

*К. С. ПИГРОВ\**

## ЛЮБОВЬ К ТРУДУ В КОНТЕКСТЕ ПЕРСПЕКТИВ РАЗВИТИЯ НОВОЕВРОПЕЙСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ\*\*

*Аннотация:* В статье подчеркивается, что труд и любовь имеют общую коммуникативную природу. «Я тружусь, следовательно, я существую социально». В горизонте аксиологических парадигм новоевропейской цивилизации труд рассматривается в качестве деятельного инобытия любви. Трудовая творческая активность предстает формой выражения как социальных, так и межличностных отношений. В поисках любви Другого, в стремлении к социальному признанию я активно желаю, чтобы Другой пользовался результатами моего труда. Успешная эволюция российской цивилизации предполагает особый акцент на развитии русского трудолюбия, что есть базовое условие достойного утверждения России в цивилизованном мире.

*Ключевые слова:* новоевропейская цивилизация, Россия, труд, любовь, трудолюбие, зависть, ревность.

*K. S. PIGROV*

## LOVE TO LABOR IN CONTEXT OF PERSPECTIVES OF MODERN EUROPEAN CIVILIZATION'S DEVELOPMENT

*Annotation:* The article emphasizes that labor and love have a common communicative nature. «I work, therefore, I exist socially». In the horizon of the axiological paradigms of the modern European civilization, labor is regarded as an active other-being of love.

---

\* *Пигров Константин Семенович, доктор философских наук, профессор Санкт-Петербургского государственного университета.*

\*\* *Исследование поддержано грантом РФФИ № 18-011-00798 «Инструментальные стратегии развития национального самосознания России: социально-философское исследование технологий скриптизации бытия».*

*Автор выражает благодарность профессору, доктору философских наук и кандидату экономических наук Михаилу Васильевичу Попову за возможность обсуждать с ним сюжеты данной статьи и за библиографические рекомендации.*

Labor creative activity is a form of expression of both social and interpersonal relations. In search of the love of the Other, in the pursuit of social recognition, I actively wish the Other to enjoy the results of my work. The successful evolution of the Russian civilization implies a special emphasis on the development of Russian industriousness, which is the basic condition for the worthy approval of Russia in the civilized world.

*Key words:* New European civilization, Russia, labor, love, industriousness, envy, jealousy.

Если труд понимать узко прагматически, «чисто экономически», то он не имеет отношения к любви. В самом деле, какая связь между прозаическим процессом производства средств к жизни — «обменом веществ между обществом и природой», с одной стороны, и таким поэтическим, праздничным чувством, как любовь, с другой?! Но если мыслить труд с философских позиций, особенно труд в его развитой форме новоевропейской цивилизации<sup>1</sup>, то он оказывается *деятельным инобытием любви*, а любовь предстает как форма мотивации трудовой активности.

Основная мысль нашей статьи состоит, во-первых, в том, что труд и любовь по существу одной природы, они представляют собой разные стороны одной фундаментальной сущности. Эффективной методологией анализа труда может выступить философия любви, так же, как методологией исследования любви может выступить философия труда. Во-вторых, мы подчеркиваем, что в человеческом труде мотивационная составляющая играет решающую роль. Причем, если слово «мотивация» носит отчужденно-научнообразный характер, то, используя слова «любовь» и «страсть», мы акцентируем экзистенциальные стороны человеческого труда. В-третьих, ключевой точкой решения наших национальных проблем является выработка массового положительного отношения к труду, базирующегося на приоритете социальных институтов образования и здравоохранения.

### 1.

Сама возможность построения коммунистического общества, согласно марксизму, базируется на идее возникновения массового трудолюбия. Именно благодаря этому, в соответствии с марксистскими прогнозами, станет возможна такая ситуация, когда «богатства польются полным потоком», — люди по преимуществу будут работать не потому, что их побуждает необходимость

заработать себе на жизнь, а потому, что *труд сам по себе* является «первой жизненной потребностью». И не от каждого по способностям требует трудиться коммунистическое общество, в том числе и в первой его фазе, при социализме, а каждый призван трудиться по сознанию необходимости труда на общую пользу в силу общественной сущности человека.

Идея трудолюбия, или — в советско-марксистской терминологии — концепция «труда как первой жизненной потребности» — по существу один из замковых камней, на котором стоит не только коммунистический идеал, но и реально осуществившаяся новоевропейская цивилизация. «Трудиться — значит молиться» в протестантской этике и «труд как первая жизненная потребность» в марксизме являют единство противоположных систем ценностей. Труд в новоевропейской цивилизации предстает не только как средство, но и как самоцель, определяющая смысл человеческой жизни. Эта самоцельность придает новоевропейскому труду такие качества, которые позволяют ему эффективно выполнять свои функции как средства.

Философскому анализу труда и мотивов к нему в советский период было посвящено огромное количество литературы. Проблема труда как первой жизненной потребности была в советской философии содержательно проработана. В 60-е годы в связи с этим сюжетом наметилась своеобразная историософская схема. Был выдвинут тезис, что труд в архаическом обществе, первоначально не имея утилитарного, практического смысла, зародился из игры. Трудовая активность в таком качестве и представляла как исторически *первая*, собственно человеческая жизненная потребность<sup>2</sup>. «Раз возникнув», через принцип обращения, труд постепенно обрел утилитарную ценность, а в условиях цивилизации стал необходимым условием выживания (чего в архаике не было), но также и формой антагонистических отношений, — порабощения. Произошло отчуждение труда. Архаическая самоценность труда и любовь к нему, тем не менее, не погибла. Она продолжала существовать в превращенных формах, которые в будущем коммунистическом обществе воплотятся как массовая страсть к творчеству, — страсть к познанию. Да и в нынешнем обществе в элитарной деятельности художников, инженеров и ученых мы уже можем наблюдать зримые черты этой будущей всеобщей страсти к интеллектуальному труду.

Внимательный анализ показывает, что у К. Маркса и Ф. Энгельса потребность в труде представляла как развитое соединение двух конструктов. С одной стороны, речь шла о французской традиции, восходящей к Ш. Фурье<sup>3</sup>.

Фурьеристская модель труда, в конечном счете, акцентировала наслаждение двигательной активностью физиологического порядка. Отсюда формулировка «труд как потребность здорового организма». С другой стороны, это был типично немецкий конструкт, восходящий к Канту, Фихте и Гегелю, где труд оказывался по существу нравственным императивом в стилистике протестантской этики. В советское время эти две традиции в профессиональной литературе были более или менее четко сепарированы. Естественно, возобладала немецкая, кантовско-гегелевская традиция. Приоритет отдавался труду как долгу. В духе Гегеля — поскольку речь шла о любви, в частности, о любви к труду — говорили о соединении «склонности с законом, благодаря чему последний теряет свою форму закона... Совпадение склонности с законом заключается в том, что закон и склонность перестают отличаться друг от друга...»<sup>4</sup>. Таким образом, внутреннее стремление трудиться совпадало с внешней необходимостью к труду.

По замыслу марксистских идеологов, в будущем обществе механический тяжелый труд будет отдан машинам. Трудовая активность, становясь по преимуществу творческой, художественной или научной, обретает все признаки страсти к творчеству, известной во все времена, но особенно разившейся в новоевропейское время в связи с романтическим культом оригинальности и новизны. На фоне бурного научно-технического прогресса само общество должно было быть спроектировано по типу некоей гигантской научно-практической организации, осуществляющей творческое воплощение научных идей в практику. Уже тогда в скрытой форме было показано, что становление всеобщего трудолюбия в форме всеобщей страсти к научному творчеству не может решить основную задачу коммунистического жизнеустройства «от каждого по способностям, каждому по потребностям». Потребности определены нашими запросами к условиям творческого труда, а эти запросы именно в связи с предполагаемой страстью к труду, требующей все новых и новых ресурсов, будут возрастать неограниченно и не могут быть удовлетворены никогда. Дефицит средств к творчеству останется всегда, а потому всегда сохранится вопрос, как распределять недостаточные средства к творчеству, — скажем, кому в первую очередь предоставлять всегда дефицитные новейшие экспериментальные установки. Выход один — распределять их по результатам предыдущего труда<sup>5</sup>. Кроме того, было показано, что, хотя творчество «по умолчанию» предполагается как высочайшая ценность, но на самом деле она реальным мотивом к деятельности ныне вовсе не является<sup>6</sup>.

Наша задача в данном исследовании не в том, чтобы провозглашать утопичность коммунистических лозунгов о труде. Обратим внимание на рациональные стороны этого проекта. В марксизме, в традиции новоевропейской ментальности отчетливо артикулированы тезисы, что 1) именно в мотивации к труду коренится ключевые характеристики качества рабочей силы и 2) активность, деятельность, труд, творчество — все это в главном есть инобытие общественных отношений<sup>7</sup>.

Эти положения и подводят нас к главному тезису статьи. Трудовая творческая активность есть не что иное, как форма выражения социальных и межличностных отношений. Я в поисках любви Другого активно желаю, чтобы Другой пользовался результатами моего труда. Если мой труд полезен для Другого, то мое бытие признано, Я — состоялся, я действительно существую<sup>8</sup>. Трудиться, как и молиться, может каждый. В этом отличие культа творческого труда от специфического романтического культа гениального творчества, требующего экстраординарных способностей. Любой при достаточной выучке и «длинной воле», при хорошем здоровье, сможет добиться любви Другого — близких и дальних, современников и потомков. Отсюда — Любой может быть признан Социумом. Счастья любви, а стало быть, полноты самоосуществления, можно достигнуть методическим, систематическим, разумно встроенным в кооперацию творческим трудом.

## 2.

Эмпирически известно, что работающий «по хозяйству» муж или хлопотущая у плиты жена возбуждают сексуально. Эротический (или, напротив, танатический) характер труда в приватной сфере, на уровне межличностных отношений, дан непосредственно. Он исследован психологами и педагогами. Труд и любовь имеют одну природу — *коммуникативную*. Труд — это опосредствованная коммуникация, а любовь — непосредственная. Любовь к Другому рождает импульс труда, но и, наоборот, вкус к самому процессу труда, трудолюбие порождает открытость сердца — способность любить. То же можно наблюдать и на социальном уровне. Высокое качество труда в обществе, высокая его производительность свидетельствуют о социальной благоустроенности, об отсутствии серьезных социальных напряжений.

Такая характеристика указывает только на отношения общественности<sup>9</sup>. Но высокое качество труда рассказывает о высоком качестве не только

общественности, но и соборности. На самом высоком уровне труд, как и любовь, являют собой, вообще говоря, мистическое соединение имманентного и трансцендентного. Поэтому «протестантская этика» — это только одна из форм обнаружения возвышенного отношения к труду. Буддизм и конфуцианство также дают столь же высокие результаты в развитии массового трудолюбия. Истовая православная религиозность не является здесь исключением. Путь развития потребности в труде — это по существу философское освобождение от философской веры. Оно предполагает образование, созидательные установки, инициативность, здоровый образ жизни, а также — высоко мотивированный призыванием уровень *профессионализма*. Последний создает умение вписаться в кооперацию труда, что необходимо в публичной сфере общественности. Профессионализм предстает как форма трудолюбия<sup>10</sup>. Не следует забывать, однако, что комплементарным образом вместе с профессионализмом существует любительство, самодеятельность (называемые иногда дилетантизмом) как некая «беззаконная любовь» к труду, не урегулированная институционально, не вошедшая в рамки тех или иных трудовых дисциплин и институций, но также насущно необходимая, особенно если учитывать динамику трудовой мотивации.

Труд по сути есть выражение любви, вообще всякого положительного отношения. Страсть к духовному творчеству вдохновлена высокой любовью к Абсолюту. Но эта творческая по сути страсть может быть извращена. Труд исторически на протяжении долгих тысячелетий мировой цивилизации был выражением отрицательного отношения — вражды, недоброжелательного равнодушия. В этом последнем случае обнаруживается то, что К. И. Шилин назвал «абиотическим характером труда»<sup>11</sup>. Здесь мы встречаемся с феноменами разнообразных форм отчуждения, превращенных форм, в частности, — «халтуры», равнодушия, усталости, недобросовестного отношения к результатам деятельности, и т. д.

### 3.

С горечью наблюдаем мы падение трудолюбия нашего народа за последние десятилетия<sup>12</sup>. Советский период, как выяснилось, проблемы любви к труду не решил. Падение массового положительного отношения к труду стало характеристикой постсоветской России. Возникает вопрос, во-первых, каковы глубинные причины отрицательного отношения к труду вообще,

и, во-вторых, есть ли у нас надежда на возможность формирования массовой любви к труду.

«Искусство жить — это искусство любить», — говорят вслед за Платоном В. Соловьев<sup>13</sup>, Э. Фромм<sup>14</sup> и многие другие. Можно ли обозначить таким образом горизонт человеческой культуры и цивилизации, чтобы «научить любить» целый народ, и, в частности, — научить любить труд? Для этого следует в том числе поставить вопрос об источниках падения трудолюбия.

Множественность бытия являет собой фундамент мироустройства. Налицо множество субстанциальных деятелей, абсолютно активных, но и абсолютно пустых, которые ищут успокоения в идеях, представляющих собой другое начало абстрактно-идеального бытия<sup>15</sup>. Причем фундаментальная вертикаль мира предполагает иерархию как субстанциальных деятелей, так и иерархию идей. Хорошо бы, если бы каждый субстанциальный деятель без колебаний успокаивался на своем уровне, подыскав себе идею своего уровня. Но в открытом, неопределенном, вероятностном мире ничто не определено раз и навсегда. Субстанциальный деятель с абсолютным безрассудством атакует идею, чтобы соединиться с ней и создать реальное бытие в пространстве и времени. Но идея может быть выше его. Тогда она его не принимает. Или — возникает «соперник счастливый», который тоже претендует именно на эту идею<sup>16</sup>. Конфликт субстанциальных деятелей, в которых ставкой является принятие или непринятие миром, рождает высокий страх (*Angst*<sup>17</sup>), — страх не состояться, не случиться в пространстве и времени. В страхе, рожаемом множественностью, онтологическое основание *зависти* и *ревности*. Оно, в конечном счете, в множественности субстанциальных деятелей, утверждающих себя в борьбе за идею высшего уровня. Ревность и зависть в связи с этим (впрочем, это и онтически очевидно) близки. Зависть — болезнь дружбы, ревность — болезнь любви<sup>18</sup>; это — напряженные, болезненные точки социального мира.

В процессе труда мы постоянно осуществляем выбор: мы выбираем, и нас выбирают. Кооперация в труде — основополагающее начало в новоевропейском труде. А. Смит начинает свою основополагающую книгу о сути новоевропейской цивилизации именно с апологии разделению труда как базе кооперации<sup>19</sup>. Кооперация как форма труда, при которой много лиц планомерно трудятся в одном или связанных между собой процессах производства, предполагает социальный институт многообразных выборов. Только благодаря искусству кооперации и возможны достижения современной цивилизации.

Вообще искусство кооперации представляет собой умение слышать друг друга, позитивно учитывать действия друг друга. Там, где кооперация отчуждается, возникает антагонистическая конкуренция.

Однако даже если взять науку — ту сферу, где любовь к труду наиболее позитивна и очевидна, — складывается трагикомическая ситуация Вавилонской башни. Если бы химик, свободно владеющий 30-ю языками, все рабочее время посвятил чтению публикаций, представляющих для него профессиональный интерес, и читал их со скоростью 4 публикации в час, то он смог бы познакомиться только с 5 % нужных ему публикаций<sup>20</sup>. Иначе говоря, кооперация в науке как форма приязни между учеными, чтение работ других авторов (в некотором роде, форма любви) становится проблемной.

Аналогичным образом разворачивается и социальный институт *ревности* в частной сфере жизни. Вспомним связь между становлением новоевропейского труда, с одной стороны, и разрушением традиционных межличностных связей, в частности, — с разрушением традиционной семьи, с другой. Это было обусловлено включением женщин в систему общественного производства и в связи с этим радикальной их эмансипацией. Покажем это на, казалось бы, далеком примере. Известна история трудного прохождения «Лолиты» В. Набокова в печать. При поверхностном чтении, когда читают только первую половину, а вторую лишь перелистывают, произведение предстает как всего лишь эротическая повесть. Но вторая часть, где все более звучит трагическая тема, постепенно обнаруживает историософский смысл этой притчи.

Этот фундамент обнаруживает себя не только в частной жизни, но и в жизни цивилизаций. Мы уже говорили выше о постоянном Домоклове мече тотальной войны, висящем над новоевропейской цивилизацией. Он, как мы помним, в XX в. реализовался в двух Мировых войнах. И сегодня мир, чудом удерживаясь, балансирует на грани тотального военного конфликта.

Человек, мучимый ревностью-завистью, рационализует свою активность как борьбу за достоинство (честь, престиж, что-то еще). Любовная ревность к женщине представляет собой детально разработанную новоевропейскую модель признанности человека культурой, миром вообще, Богом. В этом смысле и Сальери есть в известном смысле Отелло, ревнующий Бога, культуру — сам мелос — к Моцарту.

Для Набокова, для людей его судьбы, есть один фундаментальный объект ревности, одна возделенная идея — это Родина. Страна оказывается

в центре любовного треугольника, образовавшегося после 1917 года: «большевики — Россия — эмиграция». Эмигрантская ностальгия, тоска по отвергнувшей родине — это плач ревности. Если брать творчество Набокова в целом, то мы увидим ревнивую песнь эмигранта, плач отвергнутого любовника. И речь не только о литературе, но и о философии (скажем, «Духовные основы общества» С. Л. Франка).

Итак, за ревностью стоит онтологическая трагичность бытия. Субстанциальный деятель всегда хочет больше, чем может. Он прельщен идеей, ценность которой способен почувствовать, но ценности которой он не в состоянии соответствовать. Как, скажем, философ, который не может разрешить те вопросы, которые он не может не ставить. Здесь раздается вопль ревности — рыдание, которое мы принимаем за литературу.

Но здесь возможно чудо. Если это рыдание ревности обладает эстетической гармонией, оно само — это болезненное обнаружение — вдруг предстает как один из онтологических устоев мира, обнаруживает сдвиг в человеческом Универсуме, который принципиально не завершен и открыт к радикальным изменениям. Тот деятель, который не достиг идеи, однако раскрывает свою свободу, в гармоническом рыдании ревности и самоутверждается. Он чудесным образом осваивает мир в трансцендентном измерении — причем «более фундаментально», чем если бы случилось так, что вожденная идея с самого начала отдалась бы ему.

Поэтому столь существенна для Набокова метафора искусства как высшего смысла надмирного бытия. И речь не только о спасении писателя, хорошего писателя, но и хорошего читателя, то есть — о спасении всех: «С удовольствием, которое одновременно и чувственно, и интеллектуально, мы наблюдаем, как художник строит свой карточный замок и видим, как карточный замок становится замком из прекрасной стали и стекла»<sup>21</sup>.

Читатель может подумать, что в увлечении темой любви и ревности мы забыли о труде и о любви к труду — вовсе нет! Ведь труд по своему генезису как раз *эстетической природы*.

#### 4.

Труд всегда в явном или скрытом виде нацелен на *инновацию*. Инновация несет активный, но онтологически деструктивный момент, она неминуемо напрягает отношения людей, — отношения любви. Это обстоятельство

зафиксировано в многочисленных психологических исследованиях. Новатора готовы превозносить как героя, но по сути его боятся и не любят. Его не любит «начальство». Его не любит «народ». «Если вам в голову пришла новая идея, то она, верней всего, принесет вам неприятности», — с отчаяньем восклицает специалист по эвристике, берущийся научить совершать поступки, которые открывают новые и значимые идеи.

Способность к труду по существу есть способность к творческому поступку. Он предполагает искусство жить с моментом негации и не погибнуть под ее тяжестью. Поступок — это особое, специально артикулированное, соотнесенное не только со шкалой целей и средств, но и со шкалой моральной оценки социальное действие. Любой акт труда представляет собой поступок и, соответственно, *поступность*<sup>22</sup> является как социальный институт — культивированная трудовая активность. Социальный институт поступности предполагает, во-первых, — тех людей, которые совершают поступки, во-вторых, — те мотивы и нормы, которыми они руководствуются, в-третьих, — объединения, организации, в которых эти нормы и мотивы закрепляются.

Всякий социум содержит момент поступности. Там, где господствует традиционное или аффективное поведение, совершается мало поступков. Там, где господствует ценностно-рациональное и целе-рациональное действие, там момент поступности выражен сильно. В качестве *нормы* выступает соразмерность между целями, средствами и результатами. Каждый поступок активно утверждает нормы. Преступление же наоборот — нарушает и разрушает нормы. Преступление — это результат, порожденный использованием средств, не адекватных для целей. С этой точки зрения преступление — это такой поступок, где нарушена мера между целью, средствами и результатами. Естественно, что там, где совершается много поступков, то есть где люди постоянно вынуждены заново и рискованно соразмерять цели, средства и результаты — там много и преступлений. Если мы действуем без поддержки общепризнанных стереотипов и клише, заново взвешивая соотношение целей, средств и результатов, то возникают не только субъективные промахи, но открывается возможность реализации злого умысла, скажем, «эгоистических интересов», вообще — всяческого социального зла. Новоевропейская цивилизация (где господствуют целерациональное и ценностно-рациональное поведение) порождает много поступков и, следовательно, много преступлений.

Поскольку поступок разворачивается в напряжении цели-средства-результата, центр тяжести, естественно, падает на *инструментальный момент*, обладающий собственной логикой разворачивания и сопротивляющийся «живой» человеческой воле. Высокий уровень поступности / преступности задается высоким уровнем инструментальности. Там, где средство, там всегда появляется *орудие и оружие*.

Высокий уровень поступности / преступности, так же как и высокий уровень инструментальности, характеризует «надлом цивилизации» (термин А. Тойнби), ее декаданс, кризис. Это по существу болезненное, лихорадочное состояние, — состояние аномии (Э. Дюркгейм), когда доминируют маргиналы и маргинальные группы<sup>23</sup>. Распадается не только связь времен, но и само время, что выражается в упомянутом возрастании напряжения между целями и результатами — и, следовательно, в большей готовности общества к преступлениям. Новоевропейская цивилизация в XX–XXI вв. все более тяготеет к повышенной инструментальности. В большом историческом масштабе, в контексте мировой цивилизации, начиная с неолитической революции, новоевропейский (техногенный) ее этап обнаруживает своеобразный пик глобального надлома всей человеческой истории наиболее ярко.

Субъекты действия, ориентированные на сохранение человечества, — прежде всего на сохранение норм — вынуждены своими усилиями постоянно соединять то, что под действием некоторых инноваций склонно распадаться. Эти люди своей доброй волей, выражаемой конкретно как труд на благо общества, на себе «держат» социум как целостность. Если доброй воли недостает, то общество предстает как по преимуществу криминальное, где негативные инновации вытесняют труд.

В охранительной поступности, на которой зиждется устойчивость общества, выделяются две стратегии. (Предлагаемые нами их названия достаточно условны.) Во-первых, «фаталистическая» стратегия (близкая к консервативным установкам в духе необеркианства) и «волюнтаристическая» (радикалистская) стратегия. Они связаны с преобладанием, соответственно, ценностно-рационального или целерационального действия. «Фаталистическое» мирозерцание предполагает жесткую систему ценностей, ориентирующих социальное действие, оно исходит из субстанциалистского взгляда на социальную реальность. «Волюнтаристический» (радикальный) вариант стратегии предполагает

постоянный акцент на отсутствие объективной системы ценностей, постоянную апелляцию к антисубстанциализму, нигилизму.

Через «Европейский нигилизм» М. Хайдеггера можно глубже понять радикальные общественные движения конца XIX — начала XX вв. (не только рабочее, но и студенческое движение, феминизм и т. п.). Революционаризм Маркса, как и история русской революции, объясняют, почему все-таки труд, при всем идеологическом почтении к нему в марксизме, фактически оказался в постсоциалистических странах не на первом месте. В этом отношении существенна внутренняя близость установок Маркса и Ницше. Концепт «воли к власти» у Ницше, с одной стороны, и установка на развитие «всех человеческих сущностных сил безотносительно к заранее заданному масштабу»<sup>24</sup> у Маркса, с другой, внутренне едины и представляют собой реакцию на идеи новоевропейского постепенного прогресса.

Изменение общего ландшафта текстов в российской литературе после 1985 года характеризуется моментами, демонстрирующими усиление преступности и поступности в социуме, акцентуацию эротического начала. Наряду с реальной криминализацией общества, тогда произошла криминализация языка, существенную роль стали играть исповеди политических лидеров, включающие подчас довольно смело выраженную эротическую составляющую<sup>25</sup>, а также — «боевики», сосредоточенные на моментах насилия, и порно. Ценности любви к труду отошли в этих условиях на второй план, и задача, как мы полагаем, состоит в том, чтобы вернуть высокую оценку русскому трудолюбию, что есть глубинное условие развития России.

\* \* \*

Итак, любовь к труду — одно из фундаментальных аполлонических оснований новоевропейской цивилизации и важнейший момент в развитии общества. Любовь к труду предстает на одном полюсе в форме традиционно-ноевропейского трудолюбия, («протестантская этика»), а также — в форме коммунистического идеала труда «как первой жизненной потребности». Основное содержание этих двух нравственных парадигм близко.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> *Маркс К.* Критика Готской программы // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. М., 1961. Т. 19. С. 9–32.

См. также: *Зиммель Г.* Философия труда // Г. Зиммель. Избранное. Т. 2. Созерцание жизни. М., 1996. С. 466–485; *Furth P.* Arbeit und Reflexion // Arbeit und Reflexion. Köln, 1980. S.70–80; и др.

<sup>2</sup> См.: *Григорьев Г. С.* Труд — первая человеческая потребность. Диалектика процесса труда. Пермь, 1965. Г. С. Григорьев базировался на психологических материалах: *Войтонис Н. Ю.* Предыстория интеллекта. М.-Л., 1949.

<sup>3</sup> См. напр.: *Фурье Ш.* Пути будущего. Пер. И. И. Зильберфарба // Фурье Ш. Избранные сочинения. Т. 2. М.-Л., 1951. С.133–304.

<sup>4</sup> *Гегель Г.* Философия религии: в 2-х т. Т. 1. М., 1976. С. 109–110.

<sup>5</sup> См.: *Косолапов Р. И.* Коммунистический труд: природа и стимулы. М., 1968.

<sup>6</sup> См.: *Зайцева М. И.* Творчество как ценность и как мотив. (На примере труда инженерно-технических работников). М., 1970.

<sup>7</sup> См. напр.: *Комаров Г. Д.* Содержание и общественная форма труда в «Капитале» К. Маркса. Автореф... к. ф. н. Свердловск, 1980.

<sup>8</sup> Ср.: «Другой дает мне бытие и тем самым владеет мною». *Сартр Ж. П.* Первичное отношение к другому: любовь, язык, мазохизм // В кн.: Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 207.

<sup>9</sup> В терминах известной работы: *Франк С. Л.* Духовные основы общества. Введение в социальную философию // Русское зарубежье. Из истории социальной и правовой мысли. Л., 1991. С. 243–433.

<sup>10</sup> См.: Вебер М. Наука как призвание и профессия; Политика как призвание и профессия.

<sup>11</sup> *Шилин К. И.* Биотичность и абиотичность труда // В кн.: Философия пограничных проблем. Вып. 8. Пермь, 1975. С. 155–164.

<sup>12</sup> См. напр.: *Лапин Н. И.* Динамика ценностей населения реформируемой России // Вестник РАН. Т. 67. № 2, 1997. С. 140–145.

<sup>13</sup> *Соловьев В.* Смысл любви // Соловьев В. С. Сочинения в 2-х т. Т. 2 / Общ. ред. и сост. А. В. Гулыги, А. Ф. Лосева. М., 1988. С. 493–547.

<sup>14</sup> *Фромм Э.* Искусство любить. СПб., 2002.

<sup>15</sup> См.: *Лосский Н. О.* 1) Учение о перевоплощении. Интуитивизм. М., 1992; 2) Воспоминания. Жизнь и философский путь // Вопросы философии, 1991. № 12. С. 110.

<sup>16</sup> См.: *Пигров К. С.* Амбивалентность социального (опыт исследования онтологических оснований) // Вестник Санкт-Петербургского университета. 1994, Вып. 4 (№ 27).

<sup>17</sup> Известно, что Кьеркегор различал «эмпирический» страх-боязнь (Furcht), вызываемый конкретным предметом и обстоятельством, и неопределенный, безотчетный

страх-тоску, — метафизический страх, предметом которого является «ничто», и он есть форма переживания ничто. Человек конечен и знает о своей конечности. Поэтому ему и ведом метафизический страх-тоска, неведомый животным. *Kierkegaard S. Der Begriff Angst // Werke. Bd. 1, 1964. S. 40.*

<sup>18</sup> С. Булгаков. Моцарт и Сальери. По поводу пушкинского спектакля в московском Художественном театре // Русская мысль, 1915. № 5.

<sup>19</sup> Смит А. Исследование о природе и причинах богатства народов. М., 2009.

<sup>20</sup> Кузьменков В. П. Кибернетика и труд. Минск, 1972. С. 17–18.

<sup>21</sup> Набоков В. Хорошие читатели и хорошие писатели // Книжное обозрение, 1989. № 3. С. 10.

<sup>22</sup> Понятие поступности в системе понятий социальной философии см. в учебнике: Пигров К. С. Социальная философия. СПб., 2005.

<sup>23</sup> См.: Park R. E. Human migration and the marginal man // Park R. E. Race and culture. Glencoe, Free Press, 1950. P. 345–346, 349–356.

<sup>24</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 46. Ч. 1. С. 476.

<sup>25</sup> См. напр.: Жириновский В. В. Последний бросок на юг. М., 1993.