

6. Франк С. Л. *О невозможности философии (Письмо к другу)* // Франк С. Л. *Русское мировоззрение...*, 1996.
7. Франк С. Л. *Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия* // Франк С. Л. *Реальность и человек.* — М., 1997.
8. Франк С. Л. *Свет во тьме: Опыт христианской этики и социальной философии* // Франк С. Л. *Духовные основы общества.* — М., 1992.
9. Франк С. Л. *С нами Бог* // Франк С. Л. *Духовные...*, 1992.
10. Франк С. Л. *Сущность и ведущие мотивы русской философии* // *Философские науки*, 1990, № 5.
11. Хома О. И. *Феномен «Мыслей»: что такое «философия Паскаля»?* // Паскаль Б. *Мысли...*, 1994.

Гуджен О. (Киев)

ПОНЯТИЕ ТРАДИЦИИ В ФИЛОСОФИИ Б. ПАСКАЛЯ

На первый взгляд кажется, что Паскаль некритически принимает всю совокупность текстов и идей, входящих исторически в христианскую традицию. Тем более, что он сам, вслед за Августином, делит науки в *Предисловии к трактату о пустоте* на науки авторитета (юриспруденция, история, география, языки и особенно теология) и разума и настаивает на радикальной гетерогенности этих двух эпистемологических парадигм. Действительно, Паскаль против вмешательства авторитета в науки о природе, как и против использования «одного только рассуждения» [10, с. 121] в теологии.

Кроме того, тот, кто отстаивает неизменность, древность традиции, обильно цитирует многочисленных Отцов церкви и решения соборов, приходит первоначально к тому, что единственно Августин воплощает в себе всё Предание; потом и бесконечно почитаемый Августин оказывается излишним: непогрешимо только Писание, а Писание сводится только к одному событию — искупительной жертве Христа, его смерти на кресте (в этом для Паскаля интегрально выражается вся Истина). Единственная мысль, медитируемая бесконечно, — мысль о моём бесконечном ничтожестве в свете благодати. Поскольку это мысль — здесь ещё слишком много от науки, но поскольку это последняя, совершенная в своей простоте мысль — здесь происходит непосредственный переход к вере; мысль перетекает — непосредственно в поклонение, вне догматов и мифологии. Кажется, что Паскаль, в полном соответствии с августиновской традицией, склоняется к мистике чистой любви, к самостигматизации ничтожной твари в бесконечном богатстве и величии творца.

Но если истина невыразима, то рушится весь проект апологии христианства; и к чему тогда вся полемика с казуистами? Или прав Шестов, что в *Провинциалиях* ещё нет Паскаля?

Чтобы решить эту проблему, надо учитывать следующее. Во-

первых, с точки зрения Паскаля, мир молчалив, говорят единственно тексты. Бог доступен человеку только в Его Слове; только посредством Слова человек может знать Бога, следовать Его предписаниям и, более того, знать самого себя. Но поскольку Библия и ясна, и темна одновременно (это входило в божественный замысел; именно в достижении понимания и реализуется мистическая избранность одних и проклятие других), она должна быть истолковываема. Таким образом, традиция библейской экзегетики принадлежит к божественной истине абсолютным образом. Для Паскаля традиция — посюсторонняя эманация неизменного, вечного Слова Божьего. Древность и единство традиции, которой ничто не предшествует, — залог и критерий её истинности.

Во-вторых, в процессе полемики с казуистами, отстаивая единство и древность христианских авторитетов, в библейской христологии Паскаль натывается на ещё более фундаментальную древность — еврейскую. Поэтому его задачей как апологета является обоснование единства Ветхого и Нового Заветов, разрешение герменевтических противоречий двух Заветов. Христианство — уже определённая интерпретация иудаизма, буквы еврейской религии. А христианство — буква для философии Паскаля. Природа паскалевского рационализма в том, что традиция для него изначально — конкретное единство духа и буквы; традиция для Паскаля и есть понятие. Не зря он заявляет, что у истинных иудеев и истинных христиан — одна религия [8, с. 159 (фр. 287(607); здесь и далее нумерация согласно Л. Брюнsvику)]. Христианство превращается для Паскаля в понятие, в традицию, поскольку Христос — совпадение минимума и максимума интерпретирования, буквы и духа, светской и священной герменевтик. В качестве универсального символа Христос — бесконечно созерцаемый и любимый Бог, в Слово которого непрерывно вслушиваются; именно здесь — место паскалевской мистики. Кроме того, Христос бесконечно медитируем как семиологический объект, поле значений которого определяется зазором «Бог — Христос». (В этом смысле Христос — универсально-человеческое, конкретная мера человеческой деятельности и культуры как бесконечного горизонта означающих Бога или означающих его отсутствие).

Таким образом, для Паскаля нет ничего подобного целостному, некритическому принятию традиции, как это происходит в романтизме, усматривающем в традиции «историческую данность, подобную данностям природы» [2, с. 334]. Паскаль как раз предостерегает против некритического отношения к традиции. Наоборот, казуисты, считая, что достаточно знать определённый набор правил и предписаний, почерпнутых из Писания, чтобы каждый человек мог спастись самостоятельно, относятся к традиции как к буквальности, мёртвому скопищу текстов.

Также и для Спинозы: обильное цитирование на иврите в *Богословско-политическом трактате* связано с тем, что для него возвращение к истине Писания — это возвращение к его букве.

На самом деле, авторитет и традиция для Паскаля не вчерашны. В этом смысле позиция Паскаля противоположна позиции библейского рационализма, родоначальником которого является Спиноза. Для Спинозы естественно вначале с применением лингвистической и исторической техник исследовать Писание и установить подлинность документа как такового, вне всякого рассмотрения вопроса о его истинности; и только потом поставить вопрос об истине, вне всякой ссылки на традицию. Для Спинозы, таким образом, Библия как документ и Библия как божественное послание — два различных объекта. Для Паскаля, напротив, существует некоторое взаимодействие между «божественными вещами», которые Библия провозглашает, и чрезвычайной древностью текста, создавшей традицию.

Оригинальность Паскаля в том и состоит, что он не идёт ни по пути схоластики и отчасти рационализма, подчинивших веру и волю разуму, ни по пути протестантизма и экзистенциалистского мышления, подчинивших разум вере и воле. Уровень рефлексии Паскаля вообще выходит за рамки религиозной веры. Паскаль видит всю шаткость лютеровского экзистенциального свидетельства, грозящего выродиться в личного бога или историческое свидетельство. Конечно, многим паскалевская мысль обязана Реформации, превращению ею в практику права каждого на собственное истолкование Библии, традиции библеистики протестантских теологов; воцарившейся после столетий теоцентристских онтологий идеи неуничтожимости индивида, его уникальности как лика божьего, как тайны, как творца личной экзегезы и соотносимого в этом только с Богом. В своей критике спинозовской абсолютной субстанции Гегель хорошо показывает эту разницу. Как и схоласты «Спиноза лишь нисходит; модус есть нечто захиревшее. Недостаток Спинозы заключается, следовательно, в том, что он понимает третье лишь как модус, как дурную единичность» [3, с. 350]. И далее: «Отличие нашей точки зрения от элеатской философии состоит лишь в том, что в новейшее время благодаря христианству в духе всегда налична конкретная индивидуальность» [3, с. 348]. Этот же пафос конкретной индивидуальности отличает и Паскаля.

Уровень рефлексии Паскаля — новое религиозное сознание, возникшее на основе протестантизма, религиозный опыт, осмысленный им в августиновских терминах благодати и спасения. Благодать для Паскаля, говоря языком современной философии, — опыт субъективности, посредствующее звено между верой и духовностью в широком смысле слова. Поэтому Паскаль коренным об-

разом отличается от немецкого идеализма, от Гегеля, и упрёк Бердяева в том, что благодать овладевает человеком извне [1, с. 95], не задевает Паскаля. Также его не задевает упрёк Э. Левинаса, утверждающего, что потребность в спасении — «встревоженность Я о самом себе, эгоизм, праформа самотождественности, присвоение мира [...]» [6, с. 164] и что эта философия не знает истинно Другого. Напротив, критикуя всякую философию как философию самотождественности (см. прекрасный анализ В. Карро в монографии *Pascal et la philosophie*), Паскаль предвосхищает критику Гегеля. Десубстанциализируя гносеологический субъект, Паскаль становится на точку зрения любви к ближнему, которая — не этическое приложение к прежней онтологической основе; в любви к ближнему, этой внелогической и внеонтологической трансцендентальности, завязывается сам узел субъективности, происходит встреча с истинно Другим — либертеном.

Поставив либертена, полностью чуждого вере, перед необходимостью интерпретировать Библию как всякий литературный текст (то есть, в герменевтическую ситуацию), апологет христианства добивается того, что оппонент оказывается уже в некотором отношении с Богом, задетым духовным смыслом Писания и преднаходит себя, таким образом, в «предпонимании».

Весь пафос паскалевского философствования (как и Спинозовского) — в единстве богообретения и самообретения, интерпретации и самоинтерпретации. Но Паскаль начинает там, где заканчивает Спиноза: для последнего соучастие человека в божественном самоутверждении непроблематично, оно с необходимостью следует из природы вечной субстанции. Если у Спинозы, по выражению Гегеля, слишком много Бога, то у Паскаля и Бог «прячется» (или «умер»), и человек — в состоянии онтологического небытия. Именно эта универсальная глухота людей к Слову Божьему и волнует больше всего Паскаля. Именно из этой (а не из личной) трагедии выводится вся философия Паскаля. Почему пророки не были услышаны как древними евреями, так и сейчас — казуистами и либертенами? У современного человека нет чувства онтологического, чувства бытия; он видится себе и другим как агрегат функций, — формулирует эту проблему в XX веке Г. Марсель [7, с. 75]. С точки зрения Паскаля, истинному бытию мешают труд, развлечения, наука, то есть всё то, что делает либертена либертеном. Все эти виды человеческой деятельности являются, говоря языком Бердяева, проявлением небытийственного творчества, что происходит в рамках и посредством «порядка политики» (или «порядка вожделения»), этой превращённой формы «порядка благодати». Существование этой фундаментальной для Паскаля антиномии — результат человеческой природы, безвозвратно испорченной первородным грехом, тотальной лишённости человека,

включая неспособность самому себя спасти. Здесь мы видим за-долго до Гегеля превращение элемента традиции, мифа, в концепт. Миф о грехопадении обосновывает онтологию небытия. При этом Паскалю не надо исторически реконструировать происхождение явления; надо только дать себе возможность конструировать гипотезы, полезные для понимания вещей в этом состоянии. Паскаль почти ничего не говорит о самом грехе, а механизм его передачи вообще — тайна. Паскаль пишет просто: «Depuis le péché...» («С...» или «Начиная от греха»). То же самое потом делает Руссо в своём знаменитом начале *Рассуждения о происхождении неравенства*: «Начнём же с того, что отбросим все факты...» [12, с. 46]. Событие самого греха не поддаётся точному определению; просто допустив это событие, предпринимают анализ его последствий. Для Руссо чистое природное состояние — это гипотеза, по отношению к которой будут определяться патологии нынешнего времени. То, что до сих пор в нашей официальной науке называли капитуляцией перед мистицизмом [13, с. 328], надо признать важным элементом паскалевского рационализма. Христианство, ставшее для Паскаля понятием, традицией, — теоретическое а priori антропологии.

Основой антропологии Паскаля является христология, отношение «Бог — человек», которое обнаруживает универсальность человеческой природы и раскрывается, как было показано выше, в единстве богообретения и самообретения. Пространство этого непрерывного диалога человека и бога и есть подлинное бытие. Но бог и человек — не две договаривающиеся стороны. Человек говорит с богом не как некто, имеющий нечто сообщить от себя, а только в той мере, в какой Бог даёт речь. Человек есть в той мере, в какой каждый человек, и при том каждый раз заново, принимает себя от Бога. (Именно так можно проинтерпретировать Паскалевы *Сочинения о благодати*, где он устанавливает иерархию причин, где человек — причина второго порядка, а Бог — первого).

Паскалевская антропология изначально герменевтична, то есть существенным определением человека является интерпретация (пере-вос-создание традиции) и самоинтерпретация, интерпретация уникальной ситуации, в которой находится каждый человек. Причём это интерпретирование непрерывно; утверждая эту континуальность как единственную, которая есть у человека, Паскаль противопоставляет её всесторонне им развенчанной картезианской континуальности мышления. В случае, если индивид не поднимается до всеобщего, если, традиция не совпадает с существованием, именно эта континуальность объясняет метонимическое искажение, при котором человек, часть мира, принимает себя за целое. (Интересно, что анализ континуальности в этом случае как проявления ошибающейся способности воображения и меха-

низмов привычки уже содержит в себе в сжатом виде многие предпосылки для реабилитации субстанциональности созерцания Ж. Делёзом, а также его анализа феноменов повторения и привычки [4, с. 384]. Это искажение и порождает либертена, который противопоставляет себя как абстрактный, безразличный субъект Писанию как объекту. Поставив проблему таким образом, Паскаль поднимается до понимания того, что идеализм искусственно удерживает сознание за пределами бытия. Впервые в эпоху модерна именно Паскаль откроет, что идеализм — философия разорванного бытия, порождение универсальной ситуации либертенажа (её лозунг — «Не быть, но казаться»), где субъект, сознание, — вне бытия, противостоящего первому в качестве объекта.

Поэтому такое огромное значение для Паскаля имеет полемика с Декартом, который впервые создаёт философию самоидентификации, выводит философию из субъекта. Докартезианские философские школы, как видно из *Беседы с г-ном де Саси*, полезны только тем, с точки зрения Паскаля, что они взаимоуничтожаются. Подытоживая многолетние изучения и оценки творчества Паскаля, В. Карро покажет, что аргументировано доказаны как картезианство, так и антикартезианство Паскаля и задачей сегодняшнего дня является философское решение этого противоречия (а не хронологическое, как было до сих пор, например, у Буйе: картезианец до второго обращения и антикартезианец — после) [14, р. 28–38].

Паскаль проводит разностороннюю работу ниспровержения Декарта, десубстанциализации «эго» (оно не самостоятельно, не автономно; нет «Я» вообще, есть единичное «Я», объект любви, неопределимое, ни к чему несводимое и т.д.). Реальным субъектом-субстанцией, с точки зрения Паскаля, является Бог, точнее, традиция.

Философствование Паскаля — это опосредование рационализма христианской традицией, христианская культура мышления, то, что Бердяев назвал «свободным религиозно-философским гнозисом» [1, с. 58]. Специфика паскалевского рационализма — христианская герменевтика; тем самым он разрушает линейность в истории европейского рационализма от Декарта до Гегеля. Благодаря тому, что Паскаль имманентен христианскому символизму, он возвращает рационализму его утраченные возможности.

Паскалевское философствование как опосредование картезианства традицией есть их «встреча» (в постмодерном значении этого термина), встреча как духовный феномен: не поддаётся универсализации, не касается «человека вообще». В этом — уникальность, неповторимость как философии Паскаля (и его личности), так и её культурно-исторического контекста. (Их нельзя разделить; их единство — таинство).

Истина как средний путь и есть раскрытие того, что евро-

пейский рационализм молчаливо покоится на христианской герменевтике как на своём основании. Поэтому диалог с традицией в пространстве единого духовного смысла Писания — реальная возможность построения сотериологической метафизики, воссоздание условий для опыта субъективности в любой новой исторической ситуации. В русле общего подхода — обращения рационализма к своим корням, к традиции (и виртуальных форм рациональности на этапе их исчерпания — снова к традиции) — последняя может быть рассмотрена как абсолютное понятие.

Именно это обстоятельство — традиция функционирует у Паскаля как абсолютное понятие — объясняет, что, по его мнению, нет никакого очевидного начала, из которого может быть с необходимостью дедуцирована вся философия.

В своих математических работах (например, в *Трактате о числовых порядках*) Паскаль разрабатывает комбинаторику, теорию множественности аспектов. Он настаивает на множественности подходов к любому изучаемому явлению; даже механическое комбинирование сочетаний элементов и выражений «не без пользы». Также затем и в *Мыслях* Паскаль начинает во многих местах одновременно создавать «ядра», впоследствии связываемые между собой, открывает «разные дороги». Эта игра местоположений высказываний, производящая новые смыслы, характерна для *Мыслей*. На место единственного картезианского порядка и начала философии Паскаль ставит плюрализм порядков, начал, дискурсов и предписание к отклонениям: «Этот метод состоит прежде всего в отступлении по каждому поводу, имеющему отношение к цели, чтобы ни на миг не упускать её из виду» [8, с. 161]. Именно поэтому можно начинать с природы, Писания, машины, разума и т. д.

В русле этого же стремления к комбинаторике и риторике надо понимать и знаменитое паскалевское высказывание о судьбе августиновского cogito у Декарта. Здесь важно, что «Слова, по-разному расположенные, дают разные мысли. А мысли, по-разному расположенные, производят разное действие» [8, с. 288].

Если для Декарта речь всегда идёт о лучшем использовании своего собственного разума, то для Паскаля человек не является собственником своих дискурсов; высказываясь, он пользуется речью как чужим имуществом: мои мысли и мои слова принадлежат мне не больше, чем мяч игроку [8, с. 271].

Кроме того, отмечая существующее всеобщее согласие относительно значения слов, Паскаль устанавливает факт чистого языка, который называет природой. Язык в качестве существующего словоупотребления — квази-природа, от которой наши способы говорить зависят абсолютным образом. Повседневный язык функционирует у Паскаля как абсолют.

Именно он — последняя инстанция, на которую ссылается

Паскаль, критикуя казуистов за релятивизацию языка: «Вам известно, что в свете подобное не удаётся, двусмысленность там презирают, особенно в деле веры [...]» [9, с. 366] Язык — важный элемент культурно-исторического аргюи, как и традиция, поэтому, с точки зрения Паскаля, извращение казуистами языка неотделимо от порчи нравов и ниспровержения общественного порядка.

Следуя паскалевской логике переворачивания отношений между обычаем и природой, можно сказать, что сама традиция как дело обычая произвольна, то есть может быть изменена. Поэтому христианство и вытекающий из него новоевропейский рационализм — всего лишь одна из парадигм мышления. В этом — слабость и сила паскалевской герменевтики: христианство — всего лишь одна из возможных перспектив, хоть и высшая. В той мере, в которой в процессе герменевтической работы мистическая духовность заменяется духовностью как человеческим смыслом, христианство (то есть философия Паскаля, называемая им истинным христианством) оказывается высшей и единственной истиной — в качестве единственного спасения человеческого смысла.

Необходимо подчеркнуть: Паскаль не постулирует Бога, не исходит из богооткровенности Писания. Наоборот, исходя из иначеости либертена, с которым можно разделить лишь минимальные условия понимания (предположение о связности дискурса), Паскаль помещает Писание в контекст светской, риторически-скептической культуры (как показывает анализ, паскалевский скептицизм превосходит монтеневский, а сомнение — картезианское), обладающей несомненным значением для либертена, который — часть этого значения. Именно этот контекст делает постижимым Писание, создаёт пространство диалога, переживания, экзегезы. Именно возможность появления в этом синтезе человеческого смысла и его переживание вместо разобщённости значений и полного безразличия и есть для Паскаля отсутствующий Бог. Именно в качестве живой и пере-вос-создаваемой, традиция есть восстановление единства культурных значений, единая смыслонаправленность культуры. Традиция Паскаля как абсолютное понятие, культурно-историческое аргюи, отличается от понятия коммуникации в современной немецкой философии пониманием необходимости волевого аргюи, мужества духовного самоутверждения человека, предполагающего преодоление тотальной потери смысла и скептицизма — и его невозможности одновременно. Как было показано, ситуация человека такова, что единственная его континуальность — континуальность небытия, отсутствия смысла, автомата. Христос — не только конкретная мера универсально-человеческого, но и мера его не-достижения.

(Но именно богатство понятия воли в августицизме, а значит, и у Паскаля, представляет интерес для современной философии;

именно правильная направленность воли, этой главной человеческой способности, господствующей в познании, совпадает с благодастью и с созерцанием сверхсущей Истины).

Отсутствие всякого опосредования, радикальная несоизмеримость человека и Бога выражаются у Паскаля через понятия дистанции и иерархии. «Нет связи между мною и Богом и И. Х. праведным» [8, с. 333]. Радикальная несоизмеримость в естественном порядке, между телом и разумом, — образ ещё более абсолютной несоизмеримости — между естественным порядком и порядком благодати. Поэтому, говоря о Паскале, надо одновременно мыслить опосредствование (Христос в качестве посредника и труд опосредования) и дистанцию.

Фр. 90(337) *Мыслей*, мировоззренчески конкретизирующий оба порядка (каждый из которых — триада позиций, где низшие ступени понимания снимаются в высших; высшая ступень естественного порядка — «знающие», а сверхъестественного — «мудрые»), устанавливает, что, поскольку последняя ступень первой иерархии — первая ступень второй, то между ними существуют отношения подобия, бесконечного приближения. Но поскольку это разные иерархии, каждая из которых завершена и совершенна на третьей ступени, — между ними существует отношение бесконечной дистанции и несоизмеримости. С позиции современной философии можно сказать, что Паскаль предвосхищает здесь радикальный поворот от созерцательно-интеллектуалистических концепций (или фундаментализма, по Т. Рокмору [11, с. 82—92]), для которых источником всякого значения является созерцание, чистая воспринимающая способность, к тому, что мы называем постмодерном, для которого никакая данность изначально не самождественна и точкой зрения которого является переживание, схватывание смысла, герменевтика.

Сейчас, когда старые способы легитимации власти исчерпали себя и в политической философии большим влиянием обладает неоконсерватизм, теоретики последнего обращаются к Паскалю наряду с Юмом, Монтенем и другими философами как к своему предшественнику. Действительно, в полемике с иезуитами Паскаль последовательно стоит на позиции порядка, закона, политической власти и традиции. Но именно философия Паскаля указывает на границы неоконсерватизма. В этом смысле показательна современная дискуссия по проблеме идентичности консерватизма. Что такое консерватизм — идеология, склонность ума или сама жизнь? По признанию самих теоретиков, принципы консерватизма не исчерпывают его сути, могут разделяться не всеми консерваторами. Кроме того, некоторые из этих принципов могут разделяться и оппонентами (например, либералами). Консерватизм провозглашает себя наследником и продолжателем религии, хотя

далеко не все консерваторы разделяют идеи теологической антропологии и божественного замысла истории; кроме того, идеология как таковая абстрактна и противоположна религии. Основываясь на том, что нет универсальных политических моделей, применимых везде, и вариативность политической жизни зависит от обычаев, религии, исторического опыта каждой страны, Р. Керк и Р. Шуттингер настаивают: консерватизм — не идеология или политическая система [5, с. 3 — 19].

Как было сказано, точка зрения Паскаля — не идеология и не религия. Хотя можно сказать: в той мере, в какой Град Зла — образ Града Божьего, то есть в «порядке политики», он консерватор. В вышеупомянутом 90(337) фрагменте этой позиции соответствует позиция «знающих». Но в той мере, в какой он стоит на точке зрения внерефлексивности, бесконечности, первозданной прямоты и смыслонаправленности в бытии, на точке зрения утверждения человеческого начала, независимого от истории и культуры, — он философ, провозвестник запредельного, которое может быть понято как неоплатоническое Единое, находящееся за пределами всякого раскрытия, или тиллиховская «безусловная вера», или бердяевский «религиозно-философский гнозис». В любом случае это — опыт субъективности, мудрость, где совпадают воля и разум, действие и состояние, интерпретирование и самоинтерпретирование.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бердяев Н. А. *Философия свободного духа: Проблематика и апология христианства* // Бердяев Н. А. *Философия свободного духа*. — М.: Республика, 1994.
2. Гадамер Х.-Г. *Истина и метод*. — М.: Прогресс, 1988.
3. Гегель Г. В. Ф. *Лекции по истории философии*: в 3 тт. — СПб.: Наука, Т. 3, 1994.
4. Делёз Ж. *Различие и повторение*. — ТОО ТК «Петрополис», 1998.
5. Керк Р. *Основные принципы консерватизма* // *Консерватизм: Антология*. — К.: «Смолоскип», 1998.
6. Левинас Э. *Гуманизм другого человека* // Левинас Э. *Время и другой. Гуманизм другого человека*. — СПб.: Высш. религ.-филос. школа, 1998.
7. Марсель Г. *Онтологическое таинство и конкретное приближение к нему* // Марсель Г. *Трагическая мудрость философии: Изб. работы*. — М.: Высшая школа, 1974.
8. Паскаль Б. *Мысли*. — М.: Изд-во им. Сабашниковых, 1995.
9. Паскаль Б. *Письма к провинциалу*. — К.: Port-Royal, 1997.
10. Паскаль Б. *Предисловие к трактату о пустоте* // *Вопросы философии*, 1994, № 6.
11. Рокмор Т. *Математика, фундаментализм и герменевтика* // *Вопросы философии*, 1997, № 2.
12. Руссо Ж.-Ж. *Рассуждение о происхождении неравенства* // Руссо Ж.-Ж. *Трактаты*. — М.: Наука, 1969.
13. Соколов В. В. *Европейская философия XV - XVII веков*. — М.: Высш. шк., 1984.
14. Carraud V. *Pascal et la philosophie*. — P.: PUF, 1992.