

Значение веры и откровения в контексте переосмысления оснований классической философии и научного познания

The meaning of faith and revelation in the context of rethinking the foundations of classical philosophy and scientific knowledge

Мезенцев И.В.

Канд. филос. наук, независимый исследователь

e-mail: mezivan@yandex.ru

Mezentsev I.V.

Ph.D. in Philosophy, Free Researcher

e-mail: mezivan@yandex.ru

Чекрыгин О.В.

Независимый исследователь

e-mail: ochek@bk.ru

Chekrygin O.V.

Free Researcher

e-mail: ochek@bk.ru

Надеина Д.А.

Независимый исследователь

e-mail: bogoslovblog@gmail.com

Nadeina D.A.

Free Researcher

e-mail: bogoslovblog@gmail.com

Аннотация

В данной статье рассматривается значение веры и откровения в контексте фундаментальной перемены основных подходов к анализу феномена бытия в новейшей философии и трансформации критериев научности. Авторы соглашаются с оправданностью критики классической философии и восполняют ее дополнительными аргументами. В частности, указываются проблемы классической идеалистической онтологии в контексте христианско-платонического теистического синтеза. В то же время высказывается мнение о том, что путь переосмысления европейской метафизики может идти не по пути методологического атеизма в феноменологии или постмодернистского отрицания. Авторы предлагают путь, которым можно пройти между Сциллой проблематики христианско-платонической онтологии и Харибдой хайдеггерианского «методологического атеизма» через оригинальное осмысление категории «данность» в онтологической перспективе. В заключение указанная проблематика дополняется опытом оправдания значимости веры и откровения в контексте критерия фальсифицируемости, что

позволяет по-новому взглянуть и на путь классической религиозной метафизики, и на опыты ее критического переосмысления в XX в.

Ключевые слова: бытие, онтология, Платон, Парменид, Хайдеггер, данность, феноменология, постмодерн, смерть Бога.

Abstract

This article examines the meaning of faith and revelation in the context of a fundamental change in the main approaches to the analysis of the phenomenon of being in modern philosophy and the transformation of scientific criteria. The authors agree with the justification of criticism of classical philosophy and complement it with additional arguments. In particular, the problems of classical idealistic ontology in the context of Christian-Platonic theistic synthesis are indicated. At the same time, the opinion is expressed that the path to rethinking European metaphysics may not follow the path of methodological atheism in phenomenology or postmodern negation. The authors propose a path that can be taken between the Scylla of the problematics of Christian-Platonic ontology and the Charybdis of Heideggerian “methodological atheism” through an original understanding of the category “givenness” in an ontological perspective. In conclusion, this issue is supplemented by the experience of justifying the significance of faith and revelation in the context of the criterion of falsifiability, which allows us to take a fresh look at both the path of classical religious metaphysics and the experiences of its critical rethinking in the 20th century.

Keywords: being, ontology, Plato, Parmenides, Heidegger, givenness, phenomenology, postmodernity, death of God.

1. Смена подхода к анализу феномена бытия в новейшей философии и развитие атеистической перспективы

В эпоху постмодерна во многих философских работах, в частности, в наследии М. Хайдеггера основное внимание было обращено на категорию бытия, которую чаще всего (и даже внутри богословского и философского дискурсов) автоматически атрибутируют разным уровням и видам сущего, не рефлексировав над самим этим мыслительным актом и воспринимая базовые онтологические понятия как аксиоматически очевидные. В платонической традиции «бытие» становилось характеристикой богоприсутствия Единого Сверхсущего, проявившего себя в Уме и мире Идей, затем – в Мировой Душе и вещном космосе. Платонизму принадлежит сопряжение понятия «бытие», феномена онтологической устойчивости, «опорности» как таковой с идеальной сферой.

М. Хайдеггер в своих работах переосмыслил традиционное для классической философии отношение к бытию. Теперь бытие не является внешним по отношению к существующему объективным началом: когда немецкий мыслитель говорит о бытии, он имеет в виду бытие конечного существующего. В этом контексте «тот, кому нечто кажется себя» [1, с. 101], из разумной души становится существующим – Dasein. В указанной онтологической перспективе нельзя продумывать сущность конечного мира и времени из идеальной вечности, в противовес платонизму и зависящей от него традиции: «По Хайдеггеру, смысл бытия равен “пониманию” бытия, т.е. самопроектированию Dasein. Так как бытие — это “мы сами”, смысл бытия не приписывается бытию извне» [3, с. 142]. Хайдеггерианская онтологическая конструкция может быть интерпретирована как указание на «место встречи» или «пункт обнаружения», который предвещает вхождение чего-либо (и казалось бы, в первую очередь, Сверхсущего) в бытие, ведь Dasein представляет собой сущее, которое обладает способностью вопрошать о бытии. Однако Сверхсущее Единое или Бог здесь игнорируется и, метафорически выражаясь, «обрезается» платоническая модель, открывая пространство для развития атеистической перспективы: «Хайдеггер, критикуя всю историю западноевропейской метафизики и теологии от Платона по Ницше, пытается на место абсолютного блага поставить Ничто. Однако такое Ничто также ничтожит и не спасает от нигилизма, как и предшествовавшая метафизика сверхсущего» [4, с. 57].

При более широком рассмотрении проблемы становится очевидным, что на отвержении Бога (в том или ином варианте) сошлись идеи диалектического материализма Маркса с идеями некоторых модернистов, постмодернистов и экзистенциалистов: Бог оказался не нужен человеку, который сам стал себе своим богом. Это явствует и при анализе философии Хайдеггера: «Мое собственное бытие есть для меня точка опоры и исходная позиция в осмыслении бытия и построении какой-либо онтологии. Поэтому смысл бытия считается не с сущего вообще, а с конкретного существующего, с самого себя» [1, с. 93]. Теперь не вечное в приоритете, а временное; не абстрактное, а конкретное; не бесконечное, а конечное. Говоря богословским языком, в постмодернистской перспективе для человека стало характерно занимать место упраздненного божества, что заменило собой религию.

Начиная с Ницше, который провозгласил смерть Бога, стал развиваться нигилизм, который не представляет собой стандартное атеистическое отрицание в формате личного убеждения, подкрепленного теоретическими доводами: «“Бог умер”»: это значит, что христианский Бог, Бог западной метафизики – уже мертвая фикция ума, “голая идея”, абстрактный смысл. В лучшем случае этот Бог представляет собой некоего идола, некую условную “ценность”. Действительно, он никак не влияет на жизнь европейца; вовсе не он придает смысл существованию человека, мира и истории. На Западе место Бога пусто: Бог есть отсутствие» [8]. Для хайдеггерианской мысли смерть Бога означает конец классической метафизики. Отметим, что философия М. Хайдеггера оказала существенное влияние на феномен «смерти Бога» в теологии XX вв. [5, с. 385]

2. Оправданность новейшей критики классической философии

Хайдеггер был прав, считая, что смерть Бога в европейской философии началась примерно с Платона. Вернемся к рассмотрению платонической модели и всмотримся в нее пристальнее с точки зрения наличествующего бытия как такового. К ее недостаткам, в первую очередь, следует отнести – в свете современного научного знания об информации – два основных момента.

Во-первых, пара единство-бытие, из которой строится мир идей, не является состоящей из двух независимых равноправных элементов или элементной базой строительства информации, как 0 и 1. Единство, согласно первой гипотезе диалога «Парменид», без бытия не существует, исчезает, лишившись его: «Кратко: если (существует) только одно и больше ничего нет, то не существует и этого одного». В связи с чем пару «единство-бытие» построить невозможно: единство, лишившись бытия, исчезает и остается одно бытие само по себе как единственный информационный элемент, из которого одного последующее развитие информации становится невозможным. Вопреки подходу классической философии Хайдеггер в своих работах указал на то, что Бытие – это, с одной стороны, не просто абстрактная категория, которая «изымается» нами из обобщения фактов наличия существующих вещей, оставаясь абстракцией; с другой стороны, Бытие не зависит от его онтологического наполнения чем-либо: бытие как возможность быть дает существование всему остальному, зависимому от него в своей бытийности, а само бытие не зависит ни от чего бытийствующего, являясь в некотором смысле «местом», в котором может «разместиться» его наполнение всем бытийствующим: Богом, идеями, материей, вещами, космосом и человеком: «Бытие дальше, чем все сущее, и все равно оно ближе человеку, чем любое сущее, будь то скала, зверь, художественное произведение, машина, будь то ангел или Бог» [6].

Во-вторых, единичность или единость, объявленная в платонизме главным законом бытия, откровением Свыше, восходящим к небытийствующему Единому Сверхсущему, в свете своей зависимости от Бытия, его, как и все, порождающего, представляется не основным законом бытийности, но всего лишь частным случаем более общих закономерностей, нанизывающих на себя всю ткань бытия, являющихся более общими основаниями мира, пребывающего в Бытии.

К примеру, квадратура круга уже в доплатоновские времена выявила несоизмеримость иррациональных чисел с единицей. Однако и эта числовая иррациональность является частным случаем несоизмеримостей более общих, открытых топологией, в которой определена неизоморфность, то есть несводимость некоторых объемных фигур к объемной непрерывности (бублика к шару). Это свидетельствует о непреодолимости возможной пространственной неединности наблюдаемой вселенной, невозможности свести ее к координатному пространству-времени.

Против единичности и единственности как закона бытия выступает в том числе и такая категория как время, которое не одно, не единично, не единственно и вообще неопределимо в рамках сегодняшнего научного знания, а разделение его на промежутки явно носит характер искусственного упрощения.

Также и природа света, который пронизывает и проникает все бытие, и, возможно, вообще является источником и породителем всей материи, будучи всем и везде, чистой безмассовой энергией, также не подчиняется закону единичности и единства.

3. Проблемы классической идеалистической онтологии в контексте христианско-платонического теистического синтеза

Присмотримся пристальнее к идее бытия: первый вопрос в его отношении встает о том, откуда само оно взялось, то есть теперь исконный вопрос о происхождении всего: мира и человека – переносится в сферу бытийности. Если внимательно присмотреться к логике неоплатонической модели, приписываемые божеству предикаты Единости, Сверхсущности или Сверхбытийности и Абсолютности сами по себе являются порождением мышления аналогий, и могут быть признаны «оземлением» Непостижимого. Эти приписанные божеству из земного опыта качества приводят неоплатоников к развитой ими космогонии по схеме Ум-Душа-Космос-человек-Ничто, в которой первым этапом развития бытия является явление в нем Ума как самого Абсолюта, явившего себя в бытии, то есть ставшего из Сверхсущего – Сущим.

И как же это «произошло»? Логическим построением Ума из Сверхсущего Абсолюта, его явлением в бытие в виде Ума, является двойное отрицание: опять же произвольно приписанная Абсолюту абсолютная свобода быть, не быть, быть собой или иным себе, по непонятным причинам (но об этом речь позже) использует эту свободу, для того чтобы не быть, то есть исчезнуть абсолютно, самоубиться, превратившись в абсолютное Ничто.

Далее происходит сравнение Абсолютом себя с собой не-сущим, (не не сущий = сущий) и таким образом Абсолют познает себя через сравнение с собственным не-бытием и становится сущим-бытийствующим Абсолютом, Умом, содержащим в себе все будущее бытие, (мир идей в своем зачатке, в свернутом виде), и Сверхсущий Абсолют становится сущим (бытийствующим), «научившись мыслить» и осознавать себя самое: «Я есть» против «Я не есть», «Я мыслю – значит, я существую».

Во-первых, это означает в самом вульгарном пересказе, что до своего воплощения в бытийность Абсолют находился в бессознательном состоянии, подобно человеческому «овощу» в глубокой коме – и вот, наконец, он пришел в себя. Из этого следует очень многое: во-первых, развитие Абсолюта из бессознания в сознание через смерть, что является прогрессом, изменением – и тем самым свидетельствует о неабсолютности Абсолюта; во-вторых, внезапное проявление себя из своего сверхбытия в бытие подразумевает акт воли (говоря проще: желания или потребности) – и также является свидетельством неабсолютности Абсолюта, которому чего-то не хватало в своем сверхбытии, а именно – бытия; в-третьих, ввергнув себя в небытие, исчезнув полностью для себя самого, самоубившись, как можно потом опять стать, чтобы иметь возможность сравнить себя изначального с собственным отрицанием, исчезновением – то, что исчезло, ни с чем не сравнимо и, в первую очередь, в этом смысле является абсолютным небытием,

несравнимостью, то есть сверхбытием с обратным знаком. И вот: минус на минус дают плюс, и этот плюс приплюсовывает Сверхсущему Единому – бытие.

Став бытийствующим божеством, Абсолют не утратил своей Единственности-Единичности, к которой теперь прибавилось бытие, что подразумевает самостоятельное существование бытия, отнюдь не замеченное нео- и им предшествовавшими платониками, поставившими в пару Единое и бытие, образовавшие Ум, то есть божество, обретшее бытие. Эта пара в потенции действительно содержит в себе всю возможную информацию обо всем, как информационная пара ноль-единица, из которой можно составить любую информацию в принципе. Заметим, что здесь бытию уже отказывают в бытии, приравняв его к нулю. Однако, на самом деле бытие есть – и это неоспоримо подтверждено в самой этой словесной паре. Что на самом деле означает «естьность» бытия, мы обсудим ниже. А сейчас для нас важно, что проявившееся в бытии божество из собственной сверхсущности и бытийности творит все путем собственного умножения, бесконечного самотиражирования в паре одно-бытие. Это растворение во всем сущем подтверждает пантеистическую теорию: бог во всем, как он сам целиком, умножившийся и отзеркаливший себя несчетное число раз в собственное творение.

Таким образом, возникает удивительный парадокс: чем более удаленной от Сверхсущего и незначительной является его порождение в бытии, тем больше «единиц» бога в нем содержится, вплоть до полного измельчения и исчезновения в окончательном и абсолютном Ничто. Это напоминает средневековые казуистические споры о том, сколько ангелов умещается на острие иглы. То есть приводит нас к очевидному абсурду.

Однако, это отнюдь не все парадоксы, возникающие при рассмотрении космогонической модели Платона-Плотина. Обратим внимание на гипотезы, выдвинутые Платоном во второй части диалога «Парменид» и впоследствии принятые во многих постплатоновских идеалистических системах до сего дня как неоспоримые аксиомы.

Первая из них, «Есть Единое», утверждает, что Единое (одно или вообще что угодно) вне бытия – если нет вообще ничего - не существует: казалось бы, тривиальное утверждение частного случая более общего утверждения: «Если нет ничего – то ничего нет». Однако для Одного оно имеет далеко идущие последствия, а именно это означает, что Одно-Единственное-Единое вне бытия не существует. То есть, Бог Единым Абсолютом отнюдь не является, единичность – не откровение свыше, а всего лишь атавизм древней потребности в мере сравнения большего с меньшим. И таким образом, построить независимую пару единое-бытие, из отдельно единого и отдельно бытия невозможно: согласно 1 гипотезе «Парменид» единое, лишнее бытия, из бытия тут же исчезает, и возвращается в свое Сверх(не-)бытие, а бытие, лишнее неоплатониками самостоятельного бытия (бытие есть) без никакого наполнителя, тоже исчезает, и на месте предполагавшейся пары образуется «дырка от бублика», из которой даже сам бублик построить невозможно. Таким образом, Ум оказывается лишенным ума, и всего остального, что из него могло бы быть, и исполняются слова Иисуса: «У неимеющего отнимется и то, что он думает иметь».

Все те, кто впоследствии пошли по пути признания Бога Единым Сверхсущим Абсолютом, по сути, оказались перед лицом безликого непознаваемого и непостижимого Бога-Ничто (который в то же время – Ничто), в рамках радикальной апофатики предстающего бесчувственным, безмысленным, лишенным разума и самосознания, то есть осознания хотя бы себя самого, личности, воли, желаний и стремлений, зато полностью самоудовлетворенного и самосчастливого Бога. При этом сохраняется проблема: по какой причине так понимаемый Абсолют желает осчастливить всех вокруг от своей «преизбыточествующей благодати»?

Христианское богословие и философия классического типа, опираясь на эти идеалистические представления о Боге, веками стремились оправдать такого рода Абсолют перед лицом страданий и зла, разрабатывая различные теодицеи: Бог, онтологическим фундаментом которого выступает бессознание, для многих людей выступает как злое

существо. В этом контексте зло могло объясняться из онтологически неизбежной ущербности и неустранимой «сбивчивости» творения, которое не может быть равным по степени своего совершенства Абсолюту и которое по этой причине обречено на пребывание во зле. В классической христианской модели Бог сверхблаг и зла не творит, но попускает ему свершиться при определенных обстоятельствах, то есть получается, что все-таки Абсолют в данном случае предопределяет зло, но опосредованно, через опосредующие звенья, например, создавая условия для его возможного появления, создавая человека заведомо сбивчивым и онтологически слабым (в своем полном развитии эта логика дана в классической исламской теологии, в частности, на основании отрывка: «Аллах желает вам облегчения, ведь человек создан слабым» (Коран 4: 28)). Нельзя забывать, что, последовательно развивая идеи стандартного теизма, можно прийти к выводу об иллюзорности и фиктивности творения как ничтожности.

4. Между Сциллой проблематики христианско-платонической онтологии и Харибдой хайдеггерянского «методологического атеизма»: осмысление категории «данность»

Теперь вернемся к смыслу бытия бытия: в высказывании «бытие есть» содержится намек на то, что само оно из себя быть не может, являясь тем не менее породителем всего бытийствующего в нем: без бытия, как мы видели в 1 гипотезе «Парменида», ничего не существует и не бытийствует. Значит, надлежит признать одно из двух:

1) или, как утверждает Хайдеггер, бытие просто в своем, сверхсущем смысле «есть», и не имеет смысла доискиваться, откуда и как оно взялось и что было до него (в режиме стандартного метафизического вопрошания), обрезая онтологический горизонт как таковой и с помощью этого обрезания получая почву для возникновения «религии бытия» с человеком-богом в качестве своего рода объекта поклонения;

2) или что бытие есть, потому что *дано* – и тогда встает вопрос, дано кем, когда и зачем.

Однако для начала отметим введенную нами новую онтологическую категорию данности [7], которая стоит выше бытия, и обозначает уже для бытия саму возможность быть, осуществление которой зависит от чего-то внешнего по отношению как к бытию, так и к самой данности: кто-то взял («достал» откуда-то) бытие и дал его бытию, или дал ему быть. Отметим, что понятием данность пользовалась феноменология и М. Хайдеггер, в частности, однако, по мнению исследователей, «данность в феноменологии остается неопределенной, во всяком случае у Гуссерля и Хайдеггера, поэтому в текстах последнего различие между данностью и бытием не проясняется» [1, с. 98].

Для того чтобы понять, кто же есть этот «кто-то», вернемся опять-таки к тем обозначенным выше предикатам, которыми европейская философия, начиная с Античности, произвольно наградила Непостижимое: вне(Сверх)бытийность, Единичность, Абсолютность, сверхсвобода – в результате чего, как мы видели, появился бессознательный Бог, самоуничтожившийся и не воскресший. Для Сверхсущего Абсолюта является унижительным, а для нас странным и необъяснимым: как бесчувственный и немыслящий в глубине своей Бог создает мир в креационистском смысле?

5. Оправдание веры и откровения в контексте критерия фальсифицируемости

Если снять все присвоенные Богу неоплатонические предикаты, то окажется ли, что мы вообще способны предположить о Непостижимом хоть что-нибудь, хоть как-то постичь его, понять его хоть в чем-то?

Если теперь обратиться к достижениям философии науки, то, согласно развитому Поппером критерию научности, богословие, богопознание и – шире – классическая философская онтология – не могут претендовать на научность в силу системной опытной непроверяемости любых утверждений и предположений о Сверхсущем:

нефальсифицируемость любых богословских и онтологических гипотез отказывает им в претензиях на научность – казалось бы. И тогда следует признать всю эту область знания ненаучной в целом.

Однако для того, чтобы пристальнее взглянуться в идею (не)сфальсифицированности онтологических теорий, надлежит вернуться к истокам самой научности, теории познания, чтобы определить в ней место такому неопределенному понятию, как Откровение, озарение или вдохновение, которые, несмотря на свою кажущуюся эфемерность, на самом деле, играют в научном познании чуть ли не решающую роль. При ближайшем рассмотрении придется признать, что вера в научном процессе познания играет в нем отнюдь не последнюю, но даже первенствующую заглавную роль. В самом деле, зададимся вопросом: если бы ученый не верил в собственную гипотезу – стал бы он заниматься ее опытной проверкой, подтверждением или опровержением? Ответ очевиден: сперва ученый должен поверить в свою гипотезу с тем, чтобы попытаться ее доказать или опровергнуть. Таким образом, на поверхность научных представлений о развитии научного процесса поднимается вера в полученное или каким-то другим образом освоенное предположение, научную гипотезу. Вера как сила разума и проявление воли человека разумного.

Как происходит формирование научной гипотезы, пока что остается тайной: ученый размышляет над совокупностью известных ему фактов, и выдвигает теорию, их объединяющую и объясняющую – и только после этого вступает в свои права опытная проверка предложенной теории, с тем чтобы ее подтвердить или опровергнуть. С чем, как не с Откровением, таким образом, встречается пылкий разум, который, образно говоря, стучится в двери онтологического Сверхсущего, обладающего совершенной полнотой Знания, с тем, чтобы получить ответ на свои вопросы к Нему? Известны, в том числе, случаи, когда ученый получал искомое им озарение непосредственно из подсознательного процесса неотступного поиска идей, например Менделеев, увидевший свою периодическую таблицу во сне. Чаше же искомые идеи приходят ученому в голову неизвестно откуда, вдруг, и воспринимаются им как собственные мысли, догадки, найденные им самим в ответ на интересующие его вопросы по совокупности известных ему фактов.

Тогда, если исходить из приведенных соображений, фальсифицируемость научного знания вместе с присущими ей атрибутами отходит на второй план, уступая первенство вере в достижимость получения ответов на неотступные вопросы из «ниоткуда» по вере в то, что это возможно – иначе ученый никогда бы не посвятил свою единственную целую жизнь тому, что в конечном итоге является плодом и результатом его веры в себя и собственную возможность искать и найти ответы на поставленные вопросы познания бытия. Как пример, можно привести Эйнштейна, который посвятил добрые полвека своей научной деятельности после создания Специальной и Общей теории относительности поискам Единой теории поля, которые так и не увенчались успехом (но стоит обратить внимание на то, что ученый упорствовал именно потому, что верил в саму возможность достижения решающего успеха в этой области знания).

Заключение

Таким образом, мы приходим к выводу о единственном подлинном источнике научного знания – Откровении из Сверхсущего, которое достигается упорством научной мысли, неотступно стучащейся в двери божественного Сверхзнания, путь к которому нам открыл Иисус: «Царствие Божие усилием берется и употребляющие усилие получают Его... стучите – и отворят вам». И в этом смысле и богословие в его лучших проявлениях Богопознания и Богооткровения, и – шире – вся классическая философия онтологии, безусловно, относятся к научному знанию, хотя и не обладают свойством прямой опытной проверяемости, то есть реченной фальсифицируемости. Которая, в силу нашего рассмотрения, оказывается не всеобщим определением научности, но лишь частным

случаем, относящимся лишь к областям науки, не выходящей за пределы материального мира и его опытного познания.

Именно данность из Сверхсущего является, по мнению авторов, истоком как самого бытия, так и всего бытийствующего, включая Откровение свыше во всех областях человеческого познания как его источник. Это тезис подтверждает как саму онтологическую сверхбытийность Сверхсущего, содержащего в себе данность, так и возможность достоверного познания Сверхсущего средствами человеческого разума.

В этом контексте философская феноменология, а также постмодернистская философия отличаются субъективизмом (несмотря на стремление преодолеть субъект-объектную дихотомию как таковую) и при всей своей новизне и «неклассичности» во многом сближаются с хорошо изученным субъективным идеализмом прошлого с присущей ей проблематикой.

Указанные философские течения являются частным случаем общего идейного тренда XX – нач. XX вв., нуждающегося в переосмыслении: «Проблема субъективного идеализма в постнеклассической научной парадигме и потребность в ее преодолении становятся очевидными» [2].

Литература

1. Гагинский А.М. Бытие и данность в философии М. Хайдеггера // Философская мысль. 2023. № 10. С. 93-105.
2. Казаков М. Субъективный идеализм в постнеклассической науке. URL: <https://proza.ru/2012/08/13/1378> (дата обращения: 30.06.2024)
3. Молчанов В.И. Исследования по феноменологии сознания. Москва: Территория будущего, 2007. 453 с.
4. Нижников С. А. Мертв ли Бог? М. Хайдеггер о нигилизме и метафизике // Пространство и Время. 2014. №2 (16). С. 57-62.
5. Ростова М. М. Влияние философии М. Хайдеггера на феномен смерти Бога в теологии // Философия и культура. 2016. № 3. С. 385-397.
6. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме / Пер. В. Биbihина. URL: https://phil.ulstu.ru/files/studentam/2.2_haid_hum.pdf (дата обращения: 30.06.2024)
7. Чекрыгин О.В., Мезенцев И.В., Надеина Д.А. Критика логики гипотез диалога «Парменид» и формирование новой онтологической перспективы // Теология: теория и практика. 2024. Т. 3. No 1. С. 79-95.
8. Яннарас Х. Хайдеггер и Ареопагит, или об отсутствии и непознаваемости Бога. М.: Директ-Медиа. 2007. URL: <https://predanie.ru/book/73494-haydegger-i-areopagit-ili-ob-otсутstvi-i-nepoznavaemosti-boga/> (дата обращения: 30.06.2024)