

УДК 1 (091)

Актуальні проблеми взаємозв'язку духовно-тілесного у філософії корифеїв Нового часу

Т.Г. АСТАХОВА

Інститут підприємництва «Стратегія», м. Жовті Води, Україна, E-mail: astakhtanya@yandex.ru

Авторське резюме

Серед різноманітних філософських проблем наявні такі теми, які, з одного боку, є «наскрізними» для всієї історії філософської думки, а з іншого - тісно пов'язані з сутністю метафізики як певної організації мислення - особливого інтелектуального стану, в який потрапляє кожен, хто наважиться зрозуміти буття суцього. Це проблеми кризь осмислення яких людський розум відповідним чином конститується й набуває метафізичної визначеності. Духовне життя людини становить одну з таких проблем. Якщо взяти до уваги феномен Нового часу, то він має місце й сьогодні. У філософії Нового часу проблема взаємозв'язку духовного і тілесного розглядається в контексті емпіричної суб'єктно-об'єктної та раціоналістичної трансцендалістичної парадигми. Рефлексія проблеми єдності душі і тіла знайшла своє яскраве відображення у філософських працях Р. Декарта, Б. Спінози та Г. Ляйбніца, роботи яких аналізуються в запропонованій статті.

Ключові слова: дух, розум, душа, тіло, взаємозв'язок духовного і тілесного, емпірична суб'єктно-об'єктна та раціоналістична трансцендалістична парадигма.

Current issues of the relationship of spiritual and corporal in the philosophy of coryphaeus in the New age

Т.Н. АСТАХОВА

Institute of entrepreneurship «Strategy», Zovty Vody, Ukraine, E-mail: astakhtanya@yandex.ru

Abstract

Among the variety of philosophical problems there are some topics which, on the one hand, are through all important for all the history of philosophical thought, and on the other hand - are closely linked with the essence of metaphysics as a kind of thinking - a special intellectual state, everyone can appear there, who dare to understand the existence of things. These problems provide understanding of the human mind which is constituted and becomes metaphysical certainty. Spiritual life is one of the problems. If we take into account the phenomenon of New Age, it takes place also today. In the philosophy of New Age the problem of interrelation of the spiritual and corporal considered in the context of the empirical subjective and objective and transcendental rationalist paradigm. Reflection problem of unity of body and soul has found its clearest reflection in the philosophical works of R. Descartes, B. Spinoza and G. Leibniz, whose analysis are offered in the article.

Keywords: spirit, mind, soul, body, the interrelation of the spiritual and corporal, the empirical subjective and objective and transcendental rationalist paradigm.

Постановка проблеми. Серед різноманітних філософських проблем наявні такі теми, які, з одного боку, є «наскрізними» для всієї історії філософської думки, а з іншого - тісно пов'язані з сутністю метафізики як певної організації мислення - особливого інтелектуального стану, у який потрапляє кожен, хто наважиться зрозуміти буття суцього. Це проблеми, кризь осмислення яких людський розум відповідним чином конститується й набуває метафізичної визначеності. Духовне життя людини становить одну з таких проблем. Якщо взяти до уваги феномен Нового часу, то він має місце й сьогодні. За влучним виразом О.Є. Гомілко, сучасна європейська цивілізація є нинішньою історичною формою феномена Нового часу [5, с. 19].

Тому й викликає інтерес раціоналістичний підхід до аналізу проблеми взаємозв'язку

духовного й тілесного, душі й тіла.

Аналіз досліджень і публікацій. Актуальність проблеми духовно-тілесного, проблема тілесності людини отримала певне місце в дослідженнях з філософської антропології, пов'язаних з аналізом та вивченням сутності людини й цілісного осмислення її в працях: І.М. Биховської [87], М.М. Візітея [90], О.Є. Гомілко [104], Л.В. Жарова [128], В.Л. Круткіна [160], С.О. Лохова [181-183], М. Фуко [336], а також Л. Іригерей [360], Ж.-Л. Кретьєна [360], Н. Лоро [360], Ж. Рансієра [360], М. Рішора [360].

Мета дослідження. Досліджуючи вчення корифеїв Нового часу, важливо звернути увагу на оригінальну теорію мислення створену Б. Спінозою, зокрема саме йому належить особливе місце в інтерпретації принципу «cogito», адже він головну тезу Р. Декарта з гносео-

логічної перетворив на онтогносеологічну.

Виклад основного матеріалу. Заслугою Б. Спінози є й те, що його оригінальна теорія мислення, дала можливість вирішити ним проблеми відношення мислення до буття [13, с. 3-29; 72, с. 370-371]. Над цією проблемою замислювався й Р. Декарт, який показав, що в мисленні й протяжності немає жодної єдиної ознаки, жодної спільної межі. Мислення й протяжність Р. Декарта – цілком протилежні форми буття. Б. Спінозу також цікавила проблема відношення мислення до буття. У схолії до 10 теореми Б. Спіноза писав: «Звідси зрозуміло, що хоча два атрибути є реально різними, тобто один відрізняється від іншого, однак ми не можемо зробити висновок, що вони складають дві істоти чи дві різні субстанції» [15, с. 368]. Проте в цьому подібність позицій Р. Декарта й Б. Спінози, які в іншому вже не збігаються. Відношення мислячої й протяжної субстанції, духу та матерії, душі й тіла Р. Декарт описує за допомогою категорії взаємодії (сторонами, між якими здійснюється взаємодія, виступають Бог й шишкоподібна залоза людського мозку). Б. Спіноза відношення мислення й буття описує за допомогою категорії тотожності. Ось зауваження Б. Спінози до теореми 7 у другій частині «Етики»: «...субстанція мисляча й субстанція протяжна складають одну й ту ж субстанцію, яку розуміють в одному разі під одним атрибутом, в іншому - під іншим» [15, с. 407]. Зрозуміло, що таке розуміння субстанції не могло відбитися на вирішенні проблеми взаємозв'язку душі й тіла, яку запропонував голландський філософ.

Взаємозв'язок душі і тіла розглядалися Б. Спінозою в теолого-пантеїстичному контексті. Тут необхідно виділити два моменти:

По-перше, зазначений контекст поєднувався з уявленням про підпорядкування людини законам субстанції (про підпорядкованість людського тіла механічним законам). Однак субстанція, як «причина самої себе», тлумачиться ним широко в онтологічному, гносеологічному й методологічному аспектах. Незважаючи на те, що в позиції Б. Спінози простежується певний паралелізм між душею і тілом, для голландського філософа мислення людини - це її перевага, завдяки якій вона може стати істотою моральною, що підіймається над повсякденністю.

По-друге, у концептуальній структурі метафізики Б. Спінози про взаємозв'язок душі і тіла, категорія існування (existential) створює головну логічну складову. Філософ не дає свого визначення існування. Водночас ця категорія широко використовується в «Основах філософії Декарта, доведених геометричним способом» (наприклад, у теоремі 8), у другій частині «Етики...», яка стосується природи та походження душі. У теоремі 10 Б. Спіноза

формулює відому дефініцію, котра пояснює сутність людини: «Сутності людини не притаманна субстанціальність...». Це різко відрізняє вчення Б. Спінози від вчення Р. Декарта, для якого субстанціальність входить до базових, основних рис «людської природи». У теоремі 15 Б. Спіноза констатує, що як «мисляча річ» душа складається з сукупності ідей; людська душа (дух, розум – mens) – модус атрибуту мислення. Іншими словами, Б. Спіноза ще більше гносеологізував розуміння людської душі й тим самим не подолав психофізичного паралелізму як прямого наслідку його онтологічного вчення про два взаємозалежні атрибути субстанції.

Раціоналізм Б. Спінози є досить парадоксальним: шляхом «геометрично» точних міркувань розум обґрунтовує неспростовність тілесності й людського тіла зокрема. Зауважимо, що в метафізиці Б. Спінози не є головним абстрактне визначення факту тілесності людини. Фактичність тіла, незважаючи на всі висновки методичного сумніву, не відкидав і Р. Декарт, який у вигляді ідеї протяжності метафізично легалізував існування чуттєвого світу - світу тіл, що чуттєво сприймаються [6, с. 14-94; 97]. Позиція Б. Спінози відрізняється тим, що, по-перше, фактичність тілесності, тіла не визначається як очевидність стійкого розсудку, а раціонально обґрунтовується. Інакше кажучи, доводиться, що наше розуміння буття й буття людини неможливе без ідеї тілесності та ідеї людського тіла. По-друге, тілесність людини не редукується до сприйнятої чуттєво протяжності. «Моє живе тіло!» (скористаємося виразом Е. Гуссерля – Т. А.) [6, с. 14-94; 111] є унікальним сущим, котре не зводиться до редукції чого-небудь іншого. Це положення Б. Спіноза доводить за допомогою теореми, яка сформульована так: «Проте в бога необхідно існує ідея, що виражає сутність того чи іншого людського тіла під формою вічності» [15, с. 605]. Чи можна з цього робити висновок про те, що людське тіло може викреслитися з кола мінливих тіл і речей? Це один з парадоксів раціоналізму Б. Спінози. По-третє, голландський мислитель відкидає ідею Р. Декарта про те, що ми можемо уявити своє «Я», яке не має ніякого тіла; про це він говорить у третій частині своєї «Етики», розкриваючи «природу» афектів (теорема 10) [15, с. 465]. Цікавим є те, що один із шанувальників Б. Спінози – Ж. Дельоз, - аналізуючи «Етику», ставить питання про те: чи не є зазначена книгою про тіло без органів [7]? Це питання - логічний наслідок однієї з найважливіших ідей Б. Спінози про те, що людське тіло, з одного боку, є втіленням ідеї розуму, а з іншого - ідеї Божественного інтелекту. Питання про афекти виникло вже в межах раціоналізму Р. Декарта. Відзначимо: те, що відбувалося в інтелектуальному серед-

овищі XVII ст., сьогодні привертає увагу сучасних дослідників [4, с. 194-228], це привертало увагу й В.С. Соловйова та М.О. Бердяєва. Але початок Нового часу - це не лише доба панування розуму. Не менше підстав вважати Новий час - часом пристрастей, навіть до певної міри великих історичних пристрастей. Однак тема пристрастей не опонувала темі розуму, яка домінувала на той час в метафізиці. У межах раціоналізму Нового часу існувала проблема пристрастей, котра розв'язувалася через різні раціоналістичні схеми. Можна стверджувати, що пошук вирішення проблеми людських пристрастей у філософії XVII ст. не займав ні опонуючого, ні маргінального положення, а складав необхідний інтелектуальний рух у напрямі розвитку раціоналізму як певної культурної диспозиції. Як влучно відзначила О.Є. Гомілко: «...Проблема пристрастей – це поле інтелектуальної битви між розумом та тілом» [5, с. 54]. У той же час проблема людських пристрастей була однією з фундаментальних у християнстві – як у Західному, так і Східному (про що більш докладно буде йти мова в наступному підрозділі). З філософів Нового часу проблемі пристрастей приділив значну увагу Б. Паскаль.

Аналізуючи тему пристрастей і тілесності в Б. Паскаля, слід враховувати християнське тлумачення цієї теми. У християнстві пристрасті - це не лише внутрішні рушійні сили людини, це також «пристрасті Господні», тобто ті переживання, страждання, драматичні події, що їх переніс Ісус Христос – Боголюдина - за короткий термін свого земного життя. Пристрасті - це прояв не лише почуттів, а й людської долі. Пристрасті - не тільки реакція на буття, а це саме буття людини. Онтологічний статус пристрастей підкреслював В.С. Соловйов [14, с. 173]. Це не випадково, оскільки пристрасті вказують на особливий онтологічний статус тіла, який був уже відомий у християнстві й особливого значення якому не надавалося за часів античності.

У християнстві людська плоть є головним елементом та учасником Божественної місії людства проти зла. Адже лише Боговтілення та обоження людини робить спасіння можливим. В.С. Соловйов, торкаючись Боговтілення, зауважував: «Втілюється в Ісуса не трансцендентний Бог, не абсолютна в собі замкнута повнота буття (що було б неможливо), а втілюється Бог - Слово, тобто вияляюче себе ззовні, діюче на периферії буття начало, і його особисте втілення в індивідуальній людині є лише останньою ланкою довгого ряду інших втілень фізичних та історичних, - цей прояв Бога в плоті людській є лише більш повною, досконалою теофанією в ряді інших неповних підготовчих та перетворювальних теофаній» [14, с. 165]. Зі сказаного В.С. Соловйовим випливає, що Боговтілення набуває регулятивного значення для

кожного християнського життя. А це означає, що в християнському розумінні через тілесність та пристрасті розгортається драма буття й самовизначення людини. І якщо в межах метафізики Р. Декарта й Б. Спінози простежується ідея десоматизації людини, то Б. Паскаль, як пристрастний християнин, наважився протистояти панівній раціоналістичній тенденції, незважаючи на те, що у своїх математичних та фізичних дослідженнях він був послідовним раціоналістом [11, 280]. Позиція Б. Паскаля суперечлива. З одного боку, Б. Паскаль у «Думці» розмірковує в дусі раціоналізму Р. Декарта, формулюючи питання: «Що таке «Я»?», з іншого - він намагається своє питання поєднати з християнськими традиціями.

Так, аналізуючи пошук істини, Б. Паскаль пише: «Знаючи, наскільки в неї (людини - Т. А.) пізнання затьмарене пристрастями, мені б хотілося, щоб вона зненавиділа в собі чуттєвість, яка керує її волею» [11, с. 45]. Б. Паскаль не відмовляє людській тілесності в її атрибутивності для людини, він лише демонструє логічний наслідок ототожнення людської тілесності з речовиною світу. Зваживши на це, можна зрозуміти дійсні підвалини та інтенції поглядів Б. Паскаля. А вони ті, які дають підставу стверджувати, що Б. Паскаль, як раціоналіст християнського спрямування, відкидав ідею про те, що тіло - в'язниця душі, або тілесність - зле джерело буття. Людина - таке буття, яке не може бути зредукованим ні до абстрактної протяжності, ні до абстрактної психіки [12, с. 542-545]. Б. Паскаль напевно ніколи б не погодився з наступним висновком свого відомого співвітчизника, який жив у XX ст.: «Я існую своїм тілом - такий його перший вимір буття. Моє тіло використовується й пізнається іншим - такий його другий вимір. Але оскільки я є для іншого, він розкривається в мені як суб'єкт, для якого я - об'єкт. Йдеться тут, власне як ми бачимо, про моє фундаментальне ставлення до іншого. Отже, я існую для себе як пізнаний іншим, зокрема, у самій моїй фактичності. Я існую для себе як пізнаний іншим у якості тіла. Такий третій онтологічний вимір мого тіла» [12, с. 542-543]. По-перше, людина існує не своїм тілом, а й у взаємозв'язку з душею й Духом; по-друге, «моя» фактичність ніяк не може бути редукована ні до «моєї» тілесності, ні до мого психічного. Людина й світ не просто відносно існуючі [12, с. 482]. Принципом буття людини є любов. У листі «До Флорана й Жильберте Пер'є» від 17 жовтня 1651 р. Б. Паскаль писав: «Бог створив людину з двома родами любові - до Бога й до самої себе, але закон цих видів любові такий, що любов до Бога нескінченна й не має іншої мети, окрім Самого Бога, а любов до себе скінченна й ставить Бога останньою метою. Упавши в гріх, людина втратила першу з них; друга ж, тобто любов до

себе, залишившись самотньою в цій великій душі, здатній на нескінченну любов, розширилася внаслідок своєї самотності й захопила собою порожнечу, залишену любов'ю до Бога; так полюбила людина себе й все заради себе, тобто полюбила нескінченно» [11, с. 240-241]. Тому християнство констатує й стверджує суперечливість людської природи: з одного боку, оскільки людина переступила Божу заповідь, наказується її визнати себе нікчемною, огидною, мерзотною, з іншого - одночасно вказує на процес обоження. У самій собі людина повинна знайти сили бути живою єдністю протилежностей - тілесності і духовності (Духа). Ця єдність не може бути чимось раз і назавжди даним. Єдність душі і тіла виникає в постійному, ніколи незупинному процесі взаємозв'язку мислення й думки, розуму й серця, тілесності й духовності (душі і Духа).

Таким чином, якщо резюмувати позицію Б. Спінози та Б. Паскаля щодо вчення про взаємозв'язок душі і тіла, то її важко класифікувати однозначно. У своїй пантеїстичній онтології Б. Паскаль - гілозоїст, адже виходить з мислячої субстанції й вибудовує оригінальну антропологію. Б. Паскаля можна вважати одним з перших екзистенціалістів доби Модерну. Водночас, оскільки Б. Спіноза і Б. Паскаль відстоюють реальність людської індивідуальності, то їх позицію можна назвати реалізмом індивідуальності.

Це і є та проблема, яка отримала своє обґрунтування в монадології Г. Ляйбніца. М.О. Бердяєв у рецензії на книгу К. Фішера «Історія нової філософії» наступним чином характеризує філософію Г. Ляйбніца: «Ляйбніцева система, на думку Куно Фішера, закінчує собою епоху догматичної філософії. Вона являє собою подальший крок порівняно з картезіано-спінозівською філософією. Остання, у галузі історії філософії, є провідником суто механічного світобачення, суть якого полягає у зведенні принципів субстанціальності й причинності у світові, абсолютні принципи, й яке ще до сьогодні живе у відомих наукових сферах. Основу для цього світорозуміння поклав Декарт, систематично розвинув і логічно завершив його Спіноза. Однак саме в цій останній розвинутій формі, у механічному світогляді, розкрилися роздираючі внутрішні протиріччя, а разом з тим нездатність його задовольнити запит людського духу. Г. Ляйбніц чітко помітив це. Від його допитливого погляду не сховалося, що механічний світогляд не в силах пояснити явища духовного та органічного життя, навіть більше, воно стає в протиріччя з фактами нежиттєспроможної природи» [2, с. 422-423].

Г. Ляйбніц у багатьох відношеннях створив оригінальне вчення про взаємозв'язок душі і тіла. Цілісності в розумінні взаємозв'язку душі і тіла було досягнуто філософом за ра-

хунок методологічного принципу безперервності. У метафізичних системах Нового часу взаємозв'язок душі і тіла пояснювався через зведення одного до іншого (наприклад, душевне тією чи іншою мірою зводилося до матеріального). І все ж, якщо Б. Спіноза і Б. Паскаль поставили під сумнів ідею десоматизації «Я» в межах модерного раціоналізму, то Г. Ляйбніц, розширивши ідеї раціональної монадології до її граничних можливостей, по суті справи, відкинув дужки, де аналізувалася не лише проблема тілесності, а й взаємозв'язок душі і тіла. І якщо елімінувати тілесність, то монади - це індивідуальні душі. Які вони за своєю природою? Індивідуальні душі (монади) мають щось спільне - видове або родове? Індивідуальна душа (монада) - породження єдиного духовного родового процесу? У філософії Г. Ляйбніца немає однозначних відповідей на подібного роду питання [16, с. 381-383, 398-399]. Не випадково у своїй праці «Нові досліді про людське розуміння автора системи наперед встановленої гармонії» Г. Ляйбніц зазначав, що його філософська система значно ближча до вчення Платона, ніж до вчення Арістотеля [9, с. 48].

Філософ порівнював себе з Платоном, як з людиною, що створила новий філософський напрям. Однак Г. Ляйбніца ріднила з Платоном і спільність поглядів про співвідношення матеріального й ідеального, матерії та духу, тіла і душі. Він, як і Платон, розробив новий підхід до розуміння матеріального й духовного, а звідси і взаємозв'язку душі і тіла, у низці своїх визначних творів, зокрема у «Нових дослідіах...», «Теодицеї», «Монадології». Відзначимо характерну рису метафізики німецького філософа, що відрізняла його від Р. Декарта та Дж. Локка. Р. Декарт лише похитнув вибудовану засобами природного розуму метафізику, та й то лише на певний проміжок часу. За Р. Декартом, Бог гарантує людському розуму реальне існування раціонального світу й вірогідність загальних принципів.

Тим самим, на думку Р. Декарта, метафізика знаходила міцний фундамент і могла займатися старими метафізичними проблемами - проблемами природного пізнання, не змінюючи свою позицію. Натомість Дж. Локк вважав, що метафізика повинна змінити свою позицію, звернувшись насамперед до емпіричного суб'єкта. Для Г. Ляйбніца характерне прагнення піддати всю систему природного пізнання ґрунтовній критиці з кореляцією ідеї про наперед встановлену гармонію. Питання про буття Абсолюта ставилося Г. Ляйбніцем у «просторі» наперед встановленої гармонії. Його філософія, таким чином, - передумова трансцендентальної філософії І. Канта. Ця риса вчення не могла не вплинути на вирішення проблеми взаємозв'язку душі й тіла. Варто також мати на увазі, що Г. Ляйбніцу була очевидна така

максима: перш ніж досліджувати принципи суцього, а взаємозв'язок душі і тіла є однією з його форм, необхідно розробити принципи пізнання суцього. Уважне прочитання «Нових дослідів...» дає змогу зробити висновок, що Г. Ляйбніцу була близька думка про те, що подібна розробка принципів пізнання неможлива без зв'язку з самим предметом пізнання [9, с. 364-365].

Однак філософ не ризикнув відкинути онтологічні принципи. Пізніше це було зроблено в трансцендентальній філософії І. Канта [8, с. 242-286]. Г. Ляйбніц увів онтологічний принцип, який у його метафізиці одночасно є й трансцендентальним, і трансцендентним началом. Г. Ляйбніц не сприйняв дуалізм, зо-

крема тому, що якщо вважати важливим вирішення проблеми взаємозв'язку душі і тіла, то дуалізм є першим наближенням до неї. Як відзначив В.М. Лосський: «Отже, фактично між ними (душею і тілом. - Т. А.) без сумніву існує зв'язок»...

Висновки. Дослідження двох протилежних парадигм Нового часу – суб'єктно-об'єктної та трансценденталістської, у своїй сукупності визначає специфіку філософського дискурсу стосовно розуміння людського «Я», яке прагне досягнути зміст світового процесу і разом з тим визначити своє місце й призначення у світі. Дуалізм не в змозі дати задовільну відповідь на питання, як це можливо, і, вирішуючи цю проблему, зазнає поразки» [10, с. 103].

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ:

1. Бердяев Н. А. Диалектика божественного и человеческого / Николай Александрович Бердяев. – М.: Фолио, 2003. – 622 с.
2. Бердяев Н. А. К. Фишер. История новой философии / Николай Александрович Бердяев. – М.: Астрель, 2008. – 1005 с. – (Изд. Поповой, 1899–. – Субъективизм и индивидуализм в общественной философии).
3. Бердяев Н. А. Болин Спиноза / Николай Александрович Бердяев; [перевод под ред. П. Струве]. – М.: Астрель, 2008. – 1005 с. – (Изд. Поповой, 1899–. – Субъективизм и индивидуализм в общественной философии).
4. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть / Жан Бодрийяр; [пер. С. Н. Зенкин]. – М.: Добросвет, КДУ. – 389 с.
5. Гомілко О. Метафізика тілесності: концепт тіла у філософському дискурсі / Ольга Гомілко. – К.: Наукова думка, 2001. – 340 с.
6. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии / Эдмунд Гуссерль; [пер. с нем. А. В. Михайлова]. – М.: Лабиринт, 1994. – 111 с.
7. Делез Ж. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза / Жиль Делез; [пер. с фр. Я. И. Свирский, научн. ред. В. И. Аршинов]. – М.: ПЕРСЭ, 2000. – 351 с.
8. Кант И. Пролегомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука / Иммануил Кант: в 6 т. / [общ. ред. В. Ф. Асмуса и др.]. – М.: Мысль, 1965–. – (Сочинения). Т. 4. – Ч. 1. – 1965. – 544 с.
9. Лейбниц Г. В. Сочинения / Готфрид Вильгельм Лейбниц : в 4 т. / [пер. с фр. П. С. Юшкевич, ред. И. С. Нарский]. – М.: Мысль, 1984. Т. 2. – 1983. – 686 с.
10. Лосский Н. О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция / Николай Онуфриевич Лосский. – М.: Terra-Книжный клуб; Республика, 1999. – 408 с.
11. Паскаль Б. Трактаты. Полемиические сочинения. Письма / Блез Паскаль; [пер. с фр. О. И. Хомя и С. Долгова]. – К., 1997. – 576 с.
12. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии / Жан-Поль Сартр; [пер. с фр. В. И. Колядко]. – М.: АСТ Москва, 2009. – 925 с.
13. Соловьев В. С. Понятие о Боге (В защиту философии Спинозы) / Владимир Сергеевич Соловьев. – Брюссель, 1966–. – (Соловьев В. С. Собр. соч. Фототипическое издание : Т. 9 – 10).
14. Спиноза Б. Избранные произведения / Бенедикт Спиноза : в 2 т. / [пер. с лат., ред. и вступ. ст. В. В. Соколова]. – М.: Госполитиздат, 1957. Т. 1. – 1957. – 630 с.
15. Стрельцова Г. Я. Паскаль и европейская культура / Галина Яковлевна Стрельцова. – М., 1994. – 492 с.
16. Фишер К. История новой философии. Готфрид Вильгельм Лейбниц: его жизнь, сочинения и учение / Куно Фишер: Транзиткнига, 2005. – 734 с.

Стаття надійшла до редакції 27.08.2013

REFERENCES:

1. *Berdyayev N. A. Dialektyka boghestvennogo i chelovecheskogo (Dialectics of divine and human). Moscow, 2003, 622 p.*
2. *Berdyayev N. A. K. Fisher. Istorya novej filosofii (History of new Philosophy). Moscow, 2008, 1005 p.*
3. *Berdyayev N. A. Bolin Spinoza (Bolin Spinoza). Moscow, 2008, 1005 p.*
4. *Bodriyar G. Simvolicheskiy obmen i smert (Symbolic exchange and death). Moscow, 389p.*
5. *Gomilko O. Metafizyka tilesnosti: kontsept tila u filosofskomu dyskursi (Metaphysics of physicality: concept of body in philosophical discourse). Kyiv, 2001, 340 p.*
6. *Gusserl E. Idei k chistoj fenomenologii i fenomenologicheskoy filosofii (Ideas due to pure phenomenology and phenomenological philosophy). Moscow, 1994, 111 p.*

7. *Delez G.* Kriticheskaya filosofia Kanta: uchenie o sposobnostyah (Critical philosophy of Kant: teaching about the abilities). Moscow, 2000, 351 p.
8. *Kant I.* Prolegomeny ko vsyakoj buduschej metafizike, mogushej pojavitsya kak nauka (Prolegomens to every metaphysics in future, strong science will be appeared). Moscow, 1965, 544 p.
9. *Lejbnits G.V.* Sochinenija (Works). Moscow, 1984, 686 p.
10. *Losskij N.O.* Chuvstvennaja, intelektualnaja i misticheskaja intuitsyja (Sensetional, intellectual and mystical intuition). Moscow, 1999, 408 p.
11. *Pascal B.* Traktaty. Polemycheskye sochinenija. Pisma (Tractates. Polemic works. Letters). Kiev, 1997, 576p.
12. *Sartr G.-P.* Bytie i nichto. Opyt fenomenologicheskoy ontologii (Being and Nothingness. Experience of phenomenological ontology), Moscow, 2009, 925 p.
13. *Solovjov V.S.* Ponyatie o Boge (Concept of god). Brussel, 1966.
14. *Spinoza B.* Izbrannye proizvedenija (Selected works). Moscow, 1957, 630 p.
15. *Streltsova G. J.* Paskal i evropejskaya kultura (Pascal and European culture). Moscow, 1994, 492 p.
16. *Fisher K.* Istorya novoj filososii. Gotfrid Vilgelm Lejbnits: ego ghizn, sochinenija I uchenija (History of New age philosophy. Gotfrid Vilgelm Leibniz: his life, works and teaching). Moscow, 2005, 734 p.

Астахова Тетяна Григорівна – кандидат філософських наук, доцент
Інститут підприємництва «Стратегія»
Адреса: 52201, м. Жовті Води, вул. Гагаріна, 38
E-mail: astakhtanya@yandex.ru

Astakhova Tetiana Hryhorivna – PhD in philosophy, associate professor
Institute of entrepreneurship «Strategy»
Address: 38, Gagarin Str., Zovty Vody, 52201
E-mail: astakhtanya@yandex.ru