

ПРОБЛЕМЫ ГУМАНИЗАЦИИ БИЗНЕСА: ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЕ АСПЕКТЫ

Международный научно-практический журнал «Вестник МИРБИС» ISSN 2411-5703 <http://journal-mirbis.ru/>
№ 1 (17) 2019 DOI: 10.25634/MIRBIS.2019.1

Ссылка для цитирования этой статьи: Рагозина Т. Э. Проблема «бездомности человека в мире» или тупики «личностного монизма истории» [Электронный ресурс] // Вестник МИРБИС. 2019. № 1 (17). С. 15–22. DOI: 10.25634/MIRBIS.2019.1.2

УДК 130.2

Татьяна Рагозина¹

ПРОБЛЕМА «БЕЗДОМНОСТИ ЧЕЛОВЕКА В МИРЕ» ИЛИ ТУПИКИ «ЛИЧНОСТНОГО МОНИЗМА ИСТОРИИ»

Аннотация. Настоящая статья является продолжением начатого ранее разговора об объективном субъекте истории. *Актуальность проблематики* объективного и субъективного в историческом процессе обусловлена поисками реального основания, на котором только и могут базироваться теории общества и культуры. В целях выявления наиболее оптимальных путей решения проблемы в статье даётся критический анализ предложенной М. Б. Туровским «персоналистической концепции истории и культуры».

В результате предпринятого анализа обоснована несостоятельность позиции «личностного монизма истории», приводящей к дуализму, эклектике и антропоморфизму во взглядах на историю, а также к реставрации точки зрения старого материализма домарксовского толка.

Ключевые слова: объективный субъект истории, личностный монизм истории, диалектика тотальности, антропоморфизм, социоморфность.

¹ Рагозина Татьяна Эдуардовна — кандидат философских наук, доцент, Донецкий национальный технический университет (ДонТУ), Донецкая Народная Республика, 83001, г. Донецк, улица Артема, 58. E-mail: tatyana.ragozina@list.ru. ПИНЦ AuthorID: 856841.

Постановка проблемы, получившая столь экзотическое для философии название «проблемы бездомности человека в мире», своими корнями связана с одним из выводов, сделанным в прошлом веке Д. Лукачем из гегелевской идеи мирового духа (объективного субъекта развития)². Поскольку детальный анализ этой проблемы читатель может найти в статье, опубликованной в журнале «Культура и цивилизация» [Рагозина, 2018, с. 20–27], постольку здесь позволю себе заметить лишь следующее: поднятый Д. Лукачем вопрос (при всей односторонности его понимания самим Лукачем) оказывается сегодня весьма плодотворным в силу того, что он способствует выдвиганию из глубокой тени заднего плана на авансцену философских дискуссий важнейшего для исторического материализма вопроса об *объективном субъекте* истории и в связи с ним — также и вопроса о диалектике *субъективного* и *объективного* в историческом процессе.

² Хотя постановка этой проблемы Д. Лукачем получила достаточно высокую оценку со стороны Михаила Лифшица, тем не менее, Лифшиц не счёл возможным солидаризироваться с ней, охарактеризовав её следующим образом: «Сама постановка вопроса кажется мне плодотворной, но ответ — слишком поспешным» [Лифшиц, 1974, с. 145–146].

В какие теоретические тупики может зайти в своих блужданиях философская мысль, обходящая стороной вопрос об *объективном субъекте* истории и делающая отправной точкой своего движения эмпирически фиксируемых субъектов в виде человеческих индивидов-личностей (пусть и общественно развитых), можно увидеть на примере ещё одной версии «бездомности человека в мире».

Эта новая версия проблемы «бездомности человека в мире» связана с поздними работами Марка Борисовича Туровского, одного из ведущих в недавнем прошлом марксистских философов, который, пробыв всю сознательную жизнь марксистом, в целом ряде своих статей, вошедших в посмертно изданный сборник под названием «Философские основания культурологии», задним числом вдруг предпринимает ревизию марксизма.

Главное отличие этой новой версии от версии Д. Лукача состоит в следующем: если Лукач, ставя вопрос о необходимости радикального исправления «ложной онтологии» Гегеля³, пытается

³ *Остепени радикальности* (атакже — поспешности и неоправданности) взглядов Д. Лукача в деле исправления материализмом «ложной онтологии» Гегеля свидетельствует следующее его заявление, в котором он хотя и весьма деликатно, но при этом совершенно определённо проводит различие между позицией Маркса и позицией Энгельса в их

логически просчитать возможные негативные последствия этого шага для исторического материализма, излагая эти негативные последствия лишь в виде *возможной проблемы* (как её понимает сам Д. Лукач) и тем самым оставляя этот вопрос как бы открытым для обсуждения, то вчерашний марксист М. Б. Туровский предпринимает уже попытку преодоления «ложной онтологии» Маркса, причём, что характерно, ничуть не сомневаясь в правильности своего шага. И хотя в текстах М. Б. Туровского, включённых в указанный сборник, прямо не используется терминологическое выражение «ложная онтология» применительно к характеристике взглядов Маркса на сущность общественно-исторического развития (вместо этого он употребляет выражение «предвзятое толкование» [Туровский, 1997, с. 52]), тем не менее, по существу претензий, выдвигаемых Туровским в адрес марксизма и предполагающих осуществление радикальных изменений трактовки фундамента исторического материализма, а именно — понятия *общественного бытия* людей, акценты бывшим марксистом расставляются именно так: Марксово материалистическое понимание истории — это «ложная онтология истории», которой М. Б. Туровский противопоставляет свою собственную — исправленную и дополненную, не предвзятую «истинную онтологию истории».

Причём, как это часто бывает в подобных случаях, основанием для реализации задуманного предприятия М. Б. Туровскому служит его собственное односторонне-метафизическое понимание сути марксистской концепции истории, которое он оформляет в виде утверждения о том, что-де исторический материализм Маркса и Энгельса не учитывает *личностный аспект исто-*

рии (представленный *культурой*)¹ и поэтому, понятное дело, должен быть восполнен, а то и заменён новой концепцией культурно-исторического развития.

Основной упрёк, адресуемый М. Б. Туровским «ложной онтологии» Маркса, он обосновывает следующим образом: «...если бы в самом деле история разворачивалась по не зависящим от человеческого разума законам, как это было предположено марксистским материалистическим пониманием истории, то пришлось бы считать человека разумного, а тем самым и культуру, лишь *эпифеноменами исторического развития*. Но тогда уж *личности отводилась бы роль некоей побочной подробности*» (курсив наш — Т. Рагозина) [Там же, с. 34].

Отсюда — такое понятное и естественное стремление: исправить «ложную онтологию» Маркса, устранив недостатки «марксистского материалистического понимания истории» за счёт создания «оригинальной *персоналистической концепции истории и культуры*» [Там же, с. 9], в фундамент которой были бы включены «представления о *личностном монизме истории*»² (курсив наш — Т. Рагозина) [Там же, с. 14].

Первый вопрос, который в связи с этим хотелось бы адресовать самому М. Б. Туровскому, касается *философской совести* Марка Борисовича, который вместо того, чтобы свести счёты со своим собственным философским прошлым и своим собственным односторонне-метафизическим пониманием исторической концепции Маркса, — вместо этого приписывает Марксу и Энгельсу нелепицу в виде примитивно-пошлой трактовки человека разумного как *эпифеномена исторического развития*, якобы отводящей личности «роль некоей побочной подробности».

Беспардонность и нелепость данного заявления состоят в следующем: М. Б. Туровский не мог

отношении к Гегелю, считая в общем недопустимым энгельсовское признание *актуального значения гегелевской диалектики*, которое, с точки зрения Д. Лукача, идёт-де *гораздо дальше, чем Маркс вообще считал теоретически допустимым*: ««Но здесь встаёт вопрос, — пишет Лукач, — который окончательно может проясниться лишь в будущем: насколько Энгельс в методологических вопросах последовательно усвоил онтологический переворот в картине мира, совершённый Марксом, и насколько он ограничивался «материалистической постановкой с головы на ноги» Гегеля. В теоретических произведениях Энгельса, если исходить из детального проникновения в целеустановки его хода мыслей, можно, вообще говоря, найти обе тенденции: с одной стороны, теоретические и исторические изыскания, идущие по линии Марксовой онтологии, а с другой — признание актуального значения гегелевской диалектики идёт иногда гораздо дальше, чем Маркс вообще считал теоретически допустимым» [3, с. 156].

1 К сведению М. Б. Туровского, культура по самой своей сути представляет собой вовсе не *личностный аспект истории*, а всеобщие *формы социальности* — формы, в которых протекает общественно организованная жизнь людей, что же касается отстаиваемой Туровским точки зрения на сущность культуры как якобы выражающей *личностный аспект истории*, то такая позиция один в один напоминает представления обыденного сознания, только переведённые на доктринёрский язык.

2 Именно так формулируют понимание сути дела М. Б. Туровским А. П. Огурцов и О. К. Румянцев в своём «Предисловии» к посмертно изданному сборнику статей М. Б. Туровского «Философские основания культурологии», усматривая в «личностном монизме истории» одну из его главных заслуг и в целом разделяя взгляды Туровского.

не знать значения термина «эпифеномен», не мог не знать, что *эпифеномен* — это некое *побочное явление*, лишь *сопутствующее* другим явлениям (феноменам), но *не оказывающее на них никакого влияния* (как, например, *пена*, возникающая на поверхности стремительного речного потока или *пузыри* на луже во время дождя). И поскольку уровень философского профессионализма М. Б. Туrowsкого не позволяет сомневаться в том, что он прекрасно знал, как на самом деле решался в марксизме вопрос и о роли личности в истории, и о соотношении экономического базиса и идеологической надстройки в целом, то приходится предположить, что М. Б. Туrowsкий делает данный провокативный вброс намеренно, с тем чтобы максимально эффектно обставить свой крутой «разворот» от марксистской философии (от материалистического понимания истории) к персоналистической концепции истории и культуры. И если с мотивами, побудившими Туrowsкого сделать данное заявление, всё понятно, то вопрос о *научной этике* остаётся открытым.

Говоря о *личностном монизме истории* как новой версии «проблемы бездомности человека в мире», необходимо выявить те моменты, которые роднят позицию М. Б. Туrowsкого с постановкой проблемы Д. Лукачем. Прежде всего, следует отметить, что и для Лукача, и для Туrowsкого (как и для большинства современных философов-марксистов) одинаково роковым оказывается вопрос о субъекте истории, точнее — об *объективном субъекте* истории, не совпадающем прямо и непосредственно ни с индивидами/личностями, ни с коллективами/социальными группами, ни с этносами и классами, ни с государствами и надгосударственными образованиями, но, тем не менее, объективно существующем наряду с ними в виде системы исторически сложившихся, объективно-целесообразных и потому разумных (ибо единственно возможных и наиболее оптимальных при данном уровне развития производительных сил общества) всеобщих форм организации общественной деятельности людей, определяющих (задающих, диктующих) содержание, направленность и масштаб её осуществления.

Вот эти-то общественные формы, эти «социальные рамки», будучи вполне признаваемы и Лукачем, и Туrowsким, и большинством философов-марксистов в качестве объективной реальности, в то же время мыслятся ими как нечто напроць лишённое свойства *разумности, субъектности/субъективности, духовности* на том-де основании, что и *разумность, и субъективность,*

и *духовность* — всё это суть атрибутика, свойственная бытию мыслящего существа — человека, личности, а вовсе не *общественному бытию*, которое, существуя в виде разветвлённой системы человеческой деятельности — системы общественного разделения труда, именно поэтому вообще не мыслится ими как *субъект истории*. Вот и весь секрет сетований обоих философов по поводу *чуждости* человеку всемирного бытия, включая его собственный «дом» — общественно-историческое бытие, в котором человек оказывается *одинок и бездомен*.

Иначе говоря, объективность (и материальность) известной совокупности общественных отношений и форм связи индивидов понимается этими философами весьма упрощённо и чисто *натуралистически* — как *только* объективность, а не как *объективная субъективность*, не как продукт совместной деятельности людей, не как результат *их взаимодействия*, то есть — не как *общественная практика*. Стоит ли говорить, что взгляды Лукача и Туrowsкого в вопросе об объективности общественного бытия один в один совпадают с точкой зрения старого материализма, которую Маркс подверг критике в 1-м тезисе о Фейербахе и которая квалифицируется Марксом как «главный недостаток всего предшествующего материализма», который «заключается в том, что ... действительность... берётся только в форме *объекта*, ... а не как *человеческая чувственная деятельность, практика*, не субъективно» [Маркс, Энгельс, 1955, с. 1].

Как видим, сегодня так же, как и сто пятьдесят лет тому назад, *деятельная сторона* (то есть, *объективно-субъективная* подоплёка), составляющая «святая святых» совокупности материальных отношений общественного целого, совершенно не принимается в расчёт многими современными философами-марксистами, по-прежнему оставаясь за скобками их рассмотрения, как это было свойственно материализму домарксовского толка — материализму созерцательному, метафизическому. Именно этой точке зрения одностороннего материализма Маркс противопоставляет своё понимание сути дела в 3-м тезисе о Фейербахе, терпеливо разъясняя: «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...*» [Там же, с. 2]. А потому *объективные обстоятельства* (совокупность матери-

альных общественных отношений, и не только материальных), которые каждое поколение людей застаёт в готовом виде и с которыми им приходится считаться, заключают в себе не *голую объективность* (на манер природной реальности), а имманентное их происхождению и сущности (в силу того, что они — *результаты деятельности людей*) свойство *объективной субъективности*.

Поэтому М. Лифшиц (в своём заочном диалоге с Д. Лукачем, уже после смерти своего друга) так же терпеливо, как в своё время терпеливо разъяснял горе-марксистам эту *диалектику тотальности* в своих «Письмах об историческом материализме» Ф. Энгельс¹, разъясняет своему другу эту сторону общественной жизни, прекрасно понимая, что идеи о «бездомности человека в мире» связаны у Лукача с его односторонне-упрощённым пониманием *материальности* общественных отношений: «...сама по себе попытка найти субъективное начало в самой субстанции реального мира не ложна. Если сущность общественного бытия состоит только в том, что из произвольных актов людей складывается безразличная к требованиям их ума и сердца объективная сила, человек в самом деле бездомен и ему остаётся только роковая свобода в духе Ницше или в духе экзистенциализма» [Лифшиц, 2012, с. 148].

Действительно, сама по себе попытка найти в фундаменте общественного бытия людей *субъективность* как нечто имманентное и закономерно присущее *объективным (материальным)* отношениям целого — достойна уважения. Совсем другое дело, когда исследователь (как в случае с М. Б. Туровским), не сумев отыскать это субъективное начало в составе начала объективного в виде его собственного момента и необходимой составляющей, пытается механически *дополнить* одно начало другим началом, одно измерение истории (идушее по линии *объективных надличностных форм* организации общественной жизни) другим измерением — *личностным измерением* истории, поставив одно *наряду* с другим и, соответственно, дополнив *один принцип понимания* истории человеческого общества *другим принципом понимания*.

Что же, эклектика всегда и во все времена начиналась с дуализма, с неумения последовательно монистически объяснить многообразие общественной жизни с точки зрения её внутреннего

1 Именно в этом Д. Лукач как раз и усматривал недопустимое, как он считал, и чрезмерное признание Энгельсом «*актуального значения гегелевской диалектики*», которое-де идёт «*гораздо дальше, чем Маркс вообще считал теоретически допустимым*» [Лукач, 1991, с. 156].

субстанциального единства, познание которого одно только и может претендовать на статус *научного знания*.

Итак, общие моменты, которые роднят позицию М. Б. Туровского с постановкой проблемы Д. Лукачем, как было показано выше, в первую очередь проявляются в представлениях, которые имплицитно присутствуют в системе аргументации и Лукача, и Туровского и которые одинаково касаются упрощённого понимания ими сути *объективности* материальных производственных отношений как таких формообразований, которые, раз они не зависят от воли и сознания людей, стало быть, являются лишёнными всякой *субъективности, всякой субъектности и духовности, всякой разумности* по той простой причине, что все эти категориальные определённости (*субъективность, духовность, разумность*) — суть атрибуты таких субъектов, как человеческие индивиды².

Именно поэтому *объективность* материальных производственных отношений и общественного бытия в целом мыслится названными философами и их многочисленными собратьями-философами как нечто абсолютно противоположное *человеческой субъективности, разумности, духовности*, как нечто, находящееся *по ту сторону* разумности и потому — *чуждое* человеку, в чём он не чувствует себя «как у себя дома».

Отсюда такое настойчивое желание М. Б. Туровского Марксову модель истории восполнить своей «*персоналистической концепцией истории и культуры*», в фундамент которой могли бы быть включены представления о *личностном монизме истории*.

Если попытаться кратко ответить на вопрос, из чего исходит, на чём базируется и к чему в итоге сводится это «новаторское переосмысление» Туровским «марксистского материалистического понимания истории», то мы увидим, что оно практически неотличимо от старой-престарой точки зрения материализма, характерной для гуманистов эпохи Возрождения и мыслителей эпохи Просвещения, которая хорошо известна в литературе как «точка зрения индивида», точка зрения «обособленного одиночки», — как методо-

2 Меж тем, «...открытие «духовного» не как мышления частных лиц на уровне формальной логики и психологии, а как «общественно значимых, следовательно, объективных мыслительных форм», по выражению Маркса, свойственных определённой структуре жизни и присущим ей отношениям, свершилось уже до Гегеля» [1, с. 135] и, добавим мы, вообще есть то, что отличает «умный идеализм» и «умный материализм» вместе взятые от их *неумных* разновидностей.

логия, для которой подлинным и единственным субъектом истории является индивид (личность) и его сознательная деятельность, в силу чего он же — индивид — является отправной точкой, задающей масштаб и критерий для оценки объективных закономерностей общественного развития.

Провозгласив в качестве исходного методологического требования *личностный монизм истории*, Туровский объявляет личность единственным и главным субъектом истории: «...человек выступает главным действующим лицом истории. Все остальные действующие силы, участвующие в её завершении, так или иначе производны от человека» [Туровский, 1997, с. 334]. Более того, согласно М. Б. Туровскому, отныне и преемственность исторического процесса тоже, оказывается, проходит вовсе не по линии социальных институтов и установлений, а по линии мастерства и талантов человека: «В самом деле, — поучает М. Б. Туровский, — исторически преходящим является способ производства жизненных благ, обычаи и уклад жизни, социально-этнические установления. Сохраняется же в веках талант и мастерство человека, его искусство и мысль» [Там же, с. 51].

Этим велеречивым заявлением М. Б. Туровский сам себя невольно приравнял к комическому литературному персонажу «добряку Догбери», о котором с нескрываемой иронией пишет Маркс в «Капитале»: «Как не вспомнить тут добряка Догбери, который поучает ночного сторожа Сиколья, что "приятная наружность есть дар обстоятельств, а искусство читать и писать даётся природой"» [Маркс, 1960, с. 93].

Комизм ситуации состоит в том, что «добряк Догбери» с умным видом вещает глупости, переворачивая своими ложными мудрствованиями действительное положение вещей с ног на голову и изображая всё с точностью «до наоборот». Маркс использует этот образ «добряка Догбери», чтобы высмеять порочную логику вульгарных экономистов, которые своими «особыми притязаниями на критическую глубину мысли» тоже умудрились представить всё с точностью «до наоборот», утверждая, что «...потребительная стоимость вещей не зависит от их вещественных свойств, тогда как стоимость присуща им как вещам» [Там же].

Вряд ли стоит говорить, что стиль мышления, свойственный «вульгарному экономисту», навеки монополизирован исключительно представителями экономической науки. Новаторские при-

тязания М. Б. Туровского, весьма преуспевшего в деле перевода обыденных представлений на доктринёрский язык, тоже являются серьёзной заявкой на звание «вульгарного философа» (или — «вульгарного культуролога»). В логическом плане рассматриваемая позиция действительно сродни аргументам вульгарного экономизма, в своё время подвергнутого и К. Марксом, и Ф. Энгельсом всесторонней критике за его метафизичность и неспособность понять *диалектику тотальности* (отношения целого и части, предпосылки и результата, базиса и надстройки, стихийного и сознательного и т. д.).

Вот и попробуй тут оспорить давно подмеченную многими закономерность: об «исправлении Маркса» больше всего хлопочут, как правило, те философы, которые в вопросах объяснения истории человеческого общества и его культуры сами не в состоянии последовательно провести точку зрения субстанции (точку зрения *целого*, точку зрения *объективного субъекта истории*), без того чтобы тут же не скатиться на точку зрения индивида/личности с характерным для неё набором антропоморфных представлений о сущности общественно-исторического развития.

Также излишне, пожалуй, говорить о том, что за этим трепетным отношением к личности (в виде убеждения о необходимости включения в фундамент теории культуры «представления о личностном монизме истории») маячит полный *теоретический тупик*, связанный с неизбежной реставрацией всех несуразностей антропоморфного взгляда на историю³. Равным образом нет нужды пояснять, что за всеми этими сетованиями по поводу низведения человека — венца природы — до уровня «*побочной подробности*» и простого «*эпифеномена*» исторического развития скрывается обычная эклектика и методологическая беспомощность эмпирического сознания, его неспособность отыскать подлинный предмет философского анализа — *всеобщие формы культуры*, в которых осуществляется общественно-историческое развитие, и показать, *как* их действие преломляется в процессе индивидуального-личностного становления и развития.

Прямым следствием эклектики в вопросах методологии всегда был и будет отказ от научно-те-

³ По этому поводу можно рекомендовать читателю следующую статью: Рагозина Т. Э. Концептуальные границы деятельностного подхода: критический анализ // Философия и культура в гуманитарном дискурсе. Материалы международной научно-методической конференции 27 апреля 2018 года. Воронеж, 2018. С. 48–57.

оретического мышления, отказ от попытки последовательно-монистического развёртывания объективных противоречий истории, общества и культуры в системе философских понятий, место которых в исследовании начинают занимать разного рода *экзистенциальный трепет, ужас, ситуации заброшенности человека*, которому противостоит *чуждое ему всемирное бытие*, в котором он оказывается *одинок и бездомен* (и прочее и прочее)¹.

Эта тонкая грань, высвеченная проблемой объективного субъекта истории, не позволяющая затушевать принципиальное различие, существующее между двумя ипостасями *субъектности*, есть именно *грань*, а не *пропасть* (как это пытается изобразить себе эмпирическое сознание, драматизируя ситуацию и впадая в патетику на театральный манер), по одну сторону которой находится-де разумное существо — человек, а по другую — бездушный мир саморазвивающихся безличных материальных структур. Более того, различие, существующее в действительности между двумя ипостасями *субъектности* (системой общественного разделения труда как объективным субстанциальным субъектом истории и человеческими индивидами как эмпирическими субъектами, которые выступают в качестве своего рода модусов, форм превращённых этой всеобщей субстанции-субъекта — труда, как его представители, и лишь постольку — как субъекты²), свидетельствует о том, что само это различие возможно только в рамках их глубинного внутреннего сущностного единства, а именно: в рамках отношений историко-генетического родства причины и следствия, предпосылки и результата, исходной формы и формы превращённой.

В связи со сказанным считаю необходимым дать некоторые пояснения в форме цитаты из своей статьи на схожую тему: «На деле речь идёт о простых вещах. Становление человека как существа деятельного и разумного, становление его в качестве самосознающего себя субъекта

(как, впрочем, и всех остальных эмпирических субъектов, будь то общественные классы или политические партии, социальные группы или коллективы, этносы или нации) всегда происходит в рамках совместно осуществляемой людьми деятельности, направленной на производство и воспроизводство условий своей общественной жизни, а значит — в рамках определённой системы общественного разделения труда, которая как подлинная субстанция-субъект (или — субстанциальный субъект) как раз и обуславливает это становление. Ничего более наше утверждение об эмпирических субъектах как *особенных модификациях и формах превращённых*, производных от деятельности субстанциального субъекта, не означает.

Показательно, что в таком виде и такой формулировке это может признаваться многими (если не всеми), но редко кем доводится до логического конца — до признания качественного различия субстанциального субъекта истории и субъекта-личности (субъекта-класса, субъекта-государства и т. д.), до вывода о том, *чей жизненный метаморфоз, биография какого из этих субъектов составляет подлинный предмет философии*. Вот в чём вопрос» [Рагозина, 2016, с. 39]

Меж тем, значение этого вопроса воистину огромно, ибо тот или иной ответ на него в виде осознанного выбора позиции методологически предрешает характер и судьбу будущего исследования, а именно: *быть или не быть* этому исследованию *философским*. Как известно, в вопросах методологии нет места для компромиссов.

Если исследователь способен осуществлять анализ общественно-исторических явлений, оставаясь на позициях субстанциального субъекта, только и являющегося носителем системного *качества социоморфности*, значит — исследование является *философским* по своему характеру, ибо проводится в пределах концептуальных рамок *предмета философии*, что в итоге обеспечивает исследованию выход на отыскание действительно всеобщих и необходимых, объективных и закономерных механизмов общественного развития. Если же исследователь не удерживается на этих позициях, значит он — осознанно или неосознанно — покидает почву философии как таковой, стихийно переходя на позиции позитивизма, на позиции конкретно-научного исследования, либо вообще оказываясь в плену вульгарной эклектики. Примером такой неспособности последовательно провести диалектико-материалистическую точку зрения труда как субстан-

1 В своих поздних статьях М. Б. Туrowsкий не прочь был пококетничать терминологией М. Хайдеггера и Гуссерля.

2 В связи с проблемой субстанциального субъекта истории и эмпирических субъектов исторических действий можно отослать читателя к статье на близкую развиваемой здесь тему: Рагозина Т.Э. Проблема субъекта истории как системообразующий принцип философской рефлексии // Субъективное и объективное в историческом процессе. Материалы международной научной конференции 21 апреля 2017 г. Донецк, 2017. С. 40–55.

ции-субъекта развития истории, общества и культуры и удержаться на позициях собственно философского анализа могут служить взгляды М. Б. Туrowsкого, эволюция которых, к сожалению, типична для многих философов-марксистов прошлого и нынешнего века.

Много лет трудясь на поприще марксистской философии и сформировав в итоге односторонне-метафизическое представление (свойственное исключительно собственному сознанию М. Б. Туrowsкого) об объективных законах общественного бытия каклишённых в своём фундаменте всякой субъективности и разумности; не сумев провести тонкую грань различий, существующую между двумя ипостасями субъектности (между трудом как субстанциальным субъектом истории и человеком как эмпирическим субъектом исторических действий) и вырыв между ними непроходимую пропасть (по одну сторону которой находится-де разумное существо — человек, а по другую — бездушный мир саморазвивающихся безличных материальных структур); без тени сомнений адресовав все эти грехи марксизму и после всего этого объявив его «предвзятым толкованием» [Туrowsкий, 1997, с. 52], М. Б. Туrowsкий затем предпринимает попытку связать воедино разорванные им в его же собственном самосо-

знании представления об историческом бытии людей с помощью концепции персоналистического развития истории и культуры.

В связи с этим на ум невольно приходит гегелевский афоризм, в котором великий немецкий мыслитель, отталкиваясь от народной поговорки, делает неожиданное философское заключение: «Заштопанный чулок лучше, чем разорванный»; не так с самосознанием» [Гегель, 1973, с. 548]. И в самом деле, что для мыслителя может быть хуже, чем его «заштопанное самосознание», ведь положение дел в данном случае никак не спасает даже ссылка на то, что когда-то раньше оно вообще было «разорванным».

О том, что побуждало М. Б. Туrowsкого и по сей день побуждает многих представителей современной философии отказываться от последовательно монистического объяснения истории, общества и культуры посредством признания труда их общей субстанцией-субъектом, об этом речь пойдёт в следующем цикле наших статей, где будет дан анализ противоречий трудовой теории антропосоциокультурогенеза, запутавшись в которых большинство философов-марксистов предпочло просто отбросить в сторону этот принцип.

Литература

- Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет. В двух томах. Т. 2. Сост., общая ред. А. В. Гулыги. М.: Мысль, 1973. 630 с.
- Лифшиц М. А. О Гегеле. М.: Grundrisse, 2012. 304 с. С. 127–151.
- Лукач Д. К онтологии общественного бытия. Прологомены. Пер. с нем. Общ. ред. и вступ. ст. И. С. Нарского и М. А. Хевеши. М.: Прогресс, 1991. 412 с.
- Маркс К. Капитал // Собрание сочинений. 2-е изд. М.: Политиздат, 1960. Т. 23. 907 с.
- Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология // Собрание сочинений. 2-е изд. М.: Политиздат, 1955. Т. 3. 689 с. С. 7–544.
- Рагозина Т. Э. Преемственность социокультурного процесса в свете проблемы субъекта истории // Культура и цивилизация. 2016, № 2 (4). С. 31–43.
- Рагозина Т. Э. Проблема «бездомности человека в мире» в зеркале негативной диалектики исторического развития // Культура и цивилизация. 2018. Выпуск № 2 (8). С. 20–27.
- Туrowsкий М. Б. Философские основания культурологии. М.: РОССПЭН, 1997. 440 с.

Tatyana Ragozina¹

**ISSUE OF «HUMAN HOMELESSNESS IN THE WORLD»
OR DEAD ENDS OF «PERSONAL MONISM IN HISTORY»**

Abstract. The given article continues started earlier discussion on objective subject in history. Relevance of study of objective and subjective in historical process is determined by search of real grounds for theories of society and culture. In order to reveal the most appropriate ways of solving the problem the article provides critical analysis of suggested by M. B. Turovskiy "Personalistic Concept of History and Culture".

The taken analysis proves groundlessness of position of "personalistic monism in history" which leads to dualism, eclectics and anthropomorphism in perception of history as well as to restoration of old pre-Marxian materialistic point of view.

Key words: objective subject of history, personal monism of history, totality dialectics, anthropomorphism, sociomorphism.

¹ **Ragozina Tatyana Eduardovna** – Cand. of Sci. (Philosophy), associate professor, Donetsk National Technical University, 58 Artema Street, Donetsk, 83001, Donetsk People's Republic. E-mail: tatyana.ragozina@list.ru

References

Hegel G. V. F. *Raboty raznykh let* [Works of different years]. In two volumes. Vol. 2. Comp., General ed. A. V. Gulyga. Moscow: Mysl' Publ., 1973. 630 p. (In Russian).

Lifshits M. A. *O Gegele* [About Hegel]. Moscow: Grundrisse Publ., 2012. 304 p. Pp. 127–151. (In Russian).

Lukach D. *K ontologii obshchestvennogo bytiya. Prolegomeny* [To the ontology of social being. Prolegomena]. Transl. from german. Total ed. and introd. art. I. S. Narsky and M. A. Hevesha. Moscow: Progress Publ., 1991. 412 p. (In Russian).

Marx K. *Kapital* [Capital]. Collected Works. 2nd ed. Moscow: Politizdat Publ., 1960. V. 23. 907 p. (In Russian).

Marx K., Engels F. *Nemetskaya ideologiya* [German Ideology] // Collected Works. 2nd ed. Moscow: Politizdat Publ., 1955. T. 3. 689 p. Pp. 7–544. (In Russian).

Ragozina T. E. Preyemstvennost' sotsiokul'turnogo protsessa v svete problemy sub'yekta istorii [Continuity of the socio-cultural process in the light of the problem of the subject of history]. *Kul'tura i tsivilizatsiya* [Culture and Civilization]. 2016, No. 2 (4). Pp. 31–43. (In Russian).

Ragozina T. E. Problema «bezdomnosti cheloveka v mire» v zerkale negativnoy dialektiki istoricheskogo razvitiya [The Problem of "Homelessness of a Man in the World" in the Mirror of the Negative Dialectics of Historical Development]. *Kul'tura i tsivilizatsiya* [Culture and Civilization]. 2018. Issue 2 (8). Pp. 20–27. (In Russian).

Turovsky M. B. *Filosofskiye osnovaniya kul'turologii* [Philosophical foundations of cultural studies]. Moscow: ROSSPEN Publ., 1997. 440 p. (In Russian).