

## ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОЕ ОСНОВАНИЕ КАТЕГОРИИ «ВОЗМОЖНОЕ»

**Рассмотрена историческая специфика философской категории «возможное». Исследование выявило многообразие интерпретаций категории «возможное» в аспектах: онтологическом, теологическом, формально-логическом, антропологическом, этическом.**

**Ключевые слова:** возможное, возможность, невозможность, действительное, необходимое, случайное.

Исследовательские работы, посвященные анализу категории «возможное», в истории философской мысли были представлены в основном в онтологическом, формально-логическом, теологическом аспектах. На сегодняшний день, на наш взгляд, существует потребность в новой парадигме знания, выявляющей оригинальный взгляд на ранее привычное. В связи с этим, в анализе историософского основания «возможного», внимание акцентируется на антропологическом, этическом аспектах в синтезе с онтологическим, обусловленность которого, объясняется отсутствием специальных, целостно разработанных исследований по данной тематике.

В истории мировой философской мысли интерес к категории «возможное» проявлялся во взаимосвязи с категориями «действительное», «необходимое», «случайное», «невозможное». Так в античное время анализ понятия «действительность» у Аристотеля дано от противоположного: «действительность – это существование вещи не в том смысле, в каком мы говорим о сущем в возможности..., а в смысле осуществления» [2].

Возможность, в свою очередь, имеет несколько смысловых значений: «возможное в одном смысле, ..., означает то, что не необходимым образом ложно, в другом – то, что истинно, в третьем – то, что может быть истинным» [2]. И еще одно значение возможности Аристотель обозначает как «способность», хотя указывает, что данные выше значения возможности не имеют отношения к способности. «Способностью, или возможностью (*dynamis*), называется начало движения или изменения вещи, находящееся в ином или в ней самой, поскольку она иное» [2], а так же называет и другой смысл способности как совершение чего-то успешного. Здесь необходимо заметить, чтобы не впасть в заблуждение на счет греческого перевода, что аристотелевское обозна-

чение возможного как *δύναμις* (*dynamis*) не вполне аналогичен переводу греческого языка. Так слово *δύναμις* с греческого переводится как «сила», «мощь», а «возможность», «возможное» в греческом языке соответствует *Ευκαιρία*, *δυνατόν*, а словарное значение понятий «действительность», «действительное» – *ισχύος*, *ισχύει*, хотя у Аристотеля «действительность» – *ενεργεια* («энергия»). Поэтому это несоответствие необходимо учитывать, для того чтобы не допустить ложной интерпретации и глубже проникнуть в содержание понятия, изложенного греческим философом.

С точки зрения Аристотеля, способность противостоит неспособности, которая с одной стороны – «лишенность» способности и отрицание начала, а с другой – «когда возможному [противолежит] невозможное» [2] и наоборот, «противоположное невозможному – возможное – имеется, когда не необходимо, чтобы противоположное [возможному] было ложным» [2].

Следовательно, нетрудно проследить связь между понятиями «возможность – невозможность – необходимость», в котором возможность отрицается позитивно – как необходимость, или невозможность избежать, обойти; и негативно – как невозможность осуществить. Между тем, как «необходимым называется то, – пишет Аристотель, – без содействия чего невозможно жить (например, дыхание и пища необходимы для животного: ведь существовать без них оно не может); то, без чего благо не может ни быть, ни возникнуть, а зло нельзя устранить или от него освободиться» [2]. Для того чтобы освободиться от зла и способствовать возникновению блага, по Аристотелю, необходимо насилие и принуждение: «насилие называется необходимостью; поэтому оно и тягостно, как и Эвен говорит: «Коль вещь необходима, в тягость нам она». И принуж-

дение также есть некоторого рода необходимость, как и сказано у Софокла: «Принуждение заставляет это свершиться». И верно полагают, что необходимость неумолима, ибо она идет наперекор движению, происходящему по собственному решению и по здравому размышлению» [2]. Насилие как необходимость, у Аристотеля, – это действие «претерпевания», в результате которого человек полагает необходимость принуждения, в котором невозможно следовать по собственному желанию.

Проблему тандема «возможное – невозможное», Аристотель решает с другой стороны, в полемике с мегарцами, в частности с Дидором Кроносом, утверждающим, что возможно только действительное, так как возможное, которое недействительно, именно поэтому оказывается невозможным. На что Аристотель последовательно отвечает, опровергая состоятельность выдвинутого утверждения: «если не имеющее возможности – это то, что лишено возможности, то получается, что то, что еще не произошло, не будет иметь возможность произойти; если же о не имеющем возможности произойти утверждают, что оно есть или будет, то говорят неправду (ведь именно это означало «не имеющее возможности»), и, следовательно, такие взгляды отвергают и движение, и возникновение» [2]. Мегарцы, таким образом, отрицают само понятие «возможности», заявляя, что возможно только условие того, что действительно.

Далее в «Метафизике» Аристотель указывает на то, что действительность предшествует возможности. Почему философ, полемизировавший с мегариками и упрекавший их в несостоятельности выдвинутого ими тезиса, сам заявляет нечто противоречивое, ведь логичнее было бы предположить, что возможность предшествует действительности, так как это «зерно», проект в зачаточном состоянии потенциального действительного? Ответ на этот вопрос парадоксален и объясняет Аристотель его от противного: если допустить, что первоэлементы существуют в действительности, а не в возможности, то ранее первоэлементов будет существовать нечто другое, значит они не первоэлементы. А если предположить, что первоэлементы существуют в возможности, то ни один первоэлемент не существовал в действительности: «из сущего в возможности всегда возникает сущее в действительности че-

рез сущее в действительности, например: человек – из человека, образованный – через образованного, причем всегда есть нечто первое, что приводит в движение, а это движущее уже существует в действительности» [2].

Иными словами, согласно Стагириту, действительность предшествует возможности, так как для того чтобы именоваться возможностью ей необходима тождественная «матрица» действительности в возможности. Этот аристотелевский парадокс уже в двадцатом веке повторил экзистенциальный философ Жан-Поль Сартр (1905–1980) в «Бытие и ничто» (1943): идея возможности «сталкивается с большими трудностями, чтобы понять его бытие, так как оно дается как предшествующее бытию, чистой возможностью которого оно является, и, однако, по крайней мере, в качестве возможного, необходимо, чтобы оно имело бытие» [7, с. 128].

В учении представителя средневековой схоластики – Иоанна Дунса Скота – категория «возможное» приводится в связи с теологической онтологией, что является характерным для образа философствования данного периода.

Возможное – непротиворечивый, логично выстроенный аналог будущего мироустройства действительности, устройтелем которого является Бог, в результате Его выбора из бесчисленного множества возможностей будущих «общих природ» (лат. *natura*). Выбор из возможностей, проводимый Божественным творцом, по Дунсу Скоту, случаен или, «не-необходим» (лат. *contingens*). Точнее, выбор, совершаемый Богом и человеком, не является аналогичным, так человеческий выбор – это разумное предпочтение одного решения в ущерб другим, вследствие которого, человек пребывает в тревожном бинарном состоянии неосведомленности об окончательном, верном и правильном исходе сделанного выбора. Бог же, скорее, не выбирает из возможностей, а располагает им как силой, он видит неотвратимый исход каждого события. Сходное положение по поводу различия между волей Бога и человека высказывает и Т. Гоббс: «когда мы приписываем богу волю, то это не следует понимать по аналогии с человеческой волей как *разумную склонность*, а лишь как силу, способную произвести все» [1, с. 340].

«Природы», по словам Д. Скота, находятся в божественном Уме как возможные формы идей, и при этом, не являются универсальными и еди-

ничными, но предшествуют существованию единичного. В результате присоединения к «общей природе» «этости» (лат. *haecceitas*), совершается преобразование первой в неповторимое, единичное творение в действительности, таким же образом, происходит формирование начала индивидуальной жизни человека. Однако человеческую жизнь как созданное начало, согласно «Оксфордским сочинениям» (лат. «*Opus Oxoniense*») Д. Скота, не следует рассматривать как новую форму, скорее как завершенную осуществленность формы [8, с. 33–47].

Между тем как акт свободного волеизъявления из возможных «общих природ» подвластен только Богу, невозможного для Него ничего не существует, Всемогушеству Бога, возможно все, что не содержит в себе противоречия. Утверждая Всемогушество Бога, Д. Скот изображает Его возможности: Бог может тело поместить одновременно во многие места, и наоборот, может создать тела в одном месте. При этом безграничные возможности Бога не охватываемы сознанием и пониманием человека [1, с. 291–318].

Сходство с данной позицией Дунса Скота прослеживается и у Николая Кузанского (1401–1464) – одного из представителей раннего Возрождения. Так согласно Н. Кузанскому, возможность, именуемая философом еще и «потенцией», исходит только от вечного, божественного «единства», которое троично. При этом, в отличие от Аристотеля, Николай Кузанский в работе «Об ученом незнании» настаивает на том, что возможности ничто не предшествует, утверждая нелепость существования вещи, первоначально не присутствующей в возможности: «возможности явно ничто не предшествует, потому что каким образом что-то существовало бы, не имев прежде возможности существовать?» [6].

Далее из троичности божественного единства, Н. Кузанский выводит четыре универсальных модуса бытия: наивысшим из которых, безусловно, является Бог – «абсолютная необходимость», «форма форм», основание всего сущего. Следующий модус бытия – это сложная необходимость, пребывание вещей «истинных в себе», различных в природном порядке и уме. В середине, третьем модусе определившиеся из возможности вещи уже действительны, конечны – это актуальный модус бытия, последний, четвертый модус бытия, обозначается философом как

«абсолютная возможность», вещи в котором имеют предрасположенность к оформлению.

Из четырех, указанных Н. Кузанским, универсальных модусов бытия, философ обращает внимание на последние три – необходимость, актуальность, возможность, без которых не может существовать ничто. «Универсальный модус бытия состоит из этих трех вместе, потому что, без них ничего нет. Причем ни одного из этих модусов тоже актуально нет без другого» [6], – определяет Н. Кузанский. Для образного представления совокупности возможного, актуального и необходимого философ приводит пример с кустом роз, пребывающим зимой потенциально, а летом приобретающим актуальную определенность, и этот переход из потенциальности в актуальность бесконечен и необходим, он диктуется самой жизнью.

Но уже в главе «О возможности, или материи Вселенной» Н. Кузанский отрицает абсолютную возможность, входя в полемику с древними философами, постулировавшими существование абсолютной возможности, считавшими по мнению Н. Кузанского, что из ничего ничто не может возникнуть, поэтому в абсолютной возможности все свернуто возможностью образом, вечность которой, безусловна. На что Н. Кузанский заявляет: «для возможности невозможно быть абсолютной» [6], так как среди всего возможного наименьшее бытие имеет абсолютная возможность, она наиболее близка к не бытию и в ней ничто не может прибывать, кроме первоначала. И здесь у Н. Кузанского, казалось бы, выявляется противоречие с ранее сказанным, в котором признается абсолютная возможность сосредоточенной в Боге: «Абсолютная возможность существует в Боге и есть Бог, вне его она невозможна: не может быть ничего пребывающего в абсолютной возможности, так как, помимо первоначала, все по необходимости относительно» [6].

Вместе с тем, необходимо учитывать, чтобы не впасть в заблуждение, что Н. Кузанский абсолютную возможность трактует двойственно: вечную, существующую в Боге и другую, отпадающую от вечности и не совечной Богу – «определяемую возможность». И если рассматривать мир, по мысли Н. Кузанского, как он пребывает в абсолютной возможности, то мир наличествует в Боге и он вечен, если же мир брать в парадигме определенной возможности, то возможность предшествует миру, в котором мир

является конечным, ограниченным и отпадающим от абсолюта и вечности.

Возможность, согласно философу, «случается быть» (*est contingenter*), «а случается возможность оттого, что бытие-от, зависимое от первого бытия, не может быть полной, простой и абсолютной действительностью. По этой причине и актуальность здесь определяется возможностью, так что абсолютно существует только в потенции, и потенция не абсолютна, а всегда определена актуальностью» [6]. И эта определенность возможности, согласно Н. Кузанскому, от Бога, а определенность действительности от осуществяемости вещей, следовательно, и мир по необходимости конкретно определенный и «случился быть» конечным.

Человечность, по Н. Кузанскому, так же сворачивает в себе «определенности мира», то есть наполняется содержанием изменчивого мира. «Свертывание в себе» происходит сообразно личностной природе – это и есть «единство человечности». Силы «единство человечности» приобретает из мира посредством «догадки», сопровождаемое чувством и интеллектом. Свертывая в себе силы в «собственном единстве» человек накапливает способности «прийти ко всему», и в первую очередь, по Н. Кузанскому, прийти к Богу и стать «человеческим богом» (лат. *humanus duos*). Здесь у Н. Кузанского выявляется пантеистическая тенденция, выдвигаемая в конфигурации мистического слияния человека с Божественным началом, в процессе познания и свертывания его в себе. Тем самым Н. Кузанский выказывает «еретическое» мышление и отходит от ортодоксальной доктрины Средневековья, отвергающей ценность человеческого достоинства, земного счастья, творческой самостоятельности человека.

Возможное становление человека, по словам Н. Кузанского, всецело зависит от значимости той или иной потенции для человека, заложенной Богом. В результате такого становления человек может быть ангелом, животным или чем-либо другим, так как «внутри человеческой потенции есть по-своему все» [5].

Человечность, по утверждениям Н. Кузанского, аналогична природной Вселенной: как Вселенная, по мнению философа, разворачивается и сворачивается, так и человечность как «человеческий Бог», являясь «единством» и «бесконечностью», первоначально сворачива-

ет в себе все сущее, после этого «разворачивает из себя сущее».

Логичность кузанского утверждения не оставляет сомнения, ведь для того, чтобы произошел процесс «развертывания», необходим предшествующий процесс наполненности, то есть «свертывания», без которого «развертывание» человечности было бы бессмысленным, пустым и бессодержательным. Поэтому Н. Кузанский выражает «единство человечности» через «свертывание» определенности сущего и «развертывания» из себя «все в круге своей области, все производить из потенции своего центра» [5]. При этом человечность разворачивания у Кузанского носит телеологическую направленность, то есть имеет свойство стремиться к конечной цели, целью которой – развертывание «самих себя», а «самих себя» возможно развернуть лишь в творчестве, так как в творческой деятельности, согласно Н. Кузанскому, не может быть иной цели кроме человека. При этом, человек в творении «не выходит за свои пределы, ..., но, развертывая свою силу, достигает самого себя» [5]. Достигая самого себя, человек не создает себя новым или что-то новое, но обнаруживает, что творческое разворачивание изначально было заложено в нем Божественной бесконечностью, осознание которого приходит только в конечной завершенности.

Таким образом, по Н. Кузанскому, человечность – это бесконечный, единый мир, в котором заключена человеческая сила, потенция, «и стремление этой чудесной силы охватить весь мир есть не что иное, как свертывание в ней человеческим образом вселенского целого» [5], приходящая ко всему и исходящая от всего: как мир приходит к человеку, так и человек приходит к миру; как мир исходит от человека, так и человек исходит от мира. Стремление человека вобрать в себя весь потенциал, возможности мира есть свертывание целой Вселенной человечности, совершающегося бесконечно, как и стремление человека, напитавшегося, вобравшего силы мира, вынести уже свой личностный потенциал в бесконечном развертывании.

В Новое время в западной Европе, генерировала тенденция к естествознанию и механицизму, определившая нигилистическое отношение к категории «возможное» как случайно-му, в котором невозможно разглядеть необходимую причину. Эта позиция характерна как для английского философа, политического

мыслителя – Томаса Гоббса (1588–1679), так и для нидерландского философа, пантеиста Бенедикта Спинозы (1632–677). Спиноза в «Этике, доказанной в геометрическом порядке», в схолии определяет «вещь, относительно которой мы не знаем, заключает ли в себе ее сущность противоречие, ... и, не можем сказать ничего верного о ее существовании вследствие того, что для нас скрыт порядок причин, – такая вещь никогда не может иметь для нас значения ни необходимой, ни невозможной, и мы называем ее поэтому случайной или возможной» [1, с. 359].

У Иммануила Канта (1724–1804) – великого немецкого философа, уже отличное, несходное понимание категории «возможное», данное философом в рассудочной форме суждения в группе «проблематической» модальности: «проблематическими называют суждения, в которых утверждение или отрицание понимается только как возможное (по усмотрению)» [4, с. 107]. С проблематическими суждениями непосредственно связаны «ассерторические» и «аподиктические» суждения, по словам И. Канта, – «сперва мы высказываем нечто проблематически, затем принимаем ассерторически как истинное, и, наконец, утверждаем его неразрывно связанное с рассудком, т. е. как необходимое и аподиктическое» [4, с. 108].

Также, философ дает таблицу категорий, в которой указывает перечень «чистых» понятий, содержащийся в рассудке а priori: количество, качество, отношение, модальность. «Чистыми» понятиями, И. Кант называет то, что можно созерцать в многообразии; созерцание, в свою очередь, – это представление, данное до всякого мышления. Между тем, в модальности философ выделяет противоположные категории: возможность – невозможность, существование – несуществование, необходимость – случайность. При этом необходимость – случайность, по И. Канту, возникает из соединения двух предшествующих категорий: «необходимость есть не что иное, как существование, данное уже самой возможностью» [4, с. 114], но они не тождественны, замечает И. Кант, так как у каждого, отдельно взятого, собственный «акт рассудка». «Схема возможности есть согласие синтеза различных представлений с условиями времени вообще, стало быть, определение представления о вещи в какое-нибудь время. Схема действительности есть существование в определенное вре-

мя. Схема необходимости есть существование предмета во всякое время» [4, с. 162].

Следовательно, согласно И. Канту, схема модальностей и ее категорий позволяет представить отношение вещи, предмета ко времени или положение во времени. В возможности вещь изображается в неопределенное, приближенное время, в действительности уже существует в установленном времени, в необходимости предмет имеется в предопределенное, уготовленное время.

В отношении человека «возможное» у И. Канта встречается в «принципах возможности опыта», в моральном применении, а именно в возможных поступках человека сообразно с «нравственными предписаниями», содержащие у философа моралиста категорическое требование выполнения предписаний как долженствование, выражающее особый род необходимости. «Этим долженствованием обозначается возможный поступок, мотивом для которого служит лишь понятие, между тем как основанием действия одной лишь природы необходимо служит явление» [4, с. 421].

Между тем, должный поступок, согласно И. Канту, должен быть возможен при «естественных условиях», но эти условия не связаны непосредственно с определением собственной воли, у И. Канта естественные условия имеют отношение исключительно к действию и «результатам ее в явлении». Так как ни естественные мотивы, ни чувствование не могут побудить человека к долженствованию, только вызвать обусловленное разумом «хотение». Человек, по И. Канту, не следует порядку вещей как они даны в явлении, он создает себе собственный порядок вещей «исходя из идей, приспособляя к ним эмпирические условия и сообразно им, объявляя необходимыми даже такие поступки, которые все же не совершались и, быть может, не будут совершены» [4, с. 422].

Должные поступки человека, таким образом, непременно должны руководствоваться преемственностью разума, так как для И. Канта разум – это обязательное, постоянное условие осуществление должного поступка. Между тем как должные поступки лишь возможны, так как они сопровождаются рядом обстоятельств, в том числе предопределенным «эмпирическим характером» человека, и содействующими причинами для их осуществления, которые должны иметь, естественные условия. При этом о возможных поступках в естественных условиях нельзя судить со всей справедливостью, так как,

по словам И. Канта, невозможно утверждать с полной уверенностью, что они являются результатом свободы или природы, или содержащихся недостатков и достоинств темперамента. «Поэтому истинная моральность поступков (заслуга и вина) остается для нас совершенно скрытой, даже в нашем собственном поведении. Свою вменяемость мы можем относить только к эмпирическому характеру» [4, с. 424].

Вместе с тем, философ, верит в возможность «морального мира», «каким он *может* быть согласно *свободе* разумных существ и каким ему *надлежит* быть согласно необходимым законам *нравственности*» [4, с. 600]. Но И. Кант признает, что моральный мир лишь может мыслиться как умопостигаемый, так как, представляя его, человек отвлекается от условий создания, существования, целей, а также от порочности человеческой природы. Следовательно, моральный мир, согласно И. Канту, это лишь идея, но идея в практическом смысле, то есть у нее есть возможность претендовать на объективную реальность, так как она «может и должна иметь влияние на чувственно воспринимаемый мир, чтобы сделать его по возможности сообразным идее» [4, с. 600].

И. Кант, таким образом, раскрывая содержание категории «возможное», сводит определение с плоскости теоретического, спекулятивного вопроса: «Что я могу знать?», к вопросу практического содержания – «Что я должен делать?», то есть к возможному долженствованию человека.

Впоследствии категория «возможное» была исследована Георгом Вильгельмом Фридрихом Гегелем (1770–1831) в нерасторжимой логической связи с категорией «действительное», то есть возможность не может быть понята без понимания идеи действительное, и наоборот. При этом возможность это абстрактный проект действительного, или действительное – это «реальное возможное». Возможное, по словам Гегеля, представляется «недостаточным нечто», всегда указывающее на действительное, вместе с тем, в «недостаточном нечто» действительное и «восполняет» себя.

Возможное философом также именуется как: «в-себе-бытие», «положенность», «инобытие», «рефлектированная в-себя-действительность», «рефлектированная рефлектированность-в-себя», «тождественное всецело как момент тотальности». Здесь необходимо указать, что тотальность, в этом случае, философом понимается как полнота условий, то есть условия

полностью сопутствующие вступлению в действительность.

Наряду с этим, возможное как «инобытие» и как «момент тотальности» имеют различные смысловые содержания, а именно первое – формальная возможность, предшествующая второй – реальной возможности, следовательно, возможное в гегелевской концепции имеет иерархическую градацию. Формальная возможность – это «вместилище» всего непротиворечивого, но отдаленного от действительности: «Формальная возможность – это рефлексия-в-себя лишь как абстрактное тождество, заключающееся в том, что нечто внутренне не противоречит себе» [3]. Но, согласно автору «Учения о сущности», возможность – это царство безграничного многообразия, поэтому «каждое многообразное определено внутри себя и в противоположность иному и имеет в самом себе отрицание; безразличная разность переходит вообще в противоположение; противоположение же есть противоречие. Поэтому все есть также нечто противоречивое и потому невозможное» [3]. Таким образом, возможное как «в-себе-бытие» носит противоречие, включающее в себя свое отрицание – невозможное как «не есть в-себе-бытие», при этом возможное, согласно Гегелю, также есть «снимающее себя» противоречие, а «снимает» оно себя в действительности в виде реальной возможности.

Приближенная к действительности реальная возможность, составляет «все условия в целом, нерелективированную в себя, рассеянную действительность, определенную, однако, как в-себе-бытие, но чего-то иного, и как долженствующую возвратиться в себя» [3]. Выходит, реальная возможность, согласно Гегелю, уже имеет необратимые предпосылки к определению в действительность и обладает свойством долженствования, то есть на реальную возможность возлагается категоричная обязанность, долг быть «налично сущим», в этой связи Гегель указывает, что «возможность без этого долженствования есть существенность (Wesentlichkeit)» [3], не имеющая бытия и момента истины.

У Г.В.Ф. Гегеля, таким образом, прослеживается некое отождествление реальной возможности и действительности: «реальная возможность ... реальна, поскольку она сама есть также и действительность» [3], или точнее, указание

на смутную, неотчетливую, расплывчатую грань различий между формальной действительностью и возможностью: «возможность непосредственно содержится в действительности, она содержится в ней как снятая, как только возможность. Наоборот, действительность, находящаяся в единстве с возможностью, есть лишь снятая непосредственность; иначе говоря, именно потому, что формальная действительность есть лишь непосредственная первая действительность, она лишь момент, лишь снятая действительность или лишь возможность» [3].

Но необходимо заметить, что первостепенное в гегелевском анализе категорий «возможности» и «действительности» – это указание на нерасторжимую, взаимообусловленную логическую связь данных категорий: невозможно

мыслить действительность, не представляя ее как снятую возможность, включающую в себя другую возможность; и представить возможность без экспликации действительности.

Постепенное становление научной философской мысли, таким образом, определило многообразие интерпретаций категории «возможное», затрагивающие различные аспекты в философских концепциях, безусловно, взаимодействующих, но порой, противоречащих и повторяющих друг друга. Обозначенное расхождение подчеркивает актуальность дальнейшего изучения категории «возможное» по направлению к синтезу онтологического, этического, антропологического и социального аспектов, что позволит приблизиться к основам самоопределения человека в современном мире возможностей.

3.03.2014

**Список литературы:**

1. Антология мировой философии. В 4-х т. Т. 2. Европейская философия от эпохи Возрождения по эпоху Просвещения / В.В. Соколов [и др.]. – М., Мысль. – 1970. – 776 с.
2. Аристотель. Метафизика [Электронный ресурс]. – 2005. – Режим доступа: [http://sbiblio.com/biblio/archive/aristotel\\_metafisika/](http://sbiblio.com/biblio/archive/aristotel_metafisika/).
3. Гегель, Г.В.Ф. Учение о сущности [Электронный ресурс] / Г.В.Ф. Гегель. – 2004. – Режим доступа: [http://sbiblio.com/biblio/archive/gegel\\_suchnost/07.aspx](http://sbiblio.com/biblio/archive/gegel_suchnost/07.aspx).
4. Кант, И. Критика чистого разума: пер. с нем. / И. Кант. – Москва: Эксмо, 2010. – 736 с. – (Антология мысли). – ISBN 978-5-699-14702-1.
5. Кузанский, Н. О предположениях [Электронный ресурс] / Н. Кузанский. – 2004. – 74 с. – Режим доступа: [http://sbiblio.com/biblio/archive/kusanskiy\\_o\\_pred/](http://sbiblio.com/biblio/archive/kusanskiy_o_pred/).
6. Кузанский, Н. Об ученом незнании [Электронный ресурс] / Н. Кузанский. – 2000. – 96 с. – Режим доступа: [http://sbiblio.com/biblio/archive/kusanskiy\\_ob/](http://sbiblio.com/biblio/archive/kusanskiy_ob/).
7. Сартр, Ж.-П. Бытие и ничто [Текст]: опыт феноменолог. онтологии / Ж.-П. Сартр. – М.: Республика, 2000. – 639 с. – (Мыслители XX века). – ISBN 5-250-02729-6.
8. Человек: мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. Древний мир – эпоха Просвещения / Редкол.: И.Т. Фролов и др.; Сост. П.С. Гуревич. – М.: Политиздат, 1991. – ISBN 5-250-00317-6.

Сведения об авторе:

**Мулюкова Люция Фаргатовна**, аспирант кафедры философии  
Оренбургского государственного университета

460018, г. Оренбург, пр-т Победы, 13, ауд. 20806, тел. (3532) 372586, e-mail: [lmulyukova@list.ru](mailto:lmulyukova@list.ru)