

*Д. С. Лебедев**

**ПРОБЛЕМА МИФА В ФИЛОСОФИИ
М. ХАЙДЕГГЕРА И А.Ф. ЛОСЕВА****

Статья посвящена проблеме мифа в философии А. Ф. Лосева и М. Хайдеггера. Рассмотрено понятие мифа в интерпретациях двух философов. Раскрыта связь мифа с проблематикой имени, символа и слова. Проанализированы эстетический и выразительный аспекты мифа. Особенно выделен личностный элемент в интерпретации мифа Лосевым. Показана точка зрения Хайдеггера на миф как на «именование бытия», проведен сравнительный анализ двух интерпретаций мифа, выделены сходства и различия. Наиболее фундаментальное сходство зафиксировано в том, что для обоих философов миф есть имя, однако для Лосева миф именуется личностью, тогда как для Хайдеггера миф именуется бытием в сиянии его истины.

Ключевые слова: миф, имя, А. Ф. Лосев, М. Хайдеггер, истина бытия, символ, личность.

D. S. Lebedev

*THE PROBLEM OF MYTH IN THE PHILOSOPHY
OF M. HEIDEGGER AND A. F. LOSEV*

The article is devoted to the problem of myth in the philosophy of A. F. Losev and M. Heidegger. The concept of myth in the interpretations of two philosophers is considered. The connection between myth and the problem of name, symbol and word is revealed. The aesthetic and expressive aspects of the myth are analyzed. The personal element in the interpretation of the myth of A. F. Losev is specifically expressed. Heidegger's view of myth as a "naming of being" is shown, a comparative analysis of two myth interpretations is made, similarities and differences are singled out. The most fundamental similarity is fixed in the fact that for both philosophers the myth is a name, however for Losev the myth is called a person, whereas for Heidegger the myth refers to being in the radiance of its truth.

Keywords: myth, name, A. F. Losev, M. Heidegger, the truth of being, symbol, person.

* Лебедев Даниил Сергеевич, аспирант, Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена; daniil.lebedew@gmail.com

** * Исследование выполнено при поддержке РФФИ, проект № 18-011-00753 А «Рецепция и трансформация идей Мартина Хайдеггера в русской философской мысли».

Среди философов XX в. М. Хайдеггер и А. Ф. Лосев стоят особняком и имеют определенное сходство между собой. Оба они, испытав влияние феноменологической философии, не принадлежат тем не менее к какому-то конкретному философскому направлению, оба находились в оппозиции к обществу. И Хайдеггер, и Лосев были влюблены в античность, в древнегреческую философию и мифологию. Наконец, у обоих философов были ученики, но ни Лосев, ни Хайдеггер не оставили после себя какой-либо философской школы. Разумеется, это лишь внешнее сходство их философских судеб, но оно делает интересным и важным проведение сравнительного анализа их взглядов на глубинные и сходные элементы их воззрений. Таких у столь крупных мыслителей может быть много, и выполнение этой задачи требует самостоятельного и обширного исследования. В данной же работе предлагается наметить опорные точки сравнительного анализа ключевого для обоих мыслителей представления о мифе — о его содержании, сущности и функциях.

В своей работе «Диалектика мифа» А. Ф. Лосев всесторонне рассматривает понятие мифа с помощью своего метода, который можно охарактеризовать как *апофатическую диалектику*. Она состоит в том, что постижение объекта происходит не путем приписывания ему предикатов, а, наоборот, путем их поочередного отрицания. Это может показаться странным, на первый взгляд, но, по мысли Лосева, именно вследствие и по мере такого отрицания объект все яснее начинает высвечиваться в его конкретной данности. Использование апофатики как гносеологического метода, облеченного в форму диалектики, является своеобразной отличительной чертой философствования Лосева. Применение этого метода позволяет мыслителю очистить миф от наносных, чуждых ему свойств, и получить, если можно так сказать, чистое его понятие. Миф, по Лосеву, не есть вымысел или аллегория, не есть догмат или поэма, он не есть идеальное бытие или историческое событие. И хотя он, действительно, может отсылать к каким-то событиям, быть облеченным в поэтическую форму или содержать в себе аллегорические или схематические слои, все это является для мифа внешним и второстепенным. Миф не есть также некое «примитивное» знание о природе, со временем, в ходе развития человечества, превратившееся в науку. Лосев пишет, что сама наука мифологична, поскольку в основе своей она всегда содержит тот или иной миф. Так, например, в основе философии Декарта, которого Лосев считает настоящим основателем позитивизма (Конт и Спенсер всего лишь следовали по тому пути, который проложил Декарт), лежит миф, т. е. принятое на веру предположение о том, что субъект, *ego cogito*, обладает подлинной реальностью, и все вещи, так или иначе, могут быть выводимы из него:

Почему это так? Только потому, что таково его собственное бессознательное *вероучение*, такова его собственная *мифология*, такова вообще *индивидуалистическая и субъективистическая мифология, лежащая в основе новоевропейской культуры и философии*. Декарт — мифолог, несмотря на весь свой рационализм, механизм и позитивизм [2, с. 46].

С точки зрения Лосева, чтобы правильно понять миф, следует самому встать на точку зрения мифа, нужно самому стать мифическим субъектом. Для этого необходимо

вообразить, что мир, в котором мы живем и существуют все вещи, есть мир мифический, что вообще на свете только и существуют мифы. Такая позиция вскроет существо мифа как мифа. И уже потом только можно заниматься гетерогенными задачами, например «опровергать» миф, ненавидеть или любить его, бороться с ним или насаждать его [2, с. 35].

Миф видится Лосевым как необходимая категория сознания и бытия. Можно сказать, что миф — дологичен, он предшествует логическому, еще до всяких представлений о логике субъект уже имеет миф, сам пребывает в мифе. Миф обладает истинностью, но это именно *мифологическая* истинность, подчас не имеющая никакого отношения к истинности научной. Философ постоянно подчеркивает, что миф фундирует науку, в любом научном построении, в любой теории уже лежит тот или иной миф. Лосев приходит к выводу, что миф обладает субъектным характером, и между мифом и воспринимающим его субъектом существует субъект-субъектное бытие-общение. Философ дает несколько определений мифа, постепенно сокращая их, пока не останавливается на следующей дефиниции: «*миф есть бытие личностное* или, точнее, *образ бытия личностного, личностная форма, лик личности*» [2, с. 115].

Если мыслить миф не как сказку, аллегория, вымысел и т. д., а попытаться помыслить его исходя из него самого, то действительно, мифичным окажется все сущее. Каждый человек, неважно, идет ли речь о современном человеке или о человеке глубокой древности, имеет различные мифологические представления и исходя из них осмысляет окружающую реальность. Эти мифологические представления фундируют социальное поведение, мировоззренческие установки, настроение и восприятие того сущего, которое окружает человека. Оказывается, что миф — неотделимая черта самой личности человека, глубоко индивидуальная и интимная форма выражения этой личности. Миф, обладающий человеком и захватывающий человека, задает строй и направление мысли последнего, задает траекторию действий. *Абсолютизируя миф, Лосев тем самым релятивизирует все остальное*, наука и та или иная философская система оцениваются им не исходя из их объективной истинности, а исходя из *эстетического качества мифа*, лежащего в их основе. Если в основе всего, что построено сознанием, лежит миф, то важно именно то, какой это миф, насколько он привлекателен и красив. Например, ньютоновскую механику Лосев отбрасывает не потому, что она в основе своей не истинна, а потому, что она представляется философу пугающей и отталкивающей:

...механика Ньютона построена на гипотезе однородного и бесконечного пространства. Мир не имеет границ, т. е. не имеет формы. Для меня это значит, что он — бесформен. Мир — абсолютно однородное пространство. Для меня это значит, что он — абсолютно плоскостен, невыразителен, нерельефен. Неимоверной скукой веет от такого мира [2, с. 48].

Точно таким же образом Лосев оценивает идею о прогрессе человечества:

...одна эпоха имеет смысл не сама по себе, но лишь как подготовка и удобрение для другой эпохи, эта другая эпоха не имеет смысла сама по себе, но она тоже — навоз и почва для третьей эпохи и т. д. В результате получается, что

никакая эпоха не имеет никакого самостоятельного смысла и что смысл данной эпохи отодвигается все дальше и дальше, в бесконечные времена. Ясно, что подобный вздор нужно назвать мифологией социального нигилизма, какими бы «научными» аргументами ее ни обставлять [2, с. 49].

Миф, таким образом, для Лосева есть *прежде всего именно эстетическая категория*, причем такая, которая лучше всего характеризует ту личность, которая этот миф исповедует. Сам миф — личностен, он неотделим от своего носителя, при этом не важно, коллективный ли это миф или индивидуальный. Он является именно «ликом личности», привлекательным или отталкивающим. Пожалуй, правомерно сказать, что для Лосева была бы верной фраза «скажи мне, во что человек верит, и я скажу, что это за человек». Красота мифа есть единственный критерий его мифической истинности. Представляется обоснованным предположение, согласно которому для Лосева красота и истина совпадают, истина — всегда прекрасна, а подлинная красота — всегда истинна.

Вследствие тесной связи мифа и личности (миф, по Лосеву, есть «лик личности»), важным оказывается вопрос о том, что философ понимает под личностью. Лосев в первую очередь выделяет двойственный характер личности. Она есть самосознание, а это значит, что она есть некое противопоставление своего внутреннего всему внешнему, т. е. тому, что не есть она сама. Можно сказать, что личность есть субъект, а окружающий ее мир — объект. Однако, углубляясь в саму себя, личность встречает там тоже свое иное, то, что не есть она сама. Таким образом, и в отношениях с миром, и в отношениях с собой, личность встречается с субъект-объектной оппозицией. Лосев подчеркивает этот дуальный характер личности, с одной стороны, и ее выразительный характер, с другой. Может показаться, что существует сходство между данной концепцией личности и дуализмом Декарта, различавшим субстанцию мышления и субстанцию протяжения. Действительно, личность всегда выражает дуальную субъект-объектную оппозицию, однако последняя преодолевается Лосевым с помощью феноменологической диалектики понятия *символа*.

Не без оснований можно заключить, что символ является одной из главных тем философской системы Лосева. Тематика символа проходит магистральной линией через все произведения мыслителя, ярче всего, пожалуй, проявившись в работах «Философия имени», «Диалектика мифа», «Очерки античного символизма» и в его посмертно опубликованной работе «Самое самó». Лосев фиксирует понятие символа как «такую вещь, которая означает то самое, что она есть по существу» [2, с. 254]. Денотатом символа является сущность, которую символ обозначает, однако при этом было бы неправомерным утверждать, что символ есть просто знак. Символ выражает всю полноту обозначаемого, он есть такой знак, в котором всецело присутствует не только его значение, но и само означаемое. Небезынтересно было бы отметить сходство понятия символа в интерпретации Лосева с тем, как символ определяется П. Флоренским: «...символ — это нечто являющее собою то, что не есть он сам, большее его, и, однако, существенно через него объявляющееся» [5, с. 287]. В «Философии имени» Лосев понимает символ как отражение эйдоса первоначала

(понимаемое Лосевым в духе апофатической онтологии, т. е. как Сверхбытие, Первоединое) в своем инобытии:

Символ — не эйдос, но воплощенность эйдоса в инобытии, и притом не обязательно в реальном и фактическом инобытии. Символ в собственном смысле слова есть именно не реальный переход в инобытие, но смысловая же вобранность инобытия в эйдос. Эйдос, оставаясь столь же чисто эйдетическим, вбирает в себя инобытие как материал, перестраивается, заново создается; и уже оказывается в нем внутреннее и внешнее, хотя и даны они оба — в своем полном самотождестве. Отсюда, символ и есть неисчерпаемое богатство апофатических возможностей смысла [3, с. 112].

Если символ представляет собой выраженный в инобытии эйдос, причем так, что и инобытие как материал, и эйдос как смысловая субстанция слиты в нем до «полного самотождества», то только апофатический подход позволяет раскрыть содержание символа, или, вернее, позволит максимально приблизиться к этому раскрытию — ведь символ есть отражение эйдоса Первоначала, которое непознаваемо, значит и он сам отчасти непознаваем. Именно поэтому Лосев утверждает, что ««символизм есть апофатизм, и апофатизм есть символизм» [3, с. 113–114]. Лосев подчеркивает таинственный характер символа. Подлинная тайна есть то, что *никогда не может быть раскрыто*. Можно бесконечно углубляться в познание символа, и при этом всегда останется какая-то скрытая сторона, поэтому Лосев пишет о символе как о «тождестве знания и незнания» [4, с. 230]. Сказанное позволяет предположить, что личность для Лосева фиксируется не просто как индивидуальность, не просто как деятельный субъект, которому противостоит объект, но как *символическая живая тайна*. Соответственно, миф как «лик личности» является содержательным оформлением этой тайны, ее выражением. С точки зрения Лосева, миф историчен, он выражает историю личности, ее биографию: «миф есть слово о личности, слово, принадлежащее личности, выражающее и выявляющее личность» [2, с. 266]. Как выразительная категория миф всегда дан только *в слове*. Миф всегда есть рассказ, живое повествование. Однако в силу того, что любая вещь имеет множество интерпретаций, т. е. множество различных пониманий модуса ее данности, (и одной из интерпретаций будет именно мифическая), можно сказать, что каждая вещь представляет собой миф — как словесное выражение своей индивидуальной судьбы. Онтология мифа более подробно рассмотрена в статье С. С. Хоружего (см.: [10]), в которой автор детально разбирает в т. ч. и онтологический аспект мифа. Наконец, миф как выразительная и эстетическая категория, словесно выражающая судьбу и историю личности, сближается Лосевым с понятием *имени*. Имя — это то, что неотъемлемо присуще личности, оно, как пишет Лосев, суть «слово о личности» [2, с. 266]. Поэтому окончательной дефиницией, на которой философ завершает диалектику мифа, является следующая: «миф — есть развернутое магическое имя» [2, с. 267]. Не без оснований можно предположить, что миф является для Лосева таким понятием, в котором сходятся ключевые темы, волновавшие философа: *символ, имя, личность*.

Не претендуя на исчерпывающее раскрытие всех аспектов проблематики мифа в философии А. Ф. Лосева, можно сделать следующие выводы из пред-

шествующего анализа: *во-первых*, миф понимается Лосевым как эстетическая и выразительная категория. Абсолютизация понятия мифа как эстетической и выразительной категории позволяет мыслителю оценивать науку, философию и культуру с точки зрения эстетичности мифа, лежащего в их основе. *Во-вторых*, Лосев подчеркивает личностный характер мифа. Миф есть *рассказ* о личности, выражающий ее судьбу и историю. Далее, миф понимается Лосевым как онтологическая категория и, *в-четвертых*, миф для Лосева является центральным понятием, связывающим тематику символа, личности и имени воедино.

В отличие от Лосева, который посвятил проблеме мифа целую книгу, Хайдеггер не исследует эту тему целенаправленно, у него нет работы, посвященной только и исключительно мифу. Однако во многих своих текстах философ размышляет о мифе, так что представляется возможным, рассмотрев и сопоставив различные фрагменты, зафиксировать его понимание мифа. В своей работе «Что такое метафизика?» Хайдеггер выделяет два типа мышления. Первый тип — мышление исчисляющее. Такое мышление заранее мыслит все сущее уже исчислимым, и исчисляет исчисляемое. Для такого мышления исчислить нечто — значит понять, или, иными словами, «превращение исчисляемого в исчисленное применительно к сущему считается объяснением его бытия» [9, с. 44]. Это мышление необходимым образом должно порождать свой предмет — исчисляемое, — чтобы продолжать свое существование. С точки зрения Хайдеггера, такое мышление характерно для современной науки, для которой исчислять предмет — т. е. узнавать его массу, объем, размер и т. д. — значит познать его. Исчисляющему мышлению противостоит сущностное мышление, т. е. мышление подлинное, «мышление мысли которого не исчисляются, но и вообще определяются *другим* сущего» [9, с. 45]. Сущностное мышление, пишет Хайдеггер, «вместо того чтобы исчислять сущее с помощью сущего... расточая себя в бытии, стремиться лишь к истине бытия» [9, с. 45]. Это мышление не ищет опоры в сущем, но мыслит бытие и его истину. Это мышление аутентичного экзистирования человека в мире, в то время как первый тип мышления соответствует экзистированию неаутентичному. В своей работе «Что значит мыслить?» Хайдеггер выдвигает решительный тезис: «наука не может мыслить» [8, с. 137] — этот тезис выглядит подчеркнуто провокационно, но философ настаивает на нем. Наука прекрасно умеет исчислять, но не умеет мыслить, между ней и мышлением существует пропасть, «причем такая пропасть, через которую невозможен мост. От науки в мышление нет мостов, возможен лишь прыжок. А он принесет нас не только на другую сторону, но и в совершенно другую местность. То, что с ней откроется, нельзя доказать» [8, с. 138]. Не без оснований можно выделить сходство в такой позиции между Хайдеггером и Лосевым: оба философа полагают, что истина лежит вне области науки, вне сферы ее компетенции. Вслед за этим Хайдеггер утверждает: в отличие от науки, то, о чем говорит миф, «по своей сущности было, есть и будет более всего достойным мышления» [8, с. 140]. Таким образом, становится понятно, что миф для Хайдеггера — это именно то, что относится к сущностному мышлению, которое мыслит не сущее, но бытие в его истине. Хайдеггер понимает миф как *сказание*, т. е. то, что сказывает о чем-то, раскрывает смысл чего-то. Здесь

представляется необходимым сделать отступление и рассмотреть проблему *онтологической разницы*, которую не без оснований можно назвать ключевой для понимания философии Хайдеггера.

Хайдеггер различает сущее и бытие. К бытию Хайдеггер применяет апофатические категории: он отказывается говорить о нем катафатически, утверждая, что оно есть вот это или вот то. Так говорят о сущем, о бытии же нельзя даже сказать, что оно *есть* — оно не есть, но «имеется», «присутствует». «Бытие сущего само не “есть” сущее» [6, с. 6], — пишет Хайдеггер в «Бытии и времени». Бытие нельзя низводить до уровня сущего, оно выше сущего, сущее только и возможно благодаря бытию. Иерархическое отношение между сущим и бытием фиксируется в следующих словах Хайдеггера: «бытие может обходиться и без сущего, но вот сущего не бывает без бытия» [9, с. 42]. Бытие может являть себя — в первую очередь оно являет себя человеку, когда тот сталкивается с ничто — именно перед лицом ничто человеку открывается, по мысли Хайдеггера, бытие окружающего сущего. Однако встреча с ничто мало говорит человеку о бытии — она скорее просто свидетельствует о нем. Само же бытие, с точки зрения философа, присутствует в языке, который ни в коем случае нельзя понимать как простое средство для общения. Язык есть «дом бытия», т. е. место, где живет бытие и откуда оно артикулирует себя. Представляется, что способы артикуляции бытия через язык могут быть различные — это может быть неаутентичная артикуляция в духе *das Man* — например, *толки*, т. е. беспочвенная речь, болтливость и индифферентная понятливость как экзистенциал неаутентичного *Dasein*'а. Подлинная же артикуляция бытия возможна через *поэзию*, которая и позволяет проявиться истине бытие как нескрыватьности. Поэзия для Хайдеггера — это онтологическая сила самого языка, благодаря которой возможно размыкание человеческой экзистенции. Можно выдвинуть следующий тезис: одной из таких форм артикуляции бытия является *миф*. Основанием для этого тезиса служит следующая фраза Хайдеггера: «...боги греков это не “личности”, владычествующие над бытием, они, скорее, есть само бытие, взирающее в сущее» [7, с. 241]. Соответственно, миф о богах — это сказание о бытии и одновременно артикуляция бытия в *сказывании*, именно поэтому далее Хайдеггер дает такую дефиницию мифа: «*миф есть слово как именование бытия*» [7, с. 244]. Если сравнить это определение с окончательной формулой Лосева — *миф как развернутое магическое имя*, — то остается только поразиться сходству дефиниций у двух философов. Теперь, найдя дефиницию мифа у Хайдеггера, представляется возможным сравнить и проанализировать содержание дефиниции с проблематикой мифа у А. Ф. Лосева.

Из общего в понимании мифа можно выделить:

1. Оба философа сближают понятие мифа и понятие имени. Оба согласны с тем, что миф — это в первую очередь именование, выраженное в слове. Для Лосева имя — диалектический синтез личности и ее выражения. В мифе выражается имя личности, причем не простое имя, а «магическое», то есть имя, неотделимое от сферы чудесного, которая является одновременно сферой священного, сакрального. Для Хайдеггера «имя как первое слово есть то, что позволяет именуемому появиться в его изначальном способе бытия» [7, с. 244]. Иными словами, сущее появляется в бытии только после того, как получает

имя: «...μῦθος именует бытие в его изначальном взирании в нескрытое, в его изначальном просиянии» [7, с. 244], миф именует богов. Боги же понимаются философом также как область священного.

2. Оба философа подчеркивают выразительный характер мифа. Для обоих миф есть священное сказание, выражающее истину: в случае Хайдеггера — истину бытия, в случае Лосева — истину личности.

3. И Хайдеггер, и Лосев отрицают позитивистский подход к пониманию мифа. Для каждого из них миф не есть просто сказка, или метафора, не есть просто рассказ об историческом событии или антропоморфизм.

4. Представляется правомерным выдвинуть гипотезу, согласно которой миф для обоих философов есть символ. Если использовать категорию символа, предложенную Лосевым — «вещь, которая означает то самое, что она есть по существу», то в случае Хайдеггера миф есть именование бытия самим бытием, иначе говоря в самом выражении уже присутствует выражаемое. Таким образом, можно зафиксировать символическое измерение в понятии мифа и у немецкого мыслителя.

Из различий в понимании мифа представляется возможным выделить:

1. Для Хайдеггера не любой миф является именованием бытия. Таковым ему представляется именно греческий миф о греческих богах. Что касается христианских мифологем, то представляется, что Хайдеггер видит в них скорее именование сущего, но не бытия. Для Лосева же дело обстоит другим образом: признавая греческие и иные мифологемы, мыслитель отдает им должное, но подчеркивает, что наиболее совершенным выражением мифической истины является православное предание: «глубочайшее и интереснейшее развертывание мифа из первичного магического можно найти в массе христианских текстов» [2, с. 267].

2. Лосев постоянно подчеркивает личностный характер мифа. Миф, с точки зрения Лосева, неотделим от личности, он выражает ее историю, ее судьбу. Миф *именует* личность. Для Хайдеггера же миф именуется бытие, но бытие не понимается Хайдеггером как личность. В этом смысле он пишет, что «греки не знали ни «субъектов», ни «личностей» [7, с. 240], а греческие боги «отличаются от всех прочих богов, включая христианского», потому что они «берут начало из самой бытийной “сущности”, из “глубинно бытийствующего” бытия» [7, с. 241].

Подведем итог. В ходе исследования было выяснено, что в понимании мифа у А. Ф. Лосева и М. Хайдеггера больше сходств, чем различий. Оба философа видят в мифе имя: для одного это — имя личности, выражение ее судьбы и истории, для другого — имя бытия в сиянии его истины. Представляется, что в этом как раз и заключается самое фундаментальное сходство. Но существует и различие, причем не менее фундаментальное: бытие для Хайдеггера не имеет личностного измерения, оно, с точки зрения немецкого философа, выше личности. Любая личность есть сущее, а «бытие всегда и всюду бесконечно возвышается над сущим и в своем возвышении вторгается в него» [7, с. 242]. Для Лосева же наоборот, абсолютная личность одаривает сущее бытием. В духе апофатической традиции православного богословия, Лосев мог бы сказать вслед за прп. Максимом Исповедником: «...бытие присутствует в Боге как

идея, а не Бог находится в бытии» [1, с. 237]. Завершая данное исследование, стоит сказать, что оно не претендует на полное и окончательное рассмотрение всех аспектов мифа у двух философов. Такая задача видится делом будущего. Однако представляется важным раскрытие взглядов «германского мастера» и его рецепция на почве русской философской традиции.

ЛИТЕРАТУРА

1. Дионисий Ареопагит. Корпус сочинений с толкованиями преп. Максима Исповедника. — СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2013. — 464 с.
2. Лосев А. Ф. Диалектика мифа. — СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2014. — 320 с.
3. Лосев А. Ф. Философия имени. — М.: Изд-во Моск. ун-та, 1990. — 272 с.
4. Лосев А. Ф. Вещь и имя. Самое самое. — СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2008. — 576 с.
5. Флоренский П. А. У водоразделов мысли. — М.: Правда, 1990. — 448 с.
6. Хайдеггер М. Бытие и время. — М.: Академический проект, 2011. — 460 с.
7. Хайдеггер М. Парменид. — СПб.: Владимир Даль, 2009. — 382 с.
8. Хайдеггер М. Что значит мыслить? // Разговор на проселочной дороге. Избранные статьи позднего периода творчества. — М.: Высшая школа, 1991. — С. 134–145.
9. Хайдеггер М. Что такое метафизика? // Лекции о метафизике. — М.: Языки славянских культур, 2010. — 160 с.
10. Хоружий С. С. Арьсгардный бой. Мысль и миф А. Лосева // Вопросы философии. 1992. — № 10. — С. 112–138.