

- ского, профессора С.-Петербургского ун-та. / Новгородцев П. И., Покровский И.А. – С.Пб.; М.: Изд. Т-ва М.О.Вольф, 1911. – 48 с.
7. **Соловьев В.С.** *Оправдание добра* / Соловьев В.С. // Соч. в 2-х т. – Т.1. – М.: Мысль, 1990.
  8. *Філософія прав людини* / за редакції Ш. Госепата та Г. Ломанна; [пер. з нім. О.Юдіна та 9. Л.Доронічевої]. – К.: Ніка-Центр, 2008. – 320 с. – (Серія «Зміна парадигми»); Вип. 13.
  9. **Хейман С.** *Кістяківський: Боротьба за національні та конституційні права в останні роки царату* / Хейман С. [пер. з англ. С. Левченка]. – К.: Основні цінності, 2000. – 304с.

*Анатолій Довгань (Тернопіль)*

## **ДЕКАРТ ПРО СУМНІВ І ВПЕВНЕНІСТЬ ЯК СПОСОБИ ПІЗНАВАЛЬНОЇ АКТИВНОСТІ СУБ'ЄКТА**

Довкола постаті французького філософа Рене Декарта і сьогодні не вщухає інтелектуальна полеміка, яка розпочалась ще за його життя.

Теорія пізнання Декарта здобула неоднозначну оцінку сучасників (А. Арно, П. Гассенді, Т. Гоббс, П. Бурден, М. Клерсельє). Критичну оцінку декартового дуалізму субстанцій знаходимо в міркуваннях Спінози і Ляйбніца. Спроба перебороти цей картезіанський дуалізм зустрічається в Канта, Фіхте, Шелінга, Гегеля.

В контексті розкриття полеміки між сенсуалізмом і раціоналізмом XVII – XVIII століть про раціоналістичну систему пізнання Декарта писали В. Асмус, М. Кіссель, Г. Майоров, Н. Мотрошилова, Н. Автономова, Н. Мудрагей. На новаторстві філософських ідей Декарта акцентує увагу В. Соколов. За його версією, метафізика Декарта повністю підпорядкувала собі теологію. Критичне ставлення Декарта до схоластичної метафізики і перипатетичної науки підкреслює В. Лекторський. Однак, сам Декарт стверджував, «оскільки в своїй філософії я тлумачу лише речі, які ясно пізнаються завдяки природному світлу, то вона не може суперечити жодній теології...» [3, с. 277].

Сучасний французький філософ і теолог Жан-Люк Марийон поставив перед собою завдання не просто прочитати по-новому загальновідомі тексти Декарта у світлі середньовічної традиції, але й визначити прихований зв'язок декартівського новаторства у філософії зі старим середньовічним питанням про онтологію сущого і показати, яким чином закриття даного питання у Декарта стає відкриттям фундаментального питання про основу всього сущого у світлі проблеми визначення онтологічних першоначал філософії [9]. Ж.-Л. Марийон пише, що його коле-

ги-історики філософії (Е. Жільсон, Ф. Альк'є, Ж. Родіс-Левіс, А. Гуйє) висувають низку мотивів заперечення оригінальності міркування Декарта, вперше ним висловленого в трьох листах 1630 р. до о. М. Мерсена: горизонт раціональності зобов'язаний своїй дійсності як неперехідній умові свого прояву, що і робить раціональність обумовленою [9, с. 132]. Йдеться про полеміку між сучасними французькими філософами-дослідниками творчої спадщини Декарта стосовно його ідеї створення вічних істин, яка, на їхню думку, не була підтримана самими картезіанцями (до «великих» картезіанців XVII ст., або «пост-картезіанців»), вони відносять Н. Мальбранша і Г. Ляйбніца).

Полеміка серед самих представників сучасної французької філософії обумовлена, на їх власну думку, об'єктивною потребою термінологічного уточнення французького і латинського текстів ряду праць Декарта і зокрема французького перекладу латинської версії відомої праці «Медитації про першу філософію». Підтримуючи запропоновану французами ідею нового перекладу праць Декарта український історик філософії і перекладач О. Хома звертає увагу на актуальність фахового рецензування їх російсько- та україномовних варіантів [15, с. 53].

При проблематичній адекватності шойно згаданих перекладів оригінальним текстам Декарта та незавершеності полеміки серед французьких дослідників щодо ідентичності виданих французькою і латинською мовами відомих праць думкам самого Декарта, ми змушені здійснювати на них посилання у своїй статті саме як на широкозастосовувані українським філософським середовищем в дослідницькій діяльності. Проте ми намагались зіставляти їх з оригіналами, щоб надати ґрунтовності своїм термінологічним рішенням.

Про відмінності концептуальних підходів Ф. Альк'є і М. Геру в дослідженні філософської спадщини Декарта пише Т. Голіченко [2, с. 104-105]. Узагальнену картину традиційного викладу поглядів Декарта в науковій літературі представив Д. Прокопов, сучасний український дослідник філософії Нового часу [10].

На декартівському принципі сумніву, його методичної ролі в пізнанні істини акцентують увагу Ж.-М. Бейсад [19], В. Рьод [13], В. Хесле [14]. Однак розглядається ними сумнів лише у контексті вирішення інших гносеологічних проблем та ізольовано від інших способів активності людської душі, визнаних Декартом.

З урахуванням даної пізнавальної ситуації, що склалась стосовно розуміння філософської системи Декарта, нами буде здійснена спроба переосмислити сумнів, один із методологічних декартівських принципів пізнання, змінити традиційне уявлення про нього як єдино істинного і домінуючого принципу пізнання, що в такому статусі визнавався наче-то Декартом, показати значимість для самого Декарта і інших мето-

логічних принципів пізнання, яким він надавав не менше гносеологічне значення, ніж сумніву і які ще не стали об'єктом глибокого філософського аналізу. Метою нашої статті є встановлення природи розуміння Декартом ролі сумніву і впевненості людського розуму в пізнавальній його діяльності.

Декарт поставив проблему сенсу буття людини і намагався віднайти відповідь на неї в пізнавальній діяльності як одній із тих, в яких виявляється сутність людського буття. А пізнання об'єктивності світу він пропонує розпочати зі встановлення людиною природи своєї здатності пізнати сутність власного існування. Для свого аналізу філософ обирає пізнавальну здатність душі, й в останній намагається віднайти раціональні компоненти мислення як єдино вірні засоби пошуку істини. Такий підхід до розгляду власної природи людини спонукав Декарта розглянути сутність двох субстанцій – тілесної і духовної.

Відповідаючи на зібрані отцем М. Мерсеном критичні зауваження теологів та філософів щодо своєї системи пізнання Декарт пише, що він демонструє, як можна відрізнити властивості уму від властивостей або якостей тіла [3, с. 98]. Нібито його особиста заслуга полягає тільки в цьому. Бо чуття значно менш варті довіри, ніж інтелект [3, с. 99]. В контексті аналізу пізнавальних можливостей кожної із цих субстанцій Декарт прийшов до логічного висновку про перевагу інтелекту над чуттями в пізнанні. «Если мы поставим целью более ясно познать свою природу, то увидим, что наша душа, поскольку она является субстанцией, отличной от тела, известна нам только благодаря тому, что она мыслит, т.е. разумеет, желает, воображает, вспоминает, чувствует, так как эти функции души являются различными видами мышления» [4, с. 423]. Якщо ігнорувати ці здатності душі, то дослідним шляхом неможливо пізнати всю архітектоніку чуттєвих речей. І вже про інтелект як єдиний істинний засіб цього домогтися розмірковує у своєму «Другому розмислі».

Декарт порівнює роботу дослідника із роботою архітектора, який займається будівництвом каплиці на вільному місці. «Я достоту так само спочатку відкинув, як пісок, усе, що визнав сумнівним, а тоді, вирішивши, що можна не сумніватися, щонайменше, в існуванні субстанції, яка сумнівається або мислить, використав її, як скелю, на якій і встановив палі своєї філософії» [3, с. 256]. Мішель Бейсад з огляду на дані міркування Декарта пише: «Немає сумнівів, що це перше знання є безперечною істиною: воно чинить опір сумніву і представляє себе незаперечним» [19, с. 31]. На підставі цього М. Бейсад робить висновок: «Після того, як Декарт здобув впевненість у своєму існуванні, як мисляча істота, він виводить з цього першого знання загальне правило, що дозволяє йому стати впевненим в будь-якій речі, тобто, визнати істину, правило, яке часто називають критерієм істини (фраза, яку сам Декарт не

використовував)» [19, с. 31]. Можемо лише додати, що суб'єктивним проявом такого опору виступає впевненість.

При поверхневому сприйнятті тексту «Метафізичних розмислів» складається враження, що Декарт демонструє нам термінологічну плутанину застосованих ним понять «розум» та «інтелект». До того ж, спеціального аналізу відмінностей між розумом та інтелектом в коментарях до доступних нашому читачу видань творів Декарта не міститься. Тому в цій статті ми застосуємо термінологічні розрізнення, запропоновані щодо Декартової філософії О. І. Хомою у низці нещодавніх публікацій (див., наприклад, 18). Оскільки йдеться про відмінність між *mens* та *intellectus* (якщо орієнтуватись на латиномовну термінологію Декарта), то перший, або «ум», є синонімом «душі», яку в Декарта позбавлено вегетативної і тваринної частин, а «інтелект» в розвиненому картезіанському вченні відповідає за сприйняття ідей і є пасивним стосовно об'єкта. Натомість, іноді інтелект може поставати як головна ознака уму, головний, так би мовити, його складник, і тоді зустрічаємо висловлювання на кшталт цього: «Я передусім відзначаю відмінність між уявленням і чистою інтелектуальною діяльністю або сприйманням» [3, с. 59]. Отож не дарма Декарт ввів у процедуру інтелектуального сприйняття дійсності окрім індукції ще й дедукцію та аналіз і синтез як способи доведення.

Декарт стверджує, що людині притаманні три канали пізнання: чистий інтелект, виображення (фантазія) і чуття. Зрештою, всі ці канали є в основі «інтелектуальними», особливості ж зумовлює субстанційний союз душі й тіла, через який ми маємо такі «специфічні» різновиди інтелектуального сприйняття, як «чуття» і виображення, тобто оперування чуттєвими образами. Співвідношення їх таке: істина і обман можуть існувати лише в умі, однак своє походження вони беруть від фантазії і чуттів.

Ум пізнає істини здійсненням двох своїх дій: інтуїції та дедукції, що приводять до пізнання речей без будь-якого обману. «Людя не открыто никаких других путей к достоверному познанию истины, кроме очевидной интуиции и необходимой дедукции» [4, с. 123]. Інтуїція у Декарта, як він розуміє це поняття у ранній праці «Правила для керування розумом», не свідчення чуттів і не уяви, а розуміння ясного і уважного уму. Таке розуміння настільки чітке й легке для усвідомлення, що не залишає місця для сумніву. Інтуїція як спосіб отримання знань не вимагає від людського уму жодних зусиль.

Зупиняйтесь на констатації лише дії інтуїції як елементу людського розуму Декарт не міг, бо усвідомлював, що багато речей пізнаються через постійний і безупинний рух мислення. Тому-то вводить в набір дій уму також і дедукцію, якою пізнається все, що необхідно (не випадково) виводиться із інших достовірних відомих речей. Всі інші дії уму цілком марні. Він вважає, що людський ум містить в собі вроджені начала мето-

ду пізнання, який вже застосовували «давні геометри» як аналіз при вирішенні різноманітних проблем і який вони приховали від нащадків. Давні філософи, на думку Декарта, володіли зернами вроджених істин, притаманних людському уму від природи.

У Декарта людський ум як субстанція, річ, володіє мисленням як головним атрибутом. Мислення ж в своїй чистій сутності тріадне, оскільки ум сумнівається, з одного боку, з іншого – стверджує, а, з третього – заперечує [3, с. 34]. Тут маємо перед собою модули уму-мислення.

Декарт не просто ввів принцип сумніву як абстрактно-логічну конструкцію-елемент пізнавального акту, як «чисту», метафізичну суб'єктивну рефлексію. Сумнів має конкретний об'єкт своєї уваги – довершеність буття у всіх формах його прояву, досконалість як сутність любої субстанції. Декарт піддає всеосяжному сумніву буття тілесних речей з їх протяжністю у довжину, ширину, глибину, і форму, окреслену межами цієї протяжності. Він також поширює принцип сумніву на необмеженість пізнавальної здатності людського уму, отже, і на безмежність вдосконалення цього уму як субстанції.

Проте Декарт виводить з-під впливу сумніву саму досконалість Бога – цієї нескінченної, вічної, незмінної, незалежної, всевідаючої й усемогутньої субстанції [3, с. 41]. Цей універсальний Творець вміщує в собі всі величні речі буття і йому не властива жодна хиба. Йому також не властивий жоден сумнів, інакше він не був би Володарем всіх найвищих довершеностей, до яких прагне розум людини. Людський ум може тільки сприймати Бога, але пізнати Його – не здатний. «Ми можемо доторкнутися до гори, хоча й не неспроможні її обійняти» [3, с. 211].

Декарт також виводить за межі впливу сумніву і той факт буття людини, за яким «Я» має здатність висловлювати судження. Чому тут сумнів не поширює свою компетенцію? Тому що ця здатність міркувати задана людині найдосконалішою субстанцією – Богом.

Згідно з Декартом, сумнів виникає як засіб пізнання тоді, коли можливий обман. Будь-якому обману властива певна недосконалість його носія. Бог як ідеал пізнання у Декарта не має такої здатності до обману, бо обман свідчить про слабкість, а Богу таке зовсім не притаманне. Бо Бог є найвища довершеність, при якій ніякий обман не можливий.

Оскільки людина є недосконалою субстанцією, то здатність помилятися закладена в самому умі. Немає сумніву, пише Декарт, що Бог створив людину такою, щоб вона була здатна помилятися [3, с. 47]. І цьому не може зарадити навіть всесильний сумнів, бо недовершеність людини закладена в самій її природі. «... якщо я розглядаю себе як причетного якимось чином до неіснування або небуття, оскільки сам я – не найвище буття, мені властива сила-силенна недоліків, тож не диво, що я припускаюсь помилок» [3, с. 47]. Однак, схильність до сумніву не виникає без-

причинно в природі людини. Ця пізнавальна здатність людського уму дарована людині Богом як здатність відрізнити в пізнанні істину від хибі. Тут вона постає як Ratio, що дорівнює bona mens.

Декарт продовжує розрізнити ум та інтелект при розгляді причин виникнення помилок в пізнанні. Він пише, що інтелект як такий, сам по собі нездатний привести до помилки, бо людина завдяки лише йому нічого не стверджує і нічого не заперечує, людина – «Я» тільки осягає інтелектом речі, які може стверджувати і заперечувати [3, с. 48]. «Тож, розглядаючи інтелект саме під таким кутом зору, можна сказати, що йому таки невластиві помилки, якщо слово «помилка» брати в його точному значенні [3, с. 48]. Декарт вбачає причину появи помилок пізнавальної діяльності людини в притаманній їй волі. Воля є дарованим Богом компонентом умової дії, вона, поряд з інтелектом, належить до найважливіших здатностей уму. Однак воля обширніша за інтелект. Воля не утримується як інтелект у конкретних межах, а поширюється і на ті явища, процеси та предмети, які людина не розуміє, «вона (воля – А.Д.) легко помиляється, приймаючи зло за добро або облуду за істину. Ось чому я помиляюсь і грішу». [3, с. 50]. Новочасний філософ підкреслює, що при неправильному застосуванні волею свободи вибору виникають помилки як обмеження активності пізнавальної діяльності людини.

Дослідник декартівського феномену свободи В. Павлов з цього приводу пише, що зроблений в «Роздумах про метод» Декартом висновок «чим менше законів має народ, тим легше ним управляти», навряд чи може отримати підтримку. «Це було б рівнозначно обмеженню самого пізнавального процесу. Водночас, на мою думку, означений висновок утримує в собі важливий позитивний момент: чим менше у людини обмежень, тим більшу кількість ступенів свободи вона має» [3, с. 73]. До цих міркувань нашого колеги можемо додати лише таке: обмеження свободи волі в пізнанні приводить до гносеологічного догматизму, абсолютизації відносної істини, агностицизму і формування пізнавальної апатії, втрати людиною перспектив подальшого розгортання своєї здатності здійснювати активність у пізнанні як одному із видів діяльності, в якому людина проявляє свою соціальну сутність.

Декарт оптимістично сприймає помилку пізнання. Для нього помилка – це не чисте заперечення як брак або недолік якоїсь досконалості. Помилка – то лише обмеження якогось знання, яке повинен мати ум. Декарт визначає агностичність хибі, помилки-обмеження знання лише як етап пізнавального акту, який змінюється сумнівом як своїм запереченням, тим сумнівом, який штовхає людський ум до подальшого поступу в пізнанні на осягнення конкретної істини.

Оскільки людина потенційно здатна помилятися, то вона вільна у своєму висловлюванні згоди, воля сама вирішує, чи достатньо підстав

для згоди. Тож здатність піддавати сумніву все, з чим стикається людський ум, існує необхідно, як продовження свободи. Посилаючись на Сократа, Декарт пише, що принцип сумніву з необхідністю спонукає наше «я» у медитативній процедурі усвідомити, по-перше, що воно сумнівається, по-друге, що воно пізнає, і що отримані знання можуть бути хибними або істинними. Як тільки «я» починає сумніватись, воно відразу стає на шлях достовірного пізнання, саме такого, в якому починає працювати мислення. Йдеться про безперечний зв'язок сумніву з природним світлом, бо воля інтуїтивно вирішує припиняти чи продовжувати сумніватись. Чіткість і ясноту він, як відомо, приписував лише істинним ідеям, сприйнятим інтелектом. Виходить, що сумнів істотно впливає на інтелект, фактично – це вплив волі.

Якщо сумнів здійснюється умом, що не звук добре розрізнити виразне і невиразне, ясне і темне, то він може привести дослідника до принципу незнання Сократа, або гносеологічної невпевненості пірроністів. Подібна інтелектуальна боязкість, говорить Декарт вустами Евдокса, не дала можливості багатьом дослідникам зійти з традиційного шляху пізнання суті речей-субстанцій [5, с. 164]. Але така гносеологічна невпевненість є свідченням лише того, що знання наші про речі є недосконалими.

Сумнів перестає діяти тоді, коли якась істина здається людині досягнутою і виникає природна довіра до цієї істини. І якщо ця переконаність настільки сильна, що немає жодної підстави сумніватись в ній, то тоді відпадає потреба продовжувати пізнавальний пошук. Причому наша впевненість стосується тільки ясних і чітких знань (ідей) стосовно об'єктів інтелектуального сприйняття. Така впевненість не може існувати щодо ідей, отриманих з чуттів незалежно від ясності сприйняття.

Сумнів є модусом мислення, я не може сумніватися в бутті речей, якщо воно про них не думає. Але сумнів не охоплює дослідника в тому разі, коли він користується в пізнанні лише інтелектом як засобом досягнення істини. Та ясність сприйняття, яка черпається дослідником з одного лише інтелекту, заперечує навіть потенційно прояв сумніву. Бо сумнів виникає при встановленні хибності начебто істинних знань, які людина отримала із своїх відчуттів, адже чуттєве сприйняття багатьох речей досить невиразне й туманне. [3, с. 64].

Для встановлення істини необхідно мати у своєму пізнавальному багатті не тільки ті підвалини буття речей, знання про які можуть виявитись хибними. Тому сумнів допускає наявність таких підвалін знання, що дозволяють пізнати істини в їх неподільності і досконалості. Так Декарт відмежовує себе від філософського скептицизму, бо той, на його думку, переступає усі межі сумніву.

Заперечуючи о. Бурденові Декарт пише: «на практиці всі скептики зовсім не сумніваються, що мають голову, а два плюс три дають п'ять

тощо» [3, с. 263], однак, вони сумніваються в тому що ці постулати істинні, бо істинність їх тільки видається і немає жодного аргумента, який би їх не схилив до такого сумніву. Декарт кепкує з намагагань Бурдена приписати йому надмірний сумнів, притаманний скептикам: «мені здається неможливим уявити щось безглуздіше, ніж те, що в своїх міркуваннях мені одноразово приписує наш автор (П.Бурден – А.Д.), нав'язуючи ту єдину помилку, в якій полягає суть учення скептиків, а саме – надмірний сумнів» [3, с. 263].

Такий надмірний сумнів Декарт намагався, як він заявляв, відкинути у своїх «Медитаціях». «Я веду наш розум від пізнання свого власного існування до існування Бога і відрізнення себе самого від тіла» [3, с. 264]. Скептицизм у своїй суті, пише Декарт, взагалі не притаманний людському умові. Філософи, які називають себе скептиками, «є скептиками тільки за назвою» (Декарт), і не виключено, що прояв свого крайнього сумніву вони демонструють тільки завдяки своїй зятяності.

Декарт застосовує принцип метафізичного сумніву (його слід відрізняти від звичайних, «побутових» сумнівів) як лише до невідрефлексованих результатів пізнання, як метод перевірки їх істинності. Істинність знань філософа не викликає сумніву тоді, коли вони ясні й очевидні для уму. У Декарта тіло й ум є реально, тобто субстанційно, відмінними між собою. Оскільки чуття дають хибні знання, то істинні знання може дати тільки інтелект, бо саме він є неподільним і через цю свою властивість здатним розглядати річ як цілісне і єдине буття.

Позиція сумніву в пізнавальному акті об'єктивної істини у Декарта безпосередньо пов'язана з його позицією впевненості в об'єктивній реальності субстанцій – тіл, душ, Бога. Мається на увазі, що він визнає наявність світу як формальної (сьогодні ми б сказали – об'єктивної) реальності, причому засвідчує власну впевненість дослідника в об'єктивному бутті і самого себе як людини мислячої взагалі та сумніваючої зокрема. Така гносеологічна впевненість «я» в об'єктивності буття самого себе і світу речей зумовлює впевненість сумніву як необхідного елемента пізнавального відношення, як невід'ємного вияву волі, вільного розсуду, відтак уму, що пізнає.

Причому ця впевненість сумніву не має нічого спільного із агностицизмом, який перетворює «агностичну впевненість» непізнання істини в домінуючий гносеологічний принцип. Втім, цей сюжет ми намагатимось розкрити в наступній статті.

## ЛІТЕРАТУРА

1. Башляр Г. *Новый рационализм* / Пер. с фр. Ю.Сенокосова, М.Туровера. Предисловие и общ. ред. А.Ф.Зотова. – Москва, «Прогресс», 1987.- 373 с.
2. Голіченко Т. *До питання про стратегії формування джерельної бази історико-філософських досліджень (історико-філософська політика*

- Марціала Герц та Фердинанда Алькье* / Могилянський історико-філософський семінар. – Вид. дім «Києво-Могилянська акад.», 2006. – Вип.1. 2003 – 2005 / Відп. ред. і упоряд. Ткачук М.Л. – 175с.
3. **Декарт Рене.** *Метафізичні роздуми.* / Пер. з фр. З.Борисюк та О.Жупанського. –К.: Юніверс. 2000.- 304с.
  4. **Декарт Р.** *Правила для руководства ума* (Пер. с лат. М.А.Гарнцева). / Декарт Р. // Сочинения в 2-т.: Пер. с лат. И франц. Т.1. / Сост., ред., вступ. Ст. В.В.Соколова. – М. «Мысль», 1989 – С.77 – 153.
  5. **Декарт Р.** *Описание человеческого тела.* Об образовании животного. (Пер. с франц. С.Ф.Васильева). / Декарт Р. // Сочинения в 2-т.: Пер. с лат. и франц. Т.1. / Сост., ред., вступ. ст. В.В. Соколова. –М.: Мысль, 1989. -С.423 – 460.
  6. **Декарт Р.** *Разыскание истины посредством естественного света.* (Пер. с франц. и лат. С.Я. Шейнман-Топштейн / Декарт Р. // Сочинения в 2-т.; Пер. с лат. и франц. Т.1. (Сост., ред. вст. ст. В.В. Соколова. –М.: Мысль, 1989. – С.154– 178.
  7. **Декарт Р.** *Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках.* / Декарт Р. // Сочинения в 2-т.: Пер. с лат. и франц. Т.1. (Сост., ред. вст. ст. В.В. Соколова. –М.: Мысль, 1989. – С.250 – 296.
  8. **Загороднюк В.** *Рене Декарт і філософія постмодерну* //Вимога раціональності: Спадщина Декарта у світі сучасної культури. К. 1996 – С.64 – 67.
  9. **Марион Ж.-Л.** *О белой теологии Декарта* // Вестник русской христианской гуманитар. Академии. / Санкт-Петербург, изд-во русск. Христианск. Гуманит. Академии, 2007. Т8. Вип.2 – С.129–141.
  10. **Прокопов Д.Є.** *Інтерпретація хибі в європейській філософії: XVII середини XVIII століть: Монографія.* –К.: Вид. ПАРАПАН, 2008. – 428с.
  11. **Павлов В.Л.** *Феномен свободи у філософії Декарта* //Дні науки філософського факультету – 2007. Міжнародна наукова конференція (18-19 квітня 2007 року); Матеріали доповідей та виступів – К.; Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2007. – Ч.ІV – С.72 - 74.
  12. **Роменець В.А.** *Історія психології: XVII століття Епоха Просвітництва:* Навч. посібник. –К.: Лебідь, 2006. -1000с.
  13. **Рьод В.** *Шлях філософії: з XVII по XIX століття* / Пер. з нім.В.Терлецького та О.Ведрова. – Київ: Дух і літера, 2009. – 388с.
  14. **Хесле В.** *Гении философии Нового времени.* Пер.с нем. М., 1992 – 224с.
  15. **Хома О.** *Стан дослідження новочасної філософії в Україні у 2003р.* //Могилянський історико – філософський семінар. Вид. дім «Києво-Могилянська акад.», 2006. – Вип.1.: 2003-2005 / Відп. ред. і упорядник Ткачук М.Л. – 175с.
  16. **Хома О.** *Обґрунтування нового французького перекладу Декартових «meditations...»:* українські паралелі //[http://www.philosophy.ua/files/ukr/anns\\_38\\_ua\\_khoma.doc](http://www.philosophy.ua/files/ukr/anns_38_ua_khoma.doc)
  17. **Хома О.И.** *Истина и очевидность:*симptomатологическое мышление у философии модерна – Винница: «Универсум – Вінниця», 1998 – 260с.
  18. **Хома О.** *Про необхідність нового підходу до перекладу творів Декарта* // Sententiae XIV-XV. – 2006. – № 1-2. – с. 172–210.
  19. **Beysade Michelle The Coqito:** *Privileged Truth or Exemplary Truth? //Essays on the Philosophy and Science of Rene Descartes.* New York Oxford. OXPORD UNIVERSITY PRESS. 1993. – P.31 – 39.