

СЕМИОТИКА МИФА: А.Ф. ЛОСЕВ И Ф. НИЦШЕ

© **В.Т. Фаритов**

Самарский государственный технический университет, Самара, Россия

Поступила в редакцию 01.04.2022

Опубликована 01.07.2022

■ Для цитирования: Фаритов В.Т. Семиотика мифа: А.Ф. Лосев и Ф. Ницше // Вестник Самарского Государственного Технического Университета. Серия «Философия». 2022. Т. 4. № 2. С. 49–58. DOI: <https://doi.org/10.17673/vsgtu-phil.2022.2.5>

Аннотация. Статья посвящена сравнительному исследованию постановки проблемы философского основания феномена мифа в учениях А.Ф. Лосева и Ф. Ницше. На основании анализа концептуальных разработок двух мыслителей обосновывается тезис о том, что философское осмысление мифа характеризуется постметафизической направленностью, а миф эксплицируется в качестве семиотического феномена.

Ключевые слова: европейская метафизика; русская философия; семиотика; А.Ф. Лосев; Ф. Ницше.

SEMIOTICS OF MYTH: A.F. LOSEV AND F. NIETZSCHE

© **V.T. Faritov**

Samara State Technical University, Samara, Russia

Original article submitted 01.04.2022

Revision submitted 01.07.2022

■ For citation: Faritov V.T. Semiotics of myth: A.F. Losev and F. Nietzsche. *Vestnik of Samara State Technical University. Series Philosophy*. 2022;4(2):49–58. DOI: <https://doi.org/10.17673/vsgtu-phil.2022.2.5>

Abstract. The article is devoted to a comparative study of the formulation of the problem of the philosophical foundation of the phenomenon of myth in the teachings of A.F. Losev and F. Nietzsche. Based on the analysis of the conceptual developments of the two thinkers, the article substantiates the thesis that the philosophical understanding of the myth is characterized by a post-metaphysical orientation, and the myth is explicated as a semiotic phenomenon.

Keywords: European metaphysics; Russian philosophy; semiotics; A.F. Losev; F. Nietzsche.

На первый взгляд задача обнаружить точки пересечения философских учений А.Ф. Лосева и Ф. Ницше крайне сложно поддается разрешению. Что общего можно найти между такими разными фигурами в истории философии? Ницше, отшельник, чье имя ассоциируется со смертью Бога и проклятием христианства, и Лосев, академический профессор, тонкий диалектик и воцерковленный христианин? Однако и Ницше был в свое время, до начала страннической жизни, академическим профессором. А Лосев не только профессор, но и монах... Впрочем, нас здесь интересуют не биографические факты, но философские воззрения. Достаточно отойти от привычных клише и ярлыков («антихристианин», «диалектик»), чтобы раскрыть общий источник и общую направленность философской мысли как Лосева, так и Ницше.

Для учений обоих мыслителей характерны ориентация на наследие античной культуры, явное предпочтение этого наследия современности, утонченный эстетизм, преобладание эстетики над этикой, наконец, приоритет мифа перед другими формами познания. Менее очевидной точкой пересечения является семиотичность способа философского мышления у Ницше и Лосева — эта проблема еще ожидает своей постановки в научно-исследовательской практике.

1. Миф и наука в учении Ф. Ницше и А.Ф. Лосева

Основная проблема «Рождения трагедии» — оппозиция трагедии (или, собственно говоря, мифа) и науки в древнегреческой культуре. В «Опыте самокритики» Ницше так формулирует эту проблему: «Какое значение *трагический* миф имеет именно у греков лучшего, сильнейшего, храбрейшего времени? И чудовищный феномен дионисовского начала? И то, что из него родилось, — трагедия? — А с другой стороны: то, что погубило трагедию, сократизм морали, диалектика, самодовольство и веселость теоретического человека — что же? разве не мог именно этот сократизм быть признаком упадка, утомления, болезни, анархически распадающихся инстинктов?» [1, с. 10]. Такое понимание науки как *знака* упадка (*ein Zeichen des Niedergangs*) пройдет красной нитью сквозь все последующее творчество Ницше. Наука — как нечто враждебное жизни, трагедии и мифу — в конце концов, окажется сама особого рода мифотворчеством, волей к видимости: «И только уже на этом прочном гранитном фундаменте неведения было до сих пор позволено возвышаться науке, воле к знанию, — на фундаменте гораздо более сильной воли, воли к не-знанию, к неопределенному, к не-истинному! И возвышаться не в качестве ее противоположности, а в роли ее утонченности!» [2, с. 37]. Начав с противопоставления науки и мифа, Ницше приходит, таким образом, к устранению самой этой оппозиции: онтологически наука не имеет никаких сущностных отличий от мифа. Но при этом для философа сохраняет свою значимость различие эстетического плана: в качестве мифа наука представляет собой феномен, враждебный жизни, продукт упадка жизненных сил, выражение страха жизни и воли к опрощению мира. Трагический миф, напротив, выражает волю к утверждению максимальной полноты жизни, жизни во всех ее проявлениях. Совершившийся в древние времена переход от трагедии к сократической логике есть, таким образом, переход от одной мифологии к другой. С эстетической точки зрения, этот переход знаменует упадок и вырождение.

Такова — в общих чертах — экспозиция трактовки взаимоотношения мифа и науки в философии Ницше. Теперь обратимся к учению А.Ф. Лосева. Открыв его «Диалектику мифа», мы обнаружим — возможно, не без удивления, — что и для советского академического профессора наука представляет собой лишь особого рода мифологию, причем, далеко не самую лучшую. В этом пункте Лосев солидарен с Ницше. Подобно автору «Рождения трагедии», Лосев говорит о разрушении мифа наукой: «Когда “наука” разрушает “миф”, то это значит только то, что *одна мифология борется с другой мифологией*. Раньше верили в оборотничество, вернее — имели опыт оборотничества. Пришла “наука” и “разрушила” эту веру в оборотничество. Но как она

ее разрушила? Она разрушила ее при помощи механистического мировоззрения и учения об однородном пространстве» [3, с. 39]. Как и для Ницше, для Лосева миф представляет собой более полное выражение бытия, наука же характеризуется значительным оскудением и обеднением жизни: «Но тут именно не внебытийственность, а *судьба самой бытийственности*, игра разных степеней реальности самого бытия. Ничего подобного нет в науке. Даже если она и начинает говорить о разных напряжениях пространства (как, например, в современной теории относительности), то все же ее интересует не само это напряжение и не само бытие, но *теория* этого бытия, *формулы и законы* такого неоднородного пространства. Миф же есть само бытие, сама реальность, сама конкретность бытия» [3, с. 47–48].

В «Диалектике мифа» Лосев — в духе «Рождения трагедии» — утверждает «превалирование мифа над логикой и следование не мифа за логикой, но логики за мифом» [3, с. 235]. Это — вполне ницшеанский тезис. В более поздних сочинениях Ницше неоднократно будет обращаться к проблеме происхождения логического из нелогического.

2. Миф и метафизика в учении Ф. Ницше и А.Ф. Лосева

Не менее значимым пунктом пересечения концептуальных разработок Лосева и Ницше является размежевание с метафизикой. В учении Ницше преодоление метафизики выступает в качестве основополагающего момента, краеугольного камня его философствования [4]. Ницше осуществляет деструкцию метафизической теории двух миров, разоблачая в ней источник европейского нигилизма: волю к отрицанию жизни, волю к бегству от мира в потустороннее Ничто. Истоки метафизического нигилизма Ницше находит в сократизме — отказе от иррациональной полноты бытия в пользу утверждения приоритета абстрактного разума. Миф заменяется рассудочным мышлением, логикой. В «Рождении трагедии» мыслитель видит путь преодоления нигилизма в возобновлении трагического мифа. В этот период ориентиром ему служит музыкальная драма Рихарда Вагнера. Позднее, в «Так говорил Заратустра», Ницше предпримет попытку самостоятельного мифотворчества.

Лосев в своей «Диалектике мифа» движется в аналогичном направлении, осуществляя последовательное разграничение мифа не только с наукой, но и с метафизикой. Четвертый раздел книги озаглавлен тезисом: «Миф не есть метафизическое построение». Саму метафизику Лосев мыслит в том же ключе, что и Ницше: «учение о сверхчувственном мире и об его отношении к чувственному; мыслятся два мира, противостоящих друг другу как две большие вещи, и — спрашивается, каково их взаимоотношение» [3, с. 57]. То есть, для Лосева, как и для Ницше, сущность метафизики — противопоставление чувственно воспринимаемого и сверхчувственного мира, метафизическая теория двух миров. Далее Лосев разворачивает серию аргументов, обосновывающих тезис о несводимости мифа к так понимаемой метафизике. В первую очередь, для мифа не характерна односторонняя ориентация на трансцендентное, миф в значительно большей степени ориентирован на посюстороннее, чувственное. Здесь уместно вспомнить призыв Ницше: «Я заклинаю вас, братья мои, *оставайтесь верны земле* и не верьте тем, кто говорит вам о надземных надеждах!» [5, с. 14]. О надземных надеждах говорят «потусторонники» (Hinterweltlern),

метафизики. Но что означает, быть верным земле? Не подразумевается ли здесь переход от метафизики к грубому материализму, т. е. к другой крайности? На этот вопрос следует дать отрицательный ответ: Ницше утверждает не чистую посюсторонность (которая, по сути, есть такая же метафизическая абстракция, как и трансцендентный мир), но посюсторонность, осмысленную определенным образом. Эта осмысленность чувственного мира, земного бытия, и есть миф — в отличие от метафизики, которая осуществляет изъятие смысла из имманентного мира в пользу трансцендентного.

И согласно Лосеву, миф «гораздо более чувственное бытие, чем сверхчувственное» [3, с. 59]. Сказанное не означает, что миф начисто лишен сверхчувственного. Сверхчувственное присутствует и в мифе, но иным способом, чем в метафизике: «сказка есть реальное и даже чувственное бытие, что она несколько не потусторонняя, а если, наконец, и потусторонняя, то опять-таки не так потусторонняя, как некоторые метафизики учат о своем сверхчувственном бытии, но так, что эта потусторонность является воочию как реальное, видимое и осязаемое жизненное событие» [3, с. 59]. Как и Ницше, Лосев выступает не против сверхчувственного как такового, но против метафизического отрыва трансцендентного от имманентного. В мифе потустороннее обнаруживает себя непосредственно в посюстороннем и нелепо в отрыве от последнего. Как будет показано ниже, этот характер соотношения потустороннего и посюстороннего выступает в качестве основной характеристики семиотической структуры мифа. Пока важно уяснить следующий тезис: миф не отрицает трансцендентное, но в нем представлен существенно иной способ выражения и понимания трансцендентного, нежели в метафизике. Именно фундаментальное различие этих способов не позволяет ставить знак равенства между мифом и метафизикой.

Далее, метафизика, согласно Лосеву, отличается от мифа еще и своей научностью или наукообразностью: «Метафизика есть наука или пытается быть наукой или наукообразным учением о “сверхчувственном” и об отношении его к “чувственному”, в то время как мифология есть не наука, а жизненное отношение к окружающему» [3, с. 62]. Здесь снова параллель с ницшевской критикой сократизма, ставшего причиной гибели трагического мифа. Метафизика оперирует абстрактными категориями, пытаясь с помощью чистого разума проникнуть в сущность бытия. Но таким путем метафизика утверждает лишь абстрактную сущность, коррелятом которой неизбежно становится лишенная сущности и смысла имманентность. Как мы уже отмечали, это центральный пункт ницшевской критики метафизики. И об это же пишет Лосев, выступая с критикой метафизического дуализма, который утверждает «явление без сущности, т. е. без смысла, без формы, с одной стороны, и, с другой стороны, — сущность без явления, т. е. без проявления, абстрактную сущность, только мыслимую, но не реально осуществленную» [3, с. 62]. В отличие от наукообразной метафизики, миф ориентирован на раскрытие «живой картинности жизни, где чувственное явление и сверхчувственная сущность слиты в неделимый и неразложимый лик жизни» [3, с. 62]. Метафизика, абстрактна, миф — конкретен. И Ницше и Лосев ориентированы в своих философских учениях на поиск конкретного, живого бытия. И Ницше и Лосев нашли то, что искали, в мифе.

Здесь следует указать на один существенный пункт расхождения позиций двух мыслителей. Речь идет об отношении к христианству. Для Ницше христианство выступает проявлением метафизической и нигилистической устремленности к потустороннему. То есть христианство в его понимании — вариант метафизики, причем один из самых худших. Напротив, для Лосева христианство ближе к мифу — при том, что Лосев ни в коем случае не отождествляет миф и религию, но и не исключает их пересечения. В христианстве Лосев видит вовсе не бегство от жизни в трансцендентное Ничто, не наукообразную абстракцию бытия, конкретную, чувственно-ощутимую жизнь: «Достаточно упомянуть “причащение плоти и крови”, чтобы убедиться, что даже наиболее “духовная” мифология всегда оперирует чувственными образами, невозможна без них и в этом смысле есть полная противоположность метафизики как абстрактно-научного или наукообразного учения о сверхчувственном» [3, с. 63]. В этом пункте сказывается различие культурно-исторических контекстов. Ницше жил в период кризиса европейской формы христианства, когда последнее действительно превратилось в дурную метафизику [6]. В этом контексте ницшевская критика христианства справедлива. Лосев исходит из восточного, православного христианства, которое Ницше не было известно. Это уже контекст русской религиозной философии, к которому Лосев причастен непосредственным образом.

Тем не менее, значимым и знаковым остается тот факт, что оба мыслителя, Ницше и Лосев, в своих поисках живого и конкретного бытия обратились именно к мифу. Ницше пытался обнаружить искомую полноту жизни в трагическом мифе досократического периода античной культуры. Лосев находил наиболее «духовную» мифологию в православии [7].

3. Миф и проблема времени

Кризис европейской метафизики заостряется в проблеме времени. В метафизике (равно как и в европейской науке, в европейском христианстве) само время становится абстракцией. Абстрактному времени противопоставляется не менее абстрактная вечность. Поиск конкретного, абсолютного бытия толкает Ницше к трагическому мифу древности, который он противопоставляет метафизике, науке и религии. В древности он пытается найти то, чего ему не может дать современность. Но это лишь уход от подлинного решения проблемы. Замыкаться в культуре прошлого Ницше не был намерен с самого начала (с «Рождения трагедии»), а невозможность возобновления трагического мифа в современной эпохе и в ближайшем будущем становится для философа все более и более очевидной. В этой ситуации Ницше создает свой собственный миф. В «Так говорил Заратустра» мы не найдем никакого «учения» о сверхчеловеке и о вечном возвращении. В более поздних работах эти темы вообще не поднимаются. Сверхчеловек и вечное возвращение — это миф, при чем, не два мифа, но один миф. В исследовательской литературе нет единой точки зрения на происхождение этого мифа. Одни считают, что Ницше здесь возобновляет античную традицию [8]. Другие, напротив, утверждают, что версия Ницше не сводима к античным источникам [9]. Несомненным остается только то, что философского учения о сверхчеловеке и вечном возвращении у Ницше нет. В черновиках можно, правда, найти попытки даже

научного истолкования вечного возвращения. Но дальше черновиков это не пошло, и вряд ли сам автор мог серьезно относиться к этим попыткам. «Так говорил Заратустра» остается единственной книгой, где изложены эти идеи. Но здесь нет и намека на систему выводов, анализ понятий и терминологическую ясность. То есть нет никакого философского учения. Есть, во-первых, «в словах данная чудесная личностная история» — т. е., миф, как его определяет А.Ф. Лосев [3, с. 348]. История Заратустры, с его идеями сверхчеловека и вечного возвращения, которые он непосредственно проживает и проживание которых и составляет его жизнь, его личностную историю. Так что обе идеи невозможно отделить от имени ницшевского Заратустры. А миф и есть имя [3, с. 348]. Во-вторых, здесь есть абсолютная мифология, «которая развивается сама из себя и которая ничего не признает помимо себя. Абсолютная мифология есть абсолютное бытие, выявившее себя в абсолютном мифе, бытие, достигшее степени мифа, причем ни этому бытию, ни мифу не может быть положено, никогда и никем, никаких препятствий и границ» [3, с. 360].

Бытие, достигшее степени мифа, — вот что составляет содержание главной книги Ницше. В черновых заметках мы находим такую запись: «Придать становлению характер бытия — вот в чем проявляется высочайшая воля к власти (*Dem Werden den Charakter des Seins aufzuprägen — das ist der höchste Wille zur Macht*). Что все возвращается — это наиболее тесное приближение мира становления к миру бытия: вершина созерцания» [10, с. 287]. Приближение мира становления к миру бытия — такова задача преодоления кризиса европейской метафизики, задача преодоления самой метафизики. Значимый пример движения в этом направлении до Ницше можно найти уже у Гегеля [11]. Но Гегель выступал исключительно в качестве философа, причем философа Нового времени — с неотъемлемым для этой эпохи культом рационализма. Гегель пытается средствами и силами разума преодолеть границы разума европейской метафизики. Ницше понимает, что подобная установка обречена на неудачу. Необходимо обратиться к тому, что предшествует всякой метафизике и что составляет ее основание — к мифу. Необходимо переработать сам миф, чтобы создать почву для философии будущего. Конститутивные для западной метафизики оппозиции бытия и становления, бытия и времени, вечности и времени должны быть сняты. Именно в этом направлении разворачивается миф о вечном возвращении. Здесь Ницше находит действенный способ выхода за пределы абстрактного времени европейской физики и метафизики — посредством обращения к мифическому времени.

Разработанная А.Ф. Лосевым диалектика мифического времени позволяет пролить свет на мифический характер идеи вечного возвращения Ницше. Миф не знает абстрактного времени и абстрактной вечности науки и метафизики. В мифе «*время есть алогическое становление вечности, подобно тому, как сама вечность есть алогическое становление вневременной идеи*» [3, с. 159]. Из этого положения Лосев делает вывод: «если время есть не просто время, но всегда и вечность, а вечность есть не просто вечность, но и время, то возникающая в этом синтезе *актуальная бесконечность должна обеспечить как безграничность становления, так и его границу*» [3, с. 160].

Алогическое становление вечности, актуальная бесконечность, время как вечность и вечность как время, — все это и есть не что иное, как вечное возвращение, предполагающее «приближение мира становления к миру бытия». Это мифическое время, то самое время, в котором, согласно Лосеву, возможны и оборотничество и явление ангелов. В мифическом времени «одна и та же вещь, одна и та же личность может быть, следовательно, *представлена и изображена бесконечно разнообразными формами, смотря по тому, в каком плане пространственно-временного бытия мы ее мыслим*. Сами же эти планы ниоткуда не могут взяться сами по себе, так как они не больше как становление вечности» [3, с. 163–164]. Но и у Ницше в заметках о вечном возвращении мы читаем: «Нужно хотеть исчезнуть, чтобы снова возникнуть — перейти из одного дня в другой. *Превращение* через тысячи душ — вот что должно быть твоей жизнью, твоей судьбой. И в конце концов — снова пожелать пройти все это». («Man muß vergehen wollen, um wieder entstehen zu können — von einem Tage zum anderen. Verwandlung durch hundert Seelen — das sei dein Leben, dein Schicksal. Und dann zuletzt: diese ganze Reihe noch einmal wollen!») [12, с. 181].

Приведенного материала достаточно, чтобы обосновать тезис о мифическом характере времени вечного возвращения. Сверхчеловек — это тот, кто способен принять и воплотить в жизнь вечное возвращение. Это мифический герой, а не философский постулат. Заратустра — образ личностного становления мифического времени и мифического героя. Он не просто учит о вечном возвращении и сверхчеловеке, но сам перевоплощается в то, о чем учит. В своей последней книге «Ессе homo» Ницше еще раз попытается создать собственный миф. На этот раз именем этого мифа будет выступать уже не Заратустра, но сам Фридрих Ницше. Характерен подзаголовок этой книги: «Wie man wird, was man ist» — «Как становятся собой». Формулировка имеет структуру кольца — вечного возвращения, мифического времени. Здесь «wird» и «ist», «становиться» и «быть», приводятся к алогическому единству.

4. Семиотическая структура мифа

Теперь следует поставить вопрос, почему именно миф выходит на передний план в ситуации кризиса европейской метафизики? Дело в том, что миф обладает иной семиотической структурой, нежели метафизика. Осуществленная Ницше деструкция метафизики позволила взглянуть на данный феномен под иным углом зрения: метафизика представляет собой не постижение трансцендентных глубин бытия, но определенный способ смыслообразования и смыслополагания. Или, используя терминологию Лосева, определенную выразительную форму. Понимаемая в этом ключе метафизика представляет собой не единственную, но одну из возможных выразительных форм. Существуют и другие формы, существенным образом отличающиеся по своей структуре. Именно миф по своей структуре позволяет раскрыть принципиально иной способ означаемого и означающего (или, как говорит Лосев), внутреннего и внешнего, нежели в метафизике. По своей семиотической структуре метафизика соответствует той выразительной форме, которую Лосев определяет как схематизм. Синтез двух планов бытия

(или — в постметафизической парадигме — уровней означивания) здесь осуществляется таким образом, что внутреннее получает абсолютный перевес перед внешним. Можно сказать, что в метафизике представлено «такое «внутреннее», которое подчинило себе «внешнее», и последнее налично только постольку, поскольку это надо для выявления одного «внутреннего». Имеется *общее*, но выражается оно так, что ничего *частного* не привлекается для понимания этого общего. Частное имеет целью только показать общее, *голое* общее, которое по смыслу своему чуждо всякого частного» [3, с. 72]. Общее-внутреннее здесь — трансцендентное, сверхчувственное означаемое, частное-внешнее — означающее, явление. Такая семиотическая структура приводит к одностороннему перевесу внутреннего над внешним. Как следствие, внешнее лишается своего собственного смысла, оно значимо лишь как выражение внутреннего. Именно это изъятие смысла из области феноменального, посягательство на мир Ницше и разоблачал в качестве нигилизма.

Напротив, семиотической структуре мифа не свойственен схематизм метафизики. Мифу присущ символизм, утверждающий *полное равновесие между «внутренним» и «внешним», идеей и образом, «идеальным» и «реальным»* [3, с. 76]. Тожество здесь не исключает различия, различие не устраняет тождества: «Символ есть самостоятельная действительность. Хотя это и есть встреча двух планов бытия, но они даны в полной, *абсолютной неразличимости*, так что уже нельзя указать, где “идея” и где “вещь”. *Это, конечно, не значит, что в символе никак не различаются между собою “образ” и “идея”*. Они обязательно различаются, так как иначе символ не был бы выражением. Однако они различаются так, что видна и точка их абсолютного отождествления, видна сфера их отождествления» [3, с. 76–77].

Символизм мифа позволяет осуществить такое преодоление метафизики, в котором устраняется разрыв между сверхчувственным и феноменальным миром. По этой причине Ницше обращается к мифу. По этой же причине к мифу обращается Лосев. Различие в опыте двух мыслителей состоит в том, что Лосева находил живой символизм в православии, в то время как у Ницше не было такой возможности: «Протестантское учение о таинствах — аллегорично, православное — символично. Там только благочестивое воспоминание о божественных энергиях, здесь же реальная их эманация, часто даже без особенного благочестия» [3, с. 81].

Ницше создает свой миф, в котором сама жизнь понимает себя как перманентный процесс мифотворчества. Воля к власти, вечное возвращение и сверхчеловек — суть не философские концепты, но живые символы жизни как созидания смыслов и ценностей. Жизнь, таким образом, понимается Ницше как семиотический процесс.

Список литературы

1. Ницше Ф. Полное собрание сочинений: в 13 томах. Т. 1/1: Рождение трагедии. Из наследия 1869–1873 годов. – М.: Культурная революция, 2012. – 416 с.
2. Ницше Ф. Полное собрание сочинений: в 13 томах. Т. 5: По ту сторону добра и зла. К генеалогии морали. Случай «Вагнер». – М.: Культурная революция, 2012. – 480 с.
3. Лосев А.Ф. Диалектика мифа. – М.: АСТ, 2021. – 448 с.
4. Малкина С.М. После метафизики: Ницше и язык философии // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. – 2012. – №4(20). – С. 127–134.
5. Ницше Ф. Полное собрание сочинений: в 13 томах. Т. 4: Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого. – М.: Культурная революция, 2007. – 432 с.
6. Яннарас Х. Хайдеггер и Ареопагит, или об отсутствии и непознаваемости Бога. – М.: Директ-Медиа, 2014. – 121 с.
7. Иеромонах Антоний (Подоровский). История античной эстетики А.Ф. Лосева: сокрытость выражения христианской позиции // Научные труды Самарской духовной семинарии. – Самара: Слово, 2020. – С. 76–102.
8. Колесников И.Д. «Вечное возвращение» Ницше и античность // Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология. – 2018. – № 2(34). – С. 236–242.
9. Бакусов В.М. «Вечное возвращение» и античность // Вопросы философии. – 2007. – № 12. – С. 135–157.
10. Ницше Ф. Полное собрание сочинений: в 13 томах. Т. 12: Черновики и наброски 1885–1887 гг. – М.: Культурная революция, 2005. – 560 с.
11. Фаритов В.Т. Онтология трансгрессии: Г.В.Ф. Гегель и Ф. Ницше у истоков новой философской парадигмы (из истории метафизических учений). – СПб.: Алетейя, 2017. – 442 с.
12. Ницше Ф. Полное собрание сочинений: в 13 томах. Т. 10: Черновики и наброски 1882–1884 гг. – М.: Культурная революция, 2010. – 640 с.

References

1. Nicshe F. Polnoe sobranie sochinenij: v 13 tomah. T. 1/1: Rozhdenie tragedii. Iz naslediya 1869-1873 godove. Moscow: Kul'turnaya revolyuciya, 2012. 416 p.
2. Nicshe F. Polnoe sobranie sochinenij: v 13 tomah. T. 5: Po tu storonu dobra i zla. K genealogii morali. Sluchaj «Vagner». Moscow: Kul'turnaya revolyuciya, 2012. 480 p.
3. Losev A.F. Dialektika mifa. Moscow: AST, 2021. 448 p.
4. Malkina S.M. After Metaphysics: Nietzsche and the Language of Philosophy. *Tomsk State University Journal of Philosophy, Sociology and Political Science*. 2012. No. 4(20). P. 127–134.
5. Nicshe F. Polnoe sobranie sochinenij: v 13 tomah. T. 4: Tak govoril Zaratustra. Kniga dlya vseh i ni dlya kogo. Moscow: Kul'turnaya revolyuciya, 2007. 432 p.
6. Yannaras H. Hajdegger i Areopagit, ili ob otsutstvii i nepoznavaemosti Boga. Moscow: Direkt-Media, 2014. 121 p.
7. Ieromonah Antonij (Podorovskij). The History of Ancient Aesthetics of A.F. Losev: the Concealment of the Expression of the Christian Viewpoint. *Nauchnye trudy Samarskoj duhovnoj seminarii*. Samara: Slovo, 2020. P. 76–102.
8. Kolesnikov I.D. Nietzsche's "Eternal Recurrence" and the Antiquity. *Vestnik Permskogo Universiteta. Seriya Filosofiya Psikhologiya Sotsiologiya*. 2018. No. 2(34). P. 236–242.
9. Bakusev V.M. "Eternal Returning" and Antiquity. *Voprosy filosofii*. 2007. No. 12. P. 135–157.
10. Nicshe F. Polnoe sobranie sochinenij: v 13 tomah. T. 12: Chernoviki i nabroski 1885–1887 gg. Moscow: Kul'turnaya revolyuciya, 2005. 560 p.
11. Faritov V.T. Ontologiya transgressii: G.V.F. Gegel' i F. Nicshe u istokov novoj filosofskoj paradigmy (iz istorii metafizicheskikh uchenij). Saint Petersburg: Aletejya, 2017. 442 p.
12. Nicshe F. Polnoe sobranie sochinenij: v 13 tomah. T. 10: Chernoviki i nabroski 1882–1884 gg. Moscow: Kul'turnaya revolyuciya, 2010. 640 p.

Информация об авторе

Вячеслав Тависович Фаритов, доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии и социально-гуманитарных наук ФГБОУ ВО «Самарский государственный технический университет», Самара, Россия. **E-mail:** vfar@mail.ru

Information about the author

Vyacheslav T. Faritov, Doctor of Philosophy, Associate Professor, Professor of the Department of Philosophy and Social and Humanities Science of the Samara State Technical University, Samara, Russia. **E-mail:** vfar@mail.ru