



УДК 130.2

DOI 10.18413/2075-4566-2019-44-1-71-77

**ОБЪЕКТИВНЫЙ СУБЪЕКТ ИСТОРИИ  
И ПРОБЛЕМА БЕЗДОМНОСТИ ЧЕЛОВЕКА В МИРЕ****OBJECTIVE SUBJECT OF HISTORY  
AND HUMAN HOMELESSNESS IN THE WORLD ISSUE****Т.Э. Рагозина****T.E. Ragozina**Донецкий национальный технический университет,  
ДНР, 83001, Донецк, ул. Артема, 58Donetsk National Technical University  
58 Artem Str, Donetsk, 83001,

E-mail: tatyana.ragozina@list.ru

**Аннотация**

В статье даётся сравнительный анализ двух противоположных философских концепций объективного субъекта исторического развития: гегелевской философии истории и исторического материализма К. Маркса и Ф. Энгельса. Автор пытается выявить и зафиксировать не только точки их принципиального расхождения, но и точки их пересечения и даже прямого совпадения. Поводом для осуществления подобного анализа послужила необходимость осмысления высказанных Г. Лукачем взглядов относительно «ложной онтологии» Гегеля, которую должен преодолеть марксизм.

**Abstract**

The article presents comparative analysis of two opposite philosophic concepts of objective subject of historic development: Hegel's philosophy of history and historic materialism of K. Marx and F. Engels. The authors attempts to reveal and fix not only the points of their principal disagreement but the points of intersection and identity. The idea to conduct such analysis appeared during comprehending ideas of G. Lukach as for Hegel's 'false ontology', which had to be overcome by Marxism.

**Ключевые слова:** объективный субъект истории, мировой дух, труд как производство формы общественной связи, негативная диалектика истории, формы разума, объективные мыслительные формы.

**Key words:** objective subject of history, world spirit, labor as production of social connection form, negative dialectics of history, mind forms, objective thinking forms.

---

Речь в данной статье пойдёт о проблеме, которую условно можно назвать *проблемой бездомности человека в мире*. Её постановка связана с одним из выводов, сделанным в прошлом веке Георгом Лукачем из гегелевской идеи мирового духа (объективного субъекта развития). Надо сказать, что постановка этой проблемы получила достаточно высокую оценку со стороны Михаила Лифшица, который, тем не менее, не счёл возможным солидаризироваться с ней, охарактеризовав её следующим образом: «Сама постановка вопроса кажется мне плодотворной, но ответ – слишком поспешным» [Лифшиц, 1974, с. 145].

В чём же состоит суть проблемы, которой был так серьёзно озабочен Г. Лукач, в чём её плодотворность и почему ответ Лукача был квалифицирован как «слишком поспешный»? Чтобы ответить на эти вопросы достаточно полно, нам предварительно потребуется, дав краткий очерк гегелевских взглядов на суть всемирно-исторического про-



цесса, сравнить их с позицией марксизма, чтобы максимально точно зафиксировать не только точки их принципиального расхождения, но и выявить точки их пересечения и даже прямого совпадения, что, в известном смысле, значительно важнее для рассматриваемой нами проблемы.

Обращаясь к гегелевской философии истории и пытаясь вскрыть рациональную подоплёку его понятия духа как объективного субъекта развития, мы наталкиваемся на открытый Гегелем факт существования в истории *диалектики отрицательности* (Negativität), демонстрирующей нам динамику негативной обратной силы целого, способной переходить из состояния субстанциального в актуальное (когда субстанция со всей очевидностью являет себя в качестве субъекта).

В лекциях по философии истории Гегель следующим образом объясняет возникновение в истории объективной динамики обратной силы целого: это связано с тем, что «...во всемирной истории благодаря действиям людей вообще получают ещё и несколько иные результаты, чем те, к которым они стремятся и которых они достигают, чем те результаты, о которых они непосредственно знают и которых они желают; они добиваются удовлетворения своих интересов, но благодаря этому осуществляется ещё и нечто дальнейшее, нечто такое, что скрыто содержится в них, но не сознавалось ими и не входило в их намерения» [Гегель, 1935, с. 27]. Именно этот момент, одинаково разделяемый и Гегелем, и Марксом, является тем отправным пунктом, который только и позволяет философии уйти от субъективистского взгляда на историю и встать на путь открытия объективных законов её развития. Причём, как справедливо отмечает М. Лифшиц, «...само по себе открытие этого факта ещё не содержит в себе никакого идеализма. Напротив, мы здесь стоим на пороге материалистического понимания истории» [Лифшиц, 1974, с. 144]. С этим нельзя не согласиться. Достаточно вспомнить изложение сути материалистического понимания истории, данное Ф. Энгельсом в работе «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии», а также в «Письмах об историческом материализме», чтобы убедиться в том непреложном факте, что философия истории Гегеля действительно выступает прямой предтечей исторического материализма.

Наличие обратной сверхсилы целого в историческом развитии признаёт и марксизм. Более того, это является одним из краеугольных камней материалистического понимания истории, хотя, повторимся, сам факт открытия *не проходящего через сознание индивидов обратного воздействия общественных сил, вызванных к жизни их собственной деятельностью*, принадлежит вовсе не Марксу и Энгельсу, а Гегелю.

Это обстоятельство как нельзя лучше помогает осознать, что же в итоге роднит гегелевский взгляд на историю и его признание роли мирового духа в качестве *объективного субъекта развития* с историческим материализмом К. Маркса и Ф. Энгельса, и какие именно моменты принципиального характера были преемственно восприняты марксизмом и *в снятом виде* включены в состав материалистического понимания истории. Как ни странно, но прежде всего это касается самой идеи мирового духа, поскольку именно посредством понятия мирового духа Гегелю впервые удаётся выделить в целостном виде и зафиксировать в качестве специфического предмета философского мышления ту особую, неуловимую для эмпирического сознания, но при этом объективно существующую в общественной истории людей чувственно-сверхчувственную реальность в виде наличия в отношениях между людьми неких всеобщих сил, независимых от их сознания и воли.

Более того, Гегель неоднократно показывает (в том числе на конкретных примерах), что силы эти люди вызывают к жизни своими собственными деяниями, и *в этом смысле* люди сами творят свою историю. Но только лишь в этом смысле, ибо реальная история складывается и протекает всё же не по сценарию индивидов, преследующих свои эгоистические интересы и действующих осознанно или под влиянием страстей. Это – ещё один момент, абсолютно родственному материалистическому пониманию истории.

В реальной истории, говорит Гегель, в качестве результата действий индивидов возникает нечто, что не входило в их первоначальные намерения и что, получив статус



самостоятельной силы (в качестве совокупности отношений целого), само начинает господствовать над людьми, выполняя роль «обратного удара», сокрушающего, как палач на плахе, человеческие устремления и превращающего в тщету людские намерения<sup>2</sup>. *Этот аспект* гегелевской онтологии истории в *снятом виде* присутствует в историческом материализме Маркса и Энгельса. С этим аспектом гегелевской трактовки механизма истории как действия обратных сил Георг Лукач, как и всякий мыслящий марксист, вполне согласен и даже называет этот аспект «подлинной онтологией» Гегеля.

Не приемлет Лукач другое: то, что в отличие от «подлинной онтологии» он называет «ложной онтологией»<sup>3</sup>, и на что в своей полемике с ним указывает М. Лифшиц: «Однако Гегель не ограничивается тем, что признаёт обратные силы, вызванные самими людьми, независимой от них жестокой реальностью, не ограничивается этой своей *первой или истинной онтологией*, как пишет Георг Лукач в своём посмертном произведении. Великий немецкий мыслитель хочет превратить эти *обратные* силы в *прямые*, то есть вложить в общий ход истории некий разумный и ... гуманный смысл, который мы обычно приписываем свободному выбору человеческого субъекта» [Лифшиц, 2012, с. 144].

Этот второй аспект гегелевской онтологии истории, связанный, как видим, с признанием *разумности* исторических форм общественного бытия людей и, более того, – с признанием *первичности* этих разумных форм, которое вытекает из основополагающего взгляда Гегеля, согласно которому «... разум господствует в мире, так что следовательно и всемирноисторический процесс совершался разумно» [Гегель, 1935, с. 10], – вот этот-то аспект понимания истории не приемлет Лукач, называя его «ложной онтологией», победить которую призван марксизм.

Казалось бы, всё правильно: гегелевский взгляд, провозглашающий, что «... из рассмотрения самой всемирной истории должно выясниться, что её ход был разумен, что она являлась разумным, необходимым обнаружением мирового духа» [Гегель, 1935, с. 11], – этот взгляд, согласно Лукачу, с позиций марксизма должен быть полностью отвергнут хотя бы потому, что при таком понимании хода исторического развития дух обнаруживает своё первенство над материальной жизнью, и тогда свобода (которая и есть разум) становится как бы скрытой «подкладкой необходимости».

Казалось бы, всё так. И тем не менее, не всё так просто и однозначно, как кажется на первый взгляд. Эта позиция Гегеля не может быть целиком и полностью отброшена марксизмом (если, конечно, он не хочет довольствоваться ролью поп-марксизма), ибо «... самостоятельность отношений целого, – пишет М. Лифшиц, – известная Гегелю под псевдонимом «духа», есть отчасти феномен обманутого сознания, отчасти истина или действительность» [Лифшиц, 2012, с. 140].

Какое же конкретно содержание, скрывающееся за псевдонимом «дух», можно отнести к разряду «обманутого сознания», а какое – к «истине» и «действительности»?

Выше уже было показано, в каком смысле самостоятельность отношений целого есть истина самой действительности, а именно: в смысле наличия в истории механизма «обратного удара», механизма возвратного действия силы, вызванной к жизни деятельностью самих людей. Однако это лишь один из аспектов действительного положения вещей в человеческой истории, не позволяющий бесцеремонно отбросить в сторону гегелевское учение о духе, признав его простой «ошибкой ума». Но есть и другой аспект, который также не может быть *целиком* отброшен. Он связан с проблемой, которую мы бы назвали «*проблемой объективной*

<sup>2</sup> Этот момент, очевидно, следует учитывать в современных дебатах, ведущихся по поводу роли насилия (или ненасилия) в историческом процессе хотя бы для того, чтобы оставаться на почве философского анализа, который отличается от конкретно-научного и беллетристического подходов своей предельно широкой постановкой вопроса, задаваемой контекстом проблемы объективного субъекта развития как источника насилия в общественной истории людей.

<sup>3</sup> В Прологоменах Лукач указанную тему соотношения двух онтологий Гегеля намечает для себя как одну из важнейших проблемных линий, которая требует своего осмысления в связи с задачами, встающими перед марксистской философией [Лукач, 1991, с. 32].



*субъективности*», или, что то же самое – *проблемой разумности форм общественного бытия людей*, по отношению к которой ответ Г. Лукача как раз и был квалифицирован Лифшицем как «слишком поспешный» и потому – излишне радикальный.

Как бы то ни было, «...беспорной заслугой Лукача, – пишет М. Лифшиц, отдавая дань справедливости своему другу, – является ясная постановка вопроса. В самом деле, можно ли утверждать, что в природе и обществе действует некий автоматизм, согласно которому субъективные требования людей встречают поддержку в самом окружающем мире, что человек не бездомен в космосе, как хорошо выразил Лукач старую иллюзию пантеизма? Или иначе – если материалистической философии суждено победить все иллюзии, включая сюда не только пантеизм, но и философию духа Гегеля, станет ли человек бездомным и притом не только в космосе, но и в своём собственном доме? Ибо с точки зрения объективности общественного бытия, которую нужно отличать от нашего сознания и воли, никакой разницы между природой и обществом нет» [Лифшиц, 2012, с. 145-146].

Как видим, ясно поставленная проблема, будучи своим остриём направлена на диалектику идеального и материального, субъективного и объективного в историческом процессе, заставляет нас поднять ряд встречных принципиальных вопросов. Как же всё-таки быть с этим вторым аспектом понимания истории, представленным *разумностью форм исторического бытия* людей? Целиком признать его «ложной онтологией», победить которую, по версии Лукача, призван марксизм? Элиминировать из общественно-исторического бытия людей *формы разума* только на том основании, что их наличие в истории даёт повод идеализму гегелевского толка объяснять их по-своему – на идеалистический манер, усматривая в этом обстоятельстве обоснование первичности духовного начала, обнаруживающего себя в истории человеческого общества?

Что ж, такой материализм, конечно, возможен<sup>4</sup>, но это будет материализм, в рамках которого история неизбежно предстанет как процесс самодвижения лишённых какой бы то ни было духовности материальных структур, противостоящих свободной сознательной деятельности человека как нечто абсолютно чуждое ему, в чём ему действительно нет никакой «поддержки», никакого «отклика» или вообще чего-то родственного ему, – словом, в чём он не чувствует себя «как у себя дома». Таким ли материализмом является на самом деле философия марксизма?

В случае с поднятой Г. Лукачем «проблемой бездомности человека в мире» сам собой напрашивается вывод, что подобные трудности логического характера являются не чем иным, как симптомом существования реального противоречия в самой сущности предмета, которое заставляет задаться вопросом о правомерности признания историческим материализмом положения о *разумности форм* организации общественной жизни людей в качестве такого же краеугольного камня, как и признание положения о возвратном характере действия в истории объективных общественных сил, предстающих пред людьми в виде неотвратимой, закономерной необходимости.

Иначе говоря, весьма остро встаёт вопрос о том, так ли уж на самом деле наличие *форм разума* в истории является иллюзией, победить которую призвана материалистическая философия Маркса? Действительно ли, как утверждает Лукач, дело обстоит так, что «с точки зрения *объективности* общественного бытия ... никакой разницы между природой и обществом нет»? Словом, так ли уж бесспорно то, что марксизм, чтобы оставаться историческим материализмом, должен загонять себя в тупик «бездомности человека» и «неразумности бытия»?

Отвечая на эти вопросы, необходимо прежде пояснить одно высказанное нами выше утверждение. Оно касается того аспекта гегелевской философии истории, который связан с признанием наличия в истории механизма негативной диалектики – с признанием возвратного характера действий известной совокупности общественных отношений, обу-

---

<sup>4</sup> Более того, такой материализм и создавать-то не нужно: он уже существует в виде системы взглядов представителей поп-марксизма и существовал на протяжении всего XX века параллельно с мыслящим марксизмом Э.В. Ильенкова, М. Лифшица и др.



словливающих деятельность людей. Объяснения в данном случае требует следующий момент: почему этот аспект гегелевской философии истории, который является «истинной онтологией» и прямой предтечей марксизма, тем не менее, присутствует в историческом материализме Маркса и Энгельса в *снятом виде*?

Потому что у этого аспекта есть своя подоплёка и своя теневая сторона. Потому что за одинаково общим Марксу и Гегелю признанием наличия в истории силы «обратного удара» в лице вступающих в действие отношений целого, стоит принципиально разное понимание *причин*, вызывающих к жизни действие этих безличных общественных сил. Одинаково соглашаясь относительно факта существования самостоятельной силы целого, способной действовать в виде «обратного удара», одинаково квалифицируя её как *побочный результат* сознательных действий человеческих индивидов (которые в силу этого могут творить свою историю лишь *косвенным образом* и которые в силу этого же вовсе *не являются* подлинными субъектами истории), Гегель и Маркс принципиально по-разному отвечают на вопрос о действительном *источнике* этой сверхсилы целого, действующей в общественно-историческом процессе. Иными словами, они совершенно по-разному отвечают на вопрос о том, кто же является *подлинным субъектом* исторического процесса, *прямым результатом* действия которого в каждый данный момент истории выступает вполне конкретная совокупность отношений целого, задающая характер, способы и границы деятельности эмпирических субъектов (индивидов/ классов/ социальных групп/ этносов/ государств и проч.)

У Гегеля, как известно, таким подлинным субъектом истории выступает мировой дух (эдакий невидимый «крот» всемирной истории), в то время как возвратный характер влияния совокупности общественных отношений на ход исторического развития, будучи, по Гегелю, *следствием* действия мирового духа, объявляется в силу этого не чем иным, как его *обнаружением* и потому – *прямым продолжением*, в результате чего вся реальная эмпирическая история людей предстаёт как такой всемирно-исторический процесс, который совершается разумно. При такой трактовке история, согласно Гегелю, действительно приобретала контуры телеологического процесса именно в силу того, что «...она являлась разумным, необходимым обнаружением мирового духа, – того духа, природа которого, правда, всегда одна и та же, но который проявляет эту свою единую природу в мировом наличном бытии» [Гегель, 1935, с. 11]. Соответственно этому отношения, образующие конкретные исторические формы, в которых протекает общественная жизнь людей, будучи поняты в качестве *форм наличного бытия* разумного начала – духа, в итоге также были истолкованы как *разумные формы*, или – *формы разума*.

Этому второму аспекту гегелевской онтологии истории, изображающему её как *телеологический процесс*, Маркс решительно противопоставляет своё понимание истории общества как *естественноисторического процесса*, где роль «крота» (субстанциального субъекта истории) исполняет труд, общественное производство, при ближайшем рассмотрении оказывающееся единственным реальным земным источником, производящим *формы общественной связи*. Означает ли это, что вместе с противопоставлением гегелевскому мировому духу (как внеисторическому началу) реального, земного субъекта истории, существующего в виде особой, надындивидуальной объективной реальности, – в виде труда как производства самой формы общественной связи, – значит ли это, что тем самым исторический материализм Маркса и Энгельса отбрасывает за полной ненадобностью также и признание *разумности форм*, в которых осуществляется общественно-историческая деятельность людей? Значит ли это, что вся человеческая история утрачивает в рамках марксистской философии характер *целесообразного процесса*, представая в итоге как движение бездуховных материальных структур? Ничуть не бывало.

В этой связи достаточно указать на такое, кажущееся парадоксальным на первый взгляд, обстоятельство. Именно эти формы общественных связей и отношений, формирующиеся между людьми в процессе общественного производства независимо от их воли и сознания и противостоящие им в качестве некоей объективной необходимости, которые Маркс в силу этого характеризует как *материальные общественные отношения*, именно



эти же самые формы Маркс квалифицирует в «Капитале» как «...общественно значимые, следовательно *объективные мыслительные формы* для производственных отношений данного исторически определённого общественного способа производства...» (курсив наш – Т.Р.) [Маркс, 1960, с. 86], под «объективными мыслительными формами» имея в виду сложившиеся естественноисторическим путём *объективно-целесообразные* (и потому – *разумные*) *формы его организации*.

То, что на языке марксизма называется «объективными мыслительными формами», есть не что иное, как та «чувственно-сверхчувственная» надындивидуальная реальность, которая объективно существует в обществе в виде системы связей и отношений, отдельные звенья и фрагменты которой (в виде форм государства и права, форм религии и морали, форм искусства и научного познания) были открыты и исследованы уже философией Просвещения, получив название всеобщих *форм разума (разумных начал)*, на которых построена жизнь цивилизованных обществ и в которых осуществляется общественно-исторический прогресс; это – те же самые формы организации общественной жизни людей, которые в гегелевской онтологии истории мистифицируются, получая статус *наличных форм* бытия мирового духа – «форм разума».

Словом, разумные формы – это, в общем и целом, одна и та же реальность, разные стороны и фрагменты которой были открыты и зафиксированы разными философскими направлениями с помощью разных понятий, но существование которой *одинаково признавалось* и философией Просвещения, и философией Гегеля, и философией Маркса<sup>5</sup>. Вот только *субъект*, которому с необходимостью принадлежат эти разумные формы организации общественной жизни людей и который является подлинным *источником* их происхождения, понимался каждым из направлений философской мысли принципиально по-разному.

Если для материализма эпохи Просвещения таким субъектом выступал преимущественно *индивид*, сознательная деятельность которого служила масштабом и критерием в вопросах общественно-исторического развития; для Гегеля – внеисторическое начало в лице *мирового духа*, обнаруживающего себя в движении положенных им наличных форм бытия истории, то для марксизма таким подлинным субъектом истории выступает *труд и формы его организации* (формы его *разделения*).

Как видим, *разумность форм* организации общественной жизни людей, в том числе экономической основы общества – *материального производства*, не только никогда не отрицалась марксизмом, но напротив, составляет такую его специфическую особенность, которая позволяет отличать *исторический материализм* Маркса и Энгельса как от *исторического идеализма* Гегеля, так и от непоследовательного, антропоморфного по своему характеру и потому – *субъективного материализма* эпохи Просвещения.

Собственно говоря, содержание рассматриваемой здесь проблемы самым непосредственным образом связано с той конкретно-исторической формой основного вопроса философии, которая отличает его от средневековой и античной форм постановки и которую он приобретает исключительно в Новое время, а именно: что первично – разумные формы, в которых протекает общественно-историческая деятельность людей, или сама актуально совершаемая людьми их совместная деятельность по производству и воспроизводству своей общественной жизни [Рагозина, 2015, с. 22-23].

Проблема разумности форм, лежащих в самом фундаменте общественного бытия людей, получившая у нас столь экзотическое для философии название «проблемы бездомности человека в мире», лишней раз показывает нам, сколь велика для философии цена вопроса об *объективном субъекте истории*.

В свете сказанного приходится признать, что взгляд Лукача на существо этой проблемы действительно несколько прямолинейен и упрощён, что не мешает ему и сегодня быть весьма и весьма плодотворным в силу того, что он (совершенно независимо от того, хотел именно этого Г. Лукач или не хотел, осознавал или нет) способствовал выдвиганию

<sup>5</sup> Более того, именно эта реальность, начиная с Нового времени, собственно и составляет предмет философии как науки.



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.

### Список литературы References

1. Гегель Г. В. Ф. 1935. Сочинения. Т. VIII. Философия истории. М., Л., Гос. соц.-эк. изд-во: 470 с.  
Gegel' G. V. F. 1935. Sochineniya. T. VIII. Filosofiya istorii [Compositions. T. VIII. Philosophy of history]. M.; L.: Gos. Soc.-EK. IZD-Vo: 470 p.
2. Лифшиц Мих. 2012. Дух и его действительность. 1974 г. В кн.: М. Лифшиц. О Гегеле. М., ООО «Издательство Грюндриссе»: 127– 151.  
Lifshic Mih. Duh i ego dejstvitel'nost'. 1974 g. [Spirit and its validity. 1974 g.] V kn.: M. Lifshitz. About Hegel. M., ООО "izdatel'stvo Grjundrisse: 127– 151.
3. Лифшиц М. 2012. Эстетика Гегеля и диалектический материализм. 1931 г. В кн.: М. Лифшиц. О Гегеле. М., ООО «Издательство Грюндриссе»: 55– 96.  
Lifshic M. 2012. Estetika Gegelya i dialekticheskij materializm. 1931 g. [Aesthetics of Hegel and dialectical materialism. 1931 g.]. V kn.: M. Lifshitz. About Hegel. M., ООО "izdatel'stvo Grjundrisse": 55– 96.
4. Лукач Д. 1991. К онтологии общественного бытия. Прологомены. Пер. с нем. М., Прогресс: 412 с.  
Lukach D. 1991. K ontologii obshchestvennogo bytiya. Prolegomeny [The ontology of social being. Prolegomena]. Per. s nem. M., Progress: 412 p.
5. Маркс К. Капитал 1960. В кн.: К. Маркс, Ф. Энгельс. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 23. М., Политиздат: 907 с.  
Marx K. 1960. Kapital [Capital] V kn.: K. Marx, F. Engels. Sochineniya. [Composition]. Ed. 2. Vol. 2. Moscow, Politizdat: 907 p.
6. Маркс К. 1957. Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта. В кн.: К. Маркс, Ф. Энгельс. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 8. М., Политиздат: 705 с.  
Marks K. 1957. Vosemnadcatoe bryumera Lui Bonaparta [The eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte]. V kn.: K. Marx, F. Engels. Sochineniya. [Composition]. Ed. 2. Vol. 8. Moscow., Politizdat: 705 p.
7. Рагозина Т.Э. 2017. Проблема субъекта истории как системообразующий принцип философской рефлексии. В кн.: Субъективное и объективное в историческом процессе. Материалы международной научной конференции 21 апреля 2017 года. Донецк, с. 40–55.  
Ragozina T.E. 2017. Problema sub"ekta istorii kak sistemoobrazuyushchij princip filo-sofskoj refleksii [The problem of the subject of history as the backbone principle philosophical reflection] V kn.: Subjective and objective in the historical process. The materials of the international scientific conference, April 21, 2017. Donetsk, p. 40–55.
8. Рагозина Т.Э. 2015. Культура как явленная метаморфоза первичной реальности. Культура и цивилизация (Донецк). Донецк, 1–2 (2): 7– 25.  
Ragozina T.E. 2017. Kul'tura kak yavlennaya metamorfoza pervichnoj real'nosti [Culture as presented metamorphosis primary reality]. Kul'tura i civilizaciya (Doneck). Donetsk, 1–2 (2): 7–25.
9. Туровский М.Б. 1997. Философские основания культурологии. М., РОССПЭН: 440 с.  
Turovskij M.B. 1997. Filosofskie osnovaniya kul'turologii. [Philosophical foundation of Culturalogy]. M., ROSSPEN: 440 p.
10. Энгельс Ф. 1961. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии. В кн.: К. Маркс, Ф. Энгельс. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 21. М., Политиздат: 269–317.  
Engel's F. 1961. Lyudvig Fejerbah i konec klassicheskoj nemeckoj filosofii [Ludwig Feuerbach and the end of classical German philosophy]. V kn.: K. Marx, F. Engels. Sochineniya. [Composition]. Ed. 2. Vol. 21. Moscow., Politizdat: 269–317.