



УДК 101.1

А. В. Гижя

(кандидат философских наук, доцент)

Донецкий национальный технический университет

г. Донецк, Донецкая народная республика, РФ

ХАЙДЕГГЕР И ГЕРАКЛИТ: РАЗНИЦА В ПОПЫТКАХ МЫСЛИТЬ БЫТИЕ

Аннотация: статья посвящена рассмотрению учения Гераклита в отношении возможности его обобщенного понятийного истолкования, включающего в свой эвристический ресурс проблему сознания. Антитезой продуктивному прочтению Гераклита выступает хайдеггеровский подход к проблематизации бытия с позиций декларируемой безрезультативности.

Ключевые слова: Гераклит, становление, противоречие, покой, мышление, Хайдеггер, внепонятийное мышление.

A. V. Gizha

(Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor)

Donetsk National Technical University

Donetsk, Donetsk People's Republic, Russian Federation

HEIDEGGER AND HERACLITUS: THE DIFFERENCE IN TRYING TO THINK ABOUT BEING

Abstract. The article is devoted to the consideration of Heraclitus' doctrine in relation to the possibility of its generalised conceptual interpretation, which includes the problem of consciousness in its heuristic resource. The antithesis to a productive reading of Heraclitus is the Heideggerian approach to the problematisation of being from the position of declared ineffectiveness.

Key words: Heraclitus, becoming, contradiction, rest, thinking, Heidegger, extra-conceptual thinking.

В практике социально-исторического познания особую роль играет философская компонента рассуждений. Понимание же специфики самого мышления выражает имманентную доминанту философской теоретизации. Она, в свою очередь, может раскрываться в нескольких формах и направлениях, соответственно многообразию социально-личностных ожиданий и мотиваций. Здесь, например, находят свое выражение и особенности мышления обыденного, рассудочного уровня. В этом случае читающий ищет некие наставления и мудрые, афористически выраженные мысли. Прочитав их, он с удовлетворением в очередной раз убеждается,



во-первых, в правильности и ясности собственного сознания, поскольку житейские вещи взрослому человеку понятны сами по себе; а во-вторых, он получает подтверждение, по крайней мере, в ненужности философствования. Это фрагментированное и несистемное, логически слабо структурированное мышление, субъект которого эгоцентрически самодостаточен и живет в близлежащих жизненных реалиях. Это одна крайность. Но есть и другая, где, напротив, все существенное – в философском ракурсе - видится предельно неясным, запутанным и максимально отдаленным от сущего. Второй разворот реализует как значимую часть своей познавательной стратегии М. Хайдеггер. Речь идет «...о попытке мыслить бытие, не принимая во внимание обоснование бытия сущим» [8, с. 81].

«До сих пор, - пишет М Хайдеггер в работе 1954 г, - мы не вошли в собственную сущность мышления, чтобы поселиться там. В этом смысле мы еще не мыслим по-настоящему» [11, с. 142]. Здесь Хайдеггер пишет максимально общими мазками – дело, по его мнению, касается всех «нас». Однако историческое человечество как-то справлялось «до сих пор» без поселения в сущности мышления, делая ставку на развитие технически-инструментальных средств преобразования природы и создания искусственной среды обитания. Этого, конечно, совершенно недостаточно для формирования нормальных человеческих условий жизни, требующих развития и духовной составляющей культуры. С другой стороны, если философ настойчиво, раз за разом, говорит о некоем фатальном недостатке мышления, то хотелось бы приобщиться к мышлению «настоящему», с которым он, конечно, хорошо знаком.

Однако возможность настоящего мышление, как мы понимаем, это, прежде всего, результат собственных усилий и настойчивости – причем, с неизвестным заранее исходом. Иными словами, «собственная сущность мышления» не наличествует как нечто предметно-идеальное, как то, что поддается познанию в развитой рациональной субъект-объектной форме или же в художественно-образном виде. А судя по тому, что задача Хайдеггера по восстановлению вопроса о бытии, в целом, осталась к настоящему времени не менее проблемным делом, что и сто лет назад, можно утверждать ее принципиально граничный характер относительно познания вообще. В этом ее смысл, требующий не содержательной экспликации в понятиях, пусть даже в обновленном терминологическом и стилевом аспектах, а являющийся обозначением ограниченности разумности вопрошания вообще. И поэтому он, этот смысл, самотождественен, и, как результат, содержательно неподвижен.

Этот момент неоднократно отмечал сам Хайдеггер: «...Эта мысль (о бытии – А. Г.) не относится ни к теории, ни к практике. Она имеет место прежде их различения. ...Она осмысливает бытие. Такая мысль не выдает никакого результата» [10, с. 351]. Безрезультатность здесь относительна, и носит в большой мере игровой и демонстративный характер, предполагающий момент произвольности толкований и манипуляции сознанием. Последнее заключается в попытке создания неидеологического или над-идеологического варианта философствования, для чего и потре-



бывалось оборвать все связи мышления с реальной предметностью, данной как в теории, так и в практике. Вопрос о мышлении, однако, безусловно остается и включает в свое рассмотрение, кстати сказать, и тему манипуляций и мнимой деидеологизации.

Полюс хайдеггеровского бытийного осмысления обозначен им максимально претенциозно: «Но “онтология”, будь то трансцендентальная или докритическая, подлежит критике не потому, что продумывает бытие сущего и при этом вгоняет бытие в понятие, а потому, что не продумывает истину бытия и тем самым упускает из виду, что есть более строгое мышление, чем понятийное» [10, с. 350]. Внимание к демонстрируемой философом непонятности, однако, если и находит строгость мысли, то исключительно в пределах его собственного разумения.

Нам более интересно мышление, которое, прямо или косвенно, но имеет отношение к теории и практике, позволяя достигать осязаемых результатов. Сам Хайдеггер, заметим, прекрасно мог раскрывать вполне предметную тематику (в основном, историко-философского плана), отставляя в стороне любимую тему весьма неясной бытийности.

Достижение качественной и результативной формы действительного, т.е. понятийного мышления постоянно сохраняет актуальность для исторически выверенного развития общества. Некоторые способы активизации мышления указаны тем же Хайдеггером. Они заключаются в обращении к текстам раннегреческой философии. Сам он, правда, делал это, в большой степени, в ракурсе феноменологических описаний, периодически с изрядной долей домысливания.

Обратимся к творчеству одного из первых греческих мыслителей и постараемся показать не только актуальность его взглядов, но и их эвристический характер. При этом образность и метафорическая символика Гераклита, невзирая на его прозвище «Темный» может получить внятную интерпретацию в понятийной плоскости.

Темнота и непонятность Гераклита, о которых говорят его современники, вызваны тем, что Гераклит стремится не к формальной правильности, требующей внешне непротиворечивых высказываний, а к истине, суть которой как раз и состоит в единстве нерасторжимых и противоположных моментов. Дело, причем, усложняется двойственностью самой истины по отношению к миру: мало того, что мир раздвоен в противоположных отношениях, так и истина по отношению к нему также имеет два образа, устанавливающие различную подлинность существования, своего рода множественную правду. Речь идет о подлинности мирской и мировой. Мирская подлинность отягощена фрагментарностью и засильем превращенных форм жизни, различных вариантов видимости. Эта изнанка бытия не может рассматриваться как бытие недостаточное или ложное. «Они не понимают, - говорит Гераклит, - как враждебное находится в согласии с собой: перевернутое соединение (гармония)» [7, с. 199]. Оно, это враждебное человеку существование, имеет истину, заключающуюся в том, что на пути становления самосознания снимается



отчуждение субъекта от мира, и они, субъект и мир, взаимопревращаются: мир становится человеческим, а человек выходит на мировой уровень и освобождается в качестве всемирно-исторической личности. В развернутой философской форме эти отношения фиксирует Гегель в «Философской пропедевтике»: «Самосознание является... 1) деятельным: снимает инобытие предметов и отождествляет их с собой, 2) отчуждает само себя и тем сообщает себе предметность и наличное бытие» [3, с. 85].

Гераклит призывает прислушиваться к голосу самого космического Логоса, говоря, не мне, но Логосу внемля, мудро согласиться, что все едино [7, с. 199]. Это высказывание свидетельствует о преодолении Гераклитом своей частной субъективности, когда мыслитель ссылается не на свое мнение, а на голос бытия. Он отмечает соотношение мирского и мирового таким образом: «И с чем они в самом непрерывном общении {с логосом, управляющим всеми вещами}, с тем они в разладе» [7, с. 191]. Здесь отражена и ситуация, описанная в известном высказывании Анаксимандра (из чего вещам рождение...). Логос управляет через сами же вещи, которые окружают человека и потому космический Логос пребывает не где-то в небесных сферах и недостижимых высотах, но постоянно присутствует в мире человека.

Однако за мирскими вещами Логос для бытового мышления неразличим — этот факт позволяет утверждать полноту и замкнутость мирской истины, ее самодостаточность. Так проявляются фундаментальные, онтологические структуры человеческого существования и выявляется ракурс умо-зрения, позволяющий убежденно предположить в индивидуальном внутреннем опыте мировую всеобщность бытия. Философия здесь выступает как практика перенастройки сознания, его перифокусировки, отстройки от доминирования бытовых требований. Можно сказать, что возникает ситуация полноценного видения действительности мыслителем, — если вспомнить платоновский миф о пещере, как в его теневой форме, так и в солнечной. В связи с этим действительность приобретает проблемный характер, лишенный безусловной очевидности непосредственно воспринимаемого. Философская проблемность имеет принципиальное отличие от проблемности научного познания. Она оформлена так, что ее вопрошающий характер и ответы находятся в диалектическом единстве, а это подразумевает их нахождение в исторически данном становлении. Те или иные ответы в философской плоскости развертываются в контексте деятельного сознания: мир и вообще вся предметность осознается не во внешне-объективном качестве — это задача науки — а в терминах самого сознания.

Терминами сознания являются не термины психологии, а все те же обозначения вещно-предметной сферы, взятые в специфике иносказательного выражения ими внутренней, идеальной активности субъекта. Т.е. мир в философском измерении носит личностный отпечаток. Так реализуется формула Маркса, что «Сознание [das Bewusstsein] никогда не может быть чем-либо иным, как осознанным бытием



[das bewusste Sein], а бытие людей есть реальный процесс их жизни» [6, с. 25]. Поэтому, когда мы говорим философски, мы высказываемся о мире, и, соответственно, критикуя то или иное учение, мы критикуем действительность. Маркс отмечал это обстоятельство так: «Критика немецкой философии государства и права, ..., есть, одновременно и критический анализ современного государства и связанной с ним действительности...» [5, с. 7].

Гераклит, не будучи в строгом смысле рационально мыслящим философом (он, скорее, мыслитель-практик), тем не менее, утверждает максимум познания и понимания: «Кто намерен говорить [=изрекать свой логос] с умом ($\xi\acute{\upsilon}\nu \nu\acute{o}\phi$), те должны крепко опираться на общее ($\xi\acute{\upsilon}\nu\tilde{\omega}$) для всех, как граждане полиса — на закон, и даже гораздо крепче» [7, с. 197]. Это общее может быть высказано образно или понятийно, но в любом случае оно получает внятную интерпретацию – в отличие от феноменологически выполненной хайдеггеровской индивидуализации рассматриваемой темы.

Гераклит развертывает универсально-детерминистическое видение мира, фиксируя представление о судьбе как необходимости и полагает сущностью судьбы «разум (логос), творящей (все) вещи через (их) “бег-в-противоположные стороны”» [7, с. 201]. Здесь видим прямое описание процесса творения вещей, без образов и метафор. Продумаем вопрос: как это возможно и что это вообще означает?

В рамках обиходного, формально-логического дискурса это суждение звучит явно неосмысленно. Речь идет об определенном творении вещей. Они уже есть, но отдельно от человека; чтобы расположить их в плоскости человеческого бытия, разум должен совершить с ними операцию трансляции, переводящую их в сферу понимания, подать их в таком ракурсе, в котором они могут быть истолкованы и соответственно поименованы. Для этого разум и производит такое разбегание-раздвижку содержательной стороны вещи, позволяющее представить ее в соответствующей *мере*, определенной границами противоположных сторон-определений. Представление-перевод ставит вещь перед человеком, она попадает в область его понимающего внимания. Поставить вещь – значит сделать ее, подобно тому, как режиссер ставит спектакль. Вместо слова «спектакль» так и говорится – постановка, потому что все дело в этом становлении, когда определяющим фактором становится участие разума – режиссера ли или иного субъекта. Таким образом, в этом высказывании Гераклит, говоря о творении вещей, утверждает принципиальную *переводимость* вещей мира из их статуса вещей-самих-по-себе в ранг вещей человеческого бытия, а, следовательно, таких объектов, которые, во-первых, определенным образом содержательно выстроены, а, во-вторых, принципиально познаваемы. Вещи при этом становятся действительными, и «все действительное содержит в себе противоположные определения» [1, с. 167]. Соответственно, «постижение предмета в понятиях...означает познание его как как конкретного единства противоположных определений» [1, с. 167]. Гегель выполнил, по факту, процедуру предельно развернутой понятийной интерпретации диалектики Гераклита.



Оригинально становится мыслителем и вопрос о соотношении личностной свободы человека и его зависимости от общественных установлений, социальной необходимости. Он решается Гераклитом не в пользу выбора одной из этих альтернатив, а пониманием их точного соответствия. Для него свобода не есть синоним своеволия как некоего акта демонстративного нарушения норм поведения. Свобода в том, что граждане должны отстаивать законы полиса как крепостные стены, и даже еще решительней. Здесь нет никакого противоречия между необходимостью следования законам и свободой человека, эти два модуса времени человеческого бытия совпадают, как это и должно быть. Ведь следование необходимости здесь не определяется безволием и бессилием субъекта, который и хотел бы сопротивляться, но не может этого сделать. Как раз наоборот, чтобы неуклонно следовать разумным законам полиса, его воля должна получить форму разящего клинка, действующего мощно и неукоснительно. Эту необходимость он принял как безусловную и сделал это свободно. Таков сам Гераклит - выполняемая им необходимость, она же свобода, суть качества мирового времени. Жители же Эфеса пребывали в закрытом состоянии мирского бытия. Оставались ли они свободными, не выполняя требования законов? Нет, конечно. Они оставались рабами мирского существования. В мирском времени его модусы свободы и необходимости отчетливо разделены и разобщены, в мировом они совпадают в *пресуществляющем* единстве. Вот парадокс: Гераклит следовал исполнению необходимости и был свободен, жители, напротив, следовали своей личностной свободе и оказывались в тисках бытовой необходимости.

Язык Гераклита поэтически образен, метафоричен. Он, по сути, творит миф, высказывая в своих изречениях собственный мистический опыт постижения единства и противоречивости сущего. Его речь сказывает в обиходных словах, в противоречии, но направлена из мирского в мировое. В силу метафорической образности высказывания Гераклита нуждаются в работе по их интерпретации и, вместе с тем, их можно понимать и совершенно буквально.

Широко известен знаменитый отрывок из Гераклита: «Этот Космос, единый для всего сущего, не создал никто из богов и никто из людей, но он всегда был, есть и будет вечно живой огонь, мерно возгорающийся и мерно угасающий» [7, с. 217].

В этом фрагменте знаменательны, кроме всего прочего, слова «..., и никто из людей...». Почему вдруг Гераклит заговорил о таком фундаментальном деле, как создание Космоса, с точки зрения неучастия в этом человека? Разве это не очевидно? Ладно, оговорка по поводу богов может быть принята, с ними дело обстоит туманно, но какое отношение к возможному генезису Космоса имеет человек? Можем ли мы предположить, что самомнение человека в ту далекую, технически и научно неразвитую эпоху было столь велико, что потребовалось это гераклитовское замечание? Претензии человека пришлось ограничить, поскольку они не соответствовали качеству его разума. В «Феноменологии духа» Гегель пишет о подоб-



ной ситуации: «Разум заверяет только, что он – вся реальность, но сам этого не понимает, ибо названный забытый путь есть понимание этого непосредственно выраженного утверждения» [2, с. 125]. Предварительно Гегель говорит о необходимости проделать определенный путь к распознаванию смысла высказывания, тогда как «непосредственно выступающий разум» считает себя готовым сразу дать его значение. Разум, не проделавший предварительного пути к пониманию, говорит формальными декларациями. Он воображает себя свободным высказывать какие угодно мнения, тогда как на самом деле не ведает о своем незнании предмета суждения.

Здесь начинает звучать вторая тема гераклитовской мысли, которая не обозначена ясно у других раннегреческих философов – тема человека, его самопознания. Обычно она при изучении Гераклита особо не акцентируется, затушеванная его метафорической поэтической речью, звучащей как бы из самой вечности в наглядно-универсальной символической форме. Между тем, здесь особенно отчетливо и ясно видно совпадение противоположностей в познании – то, о чем он и учил. Речь идет о тождестве двух процессов познания: относительно внешнего, предметно-материального мира и внутреннего мира человека, о *совпадении* познания и самопознания. Гераклит не отделяет себя от мира, он слышит внутренним слухом мировую Речь и удивлен, что другим она не доступна. «Для бодрствующих существует один общий мир, а из спящих каждый отворачивается в свой собственный» [7, с. 198].

Появление множества миров – сколько людей, столько и миров – при том, что все живут совместно, в одних пространственно-временных координатах, говорит о проявляющемся взаимном *отстранении* людей. Как только человек вышел из объединяющей организации родовой общины с ее религиозно-мифологическими структурами власти, базирующимися на бессознательном начале в человеке, как сразу возникают центробежные силы обособления личности. Рост личностного сознания начинается с формирования замкнутого эго, самости. Свобода получает не собственную форму своеволия. Со временем простое отстранение дойдет до состояния отчуждения. Пробуждение (бодрствование) здесь понимается как приход к самому себе в существующей же реальности. «Всем людям, - говорит Гераклит, - дано познавать самих себя...Мудрость же в том, чтобы говорить истину и действовать согласно природе, осознавая» [7, с. 198].

Чем же является дальнейшая европейская философия как не развернутым комментарием к этим словам?

Все дело в данном случае в ответах на вопросы: что есть истина, о которой говорит Гераклит? Что вообще есть? Как истину высказать адекватно? Согласно какой природе надо действовать? Каково это согласие? Что значит «осознавая» - учитывая, что человек должен пробудиться, не будучи реально спящим? И, вместе с тем, интуитивно, на невербальном уровне эти продуманные и наполненные мыс-



лю слова понятны, но таково это понимание, что оно хочет реализовать себя и вот это его рождение в мире происходит медленно, в заблуждениях и слепоте.

Суждения Гераклита выражают уровень космического обобщения, хотя и построены на обыденном материале. Читателю необходимо уметь следовать за ним, не ограничиваясь первым буквальным восприятием.

Гераклит оперирует смыслообразами, образами-понятиями (река, лук, лира, война, дорога и т.д.). Это позволяет ему различать, но не отрывать друг от друга всеобщее и единичное, сущность и явление, рациональное и чувственное.

Как отнестись к тому, что речь Гераклита допонятийна, проста, наглядна и безыскусна? Потеряла ли она существенное, истинное и необходимое для нас, не будучи уснащенной сложными и рационально проработанными терминами? Хайдеггер по аналогичному поводу (в отношении Анаксимандра) говорит так: «...Там, где не предпосланы отраслевые границы, вовсе не обязательно господствует лишь безграничность неопределенного и расплывчатого. Пожалуй, напротив, там может приходиться к речи свободный от всякого отраслевого упрощения собственный остов чисто мыслимого предмета» [7, с. 36]. Действительно, сложность технических терминов, обильно присутствующих в речи современного отраслевого ученого, инженера, мнимая, она возникает из дробления и формализации предмета и механистична по существу. Поэтому, внешне сложные, рационально определенные термины являются как раз следствием упрощения дела и здесь язык простых, но продуманных слов, обладает преимуществом в удержании искомой целостности предмета рассмотрения.

Ф. Кессиди отмечает, что «со времен Платона и Аристотеля одной из главных идей в мировоззрении Гераклита считается идея всеобщего течения и изменения» [4, с. 78]. Это как раз то, о чем говорил Хайдеггер, а именно, что история раннегреческой философии оценивается через призму учений Платона и Аристотеля [9, с. 29].

Учитывая эту особенность, необходимо осторожнее подходить к оценкам, укоренившимся в учебной литературе и стремиться высказываться по существу дела, не пересказывая устоявшиеся мнения, а если и пересказывать, то так их и называть – мнения. Необходим собственный анализ фрагментов Гераклита (и, конечно, других мыслителей).

Наиболее известен у Гераклита образ реки (нельзя войти дважды в одну реку...), которая символизирует вечно изменяющийся, но остающийся постоянным мир. «Изменяясь, покоится» - говорит Гераклит. Поэтому нельзя односторонне говорить, что философия Гераклита – это учение о становлении мира и только, поскольку всегда Гераклит подчеркивает единство обеих сторон – движения и покоя, преходящего и вечного. Лишь Космос чужд относительности: он вечен и ему присущи абсолютные красота, благо и справедливость.

Поскольку нашей задачей является универсализирующее прочтение выбранных философских текстов, такое, которое позволит вписать их в общий культурно-



исторический контекст становления человека, его *самосознания*, преодолеть их частную форму изложения и ближайшую буквальность, то мы берем эти положения Гераклита в отношении к *сознанию* в первую очередь, и лишь во вторую - к материально-природному миру. Спекуляции на тему непосредственно авторского понимания здесь становятся неуместными. Здесь мы можем только гадать. Но если мы видим, что существует возможность более широкого прочтения текста, иного толкования, чем это было видно (как мы думаем!) во время его создания, то мы признаем это достижением именно автора, сумевшего дать идее ее собственную форму изложения. Собственная форма идеи определяет ее всеобщее звучание и фундаментальный смысл.

Мы констатируем, таким образом, что Гераклит продолжает основополагающую мысль Анаксимандра о соотношении изменения и покоя и ориентирован в целом на утверждение нового видения мира: в *мирское* существование погружено без остатка *исходное* и *мировое* бытие, которое требуется узнать в обыденном и привычном повседневном порядке. С таким ракурсом хорошо соотносится положение Гегеля, что «идея налична и действительна в явлениях, а не где-то за пределами и позади явлений» [1, с. 127]. А что означает утверждаемое совпадение двух уровней действительности с их двойственной истиной? Точка, в которой происходит онтообразующий *поворот* в бытии, ведущий к раздвоению мира и его истины, есть то, что поначалу противопоставляет себя бытию – сознание человека. Сознание, начиная мыслить, раздваивает мир на явления и сущность, и это его способ узнать, что есть оно само.

Но при таком рассудочном подходе сознание так и остается в рамках голого и абстрактного противопоставления себя бытию – либо в рамках подчинения ему, в плохом понимании материализме, либо подходит с позиций первенства, самодостаточности – в идеализме. Чтобы разорвать порочный круг соперничества с бытием – а это соперничество иначе как онтологической игрой Космоса с самим собой не назовешь – сознание понуждается довести свое же разделение до правильного завершения, продолжить разделение уже в рамках рассмотрения нескольких равновеликих истин о мире, нескольких сущностей мира. Если этого не делать, мир заполняется призраками, образованными дурной мифологией не только идеологии, но и науки, и религии, заполняется разного рода *видимостью*, превращенными формами бытия и его деформация мало-помалу становится составной частью реальности. Вывести призраки на свет самосознания, растворить их в истинной мысли – и увидеть всю *относительность* этого растворения, разглядеть их *действительное* место в мире – вот это прозрение разума делает его дальновидным и умеющим эффективно действовать в гармоническом созвучии с Универсумом. Призраки бытия при этом перестают быть *только* призраками и, наконец, получают долгожданное освобождение в своей раскрывшейся истине.

Гераклитовское видение прокладывает путь к Логосу из состояния обыденной повседневности. Из «здесь и сейчас» он предлагает сразу очутиться в вечности и



его собственное внимание умеет совмещать эти два полюса текущего времени-становления и пребывающей вечности-пространства. Состояние совмещения означает доминирование *покоя*, но не как антитезы движению, а в том тонком различении значений, о чем мы вели речь. Гераклитовское видение в окончательной редакции суть не непрекращающееся движение, как его обычно толкуют, а *специфическая форма покоя*. На этом фоне последующая элейская философия есть продолжение мышления в прежних основополагающих канонах вечности и временности, свободы и необходимости.

Библиографический список:

1. Гегель. Наука логики // Энциклопедия философских наук. В 3 – х т. Т. 1. - М.: Мысль, 1974. – 452 с.
2. Гегель. Феноменология духа. - М.: Изд. соц.-экон. лит-ры, 1959. – 440 с.
3. Гегель. Философская пропедевтика // Работы разных лет. В 2-х т. Т. 2. – М.: Мысль, 1971. – С. 7 – 209.
4. Кессиди Ф.Х. Гераклит (мыслители прошлого). - М.: 1982. – 200 с.
5. Маркс К. К критике гегелевской философии права. Введение // Маркс К., Энгельс Ф. Избр. произ. В 9-ти т. Т. 1. – М.: Политиздат, 1984. – С. 1 – 14.
6. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология // Маркс К., Энгельс Ф. Избр. произ. В 9-ти т. Т. 2. – М.: Политиздат, 1984. - С. 9 – 508.
7. Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. М.: Наука, 1989. – 576 с.
8. Хайдеггер М. Время и бытие // Разговор на просёлочной дороге. М.: Высшая школа, 1991. - С. 80-101.
9. Хайдеггер М. Изречение Анаксимандра // Разговор на проселочной дороге. М.: Высшая школа, 1991. – С. 28-68.
10. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Проблема человека в западной философии. – М.: Прогресс, 1988. – С. 314-356.
11. Хайдеггер М. Что значит мыслить? // Разговор на проселочной дороге. М.: Высшая школа, 1991. – С. 134-145.

References:

1. Gegel'. Nauka logiki // Jenciklopedija filosofskih nauk. V 3 – h t. T. 1. - M.: Mysl', 1974. – 452 s.
2. Gegel'. Fenomenologija duha. - M.: Izd. soc.-jekon. lit-ry, 1959. – 440 s.
3. Gegel'. Filosofskaja propedevtika // Raboty raznyh let. V 2-h t. T. 2. – M.: Mysl', 1971. – S. 7 – 209.
4. Kessidi F.H. Geraklit (mysliteli proshlogo). - M.: 1982. – 200 s.
5. Marks K. K kritike gegelevskoj filosofii prava. Vvedenie // Marks K., Jengel's F. Izbr. proiz. V 9-ti t. T. 1. – M.: Politizdat, 1984. – S. 1 – 14.
6. Marks K., Jengel's F. Nemeckaja ideologija // Marks K., Jengel's F. Izbr. proiz. V 9-ti t. T. 2. – M.: Politizdat, 1984. - S. 9 – 508.



7. Fragmenty rannih grecheskih filosofov. Ch. 1. Ot jepicheskikh teokosmogonij do vzniknovenija atomistiki. M.: Nauka, 1989. – 576 s.
8. Hajdegger M. Vremja i bytie // Razgovor na prosjolochnoj doroge. M.: Vysshaja shkola, 1991. - S. 80-101.
9. Hajdegger M. Izrechenie Anaksimandra // Razgovor na proselochnoj doroge. M.: Vysshaja shkola, 1991. – S. 28-68.
10. Hajdegger M. Pis'mo o gumanizme // Problema cheloveka v zapadnoj filosofii. – M.: Progress, 1988. – S. 314-356.
11. Hajdegger M. Chto znachit myslit'? // Razgovor na proselochnoj doroge. M.: Vysshaja shkola, 1991. – S. 134-145.