

Андрій Дахній

**ЕКЗИСТЕНЦІЙНО-ОНТОЛОГІЧНА ІНТЕРПРЕТАЦІЯ
ПРОБЛЕМИ СМЕРТІ У ФІЛОСОФІЇ МАРТИНА
ГАЙДЕГЕРА**

Аналізуються особливості танатологічного дискурсу у філософії Гайдегера: досліджується концепт смерті Іншого і дефініція смерті й співвідношення між Гайдегеровим поняттям смерті та християнською традицією, прослідковується зв'язок між Гайдегеровим тлумаченням проблеми смерті з ключовою для філософа проблемою часу. Показується, наскільки усвідомлення індивідом власної смертності інспірує досягнення ним автентичної екзистенції.

Ключові слова: час, смерть, екзистенційно-онтологічна інтерпретація, автентичне існування.

Анализируются особенности танатологического дискурса в философии Хайдеггера: исследуются концепт смерти Другого и дефиниция смерти и соотношение между хайдеггеровским понятием смерти и христианской традицией, прослеживается связь между хайдеггеровским толкованием проблемы смерти с ключевой для философа проблемой времени. Показано, насколько осознание индивидом собственной смертности инспирирует достижение им аутентичной экзистенции.

Ключевые слова: время, смерть, экзистенциально-онтологическая интерпретация, аутентичное существование.

There is an analysis of peculiarities of tanatological discourse in M.Heidegger's philosophy as connected to the philosopher's key problem of time: it is researched not only the concept of death of Other and definition of death itself, but also the correlation between heideggerian concept of death and Christian tradition. It is demonstrated how the individual awareness of his own mortality inspires him to achieve the authentic existence.

Key words: time, death, existentially-ontological interpretation, authentic existence.

Невраховувані перспективи

Варто почати із зауваження, що далеко не всі напрями і школи західного мислення розглядають проблему смерті як важливий предмет філософської рефлексії: так, з точки зору представників позитивістської традиції, це попросту одна із псевдопроблем, про яку не може бути висловлене бодай якесь осмислене судження; якщо ж говорити про часи від нас значно віддаленіші, то варто пригадати ну хоча б Епікура («...смерть не має до нас жодного стосунку, позаяк, поки ми існуємо, смерть ще відсутня; коли ж вона приходить, ми вже не існуємо» [4, с. 156]) чи Спінозу («людина

вільна ні про що так мало не думає, як про смерть, і її мудрість полягає в роздумах не про смерть, а про життя» [4, с. 160]).

Разом із тим як у минулому, так і в сучасності не бракувало спроб інтерпретувати танатологічну проблематику як одну із ключових у філософії. Достатньо пригадати таких мислителів, як Сократ, Платон, Сенека, Б. Паскаль, А. Шопенгауер, С. К'єркегор, В. Соловйов, М. Гайдегер, Ж.-П. Сартр, Е. Левінас, Е. Тугендгат.

Відтак танатологічна проблематика у філософській літературі отримала дуже різноманітне і нюансоване витлумачення. Скажімо, може йтися про площину, в якій розглядається перспектива посмертного існування – однаково, у позитивному плані (Піфагор, Сократ, Платон, уся християнська традиція), чи ж у плані негативному, матеріалістичному (мислителі на кшталт Демокріта, Лукреція, К. Гельвеція, Л. Фойєрбаха, К. Маркса). Тобто під цим кутом зору наголос робиться не на самій смерті, а на тому, що за нею слідує – вічне небуття чи безсмертя. Причому в останньому випадку могло йтися не лише про безсмертя душі в сенсі реінкарнації (піфагорейсько-платонівська лінія) чи воскресіння душі і тіла (у християнській традиції – після другого пришествя Христа), але й про часом дуже специфічні – покликані відчайдушним прагненням безсмертя – намагання зробити людське тіло безсмертним і воскресити всіх тих, які жили раніше (характерна риса мислення російського філософа XIX століття Н. Федорова). Існує і такий аспект танатологічної проблематики, як добровільна смерть – через евтаназію або ж через суїцид (А. Камю).

Крім того, варто вказати на існування цілої низки, сказати б, поза-філософських перспектив – історичної (Ф. Ар'єс), культурно-антропологічної (Л.-В. Томас), соціологічної (Ж. Бодріяр) (див.: [8]) і, нарешті, медично-біологічної (в останньому випадку смерть тлумачиться просто як остаточне припинення життєвих функцій організму, як проходження незворотних фізико-хімічних процесів, як біологічний процес переходу з одного стану в інший).

Названі перспективи розгляду проблематики смерті, самі по собі вельми цікаві й продуктивні, залишаються, тим не менше, на узбіччі, коли мова заходить про так зване екзистенційне тлумачення танатологічного питання. Така інтерпретація сягає своїми коренями філософування Паскаля, але особливо рельєфно проступає у К'єркегора, а згодом, у XX столітті, у Гайдегера. Між іншим, саме впродовж XX століття відбулася переорієнтація філософської антропології з традиційної ідеї вітальності на ідею тимчасовості, кінцевості, смертності людського існування, на питання небуття, ніщо, тобто на ті питання, які для класичного філософування виглядали незручними і небажаними (так, у

«Феноменології духу» Гегеля смерть, якщо і потрапляє до поля зору, то цілком маргінально, згадана лише у зв'язку з можливістю для життя духу «витримувати смерть» (див.: [2, с. 37])). І провідна роль у викристалізуванні таких новітніх позицій належала, безумовно, екзистенційній філософській парадигмі.

Отож, у даній статті і здійснюється спроба показати специфіку такого екзистенційного, а точніше, екзистенційно-онтологічного прочитання проблеми смерті, яке запропонував у своєму знаменитому «Бутті і часі» (1927) Мартин Гайдегер. І хоч у подальшому це тлумачення наразилося на серйозну критику, надто з боку Ж.-П. Сартра, Е. Левінаса, інших дослідників, воно продовжує залишатися істотним чинником дебатів, присвячених танатологічній проблематиці.

Екзистенційне тлумачення смерті

Перш за все варто відзначити, що екзистенційна інтерпретація проблеми смерті уникає вельми поширеного прагнення маргіналізувати цю проблему як таку. Ескапістська настанова впливає із бажання уникати, рятуватися втечею від неприємних емоцій і переживань, що можуть викликатися думками про власну смертність. Адже не секрет, що страх перед смертю глибоко закорінений у людській природі.

Причому людина може витіснити такі фобії, переключаючись, наприклад, на різноманітні заняття чи розваги – це «іманентистська» втеча (про відволікаючу роль розваг говорив уже згадуваний Паскаль), або ж заспокоювати себе вірою у потойбічне безсмертя – цей підхід можна також тлумачити як втечу, але вже, так би мовити, втечу «трансцендентистську». (екзистенційність смерті з неминучістю не імплікує досягнення – на платонівський, метафізичний, манер – трансценденції; так само смерть не знищується з допомогою втечі людини до Бога, а також не повинна сприйматися як останній і остаточний момент життя).

Для екзистенційного ракурсу важливо не стільки те, що трапиться потім, після смерті, у потойбіччі, скільки те, як пам'ятання про власну смертність може впливати на наше існування в поцейбічній реальності, як воно у кінцевому підсумку допомагає людині о-сягати і до-сягати свою власну екзистенцію, свою справжність, прозрівати власну ідентичність. Отож, проблематика смерті ніби переноситься в площину буття. Якщо сформулювати більш провокативно – відмовляючись від пізнання смерті, ми відмовляємося від пізнання життя (див.: [5, р. 281]).

Усвідомлення власної минулості, смертності сприймається як передумова, що дає нам можливість здійснювати автентичне життя. Тут ми маємо справу з метафізикою смерті, яка є спрямованою на життя, на його осмислення чи, радше, його пере-осмислення – у світлі екзистенціалу

смерті. Інакше кажучи, смерть є конститутивною для людини, це специфічний спосіб бути, це негативістське утвердження буття, тобто утвердження буття крізь призму ніщо, бо, якби не було смерті, ми б ніколи не усвідомили цінності, неповторності й унікальності свого власного буття. Лише горизонт смерті «розплющує» нам очі на щось найістотніше в нас; усвідомлення небуття, так би мовити, нас інтеріоризує. Отож, смерть не є інцидентом, а становить вирішальний чинник антропологічної проблеми, вона уможливорює найбільш адекватне осягнення людської екзистенції – а саме у її скінченності та цілісності.

Згідно з екзистенційним поглядом, людська суб'єктивність визначається не самосвідомістю, не пізнавально-теоретичним рівнем, а саме усвідомленням власної тимчасовості і смертності.

Все щойно назване і складає специфіку екзистенційної перспективи розгляду проблеми смерті, зокрема, це стосується і філософії Гайдегера.

Втім, не слід забувати тієї обставини, що до вищеокреслених висновків Гайдегер приходить у кінці своїх розмірковувань. А починає він рефлексію щодо танатологічної теми із дослідження смерті як смерті іншого – адже розмисли про власну смерть мають передумовою перш за все смерть іншого.

Смерть іншого

Коли Гайдегер визначає ось-буття [Dasein] передовсім як буття-у-світі, то смерть – це, власне, залишення, покидання цим ось-буттям, Dasein (у подальшому використовуватиметься саме цей німецькомовний термін) світу і всіх, хто в ньому залишився. Якщо послуговуватися Гайдегеровою термінологією, через смерть відбувається перехід Dasein до вже-не-буття-у-світі [6, s. 238], інакше кажучи, відбувається залишення людиною нашого світу, вона більше не присутня у ньому. В цьому сенсі говорять про покійника, що смерть вирвала його з нашого світу, забрала його від нас. Під названим кутом зору, померти – означає назавжди піти із світу, втратити своє буття-у-світі. Втім, деякий час людина ще існує у світі, але не як Dasein, а лише як лише-ще-наявне-буття [6, s. 238], тобто як тіло, яке, втім, все ще має певне відношення до цього світу, до життя, скажімо, як об'єкт анатомії або як предмет турбот у вигляді поминок, похорону і т. д. Відтак тіло людини, хай і бездиханне, все-таки суттєво відрізняється від якоїсь звичайної природної речі, скажімо, каменю.

Водночас смерть іншого нічого не дає нам у гносеологічному плані, тобто не тільки в плані знання про те, що станеться з душею іншого, а відтак і нашою душею, після смерті тіла: так само ми нічого не довідуємося про те, що відбувалося з цією людиною в час її помирання; тому співбуття з покійником не просуває нас ні на крок до пізнання смерті.

«Ми не маємо в генуїнному сенсі досвіду вмирання інших, але щонайбільше завжди лише співпереживаємо» [6, s. 239]. Зате вона, смерть іншого, вказує нам, як банально це не звучить, на неминучість власної смерті для кожного з нас. Виростає екзистенційне усвідомлення свого небуття, неподоланності смерті. Кожна людина повинна сама прийнятися відчуттям своєї особистої смертності. Тобто стаючи свідками смерті іншого, особливо близької нам людини, ми тужимо за нею, усвідомлюємо її смерть як непоправну втрату і водночас ставимо себе на її місце, приміряємо до себе її становище. Для Гайдегера саме такий аспект є істотним.

Цей своєрідний соліпсизм, тлумачення смерті іншого лише під кутом зору власної смертності (який є свого роду продовженням К'єркегорової позиції – для данця також «моя смерть» має пріоритет щодо «смерті іншого») зазнає критики з боку Еманюеля Левінаса – останній вважає, що перед обличчям смерті іншого слід пробуджуватися до «відповідальності за іншу людину» [3, с. 226]; французький мислитель говорить про «пріоритет іншого переді мною», але розуміє, що така етика жертвування «не спроможна потрясти суворість буття й онтології автентичного» [3, с. 227].

Взагалі ми починаємо серйозно замислюватися над питаннями смерті, не вчитуючи про неї в книгах, а передовсім бачачи труп іншого, людини, з якою ми, коли вона була живою, говорили, з якою раділи, якою захоплювалися, яку знали, розуміли, любили, яка, своєю чергою, була небайдужа до нас, яка нами цікавилася, нам допомагала, співчувала в горі чи тішилася в радості.

Смерть – те, що для кожного з нас є невідворотним і суттєвим – ми ніколи не зможемо пережити як власну, а тільки як смерть іншого. Як зазначає Гайдегер, смерть є доступною для пізнання лише «об'єктивно», тобто як смерть інших, а не «суб'єктивно» (див.: [6, s. 237]), тобто як власна смерть; іншими словами, вона є доступною лише «ззовні», але ніколи не «зсередини». Нічого не даючи у гносеологічному плані, смерть іншого дозволяє нам встати в кінець шляху, хай навіть і чужого, і звідти оглянутися і заново осмислити своє власне існування.

Смерть іншого не зачіпає нас фізично, але психологічно ми стаємо співучасниками цієї події, а точніше, цього таїнства. Смерть іншого означає взаємне «помирання» – померлого для мене і, навпаки, мене для нього.

Перспектива *das Man* як спроба уникнення жаху та забігання-вперед до смерті

Втім, людина прагне ховати від себе свою смертність, вона не хоче помічати очевидного. Зануреність у всілякі справи і розваги дарує

примарне відчуття безсмертності, це своєрідне присипляння свого Я. Нерідко у своєму мисленні і вчинках люди поводяться так, нібито житимуть вічно. Тобто часто ми живемо, наче смерті не існує: достатньо згадати хоча б основну спрямованість індустрії розваг сучасного – у своїй основі гедоністичного – суспільства. Це, за термінологією німецького філософа, не що інше, як опинитися під владою *das Man* (як відомо, з допомогою цієї субстантивованої неозначено-особової частки Гайдегер показував небезпеку знеособлення, нівеляції неповторного людського буття, людської самості).

Проте в глибині душі міститься страх – страх смерті, страх перед ніщо – те, що автор «Буття і часу» називає словом *Angst*. На відміну від *Angst* (англ.: *anxiety*, франц.: *angoisse*, італ.: *angoscia*), який приходить «нізвідки», який є неінтенційним, предмет якого важко визначити, *Furcht* (відповідно *fear*, *reug*, *rauga*) спрямований на певний, чітко окреслений об'єкт. Зникає об'єкт, зникає і *Furcht*. Але з *Angst* справа мається зовсім інакше: він може з'являтися коли завгодно і його не можна позбутися раз і назавжди; жаху не можна ні позбутися, ні локалізувати його. У першому випадку йдеться про страх емпіричний, або боязнь (його ми називатимемо *страх*), у другому – умовно кажучи, страх метафізичний (його ліпше назвати *жах*).

Гайдегер закликає не втікати від жаху перед смертю, не перетворювати жах (*Angst*) у страх (*Furcht*), не замінювати тривогу, жах перед ніщо страхом перед чимось визначеним. За словами філософа, «*das Man* не дає ходу мужності перед жахом смерті <...> *das Man* стурбовується перетворенням цього жаху в страх перед прийдешньою подією» [6, s. 254].

Дійсно, у випадку зі страхом справа полегшується тим, що тут є конкретний об'єкт, з ним можна якось зустрітися, його проаналізувати, поборотися з ним, витерпіти його, якось дати йому раду – тут жити легше, бо знаєш, чого саме слід боятися. Гірше – коли не знаєш, що є предметом страху, коли немає об'єкта, до якого треба йти назустріч, з яким можна конфронтувати.

На противагу до малодушного страху перед смертю Гайдегер закликає до мужності витерпіти жах перед нею. Його гасло могло б звучати «Май мужність до жаху!». Йдеться про мужню здатність подивитися у безодню небуття. Ця мужня здатність виражається у рішучості [*Entschlossenheit*]. Рішучість полягає у забіганні-вперед щодо смерті; при цьому вихідними чинниками є стан жаху і здатність відгукнутися на поклик сумління.

Буття-до-смерті – це, спрощено кажучи, готовність до переживання теперішності смерті. Назване в «Бутті і часі» «забігання-вперед до смерті» [*Vorlaufen zum Tode*] є ставлення, яке відповідає цій готовності. Причому

це, річ ясна, не якась пропозиція, а ставлення, яке потребує постійного вправляння.

Це постійне «буття <...> до своєї смерті», або це неподоланне «забігання-вперед» до власної смерті, або постійне вмирання, або передстояння кінцю, радикалізує обставину, що людина повинна перейняти своє існування як свою найбільшу власну можливість. І тому усвідомлення в жахові особистої смерті веде не до паралічу, заціпеніння, гіпнотизування, а, навпаки, до первинного усвідомлення свободи. Саме жах відкриває в Dasein свобідне буття, можливість вибрати себе самого, стати справжнім, автентичним і позбутися несправжності, знеособленості. Це стає істотним щодо забігання-вперед у можливість власної смерті. Щойно тоді людське буття набуває своєї специфічної цілісності, а відтак – передумову того, щоб прийняти рішення про цю цілісність. Забігання-вперед у необхідну можливість розмикає і всі попередні можливості, в ньому лежить можливість екзистувати як здатність бути цілим.

«Забігання-вперед (Vorlaufen) викриває для Dasein загубленість в das Man-самості і ставить його перед можливістю <...> бути самим собою, але собою у пристрасній, відстороненій від ілюзії das Man фактичній, у собі самій упевненій і такій, що жахається, свободі до смерті» [6, s. 266]. Допоки ж Dasein існує в повсякденній невизначеності, уярмлюючись das Man, воно не здатне набути цілісності і знайти сенс свого існування.

Гайдегеровий концепт смерті та християнська традиція

Поки людське буття є, існує у світі, воно знаходиться на шляху до свого кінця. Відтак Dasein перебуває на шляху до смерті. Кажучи «буття до смерті», Гайдегер не має на увазі останню як кінець життя, як його припинення. У таких випадках він вживає слово «Absterben» (відхід із життя, вмирання, кончина). Німецького філософа цікавить не та смерть, яка просто завершує життя, він спрямовує погляд на *буття-до-смерті* [Sein-zum-Tode]. Він запитує, як смерть артикулює себе в межах буття. Тому справжня тема Гайдегера – це по суті не «смерть», а смертність, скінченність людини. Смерть, згідно з автором «Буття і часу», є феноменом, який, так би мовити, живе всередині життя. Смерть – не зникнення Dasein, а спосіб буття смертної істоти. Це постійний вихід за межі онтичної реальності, це здатність постійної присутності перед обличчям смерті. Щось у житті повинно повсякчас нагадувати про його підсумок – смерть.

Неважко побачити спорідненість Гайдегера з християнською традицією сприйняття смерті. При інтерпретації життя постійно враховується горизонт смерті: смерть є важливою для життя, тому ключовим стає принцип memento mori, йдеться про постійне пам'ятання

прийдешньої смерті, яка може статися будь-якої миті. Іншими словами, у християнстві лунає постійний заклик до людини: пам'ятати про свою смертність, скінченність, а відтак цуратися будь-якої мирської суєти. У новітню епоху подібний погляд висловлював С. К'єркегор. Звертаючись – крізь віки – до Лютера, данець зауважував: «...Дев'яносто п'ять тез – жахливо! І все ж у достеменному розумінні, що більше тез, то менше це лякає. Насправді все значно жахливіше, а лише одна теза» [7, s. 42] – теза про смертність людського існування. К'єркегор називає смерть «учителем серйозності» (цит. за: [9, s. 39]), вона спрямовує людину до того, щоб знаходити саму себе.

Щоправда, сам Гайдегер у цьому контексті робить посилання не на К'єркегора, а на Георга Зимеля (див.: [9, s. 139]). Останній тлумачив смерть як апіорний і формуючий момент, який живе всередині будь-якої людини, отож смерть є сутнісно зв'язаною із життям; кожна миттєвість життя ніби пронизана смертю. При цьому Зимель каже про зростання і визрівання смерті в житті окремої людини (подібно до плоду, який росте і дозріває). Разом із тим Зимель, як зазначає Гайдегер, не розрізняє між біологічно-онтичним та онтологічним-екзистенційним виміром смерті.

Таким чином, для автора «Буття і часу» смерть не є ні біологічним, ні онтичним, об'єктивно схоплюваним феноменом. Водночас, на відміну від християнського підходу, Гайдегер не говорить про усвідомлення скінченності і смертності як передумови звертання до вічного безсмертного буття, тобто до Бога. Для німецького мислителя «страх і смерть – це остання і найвища реальність» [1, с. 178].

Смерть – не просто кінець життя. Dasein постійно у якийсь спосіб виробляє ставлення до свого кінця. Отож, буття людини визначається виходячи з кінця. Парадоксальним чином смерть визначає життя, тобто, виходячи з інтерпретації структурних моментів смерті, кожен з яких має той чи інший стосунок до життя, ми можемо його по-справжньому збагнути.

Гайдегєрова дефініція смерті

У параграфі 52 «Буття і часу» знаходимо знамениту Гайдегєрову дефініцію смерті: «Смерть як кінець Dasein є найбільш своя, безвідносна, достовірна і як така невизначена, необхідна можливість» [6, s. 258].

Як бачимо, філософ розрізняє п'ять таких структурних моментів. Обмежимося розглядом трьох із них:

1) смерть – «найбільш своя» можливість Dasein. Тут смерть відкриває для Dasein «найбільш автентичну здатність бути». Як ми вже бачили раніше, ця здатність протиставляється до das Man. Перед обличчям смерті пробуджується емпатична здатність бути неповторною самістю.

Dasein в особливий спосіб здатне осягнути себе, замість того, щоб покладатися на «публічність» і розчинятися в ній. Незаміщуваність у моїй смерті переводиться у площину незаміщуваності у моєму бутті. Таким чином, перед обличчям смерті Dasein неминуче звертається до самого себе;

2) смерть є *безвідносною* можливістю Dasein. Смерть уможлиблює сприйняття Dasein як окремішнього буття. Вона звернена до Dasein як до окремішнього. Перед обличчям смерті всі внутрішньо-світові стосунки втрачають свою обов'язковість. У смерті перериваються всі наші взаємини з іншими, залишається лише самість. Отже, неспіввідношуваність узгоджується з емоційним стосунком до себе самого. На основі цієї неспіввідношуваності релятивізується будь-яке співбуття з іншими.

3) смерть – *достовірна* можливість Dasein. Певність, неодмінність смерті не означає лише, що смерть обов'язково прийде. Як і у випадку з будь-яким іншим структурним моментом смерті, її достовірність переходить у достовірність буття. Перед обличчям певності смерті Dasein упевнюється у своєму бутті. Тобто, перед обличчям смерті Dasein стає свідомим свого буття-у-світі.

Як бачимо, у всіх цих аспектах провідною стає ідея залежності справжнього, автентичного буття від усвідомлюваності нею своєї скінченності, смертності.

Декілька заключних зауваг

Проблема смерті, хоч і не являє собою предмет рефлексії багатьох філософських течій, усе ж встигла набути дуже різнопланових інтерпретацій (особливо в антропологічній філософії). В екзистенційному тлумаченні смерті, де наявні напружене осмислення скінченності людського Я, стурбованість таїною небуття, наголос робиться передовсім на значенні усвідомлення смертності для *modus vivendi* будь-якої людини. Не становить винятку і гайдегерівське тлумачення смерті. Вона розглядається філософом як один із основних екзистенціалів.

Ключова для Гайдегерової філософії проблема часу тісно пов'язується у нього саме з проблемою смерті. Тільки виходячи із смерті, на думку німецького мислителя, може бути відкритий і по-справжньому осягнений вимір часовості. Характерно, що у розумінні часовості автор «Буття і часу» іде переважно за К'єркегором (зокрема, акцентуючи увагу, всупереч Гусерлю, не на такому модусі часу, як теперішнє, а на майбутньому; втім, на відміну від данця, німець свою концепцію значно менше співвідносить з догматами християнства).

У Гайдегера бачимо безпосередню інтерпретацію феномену смерті: він розглядає останню крізь призму онтології, тобто проблематика смерті

переміщується у сферу буття. Це, як сказано у назві статті, екзистенційно-онтологічне тлумачення. Філософ рішуче поміщає смерть у серцевину аналітики Dasein. Визначальною є рішучість щодо випереджуючого мислення про смерть, здатного релятивізувати вплив теперішнього і відтак загрози знеособлювання, нівеляції людської екзистенції. Редукція часовості до рівня теперішнього сусідить із прагненням витіснити думки про смертність, із амнезією щодо смерті, із своєрідним «хованням смерті» (такий підхід, як показав Філіп Ар'єс, є симптоматичним для новітнього часу).

Смерть сприймається у Гайдегера не як остаточний кінець і не як переддень вічного прокляття чи вічного блаженства, а як найдостемніша можливість – в тому числі як можливість глибшого осмислення власного буття і віднайдення автентичного існування. Тому смерть стає визначальним чинником людської екзистенції. При цьому варто пам'ятати, що смерть – один із екзистенціалів, який корелюється у Гайдегера з іншими екзистенціалами – такими, як турбота, закинутість, вина, совість.

1. Гайдено П. П. Мартин Хайдеггер: изначальная временность как бытийное основание экзистенции // Вопросы философии.– М., 2006.– № 3.– С. 165–182.
2. Гегель Г. В. Ф. Феноменология духу.– К.: Основи, 2004.– 548 с.
3. Левінас Е. Вмерти за... // Левінас Е. Між нами. Дослідження думки-про-іншого.– К.: Дух і літера, 1999.– С. 217–227.
4. Перекличка веков: Размышления, суждения, высказывания. Сост. В. Г. Носков.– М.: Мысль, 1990.– 443 с.
5. A Companion to Phenomenology and Existentialism. Ed. By H. L. Dreyfus and M. A. Wrathall.– Oxford: Blackwell, 2006.– 578 p.
6. Heidegger M. Sein und Zeit. Sechzehnte Auflage.– Tuebingen: Max Niemayer Verlag, 1986.– 445 s.
7. Kierkegaard S. Gesammelte Werke.– Duesseldorf-Koeln, 1956.– 512 s.
8. Krafft-Krivanec J. Todesbilder und Sterbensbewaeltigung. Ein kulturanthropologischer Versuch.– Wien: Passagen Verlag, 2003.– 246 s.
9. Rentsch T. (Hg.) Martin Heidegger. Sein und Zeit (=Klassiker Auslegen 25).– Berlin: Akademie, 2001.– 318 s.