵⁹⁹ Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. С. 591–592.

⁶⁰⁰ См. два перевода: Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. С. 591; Маркс К. Экономическо-философские рукописи. Т. 42. С. 120.

⁶⁰¹ Шелике В. Ф. Исходные основания материалистического понимания истории. С. 49.

⁶⁰² Одно из значений слова *Betätigung* – *приведение в действие*.

⁶⁰³ Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. С. 592.

проявлением [*Lebensäußerung*] в качестве любящего человека не делаешь себя человеком любимым, то твоя любовь бессильна, и она – несчастье»⁶⁰⁴.

В силу того, что, с точки зрения учения Маркса о человеке, внутренние психические характеристики находятся в неразрывной диалектико-конститутивной связи с практическим, деятельностным (и *телесным*) взаимоотношением человека с его внешним миром, то, соответственно, любые внутренние переживания человека представляют собой результат взаимодействия субъекта и объекта, но никак не пресловутое одностороннее «отражение». Речь идёт о том, что отношения, складывающиеся в структурах *Welt*, *Umwelt* и *Mitwelt*, посредством диалектики *Äußerung* и *Aneignung* интериоризируются в психике индивида и образует его собственный внутренний мир (*Innerlichkeit*, *Eigenwelt*), который мы именуем *экзистенцией*, под которой понимаем *интимно-внутреннее существование человека, включающее неравнодушное восприятие мира, переживание этого восприятия и эмоциональное отношение человека к миру*⁶⁰⁵.

Но всякое «моё» есть результат активно интериоризированного *социального*, которое, преломляясь сквозь призму личного опыта, наполняется индивидуальными коннотациями. Соответственно, в зависимости от того, в структуре *каких* социальных отношений оказывается бытийствующий индивид, таковыми же, как правило, оказываются и его экзистенциальные переживания. Поэтому, когда речь заходит об *экзистенциальном* плане человеческого бытия, то всегда следует ориентироваться на это диалектическое и тотализирующее понимание человека Марксом как единства субъектного и объектного.

Стало быть, внутренние, эмоциональные переживания, сколь глубокими и интимными они ни были бы, тем не менее, представляют собой *результат бытийного практического взаимодействия субъекта и объекта, человека и мира*,

⁶⁰⁴ Там же. С. 620. «Wenn du liebst, ohne Gegenliebe hervorzurufen, d.h. wenn dein Lieben als Lieben nicht die Gegenliebe producirt, wenn du durch deine *Lebensäußerung* als liebender Mensch dich nicht zum *geliebten Menschen* machst, so ist deine Liebe ohnmächtig, ein Unglück» (*Marx K. Ökonomisch-philosophischen Manuskripten (Zweite Wiedergabe) // Marx–Engels–Gesamtausgabe (MEGA²)*. – Berlin: Akademie Verlag, 1982. I Abteilung. Bd. 2. S. 438).

⁶⁰⁵ Более подробно см. в: *Кондрашов П. Н.* Понятие экзистенции в философии Карла Маркса // *Человек*. 2016. № 2. С. 127–139; *Кондрашов П. Н.* Развертывание экзистенции из праксиса: попытка марксистской интерпретации // *Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина*. 2016. Т. 2. № 1. С. 75–84.

которое обнаруживает себя в *целостности* бытия-человека-в-мире. Так, например, относительно любви Маркс говорит, что в отношениях мужчины и женщины человек с одной стороны проявляет «свое индивидуальнейшее бытие», выступая «вместе с тем общественным существом»⁶⁰⁶ – с другой.

Таким образом, в рамках марксовой философии можно выделить два модуса экзистенции: *внутренний, индивидуальный* модус – уникальное личное эмоциональное отношение к различным аспектам собственного бытия-в-мире; *внешний, социальный* модус – совокупность идентичных структур экзистенциальных отношений-к у индивидов, живущих в одинаковых социальных условиях, в которых и посредством которых реализуется глубинная сторона экзистенции.

В отличие от экзистенциализма, полагающего экзистенцию непознаваемой и мистически неактикулируемой, мы считаем, что в рамках марксовой философии представляется возможным научно показать, каким образом экзистенция конституируется; эксплицировать её содержание (с известными, разумеется, оговорками, ибо индивидуальное всегда, так или иначе, в той или иной форме оставляет за собой специфичные только для него коннотации); выявить её историчность.

Если экзистенция есть *глубина* человеческого индивидуального бытия, то в процессах преобразующей творческой деятельности именно она, по выражению Гегеля, «*вкладывает свою сущность в произведённое*»⁶⁰⁷, – именно поэтому «в явлениях экстерииоризации внутреннего мира человека, его объективации в процессах практической деятельности можно найти возможности объективного исследования человеческой индивидуальности»⁶⁰⁸.

Коль скоро, с точки зрения К. Маркса, деятельность человека бесконечно многообразна⁶⁰⁹, а объектное содержание отношений-к формируется именно через эти различные формы деятельности, то значит, что и самих видов отношений человека к миру – бесконечное множество. Более того, на основе этого Маркс как раз и осуждает разделение труда, которое редуцирует

⁶⁰⁶ Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. С. 587.

⁶⁰⁷ Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа // Гегель Г. В. Ф. Собр. соч. Т. 4. – М., 1959. С. 170.

⁶⁰⁸ Ананьев Б. Г. Человек как предмет познания. – СПб.: Питер, 2002. С. 275.

⁶⁰⁹ Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. С. 592.

человеческую деятельность к односторонним действиям, элиминируя универсальность человека как родового существа, порождая тем самым «частичного человека» (*Teilmenschen*)⁶¹⁰, «слабоумие, кретинизм как удел рабочих»⁶¹¹, а также «аморальность, вырождение, отупение и рабочих и капиталистов»⁶¹².

Однако в целях научного исследования среди этого бесконечного многообразия человеческих отношений к миру необходимо выделить наиболее существенные из них. Например, анализируя «Немецкую идеологию», где Маркс и Энгельс «расчленяют» единый мир на *мир природы (natürliche Welt)* и *человеческий мир (Menschenwelt)*⁶¹³, В.Ф. Шелике выделяет, соответственно, два типа основных отношений: *отношение человека к природе* и *отношение человека к другим людям*⁶¹⁴.

Однако, как нам представляется, такого рода классификация является недостаточной, ибо в ней не учитываются такие важнейшие моменты человеческой деятельности и, соответственно, человеческих отношений, как *предметный* характер праксиса, и, стало быть, отношение человека к продуктам своей деятельности – к *предметности*, а в расширенном смысле – к *материальной и духовной культуре*. Далее, Маркс постоянно подчёркивает, что отношения человека к миру включают в себя и отношения *ценностные* (эстетические, моральные, нравственные, идеологические). Наконец, даже *язык*, по Марксу, представляет собой особый вид отношений между людьми, и поэтому *языковые отношения* также входят в структуру человеческих отношений-к-миру⁶¹⁵.

⁶¹⁰ Маркс К. Капитал I. С. 660.

⁶¹¹ Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. С. 562.

⁶¹² Там же. С. 576.

⁶¹³ Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. С. 12. См. также: Marx K., Engels F. Die deutsche Ideologie // Marx K., Engels F. Werke. – В.: Dietz Verlag, 1978. Bd. 3. S. 14, 44, 144.

⁶¹⁴ Шелике В. Ф. Исходное основание материалистического понимания истории // Альтернативы. 2012. № 3 (76). С. 30–42.

⁶¹⁵ Что касается собственно *марксистских философских теорий языка*, то их на сегодняшний день достаточно много. Наиболее известными являются следующие тексты: Волошинов В.Н. Марксизм и философия языка. – Л.: «Прибой», 1929; Lecerclé J.J. Marxist Philosophy of Language. – Leiden: Brill, 2006; Hemming L. Heidegger and Marx: A Productive Dialogue over the Language of Humanism. – Evanston, 2013. Безусловно, в марксистской лингвистике и анализе философских аспектов языка было много вульгарного и примитивного (достаточно вспомнить дискуссию по языкознанию и учению Н.Я. Марра 1950 г., в которой принял непосредственное участие и И.В. Сталин).

Как видно из этого ближайшего, далеко не полного и исчерпывающего, перечисления различных видов отношений человека к миру, выделяемых Марксом помимо отношений общественных (экономических, политических, социальных), проблема их классификации и исследования – это предмет не одной монографии. Поэтому мы в нижеследующем анализе ограничимся только некоторыми из этих отношений.

Если мы обратимся к «Экономическо-философским рукописям 1844 г.», особенно к фрагменту, в котором Маркс эксплицирует различные формы отчуждения труда, то увидим, что человеческая деятельность в условиях капиталистического способа производства отчуждает от человека *природу, саму себя* (т.е. *деятельную функцию человека, его жизнедеятельность*), *продукт труда*⁶¹⁶, *родовую сущность, другого человека, самого себя*⁶¹⁷. А коль скоро отчуждение представляет собой, по Марксу, момент отношения, то в связи с этим представляется возможным выделить следующие формы человеческого отношения к миру (которые мы для краткости в дальнейшем будем называть *отношениями-к*):

- 1) *отношение человека к природе;*
- 2) *отношение человека к продуктам своего труда (материальным и духовным)*⁶¹⁸;

⁶¹⁶ «Осуществление труда есть его опредмечивание, – пишет Маркс. – При тех порядках, которые предполагаются политической экономией, это осуществление труда, это его претворение в действительность выступает как *выключение* рабочего из *действительности*, опредмечивание выступает как *утрата предмета и закабаление предметом*, освоение предмета – как *отчуждение*, как *самоотчуждение*» (Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. С. 560–561). А коль скоро «*непосредственное отношение труда к его продуктам есть отношение рабочего к предметам его производства*» (Там же. С. 562), то последние отчуждены от рабочего.

⁶¹⁷ По Марксу, «в отношениях человека к другим людям» выявляется «отношение, в котором человек находится к самому себе» (Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. С. 567).

⁶¹⁸ «До сих пор мы рассматривали отчуждение, самоотчуждение рабочего лишь с одной стороны, а именно со стороны его отношения к продуктам своего труда. Но отчуждение проявляется не только в конечном результате, но и в самом акте производства, в самой производственной деятельности. Мог ли бы рабочий противостоять продукту своей деятельности как чему-то чуждому, если бы он не самоотчуждался от себя в самом акте производства? Ведь продукт есть лишь итог деятельности, производства. Следовательно, если продукт труда есть самоотчуждение, то и само производство должно быть деятельным самоотчуждением, самоотчуждением деятельности, деятельностью самоотчуждения. В отчуждении предмета труда только подытоживается отчуждение, самоотчуждение в деятельности самого труда» (Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. С. 563). См.: Ollman B. Alienation: Marx's Conception of Man in Capitalist Society. – Cambridge, 1971. P. 141–147.

- 3) отношение человека к своему собственному труду⁶¹⁹;
- 4) отношение человека к другим людям⁶²⁰;
- 5) отношение человека к самому себе;
- 6) отношение человека к своей деятельности (материальной и духовной)⁶²¹.

Собственно говоря, все эти шесть элементов, к которым так или иначе относится человек, и составляют то, что в целокупности можно назвать *миром* (*Welt*). Отсюда видно, что одной из центральных проблем марксовской философии является *целостный человек* в его самых многообразных внешних и внутренних *отношениях с миром* (природой, культурой, предметами, другими людьми, самим собой). Иначе говоря, у Маркса речь идёт о *человеке-в-мире*, а не какой-либо части человеческого бытия, будь то деятельность или мышление, познавательная способность, эстетическое или этическое, сознание или бессознательное, знание о своей собственной смерти, язык, телесность или «текст». В таком случае человек берётся Марксом «как тотальность человеческого проявления жизни»⁶²². Как верно заметил Арнольд Гелен: «существо, которому открыта вся полнота пространства и времени, имеет мир»⁶²³.

4.1.4. Социальный характер и содержание отношений-к. Содержание человеческой деятельности и, соответственно, содержание человеческих отношений к миру, в котором разворачивается эта деятельность, обуславливается самыми различными социальными факторами. Сам Маркс акцентирует внимание на их *классовой обусловленности*. К одному и тому же объекту представители

⁶¹⁹ «Отношение человека к своей продуктивной деятельности» (*Ollman B. Alienation: Marx's Conception of Man in Capitalist Society. – Cambridge, 1971. P. 136–141*).

⁶²⁰ *Ollman B. Alienation. – Cambridge, 1971. P. 147–150*.

⁶²¹ «Мы рассмотрели акт отчуждения практической человеческой деятельности, труда, с двух сторон. Во-первых, отношение рабочего к *продукту труда*, как к предмету чуждому и над ним властвующему. Это отношение есть вместе с тем отношение к чувственному внешнему миру, к предметам природы, как к миру чуждому, ему враждебно противостоящему. Во-вторых, отношение труда к *акту производства* в самом процессе *труда*. Это отношение есть отношение рабочего к его собственной деятельности, как к чему-то чуждому, ему не принадлежащему. Деятельность выступает здесь как страдание, сила – как немощь, оплодотворение – как оскопление, *собственная* физическая и духовная энергия рабочего, его личная жизнь (ибо что такое жизнь, если она не есть деятельность?) – как повёрнутая против него самого, от него не зависящая, ему не принадлежащая деятельность. Это есть *самоотчуждение*, тогда как выше речь шла об отчуждении *вещи*» (*Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. С. 564*).

⁶²² *Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. С. 591*.

⁶²³ *Гелен А. О систематике антропологии // Проблема человека в западной философии: Переводы. – М.: Прогресс, 1988. С. 172*.

разных социальных классов будут относиться *различным образом*, исходя из своих классовых интересов и т.д. Достаточно указать на такой объект как *заработная плата* и отношение к нему со стороны наёмных работников и работодателей, чтобы понять правомерность такого взгляда.

Однако, как нам представляется, акцентуация внимания только лишь на классовой характеристике сильно упрощает взгляд Маркса на проблематику детерминированности отношений человека к миру. Дело в том, что сами классовые отношения как отношения *общественные* конституируются в рамках конкретных повседневных взаимоотношений людей, которые, в свою очередь, формируются на основе общих условий, в которых бытийствуют эти индивиды.

Так, если внутренний модус экзистенции можно исследовать только на уровне биографии, то её интересубъективный аспект вполне доступен анализу с помощью номотетических методов социальной науки. Думается, что в марксистской традиции наиболее адекватным инструментом такого исследования может служить *теория социального характера Эриха Фромма*, согласно которой способ производства среди прочего определяет и те личностные качества, которые необходимы индивидам для того, чтобы иметь возможность успешно воспроизводить в своей повседневной деятельности всю тотальность социального универсума. Люди, – пишет Э. Фромм, – «должны уметь работать и потреблять сообразно со стандартами, определяемыми средствами производства и потребительскими образцами их [социальной] группы и общества, в котором они живут»⁶²⁴.

Стало быть, повседневные трудовые структуры конституируют фундаментальные потребности и цели, способы их реализации, базисные установки совместно действующих индивидов. «Возьмём пример, иллюстрирующий нашу точку зрения, – предлагает Э. Фромм: примитивное общество, племя, которое живёт на маленьком острове посреди океана и где рыбная ловля оказывается их единственным способом выживания; допустим также, что те виды рыб, которые обитают в этих водах, [для своей ловли] требуют

⁶²⁴ *Fromm E. The Influence of Social Factors in Child Development (1958) // Yearbook of the International Erich Fromm Society. Vol. 3. – Münster: LIT-Verlag, 1992. P. 163.*

кооперации рыбаков, и мы ясно увидим, что жители такого острова должны развивать желание сотрудничать и необходимость мирного сосуществования. То же самое истинно для любого типа исключительно аграрного общества. Если, с другой стороны, мы используем пример охотничьего или воинственного племени, вся жизнь которого зависит от охоты или от завоевания других племён, то необходимыми характерологическими чертами таких обществ будут агрессия, воинственность и гордость за личную отвагу»⁶²⁵.

Если характерологическая структура *большинства* индивидов того или иного общества *не будет* соответствовать господствующему в этом обществе способу производства, то такое общество просто-напросто не сможет существовать. В силу этого социальная структура и имманентные механизмы воспроизводства репрезентируются («отражаются») в структуре психики индивидов, т.е. формируют их идеалы, установки, ценности, практики, акцентуации, стандартные поведенческие реакции и т. д., а также и механизм, определяющий, каким мыслям и чувствам «разрешено достигнуть сознательного уровня, а какие должны остаться на бессознательном уровне»⁶²⁶.

Первый механизм Фромм называет *социальным характером*, второй – *социальным бессознательным*. «Индивид должен действовать почти автоматически для сохранения своего общества в норме; это значит, что социальные поведенческие черты должны стать чертами характера. В каждом обществе имеется группа характерных черт, общих большинству его членов, которую мы называем “социальным характером”, функцией которого является выживание данного общества»⁶²⁷. «Таким образом, – заключает Э. Фромм, – социальный характер интериоризирует внешнюю необходимость и тем самым мобилизует человеческую энергию на выполнение задач данной социально-экономической системы»⁶²⁸.

⁶²⁵ *Ibid.*

⁶²⁶ Фромм Э. Революция надежды. Избавление от иллюзий. – М., 2005. С. 261.

⁶²⁷ *Fromm E. The Influence of Social Factors in Child.* P. 164.

⁶²⁸ Фромм Э. Бегство от свободы. Человек для себя. – Мн., 2000. С. 349.

Исходя из этого, Э. Фромм делает вывод, что социальный характер представляет собой совокупность черт, характерных большинству общества, которые появились как результат общего для всех членов социума образа жизни (жизненного уклада) и общих переживаний, детерминированных этим укладом, и которые заставляют людей действовать и думать так, как они должны действовать и думать с точки зрения *нормального функционирования общества*, в котором они живут⁶²⁹. «Вопреки всем существующим теориям, – пишет Э. Фромм, – мы склонны считать, что именно социальный характер обуславливает идеологию и культуру общества; в свою очередь сам социальный характер формируется образом жизни, принятым в данном обществе, но основные черты этого характера далее, в процессе развития, становятся теми силами, которые влияют на социальный процесс, формируя его и корректируя»⁶³⁰.

Более того, Э. Фромм особо подчеркивает, что «не только “экономический базис” создает определённый социальный характер, который в свою очередь культивирует определенные идеи. Однажды появившись на свет, идеи также влияют на социальный характер, и косвенным образом на экономическую структуру... *Социальный характер является посредником между социально-экономической структурой и идеями и идеалами, превалирующими в обществе. Он осуществляет посреднические функции в обоих направлениях, от экономического базиса к идеям и от идей к экономическому базису*»⁶³¹.

Однако и концепция социального характера, на наш взгляд, не схватывает и не учитывает всех тех детерминант, которые формируют отношения-к-миру. Дело в том, что *в действительности существуют живые конкретные индивиды, деятельность которых определяется их жизненным процессом, в структуре которого бытие и мышление, мысль, слово и дело сплавлены воедино: в жизненном процессе (Lebensprozeß) сознание непосредственно вплетено (unmittelbar verflochten) в материальную деятельность (Tätigkeit), в материальное*

⁶²⁹ Фромм Э. Революция надежды. С. 261.

⁶³⁰ Фромм Э. Бегство от свободы. С. 363.

⁶³¹ Фромм Э. Революция надежды. С. 259–260.

и духовное *общение (Verkehr)* людей⁶³². Поэтому подлинно конкретно-историческое исследование отношений человека с миром, на котором настаивают Маркс и Энгельс, должно включать в себя анализ самых различных уровней: от повседневности⁶³³ до общественной формации.

И поэтому индивидуализирующий, личностный, биографический метод исследования конкретности вовсе не противоречит марксизму. Поэтому в подлинно марксистском анализе отношений-к должны учитываться также и такие детерминанты, как половая конституция субъектов, их возраст, индивидуальный опыт, конкретная ситуация, менталитет, установки, характер, даже конкретное физиологическое или эмоциональное состояние⁶³⁴, уровень воспитания и культуры, вплоть до того языка, на котором разговаривает этот индивид⁶³⁵. На основе всех этих коннотативных моментов, которые с необходимостью накладываются на восприятие объекта и вне которых этот объект уже не мыслится, формируется и наше к нему *отношение*: в зависимости от того, в какие коннотации (положительные, отрицательные или нейтральные) окрашивается наш образ, так мы и выстраиваем своё поведение по отношению к самому объекту (который является объективным денотатом этого субъективного образа).

Таким образом, отношение-к-предмету детерминируется, с одной стороны, *объективными* условиями нашего существования (нашим знакомством с предметом, предыдущим общением с ним, той ситуацией, в которой находимся мы и предмет в данный конкретный момент и т.д.); с другой – *субъективными* условиями (личностными переживаниями этих объективных условий, а также нашим индивидуальным духовным и телесным состоянием). Более того, само непосредственное общение с предметом определённым образом *переживается*

⁶³² Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. С. 24.

⁶³³ *Mauroft N. Marxism and Everyday Life // Studies in Marxism. 1996. № 3. Pp. 71–93.*

⁶³⁴ Интересное восприятие времени дают, например, заключённые Освенцима (см.: *Мальшиев М. А. Кентавр: эссе о дуализме бытия человека. – Екатеринбург: ИФиП УрО РАН, 2017. С. 277–325*). О различии восприятия времени в феодальную, капиталистическую и постфордистскую эпохи см.: *Кондрашов П. Н. Постфордизм: грядущий синтез феодализма и фордизма или только моменты в экономиках глобального центра? // Социологические исследования. 2016. № 11 (390). С. 158–164.*

⁶³⁵ Вспомним теорию лингвистической относительности Б. Уорфа и Э. Сепира. Однако восприятие мира и отношение к миру также конституируется ещё и сленгом, жаргоном одного и того же языка. Явно люди, говорящие на русском литературном языке и на русской фене (тюремном жаргоне) *не одинаково воспринимают мир и не одинаково относятся к нему.*

нами, а значит, накладывает свой отпечаток и на отношение к нему. В силу же того, что каждый из нас и объективно, и субъективно оказывается в уникальной ситуации, то и образы вещей, возникающие в нашем сознании, и отношения к этим вещам, также оказываются *уникальными*.

Таким образом, марксистское истолкование экзистенции предполагает возможность и сущностного (эссенциалистского), и собственно экзистенциального исследования данного феномена: с одной стороны, мы можем выявить всеобщие, инвариантные структуры наших отношений-к, характерных для всех исторических эпох, т.е. эксплицировать механизмы *как-бытия* экзистенции, возможных способов её *быть*⁶³⁶; с другой стороны, мы можем выявить особенность и уникальность отдельной экзистенции, исследуя содержание её *что-бытия*, данного в конкретно-исторической ситуации.

Экзистенциальные отношения-к-миру нельзя сводить к сфере *общественных отношений*. Более того, представляется возможным в рамках философии К. Маркса выделить их в особую бытийную область в структуре социально-исторической тотальности, наряду с материальным и духовным производством, общественными и межличностными отношениями, политико-юридической надстройкой, материальной и духовной культурой, формами общественного и индивидуального сознания, языком.

4.2. Бытие-в-мире и целостный человек

Имманентная включённость человека в мир посредством праксиса означает, что человек существует только «внутри» этой практической (деятельностной, «производственной») связки. «Благодаря этому производству, – утверждает К. Маркс, – природа оказывается *его* (человека) произведением и его

⁶³⁶ Именно на этом настаивал М. Хайдеггер в «*Sein und Zeit*» (1927), предполагая дать описание экзистенции посредством «экзистенциалов». Относительно этой программы Хайдеггера мы полностью солидарны с критикой Хайдеггера Карлом Ясперсом: «Ясперс и его последователи, неодобрительно отнеслись к намерению Хайдеггера посторонить систему экзистенциалов, усматривая противоречие в этой попытке систематически описать структуру реальности, иррациональной и не поддающейся систематизации» (Гайденок П. П. Экзистенциал // Философская энциклопедия. – М.: Советская энциклопедия, 1970. Т. 5. С. 538).

действительностью»⁶³⁷. Изначальная практическая (действенная, бытийная) и экзистенциальная (через систему отношений-к) *включённость, встроенность человека в мир представляет основополагающую онтологическую структуру человеческого (индивидуального и общественного) бытия*, которое только *по видимости* напоминает хайдеггеровское *бытие-в-мире (in-der-Welt-Sein)*⁶³⁸. Чтобы, употребляя это понятие (весьма хорошо схватывающее позицию Маркса) в дальнейшем, не быть неверно понятыми, поясним радикально отличие марксова понимания человеческого бытия-в-мире⁶³⁹ от хайдеггеровского. К тому же посредством такого сравнительного анализа и противопоставления будет более чётко артикулирована мысль Маркса.

4.2.1. Бытие-в-мире в экзистенциализме. Прежде всего зафиксируем основное различие: если для М. Хайдеггера «посредством [индивидуального человеческого] существования всегда неминуемо возникает мир»⁶⁴⁰, то для Маркса этот *мир дан всегда*: «человек – это мир человека»⁶⁴¹. И сколько бы не пытались интерпретаторы Хайдеггера показать, что он не был субъективным идеалистом в классическом смысле, тем не менее, факт остаётся фактом: Хайдеггер всегда идёт от *внутреннего существования человека (Dasein)* к своеобразному *полаганию «мира», «внешнего» бытия, сущего*. Для него изначальной данностью является только лишь *внутренний мир*, посредством которого «конституируется» внешнее. И когда, например, О. Больнов говорит, что «экзистенциальная философия с самого начала поворачивается против позиции идеализма, для которого “сознание” является единственной непосредственной данностью и для которого внешний мир предстаёт лишь требующим доказательства утверждением»⁶⁴², и что «уже в этом первичном опыте экзистенциального существования присутствует познание неснимаемого

⁶³⁷ Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. С. 566.

⁶³⁸ Хайдеггер М. Бытие и время. – Харьков: «Фолио», 2003. С. 71–79; Дугин А. Г. Мартин Хайдеггер: философия другого Начала. – М.: Академический проект, 2010. С. 247–249.

⁶³⁹ О марксовой и марксистской связке «бытие – мир», «бытие – деятельность» см.: Kosík K. Dialectics of the Concrete. A Study on Problems of Man and World. – Dordrecht, 1976; Petrović G. Praxis und Sein // Praxis. 1965. № 1. Pp. 41–48.

⁶⁴⁰ Больнов О. Ф. Философия экзистенциализма. – СПб., 1999. С. 56.

⁶⁴¹ Маркс К. К критике гегелевской философии права. Введение. С. 414.

⁶⁴² Больнов О. Ф. Философия экзистенциализма. С. 56.

дуализма, равной первоначальности Я и мира, где первое невыводимо из второго, а второе – из первого», то он входит в противоречие относительно действительного содержания экзистенциальной философии.

Для последней «мир» никоим образом сущностно не принадлежит и тем более никак не конституирует *«сокровеннейшее ядро человека»*. Так, О. Больнов пишет: «обозначаемое понятием экзистенциального существования наиболее сокровенное ядро человека в его своеобразии выступает как нечто действительно предельное и безусловное в силу того, что все богатство жизненного содержания и жизненных отношений, все то, в чем философия жизни движется как в соразмерной ей среде, им, напротив, воспринимается в конечном итоге все ещё в качестве чего-то внешнего, человек же, в свою очередь, обретает здесь совершенно новую плоскость, в которой оказывается в состоянии от всего этого дистанцироваться. Обо всем том, что в естественном жизненном опыте содержательно принадлежит жизни, чем человек располагает и о чем в каком-либо смысле может сказать, что он это “имел бы”, обо всём этом он может в соответствующие мгновения узнать, что это не принадлежит ему сущностно и могло бы быть от него отнято, не причинив тем самым вреда. Да, размежевываясь внутренне со всем этим в подлинном (wirklich) свершении и переживании, он обретает в самом себе окончательную уверенность и безусловность. И это окончательное, сокровеннейшее ядро человека, лежащее “по ту сторону” всех содержательных данностей и становящееся ощутимым лишь посредством того, что все в той или иной мере содержательно определенное отпадает от него в качестве чего-то внешнего, это ядро обозначают в строгом экзистенциально-философском смысле понятием экзистенциального существования»⁶⁴³.

На фоне этого многословного повествования о том, что «ядро» человека (т.е. его экзистенция) ни в коем случае не зависят от внешнего мира, очень странно выглядят рассуждения того же О. Больнова о некоей всё же имеющей место «зависимости». «Это, – пишет он, – первоначальное “соотнесение” (der “Bezug”) с миром, принадлежащее сущности самого существования, Хайдеггер

⁶⁴³ Там же. С. 36–37.

пытается терминологически закрепить посредством того, что он определяет человеческое бытие как “бытие-в-мире” (das “In-der-Welt-sein”), категорически возражая против понимания этого “бытия-в” в смысле пространственной содержательности (das Enthaltensein) а, наоборот, стремясь взять его в первоначальном смысле зависимости (das Angewiesensein) существования от мира. В этом смысле Ганс Липпс во избежание недоразумения говорит также о “перекрестном бытии” (“Verschränkt-sein”) в мире»⁶⁴⁴.

Более того, «существование в смысле экзистенциальной философии не имеет ничего общего с подобным внешним существованием [обусловленным “хозяйственными или властными мотивами”]. В полную противоположность ему оно обозначает скорее предельное внутреннее ядро человека, окончательный, безусловный центр, по сравнению с которым даже и жизнефилософские свидетельства о человеке еще выглядят внешними. Заложенное в понятие экзистенциального существования “голое “что””, которое экзистенциальная философия запечатлевает в качестве выражения её специфического требования именно в этом понятии, с особенной остротой подчеркивает, что окончательная внутренняя действительность личного бытия человека уклоняется от любого определенного содержательного высказывания»⁶⁴⁵.

Итак, «в безусловном сиянии подлинного экзистенциального существования весь мир становится лишенным смысла фоном»⁶⁴⁶, но... «несмотря на это, и в экзистенциальной философии за единичностью не может оставаться последнее слово. И экзистенциальное существование в строгом смысле зависит от сообщества, если же для прорыва к подлинности оно должно освободиться от оков массового бытия, то на этой почве затем возникает некоторая другая, новая форма “экзистенциального сообщества” (Ясперс), “подлинного совместного бытия” (Хайдеггер)»⁶⁴⁷. А как же быть с тем, что

⁶⁴⁴ Там же. С. 56.

⁶⁴⁵ Там же. С. 35.

⁶⁴⁶ Там же. С. 75.

⁶⁴⁷ Там же. С. 75.

«личное бытие есть сущее, для которого в его бытии всё сводится к нему же самому»^{648?}

Если мы перечитаем основные тексты экзистенциалистов, связанные с «проблемой» как «внешнего мира», так и «Другого», т.е. «общества», то увидим, что за всеми этими противоречиями (что и *Dasein*, и его радикально внутренняя, подлинная форма существования – *экзистенция*, то вроде как «не зависят» от «мира», то вроде бы и «зависят») стоит априорное признание единственно существующим только «внутреннего», а отказ от диалектики отягощает этот солипсизм ещё и всякого рода неудачными попытками вывести, дедуцировать «мир» из этого «внутреннего» путём аппрезентации. Именно поэтому само слово «мир» экзистенциалисты часто пишут в кавычках: «мир» для них – это всего лишь *бессмысленный момент внутреннего существования*, которым можно пренебречь.

Однако самое главное состоит даже не в этом собственно философском аспекте, в том, что «прежде всего, М. Хайдеггер *не желает быть понятым*. Мысль специально формулируется с такой высоты или из такой недосягаемой глубины, что нет никакого содержания, которому можно было бы оппонировать. Потом, в силу уже указанного специфического понимания высказывания, всевозможные участники коммуникации распадаются на две неравные группы: одни, экзистирующие “подлинно”, могут лишь принять высказывание, другие, лишённые этой “благодати”, не могут критиковать по сути, поскольку лишены одного из главнейших условий “доступа” к истине... Тексты М. Хайдеггера в любом случае не производят впечатление того, чтобы автор слишком уж заботился о коммуникативной доходчивости. Сам Т. Адорно в другой связи пишет о том, что М. Хайдеггер *вовсе не желает быть понятым*. Излишняя сложность хайдеггеровского текста (имеется в виду прежде всего “Бытие и время”, которое, собственно, и анализирует Т. Адорно) не позволяет предположить наличия такой задачи у автора, а именно задачи наибольшего воздействия на читателя»⁶⁴⁹.

⁶⁴⁸ Там же. С. 48.

⁶⁴⁹ Кречетова М. Ю. Вопрос о подлинности: Т. Адорно versus М. Хайдеггер // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. № 2 (14). С. 128, 125.

4.2.2. Бытие-в-мире у К. Маркса. В отличие от этой противоречивости и двойственности экзистенциалистов, обусловленной и изначальным солипсизмом, и презрением к диалектике, от попытки как-то связать несвязуемое (радикальную «замкнутость» экзистенциального бытия и «размкнутость» бытия-в-мире), Маркс исходит сразу же из таких предпосылок, которые *a priori* исключают подобные проблемы. Как выше было показано, Маркс в своей философии исходит из

- живых, телесно-духовных конкретных индивидов;
- природы, как «внешнего тела человека»,
- культуры (искусственного мира предметности в самом широком смысле:

от орудий труда, способов производства, повседневных вещей до духовной, языковой, символической и т. д. деятельности) – как результата человеческого практического преобразования природы⁶⁵⁰;

– *Других*, т.е. общества, как неустранимого (подобно природе и культуре) конститутивного базиса существования человека, ибо только в социальности (общественных и межличностных отношениях, в совместной деятельности всех вместе – *Zusammenwirken*) человек индивидуализируется, становится *Я*.

В силу того, что сущность человека – *праксис* – понимается К. Марксом в качестве тотальности, включающей в себя не только субъекта с его преобразующей активностью (*внутреннее*), но и объектный мир (*внешнее*), «втянутый» в эту активность, то и сам человек у Маркса выступает уже не как замкнутое в-себе-сущее (комплекс тело/душа⁶⁵¹), а как существо, постоянно находящееся *вне себя*: предметный мир оказывается *действительным, практическим продолжением его сознания и его тела*. Более того, человек не являлся «абстрактным, где-то вне мира ютящимся существом»⁶⁵²; напротив,

⁶⁵⁰ Здесь нельзя не согласиться с Т.Б. Длугач, которая обращая внимание именно на *философский* аспект марксова учения о деятельности, пишет: «политэкономические, социологические и прочие “заходы” в конечном счёте определены его исходными философскими толкованиями человека и общества, что данный в “Немецкой идеологии” и “Капитале” анализ способа производства прямо вытекает из понимания человека как практически действующего существа»

⁶⁵¹ Ср. это положение с ранними христианскими представлениями о человеке (например, у Афинагора), и противоположными им взглядами платоников, у которых собственно человек отождествлялся только с душой.

⁶⁵² *Маркс К.* К критике гегелевской философии права. Введение. С. 414.

«человек, – категорически заявляет Маркс, – это *мир человека*»⁶⁵³. Ибо, коль скоро сущностью человека является *преобразующая природу деятельность (праксис)*, то значит, что человек всегда трансцендирует себя за свои собственные телесные границы и вступает в *необходимую* связь с миром (*die Welt*), который, втягиваясь в сферу человеческого праксиса, становится *человеческим миром (die Umwelt)*, без которого и вне которого человеческое существо абсолютно немислимо, так как этот внешний мир представляет собой «неорганическое тело человека»⁶⁵⁴.

Поэтому *мир*, в философии К. Маркса – это *мир человека*; *мир*, с которым человек связан своей деятельностью в рамках и диалектики *Äußerung* и *Aneignung*, и диалектики *Zusammenwirken*; мир, в который он изначально погружён, встроен в своём существовании и неразрывен с ним. И если применить к Марксу экзистенциалистское понятие *заброшенность (Geworfenheit)*, то оно будет означать у него как раз вот эту *первоначальную погружённость человека* в конкретный мир природы, культуры, социальных отношений и совместных действий, в которых он рождается и которые, соответственно, не выбирает. Как, например, мы не выбираем своих родителей. И в этом плане мир изначально вовсе не противостоит человеку как нечто чуждое и враждебное, – таковым мир становится в определённых условиях и только в процессе формирования человеческой субъективности. Для экзистенциализма же *заброшенность* – «*вот тут*» *Dasein*, «*фактичность вручённости*»⁶⁵⁵, т.е. *место*, в которое человек «всегда уже оказывается поставленным» и, стало быть, не может его «для себя выбрать, а просто его обнаруживает за счёт чего с самого начала оказывается стеснённым и обременённым»⁶⁵⁶.

«Производительная деятельность человека, посредством которой он осуществляет обмен веществ с природой», напишет Маркс, есть «выражение

⁶⁵³ Там же.

⁶⁵⁴ Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. С. 565.

⁶⁵⁵ Хайдеггер М. Бытие и время. – М.: Ad Marginem, 1997 С. 135. В этом издании В.В. Биbihин переводит *Geworfenheit* через русское *брошенность*, которое отсылает к *покинутости* в смысле «парень меня бросил». В этом отношении *брошенность* – совершенно неуместный, даже бессмысленный перевод.

⁶⁵⁶ Больнов О. Ф. Философия экзистенциализма. С. 66.

жизни и утверждение жизни»⁶⁵⁷. Поэтому предмет труда есть *опредмечивание родовой жизни человека*: человек удваивает себя уже не только интеллектуально, как это имеет место в сознании, но и реально, деятельно, и созерцает самого себя в созданном им мире»⁶⁵⁸. Именно поэтому «предметное бытие», согласно Марксу, является «раскрытой книгой человеческих сущностных сил, чувственно представшей перед нами человеческой психологией»⁶⁵⁹; вне этого мира конкретных связей с предметами человека *нет*.

Человек в данном случае понимается автором «Капитала» как диалектическое единство, тотальность «внешнего» и «внутреннего», социального и индивидуального, «как целостный человек»⁶⁶⁰. «Если человек, – пишет Маркс, – есть некоторый *особенный* индивид и именно его особенность делает из него индивида и действительное *индивидуальное* общественное существо, то он в такой же мере есть также и *тотальность*, идеальная тотальность, субъективное для себя-бытие мыслимого и ощущаемого общества, подобно тому как и в действительности он существует, с одной стороны, как созерцание общественного бытия и действительное пользование им, а с другой стороны – как тотальность человеческого проявления жизни [Totalität menschlicher Lebensäußerung]»⁶⁶¹.

Человек, – напишет уже «зрелый» Маркс, – «существует двояко: и субъективно в качестве самого себя, и объективно – в этих природных, неорганических условиях своего существования»⁶⁶². По сути дела Маркс говорит здесь о том, что человек как тотальность возможен только лишь в трансцендирующих актах к внешнему бытию⁶⁶³. Как верно заметил Э. Фромм, «для понимания марксовой концепции деятельности очень важно вникнуть в его представления о взаимоотношениях субъекта и объекта. Они находятся в неразрывной связи. Каждая вещь может служить усилению собственных

⁶⁵⁷ Маркс К.. Капитал. Т. III. Ч. II. С. 381–382.

⁶⁵⁸ Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. С. 566.

⁶⁵⁹ Там же. С. 594.

⁶⁶⁰ Там же. С. 591.

⁶⁶¹ Там же.

⁶⁶² Маркс К. Экономические рукописи 1857–1859 гг. Ч. I. С. 480.

⁶⁶³ В этом отношении Маркс, безусловно, даёт импульс как неомарксизму (Г. Лукач, Г. Маркузе, Э. Фромм), так и персонализму (Э. Мунье, Ж. Лакруа), и даже неотомизму (Ж.-И. Кальвез, Э. Корет) в их учении о трансцендировании человека как конститутивном моменте человеческого бытия.

способностей субъекта... Внешний мир становится для человека реальным лишь тогда, когда он посредством своих сил вступает в отношения с предметным миром... Субъект и объект – неделимы»⁶⁶⁴. «Человек, – пишет австрийский неотомист Эмерих Корет, – может понять самого себя только из своего отношения к бытию, постоянно выходя навстречу бытию. Любое содержание своего мирского опыта он переживает как сущее в тотальности бытия»⁶⁶⁵.

Исходя из этих положений К. Маркса, можно заключить, что тотальность, целостность человека, фундированная в имманентной тотальности праксиса, обнаруживает себя в диалектическом единстве *внутреннего* (тела и психики) и *внешнего* (природы, втянутой в сферу деятельности, общества, материальной и духовной культуры). «Человек, – пишет Г. Лукач, – принадлежит одновременно к природе и к обществу (и это даже мысленно трудно разделить). Маркс чрезвычайно ясно постиг это единое бытие (человека) как процесс, постоянно говоря о том, что процесс становления человека приводит к оттеснению (*ein Zurückweichen*) его природных границ. При этом важно подчеркнуть, что речь идёт только об оттеснении природных границ, а не об их исчезновении, то есть ни в коем случае не об их полном упразднении (*Aufheben*). С другой стороны, однако, речь отнюдь не идет о дуалистической природе человеческого бытия. Человек не является непосредственно, с одной стороны, человеческим, общественным существом, а с другой стороны, частью природы; его очеловечение, его социализация вовсе не означают раскола его бытия, например, на дух (душу) и тело. В то же время оказывается, что и те функции его бытия, которые основываются на природе, в ходе развития человечества приобретают все более социальный облик. Достаточно вспомнить о питании и сексуальной жизни, где этот процесс проявляется с полной очевидностью»⁶⁶⁶.

Более того, «постепенно возникает совершенно новая тотальность – человеческий род вместе с его окружающей средой, в конечном счёте созданной

⁶⁶⁴ Фромм Э. Концепция человека у К. Маркса // Фромм Э. Душа человека. – М.: 000 «Издательство АСТ–ЛТД», 1998. С. 609.

⁶⁶⁵ Coreth E. Qué es el hombre? – Barcelona, 1980. P. 88–89 (цит. по: Вальверде К. Философская антропология. С. 24).

⁶⁶⁶ Лукач Г. К онтологии общественного бытия. С. 41.

им самим. Только тогда, когда человек конкретно сможет её осуществить, завершится создание категории тотальности в общественном бытии»⁶⁶⁷. «Жизненное единство человеческой деятельности, – замечает Э. Мунье, интерпретируя Маркса, – не создается ни человеком-субъектом, ни материей; оно – результат *гуманизирующего воздействия человека на материю, господства человека над материей и над самим собой*»⁶⁶⁸.

Этот процесс можно очень точно описать, используя терминологию, предложенную Л. Бинсвангером⁶⁶⁹, включив её в марксистский контекст деятельностной парадигмы. Реализуя общественный праксис, человек вступает в отношения с *миром*, данным ему в его непосредственном окружении (*Welt*), преобразует его и тем самым созидает свою *окружающую предметную среду* (*Umwelt*); но праксис всегда *осуществляется совместно с Другими* (*zusammenwirken*), отношения с которыми формируют *совместный мир людей* (*Mitwelt*)⁶⁷⁰, который, будучи интериоризирован в психике индивида, конституирует его *собственный внутренний мир* (*Eigenwelt*). Таким образом, с точки зрения Маркса, *мир* можно понять, только поняв *человека*, созидающего и осваивающего этот мир, а человека можно понять только через тот *целостный, тотальный мир*, в котором этот человек обретается. Именно в этом плане следует понимать известные слова из «Немецкой идеологии»⁶⁷¹ о том, «не сознание определяет [bestimmt] жизнь, а жизнь определяет сознание»⁶⁷².

⁶⁶⁷ Там же. С. 238.

⁶⁶⁸ Мунье Э. Что такое персонализм? – М., 1994. С. 73.

⁶⁶⁹ См.: Бинсвангер Л. Бытие-в-мире. – М; СПб., 1999. С. 255.

⁶⁷⁰ Sayers S. Individual and Society in Marx and Hegel: Beyond the Communitarian Critique of Liberalism // Science and Society. 2007. № 71 (1). P. 84–102.

⁶⁷¹ Иоахим Израэль и Зигберт Правер справедливо указывают, что «тотальность» у Маркса относится и к индивидуальному, и к общественному уровням человеческого бытия. «“Тотальность [Totality]” является ключевым понятием “Немецкой идеологии”, как это было в парижских рукописях; и Иоахим Израэль с пользой различил два способа, в которых Маркс использует его. Это может означать “идеальную тотальность” в том смысле, что человек, как идеальный тип, наделён всеми атрибутивными свойствами, характеризующими вид и которые могут всё больше проявляться по мере развития общества и его производительных сил. В этом смысле термин относится к “обществу как мыслящему и переживающему”. В другом смысле, однако, “тотальность” может применяться не к человечеству в целом, а к *отдельным людям*; и здесь её использование предназначено для того, чтобы поставить вопрос о шансах отдельных людей или групп реализовать свои способности и таланты в данном социальном порядке» (Praver S. Karl Marx and World Literature. – Oxford, 1978. P. 107).

⁶⁷² Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. С. 25. «Nicht das Bewußtsein bestimmt das Leben, sondern das Leben bestimmt das Bewußtsein» (Marx K., Engels F. Die deutsche Ideologie // Marx K., Engels F.

На основе имманентной тотальности праксиса развёртывается и *целостность человека*, данная на *индивидуальном* уровне как телесно-духовная целостность человеческого существа; на *социальном* уровне – как диалектическое единство индивида и общества; на *экзистенциальном* уровне – как целостность эмоциональных отношений человека-к-миру.

Таким образом, у Маркса человек понимается не в субъективистском смысле, как, например, хайдеггеровское *бытие-в-мире* (*In-der-Welt-sein*), а имплицитно толкуется как *диалектическое единство*, с одной стороны, *окружающей природно-предметной среды* (*Umwelt*), являющейся включённой в праксис частью мира-в-целом (*Welt*), *совместного бытия* (события, *Mitsein*) с *Другими* (*Mitwelt*)⁶⁷³, и *собственного тела и внутреннего мира* (*Eigenwelt, Existenz, Innerlichkeit*), – с другой, конститутивной основой которого (единства) служит человеческая деятельность – праксис. И в этом плане человек *радикально неотделим от своего мира и от своего бытия-в-мире*.

В этом плане интересно посмотреть, как эти идеи Маркса получили своеобразное развитие (правда, уже сквозь призму экзистенциализма) в философии XX века. Вот как Дж. Агамбен описывает подход биолога и зоопсихолога Я. Фон Икскюля (*Uexküll*). «Юкскюль начинает с намеренного различения *Umgebung* [*окружающей среды*], объективного пространства, где мы видим живые существа в движении, от *Umwelt* [*окружающего мира*], складывающегося из более или менее обширного ряда элементов, которые он называет *носителями значения* (*Bedeutungsträger*) и *носителями признаков* (*Merkmalsträger*) и которые только и интересуют животных. *Окружающая среда* –

Werke. – В.: Dietz Verlag, 1978. Bd. 3. S. 27). Ср.: «Не сознание людей определяет [bestimmt] их бытие, а, наоборот, их общественное бытие определяет их сознание» (*Маркс К.* К критике политической экономии. С. 7). «Die Produktionsweise des materiellen Lebens bedingt den sozialen, politischen und geistigen Lebensprozeß überhaupt. Es ist nicht das Bewußtsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewußtsein bestimmt» (*Маркс К.* Zur Kritik der Politischen Ökonomie // *Маркс К., Энгельс Ф.* Werke. – В.: Dietz Verlag, 1961. Bd. 13. S. 8–9).

⁶⁷³ Особой формой современного интесубъективного со-существования, со-бытия (Mit-Sein) и, соответственно, особого мира является *виртуальная реальность, виртуальный мир*. Мы здесь не касаемся этого интереснейшего аспекта человеческого бытия, так как данная проблематика выходит за рамки темы предпринятого исследования, ибо Маркс не знал и даже не предполагал о возможности такого вида бытия-в-мире. Определение «виртуального мира» см.: *Boellstorff T., Nardi B., Pearce C., Taylor T.* Ethnography and Virtual Worlds: A Handbook of Method. – Princeton and Oxford, 2012. P. 7–8.

это, в действительности, наш собственный *окружающий мир*, каковой Юкскюль не наделяет никакими привилегиями, и поэтому он изменяется в зависимости от точки зрения. Не существует леса как объективно детерминированного окружающего мира, но есть лес-для-лесника, лес-для-охотника, лес-для-ботаника, лес-для-гуляющего, лес-для-любителя-природы, лес-для-заготовителя-древесины и, наконец, сказочный лес, где заблудилась Красная Шапочка. Даже мельчайшая деталь, к примеру, стебель полевого цветка, представляет собой в качестве носителя значения элемент, различающийся в зависимости от различных окружающих миров, в зависимости от того, рассматриваем ли мы его в окружающем мире срывающей цветы девочки, которая составляет себе разноцветный букет, прикалывая его к корсету, или в окружающем мире муравья, которому стебель служит идеальным путем для добычи питания, находящегося в чашечке цветка или же в окружающем мире личинки цикады, которая протыкает соковые каналы стебля, используя затем его как насос, чтобы построить себе жидкие стены воздушного домика, или, наконец, в окружающем мире коровы, которая попросту жует и проглатывает стебель как пищу. Всякий окружающий мир есть замкнутое в себе единство, формируемое благодаря выбору ряда элементов или “носителей признаков” из *окружающей среды*, представляющей собой, в свою очередь, не что иное, как окружающий мир человека»⁶⁷⁴. «Юкскюль... формулирует принцип, которому было суждено весьма успешное будущее – что “ни одно животное не может вступать в отношения с предметом как таковым”, но может только с воспринимаемыми им носителями значения)»⁶⁷⁵.

4.2.3. Телесность человека как основа его целостности. Согласно Марксу, любой праксис (будь тот, в котором доминирует физическая сторона, или, напротив, тот, в котором ведущую роль играет интеллектуальный момент) является *динамическим*, а потому с необходимостью имеет некоторую *движущую силу* (*treibendes Motiv*⁶⁷⁶), некий «драйвер», который «заводит» процесс развертывания этой деятельности. Стало быть, внутренний источник праксиса

⁶⁷⁴ Агамбен Дж. Открытое. – М.: РГГУ, 2012. С. 53.

⁶⁷⁵ Там же.

⁶⁷⁶ Маркс К. Капитал I. С. 605.

надо искать в феномене, который бы схватывал в себе этот момент *инициации человеческой преобразующей активности*. Таким «драйверами», запускающими человеческую деятельность, безусловно, являются *потребности*⁶⁷⁷.

Поскольку *потребность* – это свойство *живого* существа (в первую очередь – *живого тела*, которому надо пить, одеваться, а для размножения заниматься и «ещё кое-чем»⁶⁷⁸), то французский философ Мишель Анри усмотрел «клеточку» *философии Маркса* в категории *жизни*⁶⁷⁹, ибо считал, что фундаментальной интуицией Маркса было его представление «о телесной субъективности живого индивида, определяющей его существование»⁶⁸⁰. В этом отношении К. Маркс выступает в качестве своеобразного представителя *философии жизни*.

И здесь следует согласиться: терминология, семантически связанная с понятием *жизни*, играет в работах Маркса огромную роль. Так, в «Немецкой идеологии» Маркс и Энгельс прямо заявляют, что их цель – исследовать реальный *жизненный* процесс, а их «действительные предпосылки (*wirkliche Voraussetzungen*)»⁶⁸¹ – «живые конкретные индивиды», «действительно деятельные люди»⁶⁸², из реального *жизненного* процесса (*Lebensprozeß*) и непосредственного образа *жизни* (*Lebensweise*) которых необходимо объяснить возникновение, развитие и функционирование государства, социальных институтов, формы семьи, гражданского общества и сознания⁶⁸³. В «Капитале» Маркс постоянно клеймит капитал как *мертвый* труд в противоположность труду *живому*, созидательному. «Для капиталистического производства, – пишет Маркс, – характерно вообще то, что условия труда противостоят живому труду как нечто самостоятельное, персонифицированное, что не рабочий применяет условия труда, а условия труда применяют рабочего»⁶⁸⁴.

⁶⁷⁷ Маркс К., Энгельс Ф. Святое семейство. С. 46.

⁶⁷⁸ Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. С. 26.

⁶⁷⁹ Henry M. Marx: I. Une philosophie de la réalité; II. Une philosophie de l'économie. – Paris : Gallimard, 1976.

⁶⁸⁰ Ямпольская А. В. Анри // Философы Франции: словарь. – М., 2008. С. 16.

⁶⁸¹ Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. С. 18.

⁶⁸² Там же. С. 25.

⁶⁸³ Там же. С. 24.

⁶⁸⁴ Маркс К. Экономическая рукопись 1861–1863 гг. Т. 47. С. 500.

Концептуально развертывая марксово понятия *жизни*, мы непосредственно подходим к проблематике *живого тела*. Несмотря на то, что тело Маркс рассматривает в его онтологической неразрывности с сознанием/психикой/душой, тем не менее, в его учении о человеке концепт телесности играет ещё и свою собственную конститутивную роль. Можно выделить, по крайней мере, следующие смыслы обращения Маркса к феномену человеческой телесности:

(1) Тело понимается как *основа индивидуального бытия*, и в этом смысле Маркс постоянно говорит о «действительном, телесном человеке»⁶⁸⁵ как «природном, чувственном, телесном, предметном существе»⁶⁸⁶. Тело также – основа человеческой *чувственности*, которую надо рассматривает «как практическую, человечески-чувственную деятельность»⁶⁸⁷, которая в форме «продуктивной жизни» [*produktive Leben*] есть *родовая сущность человека*⁶⁸⁸. Более того, исходя из этих телесно-индивидуальных онтологических предпосылок человеческого бытия, К. Маркс (как было показано выше) начинает свою философию с *человека*. Так, в «Немецкой идеологии» Маркс и Энгельс пишут: «для нас исходной точкой являются... подлинные люди»⁶⁸⁹. В оригинале стоит *leibhaftigen Menschen*, что буквально переводится, как *люди во плоти, телесные люди*.

(2) Тело человека есть *часть природного тела, а природа – есть внешнее тело человека*. «Практическая универсальность человека, – пишет Маркс, – проявляется именно в той универсальности, которая всю природу превращает в его неорганическое тело, поскольку она служит, во-первых, непосредственным жизненным средством для человека, а во-вторых, материей, предметом и орудием его жизнедеятельности. Природа есть неорганическое тело человека, а именно – природа в той мере, в какой сама она не есть человеческое тело. Человек живёт природой. Это значит, что природа есть его тело, с которым человек должен оставаться в процессе постоянного общения, чтобы не умереть. Что физическая и духовная жизнь человека

⁶⁸⁵ Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. С. 630.

⁶⁸⁶ Там же. С. 631

⁶⁸⁷ Маркс К. Тезисы о Фейербахе. С. 2.

⁶⁸⁸ Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. С. 565.

⁶⁸⁹ Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. С. 25.

неразрывно связана с природой, означает не что иное, как то, что природа неразрывно связана с самой собой, ибо человек есть часть природы»⁶⁹⁰.

(3) Телесность есть *базис человеческой деятельности – праксиса*. «Людей, – читаем в «Немецкой идеологии», – можно отличать от животных по сознанию, по религии – вообще по чему угодно. Сами они начинают отличать себя от животных, как только начинают *производить* необходимые им средства к жизни, – шаг, который обусловлен их телесной организацией»⁶⁹¹. В *Grundriße* Маркс пишет: «первоначальные условия производства выступают как природные предпосылки, как природные условия существования производителя; точно так же как его живое тело, воспроизводимое и развиваемое им, первоначально создано не им самим, а является предпосылкой его самого; существование (телесное) его самого есть такая природная предпосылка, которая не им создана»⁶⁹².

(4) Телесность человека и телесная организация есть *основа человеческих представлений*. «Представления, которые создают себе эти индивиды, суть представления либо об их отношении к природе, либо об их отношениях между собой, либо об их собственной телесной организации»⁶⁹³.

(5) Тело – это *основа связи с внешним миром*: человеческое тело, в отличие от тела, животного или растения, может трансцендировать себя во внешний мир, и сделать этот преобразованный мир *частью самого себя*. Именно в этом плане в марксизме понимается культура – как диалектическая тотальность материальной и духовной «второй природы». «То, что человек есть *телесное*, обладающее природными силами, живое, действительное, чувственное, предметное существо, – пишет Маркс, – означает, что предметом своей сущности, своего проявления жизни он имеет *действительные, чувственные предметы*, или что он может *проявить* свою жизнь только на действительных, чувственных предметах»⁶⁹⁴. Именно в этом плане огромным экзистенциальным потенциалом начинает обладать такая важнейшая категория философии Маркса, как *проявление*,

⁶⁹⁰ Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. С. 565.

⁶⁹¹ Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. С. 19.

⁶⁹² Маркс К. Экономические рукописи 1857–1859 гг. Ч. I. С. 478.

⁶⁹³ Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. С. 24.

⁶⁹⁴ Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. С. 631.

осуществление (*Äußerung, Lebensäußerung*⁶⁹⁵) человеком себя в мире посредством реализации своих сущностных сил (*menschlichen Wesenskräfte*⁶⁹⁶) в предметности.

(6) Телесная организация выступает как *основа социальности*. «Первая предпосылка всякой человеческой истории, – пишут Маркс и Энгельс, – это, конечно, существование живых человеческих индивидов. Поэтому первый конкретный факт, который подлежит констатированию, – телесная организация этих индивидов и обусловленное ею отношение их к остальной природе... Сами они начинают отличать себя от животных, как только начинают производить необходимые им средства к жизни, — шаг, который обусловлен их телесной организацией»⁶⁹⁷. Стало быть, индивидуально-телесные индивиды в *совместном* практике формируют *социальность, общество*, которое Маркс иногда называет *социальным организмом*, т.е. по сути *социальным телом*. Совместный праксис – Маркс часто говорит о *взаимодействии* (*Wekselwirkung*) и о *совместной деятельности* (*Zusammenwirken*) – и оказывается конститутивным моментом («медиумом»), связующим индивидов с *социальное тело общества*⁶⁹⁸. Маркс для обозначения этой социальной реальности употребляет самые разные термины, но в контексте предпринятого рассмотрения здесь лучше всего подходят его понятия *тотальность* (*Totalität*) и *целостный организм* (*Gesamtkörper*)⁶⁹⁹.

(7) Тело – это не только то, что соотносится с миром природы, культуры и миром других людей; тело человека, взятое в его тотальности с ментальными, эмоциональными и когнитивными структурами, есть *основа человеческого отношения к миру* (*menschlich Verhältnis zur Welt*). Как известно, эта категория играла одну из центральных ролей в ранних работах Маркса, но и не менее видное место она занимает и в *Grundriße*. Именно на этой категории были

⁶⁹⁵ Там же. С. 575; 591; Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. С. 253.

⁶⁹⁶ Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. С. 593–596, 599, 608, 614. 615, 618, 619–620, 626, 628, 630–631, 632, 637, 638.

⁶⁹⁷ Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. С. 19 (выделено нами. – П.К.).

⁶⁹⁸ Именно в этом смысле Маркс говорит о «теле семьи» (Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. С. 169), «теле современного общества» (Маркс К. Нищета философии. С. 109), «органическом общественном теле» (Маркс К. Экономические рукописи 1857–1859 гг. Ч. II. С. 347).

⁶⁹⁹ Маркс К. Капитал III. Ч. II. С. 421.

предприняты некоторые экзистенциальные прочтения философии К. Маркса (Ж.-П. Сартр, В.Ф. Шелике⁷⁰⁰, П.Н. Кондрашов).

(8) Коль скоро Маркс рассматривает и человека (тело/душа), и его родовую сущность – праксис (физическая/психическая активность) в качестве тотальности, то и одна из важнейших проблем марксовской философии – *проблема отчуждения (Entäußerung, Entfremdung)* – тоже анализируется им» именно в аспекте *разрыва* между этими моментами единства: в определенных социальных условиях человек сначала отчуждается от своей деятельности и от продукта своей деятельности (изначально от *материального продукта*, в котором опредмечена, овеществлена эта деятельность); затем человек отчуждается от природы (своего «неорганического тела»); от других людей (т.е. от «социального тела»); и, наконец, от самого себя как индивидуального тела и сознания. «Отчуждённый труд, – заключает Маркс, – отчуждает от человека его собственное тело, как и природу вне его, как и его духовную сущность, его *человеческую сущность*»⁷⁰¹.

В основе всех этих форм отчуждения лежит разрыв внутри человека и внутри его бытия, разрыв между «внутренним» и «внешним», разрыв, в результате которого эти моменты тотальности становятся чуждыми и враждебными друг другу. *Телесность* и продукта труда, и природы, и социума, и своя собственная начинают не просто существовать *вне (äußer)* человека (в первую очередь у Маркса – вне рабочего) в качестве некоторой предметности (*Gegenständlichkeit*), но в силу условий частной собственности и порождаемого ею классового антагонизма, начинают *противостоять* ему, становятся для него *чуждыми, враждебными (fremd)*. Всякая телесность отчуждается (*entäußert, entfremdet*) от человеческого существа, и он постепенно превращает человека в *Unwesen* – «изуродованное»⁷⁰², «непредметное, а значит – в невозможное, нелепое существо»⁷⁰³.

⁷⁰⁰ Шелике В. Ф. Исходные основания материалистического понимания истории (По работам К. Маркса и Ф. Энгельса 1844–1846 гг.). – Бишкек: Илим, 1991. С. 49–52.

⁷⁰¹ Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. С. 567.

⁷⁰² Там же. С. 582.

⁷⁰³ Там же. С. 631.

(9) Если телесность человека понимается Марксом как один из носителей его сущностных сил, то соответствующее *усечение* полноты предметного бытия этой телесности приводит к *телесному и духовному уродованию, калечению человека*. В «Парижских рукописях» Маркс описывает, как машинный способ производства, включенный в систему капиталистической эксплуатации, порождает «слабоумие, кретинизм как удел рабочих»⁷⁰⁴, «аморальность, вырождение, отупение и рабочих и капиталистов»⁷⁰⁵. Позже, в «Капитале» Маркс шаг за шагом вскроет сами механизмы уродования человеческого тела, когда разделение труда в мануфактуре формирует частичного человека, который на протяжении всей своей жизни выполняет одну и ту же частичную операцию с помощью частичного инструмента, и поэтому тело рабочего превращается в «автоматически односторонний орган»⁷⁰⁶. Впрочем, «некоторое духовное и телесное уродование неизбежно даже при разделении труда внутри всего общества в целом»⁷⁰⁷. Но только специфически мануфактурное разделение труда поражает индивидуума в самой его жизненной основе и дает стимул для промышленной патологии.

Более того, «в мануфактуре, – пишет далее Маркс, – как и в простой кооперации, *функционирующее рабочее тело есть форма существования капитала*»⁷⁰⁸. Ф. Энгельс также говорит об «изуродованности индивидов», «изуродованности чисто физическим процессом рождения»; о том, что человек обречён на «физическое, интеллектуальное и социальное уродование и порабощение»⁷⁰⁹; а также о том, что «индивид как таковой, рассматриваемый сам по себе, подчинен разделению труда, которое делает его односторонним, уродует, ограничивает»⁷¹⁰. «Вместе с разделением труда, – пишет Энгельс, – разделяется и сам человек. Развитию одной-единственной деятельности приносятся в жертву

⁷⁰⁴ Там же. С. 562.

⁷⁰⁵ Там же. С. 576.

⁷⁰⁶ Маркс К. Капитал I. С. 351.

⁷⁰⁷ Там же. С. 376.

⁷⁰⁸ Там же. С. 372 (*курсив* наш. – П. К.).

⁷⁰⁹ Энгельс Ф. Положение рабочего класса в Англии. С. 434.

⁷¹⁰ Там же. С. 439.

все прочие физические и духовные способности. Это калечение человека возрастает в той же мере, в какой растёт разделение труда»⁷¹¹.

В машинном производстве телесность человеческого существа переносится на сами машины, человек воплощается в машинности⁷¹². «В расчлененной системе рабочих машин, – зловеще, в духе индустриализма Эрнста Юнгера, пишет Маркс, – получающих своё движение через посредство передаточных механизмов от одного центрального автомата, машинное производство приобретает свой наиболее развитый вид. На место отдельной машины приходит это механическое чудовище, тело которого занимает целые фабричные здания и демоническая сила которого, сначала скрытая в почти торжественно-размеренных движениях его исполинских членов, прорывается в лихорадочно-бешеной пляске его бесчисленных собственно рабочих органов»⁷¹³.

Разделение деятельности на физическую и интеллектуальную ведёт к радикальному сокращению тех *многообразных* форм отношения человека к миру, которыми характеризовались прежние эпохи. «Урезанные», фрагментированные и «герметизированные» отношения человека с миром конституируют «урезанную» форму и самого человека: коль скоро сущность человека в одном из своих модусов есть ансамбль общественных отношений, то ограничение и герметизация этого универсума отношений с неизбежностью ведёт к ограничению самого человека, делая его *неполным*, а значит, и *бес-человечным*. Можно, конечно, возразить, что и без хвоста – кошка сущностно остается всё же кошкой. Но человек – не кошка, ибо сущность кошки определена *a priori*, генетически, – кошка рождается уже кошкой. Человек же есть *исторический продукт своих активных взаимосвязей с миром* (материальных, духовных, символических, созерцательных и т.д.), и если часть отношений из этого их необходимого ансамбля исчезает, то вместе с этим утрачивается и часть самого целостного

⁷¹¹ Энгельс Ф. Анти-Дюринг. С. 303.

⁷¹² Wendling A. Karl Marx on Technology and Alienation. – N.Y., 2009.

⁷¹³ Маркс К. Капитал I. С. 393.

человека, – он превращается, по определению Маркса, в *частичного человека (Teilmensch)*⁷¹⁴, что позже Г. Маркузе назовет «одномерным человеком».

(10) Наконец, коль скоро через телесность и чувственность человек связан с миром, то именно «поэтому, – пишет Маркс, – не только в мышлении, но и всеми чувствами человек утверждает себя в предметном мире»⁷¹⁵. Однако в условиях господства частной собственности «на место *всех* физических и духовных чувств стало простое отчуждение *всех* этих чувств – чувство *обладания*»⁷¹⁶. Эта радикальная односторонность превращает человека в животное, ибо *собственно человеческое*, по Марксу, есть *универсальное*. «Чувство, находящееся в плену у грубой практической потребности, – справедливо замечает Маркс, – обладает лишь *ограниченным* смыслом. Для изголодавшегося человека не существует человеческой формы пищи, а существует только её абстрактное бытие как пищи: она могла бы с таким же успехом иметь самую грубую форму, и невозможно сказать, чем отличается это поглощение пищи от поглощения её *животным*»⁷¹⁷.

4.2.4. Человек как субъект и объект праксиса. Развивая и углубляя мысль К. Маркса об имманентной целостности человека и мира, мы в наиболее абстрагированной форме приходим к тому, что с его точки зрения, и *субъектом*, и *объектом* социально-исторического процесса одновременно является *действующий в мире социальный человек*, ибо именно он – *субстанциальный носитель* праксиса как действительной активности, способной изменять мир⁷¹⁸. Более того, в праксисе *человек создает самого себя*⁷¹⁹, а не труд (как некая отдельная от человека субстанция) создаёт человека. Генезис человека (человеческого общества) – это *самопорождение*⁷²⁰ (*самосозидание*) человека в

⁷¹⁴ Там же. С. 351, 359, 360. Ср.: Энгельс Ф. Положение рабочего класса в Англии. С. 253, 282, 425, 426.

⁷¹⁵ Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. С. 593.

⁷¹⁶ Там же. С. 592.

⁷¹⁷ Там же. С. 594.

⁷¹⁸ Маркс К., Энгельс Ф. Святое семейство. С. 102.

⁷¹⁹ Ср. позицию Л. Альтюссера, согласно которой представление о том, что люди являются создателями самих себя, есть иллюзия (*DiTomaso N.* «Sociological reductionism» from Parsons to Althusser: Linking action and structure in social theory // *American Sociological Review.* 1982. Vol. 47. № 1. P. 21).

⁷²⁰ «Величие гегелевской “Феноменологии” и ее конечного результата – диалектики отрицательности как движущего и порождающего принципа заключается, следовательно, в том, что Гегель рассматривает самопорождение человека как процесс, рассматривает опредмечивание как

процессе труда. «Величие гегелевской “Феноменологии” и её конечного результата – диалектики отрицательности как движущего и порождающего принципа заключается, – пишет Маркс, – следовательно, в том, что Гегель рассматривает самопорождение человека как процесс, рассматривает опредмечивание как распредмечивание, как самоотчуждение и снятие этого самоотчуждения, в том, что он, стало быть, ухватывает сущность труда и понимает предметного человека, истинного, потому что действительного, человека как результат его *собственного труда*»⁷²¹.

«Положение о том, – пишет А. Д. Майданский, – что в процессе практической деятельности человек изменяет не только предмет, но и самого себя, свою личность, – и не только себя, а саму человеческую натуру, если плоды его труда “распредмечивают” другие люди, – это положение также взято Батищевым прямым от Маркса. В третьем тезисе о Фейербахе “самоизменение” (Selbstveränderung) рассматривается как одна из двух сторон определения практики. Та же мысль повторяется при анализе процесса труда в “Капитале” и Grundrisse»⁷²². – И действительно: «для того чтобы присвоить вещество природы в форме, пригодной для его собственной жизни, – читаем в «Капитале», – он [человек] приводит в движение принадлежащие его телу естественные силы: руки и ноги, голову и пальцы. Воздействуя посредством этого движения на внешнюю природу и изменяя её, он в то же время изменяет свою собственную природу»⁷²³.

Венгерский философ-марксист Аттила Агг, анализируя рукописи 1961–1865 гг., выделяет у Маркса пять типов *субъекта праксиса*. По его мнению, Маркс «считал не только возможным, но и необходимым в качестве разумной абстракции проводить нижеследующее различение субъектов:

распредмечивание, как самоотчуждение и снятие этого самоотчуждения, в том, что он, стало быть, ухватывает сущность труда и понимает предметного человека, истинного, потому что действительного, человека как результат его *собственного труда*» (Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. С. 627).

⁷²¹ Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. С. 627.

⁷²² Майданский А. Д. Реальность как деятельность: понятие практики в советской философии // <http://www.caute.net.ru/am/text/realact.html>

⁷²³ Маркс К. Капитал I. С. 188. Ср.: «... Люди меняются в ходе своей деятельности и, находясь во власти событий и обстоятельств, совсем не похожи на тех, какими они становятся, когда получают возможность естественно быть самими собой» (Бэкон Ф. О достоинстве и приумножении наук // Бэкон Ф. Сочинения в двух томах. – М.: Наука, 1971. Т. 1. С. 471).

1) *Человек вообще* как репрезентативный индивид, то есть как представитель рода, как субъект абстрактно понимаемого труда, самое элементарное определение, исходный пункт.

2) *Общественный индивид вообще* как участник всякого производства и потребления, человек как существо, созидающее контакты и отношения, который впервые в этом качестве выступает как реальный индивид, член общества без всякого различия (кто угодно, любой).

3) *Абстрактный индивид всеобщего простого товарного производства*, субъект “свободного и равноправного” товарообмена. Как историческая реальность он появляется только в условиях развитого капиталистического производства как субъект сферы обращения...

4) *Классовые индивиды* капиталистического товарного производства (капиталист–наёмный рабочий) как главные конкретные действующие лица (агенты) процесса общественного производства...

5) *Личность* как конкретное проявление индивидуальности; возникновение её специфики, которая определена параметрами личности как классового индивида.

Различение этих понятий в концепции человека является, – заключает А. Агг, – необходимой отправной точкой при рассмотрении Марксовой экономической теории под углом зрения антропологической теории»⁷²⁴.

4.2.5. Определение целостного человека. Суммируя вышесказанное, можно сказать, что человек (как индивид), по Марксу, есть живое уникально-родовое (социально-индивидуальное) *целостное* существо, сущностью и способом существования которого (в антропологическом плане) является общественная сознательная целеполагающая преобразующая предметно-орудийная материально-духовная деятельность (праксис); существо, существующее по неприродной искусственной универсальной программе, и которое (в онтологическом плане) представляет собой конкретно-историческое единство субъектно-внутреннего бытия (тело и индивидуальное сознание, психика), изначально встроенное в объектно-внешний мир (природа, культура, общество, мир символов,

⁷²⁴ Агг А. Мир человека как субъекта производства. – М.: «Прогресс», 1984. С. 17–18.

общественное сознание) и диалектически связанное с ним, формирующееся и обнаруживающее себя в intersубъективности общественных отношений, а также, как существо страдающее, переживающее своё бытие-в-мире в форме неравнодушных, экзистенциальных отношений-к-миру и самому себе.

Исходя из этих положений К. Маркса, можно заключить, что тотальность человека, фундированная в имманентной тотальности праксиса, обнаруживает себя в диалектическом единстве *внутреннего* (тела и психики) и *внешнего* (природы, втянутой в сферу деятельности, общества, материальной и духовной культуры). Положение К. Маркса о *диалектической тотальности человека*, является *центральным* в философско-антропологическом учении К. Маркса, без уяснения которого адекватно понять теорию Маркса, в том числе и его теорию целостности историчности социального и экзистенциально бытия человека, *невозможно*.

Глава V. Социально-историческая тотальность как мир человека

5.1. Имманентная целостность социального универсума

5.1.1. Система референций фундированности (отсыланий-к). В процессе своего непосредственного существования, т.е. удовлетворения потребностей, совместно действующие индивиды, застают некоторый пред-данный им природный универсум. В этом априорном для них мире существуют свои собственные, *естественным* путём сложившиеся связи и отношения между явлениями: так, растущие здесь виды растений фундированы (укоренены) в данном климате и типе почв, трофические связи между живыми организмами по соответствующим пищевым цепочкам *отсылают* один вид к другому и т.д. Стало быть, природный универсум выступает как *тотальность*, элементы которой имманентно связаны отношениями взаимного *отсылания* одного явления к другому, такого отсылания, когда одно явление либо генетически, либо функционально, либо сущностно фундируется в другом явлении.

В силу того, что одним из самых фундаментальных свойств человеческого способа присутствия является его *преобразующий* характер, то это значит, что

совместно действующие человеческие существа, изменяя априорно данный природный мир, *втягивая* природный универсум в сферу своей практики, на его основе создают *новый* мир – мир *искусственных* предметностей, *предметный универсум* («вторую природу», *культуру* в широком смысле слова).

Содержание деятельности с необходимостью определяется конкретикой того природного ландшафта, среди которого и в котором эта деятельность развёртывается: так, мир полярной пустыни предполагает в качестве каркаса для жилища использовать кости северного оленя, а не сосновые брёвна; предметы культурного универсума в своём происхождении фундированы в мире природы: нож первобытного охотника *отсылает* к кремневой жиле на соседней скале, лук – к зарослям орешника у излучины реки, бусы на шее женщины – к россыпи разноцветных камней на берегу. И в этом отношении деятельность всегда *конкретно-предметна*.

Но искусственные предметы, *отсылая* к природным явлениям, встраиваясь в структуру их естественных референций (отсыланий), со своей стороны, начинают конституировать свои собственные отношения функциональных фундированностей, отличные от естественно складывающихся природных связей: лук *отсылает* к тетиве и стреле, а они – к умению не только их производить, но и к умению стрелять, сама же стрельба – к необходимости добывать пропитание. Стол *отсылает* к стулу, но также и к тому, *что* за этим столом делает человек, сидя на стуле. Таким образом, в мир привносится *целевая детерминация*, в то время как в природе существует только детерминация *каузального* типа.

В силу того, что деятельность включает в свою структуру эти *отношения*, то значит, она всегда протекает *среди* определённым образом предустроенных до нас и устраиваемых нами вещей и их связей, конститутивных *референций* одного состояния к другому, одного предмета к другому, одной потребности к другой и т.д. Такая внутренняя сущностная, функциональная, структурная, каузальная или целевая (но всегда *практическая*) сцеплённость и укоренённость (фундированность) предметов, потребностей, целей, мыслей, физических или

ментальных действий друг в друге именуется нами *системой референций фундированности (отсыланий-к)*.

Скажем, дом (А) отсылает нас к кирпичу (В), кирпич – к кирпичному заводу (С), кирпичный завод – к карьере (D), последний к глине (Е) и т.д. Значит, дом структурно, сущностно и т.п. в своём появлении и наличном существовании *зависит* от кирпичей, кирпичного производства, глины и т.д. (строителей, технологов, рабочих-кирпичников, машин и машиностроительного производства, учёных, системы образования, которая готовит соответствующие кадры). Эта имманентная зависимость и есть *укоренённость-в-некоем-основании (fundamentum)*, т.е. *фундированность*, которая обнаруживает себя в цепочках *отсыланий* ($A \rightarrow B \rightarrow C \rightarrow D \rightarrow E \rightarrow \text{etc}$). Но, с другой стороны, кирпич (В) отсылает и к дому (А), и к кирпичному заводу (С), и к карьере (D), и к глине (Е). Таким образом, прямые и обратные, каузальные и целевые цепочки *отсыланий-к, референций фундированности явлений друг в друге* конституируют *систему внутренне упорядоченных взаимосвязей – имманентную целостность, тотальность*.

Таким образом, *отсылание-к (референция фундированности)* – это генетическая, сущностная, функциональная, мотивационная и т.д. фундированность явления *A* в явлении *B*, втянутых в человеческий праксис, так, что между *A* и *B* конституируется необходимое взаимодействие в том смысле, что *A* не просто нуждается в *B*, но и *B* нуждается в *A* для своего наличного бытия в этом конкретном отношении, т.е. речь идёт о системе функциональных и т.п. фундированностей феноменов друг в друге: *A* требует-для-своего-существования *B* и, наоборот. Универсум *вещно-предметных* отсыланий конституируется в процессе совместной человеческой деятельности, в которой люди, *работая вместе (Zusammenwirken)*, формируют общий для себя самих intersубъективный мир: человек всегда дан в структуре таких референциальных связей с наличной предметностью, т.е. он (как субъект) всегда сущностно соотнесён с *миром*.

Постольку, поскольку введение в марксистский дискурс столь экзотического понятия, как *система референций фундированности*, нужно нам

для последующей экспликации историчности, то представляется необходимым прояснить этот момент более подробно.

Наложение целесообразной деятельности на конкретную природную среду (в которой уже *a priori* конституированы естественные отсылания-к) детерминирует возникновение *определенного* мира подручных предметов, между которыми конституируется система каузальных и целевых референций фундированности (*отсыланий-к*). Эти референциальные действия-с-предметами («работа руками») *одновременно* конституируют и отсылания-к в сфере *смыслов*, «мыслей»: то, *как* я действую с предметами, ориентируюсь среди них, порождает такое же действие в области психики с мыслями об этих предметах и действиях с ними. В результате протекания этих процессов постепенно формируется взаимно упорядоченная связь между этими «мыслями», образами, целями, «мыслями» о «мыслях» и т.д., то есть, человек, действуя в структуре предметных отсыланий, начинает *мыслить* сообразно с предметной логикой своих действий.

Как говорит Спиноза, «порядок и связь идей те же, что и порядок и связь вещей»⁷²⁵. В этом смысле мышление представляет собой как бы «заместителя» реальных действий, который функционирует в форме внутренней речи (Ж. Пиаже), то есть мышление в своей действительности есть способ ориентации-среди-предметов. «Мышление, – пишет Э.В. Ильенков, – если его определять в самом общем виде, и есть не что иное, как способность обращаться с любым другим телом, находящимся вне своего собственного тела, сообразно с формой, расположением и значением его в составе окружающего мира»⁷²⁶. Эту сферу, которая при соответствующих условиях «отрывается» от непосредственной деятельности и начинает вести квазиавтономное существование, принято именовать *сферой сознания* (в широком смысле этого слова).

Однако если мы станем рассматривать эту проблему в генетическом плане, то следует признать, что большинство структур и содержаний нашего *сознания*

⁷²⁵ Спиноза Б. Избранные произведения. В 2 т. – М.: Наука, 1957. Т. I. С. 407. См. также: Бельский М.С. Спиноза. – М.: Молодая гвардия, 1964. С. 68.

⁷²⁶ Ильенков Э. В. Философия и культура. – М.: Политиздат, 1991. С. 273. Собственно говоря, это определение в некотором смысле синтезирует идеи Маркса и Спинозы. См. об этом исследования А.Д. Майданского.

конституируются именно из «работы руками» (при этом всегда необходимо помнить, что сама «работа» является *единством физического и психического*). Так, если я каждый день готовлю пищу, то я знаю, где располагаются все необходимые ингредиенты, я знаю, как пользоваться теми или иными кухонными приборами, я знаю, сколько должен, скажем, вариться картофель до своей готовности, и знаю то, каким образом можно проверить его на готовность. В конце концов, моё знание переходит в *навыки*, то есть привычно совершаемые действия, которые доводятся в своем совершении до автоматизма, – этот процесс называется «*опривычиванием*» (*habitualization*).

Так, чтобы выпить чаю, я сначала должен зажечь спичкой газ в конфорке газовой плиты, набрать в чайник воду из водопроводного крана, вскипятить её, затем заварить чай и только затем налить его в чашку. Как следует из этого простого повседневного алгоритма, действия должны располагаться в определенной последовательности, ибо одно состояние предметного мира с необходимостью *отсылает-к-другому*, ибо второе фундировано в первом: скажем, заваренный чай отсылает к необходимости вскипятить воду, а последнее – к необходимости зажечь газ в конфорке.

Стало быть, система отсыланий детерминирована имманентными закономерностями объектного предметного мира, и сознание, интериоризировавшее их, с необходимостью только повторяет их, но уже не в виде материальных действий руками с конкретными предметами, а в виде логически взаимосвязанных отсыланий мыслей друг к другу, в виде определенных целеполаганий и т.д. Но на уровне повседневных операций зачастую довольно сложно различить собственно материальное действие и его интериоризированную форму отсылания в целеполагании, – настолько они взаимно переплетены.

Именно поэтому трудно проследить генезис различных когнитивных форм; и именно здесь берёт своё начало концепция, переворачивающая генетическую взаимосвязь бытия и мышления, согласно которой мыслительные состояния предшествуют материальной деятельности и порождают их содержание. В

действительности же я могу думать о чём угодно, но мои действия всегда будут так или иначе соотнесены с объективно наличным предметным миром вещей, в которых я осуществляю свою деятельность.

Сам К. Маркс описывает внутренний механизм социального универсума (как *органической целостности*) следующим образом. «Нужно помнить, – пишет он, – что новые производительные силы и производственные отношения не развиваются из *ничего*, из воздуха или из лона саму себя полагающей идеи; они развиваются внутри и в борьбе с имеющимся налицо развитием производства и унаследованными, традиционными отношениями собственности. Если в законченной буржуазной системе каждое экономическое отношение предполагает другое в буржуазно-экономической форме и таким образом каждое положенное есть вместе с тем и предпосылка, то это имеет место в любой органической системе. Сама эта органическая система как совокупное целое имеет свои предпосылки, и её развитие в направлении целостности состоит именно в том, чтобы подчинить себе все элементы общества или создать из него ещё не достающие ей органы. Таким путём система в ходе исторического развития превращается в целостность. Становление системы такой целостностью образует момент её, системы, процесса, её развития»⁷²⁷.

Таким образом, «наложение» деятельности на конкретный природный универсум приводит к возникновению предметного мира, действия людей в структурах отсыланий которого конституируют универсум сознания (мышление-о-бытии, репрезентация бытия во внутреннем плане психики). Человеческие существа бытийствуют в этих отношениях взаимного отсылания природных явлений, предметов и мыслей, взаимопроникающего отсылания своих действий и целеполаганий, взаимного со-отношения себя и *других*.

В силу того, что человеческое бытие представляет собой практическую неразрывность, целостность и тотальность субъекта и объекта, данную в системе каузальных и целевых референций, целостность, тотальность человеческого

⁷²⁷ Маркс К. Экономические рукописи 1857–1859 гг. Ч. 1. С. 229.

бытия-в-мире и его историчность могут быть адекватно поняты только сквозь призму системы, сети этих *отсыланий-к*.

5.1.2. Конституирование социального универсума. Итак, человеческие индивиды в целях удовлетворения своих потребностей преобразуют природу, «втягивая» её в свою сознательную деятельность, и создают предметный мир «второй природы». В этом процессе они вступают в производственные отношения и тем самым структурируют своё бытие, т.е. устанавливают определённые связи между собой и предметностью. В итоге возникает целостность, определённая, с одной стороны, совокупностью людей и их орудийной деятельностью, с другой – производственными отношениями между ними. Каузально первичными здесь оказываются люди и их деятельность, в то время как их отношения выступают в качестве вторичного, функционального момента взаимосвязи между действующими актёрами⁷²⁸.

Диалектический синтез *производительных сил* (включающих в свою структуру собственно индивидов, их деятельность, навыки, технику, технологию, природу и т.д.) и вырастающих из их развёртывания *производственных отношений* представляет собой то, что К. Маркс и Ф. Энгельс назвали *способом производства (Produktionsweise)*, который, с их точки зрения, лежит в основе общей детерминации всего строя человеческого существования, является базисом социального универсума, ибо в его рамках происходит непрерывное *воспроизводство* необходимых условий материального бытия людей. *Базисный* характер способа производства для дальнейшего конституирования социальности обусловлен тем, что «трудовой процесс определяет тотальность человеческого существования и, следовательно, закладывает структуру общества»⁷²⁹.

Так, например, индустриальный способ производства, представленный в виде завода, детерминирует определённую систему отношений, внутренне структурируя социальный универсум. Следуя неумолимой, «железной» логике

⁷²⁸ См.: Blackledge P. Reflections on the Marxist Theory of History. – Manchester, England: Manchester University Press, 2006.

⁷²⁹ Маркузе Г. Разум и революция: Гегель и становление социальной теории. – СПб., 2000. С. 376–377.

непрерывного машинного производства, *логике вещей, предметов, имманентной логике техники*, индивиды включаются в объективный ритм работы завода и выстраивают структуру своей повседневной жизни в соответствии с этими ритмами: они работают в несколько смен, сменяя друг друга на рабочих местах, и следят за тем, чтобы производственный процесс не остановился; среди них возникает соответствующая система разделения труда, формируется система санкций (поощрений и наказаний), разного рода нормативы, инструкции и т.д.⁷³⁰

Появляется категория людей, занятых только лишь в этом металлургическом производстве – рабочие и инженеры, для обслуживания жизнедеятельности которого *дополнительно* (но *необходимо*) возникают различные службы вроде школ, больниц, почты, ЖКХ, питейных заведений, т.е. возникают материальная и социальная инфраструктуры, также требующие своего постоянного воспроизводства.

Стало быть, удовлетворение потребности индустриальным способом производить металл для удовлетворения других потребностей, вызывает к жизни целую совокупность явлений, без которых удовлетворение первоначальной потребности уже не представляется возможным. И эти новые явления инфраструктурного характера превращаются в новые потребности, настоятельно требуя своего удовлетворения, чтобы перманентно воспроизводить целостность такого способа бытия. Появляется внутренняя, самоконституирующаяся структурно-функциональная взаимосвязь между всеми этими постоянно растущими потребностями, механизмами, явлениями, формами отношений, техническими средствами. И дальнейшая деятельность людей развёртывается уже на базе созданных результатов, наличное поддержание которых порождает постоянно растущие потребности. Таким образом, процесс производства оказывается «жизненным процессом» (*Lebensprozeß*), составляющим материальный, бытийный *базис* (*Unterbau*).

⁷³⁰ См.: Рахманов А.Б. Социальная философия К. Маркса и Ф. Энгельса и ее антиномии. – М.: Издательство: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2013.

С другой стороны, как уже было сказано, параллельно с функционированием базисных механизмов производства возникают отношения между действующими людьми, которые, в силу совместности человеческой деятельности, с необходимостью требуют общественной *регуляции*, т.е. одновременно с процессом производства и общественными отношениями возникает *правовая и политическая система общества*, которая *регулирует* все эти формы непосредственной жизнедеятельности, и которую в марксистской традиции именуют *надстройкой* (*Überbau*).

Содержание регулятивных норм непосредственно зависит от содержания и механизмов тех общественных отношений, которые эти нормы призваны регулировать. В надстройке, конституируясь, отображаются внутренние механизмы и отношения базиса в виде определённых правил, регулирующих эти отношения и обеспечивающих упорядоченное и стабильное функционирование базисной деятельности и тех многообразных отношений, которые возникают в процессе развёртывания этой деятельности. В своей совокупности производственный базис и регулятивная надстройка дают *общественное бытие*.

Из этого комплекса общественного бытия и характерной для него системы отсыланий-к с необходимостью вырастает и его собственное репрезентирующее отражение в головах действующих индивидов – *общественное сознание*, в структуре которого можно выделить два уровня:

(1) генетически *первичные* – рефлексивные формы непосредственного отражения (обыденное сознание) и переживания (общественная психология)

(2) и генетически *вторичные* – рефлексивные формы косвенного отражения, полученные в результате «размышления» над непосредственными образами и над самим собой – «частичные» формы (правосознание, мораль, эстетический вкус, политическая идеология), а также формы мировоззренческого уровня (религия, философия, научное мировоззрение).

Если первичная рефлексия – это отражение *непосредственной практики*, её переживание и размышление о ней, то вторичная рефлексия – это размышление над первичными отражениями, т.е. создание некоторых мыслительных

каузальных конструкций (систем), которые представляют собой вербальные или понятийные дескрипции (дискурсы)⁷³¹. Содержание «вторичных» конструкций генетически связано с наличием «первичных» данных, без которых вообще не могло бы существовать механизмов вторичной рефлексии. Это обусловлено тем, что сознание представляет собой совокупность *идей*, а идеи есть *образы чего-то*, то значит, надо указать на это *что-то*, которое и будет являться объективным денотатом субъективного образа.

Таким образом, мои «потребности», «мотивы» и «мысли» в целом *повторяют* тот порядок, который имеет место среди предметных отсыланий, структурно порожденных и упорядоченных практической деятельностью и в свою очередь структурно упорядочивающих эту деятельность. Поэтому принципиально *человеческая деятельность неотделима от того предметного универсума, в котором она разворачивается*. Именно эта предметная сторона конституирует и наполняет её *конкретностью* предметных, поведенческих, смысловых, когнитивных и эмоциональных референций, вне которых этой деятельности не существует.

Это значит, что предметный универсум, в котором разворачивается наша деятельность, детерминирует содержание наших потребностей, целей, способов и орудий их осуществления, идей, мыслей, эмоциональных переживаний, обусловленных процессами подготовки и осуществления деятельности, а также имманентный порядок их референций.

5.1.3. Структура социального универсума. Какова же структура этого социального универсума, вырастающего из развертывания человеческой деятельности? Анализ работ Маркса позволяет выявить у него, по крайней мере, две архитектоники. Это, во-первых, *формационная структура*, в которой эксплицируются и фиксируются отношения детерминации между общественным бытием и общественным сознанием, базисом и надстройкой, производительными силами и производственными отношениями и, во-вторых, *уровневая структура*, в

⁷³¹ «С этого момента сознание *может* действительно вообразить себе, что оно нечто иное, чем осознание существующей практики... с этого момента сознание в состоянии эмансипироваться от мира и перейти к образованию “чистой” теории, теологии, философии, морали и т.д.» (Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. С. 30).

рамках которой эксплицируются и фиксируются бытийные уровни социального универсума (*повседневность* как непосредственный жизненный процесс; *образ жизни* как специфическая локальная, региональная и национальная культуры; всеобщие инвариантные условия *социальной формации*, детерминированные господствующим способом производства), а также устанавливаются детерминационные отношения между ними.

В силу того, что формационная структура исследована достаточно подробно, здесь мы остановимся только на структуре уровневой, ибо именно она будет нам необходима для последующей экспликации имманентных механизмов социальной историчности.

Производственно-бытийным, инвариантным каркасом социального универсума является *общественная формация (Gesellschaftsformation)*, которая представляет собой *исторически сложившийся на основе определенного способа производства и соответствующей ему надстройки тип общества, характеризующийся определенными технологиями и техническими средствами, социальной структурой, механизмами производства, распределения и потребления, господством той или иной формы собственности, теми или иными формами духовного освоения мира.*

Однако один и тот же инвариантный способ производства, например, капиталистический, приложенный к различным природным (Япония и США), историческим (Англия, Россия, США) и культурным (Западная Европа и Россия) условиям, детерминирует *национально-культурный вариант* этого инварианта, или *образ жизни (Lebensweise)*, представляющий собой совокупность исторически сложившихся национально-культурных особенностей, уровень, на котором вносится специфика, известное своеобразие в абстрактные, всеобщие и чисто формальные механизмы способа производства. Но это различие никоим образом не касается тех фундаментальных механизмов, которые лежат в основе движения капитала, так как схема этого движения остается всегда одинаковой. Как замечает Маркс, «один и тот же экономический базис – один и тот же со стороны основных условий – благодаря бесконечно разнообразным эмпирическим

обстоятельствам, естественным условиям, расовым отношениям, действующим извне историческим влияниям и т.д., – может обнаруживать в своём проявлении бесконечные градации, которые можно понять лишь при помощи этих эмпирических данных обстоятельств»⁷³².

Но и *национально-культурный исторический контекст*, в рамках которого действуют люди и который Маркс именует *образом жизни* (в широком смысле), не есть предельная, последняя форма бытия индивидов. Образ жизни конкретизируется в *непосредственной повседневной* деятельности людей. Но при этом содержание и функционирование конкретной деятельности *всегда* задано тем контекстом и теми условиями, в которых эта деятельность развёртывается. Так, первобытный человек никогда не стал бы искать бензиновую зажигалку в карманах своих брюк, чтобы зажечь сигарету, ибо в его предметном универсуме не существовало таких явлений, как бензин, зажигалка, брюки и сигареты. Поэтому его непосредственная деятельность ограничена (и здесь нет никакого уничижительного смысла) тем предметным универсумом вещей, отношений и смыслов, которые становятся возможными благодаря наличествующему способу производства.

Итак, способ производства конкретизируется в образе жизни, а последний – в непосредственной повседневности человеческого присутствия. Все формационные и культурные механизмы существуют посредством живой, непосредственной деятельности реальных индивидов, которую Маркс называет «*действительным жизненным процессом*» (*wirkliche Lebensprozeß*), или «*непосредственной жизнью*» (*unmittelbaren Leben*)⁷³³.

Эта непосредственная жизнь представляет собой *конкретную* форму человеческой деятельности, большая часть которой является *повседневной*. Формация, культура, производственные силы и отношения, идеологии и т.д. *существуют только в непосредственном человеческом бытии*. Поэтому оно, согласно Марксу, занимает в общей структуре социально-исторического универсума особое, *фундаментальное* место, ибо именно в этом

⁷³² Маркс К. Капитал. Т. III. (Соч. Т. 25, ч. II.) С. 354.

⁷³³ Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. С. 36–37.

непосредственном бытии обнаруживает себя целостность социального универсума и целостность социального бытия.

В силу этого в структуре социального универсума можно выделить три уровня бытия:

1) *всеобщий уровень*, включающий в себя инвариантные условия социальной формации (*Gesellschaftsformation*), определяемые господствующим способом производства (*Produktionsweise*);

2) *особенный уровень*, представляющий собой географическое, национально-культурное и историческое своеобразие этого формационного инварианта, – *образ жизни (Lebensweise)*;

3) *единичный уровень*, представляющий собой непосредственную жизнь (*unmittelbaren Leben*), *действительный жизненный процесс (wirkliche Lebensprozeß)*, основную часть которого составляет повседневность⁷³⁴. Помимо повседневного способа существования непосредственное бытие включает в себя моменты, также характеризующие непосредственное бытие людей, но не являющиеся повседневными (*праздники, творчество, встреча с новым и непривычным, революции, пограничные ситуации, война и др.*). Интересно отметить, что *содержание* повседневного и неповседневного, а также *демаркационная граница* между ними также *историчны*. Так, военные набеги и голод – постоянные спутники средневекового крестьянина, современному фермеру представляются чем-то давно исчезнувшим и нереальным.

При этом следует заметить, что каждая из этих сфер социального бытия обладает своей собственной специфичностью, а значит, и своими собственными закономерностями функционирования, которые нельзя редуцировать к закономерностям другой сферы. Так, нельзя свести закономерности

⁷³⁴ *Повседневность* – это конкретно-исторически, культурно, социально и биографически детерминированная форма непосредственной человеческой деятельности, протекающая в постоянно повторяющихся рутинных физических и мыслительных операциях (содержащих, однако, момент латентной и медленной, «ползучей» революционной изменчивости), деятельность, данная в диалектическом единстве повседневного бытия и обыденного сознания, посредством которой люди удовлетворяют свои ежедневные (материальные и духовные, индивидуальные и общественные) потребности трудовых будней, домашнего быта и свободного времени с помощью привычных («подручных») методов и средств, воспроизводя тем самым свое собственное наличное бытие, а значит, и бытие общества в целом.

функционирования мирового рынка (уровень социально-экономической формации) к закономерностям повседневных актов купли/продажи в магазинах, ибо каждый из этих типов закономерностей обладают своей собственной онтологией. Фундаментальность же повседневности состоит в данном случае в том, что мировой рынок может существовать только вследствие наличия и постоянного осуществления актов купли/продажи в конкретной обыденности, то есть повседневность в этом случае детерминирует бытие формации. Но наличие мирового рынка в свою очередь детерминирует и повседневность, к примеру, в содержании того, *что* продают и покупают люди в своей повседневности. Такова диалектика этих двух уровней социальной реальности. Более того, специфика закономерностей функционирования каждого из указанных уровней социального универсума с необходимостью требует для себя специфической методологии исследования.

Будучи заброшен в мир, человек оказывается одновременно на этих трёх указанных уровнях, – они есть *тотальность* и отдельно не существуют: их диалектическое «триединство» как раз и образует то, что мы называем *социальным универсумом*. Как можно заметить, формация выступает здесь в качестве *всеобщего*, культурно-исторический контекст – *особенного*, а повседневность – *единичного*. Согласно диалектическому методу, каждый из этих уровней непосредственно содержится в двух остальных, то есть они внутренне конституируют друг друга.

5.1.4. Выводы. В процессе совместной предметной деятельности живые конкретные индивиды через системы референций конституируют связи, отношения, формы, институты и регулирующие инстанции, необходимые для нормального протекания этой деятельности. Системную совокупность этих сущностно и функционально необходимых для социального бытия индивидов структур мы называем *социальным универсумом*, под которым мы понимаем *совокупность созданных или опосредованных человеческой деятельностью природных, предметных, технических, социальных, духовных, экзистенциальных, символических и т.д. явлений, институтов, норм, отношений, которые, будучи связаны имманентными референциями фундированности, представляют собой*

когерентную тотальность («целостный организм»), в которой человек (общество) существует, являясь её фундаментальным активным элементом, то есть субъектом.

Имманентная тотальность социального универсума (как диалектического единства базиса и надстройки, общественного бытия и общественного сознания) положена, во-первых, изначальным единством материальной и психической активности в рамках праксиса; во-вторых, во всеобщей референциальной фундированности *всех* элементов общества друг-в-друге.

Хотя К. Маркс не употребляет термин *социальный универсум*, тем не менее, у него имеется аналог этому понятию – *Gesamtkörper*⁷³⁵, *целостный организм*. В «Капитале» Маркс говорит о древних и буржуазном «общественно-производственных организмах»⁷³⁶. В.И. Ленин также называет формацию «особым социальным организмом, имеющим особые законы своего зарождения, функционирования и перехода в высшую форму, превращения в другой социальный организм»⁷³⁷. Однако, насколько нам известно, ни сам Маркс, ни кто-либо из его последователей эту в высшей степени эвристичную категорию подробно не разрабатывали. Более того, во избежание аналогии с социально-биологическими и органицистскими коннотациями термина «целостный организм» термин «социальный универсум» предпочтительнее в использовании.

Поскольку прямые и обратные цепочки *отсыланий-к (референций)* фундированности явлений друг в друге конституируют систему внутренне упорядоченных взаимосвязей, сцепляют социальный универсум в тотальность («целостный организм»), то изменение в какой-либо одной из его частей с необходимостью влечёт за собой изменения в других сферах социального бытия, распространяющиеся по референциальным цепочкам *отсыланий-к*. Именно этим объясняется историчность всех без исключения структур социального

⁷³⁵ Маркс К. Капитал. Т. III // К. Маркс, Ф. Энгельс. Сочинения. М.: Политиздат, 1962. Т. 25. Ч. II. С. 421.

⁷³⁶ Маркс К. Капитал I. С. 89.

⁷³⁷ Ленин В.И. Экономическое содержание народничества и критика его в книге г. Струве (Отражение марксизма в буржуазной литературе): По поводу книги П. Струве: «Критические заметки к вопросу об экономическом развитии России». СПб. 1894 г. // В.И. Ленин. Полн. собр. соч. Изд. 5-е. М.: Политиздат, 1967. Т. 1. С. 429.

универсума. Как отмечает Д. Лукач, уже молодой Маркс обратил внимание на то, что «историчность является основной характеристикой всякого бытия»⁷³⁸.

5.2. Конституирование социально-исторической тотальности

Но каковы основные механизмы развёртывания исторического процесса? Традиционно в марксистской литературе таковыми считаются противоречия между новыми производительными силами и старыми производственными отношениями, которые выражались в различных формах классовой борьбы и, в конце концов, вели к революции. В целом, соглашаясь с этим (ибо у самого Маркса имеется много текстов, подтверждающих то, что он был сторонником данного подхода к анализу исторического процесса), мы, тем не менее, здесь попытаемся показать, что у него есть *иная*, более фундаментальная в онтологическом плане теория, объясняющая имманентную динамику исторического процесса как раз сквозь призму эксплицируемой в диссертационном исследовании его концепции целостности человеческого бытия.

5.2.1. Априорный и апостериорный универсумы. Человек начинает свою деятельность не на пустом месте, а в каких-то конкретно-наличных условиях, созданных природой и всеми предшествующими поколениями людей. Эти условия – природные, предметные, социальные, языковые, культурные, смысловые и т.д., – для каждого индивида, только вступающего в бытие, являются заранее, изначально *предзаданными*. Они суть нечто объективное, фактическое, априорно положенное относительно каждого конкретного *Я*, и никоим образом не зависят от воли этого *Я* в своём существовании, подобно тому факту, что мы родились именно в этих, а не каких-то иных условиях. Экзистенциалистская категория «*заброшенности-в-мир*» (*Geworfenheit*), собственно говоря, и выражает этот противоречивый факт: человеческое существо, фундаментально понимаемое как существо *выбирающее*, изначально *не выбирает* условий своего собственного наличного присутствия.

⁷³⁸ Лукач Д. К онтологии общественного бытия. – М., 1991. С. 137.

В ближайшем приближении это – *наличный мир повседневной фактичности*⁷³⁹ каждого конкретного индивида, мир, в котором и на основе которого начинает развёртываться его собственная деятельность. Это – *первичный (априорный) универсум (мир-до-меня)*⁷⁴⁰, который я застаю изначально при своём рождении. Это фундамент, с которого начинается моё собственное бытие, и в котором (фундаменте) я сущностно укоренён. Этот мир – *априорный социальный универсум* – обладает своей собственной, присущей только ему, предметностью, структурностью и логикой, т.е. тем, что выше мы назвали системой референций фундированности (системой отсыланий-к). Поэтому, когда человек попадает в него, то он погружается не просто в конгломерат не связанных между собой индивидов, вещей и процессов, а в имманентно структурированную на всех своих уровнях *тотальность*.

С другой стороны, необходимо учитывать и тот факт, что априорный универсум не всегда дан только в момент рождения. В большей степени мы сталкиваемся с такими предзаданными мирами-созданными-до-нас постоянно. Так, например, когда сын оленевода приезжает в Екатеринбург учиться на философа, слесаря или врача, то он сталкивается с совершенно новыми условиями бытия, в которых отныне будет разворачиваться его деятельность. Эта новая ситуация также есть для него некоторый априорный универсум.

В силу этого представляется методологически необходимым различать два вида первичных универсумов⁷⁴¹:

⁷³⁹ Понятие *фактичность (Faktizität, Tatsächlichkeit)* здесь употребляется в прямом соответствии с этимологией лат. *factum, сделано* (прошедшее время от глагола *facere, делать*), *совершившееся, сделанное*, и означает, в отличие от употребления этого термина В. Дильтеем (история как живая изначальная реальности, которая никогда не дается в представлении в адекватном выражении) и М. Хайдеггером (данность как факт возлагания на себя ответственности за собственное существование), *системно-качественную тотальность (целостный организм), являющейся результатом человеческой деятельности, которая выступает в виде системы налично существующей предметности и общественных отношений, детерминированных этой предметностью*. Проблематику так понимаемой фактичности можно прояснить через марксово понятие мёртвого, застывшего-в-предметах труда, который противостоит живому труду, рассматриваемому как целеполагание, свобода как открытость-будущему (*futurum* в противоположность *factum*).

⁷⁴⁰ См.: Длугач Т. Б. П. Н. Кондрашов, К. Н. Любутин. Диалектика повседневности. Попытка марксистского анализа // Вопросы философии. 2017. № 3.

⁷⁴¹ Л. Г. Фишман (Институт философии и права УрО РАН) предложил выделять ещё и *эмбриональный собственный мир*, ибо формирование некоторых протосоциальных качеств человека, безусловно, происходит уже во внутриутробном состоянии.

а) *собственный первичный универсум* – «мой собственный» мир (моя семья, домашние животные, родная природа, аскриптивные статусы, социальное положение, язык, менталитет, культура);

б) *несобственный первичный универсум* – «другие» миры, которые тоже сформировались до меня и без моего участия, но в которые я вынужден включаться в процессе своего существования («миры» детского сада, школы, армии, тюрьмы, другого языка, другой культуры, других социальных групп и т.д.). В *социологическом* смысле здесь речь идёт о мирах первичной и вторичной социализации (*Vergesellschaftung*).

В силу того, что первичный (априорный) универсум обладает своей собственной фактической структурой и своим собственным содержанием, своей собственной логикой, то человек первоначально вынужден только в-живаться, в-ключаться, в-страиваться в объективные структуры этого мира. В первый период своей жизни ребёнок *подражает* внешнему миру, интериоризируя в свою психику механизмы этого внешнего, делая *иное* своим собственным.

Но человек не есть пассивное существо, словно губка вбирающее в себя предзаданный мир, существо, пассивно вживающееся в него. Как было показано выше, самой главной чертой, радикально отличающей человека от животного, является *активный сознательный преобразующий* характер человеческой деятельности, в результате развёртывания которой возникает *преобразованный объект*, т.е. нечто такое, чего не было дано в естественных априорных условиях. Иными словами, человек, вступая в условия, заданные первичным универсумом, в процессе развёртывания своего непосредственного бытия *изменяет, преобразует* этот объективный мир, созидавая своей деятельностью новый, *вторичный (апостериорный) универсум*, под которым мы понимаем *мир-со-мною*, мир, в котором я существую, и который частью формируется мною самим в процессе моего непосредственного существования. Для марксистской теории важнейшим оказывается то, что такой мир возникает в ходе реализации преобразующей активности социального субъекта, т.е. в своём бытии зависит от моей практики, моего осмысления своего бытия в этом мире и моего отношения к миру.

Вторичный универсум представляет собой синхронный синтез осваиваемых и преобразуемых мною первичных универсумов. Так, в рамках первичной социализации я осваиваю и усваиваю структуры собственного первичного универсума, а в рамках социализации вторичной – структуры несобственных первичных миров. Если собственный первичный универсум у каждого индивида существует в единственном числе, то «других» миров в жизни любого из нас встречается множество, а их набор частью инвариантен, частью – индивидуален. Например, не каждому «посчастливилось» побывать в «мире» тюрьмы и освоить/усвоить в рамках вторичной социализации его поведенческие, языковые, бытовые и т.д. структуры.

Однако при этом следует учитывать, что «освоение» первичных универсумов протекает не пассивно в виде приспособления и отражения, но и активно, ибо моё включение в мой собственный мир или в «другие миры» всегда оборачивается их преобразованием (по крайней мере, преобразованием *когнитивным* в виде моей интерпретации этих «миров», моего эмоционального переживания и моих отношений к этим «мирам»), даже если это преобразование не является сознательной целью.

5.2.2. Восходящий и нисходящий механизмы историчности. В плане выявления внутренних закономерностей историчности динамика социального бытия высвечивает себя в диалектике априорного и апостериорного универсумов, диалектике, которая разворачивается в двух фундаментальных процессах – *нисходящем* и *восходящем* механизмах историчности. Поясним, о чём идёт речь.

С одной стороны, когда индивид попадает в априорный универсум, то *он одновременно погружается в структуры всех бытийных уровней* (т.е. в условия общественной формации, конкретной национальной культуры и повседневности), но, тем не менее, его жизнь протекает всё же в непосредственной повседневности присутствия, а не в абстрактных механизмах способа производства, в рамках которой оказываются конкретно представленными все более высокие уровни универсума. Механизм этой конкретизации таков, что сущностные черты более высокого уровня оседают (седиментируются) в структурах ниже лежащего

уровня: от способа производства (общего) к образу жизни (особенному), а от него – к повседневности (единичному). В результате этой цепной детерминации в непосредственной обыденности оказываются одновременно представленными *все* существенные моменты социального универсума.

С другой стороны, одновременно с этим нисходящим процессом развёртывается обратный процесс, в рамках которого индивид своими собственными практическими действиями преобразует априорный универсум и, тем самым, полагает бытие *нового, апостериорного* предметного мира, который через определённые механизмы социальной практики постепенно включается в различные, более обширные бытийные контексты и, в конце концов, радикально изменяет сначала структуры повседневного бытия, а те, в свою очередь, с необходимостью влекут изменения в более высоких сферах – в образе жизни и в способе производства. Такое *восходящее* от повседневности до способа производства изменение и конституирование нового типа социальной структуры связано с *преобразующей* сущностью человеческой деятельности (практики).

Вся логика I-го тома «Капитала» построена именно на экспликации диалектики восходящего и нисходящего механизмов повседневности. А именно: Маркс шаг за шагом показывает как в ходе изменения повседневных структур феодализма (начиная даже с уровня *подручности*) *постепенно* вырастает капиталистическая система производства⁷⁴².

5.2.3. Социальная историчность. Но с *чего* начинаются изменения первичного мира? *Что*, с точки зрения Маркса, выступает той первичной *движущей силой*, которая заставляет людей *изменять* мир, который они застают в качестве своей среды обитания? *Что* вынуждает индивидов *преобразовывать* созданный природой и их предками универсум? – Собственно говоря, *движущей силой изменений всегда выступают потребности*. Если бы у индивидов не было *нужды-в-чём-либо*, то они оставались бы всегда невозмутимыми, бесстрастными и неподвижными, подобно богам Эпикура. Никакая деятельность тогда была бы

⁷⁴² Более подробно см.: Кондрашов П. Н. Онтологические структуры историчности: Исследование философии истории Карла Маркса. – М., 2014. С. 132–148.

невозможна. А коль скоро история есть деятельность людей, взятая в темпоральной длительности, то и никакой истории тогда тоже бы не существовало. Поэтому для развёртывания исторического процесса требуется развёртывание деятельности, а последняя для своей «активации» требует «драйвер», механизм, запускающий деятельность, т.е. нужна *движущая сила*. И такой движущей силой в конечном итоге всегда выступает та или иная потребность, – осознанная или неосознанная, материальная или духовная, индивидуальная или социальная, реальная или кажущаяся, атрибутивная или акцидентальная, но всегда *действенная*, заставляющая «вставать с места» и *действовать*, чтобы её удовлетворить. Как выражается Маркс, некая потребность побуждает индивида прервать своё спокойствие (*Ruhe*) и в состоянии волнующего, тревожного беспокойства (*Unruhe*) выйти в мир, чтобы его изменить в целях удовлетворения потребности.

Потребности возникают, существуют и удовлетворяются во всех структурных сферах социального универсума. Их удовлетворение, как в цепной реакции, перманентно порождает всё большее и большее количество новых, ранее неизвестных потребностей, которые тоже, в свою очередь, требуют удовлетворения, но уже *новыми* орудиями и способами и т.д. Это – известный *закон возрастания потребностей*. Суть его состоит в следующем. Например, у меня имеется потребность в рыбе. Эта потребность детерминирует создание предмета (орудия) для удовлетворения данной потребности, – удочки. Но в связи с необходимостью воспроизводства данного орудия труда у меня появляются новые, ранее не существовавшие потребности уже не для удовлетворения первоначальной потребности в пище, а для удовлетворения потребности в производстве элементов, из которых состоит орудие труда (леска, грузило, поплавок, удило). Для удовлетворения уже этих – *вторичных* по существу – потребностей, мне необходимо, так или иначе, развивать химическую и металлургическую промышленность. Но это развитие, в свою очередь, конституирует ещё один виток потребностей: для развития химической и металлургической промышленности

необходимо развитие промышленности добывающей, развитие науки, эксперимента, а значит, и системы образования и т.д.

Таким образом, мы видим, что самое простое развёртывание человеческой деятельности с необходимостью содержит в себе *имманентную историчность*, ибо

– всякая новая потребность *отсылает* нас к той деятельности, которая её породила, следовательно, имеется генетическая и функциональная взаимосвязь между прошлым и будущим, где будущее уже существенно отличается от прошлого, т.е. имеет место не простое повторение, а *развитие*;

– момент инициации изменений детерминируется *противоречиями* между новыми потребностями и старыми способами и средствами удовлетворения потребностей, характерных для структур прежнего социального универсума;

– отсюда следует, что индивиды, бытийствующие в условиях новой социальной тотальности, осуществляют *новую* по содержанию деятельность, но которая генетически фундируется в деятельности *прежней*, так как вырастает из неё и базируется на структурах, созданных в рамках всех предшествующих социальных универсумов.

Поскольку основная, базисная цель общественного праксиса, взятого в целом, – это производство и воспроизводство наличного бытия индивидов и условий, обеспечивающих это бытие, то очевидно, что изменения именно в сфере производства и оказываются теми фундаментальными преобразованиями, которые вызывают переход от одного универсума к другому.

Как было установлено выше, общим механизмом человеческой деятельности является механизм опредмечивания/распредмечивания. Это значит, что нечто новое (апостериорное), возникая на базисе априорной фактичности в процессе преобразующей практики, сначала опредмечивается, объективируется, закрепляется в структурах бытия, и люди постепенно включаются в эти новые, преобразованные структуры, распредмечивая и интериоризируя их. Это означает, что:

1) индивидуальная и общественная деятельность базируется на *a priori* заданном предметном универсуме, являющимся результатом деятельности предшествующих поколений людей;

2) этот предметный априорный мир имеет свою имманентную логику, так как в вещах (предметности), произведённых людьми, имплицитно свёрнуты культурные смыслы, представляющую собой логику производства и использования этих вещей, имеет свою функциональную структурированность, в которую и включается человек;

3) этот априорный мир, естественно, является *объективным* по отношению к *впервые* вступившему в него человеку, но, включившись в него, человек уже своей простой деятельностью начинает изменять его, создавая тем самым апостериорную предметность;

4) новый апостериорный мир⁷⁴³, соответственно, в своём происхождении зависит от моего субъективного сознания, но, возникнув, он включается в существующие априорные структуры, и, в конце концов, становится объективным, как по отношению к другим людям, так и по отношению ко мне самому. Для *Других* эти новые, созданные мною условия, являются уже априорными, фактическими, ибо они их не создавали, поэтому они по отношению к ним предзаданы;

5) таким образом, апостериорный мир также включается в структуры объективности и детерминирует нашу деятельность.

Такая процессуальная диалектика, представляющая собой развёртывание социального бытия *во времени*, в рамках которого каждое новое поколение людей застаёт некоторый *первичный-для-себя* предметно-социальный мир, созданный предшествующими поколениями, встраивается в его материальные и идеальные структуры посредством его практического освоения, изменяет этот мир в

⁷⁴³ *Апостериорный универсум* – мир, в котором мы существуем, в котором имеют место как рутинные процессы повседневности, так и моменты появления новых потребностей, влекущие за собой преобразование мира. Собственно говоря, здесь надо вести речь уже не столько о потребностях, сколько о новом, постоянно обновляющемся человеке. Апостериорный универсум – это всегда *мир-со-мною, мой мир*. Очевидна своеобразная интереснейшая диалектика между априорным универсумом второго порядка и универсумом апостериорным. Однако её анализ выходит за рамки диссертационного исследования.

результате своей собственной преобразующей практики (т.е. создаёт *вторичный* универсум), и передаёт изменённый мир следующему поколению, для которого этот преобразованный универсум снова выступит в качестве *первичной* естественноисторической предзаданности, называется *историей*.

В силу же того, что движущей силой праксиса является удовлетворение потребностей, то Маркс под историей как раз и понимает разворачивающуюся во времени деятельность, преследующего свои цели человека. В «Немецкой идеологии» он прямо так и определяет историю: «История есть не что иное, как последовательная смена отдельных поколений, каждое из которых использует материалы, капиталы, производительные силы, переданные ему всеми предшествующими поколениями; в силу этого данное поколение, с одной стороны, продолжает унаследованную деятельность при совершенно изменившихся условиях, а с другой – видоизменяет старые условия посредством совершенно изменённой деятельности»⁷⁴⁴.

Поскольку же практика представляет собой *субъект-объектный способ существования*, который оказывается радикально специфичным, сущностным для человека в его отличие от животного (которое тотально слито со средой, а потому не является субъектом, каким-то образом относящимся-к миру как к объекту), то и вся теоретическая система Маркса (понимаемая нами как осмысление историчности целостного человеческого, субъект-объектного бытия-в-мире) с необходимостью развёртывается из этого имманентного человеку (субъект-объектного) основания.

⁷⁴⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. С. 44–45. В третьем томе «Капитала» Маркс также говорит о поколениях, например, о том, что нынешние владельцы и пользователи земли «должны оставить её улучшенной последующим поколениям» (Маркс К. Капитал III. Ч. 2. С. 337), однако, при капиталистическом способе производства и в крупном, и в мелком землевладении «на место сознательного рационального возделывания земли, как общей вечной собственности, неотчуждаемого условия существования и воспроизводства постоянно сменяющихся друг друга человеческих поколений, выступает эксплуатация и расточение сил земли» (Там же. С. 377–378). И в другом месте Маркс пишет, что «зависимость культуры отдельных земледельческих продуктов от колебания рыночных цен, и постоянное изменение этой культуры при таких колебаниях цен, и весь дух капиталистического производства, направленный на непосредственную, возможно быструю денежную выгоду, противоречат агрикультуре, которая должна обеспечить совокупность постоянных жизненных условий сменяющихся человеческих поколений» (Там же. С. 166).

В силу того, что деятельность всегда предметна в своём *содержании* (а не по своей структуре, ибо последняя инвариантна), она зависит от своего *конкретного предметного наполнения* и от того *контекста*, в котором она разворачивается. Следовательно, изменения в условиях осуществления деятельности с необходимостью детерминируют соответствующие изменения в самой деятельности. Поэтому Маркс справедливо говорит о том, что каждое новое поколение людей преобразует не только предметный мир, но изменяет и саму деятельность, а, в конце концов, изменяет и самого человека, ибо деятельность есть его собственная сущность. «Эта концепция [материалистическое понимание истории], – пишут Маркс и Энгельс, – показывает, таким образом, что обстоятельства в такой же мере творят людей, в какой люди творят обстоятельства»⁷⁴⁵.

Таким образом, момент преобразования пронизывает все стороны предметности, в том числе и само основание этой реальности – человеческую деятельность. Предметно-социальная реальность, следовательно, всегда выступает как *постоянно изменяющаяся*, ибо в процессе человеческого существования в силу разных причин непрерывно возникают новые ситуации, появляются все новые и новые потребности, которые требуют новых способов удовлетворения, а значит, и новых форм предметной деятельности, которые конституируют соответствующие им новые формы социального бытия. Но между различными стадиями социального процесса всегда сохраняется известная *преемственность*: любая новая предметность основывается на прежней как на своем фундаменте. Поэтому изменения реальности, осуществляемые людьми, удерживают и сохраняют в себе в снятом виде результаты всего предшествующего развития, а сам этот непрерывный процесс изменения и последующего сохранения оказывается внутренне взаимосвязанным, когерентным.

Из всего этого комплекса процессов и модусов праксиса конституируется феномен *историчности*, под которым мы понимаем следующие моменты: *социальная историчность* – это единый, целостный темпоральный когерентный процесс, в ходе которого человек (общество) посредством праксиса преобразует

⁷⁴⁵ Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. С. 37.

наличный социально-предметный мир (*настоящее*), созидает нечто *новое*, в котором сохраняются «следы» предшествующих ему состояний бытия (*прошлое*), и через практическое включение его в систему референций фундированности наличного мира и их преобразование, порождает ранее не существовавшие отношения, структуры, предметы, свойства, формы деятельности, мысли, потребности, ситуации (*будущее*).

Если же рассматривать социальную историчность в свете диалектики первичного и вторичного универсумов, то мы получим несколько иную дефиницию, согласно которой *социальная историчность* – это единый внутренне связанный процесс, включающий диалектику каузальных и целеполагающих цепочек детерминаций, представляет собой развёртывание человеческого бытия-в-мире *во времени*, в ходе которого каждое новое поколение людей застаёт некоторый первичный, априорный для себя социальный универсум, созданный предшествующими поколениями (*прошлое*), встраивается в его материальные и идеальные структуры, и посредством его практического освоения, изменяет его, т.е. создаёт вторичный, апостериорный универсум (*настоящее*), и передаёт изменённый мир следующему поколению (*будущее*), для которого этот преобразованный универсум снова выступит в качестве первичной естественноисторической предзаданности.

Однако фундаментальным относительно категории будущего оказывается также и наличие в настоящем тех или иных тенденций (большой частью в силу специфики марксизма – противоречий), зачастую ещё скрытых, латентных, находящихся в начальной стадии своего развития, но тем не менее имеющих возможность в полной мере развернуться в деятельности последующих поколений. Собственно говоря, марксистский анализ в своей *прогностической функции* как раз и выступает в качестве специфической методологии обнаружения этих тенденций, зародышей будущего и анализа перспектив их дальнейшего развёртывания.

В этой онтологической (*предметно-практической*) фундированности и взаимосвязанности преобразуемого социального универсума и трёх модусов временности друг в друге дана *темпоральная целостность социально-*

исторического процесса: от первичного универсума как *прошлого*, через его преобразование людьми как *настоящего* к вызревающим в настоящем новым тенденциям развития как *будущего*.

Многозначность категории *историчность* предполагает использовать её не только для обозначения *процесса*, но и понимать её как:

– *способность человека* посредством предметной деятельности преобразовывать мир и созидать нечто качественно новое;

– *свойство человеческой деятельности* творчески изменять мир и, сохраняя в наличном бытии моменты («следы») его прошлых состояний и открывая возможность его будущих преобразований, сцеплять эти темпоральные (временные) состояния в единый когерентный процесс развития;

– *свойство явления* иметь свою историю (прошлое), свою значимость, судьбоносность и эпохальность для социального бытия, из знания которых только и можно понять сущность этого явления.

В отличие от *естественной* историчности (эволюции), имеющей каузальную природу, *социальная* историчность с самого начала носит диалектический характер, подразумевая диалектику естественноисторического (*каузального*) и целеполагающего (*телеологического*) моментов⁷⁴⁶. Причем предметная и социальная историчность частью включена структуры природной каузальности, частью же выходит за их рамки и имеет относительно автономное существование. «Маркс превосходно показал, что мир, будучи первоначально чистой эволюцией, превращается в историю, как только оказывается связанным с человеком»⁷⁴⁷.

⁷⁴⁶ В историческом процессе в качестве действенных движущих сил выступают и материальные (природные, технические), и идеальные (наука, знания, эмоции, религия и т.д.) причины. Более того, имеет место историческая диалектика этих причин. Поэтому не прав Вс. М. Вильчек, который пишет, что «... развитие общества – по самому же Марксу – “естественноисторический”, а не инженерный процесс», поэтому *невозможно построить*, скажем, социализм. См.: Вильчек В. М. Алгоритмы истории. – М.: Аспект Пресс, 2004. С. 15). Диалектика истории, *по Марксу*, такова, что в будущем (впрочем, частью уже и сейчас) история постепенно становится именно *сознательно управляемым процессом*.

⁷⁴⁷ Лакруа Ж. Персонализм: истоки – основания – актуальность // Лакруа Ж. Избранное. Персонализм. – М., 2004. С. 30. «Главной мыслью Маркса было то, что природа с момента своего зарождения естественным образом следовала путём *эволюции*, однако вместе с развитием человека она становится исторической, то есть все более и более связывается с прогрессом человечества и подчиняется ему. Если бы люди однажды перестали существовать, природа вновь стала бы сама собой, то есть совсем иной. Следовательно, смыслом истории, в конечном итоге, может быть только идеал, но идеал реализуемый и находящийся на пути реализации. Если существует человеческая история,

«Думаю, правы те, кто предлагает рассматривать философию истории Маркса как “*философию тотального социально-исторического праксиса*, в рамках которой материальные и идеальные моменты деятельности, являясь онтологически равноправными, в разные эпохи в качестве движущих сил истории выступают с различной действенной силой, при сохранении базисного (Unterbau) положения материального воспроизводства социального бытия”⁷⁴⁸. Вместе с тем человеческая история, будучи противоречивым единством мышления и бытия, предстает у Маркса в двух взаимодополнительных планах: онтологическом и гносеологическом»⁷⁴⁹.

Глава VI. Историческое становление целостности человека

В предыдущих разделах диссертационного исследования мы постепенно, шаг за шагом на основе текстов К. Маркса проследили то, каким образом с его точки зрения на сущностном, индивидуальном и социальном уровнях конституируется и обнаруживает себя целостность праксиса, человека, человека и мира, социального универсума. Однако все эти стороны целостности человека были рассмотрены, во-первых, с априорно-эссенциалистской позиции, т.е. как будто эти формы целостности даны изначально и, во-вторых, как будто на всех бытийных уровнях эта целостность *неизменна*. Хотя мы постоянно обращали внимание на то, что мысль Маркса – *насквозь исторична*, ибо он все феномены человеческого бытия рассматривает в качестве историчных.

Хотя целостность, тотальность – это атрибутивное свойство человеческого бытия, фундированное в имманентной целостности праксиса, тем не менее, с точки зрения К. Маркса, эта *целостность не дана изначально*, а представляет собой результат длительного исторического развития⁷⁵⁰, который для Маркса

увлекающая мир за собой, это значит, что существует *желание как источник всего остального*, образующее сущность человека, и в нём он никогда не перестанет черпать вдохновение» (Лакруа Ж. Персонализм: истоки – основания – актуальность. С. 40).

⁷⁴⁸ Кондрашов П. Н. Философия праксиса Карла Маркса // Вопросы философии. 2016. № 10. С. 78.

⁷⁴⁹ Гранин Ю. Д. Философский коммунизм Карла Маркса // Свободная мысль. 2018. № 2 С. 211.

⁷⁵⁰ См.: Jantzen W. Psychologischer Materialismus, Tätigkeitstheorie, Marxistische Anthropologie. – Berlin: Argument, 1991. S. 311–314 (§ 11.3. Von der Geschichte der Tätigkeit zu den Geschichten der Persönlichkeit).

связан с будущей полной, всеобъемлющей реализацией человеком своей родовой сущности – свободной, неотчуждённой, творческой сознательной гармоничной деятельности, приносящей физическое, моральное и духовное удовольствие и чувство полноты бытия. Именно в этом смысле в первой главе мы говорили, что в философии К. Маркса человек является не только *исходным*, но и *конечным* пунктом исследования.

Такой *относительной «целью»* исторического развития является *всесторонне развитая личность*, существующая в *человеческих условиях*. *Относительной* – потому что на формировании такой личности и таких условий человеческая история не закончится, а, напротив, только *начнётся*; слово *цель* взято в кавычки потому что, с точки зрения Маркса, у человеческой истории нет некой заранее презаданной цели (как это, например, имеет место в христианской философии истории – эсхатологии). История, по Марксу, развёртывается как каузальный, не-телеологический внутренне альтернативный процесс, и в свете этого, можно (по аналогии с кантовской *целесообразностью без цели*) сказать, что подлинное целостное человеческое бытие и всесторонне развитая личность есть *цель без целеполагания*.

В этой главе мы рассмотрим то, каким образом исторически протекает становление, конституирование целостности человеческого бытия *от первоначальной синкретичности* (в которой *Я* ещё не выделяется из тотальности *Мы*) *через отчуждение и разорванность человека* (как в социальном плане – в разделении труда, классовой борьбе, так и в плане индивидуальном – в разрыве и противопоставлении души и тела, материальной и духовной активности) *к подлинной целостности человеческого бытия* (всесторонне развитой личности, целостному *Я*).

Более того, параллельно с этим анализом мы попытаемся показать, что и сама *социальная историчность представляет собой целостность*⁷⁵¹. Поскольку

⁷⁵¹ Этьен Балибар выделяет несколько форм обоснования *целостности/цельности истории* (*the wholeness of history*), которую можно понять (1) либо «в различиях между её “этапами” и “логикой” их преемственности»; (2) либо «с точки зрения решающего характера привилегированного момента (кризис, революция, свержение режима), влияющего на совокупность социальных отношений или

праксис есть *тотальность*, то в процессе его реализации одновременно изменяются и *объекты* (природный, предметный, духовный, социальный «материал»), *субъекты* (люди, их навыки, потребности, когнитивный и эмоциональный мир) и *формы совместной деятельности* (социальные структуры и отношения). Стало быть, *историчными* оказываются *все без исключения* уровни и структуры целостного человеческого бытия (деятельность и все её элементы, предметность, социальность, формы и содержание общественного и индивидуального сознания, отношения-к природе, вещам, другим людям, самому себе, вплоть до историчности самой многообразной сущности человека⁷⁵²).

Наше исследование развернётся следующим образом. Прежде всего, коль скоро *базисной* для общества в целом и отдельных индивидов является деятельность *производственная*, то историчность социального универсума, в первую очередь, манифестирует себя в темпоральном развёртывании изменения *внешних*, объективных предметностей, структур, механизмов и отношений, порождённых хозяйственной деятельностью людей. Этот уровень исторического процесса выявляется, описывается и объясняется Марксом посредством

судьбу человечества»; (3) либо как «неопределенный процесс, только с его общей ориентацией» (как у Э. Бернштейна: «Конечная цель социализма – ничто, но движение – всё»); (4) либо «как процесс, который ведёт к конечной точке – “стационарному состоянию” однородности или равновесия», т.е. к «окончательному разрешению напряженности и неравенства» (*Balibar E. Philosophy of Karl Marx. – L. & New York: Verso Books, 2007. P. 89*). При всех этих различиях, считает Балибар, данные концепции целостности истории, во-первых, оказываются телеологическими; во-вторых, они содержат в себе утверждение о *необратимости* (которая может фундироваться и в физических процессах, и в биологических формах, и в таких социальных процессах, как, например, «расовая борьба» у Гобино или «классовая борьба» у Маркса) и *линейности* исторического процесса (как на прогрессивной или регрессивной направленности); в-третьих, «это не обязательно означает движение от меньшего к большему или от худшего к лучшему, но подразумевает позитивный общий баланс преимуществ и недостатков – то, что мы должны сегодня назвать *оптимальным* (примером может служить Роулс сегодня с его “принципом различий”, который утверждает, что только те неравенства, которые улучшают положение наиболее обездоленных, являются справедливыми)» (*Ibid.*, p. 90); «мы подходим к четвертому компоненту классических теорий прогресса, который в некотором смысле является наиболее важным в политическом отношении, но который также является философски наиболее проблематичным: идея о том, что трансформация - это трансформация самого себя, самопреобразование или, точнее, самовоспроизводство, в котором реализуется автономия субъектов... Трудность состоит в том, чтобы думать об этом имманентным образом, то есть без привлечения какой-либо силы или принципа, внешнего по отношению к самому процессу» (*Ibid.*, p. 90).

⁷⁵² Алистер Ханней вообще считает, что «зрелый Маркс рассматривал бы любой подход к проблеме освобождения как абстрактный, если бы он постулировал “данную” человеческую природу [‘given’ human nature] в смысле природы, не подлежащей изменению в истории» (*Hannay A. Kierkegaard. – London and New York: Routledge, 1999. P. 310*).

социально-производственного понимания истории, а именно – посредством формационной теории.

Но поскольку прaxis представляет собой не только преобразование объекта субъектом, но и одновременное с этим преобразование самого субъекта в процессе своей собственной деятельности, то историчность обнаруживает себя в последовательных изменениях самой *деятельности*⁷⁵³, рассматриваемой в качестве способа человеческого бытия-в-мире. Таким образом, на этом, более глубоком, уровне историчность дана в своей *деятельностной* форме, когда родовая сущность человека – прaxis – выступает в своих подлинных и неподлинных формах, что эксплицируется Марксом в *сущностно-деятельностной интерпретации истории.*

Наконец, все эти социально-производственные и деятельностно-антропологические изменения в человеческом бытии соответствующим образом *внутренне, эмоционально переживаются* человеком и выражаются в различных формах его *отношения-к миру и самому себе.* Исторические изменения этих отношений-к выявляются Марксом в *экзистенциальной интерпретации исторического процесса*⁷⁵⁴.

6.1. Социально-деятельностная целостность исторического процесса

Исходя из учения К. Маркса об *имманентном единстве прaxisа*, важно ответить на вопрос: какая из двух сторон тотального прaxisа – материальная или идеальная – в тех или иных *конкретных исторических условиях* оказывается наиболее *действенной* в смысле определения (детерминации) *всего жизненного процесса в целом?* – Для ответа на этот *историко-онтологический* вопрос

⁷⁵³ Прочитируем ещё раз ключевое высказывание Маркса на этот счёт: «История есть не что иное, как последовательная смена отдельных поколений, каждое из которых использует материалы, капиталы, производительные силы, переданные ему всеми предшествующими поколениями; в силу этого данное поколение, с одной стороны, продолжает унаследованную деятельность при совершенно изменившихся условиях, а с другой – видоизменяет старые условия посредством совершенно изменённой деятельности» (Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. С. 44–45).

⁷⁵⁴ Безусловно, такого рода уровней (модусов, срезов) исторического процесса можно выделит бесконечное множество. Так, например, Л.Е. Гринин выделяет технологический срез: Гринин Л.Е. Технологический срез исторического процесса // Философия и общество. 2017. № 2 (83). С. 98–99.

воспользуемся двумя концепциями: во-первых, формационной периодизацией исторического процесса, предложенной К. Марксом⁷⁵⁵; во-вторых, теорией *ведущей деятельности*, разработанной в рамках советской деятельностной психологии (А.Н. Леонтьев, Д.Б. Эльконин⁷⁵⁶) и философии (М.С. Каган⁷⁵⁷).

Исторический процесс (прежде всего в Англии и странах Западной Европы⁷⁵⁸), по Марксу, проходит *три* ступени социального развития – *общественные формации (Gesellschaftsformationen)*, в рамках которых имеют место множество различных *способов производства*. В предлагаемой далее периодизации исторических стадий, выделяемых с точки зрения *действенности праксиса*, мы ориентируемся на следующие классификации, предложенные Марксом.

В «Экономическо-философских рукописях 1844 г.» читаем: «Именно то обстоятельство, что *разделение труда* и *обмен* суть формы частной собственности, как раз и служит доказательством как того, что *человеческая жизнь* нуждалась для своего осуществления в *частной собственности*, так, с другой стороны, и того, что теперь она нуждается в упразднении частной собственности»⁷⁵⁹. Г.А. Багатурия следующим образом комментирует этот фрагмент: «В этом, как и в других положениях, развитых в “Экономическо-философских рукописях”, уже содержится *implicite* определенная

⁷⁵⁵ См.: *Бородай Ю. М., Келле В. Ж., Плимак Е. Г.* Наследие К. Маркса и проблемы теории общественно-экономических формаций. – М., 1974; *Тёкеи Ф.* К теории общественных формаций. Проблемы анализа общественных форм в теоретическом исследовании К. Маркса. – М., 1975; *Марксистско-ленинская теория исторического процесса. Ч. 2. Исторический процесс: целостность, единство и многообразие. Формационные ступени.* – М., 1983. С. 466–468; *Кондрашов П. Н., Любутин К. Н.* Три модели исторического процесса в философии истории К. Маркса // Вестник Воронежского государственного университета. Серия: Философия. № 1 (1) 2009. С. 62–73; *Плетников Ю. К.* Формации общественные // Новая философская энциклопедия: В 4 т. Т. 4. – М., 2010. С. 270.

⁷⁵⁶ См.: *Эльконин Д. Б.* Психология игры. – М.: Педагогика, 1976.

⁷⁵⁷ *Каган М. С.* Человеческая деятельность. – М., 1974. С. 268–288.

⁷⁵⁸ «Анализируя происхождение капиталистического производства, я говорю: “В основе капиталистической системы лежит, таким образом, полное отделение производителя от средств производства... основой всего этого процесса является *экспроприация земледельцев*. Радикально она осуществлена пока только в Англии... Но *все другие страны Западной Европы* идут по тому же пути”. Следовательно, “историческая неизбежность” этого процесса *точно* ограничена *странами Западной Европы*» (*Маркс К.* Письмо В. И. Засулич 8 марта 1881 г. // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 19. С. 250). Цитату, приводимую Марксом см.: *Маркс К.* Капитал. Т. I. С. 726, 728. Разночтения между текстом этой цитаты и текстом данного места в 23 т. объясняются тем, что Маркс цитирует первый том «Капитала» по французскому изданию 1875 г. (письмо В. И. Засулич написано на французском языке), а русский перевод в 23 т. сделан с 4-го немецкого издания 1890 г.

⁷⁵⁹ *Маркс К.* Экономическо-философские рукописи 1844 г. С. 615.

периодизация истории: 1) период, когда ещё не существовало частной собственности, разделения труда, отчуждения труда; 2) период частной собственности и т.д.; 3) период после уничтожения частной собственности и всего, что с ней связано. Эта периодизация, с точки зрения развитой марксистской концепции, сводится к схеме: доклассовое – классовое – будущее бесклассовое коммунистическое общество. Сведенная к своей абстрактной сущности и вырванная из общего контекста мировоззрения Маркса, такая концепция напоминает исторические концепции Себастьяна Франка и Руссо. Однако принципиальное отличие концепции Маркса уже в 1844 г. заключалось в том, что в основе её лежало понимание определяющей роли производства в существовании и развитии общества»⁷⁶⁰.

В «*Grundriße*» (1858) Маркс при построении периодизации исторического процесса отходит от фактора частной собственности и акцентирует внимание на *росте свободы человека* (в чём, безусловно, угадывается влияние Г.В.Ф. Гегеля⁷⁶¹): «Отношения личной зависимости (вначале совершенно первобытные), – пишет Маркс, – таковы те первые формы общества, при которых производительность людей развивается лишь в незначительном объёме и в изолированных пунктах. Личная независимость, основанная на *вещной* зависимости, – такова вторая крупная форма, при которой впервые образуется система всеобщего общественного обмена веществ, универсальных отношений, всесторонних потребностей и универсальных потенций. Свободная индивидуальность, основанная на универсальном развитии индивидов и на превращении их коллективной, общественной производительности в их общественное достояние, – такова третья ступень. Вторая ступень создает условия для третьей. Поэтому патриархальный, как и античный строй (а также феодальный), приходят в упадок по мере развития торговли, роскоши, *денег*,

⁷⁶⁰ Багатурия Г. А. Первое великое открытие Маркса. Формирование и развитие материалистического понимания истории // Маркс – историк. – М.: Наука, 1968. С. 132.

⁷⁶¹ «Всемирная история есть прогресс в сознании свободы, – прогресс, который мы должны познать в его необходимости» (Гегель Г. В. Ф. Философия истории. – СПб., 1993. С. 72; Гегель Г.В.Ф. Философия истории // Гегель Г. В. Ф. Соч. Т. 8. – М.-Л., 1936. С. 19).

меновой стоимости, в то время как современный общественный строй вырастает и развивается одновременно с ростом этих последних»⁷⁶².

В *Предисловии* к работе «К критике политической экономии» (1959) Маркс, развивая свои положения 1858 г., пишет: «В общих чертах, азиатский, античный, феодальный и современный, буржуазный, способы производства можно обозначить, как прогрессивные эпохи экономической общественной формации [*die ökonomische Gesellschaftsformation*]. Буржуазные производственные отношения являются последней антагонистической формой общественного процесса производства, антагонистической не в смысле индивидуального антагонизма, а в смысле антагонизма, вырастающего из общественных условий жизни индивидуумов; но развивающиеся в недрах буржуазного общества производительные силы создают вместе с тем материальные условия для разрешения этого антагонизма»⁷⁶³.

В наброске письма В.И. Засулич (1881)⁷⁶⁴ К. Маркс выделяет *первичную* и *вторичную* общественные формации⁷⁶⁵, соответственно, по умолчанию предполагая, что будет существовать и формация *третичная*⁷⁶⁶. Определяя содержание этих формаций, Маркс пишет: «Земледельческая община, будучи последней фазой первичной общественной формации, является в то же время переходной фазой к вторичной формации, т.е. переходом от общества, основанного на общей собственности, к обществу, основанному на частной

⁷⁶² Маркс К. Экономические рукописи 1857–1859 гг. Ч. 1. С. 100–101.

⁷⁶³ Маркс К. К критике политической экономии. С. 8.

⁷⁶⁴ Маркс К. Наброски ответа на письмо В.И. Засулич // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд.– М.: Политиздат, 1961. Т. 19. С. 400–421.

⁷⁶⁵ «В ответе на письмо Веры Засулич (март 1881 г.) он обращает внимание на “врождённый дуализм” земледельческой общины и вскрывает глубокую диалектику исторических процессов перехода от первичной общественной формации, основанной на первобытной собственности, к вторичной формации, основанной на частной собственности, и тем более к третичной, коммунистической общественной формации» (Ланин Н.И. Молодой Маркс. С. 462–463).

⁷⁶⁶ «Гожественность третичной и коммунистической формации непосредственно не утверждается К. Марксом, но достаточно убедительно доказана уже в советский период Б. Ф. Поршневым. Эти три формации суть в марксовой схеме три состояния, через которые в ходе своей истории проходит любой из народов, составляющих человечество» (Иноземцев В. Л. Экономическая общественная формация: границы понятия и значение теории // ПОЛИС: Полит. исслед. 1991. № 4. С. 37).

собственности. Вторичная формация охватывает, разумеется, ряд обществ, основывающихся на рабстве и крепостничестве»⁷⁶⁷.

Наконец, в третьем томе «Капитала» мы находим *бинарную* модель, когда всемирный процесс разделяется на «*царство необходимости*» и «*царство свободы*»⁷⁶⁸, что вполне коррелирует с разделением всемирного процесса на *предысторию* и *историю* в Предисловии 1859 г.: «буржуазной общественной формацией завершается предыстория человеческого общества»⁷⁶⁹.

Если мы объединим все эти периодизации, то получим следующую картину⁷⁷⁰, представленную в *таблице 1*:

⁷⁶⁷ Маркс К. Письмо Вере Засулич. Второй набросок // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 19. С. 419.

⁷⁶⁸ «Царство свободы начинается в действительности лишь там, где прекращается работа, диктуемая нуждой и внешней целесообразностью, следовательно, по природе вещей оно лежит по ту сторону сферы собственно материального производства... С развитием человека расширяется это царство естественной необходимости, потому что расширяются его потребности; но в то же время расширяются и производительные силы, которые служат для их удовлетворения. Свобода в этой области может заключаться лишь в том, что коллективный человек, ассоциированные производители рационально регулируют этот свой обмен веществ с природой, ставят его под свой общий контроль, вместо того чтобы он господствовал над ними как слепая сила; совершают его с наименьшей затратой сил и при условиях, наиболее достойных их человеческой природы и адекватных ей. Но тем не менее это все же остается царством необходимости. По ту сторону его начинается развитие человеческих сил, которое является самоцелью, истинное царство свободы, которое, однако, может расцвести лишь на этом царстве необходимости, как на своем базисе» (См.: Маркс К. Капитал III // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. – М., 1962. Т. 25. Ч. II. 386–387). Ср. у Ф. Энгельса: «То объединение людей в общество, которое противостояло им до сих пор как навязанное свыше природой и историей, становится теперь их собственным свободным делом. Объективные, чуждые силы, господствовавшие до сих пор над историей, поступают под контроль самих людей. И только с этого момента люди начнут вполне сознательно сами творить свою историю, только тогда приводимые ими в движение общественные причины будут иметь в преобладающей и все возрастающей мере и те следствия, которых они желают. Это есть скачок человечества из царства необходимости в царство свободы» (Энгельс Ф. Развитие социализма от утопии к науке // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 19. С. 227–228; Энгельс Ф. Анти-Дюринг // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 20. С. 295).

⁷⁶⁹ Маркс К. К критике политической экономии. С. 7–8.

⁷⁷⁰ Подобную периодизацию мы находим у многих марксистов (В. Л. Иноземцев, В. Ж. Келле, В. М. Межуев). См. одно из первых изложений марксовской «триады»: Бородай Ю. М., Келле В. Ж., Плимак Е. Г. Принцип историзма в познании социальных явлений. – М., 1972. Однако мы полностью согласны с Б. Ф. Славиним в том, что у Маркса имеется несколько членений всемирной истории (Славин Б. Ф. Ещё раз о марксистском понимании истории // Альтернативы. 2016. № 2. С. 97–99).

Таблица 1. Этапы исторического процесса (по К. Марксу)

Предыстория (царство необходимости)	Первичная (<i>доклассовая, доэкономическая</i>) общественная формация, основана на общей собственности и включающая (1) доземледельческий (кочевой и охотничье-собирательский) способ производства; (2) земледельческий способ производства (эпохи неолита).
	Вторичная (<i>классовая, антагонистическая, экономическая</i>) общественная формация, основана на частной собственности включающая (1) азиатский; (2) рабовладельческий; (3) феодальный; (4) капиталистический ⁷⁷¹ способы производства.
История (царство свободы)	Третичная (<i>бесклассовая, постэкономическая</i> ⁷⁷²) общественная формация, основана на общественной собственности и включающая (1) социалистический; (2) коммунистический способы производства.

Теория *ведущей деятельности* утверждает, что на каждом возрастном этапе социального онтогенеза у человека в структуре целостной деятельности доминирует та или иная её форма (подражание, игра, обучение, труд). Подобным образом дело обстоит и в отношении исторического развёртывания праксиса: имманентное единство человеческой деятельности (фундированное в материально-духовном единстве человека и обуславливающее единство социального универсума) проходит ряд социально обусловленных превращений, в результате которых в качестве наиболее *действенной* движущей силы социально-исторического развития в каждом конкретном историческом периоде выступают различные элементы тотального праксиса.

В свете этих двух концепций исторические этапы могут быть схематически обозначены в виде следующих трёх ступеней-формаций:

⁷⁷¹ Который, в свою очередь, можно делить на эпохи раннего капитализма, индустриальный капитализм, империализм, современный «поздний капитализм» (Э. Мандель, Ф. Джеймисон), или «когнитивный капитализм» (А. Горц), капитализм эпохи «заката» (А. В. Бузгалин), постфордизм (Д. Харви, Д. Гатрман, П. Андерсон) и т.п.

⁷⁷² См.: *Иноземцев В. Л.* К теории постэкономической общественной формации. – М.: Таурус, 1995; *Иноземцев В. Л.* За десять лет: К концепции постэкономического общества. – М.: Academia, 1998.

Первичная формация: синкретическая тотальность. На самых ранних стадиях исторического развития техника ещё не играет действительно ведущей роли даже в рамках производительных сил, ибо представляет собой только лишь непосредственное «продолжение человеческой руки». Ведущей, фундаментально определяющей силой является *природа*, которая своими ресурсами и условиями *действительно* обуславливает и само материальное производство, и соответствующий (кочевой, пастушеский, собирательский, охотничий) образ жизни, и соответствующее им общественное сознание. Впрочем, о некоей разорванности бытия и сознания на этой ступени говорить нельзя, ибо общественное бытие и общественное сознание здесь составляют *синкретическую тотальность*, ибо, как пишут Маркс и Энгельс, «производство идей, представлений, сознания первоначально непосредственно вплетено в материальную деятельность и в материальное общение людей, в язык реальной жизни. Образование представлений, мышление, духовное общение людей являются здесь ещё непосредственным порождением материального отношения людей»⁷⁷³.

Вторичная формация: социальное разделение праксиса и соответствующее разделение общественного бытия и общественного сознания. В результате появления разделения труда происходит онтологический разрыв первоначальной синкретической тотальности целостного жизненного процесса на общественное бытие и общественное сознание, которые начинают существовать *в сфере видимости* в относительно автономных формах. «Разделение труда, – пишут Маркс и Энгельс, – становится действительным разделением лишь с того момента, когда появляется разделение материального и духовного труда. С этого момента сознание может действительно вообразить себе, что оно нечто иное, чем осознание существующей практики, что оно может действительно представлять себе что-нибудь, не представляя себе чего-нибудь действительного, – с этого момента сознание в состоянии эмансипироваться от мира и перейти к образованию “чистой” теории, теологии, философии, морали и т.д.»⁷⁷⁴.

⁷⁷³ Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. С. 24.

⁷⁷⁴ Там же. С. 30.

Развитие техники и технологии (уже даже в эпоху неолитической революции) позволило сделать человеческое существование более или менее независимым от непосредственных природных условий, что привело к постепенному ослаблению зависимости общественного сознания от общественного бытия, т.е., выражаясь терминологией Э. Дюркгейма, механическая солидарность постепенно замещается солидарностью органической. В исторической перспективе эта зависимость становится всё менее и менее прямолинейной, возникают ситуации, когда общественное сознание спорадически детерминирует общественное бытие. Однако всё же именно материальные компоненты общественного бытия и материальные составляющие производительных сил играют доминирующую роль в целостном протекании жизненного процесса. Соответственно на первых порах *материальная составляющая общественного бытия (природные условия, техника) достаточно жёстко действительно определяет (детерминирует) сначала социальную структуру, а затем и содержание общественного сознания. Причём, видимо, обратное влияние общественного сознания на общественное бытие в этих условиях было минимальным. Однако, вместе с развитием производительных сил, в первую очередь самого человека, науки и технологий, постепенно на ведущие позиции выходят именно эти элементы.*

В структуре вторичной формации можно условно выделить четыре способа производства (традиционный, раннеиндустриальный, индустриальный, постиндустриальный), которые *в целом исторически (диахронно) следуют друг за другом, но в реальной действительности на каждой последующей стадии сохраняются элементы стадий предшествующих (т.е. они сосуществуют синхронно)*⁷⁷⁵. Так, например, даже в условиях современного общества, приближающегося в некоторых отношениях к постиндустриальному способу производства, имеют место не только индустриальный и традиционный способы производства, но даже и собирательство.

⁷⁷⁵ Ср.: *Altwater E. Das Ende des Kapitalismus, wie wir ihn kennen. Eine radikale Kapitalismuskritik.* – Münster: Westfälisches Dampfboot, 2006.

II.1. Традиционное общество. Природные условия играют фундаментальную роль, но теперь всё бóльшую роль начинает играть *техника и технология* (обработка земли, камня и металлов, селекция растений и животных). Постепенно именно они становятся *действующими, действенными* моментами в структуре производительных сил, *того-как* воспроизводится наличное материальное бытие. Это означает, что именно предметность (материальная культура в отличие от чистой природы) начинает детерминировать само общественное бытие (особенно в моменте его воспроизводства), а оно – общественное сознание.

II.2. Ранний капитализм (простая кооперация, мануфактура). На этом этапе большое значение приобретает *организация производственного процесса*. Как показал Маркс в «Капитале», капитализм начался не с введения машин, а с *изменения организации производственного процесса*, когда под началом одного капиталиста подчиняются несколько ремесленников, т.е. когда началось формирование классов капиталистов и наёмных рабочих. Именно конституирование «совокупного производителя» и стало толчком к бурному развитию производительных сил.

II.3. Индустриальное общество. На этой ступени наибольшее, ведущее значение имеет машинная техника, конвейерное производство и т.д. Причём именно модель конвейера жёстко детерминировала общественные отношения и общественное сознание, особенно в рамках идеологии *welfare state* и западной массовой культуры. Более того, социально-психологической основой капиталистической (частнособственнической и рыночной) формы индустриального общества было стремление к получению всё большей и большей прибавочной стоимости. Советское общество, будучи по своему экономическому базису также индустриальным, тем не менее, было в то же самое время совсем иным, нежели индустриальное общество Запада. Это касалось как организации производства, экономики в целом (плановое хозяйство с элементами товарно-денежных отношений), так и – что представляется более важным – оно было радикально иным

(альтернативным) в своей *культурно-духовной сфере*⁷⁷⁶. Помимо всего прочего, это сосуществование двух типов одного индустриального общества показывает, что историческое развитие носит *альтернативный* характер.

II.4. Информационное (постиндустриальное) общество. В ходе исторического развития в современном капиталистическом обществе всё бóльшую роль начинают играть уже не столько материальные составляющие, сколько *нематериальные* элементы производительных сил (*знания, наука, информация, технологии, методы, организация производственного процесса, логистика, креативность*), следовательно, происходит постепенная «идеализация» содержания и структур общественного бытия, которые ранее были в основном связаны с материальными факторами производительных сил (например, сегодня уже почти не нужны сильные и выносливые, но интеллектуально неразвитые рабочие, которые составляли основную производительную силу на ранних стадиях развития капитализма; сегодня уже не нужны гигантские вычислительные машины, заменяемые портативными компьютерами). На этой стадии исторического развития, к которой мир сегодня прогрессирует, но с постоянными «откатами» назад, – общественное бытие определяет общественное сознание, но теперь, в отличие от предыдущих ступеней, основным *действенным* детерминирующим моментом оказывается не материальная сторона целостного праксиса, а сторона *идеальная*. Маркс описывал это состояние как период, в котором наука (знания, сознание) превратится в основную производительную силу, т.е. оказывается, что отныне *общественное сознание* в форме науки (которая есть одна из форм общественного сознания) начинает определять *общественное сознание*. Часто эту ступень развития описывают как *постфордизм*.

Третичная формация: снятая тотальность. По всей видимости, такая тенденция «идеализации» производительных сил и общественного бытия в целом сохранится и в будущем, что приведёт к снятию противоречия между общественным бытием и общественным сознанием и, стало быть, к

⁷⁷⁶ См.: Булавка Л.А. Феномен советской культуры. – М., 2008.

формированию новой тотальности, но в которой доминирующую роль будет играть уже не материальный (что имело место на самой ранней стадии развития человечества), а фактор *сознательный*. В будущем обществе наука, а возможно и какая-то иная форма общественного сознания («идеальное»), например, художественное сознание, станет базисной действенной движущей силой исторического развития, ибо «с прекращением коллизии труда и собственности завершится *материальный пролог* его “восхождения к конкретному”. Мировая история продолжится уже в ином, *идеальном* плане, в эфире научного знания. Но это уже совсем другая история»⁷⁷⁷.

Думается, что акцент в рассмотрении всеобщего исторического процесса надо делать именно на этих *действенных* моментах праксиса, а не только и не столько на его *материальных* сторонах. Ибо, как мы видим, вместе с движением общества от первобытности к постиндустриальному состоянию⁷⁷⁸ при общем сокращении определяющей роли природно-технических и «мускульных» факторов производства важное значение приобретают факторы идеального порядка (наука, информация, роботизация, компьютеризация, инновационность, креативность, искусство и вообще неконструктивистская деятельность и нематериальный труд)⁷⁷⁹. Но при этом, безусловно, производство и воспроизводство целостной жизни остаются фундаментальными (*неустранимыми*, как выражается Маркс) условиями целостного человеческого бытия.

⁷⁷⁷ Майданский А. Д. Логика исторической теории Маркса: реформация формаций // Логос. 2011. № 2(81). С. 149.

⁷⁷⁸ Kumar K. From Post-Industrial to Post-Modern Society: New Theories of the Contemporary World. – Oxford: Blackwell Publishing, 2004.

⁷⁷⁹ Мейсон П. Посткапитализм: Путеводитель по нашему будущему. – М., 2016; Frase P. Four Futures. *Life After Capitalism*. – L., 2016; Korten D. The Post-Corporate World. *Life After Capitalism*. – San Francisco, 1999; Meszaros I. *Beyond Capital: Towards a Theory of Transition*. – L.: The Merlin Press Ltd, 1995; Morris-Suzuki T. Robots and Capitalism // *New Left Review*. 1984. № 147. Pp. 109–121. О нематериальном труде см.: Горц А. Нематериальное. Знание, стоимость и капитал. – М., 2010. Сегодня в марсистских исследованиях большое значение придаётся анализу *когнитивного* и *цифрового капитализма*, а также т.н. *платформенного капитализма* (Fuchs C. *Internet and Society: Social Theory in the Information Age*. – New York, London: Routledge, 2008; Fuchs C., Mosco V. (eds.) *Marx in the Age of Digital Capitalism*. – Leiden, Boston: Brill, 2015; Kangal K. The Karl Marx Problem in Contemporary New Media Economy: A Critique of Christian Fuchs’ Account // *Television & New Media*. 2016. Vol. 17 (5). Pp. 416–428; Tsogas G. The commodity form in cognitive capitalism // *Culture and Organization*. 2012. Vol. 18, No. 5. Pp. 377–395).

Г. Л. Тульчинский, анализируя марксову концепцию изменения роли *стоимости/ценности (Wert)* в будущем обществе, пишет: «картина выглядит не столь утопической в контексте некоторых обстоятельств цифровизации и роботизации. Речь идет о радикальном изменении рынка труда, ликвидации огромного количества массовых профессий от водителей и бухгалтеров до юристов, перспективы гарантированного содержания больших групп населения»⁷⁸⁰.

6.2. Историческая диалектика подлинного и неподлинного бытия

Однако историчность целостного человеческого бытия в своём становлении через разорванность и её последующее снятие обнаруживает себя не только в социально-производственной динамике общественных формаций, но в соответствующих изменениях в *содержании* самой сущности человека – *практике*, а именно в исторической диалектике *подлинной* (свободной, творческой, приносящей радость и ведущая к развитию личности) и *неподлинной* (отчуждённой, несвободной, приносящей духовное и физическое мучение, и ведущей к уродованию человека) деятельности, подлинного и неподлинного бытия человека в мире, сущностные характеристики которых были рассмотрены в первой главе. Коль скоро речь идёт о *практике*, понимаемом в качестве родовой сущности человека и способа его бытия-в-мире, то данный модус истории мы назвали *антропологическим*⁷⁸¹.

Человек как человек может быть только через своё *неравнодушное (со-страдательное и эмпатическое) отношение, общение (Verkehr)* с миром, т.е. когда он нечто внутреннее *отдаёт* миру (*Äußerung*) и нечто от мира *присваивает себе (Aneignung, Genuß)*, нечто *производит и потребляет*, когда он, *действуя сам (Tätigkeit)*, *наделяет ответной деятельностью* другого (*Betätigung*). И в этом смысле очень точна формулировка Г.С. Батищева о том, что *человек всегда*

⁷⁸⁰ Тульчинский Г. Л. Политический контекст наррации с *Wert*-терминологией К. Маркса: стоимость vs ценность // Полис. Политические исследования. 2019. № 3. С. 182.

⁷⁸¹ Историческая динамика антропологии труда в связи с изменениями способа производства рассматривается в статье американского философа Юджина Купера: Cooper E. Mode of Production and Anthropology of Work // Journal of Anthropological Research. 1984. Vol. 40. No. 2. Pp. 257–270. См. также: Давыдов Ю. Н. Труд и свобода // Давыдов Ю. Н. Труд и искусство: избранные сочинения. – М.: 2008. С. 25–122. Книга впервые вышла в 1966 г.

«живёт миром»⁷⁸². Однако в зависимости от конкретных социальных условий наличного бытия-человека-в-мире, от конкретно-исторических связей между субъектом и объектом, т.е. в зависимости от конкретной диалектики *Äußerung* и *Aneignung*, целостное человеческое существование обнаруживает себя в двух формах – подлинной и неподлинной.

6.2.1. Подлинное бытие-в-мире. Подлинное бытие, подлинность (*Eigentlichkeit*) человеческого бытия, «истинно человеческая жизнь [*wahrhaft menschliche Leben*]»⁷⁸³, по Марксу, означает, что между этими двумя сторонами праксиса (*Äußerung* и *Aneignung*) существует имманентное единство, гармония, рефлексия-одного-в-другое, когда человек по отношению к миру испытывает симпатическую равнодушность, когда его, человека, страдание выражается в желании быть захваченным миром, когда, скажем, моя любовь⁷⁸⁴ в качестве внешнего действия по отношению к любимому человеку (*Äußerung*) вызывает ответное чувство⁷⁸⁵, которое я вбираю в себя (*Aneignung*). Но и любимая, отдавая мне свою любовь (*Äußerung*), со своей стороны впитывает любовь, даваемую ей мною (*Aneignung*). Наши действия, выражаясь гегелевским языком, *светятся друг-в-друге*: «Существование того, что я действительно люблю, я ощущаю как необходимое, я чувствую в нём потребность, без него моё существование не может быть полным, удовлетворённым, совершенным»⁷⁸⁶.

Такая любовь переживается любящими друг друга людьми как наслаждение, удовольствие (*Genuß*). Подобное общение, по Марксу, приносит общающимся радость жизни (*Lebenslust*)⁷⁸⁷, и проявляется только там, где нет

⁷⁸² «Онтологизм и антропологизм образуют две взаимно дополняющие и взаимно порождающие друг друга стороны одного и того же заблуждения, сводящегося по сути дела к непониманию того, что человек “живёт миром”» (Батищев Г.С. Деятельностная сущность человека как философский принцип // Проблема человека в современной философии. – М.: Наука, 1969. С. 75). Ср.: Братусь Б.С. Аномалии личности. – М.: Мысль, 1988. С. 27.

⁷⁸³ Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. С. 637.

⁷⁸⁴ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. 516–517; Маркс К., Энгельс Ф. Святое семейство. С. 22–24; Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. С. 620.

⁷⁸⁵ Интересно отметить, что слово *Äußerung* в обычной речи означает отзыв. Быть-отзывчивым – это сущностный модус равнодушности. Ср. с *Sorge*, о котором будет идти речь в другом месте.

⁷⁸⁶ Маркс К. Дебаты о свободе печати // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. – М.: Политиздат, 1955. Т. 1. С. 35–36.

⁷⁸⁷ Маркс К., Энгельс Ф. Святое семейство. С. 186.

неестественного принуждения (*unnatürlichen Zwang*)⁷⁸⁸, отчуждения, равнодушия, враждебной разобщенности, а есть свободное проявление человеческих склонностей, полное проявление сущностных сил человека, искренний восторг и богатство ощущений. Собственно говоря, такое состояние Марксом характеризуется как *человечность (Menschlichkeit)*⁷⁸⁹.

Именно такая деятельность (и материальная, и социальная, и межличностная, и духовная), которая доставляет наслаждение другим, а тем самым, и мне самому, и называется у Маркса *подлинно, истинно человеческой*. Только в ней человек действительно чувствует себя *человеком*. Маркс обозначает эту – *подлинную, истинно человеческую и человечную* – форму праксиса термином *Selbstbetätigung*, который буквально можно, конечно, перевести как *самодеятельность*, как это имеет место в русских переводах «Экономическо-философских рукописей». Но поскольку в свете учения Маркса о праксисе как диалектическом единстве процессов *Äußerung* и *Aneignung*, момент *осуществления-себя-в-мире* представляется решающим, то более адекватным переводом этого понятия будет *самоосуществление*. Вальтраут Шелике предлагает переводить его как «*включение в деятельность, соучастие в деятельности, наделение деятельностью*»⁷⁹⁰, что также правомерно, ибо в некоторых аспектах подчёркивает эмпатический характер человеческой деятельности вообще.

Думается, что для адекватного понимания и перевода этой фундаментальной категории философии Маркса надо учесть следующие моменты. Во-первых, в структуре слова *Selbstbetätigung* содержится не просто *Tätigkeit (деятельность)*, а *Betätigung*, которое помимо собственно *деятельности, активности*, обозначает также *претворение в жизнь, осуществление*.

Во-вторых, указательное местоимение *selbst (сам, сама, само, сами)* в качестве приставки *selbst- (само-)* отсылает к *самостоятельности, независимости, свободе*

⁷⁸⁸ Там же. С. 187.

⁷⁸⁹ Там же. С. 35,36, 83, 123, 125-126, 130, 146, 187; Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. С. 523, 588, 590, 593, 602, 611, 637; Маркс К. Капитал III // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд. Т. 25. Ч. I. С. 98.

⁷⁹⁰ Шелике В. Ф. Исходные основания материалистического понимания истории. С. 49.

осуществления-себя-в-мире. Маркс прямо отождествляет *Selbstbetätigung* со *свободной* деятельностью: «отчуждённый труд, – пишет он, – принижая самодеятельность, свободную деятельность до степени простого средства, тем самым превращает родовую жизнь человека в средство для поддержания его физического существования»⁷⁹¹. В *Grundriße* Маркс употребляет ещё один термин – *Selbstverwirklichung*, который также можно перевести как *самоосуществление*. Процесс *Selbstverwirklichung* (*превращения самого себя в действительность, в жизнь*) Маркс непосредственно связывает со свободным целеполаганием и реальной свободой. «Адам Смит, – пишет он, – рассматривает труд именно как проклятие. “Покой” выступает у него как адекватное состояние, тождественное “свободе” и “счастью”. То обстоятельство, что индивид “при нормальном состоянии своего здоровья, силы, бодрости, искусства, ловкости” испытывает также потребность в нормальной порции труда и в прекращении покоя, – по-видимому, совершенно чуждо пониманию Смита. Правда, сама мера труда выступает здесь как данная извне, – данная той целью, которую надо достичь, и теми препятствиями, которые должны быть преодолены трудом для достижения этой цели. Но то, что это преодоление препятствий само по себе есть осуществление свободы [*Betätigung der Freiheit*] и что, далее, внешние цели теряют видимость всего лишь внешней, природной необходимости и становятся целями, которые ставит перед собой сам индивид, следовательно, полагаются как самоосуществление [*Selbstverwirklichung*], предметное воплощение субъекта [*Vergegenständlichung des Subjekts*], стало быть, как действительная свобода [*reale Freiheit*], деятельным проявлением которой как раз и является труд, – этого Адам Смит также не подозревает»⁷⁹².

Наконец, в-третьих, слово *Betätigung* – и это важно учитывать в свете марксовой идеи о том, что в будущем неотчужденная деятельность будет находиться *под сознательным контролем*, т.е. перестанет быть внешней,

⁷⁹¹ Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. С. 567.

⁷⁹² Маркс К. Экономические рукописи 1857–1859 гг. Ч. 2. С. 109–110; Marx K. Einleitung zu den Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie // Marx K., Engels F. Werke. – Berlin: Dietz Verlag, 1983. Bd. 42. S. 512.

неуправляемой силой, господствующей над человеком, – означает также *управление* (механизмами и т.п.).

Таким образом, *Selbstbetätigung, Selbstverwirklichung* у Маркса – сознательное *самоосуществление* человека в мире посредством свободной неотчуждённой деятельности, которое приносит ему физическое и духовное удовлетворение, радость, удовольствие, чувство полноты бытия, ощущение единения, симпатической и эмпатической связи с миром (другими людьми, природой, предметами), конституирует *внутреннюю целостность самого человека*. Стало быть, если человеческая деятельность реализуется как *деятельность внутренне и внешне свободная* – а такова она по своей имманентной сущности, – то связь человека с миром переживается как *наслаждение*⁷⁹³, *удовольствие (Genuß)*⁷⁹⁴, которое Маркс понимает, по крайней мере, в двух аспектах.

С одной стороны имеет место *субъективное* наслаждение, в котором человек наслаждается чувственным *утверждением (Bejahung)* предмета. Например, непосредственно потребляя его в виде пищи, питья, обрабатывая его своим физическим и духовным трудом⁷⁹⁵. Но уже в этой простой чувственной, *субъективной* форме наслаждения человеческое существо воспринимает предмет не как животное, а именно *как человек*: чтобы наслаждаться музыкой, надо быть музыкально образованным человеком, чтобы наслаждаться пищей, надо быть гурманом в хорошем смысле этого слова, а не забитым голодным существом, для которого важна только *пища (Fressen, жратва)*⁷⁹⁶, а не её качество: поэтому

⁷⁹³ Более подробно см. в: Любутин К.Н., Кондрашов П. Н. Наслаждение как конститутивный принцип историчности в философии К. Маркса // Известия Уральского государственного университета. Серия «Общественные науки». 2009. № 3. С. 177–189.

⁷⁹⁴ Следует заметить, что в немецком языке это слово имеет три основных значения: (1) наслаждение, удовлетворение; (2) потребление (пищи и т.п.); (3) пользование (чем-либо). В контексте марксовыих текстов всегда следует учитывать эту полисемантичесность данного термина, особенно в связи с различием процесса потребления при капитализме (удовлетворение одной страсти к обладанию, поглощению, ассимиляции, делание-иного-своим) и коммунизме (удовлетворение всесторонне развитого индивида).

⁷⁹⁵ Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. С. 616.

⁷⁹⁶ Ср. описание того, как чувствует себя человек, освобождённый из нацистского концлагеря, данное В. Франклом: «Тело очнулось раньше, чем душа. И с первого часа, когда это стало возможно, мы начали есть. Нет – жрать! Ели без конца, часами, целый день, даже ночью» (*Frankl V. Trotzdem Ja zum Leben sagen. Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager. - München: Dtv Deutscher Taschenbuch, 1982. S. 98*).

бедность, нищета для Маркса *a priori* оказываются бесчеловечностью, скотством⁷⁹⁷.

С другой стороны, Маркс говорит о *субъект-объектном* наслаждении, которое возможно только в условиях отсутствия отчуждения, а значит и при наличии очеловеченных чувств и ощущений. Вторая форма наслаждения более фундаментальна, ибо она схватывает, репрезентирует в себе не просто антропологическую ситуацию человечности, а ситуацию *социальной* человечности. Маркс пишет: «поскольку человек *человечен*, а следовательно и его ощущение и т.д. *человечно*, постольку утверждение данного предмета другими людьми есть также и его собственное наслаждение»⁷⁹⁸. Речь здесь идёт о том, что я наслаждаюсь тем, что другой наслаждается своим собственным утверждением предмета в субъективном смысле. Мне доставляет удовольствие созерцание *наслаждения другого*: повар наслаждается тем, что приготовленная им пища *доставляет наслаждение другим*, музыкант испытывает радость оттого, что его музыка вызывает эстетическое *наслаждение у слушателей*, рабочий испытывает наслаждение потому, что кто-то наслаждается использованием (*Genuß* – и *потребление*, и *наслаждение*) вещи, которую сделал он.

Маркс следующим образом говорит о такого рода потреблении-наслаждении (*Genuß*): «положительное упразднение частной собственности, т.е. *чувственное* присвоение [*Aneignung*] человеком и для человека человеческой сущности и человеческой жизни, предметного человека и человеческих *произведений*, надо понимать не только в смысле *непосредственного*, одностороннего *пользования* вещью, не только в смысле *владения, обладания*. Человек присваивает себе свою всестороннюю сущность всесторонним образом, следовательно, как целостный человек»⁷⁹⁹.

Эмоциональное, духовное, эмпатическое («экзистенциальное») сопереживание, сострадание, *συμπάθεια* в таком случае выступает в качестве

⁷⁹⁷ Ср.: Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. С. 600–601.

⁷⁹⁸ Там же. С. 616. Ср.: «Точно также чувства и наслаждения других людей стали моим собственным достоянием» (Там же. С. 592).

⁷⁹⁹ Там же. С. 591.

радости. Э. Фромм замечает: «Удовольствие является не целью жизни, но оно представляет собой сопутствующий элемент плодотворной деятельности»⁸⁰⁰. Если вернуться к примеру с влюблёнными, то *подлинность их человеческой деятельности и их человеческого отношения друг к другу* будет дана не в эгоистическом наслаждении другим, а в их *взаимном* чувстве полноты бытия, чувстве, конституируемом их взаимной нежностью и заботой о другом, понятием в качестве момента тотальности.

6.2.2. Неподлинное бытие-в-мире. Однако, наряду с подлинным бытием-общением, приносящем чувство искреннего человеческого восторга (*menschliche Freude*)⁸⁰¹, богатства ощущений (*Reichtum der Empfindung*)⁸⁰² и полноты жизни, имеет место и бытие *неподлинное (отчуждённое)*⁸⁰³, которое обнаруживает себя в том, что два сущностных процесса *Äußerung* и *Aneignung*, лежащих в основании праксиса как целостности, не просто оказываются противоположными (что для диалектики вполне естественно), но при всей своей противоположности они *не отражаются, не рефлектируют, не светятся-друг-в-друге*. Феноменологически подобный дисбаланс дан в таких формах, как *разорванность целостного бытия, утрата, превращение, бесчеловечность*. Иначе говоря, неподлинность человеческого существования – это *отчуждение (Entäußerung, Entfremdung)* и в самых его разнообразных формах⁸⁰⁴, особенно отягощаемых указательным местоимением *selbst (Selbstentfremdung)*.

В силу того, что проблема отчуждения является для философии К. Маркса одной из фундаментальных (но не единственной, как это зачастую считают), то

⁸⁰⁰ Фромм Э. Человек для себя // Фромм Э. Бегство от свободы; Человек для себя. – Мн.: ООО «Попурри», 2000. С. 585.

⁸⁰¹ Маркс К., Энгельс Ф. Святое семейство. С. 187.

⁸⁰² Там же. С. 187.

⁸⁰³ «Неподлинная экзистенция не означает – кажущаяся, ненастоящая экзистенция. Более того, неподлинность принадлежит сущности фактического *Dasein*. Подлинность – только модификация, а не тотальное вычеркивание неподлинности» (*Хайдеггер М.* Основные проблемы феноменологии. – СПб., 2001. С. 226).

⁸⁰⁴ О развитии марксовского понимания феномена отчуждения см.: *Сейерс Ш.* Отчуждение как критическая концепция // Альтернативы. 2014. № 4; *Khan N.* Development of the Concept and Theory of Alienation in Marx's Writings. March 1843 to August 1844. – Oslo: Solum Forlag, 1995; *Schaff A.* Alienation as a Social Phenomenon. – New York, 1980; *Novack G., Mandel E.* The Marxist *Ollman B.* Alienation: Marx's Conception of Man in Capitalist Society. – Cambridge, 1971; 2nd ed., 1976; *Meszaros I.* Marx's Theory of Alienation. – London: Merlin Press, 1970; Theory of Alienation. – New York, 1970; *Sayers S.* The Concept of Alienation in Existentialism and Marxism: Hegelian Themes in Modern Social // *Sayers S.* Marx and Alienation – Essays on Hegelian Themes. – New York: Palgrave Macmillan, 2011; *Wendling A.* Karl Marx on Technology and Alienation. – N.Y., 2009.

остановимся на ней подробнее. *Любая* человеческая деятельность, будучи диалектическим процессом *Äußerung* и *Aneignung*, непосредственно выражается в активной связи человека с объективным или субъективным предметным миром, когда внутреннее существо человека в процессе практики материализуется, овеществляется, опредмечивается, объективируется в некоем «материале» (веществе природы, вербальных формах, жестах). «Продукт труда, – пишет Маркс, – есть труд, закреплённый [fixiert] в некотором предмете [in einem Gegenstand], овеществлённый в нём [sachlich gemacht hat], это есть *опредмечивание* труда [die *Vergegenständlichung* der Arbeit]. Осуществление труда [die *Verwirklichung* der Arbeit] есть его опредмечивание [Vergegenständlichung]»⁸⁰⁵. Не будь этой *объективации* (*опредмечивания, осуществления*) субъекта в объекте, то не существовало бы предметного мира культуры, в котором, как было показано выше, фундируется *интерсубъективность* и *социальность*. То есть, не существовало бы никакого человеческого общества.

Опредмечивание (*Vergegenständlichung, Äußerung*), стало быть, – *необходимый момент любой человеческой деятельности*. Более того, Маркс, в «дальнейшей оппозиции Гегелю считает, что именно объективация [*objectification*]... ведёт к истинному социальному развитию и универсальности... Объективизация для молодого Маркса является подлинной деятельностью родового существа [*species-being*] и составляет “истинную родовую жизнь”»⁸⁰⁶. Так, если, например, маленький мальчик делает фигурку из пластилина и, подарив её соседской девочке, *радуется*, видя, что и она радуется подарку, то тогда процесс *Vergegenständlichung* включён в структуру подлинного человеческого – *человечного* – существования, ибо деятельность детей в данном случае представляет собой *свободную самореализацию* (*Selbstbetätigung*) *в мире, приносящую удовольствие* обоим – и мальчику, и девочке. Более того, «наблюдения показывают, что маленьким детям часто приятнее дарить что-то другим, чем получать подарки»⁸⁰⁷.

⁸⁰⁵ Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. С. 560–561.

⁸⁰⁶ Kain P. Schiller, Hegel, and Marx. Aesthetic Ideal of Ancient Greece. – Kingston and Montreal: McGill-Queen's University Press, 1982. P. 81.

⁸⁰⁷ Вааль Ф. Истоки морали. С. 96.

Однако зачастую этот момент человеческого праксиса – *опредмечивание* (*Vergegenständlichung*) – отождествляют с отчуждением, что совершенно неверно. Если для Гегеля любое опредмечивание (т.е. переход духа в природу) действительно представляет собой *онтологический* процесс отчуждения, то для Маркса – и в этом его отличие как от Гегеля, так частью и от младогегельянцев с Фейербахом – процесс *опредмечивания* (*Vergegenständlichung*) психики в предмет (*Gegenstand*) *только при определенных социальных условиях* превращается в *отчуждение*⁸⁰⁸. «При тех порядках, – недвусмысленно пишет Маркс, – которые предполагаются политической экономией, это осуществление труда [Verwirklichung der Arbeit], это его претворение в действительность выступает как *выключение* рабочего из *действительности* [Entwirklichung]⁸⁰⁹, опредмечивание выступает как *утрата предмета и закабаление предметом*, освоение предмета – как *отчуждение* [Entfremdung], как *самоотчуждение* [Entäußerung]»⁸¹⁰.

Именно в условиях частной собственности происходит *превращение социальных отношений из личных в вещные*, т.е. в *отношения вещей* (*Beziehung der Dinge*): человеческая деятельность и отношения между людьми видятся только как отношения ролевые, т.е. *отношения между людьми принимают видимость отношений между вещами*. Вот такой процесс Маркс и называет терминами *Versachlichung* и *Verdinglichung*, которые наиболее адекватно передаются русским словом *овещнение* (как это в своё время предложил Г.С.

⁸⁰⁸ Маркс К. Экономические рукописи 1857–1859 гг. I. С. 103–108. См. также очень важный в этом отношении фрагмент: Marx K. [Marx über sein Verhältnis zu Hegel und Feuerbach] // Marx K., Engels F. Werke. – В.: Dietz Verlag, 1961. Bd. 13. S. 536; Marx K. Hegel'sche Construction der Phänomenologie [Notizbuch aus den Jahren 1844–1847] // Marx–Engels–Gesamtausgabe (MEGA 2). – Berlin: Akademie Verlag, 1998. 4 Abteilung. Bd. 3. S. 11. См. также: Honneth A. Reification: A Recognition-Theoretical View. – Oxford: Oxford University Press, 2007; Israel J. Alienation and Reification // Theories of Alienation. Critical perspectives in philosophy and the social sciences. – Boston, MA: Springer, 1976. Pp. 41–57.

⁸⁰⁹ Понятие *Entwirklichung* иногда переводится как *дереализация*; но здесь очень удачно передана мысль Маркса, с её явно экзистенциальными коннотациями: *выключение из действительности*. «Diese Verwirklichung der Arbeit erscheint in dem nationalökonomischen Zustand als *Entwirklichung* des Arbeiters, die Vergegenständlichung als *Verlust und Knechtschaft des Gegenstandes*, die Aneignung als *Entfremdung*, als *Entäußerung*» (Marx K. Ökonomisch-philosophischen Manuskripten aus dem Jahre 1844 // Marx K., Engels F. Werke. Bd. 40. – Berlin: Dietz Verlag, 1968. S. 512).

⁸¹⁰ Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. С. 561; Marx K. Ökonomisch-philosophischen Manuskripten aus dem Jahre 1844 // Marx K., Engels F. Werke. Bd. 40. – Berlin: Dietz Verlag, 1968. S. 511–512.

Батищев⁸¹¹), чтобы не путать его с *овеществлением*, *опредмечиванием*. *Vergegenständlichung*, *опредмечивание* – это свойство любой человеческой деятельности; если же речь идёт о *труде* (как одной из форм праксиса), то обычно употребляют термин *овеществление*, т.е. переход сознания (образа, идеи, проекта, мысли) в *вещество*, в *материю* (причём, это может быть, например, вербализация, т.е. речь как акустический материальный процесс). Но другое дело – *Versachlichung/Verdinglichung*, которые означают уже не переход-сознания-в-предметность, как *Vergegenständlichung*, а превращение-отношений-между-людьми в отношения-между-*вещами* (*Dinge, Sachen*).

Таким образом, следует чётко различать у Маркса «*овеществление*» (*Vergegenständlichung*, вернее: *опредмечивание*, *Gegenstand* – предмет, или *объективацию*, *материализацию*, *овеществление*) и «*овещнение*» (*Verdinglichung, Versachlichung*, или *реификацию*⁸¹², от лат. *res* – вещь).

Именно в этом смысле Маркс говорит о «персонификации вещей и овеществлении [овещнении] лиц [Personifizierung der Sache und Versachlichung der Personen]»⁸¹³ в товарно-денежном взаимодействии. «Человек, – поясняет мысль К. Маркса С.Н. Мареев, – всегда и всюду материализует свои сущностные силы в продуктах своей деятельности, но он никогда не относился к своим сущностным силам как к вещам. Такое происходит только в условиях буржуазного общества в

⁸¹¹ Батищев Г. С. Проблемы и трудности перевода некоторых Марксовых философских понятий // Хамидов А. А. Философия истории Карла Маркса. – Алматы.: Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, 2014. С. 459–477.

⁸¹² См.: Honneth A. Reification: A Recognition-Theoretical View. – Oxford, 2007. Более того, название главы в книге Г. Лукача «История и классовое сознание» (1923) «*Die Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats*» (Lukács G. Geschichte und Klassenbewußtsein. Studien über marxistische Dialektik. – Berlin, 1923. S. 97–192) у нас до сих пор переводят как «Овеществление и сознание пролетариата» (Лукач Г. История и классовое сознание. Исследования по марксистской диалектике. – М., 2003. С. 197–302), в то время как у Лукача речь идёт об *овещнении*, *реификации*. Однако в первом переводе эта глава называлась «Материализация и пролетарское сознание» (Лукач Г. Материализация и пролетарское сознание // Вестник социалистической академии. 1923. Кн. 4. С. 186–223). Переводчик оговаривается: «Термин *Verdinglichung* переведено словом “материализация” вместо обычного “овеществления”» (Там же. С. 186, сноска). С. Н. Мареев, в целом верно толкуя и Маркса, и Лукача, тем не менее, почему-то использует термин *овеществление* для передачи немецкого *Verdinglichung*. «Уже было резонно замечено, что сама проблема овеществления, как она была поставлена Лукачем, оказалась настолько непонятной, что это отразилось даже на неточности перевода самого термина: вместо “овеществление” – “материализация”» (Мареев С. Н. Из истории советской философии: Лукач–Выготский–Ильенков. – М., 2008. С. 101–102).

⁸¹³ Маркс К. Капитал I. С. 124.

результате того, что общественные отношения в этом обществе принимают вещный характер, опосредованы вещью, а не имеют того непосредственного характера, какой они должны иметь по сути. Поскольку и сами человеческие сущностные силы, человеческие способности в условиях буржуазного общества становятся предметом купли-продажи, они также становятся вещью, ценность которой превращается в меновую стоимость и испытывает на себе все превратности рынка, как и любая другая вещь»⁸¹⁴.

Неподлинность бытия-в-мире, отчуждение в буржуазном обществе, анализом которого занимался Маркс, имеет место производство *человека-товара (Menschenware)*⁸¹⁵, «существа и духовно и физически *обесчеловеченного*»⁸¹⁶. Более того, в условиях капиталистического товарного обмена происходит *овеществление лиц и персонификация вещей*⁸¹⁷, т.е. формируется равнодушная обезличенность, а в самой отчужденной и самой отчуждающей системе современного общества – денежной системе – обнаруживается «бесчеловечность современной жизненной практики [*die Unmenschlichkeit der heutigen Lebenspraxis*]»⁸¹⁸.

Сам процесс отчуждения экзистенциально переживается человеком как *самоутрата, обесценение (Verwertung)*⁸¹⁹, как *мерзость (Dreck)*⁸²⁰, как *несчастье*, а сама ситуация отчуждения – как *бесчеловечность (Unmenschlichkeit)*, *обесчеловеченность (Entmenschung)*, *бесчеловечная действительность (unmenschlichen Wirklichkeit)*⁸²¹ и *действительная бесчеловечность (wirkliche Unmenschlichkeit)*⁸²², которому «присуще скотство», «несовместимое с человечностью», ибо «скотские отношения могут быть поддержаны только посредством скотства»⁸²³, и вообще они ведут к *скотскому одичанию (viehische*

⁸¹⁴ Мареев С. Н. Из истории советской философии: Лукач–Выготский–Ильенков. С. 102.

⁸¹⁵ Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. С. 574.

⁸¹⁶ Там же.

⁸¹⁷ Маркс К. Капитал I. С. 124, 605.

⁸¹⁸ Маркс К., Энгельс Ф. Святое семейство. С. 122.

⁸¹⁹ Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. С. 560.

⁸²⁰ Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. С. 33, 70, 88, 93; Маркс К. О Прудоне // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд. – М.: Политиздат, 1960. Т. 16. С. 25.

⁸²¹ Маркс К., Энгельс Ф. Святое семейство. С. 35.

⁸²² Там же. С. 36.

⁸²³ Маркс К. Письма из «Deutsch-Französische Jahrbücher». Письмо Маркса к А. Руге, май 1843 г. // Маркс К., Энгельс Ф.. Сочинения. – М.: Политиздат, 1955. Т. 1. С. 377.

Verwilderung)⁸²⁴. Если для иллюстрации неподлинной формы человеческого бытия снова обратиться к марксовому анализу феномена любви, то Маркс описывает *экзистенциальную неподлинность* через *безответность*. Процитируем его ещё раз: «Если ты любишь, не вызывая взаимности, т.е. если твоя любовь не порождает ответной любви, если ты твоим жизненным проявлением в качестве любящего человека не делаешь себя человеком любимым, то твоя любовь бессильна, и она – несчастье»⁸²⁵.

Отчуждение (*Entäußerung, Entfremdung*)⁸²⁶, по Марксу, это – социально-исторический процесс, присущий классовому обществу и возникающий на основе частной собственности, представляющий собой превращение человеческой деятельности и её результатов в самостоятельную силу, господствующую над ним и враждебную ему. Отчуждение обнаруживает себя в зависимости производителя от произведённых им продуктов, в том, что сама деятельность в виде труда приносит ему страдания, уродует и деградирует его как личность, в социальном разобщении индивидов, атомизации общества, превращении межличностных отношений в вещные отношения, в социально-ограниченном взгляде на мир, в различных превращённых формах сознания, товарном фетишизме, во всеобщей продаваемости и покупаемости, и, наконец, в экзистенциальной самоутрате человеком всего многообразия своих отношений с миром, которые сводятся всего лишь к одному единственному отношению и обладания и бездумного потребления, в котором человек превращается в несчастное и больное существо.

⁸²⁴ Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. С. 600; Маркс К. Капитал I. С. 411, 475.

⁸²⁵ Там же. С. 620.

⁸²⁶ Здесь следует заметить, что Маркс часто употребляет термины *Entäußerung* и *Entfremdung* в качестве синонимов, но более детальный текстологический, семантический и контекстуальный анализ показывает, что категория *Entäußerung*, как правило, относится только к предметному отчуждению (что связано с её экономическим происхождением), в то время как категория *Entfremdung* большей частью описывает отчуждение социального порядка. См.: Kübler L. Marx' Theorie der Entfremdung // Karl Marx – Perspektiven der Gesellschaftskritik. Berlin: de Gruyter, 2014. S. 47–66; Jaeggi R. Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems. – Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2005; Seve L. Marxistische Analyse der Entfremdung. – Frankfurt/M.: Verlag Marxistische Blätter, 1978.

Маркс не жалеет слов для описания этой *бесчеловечности* (*Unmenschlichkeit*)⁸²⁷. Так, он говорит о *бесчеловечном положении* (*entmenschten Lage*)⁸²⁸ и *бесчеловечном окружении* (*unmenschliche Umgebung*)⁸²⁹, обо *всех бесчеловечных жизненных условиях современного общества* (*alle unmenschlichen Lebensbedingungen der heutigen Gesellschaft*), о бесчеловечности современной жизненной практики (*die Unmenschlichkeit der heutigen Lebenspraxis*)⁸³⁰, о *полнейшей действительности обесчеловеченности* (*Wirklichkeit des Unmenschen*)⁸³¹ и *полнейшей недействительности человека* (*Unwirklichkeit des Menschen*)⁸³², и даже о *высшей точке бесчеловечности* (*unmenschlichsten Spitze*)⁸³³.

Итак, под *бесчеловечностью* Маркс понимает такие условия, при которых присутствует принудительный труд, вызванный частной собственностью и разделением труда, который калечит людей, делая их частичными рабочими, доставляет им страдания и превращает их в животных, работающих только ради физического выживания. Под «человечностью» же понимаются условия, в которых ликвидировано отчуждение и разорванность человеческого бытия, т.е. частная собственность, разделение труда, противоположность между трудом и удовольствием; когда человек в свободном времени⁸³⁴ *всесторонне* реализует себя самого в мире, утверждает себя в мире, наслаждаясь общением с бытием⁸³⁵.

⁸²⁷ Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. С. 576, 591; Маркс К., Энгельс Ф. Святое семейство. С. 40, 186.

⁸²⁸ Маркс К., Энгельс Ф. Святое семейство. С. 186.

⁸²⁹ Там же.

⁸³⁰ Там же. С. 122.

⁸³¹ Там же. С. 40.

⁸³² Там же.

⁸³³ Там же.

⁸³⁴ «Марксизм придаёт первостепенное значение трудовой деятельности, признавая, что производство богатства, выходящего за рамки простых средств к существованию, является материальной основой для всего прогресса в цивилизации. Но марксизм не делает из труда идол. Несмотря на все свои могущественные достижения, труд для поддержания жизни не является вершиной человеческой эволюции или высшей деятельностью целью человечества [*the ultimate career of humanity*]. Совсем наоборот. Принудительный труд является признаком социальной бедности и угнетения. *Свободное время для всех – это характеристика истинно человеческого существования*» (Novack G., Mandel E. The Marxist Theory of Alienation. – New York: Pathfinder Press, 1970. P. 94).

⁸³⁵ Лукас Кюблер вообще связывает саму проблему отчуждения (*Entfremdung*) у Маркса имеено с категориями сотрудничества и общения, вернее, рассматривает отчуждение «как следствие фундаментального дефицита сотрудничества». «Соответственно, – пишет он, – “самодеятельность” [*Selbstthätigkeit*] как нормативное противопонятие [*Gegenbegriff*] отчуждению также будет пониматься

6.2.3. Историческая диалектика подлинности и неподлинности: отчуждение как тотальность. Самое важное – с точки зрения предпринятого в диссертационном исследовании анализа – состоит в том, что, несмотря на то, что все формы отчуждения, с одной стороны, фундируются в *разрыве* между диалектическими процессами опредмечивания и распредмечивания (*Äußerung* и *Aneignung*), и сами конституируют разрывы внутри той или иной сферы человеческого бытия; с другой стороны, тем не менее, они, взятые в *динамическом* аспекте, составляют *целостность*⁸³⁶, обнаруживающую себя в том, что отчуждающие формы бытия/деятельности *пронизывают человеческий мир на всех его уровнях без исключения*. Более того, имеет место быть своеобразная интериоризация процессов отчуждения, т.е. их постепенный переход от внешне-предметных форм к формам сначала социальным, затем – к когнитивным и, наконец, – к экзистенциальным⁸³⁷.

Наконец, здесь возникает ситуация, на которую мало кто обращает внимания. Так, если, с точки зрения К. Маркса, отчуждение порождается определёнными социальными условиями, то многим последователям Маркса кажется, что соответствующее революционное преобразование этих «условий» автоматически приведёт к ликвидации всех многообразных форм отчуждения. Однако «проблема не так проста, – считает норвежский философ Ларс Лангслет, – поскольку эти “социальные условия” являются, по Марксу, *результатом*

как нечто, что может быть реализовано только с помощью *участия в определенных структурах сотрудничества*» (Kübler L. Marx' Theorie der Entfremdung // Karl Marx – Perspektiven der Gesellschaftskritik. Rahel Jaeggi / Daniel Loick (Hg.) – Berlin: de Gruyter, 2014. S. 64).

⁸³⁶ На этот момент имманентной целостности отчуждения, правда в ином аспекте (и несколько, на наш взгляд, «тавтологично»), обратил внимание Аллен Вуд, который писал: «в своём знаменитом фрагменте “Отчужденный труд” Маркс, кажется, пытается доказать, что все формы “отчуждения” являются лишь аспектами единой системы или целого, основанной на одной парадигмальной форме отчуждения [*one paradigm form of alienation*]: отчужденной трудовой деятельности [*alienated laboring activity*]» (Wood A. Karl Marx. – London, New York: Routledge, 2004. P. 4).

⁸³⁷ К сожалению, теория отчуждения большей частью является нормативной и, как правило, используется только лишь для критики капитализма. О возможности использования марксовской концепции отчуждения в *эмпирических* исследованиях см.: Archibald W.P. Using Marx's Theory of Alienation Empirically // Theories of Alienation. – Boston, 1976. Pp. 59–74

человеческой деятельности. Таким образом, наиболее фундаментальная причина отчуждения должна быть найдена в самом человеке»⁸³⁸.

В связи с этим возникает вопрос о том, каким образом эта подлинность дана в реальном человеческом присутствии? Если она дана *a priori*, то тогда речь идёт о телеологическом развёртывании социального бытия как достижения заранее налично-положенной цели (в смысле *ἐντελέχεια*, *энтелехии*), имманентной сущности самого исторического процесса: человек либо всегда человекен (в том же самом смысле, как муха рождается сразу же мухой), либо его бытие есть непрерывное предтедание-к-заранее-заданной-сущности, которая маячит где-то на горизонте в виде определённого идеала, посредством которого производится оценка наличной действительности – подлинная она или неподлинная⁸³⁹.

Если же подлинность дана *a posteriori*, то тогда речь идёт о каузальной детерминации не-телеологического характера, т.е. это означает, что в ходе исторического процесса происходит постепенное конституирование подлинно человеческого способа присутствия-в-мире, его *становление*, а не раскрытие-уже-телеологически-налично-данного.

Первая, априорная концепция противоречит идее Маркса о том, что родовая сущность человека *становится*, что выражает вторая, апостериорная концепция. Человек никогда не терял своей подлинной родовой сущности, ибо она непрерывно становится, она не априорна, и поэтому к ней нельзя «вернуться», как к чему-то когда-то покинутому и брошенному, её невозможно возродить или найти, как нечто ранее потерянное. И поэтому *нельзя вернуться к какой-то «утерянной» подлинности*.

Подлинная человечность человеческого существования высвечивает себя только на определённой стадии этого исторического развёртывания, а именно тогда, когда индивиды начинают хоть изредка экзистенциально переживать

⁸³⁸ Langslet L.R. Young Marx and Alienation in western debate // Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy. 1963. № 6 (1–4). P. 16.

⁸³⁹ Jaeggi R. Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems. – Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2005; Ollman B. Alienation: Marx's Conception of Man in Capitalist Society. – Cambridge U.P., 1971; Pappenheim F. The Alienation of Modern Man. An Interpretation Based on Marx and Toennies. – NY and London, 1959; Любутин К. Н., Кондрашов П. Н. Историческая феноменология бесчеловечности. – Екатеринбург: УрО РАН, 2010.

удовольствие от своего собственного существования, наслаждение, укоренённое в неравнодушном многообразном взаимоотношении с миром. Таким образом, можно согласиться с Адольфо Санчесом Васкесом, который пишет, что анализ марксовой концепции «приводит к выводу, что человек никогда не жил в соответствии со своей сущностью»⁸⁴⁰. То есть, речь идёт о том, что *до сих пор между сущностью человека (свободной творческой деятельностью) и его реальным, историческим существованием (в различных формах отчуждения) имеет место разрыв (rupture, divorcio).*

Таким образом, историческая диалектика сущности и существования обнаруживает себя в диалектике возможности и действительности: *сначала сущность человека дана как возможность, затем, в ходе исторического существования она развивается в форме отчуждённого труда и, наконец, в будущем, через отрицание существующих форм труда она придёт к своей действительности*⁸⁴¹.

Хотя диалектика возможности и действительности, а также диалектика отрицания отрицания и создают некоторую видимость априоризма, энтелехийного развития и телеологии (как и всякая диалектика гегелевского типа), тем не менее, у Маркса их нет. Концепцию Маркса лучше всего выразить следующим образом. Во все исторические эпохи люди осуществляют *человеческую* форму активности – праксис, но своей *человечной* формы он (праксис) достигает только в ходе исторического становления, когда преодолевается, снимается, уничтожаются отчуждение и разрыв между сущностью и существованием, субъектом и объектом, человеком и природой, индивидом и обществом, физическим и духовным трудом, теорией и практикой, и конституируется *действительная целостность человеческого бытия*, в рамках

⁸⁴⁰ Vázquez A.S. Filosofía de la praxis. – México, 2003. P. 483. См. также: Feenberg A. The Philosophy of Praxis. – L.: Verso, 2014.

⁸⁴¹ Более подробно см.: Любутин К.Н., Кондрашов П.Н. Некоторые идеи к философии истории К. Маркса // Вестник Челябинского государственного университета. Серия «Философия. Социология. Культурология». Выпуск 10. 2008. № 33. С. 136–146.

которой человек *становится* всесторонне развитой личностью, утверждает и признаёт⁸⁴² себя *целостным Я*.

Первичная формация (первобытное общество). С точки зрения Маркса, никакой подлинности изначально (априорно, генетически заданной) вообще не существует, ибо изначально в условиях первобытного общества в силу неразвитости производительных сил и отсутствия всякого стабильного прибавочного продукта *все* члены человеческого общества в равной степени были *вынуждены* трудиться, и эта всеобщая деятельность без сомнения представляла собой *тяжёлый непрерывный выматывающий повседневный труд (die Arbeit)*⁸⁴³. То есть, на самых ранних ступенях человеческой истории тотально господствует деятельность, направленная только на удовлетворение физиологических потребностей, т.е. собственно ещё животная деятельность.

Эта деятельность, хотя и является деятельностью преобразующей и т.п., т.е. уже деятельностью *человеческой*, тем не менее, она нацелена не на себя саму, а на внешние факторы, и потому *ретроспективно* она рассматривается как деятельность *неподлинная*. Тем не менее, в ходе социально-исторического развития *спорадически* возникают некоторые формы подлинного бытия, конкретно-исторический генезис которых на сегодняшний день, по всей видимости, в полном объёме установить уже не удастся. Думается, что одной из форм такой подлинной деятельности (помимо праздников, как правило, также связанных с *трудовыми ритмами*, которые доставляли короткое освобождение от

⁸⁴² В последнее время в марксистской литературе проблема *признания* получила довольно широкое распространение. См.: Honneth A. The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts. Cambridge, UK, 1995; Honneth A., Ranciere J., Gene K.I., Deranty J.-P. Recognition or Disagreement: A Critical Encounter on the Politics of Freedom, Equality, and Identity. – New York: Columbia University Press, 2016; Циплакова Ю. В. Установка признания как ответ на вызов индивидуализма // Известия УрФУ. Серия 3 «Общественные науки». 2014. № 2.

⁸⁴³ Здесь имеет место проблема перевода. Дело в том, что Маркс родовую сущность, помимо *die Arbeit-труд*, именуется ещё такими терминами, как *die Praxis, die Praktik, die Tätigkeit*, различая внутри неё *деятельность подлинную (die Selbstbetätigung)* и *деятельность неподлинную (die entfremdete Arbeit)*. Поэтому необходимо чутко улавливать эти важнейшие семантические коннотации понятия *die Arbeit* в его текстах: если речь идёт о деятельности, практике как о *родовой сущности человека*, то тогда *die Arbeit* следует переводить как *труд*; если же речь идёт о *неприятной, вынужденной, отчуждённой форме деятельности*, то тогда лучше эту экзистенциальную коннотацию передать русским словом *работа*. Более подробно см.: Кондрашов П.Н. Какого же Маркса мы читаем? (Часть 1) // Дискурс-Пи. 2016. № 3–4. С. 37–47. У самого Маркса это различие описано в *Grundriß: Маркс К. Экономические рукописи 1857–1859 гг.* Ч. 2. С. 110.

рутины и придавали некоторую человечность существованию индивидов) являлось *искусство*, например, *наскальная живопись*, осуществляя которую, человек вырывался из рутинных структур и ритмов повседневного тяжёлого существования и погружался в совершенно иной, творческий и свободный мир. Именно при появлении этих случайных и мимолётных моментов подлинного бытия, схватываемых чувственно в виде духовного удовольствия⁸⁴⁴, человек становится существом *страдающим*, ибо отныне оно уже *различает* деятельность *вынужденную* и деятельность *свободную*, ибо только появление свободного времени конституирует вообще саму возможность появления подлинности.

Вторичная формация (классовое общество). Следующая фаза исторического развития связана с усовершенствованием техники и технологий, появлением производящего хозяйства, которые привели к возникновению разделения труда, частной собственности и отчуждения, что означает: в обществе происходит разделение вынужденной и свободной форм деятельности, когда одна небольшая часть населения *освобождается от необходимости* непосредственного участия в физическом труде (*die Arbeit*)⁸⁴⁵, и начинает заниматься только той деятельностью, которая им нравится и доставляет им удовольствие (*die Selbstbetätigung*), в то время как основная часть населения была *вынуждена работать*. Но самое главное в этом процессе, с точки зрения Маркса, состоит в том, что *основой* такого разделения общества на «трудящихся» и «нетрудящихся» является узурпация последними материальных (а затем и духовных) ресурсов обеспечения жизнедеятельности общества, т.е. говоря современным языком, возникновение *частной собственности на средства производства*.

⁸⁴⁴ *Чувственность* в этом плане действительно выглядит первичной сферой, в которой могла развернуться подлинная деятельность

⁸⁴⁵ «Пока производительность труда не достигла определённого уровня, в распоряжении рабочего нет времени для безвозмездного труда, а пока у него нет такого времени, невозможен прибавочный труд, невозможны, следовательно, и капиталисты; но в таких условиях невозможны также рабовладельцы, феодальные бароны, одним словом – какой бы то ни было класс крупных собственников... Лишь тогда, когда люди своим трудом уже выбились из первоначального животного состояния, когда, следовательно, сам их труд уже до известной степени стал общественным, – лишь тогда возникают отношения, при которых прибавочный труд одного человека становится условием существования другого» (Маркс К. Капитал I. С. 520).

В условиях разделения труда, частной собственности и отчуждения, и несвободная, и свободная деятельность одинаково являются неподлинными (правда, свободная жизнь праздного класса всё же имеет *видимость* человечности). И *работа*, и *наслаждение* приобретают односторонние, бесчеловечные формы: с одной стороны, это беспросветная нищета, убожество, с другой – роскошь и безделье, но в обоих случаях – недостаточность, ограниченность собственно человеческого. «Имущий класс и класс пролетариата, – пишет Маркс, – представляют одно и то же человеческое самоотчуждение [menschliche Selbstentfremdung]. Но первый класс чувствует себя в этом самоотчуждении [Selbstentfremdung] удовлетворённым и утверждённым, воспринимает отчуждение как свидетельство *своего собственного могущества* и обладает в нём *видимостью* человеческого существования [Schein einer menschlichen Existenz]. Второй же класс чувствует себя в этом отчуждении [Entfremdung] уничтоженным, видит в нём своё бессилие и действительность нечеловеческого существования [Wirklichkeit einer unmenschlichen Existenz]»⁸⁴⁶.

И далее Маркс заключает: «Так как в оформившемся пролетариате практически закончено отвлечение от всего человеческого, даже от *видимости* человеческого; так как в жизненных условиях пролетариата все жизненные условия современного общества достигли высшей точки бесчеловечности [unmenschlichsten Spitze]; так как в пролетариате человек потерял самого себя, однако вместе с тем не только обрёл теоретическое сознание этой потери, но и непосредственно вынужден к возмущению против этой бесчеловечности [Unmenschlichkeit] велением неотвратимой, не поддающейся уже никакому прикрашиванию, абсолютно властной *нужды*, этого практического выражения *необходимости*, — то ввиду всего этого пролетариат может и должен сам себя освободить. Но он не может освободить себя, не уничтожив своих собственных жизненных условий. Он не может уничтожить своих собственных жизненных условий, не уничтожив *всех* бесчеловечных жизненных условий современного

⁸⁴⁶ Маркс К., Энгельс Ф. Святое семейство. С. 39.

общества [*alle unmenschlichen Lebensbedingungen der heutigen Gesellschaft*], сконцентрированных в его собственном положении»⁸⁴⁷.

Итак, *частная собственность* и положила конец первобытной земледельческой *всеобщей* трудовой повинности: если ранее все люди без отдыха трудились, то отныне возникает социальная дифференциация: большинство работает, меньшинство отдыхает: «В капиталистическом обществе, – говорит Маркс, – свободное время одного класса создаётся посредством превращения всей жизни масс в рабочее время»⁸⁴⁸.

В рабовладельческом и феодальном обществах физический труд был, безусловно, тяжёл и порой даже невыносим. Но крепостной крестьянин, работающий в поле, вероятно, получал хоть какое-то удовлетворение от своего труда, ибо, по крайней мере, видел *смысл в своей работе*. Капитализм же радикализирует отчуждение, и труд промышленного рабочего полностью утрачивает всякую осмысленность и удовлетворение. Маркс пишет: «В земледелии, как и в мануфактуре, капиталистическое преобразование процесса производства является в то же время источником мучений для производителей, средство труда – организованным подавлением его индивидуальной жизнедеятельности, свободы и самостоятельности»⁸⁴⁹.

С другой стороны в классовом обществе имеет место внешне свободная деятельность представителей господствующего класса. Но эта отстранённость экономической, политической и духовной элиты от физического труда, конечно же, не есть ничегонеделание современного тунеядца. Напротив, она означает в некотором смысле нечто весьма «тяжёлое»: управление государством, философствование, художественную деятельность, занятия наукой и самообразование, участие в светской жизни и гламурных тусовках. Но *фундаментальное различие* между этими двумя типами человеческой деятельности состоит не в степени их сложности или тяжести, а в том, что первая

⁸⁴⁷ Маркс К., Энгельс Ф. Святое семейство // К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. М.: Политиздат, 1955. Т. 2. С. 40.

⁸⁴⁸ Маркс К. Капитал I. С. 661.

⁸⁴⁹ Там же. С. 514.

деятельность – *работа (die Arbeit)* – является деятельностью *вынужденной* и зачастую *принудительной*, в то время как деятельность второго типа оказывается деятельностью *свободной*. Маркс называет её *самодеятельностью, die Selbstbetätigung*. Первая осуществляется человеком в силу того, что он (раб, зависимый крестьянин, рабочий) *должен* выполнять её, чтобы просто-напросто физически *выжить*, ибо у него нет иного источника для существования, кроме своей рабочей силы; вторая, напротив, осуществляется человеком только потому, что он сам *хочет* её выполнять, даже несмотря на все присущие ей трудности⁸⁵⁰.

«Впрочем, Смит прав в том отношении, что в исторических формах труда, – таких, как рабский, барщинный, наемный труд, – труд выступает всегда как нечто отталкивающее, всегда является *трудом по внешнему принуждению [äußere Zwangsarbeit]*, а в противоположность ему не-труд [*die Nichtarbeit*] выступает как “свобода и счастье”. Здесь можно говорить о труде в двух аспектах: об этом антагонистическом труде – и, что связано с ним, о таком труде, который еще не создал (или же, в сравнении с пастушеским и т.п. состоянием, лишился) субъективных и объективных условий, необходимых для того, чтобы труд был привлекательным трудом, чтобы он был самоосуществлением индивида, что ни в коем случае не означает, что этот труд будет всего лишь забавой, всего лишь развлечением, как это весьма наивно, совсем в духе гризеток, понимает Фурье»⁸⁵¹.

В силу этих различий *die Arbeit* оказывается деятельностью, приносящей утомление и страдание, так как индивид *не желает* её выполнять, а *die Selbstbetätigung*, напротив, приносит удовольствие, ибо оказывается деятельностью *не-вынужденной, а свободной*. Однако не надо думать, что *die Arbeit* – это деятельность рабочих и крестьян, а *die Selbstbetätigung* – деятельность «свободных художников». На самом деле любая человеческая деятельность может выступать в той или иной форме. Например, работа на токарном станке, которая утомляет и раздражает современного рабочего, доставляла огромное удовольствие Петру I, а

⁸⁵⁰ Ср. понятие «муки творчества».

⁸⁵¹ Маркс К. Экономические рукописи 1857–1859 гг. Ч. 2. С. 110. *Marx K. Einleitung zu den Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie // Marx K., Engels F. Werke. – Berlin: Dietz Verlag, 1983. Bd. 42. S. 512.*

процесс написания многих произведений вызывал чуть ли не тошноту у Ф.М. Достоевского, ибо причиной их написания была необходимость заработать деньги, чтобы расплатиться с карточными долгами. «Действительно свободный труд, – пишет Маркс, – например труд композитора, вместе с тем представляет собой дьявольски серьезное дело, интенсивнейшее напряжение»⁸⁵².

Следует заметить, что разделение труда и наслаждения, с точки зрения Маркса, носит не обезличенный характер простого размежевания, равнодушного к конкретным условиям бытия людей, напротив, Маркс, в прямом соответствии с методологией материалистического понимания истории говорит о том, что это разделение носит *исторический* (в том числе и *классово-исторический*) характер.

Самое важное, на наш взгляд, состоит в том, что Маркс в своих работах достаточно подробно исследует то, каким образом *die Arbeit* и *die Selbstbetätigung* влияют на человеческих индивидов: как работа в качестве отчужденного труда уродует внешний и внутренний мир рабочего; как, казалось бы, свободная деятельность праздного капиталиста, в условиях отчуждения также приносит ему страдания в виде одиночества, пресыщенности, скуки и несчастья.

Это социальное разделение двух видов человеческой деятельности, как правило, редуцируемое к различению материальной и духовной форм праксиса (что значительно упрощает этот сложный феномен), обнаруживает ещё один важный аспект, на который следует обратить внимание. Речь идёт о том, что первоначальное единство праксиса означало и *единство человеческого существа*: человек относится-к-миру как некоторая целостность, цельность, и в этом отношении нет ещё никакого противоречия между духом и телом, – они даны как *тотальность*. Конечно, эта полнота отношений человека и мира в первобытном синкретизме ещё совершенно примитивна и ограничена господствующими тогда формами бытия, но при всём этом она есть всё же *целостность*, данная как непротиворечивое единство внутреннего и внешнего.

Разрыв же праксиса в разделении труда одновременно означает и внутренний разрыв человека: его тотальность, полнота бытия начинает резко

⁸⁵² Маркс К. Экономические рукописи 1857–1859 гг. Ч. 2. С. 110.

ограничиваться, терять своё многообразие. Для трудящихся из их жизни практически полностью исчезает духовная *творческая* деятельность, замещаемая рутинной духовностью в виде молитвы. Для господствующих классов происходит элиминация деятельности трудовой, что не менее пагубно влияет на цельность человеческой природы. Это противоречие в своё время было чутко уловлено некоторыми педагогами, предлагавшими в процессе обучения диалектически совмещать обе формы праксиса (что было применено в советской школе⁸⁵³).

Разрыв праксиса, далее, означает радикальное сокращение тех *многообразных* форм отношения человека к миру, которые были характерны для эпохи первобытной тотальности. Урезанные отношения конституируют урезанную форму человека, ибо, коль скоро сущность человека в одном из своих модусов есть ансамбль общественных отношений, то значит, ограничение и герметизация этого универсума отношений с неизбежностью ведёт к ограничению и герметизации самого человека, делая его *неполным*, а значит, и *бес-человечным*. Могут, конечно, возразить, что, мол, кошка без хвоста – всё же кошка. Но человек – не кошка, он есть *продукт всех своих активных взаимосвязей с миром* (материальных, социальных, личностных, духовных, символических, созерцательных и т.д.), и если часть отношений из этого их необходимого ансамбля выпадает, исчезает, то вместе с этой частью отношений выпадает и часть самого целостного человека, – он превращается, если употребить термин нацистов, в *недочеловека (Untermensch)*, «одномерного человека» (Г. Маркузе), или в терминологии Маркса – *частичного человека (Teilmensch)*⁸⁵⁴. Но и то, и другое сущностно означает *недостаточность полноты человеческого, нечеловечность*, которая феноменологически и экзистенциально обнаруживает себя в разделении труда и наслаждения.

⁸⁵³ Ср.: Dewey J. Lectures in China, 1919–1920. – Honolulu, 1973. P. 201.

⁸⁵⁴ Эта «частичность», обусловленная распадом социальности, приводит к весьма показательным явлениям. «В сущности, если взглянуть на нынешнее постмодернистское общество, отрешившись от тоски по рассыпавшимся общественным организмам эпохи модернити или народу, которого больше нет, то можно увидеть, что то, с чем мы сталкиваемся, есть своего рода общественное мясо. Это общая плоть, живая материя, не составляющая организма» (Хардт М., Негри А. Множества: война и демократия в эпоху империи. – М.: Культурная революция, 2006. С.238–239).

Но *положительной* чертой разделения труда, классовой структуры и классовой борьбы (т.е. отчуждения) являлось то, что они заставляли усовершенствовать производство, технологии, общественные отношения, политические институты. Именно «нечеловеческий каторжный труд [*unmenschlichsten Arbeitszwang*]»⁸⁵⁵ рабочего, его нищета и бесчеловечная действительность [*unmenschlichen Wirklichkeit*], его обесчеловеченность [*Entmenschung*] являются субъективным источником того, что капиталистический способ бытия ведёт самого себя к уничтожению. Объективным же источником этого процесса является развитие общественного характера производства⁸⁵⁶. Именно в этом смысле Ш. Сайерс говорит, что для Маркса отчуждение – это не только негативный социальный феномен, но и положительное явление, ибо только через бесчеловечные перипетии отчуждённого бытия⁸⁵⁷ возможен путь к его снятию и, соответственно, путь к подлинному, человеческому бытию⁸⁵⁸.

Третичная формация (коммунизм). С развитием производительных сил и производственных отношений всё бóльшая и бóльшая масса населения освобождается от *вынужденного труда*, диктуемого внешней целесообразностью, принуждением, и получает доступ к *самоосуществлению*, правда пока только в виде постепенного увеличения *свободного времени*. Достаточно сравнить темпоральную структуру жизнедеятельности современного рабочего и рабочего середины XIX века, чтобы понять существо этого прогресса. Усовершенствование производства привело к сокращению рабочего дня, и свободное время индивиды начали заполнять собственно человеческой деятельностью (*die Selbstbetätigung*). Именно это имеет в виду Маркс, когда говорит, что в будущей общественной формации будет иметь место *свободная индивидуальность, основанная на*

⁸⁵⁵ Там же. С. 490.

⁸⁵⁶ «Монополия капитала становится оковами того способа производства, который вырос при ней и под ней. Централизация средств производства и обобществление труда достигают такого пункта, когда они становятся несовместимыми с их капиталистической оболочкой. Она взрывается» (Маркс К. Капитал I. С. 773).

⁸⁵⁷ См.: Любутин К. Н., Кондрашов П. Н. Историческая феноменология бесчеловечности. – Екатеринбург: УрО РАН, 2010.

⁸⁵⁸ Сайерс Ш. Отчуждение как критическая концепция // Альтернативы. 2014. № 4.

универсальном развитии индивидов, и что будущее производства будет определяться свободным временем.

При этом само *содержание* и *работы*, и *наслаждения* радикально преобразуется, ибо теперь эти процессы будут развёртываться на основе, лишённой отчуждения⁸⁵⁹, разорванности между отсвоением и присвоением. Именно тогда *Arbeit* перестанет уродовать человека и приносить ему мучения, а станет его самой фундаментальной потребностью. С другой стороны, вне отчуждения и чувство *наслаждения* избавится от своих бесчеловечных форм, перестанет быть только *обладанием*, и конституируется во всей полноте сущностных сил человека как тотальность всесторонне развитого индивида.

Стало быть, для Маркса исторический процесс, взятый в его антропологическом аспекте, предстаёт в виде единого, целостного всемирного постепенного движения от почти полного господства *die Arbeit* в первичной формации через *классовое* разделение между *die Arbeit* и *die Selbstbetätigung* во вторичной формации к *die Selbstbetätigung* в формации будущего. В плане становления целостности человека этот процесс движения от «царства необходимости» к «царству свободы» означает, что целостность, понимаемая как *единство многообразия человеческой деятельности*, постепенно конституируется в процессе социального, классового разрыва первоначальной нерасчленённости праксиса.

6.3. Экзистенциальное единство историчности

В предшествующем разыскании было показано, что историчность обнаруживает себя в последовательных изменениях производственных, технических и социально-классовых структур, а также в исторической диалектике подлинной и неподлинной деятельности. С точки зрения К. Маркса, эти внешние и деятельностно-антропологические изменения общественного бытия, с одной стороны, *схватываются, отражаются и репрезентируются в различных формах общественного сознания*, а с другой – *внутренне, эмоционально переживаются*

⁸⁵⁹ Мы, разумеется, понимаем, что в условиях капитализма свободное время рабочих большей частью заполняется отчуждёнными формами нормальной деятельности (пьянством, наркоманией, сексом, игрой, просмотром телевизора, шопингом), а то и вовсе асоциальной деятельностью.

человеком и выражаются в различных формах человеческого отношения-к-миру. Анализ историчности этих внутренних структур станет предметом этого параграфа⁸⁶⁰.

Однако прежде чем приступить к непосредственному исследованию, хотелось бы сделать два замечания, на основании которых мы будем вынуждены ограничить диапазон и широту нашего анализа. Во-первых, коль скоро историчность форм общественного сознания в марксистской литературе исследовалась необозримое множество раз, то мы позволили себе оставить этот момент в стороне. Во-вторых, несмотря на широчайший спектр самых разных видов отношений человека к миру во всех способах производства (первобытном, азиатском, рабовладельческом, феодальном, капиталистическом), описанных и исследованных в работах К. Маркса.

Если объяснение историчности содержания форм общественного сознания традиционно осуществляется посредством модели «*общественное бытие определяет общественное сознание*»⁸⁶¹, фундированной в формационной интерпретации структуры социального универсума, то в целях выявления экзистенциальных отношений человека-к-миру мы воспользуемся сформулированным выше *механизмом нисходящего процесса историчности* (фундированного в уровневой структуре социального универсума), в рамках которого показывается то, как из внешних структур (условий способа производства, классовой структуры, национальной культуры, повседневности) постепенно формируются структуры внутреннего, экзистенциального плана.

Таким образом, мы попытаемся, с одной стороны, несколько *иначе*, чем это было принято, из *иной перспективы* взглянуть на феномен тотальной историчности в философии К. Маркса и тем самым, с другой стороны, более выпукло осветить некоторые грани учения немецкого мыслителя, которые в силу

⁸⁶⁰ См.: Jantzen W. Psychologischer Materialismus, Tätigkeitstheorie, Marxistische Anthropologie. – Berlin: Argument, 1991. S. 199–228 (Kapitel 8. Dimensionen der sinnhaften Aneignung der Welt: Moral, Ästhetik, Liebe, Glaube).

⁸⁶¹ Восходящие к известным положениям Маркса в «Немецкой идеологии» и Предисловия 1859 г.

самых разных причин ранее оставались не исследованными, а то и вовсе «выносились за скобки».

Каким же образом экзистенциальные отношения-к оказываются историчными? Для того чтобы ответить на этот вопрос в рамках марксовой философии, надо учесть два важных обстоятельства. Во-первых, коль скоро целостный *жизненный мир* человека (*Lebeswelt*) представляет собой практическое единство *окружающей природы* (*Welt*), *искусственной предметной среды* (*Umwelt*), *совместного бытия с Другими* (*Mitwelt*) и *собственного внутреннего мира* (*Eigenwelt, Existenz*), то, соответственно, изменения во «внешних» (материально-предметных и социальных) структурах с необходимостью передаются и в сферу экзистенции, поэтому «внутренние» переживания (наши *отношения-к миру и самим себе*) также оказываются *историчными*.

Во-вторых, выше мы видели, что *историчность* осуществляется в диалектике взаимодействия априорного и апостериорного универсумов. Но самое главное состоит в том, что весь этот диалектический процесс *начинается* в повседневности, *вызывается* к жизни обыденными непосредственными материальными интересами и потребностями, *протекает* через повседневные структуры человеческого бытия и, наконец, *оседает* в структурах повседневной деятельности и обыденного сознания, в структурах конкретного живого человеческого *отношения-к*. Онтологически это отношение-к конституируется следующим образом:

(1) сначала способ производства через структуры производства и воспроизводства непосредственного бытия задаёт общую модель, «парадигму» взаимоотношений между людьми, которая господствует в данном типе социальной структуры в форме социального характера;

(2) затем этот господствующий тип отношений реализуется в отношениях с вещами (то, каким образом люди относятся к природе и вещам, что эти вещи *значат* для них в эмоциональном плане, как они репрезентируются в их экзистенции и как, соответственно, эти переживания обуславливают действия индивидов с этими вещами);

(3) далее отношение-к-вещам, *непосредственно* фундированное в механизмах способа производства, постепенно распространяется, экстраполируется на отношения между людьми;

(4) и, наконец, на фундаменте всего предыдущего формируется определённый тип отношения-к-самому-себе.

Производство предметного мира с необходимостью детерминирует и возникновение конкретных взаимосвязей, отношений между совместно действующими индивидами, т.е. производство формирует совместный-мир-с-другими (*Mitwelt*). Содержание этих связей-с-другими определяется именно структурами производства и уже произведённой предметности, т.е. цепочками имманентного функционирования отсыланий-к в структурах предметного мира культуры (*Umwelt*).

Маркс прямо пишет, что «экономические эпохи различаются не тем, что производится, а тем, *как* производится, какими средствами труда. Средства труда не только мерило развития человеческой рабочей силы, но и показатель тех общественных отношений, при которых совершается труд»⁸⁶². Эти средства – *орудия труда*, – а также уровень их развития играют фундаментальную роль в процессе конституирования социальной реальности и её специфических черт⁸⁶³.

Карл Ясперс, анализируя марксистское учение о технике, напротив, акцентировал внимание на том, *что* производится: «Однако, – пишет он, – решающим для сознания всех трудящихся субъектов является, *что* они производят, для какой цели, по какой причине и как это отражается в сознании каждого трудящегося»⁸⁶⁴. Однако нам представляется, что оба эти момента важны в равной степени для конституирования конкретного общества: техника определяет способ производства, вещи – культурную уникальность.

⁸⁶² Маркс К. Капитал I. С. 191. Ср.: Wolff J. Karl Marx // Stanford Encyclopedia of Philosophy (<https://plato.stanford.edu/entries/marx/>). См. также: Cohen G.A. Karl Marx's Theory of History: A Defence. – Princeton (New Jersey): Princeton University Press, 1978.

⁸⁶³ Человек эпохи мобильных телефонов – совсем *другой* человек, нежели индивид эпохи телефонов стационарных, не говоря уже о людях эпохи без-телефонной. При этом сами телефоны даже не «орудия труда», а всего лишь средства коммуникации. Тем не менее, они хорошо иллюстрируют мысль Маркса.

⁸⁶⁴ Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М., 1994. С. 124

Собственно говоря, Маркс в другом месте говорит именно об этом: то, *каким образом* люди производят и воспроизводят свою собственную жизнь посредством совместной деятельности, детерминирует «их определённый образ жизни». Какова жизнедеятельность индивидов, таковы и они сами. То, что они собой представляют, совпадает, следовательно, с их производством – совпадает как с тем, *что* они производят, так и с тем, *как* они производят. Что представляют собой индивиды, – это зависит, следовательно, от материальных условий их производства»⁸⁶⁵.

Так, например, охота и собирательство в эпоху палеолита дают нам один тип взаимоотношений между людьми; появление рыболовства в постледниковый период в мезолите серьёзно изменяет первобытную экономику (материальное производство), а вместе с ней и соответствующий образ жизни, и тип общения между людьми; ещё более радикально изменяет все эти структуры переход от присваивающего типа хозяйства к хозяйству производящему в эпоху неолита, что в структурах общественного бытия находит своё выражение в появлении разделения труда и т.д. Именно в этом смысле мы говорим, что деятельность по производству и воспроизводству бытия в конкретных условиях определяет сначала отношения с природой и производимой предметностью, а затем (вернее: параллельно с ними) – взаимоотношения между индивидами, участвующими в этом производстве.

В силу же того, что человек у Маркса понимается не просто как замкнутое в себе телесно-духовное существо, а как открытое миру диалектическое единство субъекта и объекта, положенное в их общественных деятельностных отношениях, то эти отношения, обнаруживающие себя в структурах *Umwelt* и *Mitwelt*, с необходимостью репрезентируются, интериоризируются и воспроизводятся (с учётом апперцептивных коннотаций и социальных статусов) во внутренних психических структурах индивида, формируя его *собственный Я-мир (Eigenwelt)*. А коль скоро этот мир конституируется из совместной деятельности людей, которая является способом человеческого бытия, то значит, *Eigenwelt*

⁸⁶⁵ Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. С. 19.

действительно оказывается не чем иным, как интериоризированным (и, соответственно, осознанным или неосознанным) общественным бытием.

Таким образом, целостный *жизненный мир* человека (*Lebenswelt*) надо понимать как диалектическое единство *человека, окружающей предметной среды* (*Umwelt*), *совместного бытия с Другими* (*Mitwelt, Menschenwelt*) и *собственного внутреннего мира* (*Eigenwelt, Existenz*). Соответственно, изменения во «внешних» социальных структурах по цепочкам референций фундированности передаются и в сферу экзистенции, поэтому «внутренние» переживания (наши отношения-к миру) также оказываются *историчными*.

Для того чтобы наглядно показать имманентную взаимосвязь между историчностью способа производства и историчностью отношений-к, рассмотрим более подробно то, каким образом конституируются отношения к вещам, природе, Другим, времени и самому себе в буржуазном обществе.

А поскольку, с точки зрения Маркса, с одной стороны, человек есть внутренне целостное существо, но разорванное частной собственностью, разделением труда, социальной стратификацией, капиталистическими товарно-денежными отношениями, а с другой – буржуазное общество в экзистенциальном плане характеризуется, прежде всего, отчуждением, то и последнее в силу целостности, тотальности как человека, так и социального универсума, в конце концов, охватывает все сферы человеческого бытия. Как верно заметил Ж. Бодрийяр, первоначальный капитализм вышел «за пределы производственных отношений и политических антагонизмов... и представил весь мир во всём его многообразии по своему образу и подобию»⁸⁶⁶.

Итак, проведённый анализ позволяет сделать вывод, что в философии Маркса имеет место не только «внешнее» (экономическое, производственное, классовое) объяснение развёртывания исторического процесса, но и «внутреннее», экзистенциальное схватывание и описание того, каким образом эти внешние для индивидов исторические изменения переживаются ими и как они сами эмоционально относятся к ним. В силу этого становится понятным то, что

⁸⁶⁶ Бодрийяр Ж. Прозрачность зла. – М.: Добросвет, 2000. С. 18.

различные формы отношения-к в условиях господства того или иного способа производства оказываются содержательно *различными*, т.е. *историческими*, ибо зависят от исторически сменяющих друг друга способов производства и воспроизводства непосредственного бытия.

Если попытаться в самых общих чертах дать феноменологию экзистенциальных отношений-к в их исторической ретроспективе, то мы получим следующую картину:

Таблица 2. Экзистенциальные отношения-к в различные эпохи

<i>Отношение-к-природе</i> ⁸⁶⁷		
Архаическое общество	Феодализм	Капитализм
<p>Отношение к природе как к тайне, священному, «<i>суеверное поклонение природе</i>» ⁸⁶⁸. В силу того, что природа в качестве того, что даёт человеку необходимые для жизни вещи, ничего не требуя взамен, «безвозмездно», в качестве дара, то и человек отдаёт природе то, что у него есть, т.е. наделяет её тем, что есть специфического у человеческого существа – <i>духом</i>, – происходит одушевление природы вообще. Но тут с необходимостью человеком переживается и зависимость-от-природы в виде страха перед природой в связи с голодным годом, стихийными бедствиями, болезнями. Отсюда – страх перед ней как силы, от которой зависит его бытие, отсюда – религиозное почитание природы в форме священного трепета. Однако такая амбивалентность составляет гармонию: человек не выделялся из природы и не противопоставлял себя ей.</p>	<p>Природа, с одной стороны, воспринимается как условие и базис коллективного (общинного) и индивидуального (семейного) существования; с другой – в свете христианского мировоззрения – природа начинает рассматриваться как прах, лишенный жизни, впервые человек получает право господствовать над природой (человек – венец природы, образ и подобие Бога), т.е. и природа, и человек оказываются моментами мировой иерархии.</p>	<p>Природа – это всего лишь <i>объект</i> для приложения наших усилий, объект, который надо <i>познать</i> и <i>завоевать</i> для того, чтобы <i>утилитарно</i> его <i>использовать</i>: «только при капитализме природа становится всего лишь предметом для человека, всего лишь полезной вещью; её перестают признавать самодовлеющей силой, а теоретическое познание её собственных законов само выступает лишь как хитрость, имеющая целью подчинить природу человеческим потребностям, будь то в качестве предмета потребления или в качестве средства производства» ⁸⁷⁰. Более того, «капитал разрушителен по отношению ко всему этому», ибо разрушает все преграды на пути имманентного стремления к безмерной «эксплуатации природных и духовных сил» ⁸⁷¹.</p>

⁸⁶⁷ См.: *Foster J. B. Marx's Ecology: Materialism and Nature.* – New York: Monthly Review Press, 2000; *Lee W.L. On Marx.* – Wadsworth, 2002. P. 1–17; *Holt J. The Social Thought of Karl Marx.* – L., 2015. *Chapter 9. Capitalism and the Environment.* P. 231–242; *Ottmann H. Der Begriff der Natur bei Marx. Überlegungen im Licht ökologischer Fragestellungen // Zeitschrift für Philosophische Forschung.* 1985. Vol. 39. № 2. Pp. 215–228; *Schmidt A. Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx.* – Hamburg: Europäische Verlagsanstalt, 1993.

⁸⁶⁸ *Маркс К. Экономические рукописи 1857–1859 гг. Ч. 1. С. 387.*

Природа («земля») – это неорганическое тело человека, продолжение его собственного коллективного тела ⁸⁶⁹		
Отношение-к-вещам		
Архаическое общество	Феодализм	Капитализм
Вещи <i>священны</i> , т.к. мы зависим от них, не осознавая самого механизма зависимости, поэтому и отношение к ним мистическое, как к чему-то таинственному ⁸⁷² . С другой стороны, «к земле люди относятся с наивной непосредственностью как к <i>собственности коллектива</i> » ⁸⁷³ .	Вещи <i>уникальны</i> , так как сделаны вручную ремесленником именно <i>для меня</i> , поэтому отношение к ним бережное и интимное, ибо они хранят в себе тепло рук не только мастера, но и всех тех, кто десятилетиями пользовался ими	Вещи <i>одинаковы</i> , т.к. производятся конвейерным способом; в них нет души, поэтому я равнодушен к ним. Они для меня – всего лишь предметы для использования
Отношение-к-другим		
Архаическое общество	Феодализм	Капитализм
Племя (<i>Мы</i>) – это <i>всё</i> , тотальность, являющаяся частью природы, поэтому и отношение к ней соответствующее. Имманентная сплочённость <i>Мы</i> полагается господством механической солидарности ⁸⁷⁴ .	Неравнодушное отношение к другим вне зависимости от того, дружба это или ненависть, что проявляется либо в бездумной преданности до смерти, или в дикой свирепости по отношению к врагам	Другой – это вещь, которую я использую, поэтому между нами могут быть только утилитарные или деловые отношения («ничего личного, только бизнес»), вне которых я к нему равнодушен. Однако, с другой стороны, другой – это большей частью <i>враг</i> (конкурент,

⁸⁷⁰ Маркс К. Экономические рукописи 1857–1859 гг. Ч. 1. С. 387.

⁸⁷¹ Там же. См. размышления А.Б. Баллаева о латентно содержащейся в работах Маркса экологической проблематике: Баллаев А.Б. Маркс и «глобальные проблемы» // Баллаев А.Б. Читая Маркса. – М.: Праксис, 2004. С. 237–245.

⁸⁶⁹ Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. С. 564–565; Маркс К. Экономические рукописи 1857–1859 гг. Ч. 1. С. 481.

⁸⁷² «Эта действительная ограниченность отражается идеально в древних религиях, обожествляющих природу, и народных верованиях. Религиозное отражение действительного мира может вообще исчезнуть лишь тогда, когда отношения практической повседневной жизни людей будут выражаться в прозрачных и разумных связях их между собой и с природой. Строй общественного жизненного процесса, т. е. материального процесса производства, сбросит с себя мистическое туманное покрывало лишь тогда, когда он станет продуктом свободного общественного союза людей и будет находиться под их сознательным планомерным контролем. Но для этого необходима определенная материальная основа общества или ряд определенных материальных условий существования, которые представляют собой естественно выросший продукт долгого и мучительного процесса развития» (Маркс К. Капитал I. С. 89–90).

⁸⁷³ Маркс К. Экономические рукописи 1857–1859 гг. Ч. 1. С. 481.

⁸⁷⁴ «Эти древние общественно-производственные организмы несравненно более просты и ясны, чем буржуазный, но они покоятся или на незрелости индивидуального человека, еще не оторвавшегося от пуповины естественно-родовых связей с другими людьми, или на непосредственных отношениях господства и подчинения. Условие их существования — низкая степень развития производительных сил труда и соответственная ограниченность отношений людей рамками материального процесса производства жизни, а значит, ограниченность всех их отношений друг к другу и к природе» (Маркс К. Капитал I. С. 89).

<p>Отношения-к-другим и отношения-с-другими определяются <i>тотемизмом, дарообменом</i> и <i>добычеделёжом</i>: «Мы всегда дарим что-нибудь друг другу, – говорят бушмены. – Мы отдаём всё, что имеем. Это наш способ жить вместе»⁸⁷⁵.</p>		<p>представитель другого класса и т.д.) Отношения капиталистической конкуренции пропитывают все тело буржуазного общества: между собой на выживание конкурируют не только капиталисты, не только рабочие, но и школьники в школе, дети во дворе. Социальный мир не только поляризуется в классовом или стратификационном отношении по уровню доходов, – <i>вражда</i> постепенно принимает вообще во все <i>межличностные</i> отношения. «Свободная промышленность и свободная торговля... порождают всеобщую борьбу человека против человека, индивидуума против индивидуума»⁸⁷⁶.</p>
Отношение-к-себе		
Архаическое общество	Феодализм	Капитализм
<p>Автономного <i>Я</i> ещё не существует, т.к. индивид слит с <i>Мы</i>, следовательно, человек отождествляется себя напрямую с родом и, тем самым, с природой. «Человек обособляется как индивид лишь в результате исторического процесса. Первоначально он выступает как <i>родвое существо, племенное существо, стадное животное</i>»⁸⁷⁷.</p>	<p><i>Я</i> – часть иерархии и поэтому человек не воспринимает себя вне своего статуса. Если он феодал, то только <i>как</i> хозяин поместья, или <i>как</i> сеньор или <i>как</i> вассал; если крестьянин, то только <i>как</i> принадлежность земли (как скот), а значит, и принадлежность феодала. Но не человек как личность</p>	<p><i>Я</i> – атомизированная индивидуальность, но при этом – товар, который ощущает себя только лишь мёртвой пассивной вещью среди других вещей. Опустошённость как экзистенциальное самоощущение</p>

Что касается *отношений-к* в *будущем обществе*, то их содержание можно частью эксплицировать, основываясь на двух важнейших принципах: во-первых, на идее о том, что «коммунизм для нас не *состояние*, которое должно быть установлено, не *идеал*, с которым должна сообразоваться действительность. Мы называем коммунизмом *действительное* движение, которое уничтожает теперешнее состояние»⁸⁷⁸, и то, что, во-вторых, уже сегодня можно видеть *ростки будущих общественных отношений* и т.д. То есть, можно *эмпирически* анализировать *реально существующий* посткапитализм, хотя, конечно, в ограниченной капиталистическим горизонтом форме.

⁸⁷⁵ Кабо В. Р. Первобытная доземледельческая община. М.: Наука, 1986. С. 152. См. также: Гринин Л.Е. Формации и цивилизации. 5. 6. 2.

⁸⁷⁶ Маркс К., Энгельс Ф. Святое семейство. С. 129.

⁸⁷⁷ Маркс К. Экономические рукописи 1857–1859 гг. Ч. 1. С. 486.

⁸⁷⁸ Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. С. 34.

Собственно говоря, речь идёт о действительном формировании в теле глобального капитализма самых разных по своему генезису и своей «этиологии» «локусов» будущего, большей частью относящихся к сфере культуры и науки, нежели к нововведениям экономического порядка⁸⁷⁹. Собственно говоря, марксов анализ глобальных перспектив развития человечества показывает именно эти тенденции, когда наука станет ведущей «производительной силой», а «производство» из производства «вещей» превратится в «производство самого человека» и «человеческих отношений» (в производство *пространства культуры*). Если в XIX веке все эти слова звучали большей частью *утопически*, то уже сегодня мы можем их наблюдать и изучать, по крайней мере, в виде этих самых «локусов» будущего.

Подобный процесс в своё время происходил и с капитализмом, «моменты» которого спорадически возникали в виде отдельных предприятий внутри феодального способа производства, и только затем распространялись и пространственно, и вглубь. Примерами «локального коммунизма» в «теле» глобального капитализма являются *современные* способы реализации принципа реципрокности, который в виде «экономики дарообмена» господствовал в первобытном обществе, могут служить, например, следующие современные практики: *Wikipedia, многочисленные файлообменные сети, программное обеспечение с открытым кодом, общедоступные бесплатные научные библиотеки, сетевые сообщества, совместные проекты музыкантов*, находящихся в разных точках мира, но одновременно репетирующих в режиме *on-line* и т.д. и т.п. Между участниками этих проектов (авторами и пользователями энциклопедий и библиотек, музыкантами и слушателями) нет ни антагонизмов, ни конкуренции, ни отчуждения, понимаемых в *буржуазном* смысле⁸⁸⁰. Дело в том, что большинство из авторов и редакторов всех подобных

⁸⁷⁹ *Albert M. Parecon. Life After Capitalism. – L.: Verso 2003.*

⁸⁸⁰ Канадский экономист Майкл Лебовитц считает одной из основных характеристик такого рода сообществ отсутствие в них иерархических социальных структур, а также включение в «политическую экономию коллективного работника» не только собственно производительного труда, но того, что Маркс назвал трудом, «абсолютно необходимым для всестороннего потребления». Именно это соединение производственной и потребляющей деятельности (т.е. в фундаментальном смысле – единство опредмечивания и распредмечивания) полагает целостное общество и целостных индивидов. «В этой политической экономии все продукты и виды деятельности признаются просто моментами в процессе

проектов непосредственно не получает материального вознаграждения. С другой стороны, как показывают социологические опросы и исследования⁸⁸¹, этими людьми двигает стремление к материальной выгоде или карьерный рост (хотя не обходится и без этого), а «повышение своей репутации в научном мире», признания в научном или ином профессиональном сообществе, «удовольствие от обучения и сотрудничества с интересными и умными людьми», «удовольствие от чувства социальной солидарности, основанной на свободном обмене». В статье с весьма примечательным названием «Является ли свободное/открытое программное обеспечение коммунистическим?», Дэйл Флеттер пишет: «Но зачем им [программистам] добровольно [*freely*] отдавать обществу то, над чем они трудились? Я не вижу другого способа объяснить это, кроме как призывать присущую человеку природу сотрудничать, отдавать и верить в мечту»⁸⁸².

Такого рода «локусы» будущего Дж. Холлоуэй назвал «трещинами» в капиталистической системе⁸⁸³, и вместо концепции насильственной революции и захвата власти предложил программу расширения этих «трещин», их пространственную диверсификацию и постепенное «сращивание»⁸⁸⁴. «Подобные трещины могут быть пространственными (места, где возникают альтернативные общественные отношения), темпоральными (“Здесь и сейчас, все собравшиеся, действуем по-другому. Мы открываем окно в другой мир”), или связанные с определенными видами деятельности или ресурсами (например, кооперативы или деятельность, преследующая нерыночную логику в отношении воды,

производства людей; это то, что продуктивный организм, состоящий из коллективного рабочего, делает своим реальным результатом общественный процесс производства самого общества, т.е. самого человека в его социальных отношениях» (*Lebowitz M. Beyond Capital: Marx's Political Economy of the Working Class. – London: Macmillan, 1992. P. 195, 201*).

⁸⁸¹ См.: *Giesler M. Consumer Gift System // Journal of Consumer Research. 2006. Vol. 33. Pp. 283–290*. Свои исследования Маркус Гислер называет *netnographic researches*, *нетнографическими исследованиями*, в которых синтезируются *этнографическая* и виртуальная (связанная с виртуальными сетями – *net*) проблематика.

⁸⁸² *Fletcher D. Is free/open-source software communist? // <https://www.quora.com/Is-free-open-source-software-communist> (дата обращения 13.06.2019)*.

⁸⁸³ *Holloway J. Crack Capitalism. – L.: Pluto Press, 2010*

⁸⁸⁴ *Holloway J. Change the World Without Taking Power. – L.: Pluto Press, 2005.*

программного обеспечения, образования и т.д.). Мир и каждый из нас наполнен этими трещинами»⁸⁸⁵.

Тем не менее, приведённые примеры – всего лишь островки в глобальном мире капитализма, которые, будучи осуществляемыми в капиталистическом контексте, встраиваются в процесс производства относительной прибавочной стоимости, в рыночные механизмы, и объективно, несмотря на своё гуманистическое содержание, превращаются в обезчеловечивающие практики⁸⁸⁶ и живут по «звериным законам рынка». Но, тем не менее, Маркс подчёркивает имманентную необходимость этой фазы: «та крайняя форма отчуждения [Entfremdung], – пишет он, – в которой, в рамках отношения между капиталом и наёмным трудом, труд, производственная деятельность, вступает по отношению к своим собственным условиям и к своему собственному продукту, представляет собой необходимую промежуточную стадию и потому an sich, но только ещё в превратной, поставленной на голову форме, уже содержит в себе разложение всех ограниченных предпосылок производства и даже больше того – создает и устанавливает безусловные предпосылки производства, а значит и всю полноту материальных условий для целостного, универсального развития производительных сил индивида»⁸⁸⁷.

Наличие «локусов», «ростков» посткапиталистического общества, пробивающихся сквозь «асфальт» буржуазной фактичности, при соответствующем проведении конкретных полевых исследований, основанных на эксплицированной выше деятельностной концепции, позволят не просто феноменологически описать совершенно новые общественные и межличностные отношения, формы и механизмы совместного праксиса, языка, дискурса, выявить структуру и содержание соответствующих экзистенциальных переживаний и отношений-к-миру, но и постепенно формировать научную систему категорий,

⁸⁸⁵ Холлоуэй Дж. Свержение капитализма против парламентского пути // <https://avtonom.org/news/dzhon-holluey-sverzhenie-kapitalizma-protiv-parlamentskogo-puti>

⁸⁸⁶ См.: Любутин К. Н., Кондрашов П. Н. Стал ли современный капитализм гуманным? // Россия сегодня: гуманизация социально-экономических отношений. VI Марксовские чтения. – Нижневартовск, 2008. С. 160–173.

⁸⁸⁷ Маркс К. Экономические рукописи 1857–1859 гг. Ч. I. С. 508.

адекватно схватывающих эти феномены социально-исторической новой социально-исторической реальности.

Детальное исследование, безусловно, выявило бы не только описанные здесь «генерализованные» формы отношений-к⁸⁸⁸, свойственные для тех или иных формаций и входящие в структуры социального характера, но показали бы и социальные, классовые, профессиональные, половозрастные, этнические, культурные, религиозные составляющие этих экзистенциальных отношений, а применение биографического метода позволило бы эксплицировать и уникальные коннотации индивидуальной экзистенции⁸⁸⁹. Однако это – задача отдельного исследования. Здесь же нам было важно показать, что у Маркса имеет место не только анализ внешних структур исторического процесса (изменения в способах производства, организации, социальной структуры, надстройке, изменения в самом характере человеческой деятельности), но и исследование внутренних, экзистенциальных изменений, являющихся, с одной стороны, результатом

⁸⁸⁸ В последние несколько десятилетий в марксистской традиции имеет место устойчивый интерес к анализу отношений-ко-времени. См.: *Postone M. Time, Labour, and Social Domination: A Reinterpretation of Marx's Critical Theory.* – Cambridge, 1993; *Wendling A. The Ruling Ideas. Bourgeois Political Concepts.* – Lanham, 2014. Pp. 15–48.

⁸⁸⁹ Китайский философ и эпистемолог Ю Уцзинь (*Yu Wujin*, 1948–2014) в ряде своих работ показал, что для Маркса наиболее важным было *экзистенциальное познание*, связанное с конкретной *историчностью (historicality)* человеческого существования. Так, если «абстрактная эпистемология» исследует познавательный процесс человека как такового, то Маркс изначально в своей теории познания (т.е. не только в своей философской антропологии и социальной философии) исходит из конкретных живых индивидов, «взятых не в какой-то фантастической замкнутости и изолированности, а в своём действительном, наблюдаемом эмпирически, процессе развития, протекающем в определённых условиях» (*Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. С. 25*). Поэтому, заключает Ю Уцзинь, «согласно Марксу, самой основной деятельностью реального человека является экзистенциальная практическая деятельность, все его познания разворачиваются на этой основе и служат практике... Это вдохновляет нас на то, что одной из основных задач эпистемологии является исследование внутреннего мира. Мы не должны по-детски спрашивать: “что я могу познать?”, а спрашивать: “что позволяет мне познавать мою историчность?”» (*Yu Wujin. Marx's Philosophy as Practical Hermeneutics*). Более того, проф. Ю связывает это с радикальными изменениями не столько в эпистемологии, сколько в герменевтике. «Герменевтика Маркса, – пишет он, – ввела понятие *практики [practice]* в основное измерение всякого понимания и толкования и тем самым совершила “Коперниканскую революцию” в истории герменевтики. Это означает, что мы не можем понимать и интерпретировать человеческую экзистенциальную практическую деятельность с точки зрения идеалистических текстов, но должны понимать и интерпретировать идеалистические тексты с точки зрения человеческой экзистенциальной практической деятельности. Таким образом, практическая герменевтика Маркса указала нам на основное направление развития герменевтики» (*Ibid.*). Собственно говоря, «онтологической предпосылкой всякого понимания и толкования [*ontological premise of all understanding and interpretation*]» является введение Марксом понятия практики.

интериоризации внешних форм историчности, а с другой – имеющих своё собственное онтологическое «место» в человеческой реальности.

6.4. Историческая диалектика родовой целостности человека

В ходе всего предыдущего разыскания было показано, что целостность человека имеет место на всех структурных уровнях человеческого бытия. Однако при этом мы также показали, что социальное бытие, с точки зрения К. Маркса, является радикально историчным при наличии, конечно же, общего «гомеостаза», в рамках которого общество, внутренне преобразуясь, тем не менее, остаётся *человеческим обществом*. В связи с этим возникает ряд принципиальных вопросов, без ответа на которые тема становления целостности целостности человеческого существа в философии Маркса не может считаться раскрытой, хотя бы даже в таком предварительном рассмотрении, какое предпринято в предлагаемом диссертационном исследовании. Наиболее важным среди этих вопросов является, на наш взгляд, два вопроса:

– *вопрос о тех основаниях, по которым мы можем проводить периодизацию исторических ступеней, которые проходит в своём становлении целостность человека;*

– *вопрос о том, каким образом целостность человека дана в реальном человеческом существовании.*

Начнём со второго вопроса, в качестве ответа на который возможны, по крайней мере, три варианта: 1) априорной данности, последующей утраты и завершающего возвращения; 2) телеологического развёртывания и 3) простого каузального формирования.

Рассмотрим кратко все эти три позиции. Во-первых, коль скоро мы на данный момент фиксируем наличие антропологического кризиса, характеризующегося *утратой целостности*, то возникает само собой разумеющееся представление, что целостность человека, якобы, уже реально существовала, затем она была утрачена, и всё дело заключается только лишь в «поиске» этой потерянной целостности и возвращении к ней. Эта точка зрения,

напоминающая христианское учение об изначальном Рае, последующем грехопадении и искупительном возвращении в райское (*целостное*) состояние через обретение Христа, предполагает, что целостность дана *a priori*, как некоторое неотъемлемое, изначально и сущностно встроенное человеческое бытие свойство, которое в определённый момент истории в силу социальных, экономических и т.п. причин деформировалось, но всё это поправимо. Собственно, речь идёт тут о том, что *целостность* является одним из атрибутов человеческой сущности, понимаемой *эссенциалистски* как *сущности неизменной*. Именно такое положение дел имеет место, например, у Г.В.Ф. Гегеля.

Во-вторых, можно говорить о телеологическом достижении целостности как некоей заранее-положенной-цели (в смысле аристотелевской *ἐντελέχεια*, *энтелехии*), когда человеческое бытие представляется как непрерывное предтекание-к-заранее-заданной-сущности⁸⁹⁰.

Наконец, в-третьих, если целостность не дана *a priori*, не предзадана как *ἐντελέχεια*, то остаётся третий вариант: она конституируется *a posteriori* посредством каузальной детерминации не-телеологического типа, т.е. имеет место становление целостности человека, а не раскрытие-уже-телеологически-налично-данного.

Марксова концепция целостности человека не может быть сведена ни к одной из этих трёх концепций, однако она в некотором смысле диалектически снимает в себе моменты всех трёх. Дело в том, что, как мы видели в главе первой, одним из основных принципов марксовой философии является *принцип историчности родовой сущности человека*, согласно которому хотя родовая сущность (праксис, деятельность) у всех людей во все времена *формально-идентична* (ибо делает всех *Ното sapiens* людьми, правда, без учёта того, *какова эта деятельность по своему содержанию и каковы и что это за люди*), тем не менее, в своём содержании в качестве *подлинной, человеческой* деятельности эта

⁸⁹⁰ Основная критика марксовой философии и вообще его учения о тотальной историчности сосредотачивается именно на этой мнимой «телеологии» марксизма. «Исторический материализм Маркса, – пишет А. Вуд, – использует телеологические объяснения, очевидно, предполагая, что такие объяснения являются законными, информативными и применимыми к общественным организациям» (Wood A. Karl Marx. – London, New York: Routledge, 2004. P. 265).

всеобщее-формальная сущность постепенно «высвечивает» себя на определённой стадии исторического процесса, а именно тогда, когда индивиды начинают хоть изредка экзистенциально переживать удовольствие от своего собственного существования, наслаждение, укоренённое в равнодушном многообразном взаимоотношении с миром.

Таким образом, можно согласиться с А. Васкесом, который пишет, что анализ марксовской концепции «приводит к выводу, что человек никогда не жил в соответствии со своей сущностью»⁸⁹¹. То есть, речь идёт о том, что *до сих пор* между сущностью человека (свободной творческой деятельностью, *Selbstbetätigung*, самоосуществлением) и его реальным, историческим существованием (в различных формах отчуждения) имеет место *разрыв* (*rupture, divorcio*). Это значит, что историческая диалектика сущности и существования обнаруживает себя в диалектике возможности и действительности: *сначала* сущность человека дана как *возможность*; *затем*, в ходе исторического существования она развивается в форме отчуждённого труда и, наконец, *в будущем*, через отрицание существующих форм труда она придёт к своей *действительности*.

Стало быть,

– коль скоро *праксис как таковой* представляет собой целостность, то значит, и целостность человека, детерминируемая им, обнаруживает себя (в той или иной *конкретной* форме) на всех стадиях исторического процесса, – в этом выражается *момент априоризма*;

– однако эта целостность человека, как *подлинная и всесторонняя, исторически становится* вместе со становлением подлинного праксиса, – в этом выражается *момент апостериоризма*, простого каузального развёртывания;

– но поскольку в исторической диалектике праксиса, в его динамической структуре уже сейчас (а в будущем ещё в большей степени) на первый план выходит *идеальный, целеполагающий* фактор, то значит, что в рамках практического преобразования мира происходит движение от *естественной* каузальной историчности (эволюции) через историчность *социальную*,

⁸⁹¹ Vázquez A.S. Filosofía de la praxis. P. 483.

подразумевающую диалектику естественноисторического (*каузального*) и целеполагающего (*телеологического*) моментов, к историчности, в рамках которой история постепенно становится *сознательно управляемым, планируемым процессом (момент телеологии)*.

Таким образом, в перспективе человеческая (социальная) история из «естественноисторического» процесса превратится в своеобразный «социально-инженерный» процесс. Этот момент марксовой концепции чутко уловил персонализм в лице Э. Мунье и особенно Ж. Лакруа, который писал: «Главной мыслью Маркса было то, что природа с момента своего зарождения естественным образом следовала путём *эволюции*, однако вместе с развитием человека она становится исторической, то есть все более и более связывается с прогрессом человечества и подчиняется ему... Маркс превосходно показал, что мир, будучи первоначально чистой эволюцией, превращается в историю, как только оказывается связанным с человеком»⁸⁹².

Теперь обратимся к другому вопросу: *по каким основаниям мы можем проводить периодизацию исторических ступеней, которые проходит в своём становлении целостность человека?* Думается, что наиболее фундаментальным основанием для выделения соответствующих ступеней может служить *феномен становления человеческой личности*. Как мы уже имели возможность видеть, с точки зрения Маркса, формирование индивида – это не эмерджентный (внезапно возникающий, неожиданно появляющийся) «взрыв», а длительный *исторический процесс* развертывания коллективной деятельности: «...человек, – пишет Маркс, – обособляется как индивид лишь в результате исторического процесса»⁸⁹³. Представляется, что сам этот длительный процесс, основываясь на предпринятой выше интерпретации философии Маркса, можно представить в виде трёх этапов, которые в целом соответствуют трём общественным формациям.

⁸⁹² Лакруа Ж. Избранное. Персонализм. С. 30, 40. Ср.: *Forbes I. Marx and the New Individual*. – L.: Unwin Human, 1990

⁸⁹³ Маркс К. Экономические рукописи 1857–1859 гг. Ч. I. С. 486.

1. Отсутствие личности как таковой (первичная формация). На этой стадии личности, как человека *эксплицитно и сознательно осознающего* свою индивидуальность⁸⁹⁴, свою «от-дельность» и «вы-деленность» в социальной структуре, самоидентичность⁸⁹⁵, ещё не существует в силу незначительного разделения труда в рамках господствующей *механической солидарности*, когда члены социума поглощены целым, когда они тождественны по выполняемым функциям и т.д.⁸⁹⁶ Эта стадия в целом характеризуется *синкретичной тотальностью человека и его бытия*, их «монолитностью», отсутствием сколько-нибудь детальной внутренней дифференциации, когда не существует ещё разделения труда на материальный и духовный, и когда, соответственно, нет и внутренней раздвоенности человеческого существа на тело и душу, когда «общее»⁸⁹⁷, коллективное сознание полностью поглощает «индивидуальное», когда человек ещё не отделяет себя от родовой тотальности *Мы*, когда ещё не существует когнитивной раздвоенности бытия-в-мире на *субъект и объект*. Целостность (как *единство многообразного*) человека как *индивида*, как *личности* дана ещё только в виде *возможности*.

2. Появление ограниченных форм личности (вторичная формация). Вместе с частной собственностью, разделением труда, классовой структурой, государством и т.п. атрибутами антагонистического общества возникает ситуация, в рамках которой каждый отдельный человек начинает в социальной структуре выполнять определённую (ограниченную) функцию, но от выполнения которой *зависят* другие. В процессе этого ролевого (классового,

⁸⁹⁴ Латинское слово *individuum* – калька с древнегреческого *τὸ ἄτομον*, *неделимое*.

⁸⁹⁵ См.: Гайденко П. П. Индивид // Большая российская энциклопедия: в 35 тт. – М.: Большая российская энциклопедия, 2008. Т. 11. С. 221.

⁸⁹⁶ Примерами механической солидарности у Дюркгейма выступают род, племя, клан, орда и первобытная семья. Всех их объединяет крайне низкий уровень разделения труда и специализации, преобладание физического труда над интеллектуальным, отсутствие частной собственности и господство коллективистских установок. В примитивных обществах, основанных на механической солидарности, индивидуальное сознание во всем следует и подчиняется коллективному. Личность здесь не принадлежит себе, она поглощается коллективом (см.: Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. – М.: Канон+, 1996. С. 103).

⁸⁹⁷ Маркс, как известно, говорит о «*общественном сознании*» (*das gesellschaftliche Bewußtsein*). Э. Дюркгейм, у которого мы для описания становления личности позаимствовали понятия механической и органической солидарности, использует понятие «общее» сознание, что явно отсылает с «общему [общественному]» договору Ж.-Ж. Руссо (Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. С. 87–88).

профессионального) распределения деятельностей постепенно конституируется структурно-функциональная, системная взаимозависимость элементов социальной системы, которая именуется *органической солидарностью*. В рассматриваемой нами перспективе здесь важно то, что именно в структурах такой солидарности как раз-то впервые и возникает феномен *личности*. Однако, в силу наличествующего и постоянно в ходе исторического развития углубляющегося разделения труда и отчуждения, личности в подобных обществах оказываются *частичными, одномерными*. Каждый (в рамках своей социальной группы) выполняет свою функцию, и тем самым полагается *отдельным* от всех, выполняющих иные функции. Именно это органическое различие видов деятельности и детерминирует психологическое схватывание себя как чего-то *существенного, как субстанции, субъективности*. Таким образом, видно, что *индивиды, осознающие себя как «отдельности»* (от рода, племени, орды, «общества»), формируются в механизмах органической специализации и взаимозависимости.

В этом плане всё общество, как тотальность, представляет собою аналог *целостного человека* (как у Аристотеля, св. Фомы или в смысле «Левиафана» Т. Гоббса), отдельные органы которого представлены различными социальными группами, а отдельные индивиды – как односторонние, ограниченные, одномерные люди. – Однако в этом плане позиция Маркса резко отличается как от позиции социалистов-утопистов (Ш. Фурье, А. Сен-Симон), резко осуждавших разделение труда и углубление профессиональной специализации, так и от позиции классиков политической экономии (А. Смит): Маркс рассматривает эти феномены и в отрицательном модусе (как проявление отчуждения, как источник уродования и рабочих, и капиталистов, как причину «кретинизма рабочих»), и в *позитивной перспективе* как источник бурного развития общества, особенно в эпоху машинного, индустриального капитализма⁸⁹⁸, но самое главное – в свете нашего разыскания – как *источник развития личности, её самосознания*.

⁸⁹⁸ Обычно обращают внимание на марксову критику капитализма, но мало кто видит его панегирики капиталистическому способу производства. Достаточно прочитать первые страницы «Манифеста», чтобы это «прочувствовать». В известном письме к Вейдемейеру Маркс называет

Понятно, что эта субъективация и индивидуализация исторически развивается весьма медленно, и мы можем (уже на основании письменных источников) проследить постепенное *«рождение» личности постепенного усложнения её внутреннего мира*. Для наглядности достаточно посмотреть тексты, например, «Антигоны» у Эсхила (где ещё отсутствует вся глубина трагизма) и в последующих переложениях вплоть до реминисценций с реальными эпизодами (времен Второй мировой войны) в пьесе Б. Брехта, где мы уже видим не «безличную» борьбу Антигоны за «родовые традиции», а внутренний, личностный трагизм и безысходность.

Итак, *вторичная (экономическая, классовая) формация* характеризуется тем, что имманентная целостность человека, данная в *деятельностно-классовой тотальности общества* (когда одни классы занимаются материальным, а другие – политическим, духовным, культурным производством, и тем самым «восполняют», «дополняют» деятельность друг друга), в бытии конкретных индивидов обнаруживает себя в виде *разорванности*, когда диалектические моменты тотальности антагонистически противостоят друг другу:

– на *антропологическом* уровне в виде в разорванности праксиса на материальную и психическую активность, в разорванности человека на душу, тело и дух и их противопоставлении;

– на *социальном* уровне – в различных формах отчуждения, классовой борьбы, когда общественные и межличностные отношения в целом носят дисгармоничный характер; в разделении физического и духовного труда, труда (*Arbeit*) и самореализации (*Selbstbetätigung*); в разорванности социальной тотальности на базис

«невежественными олухами» и «болванами» тех, кто отрицает «величие и преходящую необходимость самого буржуазного строя» (*Маркс К.* Письмо к Иосифу Вейдемейеру 5 марта 1852 года // *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. – М.: Политиздат, 1962. Т. 28. С. 427). «Прибавочный труд вообще, как труд сверх меры данных потребностей, всегда должен существовать. Но при капиталистической, как и при рабовладельческой системе и т. д., он имеет только антагонистическую форму и дополняется полной праздностью известной части общества. Определённое количество прибавочного труда требуется для страхового фонда от разного рода случайностей для обеспечения необходимого, соответствующего развитию потребностей и росту населения прогрессивного расширения процесса воспроизводства, что с капиталистической точки зрения называется накоплением. Одна из цивилизаторских сторон капитала заключается в том, что он принуждает к этому прибавочному труду таким способом и при таких условиях, которые для развития производительных сил, общественных отношений и для создания элементов высшей новой формы [höhere Neubildung] выгоднее, чем при прежних формах рабства, крепостничества и т.д.» (*Маркс К.* Капитал III. Ч. 2. С. 385–386).

и надстройку, а целостной культуры – на материальную и нематериальную; в противопоставлении материальных и нематериальных ценностей;

– на *экзистенциальном* уровне – в многочисленных формах самоотчуждения, опустошённости, пассивности, ощущении самого себя вещью, бесчеловечности и равнодушиности эмоциональных отношений-к-миру.

3. Формирование всесторонне развитой личности (третичная формация). Только в процессе снятия (*Aufhebung*) всех этих необходимых форм отчуждения конституируется то, что Маркс называет *всесторонне развитой личностью, всесторонне богатым человеком*, а Г. Маркузе, акцентируя внимание на экзистенциальных аспектах марксовской концепции человека, именует *тотальностью, целостностью человеческого присутствия (the totality of human Dasein)*⁸⁹⁹. Как мы указывали выше, Маркс не оставил нам никакого детального описания будущего коммунистического общества; все его рассуждения о нём носят отвлечённый характер. Здесь можно говорить только о неких перспективах, а именно: произойдёт своеобразная интериоризация двух предшествующих форм: отныне сам *человеческий индивид станет тотальностью*, обретёт целостность своего бытия, а не будет безликим «моментом» рода, *Мы* (как в первичной формации) или «органической», но односторонней, однобокой частью классового общества (как в формации вторичной). И в этом плане посткапиталистическое общество будет характеризоваться *снятой тотальностью*, когда целостность человека станет *действительной*, что обнаружит себя в *свободной всесторонне развитой личности*, а отношения между людьми будут характеризоваться гармоничностью и ощущением полноты бытия.

«Мы видели, – пишет Маркс, – как при предположении положительного упразднения частной собственности человек производит человека – самого себя и другого человека; как предмет, являющийся непосредственным продуктом деятельности его индивидуальности, вместе с тем оказывается его собственным бытием для другого человека, бытием этого другого человека и бытием последнего для первого. Но точно таким же образом и материал труда и человек

⁸⁹⁹ Marcuse H. Heideggerian Marxism. – Lincoln and London, 2005. P. 149.

как субъект являются и результатом и *исходным пунктом* движения (в том, что они должны служить этим исходным пунктом, в этом и заключается историческая *необходимость* частной собственности)»⁹⁰⁰.

Более того, не только тотальность целого (общества) интериоризируется в конкретную личность. Маркс описывает, какое отношение может развернуться при «положительном упразднении частной собственности» *между человеком, обществом и природой*. «...*Общественный* характер, – пишет он, – присущ всему движению; как само общество производит человека как человека, так и он *производит* общество. Деятельность и пользование её плодами, как по своему содержанию, так и по *способу существования*, носят *общественный* характер: *общественная* деятельность и *общественное* пользование. *Человеческая* сущность природы существует только для *общественного* человека; ибо только в обществе природа является для человека *звеном, связывающим* человека с человеком, бытием его для другого и бытием другого для него, жизненным элементом человеческой действительности; только в обществе природа выступает как *основа* его собственного *человеческого* бытия. Только в обществе его *природное* бытие является для него его *человеческим* бытием и природа становится для него человеком. Таким образом, *общество* есть законченное сущностное единство человека с природой, подлинное воскресение природы, осуществленный натурализм человека и осуществленный гуманизм природы»⁹⁰¹.

По аналогии с механической и органической солидарностью для описания этой ступени становления личности и её целостности как единства многообразия можно ввести понятие *гармонической солидарности*, когда происходит «интериоризация» внешней, социально-объективной тотальности внутренне разделённого общества *внутрь индивида*, уже не ограниченного классовыми отношениями, специализированным разделением труда и «профессиональным кретинизмом», т.е. когда происходит переход к всесторонне развитой личности.

⁹⁰⁰ Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. С. 589.

⁹⁰¹ Там же. С. 589–590.

Поскольку же, согласно Марксу, человеческая сущность универсальна⁹⁰² и бесконечно разнообразна⁹⁰³, то «человек присваивает себе свою всестороннюю сущность всесторонним образом, т. е. как **целостный человек**»⁹⁰⁴. Поэтому снятие частной собственности открывает путь для освобождения всех чувств, всех сущностных сил человека от их «эгоизма», и дает возможность развернуться всему богатству человеческой чувственности, неотделимой от телесности. А это возможно только при *человечном опредмечивании человека*: «человек не теряет самого себя в своём предмете лишь в том случае, если этот предмет становится для него человеческим предметом, или опредмеченным человеком. Это возможно лишь тогда, когда этот предмет становится для него общественным предметом, сам он становится для себя общественным существом, а общество становится для него сущностью в данном предмете»⁹⁰⁵. «Предметная действительность, – развивает свою мысль Маркс, – повсюду в обществе становится для человека действительностью человеческих сущностных сил, человеческой действительностью и, следовательно, действительностью его *собственных* сущностных сил, все *предметы* становятся для него *опредмечиванием* самого себя, утверждением и осуществлением его индивидуальности, его предметами, а это значит, что предмет становится им самим»⁹⁰⁶.

Однако, только пройдя через бесчеловечные условия господства частной собственности и их снятие, человеческие чувства могут стать человеческими и многосторонними, ибо «благодаря движению *частной собственности*, её богатства и нищеты – материального и духовного богатства и материальной и духовной нищеты – возникающее общество находит перед собой весь материал для этого *образовательного процесса*, так возникшее общество производит, как свою постоянную действительность, человека со всем этим богатством его

⁹⁰² Там же. С. 566.

⁹⁰³ Там же. С. 592.

⁹⁰⁴ Там же. С. 591.

⁹⁰⁵ Там же. С. 593.

⁹⁰⁶ Там же.

существа, производит *богатого и всестороннего, глубокого во всех его чувствах и восприятиях человека*»⁹⁰⁷.

Таким образом, в марксовой идее построения коммунистического общества открывается *эстетическое измерение* (как в смысле греческого *αἴσθησις* – чувство, чувствование, так и в смысле развития различных форм искусства и эстетического воспитания), напрямую связанное с идеей освобождения телесности и чувственности общественного человека, измерение.

Итак, мы видим, что с точки зрения Маркса формирование индивида, личности – это не одномоментный акт спонтанного возникновения, а длительный *исторический процесс*: «...человек обособляется как индивид лишь в результате исторического процесса»⁹⁰⁸. И хотя *диалектика возможности и действительности* (представленная в этой модели поэтапного становления целостности человека) создаёт некоторую видимость априоризма, энтелехийного развития и телеологии (как и всякая диалектика гегелевского типа), тем не менее, у *Маркса их нет*.

Концепцию Маркса лучше всего выразить следующим образом. Во все исторические эпохи люди осуществляют *человеческую* форму активности – праксис, но своей *человечной* формы он (праксис) достигает только в ходе исторического становления, когда преодолевается, снимается, уничтожаются отчуждение и разрыв между сущностью и существованием, субъектом и объектом, человеком и природой, индивидом и обществом, физическим и духовным трудом, теорией и практикой, и конституируется *действительная целостность человеческого бытия*, в рамках которой человек *становится* всесторонне развитой личностью, утверждает и признаёт себя *целостным Я*. И в этом смысле живой конкретный индивид перестаёт быть отдельным инструментом в общественном «оркестре», сам становясь полноправным *das ensemble*.

«На самом же деле, если отбросить ограниченную буржуазную форму, чем же иным является богатство, как не универсальностью потребностей, способностей, средств потребления производительных сил и т.д. индивидов,

⁹⁰⁷ Там же. С. 594.

⁹⁰⁸ Маркс К. Экономические рукописи 1857–1859 годов. Ч. I. С. 486.

созданной универсальным обменом? Чем иным является богатство, как не полным развитием господства человека над силами природы, то есть как над силами так называемой “природы”, так и над силами его собственной природы? Чем иным является богатство, как не абсолютным выявлением творческих дарований человека, без каких-либо других предпосылок, кроме предшествовавшего исторического развития, делающего самоцелью эту целостность развития, т. е. развития всех человеческих сил как таковых, безотносительно к какому бы то ни было *заранее установленному масштабу*»⁹⁰⁹.

Таким образом, мы видим, что подход Маркса к исторической диалектике целостности человека весьма специфичен. С его точки зрения *реальная, действительная целостность человека* представляет собой *результат длительного конкретно-исторического становления*, которое проходит в своём развитии *три стадии развития* (соответствующие трём общественным формациям, выделенных Марксом). И в этом смысле можно сказать (по аналогии с хайдеггеровским *предтеканьем-к-смерти*): в историческом плане бытие человечества представляет собой *предтеканье-к-действительной-целостности*. Более того, с точки зрения К. Маркса, действительная целостность человека только и начинает формироваться в ходе постепенного преодоления внутренней разорванности человека и человеческого праксиса (на физический и духовный труд, на атомизированного «индивида» и неразличимое «общество», на свободу и необходимость, на наслаждение и страдание). «Поэтому, если человек, – пишет Маркс, – есть некоторый *особенный* индивид и именно его особенность делает из него индивида и действительное *индивидуальное* общественное существо [wirklichen individuellen Gemeinwesen], то он в такой же мере есть также и тотальность, идеальная *тотальность* [die ideale Totalität], субъективное для-себя-бытие мыслимого и ощущаемого общества [das subjektive Dasein der gedachten und empfundenen Gesellschaft für sich], подобно тому как и в действительности он существует, с одной стороны, как созерцание общественного бытия и действительное

⁹⁰⁹ Маркс К. Экономические рукописи 1857–1859 гг. Ч. I. С. 476.

пользование им, а с другой стороны – как тотальность человеческого проявления жизни [*Totalität menschlicher Lebensäußerung*]]⁹¹⁰.

Итак, целостность пронизывает все стороны человеческого бытия от его собственной индивидуальности как телесно-духовного существа, имманентной структуры праксиса, предметности, социальных институтов, историчности до различных форм сознания и экзистенции.

Однако – это только одна сторона марковского анализа, описывающая «статическую» сторону целостности. Другой («динамической») её стороной является то, что деятельность в своей структуре содержит в качестве конститутивного момента *цель* (т.е. образ будущего результата деятельности, которого ещё нет в настоящем), *целеполагание*. Именно за счёт этого момента человек оказывается существующим *не только в настоящем* (подобно животным), но и *в будущем*, а значит, и *в прошлом*, т.е. в *цельной непрерывности* (*ganze, vollständige Kontinuität; whole, complete continuity*) *временной структуры трёх модусов – прошлого, настоящего, будущего*. Именно в этом аспекте человек, во-первых, оказывается *темпоральным*, т.е. *существом, живущим временем* (а не только *во времени*); во-вторых, наличие цели особым образом «структурирует» человеческое существование, делая его не просто целостным, но и *цельным*. И в этом плане весьма продуктивным является *онтологическое* различие И.А. Беляевым таких, на первый взгляд, схожих понятий, как *целостность* (*integrity*) и *цельность* (*wholeness*)⁹¹¹. «Целостность человека, – пишет он, – трактуется как наличие и единство всех составляющих её частей, цельность – как присущая ей функционально-структурная характеристика, показатель наличия у неё цели»⁹¹².

⁹¹⁰ *Маркс К.* Экономическо-философские рукописи 1844 г. С. 591; *Marx K.* Ökonomisch-philosophischen Manuskripten aus dem Jahre 1844. S. 539.

⁹¹¹ *Belyaev I. A.* Human Being: Integrity and Wholeness // Journal of Siberian Federal University. Humanities & Social Sciences. 2011. № 4. Pp. 633–643.

⁹¹² *Беляев И. А.* «Целостность человека» и «цельность человека»: соотношение понятий // Вестник Оренбургского государственного университета. 2014. № 2 (163). С. 204. См. также: *Беляев И. А.* Способности и потребности как континуум системных свойств человеческой целостности // Вестн. Оренбург. гос. ун-та. 2009. № 1. С. 9–13; *Беляев И. А.* Целостность человека в аспекте взаимосвязи его способностей и потребностей: монография. – Оренбург: ОГИМ, 2011; *Беляев И. А.* Человеческое существо как природно-социально-духовная целостность: особенности системной организации // Вестник Оренбургского Государственного университета. 2009. № 7 (101). С. 119–127.

Итак, в процессе осуществления преобразующего мир праксиса можно выделить три основных *онтологических* уровня историчности социального бытия, конституирующих *целостность исторического процесса*:

– на *темпоральном* (как единство трёх модусов временности – прошлого, настоящего, будущего),

– на *всемирном* (как динамика трёх общественных формаций), на *структурном* (как диалектика восходящих и нисходящих механизмов историчности, в которых исторически формируется целостность каждой формации от повседневности и национальной культуры до способа производства),

– на *формационном* (как единство трёх модусов: *внешнего*, связанного с изменением социально-производственных и обусловленных ими социально-классовых структур; *медиального*, связанного с преобразованием субъекта в процессе своей собственной деятельности, когда историчность обнаруживает себя в последовательных изменениях самой деятельности (подлинной и неподлинной); *внутреннего*, связанного с тем, что социально-производственные и деятельностно-антропологические изменения в человеческом бытии соответствующим образом интериоризируются и эмоционально, экзистенциально переживаются человеком в различных формах его отношения-к миру и самому себе);

– на *личностном* (как единство процесса становления человеческой субъектности и личности);

– на *экзистенциальном* (как цельность человека, обусловленная механизмами целеполагания и смысла жизни).

В силу этого *человека* надо определять как *целостно-цельное* существо, а поскольку речь при этом идёт о *темпоральности*, а стало быть, и об *историчности*, то ещё и как *становящееся целостно-цельное существо*. Эта *цельность*, подобно целостности, обнаруживает себя на всех без исключения онтологических уровнях человеческого бытия: от простейшего целеполагания («сходить в магазин купить хлеба») до духовных и экзистенциальных форм, высшей из которых является *смысл жизни*, посредством которого человек и мир *цельно* связываются моментом *осознанности цели*.

Итак, историческая диалектика целостности может быть в одном из своих аспектов представлена следующим образом. Поскольку родовая сущность (во всех своих аспектах от праксиса до общественных отношений) *исторична*, то и целостность человека, конституируемая имманентной тотальностью праксиса, и взятая в *родовом* аспекте, также оказывается *историчной*. Эта историчность обнаруживает себя двояким образом:

1) как *дискретная* (формационная) историчность: на каждой ступени имеет место своя собственная специфическая форма целостности: *первичная* (первобытная, доклассовая) формация характеризуется *синкретичной тотальностью Мы* и отсутствием *Я*; во *вторичной* (классовой) формации постепенно формируется *Я* как внутренний личный мир (экзистенция), но *внутри* социальной тотальности (социального универсума) имеет место классовая *разорванность* и *оторванность* индивидов друг от друга⁹¹³, в силу чего они оказываются одномерными, частичными *Я*⁹¹⁴; *третичная* (коммунистическая, бесклассовая) формация будет характеризоваться *снятой тотальностью*, когда целостность человека станет реальным единством многообразных отношений, что обнаружит себя в свободной, гармоничной, всесторонне, универсально развитой личности и цельности *Я*.

2) как *континуальная* историчность: во всемирно-историческом плане бытие человечества представляет собой *предтекание-к-действительной-целостности*. Последняя же мыслится Марксом как *всесторонне развитая гармоничная целостно-цельная личность*.

⁹¹³ Именно на этой фазе исторического развития конституируется целостность человечества. «Впервые человечество – не как биологический *вид*, а как *социологическое* единство – создано при образовании мирового рынка и *мирового хозяйства*. Это создал капитализм, и процесс этого создания прекрасно обрисован еще в “Коммунистическом Манифесте”. Но капиталистическое “единство” человечества есть единство *сугубо относительное*, туго набитое кровавыми и кричащими противоречиями, единство, неизбежно взрывающееся этими противоречиями и в настоящее время уже взорванное, ибо существует налицо две системы: *действительно единое* общество социализма и *распадающаяся* система капитализма» (Бухарин Н. И. Узник Лубянки тюремные рукописи Николая Бухарина. – М.: АИРО-XXI, 2008. С. 122).

⁹¹⁴ Речь, собственно, идет о том, что, несмотря на внутренние классовые антагонизмы, общество как целостная структура сохраняется. Этот феномен можно было бы назвать *социальным гомеостазом*, который можно предварительно определить как *сохранение существования социального универсума как органической целостности (социальный «гомеостаз») при наличии разорванности-внутри-тотальности*. Биологическая терминология при этом не должна вводить в заблуждение: речь идет о сугубо социальных процессах.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Проведенное исследование, экзистенциально-антропологическая интерпретация феномена целостности человека и его бытия-в-мире в контексте философии К. Маркса позволяет сделать ряд выводов. Впервые сформулированный и применённый экзистенциально-праксиологический подход позволил посредством *диалектико-исторического деятельностного (праксиологического)* метода выявить формально-структурные аспекты целостности человека, а через применение *экзистенциально-аксиологического* принципа – выявить содержательные стороны человеческого бытия-в-мире, связанные с ценностными и эмоциональными отношениями человека к миру и самому себе, которые через механизмы смысла жизни конституируют цельность человеческого существования. Рассмотрение философии К. Маркса в свете этого экзистенциально-праксиологического подхода дало возможность выявить в ней ранее не замечаемые экзистенциально-антропологические аспекты, сквозь призму которых и был интерпретирован феномен целостности человека и его бытия-в-мире. Такой многоступенчатый анализ, на наш взгляд, позволил значительно обогатить как философскую антропологию в целом, так и углубить, развить деятельностную методологию и экзистенциально-антропологические аспекты в марксистской парадигме в частности.

В диссертационном исследовании философия К. Маркса, рассмотренная сквозь призму экзистенциально-праксиологического подхода, «высветила» себя с ранее не замечаемой стороны: было показано, что в одном из своих многочисленных аспектов она носит *экзистенциально-антропологический характер*. Этот характер обнаруживает себя в двух важнейших моментах: с одной стороны, в *мировоззрении* К. Маркса человек полагается как исходный, центральный и конечный пункт исследования и практического преобразования мира; с другой стороны, в его *философии* имеется множество сюжетов, непосредственно связанных с экзистенциально-антропологической проблематикой, основным из которых является марксов анализ родовой сущности человека.

Несмотря на то, что многие исследователи либо отрицают наличие в философской системе К. Маркса учения о человеке, либо относят таковое к «домарксистскому», фейербахианскому периоду его творчества, тем не менее, анализ текстов показывает, что «основной вопрос» философской антропологии – *что такое человек?* – интересовал Маркса на протяжении всей его жизни. Оригинальность марксова ответа на этот четвёртый «кантовский» вопрос состоит в том, что если в истории философии обычно ограничиваются одной-единственной дефиницией сущности человека (*образ и подобие Бога, ζῷον πολιτικόν, animal rationale* и т.д.), или же таковую вообще отрицают, то Маркс стоит на радикально *плюралистической* точке зрения: «человеческая действительность, – пишет он, – столь же многообразна, как многообразны *определения* человеческой сущности и человеческая *деятельность*».

И мы на самом деле в работах немецкого мыслителя обнаруживаем текстуальную верификацию этого философско-антропологического плюрализма. Так, в различных контекстах К. Маркс определяет родовую сущность человека по-разному: в *онтологическом* аспекте как *универсальность*, т.е. способность человека существовать независимо от ограничений, налагаемых природой и инстинктами, чему служат в первую очередь орудия труда («искусственные продолжения наших естественных органов»); в *социальном* аспекте – как *интерсубъективность* и *ансамбль общественных отношений* (причём не только тех, которые не зависят от нашего сознания и складываются «за нашей спиной», но и тех, которые сознательно создаются нами самими в межличностном взаимодействии); в *экзистенциальном* плане – как *страдание*, т.е. *эмоциональная, симпатическая включённость в мир*, как *способность к переживанию своего бытия-в-мире и равнодушному, эмпатическому отношению к миру*; в *социально-историческом* плане – как *темпоральное* (т.е. не только *живущее во времени*, подобно животному, но и *живущее-временем*) и *историчное существо*. Однако базисной дефиницией является определение родовой сущности человека через *праксис* (*тотальную психофизическую сознательную предметно-преобразующую социальную деятельность*), ибо из него можно вывести все

остальные атрибутивные определения человека, в том числе и *целостность человека и его бытия-в-мире*.

Основываясь на сформулированной К. Марксом в первом томе «Капитала» идее о двух сторонах сущности человека («человеческой природе вообще» и «как она модифицируется в каждую исторически данную эпоху»), в диссертации феномен целостности человека и его бытия-в-мире был исследован его статичных и динамических (историчных) структурах и механизмах.

Во-первых, были эксплицированы *статичные структурные аспекты человеческой целостности*, имеющие место в «человеческой природе вообще». Все эти моменты целостности фундированы в *имманентной тотальности праксиса*, которая обнаруживает себя в диалектическом единстве: *процессов опредмечивания и распредмечивания; материальной и идеальной, физиологической и психической преобразующей активности; индивидуальной и социальной деятельности; активной и пассивной, конструктивистской и неконструктивистской, практической и созерцательной деятельности; преобразования-объекта-субъектом и преобразования-субъекта-самим-собой*.

На основе имманентной тотальности праксиса развёртывается и *целостность человека*, данная на индивидуальном уровне как *телесно-духовная целостность человеческого существа*; на социальном и надындивидуальном уровнях – как *диалектическое единство индивида и общества*, внутреннее единство всех надындивидуальных форм человеческого бытия; на экзистенциальном уровне – как *целостность эмоциональных отношений человека-к-миру*.

В процессе осуществления своей деятельности, индивиды созидают социальный универсум, целостность которого обнаруживает себя в таких формах, как *интерсубъективная тотальность человеческих отношений*; как *единство материального и духовного производства; единство производства и воспроизводства социального и индивидуального бытия и производства человеческих отношений; целостность социальной структуры* (даже в рамках разделения труда и классовой стратификации); *единство материальной и духовной*

культуры; единство общественного бытия и общественного сознания; целостность формационной структуры.

Наконец, *целостность человека и мира* дана в диалектическом единстве «внутренних», субъектных факторов (человека как психофизического и экзистенциально-эмпатического, страдающего целостного существа) и факторов «внешних», объектных – окружающей природно-культурной среды (*Umwelt*) и совместного социально-духовного со-бытия (*Mit-sein*) с Другими (*Mitwelt*).

Изначальная практическая (действенная, бытийная), телесная и экзистенциальная (через отношения-к-миру) включённость человека в мир представляет основополагающую онтологическую структуру человеческого (индивидуального и общественного) – *бытие-в-мире*, которое понимается как *диалектическое многоуровневое единство субъекта и объекта*, конститутивным основанием чего служит праксис. И в этом плане человек радикально неотделим от своего мира. Поскольку праксис представляет собою *тотальность*, то в процессе реализации его предметно-преобразующей сущности одновременно изменяются и *объекты* (природный, предметный, духовный, социальный «материал»), *субъекты* (люди, их навыки, потребности, мышление и эмоциональный мир) и *формы совместной деятельности* (социальные структуры и отношения). Стало быть, *историческими* оказываются все без исключения уровни и структуры целостного человеческого бытия-в-мире.

Во-вторых, были эксплицированы *динамические аспекты целостности человека и его бытия-в-мире*. С точки зрения К. Маркса, всемирно-исторический процесс (как *внешним* образом положенная целостность) проходит три глобальных стадии развёртывания – три общественных формации, в каждой из которых имеет место диалектика нескольких сторон целостности социального универсума.

Первичная (архаическая, первобытная, доклассовая) формация характеризуется внутренней недифференцированностью праксиса, когда материальная и духовная деятельность составляют *синкретическую тотальность*, фундированную в *механической солидарности*. На этом этапе

всемирной истории доминирует *материальная деятельность и вообще материальные факторы праксиса* (в первую очередь природные), которые *действительно* детерминируют весь *целостный жизненный процесс*, *действительно* обуславливают и само материальное производство, и соответствующий (собираТЕЛЬский, охотничий, рыболовно-промысловый, кочевой, пастушеский) образ жизни, и соответствующее им общественное сознание. В плане социальной структуры эта формация является *доклассовой*, в которой нет ни эксплуатации, ни социально-антагонистического разделения, ни отчуждения.

Вторичная (классовая, высшей формой которой является капиталистический способ производства) формация характеризуется *классовым разделением тотального праксиса*, когда имеет место *органическая солидарность*, взаимозависимость частичных акторов. В результате появления частной собственности и разделения труда происходит *разрыв* первоначальной неразвитой, механической синкретической тотальности жизненного процесса на социальное разделение материального и духовного труда, которые начинают существовать в относительно автономных формах, но в рамках социального универсума являются необходимыми моментами целостного общественного организма. В этой формации вместе с развитием техники, технологии, организации производственного процесса, знаний и т.д., *идеальные* моменты праксиса, начинают постепенно пробивать себе дорогу, и их доля в общей детерминации целостного человеческого бытия постоянно возрастает, оттесняя природные границы. Поэтому в качестве ведущей деятельности на этом этапе выступает динамически меняющаяся констелляция материальных и идеальных факторов с общей тенденцией постепенного увеличения ведущей роли факторов субъектных и идеальных. В социальном плане эта формация является *классовой, антагонистической, эксплуататорской*, в структурах которой имеют место различные формы отчуждения (от товарного, экономического до когнитивного и экзистенциального).

Третичная (постэкономическая, бесклассовая, коммунистическая) формация, с точки зрения К. Маркса, будет характеризоваться *снятой*

*целостностью, тотальностью, когда будет иметь место гармоничная солидарность, когда на основе радикального развития производительных сил исчезнет разделение между материальным и духовным трудом, но это будет не возвращением к первобытной неразличимости, а именно *цельной целостностью, снимающей в себе все развёрнутые противоречия предыдущего развития.* При общем сокращении определяющей роли природно-технических и «мускульных» факторов производства наиболее действенными факторами на этой стадии станут факторы идеального и личностного порядка (наука, информация, компьютеризация, инновационность, креативность, искусство и вообще неконструктивистская деятельность). Но при этом, безусловно, материальное производство и воспроизводство целостной жизни остаются фундаментальными (*неустранимыми*, как выражается Маркс) условиями человеческого бытия. В социальном плане эта формация будущего будет *бесклассовой*.*

С точки зрения К. Маркса, эти внешние и деятельностно-антропологические изменения общественного бытия, с одной стороны, *схватываются, отражаются и репрезентируются в формах общественного сознания*, а с другой – *внутренне, эмоционально переживаются человеком и выражаются в различных формах человеческого отношения-к-миру* (природе, вещам, Другим, самому себе). В силу этого становится понятным то, что эти формы отношения-к-миру в условиях господства того или иного способа производства оказываются содержательно *различными, т.е. историческими*, ибо зависят от исторически сменяющихся друг друга способов производства и воспроизводства непосредственного бытия. В первичной (доклассовой) формации отношения-к определяются в основном природными и племенными/родовыми/общинными факторами; во вторичной (классовой) формации они детерминируются классовой структурой, разделением труда, производственными факторами и носят (в радикальной форме – в условиях капитализма) отчуждённый характер; в третичной (постклассовой) формации они будут характеризоваться гармоничностью и ощущением полноты бытия.

Поскольку, с точки зрения К. Маркса, родовая сущность исторична, то и целостность человека, взятая в *родовом* аспекте, также оказывается *историчной*. Эта историчность обнаруживает себя двояким образом:

1 *Дискретная* (формационная) историчность: на каждой ступени имеет место своя собственная специфическая форма целостности. Целостность человека в своём развитии оказывается также включённой в имманентную динамическую логику формаций, ибо, с точки зрения К. Маркса, *реальная* (истинная, как снятые противоречия, как единство многообразного) *целостность человека и мира* не дана *a priori*, а представляет собой *результат длительного конкретно-исторического становления*, которое проходит в своём развитии *три стадии развития* (соответствующие трём общественным формациям, выделенных Марксом):

– *первичная* (*первобытная, доклассовая*) *формация* характеризуется *синкретичной* (*неразвёрнутой, абстрактной*) *тотальностью человека и его бытия*, когда не существует ещё разделения труда на материальный и духовный, и когда, соответственно, нет и внутренней разорванности человеческого существа на тело и душу, когда человек ещё и не отделяет себя самого от родовой тотальности *Мы* и когда вообще не существует *Я*;

– *вторичная* (*классовая*) *формация* характеризуется тем, что имманентная целостность человека в *конкретно-исторических условиях* частной собственности существует в виде *разорванности*, когда диалектические моменты тотальности антагонистически противостоят друг другу на *антропологическом* уровне в виде в разорванности праксиса на материальную и психическую активность, в разорванности человека на душу, тело и дух; на *социальном* уровне – в различных формах отчуждения, классового разделения физического труда и духовной деятельности, разорванности социальной тотальности на базис и надстройку, разорванности целостной культуры на материальную и нематериальную, классовой борьбе, противопоставлении материальных и нематериальных ценностей; на *экзистенциальном* уровне – в многочисленных формах самоотчуждения, опустошённости, пассивности, ощущении самого себя вещью, товаром, бесчеловечностью и равнодушием эмоциональных отношений к миру;

– наконец, *третичная* (коммунистическая, бесклассовая) формация будет характеризоваться *снятой тотальностью*, когда целостность человека станет реальным единством многообразных, «бесконечно богатых» отношений, что обнаружит себя в целостности Я, в *свободной всесторонне развитой гармоничной личности*.

2. *Континуальная историчность*: во всемирно-историческом плане существование человечества представляет собой *предтеkanie-к-действительной-целостности*. Последняя же мыслится Марксом как *разносторонне и непрерывно развивающаяся гармоничная, универсальная целостно-цельная личность*.

В этом процессе становления *действительной целостности человека* фундаментальную роль играет историческая диалектика *подлинной* (свободной творческой неотчуждённой цельной и целостной деятельности, которая приносит физическое и духовное удовлетворение, радость, удовольствие, чувство полноты бытия, ощущение единения, симпатической и эмпатической связи с миром, *Selbstbetätigung*) и *неподлинной* (несвободной, отчуждённой, диктуемой внешней целесообразностью, порождающей различные формы отчуждения – *Entäußerung*, *Entfremdung*) деятельности. Однако в марксовой концепции целостности человека наиболее интересным оказывается то, что все формы отчуждения, хотя и укоренены в *разрыве* изначальной тотальности праксиса, в разрыве между диалектическими процессами опредмечивания и распредмечивания (*Äußerung* и *Aneignung*), и сами конституируют разрывы внутри той или иной сферы человеческого бытия, тем не менее, *взятые в динамическом аспекте*, составляют *целостность*. И манифестирует себя эта целостность в том, что отчуждённые и отчуждающие формы бытия/деятельности пронизывают человеческий мир (в условиях капиталистического способа производства) на всех его уровнях без исключения. Более того, развёртывание отчуждения и отчуждающих форм деятельности захватывает всего человека и его бытие-в-мире целиком: интериоризация процессов отчуждения, т.е. их постепенный переход от внешне-предметных форм к формам сначала социальным, затем – к когнитивным и, наконец, – к экзистенциальным.

Такова в самых общих чертах интерпретация феномена целостности человека и его бытия-в-мире, осуществлённая сквозь философию К. Маркса и ориентированная в первую очередь на выявление экзистенциально-антропологических аспектов этого феномена, посредством которых (отношения-к, целеполаганиях, экзистенциальных ценностях, смысле жизни) человеческое существо обретает свою полноту и цельность.

Представленная в диссертационном исследовании интерпретация феномена целостности человека и его бытия-в-мире в контексте экзистенциально-антропологических идей К. Маркса открывает самые многообразные направления для марксистских философско-антропологических и социальных исследований; позволяет более глубоко и комплексно (всесторонне и «тотально») исследовать *конкретные* культуры, особенно в аспекте имманентной и структурной взаимосвязи между формами человеческой деятельности и детерминируемыми ею экзистенциальными отношениями-к-миру. Это открывает новые перспективы не только для философской антропологии, но и для философии культуры⁹¹⁵.

⁹¹⁵ См.: *Шелекета В. О.* Проблема и перспектива целостности бытия человека в культуре // Вопросы культурологии. 2011. № 4. С. 9–14.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Источники

1. Маркс, К. Бастиа и Кэри / К. Маркс // К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. 2-е изд. Т. 46. Ч. 1. – М.: Политиздат, 1968. С. 3–16.
2. Маркс, К. Дебаты о свободе печати и об опубликовании протоколов сословного собрания / К. Маркс // К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. 2-е изд. – М.: Политиздат, 1955. Т. 1. С. 30–84.
3. Маркс, К. К еврейскому вопросу / К. Маркс // К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. 2-е изд. Т. 1. – М.: Политиздат, 1955. С. 382–413.
4. Маркс, К. К критике гегелевской философии права. Введение / К. Маркс // К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. 2-е изд. Т. 1. – М.: Политиздат, 1955. С. 414–429.
5. Маркс, К. К критике политической экономии / К. Маркс // К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. 2-е изд. – М.: Политиздат, 1959. Т. 13. С. 1–167.
6. Маркс, К. Капитал I / К. Маркс // К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. 2-е изд.– М.: Политиздат, 1960. Т. 23. С. 5–784.
7. Маркс, К. Капитал III / К. Маркс // К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. 2-е изд.– М.: Политиздат, 1961. Т. 25. Ч. I. С. 3–508.
8. Маркс, К. Капитал III / К. Маркс // К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. 2-е изд.– М.: Политиздат, 1962. Т. 25. Ч. II. С. 3–488.
9. Маркс, К. Капитал IV. Теории прибавочной стоимости / К. Маркс // К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. 2-е изд. – М.: Политиздат, 1962–1964. Т. 26. Ч. 1–3.
10. Маркс, К. Наброски ответа на письмо В.И. Засулич / К. Маркс // К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. 2-е изд.– М.: Политиздат, 1961. Т. 19. С. 400–421.
11. Маркс, К. Нищета философии. Ответ на «Философию нищеты» г-на Прудона / К. Маркс // К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. 2-е изд.– М.: Политиздат, 1955. Т. 4. С. 65–185.
12. Маркс, К. Письмо В.И. Засулич / К. Маркс // К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. 2-е изд. – М.: Политиздат, 1961. Т. 19. С. 250–251.

13. Маркс, К. Письмо к И. Вейдемейеру от 5 марта 1852 г. / К. Маркс // К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. 2-е изд. – М.: Политиздат, 1962. Т. 28. С. 422–427.
14. Маркс, К. Письмо П.В. Анненкову 28 декабря 1846 г. / К. Маркс // Маркс К. Письмо П.В. Анненкову 28 декабря 1846 г. // К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. – М.: Политиздат, 1962. Т. 27. С. 401–412.
15. Маркс, К. Тезисы о Фейербахе / К. Маркс // К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. 2-е изд. Т. 3. – М.: Политиздат, 1955. С. 1–4.
16. Маркс, К. Тетради по эпикурейской, стоической и скептической философии / К. Маркс // К. Маркс, Ф. Энгельс. Из ранних произведений. – М.: Политиздат, 1955. С. 99–215.
17. Маркс, К. Экономические рукописи 1857–1859 годов / К. Маркс // К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. 2-е изд. Т. 46. Ч. 1. – М.: Политиздат, 1968. – 560 с.
18. Маркс, К. Экономические рукописи 1857–1859 годов / К. Маркс // К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. 2-е изд. Т. 46. Ч. 2. – М.: Политиздат, 1969. – 620 с.
19. Маркс, К. Экономическо-философские рукописи 1844 года / К. Маркс // К. Маркс, Ф. Энгельс. Из ранних произведений. – М.: Политиздат, 1956. С. 517–642.
20. Маркс, К., Энгельс, Ф. Манифест коммунистической партии / К. Маркс, Ф. Энгельс // К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. 2-е изд. – М.: Политиздат, 1955. Т. 4. С. 419–459.
21. Маркс, К., Энгельс, Ф. Немецкая идеология / К. Маркс, Ф. Энгельс // К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. 2-е изд. Т. 3. – М.: Политиздат, 1955. С. 9–544.
22. Маркс, К., Энгельс, Ф. Святое семейство, или Критика критической критики / К. Маркс, Ф. Энгельс // К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. 2-е изд. Т. 2. – М.: Политиздат, 1955. С. 3–230.
23. Переписка Карла Маркса, Фридриха Энгельса и членов семьи Маркса 1835–1871 гг. – М.: Политиздат, 1983. – 719 с., ил.
24. Marx, K. [Marx über sein Verhältnis zu Hegel und Feuerbach] / K. Marx // Marx K., Engels F. Werke. – B.: Dietz Verlag, 1961. Bd. 13. S. 536.

25. Marx, K. *ad* Feuerbach / K. Marx // Marx–Engels–Gesamtausgabe (MEGA²). – Berlin: Akademie Verlag, 1998. IV Abteilung. Bd. 3. S. 19–21.
26. Marx, K. Auszüge aus Mills «Éléments d'économie politique» / K. Marx // Marx–Engels Werke.– B.: Dietz Verlag, 1968. Bd. 40. S. 443–451.
27. Marx, K. Das Kapital I / K. Marx // Marx K., Engels F. Werke. – Berlin: Dietz Verlag, 1962. B. 23. S. 49–802.
28. Marx, K. Das Kapital. Reprint 1872 / K. Marx. – B.: , 2006. – 701 S.
29. Marx, K. Einleitung zu den Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie / K. Marx // K. Marx, F. Engels. Werke. Bd. 42. – Berlin: Dietz Verlag, 1983. S. 15–45.
30. Marx, K. Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie / K. Marx // K. Marx, F. Engels. Werke. Bd. 42. – Berlin: Dietz Verlag, 1983. S. 47–768.
31. Marx, K. Hegel'sche Construction der Phänomenologie [Notizbuch aus den Jahren 1844–1847] / K. Marx // Marx–Engels–Gesamtausgabe (MEGA 2). – Berlin: Akademie Verlag, 1998. IV Abteilung. Bd. 3. S. 11.
32. Marx, K. Ökonomisch-philosophischen Manuskripten aus dem Jahre 1844 / K. Marx // K. Marx, F. Engels. Werke. Bd. 40. – Berlin: Dietz Verlag, 1968. S. 465–588.
33. Marx, K. Ökonomisch-philosophischen Manuskripten (Erste Wiedergabe) / K. Marx // Marx–Engels–Gesamtausgabe (MEGA 2). – Berlin: Akademie Verlag, 1982. I Abteilung. Bd. 2. S. 187–321.
34. Marx, K. Ökonomisch-philosophischen Manuskripten (Zweite Wiedergabe) / K. Marx // Marx–Engels–Gesamtausgabe (MEGA 2). – Berlin: Akademie Verlag, 1982. I Abteilung. Bd. 2. S. 323–438.
35. Marx, K. Thesen über Feuerbach / K. Marx // K. Marx, F. Engels. Werke. – B.: Dietz Verlag, 1978. Bd. 3. S. 5–7.
36. Marx, K. Zur Kritik der Politischen Ökonomie / K. Marx // K. Marx, F. Engels. Werke. – B.: Dietz Verlag, 1961. Bd. 13. S. 3–160.
37. Marx, K., Engels, F. Die deutsche Ideologie / K. Marx, F. Engels // K. Marx, F. Engels. Werke. – B.: Dietz Verlag, 1978. Bd. 3. S. 9–530.
38. Marx, K., Engels, F. Manifestes der Kommunistischen Partei / K. Marx, F. Engels // K. Marx, F. Engels. Werke. Bd. 4. – Berlin: Dietz Verlag, 1977. S. 459–493.

II. Исследования

39. Абульханова, К. А. Деятельность и психология личности / К. А. Абульханова. – М.: Наука, 1980. – 335 с.
40. Абульханова-Славская, К. А. Принцип субъекта в отечественной психологии / К. А. Абульханова-Славская // Психология. Журнал Высшей школы экономики. Т. 2. № 4. 2005. С. 3–21.
41. Агамбен, Дж. Открытое / Дж. Агамбен. – М.: РГГУ, 2012. – 112 с.
42. Агг, А. Мир человека как субъекта производства. Критика К. Марксом концепции человека в буржуазной политической экономии / А. Агг. – М.: Прогресс, 1984. – 200 с.
43. Альтюссер, Л. За Маркса / Л. Альтюссер. – М.: Праксис, 2006. – 392 с.
44. Ананьев, Б. Г. Человек как предмет познания / Б. Г. Ананьев. – СПб. : Питер, 2002. – 288 с.
45. Андерсон, П. Размышления о западном марксизме. На путях исторического материализма / П. Андерсон. – М.: Common place, 2016. – 350 с.
46. Анри, М. Проникновение в мысль Маркса // Историко-философский ежегодник'2009 / А. Анри. – М.: Центр гуманитарных инициатив, 2010. С. 229–245.
47. Антология кинизма. – М.: Наука, 1984. – 398 с.
48. Анчел, Е. Этнос и история / Е. Анчел. – М.: Мысль, 1988. – 126 с.
49. Аристотель. Вторая Аналитика / Аристотель // Аристотель. Собрание сочинений в 4-х томах. – М.: Мысль, 1978. Т. 2. С. 255–346.
50. Аристотель. Никомахова этика / Аристотель // Аристотель. Сочинения в 4-х томах. – М.: Мысль, 1984. Т. 4. С. 53–293.
51. Аристотель. Политика / Аристотель // Аристотель. Собрание сочинений в 4-х томах. М.: Наука, 1984. Т. 4. С. 375–644.
52. Аттали, Ж. Карл Маркс. Мировой дух / Ж. Аттали. – М.: Молодая гвардия, 2008. – 406 с.
53. Бабайцев, А. Ю. Искусственное и естественное / А. Ю. Бабайцев // Новейший филос. словарь. – Минск, 2001. С. 441–442.

54. Багатурия, Г. А. Первое великое открытие Маркса. Формирование и развитие материалистического понимания истории / Г. А. Багатурия // Маркс – историк. – М.: Наука, 1968. С. 107–173.
55. Баллаев, А. Б. Маркс и «глобальные проблемы» / А. Б. Баллаев // Баллаев, А. Б. Читая Маркса. – М.: Праксис, 2004. С. 237–246.
56. Батищев, Г. С. Деятельностная сущность человека как философский принцип / Г. С. Батищев // Проблема человека в современной философии. – М.: Наука, 1969. С. 73–144.
57. Батищев, Г. С. Общественно-историческая деятельная сущность человека / Г. С. Батищев // Вопросы философии. 1967. № 3. С. 20–29.
58. Батищев, Г. С. Проблемы и трудности перевода некоторых Марксовых философских понятий / Г. С. Батищев // Хамидов, А. А. Философия истории Карла Маркса. – Алматы: Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, 2014. С. 459–477.
59. Батищев, Г. С. Определенность и распределенность / Г. С. Батищев // Новая филос. энцикл.: в 4 т. – М., 2010. Т. 3. С. 157–158.
60. Беленький, М. С. Спиноза / М. С. Беленький. – М.: Молодая гвардия, 1964. – 240 с.
61. Беляев, И. А. Онтогенетические механизмы становления человеческой целостности: опыт системно-синергетического анализа / И. А. Беляев // Вестник Оренбургского государственного университета. 2006. № 10. Ч. 2. С. 137–143.
62. Беляев, И. А. Способности и потребности как континуум системных свойств человеческой целостности / И. А. Беляев // Вестн. Оренбург. гос. ун-та. 2009. № 1. С. 9–13.
63. Беляев, И. А. Целостность человека в аспекте взаимосвязи его способностей и потребностей: монография / И. А. Беляев. – Оренбург: ОГИМ, 2011. – 360 с.
64. Беляев, И. А. «Целостность человека» и «цельность человека»: соотношение понятий / И. А. Беляев // Вестник Оренбургского государственного университета. 2014. № 2 (163). С. 204–211.

65. Беляев, И. А. Целостность человеческого существа: опыт типологизации / И. А. Беляев // Вестник Оренбургского государственного университета. 2009. № 5 (99). С. 4–10.
66. Беляев, И. А. Человеческое существо как природно-социально-духовная целостность: особенности системной организации / И. А. Беляев // Вестник Оренбургского Государственного университета. 2009. № 7 (101). С. 119–127.
67. Беляев, И. А., Максимов, А. М. Свобода человека как целостного природно-социально-духовного существа / И. А. Беляев, А. М. Максимов // Интеллект. Инновации. Инвестиции. 2012. № 1. С. 202–207.
68. Беляев, И. А., Максимов, А. М. Целостность и свобода человека / И. А. Беляев, А. М. Максимов. – Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 2004. – 180 с.
69. Бережной, Н. М. Проблема человека в трудах К. Маркса / Н. М. Бережной. – М.: Высшая школа, 1981. – 111 с.
70. Бинсвангер, Л. Бытие-в-мире / Л. Бинсвангер. – М.; СПб.: КСП+ ; Ювента (при участии психол. центра «Ленато», СПб.), 1999. – 300 с.
71. Бинсвангер, Л. Экзистенциально-аналитическая школа мысли / Л. Бинсвангер // Экзистенциальный анализ. – М.: Институт Общегуманитарных Исследований, 2014. С. 3–29.
72. Блох, Э. Тюбингенское введение в философию / Э. Блох. – Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 1997. – 400 с.
73. Бодрийяр, Ж. Прозрачность зла / Ж. Бодрийяр. – М.: Добросвет, 2000. – 258 с.
74. Больнов, О. Ф. Философия экзистенциализма / О. Ф. Больнов. – СПб.: Лань, 1999. – 224 с.
75. Бородай, Ю. М., Келле, В. Ж., Плимак, Е. Г. Принцип историзма в познании социальных явлений / Ю. М. Бородай, В. Ж. Келле, Е. Г. Плимак. – М.: Наука, 1972. – 202 с.
76. Бузгалин, А. В. (Ред.). Марксизм: Альтернативы XXI века (дебаты постсоветской школы критического марксизма / А. В. Бузгалин. – М.: Эдиториал УРСС, 2009. – 264 с.

77. Бузгалин, А. В. Противоречия первого прорыва к царству свободы / А. В. Бузгалин // Мир перемен. 2017. № 4. С. 38–42.
78. Бузгалин, А. В. Человек в мире отчуждения: К критике либерализма и консерватизма. Реактуализация марксистского наследия / А. В. Бузгалин // Вопросы философии. 2018. № 6. С. 155–156.
79. Буравой, М. Марксизм после коммунизма / М. Буравой // Рубеж : альм. социал. исслед. – 1999. – № 13-14. – С. 65–88.
80. Бухарин, Н. И. Узник Лубянки тюремные рукописи Николая Бухарина Н. И. Бухарин. – М.: АИРО-XXI, 2008. – 1070 с.
81. Вааль, Ф. де. Истоки морали. В поисках человеческого у приматов / Ф. де Вааль. – М.: Альпина Нон-Фикшн, 2018. – 442.
82. Вахрушева, Е. А. Политическая философия Фредрика Джеймисона / Диссертация на соискание... кандидата политических наук / Е. А. Вахрушева. – Екатеринбург, 2016. – 157 с.
83. Визмюллер, М. Альтюссер (Althusser) Луи Пьер / М. Визмюллер // Современная западная философия. Энциклопедический словарь. – М.: Культурная революция, 2009. С. 208–209.
84. Вильчек, В. М. Алгоритмы истории / В. М. Вильчек. – М.: Аспект Пресс, 2004. – 219 с.
85. Витгенштейн, Л. Философские исследования / Л. Витгенштейн // Языки как образ мира. – М.: ООО «Издательство АСТ»; СПб.: Terra Fantastica, 2003. С. 220–546.
86. Волошинов, В. Н. Марксизм и философия языка / В. Н. Волошинов. – Л.: «Прибой», 1929.
87. Габриэл, М. Карл Маркс. Любовь и капитал. Биография личной жизни / М. Габриэл. – М.: АСТ. 2014. – 832 с.
88. Гагарин, А. С. Экзистенциалы человеческого бытия: одиночество, смерть, страх. От Античности до Нового времени / А. С. Гагарин. – Екатеринбург Издательство Уральского университета, 2001. – 372 с.

89. Гагарин, А. С. Экзистенция и экзистенциалы человеческого бытия в современной философской антропологии / А. С. Гагарин // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – Тамбов: Грамота, 2015. № 12 (62): в 4-х ч. Ч. II. С. 70–73.
90. Гегель, Г. В. Ф. Наука логики / Г. В. Ф. Гегель. – М.: Мысль, 1970. Т. 1. – 501 с.
91. Гегель, Г. В. Ф. Феноменология духа / Г. В. Ф. Гегель // Гегель Г.В.Ф. Собр. соч. Т. 4. М.: Соцэкгиз, 1959. – 440 с.
92. Гегель, Г. В. Ф. Философия истории / Г. В. Ф. Гегель. – СПб. «Наука», 1993. – 480 с.
93. Гелен, А. О систематике антропологии / А. Гелен // Проблема человека в западной философии: Переводы. – М.: Прогресс, 1988. С. 152–201.
94. Гелен, А. Образ человека в свете современной антропологии / А. Гелен // Личность. Культура. Общество. 2007. Вып. 3 (37). С. 37–51.
95. Герт, В. А. Антропология К. Маркса / В. А. Герт // Марксизм глазами XXI века. Десятые Кузбасские философские чтения: материалы науч. конф. С междунар. участием. Кемерово, 24–25 мая 2018 г. / редкол. В. М. Золотухин (отв. ред.), В.П. Щенников (отв. ред.); КузГТУ. – Кемерово, 2018. С. 61–64.
96. Герт, В. А. Индивидуальность человека: бытие и деятельность / В. А. Герт. – Екатеринбург: Уральский государственный педагогический университет, 2018. – 224 с.
97. Герт, В. А. Экзистенциальная перспектива деятельностного подхода в развитии субъектности человека / В. А. Герт // Вестник социально-гуманитарного образования и науки. 2013. № 2. С. 4–12.
98. Гобозов, И. А. Сартр и марксизм / И. А. Гобозов // Гобозов И. А. Избранное. – М., 2016. С. 288–294
99. Гольдман, Л. Лукач и Хайдеггер / Л. Гольдман. – СПб. : Владимир Даль, 2009.– 294 с.
100. Гончаров, Н. В. Онтологические аспекты экзистенциальной идентичности в философских концепциях К. Маркса, Ф. Ницше и М. Шелера / Н. В. Гончаров // Интеллект. Инновации. Инвестиции. 2018. № 5. С. 41–45.

101. Горц, А. Нематериальное. Знание, стоимость и капитал /А. Горц. – М.: Изд. дом Гос. ун-та – Высшей школы экономики, 2010. – 208 с.
102. Грамши, А. Тюремные тетради. Часть первая / А. Грамши. – М.: Политиздат, 1991. – 559 с.
103. Грамши, А. Формирование человека (Записки о педагогике) / А. Грамши. – М.: Педагогика, 1983. – 224 с.
104. Гранин, Ю. Д. Философский коммунизм Карла Маркса / Ю. Д. Гранин // Свободная мысль. 2018. № 2 (1668). С. 203–217.
105. Гуревич, П. С. Проблема целостности человека / П. С. Гуревич. – М.: ИФ РАН, 2004. – 178 с.
106. Гуревич П. С., Стёпин, В. С. Философская антропология. Очерк истории /П. С. Гуревич, В. С. Стёпин // Философские исследования. 1994. № 1. С. 114–129
107. Гусейнов, А. А. Марксизм и этика / А. А. Гусейнов // Карл Маркс и современная философия : сб. материалов науч. конф. к 180-летию со дня рождения К. Маркса / отв. ред. Н. И. Лапин. – М., 1999. С. 159–167.
108. Давыдов, В. В. Категория деятельности и психического отражения в теории А.Н.Леонтьева / В. В. Давыдов // Вестник МГУ. Психология. 1979. № 4. С. 25–41.
109. Давыдов, В. В. Наследие Л.С. Выготского и теория деятельности / В. В. Давыдов // Альманах «Восток». 2005. Выпуск: № 100 (http://www.situation.ru/app/j_art_1069.htm).
110. Давыдов, Ю. Н. Труд и свобода / Ю. Н. Давыдов // Давыдов Ю. Н. Труд и искусство: избранные сочинения. – М.: Астрель, 2008. С. 25–122.
111. Деборин, А. М. Георг Лукач и его критика марксизма / А. М. Деборин // Деборин, А. М. Философия и марксизм. – М.–Л.: Государственное издательство, 1930. С. 95–116.
112. Джеймисон, Ф. Реально существующий марксизм Ф. Джеймисон // Логос. – 2005. № 3. С. 208–246.
113. Джохадзе, И. Номо faber и будущее труда / И. Джохадзе // Логос. 2004. № 6. С. 3–17.

114. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. – М.: Наука, 1979. – 620 с.
115. Длугач, Т. Б. От Канта к Фихте: Сравнительно-исторический анализ / Т. Б. Длугач. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2010. – 368 с.
116. Длугач, Т. Б. Предметная деятельность у Фихте и Маркса. Часть 1. Фихте и предметная деятельность / Т. Б. Длугач // Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина. 2011. Т. 2. № 4. С. 38–47.
117. Длугач, Т. Б. Предметная деятельность у Фихте и Маркса. Часть 2. Маркс о предметной деятельности / Т. Б. Длугач // Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина. 2012. Т. 2. № 1. С. 25–36.
118. Дугин, А. Г. Мартин Хайдеггер: философия другого Начала / А. Г. Дугин. – М.: Академический проект, 2010. – 391 с.
119. Дюркгейм, Э. О разделении общественного труда / Э. Дюркгейм. – М.: Канон+, 1996.
120. Жаворонков, А. Философская антропология / А. Жаворонков // Современная западная философия. – М.: Культурная революция, 2009. С. 112–114.
121. Иванов, В. П. Человеческая деятельность. Познание. Искусство / В. П. Иванов. – Киев: Наукова думка, 1977. – 352 с.
122. Иглтон, Т. Почему Маркс был прав / Т. Иглтон. – М.: Карьера Пресс, 2012. – 304 с.
123. Игнатъев, В. И. Рецензия. В. В. Крюков. Сумма аксиологии / В. И. Игнатъев // Вопросы философии. 2019. № 4. С. 217–220.
124. Ильенков, Э. В. Диалектическая логика. Очерки истории и теории / Э. В. Ильенков. – М., 1984. – 320 с.
125. Ильенков, Э. В. Идеальное / Э. В. Ильенков // Философская энциклопедия. – М.: Советская энциклопедия, 1962. Т. 2. С. 219–227.
126. Ильенков, Э. В. Искусство и коммунистический идеал: Избранные статьи по философии и эстетике / Э. В. Ильенков. – М.: «Искусство», 1984. – 349 с.
127. Ильенков Э. В. Психика и мозг (Ответ Д. И. Дубровскому) / Э. В. Ильенков // Вопросы философии. 1968. № 11. С. 145–155.

128. Ингарден, Р. Исследования по эстетике / Р. Ингарден. – Москва: Издательство иностранной литературы, 1962. – 572 с.
129. Ингарден, Р. О человеческой природе / Р. Ингарден // Ингарден Р. Книжечка о человеке. – М.: Издательство Московского университета, 2010. С. 29–33.
130. Иноземцев, В. Л. За десять лет: К концепции постэкономического общества / В. Л. Иноземцев. – М.: Academia, 1998. – 528 с.
131. Иноземцев, В. Л. К теории постэкономической общественной формации / В. Л. Иноземцев. – М.: Таурис, 1995. – 330 с.
132. Иноземцев, В. Л. Экономическая общественная формация: границы понятия и значение теории / В. Л. Иноземцев // ПОЛИС: Полит. исслед. – 1991. № 4. С. 35–46.
133. Иоанн Дамаскин. Источник знания. – М.: Индрик, 2002. – 416 с.
134. Кабо, В. Р. Первобытная доземледельческая община / В. Р. Кабо. – М.: Наука, 1986. – 303 с.
135. Каган, М. С. Человеческая деятельность (Опыт системного анализа) / М. С. Каган. – М.: Политиздат, 1974. – 328 с.
136. Касавин, И. Т. Холизм // Энциклопедия эпистемологии и философии науки / И. Т. Касавин. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2009. – 1248 с.
137. Каутский, К. Экономическое учение Карла Маркса / К. Каутский. – М.: Едиториал УРСС, 2003. – 232 с.
138. Кемеров, В. Е. Общение / В. Е. Кемеров // Современный филос. словарь / под общ. ред. В.Е. Кемерова. – М. [и др.], 1998. – С. 593.
139. Кемеров, В. Е. Общество, социальное, социальность / В. Е. Кемеров // Современный филос. словарь / под общ. ред. В.Е. Кемерова. – М. [и др.], 1998. – С. 594.
140. Керимов, Т. Х. Интерсубъективность / Т. Х. Керимов // Современный филос. словарь / под общ. ред. В.Е. Кемерова. – М.: [и др.], 1998. – С. 354.
141. Кешелава, В. В. Миф о двух Марксах / В. В. Кешелава. – М.: Политиздат, 1963. – 119 с.

142. Кимелев, Ю. А. Западная философская антропология на рубеже XX–XXI веков. Обзор / Ю. А. Кимелев. – М.: РАН ИНИОН, 2007. – 76 с.
143. Кокоева, Р. Т. Актуальные проблемы экзистенциальных категорий в современной психологии / Р. Т. Кокоева // *Фундаментальные исследования*. 2014. № 6. С. 1307–1309.
144. Кокоева, Р. Т. Экзистенциальная ценность в её социологическом аспекте / Р. Т. Кокоева // *Журнал научных статей Здоровье и образование в XXI веке*. 2016. Т. 18. № 7. С. 165–166.
145. Коломиец, Г. Г., Ляшенко, П. В. Чувственность в философско-антропологической концепции Маркса-антиутописта / Г. Г. Коломиец, П. В. Ляшенко // *Вестник РУДН. Серия: Философия*. 2018. № 4. С. 434–445.
146. Кондратова, Г. А. Образ целостного человека в истории философии / Г. А. Кондратова. – Архангельск: Изд-во «Солти», 2006. – 276 с.
147. Кондратова, Г. А. Социально-антропологическая целостность в её историческом измерении: структура и генезис. Диссертация... доктора философских наук / Г. А. Кондратова. – СПб., 2007. – 424 с.
148. Кондрашов, П. Н., Вахрушева, Е. А. Наброски к истолкованию диалектики Фредерика Джеймисона / П. Н. Кондрашов, Е. А. Вахрушева // *Vox: философский журнал*. Выпуск 19. Декабрь 2015 // URL: <http://vox-journal.org/content/Vox19/Vox19-KondrashovPN.pdf>
149. Кондрашов, П. Н., Любутин, К. Н. Анализ наиболее распространенных мифов о философии Маркса / П. Н. Кондрашов, К. Н. Любутин // *Научный ежегодник Института философии и права УрО РАН*. 2011. Вып. 11. С. 80–97.
150. Корню, О. Карл Маркс и Фридрих Энгельс. Жизнь и деятельность / О. Корню. Т. 1. – М.: Прогресс, 1976. – 592 с.
151. Корш, К. Марксизм и философия / К. Корш. – М.: Октябрь мысли, 1924. – 91 с.
152. Коряковцев, А. А., Вискунов, С. В. Марксизм и полифония разумов: Драма философских идей в 18 главах с эпилогом / А. А. Коряковцев, С. В. Вискунов. – Москва; Екатеринбург: Кабинетный учёный, 2016. – 682 с.

153. Коряковцев, А. А., Любутин, К. Н. Диалектика Людвиг Фейербаха / А. А. Коряковцев, К. Н. Любутин. – Екатеринбург: УрО РАН, 2010. – 220 с.
154. Кречетова, М. Ю. Вопрос о подлинности: Т. Адорно versus М. Хайдеггер / М. Ю. Кречетова // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. № 2 (14). С. 122–129.
155. Лакруа, Ж. Избранное. Персонализм / Ж. Лакруа. – М.: РОССПЭН, 2004. – 608 с.
156. Лапин, Н. И. Изменение ценностей и новые социокультурные структуры... Куда идет Россия? / Н. И. Лапин – М., 1998.
157. Лапин, Н. И. Модернизация базовых ценностей россиян / Н. И. Лапин // Социологические исследования. 1996. № 5. С. 3–23.
158. Лапин, Н. И. Молодой Маркс / Н. И. Лапин. – М.: Политиздат, 1986. – 479 с.
159. Лёвит, К. От Гегеля к Ницше. Революционный перелом в мышлении XIX века. Маркс и Кьеркегор / К. Лёвит. – СПб.: Владимир Даль, 2002. – 672 с.
160. Лекторский, В. А. Деятельностные концепции в советской философии, когнитивная наука и современный конструктивизм / В. А. Лекторский // Проблемы и дискуссии в философии России второй половины XX в.: современный взгляд. – М.: Политическая энциклопедия, 2014. С. 247–265.
161. Лекторский, В. А. О теориях деятельности: диалог о том, чем они богаты и чего в них недостает. Беседа В. А. Лекторского и Л. Гараи / В. А. Лекторский // Вопросы философии. М., 2015. № 2. С. 25–37.
162. Лекторский, В. А. Субъект, объект, познание / В. А. Лекторский. – М.: Наука, 1980. – 358 с.
163. Лекторский, В. А., Труфанова, О. Е. Конструктивизм в эпистемологии и науках о человеке / В. А. Лекторский, О. Е. Труфанова // Человек. 2019. № 1. С. 102–124.
164. Ленин, В. И. Марксизм и ревизионизм / В. И. Ленин // Ленин, В. И. Полное собрание сочинений. Изд. 5-е. – М.: Политиздат, 1968. Т. 17. С. 15–26.
165. Ленин, В. И. Три источника и три составных части марксизма / В. И. Ленин // Ленин, В. И. Полное собрание сочинений. – М.: Политиздат, 1973. Т. 23. С. 40–48.

166. Ленин, В. И. О государстве. Лекция в Свердловском университете 11 июля 1919 г. / В. И. Ленин // В. И. Ленин. Полное собрание сочинений. Изд. 5. – М.: Политиздат, 1970. Т. 39. С. 64–84.
167. Ленин, В. И. Письмо И. Ф. Арманд 30 ноября 1916 г. / В. И. Ленин // Ленин, В. И. Полное собр. соч. – М.: Политиздат, 1970. Т. 49. С. 328–334.
168. Леонтьев, А. Н. Деятельность. Сознание. Личность / А. Н. Леонтьев. – М.: Политиздат, 1975. – 304 с.
169. Лесевицкий, А. В. Ф. М. Достоевский и экзистенциальная философия / А. В. Лесевицкий // Сибирский философский журнал. 2011. Т. 9. № 1. С. 120–124.
170. Лихачёв Д. С. Экология культуры / Д. С. Лихачёв // Лихачёв Д. С. Культурология: избранные труды по русской и мировой культуре. – СПб.: Изд-во СПбГУП, 2006. С. 361–378.
171. Личность в XX столетии. Анализ буржуазных теорий. – М. Мысль, 1979. – 260 с.
172. Лобастов, Г. В. К проблеме религиозной формы сознания / Г. В. Лобастов // Ильенковские чтения. – Москва – Зеленоград: МИДА, 1999. С. 60–63.
173. Лохов, С. А. М. Шелер о методе философской антропологии / С. А. Лохов // Вестник Российского университета дружбы народов. Философия. 2002. № 3. С. 197–204.
174. Лукач, Г. История и классовое сознание. Исследования по марксистской диалектике / Г. Лукач. – М.: Логос-Альтера, 2003. – 416 с.
175. Лукач, Г. Материализация и пролетарское сознание // Вестник социалистической академии / Г. Лукач. 1923. Кн. 4. С. 186–223.
176. Лукач, Д. Молодой Гегель и проблемы капиталистического общества / Д. Лукач. – М.: Наука, 1987.– 616 с.
177. Лукач, Д. К онтологии общественного бытия. Прологомены / Д. Лукач. – М.: Прогресс, 1991. – 412 с.
178. Любичанковский, С. В., Любичанковский, В. А. «Условия повседневности» как базовый элемент исторического анализа повседневности / С. В.

- Любичанковский, В. А. Любичанковский // Вестник Оренбургского университета. 2012. № 7 (143). С. 154–157.
179. Любутин, К. Н. Антропологический принцип в немецкой буржуазной философии XIX–XX веков: Автореф. дис. ... канд. филос. наук. / К. Н. Любутин. – Свердловск, 1963. – 22 с.
180. Любутин, К. Н. Проблема субъекта и объекта в немецкой классической и марксистской философии / К. Н. Любутин. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2015. – 332 с.
181. Любутин, К. Н. Фейербах: философская антропология / К. Н. Любутин. – Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1988. – 127 с.
182. Любутин, К. Н., Грибакин, А. В. Западная философская антропология. От Фейербаха к Фромму / К. Н. Любутин, А. В. Грбакин. – Екатеринбург: Изд-во УрГЮА, 1994. – 160 с.
183. Любутин, К. Н., Грибакин, А. В., Кондрашов, П. Н. Философская антропология. Марксизм / К. Н. Любутин, А. В. Грибакин, П. Н. Кондрашов. – М.: Издательство Юрайт, 2017. – 260 с.
184. Любутин, К. Н., Кондрашов, П. Н. Историческая феноменология бесчеловечности / К. Н. Любутин, П. Н. Кондрашов. – Екатеринбург: УрО РАН, 2010. – 246 с.
185. Любутин, К. Н., Кондрашов, П. Н. Понимание: деятельностный подход к проблеме определения сущности явления / К. Н. Любутин, П. Н. Кондрашов // Научный ежегодник Института философии и права Уральского отделения Российской академии наук. Выпуск 7. – Екатеринбург: УрО РАН, 2007. С. 75–90.
186. Любутин, К. Н., Кондрашов, П. Н. Философская антропология Карла Маркса / К. Н. Любутин, П. Н. Кондрашов. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2007. – 240 с.
187. Любутин, К. Н., Пивоваров, Д. В. Диалектика субъекта и объекта / К. Н. Любутин, Д. В. Пивоваров. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1993. – 416 с.

188. Майданский, А. Д. Коммунистический идеал Э.В. Ильенкова и реальный социализм / А. Д. Майданский // Наука. Культура. Искусство. Выпуск 3 (15) 2017. С. 59–65.
189. Майданский, А. Д. Логика и феноменология всемирной истории, § IV / А. Д. Майданский – Режим доступа: <http://caute.net.ru/am/tex/liphm.html> (дата обращения: 22.01.2019).
190. Майданский, А. Д. Логика исторической теории Маркса: реформация формаций / А. Д. Майданский // Логос. – 2011. № 2 (81). С. 113–150.
191. Майданский, А. Д. Не отмерёт, с-собака. Э.В. Ильенков о государстве / А. Д. Майданский // Свободная мысль. 2013. № 4. С. 171–182.
192. Майданский, А. Д. Реальность как деятельность: понятие практики в советской философии / А. Д. Майданский. – Режим доступа: <http://caute.ru/am/text/realact.html> (дата обращения: 05.09.2019).
193. Майданский, А. Д. Русский марксизм от восхода до заката / А. Д. Майданский // Человек. 2017. № 2. С. 22–32.
194. Майданский, А. Д. Экономика и свобода в «науке истории» Маркса / А. Д. Майданский // Логос. – 2011. № 2 (81). С. 45–53.
195. Малахов, В. С. Философская антропология / В. С. Малахов. // Новая философская энциклопедия. Т.4. – М.: Мысль, 2010. С. 241–245.
196. Малышев, М. А. Кентавр: эссе о дуализме бытия человека / М. А. Малышев. – Екатеринбург: ИФиП УрО РАН, 2017. – 336 с.
197. Мамардашвили, М. К. Превращенные формы / М. К. Мамардашвили // Как я понимаю философию. – М.: Прогресс, 1990. С. 269–282.
198. Мареев, С. Н. Возвращение человеку человеческой сущности. К. Маркс о коммунизме / С. Н. Мареев // Свободная мысль. 2019. № 3. С. 193–202.
199. Мареев, С. Н. Из истории советской философии: Лукач–Выготский–Ильенков / С. Н. Мареев. – М.: Культурная революция, 2008. – 448 с.
200. Мареев, С. Н. Ильенков. Жить философией / С. Н. Мареев. – М.: Академический проект, Трикста, 2015. – 327 с.

201. Мареев, С. Н., Мареева, Е. В. История философии (общий курс): Учебное пособие / С. Н. Мареев, Е. В. Мареева. – М.: Академический Проект, 2004. – 880 с. – («Gaudeamus»).
202. Мареев, С. Н., Мареева, Е. В., Арсланов, В. Г. Философия XX века (истоки и итоги). Учебное пособие / С. Н. Мареев, Е. В. Мареева, В. Г. Арсланов. – М.: Академический Проект, 2001. – 464 с.
203. Мареева, Е. В., Мареев, С. Н., Майданский, А. Д. Философия науки: Учеб. пособие для аспирантов и соискателей / С. Н. Мареев, Е. В. Мареева, А. Д. Майданский. – М.: ИНФРА-М, 2010. – 333 с.
204. Маркова, Л. А. Целостность / Л. А. Маркова // Новая философская энциклопедия в четырёх томах. – М.: Мысль, 2010. Т. 4. С. 316–317.
205. Марксистско-ленинская теория исторического процесса Ч. 2. Исторический процесс: целостность, единство и многообразие. Формационные ступени. – М.: Наука, 1983. – 535 с.
206. Маркузе, Г. Разум и революция: Гегель и становление социальной теории / Г. Маркузе. – СПб.: «Владимир Даль», 2000. – 542 с.
207. Маркузе, Г. Одномерный человек / Г. Маркузе. – М.: REFL-book, 1994. – 368 с.
208. Мегилл, А. Карл Маркс: бремя разума / А. Мегилл. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2011. – 336 с.
209. Межуев, В. М. Культура и история: Пробл. культуры в филос.-ист. теории марксизма / В. М. Межуев. – М.: Политиздат, 1977. – 200 с.
210. Межуев, В. М. Маркс против марксизма. Статьи на непопулярную тему / В. М. Межуев. – М.: Культурная революция, 2007. – 176 с.
211. Межуев, В. М. Социализм – пространство культуры // Социализм-21. 14 текстов постсоветской школы критического марксизма / В. М. Межуев. – М.: Культурная революция, 2009. С. 113–164.
212. Межуев, В. М. Философия как идеология // Политическая концептология: журнал мегадисциплинарных исследований / В. М. Межуев. 2018. № 1. С. 49–56.

213. Межуев, В. М. Что же такое коммунизм? // Марксизм: Альтернативы XXI века (дебаты постсоветской школы критического марксизма) / В. М. Межуев. – М., 2009. С. 158–165.
214. Мейассу, К. Антропология Маркса / К. Мейассу // Общество. Среда. Развитие. 2009. № 1. С. 127–140.
215. Мейсон, П. Посткапитализм: Путеводитель по нашему будущему / П. Мейсон. – М.: Ад Маргинем Пресс, 2016. – 416 с.
216. Мельников, А. С. Социологическая интерпретация экзистенциальных ценностей / А. С. Мельников // Соціологічні дослідження. № 10. – Луганськ: Вид-во СНУ ім. В. Даля, 2008. С. 130–142
217. Меринг, Ф. Карл Маркс. История его жизни / Ф. Меринг. – М.: Политиздат, 1957. – 608 с.
218. Мессарош, И. Вызов нашему времени / И. Мессарош // Альтернативы. 2000. № 2. С. 118–144.
219. Можеева, А. К. Проблема человеческой субъективности в свете марксовской теории исторического процесса / А. К. Можеева // Человек и его бытие как проблема современной философии. М., 1978. С. 252–277.
220. Момджян, К. Х. Социальная философия. Деятельностный подход к анализу человека, общества, истории. Часть 1 / К. Х. Момджян. – М.: Издательство Московского университета, 2013. – 400 с.
221. Моторина, Л. Е., Сытник, В. М. Предметное бытие: отношение человека к вещам / Л. Е. Моторина, В. М. Сытник // Вестник Бурятского государственного университета. 2017. Вып. 2. С. 3–11.
222. Моторина Л.Е., Сытник В.М. Фундаментальные отношения человека к миру / Л. Е. Моторина, В. М. Сытник // Вопросы философии. 2017. № 8. С. 69–79.
223. Мотрошилова Н.В. Отечественная философия 50–80-х годов XX века и западная мысль / Н. В. Мотрошилова. – М.: Академический проект, 2012. – 376 с. (Современная русская философия).
224. Мотрошилова Н.В. Философия Карла Маркса. Философская антропология К. Маркса. Философия истории К. Маркса / Н. В. Мотрошилова // История

- философии: Запад–Россия–Восток: Учебное пособие для студентов вузов: В 4 кн. Кн. 2. Философия XV–XIX вв. 1997. С. 492–493.
225. Мунье Э. Что такое персонализм? / Э. Мунье. – М.: Издательство гуманитарной литературы, 1994. – 128 с.
226. Мэй Р. Истоки экзистенциального направления в психологии и его значение / Р. Мэй // Экзистенциальная психология. Экзистенция. – М.: Апрель Пресс; ЭКСМО-Пресс, 2001.
227. Мэй Р. Открытие бытия / Р. Мэй. – М.: Ин-т общегуманит. исслед., 2004. – 244 с.
228. Невелев А.Б. Событие духа: от мысли к Лику / А. Б. Невелев. – Челябинск: ЧГИИК, ЧИПКРО, 1997. – 203 с.
229. Невелева, В. С. Жизненный путь человека: онтологически-антропологическая интерпретация / В. С. Невелева // Культура – Искусство – Образование: XXXVII научно-практическая конференция профессорско-преподавательского состава вуза. – Челябинск: Челябинский государственный институт культуры, 2016. С. 31–35.
230. Невелева, В. С., Мордовинова Д. А. Онтологическо-антропологическая интерпретация жизненного пути современного человека / В. С. Невелева, Д. А. Мордовинова // Вестник Челябинского государственного университета. 2016. № 5 (387). С. 9–13.
231. Невелева, В. С., Мордовинова Д. А. Философская антропология как методология в исследовании жизненного пути человека / В. С. Невелева, Д. А. Мордовинова // Культура – Искусство – Образование: Научные поиски и практические решения. XXXV научно-практическая конференция профессорско-преподавательского состава вуза. – Челябинск: Челябинский государственный институт культуры, 2014. С. 27–30.
232. Невелев, А. Б., Невелева, В. С. Горизонты персональной идентичности: проблемы недомыслия / А. Б. Невелев, В. С. Невелева // Вестник Челябинской государственной академии культуры и искусств. 2003. № 5. С. 46–56.

233. Ойзерман, Т. И. Возникновение марксизма / Т. И. Ойзерман. – М.: «Канон +» РООИ «Реабилитация», 2011. – 599 с.
234. Панфилова, Т. В. Актуальны ли для России идеи К. Маркса об отчуждённом труде? / Т. В. Панфилова // Марксизм глазами XXI века. Десятые Кузбасские философские чтения: материалы науч. конф. С междунар. участием. Кемерово, 24–25 мая 2018 г. / редкол. В. М. Золотухин (отв. ред.), В.П. Щенников (отв. ред.); КузГТУ. – Кемерово, 2018. С. 139–143.
235. Парцвания, В. В. Генеалогия отчуждения: от человека абстрактного к человеку конкретному / В. В. Парцвания. – СПб.: Университет. кн., 2003. – 374 с.
236. Платонов, С. После коммунизма: Книга, не предназначенная для печати С. Платонов. – М.: Молодая гвардия, 1990. – 255 с.
237. Плеснер, Х. Ступени органического и человек / Х. Плеснер // Проблема человека в западной философии. – М.: Прогресс, 1988. С. 96–151.
238. Плеснер, Х. Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологию / Х. Плеснер. – М.: РОССПЭН, 2004. – 368 с.
239. Плетников, Ю. К. Формации общественные / Ю. К. Плетников // Новая филос. энцикл.: в 4 т. – М., 2010. Т. 4. С. 270.
240. Поросёнков, С. В. Существование и деятельность в определении ценностного отношения / С. В. Поросёнков. – Пермь: Изд-во Перм. гос. ун-та, 2002. – 408 с.
241. Преображенский, Г. М. Проблема чувственности в работах раннего Маркса: онтологическое содержание и социально-антропологические импликации. Диссертация... кандидата философских наук / Г. М. Преображенский. – Тюмень, 2019.
242. Претель, М. Д. От «философии марксизма» к философии Маркса М. Д. Претель. – М.: Едиториал УРСС, 2003. – 176 с.
243. Проблема человека в западной философии. – М.: Прогресс, 1988. – 552 с.

244. Радлов, Э. Л. О марксистской философии (из книги «Очерк истории русской философии») / Э. Л. Радлов // На переломе. Философские дискуссии 20-х годов: Философия и мировоззрение. – М.: Политиздат, 1990. С. 254–256.
245. Рахманов, А. Б. Социальная философия К. Маркса и Ф. Энгельса и ее антиномии / А. Б. Рахманов. – М.: Издательство: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2013. – 608 с.
246. Рокмор, Т. Маркс после марксизма: Философия Карла Маркса / Т. Рокмор. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2011. – 400 с.
247. Рубинштейн, С. Л. Бытие и сознание. Человек и мир / С. Л. Рубинштейн. – СПб.: Питер, 2003. – 512 с.
248. Рубинштейн, С. Л. Основы общей психологии / С. Л. Рубинштейн. – СПб.: Питер, 2002. – 720 с.
249. Рубинштейн, С. Л. Проблемы психологии в трудах Карла Маркса / С. Л. Рубинштейн // Советская психотехника. 1934. Т.VII. №1. С. 3–21.
250. Рубинштейн, С. Л. Проблемы психологии в трудах Карла Маркса / С. Л. Рубинштейн // Вопр. психологии. 1983. № 2. С. 9–25.
251. Рыбаков, Н. С. Проблема человека у раннего Маркса / Н. С. Рыбаков // Вестн. Псков. гос. пед. ун-та им. С.М. Кирова. Сер. Социально-гуманитарные и психолого-педагогические науки. 2009. Вып. 7. С. 3–23.
252. Рюбель, М. Маркс против марксизма / М. Рюбель. – М.: НПЦ «Праксис», 2006. – 210 с.
253. Сартр, Ж.-П. Проблемы метода / Ж.-П. Сартр. – М.: Прогресс, 1993. – 240 с.
254. Сартр, Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм / Ж.-П. Сартр // Сумерки богов. – М.: Политиздат, 1990. С. 319–344.
255. Сейерс, Ш. Отчуждение как критическая концепция / Ш. Сейерс // Альтернативы. 2014. № 4. С. 21–47.
256. Семёнов, Ю. И. Марксова теория общественно-экономических формаций и современность / Ю. И. Семёнов // Философия и общество. 1998. № 3. С. 190–233.
257. Семёнов, Ю. И. О первобытном коммунизме, марксизме и сущности человека / Ю. И. Семёнов // Этнографическое обозрение. 1992. № 3. С. 31–46.

258. Семёнов Ю. И. Философия истории. (Общая теория, основные проблемы, идеи и концепции от древности до наших дней) / Ю. И. Семёнов. – М.: Современные тетради, 2003. – 776 с.
259. Славин, Б. Ф. Ещё раз о марксистском понимании истории / Б. Ф. Славин // Альтернативы. 2016. № 2. С. 97–99.
260. Слободчиков, В. И. Антропологическая перспектива отечественного образования / В. И. Слободчиков. – Екатеринбург: Издательский отдел Екатеринбургской епархии, 2009. – 264 с.
261. Сталин, И. В. Соревнование и трудовой подъем масс: Предисловие к книжке Е. Микулиной «Соревнование масс» / И. В. Сталин // Сталин, И. В. Сочинения. – М.: Политиздат, 1954. Т. 12. С. 108–111.
262. Сталин, И. В. О диалектическом и историческом материализме // Вопросы ленинизма / И. В. Сталин. – Изд. 11-е. – М., 1952. С. 574–602.
263. Тёкеи, Ф. Приложение. Индивид и общность / Ф. Тёкеи // К теории общественных формаций. Проблемы анализа общественных форм в теоретическом исследовании К. Маркса. – М.: Прогресс, 1975. С. 188–158.
264. Туган-Барановский, М. И. Теоретические основы марксизма / М. И. Туган-Барановский. – СПб. : Типография И.Н. Скороходова, 1906. – 229 с.
265. Тульчинский, Г. Л. Политический контекст наррации с *Wert*-терминологией К. Маркса: стоимость vs ценность / Г. Л. Тульчинский // Полис. Политические исследования. 2019. № 3. С. 174–185.
266. Уин, Ф. Карл Маркс / Ф. Уин. – М.: АСТ, 2003. – 432 с.
267. Устинов, О. А. Ф. Энгельс о проблеме человека / О. А. Устинов // Вестник Тверского государственного университета. Серия «Философия». 2016. №. С. 183–187.
268. Философская антропология Макса Шелера: уроки, критика, перспективы / Отв. ред. Д.Ю. Дорофеев. – СПб.: Алетейя, 2011. – 568 с.
269. Философский словарь / под. ред. И.Т. Фролова. – 5-е изд. – М.: Политиздат, 1986. – 590 с.

270. Философский энциклопедический словарь / гл. ред. Ильичев Л.Ф. [и др.] – М.: Сов. энцикл., 1983. – 836 с.
271. Фромм, Э. Анатомия человеческой деструктивности / Э. Фромм. – Минск: Попурри, 1999. – 624 с.
272. Фромм, Э. Бегство от свободы. Человек для себя / Э. Фромм. – Минск: Попурри, 2000. – 624 с.
273. Фромм, Э. Вклад Маркса в познание человека / Э. Фромм // Фромм, Э. Психоанализ и этика. – М.: Республика, 1993. С. 344–357.
274. Фромм, Э. Душа человека / Э. Фромм. – М.: Республика, 1992. – 430 с.
275. Фромм, Э. Здоровое общество / Э. Фромм. – М.: АСТ, 2015. – 448 с.
276. Фромм, Э. Иметь или быть? / Э. Фромм // Фромм, Э. Величие и ограниченность теории Фрейда. – М., 2000. С. 185–437.
277. Фромм, Э. Концепция человека у Карла Маркса / Э. Фромм // Фромм, Э. Душа человека. – М.: Политиздат, 1992. С. 375–414.
278. Фромм, Э. Революция надежды. Избавление от иллюзий / Э. Фромм. – М.: Айрис-пресс, 2005. – 352 с. – (Человек и мир).
279. Фурс, В. Н. Социально-критическая философия после «смерти субъекта» / В. Фурс // Сочинения. В 2 т. – Вильнюс: ЕГУ, 2012. Т. 1. С. 45–107.
280. Хардт М., Негри А. Множества: война и демократия в эпоху империи / М. Хардт, А. Негри. – М.: Культурная революция, 2006. – 559 с.
281. Хайдеггер М. Бытие и время / М. Хайдеггер. – М.: Ad Marginem, 1997. – 452 с.
282. Худякова, Н. Л. Возникновение сознания как внутреннего бытия внешних культурно-опосредованных отношений человека с миром / Н. Л. Худякова // Экономика и политика. 2016. № 2 (8). С. 70–75.
283. Цанн-кай-си Ф. В. Проблема человека в работах Маркса 40-х гг. XIX в. / Ф. В. Цанн-кай-си. – Владимир, 1973.
284. Цанн-кай-си Ф.В., Андреева Л.С. Возвращение к Марксу / Ф. В. Цанн-кай-си, Л. С. Андреева // Вестник Российского философского общества. 2009. № 2. С. 96–100.

285. Цанн-кай-си Ф.В., Андреева Л.С. Маркс о гуманизме как решении «загадки истории» / Ф. В. Цанн-кай-си, Л. С. Андреева // Здравый смысл. 2009. № 2 (51). С. 40–44;
286. Чернов, В. М. Философские и социологические этюды / В. М. Чернов. – М.: УРСС, 2011. – 384 с.
287. Чернова, Т. Г. Марксистская концепция сущностных сил человека / Т. Г. Чернова // Новые идеи в философии. 2018. № 5 (26). С. 71–87.
288. Чеховский, В. Я. Введение / В. Я. Чеховский // Маркс, К. Капитал. Критика политической экономии. Т. 1. – М.: Политическая энциклопедия, 2015. С. 10–38.
289. Чухлеб, С. Н, Краснянский, Д. Е. Комментарии к материалистическому пониманию истории / С. Н. Чухлеб, Д. Е. Краснянский. – М.: Красанд, 2010. – 240 с.
290. Чешев, В. В. Антропологический смысл категории «деятельность» / В. В. Чешев // Вопросы философии. 2016. № 2. С. 22–32.
291. Шевченко, В. Н. Маркс и марксизм: взгляд из XXI века / В. Н. Шевченко // Философские науки. 2018. № 1. С. 7–26.
292. Шелекета, В. О. Проблема и перспектива целостности бытия человека в культуре / В. О. Шелекета // Вопросы культурологии. 2011. № 4. С. 9–14.
293. Шелер, М. Особое метафизическое положение человека / М. Шелер // Топос : философско-культурологический журнал. 2004. № 1 (8). С. 43–57.
294. Шелер, М. Положение человека в Космосе / М. Шелер // Проблема человека в западной философии: Переводы / Сост. и послесл. П. С. Гуревича; Общ. ред. Ю. Н. Попова. – М.: Прогресс, 1988. С. 31–95.
295. Шелике, В. Ф. Исходное основание материалистического понимания истории / В. Ф. Шелике // Альтернативы. 2012. № 3 (76). С. 30–42.
296. Шелике, В. Ф. Исходные основания материалистического понимания истории (по работам К. Маркса и Ф. Энгельса 1844-1846 гг.) / В. Ф. Шелике. – Бишкек, Изд. «ИЛИМ», 1991. – 227 с.
297. Шелике, В. Ф. Непознанный Маркс и некоторые проблемы современности (Часть 1) / В. Ф. Шелике // Философские науки. 2013. № 3. С. 37–48.

298. Шелике, В. Ф. Непознанный Маркс и некоторые проблемы современности (Часть 2) / В. Ф. Шелике // *Философские науки*. 2013. № 4. С. 94–109.
299. Шелике, В. Ф. Непознанный Маркс и некоторые проблемы современности (Часть 3) / В. Ф. Шелике // *Философские науки*. 2013. № 5. С. 120–130.
300. Эльконин, Д. Б. Психология игры / Д. Б. Эльконин. – М.: Педагогика, 1976. – 304 с.
301. Энгельс, Ф. Анти-Дюринг. Переворот в науке, произведённый господином Евгением Дюрингом / Ф. Энгельс // К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. 2-е изд. – М.: Политиздат, 1961. Т. 20. С. 5–338.
302. Энгельс, Ф. Диалектика природы / Ф. Энгельс // К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. 2-е изд. – М.: Политиздат, 1961. Т. 20. С. 343–626.
303. Энгельс, Ф. Из Парижа в Берн / Ф. Энгельс // К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. 2-е изд. М.: Политиздат, 1956. Т. 5. С. 499–518.
304. Энгельс, Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии / Ф. Энгельс // К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. 2-е изд. – М.: Политиздат, 1961. Т. 21. С. 269–317.
305. Энгельс, Ф. Ответ господину Паулю Эрнсту / Ф. Энгельс // К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. 2-е изд. – М.: Политиздат, 1962. Т. 22. С. 85–90.
306. Энгельс, Ф. Письма из Вупперталя / Ф. Энгельс // К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. 2-е изд.– М.: Политиздат, 1955. Т. 1. С. 451–472.
307. Энгельс, Ф. Письмо П.Л. Лаврову, 12–17 ноября 1875 г. / Ф. Энгельс // К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. 2-е изд. – М.: Политиздат, 1964. Т. 34. С. 133–138.
308. Энгельс, Ф. Положение рабочего класса в Англии / Ф. Энгельс // К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. 2-е изд. – М.: Политиздат, 1955. Т. 2. С. 231–517.
309. Энгельс, Ф. Похороны Карла Маркса / Ф. Энгельс // К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. 2-е изд. – М.: Политиздат, 1961. Т. 19. С. 350–351.
310. Энгельс, Ф. Предисловия к трём изданиям «Анти-Дюринга» / Ф. Энгельс // К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. 2-е изд. М.: Политиздат, 1961. Т. 20. С. 5–15.

311. Энгельс, Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства / Ф. Энгельс // К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. 2-е изд.– М.: Политиздат, 1961. Т. 21. С. 23–148.
312. Юдин, Э. Г. Системный подход и принцип деятельности. Методологические проблемы современной науки / Э. Г. Юдин. – М.: Наука, 1978. – 392 с.
313. Юречко, О. Н. Ценностное измерение человека: опыт философской антропологии М. Шелера / О. Н. Юречко // Социальная теория и современность. Вып. 24. – М., 1996. С. 198–204.
314. Ялом, И. Д. Лечение от любви и другие психотерапевтические новеллы / И. Д. Ялом. – М.: Независимая фирма «Класс», 1997. – 288 с.
315. Ямпольская, А. В. Анри / А. В. Ямпольская // Философы Франции: словарь. – М.: Гардарики, 2008. С. 16.
316. Ясперс, К. Разум и экзистенция / К. Ясперс. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2013. – 336 с.
317. Ясперс, К. Смысл и назначение истории. 2-е изд. / К. Ясперс. – М.: Республика, 1994. – 527 с.

III. Иностранная литература

318. Albert, M. Parecon. Life After Capitalism / M. Albert. – L.: Verso 2003. – 317 pp.
319. Allenby, B., Sarewitz, D. The Techno-Human Condition / Allenby, B., Sarewitz, D. – Cambridge, MA: The MIT Press, 2011. – 235 pp.
320. Althusser, L. Reply to John Lewis / L. Althusser // Althusser, L. Essays in Self-Criticism. Part 1. – L.: New Left Books, 1976. Pp. 35–77.
321. Archibald, W. P. Marx and the missing link: «Human nature» / W. P. Archibald. – Atlantic Highlands, N. J.: Humanities Press International, 1989. – IX, 313 pp.
322. Archibald, W. P. Using Marx's Theory of Alienation Empirically / W. P. Archibald // Theories of Alienation. Critical perspectives in philosophy and the social sciences – Boston, MA: Springer, 1976. Pp. 59–74.
323. Altvater, E. Das Ende des Kapitalismus, wie wir ihn kennen. Eine radikale Kapitalismuskritik / E. Altvater. – Münster: Westfälisches Dampfboot, 2006. – 240 S.

324. Avineri, S. *The Social and Political Thought of Karl Marx* / S. Avineri. – Cambridge: Cambridge University Press, 1968. – 270 pp.
325. Axelos, K. *Alienation, Praxis, and Techne in the Thought of Karl Marx* / K. Axelos. – Austin: University of Texas Press, 1997. – 464 p.
326. Balibar, E. *Philosophy of Karl Marx* / E. Balibar. – London & New York: Verso Books, 2007. – 139 pp.
327. Belyaev, I. A. *Human Being: Integrity and Wholeness* / I. A. Belyaev // *Journal of Siberian Federal University. Humanities & Social Sciences*. 2011. № 4. Pp. 633–643.
328. Berger, A. *Media analysis techniques*. 5th ed. / A. Berger. – Los Angeles: SAGE Publications, 2014. – 238 pp.
329. Bernhard, A. *Bildung als Bearbeitung von Humanressourcen. Die menschlichen Wesenskräfte in einer sich globalisierenden Gesellschaft* / A. Bernhard // *UTOPIE kreativ*. 2003. Heft 156. S. 924–938.
330. Bernstein, R. J. *Praxis and Action: Contemporary Philosophies of Human Activity* / R. J. Bernstein. – Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971. – 368 pp.
331. Blackledge, P. *Reflections on the Marxist Theory of History* / P. Blackledge. – Manchester, England: Manchester University Press, 2006. – 218 pp.
332. Bronner, S. E. *Critical Theory: A Very Short Introduction* / S. E. Bronner. – New York: Oxford University Press, 2011. – 145 pp.
333. Callinicos, A. (ed.) *Althusser's Marxism* / A. Callinicos. – London: Pluto Press, 1976. – 133 p.
334. Calvez, J.-Y. *La Pensée de Karl Marx* / J.-Y. Calvez. – Paris: Seuil, 1966. – 664 pp.
335. Camp, N. van. *Redesigning Life. Eugenics, Biopolitics, and the Challenge of the Techno-human Condition* / N. Camp. – Bruxelles: P.I.E. Peter Lang, 2015.
336. Carter, A. *Marx: A Radical Critique* / A. Carter. – Brighton: Wheatsheaf Books, 1988. – 301 pp.
337. Carver, T. *Marx's Social Theory* / T. Carver. – Oxford: Oxford University Press, 1982. – 104 p.

338. Carver, T. *Marxism and Feminism: Living with Your 'Ex'* / T. Carver // Karl Marx and Contemporary Philosophy / Edited by Andrew Chitty and Martin McIvor. – London: Palgrave Macmillan, 2009. P. 255–268.
339. Chițoiu, D. *Philosophy as Life Inquiry and Existential Attitude* / D. Chițoiu // *Philosophy and the Life-world. Chinese Philosophical Studies, XXXIII (Cultural Heritage and Contemporary Change. Series III, Asia. Vol. 33)*. – Washington D.C.: Council for Research in Values and Philosophy, 2017. Pp. 115–126.
340. Chitty, A. *First person plural ontology and praxis* / A. Chitty // *Proceedings of the Aristotelian Society*. 1997. № 1. Pp. 81–96.
341. Cohen, G. A. *Karl Marx's Theory of History: A Defence*. 2nd ed. / G. A. Cohen. – Oxford: Oxford University Press, 2000. – 442 p.
342. Comninel, G. C. *Alienation and Emancipation in the Work of Karl Marx* / G. C. Comninel. – New York: Palgrave Macmillan US, 2019. – 342 pp.
343. Cooper, E. *Mode of Production and Anthropology of Work* / E. Cooper // *Journal of Anthropological Research*. 1984. Vol. 40. №. 2. Pp. 257–270.
344. Cowling, M. *Alienation in the Older Marx* / M. Cowling // *Contemporary Political Theory*. 2006. № 5 (3). Pp. 319–339.
345. Creaven, S. *The «Two Marxisms» Revisited: Humanism, Structuralism and Realism in Marxist Social Theory* / S. Creaven // *Journal of Critical Realism*. 2015. Vol. 14. No. 1. Pp. 7–53.
346. Delanty, G. *The future of capitalism: Trends, scenarios and prospects for the future* / G. Delanty // *Journal of Classical Sociology*. 2019. Vol. 19 (1). Pp. 10–26.
347. Dematteis, P. *Individuality and the social organism. The controversy between Max Stirner and Karl Marx* / P. Dematteis. – New York: Revisionist Press, 1976. – 181 pp.
348. Dewey, J. *Lectures in China, 1919–1920* / J. Dewey. – Honolulu: The University Press of Hawaii, 1973. – 337 pp.
349. DiTomaso, N. *«Sociological reductionism» from Parsons to Althusser: Linking action and structure in social theory* / N. DiTomaso // *American Sociological Review*. 1982. Vol. 47. № 1. P. 14–28.

350. Ehlen, P. The Human Significance and Dignity of Labor: A Keyword in Marxian Anthropology / P. Ehlen // *Studies in Soviet Thought*. Vol. 29. No. 1 (Jan., 1985). Pp. 33–46.
351. Eldred, M. Capital and Technology: Marx and Heidegger. 4th edition / M. Eldred. – CreateSpace Independent Publishing Platform, 2015. – 119 pp.
352. Elster, J. An Introduction to Karl Marx / J. Elster. – Cambridge University Press, 1986. – vii+200 pp.
353. Elster, J. Making Sense of Marx / J. Elster. – Cambridge: Cambridge University Press, 1999. – 556 pp.
354. Fay, M. The 1844 Economic and Philosophic Manuscripts of Karl Marx: A Critical Commentary and Interpretation / M. Fay. – Berkeley: University of California, 1979. – 447 pp.
355. Federici, S. Marxism and Feminism / S. Federici // *Marx @ 200: Debating Capitalism & Perspectives for the Future of Radical Theory* // tripleC: Communication, Capitalism & Critique. 2018. No.16 (2). Pp. 468–475.
356. Feenberg, A. The Philosophy of Praxis. Marx, Lukács and the Frankfurt School / A. Feenberg. – London: Verso, 2014. – 304 pp.
357. Fetscher, I. Marx, Karl / I. Fetscher // *Neue Deutsche Biographie*. – Berlin: Dunker & Humblot, 1990. – Bd. 16. S. 328–344.
358. Flynn, T. Sartre and Marxist Existentialism / T. Flynn. – Chicago, 1984.
359. Forbes, I. Marx and the New Individual / I. Forbes. – L.: Unwin Hyman, 1990. – 247 p.
360. Foster, J. B. Marx's Ecology: Materialism and Nature / J. B. Foster. – New York: Monthly Review Press, 2000. – vi–x + 310 pp.
361. Fromm, E. Marx's Concept of Man / E. Fromm. – L., New York: Continuum, 2004. – 220 pp.
362. Fromm, E. The Influence of Social Factors in Child Development (1958) / E. Fromm // *Yearbook of the International Erich Fromm Society*. 1992. Vol. 3. Pp. 163–165.

363. Fuchs, C. *Internet and Society: Social Theory in the Information Age* / C. Fuchs. – New York, London: Routledge, 2008. – 398 pp.
364. Fuchs, C., Mosco, V. (eds.) *Marx in the Age of Digital Capitalism* // C. Fuchs, V. Mosco. – Leiden, Boston: Brill, 2015. – 614 pp.
365. Geras, N. *Marx and Human Nature: Refutation of a Legend* / N. Geras. – London: Verso, 1983. – 127 pp.
366. Gershon, I. *The Break-up 2.0: Disconnecting over new media* / I. Gershon. – Cornell University Press, 2010.
367. Giesler, M. *Consumer Gift System* / M. Giesler // *Journal of Consumer Research*. 2006. Vol. 33. Pp. 283–290.
368. Ginsburg, F. *Rethinking the Digital Age*. In *The Media and Social Theory* / F. Ginsburg. – New York: Routledge, 2008.
369. Gould, C. *Marx's Social Ontology. Individuality and Community in Marx's Theory of Social Reality* / C. Gould. – Cambridge : The Massachusetts Institute of Technology Press , 1978. – 208 pp.
370. Gouldner, A. *The Two Marxisms: Contradictions and Anomalies in the Development of Theory* / A. Gouldner. – Oxford: Oxford University Press, 1980. – 397 pp.
371. Hannay, A. *Kierkegaard* / A. Hannay. – London and New York: Routledge, 1999. – 388 pp.
372. Hardt, M., Negri, T. *The Powers of the Exploited and the Social Ontology of Praxis* / M. Hardt, T. Negri // 2018. *Marx @ 200: Debating Capitalism & Perspectives for the Future of Radical Theory* // *tripleC: Communication, Capitalism & Critique*. 2018. No.16 (2). Pp. 415–423.
373. Harootunian, H. *Marx after Marx: History and Time in the Expansion of Capitalism* / H. Harootunian. – New York: Columbia University Press, 2015. – 292 p.
374. Haug, W. F. *Gramsci's «Philosophy of Praxis»* / W. F. Haug // *Socialism and Democracy*. 2000. Vol. 14. № 1. Pp. 1–9.
375. Heilbroner, R. L. *Marxism: For and Against* / R. L. Heilbroner. – New York and London: W.W. Norton & Company, 1980. – 188 p.

376. Heller, A. *A Theory of Need in Marx* / A. Heller. – L.: Allison and Busby, 1976. – 135 pp.
377. Hemming, L. *Heidegger and Marx: A Productive Dialogue over the Language of Humanism* / L. Hemming. – Evanston: Northwestern University Press, 2013. – 33 pp.
378. Henry, M. *Marx. Vol I. Une philosophie de la réalité* / M. Henry. – Paris : Gallimard, 1976. – 482 p.
379. Hine, C. *Virtual Ethnography* / C. Hine. – London: SAGE Publications, 2000. – 188 pp.
380. Hoffmann, P. *The Anatomy of Idealism. Passivity and Activity in Kant, Hegel and Marx* / P. Hoffmann. – Hague–Boston–London: Martinus Nijhoff Publishers, 1982. Pp. 79–116.
381. Holloway, J. *Change the World Without Taking Power* / J. Holloway. – London: Pluto Press, 2005. – 237 pp.
382. Holloway, J. *Crack Capitalism* / J. Holloway. – L.: Pluto Press, 2010. – 305 pp.
383. Holt, J. *Karl Marx's Philosophy of Nature, Action and Society: A New Analysis* / J. Holt. – Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2009. – 200 p.
384. Holt, J. *The Social Thought of Karl Marx* / J. Holt. – London: SAGE Publications, Inc, 2015. – 288 p.
385. Honneth, A. *Reification: A Recognition-Theoretical View* / A. Honneth. – Oxford: Oxford University Press, 2007. – 182 pp.
386. Israel, J. *Alienation and Reification* / J. Israel // *Theories of Alienation. Critical perspectives in philosophy and the social sciences.* – Boston, MA: Springer, 1976. Pp. 41–57.
387. Israel, J. *Alienation: from Marx to modern sociology: a macrosociological analysis* / J. Israel. – Boston: Allyn and Bacon, 1971. – x, 358 pp.
388. Jaeggi, R. *Alienation* / R. Jaeggi. – New York: Columbia University Press, 2014. – 304 pp.
389. Jaeggi, R. *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems* / R. Jaeggi. – Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2005. – 337 S.

390. Jaeggi, R., Loick, D. (Hg.) Karl Marx – Perspektiven der Gesellschaftskritik / R. Jaeggi, D. Loick. – Berlin: de Gruyter, 2014. – 307 S.
391. Jaeggi R., Loick D. Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis / R. Jaeggi, D. Loick. – Frankfurt/M: Suhrkamp Verlag, 2013. – 518 S.
392. Jameson, F. Marxism and Form: Twentieth Century Dialectical Theories of Literature / F. Jameson. – Princeton, N.J.: Princeton Univ. Press, 1971. – 432 p.
393. Jameson, F. Marxism and postmodernism / F. Jameson // Jameson, F. The Cultural Turn: Selected Writings on the Postmodern, 1983–1998. – London; New York: Verso, 1998. P. 33–49.
394. Jameson, F. Postmodernism, Or, the Cultural Logic of Late Capitalism / F. Jameson. – Durham: Duke University Press, 1990. – 438 pp.
395. Jantzen W. Psychologischer Materialismus, Tätigkeitstheorie, Marxistische Anthropologie / W. Jantzen. – Berlin: Argument, 1991. – 372 S.
396. Jay, M. Marx after Marxism / M. Jay // New German Critique. 1993. № 60. Pp. 181–191.
397. Jay, M. Marxism and Totality: The Adventures of a Concept from Lukacs to Habermas / M. Jay. – Berkeley – Los Angeles: University of California Press, 1984. – 576 pp.
398. Kain, P. Marx and Ethics / P. Kain. – New York: Oxford University Press, 1991. – 222 pp.
399. Kain, P. Schiller, Hegel, and Marx. Aesthetic Ideal of Ancient Greece / P. Kain. – Kingston and Montreal: McGill-Queen's University Press, 1982. – 180 pp.
400. Karl Marx and Contemporary Philosophy / Edited by Andrew Chitty and Martin McIvor. – London: Palgrave Macmillan, 2009. – 288 pp.
401. Karl Marx' kommunistischer Individualismus (Hrsg. von I. Pies und M. Leschke). – Tübingen: Mohr Siebeck, 2005. – VII+230 S.
402. Kitching, G. Karl Marx and the Philosophy of Praxis / G. Kitching. – L.: Routledge, 1988. – 265 pp.
403. Kołakowski L. The Alienation of Reason / L. Kolakowski. – Garden City: Doubleday & Company, Inc., 1968. – 230 pp.

404. Korten, D. *The Post-Corporate World. Life after Capitalism* / D. Korten. – San Francisco: Berrett-Koehler Publishers, 1999. – 336 pp.
405. Kosík, K. *Dialectics of the Concrete. A Study on Problems of Man and World* / K. Kosík. – Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1976. – 172 pp.
406. Kübler, L. *Marx' Theorie der Entfremdung* / L. Kübler // *Karl Marx – Perspektiven der Gesellschaftskritik*. Rahel Jaeggi / Daniel Loick (Hg.) – Berlin: de Gruyter, 2014. S. 47–66.
407. Kumar, K. *From Post-Industrial to Post-Modern Society: New Theories of the Contemporary World* / K. Kumar. – Oxford: Blackwell Publishing, 2004. – 290 pp.
408. Lachterman, D. *The Ontology of Production in Marx. The Paradox of Labor and the Enigma of Praxis* / D. Lachterman // *Graduate Faculty Philosophy Journal*. 1996. Vol. 19, № 1. Pp. 3-23.
409. Lacroix, H. *Marxisme, existentialisme, personnalisme. Présence de l'éternité dans le temps* / H. Lacroix. – Paris: P.U.F., 1950. – 120 pp.
410. Langslet, L. *Young Marx and Alienation in western debate* / L. Langslet // *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*. 1963. № 6 (1–4). Pp. 3–17.
411. Lebowitz, M. *Beyond Capital: Marx's Political Economy of the Working Class* / M. Lebowitz. – London: Macmillan, 1992. – 248 pp.
412. Leceracle, J.-J. *Marxist Philosophy of Language* / J.-J. Leceracle. – Leiden: Brill, 2006. – 442 pp.
413. Lee, W. L. *On Marx* / W. L. Lee. – Wadsworth: Thomson Learning, 2002. – 95 pp.
414. Lefebvre, A. *The Sociology of Marx* / Lefebvre. – NY: Columbia University Press, 1982. – 215 pp.
415. Levine, A., Wright, E. O., Sober, E. R. *Reconstructing Marxism: Essays on Explanation and the Theory of History*. – London: Verso, 1992. – 260 pp.
416. Limnatis, N. *German Idealism and the Problem of Knowledge* N. Limnatis. – Amsterdam: Springer, 2008. – 433 pp.
417. Löwenstein, J. I. *Vision und Wirklichkeit. Marx contra Marxismus* J. I. Löwenstein. – Basel: Kyklos-Verlag & Tübingen: J.C.B. Mohr, 1970. – 170 pp.
418. Löwith K. *Max Weber and Karl Marx* /K. Löwith. – London and New York, 1993

419. Lukács, G. *Der Existentialismus / G. Lukács // Existentialismus oder Maixismus?*. – Berlin, 1951. S. 33–57.
420. Lukács, G. *Geschichte und Klassenbewußtsein. Studien über marxistische Dialektik / G. Lukács.* – Berlin: Malik-Verlag. – 275 S.
421. Maguire, J. *Marx's Paris Writings / J. Maguire.* – New York: Barnes & Noble, 1973. – 169 pp.
422. Maidansky, A. *Reality as Activity: The Concept of Praxis in Soviet Philosophy / A. Maidansky // The practical essence of man: the «activity approach» in late Soviet philosophy.* – Leiden, Boston: Brill, 2015. P. 42–57.
423. Marcuse, G. *Studies in Critical Philosophy / G. Marcuse.* – London: Beacon Press, 1973. – 227 pp.
424. Marcuse, H. *Heideggerian Marxism / G. Marcuse / edited by Richard Wolin and John Abromeit.* – Lincoln and London: University of Nebraska Press, 2005. – 261 pp.
425. Marković, M. *Dialektik der Praxis / M. Marković.* – Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1968. – 193 S.
426. Maycroft, N. *Marxism and Everyday Life / N. Maycroft // Studies in Marxism.* 1996. № 3. Pp. 71–93.
427. McLaren, P. *Critical Pedagogy and Predatory Culture: Oppositional politics in a postmodern era / P. McLaren.* – London, New York: Routledge, 2002. – 309 pp.
428. McLellan, D. *Marx after Marxism / D. McLellan.* – London and Basingstoke: The MacMillan Press, 1980. – 234 p.
429. McLellan, D. *The Thought of Karl Marx: an Introduction / D. McLellan.* - New York: Harper & Row, 1971.
430. Meikle, S. (ed.) *Marx / S. Meikle.* – Dartmouth: Ashgate Publisher, 2002. – 488 pp.
431. Meikle, S. *Essentialism in the thought of Karl Marx / S. Meikle.* – L.: Duckworth, 1985. – 195 pp.
432. Meszaros, I. *Beyond Capital: Towards a Theory of Transition / I. Meszaros.* – L.: The Merlin Press Ltd, 1995. – 994 pp.
433. Meszaros, I. *Marx's Theory of Alienation / I. Meszaros.* – London: Merlin Press, 1970. – 352 pp.

434. Morris-Suzuki, T. Robots and Capitalism / T. Morris-Suzuki // *New Left Review*. 1984. № 147. Pp. 109–121.
435. Nippel, W. Karl Marx / W. Nippel. – München: Verlag C.H. Beck, 2018. – 127 S.
436. Nola, R. The Young Hegelians, Feuerbach, and Marx / R. Nola // *Age of German Idealism*. – London and New York: Routledge, 1993. Pp. 290–329.
437. Novack, G., Mandel, E. The Marxist Theory of Alienation / G. Novack, E. Mandel. – New York: Pathfinder Press, 1970. – 96 p.
438. O’Kane, J. Adventures in Totalization: Jameson’s Search for a Method / J. O’Kane // *Rethinking Marxism: A Journal of Economics, Culture and Society*. 1998. Vol. 10. № 4. Pp. 52–78.
439. O’Rourke, J. The Problem of Freedom in Marxist Thought: An Analysis of the Treatment of Human Freedom by Marx, Engels, Lenin and Contemporary Soviet Philosophy / J. O’Rourke. – Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1974.
440. Ollman B. Alienation: Marx’s Conception of Man in Capitalist Society / B. Ollman. – Cambridge: Cambridge University Press, 1971. – 360 pp.
441. Olsaretti A. Philosophy and Science in Gramsci’s Reconstruction of Marxism / A. Olsaretti. – Montreal: McGill University, 2013. Pp. 38–132/
442. Ottmann, H. Der Begriff der Natur bei Marx. Überlegungen im Licht ökologischer Fragestellungen / H. Ottmann // *Zeitschrift für Philosophische Forschung*. 1985. Vol. 39. № 2. Pp. 215–228.
443. Pappenheim, F. The Alienation of Modern Man. An Interpretation Based on Marx and Toennies / F. Pappenheim. – NY and London: Modern Reader Paperbacks, 1959. – 351 pp.
444. Parkinson, G. (ed.) Marx and Marxisms / G. Parkinson. – Cambridge: Cambridge University Press, 1982. – 276 pp.
445. Petrović, G. Marx in the Mid-Twentieth Century / G. Petrović. – Garden City; New-York: Anchor, 1967. – 237 pp.
446. Petrović, G. Praxis und Sein / G. Petrović // *Praxis*. 1965. № 1. Pp. 41–48.
447. Plamenatz, J. Karl Marx’s philosophy of man / J. Plamenatz. – New York: Oxford University Press, 1975.

448. Polkinghorne D. Practice and the Human Sciences: The Case for a Judgment-Based Practice of Care. - SUNY Press, 2004.
449. Poster, M. Existential Marxism in Postwar France: From Sartre to Althusser / M. Poster. – Princeton, 1975. – 324 pp.
450. Postone, M. Time, Labour, and Social Domination: A Reinterpretation of Marx's Critical Theory / M. Postone. – Cambridge: Cambridge University Press, 1993. – 440 pp.
451. Praver, S. Karl Marx and World Literature / S. Praver. – Oxford: Oxford University Press, 1978. – 446 pp.
452. Reynolds P. Sexual Capitalism: Marxist Reflections on Sexual Politics, Culture and Economy in the 21st Century / P. Reynolds // Marx @ 200: Debating Capitalism & Perspectives for the Future of Radical Theory // tripleC: Communication, Capitalism & Critique. 2018. No.16 (2). Pp. 696–706.
453. Roberts, W. C. The reconstitution of Marxism's production paradigm: the cases of Benjamin, Althusser, and Marx / W. C. Roberts // The Philosophical Forum. 2010. Vol. 41. № 4. Pp. 413–440.
454. Sáenz, M. Living Labor in Marx / M. Sáenz // Living Labor in Marx // Radical Philosophy Review. 2007. Vol. 10. Iss. 1. P. 1–31.
455. Santilli, P. Marx on Species-Being and Social Essence / P. Santilli // Studies in Soviet Thought. 1973. № 13 (1–2). Pp. 76–88.
456. Sayers, S. Individual and Society in Marx and Hegel: Beyond the Communitarian Critique of Liberalism / S. Sayers // Science and Society. 2007. № 71 (1). Pp. 84–102.
457. Sayers, S. Marx and Alienation – Essays on Hegelian Themes / S. Sayers. – New York: Palgrave Macmillan, 2011. –xiv + 195 pp.
458. Sayers, S. Marxism and Human Nature / S. Sayers. – London and New York: Routledge, 1998. – 204 pp.
459. Schaff, A. Alienation as a Social Phenomenon / A. Schaff. – New York, Oxford: Pergamon Press Ltd., 1980. – 318 pp.
460. Schmidt, A. Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx / A. Schmidt. – Hamburg: Europäische Verlagsanstalt, 1993. – 211 S.

461. Schmied-Kowarzik, W. Die Dialektik der gesellschaftlichen Praxis. Zur Genesis und Kernstruktur der Marxschen Theorie / W. Schmied-Kowarzik. – Freiburg/München, 1981. – 135 S.
462. Screpanti, E. Libertarian Communism. Marx, Engels and the Political Economy of Freedom / E. Screpanti. – Houndmills: Palgrave Macmillan, 2007. – 224 p.
463. Seidel, H. Vom praktischen und theoretischen Verhältnis der Menschen zur Wirklichkeit / H. Seidel // UTOPIE kreativ. 2007. Heft 204. S. 908–922. Первая публикация в: Deutsche Zeitschrift für Philosophie. 1966. Heft 10. S. 1177–1191.
464. Seve, L. Marxistische Analyse der Entfremdung / L. Seve. – Frankfurt/M.: Verlag Marxistische Blätter, 1978.
465. Smuts, J. C. Holism and Evolution / J. C. Smuts. – L.: Macmillan And Company, 1927. – 393 pp.
466. Stedman-Jones, G. Karl Marx. Greatness and Illusion / G. Stedman-Jones. – Cambridge, Massachusetts: The Belknap press of Harvard University Press, 2016. – 785 pp.
467. Supek, R. Die Dialektik der gesellschaftlichen Praxis / R. Supek // Revolutionäre Praxis: Jugoslawischer Marxismus der Gegenwart. Hrsg. v. Gajo Petrović. – Freiburg: Rombach, 1969. – 286 S.
468. Tabak, M. Dialectics of Human Nature in Marx's Philosophy / M. Tabak. – New York, 2012. – 231 pp.
469. Tronti, M. Tra materialismo dialettico e filosofia della prassi: Gramsci e Labriola / M. Tronti // Saggi sulla figura e il pensiero di Antonio Gramsci. – Milano: Feltrinelli, 1959 P. 139–162.
470. Tsogas, G. The commodity form in cognitive capitalism / G. Tsogas // Culture and Organization. 2012. Vol. 18. No. 5. Pp. 377–395.
471. Vázquez, A. S. Filosofía de la praxis / A. S. Vázquez. – México: Siglo Veintiuno Editores, 2003. – 532 pp.
472. Venable, V. Human Nature: The Marxian View / V. Venable. – Cleveland & New York: Meridian books 1945. – 230 pp.
473. Vranicki, P. On the problem of practice / P. Vranicki // Praxis. 1965, № 1. Pp. 41–48.

474. Yu, Wujin. *Hermeneutics of Praxis / Wujin. Yu.* – Yunnan: People’s Publishing House, 2001.
475. Yu, Wujin. *How to Understand Marx’s Concept of Praxis? / Wujin. Yu // Philosophical Researches (Chinese).* 2002. № 11.
476. Yu, Wujin. *Marx’s ontology of the praxis-relations of social production / Wujin. Yu // Frontiers of Philosophy in China.* 2009. № 4 (3). P. 400–416.
477. Yu, Wujin. *Marx’s Philosophy as Practical Hermeneutics / Wujin. Yu // <https://actuelmarx.parisnanterre.fr/m4yu.htm>*
478. Yu, Wujin. *Re-understanding of Marx / Wujin. Yu.* – Peking: Beijing Normal University, 2005.
479. Wendling, A. *Karl Marx on Technology and Alienation / A. Wendling.* – Palgrave Macmillan, 2009. – 252 pp.
480. Wendling, A. *The Ruling Ideas. Bourgeois Political Concepts / A. Wendling.* – Lanham: Lexington Books, 2014. – xv + 132 pp.
481. Wood, A. *Karl Marx / A. Wood.* – London, New York: Routledge, 2004. – 345 pp.
482. Wright, E. O. *Class, State and Ideology: An Introduction to Social Science in the Marxist Tradition / E. O. Wright.* – Wisconsin: University of Wisconsin, Madison, 2008.
483. Zou, Shipeng. *The Existential Turn and Practice-Existentialism / Shipeng Zou // Rethinking Marx. Chinese Philosophical Studies, XXVI. Vol. 26).* – Washington D.C.: Council for Research in Values and Philosophy, 2007. Pp. 157–165.