

УДК 111.1

Ю.А. ЛОБОДА

ОНТОЛОГИЯ АНАКСИМАНДРА В КОНТЕКСТЕ ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНО-ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКОЙ АНАЛИТИКИ М. ХАЙДЕГГЕРА (КРИТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ)

Лобода Юрий Александрович – кандидат философских наук, докторант Института философии им.Г.С.Сковороды НАН Украины

В статье анализируются методологические установки М.Хайдеггера, послужившие основой для исследования онтологии Анаксимандра, а также концептуальных доминант древнегреческой метафизики в целом.

Ключевые слова: М.Хайдеггер, досократики, Анаксимандр, бытие, истина, интерпретация.

В статті аналізуються методологічні установки М.Гайдеггера, що були взяті за основу для дослідження онтології Анаксимандра, а також концептуальних домінант давньогрецької метафізики в цілому.

Ключові слова: М.Гайдеггер, досократики, Анаксимандр, буття, істина, інтерпретація.

In the paper are being analyzed methodological settings of M.Heidegger, which were used as a grounding for research of Anaximander's ontology, and conceptual dominants of Ancient Greek metaphysics on the whole.

Key words: M.Heidegger, pre-socratics, Anaximander, being, truth, interpretation.

© Ю.А. Лобода, 2013

Историко-философские исследования отличаются, с одной стороны, разнообразием исследуемой проблематики, а с другой – слабостью критической компоненты к методологии и целеполаганию исследований такого рода. В отличие, например, от исследований, относящихся к аналитической философии, где критика и логический анализ поставленной проблемы очень часто представляет собой единое целое, историко-философские исследования зачастую лишены критического анализа. Исследование М.Хайдеггером античной мысли уже стало достоянием истории философии, но вместе с этим нуждается в критическом анализе как самостоятельный историко-философский труд.

Исследования древнегреческой философии – это постоянная тема работ М.Хайдеггера. Лишь в немногих работах более чем 100-томного собрания сочинений М.Хайдеггера (издательство Витторио Клостерманна до сих пор продолжает публиковать наследие немецкого философа) мы не найдем упоминания имен досократиков, Платона, Аристотеля. Наряду со скрупулезным анализом фрагментов досократиков, диалогов Платона или книг Аристотеля М.Хайдеггер говорит о греках как о единой интеллектуальной культуре, обобщенной в некий собирательный образ. В этом пункте с особой яркостью реализуется концептуальный характер интерпретаций М.Хайдеггера. Вызвавший критику в свой адрес (напр., Дж.Капуто: «мифическая значимость, которую придает Хайдеггер ранним грекам... тенденция Хайдеггера конструировать фантастический портрет греческих истоков Западного мышления и культуры...» [1; с. 1]) такой способ анализа требует особо пристального исследования в силу своей амбивалентности; исследователи также отмечают определенную направленность такого рода интерпретаций: «Так как мышление досократиков уже не предоставляет себя строгой критике идеи и мерам экономии метафизики, то неудиви-

тельно то, что Хайдеггер обращается к нему, прежде всего, в своих усилиях найти язык и способ мышления, который не принадлежит, неважно насколько неточно и критично, рациональности и грамматикам онтологическим традициям метафизики. Поэтому интерпретации Хайдеггера досократических текстов должны быть поняты как часть его критики современного мира» [3; с. 154-155].

Эта амбивалентность оценки заключается в следующем. М.Хайдеггер говорит о том, что именно в греческом мышлении осуществляется опыт генуинного мышления фундаментальных категорий, таких как *όν, θεός, ψυχή, ζωή, τύχη, χάρις, λόγος, φύσις, ιδέα, τέχνη, ἐνέργεια* и т.д., закрепленный в языке: «Указание на то, что греки понимали бытие из настоящего, из презенции, служит подтверждением нашей интерпретации возможности понимания бытия, исходящей из времени. И хотя значение этого подтверждения трудно переоценить, это все же не обоснование. Но заодно — это документ, подтверждающий, что в нашей собственной интерпретации мы только пытаемся воспроизвести проблемы античной философии, чтобы в этом воспроизведении радикализировать их посредством их самих» [11; с. 419-420]. Более того, именно в греческой философии, по мнению М.Хайдеггера, коренится феноменологический метод: «Греки впервые испытали и продумали *φαίνόμενα*, феномены как таковые. Однако при этом им совершенно чуждо оформление присутствующего в предметность; *φαίνεσθαι* у них значит: достичь явности и в ней явиться» [9; с. 293]. Наряду с этим М.Хайдеггер утверждает, что забвение бытия имело свое начало в той же древнегреческой философии – причем не в ее латинских средневековых переводах или интерпретациях Нового Времени, а именно в дискурсе досократиков, Платона, Аристотеля. Более того, М.Хайдеггер

сознательно отмежевывается от «классической» историко-философской традиции, которую он по большей части связывает с Г.В.Ф. Гегелем и его «Лекциями по истории философии» [4-6]. Причиной этому – те установки, которые препятствуют адекватному осмыслению античного наследия. В своей работе «Изречение Анаксимандра» он пишет: «Чтобы вообще и до всякого перевода перейти к тому, что приходит к речи в этом изречении, мы должны сознательно устранить все несообразные предвзятые мнения: во-первых, что здесь мы имеем дело с натурфилософией, затем, что здесь некстати примешивается моральное и юридическое; далее, что вообще здесь выступают на сцену разграниченные представления из обособленных областей природы, нравственности, права, — наконец, что здесь еще преобладает примитивное переживание, которое истолковывает мир не критически, антропоморфно и поэтоу прибегает к помощи поэтических выражений» [10; с. 36-37].

Центральное понятие, лежащее в основе интерпретации древнегреческой метафизики, – это понятие бытия. Из него следуют все остальные проблемные вопросы интерпретации античной гносеологии и онтологии. Онтологическая проблематика, собственно и инициирует данные интерпретации. Таким образом, мы можем констатировать, с одной стороны, нарушение принципа беспредпосылочности как одного из важнейших требований феноменологического проекта к философским исследованиям (онтология является доминирующим и связующим элементом герменевтических опытов М.Хайдеггера – это в известной мере способно повлиять на результаты исследования), а с другой стороны – о соблюдении принципа беспредпосылочности свидетельствует отказ от академической историко-философской традиции. Следовательно, эти предпосылки являются факторами совершенно разного рода: если первые являются необходимыми предсуждениями (Vor-Urteil), необходимыми для осуществления герменевтического круга и таким образом не противоречащими методологическим установкам М.Хайдеггера, то вторые в состоянии закрыть собой актуальность вопросов, задаваемых традиции, увести от сути дела и поэтоу подлежащие редукции.

Центральным для анализа метафизической позиции Анаксимандра М.Хайдеггер выбирает фрагмент В1 (согласно нумерации Дильса-Кранца): « ἐξ ὧν δε ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὐσι καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεῶν· δίδονα γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τισὶν ἀλλήλοισι τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν». В переводе А.В.Лебедева он звучит следующим образом: «А из каких [начал] вещам рождение, в те же самые и гибель совершается по роковой задолженности, ибо они выплачивают друг другу правомерное возмещение неправды [=ущерба] в назначенный срок времени» [8; с. 127]. Перевод Т.В. Васильевой ненамного отличается: «Откуда вещи берут свое происхождение, туда же должны они сойти по необходимости; ибо должны они платить пени и быть осуждены за свою несправедливость согласно порядку времени» [10; с. 28]. Понятие «ἀλειρον», которое является центральным для академических исследований философии Анаксимандра,

для М.Хайдеггера таковым не является – он отходит от привычного образа Анаксимандра как «натурфилософа» или «физиолога», сформированного уже античными доксографами. В своей работе «Изречение Анаксимандра» М.Хайдеггер специально оговаривает условия интерпретации упомянутого фрагмента: «При всем усердии к филологическому прояснению речи мы должны в переводе прежде всего думать о предмете. Поэтому в попытках перевести изречение этого раннего мыслителя помочь нам может только мыслитель» [10; с. 29], тем более что он – «Самый первый, изначальный мыслитель» [2; с. 2].

Как бы в пику своим последующим критикам, обвиняющим его в интерпретативном произволе (даже насилии, violence – Дж.Капуто), М.Хайдеггер пишет: «Что же, однако, коль скоро изреченное этого изречения мы слышим как такое «однажды», связывает нас в попытке его перевести? Как нам достичь изреченного в этом изречении, чтобы перевод был сохранен от произвола?» [10; с. 33] и тут же выказывает определенную амбивалентность в суждениях: «Изречение мышления поддается переводу лишь в собеседовании мышления с его изреченным. Мышление, однако, есть стихослагание, причем не только некий род поэзии в смысле стихотворчества или песнопения. Мышление бытия есть изначальный способ стихослагания. В нем прежде всего речь только и приходит к речи, а это значит – приходит в свое существо. Мышление сказывает диктат истины бытия. Мышление есть изначальное dictare. Мышление есть прапоэзия, которая предшествует всякому стихотворчеству, равно как и всякому поэтическому в искусстве, поскольку то выходит в творение внутри области речи. Всякое стихослагание, в этом более широком и более тесном смысле поэтического, в основании своем есть мышление. Стихослагающее существо мышления хранит силу истины бытия. Поскольку мыслящий перевод тем самым стихослагает, стихотеснит, постольку перевод, которым могло бы высказаться это древнейшее изречение, оказывается необходимо насильственным» [10; с. 33-34]. Таким образом можно зафиксировать несколько существенных черт подхода М.Хайдеггера к традиции: разделение мышления и его изреченного (значения и смысла, Bedeutung и Sinn); постулирование мышления как стихослагания есть результат интуиции согласно феноменологической максиме; М.Хайдеггер амбивалентен: пытаясь уйти от произвола в интерпретации он обосновывает ее необходимость. Но, несмотря на это, исследователи отмечают продуктивность хайдеггеровских интерпретаций. Так, И.Ильин пишет: «Поразительный пример. В 1940-1950-х гг. в кругах немецкоязычных филологов разгорелся спор вокруг интерпретации Хайдеггером одной строчки стихотворения Мерики «Auf eine Lampe». Известный литературовед Лео Шпитцер подверг убедительной критике ошибочность хайдеггеровских семантических штудий, тем не менее для последующих поколений западных литературоведов толкование, предложенное философом, оказалось, если судить по ссылкам и цитатам, более заслуживающим доверия, даже вопреки логике и

здоровому смыслу. Склонность Хайдеггера видеть в поэтическом произведении «потенный смысл», где во внезапных озарениях его автор вещает о недоступном профаническому сознанию, была им явно ближе по своему духу, по тому, к чему она взывала *de profundis*, нежели позитивистские и поэтому презираемые доводы Шпитцера, опирающегося на проверенные факты истории языка.

Подводя итоги этим спорам, Эдит Керн отмечала в 1978 г.: «Шпитцер в том же самом периодическом издании обвинил философа в игнорировании филологических законов. Однако ложная этимология Хайдеггера (Деррида назвал бы ее сегодня «деконструкцией языка») смогла выстоять перед натиском несомненно более глубоких знаний Шпитцера в филологии и лингвистике» [7; с. 210-211].

Основываясь на данном подходе, М.Хайдеггер в своем концептуальном анализе фрагмента Анаксимандра выделяет основной вопрос, выступающий целью и связующим началом всей интерпретации – вопрос о бытии, о его существе и забвении: «Эти простые соотношения совершенно перепутаны и непродуманны. Однако внутри них и воспаряя поверх их широко распространяется некая безбрежная молва о бытии. Просочившись сквозь путаное положение предмета, она вводит нас в заблуждение – в союзе с формальной правильностью перевода *ὄν* и *εἶναι* через «сущее» и «быть». И в этом затмении заблуждаемся не только мы, нынешнее поколение. В этом затмении уже тысячелетия пребывает в отлучении всякое представление и предоставление, передающее философию греков» [10; с. 39]. Концептуальный характер интерпретации подтверждает также дедуктивная техника подведения частного (смысла и значения категорий в данном фрагменте) под общее (рефлексию категории вне конкретного контекста): «Поэтому ту возможность, которая позволила бы нам совершить перевод туда, мы должны искать прежде всего вне изречения, чтобы постичь таким образом, что высказывает *τά ὄντα*, мыслимое по-гречески» [10; с. 42] и далее: «Поскольку всякая *λέξις* лексического обуславливает мыслимое своего *λεγόμενον*, мы отказываемся от пустого нагромождения доказывающих мест, которое часто в таких случаях доказывает лишь то, что ни одно из этих мест не продумано» [10; с. 45]. Каковы могут быть основания для такого рода принципа? Если ответить на этот вопрос, находясь вне поля притяжения доктрины М.Хайдеггера, то таких оснований можно найти как минимум два: во-первых, это категориальный аппарат в состоянии инициализации, который был в распоряжении досократической мысли; во-вторых, это очевидное возможное прямое несоответствие смысла и значения, имеющее тем самым характеристику фундаментальности в силу своей значимости для традиции (и не только – по мысли М.Хайдеггера еще и эсхатологическое значение), а также меняющееся в зависимости от интерпретативных установок.

Центральное понятие интерпретации фрагмента Анаксимандра – понятие бытия. М.Хайдеггер приходит к его темпоральной сущности исходя из анализа строк «Илиады» Гомера: «Из такого разбора слова *ὄντα* получается, что и внутри гре-

ческого постижения-опыта при-сутствующее остается двузначным. Во-первых, *τά ὄντα* означает при-сутствующее в настоящем, а во-вторых, также и всякое присутствующее: в настоящем и не в настоящем существующее. Это в широком смысле при-сутствующее... на деле это присутствующее (в широком смысле) есть как раз в настоящем при-сутствующее и в нем владеет несокровенность, которая раздвигает существо присутствующего как и не в настоящем присутствующего» [10; с. 48]. Возможность привнесения темпорального момента из древней эпической поэмы в истолкование понятия бытия из фрагмента досократического философа возможно лишь на основании метафизического единства греческой духовности, о чем М.Хайдеггер не раз говорил (что, однако, вовсе не является бесспорным). Здесь можно зафиксировать более значимый процесс – истолкование греческого понятия в терминах фундаментальной онтологии М.Хайдеггера: *ὄντα* – *Dasein*, равно как и истина (несокрываемость) – *Ἀλήθεια*. Этим, с одной стороны, М.Хайдеггер укореняет свой опыт экзистенции в генуинной («Этика впервые появляется, рядом с «логикой» и «физикой», в школе Платона. Эти дисциплины возникают в эпоху, позволившую мысли превратиться в «философию», философии – в *ἐπιστήμη* (науку), а науке – в дело школы и школьного обучения. Проходя через так понятую философию, восходит наука, уходит мысль. Мыслители ранее той эпохи не знают ни какой-то отдельной «логики», ни какой-то отдельной «этики» или «физики». Тем не менее их мысль и не алогична, и не безнравственна. А «фюсис» продумывается ими с такой глубиной и широтой, каких позднейшая «физика» никогда уже не сумела достигнуть» [12; с. 215]), исходной традиции мышления (согласно его же тезису), а с другой – создает возможность структурирования своей интерпретации по векторной бинарной схеме: из древности – в современность, от чистого опыта мышления к забвению.

Дальнейшую экспликацию понятия бытия у Анаксимандра М.Хайдеггер проводит через интерпретацию понятия «*ἡ ἀδικία*» (несправедливость): «Что повсюду в основании пронизывает это присутствие? Последнее слово изречения высказывает это. С него и должны мы начать перевод. Оно называет основную черту присутствующего: *ἡ ἀδικία*» [10; с. 53]. Официально словарное значение термина *Δίκη* и соответственно его производных дериватов М.Хайдеггером игнорируется и вместо этого постулируется новое: «...*ἡ ἀδικία* высказывает то, что там, где она владеет над вещами, не все в порядке» [10; с. 53]. Не вдаваясь в филологические тонкости перевода, можно зафиксировать существенную методологическую особенность интерпретации М.Хайдеггера: древнегреческие термины перестают быть константами и становятся переменными, под которые автор подставляет иные, альтернативные смыслы. В данном случае, как мы видим, интерпретация носит характер феноменологической дескрипции по форме (вряд ли можно поспорить с тем, что нарушение принципа справедливости – это не «не все в порядке» с вещами, тем более что «нет недостатка в этой несправедливости, о которой, ко-

нечно, никто не умеет сказать правильно» [10; с. 57]), а по содержанию – дедукции установок М.Хайдеггера на конкретный термин-переменную с вполне выраженной доминантой. Основание для такого рода операции (ввиду отсутствия прямых экспликаций) можно найти в общих установках М.Хайдеггера – в этом вопросе мы остановимся на феноменологической (в понимании М.Хайдеггера) максиме непосредственного, интуитивного постижения сущности.

В конечном итоге М.Хайдеггер получает новый вариант не только перевода, но и самого фрагмента: «... κατά τὸ χρεὼν· δίδοναι γάρ αὐτὰ δίκην καὶ τισὶν ἀλλήλοισι τῆς ἀδικίας... Вдоль употребления: а именно они придают чин и тем самым также угоду одно другому (в преодолении) бесчинства» [10; с. 67], при этом обосновывая свой вывод следующим образом: «Мы не умеем доказать этот перевод научно и не смеем верить ему, опираясь на какой-либо авторитет. Научное доказательство было бы слишком плоским. Вере уже нет места в мышлении. Этот перевод позволяет лишь мыслить себя, причем в мышлении этого изречения. Мышление же есть стихослагание истины бытия в исторически-былом собеседовании мыслящих.

Вот почему это изречение не призывает нас, пока мы разъясняем его лишь историко-научно и филологически. Это изречение странным образом призывает нас лишь после того, как мы, отложив наши собственные притязания обычного представления, продумали, в чем состоит смущение теперешней судьбы мира» [10; с. 67-68]. М.Хайдеггер настаивает на отсутствии тождества смысла и значения фрагмента Анаксимандра – смысл фрагмента не отражает натурфилософскую концепцию Анаксимандра как «физиолога», здесь идет речь ни много ни мало как о судьбе бытия: «Мы можем с преувеличением, но в той же мере (с таким же успехом) и поистине утверждать: участь европейского Запада зависит от перевода слова εἶναι, при том условии, что перевод покоится в переводе к истине пришедшего к речи в этом εἶναι» [10; с. 46] и ранее: «Из эпохи бытия происходит эпохальное существо его судьбы, в которой существует собственно свершение мира. Всякий раз, когда бытие в своей судьбе в-себе-удерживается, внезапно и неожиданно развертывается мир. Каждая эпоха свершения мира есть эпоха заблуждения. Эпохальное существо бытия принадлежит к сокровенному временному характеру бытия и обозначает мыслимое в бытии существо бытия. А то, что представляется этим именем обычно, – есть лишь пустота взятой на предметно мыслимом существе видимости времени. Экстатический характер здесь-бытия есть, однако, для нас прежде всего опытно постижимое соответствие эпохальному характеру бытия. Эпохальное существо бытия настигает к экстатическому существу здесь-бытия. Экзистенция человека стоит вне экстатического и хранит таким образом эпохальность бытия, к существованию которого принадлежит это «здесь», а тем самым и «здесь-бытие».

В том, что мы называем «греческое», лежит эпохально мыслимое начало эпохи бытия. Само

это долженствующее эпохально мыслиться начало есть утренняя рань судьбы бытия из бытия» [10; с. 41]. Онтологическая доминанта интерпретаций М.Хайдеггера оставляет ему обоснование для анализа только одного фрагмента, который, как имплицитно предполагается, в праве послужить основой для возможных интерпретаций всех остальных фрагментов, которые, очевидно, лишь подтвердят доктрину, лежащую в основе данных интерпретаций, при условии, конечно же, «открытости» и «незаангажированности предустановками», что в неявной форме подразумевается.

М.Хайдеггер говорит о судьбе бытия – т.е. об объективном факторе, пусть и создающем аллюзию на религиозный или мистический опыт. И здесь автор амбивалентен – он прямо не говорит, является ли судьба бытия имманентной бытию или же она зависит от познающего. Ответ на этот вопрос дан в виде самого вопроса, что лишает возможности однозначного толкования: «Мало зависит от того, что, собственно, мы представляем или предоставляем о прошлом, однако многое зависит от способа, каким мы памятуем судьбу. Может ли это свершаться без некоего мышления? Однако если это свершается, то давайте откажемся от претенциозного призывания близорукого мнения и откроем себя для призывания судьбы. Не она ли говорит в раннем изречении Анаксимандра?» [10; 41]. Максима «К самим вещам!» и принцип непосредственного, беспредпосылочного проникания в сущность вещей приводит М.Хайдеггера к гипотезированию предмета исследования – есть бытие, есть его Судьба, которая говорит с нами устами философа. Общая тенденция – забвение бытия – понята интуитивно и системно (во всяком случае как это индивидуально понято автором) дедуцируется М.Хайдеггером не только на образ досократической философии, но и на конкретные фрагменты вне референций к специализированным отраслям научного знания (например, классической филологии). Поэтому М.Хайдеггеру требуются косвенные обоснования его концепции, которые если прямо не докажут его правоту, то, согласно принципу гомогенности, могут интуитивно указать на правоту автора. Да и сами методологические установки М.Хайдеггера позволяют ему не чувствовать себя стесненным или ограниченным – согласно максиме «К самим вещам!» метод сам по себе уже не в праве формировать не только предметное поле, но и выводы исследования. Этим совсем не провозглашается абсолютная беспредпосылочность – экзистенциальные установки М.Хайдеггера очевидны – но подвергается редукции метод в классическом его понимании – когда ход и результаты исследования всецело вытекают из метода, по аналогии с «науками о природе».

М.Хайдеггер соединяет воедино историю философии и саму философию посредством выявления взаимосвязи между экзистенциальным опытом философствования и фактической жизнью, которая исторична. Это требование лишает историко-философское исследование необязательности или формализма, т.к. становится экзистенциальным актом. Этим М.Хайдеггер максимизирует меру ответственности истории философии, приравняв

ее к мере ответственности философии; по мнению М.Хайдеггера, это теперь две равноправных сферы экзистирования. В результате проведенного анализа интерпретативных практик М.Хайдеггера было выявлено, что он представляет собой концептуальный способ рассмотрения. Это подтверждает: а) использование в нарративе такого элемента, как совокупный образ греческой мысли, который включает в себя не только различные философские школы и направления, но и опыт архаического поэтического мышления, а также классической греческой трагедии; б) анализ структуры хайдеггеровских интерпретаций, в которых можно выделить концептуальную доминанту, формирующую тематическое поле интерпретации; в) паратактический и этимологический элементы интерпретации, которые предполагают концептуализм в своей основе и с формально-эпистемологической точки зрения являются нестрогими и приблизительными.

Как неоднократно замечают исследователи, интерпретация истории западноевропейской метафизики М.Хайдеггером не является собственно историко-философским исследованием. Проведенный анализ позволяет утверждать, что эти интерпретации являются значительно большим, чем опыт историко-философского исследования – это скорее мета-историкофилософский опыт, т.к. в нем реализуется максима превалирования предмета над методом, экзистенциального опыта над экспликацией значения, и что немаловажно – принцип системности, которым связывается история западноевропейской метафизики и история Западной

цивилизации. В интерпретациях досократической философии М.Хайдеггер выделяет основной вопрос, который и диктует всю его дальнейшую экспликацию – вопрос о бытии и его непотаенности (открытости). При помощи такого рода концептуализма М.Хайдеггер осуществляет легитимизацию собственного проекта фундаментальной онтологии; находит основание для деструкции всей истории западноевропейской метафизики; определяет вектор для этой деструкции – от изначального опыта мышления открытости бытия к его последующему забвению, при этом придавая принципиально новый смысл такому направлению древнегреческой философской культуры, как софистика (на примере Протагора).

Историко-философские интерпретации М.Хайдеггера вне пласта их значения имеют фундаментальный конструктивный смысл, т.к. являются практической реализацией теоретических принципов: построения интерпретации согласно определенной доминанте, четко отвечая на вопрос о ее цели и способах; интерпретации как экзистенциального опыта; системного обоснования результатов истолкования. Такой подход является таким, что имеет значительный эвристический потенциал и возможность экстраполяции не только на историко-философскую предметную область, но и на философское знание в целом. Этот вывод справедлив вне экспликаций, относящихся к проблеме верификации экзистенциально-феноменологического метода, а также к проблеме его возможных внутренних противоречий.

БИБЛИОГРАФИЯ:

1. Caputo J.D. *Demythologizing Heidegger*. - Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1993. – 234 p.
2. Heidegger M. *Parmenides*. - Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1998. – 170 p.
3. Schmidt D.J. *What We Didn't See // The presocratics after Heidegger*. - Albany, New York: State University of New York Press, 1999. – 280 c.
4. Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. В 3-х т. Т.1. - СПб.: Наука, 2001. – 349 с.
5. Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. В 3-х т. Т.2. - СПб.: Наука, 2001. – 423 с.
6. Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. В 3-х т. Т.3. - СПб.: Наука, 2001. – 350 с.
7. Ильин И. *Постструктурализм, деконструктивизм, постмодернизм*. М.: Интрада, 1996. – 255 с.
8. *Фрагменты ранних греческих философов. Часть 1. От этических теокосмогоний до возникновения атомистики*. - М.: Наука, 1989. – 576 с.
9. Хайдеггер М. Из диалога о языке. Между японцем и спрашивающим // *Время и бытие: статьи и выступления*. - М.: Республика, 1993. – С. 273-302.
10. Хайдеггер М. Изречение Анаксимандра // *М.Хайдеггер. Разговор на проселочной дороге*. - М.: Высшая школа, 1991. – С. 28-69.
11. Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. - СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001. – 445 с.
12. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме. // *М.Хайдеггер. Время и бытие: статьи и выступления*. - М.: Республика, 1993. – С. 192-220.