

для української літератури, яка завжди виявляла потенційну гнучкість й особливу динаміку щодо засвоєння розмаїтого дискурсу європейських і світових впливів, демонструвала оригінальну модель їхньої репрезентації в межах власної культурної парадигми. Отже, проблема *Weltliteratur* сьогодні постає у специфічному ракурсі проблеми стереоскопічності, багатоголосся постсучасних реалій глобалізованої культурної свідомості, приймаючи, щоправда, до уваги стан “культурної тривоги” за долю національних, автохтонних художніх цінностей та надбань.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Ауэрбах Э.* Филология мировой литературы // *Вопросы литературы*. – 2004. – Сентябрь – октябрь.
2. *Бергер П.Л.* Культурная динамика глобализации // *Многоликая глобализация. Культурное разнообразие в современном мире*. – М., 2004.
3. *Бодрияр Ж.* Симулякри і симуляція. – К., 2004.
4. *Гантінгтон С.* Протистояння цивілізацій та зміна світового порядку. – Львів, 2006.
5. *Гете Й.В.* Дальнейшее о всемирной литературе // *Собр. соч.: В 10 т.* – М., 1980. – Т.10. Об искусстве и литературе.
6. *Гребінка Є.* Твори: У 3 т. – К., 1981. – Т.3.
7. *Дима А.* Принципы сравнительного литературоведения. – М., 1977.
8. *Жост Ф.* Порівняльне літературознавство як філософія літератури. Нариси з порівняльного літературознавства // *Слово і Час*. – 2007. – № 5.
9. *Квітка-Основа Яненко Г.* Твори: У 8 т. – К., 1970. – Т.6.
10. *Крістева Ю.* Самі собі чужі. – К., 2004.
11. *Лімборський І.* Європейське та українське Просвітництво: незавершений проєкт? Реінтерпретація канону і спроба компаративного аналізу літературних парадигм. – Черкаси, 2006.
12. *Неклесса О.* Ordo Quardo – четвертий порядок: пришестья постсучасного світу // *Глобалізація. Регіоналізація. Регіональна політика*. – Луганськ, 2002.13. *Неулокоева И.* Всемирная литература // *Литературный энциклопедический словарь*. – М. 1987.
14. *Саїд Е.* Ориєнталізм. – К., 2001.
15. *Тлостанова М.* Проблема мультикультуралізму и литература США конца XX века. – М., 2000.
16. *Томпсон Е.М.* Трубадури імперії. Російська література і колоніалізм. – К., 2006.
17. *Ушкалов Л.* Українська ідея Євгена Гребінки // *Сковорода та інші. Причинки до історії української літератури*. – К., 2007.
18. *Фукуяма Ф.* Великий Разрыв. – М., 2004.
19. *Еккерман И.* Разговоры с Гете. – Ереван, 1988.
20. *Comparative Literature* (Special Issue: Globalization and World Literature). – 2004. – Vol.41. – No 1.
21. *Curtius E.* Die französische Kultur: Eine Einführung. – Berlin; Leipzig, 1930.
22. *Histoire Generale des Litteraire*. – Paris, 1968. – V.2.
23. *Jauss H.R.* Historia literatury jako prowokacja. – Warszawa, 1999.
24. *Remak H.* Comparative Literature, its Definition and Function // *Comparative Literature: Method and Perspective*. – Carbondale, Il., 1961.

м. Черкаси

Сергій Квіт

ГЕРМЕНЕВТИЧНІ ПІДСТАВИ РОЗМОВИ

У статті використовується герменевтичний підхід до питання міжкультурної комунікації на прикладах публікацій М.Феллера. Теоретична база ґрунтується на працях таких представників філософської герменевтики, як Св. Августин, М. Гайдеггер та Г.-Г. Гадамер. Міжнаціональний діалог поданий автором статті як герменевтична розмова.

Ключові слова: філософська герменевтика, діалог культур, мислення, порозуміння, внутрішнє слово, істина, людяність.

Serhiy Kvit. Hermeneutical basis of conversation

In this article the hermeneutic approach is used to analyse the phenomenon of intercultural communication exemplified by M.Feller's publications. The theoretical basis of this research is constituted by the works of prominent representatives of philosophical hermeneutics, such as St. Augustine, M.Heidegger and H.-G.Gadamer. The author of the article treats international dialogue as a hermeneutical conversation.

Key word: philosophical hermeneutics, dialogue of cultures, thinking, mutual understanding, inner words, truth, humanity.

Діалог культур. Ця стаття¹ не спирається на аналіз текстів М.Феллера, проте має безпосередній стосунок до самого їх автора. Не тільки тому, що ми з ним мали конкретні бесіди з приводу герменевтичного феномену, а й передусім виходячи зі змісту його діалогічного мислення. М.Феллер був особливою людиною, до унікальних здібностей якої ми ще повернемося. Ці риси зумовлювали вміння слухати іншого й довіряти йому, що могло б бути притаманне всім інтелектуалам. Тоді б ми жили в іншому світі, який з певного “реалістичного” погляду вважаємо недосяжним. Пишучи про українсько-єврейські взаємини, М.Феллер наголошував, що безособовий діалог національних культур неможливий. Розмова, наслідком якої стає взаєморозуміння й порозуміння, починається тоді, коли в ній беруть участь інтелектуали – через власні праці, особисті стосунки, у процесі живого спілкування. Тобто національні культури завжди хтось презентує та вербалізує.

Подібно М.Гайдеггер пише про стосунки німців і французів, історичне співіснування котрих часто наражалося на небажання чути й розуміти один одного: “Справжнє взаєморозуміння народів починається з одного і закінчується одним – осмисленням того, що передано їм в історичному здійсненні; це осмислення має відбутися в їхній творчій співбесіді. [...] І лише ті друковані праці, котрі пустять коріння в таку співбесіду, зможуть впевнено розгортувати подальше взаємопорозуміння, надаючи йому вигляду неминущого” [7, 232, 237]. Згадка про М.Гайдеггера зумовлюється не лише паралеллю щодо міжнаціонального діалогу, але найголовніше – намаганням розглянути підстави герменевтичного мислення як мислення взагалі. Якщо ми спробуємо відштовхнутися не від поставленого запитання, а від потреби розв’язання будь-якої проблеми розуміння, ми дійдемо того, що здатність мислити окреслює саму людяність. До того ж набагато глибше, ніж у звичайному функціональному сенсі.

Задум кількох книжок М.Феллера про українсько-єврейські взаємини був сформульований діалогічно. Автор згадує, що після відповідного обговорення з В.Іванишиним останній підсумував: треба “будити добро” [4, 32]. Така озвучена мета має не лише публіцистичне чи методологічне, а й герменевтичне значення. Через кілька років у своїй другій книжці М.Феллер зробив інший важливий наголос: “Йдеться про людяність у ставленні один до одного незалежно від того, якого хто роду” [5, 7].² Тоді ж у своєму відгуку я звернув увагу на згаданий критерій людяності, але для самого М.Феллера це прозвучало не зовсім переконливо [6, 5]. Тому вважаю своїм завданням завершити розмову з Мартеном Давидовичем, яку ми розпочали у стінах Києво-Могилянської академії. Додам також, що деякі наші студенти, які вже слухали його курси, знову заходили до М.Феллера на пари з того ж предмета в наступні роки - лише заради продовження спілкування з ним.

На шляху мислення. М.Гайдеггер звертає увагу на те, що зветься мисленням. Він пов’язує його з філософією, зазначаючи, що воно чимось принципово відмінне від шляху, яким іде наука, повторюючи багаторазово, що “наука не мислить” [9, 39]. Тому він заперечує логіку й логістику, бо вони допомагають “будувати технічний світ” [9, 46]. Так само нас цікавить мислення М.Феллера у проекції на його особистість. Певні думки і праці виступають наслідком якоїсь причини, яку нам і потрібно виявити. За допомогою М.Гайдеггера ми розглянемо, що таке мислення, а потім повернемося до феномену М.Феллера. Спираючись на ті чи ті цитати, спробуємо не відтворювати позицію мислителів, а скористатися ними для виявлення чогось такого, що вислизає з-під уваги наукового методу.

Саме це пропонує М.Гайдеггер, спосіб мислення якого має інтерпретаційний характер. Не лише тому, що він щось пояснює, сприяючи глибшому чи правильному розумінню. І не лише зважаючи на виявлені ним онтологічні підстави

¹ В основу статті покладений виступ на конференції “Читання з україноюдаїки – 2008: Актуальні питання україноюдаїки”, присвяченій пам’яті М.Феллера, яка відбулася 1-2 лютого у Дрогобичі. Співорганізатори – Національний університет “Києво-Могилянська академія” (Центр юдаїки) та Дрогобицький педагогічний університет імені Івана Франка (кафедра світової літератури, Науково-ідеологічний центр ім. Д.Донцова).

² Підкреслення М.Феллера.

розуміння як способу існування. Зазвичай Гайдеггер відштовхується від висловлювання якогось визначного мислителя, продовжуючи його міркування. Проте це не просто тлумачення. Така інтерпретація переростає в мислення, що триває, за межами інтерпретованого тексту, виступаючи водночас надінтерпретацією і співмисленням.³ Наприклад, розкриваючи феномен мислення, Гайдеггер увесь час звертається до праці Ф. Ніцше “Так казав Заратустра”, зокрема до кількох його фраз, таких як “пустеля збільшується” [9, 48]. Цілком справедливо може видатися, що Гайдеггер каже про цей вислів набагато більше, ніж мав на увазі автор. Висловлювання філософа спонукає до власних міркувань. “Про те, що “називається” плаванням, ми дізнаємося не з якогось трактату про плавання. Про те, що таке плавання, скаже нам лише стрибок у воду” [9, 45].

Виникають три колізії. Перша — між запереченням історизму у сприйнятті висловлювання філософа й потребою продовжити мислення. Гайдеггер зауважує, що “кожен мислитель продумує тільки одну єдину думку. І це суттєво відрізняє мислення від науки. Дослідникові потрібні все нові й нові відкриття та ідеї, інакше наука впадає у зашкарублість і неправду” [9, 58]. Якщо ми хочемо навчитися мислити, нам слід налаштуватися на цю думку і продовжити працю там, де зупинився автор. Не в тому розумінні, що ми скажемо щось принципово нове, а тому, що ми зможемо “осмислювати це єдине як те ж саме і говорити про це тим же самим відповідним способом і тоном” [9, 58], тобто міркувати над присутнім. Водночас для повного й достатнього розуміння змісту філософського висловлювання, яке слугує для нас точкою відліку, потрібно зануритися як мінімум в авторську стилістику та історичний контекст, що зумовив появу цього висловлювання.

Друга колізія пов’язана з поверховістю мислення сучасної людини [9, 63]. “Попередня людина забагато діяла і дуже мало мислила” [9, 100]. Таке порушення питання також повертає нас до історизму. Гайдеггер показує, що колись греки вміли мислити сутнісно. Натомість “мислення Ніцше є переходом” [9, 60] до якогось якісно іншого стану, коли “одноколієне мислення” [9, 104] сучасності буде подолане і йому на зміну прийде сутнісне мислення, “не оптимістичне, не песимістичне й не індиферентне. [...] Таке, що не впливає із ставлення людини до історії” [9, 50]. Це логічне протиріччя щодо ставлення до історизму в розрізі “колись — тепер — у майбутньому” насправді не береться Гайдеггером до уваги. Він пропонує феноменологічний погляд на висловлювання, наголошуючи на безпідставності будь-яких практичних вимог до цього якісно нового мислення. На його думку, потрібно виходити зі змісту сутнісного запитування, що не корелюється із суб’єктивізмом мислителя та не прив’язується до історичного часу.

Третя колізія вимагає особливо прискіпливого розгляду феноменологічного характеру мислення. Потрібно з’ясувати, коли ми маємо справу з філософськими узагальненнями, а коли переходимо до тих проблем, які хвилюють нас у повсякденному житті. Інакше — коли ми завершуємо міркувати про ту чи ту редуковану свідомість (за Гайдеггером — *Dasein*, поета й філософа) і відколи починаємо вести мову про можливість для конкретної людини чи людей скористатися “некорисністю” глибокого філософського мислення як суто людською здатністю. Вона може виступати навіть сутнісною ознакою людяності (у протиставленні до т. зв. розрахункового мислення) [1, 335]. Водночас Гайдеггер не приймає світу масових комунікацій. У цьому виявляється феноменологічність його підходу. Мислення завжди віддалене від натовпу. Інакше “публічність безпосередньо керує всім тлумаченням світу і виявляється в усьому права” [8, 126].

³ Див. ширше: *Kvit S.* Виміри філософської герменевтики // *Слово і Час.* — 2007. — №5. — С. 17-27. Певною мірою тут взаємодіють концепти “надінтерпретації” У.Еко та “співрозуміння” В.Дільтая. До того ж негативна конотація першого перетворюється на позитивну у процесі есеїстичного перетворення інтерпретаційного тексту на новий оригінальний. Текст, який тлумачиться, виступає приводом для продовження мислення й розмови.

Гайдеггер наполегливо пропонує нам мислити. Виходячи з духу його творів, можемо висловити припущення, що кожен з нас може спробувати навчитися. — Чому саме? — Усамітнюватися і мислити. “Жоден мислитель ніколи не може потрапити в усамітнення іншого. Проте будь-яке мислення говорить лише у своєму вказуванні на наступне і попереднє мислення — вказуванні, котре приховано в його усамітненні. [...] Мислення прокладає собі шлях тільки в ході запитування. Але це прокладання шляху особливе. Прокладене не залишається лежати позаду, а вбудовується в наступний крок і про-будовується вже перед ним” [9, 235]. Тому одне мислення не може вплинути на друге. З погляду Гайдеггера, так можуть думати лише ті, хто не мислить. Історично-суб’єктивістський підхід виявляється надзвичайно сумнівним через філософське, у цьому випадку також феноменологічне, запитування.

Не існує жодних відстаней між філософами. Тому “сутнісні думки мислителів нічого не втрачають у своїй істині через те, що хтось відмовляється їх мислити” [9, 90]. Мислення перебуває в особливому феноменологічному вимірі, відкритому кожному, хто захоче і зможе поставити відповідне запитання щодо справжнього змісту буття суцього без огляду на тему, від якої відштовхується мислитель у процесі власного міркування. Сутнісна площина виявляє себе через запитування про те, що є. “Отже, що таке мислити? — питає Гайдеггер. — Це говорити те, що є, вказуючи на буття суцього, яке є найбільш явленне, і, однак, ми його найчастіше взагалі не бачимо, а якщо — так, то ціною важких зусиль” [9, 91]. Мислити те, що є, зовсім не легко. Насамперед тому, що “для науки після Коперника вже немає жодних сходів і заходів сонця” [9, 105]. Одноколієне, у цьому випадку наукове, мислення домінує, не даючи нам побачити сутнісний зміст речей.

Гайдеггер зазначає, що “науки походять з філософії тим, що вони її складають. Посталі, отже, самі по собі, як науки, вже ніколи не можуть зробити зворотній стрибок у своє джерело. Вони залишаються тепер звіреними тій сутнісній галузі, в котрій їх може знайти тільки мислення, за умови, що воно само здатне до своєї справи” [9, 97]. Науки вийшли з грецької філософії й були спрямовані на здобування, освоєння і привласнення людиною світу, що призвело до панування згаданого нами розрахункового, неглибокого мислення. “Одноколієне мислення поширюється все далі в найрізноманітніших формах. Це одна з непередбачених й непомітних форм панування сутності техніки, яка прагне саме безумовної однозначності, а тому її вимагає” [9, 101]. Кожна наука знає багато про власну галузь. Науки взагалі знають більше, ніж мислення. Однак існує потреба розуміти, у чому полягає сутність історії чи, наприклад, що таке математичне. А це вже “справа мислення. Оскільки науки як такі не мають до цього ніякого підходу, то повинно бути сказане, що вони не мислять” [9; 103]. Потрібний узагальнювальний сутнісний погляд на дійсність у різних її виявах.

На думку Гайдеггера, подібно до наук вчиняють медіа, представляючи все однакового поглядові. У площині цього однакового погляду й починається одноколієне мислення. Самого лише ствердження факту поверховості нашої епохи замало. “Ми б стали жертвою небезпечного самообману, якщо б припустили, що поблажливої погорди достатньо, щоб уникнути непомітної влади однобічного мислення. Навпаки, необхідно бачити страхітливе, яке тут лише підготовлюється. Однобічний погляд, котрий більше ніде не бере до уваги сутність справи, розсіявся в певну всебічність, що увібралася у видимість сумирного і природнього” [9, 104]. Гайдеггер говорить про поверхове сприйняття наслідків обох світових воєн ХХ ст. як про приклад одноколієного мислення. Через це недостатнє (суб’єктивне, ідеологічне) розуміння ми не можемо збагнути природу такого зла, яке перебуває поза нашими уявленнями про нього.

Поверхове мислення не розуміє сутнісних причин зла. Людям здається, що вони відстоюють мир, насправді ж постійно виправдовуються нові війни. Згадані слова Ніцше про те, що пустеля збільшується, призводить до спустошення не лише як логічного наслідку неправильного називання речей і явищ. Для Гайдеггера вони також свідчать про особливе спустошувальне і “зловредне зло”, протистояти

якому сучасна людина не може, оскільки вона сама ще не ввійшла у власну сутність. Через те, що наукове використання здобутків великих мислителів дає нам лише кількісний підсумок чи контури зовнішньої оболонки, але не йде вглиб справжнього змісту проблеми. Хоч “кожне філософське, тобто мисляче, вчення про сутність людини само по собі вже вчення про буття суцього. Кожне вчення про буття є само по собі вченням про сутність людини. Але в жодному разі не можна досягти одного вчення за допомогою перевертання іншого. [...] Кожний шлях мислення йде завжди вже всередині всього співвідношення буття і сутності людини, інакше це не мислення” [9, 123].

Наводячи у приклад давніх греків, Гайдеггер звертає увагу на те, що “все мислиме сутнісного мислення залишається — а саме з сутнісних підстав — багатозначним” [9, 116]. Багатозначність тут розуміється як стихія, в котрій повинне обернутися мислення, щоб бути строгим. У Платона слід шукати не зміст чи результат, яким би міг оперувати людський “здоровий глузд”. Логіка й діалектика не визначають якість філософського міркування. “Діалог Платона не лише для послідовників і похідних концепцій, що змінюються, а й сам по собі є невичерпним. А це залишається прикметою творчості, котра схиляється, щоправда, тільки до тих людей, які можуть шанувати” [9, 117]. Гайдеггер зауважує, що потрібно чути філософів, а не сприймати слова як вирази, в яких відбиваються їхні погляди, адже “мова мислителя каже те, що є” [9, 120], вказуючи на сутнісні ознаки речей.

Універсалізм філософської герменевтики. Тепер нам слід перемістити наголос від онтологічної до власне герменевтичної проблематики, звернувши увагу на розмову, інтерпретацію й розуміння. “Будь-яке тлумачення, — наголошує Гайдеггер, — це розмова з твором та висловлюванням. Будь-яка розмова заходить, між іншим, одразу в глухий кут і стає безплідною, якщо вона облаштовується лише у висловленому й там застрягає замість того, щоб завдяки розмові ті, хто говорять, віддавали себе почергово тому місцю перебування, і приводили до нього, говорячи кожного разу від цього місця. Це перебування себе і є душею розмови. Вона веде тих, хто розмовляє, у невисловлене” [9, 167]. Тобто герменевтика для Гайдеггера — це процес такого розуміння, коли ми не лише прагнемо збагнути висловлене. Ми повинні йти далі, продовжуючи міркувати в горизонті переданого нам цим висловлюванням мислення.

Повертаючись до М.Феллера та запропонованого ним критерію людяності як підстави для глибокої розмови, взаєморозуміння й порозуміння, ми впритул наближаємося до принципів філософської герменевтики. По-перше, у концепції “внутрішнього слова” Св.Августина, що не належить якійсь окремій мові [3, 389]. Істина є в Бога. Оскільки людина - це Богоподібна істота, вона також захоче істину в себе в душі, яка потверджує нашу людяність. Тому ми маємо можливість знайти, а краще віднайти істину. Для цього слід докласти належних зусиль правильного мислення, що відбувається в горизонті людяності, як його розуміє християнське вчення. По-друге, здатність до глибокого мислення виступає критерієм людяності в Гайдеггера. Але переважно в контексті грецької традиції. Людина починає мислити тоді, коли усвідомлює власну смертність. Тоді вона ставить сутнісні запитання. Безсмертя не спонукає до цього. Тому людина є тимчасово мешкаючою істотою, настроєною на розуміння того, що є. Вона робить це за допомогою мови, ідучи в її глибину, докопуючись до первісних сутнісних значень слів, що зумовлюють і саму людину. В обох випадках *ми маємо справу з істиною, яка існує не просто в мові, а в сутності мови.*

Ми змогли прийти до головного постулату філософської герменевтики, відштовхнувшись від висловленого М.Феллером критерію людяності. Це уможливили певні риси його характеру, з яких визначення “толерантність” виглядає занадто широким, щоб бути застосованим у герменевтичному пошуку. Розум М.Феллера надзвичайно функціональний, налаштований на таку плідну розмову, коли люди намагаються не переконати, а зрозуміти один одного. Цей діалог спирається на довіру до іншої людини, її інакшості, на готовність узяти

до уваги щось людяне від співрозмовника. Г.-Г.Гадамер вважає герменевтичну розмову особливою саме з огляду на плідний принцип взаємної поваги до передсудів (передсуджень) її учасників [3, 452]. Якщо вважати, що людина нібито існує у взаємодії добра і зла, то М.Феллер, на наш погляд, був людиною, позбавленою “темної сторони”. Аргументація Мартена Давидовича ніколи не виходила з власного “умислу” чи з намагання пояснити слова чи вчинки іншої людини передбаченням якогось негативного підтексту, що міг би кинути тінь на співрозмовника.

Універсалізм філософської герменевтики передбачає, що кожний конкретний приклад порозуміння виводить нас на усвідомлення можливості досягти будь-якого розуміння. Зокрема, через принцип феноменологічної закоріненості, який передбачає мислення сутностями: того, що є. Так, людяність окреслює певну сутність людини, мислячи яку, ми налаштовуємося на своєрідний “горизонт істини”. На обраному шляху людяності М.Феллер перебуває в істині. Його есеїстика, уміщена у трьох згаданих книжках про українсько-єврейські взаємини, називає речі справжніми “у-становлюючими” [2, 354] значеннями слів. Мислячи питання порозуміння, він перейшов на українське поле, прийнявши істину українського історичного “передання”, яка кликала його [9, 137]. Тепер особа М.Феллера так само закликає нас до мислення.

“Реалізм” нашого публічного мислення тотожний недовірі один до одного. Ми апелюємо до справді авторитетних джерел, визнаних усіма, але не можемо дослухатися до пропозиції іншої сторони в живій розмові. Згідно з постулатами філософської герменевтики, співрозмовник відрізняється від опонента тим, що разом з першим ми спільно шукаємо істину, а другого хочемо переконати у своїй правоті. Будь-яка плідна розмова має герменевтичний характер, і навпаки – філософська герменевтика виступає обґрунтуванням для кожної розмови, відкритої назустріч один одному. М.Феллер природньо, а не внаслідок відстоювання певної теоретичної позиції, прийшов до того, що головне тут – пошук чогось третього, чого не було до початку діалогу, а саме істини. Отже, істина змінює обох співрозмовників або ж текст та його інтерпретатора як таких, хто промовляють один до одного. Або, краще, на обидві сторони впливає процес пошуку істини. Насамкінець зазначимо, що згадані риси характеру М.Феллера виявилися як відповідь на виклик, заклик та потребу українсько-єврейського міжкультурного діалогу. Якщо ми дослухаємося до мислення цієї незвичайної людини чи, за виразом Гайдеггера, віддамо йому належну пошану, ця розмова буде успішною.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Гайдерер М.* Буття у околі речей // *Возняк Т.* Тексти та переклади. – Харків, 1998.
2. *Гайдерер М.* Гельдерлін і сутність поезії // *Возняк Т.* Тексти та переклади. – Харків, 1998.
3. *Гадамер Г.-Г.* Істина і метод. – У 2-х томах. – К., 2000. – Т.1.
4. *Феллер М.* Пошуки, роздуми і спогади єврея, який пам’ятає своїх дідів, про єврейсько-українські взаємини, особливо ж про мови і ставлення до них. – Дрогобич, 1994.
5. *Феллер М.* Пошуки, спогади, роздуми єврея, який пам’ятає своїх дідів, про українсько-єврейські взаємини, особливо про нелюдське і людяне в них. – Дрогобич, 1998.
6. *Феллер М.* Про наших великих духом. – Львів, 2001.
7. *Хайдеггер М.* Пути к собеседованию // *Работы и размышления разных лет.* – М., 1993.
8. *Хайдеггер М.* Бытие и время. – М., 1997.
9. *Хайдеггер М.* Что зовется мышлением? – М., 2006.