

КОНФЛИКТ ПРИНЦИПОВ «ТРУДА» И «РОЖДЕНИЯ» В ФИЛОСОФИИ XIX–XX ВЕКОВ

Статья посвящена конфликту принципов «труда» и «рождения» в философии XIX–XX веков. Автор исследует преломление данных принципов в европейских и русских концепциях — от Гегеля до Розанова и Хайдеггера.

В европейской культуре последних веков можно выделить два принципа, находящихся друг с другом в явном противоречии. Мы имеем в виду принципы «труда» и «рождения», получившие развитие в разных религиозных и философских концепциях. В этой связи было бы интересно рассмотреть, как эти принципы взаимодействуют в философских учениях XIX–XX веков, причем выделить те из них, где указанные принципы не только имеют существеннейшее значение, но и явственно противостоят друг другу¹.

На рубеже XVIII–XIX веков принцип «труда» торжествует в рамках европейской культуры. События, закрепившие его победу, — «промышленный переворот», начавшийся в Англии, а оттуда перекинувшийся в страны континентальной Европы и Северную Америку, и Великая французская революция, универсализировавшая принципы либерально-

демократического устройства, признававшиеся до этого достоянием избранных народов. Современником этих процессов, видевшим их значение для дальнейшей истории человечества, был Г. В. Ф. Гегель.

Первую серьезную попытку рассмотрения темы труда Гегель предпринял в незавершенной работе «Система нравственности» (1802–1803 гг.). В ней мыслитель говорит о труде как о сфере совпадения противоположностей, тождества субъекта и объекта. При этом в процессе труда неминуемо возникает отношение господства и подчинения: господин владеет избытком физически необходимого, раб же вынужден трудиться. Здесь, таким образом, мы уже сталкиваемся с проблематикой господства и рабства, которая получит серьезную разработку в первой великой книге Гегеля, — «Феноменология духа» (1807 г.).

В ней, как и в «Системе нравственности», Гегель утверждает: труд требует подчинения. Вместе с тем, в «Феноменологии духа» звучит и другая нота: труд развивает и возвеличивает человека. Формируя вещи, раб тем самым формирует себя. Благодаря работе, сознание раба возвышается над его первоначально примитивным уровнем, доходит до стадии самосознания. Раб приходит к сознанию того, что он существует не только для господина, но и для себя самого. Результатом этого процесса оказывается борьба за освобождение. Автор даже выявляет следующую закономерность: чем тяжелее рабство, тем более ожесточенные попытки сбросить оковы предпринимает угнетенный. Причем через освобождение раба совершается также и освобождение господина, ибо рабство — это такое состояние, при котором никто не может в полной мере чувствовать себя свободным.

Таким образом, в «Феноменологии духа» Гегель стремился изобразить развитие человечества под углом зрения труда как действенного самопорождения человека. Можно утверждать, что немецкий мыслитель понимал человека как результат его собственного труда. В последующих работах Гегель будет постоянно подчеркивать роль средств труда в процессе освоения природы, рассматривая специфику человека в отношении к природным объектам в активной преобразовательной деятельности. Если животное отношение к предмету — вождление, разрушающее предмет, то человеческое отношение к природным предметам — побуждение, создающее новые предметы, удовлетворяющие человеческие потребности.

Отметим то обстоятельство, что Гегель прекрасно понимал исторический характер человека и общества. В данном отношении показателен ход его рассу-

дений в «Философии права» (1821 г.), где намечается историческая концепция современного общества, в том числе и экономических аспектов последнего. В этой работе Гегель показывал, что люди удовлетворяют свои потребности в рамках экономических структур современного индустриального общества, являющегося также капиталистическим. Очевидно, что самым серьезным продолжателем Гегеля в данном аспекте оказался Маркс.

В первом томе «Капитала» (1867 г.) Маркс писал: «Труд есть прежде всего процесс, совершающийся между человеком и природой, процесс, в котором человек своей собственностью опосредствует, регулирует и контролирует обмен веществ между собой и природой. Веществу природы он сам противостоит как сила природы. Для того чтобы присвоить вещество природы в форме, пригодной для его собственной жизни, он приводит в движение принадлежащие его телу естественные силы: руки и ноги, голову и пальцы. Воздействуя посредством этого движения на внешнюю природу и изменяя ее, он в то же время изменяет свою собственную природу. Он развивает дремлющие в нем силы и подчиняет игру этих сил своей собственной власти»².

Всякий процесс труда, по мнению Маркса, включает в себя три момента: целесообразную деятельность человека (или сам труд), предмет труда и орудия труда. Таким образом, можно выстроить следующую схему: труд есть сознательно осуществляемый процесс воздействия человека на предмет труда с помощью специально созданных орудий, результатом чего будет преобразование предметов труда в продукты труда. Маркс, выделяя специфически человеческую черту в процессе труда, присоединяется к характеристике Франклина,

определявшего человека как животное, делающее орудия труда (a toolmaking animal).

Целенаправленность человеческого труда отличает его от инстинктивных действий животного. Можно сказать, что в конце процесса труда получается результат, который уже в начале этого процесса имелся в представлении человека, то есть идеальный. Разумеется, утверждал Маркс, можно провести некоторые аналогии между операциями паука и действиями ткача, равно как и изготовленные пчелами восковые ячейки иногда превосходят работу архитекторов-людей. Однако даже самый плохой архитектор отличается от наилучшей пчелы тем, что, прежде чем строить ячейку из воска, он уже построил ее в своей голове.

Таким образом, перед нами концепция, радикально выделяющая человека и окружающий мир, противопоставляющая их друг другу. Следует помнить, что в концепции Маркса труд осмысливается как существеннейший элемент практики, которая интерпретируется в качестве универсальной формы отношения человека к миру. Можно сказать, что если рассматривать практику как чувственно-материальную деятельность, взятую в ее совокупной общественной форме, то труд — деятельность индивида как субъекта экономических отношений.

Еще один автор, работавший на интересующем нас проблемном поле, — Ницше, разработавший метафизику «воли к власти» и «сверхчеловека». По мнению Ницше, современный человек, постигнув «волю к власти» как принцип всякого ценностного полагания, делает решающий шаг. Восприняв себя как исполнителя безусловной воли к власти, он преодолевает прежнего человека, становясь «сверхчеловеком». Можно сказать, что «сверхчеловек» —

это человек, который есть на основе действительности, определенной «волей к власти».

Вот как интерпретировал данный аспект ницшевской философии Хайдеггер: «Люди часто ставят Ницше на вид, что его образ сверхчеловека неопределенен, образ этого человека неуловим. До подобных суждений дело доходит только тогда, когда не понимают, что сущность *сверхчеловека* состоит в выхождении «сверх» прежнего человека. Тот требует и ищет «сверх» себя еще каких-то идеалов и желанностей. Сверхчеловек, напротив, больше не нуждается в этом «сверх» и «там», ибо он единственно человека самого волит, и именно не в каком-то особенном аспекте, но прямо как господина безусловного простирания воли полностью раскрытыми средствами господства, имеющимися на земле»³.

Новое положение человека, ставшего «сверхчеловеком», таково, что сам мир для него превращается в «предмет», нечто *пред-*стоящее и *противо-*стоящее. А это значит, — сама земля оказывается объектом агрессии, природа повсюду выступает как предмет техники, что является результатом господства представляющего мышления. Можно утверждать, что Ницше мыслит вполне в духе эпохи, провозгласившей практику критерием истины, — причем не только в марксизме, но и в прагматизме, а также в различных версиях позитивизма (здесь практика выступает под названием «опыта»).

Параллельно Ницше и во многом с оглядкой на него развивал свою «Философию общего дела» Н. Ф. Федоров. Федоров исходил из того, что человек — активное существо, воздействующее на мир, стремящееся изменить его согласно своим желаниям. Теперь наступает кульминационный момент всемирной истории — стремление к изменению

мира обнаруживает свои действительные пределы. «В мире все изменяется, все исчезает, и это изменение определяется не волею сознающего и чувствующего существа, а слепую силою (такую она сделалась после падения), поэтому в сознающем и чувствующем существе обобщение, представление будет проектом обращения слепой силы природы в сознательную, или проектом всеобщего воскрешения»⁴.

Федоров делает из понимания мира как материала человеческой деятельности самые радикальные выводы. Человек должен «возвратить» предков — речь идет о «всеобщем воскрешении». Конечным итогом этого процесса будет преодоление человечеством собственной конечности. Таким образом, если в философии Ницше перед нами вырисовываются контуры «сверхчеловека», то у Федорова перед нами предстает «сверхчеловечество». Показательно, что в «Философии общего дела» речь идет не только о планетарном, но о космическом господстве. Причем для достижения этого господства необходимо привлечение к реализации «проекта» всех живущих, включая больных и калек. Перед нами, таким образом, — своеобразный вариант «тотальной мобилизации», предвосхищающий практику XX столетия. Кроме того, потребуется полная переориентация сознания — человечество обязано воспринять себя в качестве космической силы.

На этом, однако, Федоров не останавливается, требуя радикального преобразования телесности. Обязательным условием реализации «проекта» является переориентация сексуальной энергии с порождения будущих поколений («дурной бесконечности рождений»), а тем более принципа наслаждения, на «воскрешение предков». В данной ситуации мы сталкиваемся со своеобразной тра-

дицией отвращения от тела, «естества». Эту традицию можно без особого труда проследить в истории европейской метафизики. Вспомним, что Федоров, подобно Плотину, стыдился своего тела, а в «Философии общего дела» мы имеем дело с последовательно проведенным платонизмом.

Автора «проекта» можно характеризовать как своеобразного женоненавистника. Современную культуру он характеризовал как «культ женщины», противопоставляя ему проповедь целомудрия. В данной связи П. А. Флоренский заметил, что в федоровской философии семьи есть отец, братья и сестры, но нет матери, а женственное начало оказывается радикально принижено. Понятно, что на данном уровне развития человечества победа отрицательного целомудрия была бы самоубийством рода. Поэтому автор «проекта» требует целомудрия душевного, которое подчас утрачивается ранее физического. Рождение должно быть максимально очищено от похоти.

Вообще «естественное», будь то природа или конечность человеческого существования (то есть все относящееся к «фюсис»), — злейший враг основоположника космизма. Вопреки всему он стремится стяжать бессмертие — не для себя только, но для всего человечества, в том числе и для уже покинувших мир. Понятно, что человечество, осуществившее федоровский «проект», автоматически займет то место, которое традиционная метафизика отводила Уму-Перводвигателю или Богу.

Все рассмотренные нами учения объединяет один момент — тотальное вытеснение принципа рождения. Рождение, противопоставленное труду, обесценивается («даровое» заменяется «трудовым» — по определению Федорова). Теперь считается, что только человек

создает ценность, ибо нет ничего ценного самого по себе. Начало такому подходу положили основоположники протестантизма. В дальнейшем он развивался мыслителями, сформировавшимися в рамках протестантской системы ценностей. В данном вопросе Гегель, говорящий о «работе понятия», оказывается мыслителем, действующим на одном проблемном поле с такими философами труда, как Маркс или Вебер. В этом же ключе следует рассматривать и ницшевскую программу «переоценки всех прежних ценностей», и федоровский проект «Общего дела».

В 1776 году, предвосхищая данную тенденцию, Ф. Этингер писал, что «наши светские мудрецы-идеалисты не желают даже слышать слово "рождение"»⁵. В философии XX века нигилизм новоевропейского проекта, неуклонно воплощающийся в реальности (превращение науки в непосредственную производительную силу, безудержное развитие новых технологий и т. д.), становится предметом исследования и деструкции со стороны наиболее глубоких мыслителей. В этой связи можно назвать имена М. Хайдеггера, Ф. Г. Юнгера и В. В. Розанова — философов, ставивших во главу угла принцип «рождения». Необходимо, разумеется, помнить, что интересующие нас авторы не отрицали сам принцип труда, а лишь хотели поставить его в определенные рамки, ограничить тотальное господство данного принципа в истории последних столетий.

В творчестве Хайдеггера можно отметить две темы, которые являются своеобразным ответом на господство труда и в жизни современного человечества, и в метафизическом мышлении последних веков. Первая из них — тема «художественного творения», образующего единство рождения и делания в созидаании, которое оказывается своеобразным

разным противовесом труда — в его новоевропейском варианте. Именно «художественное творение» есть инстанция, хранящая нас от полной утраты вещей. Сущность искусства Хайдеггер обнаруживает в поэтическом творении.

В поэзии мы соприкасаемся с бытием. Человек, берущий на себя ответственность говорить от имени языка, — поэт. Хайдеггер не случайно сравнивает поэтическое творчество с одной из важнейших функций Гермеса, — и поэт, и древнегреческий бог выступают как вестники судьбы. Важнейшей задачей философской герменевтики, как ее определял Хайдеггер, становится работа с поэтическими текстами — Рильке, Тракля, Георге и, разумеется, Гельдерлина, которого философ называл «поэтом самой мощности поэзии».

Поэзия есть учреждение бытия в слове. Можно сказать, что она ставит человека в «просвет» (Lichtung) бытия, открывает его истину. Хайдеггер связывал язык с неторопливым ходом по полям и тропам земли, с восприятием ландшафта и вслушиванием в молчаливое бытие растений (см. эссе «Проселок»). Так выразилось его тяготение к изначальной простоте крестьянского быта, к жизни в интимной близости к вещам и земле, не любовь к большим городам.

Еще одна интересующая нас тема философии Хайдеггера — интерпретация древнегреческого слова «фюсис» и, соответственно, той реальности, которое данное слово обозначало. Во введении к курсу «Основные понятия метафизики», читавшемуся в 1929–1930 годах, Хайдеггер указывал: «"Фюсис" означает растущее, рост и выросшее в ходе этого роста. Но рост, возрастание мы берем здесь в том совершенно элементарном и широком смысле, который вскрывается в первичном опыте человека: рост не только растений и животных, не просто

изолированный процесс их возникновения и гибели, но рост как само это событие, пронизывающее круговорот времен года и свершающееся среди него, среди смены дня и ночи, перемещения звезд, грозы и бури и буйства стихий. Все это вместе и есть рост»⁶.

Вообще интересующее нас слово могло означать и *порождающий источник, родник*; и «рост» в обозначенном выше смысле; и *результат* этого роста. В философском значении «фюсис» также подразумевает раскрывающее владычество и управляемое им хранение. Можно сказать, что в разных контекстах то или иное значение актуализируется, что вовсе не означает полного отсутствия других значений наряду с основным. Таким образом, каждый раз необходимо усилие, способствующее прояснению смысла данного слова. Худшим же вариантом понимания, по мнению Хайдеггера, будет бездумное перенесение наших представлений о мире, «природе» на соответствующие воззрения и понятия древних греков.

Техника — все механическое, все, что ставят, строят, составляют, пускают в ход («со-став», «по-став»). Она вытесняет все растущее, пребывающее, становящееся и умирающее само собою («фюсис»). Земля и все произрастающее на ней, включая человека, превращается в сырье, материал. С наступлением ядерной эпохи, равно как и эпохи генной инженерии, жизнь как таковая становится объектом технических манипуляций. Повторимся, что данная ситуация оказывается результатом 2,5-тысячелетнего господства европейской метафизики, породившей и тотальное господство труда, характерное для современного мировосприятия.

В свете нарастания этих тенденций вполне реальной становится та угроза, которую Хайдеггер обозначил в одной

из работ послевоенного периода. «Жизнь как таковая станет некоей «технической» производственной поделкой: но в тот момент уже больше не будет никакого здоровья, равно как рождения и смерти. Иногда это выглядит таким образом, будто человечество нового времени бешено мчится к этой цели: **чтобы человек производил себя технически**; если это удастся, то человек самого себя, то есть свое существо как субъективность, взорвет на воздух, на тот воздух, в котором попросту бессмысленное считается за единственный "смысл" и поддержка этого отчуждения является как человеческое "господство" над земным шаром»⁷.

В 1950 году, в связи с шестидесятилетием Хайдеггера, выходит сборник «*Anteile*», куда был включен текст «Пустошь», принадлежавший перу Ф. Г. Юнгера — младшего брата автора знаменитого «Рабочего». Если Э. Юнгер в работах довоенного периода героизировал фигуру «рабочего», распоряжающегося всеми техническими средствами и посредством труда овладевающего миром, то тональность мышления его брата иная. Уже в работе «Совершенство техники» (написана в 1939 году, опубликована — в 1946) Ф. Г. Юнгер говорит о разрушительной природе современной техники, приобретающей планетарный размах и угрожающей гибелью питающей ее субстанции. Данные настроения у младшего Юнгера еще более усиливаются в послевоенный период.

«Пустошь» представляет собой диалог между юношей Паламедом и кентавром Хироном. Через весь текст проходит тема «роста», который оказывается древнее и основательнее «возделывания». Именно пустошь, невозделанная Мать-Земля, создает условия для возникновения царства Деметры. Мать-Земля, утверждает Хирон, способна ро-

ждать и с зачинателем, и без него. Богом, пребывающим в пустоши, оберегающим ее, оказывается Пан — бог плодородия, фаллический бог. Пан становится отныне тем персонажем античной мифологии, который будет сопровождать автора «Пустоши» в его философских размышлениях.

Вот что говорит о Пане мудрый кентавр: «Он оберегает рост, обходя пустошь. Он странник. И ему принадлежит то, что возвращает пустошь. Там, где истощаются его силы, ничего не может и богиня»⁸. Следует заметить, что Пан — не собственник, не хозяин, но странник. Он следит за тем, чтобы пустошь сохранялась в своей первозданности, отпугивает людей, покушающихся на эту первозданность, наводя на них панический страх. Пустошь, таким образом, оказывается своеобразным бастионом против нигилизма, местом, ограничивающим его губительное воздействие.

Апелляции к античному богу плодородия неминуемо вызывают в сознании читателя, воспитанного в русской культурной традиции, аналогии с творчеством В. В. Розанова. Это не случайно, ибо в работах нашего соотечественника мы сталкиваемся с теми же проблемами, которые волновали Хайдеггера и младшего Юнгера. При этом русский мыслитель ставит данные проблемы еще более радикально, еще более остро, можно сказать, еще более провокационно, чем его западные «единомышленники».

Так тема «роста», занимавшая Хайдеггера и Ф. Г. Юнгера, была поставлена Розановым еще в книге «О понимании» (1886 г.). В конце жизни он указывал, что вся проблематика данной книги вышла из темы соотношения «зерна» и произрастающего из него «дерева», а в сущности — «роста», «живого роста». При этом, указывал Василий Васильевич, «рост» противопоставлялся им все-

возможным философским схемам, стремящимся приписать человеческой жизни некий трансцендентный смысл. Под подобными учениями следует понимать не только концепции религиозного толка (христианство, например), но и их суррогаты, которые в большом числе породились культурой XIX века, — позитивизм, «вульгарный материализм», различные социально-политические утопии. Все эти учения руководствуются, так или иначе, принципом активизма, с использованием категории «смысла» лишь для обозначения человеческой деятельности.

Тема «роста», «про-из-растания» используется Розановым для осмысления самых различных феноменов нашего мира, в том числе и религии. «"Religio"... Молитва. Нет вещи, которая бы не "молилась", потому что она — "растет". И знает, что "из точки" растет, из — отцовской точки. <...> Так вышли небо, земля и звезды. Они "вышли", потому что мир есть религия, — не потому, что "в мире зародилась религия", а совсем и вовсе наоборот, совершенно и вовсе разное: потому-то и вышли "луна, звезды и земля", и "закружилось все — в небо", что в тайне и сущности мироздания — как вздох и тень — всегда лежала молитва»⁹.

Розанов выступает в качестве гениального выразителя «естества» или, если угодно, древнегреческого «фюсис» (в данном случае речь идет не о термине, разумеется, но о самой реальности, им обозначаемой). Василий Васильевич обращается к проблематике Аристотеля, использует его терминологию, чтобы найти ключ к разрешению проблемы «жизни», живого. Так можно вспомнить характерный отрывок из «Апокалипсиса нашего времени» (1917–1918 гг.), где речь идет о «я», самости того существа, которое предстает перед нами в трех ипостасях — гусеницы, куколки и ба-

бочки. По глубокому замечанию Флоренского, бабочка оказывается «энтелехией» гусеницы и куколки. Розанов, испытавший сильное влияние идей Аристотеля, воспринимает данный ответ как нечто очевидное.

Розанов, впрочем, стремился задействовать в своей интерпретации не только философский, но и религиозно-мифологический уровень. Следует заметить, что для мифологического сознания принцип рождения носит всепроникающий характер. «Апокалипсис нашего времени» представляет попытку погружения в архаические и, следовательно, наиболее фундаментальные пласты религиозности. Можно сказать, что язык «Апокалипсиса» пробуждает те слои мифологического мировосприятия, которые дремлют в каждом из нас. Их пробуждение становится грандиозной деструкцией христианской и постхристианской идеологий, равно как и порожденного ими нигилизма в отношении всего «естественного».

«Да уж и солнце не в "страстях" ли? Поистине, "и на солнце есть — пятна". Один Христос без-пятнист. А наше солнышко — с "грешком", горит и греет, горит и греет; горит — и вот "по весне", когда его — "больше", когда оно не только греет, но и начинает — горячить: тогда животные все забеременивают. Сила солнца, "грешок" солнца — переходит в животных. Все — тучнеет, животы у всего — разрастаются. Сама земля — просит зерна... И вот — Деметра, вот — Гея, и опять — "Волнующая нива", которая "вздымает грудь к молитве". Что же: сказать христианству, что

это — "неправда"? И что в одних духовных академиях — богословие? Но гораздо более богословия в подымающемся быке на корову...»¹⁰.

В данном фрагменте Розанов развертывает грандиозную «натуральную теологию», которая идет не от абстрактной идеи Бога, трансцендентного миру, а от самого этого мира. Можно, формулируя суть мироощущения Розанова, даже утверждать, что мир в его данности и есть самый религиозный феномен. При этом Василий Васильевич стремился преодолеть тот разрыв, который современная цивилизация проводила между различными уровнями мироздания, выделяя человека в качестве привилегированного вида сущего. Он отвергает антропоцентризм в любых его видах — как явных, так и латентных.

В заключение заметим, что новоевропейское естествознание создавалось в рамках борьбы с аристотелевским способом истолкования природы как реальности, наделенной «внутренней» жизнью, исполненной смысла. Большинство концепций, выдвигающих принцип труда в качестве центрального, отказываются признать за миром природы статус подлинной жизни, лишают его целесообразно-смыслового начала. Не так дело обстоит в творчестве авторов, обосновавших в своем творчестве принцип рождения. Можно воспользоваться замечательным образом Хайдеггера из работы «Европейский нигилизм» и сказать, что их объединяет стремление обнаружить в нашем мире такой смысл, который не унижал бы его до роли проходного двора в некую потусторонность.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Фундаментальный вклад в утверждение принципа «труда» на европейской почве внес, разумеется, протестантизм. Данный аспект протестантской религиозности стал предметом рассмотрения в ряде работ М. Вебера («Протестантская этика и дух капитализма», «Протестантские секты и дух капитализма», «Хозяйственная этика мировых религий» и др.).

-
- ² Маркс К., Энгельс Ф. Избранные сочинения: В 9 т. М., 1987. Т. 7. С. 169.
- ³ Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 110.
- ⁴ Федоров Н. Ф. Собрание сочинений: В 4 т. М., 1995. Т. 1. С. 294.
- ⁵ Цит. по: Козловски П. Философские эпопеи. Об универсальных синтезах метафизики, поэзии и мифологии в гегельянстве, гностицизме и романтизме // Вопросы философии. 2000. № 4. С. 41. Вспомним также то место из второй части «Фауста» Гете, где речь идет о гомункулусе — человекоподобном существе, искусственно создаваемом в алхимической лаборатории. В данной связи показательны слова одного из персонажей трагедии — Вагнера, касающиеся рождения: *«То, прежде в моде бывшее рожденье // Считаем мы за вздор, за униженье! // Тот нежный пункт, откуда жизнь вся шла, // Та милая, сокрытая в нем сила, // Что изнутри ключом наружу била, // Которая давала и брала, // Сама собой слагалась и росла, // Сперва себе родное усвоила, // А вслед за тем чужим овладевала, — // Цены своей лишается теперь!»* (Гете И.-В. Избранные произведения. М., 1950. С. 501).
- ⁶ Хайдеггер М. Основные понятия метафизики // Вопросы философии. 1989. № 9. С. 134.
- ⁷ Хайдеггер М. О существе и понятии $\theta\upsilon\sigma\iota\varsigma$. Аристотель. «Физика» β -1. М., 1995. С. 51.
- ⁸ Юнгер Ф. Г. Пустошь // Философская газета. 2001. № 2 (3). С. 9.
- ⁹ Розанов В. В. Собрание сочинений. Апокалипсис нашего времени. М., 2000. С. 32.
- ¹⁰ Там же. С. 54.

A. Kojurin

THE CONFLICT BETWEEN «LABOUR» AND «BIRTH» PRINCIPLES IN THE PHILOSOPHY OF THE XIX–XX CENTURIES

The article is devoted to conflict between «labour» and «birth» principles in XIX–XX centuries' philosophy. European and Russian concepts — from Hegel to Rozanov and Heidegger — are examined.