

Экономические и социально-гуманитарные исследования. 2023. № 1 (37). С. 132—139.  
Economic and Social Research. 2023. No. 1 (37). P. 132—139.  
Научная статья

УДК 165 + 159.923.2  
doi: 10.24151/2409-1073-2023-1-132-139

## Человек и общество через призму концепции фрактальности

*М. Ю. Морозов*

*Гуманитарно-социальный институт, г. Люберцы, Россия*

*maxdiscovery@mail.ru*

**Аннотация.** В статье обосновывается, что человеческое познание, имея единые условия порождения, имеет также и единую основную проблематику, вокруг которой вращаются предметы всех без исключения его особенных областей и форм. Рассматривается историческая эволюция функциональной роли науки в обществе. Показана связь проблемы тотальности с напряженной общественной потребностью индивида в осмыслении своей свободы, которая выражается в разнообразных политических концепциях. Выявлены гносеологические корни концепции тоталитаризма, проанализировано отношение *Я — Мы*, показана его связь с противоречием непрерывного и дискретного, восходящим к диалектике Единого и Многого. Выявлено, что индивидуальное *Я*, лишаясь собственных определений в обществе развитого товарного производства, фрагментируется, несмотря на растущую непрерывность цепочек материального производства, в которое оно включено как агент. Эта фрагментация служит для *Я* основанием, с опорой на которое оно осознает самоё себя как абстрактного Одного (*das Eins*). Предложено решение проблемы тотальности в виде диалектического проекта единой концепции фрактальности, осмысленной в качестве логической категории.

**Ключевые слова:** диалектика, Маркс, фрактальность, Гегель, тотальность, личность, человек и общество

**Для цитирования:** Морозов М. Ю. Человек и общество через призму концепции фрактальности // Экономические и социально-гуманитарные исследования. 2023. № 1 (37). С. 132—139. <https://doi.org/10.24151/2409-1073-2023-1-132-139>

Original article

## Human and society through the prism of the concept of fractality

*M. Yu. Morozov*

*Humanitarian Social Institute, Lubertsy, Russia*

*maxdiscovery@mail.ru*

© Морозов М. Ю.

**Abstract.** The author argues that human cognition, while having common conditions of generation, also has a common underlying problematic around which the objects of all its specific areas revolve, without exception. The historical evolution of the functional role of science in society is considered. The connection between the problem of totality and the intense societal need for the individual to reflect on his or her freedom, which is expressed in a variety of political concepts, is demonstrated. The gnosiological roots of the concept of totalitarianism are revealed, the we/I ratio is analyzed and its connection with the contradiction of continuous and discrete, which goes back to the dialectic of the One and the Many, is shown. The author makes it clear that individual Self, stripped of its own definitions in a society of advanced commodity production, is found to be fragmented, despite the increasing continuity of the chains of material production in which it is included as an agent. This fragmentation serves as the basis for the self-awareness of the Self as an abstract One (das Eins). A solution to the problem of totality in the form of a dialectical project of a unified concept of fractality, conceptualized as a logical category, has been proposed.

**Keywords:** dialectics, Marx, fractality, Hegel, totality, personality, human and society

**For citation:** Morozov M. Yu. “Human and Society through the Prism of the Concept of Fractality”. *Economic and Social Research* 1 (37) (2023): 132–139. (In Russian). <https://doi.org/10.24151/2409-1073-2023-1-132-139>

Действительным стержнем **всей** истории человеческого познания является фундаментальная попытка разрешить проблему жизни индивида в обществе, их взаимоотношения. При умном взгляде на понятия человека и общества это отношение оказывается отношением человека к самому себе — а значит, вопросом об истинности, проблемой обнаружения чистой формы самой истины. Многообразие дисциплин, предметов и подходов, которые существуют в современной науке (и даже не столько в одной лишь науке, хотя ниже пойдет речь преимущественно о ней), лишь отражает многообразие различных проявлений этой главной существенной посылки: понять, каким способом человек образует общество и как общество «образовывает» (*Bildung*) человека, понять через выявление меры истинности и человека, и этого способа производства.

Этот тезис носит двояко-односторонний характер. С одной стороны, он будто бы не выражает ничего оригинального, что не обсуждалось бы уже сотни раз в философской литературе. С другой — этот тезис даже при узаконенном сегодня плюрализме выглядит экстравагантно из-за акцентированной в нем категорической всеобщности. Стоит присмотреться к этим сторонам

внимательнее, чтобы увидеть процесс превращения, перехода каждой из них в свою противоположность.

Начнем с экстравагантности тезиса. Как можно утверждать подобную проблематику — взаимоотношение человека и общества — для всего человеческого познания? Ведь есть же специальные науки о человеческом — науки гуманитарные, общественные. Для них это утверждение кажется справедливым: при некотором допустимом обобщении вопросы, которые рассматриваются в этом широком спектре областей знания, могут быть сведены к указанной выше проблеме. Но как же быть с так называемыми естественными науками? Ведь они претендуют на то, чтобы изучать мир, природе «такими, какие они есть сами по себе», а именно сущность мира и природы, не испытывающую **влияние** человека и не затронутую никаким его **участием**.

Здесь, однако, всё далеко не так просто: недаром современная философия науки только сегодня переоткрывает для себя мысль трехсотлетней давности, которая заключается, говоря словами этой новейшей философии, в «нелинейном характере участия субъекта в процессе познания», и переоткрывает с большой помпой и шумом. Мысль, впрочем, принадлежит

Б. Спинозе и заключается в том, что познавательный процесс не противостоит объекту, а выступает производной от деятельности по его освоению (от «движения по контуру вещи»), что выражается в известном положении об атрибутивности мышления. Русло разработки этой идеи идет через трансцендентальную философию Канта — и особенно Фихте [9]; Гегель, у которого указанная мысль получает всестороннее развитие, по этой именно причине<sup>1</sup> кладет мышление в фундамент всего существующего, «гениально угадывая» действительные причины его — мышления — возникновения. Наконец, у Маркса та же мысль достигает ясности и адекватности выражения: материальный предмет познания и само познание суть необходимые следствия и продукты материальной деятельности общественного человека, труда, чувственно-вещественной практики. В свою очередь наука (даже естественная), когда она осмыслена в тотальности человеческого познания, перестает быть той институциональной наукой, которой мы ее знаем сегодня, по привычке «онтологизируя», увековечивая ее случайные (но кажущиеся нам необходимыми) признаки («определения рассудка», говоря гегелевским языком); наука становится лишь одним из моментов человеческой практики вообще — ее теоретическим моментом, который рождается в практике, для практики — и в практике находит свою цель и осуществление, возвращаясь в нее. Всё это выражено в известных словах Маркса о науке как о **непосредственной** производительной силе.

Имея в виду эту основу, сложно не понять мысль Д. Лукача о «природе как социальной категории». Это непонимание, однако, случается сплошь и рядом, и тогда в адрес венгерского теоретика звучат упреки в социальном солипсизме и субъективном идеализме. Непонимание Лукача, характерное для его критиков, опирается

<sup>1</sup> Причина замечательно показана в работе М. Сobotки [10], основной мыслью которой является противопоставление «трансцендентального» и «ноэтического» подходов к познанию.

в фундаментальную проблему познания: **что и каким образом** попадает в фокус внимания человека? На этот вопрос дает вполне ясный ответ Э. В. Ильенков: «В процессе труда человек, оставаясь естественно-природным существом, преобразует как внешние вещи, так (и тем самым) и свое собственное “природное” тело, формирует природную материю (включая сюда материю собственной нервной системы и мозга, ее центра), превращая ее в “средство” и в “орган” своей целесообразной жизнедеятельности. Поэтому-то он и смотрит с самого начала на “природу” (на материю) как на материал, в котором “воплощаются” его цели, и как на “средство” осуществления своих целей». Потом Э. В. Ильенков развивает мысль: «Поэтому-то он [человек] и видит в природе прежде всего то, что “годится” на эту роль, то, что играет и может играть роль средства осуществления его целей, т. е. то, что так или иначе уже вовлечено им в процесс целесообразной деятельности». Далее Ильенков уточняет: «Так, на звездное небо он [человек] обращает свое внимание вначале исключительно как на “естественные часы, календарь и компас”, как на орудия и инструменты своей жизнедеятельности, и замечает их “естественные” свойства и закономерности лишь постольку, поскольку эти естественные свойства и закономерности есть свойства и закономерности того материала, в котором выполняется его деятельность и с которым он поэтому вынужден считаться, как с совершенно объективным (никак от его воли и сознания не зависящим) компонентом своей деятельности» [5, с. 60—61].

Итак, человек «видит», даже глазами естественной науки, только то, что ему нужно; то, что необходимо в практике; и поэтому именно то, что оказывается по силам видеть. Но такая мысль, конечно, в полноте своей далека от той преобразованной формы понимания познания, которую дает прагматизм. Последний лишь выхватывает и «раздувает» определенную черточку, которая действительно содержится в подлинной мысли Маркса о **практичности** познания, но

отнодь не сводится к ней<sup>2</sup>. Человек, расширяя область своего познания, всё больше сталкивается с не-человеческим; однако оно перестает вполне быть таковым уже на самой границе (если понимать ее диалектически — т. е. просто **понимать**, иметь **понятие**). Поэтому самое отвлеченное знание естественных и математических наук представляет собой — в корне — знание человека о самом себе, или, говоря словами Фихте, отношение-к-себе-как-к-иному. Таким образом радикальная экстравагантность тезиса, который мы выставили в начале статьи, оказывается радикальной строго по Марксу: «...корнем для человека является сам человек».

Рассмотрим теперь противоположную сторону. «Человек и общество»: что нового тут скажешь, если даже иметь интенцию сказать нечто содержательное? «Уж сколько раз твердили миру!» Но и тут всё оказывается не так плоско и просто. При таком, весьма поверхностном, взгляде легко упустить из виду действительную проблему, которая рождается отнюдь не в головах кабинетных ученых: проблема взаимоотношения человека и общества возникает, как проблема вполне **практическая**, в процессе разворачивания противоречий общественного бытия действительных индивидов, которое, как известно, есть реальный процесс их жизни. Лишь с некоторым опозданием она получает и теоретическое выражение в виде проблемы свободы, а также разнообразных философских, политических и исторических концепций. Эти концепции оказывают самое прямое, хотя и далеко не всегда непосредственное, влияние на жизнь **всех**

<sup>2</sup> Подлинная теория познания Маркса дает основания утверждать еще одну парадоксальную вещь: чем более **теоретична** (фундаментальна) наука, тем более она **практична**. «Решение» этого парадокса состоит в понятии «чистой формы» всякой вещи, которая раздвигает познавательные границы возможностей проявления этой вещи до ее логических пределов. Только выявление всеобщих и необходимых определений вещи («вещи самой по себе», ее внутренней логики) дает возможность рассмотреть, в отличие от случайных и наиболее доступных представлению определений, действительный диапазон ее «поведения»; этой широты взгляда прагматизм дать не в состоянии.

индивидов и **каждого** из них. Таким образом, «обыденная» проблема оказывается решающим вопросом в жизни огромных масс людей, а их отчужденность от достижений человеческой культуры, обуславливающая существующее безразличие к этим вопросам (притом нередко — а иногда и прежде всего — в академической среде), может быть снята лишь в процессе **практики познания**, погружения в теорию под тем углом, под которым она раскрывается как момент общественно-преобразовательной деятельности людей.

Говоря о господстве определенных концепций и идей в обществе, нельзя не вспомнить давно известное положение немецкого классика о том, **что** именно идеи господствуют в обществе. Социально-исторически обусловленная незаинтересованность господствующих классов в адекватном методе познания объективной действительности, которым является диалектика, приводит к абстрактному разрыванию двух изначально связанных сторон — и моментов отношения «человек — общество». Такой разрыв, и составляющий самую суть проблемы (и далеко не только в этом вопросе)<sup>3</sup>, оказывается выражен двояким результатом использования негодных средств: 1) он сам получен как результат злоупотребления формально-рассудочной логикой; 2) попытки его решить с помощью формально-рассудочной логики ведут к еще большей затуманенности в решении. Концепты плодятся на радость идеологам постмодернизма, общество перенасыщается информацией, а (ин)дивид фрагментируется и, переходя в состояние перманентного потока новостей и событий — «ленты социальной сети», которая становится идеальной моделью его сознания, — перестает понимать хоть что-то, теряет всякую надежду распознать «фейк» и расширить понимание объективной реальности. Указанный разрыв выпукло выражен в расхожих, обычно противопоставляемых друг другу концепциях тоталитаризма и демократии, где действительность удаётся

<sup>3</sup> Психофизиологическая проблема, по существу своего гносеологического ядра, оказывается той же самой проблемой.

воспринять лишь на уровне явлений. Такая логика, которая формально позволяет записать сапожную щетку в разряд млекопитающих, не видит трудности в уравнивании социализма и нацизма; это мнимое равенство, впрочем, включает в себе действительную проблему реального обобществления, проблему личности и взаимодействия *Я* и *Мы*, которое на предельно чистом логическом уровне выражается в отношении принципов *Одного* и *Многого*. Но для осознания этого факта требуется иной «гносеологический срез»: определение противоречия в самом основании, в отличие от поверхностно-наблюдаемых антагонизмов, которые доступны для фиксации и не отягощенному умственной культурой исследователю.

На фундаменте логики содержательной проблема приобретает совсем иной вид: «только в обществе индивид и может обособляться». Человек может существовать как **человек** лишь через (сквозь) общество, посредством него, а общество, в свою очередь, есть тотальность человеческого мира. Еще иначе: люди есть продукт исторических обстоятельств, но только потому, что эти люди сами делают свою историю. Эта постановка вопроса возможна только на фундаменте диалектической традиции, которая принципом своим имеет **тождество мышления и бытия**. Без умения самого ума удержаться в этом моменте тождества, устойчивости, единства многообразного и возникает абстрактный разрыв: **понятие его развития**, равно как и **развитие его понятия**, представляет собой диалектика (логика и теория познания) **фрактальности** — она понимается здесь как логическая категория (см.: [6]). Живое многостороннее здесь же предстает многоодно-сторонним, всякий момент становится (мнимо)самостоятельной (в наивысшей, пиковой, форме — линейно-самоподобной целому) частью, которая в пределе поглощает целое (тотальность) своей односторонней частичностью, а доминирует при этом количественная логика<sup>4</sup>. Проблема **тотальности**

<sup>4</sup> На это Маркс, анализируя отношения частной собственности, указывал в труде «Философско-экономические рукописи 1844 года». Проблема получила развитие в текстах раннего Лукача,

(**фрактальности** «свое — иное»), споры и дискуссии вокруг которой не утихали всё XX столетие, получает, таким образом, напряженное общественное звучание, отражает действительный общественный кризис и предлагает поиски выхода из него.

Эта теоретическая задача получает самые разнообразные выражения: проблема включения радикальной негативности в гегелевскую диалектику, проблема самореференции, проблема субъектности и свободы — лишь немногие, хотя и самые яркие, примеры таких проявлений. Концепций решения выдвинуто немало, но ни одно из предложенных решений не может претендовать на теоретическую строгость, свободную от апологии «чистой множественности», равной отказу от тотальности вообще, прежде всего по причине невозможности или неумения удержаться в монистической логике целостности при проведении порождающего эти концепции принципа. Так или иначе, и соображения А. Бадью об онтологически укорененной множественности, и философия различий и повторений, разработанная Ж. Делёзом, и концепция симулятивной реальности Ж. Бодрийяра, и замена гегелевского субъекта лакановским у С. Жижека, и работы представителей так называемого спекулятивного реализма — все они, не говоря уже о менее известных попытках справиться с проблемой тотальности, страдают тем или иным указанным выше недостатком, который своим источником имеет ту или иную форму отказа от принципа тождества бытия и мышления, характерного для классической линии философии.

Логике фрактальности как монистический проект материалистической диалектики проще всего было бы проиллюстрировать словами Гегеля из его первой большой работы: «...дух обретает себя в абсолютной разорванности». Та разорванность (фрагментарность, частичность) общества, о которой в разное время писали и пишут

особенно в работе «Овеществление и сознание пролетариата», которая существенно повлияла на дальнейшие взгляды теоретиков Франкфуртской школы.

Ж. Бодрийяр [1], Ф. Джеймисон [3], И. Джохадзе [4], М. Бурик [2], есть еще разорванность не абсолютная постольку, поскольку она носит одномерно-количественный характер, ведь зиждется она на принципе наличного бытия, который вскрыт Марксом в его политической экономии. Но как понятие абстрактного труда впервые в истории открывает всеобщий характер человеческой деятельности, пусть и в искаженной, превратной форме, и служит тем самым необходимым шагом на его — труда, т. е. стоящего за этой категорией действительного исторического человека, — пути к своей чистой форме, так и фрактальность должна быть понята сперва в своей абстрактной форме и доведена до точки тождества со своим — иным, с тотальностью, что позволит понять взаимное превращение этих категорий, позволит сделать это понимание конкретным. Попытки обойти подобный теоретический путь неизбежно будут выливаться в морализаторство о бытующих в обществе определениях, а также будут оканчиваться неизбежно бесплодными попытками изменить текущее положение вещей, хоть эти попытки и оказались бы субъективно артикулированными в самом искреннем ключе.

Объективным основанием категории фрактальности служат общественные связи человека с человеком, отношения общения (*Verkehr*). Рассматриваемая абстрактно, эта категория получает выражение во всеобщем характере **разрывности** подобных связей, которая возникает при всё увеличивающейся степени их **непрерывности** в производственных цепочках и при материальной зависимости индивидов друг от друга в совокупном процессе производства товаров. «Механизм» этой разрывности необходим, с одной стороны, для обеспечения дальнейшего чисто материального движения товарного производства [2], а с другой — для производства необходимого сознания индивидов, которое полагает данное движение чем-то узаконенным и непреодолимым. Оба этих фактора как бы отодвигают имманентную границу общества, каждый раз — на несколько шагов вперед от неминуемого (казалось бы) краха. Более того, именно этим они делают общество

неуязвимым: как пишет Джохадзе, всякое исключение уже включено в правило его функционирования; всякий протест предусмотрен и заранее просчитан на предмет извлечения прибыли; критика общества «изнутри» является необходимой «прививкой» для его дальнейшего (и всё более прочного) существования; вместо противодействия система «поддается» нажиму, но именно эта «податливость» делает невозможным фихтевский *Anstoss*, необходимый для возникновения сознания и преобразования предмета деятельности (см.: [4, с. 169—170]).

Система эта не учитывает только один момент: диалектику действительности, которая превращает противоположности не внешним образом (в виде попытки «склеить» противоположные половинки), а внутренним, действуя по собственной логике изменяемого предмета. Логика разрывности, она же — собственная логика функционирующего сегодня общества, — должна быть снята в самой себе; абсолютная разорванность здесь достигается не связыванием (противодействием наличному порядку вещей, которое оказывается предусмотренным), а продолжением фрагментации, ведущим к **разрыву самой разрывности**: шаг в эту сторону оказывается критическим, ведь он превращает ее в свою противоположность.

Саморазорванное общество, представленное как сумма индивидов, обретает в устойчивости этих индивидов (даже если такая устойчивость существует через неустойчивое — через поток и фрагментарность) свой последний принцип — атомарность. А если, по Гегелю, существуют атомы, то не обойтись и без пустоты между ними. Каждый такой индивид **мнит** себя Одним (*das Eins*), но это Одно понимается абстрактно, не как Единое (*das Eins*). И дело даже не в том, что он не функционирует как индивид (неделимое сознание), что он не функционирует даже как одномерный — и состоит из множества фрагментов. Дело в том, что в этой фрагментарности он **вовсе не видит** действительной проблемы: всякое Одно существует лишь через Многое. Это понимание, характерное для гегелевской диалектики, совершенно утрачивается в концепциях тоталитаризма; так, К. Ясперс пишет:

«Объективированный, оторванный от своих корней человек утратил самое существенное. Для него ни в чем не сквозит присутствие подлинного бытия. В удовольствии и неудовольствии, в напряжении и утомлении он выражает себя лишь как определенная функция. <...> он мыслит свое бытие только как “мы”» [8, с. 309—311]. «Мы» здесь подразумевается лишь как неразличенность, как количество, как «многие Одни», однако действительное Мы включает в себя положенное и снятое различие: это Я и Другой, необходимость которого в становлении Я показана еще Фихте в его концепции межсубъектности. Мы — единое в многообразном, в отличие от широко бытующих односторонне-неистинных представлений. Субстанция в целом может мыслить только как Мы — но это становится понятным, опять-таки, лишь через диалектику принципов Одного и Многого, где Я есть истинное Для-себя-бытие, включающее в себя (опосредствующее собой, представляющее собой) всеобщность (богатство и мощь) мира в целом, а вовсе не одинокий винтик, «связанный одной цепью» с прочими деталями общественного механизма, заброшенный в этот мир и трагически ему противостоящий.

Разрыв этих принципов, их взаимная изоляция — самое существенное и опасное следствие логики фрактальности, которое мы пытались показать [7]. Снятие этого тупика возможно через снятие самомнения индивида, через присвоение им адекватного понятия о мире и самом себе. Ему, лишенному возможности черпать силы в действительном единстве коллективной субъектности, остается обрести их лишь в разрывности этого субъекта, искать выход здесь. И поэтому в полный рост встает проблема общения (*Verkehr*) и производства его необходимой формы.

### Список литературы и источников

1. **Бодрийяр Ж.** Прозрачность зла: [сб. эссе]. 3-е изд. М.: Добросвет: Издательство КДУ, 2009. 387 с.
2. **Бурик М. Л.** Человек и экономика в виртуализированном мире. М.: Аграр Медиа Групп, 2016. 268 с.
3. **Джеймисон Ф.** Постмодернизм, или Культурная логика позднего капитализма / пер. с англ.: Д. Кралечкин; науч. ред.: А. Олейников. М.: Изд-во Института Гайдара, 2019. 808 с.
4. **Джохадзе И.** Массовое общество и демократический тоталитаризм: свобода без выбора // Логос. 2005. № 5 (50). С. 165—178.
5. **Ильенков Э. В.** Диалектика идеального // Логос. 2009. № 1 (69). С. 6—62.
6. **Морозов М. Ю.** Понятие «фрактальность» как логическая категория // Проблемы онто-гносеологического обоснования математических и естественных наук: сб. науч. тр. / гл. ред. Е. И. Арепьев; Курск. гос. ун-т. Вып. 11. Курск, 2020. С. 65—75.
7. **Морозов М. Ю.** Противоречие непрерывности и дискретности как существенное определение фрактального // Проблемы современного образования. 2021. № 5. С. 9—22.
8. **Ясперс К.** Духовная ситуация времени // Смысл и назначение истории: [сб.]: пер. с нем. / К. Ясперс. М.: Политиздат, 1994. С. 287—418.
9. **Siemek M.** *Poznanie jako praktyka (Prolegomena do przyszłej epistemologii)* // *Markszizm w kulturze filozoficznej XX wieku* / red. M. J. Siemek. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1988. S. 9—24.
10. **Sobotka M.** *Člověk a práce v německé klasické filosofii*. Praha: Nakl. polit. lit., 1964. 152 s.

### References

1. Baudrillard J. *La Transparence du Mal, essai sur les phénomènes extrêmes*. Paris : Galilée, 1990. 208 p. (In French.)
2. Burik M. L. *Man and Economy in a Virtualized World*. Moscow: Agrar Media Grup, 2016. 268 p. (In Russian).
3. Jameson F. *Postmodernism, or, the Cultural Logic of Late Capitalism*. N. p.: Duke University Press, 1991. 461 p.
4. Dzhokhadze I. “Mass Society and Democratic Totalitarianism: Freedom without Choice”. *Logos* 5 (50) (2005): 165—178. (In Russian).
5. Ilyenkov E. V. “Dialectics of the Ideal”. *Logos* 1 (69) (2009): 6—62. (In Russian).
6. Morozov M. Yu. “The Concept of ‘Fractality’ as a Logical Category”. *Problemy onto-gnoseologicheskogo obosnovaniya matematicheskikh i yestestvennykh nauk*: collection of scientific works. Chief ed. E. I. Arepiev. Kursk State University. Iss. 11. Kursk, 2020. 65—75. (In Russian).

7. Morozov M. Yu. “The Contradiction of Continuity and Discreteness as the Essential Definition of the Fractal”. *Problemy sovremennogo obrazovaniya = Problems of Modern Education* 5 (2021): 9–22. (In Russian).
8. Jaspers K. *Die geistige Situation der Zeit*. Vierte Auflage. Berlin, Leipzig: Walter de Gruyter & Co., 1932. 191 S. (In German).
9. Siemek M. „Poznanie jako praktyka (Prolegomena do przyszłej epistemologii)“. *Marksizm w kulturze filozoficznej XX wieku*. Red. M. J. Siemek. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1988. 9–24. (In Polish).
10. Sobotka M. *Člověk a práce v německé klasické filosofii*. Praha: Nakl. polit. lit., 1964. 152 s. (In Czech).

#### **Информация об авторе**

**Морозов Максим Юрьевич** — преподаватель, Гуманитарно-социальный институт (Россия, 140079, Московская область, г. Люберцы, д. п. Красково, ул. Карла Маркса, д. 117).

#### **Information about the author**

**Maxim Yu. Morozov** — Lecturer, Humanitarian Social Institute (Russia, 140079, Moscow region, Lubertsy, Kraskovo, Karla Marksa str., 117).

**Статья поступила в редакцию 06.12.2022.**

**The article was submitted 06.12.2022.**