

УДК 130.2

**Т. Э. Рагозина**

(к.филос.наук, доцент)

Донецкий национальный технический университет

(г. Донецк, Донецкая Народная Республика)

E-mail: [tatyana.ragozina@list.ru](mailto:tatyana.ragozina@list.ru)**ВОЗМОЖНА ЛИ ТЕОРИЯ КУЛЬТУРЫ  
НА ОСНОВЕ «ЛИЧНОСТНОГО МОНИЗМА ИСТОРИИ»?**

***Аннотация.** Настоящая статья является продолжением начатого ранее разговора об объективном субъекте истории как реальном основании теории общества и культуры. В прямой связи с этим даётся критический анализ предпринятой М. Б. Туrowsким попытки создания «персоналистической концепции истории и культуры», в фундамент которой были бы включены «представления о личностном монизме истории»*

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

Постановка проблемы, получившая у нас 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)<sup>1</sup>. Поскольку детальный анализ этой проблемы читатель может найти в нашей статье, опубликованной в ж. «Культура и цивилизация» [2, с. 20-27], постольку здесь мы позволим себе лишь заметить следующее: поднятый Д. Лукачем вопрос (при всей односторонности его понимания самим Лукачем) оказывается сегодня весьма плодотворным в силу того, что он способствует выдвигению 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.

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 Туrowsкого, 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 принимает ревизию марксизма.

Главное отличие этой новой версии от версии Д. Лукача состоит в следующем: если Лукач, ставя вопрос о необходимости радикального исправления «лож-

---

<sup>1</sup> 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» [1, с. 145-146].

ной онтологии» Гегеля<sup>2</sup>, пытается логически просчитать возможные негативные последствия этого шага для исторического материализма, излагая эти негативные последствия лишь в виде *возможной проблемы* (как её понимает 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» [4, 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, непредвзятую «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 истории* (представленный *культурой*)<sup>3</sup> 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 посчитать человека разумного, а тем самым и культуру, лишь *эпифеноменами*

---

<sup>2</sup> О степени радикальности (а также – *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 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].

<sup>3</sup> 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.

исторического развития. Но тогда уж личности отводилась бы роль некоей побочной подробности» (курсив наш – Т. Рагозина) [4, 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» [4, с. 9], в фундамент которой были бы включены «представления о личностном монизме истории»<sup>4</sup> (курсив наш – Т. Рагозина) [4, с. 14].

Первый вопрос, который в связи с этим хотелось бы адресовать самому М. Б. Туrowsкому, 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. Туrowsкий не мог 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 совпадающим 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 существующим 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.

---

<sup>4</sup> Именно так формулируют понимание сути дела М. Б. Туrowsким А. П. Огурцов и О. К. Румянцев в своём «Предисловии» к посмертно изданному сборнику статей М. Б. Туrowsкого «Философские основания культурологии», усматривая в «личностном монизме истории» одну из его главных заслуг и в целом разделяя взгляды Туrowsкого.

Вот эти-то общественные формы, эти "социальные рамки", будучи вполне признаваемы и Лукачем, и Туровским, и большинством философов-марксистов в качестве объективной реальности, в то же время мыслятся ими как нечто напрочь 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 мыслятся 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 Туровского 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» [5, 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...*» [5, с. 2]. А потому *объективные обстоятельства* (совокупность материальных 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 ма-

териализме» Ф. Энгельс<sup>5</sup>, 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» [1, 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 (идущее 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 ж, эклектика всегда и во все времена начиналась с дуализма, с неумения последовательно монистически объяснить многообразие общественной жизни с точки зрения её внутреннего 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 *духовности*, всякой *разумности* по той простой причине, что все эти категориальные определённости (*субъективность, духовность, разумность*) – суть атрибуты таких субъектов, как человеческие индивиды<sup>6</sup>.

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».

<sup>5</sup> 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»* [3, с. 156].

<sup>6</sup> 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.

Отсюда такое настойчивое желание М. Б. Туrowsкого 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" Туrowsким «марксистского материалистического понимания истории», то мы увидим, что оно практически неотлично 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 методология, 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*, Туrowsкий 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» [4, с. 334]. Более того, согласно М. Б. Туrowsкому, отныне и преемственность исторического процесса тоже, оказывается, проходит во все не по линии социальных институтов и установлений, а по линии мастерства и талантов человека: «В самом деле, - поучает М. Б. Туrowsкий, - исторически переходящим является способ производства жизненных благ, обычаи и уклад жизни, социально-этнические установления. Сохраняется же в веках талант и мастерство человека, его искусство и мысль» [4, с. 51].

Этим велеречивым заявлением М. Б. Туrowsкий 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 Сиколя, что "приятная наружность есть дар обстоятельств, а искусство читать и писать даётся природой"» [6, 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» [6, с. 93].

Вряд ли стоит говорить, что стиль мышления, свойственный «вульгарному экономисту», навеки монополизирован исключительно представителями экономической науки. Новаторские притязания М. Б. Туrowsкого, 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 хлопчут, 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 *теоретический тупик*, связанный с неизбежной реставрацией всех несуразностей антропоморфного взгляда на историю<sup>7</sup>. 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 индивидуально-личностного становления и развития.

Прямым следствием эклектики в вопросах методологии всегда был и будет отказ от научно-теоретического 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)<sup>8</sup>.

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 субъекты<sup>9</sup>), свидетельствует о том, что само это различие возможно только в рамках их глубинного внутренне-сущностно-

<sup>7</sup> По этому поводу можно рекомендовать читателю нашу статью (См.: 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) [7].

<sup>8</sup> В своих поздних статьях М.Б. Туровский не прочь был пококетничать терминологией М. Хайдеггера и Гуссерля.

<sup>9</sup> В связи с проблемой субстанциального субъекта истории и эмпирических субъектов исторических действий можно отослать читателя к нашей статье «Проблема субъекта истории как системообразующий принцип философской рефлексии» [8].

го единства, а именно: в рамках отношений историко-генетического родства причины и следствия, предпосылки и результата, исходной формы и формы превращённой.

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 деятельностью, направленной на производство и воспроизводство условий своей общественной жизни, а значит – в рамках определённой системы общественного разделения труда, которая как подлинная субстанция-субъект (или, если угодно – *субстанциальный субъект*) как раз и обуславливает это индивидуально-особенное, личностное становление. Ничего более наше утверждение об эмпирических субъектах как *особенных модусах 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 какóго из этих субъектов* составляет подлинный предмет философии. Вот в чём вопрос.

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

Много лет трудясь на поприще марксистской философии и сформировав в итоге односторонне-метафизическое представление (свойственное исключительно собственному сознанию Туровского) об объективных законах общественного бытия как лишённых 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» [4, с. 52], М. Б. Туровский затем предпринимает попытку связать воедино разорванные им в его же собственном самосознании 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: ««Заштопаный чулок лучше, чем разорванный»; не так с самосознанием» [9, 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. Туровского 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.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Лифшиц Мих. Дух и его действительность. 1974 г. / М. Лифшиц. О Гегеле. – М.: ООО «Издательство Грюндриссе», 2012. – С. 127-151.
2. Рагозина Т. Э. Проблема «бездомности человека в мире» в зеркале негативной диалектики исторического развития / Культура и цивилизация (Донецк). Научный журнал. – ГОУ ВПО «ДонНТУ». – Донецк, 2018. – Выпуск № 2 (8). – С. 20-27.
3. 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.
4. Туровский М. Б. Философские основания культурологии / М. Б. Туровский. – М.: РОССПЭН, 1997. – 440 с.
5. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. - Изд. 2-е. – М., 1955. – Т. 3. – С. 7-544.
6. Маркс К. Капитал / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. - Изд. 2-е. – М.: Политиздат, 1960. – Т. 23. – 907 с.
7. 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.
8. 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.
9. Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет. В двух томах. Т. 2. //сост., общая ред. А. В. Гулыги. – М.: «Мысль», 1973. – 630 с.

**T. E. Ragozina**

(Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor)

Donetsk National Technical University

(Donetsk, Donetsk People's Republic)

E-mail: [tatyana.ragozina@list.ru](mailto:tatyana.ragozina@list.ru)

**POSSIBLE THEORY OF CULTURE  
ON THE BASIS OF “PERSONAL MONISM OF HISTORY”?**

***Annotation.** The given article continues started earlier discussion on objective subject in history. Due to this, it gives critical analysis of taken by M.B. Turovsky by creating ‘personalistic concept of history and culture’, basis of which would have included “ideas of personal monism of history”.*

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

*Поступила в редакцию 7 марта 2019 г.*