

6. Виртуальная часовня. URL: <http://www.chasovnya.msk.ru/>
7. Интернет-портал Rublev.com. URL: <http://rublev.com/>
8. Церковь Копимизма. URL: <http://kopimistsamfundet.ca/>
9. Терасем. URL: <https://terasemfaith.net/>
10. Гик-Буддизм. URL: <https://www.buddhistgeeks.org/>

Кротков Е.А.

Научный и мировоззренческий дискурсы: между истиной и верой

Белгородский государственный национальный исследовательский университет

Аннотация. В данном материале автор рассматривает соотношение научного и религиозного дискурсов. Последние анализируются и сопоставляются через категории «мировоззрение» и «смысл жизни».

Ключевые слова: истина, вера, наука и религия, мировоззрение, смысл жизни.

Krotkov E.A.

Scientific and worldwide discourses: between truth and faith

National research university «Belgorod State University»

Abstract. In this article, the author considers the ratio of scientific and religious discourses. The latter are analyzed and compared through the categories of “worldview” and “meaning of life”.

Key words: truth, faith, science and religion, worldview, the meaning of life.

Если не высказаны противоположные мнения,
то не из чего выбирать наилучшее.

Геродот

Обратимся, прежде всего, к вопросу о значении слова «мировоззрение». Казалось бы, вопрос вполне риторический, и обсуждать здесь нечего. И все же... По традиции мировоззрение связывают с «обобщенной системой взглядов человека на мир в целом» [11]. Так, М. Шелер, характеризуя образовательную ценность философии, усматривал ее в том, что она охватывает «мировое целое». Н.Н. Страхов определял мир как «действительность, взятую как целое». Н.О. Лосский рассматривал мир как «органическое целое», etc. Спрашивается, каково значение выражения «мир в целом»? Известно положение Л. Витгенштейна «Мир есть все то, что имеет место». Надо полагать, что к миру, составляющему объем единичного понятия «мир», относятся и все те его части, структурные компоненты, свойства и отношения, о которых человечеству еще ничего неизвестно, а предикат «целое» лишь акцентирует эту беспредельность мира. Но тогда правомерен такой вопрос: как можно составить «систему взглядов» относительно того, о чем нам известно лишь исчезающе малая его частичка? Можно, разумеется, зная, что какая-то звезда подобна нашему Солнцу, предположить, что и у нее имеются планеты. Но такой вывод по аналогии имеет своей основой какие-то точно установленные факты из конечной предметной области, в то время как в отношении «всего, что существует» точно установленных фактов нет и быть не может. Под целостностью мира имеют также в виду некое единство его частей (компонентов, элементов, уровней). Чтобы выявить это единство, необходимо иметь какое-то знание о всех его частях. Знание же о частях предполагает известными некоторые из свойств целого. Но именно такое знание о мире как целом и является в высшей степени проблематичным.

Нередко за «границами» мира или в нем самом усматривают еще некую «высшую» реальность (бог, мировая воля, абсолютная идея и др.), которая является первопричиной всего, что существует. Онтологический статус и такого рода гипотетических сущностей не вполне ясен, а убеждение в их существовании формируется вне пределов научной рациональности, ее основополагающих принципов. Таких, к примеру, как обоснованность — требование включать

в корпус научных знаний только те гипотезы и теории, которые доступны контролю сведениями эмпирического характера; принцип детерминизма, в соответствии с которым объяснения, содержащие ссылки на мистические явления или «субстанциональные» (конечные) причины, в науке не принимаются. Далее, для науки характерно «стремление к истинным теориям» (К. Поппер). Соответствие содержания научных теорий, их законов и гипотез объективной реальности достаточно уверенно контролируется логикой и экспериментом, поэтому рано или поздно специалисты приходят к относительному единству в их признании. Все эти (и другие) принципы сложились в истории науки как обобщение опыта исследования конечных хронотопов, доступных эмпирическому наблюдению. Объектом науки *de facto* является не мир как целое в его актуальной бесконечности, а то, что предлагается называть «горизонтным миром». Метафора горизонта позволяет иллюстрировать, с одной стороны, «границы» познания наукой в пределах некоторого временного интервала, а с другой — открытость научного познания для освоения все новых и новых пространств и глубин мира. Например, было время, когда теоретико-методологический арсенал науки (период классической механики) позволял проникнуть «вглубь» мироздания на уровне атомов, истолковываемых как мельчайшие частицы, и описать его «вширь» в пределах Солнечной системы. Сегодня эти границы существенно расширились, о чем мы узнаем из современной физики с ее квантово-механическими и квантово-полевыми системами и законами их движения.

Многое из того, что науке известно о доступной нам части Вселенной, вполне заслуживает доверия. Вместе с тем остается ряд вопросов, на которые астрофизики намерены ответить с помощью различных моделей, к примеру, теории космической инфляции. Любопытным выводом из этой теории является предположение о спонтанном появлении Вселенной из ничего. А это означает, что законы физики существовали до возникновения Вселенной. «Иными словами, законы, похоже, не являются описанием Вселенной, а обладают неким платоновским существованием, помимо самой Вселенной. Мы пока не знаем, как это понимать», — таково заключение Александра Виленкина, директора Института космологии в Университете Тафтса (Бостон, штат Массачусетс) [1]. Уместно напомнить, что философия Платона привлекалась для понимания природы микрочастиц Вернером Гейзенбергом: «<...> они являются представителями групп симметрии, и в этом отношении напоминают симметричные фигуры платоновской философии» [2, С. 665]. Однако обращение физиков к аналогиям с метафизическими или мифологическими сущностями, непрозрачными для научной рациональности, вовсе не означает поиска ответа на вопрос о «предельных основаниях мира»: эти сущности играют роль своеобразных допущений в процессе построения теории, которым не придется онтологического статуса. «Наука в новоевропейской традиции отказалась не только от вопросов религиозного плана, но и от вопросов метафизического толка. Знаменитое ньютоновское «физика, бойся метафизики» явно выражает желание науки оставаться в своих собственных границах» [4].

Обычно религиозному мировоззрению противопоставляют мировоззрение, именуемое нерелигиозным, и при этом предполагается присутствие в нём альтернативной установки в отношении религии. Считаясь с данным обстоятельством, в дальнейшем изложении религиозное мировоззрение будет сопоставляться с мировоззрением светским (нерелигиозным). Приведем дефиниции, в которых и религиозному, и светскому мировоззрениям отводится самостоятельное онтологическое содержание. Основу религиозного мировоззрения составляют:

1. «Картина» сотворения мира и человека сверхприродной и трансцендентной сущностью — Богом, который является законодателем и спасителем всякого бытия.

2. Убеждение в том, что душа человека бессмертна, а деятельная его любовь к Творцу даёт верующему надежду на блаженную жизнь на небесах.

3. Комплекс чувств и поведенческих императивов, возникающих в сознании верующего в связи с этой убежденностью.

Основа светского мировоззрения такова:

1. «Картина» беспредельной и пребывающей вечно «естественной» Природы, в которой человек с его сознанием явился закономерным продуктом её имманентной эволюции.

2. Убеждение в том, что жизнь у каждого человека только одна («земная»), «распорядиться» которой, находясь в здравом уме, он может самостоятельно.

3. Комплекс чувств и поведенческих императивов, возникающих в сознании человека в связи с этой убежденностью.

Положения 1 и 2 принимаются субъектами религиозного/светского мировоззрения на веру — в силу недоказуемости и неопровержимости их содержания сугубо рациональными аргументами, и потому считаю возможным говорить не только о религиозной, но и о светской мировоззренческой вере. Относительно веры как внерационального основания принятия религиозного мировоззрения существует некое единство во мнениях, хотя множественность религий время от времени провоцирует неконструктивную полемику о том, какая же из соответствующих «картин мира» является аутентичной. Специфика светской веры состоит в том, что в её «картину мира» встроены сведения, почерпнутые из научных знаний, что придаёт ей некий флер рациональности. Однако положение о несотворимости, беспредельности и вечности Природы, как и тезис о невозможности посмертного существования сознания («души») человека, недоступны рациональному обоснованию: в это можно только верить.

Кроме оппозиции «религиозное — светское» широко известно противопоставление идеалистического и материалистического мировоззрений в рамках философского дискурса. Идеализм усматривает первопричину, формотворчество и энергетику всякой эволюции в духовном, бестелесном бытии, материализм же в эволюционном процессе исповедует примат бытия телесного, вещественного, «естественного».

Для любого мировоззрения характерно «подведение» всего многообразия явлений под единое, нередуцируемое к чему-либо другому и вечно пребывающее основание (Абсолют), а также «объяснение», или «оправдание», на этой основе появления и пребывания человека в мире. Р. Рорти неслучайно именовал мировоззрение «искупительной» истиной. Такая истина удовлетворяет человеческую потребность «увязать все на свете — все события, всех людей, все идеи — в некий единый контекст, который каким-то образом оказался бы естественным, предопределённым и единственно возможным», а также «единственно значимым для определения смысла человеческой жизни, потому что только в данном контексте человеческое существование будет явлено в истинном свете» [15, С. 31]. Это обстоятельство свидетельствует только об одном: такое мировоззрение не является теоретическим конструктом, оно имеет содержание, связанное с решением не столько эпистемологических, сколько экзистенциальных (смысложизненных) вопросов и сопряжённых с ними эмоционально-психических состояний личности. В. Дильтей отмечал, что мировоззрения «не возникают в результате одной лишь воли познания», и считал «великие жизненные настроения» «подпочвой развивающихся на их основе мировоззрений»: «Метафизика берет отдельные черты <...> единства живой личности и их проецирует, как единство связи, в безграничность мироздания» [5, С. 225, 254]. Весьма примечательный для нашего рассмотрения вопрос ставил И.И. Лапшин, видный деятель русской духовной культуры первой половины XX века: «Почему метафизика Шопенгауэра приняла форму монистического волюнтаризма? То есть, почему Шопенгауэр признал именно волю сокровенной сущностью вещей и почему всякая множественность индивидуальностей (множественность вещей и сознаний) представляется ему лишь видимым отображением единой мировой воли?». Ответ Лапшина такой: «Дисгармония в волевой деятельности, мучительный разлад между жадой жизни и в то же время полной неудовлетворенностью ее содержанием — вот что было источником личной трагедии Шопенгауэра; этой трагедии он придал характер мировой трагедии» [8, С. 79].

На уровне обыденного сознания проблема смысла жизни фокусируется в вопросе «Зачем я живу?». С. Франк полагал, и совершенно справедливо, что этот вопрос волнует и мучает в глубине души каждого человека. «Человек может на время, и даже на очень долгое время, совсем забыть о нем, погрузиться с головой или в будничные интересы сегодняшнего дня, в материальные заботы о сохранении жизни, о богатстве, довольстве и земных успехах, или в какие-либо сверхличичные страсти и «дела» — в политику, борьбу партий и т.п., — но жизнь уже так устроена, что совсем и навсегда отмахнуться от него не может и самый тупой, заплывший

жиром или духовно спящий человек» [15]. Однако он считал (как и другие религиозные мыслители), что вопрос о смысле жизни категорически неразрешим вне контекста религиозного мировоззрения: «моя жизнь может быть осмыслена, только если она обладает вечностью». Но разве это единственно возможное решение в границах метафизического дискурса? В светском (безрелигиозном) мировоззрении решение проблемы смысла жизни совсем не обязательно должно быть нигилистическим («Если Бога нет, то все позволено»). К примеру, смысл жизни может состоять в способе ее проживания, в практическом решении личностью вопросов «К чему стремиться?» и «Как этого достигнуть (какими средствами)?», исходя из реальных возможностей и не полагаясь на промысел божий. А это означает, что жизнь у людей складывается по-разному, и нет универсальных рецептов ее «обустройства». Тем не менее, любой человек — при желании и наличии воли — может обрести смысл своей жизни в том, что он дает людям (созидательном трудом, творчеством), в общении с друзьями, природой и искусством [16, С. 164-165, 173-174]. В любви и заботе о детях и внуках, о благоденствии общества, в котором предстоит жить правнукам, их детям и внукам. Наконец, в личном примере мужества и человеческого достоинства, с которыми он переносит тяготы жизни и удары судьбы. Для многих людей такой *modus vivendi* не обязательно предполагает надежду на вечную жизнь и молитвенное служение, хотя их жизнь может быть преисполнена достоинством и благородством. Возможно, что религиозное мировоззрение, обещающее жизнь вечную и блаженную на небесах, в какой-то мере смягчает верующему трагизм неизбежности смерти. Однако не приводит ли такая вера к мысли о суетности, никчемности земного пути человека? Безрелигиозное мировоззрение содержит, как мне представляется, важную прагматическую истину: жизнь у человека, скорее всего, одна, и поэтому он должен распорядиться ею так, чтобы многого достигнуть и быть счастливым, и чтобы после его ухода люди вспоминали о нем с благодарностью.

Задумавшись теперь следующим вопросом: сможет ли человечество уберечь нравственность и тем сохранить себя для достойного существования в будущем, не полагаясь ни на теизм, ни на атеизм? По убеждению А.А. Гусейнова, «мораль не только может быть независимой от религии или других детерминирующих её факторов. Но только такой она и может быть!» [3]. Кстати, не об этой ли «независимости» речь идёт у авторитетного христианского мыслителя современности К.С. Льюиса в работе «Просто христианство»: «Христос приходил не для того, чтобы проповедовать какую-то совершенно новую мораль. Золотое правило Нового Завета — поступай с другими так, как ты хотел бы, чтобы поступали с тобой — лишь выражает коротко то, что в глубине души каждый считает истиной» [10]. Несомненно одно: среди возвышаемых религией нравственных принципов, которые принимали в ней простую и легкую для усвоения форму, есть такие (верность и незлобивость, терпимость и трудолюбие, сочувствие и незавыстливость и т. п.), которые и без какой-либо теистической / атеистической «редакции» имеют право быть включёнными в сокровищницу общечеловеческой морали. И нет никаких разумных оснований для того, чтобы упрекать христианство, иудаизм и ислам в намерении, говоря словами Льюиса, «снова и снова возвращать нас к простым старым принципам, которые мы то и дело упускаем из виду».

Религиозное и безрелигиозное мировоззрения являются его основными разновидностями, которые следует отделять, от теистического и, соответственно, атеистического прозелитизма. Религиозный человек верит, что бог есть, а безрелигиозный человек не находит места богу в мире, и каждый живет с этим, не претендуя на право быть более «праведным», чем человек с иным мировоззрением. Теист же претендует на то, что таким правом обладает только он, а атеист убежден, соответственно, в обратном. Более того: теист полагает, что безрелигиозного человека необходимо «излечить», т.е. приобщить его к своей вере, а атеист, соответственно, стремится убедить в иллюзорности мировоззрения верующего человека. А если «обращение» не удастся, они считают своим долгом каким-либо образом указать своим «пациентам», что те якобы губят свою собственную жизнь или душу, и, кроме того, потенциально опасны для общества.

Мировоззрений много, но важно признать, что среди них нет, и не может быть «пригодного» для всех, «единственно верного». При этом проблема не в том, что одна

мировоззренческая позиция доказывается правильно, а другая — неправильно (или наоборот), а в том, что у полемизирующих сторон не существует единого поля аргументации: те положения, которые в качестве аргументов представляются несомненно истинными для одних, не признаются в качестве таковых другими, и любая дискуссия оказывается неконструктивной. Данное обстоятельство послужило В. Дильтею поводом заявить: «Борьба мировоззрений между собой ни в одном основном пункте не увенчалась победой одного из них. История производит из них отбор, но великие типы их сохранили всю свою силу, недоказуемые и неразрушимые. Они не могут быть обязаны своим происхождением тому или иному доказательству, ибо никакое доказательство разрушить их не может» [5, С. 220, 225]. Дильтей осознавал, надо полагать, что борьба мировоззрений нередко оказывалась «пусковым механизмом» для политических и военных конфликтов, являлась их идеологическим сопровождением. Уместно напомнить: принадлежность к иной вере в иные времена считалась (да и ныне нередко считается) не меньшим злом, чем просто безверие. А ведь И. Кант предупреждал нас: «религиозные распри, которые столь часто потрясают мир и заливают его кровью, никогда не представляли собой ничего другого, кроме разногласий из-за церковной веры» [7, С. 178]. Идеологи религиозных организаций нередко интерпретируют подобного рода явления как неизбежное столкновение божественных и сатанинских сил, и на этой основе культивируют фанатизм и оправдывают любую жестокость. В современном мире причастность дискурса религиозного фундаментализма к развязыванию вооруженных конфликтов — далеко не рудиментальное явление. Очевидна его связь с нынешней конфликтной ситуацией на Ближнем Востоке, Алжире, Пенджабе и т.д. Духовный лидер Ирана аятолла Али Хаменеи в своё время призывал свой народ готовиться к войне, сообщил «Интерфакс»: «Если мы считаем себя воинами двенадцатого имама, то должны быть готовы к войне под руководством Аллаха и с его невидимой помощью мы сделаем так, что исламская цивилизация восторжествует на мировой арене. Это наша судьба», — заявил аятолла [6]. Полагаю, что только как фактор «морально доброго образа мыслей» и «добротного образа жизни» (И. Кант), а не в качестве аргумента в противостоянии политических амбиций, «религиозность» и «гуманизм» оказываются вполне совместимыми понятиями. Впрочем, некоторые формы безрелигиозного мировоззрения также использовались в антигуманных целях (метафизика «воли к власти» — в идеологии 3-его Рейха, «скрещенный» с диалектикой материализм — в идеологии большевизма, etc.). В этом плане теизм и атеизм, равно как идеализм и материализм (в их коммуникативном формате), с присущей им интенцией «победить», «искоренить», «вытеснить», не вписываются в модель консонансного социального бытия. Поэтому желательной была бы такая ситуация в обществе, когда аргументы мировоззренческого характера не принимаются в статусе решающего довода в обосновании регулятивов и ценностей общецивилизационной значимости.

Контрпродуктивны и призывы «покончить раз и навсегда» с религиозной верой либо, напротив, с безверием. Если эти мировоззрения исключают расовое, этническое или социально-классовое превосходство одних людей над другими, не наносит вреда здоровью людям и не угрожает их жизни, оно может позитивно повлиять на нравственное и психическое здоровье личности. К примеру, христианский религиозный дискурс может оказаться хорошим психотерапевтическим средством против синдрома «осатаневшей самости» (Ф.М. Достоевский), т.е. безбрежного эгоизма, цинизма и своеволия, а также средством психологической компенсации несбывшихся надежд и невосполнимых утрат личности. А безрелигиозное мировоззрение способно блокировать потенциал безграничного ее самоуничтожения и атрофию социальной активности.

И. Кант в «Критике чистого разума» пришёл к выводу, что любые попытки рационально обосновать метафизическую истину приводят к логическим тупикам и теоретическим несуррицизам. В своём же учении о нравственности («Критика практического разума») Кант признаёт необходимость обращения к вере в существование Бога как духовной опоры личности в её усилиях следовать своему нравственному долгу. Нет ли здесь противоречия? Полагаем, что нет, в чем убеждает нас А.В. Луначарский, считавший Канта «настоящим отцом прагматизма»: «Мы ничего не можем утверждать о боге с точки зрения познающего разума. Но так как о нем,

как абсолютно непознаваемом, можно так же мало отрицать, как и утверждать, то с точки зрения <...> благочестивой надежды на потусторонний верховный миропорядок, о нем можно утверждать все, что полезным покажется человеческому сердцу» [9]. В этой амбивалентности Кант отразил компарментальность и, одновременно, взаимодополнительность дискурса науки и мировоззренческого дискурса в европейской культуре, её научно-рационального и экзистенциально-прагматического модусов. Данное обстоятельство вполне объясняет тот факт, что многие выдающиеся учёные сочетали представление о боге как мудром и благом устройтеле Вселенной с убеждённой в неограниченных возможностях научного метода получать истинное знание о природе (Б. Паскаль, И. Ньютон, М.В. Ломоносов, К. Линней, М. Фарадей, Л. Пастер, М. Планк).

Каждый человек волен идти по жизни с понятной ему и родственной его душевной организации «искупительной» истиной, и никто не должен понуждать его к какому бы то ни было «аутентичному» мировоззрению. В этом заключена суть мировоззренческой толерантности как уважительного отношения к людям с иным мировоззрением. Ее антипод — мировоззренческая интолерантность, то есть агрессивное отношение к людям с иным мировоззрением на основе убеждения в том, что только мое (наше) мировоззрение правильно и допустимо. Мировоззренческий дискурс, который пытается подвергнуть остракизму любые другие «искупительные» истины, является орудием духовного насилия, дискурсом власти. Такой дискурс рано или поздно становится самодовлеющим в обществе, а за попытки противостоять ему человек может лишиться свободы и даже самой жизни. Безальтернативный способ коммуникации между субъектами различающихся мировоззрений мне представляется таким, когда её участники оказываются способными к соблюдению мировоззренческой толерантности: «Слышать друг друга, и при этом обойтись "без драк на меже", с этой точки зрения, можно лишь при обоюдном допущении, что "может быть, я прав, или, может быть, ты прав, или никто из нас, или, неизвестным для нас способом, мы оба правы вместе"» [7].

Вместе с тем, толерантность может иметь место лишь в условиях, когда у ее субъектов — людей и социальных общностей с расходящимися векторами сиюминутных интересов, с антипатиями, неприязнью и т.п. — имеется общая основа, позволяющая им вступить в диалог и выявить единство в сфере долговременных интересов, фундаментальных принципов и ценностей. А это, в свою очередь, предполагает их способность к обнаружению скрытых возможностей к частичной реинтерпретации своей собственной идентичности. Любое демократическое общество, увеличивая, насыщая потенциал инаковости его агентов, т.е. количества этнически, социально и психологически значимых различий, должно параллельно осуществлять упорядочение его приоритетов, в частности, решать проблему достижения «перекрывающего консенсуса» (по выражению Джона Ролза), т.е. построения небольшого, но ясно очерченного пространства базовых ценностей и норм социального бытия, совместимого с общечеловеческим. В этой связи весьма опрометчивым представляется отказ мультикультуралистов от идеи единства культур в пользу непреодолимых их различий, поскольку де конфликт цивилизаций является следствием унификационных практик западных стран, инструментом обретения глобальной гегемонии США. «Такие попытки ведут к тому, что в социальных науках и философии Различие приобретает большую ценность, чем Тождество, а политическая и правовая практика оказываются беспомощными перед лицом серьезных Вызовов, угрожающих человечеству» [17, С. 84].

Не в теории, а на практике познавшее горечь мировоззренческой нетерпимости, расизма, национального и классового эгоизма мировое сообщество вплотную приблизилось к «прозрению» координат единого (общечеловеческого) аксиологического пространства. Номинально оно представлено во многих международно-правовых документах и актах, в национальных конституциях демократических стран. Разумеется, эти координаты не являются раз и навсегда заданным условием всепланетного человеческого бытия. В какой-то мере и они будут переосмысливаться с учетом новых реалий в жизни последующих поколений. Но так ли важно, в чем философы, культурологи и теологи усматривают их источник — в антропологическом единстве человечества, в адаптационных закономерностях эволюции

социального бытия, в абсолютных теоретических интуициях, или в Слове, которое было у Бога? Во всяком случае, такой подход не предполагает отказа от столь дорогих нашему сердцу мировоззренческих убеждений на долгом и многотрудном пути к единению человечества на основе всеобщих правовых, экономических и политических принципов.

* * *

У человечества никогда не иссякнет потребность в «искупительной» истине — постижении мерцающих неопределенностью предельных оснований мироздания и непреходящего смысла скоротечной жизни в нем. Кто-то надеется получить спасение верой в единого бога (Христа, Аллаха, Яхве); другие тяготеют к многокрасочному миру языческого многобожия; третьим уютнее проживать свою жизнь в мире научного прогресса, в котором не нашлось места ни Богу, ни чудесам. Есть люди, которые предпочитают искать ответ на вопрос о том, «что нам, людям, можно и должно делать с нами самим?» обращением «к романам, пьесам и поэзии» (Р. Рорти). Но при этом на каждом из нас лежит бремя ответственности за следование ценностям и принципам, которые объединяют нас всех, определяя меру нашей человечности.

Литература

1. Виленкин Александр. Одна Вселенная или множество?: <http://galspace.spb.ru/indvop.file/49.html>
2. Гейзенберг В. Природа элементарных частиц // УФН. 1977. В.4. т.121.
3. Гусейнов А. А. Возможна ли мораль, независимая от религии? // Дни науки в Университете: Избранное. — СПб., 2007.
4. Делокаров К. Х. Закончилось ли противостояние науки и религии? // Общественные науки и современность. 1996. № 1.
5. Дильтей В. Типы мировоззрения и обнаружение их в метафизических системах // Культурология. XX век: Антология. — М.: Юрист, 1995.
6. Духовный лидер Ирана ... : <http://newsru.com/religy/11jul2012/hamenei.html>
7. Кант И. Трактаты и письма. М.: Наука, 1980.
8. Лапшин И. Шопенгауэр // Энциклопедический словарь. Издание Ф.А. Брокгауза и И.А. Ефрона. — СПб., 1903. Т. XXXIXA.
9. Луначарский А. В. Идеализм. <http://lunacharsky.newgod.su/lib/ot-spinozy-do-marksa/idealizm>
10. Льюис К. С. Просто христианство: http://www.goldentime.ru/hrs_lewis_1.htm
11. Мировоззрение // Философская Энциклопедия. В 5 т. — М.: Советская энциклопедия. Под редакцией Ф. Константинова. 1960-1970.
12. Панич Алексей. О пользе и вреде скептицизма для философии: <http://www.scorcher.ru/art/theory/scepticism/scepticism2.php>
13. Познанский Д. Цивилизационная несовместимость // Политический журнал. 2008. №4 (181). 11 марта.
14. Рорти Р. От религии через философию к литературе: путь западных интеллектуалов // Вопросы философии. 2003. №3.
15. Франк С. Смысл жизни: <http://www.ref.by/refs/90/39253/1.html>
16. Франкл В. Человек в поисках смысла. М.: Прогресс, 1990.
17. Чукин С. Г. Ю. Хабермас versus А. Макинтайр: к вопросу об основаниях современного философствования // Размышления о философии на перекрестке второго и третьего тысячелетий. Сборник к 75-летию профессора М.Я. Корнеева. Серия «Мыслители». Вып. 11. — СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2002.