

УДК 161.201 5

Андрій Бурій

ДО ПРОБЛЕМИ АНТРОПОЛОГІЧНИХ ВИМІРІВ ОНТОЛОГІЇ ЕКЗИСТЕНЦІАЛІЗМУ

Автор аналізує окремі положення онтологічного вчення екзистенціалізму крізь призму проблеми людського існування. Розглянуто простір і час як апіорні моменти нашого буття, встановлено можливість тлумачення буття як специфічної форми поневолення людини. Актуалізовано також кінематографічні експлікації екзистенціалістської онтології.

Ключові слова: буття, онтологія, екзистенція, кіномистецтво, простір, час, Бог, присутність.

A. Buryj. About the problem of anthropological measurements of existentialism ontology

The author analyzes certain thesis of ontological doctrine of existentialism from the viewpoint of the problem of human existence. The space and the time are considered as a priory moments of our existence, the possibility of elucidation of existence is defined as specific shape of human enslavement. There also have been emphasized cinematic explications of existential ontology.

Key words: being, ontology, existence, cinematography, space, time, God, presence.

A. Бурій. К проблеме антропологических измерений онтологии экзистенциализма

Автор анализирует отдельные положения онтологического учения экзистенциализма сквозь призму проблемы человеческого существования. Рассмотрены пространство и время как апіорные моменты нашего бытия, установлена возможность трактовки бытия как специфической формы порабощения человека. Актуализированы также кинематографические экспликации экзистенциалистской онтологии.

Ключевые слова: бытие, онтология, экзистенция, киноискусство, пространство, время, Бог, присутствие.

Ще три десятиліття тому екзистенціалізм був найбільш впливовим серед найширших кіл освіченого населення (особливо

представників гуманітарних професій – літераторів, акторів, художників, а також у всієї університетської молоді) Європи, однак сьогодні ми вже не можемо обманювати себе переоцінкою його суспільної ролі. Натомість резонним виглядає визнання факту певної “деекзистенціалізації” в усвідомленні сучасною людиною свого буття й місця у світі.

“Філософія існування” сколихнула весь духовний світ західного суспільства у часи, які можна назвати “темними”. Це була доба, коли, ще не повністю оговтавшись від потрясінь Першої світової війни, яка вразила європейців масштабністю та безглуздістю жертв, людство зіткнулось із фашизмом, сталінізмом, Другою світовою війною, що посягнули на ціннісний світ індивіда. Після закінчення Першої світової війни художня література повторно пережила усе те, що довелось відчувати людині в умовах грандіозного побоїща. Романи Е. Гемінгвея, Е. -М. Ремарка, Р. Олдінгтона, а пізніше К. Абе висловили почуття людини, яка пройшла крізь жорна війни і втратила у них сенс існування. Філософія також відгукнулася на цю ситуацію – спочатку в переможеній Німеччині, а потім у Франції. Виникла течія, що проголосила пошук істинного буття і знайшла його в існуванні окремої людини: екзистенціалізм звернувся до конкретної людини з її світовідчуттям, переживанням самотності, нудьги, відчаю – і це звело його до рангу “єдиної філософії ХХ століття” [8, с. 513] й утвердило у статусі нового світогляду ліберальної інтелігенції, в якому індивід став абсолютом. “Звернення релігійного екзистенціалізму до трансцендентного Бога не змінило справи, оскільки далі йшлося про самотню, кинуту в чужий світ людину, про її самопочуття у цьому страшному світі, руйнівним силам якого вона нічого не змогла протиставити, окрім відчуття своєї абсолютної свободи” [9, с. 135]. Екзистенціалізм – це і спосіб духовно пережити таку кризу, освоїтись з новою ситуацією й навчитися у ній жити, незважаючи ні на що. Філософія існування з її проповіддю абсурдності світу й (подекуди, але аж ніяк не загалом) безсенсовості життя навчилася і цього. К. Тьопліц відзначає, що кінематограф також є “дітищем цивілізації ХХ століття. ... А традиція нашого цивілізаційного кола вибудована на людському вимірі, тобто на значенні індивідуального начала” [24, с. 27], тож перегук мистецького пошуку (про це нижче) з філософською рефлексією видається зовсім не випадковим.

Пік впливу екзистенціалізму припадає на роки після Другої світової війни і триває до кінця 1960-х років. Після того як Єв-

ропу сколихнула хвиля лівих молодіжних настроїв, вплив екзистенціалізму почав різко спадати, хоча близькі до нього настрої залишались вельми впливовими. В інтерпретації А. Зотова та Ю. Мельвіля – ці настрої не породжені екзистенціалістською філософією; радше навпаки: вони були підхоплені екзистенціалістами, перетворені різною мірою у філософські (зазвичай не надто теоретизовані) конструкції й висловлені у них з високим ступенем концентрації [5, с. 267]. А європейський кінопроцес цього періоду лише тоді і починає по-справжньому глибоко підступати до переосмислення уроків екзистенціалізму в нових соціально-політичних умовах, у новій духовній ситуації світу.

Історики філософії не виявляють єдності в датуванні екзистенціалізму, ще більшою проблемою є зарахування того чи іншого мислителя до цього напрямку філософської думки. Зокрема, факт віднесення до екзистенціалізму не лише напівлітературних, естетичних та етичних есе, але й власне літературних творів дозволяє припустити, що в особі екзистенціалізму ми маємо справу не стільки з філософією, скільки з філософуванням чи з деякою межовою сферою між тим та іншим. Але якраз тому стає зрозумілим функціонування філософського мислення як культурної форми суспільної свідомості – способу самовираження, самоусвідомлення і навіть самовизначення соціальної людини. Набуває воно теоретичної форми чи ні – для екзистенціалізму це питання другорядне: на відміну від феноменології, він не претендував на статус не те що стрункої науки, але навіть науки взагалі. “Філософія – ні наука, ні світоглядна проповідь” [22, с. 80], – писав М. Гайдеггер, а “філософувати означає запитувати про щось таке, що виходить за межі повсякденності” [15, с. 97].

Розвиток у філософії початку ХХ століття позитивістських та неокантіанських шкіл, які вбачали сенс філософії в дослідженні логічної форми знання (пізнання), породило як свого антипода онтологічні концепції, до яких належить і екзистенціалізм. Екзистенціалізм ставить питання про онтологію як аналітику людського існування. Оскільки пізнання є людською діяльністю, то воно, за М. Гайдеггером, коріниться у способі буття людини, тобто в *Dasein*. “Людське буття (*Dasein*) володіє багатоплановим пріоритетом передусім іншим сущим. По-перше, онтичним пріоритетом: це суще визначене у своєму бутті екзистенцією. По-друге, це онтологічний пріоритет: людське існування в собі є “онтологічним” на підставі своєї екзистенційної визначеності... По-третє, людське буття во-

лодіє пріоритетом як онтично-онтологічна умова можливості усіх онтологій” [14, с. 13]. Приймаючи основну ідею феноменології Е. Гуссерля – розуміння феномена як того, в чому мають підставу видимість і явище, – М. Гайдеггер намагається феноменологічно викласти, тобто описати структуру людського існування, яке безпосередньо відкривається інтуїції. Вихідна характеристика цієї структури – “буття-у-світі” (*In-der-Welt-Sein*). Від неї неможливо відволіктись, вважає М. Гайдеггер (на противагу Е. Гуссерлю). Однак це не означає, що людина перебуває у матеріальному світі, що означало б лише онтичне, тобто апостеріорне й таке, що підлягає емпіричному розглядові, відношення. Онтологічне філософське значення “буття-у-світі” полягає в тому, що воно – кореляція чи взаємозв’язок людського буття і світу, їхня принципова координація. “Буття-у-світі” є “буттям-з-(іншими)” і “буттям-самого-себе”. “Екзистенційна філософія є висловлення (експресіонізм) моєї власної долі, але моя власна доля повинна висловлювати і долю світу та людини. Це не перехід від індивідуального до загального, а інтуїтивне розкриття універсального в індивідуальному” [2, с. 342], – повторює М. Бердяєв. Звідси, отже, можна сформулювати висновок про те, чому таємниця буття досягається лише в людському існуванні: за М. Гайдеггером, “екзистенцією людини робиться прорив у ціле суще... На підставі розуміння буття людина постає тієї конкретно відкритістю (*Da*), чийм буттям здійснюється відкриття, прорив у суще – так, щоб воно могло надавати певної самості собі як такому” [18, с. 132–133]. У цьому сенсі екзистенціалізм – не академічна філософія, яку викладають з кафедр й уточнюють за допомогою професорських слововишуків (хоч і їх тут чимало), це радше спосіб фіксації певних настроїв, досить поширених у суспільстві. Отже, категорії екзистенціалізму “є категоріями самовисловлення, які мають на увазі певний душевний склад, емоційний комплекс особистості” [7, с. 151–152].

Як апіорні моменти людського існування тлумачить М. Гайдеггер простір і час. Простір як конститутивна особливість “буття-у-світі” означається так: “Простір не перебуває в суб’єкті, і суб’єкт не розглядає світ, як наче б він перебував у просторі, але онтологічно розглядуваний “суб’єкт”, людське буття, – є просторовими” [14, с. 111]. Інакше кажучи, основа поняття простору – це “просторовість” (*Räumlichkeit*) людського буття. Просторові відношення, що визначаються людським буттям і визначаються ним, М. Гайдеггер означає поняттям “віддаленості” (*Entfernung*), тобто онтологічним

поняттям, яке протистоїть “онтичній” дистанції – у тому розумінні, що об’єктивно найкоротша дистанція, яка є “важким шляхом”, може виявитись нескінченно далекою в сенсі “віддалення”. Так само розглядає М. Гайдеггер і час. Вульгарне розуміння часу, вважає він, вбачає у часі міру просторового руху, яку фіксує годинник. Насправді час, який стосується людського існування, є “часовість”: людське існування часове. З одного боку, філософ хоче вказати на той загальновідомий психологічний факт, що сприймання часу залежить від суб’єкта, від його налаштованості: час, який відраховує годинник судді змагання, тягнеться безконечно для гравців команди, яка виграє з незначною перевагою, і летить нестримно для команди-супротивника; з іншого боку, М. Гайдеггер відрізняється від філософів, які перетворювали час на “світовий” час, на “тривалість”, що належить світові в цілому (зокрема, від А. Бергсона), – бо ця часовість означає скінченність нашого існування.

Прикладом такого розуміння часу може слугувати один з найперших фільмів італійського режисера Бернардо Бертолуччі “Перед революцією” (1964), герой якого промовляє у запалі теоретизування, що “час не існує”, а набагато пізніше режисер підведе замість свого героя своєрідний підсумок. Його новела “Історія про воду”, знята для збірки “На десять хвилин старший: Віолончель” (2002), відображає на сучасний манер і з сучасними персонажами давно індуську притчу. Мандруючи пустелею, Бог попросив людину принести йому води із ближнього села; прийшовши до села, чоловік тут оселяється, заводить родину, але одного разу під час грози втрачає її й знову опиняється в пустелі, де знову стрічає Бога. Бог дивується: чому так багато часу знадобилось, щоб принести води? Справді, час відносний і, тим не менш, дорогоцінний. Тому молодий режисер внутрішнім монологом свого героя (закадровий голос у “Перед революцією”) зазначає: “У мене хвороба – ностальгія за теперішнім: я відчуваю, як спливають миттєвості, які я проживаю... Я не можу змінити теперішнє – я приймаю його таким, як воно є”. При цьому час рухається вільно в обидва боки, даючи ілюзію, що існує безсмертя.

“Формально-екзистенційна цілість онтологічного структурного цілого присутності має бути охоплена у такій структурі: буття присутності означає: попереду-себе-уже-буття-у-(світі) як буття-при-(внутрішньосвітловому зустрічному сущому). Цим буттям заповнюється значення титулу *турбота*, використовуваного чисто онтологічно-екзистенційно. Вилученою із цього значення залиша-

ється будь-яка онтично взята буттєва тенденція, як стурбованість, відповідно безтурботність” [14, с. 192]. Ця ускладнена словесна структура висловлює основну онтологічну структуру людського буття – себто турботу. Однак ж екзистенціал “турбота” вживається філософом не у звичному, побутовому (онтичному) сенсі (онтичне втілення турботи – уся земна, повсякденна стурбованість людини: тривога, смуток, клопіт) – онтологічно вона висловлює буттєву визначеність людини, причому таке розуміння турботи виникло у нього на підставі інтерпретації августинівської, тобто грецько-християнської антропології з урахуванням основних моментів Арістотеля [3, с. 82], але вже у міфології, за М. Гайдеггером, відображено онтологічний (буттєвий) сенс турботи, звідки він і перейшов до християнства (на підтвердження цього філософ посилається на міф, використаний Й. -В. Гете у “Фаусті”, де “Турбота” створила людину [14, с. 197–198]).

Гайдеггеріві дефініції буття не отримують всезагального схвалення у середовищі екзистенціалістів. Так, у пізніх роботах М. Бердяєва однією з провідних тем розмірковувань постає тема протилежності свободи й буття: “я”, особистість, свобода протистоїть тепер не просто об’єктивації, не лише “світові феноменальному” – свобода протистоїть буттю як такому. “Саме буттю тепер оголошується війна в ім’я свободи” [4, с. 462], – зауважує П. Гайденко. Свобода непідвладна не лише природній чи соціальній необхідності, не лише світу об’єктивації, але й самому Богові, бо вона коріниться в “ніщо”, у “безодні”, яка передує буттю в небутті. А “Бог всемогутній стосовно буття, але це незастосовно до небуття” [1, с. 494]. Бунт проти всього, що не “я”, набуває форми знаменитого афоризму: “Рабство у буття і є первинне рабство людини” [1, с. 498] – не випадково “Екзистенційна діалектика божественного й людського” відкривається словами: “Макс Штірнер сказав: “*Ich habe meine Sache auf Nichts gestellt*” – я заснував свою справу на ніщо. Я скажу: я заснував свою справу на свободі. Свобода є ніщо у сенсі реальностей природного світу, не є щось” [2, с. 341].

Понад те, свобода не просто “раніше” всього дійсного, актуального, оформленого, свобода на лише передує буттю, вона визначає собою і шлях буття. “Філософія, яка кладе в основу поняття буття, є натуралістичною метафізикою. Мислити дух як буття – значить мислити його натуралістично, як природу, як об’єкт, але дух не є об’єкт, не є природа, не є буття, дух є суб’єкт, є акт, є свобода. Первинний акт не є буття, буття – застиглий акт. Містики глибоко

й правильно навчали, що Бог не є буття, що до Бога незастосовне обмежене поняття буття. Бог є, але не є буттям. “Я є сущий” – головний наголос на “я”, а не на “сущому”. “Я”, особистість, первинніша від “буття”, яке постає результатом категоріального мислення. *Особистість передують буттю. ... Буття не має існування*” [1, с. 494]. Відтак “онтологічне зваблення”, зваблення буттям стає для М. Бердяєва одним із джерел рабства людини: людина стає рабом буття, яке її повністю детермінує. Отже, онтологія може бути поневоленням людини.

М. Гайдеггер намагався осягнути “сєнс буття” через розгляд буття конкретної людини, оскільки, на його думку, справжнє буття “відкрите” лише і тільки людині. Однак він одразу ж застерігає від абсолютизації людського чинника. Адже якщо метафізика є істиною про суще в цілому, то до сущого в цілому належить і людина. “Можна навіть визнати, що людина у метафізиці бере на себе особливу роль остільки, оскільки вона шукає метафізичного пізнання, розгортає його, обґрунтовує й зберігає, передає через традицію – і також спотворює. Попри те, це ще ніяк не дає права вважати людину мірою усіх речей, виокремити її як осереддя всього сущого й поставити її паном над усім сущим” [17, с. 174]. Отже, не варто робити із виняткових випадків у Протагора, Р. Декарта й Ф. Ніцше правила для визначення сутності метафізики та її історії. На цьому наполягав у своїх роздумах і Ж.-П. Сартр: “Екзистенціалізм ніколи не розглядає людину як мету, адже людина завжди незвершена. Й тому ми не зобов’язані думати, що є якесь людство, якому можна поклонятись на кшталт Оґюста Конта” [12, с. 343]. Тож “культ людства” і своєрідне обоження людини шляхом визнання її абсолютної унікальності, проголошення людини господарем всього сущого приводить до гуманізму О. Конта (Ж.-П. Сартр називає такий гуманізм замкнутим) і – гіпотетично та ймовірно – до фашизму.

У своїй концепції буття М. Гайдеггер відкидав усталене для західної традиції, починаючи ще від часів античності, розуміння “чистого” чи “справжнього” буття як чогось позачасового, що перебуває у сфері Вічності. Онтологічну основу людського існування складає, за М. Гайдеггером, його скінченність. “Скінченність – не властивість, надана нам, а фундаментальний спосіб нашого буття. Якщо ми бажаємо стати тим, що ми є, ми не можемо відкинути цю скінченність чи обманути себе стосовно неї. Скінченність існує лише в істинній спрямованості до кінця” [19, с. 120].

Скінченність – це у принципі те саме, що й тимчасовість, тому час постає найсуттєвішою характеристикою буття, а переживання тимчасовості призводить до висунення на передній план роздумів таких понять, як турбота, страх, рішучість, совість та ін., з допомогою яких провадиться опис структури екзистенції.

Ствердження скінченності як справжньої буттєвої основи людського існування концептуально означає спростування ідеї безсмертя індивідуальної душі – і тим самим глибокий внутрішній розрив з християнською традицією. Однак у філософській системі М. Гайдеггера це ще не означає повного відкидання виміру Вічності й Нескінченності у внутрішньому світі людини. Те, що здійснюється у цій зумовленості кінцем, є останнім усамітненням людини, коли кожен за себе як єдиний стоїть перед цілим. Оце “ціле” – не що інше, як Буття, яке, розкриваючи себе в людині, водночас аж ніяк не зводиться до людського існування. “Тому ми спочатку спробуємо мислити буття як буття. Це означає: *не пояснювати більше буття за допомогою чогось суцього*” [21, с. 120]. Але М. Гайдеггер не дає однозначної дефініції Буття. Виходить, що Буття за суттю своєю – таємниця. Про Буття можна дати уявлення головним чином через негативні означення, тобто окресливши те, чим воно не є. Буття – не суще загалом, тобто “буття – це ніяка не річ” [16, с. 82], не сукупність предметів, конкретних речей світу. Можна припустити, що під цим поняттям приховується божественне начало. Однак М. Гайдеггер не залишає у цьому сенсі жодних сумнівів: “Буття – це не Бог і не основа світу” [20, с. 329]. Отже, Буття постає чимось безособовим і позаособовим; це таємниче начало визначає людину, виявляючись у ній. Та й саму суть філософування німецький мислитель розглядав як “захоплення” людини Буттям; людина наче закинута у світ.

Усе це має безпосередній стосунок до творчості італійського режисера П'єра-Паоло Пазоліні, що можна проілюструвати фінальним епізодом з його “Теореми” (1968), коли один з героїв – Паоло (це ім'я є аллюзією біблійного порядку – перегук з одним із апостолів) – прийшовши до радикального рішення позбутися власності (він дарує свою фабрику робітникам), ніби зазнає переродження,¹ переосмислює пройдений життєвий шлях, який не витримує жод-

¹ За режисерською концепцією, після спілкування з таємничим Гостем, який вітлоє персоналізоване божество, Паоло досягає святість (так зване “розслідування святості”, до якого вдається П.-П. Пазоліні у цьому фільмі, як і в однойменній повісті, є предметом окремого аналізу поза тематикою пропонованої статті).

ної критичної перевірки, перестає бути буржуа – усе це підкреслюється метафоричною сценою на залізничному вокзалі, де він скидає з себе весь одяг, ніби символізуючи оновлення, початок нової екзистенції – і потім ми бачимо його оголеного в пустелі, він блукає серед пісків і пагорбів, а потім видає із себе несамовитий крик. Паоло ніби опиняється в іншому вимірі – екзистенційність такої метаморфози героя не викликає жодного сумніву, адже в просторах нового буття він знову опиниться перед тими ж проблемами, дилемами й таємницями (у цій ситуації варто згадати слова інтуїтивіста А. Бергсона – одного з прямих провісників екзистенціалізму – про крик новонародженого, яким нова людина висловлює неусвідомлене невдоволення світом, в який прийшла). Отже, своїм лементом Паоло ніби заявляє про своє існування, про необхідність визнання факту цього існування з боку решти людей, про усвідомлення суперечностей світу, до життя в якому він переродився, та про принципову неможливість їхнього подолання і спростування.

Мій лемент – щоб звернутися до вашого сумління
чи до чиєсь допомоги, але, можливо, щоби обляяти когось із вас.

Мій лемент сповіщає
у цій безлюдній місцині,

що я існую, або ж що не лишень існую, але я є. Це лемент,
у якого в глибині нудьги жевріє легкодухий натяк на надію,
чи ж це лемент певності – цілком абсурдної –
у тому, що відповідь мені не повна безнадія [11, с. 47].

А через три роки після “Теореми” у знаменитому початку драми “Останнє танго в Парижі” (1971) Б. Бертолуччі услід за потягом метро у ранковому місті камера показує нам чоловіка середніх років з неприхованими слідами втоми й розчарування на обличчі, який, піднімаючи вгору очі, надривно кричить: “*Fuckin’ God!*” – наче викреслюючи Бога зі свого світу (отже, світ – буття загалом і людська екзистенція зокрема – ні в чому не схожий на Бога і жодною мірою не дозволяє сподіватись, розраховувати, покладатись на нього). До проблеми трансцендентного у Б. Бертолуччі варто звернутись додатково й окремо, а зараз і сам факт появи персонажа “Останнього танго”, і його вигук, на наш погляд, слід вважати фрагментами тієї загальної ідеї, що характерна для всіх філософій, які зазвичай класифікуються як екзистенціалістські, – це те, що існування передусє сутності. За Х. Ортегою-і-Гасетом, “життя не вибирає світ” [10, с. 39]. Інакше кажучи, ми не маємо впливу не те, як народимося і будемо існувати, нас просто закинуто в існування,

людина може своє життя лише визнати чи засудити. "... Філософське охоплююче поняття є захоплення людини, і саме людини в цілому, – вигнаної з повсякденності й загнаної в основу речей" [цит. за: 23, с. 225], – каже М. Гайдеггер, вводячи до філософського обігу категорію *Dasein*.

Корисним для тлумачення цього пам'ятного для історії кіно вступного вигуку героя "Останнього танго" може бути й звернення до ідей Г. Марселя. Аналізуючи їх, Ф. Коплстон зауважує: якщо Г. Марсель і підкреслює первинність екзистенціального, то має на увазі, що "моя включеність у світ через моє тіло чи моя участь в бутті через "втілення" є екзистенційною й життєвою включеністю до того, як я об'єктивую певні концепти "єго" й тіла, тому помилковим є починати з ідеї чи "сутності", скажімо, тіла і потім намагатись теоретично довести, що їй щось відповідає" [6, с. 150]. Це, звісно, не припиняє суперечок довкола "*Fuckin' God!*", але дає наче "обхідне" тлумачення проблеми екзистенції. "Я присутній у світі як "втілений". Це не означає, що моє тіло звичайний інструмент, з допомогою якого я отримую послання (відчуття) з чужого для мене світу. Моє тіло не є інструментом, яким я володію в тому ж сенсі, що й окулярами. Дійсно, я можу сказати: "Я володію тілом", однак ж мій зв'язок з моїм тілом не відображається адекватно словом "володіння". Він не відображається адекватно і фразою "Я є моє тіло". Ні те, ні інше відображення не адекватне" [6, с. 197–198]. Таким чином, моє ставлення до тіла "таємниче"; цей зв'язок не редукований, *sui generis*: він не може бути описаний у термінах типу "володіння", взятих зі світу об'єктів. Однак у будь-якому разі через "втілення" ми беремо участь в Бутті, передовсім у просторово-часовому світі. Тож постулат про те, що екзистенція передусє есенції, є тим, що об'єднує філософії, які означаються як екзистенціалістські.

Навіть поділ екзистенціалізмів на релігійний та атеїстичний, що перетворився на усталену норму в історії новітньої філософської думки, не може заперечити певної цілісності цієї філософської течії. Зокрема, Л. Сев наполягав, аналізуючи філософський спадок Ж. -П. Сартра й А. Камю – "традиційних" атеїстичних мислителів, що "... у працях Сартра і Камю часто знаходили приховане християнство. І справді, щоразу, коли вони міркують про людське існування, з-під їхнього пера неодмінно з'являються релігійні категорії: гріхопадіння, пекло, пристрасті, благодать, втілення і т. д. Замало підправити К'єркегора словами Достоєвського: "Бог

помер”¹), щоб екзистенціалістська людина перестала бути релігійною” [13, с. 293]. З огляду на це, атеїстичного екзистенціалізму не існує в принципі. Адже сама ідея людського існування, незалежно від історії, є ідеєю релігійною.

Література:

1. Бердяев Н. А. О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии // Опыт парадоксальной этики / Н. А. Бердяев. – М.: ООО “Издательство АСТ”; Харьков: “Фолио”, 2003. – (Philosophy). – С. 425-696.

2. Бердяев Н. А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого // Диалектика божественного и человеческого / Н. А. Бердяев. – М.: ООО “Издательство АСТ”; Харьков: “Фолио”, 2003. – (Philosophy). – С. 341-498.

3. Габитова Р. М. Человек и общество в немецком экзистенциализме / Р. М. Габитова. – М.: Наука, 1972. – 224 с.

4. Гайденок П. П. Проблема свободы в экзистенциальной философии Н. А. Бердяева // Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века / П. П. Гайденок. – М.: Республика, 1997. – С. 448 – 467.

5. Зотов А. Ф., Мельвиль Ю. К. Западная философия XX века / А. Ф. Зотов, Ю. К. Мельвиль. – М.: Проспект, 1998. – 432 с.

6. Коплстон Ф. История философии. XX век / Фредерик Коплстон; [пер. с англ. П. А. Сафронов]. – М.: Центрполиграф, 2002. – 269 с.

7. Мамардашвили М. К. Категория социального бытия и метод его анализа в экзистенциализме Сартра / М. К. Мамардашвили // Современный экзистенциализм. – М.: Мысль, 1966. – С. 149 – 204.

8. Маньковская Н. М. Экзистенциализм в эстетике / Н. М. Маньковская // Лексикон неоклассики. Художественно-эстетическая культура XX века / Под ред. В. В. Бычкова. – М.: РОССПЭН, 2003. – С. 513 – 514.

9. Мельвиль Ю. К. Пути буржуазной философии XX века / Ю. К. Мельвиль. – М.: Мысль, 1983. – 247 с.

10. Ортега-і-Гасет Х. Бунт мас / Хосе Ортега-і-Гасет; [пер. з ісп. В. Бурггардт] // Вибрані твори / Хосе Ортега-і-Гасет. – К.: Основи, 1994. – С. 15-139.

11. Пазолини П.-П. Теорема / Пьер-Паоло Пазолини; [пер. с ит. Л. Мельвиль] // Искусство кино. – 1992. – № 3. – С. 34 – 47.

12. Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм / Жан-Поль Сартр; [пер. с фр. А. А. Санин] // Сумерки богов / Сост. и общ. ред. А. А. Яковлев. – М.: Политиздат, 1990. – (Б-ка атеист. лит.). – С. 319 – 344.

13. Сэв Л. Современная французская философия / Люсьен Сэв; [пер. с фр., общ. ред., вступ. ст. Г. А. Курсанов]. – М.: Прогресс, 1968. – 392 с.

¹ Ймовірно, Л. Сев натякає на працю М. Гайдеггера “Слова Ніцше Бог помер”.

14. Хайдеггер М. Бытие и время / Мартин Хайдеггер; [пер. с нем. В. В. Биbihин]. – М.: Ad Marginem, 1997. – 452 с.
15. Хайдеггер М. Введение в метафизику / Мартин Хайдеггер; [пер. с нем. Н. О. Гучинская]. – СПб: НОУ – “Высшая религиозно-философская школа”, 1998. – 304 с.
16. Хайдеггер М. Время и бытие / Мартин Хайдеггер; [пер. с нем. А. С. Солодовникова] // Разговор на просёлочной дороге. Избранные статьи позднего периода творчества: Сборник / Мартин Хайдеггер / Под ред. А. Л. Доброхотова. – М.: Высшая школа, 1991. – С. 80 – 101.
17. Хайдеггер М. Европейский нигилизм / Мартин Хайдеггер; [пер. с нем. В. В. Биbihин] // Ницше и пустота / Мартин Хайдеггер / Сост. О. В. Селин. – М.: Алгоритм; Эксмо, 2006 (Философский бестселлер). – С. 79-297.
18. Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики / Мартин Хайдеггер; [пер. с нем. О. В. Никифоров]. – М.: “Русское феноменологическое общество”, издательство “Логос”, 1997. – 176 с.
19. Хайдеггер М. Основные понятия метафизики / Мартин Хайдеггер; [пер. с нем. В. В. Биbihин, А. В. Ахутин] // Вопросы философии. – 1989. – № 9. – С. 116 – 157.
20. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме / Мартин Хайдеггер; [пер. с нем. В. В. Биbihин] // Проблема человека в западной философии. – М.: Прогресс, 1988. – С. 314 – 356.
21. Хайдеггер М. Положение об основании / Мартин Хайдеггер; [пер. с нем. О. А. Коваль] // Положение об основании. Статьи и фрагменты / Мартин Хайдеггер. – СПб: Лаборатория метафизических исследований философского факультета СПбГУ, 1999. – С. 17 – 213.
22. Хайдеггер М. Что такое метафизика? / Мартин Хайдеггер; [пер. с нем. В. В. Биbihин]. – М.: Академический Проект, 2007. – 303 с.
23. Шемякин Я. Г. История мировых религий / Я. Г. Шемякин. – М.: “РИПОЛ Классик”, 2005. – 432 с.
24. Toeplitz K. T. Świat bez grzechu i jego obraz w filmie / Krzysztof Teodor Toeplitz. – Warszawa: Wydawnictwa Artystyczne I Filmowe, 1964. – 176 s.

Рекомендовано до друку рішенням кафедри філософії імені В. Г. Скотного Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка, протокол № 10 від 29 травня 2012 р.