Анатолій Малівський (Дніпропетровськ)

ПРОБЛЕМА СПІВВІДНОШЕННЯ ВІРИ ТА ЗНАННЯ В КАРТЕЗІАНСЬКІЙ МЕТАФІЗИЦІ

Згадки про віру, релігію, містику, метафізику тощо в нашому зарозумілому сцієнтистському суспільстві виглядають анахронічними та реакційними. Подібним анахронізмам, здавалось би, місце лише в архіві – «архіві чистого розуму» (І. Кант).

Проблеми статусу та структури метафізики не належать до числа популярних в філософській думці сьогодення. Домінуючим варіантом бачення метафізики в наші дні є редукція її до суми знань, тобто такого історичного феномена, котрий вже виконав свою історичну місію та має бути подоланий як перешкода на шляху подальшого примноження знань та становленню особистості. Відповідно, адекватним способом ставлення до метафізики виглядає деструктивно-нігілістичний, прикладом чого є загальний знаменник позиції представників емпіричної лінії в сучасній філософії від позитивізму до постмодернізму.

Неупереджено аналізуючи аргументи та звинувачення на адресу традиційної метафізики як прояву настановлень техногенної цивілізації, важко не визнати їх справедливість та не погодитися в цілому з тезою про зужитість традиційної метафізики. Але глибина та масштаби кризи сучасності перш за все як кризи людини спонукають нас вийти за межі усталеного розуміння метафізики як вчення про суще. Звертаючись до витоків європейської метафізики та її первісної структури ми виявляємо в ній присутність ще однієї, призабутої сьогодні складової – вчення про Бога (про трансцендентне, про Абсолют). Історія метафізики з часів Платона та Аристотеля – це перш за все історія кардинальної зміни моделей відповіді на питання про зміст і форми осягнення кожної зі складових метафізики та характеру їх співвідношення.

Схематично оцінюючи чинники сучасної кризи, доцільно вказати на витіснення та забування ключової значимості трансцендентних вимірів буття. Якщо ж ми зосередимо увагу на формах осягнення реальності, то, відповідно, чинники кризи постануть в вигляді забування та нехтування вірою як формою причетності вищим вимірам буття[1].

Конкретизуючи чинники кризового стану сучасного суспільства, маємо вказати на експансію сцієнтизму і техноморфізму як форм прояву радикального антропоцентризму. Наслідком їх експансії є редукція Бога до ролі механічного чинника – «causa efficiens» (М. Гайдеггер) та «Бога

вчених і філософів» (Б. Паскаль), котрий має виконувати відведену йому роль. Необхідною умовою конструктивного подолання кризового стану є повернення до первісного розуміння метафізики як онто-теології, обмеження сфери дії об'єктивістських настанов та створення передумов для прояви священного (божественного, абсолютного тощо). Свідченням значимості винесеної в заголовок статті проблеми є деструктивні зміни ієрархічної реальності в європейській метафізиці з часів витіснення «тео…» як «смерті Бога» (Ф. Ніцше), вихід за межі яких в літературі пов'язується з відновленням «тео…» в структурі метафізики (М. Гайдеггер в цьому зв'язку згадує про очікування приходу Бога, оскільки лише він може нас врятувати).

Майже хрестоматійно в сучасній філософській літературі витоки занепаду пов'язуються з універсалізацією редукціоністського образу світу, тобто зведення трансцендентальних вимірів буття до іманентних людині в метафізичному вченні Рене Декарта.

Мета даної статті – обґрунтувати тезу про ключову роль проблеми відношення віри та знання в метафізичному вченні Картезія як форму прояву інтересу мислителя до питання про природу граничних засад людського існування.

Реалізація поставленої мети передбачає розв'язання таких задач:

I – розкриття специфіки техноморфного тлумачення ідеї онто-теологічної конституції метафізики як передумови нігілістичної оцінки метафізики Рене Декарта в сучасній літературі;

II – окреслення картезіанського бачення метафізики як спроби створення релігійно-філософського синтезу, методологія осмислення якого передбачає вихід за межі техноморфного редукціонізму.

Аналізуючи чинники нехтування в сучасній філософській літературі проблемою співвідношення віри та знання, доцільно акцентувати увагу на таких ключових обставинах:

По-перше – наслідком панування позитивізму в європейській філософії кількох останніх століть є упередженість проти понять віра та метафізика;

По-друге – привабливість та поширеність позитивістських настанов спричинює редукцію метафізики до онтології та віри до знання як прояви техноморфізму в контексті техногенної цивілізації;

По-третє – криза цінностей та ідеалів техноцентричної цивілізації зумовлює кардинальну зміну базових інтенцій метафізики в умовах інтенсивного та напруженого пошуку відповіді на питання про характер їх подальшої трансформації. В сучасній релятивізованій філософії відбувається процес перевідкриття інваріантних вимірів людської природи, формою фіксації та відтворення яких традиційно виступала метафізика. До форм прояву цих шукань варто віднести тенденцію, котра увираз-

нюється в філософії останнього часу – реабілітації метафізики як вчення про глибинні виміри людського буття.

Інакше кажучи, ми маємо осмислити становлення альтернативного релятивістським моделям розуміння метафізики як вчення про онто-тео…, котре має наскрізний характер в історії філософії. Інакше кажучи, для нас особливу привабливість мають не стільки власне позитивістські версії тлумачення метафізики Нового часу притаманним їм нігілістичним пафосом та інтенцією на деантропологізацію, скільки ті філософські вчення, для яких людина була, є і завжди буде метафізичною істотою, незалежно від рівня наукових відкриттів та технічних досягнень. Розглянемо деякі найбільш репрезентативні прояви кожної з окреслених вище тенденцій.

Передумовою критичного осмислення проблеми відношення віри та знання є увага до споконвічно притаманної природі людини інтенції на абсолютне, проявом чого є вихід за межі буденного буття – трансценденція. Викладаючи свою позицію стосовно умов прилучення до вищої реальності, покійний Папа Іван Павло II наголошує на ключовій ролі трансцендування як відкритості назустріч трансцендентним стосовно людської природи сферам.

В ході осмислення форм осягнення інтенції на абсолютне в сучасній літературі виокремлюються релігія та філософія, де перша є безпосереднім, а друга – опосередкованим її виразом. Формою їх органічної єдності є метафізика, онто-теологічна структура якої з часів Аристотеля є єдністю всезагального вчення про буття та філософського вчення про Бога. З моменту виникнення метафізики і до наших днів, як справедливо зауважує Корет, – її конститутивним моментом є напруга між двома аспектами – онтологією (як вченням про буття) та теологією (як вченням про Бога). Ця напруга органічно притаманна метафізиці і супроводжує на протязі тривалої та неоднозначної історії [**7**, с. 13].

До числа тих рідкісних сучасних мислителів, котрі мають достатньо мужності для вживання поняття «метафізика» в позитивному значенні та, відповідно, наголошення на інваріантності її онто-теологічної структури, варто перш за все віднести таких філософів як Мартін Гайдеггер, Семен Франк, Емеріх Корет.

Одним з тих мислителів, хто в XX столітті підкреслював значимість онто-теологічної конституції метафізики, був М. Гайдеггер. Вперше він зробив це у «Вступі» до знаменитої лекції «Що таке метафізика?» 1949 року. Дещо пізніше – 1957 році – він присвятив розкриттю цієї ідеї окрему публікацію. Щоправда творчість Гайдеггера демонструє заперечення ним евристичного потенціалу цієї ідеї стосовно європейської метафізики з часів Аристотеля, в тому числі і відносно спадщини Декарта. Розкриваючи своє розуміння сути й характеру тих істотних змін в он-

то-теологічній структурі метафізики, що відбулися в філософській спадщині Картезія, автор «фундаментальної онтології» наголошує на цілковитій переорієнтації зі сфери релігійної віри (як форми турботи про вищі рівні буття) на гносеологічні виміри (як вияв настанови на повне опанування світу): «... в его мысли совершается глубинное перемещение всего человечества с его историей из области спекулятивной истины веры христианского человека в плоскость опирающейся на субъект представленности сущего, на сущностной основе которой только и становится возможным новоевропейское господствующее положение человека» [**13**, с. 303]. Як бачимо, зосередження уваги лише на одній інтенції спадщини Декарта зумовлює схематичне бачення Гайдеггером характеру трансформації його метафізики та нігілізм стосовно вищих рівнів буття.

На необхідності орієнтуватися в метафізичних працях на гармонійне поєднання релігійного та філософського бачення світу наголошує С. Франк. На відміну від Гайдеггера, він не лише проголошує тезу про двоїсту структуру метафізики, але й акцентує першочергову значимість гармонізації її складових на кожному новому етапі розвитку філософії. Критично оцінюючи власне вчення, він усвідомлює існування певного нездоланного дуалізму конституентів метафізики – релігії та філософії. В одному з приватних листів Франк з цього приводу зауважує: «Любого, даже самого благожелательного читателя моих работ не может не смутить двойственность чисто философского и религиозного во мне, – ведь и в самом деле эту двойственность я до сих пор полностью не преодолел, а последний синтез разве что предугадываю как недостижимый идеал и стремлюсь к нему». Свідчення істинності тези про надзвичайну складність цієї задачі нам дає історія попередньої філософії, де ми знаходимо лише рідкісні, поодинокі випадки «подлинного синтеза» у справді великих мислителів – Платона, Плотіна, Миколи Кузанського та Канта. [**9,** с. 343]. Що ж стосується оцінки спадщини Рене Декарта, то відсутність його імені в цьому переліку не є аргументом на користь відсутності таких шукань.

Незаперечною заслугою Е. Корета, з ідеями якого ми вже мали можливість познайомитися, є спроба змістовного окреслення метафізики як онто-теології. При цьому він справедливо заперечує гайдеггерівський нігілізм стосовно відсутності онто-теологічної структури метафізики в європейській філософії після Аристотеля, не зупиняючись на аналізі позиції Декарта в своєму короткому історико-філософському огляді.

Свідченням інваріантності ідеї онто-теологічної структури метафізики є звертання до неї ряду сучасних мислителів в процесі шукання шляхів критичного осмислення та подолання нинішнього кризового стану філософської думки[2].

До числа найважливіших наслідків впливу редукціоністської настанови як домінуючої в європейській культурі з часів Відродження відно-

ситься руйнація вищих, священних вимірів буття. Представники прометафізичної тенденції в наші дні справедливо виходять з ідеї про небезпечність подальшого некритичного відтворення редукціоністських настановлень, радикалізованих в епохи Модерну та Просвітництва, вважаючи збереження священних вимірів буття серцевиною культури.

До числа прикладів «перевідкриття» «навічної значимості» (Е. Соловйов) ідеї онто-теологічної структури метафізики можна віднести усвідомлення принципової недостатності для розбудови філософії духу вчення про суще та необхідності приділити увагу вищим, вертикальним вимірам буття, що передбачає перехід до «постонтології» [**8**] та «постсекулярної філософії» [**16**].

Домінування в сучасній філософській думці упередженості стосовно первинного значення поняття «метафізика» є одним з мотивів відмови від його вживання німецьким дослідником Вітторіо Гьосле. Осмислюючи шляхи конструктивного подолання кризового стану сучасної філософської думки, він наголошує на необхідності доповнення філософії (як синтезу наукових знань) релігією як формою культивування трансцендентних вимірів буття. З цього приводу Гьосле слушно зауважує, що хибно та безпідставно було б витісняти та видаляти поняття Абсолют з філософії. Він твердо переконаний в неможливості, недоцільності та нежиттєздатності філософії, автономної від Бога як принципу буття та пізнання. «… без теологических добродетелей философия невозможна» [**14,** с. 113].

Щоправда, коли мова заходить про реконструкцію історико-філософського процесу та основних положень вчення Рене Декарта, автор відтворює існуючий в літературі спотворений образ його метафізики.

Викладаючи своє розуміння метафізичної спадщини Картезія в контексті сьогодення, Гьосле окреслює головні моменти його метафізичної позиції, акцентуючи увагу на гносеологізації метафізики як результаті кардинальної зміни вихідного пункту філософування. Своєрідність *cogito* він розкриває за допомоги таких слів, як «абсолютний рубіж», «радикально нове начало» тощо, а найближчим і безпосереднім наслідком розуміння *cogito* як наріжного каменя метафізики називає настанову на вичерпне пізнання світу.

Розкриваючи спрямованість метафізичних шукань Декарта, Гьосле вбачає базову інтенцію в настанові на кардинальне перетворення світу, виявом чого є революційні зміни в образі природи та екологічна криза сучасности **[15,** с. 3–34].

Яскравим прикладом поширеності спотвореного бачення та упередженого тлумачення картезіанської метафізики, позбавленої теологічного виміру, є праці християнського мислителя XX століття Ойгена Розенштока-Хюссі, котрий тлумачить базову інтенцію картезіанства як рупор духу сучасної технічної цивілізації.

Вихідним пунктом його інтерпретації є редукований образ *cogito* як позбавленого своїх вищих (теологічних) вимірів. *Cogito* взято до уваги лише як передумова й ґарант результативности перетворювальної діяльности, тобто як засіб і головний чинник кардинального перетворення світу за допомоги техніки [**10**].

Як ще один аргумент на користь тези про поширеність та загальновизнаність техноморфного образу метафізики Картезія у свідомості наших сучасників можна навести слова відомого французького поета Поля Валері, які майже буквально відтворюють наведену вище оцінку. Розкриваючи сучасні вияви *cogito*, чутливе вухо поета, зачароване успіхами технічного прогресу, вловлює лише «грохот государственного переворота» [**1** , с. 162].

Як ми бачимо, в сучасній літературі хрестоматійно метафізичне вчення Картезія розуміється техноморфно, тобто як проект кардинального перетворення світу. Свідченням поширености в літературі такого бачення метафізики є некритичне відтворення його у Вольфанга Вельша – представника постмодернізму: «з Декартом дістав владу новий тип інструментального розуму» [**2,** с. 90].

До числа деструктивних проявів техноморфізму належить витіснення віри як способу вільного та невимушеного волевиявлення. Звуження світогляду людини до рамок «Прокрустового ложа» природничонаукової раціональності в літературі хрестоматійно вважається наслідком реалізації базової інтенції вчення Декарта – ототожнення «мислимого» з «усім існуючим».

Приймаючи до уваги тривалий період домінування редукціоністської настанови, легко прийти до думки, що усталений впродовж століть європейської історії образ метафізики, що включає в себе філософію та релігію, повністю відійшов у минуле. Реакцією на руйнацію гармонії між складовими метафізики, ерозію та деформацію кожної з них є актуалізація релігії як форми культивування трансцендентних вимірів реальності. Анатомуючи сучасну культурну як перехідну, Пітер Слотердайк виявляє в ній запит на релігію як носія вищих смислів: «… знову дається взнаки „попит на релігію”», – констатує він [**11**, с. 287].

Наслідком деструкції релігії в сучасному світі є втрата метафізикою здатністю виконувати роль носія вищих цінностей та світоглядного орієнтира для людини. Осмислюючи сучасні реалії як результат повного витіснення вищих вимірів буття, ми маємо констатувати втрату людиною здатності переживати вищі почуття та відчувати повноту життя. Підсумком окреслених змін є руйнація засад цивілізації та втрата людиною права, підстав та мотивації називатися розумною істотою. В передмові до «Критики цинічного розуму» П. Слотердайк з сумом констатує руйнацію тих базових засад людського способу буття, котрі досі склада-

ли базис існування освіченого європейця: «У нашому мисленні нема жодного проблиску піднесеності понять та екстазу розуміння. Ми освічені, ми апатичні. Про *любов* до мудрості вже не йдеться… ми лише питаємо себе, чи здатні ми з цим жити, не закам'янівши» [**11**, с. 5]. Як легко пересвідчитися, мова йде про деструктивні наслідки руйнації вищих рівнів буття. Для прояснення питання про особисту відповідальність Декарта за окреслені зміни, перейдемо до аналізу його текстів.

Викладаючи в текстах власну позицію по проблемі співвідношення віри та знання, французький мислитель, здавалось би, виходить лише з переконання в принциповій можливості охопити та відтворити теологію в формі філософії як науки та як спосіб примирити філософію з богослов'ям (наприкінці «Четвертих заперечень»). Для нього це означає розуміння власного вчення як повної, вичерпної експлікації змісту релігійної віри в формі наукового знання: «... наша релігія не вчить нічого, чого не можна було б просто, якщо навіть не простіше, пояснити на основі моїх висновків...» [**4,** с. 275]. «Власне теологія» для нього – це «скорее… метафизика, подлежащая исследованию человеческого разума» [**3**, с. 588].

Як бачимо, в основі поширених техноморфних оцінок картезіанської спадщини лежить нігілізм стосовно теологічного компонента метафізики як вчення про вищі виміри буття, проявом чого є редукція змісту метафізики до наукових знань про природу та нехтування вірою.

Наскільки ж метафізика Декарта зводиться лише до ролі засобу (інструменту) кардинального перетворення світу та зміни онтологічного статусу людини, тобто перетворення її на пана та господаря природи? Наведені вище її оцінки в літературі та висловлювання самого мислителя виглядають достатньо аргументованими та, здавалось би, однозначно спонукають нас до позитивної відповіді. Але філософська спадщина Декарта є більш складною та глибокою, ніж окреслене техноморфне тлумачення. Про це також переконливо свідчать акцентування значимості етичного виміру його вчення та увага до способу тлумачення ним християнської релігії. Зупинимося на перерахованих моментах більш детально.

Аналізуючи публікації останнього часу, присвячені осмисленню етичної спрямованості вчення Декарта, перш за все варто згадати дослідження Людмили Косарєвої, Олександра Доброхотова, Віктора Малахова.

В критичній літературі має місце широкий спектр оцінок способу ставлення Декарта до релігії – від акцентування неоднозначності його позиції через звинувачення в нездоланному дуалізмі (Б. Расел) до розуміння спадщини мислителя як синтезу віри і знання. Доречно звернути увагу на існуванні в критичній літературі глибоких, але на жаль, змістовно не розгорнутих зауважень Вільгельма Дільтея стосовно змісту філософської спадщини Картезія. В створених більше ста років

тому рукописах позиція французького мислителя кваліфікується як «новый теологический рационализм Декарта» [**5,** с. 261]. На думку Дільтея, неприйнятними та поверховими є ті тлумачення творчого доробку засновника раціоналізму, котрі залишають поза увагою релігійні виміри. Для нього Картезій – «создатель философского рационализма и христианской теологии», котра містить в собі «возможность признавать откровения Бога» [**5,** с. 265].

Як спробу глибокого та змістовного розкриття базових інтенцій метафізики Картезія можна сприймати той варіант тлумачення його спадщини, котрий запропонував більше ста років тому Куно Фішером. Він перш за все акцентує увагу на бажанні французького мислителя в перехідну епоху знайти спосіб органічного поєднання віри та знання як взаємодоповнюючих форм осягнення буття. Окреслюючи належний характер їх поєднання, дослідник робить наголос на такій ідеальній гармонії, котра б не містила й найменшого натяку на пригнічення або утиск іншої. «Он хотел так соединить в своем учении теологическую и натуралистическую системы, чтобы они могли заключить союз, причем ни одна, в особенности же теология, не потерпела бы ущерба» [**12,** с. 351].

Тексти самого Картезія дають підстави для твердження про те, що в уявленні людини про Бога надзвичайно важливо й надалі зберігати такі виміри, як втілення священного та піднесеного. «...Величие Бога, – пише філософ, – мы не можем постичь, хотя мы о нем и знаем. Но именно то, что мы считаем его непостижимым, заставляет нас особенно его чтить...» Окреслюючи глибинні інтенції власної творчості, він пише, що волів би лише, аби люди звикли «слышать о Боге более достойные речи» [**3**, с. 589].

Аналізуючи наведені вище висловлювання французького мислителя в плані їх відповідності усталеним уявленням про *cogito* як наріжний камінь метафізичного вчення, ми маємо констатувати їх поверховість. В сучасній культурі, як вже згадувалося раніше, – має місце запит на рефлексією над умовами можливості іншого (відмінного від техноморфного) бачення світу та покликання людини. Мова йде про альтернативну стосовно домінуючої діяльнісної настанову ставлення до світу (настанову на саморозбудову), що неможливо без поклоніння, благоговіння, святості. Факт існування в культурі Нового часу принципово іншого варіанту тлумачення базової настанови (як настанови на саморозбудову) в свій час відмічався Косарєвою [**6**].

Розкриваючи інше, відмінне від традиційного, розуміння метафізичних імплікацій вчення французького мислителя, ми маємо поставити під сумнів авторитет такого великого мислителя як Мартин Гайдеґер. Останній наголошує на важливості ***cogito*** як наріжного каменя картезі-

янської метафізики, тлумачить його як наріжний камінь сцієнтистсько-технократичного варіянту розуміння метафізики. *Cogito*, виконуючи засадничу роль, є «законом всех законов и первоначалом метафизики» [**13**, с. 279].

Передумовою виявлення та осмислення прихованих досі від уваги мислителів та дослідників імплікацій *cogito* є відмова від техноморфного способу бачення світу, тобто відмова від сприйняття наукових відкриттів та технічних досягнень з захопленням, благоговінням та ентузіазмом. Наслідком дії цієї редукції є нетрадиційний образ Декарта - не стільки як революціонера скільки як реформатора (Торкаючись в своєму ґрунтовному осягненні витоків сучасного кризового етапу людства, про це згадує К. Ясперс).

Тексти французького мислителя дають достатні підстави для обґрунтування тези про спрямованість метафізики на саморозбудову людини як духовної істоти. Свідченням наявності такої інтенції є зокрема перша назва «Міркувань» – «Проект всезагальної науки, спроможної підняти людську природу на більш високий щабель досконалості». В дослідницькій літературі цей істотний вимір спадщини Декарта залишається досі недостатньо осмисленим. Конструктивне осмислення окресленої інтенції можливе за умови уваги до факту присутності в структурі картезіанської метафізики не лише онто-, але й тео… Тут доцільно згадати про бачення самим мислителем предмету метафізики як доведення існування Бога та безсмертя душі (інваріантне в європейській філософській думці з часів Августина до Ніцше включно).

Неупереджене прочитання текстів Картезія сьогодні дає достатні підстави вважати, що, розробляючи власну концепцію метафізики як осмислення проблеми співвідношення віри та знання, він своє головне завдання убачав у тематизації антропологічного виміру метафізики у площині проблеми граничних засад людського існування.

ПРИМІТКИ

[1] – Останнім часом проблема їх співвідношення все частіше стає предметом уваги мислителів. Про це красномовно свідчить рубрика в журналі «Вопросы философии» № 2 за 2007 рік.

[2] – Як відомо, ще Гегель в свій час зауважував ненормальність ситуації відсутності метафізики в культурі. Народ без метафізики він уподібнював розкішно вбраному храму без святині.

ЛІТЕРАТУРА

1. Валери П. Взгляд на Декарта (Фрагмент) / П. Валери // Вопросы философии. – 2003. – № 10. – С. 161–166.

2. Вельш В. Наш постмодерний модерн / Велиш Вольфганг – К. : Альтерпрес, 2004. – 328 с. – ISBN 966-542-178-6.

3. Декарт Р. Из переписки 1619-1643 гг./ Рене Декарт // Сочинения : В 2-х т. – М., 1989. – Т. 1. – С. 581–618. – ISBN 5-244-00022-5.

4. Декарт Р. Лист до отця Діне, уривки / Рене Декарт // Метафізичні розмисли – К. : Юніверс, 2000. – С. 271–278. – ISBN 966-7305-34-1.
5. Дильтей В. Воззрение на мир и исследование человека со времен Возрождения и Реформации / В. Дильтей – Москва-Иерусалим: «Университетская книга», «Gesharim». – 2000. – 464 с. – Серия: Книга света – ISBN 5-323-00016-3.
6. Косарева Л. М. Социокультурный генезис науки Нового времени / Л. М. Косарева– М. : Наука, 1989. – 160 с. – ISBN 5-222-03544-1.
7. Корет Э. Основы метафизики / Э. Корет. – Киев, Тандем, 248 с. – ISBN 966-7145-10-5.
8. Малахов В. Постонтология, или как возможна ныне философия духа / В. Малахов // Уязвимость любви. – К. : ДУХ І ЛІТЕРА, 2005. с. 51-58. – ISBN 5-88607-025-7.
9. Письма С. Франка к Л. Бингсвангеру / С. Франк. Непрочитанное…// Статьи, письма, воспоминание. – М. : Московская школа политических исследований, 2001. – С. 334-346. – ISBN 5-93895-013-9.
10. Розеншток-Хюсси О. Прощание с Декартом / О. Розеншток-Хюсси // Вопросы философии. – 1997. – № 8. – С. 139–147.
11. Слотердайк П. Критика цинічного розуму / П. Слотердайк– Київ : Тандем, 2002. – 544 с. – ISBN 966-7145-42-5.
12. Фишер К. История новой философии: Рене Декарт / К. Фишер – М. : ООО «Издательство АСТ», 2004. – 492 с. – ISBN 5-17-024743-5.
13. Хайдеггер М. Европейский нигилизм / М. Хайдеггер // Проблема человека в западной философии. – М., 1988. – С. 261–313. – ISBN 5-86465-043-9.
14. Хесле В. Абсолютный рационализм и современный кризис / В. Хесле // Вопросы философии 1990, № 11. – С. 107–113.
15. Хесле В. Гении философии Нового времени / В. Хесле – М., 1991. – С. 198. – ISBN 5-250-01875-0.

16. Post-Secular Philosophy: Between Philosophy and Theology / Ed. by Ph. Blond. – London; N. Y.: Routledge, 1998. – 370 p. ISBN: 0203302699.