

КАНТ И АНТИНОМИЯ РЕАЛЬНОСТИ

В. В. Феррони

Воронежский государственный университет

Поступила в редакцию 15 мая 2014 г.

Аннотация: в статье анализируется и подвергается авторской интерпретации кантовское понимание проблемы реальности. Автор приходит к выводу, что, возможно, у Канта присутствует пятая, латентная, антиномия – антиномия между реальностью как таковой, атрибутом которой является множественность, и ее философским видением в качестве единства.

Ключевые слова: И. Кант, реальность, антиномии, множественность и единство, объективация.

Abstract: this article provides the analysis and the authorized interpretation of the problem of reality in its Kantian version. The main conclusion is a possibility of speaking about «fifth» latent antinomy of Kant philosophical system – the antinomy between the plural reality as it is itself and the philosophical vision of reality in its unity.

Key words: Kant, reality, antinomies, plurality and unity, objectivation.

Дух Канта встал из своего угла,
 Похожий на двуглавого орла,
 И клетот антиномий двуединых
 Рассек безмолвье на седых вершинах.
 И небеса, и нравственный закон
 Потряс удар – распалась связь времен.
 И вещи мира рухнули все разом,
 И зарябил, как волны, чистый разум.

Ю. Кузнецов. Дух Канта

Как правило, *научные* исследования начинаются с постановки проблемы и предложения гипотезы, призванной данную проблему каким-то образом разрешить. В процессе исследования гипотеза подтверждается или опровергается, что предполагает выход на новый уровень *объяснения*. Но *философские* проблемы – в нашем случае проблема реальности – неразрешимы подобным способом по причине того, что сама философия имеет дело не столько с реальностью как таковой, сколько с интерпретациями реальности, а следовательно, с *пониманием*, т.е. наделиением новыми смыслами, которые «объективно» не обнаруживаются, а как бы «приписываются» философским категориям. Поскольку «внешних» ограничений, оказывающих сопротивление философскому воображению, подобных материальным предметам и явлениям, не существует (такowymi могут быть лишь ограничения «внутренние» – например, логические законы как система правил философской «игры» смыслами), постольку фи-

лософии всегда угрожает опасность либо провалиться в бездонную пропасть множественности смыслов, либо расположиться на «поверхности» этой бездны, манипулируя и играя со смыслами, уже заданными.

Чтобы избежать как пизофренической множественности «глубинь», так и гебефренической игривости «поверхности», случай философии предполагает ряд стратегий, среди которых почетное место занимает берущая начало еще от гераклитовской сентенции о «многознании, которое уму не научает» «остановка в суждении» – принятие тех или иных аподиктических по своей сути посылок, подтверждаемых посредством ссылок на те или иные тексты, получившие в результате философической конвенции статус философских, что чревато застыванием живой мысли в «школьных» схемах. Это вынуждает мыслителя, взыскующего коснуться глубинных истоков реальности, в конечном счете принимать в качестве оснований те или иные высказывания о ней, как правило, навязанные его разуму неизбежными, но необходимыми в процессе интерпретации «предрассудками» (в гадамеровском смысле). Поскольку за две с половиной тысячи лет существования философии все аргументы за или против всего уже практически были приведены и опровергнуты, неудивительно, что в современный период «недоверия к метанарративам» возникает вопрос не столько о философском понимании *реальности*, сколько о *реальности самих философских конструкций*; иными словами, о «конце философии» или об «обществе спектакля»: «Спектакль нельзя понимать ни как искажение видимого мира, ни как продукт технологии массового внедрения образов. Скорее, это мировоззрение..., реализовавшееся в действительности, облекшееся плотью материального. Это видение мира, вдруг ставшее объективным» [1, с. 10].

Как возможно избежать порочного круга самодоказуемости философских «истин»? Как «заставить» текст, созданный до нас и не нами, говорить о «нашей» реальности? Как совместить «живую» реальность с «реальностью» как отвлеченной философской категорией, стремящейся «объективироваться», «облечься плотью материального»? Как возможен «скачок» от одной к другой? Иными словами, как вообще возможно интерпретировать реальность?

На эти вопросы невозможно дать сразу однозначные ответы. Для начала попробуем, как бы «забыв» изначально, что же говорит тот или иной философ относительно интересующей нас проблемы, подвергнуть его соответствующие тексты анализу, дабы выявить характерные черты его понимания понятия «реальности» «внутри» самого исследуемого текста.

При этом можно предвидеть две «ловушки». Первая – принципиальная многозначность языка. «Деконструкция» Ж. Деррида как метод как раз основывается на изощренной игре знаков/значений, в ущерб смыслополаганию. В результате реальность «теряется», подменяясь «реальностью» «диссеминации» знаков на «поверхности» текста. Вторая – всегда существует риск уподобиться ироническому автоперсонажу «Дневника писателя» Ф. М. Достоевского, который говорил, что в любом мало-маль-

ски объемном тексте при желании можно отыскать «пародию на франко-прусскую войну» и т.п., т.е. всё, что угодно.

Отчасти определившись с методом, попытаемся подвергнуть анализу интерпретацию реальности в философии Канта, так как, говоря словами Я. Голосовкера, «куда бы ни шел мыслитель по философской дороге, он должен пройти через мост, имя которому – Кант» [2, с. 119]. Быть может, нам удастся прочесть в его текстах нечто новое, быть может, нет. Но, согласно самому Канту, отрицательное суждение о реальности (или о понятии «реальности») тоже реально.

Ж. Делёз в своем исследовании кантианского учения о способностях пишет: «Кант определяет философию как... “любовь, какую разумное существо питает к высшим целям человеческого разума”. Высшие цели Разума формируют систему *Культуры*» [3, с. 7]. Подобное понимание философии явно направлено против эмпиристской трактовки разума как «способности организации косвенных, окольных средств достижения целей» [там же]. Однако, дабы избежать односторонности рационализма, «Кант подчеркивает, что высшие цели – не единственные цели разума, но полагая их, разум не полагает ничего, кроме самого себя... Цели и интересы разума не могут быть удостоверены ни в опыте, ни какими-то другими внешними... инстанциями» [там же, с. 9]. Подобное промежуточное положение Разума обычно интерпретируется как его автономия – «существуют *интересы* разума, но разум, как оказывается – лишь *судья* собственных интересов» [там же], со всеми вытекающими отсюда следствиями в виде антиномии свободы и необходимости, которая, как известно, решается Кантом в пользу истинности обеих ее утверждений. Но не ставится ли перед нами здесь еще и иной вопрос, иная, пятая, антиномия – антиномия между стремлением Разума к упорядоченному целостному идеальному единству мыслимой реальности и самой реальностью, множественной и хаотичной? Не есть ли это антиномия между, говоря словами Ги Дебора, «видением мира», стремящимся объективироваться, и «миром», упорно не «желающим» становиться объектом? Обратимся в поисках ответов к самому кенигсбергскому мыслителю.

«Наши истолкования показывают нам *реальность* (т.е. объективную значимость) пространства в отношении всего, что может встретиться нам вне нас как предмет, но в то же время показывают *идеальность* пространства в отношении вещей, если они рассматриваются разумом сами по себе, т.е. безотносительно к свойствам нашей чувственности. Следовательно, мы сохраняем *эмпирическую реальность* пространства (в отношении всякого возможного внешнего опыта), хотя признаем *трансцендентальную реальность* его, т.е., что пространство есть ничто, как только мы отбрасываем условия возможности всякого опыта и принимаем его за нечто лежащее в основе вещей самих по себе» [4, с. 53].

Здесь мы уже можем заметить, что Кант выделяет как минимум два вида реальности: эмпирическую и трансцендентальную. Эмпирическая трактуется им как объективная значимость в отношении «предметов», относительно к свойствам нашей чувственности. Трансцендентальная ре-

альность носит *идеальный* характер. Таким образом, реальность, взятая в полноте своих свойств, способна включать в себя не только *нечто*, по определению нижеследующей цитаты, могущее «встретиться нам вне нас как предмет», но и *ничто*, коль скоро мы способны погрузиться в глубины чистого разума и отбросить «условия возможности всякого опыта».

Ниже Кант определяет реальность иным образом: «Реальность в чистом рассудочном понятии есть то, что соответствует ощущению вообще, следовательно то, понятие чего само по себе указывает на бытие (во времени). Отрицание есть то, понятие чего представляет небытие (во времени). Следовательно, противоположность бытия и небытия состоит в различии между одним и тем же временем, в одном случае наполненным, в другом случае пустым. Так как время лишь форма созерцания, стало быть, форма созерцания предметов как явлений, то трансцендентальной материей всех предметов как вещей в себе (вещностью, реальностью) будет то, что соответствует в явлениях ощущению. Всякое же ощущение имеет степень и величину, благодаря которой оно может наполнять одно и то же время, т.е. внутреннее чувство в отношении одного и того же представления о предмете, в большей или меньшей мере вплоть до превращения в ничто (= 0 = negatio). Поэтому отношение и связь или, вернее, переход от реальности к отрицанию дает возможность представлять всякую реальность как величину и схемой реальности как количества чего-то наполняющего время служит именно это непрерывное и однообразное порождение количества во времени, состоящее в том, что мы от ощущения, имеющего определенную степень, постепенно нисходим во времени к исчезновению его или от отрицания его восходим к величине его» [там же, с. 126].

Согласно данному фрагменту, реальность представляет собой «трансцендентальную материю» всех предметов, т.е. то, что соответствует в явлениях ощущению. Однако в таком случае неощущаемые, внеэмпирические «вещи-в-себе» не обладают реальностью, т.е., говоря словами самого Канта, «вещностью». Парадокс: существуют такие вещи, которые не «вещны»! Однако Кант, сознавая данное противоречие, тут же придает ощущению, которое у него выступает в качестве критерия «реальности», количественный характер. Поскольку ноль – тоже количественная характеристика, то отсутствие (отрицание) реальности (*ничто*) также оказывается реальностью.

Итак, на основании нашего первичного анализа вышеприведенных фрагментов из «Критики чистого разума», мы уже в состоянии выявить следующие черты реальности в интерпретации Канта: 1) реальность непосредственно связана с ощущениями; 2) реальность есть количественно измеримая величина (ощущения могут выступать в качестве неких «единиц» реальности); 3) реальность противоречива: с одной стороны, она противопоставлена отрицанию; с другой стороны, поскольку существует (мыслим) количественный взаимопереход, отрицание есть также реальность; 4) поскольку реальность исчислима (через степень и величину

ну ощущения), то она является по определению рациональной; 5) существуют количественные степени реальности, переход между которыми носит континуальный и единообразный характер.

Но одновременно с этим Кант говорит, как уже было указано, о том, что идеальность есть также форма реальности, что позволяет ему употреблять данный термин не только в отношении объективной, вещной, эмпирической реальности в феноменах и возможном опыте, но и о реальности высшей, нечувственной, субъективной, трансцендентальной и ноуменальной.

Попробуем проанализировать «вторую» реальность, как мы уже поступили с «первой» (эмпирической). «Высшая реальность составляет *основание* возможности всех вещей, а не их *совокупность*, и многообразие вещей зиждется на ограничении не самой первосущности, а полноты ее следствий, к числу которых должна относиться также вся наша чувственность вместе со всей реальностью в явлении, так как она не может входить в идею высшей сущности как составная часть» [там же, с. 352].

Итак, коль скоро «высшая реальность» есть основание возможности всех вещей, а не их простая совокупность, такое основание, делая возможным множественность, существующую на прочих уровнях реальности, само по себе есть нечто Единое, не имеющее составных частей, простое, неисчислимое (в отличие от количественных параметров «эмпирической реальности»), одновременно включающее в себя всю нашу чувственность, но не включаемое в нее и не выводимое из нее. Иными словами, «высшая реальность» предстает как нечто непознаваемое разумом, так как то, что не имеет составных частей, не может быть подвергнуто аналитическому расчленению.

Однако ранее Кант указывает, что «если знание должно иметь объективную реальность, т.е. относиться к предмету и в нем иметь значение и смысл, то необходимо, чтобы предмет мог быть каким-то образом дан» [там же, с. 132], а далее заявляет, что для того чтобы «прийти от предмета и его существования к существованию или способу существования другого предмета» [там же, с. 169], нам должна оставаться «возможность опыта как знания, в котором все предметы должны иметь в конце концов возможность быть данными нам, если представление о них должно иметь для нас объективную реальность».

Выходит, что само знание о «высшей реальности», согласно кантовским определениям, не имеет «объективной реальности», так как «высшая реальность» не дана нам никоим образом, исходя из того, что она представляет собой Единое, включающее в себя и нас самих, с самой *возможностью* разума и чувственности.

Возможность определяется Кантом следующим образом: «То, что согласно с формальными условиями опыта (...созерцание и понятия), *возможно*» [там же, с. 170]. Значит, чтобы составлять основание возможности всех вещей, необходимо также быть самому возможным, т.е. согласовываться с «формальными условиями опыта». Но именно этого мы не

можем сказать о «высшей реальности». Она не может быть дана в опыте, так как феноменальный мир множественен, а она – едина! Но, быть может, «высшая реальность» существует как **действительность**, которую Кант определяет как «то, что связано с материальными условиями опыта (ощущения)» [там же, с. 170]? Но это определение относится, скорее, к вышеописанной «эмпирической реальности».

Остается еще одна, третья модальность реальности – *необходимость*, описываемая Кантом как «то, связь чего с действительным определена согласно общим условиям опыта» [там же, с. 170].

Кант поразительным образом выпутывается из клубка противоречий, постепенно завязывающегося вокруг понятия «высшей реальности»: «Понятие высшего мыслящего существа есть только идея, т.е. объективная реальность этого понятия должна состоять не в том, что оно прямо относится к предмету...; оно есть только упорядочиваемая, согласно условиям наибольшего единства разума, схема понятия вещи вообще, служащая только для того, чтобы получить наибольшее систематическое единство в эмпирическом применении нашего разума, так как мы как бы выводим предмет опыта из воображаемого предмета этой идеи как из основания или причины его» [там же, с. 400–401].

То есть Кант фактически заявляет следующее – «высшая реальность» не заключена ни в одной из известных модальностей реальности, однако мы должны *предположить* существование объективной реальности субъективного как основания эмпирического; Единого как необходимого основания многого; Идеи как наивысшей степени реальности.

Становится ясно, что «высшая реальность» не соответствует индуктивно выведенному нами выше пониманию реальности. Поскольку Единое невозможно количественно измерить, «высшая реальность» предстает как нечто за пределами рациональности (и, следовательно, «реальности» № 1) вообще. Кант замечает: «Трансцендентальное отрицание обозначает небытие само по себе, которому противопоставляется трансцендентальное утверждение, высказывающее нечто такое, понятие чего уже само по себе выражает бытие и потому называется реальностью (вещностью), так как только на основании этого утверждения и насколько оно простирается предметы суть нечто (вещи), тогда как противоположное ему отрицание означает только отсутствие и там, где мыслится только это отрицание, представляется устранение всякой вещи» [там же, с. 349].

Так, реальность у Канта обогащается новыми чертами. 1) Реальность онтологизируется, связывается с бытием; 2) реальность связывается с утверждением (в противоположность отрицанию); 3) реальность связывается с «присутствием»; 4) предметность оказывается вторичной по отношению к утверждению о них, т.е. к реальности; 5) предметы вне утверждения о них суть не-реальность, а следовательно, и не обладают бытием. Не-реальность же, следовательно, есть небытие, онтологическое отрицание, т.е. отсутствие.

Однако далее Кант пишет следующее: «Только возможный опыт может сообщить нашим понятиям реальность; без этого всякое понятие есть лишь идея, лишенная истины и отношения к предмету» [там же, с. 305]. Но «высшая реальность» как *бытие*, будучи условием всякого возможного опыта, как раз оказывается лишена того, что делает реальное реальным – она не может быть дана ни в каком возможном опыте.

Далее, «объективная реальность» *понятий* есть их «трансцендентальная истинность, и при том, конечно, независимо от опыта, но... не независимо от всякого отношения к форме опыта вообще и к синтетическому единству, лишь в котором предметы могут быть познаны эмпирически» [там же, с. 172]. То есть реальность обогащается еще одним свойством – формальностью.

Поскольку «реальность» понятия есть форма, но не вещь, остается признать наличие множественности различных реальностей, несводимых друг к другу, что Кант и делает: «В понятии о вещи нет никакого противоречия, если ничто отрицательное не связано в нем с утвердительным, и одни лишь утвердительные понятия, соединенные вместе, не могут привести к устранению чего-то. Но в чувственном созерцании, в котором дается реальность... встречаются условия..., от которых мы отвлеклись в понятии... вообще, но которые делают возможным противоречие..., состоящее в том, что из одного лишь положительного получается нуль. Поэтому нельзя утверждать, будто все реальности находятся в согласии друг с другом потому, что между их понятиями нет никакого противоречия (курсив наш. – В. Ф.) [там же, с. 208].

Так, анализ «объективной реальности» предполагает необходимость интерпретации реальности «субъективной»: «Трансцендентальная (субъективная) реальность чистых понятий разума основывается на том, что к таким идеям приводит нас необходимое умозаключение. Следовательно, бывают умозаключения, которые не содержат в себе никаких эмпирических посылок и посредством которых мы заключаем к чему-то другому, о чем у нас нет никакого понятия, но чему тем не менее из-за неизбежной видимости мы приписываем объективную реальность... Это софистика не людей, а самого чистого разума» [там же, с. 239].

Единство взаимоисключающих реальностей как бы обретается вновь в «чистом разуме». Множественность связуется в это новое единство посредством «софистики», обладающей «принудительной силой» правильного логического умозаключения и превышающей возможности отдельного человека. Однако, коль скоро «чистый разум», единственно способный на такую «софистику», вне своего носителя – человека – не существует (даже идея Бога у Канта предстает как продукт чистого разума, а не наоборот), возникает вопрос: представляет ли собой «чистый разум» простую совокупность всех отдельных человеческих «разумов» или же является качественно новым образованием?

Итак, мы, предприняв попытку реконструкции понимания реальности в интерпретации Канта, пришли к следующей цепочке: 1) реальность

онтологизируется, связывается с бытием; 2) реальность связана с ощущениями, но не дана в них; 3) реальность связывается с «присутствием»; 4) не-реальность есть небытие, онтологическое отрицание; 5) реальность связывается с утверждением; 6) предметность оказывается вторичной по отношению к утверждению о самих предметах, т.е. – к реальности; 7) предметы вне утверждения о них суть не-реальность, а следовательно, и не обладают бытием; 8) понятийная реальность (т.е. делающая предметы предметами) формальна; 9) реальность есть количественно измерима; 10) существуют количественные степени реальности, переход между которыми носит континуальный характер; 11) если реальность исчислима, то она является по определению рациональной (постижимой разумом); 12) разум есть высшая реальность (постигающая и «опредмечивающая»); 13) индивид вторичен по отношению к всеобщему разуму.

В целом, в кантовской интерпретации реальность предстает как «присутствие» утверждающего предметность понятия, в котором форма доминирует над содержанием. Это не что иное, как имплицитная декларация примата означающего над означаемым (если только не предположить, что в качестве последнего может выступать само понятие, а в качестве первого – реальность). Само бытие у Канта оказывается как бы образованием Разума-Законодателя, к тому же наделенного репрессивными по отношению к полноте реальности функциями. Не говоря уже о вторичности реальности индивида по отношению к Всеобщему Разуму, достаточно указать на принципиальную исчислимость реальности и на лишение бытийного статуса того, что отсутствует в понятии/означающем (учитывая вневременную сущность Разума, так как время, по Канту, есть лишь форма чувственного созерцания).

Значит ли это, что Кант «потерял» реальность, увлекшись путешествием в глубины «чистого разума»? Нет, сама реальность сопротивляется стройной рациональной схеме: из вышеуказанного ряда признаков реальности, встречающихся в тексте Канта, выпадают следующие: 1) реальность противоречива: с одной стороны, она противопоставлена отрицанию; с другой стороны, поскольку существует (мыслим) количественный взаимопереход, отрицание (т.е. *ничто*) есть также реальность; 2) существует множество *несводимых посредством понятия* друг к другу реальностей.

Если первое утверждение есть попытка прорыва от формального к диалектическому осмыслению Разумом реальности, то второе выводит нас за пределы власти Разума, а следовательно, и примата означающего. В конечном счете, если реальности не сводимы в Единую Реальность «посредством понятия», то Разум, производящий понятия, призванные сконструировать – упорядочить – опредметить реальность, утрачивает свою власть по отношению к реальности, в том числе реальности индивидуального единичного человеческого существования.

Две «реальности» кантовской философии – формальная, неизменная реальность законодательного Разума и подвижно-текучая, пребыва-

ющая на грани *ничто*, внешняя по отношению к Разуму «вторая» реальность (видимо, это реальность существования «вещей-в-себе») – соответствуют противопоставлению неподвижных вечных «идей» и изменчивых «вещей» – разделению, берущему свое начало еще в платоновской философии. Однако человеку эпохи постмодерна представляется, что первые подвержены изменению в той же, если не в большей степени, чем вторые. Как пишет, впрочем, с изрядной долей иронии, беллетрист Т. Роббинс: «Предметы (они же объекты) в нашем привычном понимании довольно стабильны, тогда как для идей характерны изменчивость и непостоянство» [5, с. 106].

Действительно, идеи представляют собой «означающие», а вещи – «означаемые»; но известно, что любой язык устроен таким образом, что для любого означаемого в нем существует как минимум несколько взаимотсылающих «означающих», иначе невозможен был бы процесс определения понятий (одного через другое) и, соответственно, вообще процесс познания. Если еще возможно представить себе мир, где не изменяются предметы, то мир, где за каждым предметом закреплено раз и навсегда одно-единственное «означающее», иррационален в силу своей непроницаемости для познания.

Любая попытка «стабилизации» идей – «означающих» – по сути дела является насилием над языком, неизменно сопровождаемым процессом трансформирования свободных идей в догмы идеологии. Не избегает этой участи и Кант – его теория познания оборачивается сначала латентной онтологизацией Разума, а затем – идеологической попыткой подчинить ему принципиально не желающую вписываться в какие бы то ни было понятия (хотя бы и «чистого разума») реальность.

В. С. Библер замечает, что любая идеология «плотно загораживает сознание от бытия, непосредственно его определяющего, и от мышления, позволяющего индивиду свободно и исторически ответственно преобразовать собственное сознание» [6, с. 51]. Кант, безусловно, будучи философом, а не идеологом по призванию, осознавал эту опасность, этот парадокс разума, таящийся в его, разума, кажущемся «всевластию» над реальностью. Видимо, здесь следует искать корни знаменитой противоречивости понятия «вещи-в-себе», которая, «с одной стороны, ... превращается всецело в “идею разума”, с другой ... остается иррациональным источником всех наших эмпирических познаний, непостижимой причиной всего нашего опыта» [7, с. 225]. Иными словами, Кант увидел, что реальность не сводима к разуму без остатка; что бытие всегда шире и многообразнее мышления, как целое больше собственной части; что феноменальный мир сопротивляется попыткам его полной и окончательной ноуменальной рационализации [8].

Неудивительно, что кантианская этика долга оказалась столь непригодной для реальной жизни – она является прямым следствием неистребимого желания подчинить реальность бытия диктату реальности Разума; но поскольку последняя есть лишь фрагмент Реальности, упорно противящейся редукции целого к части, все попытки претворить этику

разума в жизнь, к счастью, оставались бесплодными. Победа принципов Канта неожиданно оборачивается фразой Фридриха XI, которую Кант повторяет в статье о понятии Просвещения: «Рассуждайте сколько угодно и о чем угодно, только повинуйтесь!»

Увы, сама реальность не желает повиноваться рассуждениям о ней. Если «видение мира» стремится к объективации, этого, к сожалению, нельзя сказать о самом мире, страшном и прекрасном в своем изначальном неподчинении схемам и неповиновении навязываемому ему Разумом единству.

Литература

1. Дебор Г. Общество спектакля / Г. Дебор. – М. : Опустошитель, 2012. – 180 с.
2. Гулыга А. В. Кант / А. В. Гулыга. – М. : Молодая гвардия, 1981. – 303 с.
3. Делёз Ж. Критическая философия Канта : учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза / Ж. Делёз. – М. : ПЕР СЭ, 2000. – 351 с.
4. Кант И. Критика чистого разума / И. Кант. – М. : Мысль, 1994. – 591 с.
5. Роббинс Т. Натюрморт с дятлом / Т. Роббинс. – М. : АСТ, 2006. – 318 с.
6. Библер В. С. Нравственность. Культура. Современность (Философские раздумья о жизненных проблемах) / В. С. Библер // Этическая мысль : Научно-публицистические чтения. – М. : Политиздат, 1990. – 480 с.
7. Лопатин Л. М. Князь С. Н. Трубецкой и его общее философское мировоззрение / Л. М. Лопатин // Философские характеристики и речи. – Минск : Харвест ; М. : АСТ, 2000. – 496 с.
8. Грякалов Н. А. Теологические аспекты генеалогии новоевропейской науки / Н. А. Грякалов // Вестник ВГУ. Сер.: Философия. – 2012. – № 1. – С. 35–47.