

ФИЛОСОФИЯ

3 - 2005
година XIV

Двумесечно научно-методическо
списание



Издание на Главна редакция
на педагогическите издания
към МОН

СЪДЪРЖАНИЕ

СОЦИАЛНА ФИЛОСОФИЯ

Ричард Рорти – Американската национална гордост: Уитман и Дж. Дюи..... 3

МЕТАФИЗИКА

Юрген Хабермас – Подкопаването на западния рационализъм
чрез критиката на метафизиката: Хайдегер..... 14

Васил Пенчев – Съдбата на битието..... 23

Алекси Апостолов – Критически рационализъм: наука и метафизика..... 31

Стоян Бъчваров – Феноменологическият подход към „ейдосите“..... 36

ФИЛОСОФСКО НАСЛЕДСТВО

Николай Михайлов – Трите политически етики на Европа..... 39

ФИЛОСОФИЯ И КУЛТУРОЛОГИЯ

Любен Христов – Културна екология..... 43

ФИЛОСОФСКА ПРОПЕДЕВТИКА

Яна Рашева-Мерджанова – Интердисциплинни възможности за дебатиране..... 47

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

Максим Лазаров – Философията – между миналото и бъдещето..... 56

ПОЕЗИЯ ЗА ФИЛОСОФИ

Любомир Христов – „Животът, равен на любов, ми стига...“..... 58

Ангел Стефанов – Вместо рецензия..... 63

СЪДБАТА НА БИТИЕТО

(Синоптичен поглед към четири текста от Хайдегер)

ВАСИЛ ПЕНЧЕВ

„Въпросът, дали и как, и в какви граници е възможно твърдението „Бог е“ като абсолютно поставяне, сега обаче става и остава за Кант тайната подбуда, която подкарва цялото мислене на „Критика на чистия разум“ и задвижва последващите главни работи“

Мартин Хайдегер (1978: 449)

„Религиозният и философският абсолюти, Deus и Esse не могат да не бъдат взаимосвързани. Каква е тази взаимовръзка от гледна точка на битието и познанието? В простото твърдение „Бог е“, тази връзка се достига; но нейният характер и представлява истинския проблем на всички проблеми във философия на религията“

Паул Тилих (1995а: 243)

Deus est esse е основата на всяка религия.

Паул Тилих (1995а: 251)

Дали може да се говори в строгия смисъл на Хайдегеровата философия за „съдба на битието“? Разбира се, той широко използва „история на битието“¹. Каква е връзката между „съдба“ и „история“, такава, че и двете да могат да се определят от битието? „Ако обаче съдбата конституира изначалната историчност на Dasein, то историята има своята същностна тежест не в миналото, не в настоящето и неговата „взаимовръзка“ с миналото, а в собственото събитие на екзистенцията, която възниква от *бъдещето* на Dasein“ (Heidegger 1993: 386).

Думата „съдба“ се свързва с човека, със свободния му избор и в християнската философия е обвързана с божие то предопределение, така че то да може да бъде избирано свободно, за да се съдба.

Тук може би се докосваме до тайна, свидетелстваща за почти недостижима дълбочина. „Съдбата на битието“ следва да насочва и към закриването

на *материалността* (в Аристотеловия смисъл на материя и форма и в Кантовото съпоставяне на материята с действителния, а формата с възможния модус на битието) *на времето* в необходимостта на неговата предопределеност, така че то да се представи за човека само като форма и да се обвърже с възможния модус на битието. Така се открива изглед към „природността“ на историята. „За св. Тома става дума за природата като творческо действие на Бога. Бог твори субстанцията, единството на материя и форма, а формата и материята той при това ще сътвори. Бог е в този смисъл действаща причина, различна от материалната и формалната“ (Ахутин 1988: 27).

При Хайдегер разделянето между „бог“ и „хора“ като два полюса на четворницата, в чиято средина и междина е „поетът“, намеква за това скриване на материалността на времето чрез опосреденото и от това плавно преминаващо разделяне между самите хора.

¹ „Твърде забележителен в християнството е фактът, че той в своята догматика предполага процес на изменения, извършващи се в божеството, т.е. исторически превръщания в „другия свят“ (Юнг 1996б: 343).

Необходимостта е в целостта, в единеността единство, *εν*, и следователно с ограничаването до частта отпада материалността, за да остане формата като възможност, от чиято съвкупност на множеството части в целостта е необходимостта. *Това скриване на материалността, за да се открие възможността, αλητεια, е истината във връзка с времето.* Също така материалността е начинът, по който целостта присъства в частта.

Така от „съдбата на битието“ се достига до „истината на времето“. Ако времето е място на битието, то, изглежда, място на самото време е съществуващото или битийстващото. По този начин въплъщаването на битието в съществуващото става необходимо. Обратно, от съществуващото към битието е трансценденцията².

Ще бъдат разгледани четворица³ текстове от Хайдегер относно битието

с оглед в тяхната средина, във взаимната им некрайна (Heidegger 1951: 177) осъразмереност да възникне „съдбата на битието“ в хоризонта на „истината на времето“. „Четворица“ не назовава някаква пресметната сума, а образа, единен от самия себе си, на не-крайното отношение на гласовете на съдбата“ (Heidegger 1957: 170). Тази не-крайна съразмереност е съразмерността на четворицата: земя, небе, богове и хора (Heidegger 1951: 170).

1. Последните два параграфа (82, 83) на „Битие и време“

Тезата за фундирането на времето в съществуващото, в „сега“, в центъра на която ще започне осъразмеряването на четворицата текстове, изисква необходимото въплъщаване на битието в съществуващото (за което е достатъчно въплъщаване в *някое* съществуващо). Така в епохата от историята на битието, озаменувана от философията като

² „Трансценденцията е веднъж от съществуващото към битието преминаващо отвъд отношение между двете. Трансценденцията обаче е едновременно водещото отношение от едно изменчиво съществуващо към едно *покоящо се съществуващо*. Трансценденция значи накрая, според употребата на рубриката „Превъзходителство“ онова най-висше съществуващо, което после се нарича и „битието“, откъдето се получава странно смесване с приведеното най-напред значение“ (Heidegger 1959: 18).

³ Смислът на използваната от Хайдегер дума „четворица“ (Geviert) се обсъжда напр. в – Денков 1992: 166, 173-174. Според мен обаче трябва да се предпочете разглеждането от Карл-Густав Юнг на четворицата като универсален символ на цялостност (Юнг 1993: 140; 1997: 411; 1998: 351; 1998а: 259) в колективното безсъзнателно, съпоставен и с троицата (Юнг 1991: 101-104; 1996: 39; 41-42; 1998: 270-274; 1998а: 263; 259), и троицата, и четворицата – основни християнски символи (Юнг 1993: 119; 141), а също така гностически, алхимически, и в източния символизъм, в Китай и в Индия (Юнг 1997: 412). „В историята на символите четворката се появява като разгръщане на единното. Единната космическа същност е непознаваема, доколкото тя не може нито да бъде отличена, нито сравнена с нещо. С развитие в „четири“ тя достига минимума различни качества и затова може да се познае. Това съображение не е метафизика, а само психологическа формула, която описва процеса на осъзнаване на безсъзнателното съдържание. Докато нещо остава в безсъзнателното, то няма познаваеми качества и затова се отнася към изцяло неизвестна величина, към безсъзнателното Навсякъде и никъде, по някакъв начин към „небитийстващата“ ако се възползваме от гностическия израз, същност на космоса. Но когато безсъзнателното съдържание се прояви, т.е. встъпи в сферата на съзнанието, то вече е разделено на „четири“, с други думи, то може да стане предмет на опита, благодарение на четирите основни функции на съзнанието...“ (Юнг 1993: 144-145). Също и – Юнг 1996а: 138-139. „Четворката като цяло символизира развила се цялостност, т.е. емпирично проявила се Самост“ (Юнг 1993: 128). Също и – Юнг 1997: 469).

метафизика, въпросът за битието е въпрос за битието на съществуващото⁴ на основанието⁵ на тайната⁶ и тайнството⁷ на *фундирането* на времето в съществуващото.

Това *фундиране* предопределя начина на разбиране на времето от „сега“ в качеството на равнопоставена последователност от такива еднообразни моменти „сега“, сред които обаче е избран един привилегирован, действителното „сега“, спрямо чийто репер следващите „сега“ са бъдещи, а предхождащите – минали. Тъкмо подобно разбиране за времето Хайдегер обозначава като общоприето: „Хегел със своята интерпретация на времето се движи изцяло в посоката на вулгарното разбиране на времето. *Хегеловата* характеристика на времето от сега предполага, че то остава в своята пълна структура скрито и нивелирано, за да може да стане нагледно като макар и „идеално“ налично“ (Heidegger 1993: 431). „Най-уместният израз на *Хегеловото* схващане за времето следователно лежи в определяне на времето като *отрицание на отрицанието* (това значи на точковостта). Тук сега-последователността е в най-краен смисъл формализирана и ненадминато нивелирана. Единствено от това формално-диалектическо понятие за времето *Хегел* успява да изведе взаимовръзката между време и дух“ (Heidegger 1993: 432).

„Хегел показва възможността за историческо осъществяване на духа „във времето“ в завръщане към *тъжгеството на формалната структура на дух и време като отрицание на отрицанието*. Най-празната, формално-онтологична и формално-апофантична абстракция, в която се отричат дух и време, дава възможност за установяване родството на двете. Понеже обаче все пак времето едновременно с това се разбира в смисъла на съвсем нивелираното световно време и така неговият произход остава напълно скрит, то просто стои срещу духа като нещо налично. Затова *най-напред* духът *трябва да падне* „във времето“. Какво онтологично означава тъкмо това „падане“ и „осъществяването“ на духа, властен над времето и собствено извън неговото „съществуващо“, остава тъмно. Както малко изяснява *Хегел* произхода на нивелираното време, така оставя напълно неизследван въпроса, възможно ли е изобщо същностно устройство на духа *като* отрицание на отрицанието иначе – на истина на основата на изначалната *времевост*“ (Heidegger 1993: 435).

Че въпросът за изпадането в „общоприетото“ време движи мисълта на Хайдегер проличава от следващия и последен параграф на „Битие и време“, където поставя „принципния проблем: позволява ли онтологията *онтологично* да се обоснове или тя и за това се нуждае

⁴ „...*битието* винаги и навсякъде значи битие на *съществуващото*, при което родителният падеж в този израз следва да се мисли като *genitivus objectivus*. Съществуващото винаги и навсякъде значи съществуващото на битието, при което родителният падеж в този случай следва да се мисли като *genitivus subjectivus*“ (Heidegger 1990: 53).

⁵ „Нищо не е без *основание*. Битие и основание: едно и същото такова. Битието в качеството на основаващо няма основа, в качеството на Без-дъното [Ab-grund, бездна] играе онази игра, която ни подхвърля като съдба битието и основанието“ (Heidegger 1958: 188).

⁶ „... Бог може да достигне до философията само дотолкова, доколкото тя от самата себе си, според своята същност изисква и определя, че и как Бог да дойде в нея. Въпросът „Как Бог идва във философията“ поради това води обратно към въпроса: откъде произлиза онто-теологичната същностна конституция на метафизиката“ (Heidegger 1990: 47).

⁷ „...струва ни се, ние сме в състояние да обясним как във философията идва Бог.“ Това обяснение ще бъде удачно, дотолкова: „Доколкото делото на мисленето, битието като основание, само тогава ще бъде помислено основателно, когато основанието бъде представено като първо основание, *prwth arch*“ (Heidegger 1990: 50-51).

от онтичен фундамент и някое съществуващо трябва да поеме функцията на фундиране“ (Heidegger 1993: 436). Дали обаче такова съществуващо може непосредствено да фундира битието или това да стане чрез времето, в чието място вече да е битието? „... какво значи овеществяване? Откъде възниква то?“ (Heidegger 1993: 437). Ала двата въпроса, с които завършва, по-скоро наклоняват везните към един стремеж за елиминиране на съществуващото, което би фундираше времето и с това изисквало необходимостта на въплъщаването:

„Води ли път от изначалното *време* към смисъла на битието? Открива ли се самото *времето* като хоризонт на *битието*?“ (Heidegger 1993: 437).

2. Последните два параграфа (44, 45) на „Кант и проблемът за метафизиката“

В крайна сметка, вместо фундирането на съществуващото в битието, чрез каквото се е създала конституцията на онто-тео-логията, фундаменталната онтология фундира битието в съществуващото, времето – в битието, съществуващото – във времето, откъдето и произлиза необходимостта на едно особено *крайно* съществуващо⁸, Dasein, чиято вътрешна безкрайност, бездънност, от една страна, позволява разгръщането на такова фундиране, а от друга, фундира тази вътрешна безкрайност в неговата *крайност*. „Нещо повече: ако интерпретацията на Dasein като времево е цел на фундаменталната онтология, тя трябва да бъде мотивирана единствено от проблема за битието като такъв. С това обаче се открива първо фундаментално-онтологическият, т.е. единствено водещият в „Битие и време“ смисъл

на въпроса за времето“ (Heidegger 1973: 232).

На мястото на въплъщаването на битието в съществуващото, изисквано от онто-тео-логията, застава събитието, или случването, (своеобразен времеви аналог на въплъщаването) на времето в Dasein⁹. „Трансценденталното тълкуване на историчността на основата на времевостта същевременно трябва да даде предпонятие [Vorbegriff] за начина на битие на онова събитие [Geschehen], което се случва във повторението на въпроса за битието. Метафизиката не е нещо само „изработено“ от човека в системи и учения, а разбирането за битието, неговият проект и захвърленост, се случва в Dasein като такъв. „Метафизиката“ е основното събитие при пропадането в съществуващото, което изобщо се случва с фактическата екзистенция на нещо като човека“ (Heidegger 1973: 235). Налице е както обръщане посоката на фундиране, тъй като сега трансцендентното е все едно основано в трансценденденцията на Dasein, така и потапяне като потопеност (в модуса „винаги вече била след случването си“) на битието (Sein) в света, което вече не е отвъдно, а е тука (Da).

В термините на теологията това е жертвата на Бога, за да основе царството Божие на земята. С това човешкият път *на познанието* е изкупен и спасен като път към безсмъртието и към Бога. Дали обаче затова е достатъчна – бидейки безусловно необходима – жертвата на Сина, или самото слизване на Бога на земята е решаващата жертва, която трасира предстоящото познание на трансцендентното? Последното отсе-

⁸ „Движенията на нещата от природата, които определяме като време-пространствени, се извършват не „във времето“, сякаш „в“ някакъв шарнир; като такива те са напълно *безвременни*; те се срещат само влизайки „във“ времето, доколкото тяхното битие е открито в качеството на чиста природа. Те се срещат, влизайки „във“ времето, което сме ние самите“ (Хайдеггер 1998: 337).

⁹ За случването на времето като събитие може да се използва терминът „кайрос“ (καῖρος), в противопоставяне на „хронос“, въведен от П. Тилих: „Моето време още не е настанало“ – е било казано от Исус (Йоан, 7, 6) и след това то идва: това е *кайрос*, моментът на пълнота на времето“ (Тилих 217).

га насетне може да стане предмет на човешкото познание в ипостасите си на време, на „безсъзнателно“, на история. Кантовите граници на чистия разум вече могат да бъдат преодолени, трансцендирани. Начинът е чрез едно „трансцендентализиране на времето“¹⁰: „От философствуващото „припомняне“ на скрития проект на битието във времето като най-вътрешното събитие [Geschehen] в разбирането на битието на античната и последващата метафизика израства задачата за повторение на основния въпрос на метафизиката: изискването от тази проблематика завръщане в крайността на човека да се проведе така, че в Dasein като такъв да стане видима времевостта в качеството на трансцендентална предструктура [Urstruktur]“ (Heidegger 1973: 234-235).

Крайността на субекта, „нещата сами по себе си“, способността за въображение са тъкмо основните моменти в Кантовата „Критика на чистия разум“, които позволяват тя да бъде преизтъкувана в духа на фундаменталната онтология. „Какво друго означава в немския идеализъм надигащата се борба срещу „нещото само по себе си“, освен нарастващо забравяне на това, което Кант отвоюва: че вътрешната възможност и необходимостта на метафизиката, т.е. нейната същност в основата си се носят и запазват чрез изначално разработване

и усилено добиване на проблема на крайността?“ (Heidegger 1973: 237).

Мястото на „нещата сами по себе си“ вече не е външно, поставено „зад“ противопоставените на субекта като срещулежащи предмети, а в субекта, в способността му за въображение, основана в крайността му. Водещата безкрайност вече не се разбира от Хайдегер като външна, космологична, а като вътрешна, онтологична¹¹. „Каква е трансценденталната същност на истината изобщо? Как тя и несъщността на неистината, още повече на основата на крайността на Dasein, са изначално единни с основната потребност на човека, като едно съществуващо, запокитено в съществуващото, да трябва да разбере същото като битие? Има ли смисъл и съществува ли право да схващаме човека въз основа на неговата най-вътрешна крайност – че той се нуждае от „онтология“, т.е. от разбиране на битието – в качеството на „творчески“ и с това като „безкраен“, където все пак тъкмо идеята за безкрайно същество не се сблъсква с нищо така радикално, както една онтология? Допуска ли се обаче крайността в Dasein да се развие и само като проблем, без една „предпоставена“ безкрайност? От какъв вид е изобщо това „пред-поставяне“ в Dasein? Какво означава така поставената безкрайност?“ (Heidegger 1973: 238-239)¹².

¹⁰ В същия смисъл, в който Хабермас (1989: 329) говори за детрансцендентализиращата насоченост на мисълта и критиката на метафизиката от Хайдегер.

¹¹ За онтологичния и космологичния подход във философия на религията – Тиллих 1995а: 242 и сл.

¹² Същата насока на „бездънно основаване в Dasein“ в качеството на истина откриваме и в много други работи. Например: „Истината е основанието на основанието. ... Ала като това основание и истината е бездъното [Ab-grund] на Dasein“ (Heidegger 1955: 53). „Същността на крайността на Dasein обаче се отблъва в трансценденцията на истината като истина на основанието“ (Heidegger 1955: 54). „Какво друго означава в немския идеализъм повдигащата се борба против „вещта в себе си“, освен растящо забравяне на това, което Кант отвоюваше: че вътрешната възможност и необходимостта на метафизиката, т.е. нейната същност в основата си се носят и държат чрез първичното представяне и заострено съхраняване на проблема на крайността?“ (Хайдегер 1997: 206). „Ние узнаваме битието като основание. Основание се тълкува като ratio, отчет. Човекът е отчитащото живо същество. ... Изчерпва ли назованото определение, че човекът е animal rationale, същността на човека. Гласи ли последната дума, която може да се каже за битието: битие значи основание. Дали не остава същността на човека, дали не остава неговата принадлежност към битието, дали не остава същността на битието, все повече и повече безпокояща, достойна за мислене?“ (Heidegger 1955: 210).

3. „Тезисът на Кант за битието“

В тази късна (1961) работа на Хайдегер се обсъжда определението на битието в „Критика на чистия разум“: „Битие очевидно не е реален предикат, т.е. понятие за нещо такова, което би могло да се присъедини към понятието за едно нещо. То е само поставянето на едно нещо или на известни определения сами по себе си“ (Кант: 1982: 580-581).

Поставянето в крайна сметка е поставяне в някаква основа и чрез това събиране, а именно в трансценденталния субект и чрез трансценденталната аперцепция (Heidegger 1978: 452, 455, 455-456). Хайдегер етимологизира субекта, *sub-iectum*, *υπο-κειμενον* като подлежащото, т.е. като лежащото в основата и в което се събира. Субектът е двойко употребяван като свързан с и противопоставен на предмета в познанието и на предиката в логиката (Heidegger 1978: 449). Битието като просто поставяне само отправя към основата, т.е. към основанието в онто-тео-логията (Heidegger 1978: 443). Ето защо Хайдегер (1978: 443) обръща внимание, че посоченият тезис е налице в раздела, озаглавен „За невъзможността на онтологическо доказателство за съществуването на бога“. В тази насока трите модуса на битието – възможен, действителен и необходим – се обвързват с формата и материята (Heidegger 1978: 466-467) в Аристотелов смисъл, а тяхното единство отправя към Бога.

В осъразмереност с останалите разглеждани текстове възникват няколко въпроса и техни възможни отговори. В каква степен „рубриката „битие и мислене“ (Heidegger 1978: 456; 467) при Кант може да се съпостави с една „рубрика“ „битие и време“ при Хайдегер? Изглежда, мисленето за европейската метафизика скрива, представя и черпи плодотворност от времето, очертано в същностен преход от предсократиците към Платон.

Можем ли и ако можем, в каква сте-

пен е оправдано да мислим битието на времето като поставяне в откритост или дори като поставяне в „непоставеност“? По-скоро Хайдегер отхвърля тази насока, от която би израснала една метафизика на времето, като какъвто проект може да се схване „Битие и време“, в полза на едно бъдещо и все още хипотетично мислене от съществото на времето. В него рещаващо е събитието (Ereignis) като (понякога случваща се) среща на битие и време, в известна степен аналогична на класическото твърдение на битие и мислене. Сякаш в късните работи метафизичното, все пак, постоянство на присъствието на битието като Dasein, чрез който битието и времето са в неразривно единство, отстъпва място на място на мимолетната, но особено ценна и търсена среща в Събитието. Преобладаването на несъбитието съответствува на необходимата запокитеност на Dasein във вулгарността.

Все пак обаче дали възможният, действителният и необходимият модус на битието са обвързани с неговото осмисляне като поставеност от мисленето, както е при Кант? Не, можем да предположим, че тези модуси всъщност представят съответни начини на откритост във времето: възможната откритост на съдбата като Избор или множество избори; действителната откритост на човека; и най-сетне трансцендентната откритост на предопределиението, непостижимо в необходимостта си събдващо се в действително направените избори на човека. Тези модуси на откритост на битието във времето са едно същностно основополагане на историята като наука в противовес на историографията на фактите.

4. „Време и битие“

Събитието като среща на времето и битието, в чийто просвет се събдва човекът в своята същност, е тъкмо онава, което иска да ни покаже този доклад от 1962 г.

И битието, и времето не са съществуващи, но ние си имаме работа с тях (Хайдеггер 1993: 393). Ето защо няма да се казва, че „битието е, времето е“, а има битие, има време (пак там). По мое мнение, можем да се насочим към смисъла на различието между това, нещо да е, и нещо да го има, посредством съпоставяне на европейската, произхождаща от гръцката, и китайската философия (Кобзев 1983: 99-107). Че нещо е, се обобщава до идеята за битие; че нещо го има – до свят, в който нещото го има: оттук „битие“ е предикат, докато „свят“ е субект в субект-предикатната структура.

Следва да се обсъди историята на битието, която разкрива измененията в това, как битието го има (Хайдеггер 1993: 395). Как битието го има, се свежда на пръв поглед към въпроса като какво го има битието, напр. като основание или като някакво съществуващо, именувано Бог. Ще бъде ли Бог Бог се определя от констелацията на битието и вътре в нея (Хайдеггер 1993а: 258).

Аналогично можем да поставим въпроса, къде е времето, дали то въобще е или го има (Хайдеггер 1993: 397). И битието, и времето ги има, но не по начин, че едното да е „в“ другото. В битието като присъствие, Dasein и във времето като открит простор те взаимно се сбъдват. Онова, чрез което се определят и двете, времето и битието, в тяхното собствено същество, т.е. в тяхната взаимопринадлежност, ние наричаме: *събитие* (пак там: 403). Битието и времето ги има само в събитието, чрез което човекът, внимавайки за събитието, бива изнесен в собственото си същество. Така сбъднал се, човек принадлежи на събитието (пак там: 405). Основното е: събитието се сбъдва (пак там: 406). Това ще рече, че времето и битието ги има във взаимопринадлежност и тов, че ги има, ако и когато ги има, наричаме събитие, спрямо което човекът се сбъдва в собственото си съ-

щество.

Да се разбере битието чрез събитието, означава да се даде и приеме съдба на битието. Тя се сбъдва със собственото осъществяване на човека. Това е онази епоха в историята на битието, когато то е придобило съдба, за да може човек да получи своето *предопределение*.

Бог не е. Бог го има.

Заклучение.

Божие предопределение се нуждае от свободния избор на човека, чрез който той твори и съ-творява. За да се изпълни *предопределението, необходимостта* на последното изисква да се избере в качеството на *възможност* като съдба от човека с неговата *действителност*.

ЛИТЕРАТУРА

Ахутин, А. 1988. *Понятие „природа“ в античности и в Новое время („фюсис“ и „натура“)*. Москва: „Наука“

Денков, Д. 1992. *Мартин Хайдеггер. Онтология на трагичното*. С.: Университетско издателство „Св. Климент Охридски“.

Кант, И. 1992. *Критика на чистия разум*. София: Издателство на БАН.

Кобзев, А. 1983. *Учение Ван Янмина и классическая китайская философия*. Москва: „Наука“.

Тиллих, П. 1995. *Кайрос*. – В: (същ. авт.) *Избранное. Теология на културата*. Москва: Юрист, 216-235.

Тиллих, П. 1995а. *Теология на културата*. – В: (същ. авт.) *Избранное. Теология на културата*. Москва: Юрист.

Хабермас, Ю. 1989. *Хайдеггер: творчество и мировоззрение*. – В: *Историко-философский ежегодник*. Москва: „Наука“, 1989, 327-353.

Хайдеггер, М. 1993. *Время и бытие*. – В: [същ. авт.] *Время и бытие*. Москва: „Республика“, 391-406.

Хайдеггер, М. 1993а. *Поворот*. – В: [същ. авт.] *Время и бытие*. Москва: „Республика“, 253-258.

Хайдеггер, М. 1998. *Пролегомены к истории понятия времени*. Томск: „Водолей“

Юнг, К.-Г. 1991. Об архетипах коллективного бессознательного. – (същ. авт.) *Архетип и символ*. Москва: Renaissance, 97-128.

Юнг, К.-Г. 1993. *Один современный миф. О вещах, наблюдаемых в небе*. Москва: „Наука“.

Юнг, К.-Г. 1996. *Дух Меркурий*. Москва: Канон.

Юнг, К.-Г. 1996а. Парацельз как духовное явление. – В: *Дух Меркурий*. Москва: Канон.

Юнг, К.-Г. 1996б. Поздние мысли. – В: *Дух Меркурий*. Москва: Канон.

Юнг, К.-Г. 1997. Индивидуальный символизм сновидения в отношении к алхимии. – (същ. авт.) *Сознание и бессознательное*. Санкт Петербург – Москва: Университетская книга.

Юнг, К.-Г. 1998. Архетипы коллективного бессознательного. – (същ. авт.) *Бог и бессознательное*. Москва: Олимп, 325-354.

Юнг, К.-Г. 1998а. Феноменология духа в сказке. – (същ. авт.) *Бог и бессознательное*. Москва: Олимп, 227-282.

Heidegger, M. 1955. *Vom Wesen des Grundes*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Heidegger, M. 1958. *Der Satz vom Grund*. Pfullingen: Neske.

Heidegger, M. 1959. *Zur Seinsfrage*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Heidegger, M. 1971. Hölderlins Erde und Himmel. – In: (ders.) *Ärklärungen zu Hölderlins Dichtung*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Heidegger, M. 1973. *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Heidegger, M. 1978. Kants These über das Sein. – In: (ders.) *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Heidegger, M. 1990. *Identität und Differenz*. Pfullingen: Neske.

Heidegger, M. 1993. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer.