

Андрей Худенко

ДИАЛОГ: ВСЕПРОНИЦАЮЩИЙ ЛОГОС ГЕРАКЛИТА

У статті міститься інтерпретація фрагменту № 1 Геракліта. Визначається діалогічна суть логосу. Підкреслюється, що діалог не тільки зумовив профіль античної філософії, а також є «місцем» її існування.

Ключові слова: логос, діалог, шлях світопошуку.

В статье интерпретируется фрагмент № 1 Гераклита. Определяется диалогическая суть логоса. Подчеркивается, что диалог не только определял профиль античной философии, но и является «местом» ее существования вообще.

Ключевые слова: логос, диалог, путь миро(ис)следования.

Fragment #1 by Heraclitus is interpreted. We note the dialogue gist of logos and emphasize that one gives rise to antique philosophy and sets conditions for philosophy in general.

Keywords: logos, dialogue, worldway-(re)searching.

Перед смертью Сократ говорит о страсти, которая еще в молодые годы захватила его: страсти понимания мира в пути ис/следовании (φύσεως ἵστορίαν) [11, 96a]. Не мудрость его влекла, когда мир уже представлен как понятный, но страстно желал Сократ стать мастером изведывания и обнаружения мира в его собственной удивительной красоте.

Каким образом это нечто обнаруживается? Без сомнения, *умом*. Но древнегреческое νόος, которое столь часто толкуют как способность рассудка, есть ничто иное как «видение» и «принятие» чего-либо. Именно в этом видении, далее, открывается возможность акцентировать на чем-либо внимание – зафиксировать на нем взгляд (δίωοισα), а затем – рассмотреть в деталях, различая каждую его подробность (δίωομή). Само рассмотрение также не является простым актом, но специфицировано. Акцентирование на чем-то внимания суть его орудование – делание (πράξεως) и его срабатывание (τεχνεως). Собственно, видением и рассматриванием назначаются те обстоятельства, которые размещают нечто наличествующее в деле: дело ведется так, как назначено видением и по ходу рассматривания. Ведением дела и мир открывается в своей собственной стати, и все в него вмещенное есть ладным (πραγματα). Важно обратить внимание, что τε/χνη также есть ничто иное как ход обнаружения. И такой ход совершается не по заключению рассудка, но в пути следования навстречу видимому: нечто орудует и срабатывается к своей очевидной стати. В следовании навстречу видимому, в орудовании и срабатывании – в *практике* состоит признак мастерства. Потому τέ

χρητή суть мастерство изведывания, или искусство обнаружения космической ладности, красоты мира.

Ход изведывающего обнаружения мира в его всеединстве скреплен мудростью, или суть понимание. Ведь Σοφία, «мудрость», «понимание», по корню слова, означает «мастерство», «умелость»: орудование и срабатывание, которыми мир складывается в свой космический порядок. Так, Гомер говорит о «зодчем умном, в длани которого художества мудрость / Все хорошо разумеет, воспитанник мудрой Афины» [6, XV, 410]. Изведывающая и творящая суть мудрости была несомненна для Аристотеля: в «Никомаховой этике» отмечено, что мудрость делает человека счастливым «энергийностью своего проявления» (ποιεῖ καὶ τῷ ἐνεργεῖν εὐδαιμόνοιον) [1, VI, 1144a, 5]. Таким образом, лишь в действе мудрости – пониманием как энергией изведывания – мир открывается в своей космической ладности и утверждается как таковой. Здесь и некто делается счастливым: предстает в своей подлинной – человеческой стати.

Мы намеренно выделили несколько слов, которые так или иначе определяют ход следования. При этом они не просто синонимы. Ими отмечен – и отмечен как расчлененный – порядок шествия в пути: от видения мировой множественности к космической ладности мира. Таковой порядок миро(ис)следования скреплен и ведется пониманием. И понимающий ход изведывания суть глаголение. В этой связи нельзя говорить, что оптика античной эстетики исключала слово. Скорее, наоборот: придавала ему исключительное значение. Но величие слова определяется не тем, что оно есть просто звуком или знаком, но слово есть сопрягающая энергия шествия, которая ведет путь. Величие слова, таким образом, определяется той энергетической мощью, которая скрепляет и, тем самым, утверждает космическую ладность мира.

Но как скрепляется космическая ладность мира? Кажется, что скрепляя нечто, необходимо его еще раз повторить и распространить для многих. Обратим внимание на изречение Гераклита. Фрагмент, который значится под № 1, может быть, один из самых темных, но и наиболее важных. В нем сосредоточена не только суть «учения о логосе» любителя мудрости из Эфеса, но и утверждающая сила логоса в эллинском мировидении вообще.

Существует множество переводов этого фрагмента [5; 7, с. 348; 13, с. 206]. Однако каждый из них исполнен в некой «минорной» тональности: во всех из них выделяется то, что логос вечно недоступен. До некоторой степени это вполне оправдано. Ведь Гераклит известен своей ироничностью, порой доходящей до злой насмешливости. «Они впадают в нечестие, – так, вероятно, Гераклит позорил эфесцев, – прикидываясь

знатоками искусств, которыми не владеют, и леча то, чего не знают, и убивая людей под именем искусства, попирая природу и искусство. Позорно признаваться в невежестве, еще позорнее притязать на знание, которыми не обладаешь. Что им за радость от вранья, как не обогащение обманным путем? Если бы они собирали подаяние, то были бы лучше, ибо их, по крайней мере, жалели бы. В действительности же их ненавидят, ибо они и вредят, и лгут» [4, А, VI, 2; фр. 121¹]. И тем не менее, необходимо признать, что и темнота, и язвительность Гераклита не бесплодны. Цицерон, например, пишет, что «[темнота] не заслуживает упрека в двух случаях: либо если привносишь ее намеренно, как Гераклит, “который известен по прозвищу Темный, ибо слишком темно о природе вещей рассуждал он”, либо всегда непонятность речи обусловлена темнотой предмета, а не слов,— такова темнота “Тимея” Платона» [4, А, 4]. Плутарх же прямо говорит об утверждающей силе речений Гераклита, ставя его в один ряд с Орфеем: «Мы слышим, как богословы – одни в стихах [=Орфей], другие в прозе [=Гераклит] – утверждают и поют» [4, А, 4]. В таком позитивном определении логоса мы и предлагаем трактовать этот фрагмент: *«Вот эта речь есть вечно непонятна каждому и когда уже прослушана, и когда слушается впервые, случается по ходу, в котором все соразмерно в нескончаемости подобного (всего); способ, каким можно назвать и тем самым сохранить это (нескончаемое), таков, (что) каждый ведом природой по отдельности и показывает исполненное; (но) для любого человека сокрыто и откуда что пробуждается, и откуда во сне возвращается сокрытое».*

Дабы прояснить этот фрагмент, разобьем его на части: поставим себе задачу, с одной стороны, понять, для кого и почему логос недоступен и, с другой стороны, определить, как он правит лад.

Итак, Гераклит говорит, что логос «непонятен каждому» – *ἀζύνητοι γίγνονται ἄνθρωποι*. Согласимся с тем, что логос есть в понятности / непонятности. Но что значит этот «каждый»? Сказанное Гераклитом *ἀζύνητοι* – не просто «недоступность» или «непонятность», но «не для всех вместе». Т. е. речь идет о том, что логос не общепонятен. Но он также не является и достоянием каждого (*γίγνονται ἄνθρωποι*). В такой-то степени этот древнегреческий «антихолизм» и «антииндивидуализм» побуждает трактовать логос как некий внемировой или даже сверхмировой принцип утверждения. Не этот ли путь был пройден и закреплен христианской традицией? Конечно, основание для такой интерпретации есть: во фрагменте говорится не о логосе абстрактном, или несамостоятельном, но о «вот этой речи» (*τοῦ δε λόγου*), т. е. логосе конкретном: выполняющим самостоятельную – только для него характерную задачу.

Сказано же Гераклитом, что σοφουν στι πρῶτων κεχωρισμῶν – «понимание ото всех обособлено» [фр. 108]. Однако, таковая «обособленность» не отрывает понимание от того, что оно сбывается в мире, где наличествующее есть. В противном случае не мир будет утверждаться в своей космической ладности, но мир предстанет лишь как воображаемый, и лад будет только грезиться. В другом своем изречении Гераклит на это и обращает внимание: «Не мыслят многие (πολλοί²) так, как встречаются, и не замечают случившееся, но по собственному побуждению грезят» [фр. 17]. Таким образом, логос не только не общепонятен и не является понятным каждому, но и в этой недоступности грезится: воображением речение тиражируется, удваивается, но не утверждает мир в его космической ладности. В самом деле, «ищущие золото, – говорит Гераклит, – много земли перекапывают, но находят – мало» [фр. 22].

Логос недоступен также и тогда, когда вот эта (τοῦ δε) речь «уже прослушана и слушается впервые». Мы еще раз обращаем внимание: во фрагменте Гераклита сказано «вот эта речь», но не некий абстракт. Таким образом, логос доступен ныне – как нынешний. Таковое *ныне* есть во вневременной последовательности: логос «есть вечно» в обособленности понимания и недоступен и когда уже прослушан, и когда слушается впервые.

Такая недоступность логоса во временной последовательности, кажется, еще больше затемняет его суть. В самом деле, нечто воспринимаемое может стать сейчас понятным двумя способами. Во-первых, как коррелят мгновений: независимые друг от друга элементы этого нечто следуют друг за другом, схватываются и удерживаются. Логос в таком случае суть не столько *теперь*, сколько *здесь* рассчитанная мера корреляции этих элементов. Таковая рассчитанная мера есть ядро акта восприятия, которое задает характер длящегося в продолжение акта, конструируя его качество и обосновывая воспринимаемое. Собственно, один из переводов слова λογος позволяет трактовать его именно как модус обоснования. Английская версия части этого фрагмента Гераклита звучит так: «...all things happen in accordance with the account»³. Но необходимо, все-таки, подчеркнуть, что только в модусе обоснования, если следовать Гераклиту, логос недоступен: речь лежит в основе (уже сказана и прослушана прежде), чтобы впервые слышаться.

Другой способ «доступности» логоса предполагает, что схваченные и удержанные элементы нечто воспринимаемого максимально спрессовываются и сохраняют это нечто в его целостности в прошлом. Конечно, такое сэкономленное может быть извлечено из хранилища и лечь в основу последующего накопления – вспомнено. Однако уже само

извлечение-вспоминание предположено последующим накоплением: речь говорится не столько *здесь*, сколько *теперь*, в котором уже прослушанное забрасывается во вперед себя и слушается впервые. В конце концов, и само *было* только и есть в теперь-глаголеньи. Примечательно, что французская версия перевода фрагмента растолковывает *λογος* как «глагол», или то, что нечто есть в самом себе делание: «... *toutes choses se fassent suivant ce verbe*». Поэтому-то Гераклит и отмечает, что логос недоступен только на основании «уже прослушанного», но длится дальше и дальше в обоснование.

Кажется, этими двумя способами («основывающий» и «обосновывающий») вообще исчерпан путь понимания и доступность логоса. Может быть, в этой связи Аристотель в *Риторике* и отмечает, что «текст Гераклита трудно интерпретировать, так как неясно к чему относится [то или иное слово] – к последующему или предыдущему. Так, например, в начале своего сочинения он говорит: “Эту-вот Речь сущую вечно люди не понимают”. Тут неясно к чему относится слово “вечно”» [4, А 1, 4]. В самом деле, Гераклит говорит, что логос вечно недоступен для всех вместе и не является достоянием каждого ни когда уже прослушан, ни слушаемый впервые, и причину этого мы видим в словах о том, что «каждый ведом природой по отдельности и показывает исполненное»; в этой своей «отдельности» они и называют словом, и держат вещь в сохранности. Т. е. большинство «живет так, как если бы у них был особенный рассудок» [фр. 114]. Этот «особенный рассудок», конечно, позволяет слышать, но подобно глухим: «“Присутствуют, отсутствуют”, – говорит о них пословица» [фр. 34]. Присутствуя в отсутствии, для них либо мир «ничто», либо за слово они всё принимают, полагая в нем лишь приметку истины. Таким образом, если логос вечно недоступен, то и мир, как сказал бы Парменид, *εἶσι μὴ εἰσιτα* – «не существует в сути»: все вместе и каждый в отдельности не ведомы, не называют, не хранят исполненное, но грезят. Такой мир явно грешит беспорядком и является безалаберным.

Может ли эфесский любомудр согласиться с тем, что логос вечно недоступен? Вопрос некоторым образом провокационный: сказано же, что «вот эта речь есть вечно». Но, будучи верными уже изреченному, мы не можем вычеркнуть «вечно», которое относится и к «недоступен». По всей видимости, необходимо признать специальное намерение Гераклита отнести «логос» и к «есть», и к «недоступен». Фактически, хвала логосу произнесена так, что логос предстает в своей оборачиваемой стати, и «место», где он играет, помечено «вечно». В этой связи, для «вертящегося» логоса то, в чем он недоступен – *μὴ εἰσιτα*, не является *οὐκ εἰσιτα*, но лишь

полуоборотом, который ономастически отмечен. В самом деле, «не будь Солнца, мы бы не знали, что такое ночь», и когда есть смена света Солнца и его отсутствие в темноте Ночи, мы говорим о дне [фр. 99]. В этой вот двойственности и таится сила логоса, которая все скрепляет, пронизывая. Эта всепронизывающая двойственность, *δυν δια*, все скрепляет, и космос предстает в своей ладной твердости: слаженные *ονοματα* голосят называнием, и при этом являются не просто *φωνηματα* (звук), но *δηλωματα*, т. е. обнаруженными по ходу изведывания мира. Потому акцентировать в имени лишь *flatus vocis*, а также отказываться в реальности *εργματα* (или тому, что уже сделано), значит не только потерять возможность понимания, но усугубить ошибку: не разглядеть ее и закрыть возможность исправления. В этой связи нельзя просто так снизить ценность и гласного называния, и охраняемого продукта. И в то же время они не только приметы творящей энергии. В конце концов, и Платон замечал, что «учредители имен не были ничемными людьми, но были вдумчивыми наблюдателями небесных явлений и, я бы сказал, тонкими знатоками слова» [9, 401b]. Потому вопрос о том, готов ли Гераклит согласиться с тем, что логос «вечно недоступен», необходимо поставить несколько иначе: *каким образом* он признает эту недоступность и, соответственно, вопрошать не о том, *что* логос «есть», но *как* идет «верчение», в котором все скрепляется всепронизывающей двойственностью.

Отвечая на этот вопрос, мы бы хотели призвать Парменида в собеседники Гераклита. Конечно, этот жест не нов в истории философии: и Хайдеггер, и его французский собеседник Бофре не столько противопоставляли Эфесского и Элейского любомудров, сколько видели в них представителей единой эллинской философии и тех, кто заложил фундамент западного мышления вообще (см.: [3; 13]). Мы также хотели бы обратить внимание, что и Гераклит, и Парменид были представителями единой семьи древнегреческих любомудров, которые говорили не хуже друг друга, но по-разному. Вспомним, что именно с этого замечания Сократ начал свою речь в ответ на размышления Лисия, что были переданы ему Федром [12, 235c]. Но есть и другой мотив: оттенить слова Гераклита и, тем самым, сделать их более ясными. Где как не в беседе все открывается и становится ясным!

Сказано: логос «есть вечно» и «вечно недоступен». И этому есть причина: «природа любит прятаться» [фр. 123]. Т. е. природа и не присутствует, и не отсутствует, но и открывается, и скрывается: то приближается и *присутствует*, то отдаляется и *отсутствует*. Собственно, в пословице, которую упоминает Гераклит (фр. 34), разыгрывается пара

близкое-далекое, в которой нечто, что есть в наличии, и близко – присутствует (*παρά-εἶναι*), и далеко – от-сутствует (*ἀπο-εἶναι*). В таком и *при-*, и *от-* суть мира в его собственной стати.

Признавая мглистость сути – ее и приближенность, и отдаленность, Гераклит, тем не менее, настаивает, что «понимание есть единство всего суть» [фр. 50]. Предлагая такой русский перевод этих нескольких слов, мы намеренно разрушаем его (перевода) грамматический лад. Ведь, понимание, с одной стороны, есть таким, что объемлет и держит в себе все и суть одно; с другой – все содержится в одном пониманием. Такое двойственное и всепроницающее понимание, в чем и чем содержится все, есть не только рассматривание того, что вблизи, или видение дальнего. Оно – во встрече случающегося сопряжение. Именно «сопряжение целого и целого, сходящегося расходящегося, созвучного несозвучного [заклучает] все в одном и одно во всем» [фр. 10]. Таким образом, суть всего – понимание, которое есть во встрече случающегося сопряжение.

Парменид формулирует это положение уже как своеобразный императив *ума*: «Видь, однако, умом: от-сущее (*ἀπερόντα*) верно при-суще (*παρερόντα*) // Ибо не отрубить от сущего сущее в смычке, // Ни распыляя его повсюду всяко по миру, // Ни собирая в одно» [8, фр. IV]. Уже в первой строке этого фрагмента Парменид чеканит тезис, который созвучен размышлениям Эфесца. В оригинале он звучит так: *Λευσσε δ' ὄμωσ ἀπερόντα νοῦ παρερόντα βεβαίωσ*. Утверждается, что видение дальнего (*λευσσε ἀπερόντα*) и рассматривание близкого (*νοῦ παρερόντα*) настолько захвачены друг другом, что пребывают в обоюдоевности (*δ' ὄμωσ*): так, что крепость захвата и верность не позволяет им разойтись, а «вес» – быть вместе. Такая обоюдоевность не говорит о том, что они или *противоположны* (первое есть второе, или наоборот), или могут быть сращены в некой срединной точке, но, скорее, дополнительны друг для друга: приближение идет от дальнего и к далекому следует от ближнего. Вот эта обоюдоевность, в которой приближение и отдаление есть в своих *'от'* – от-граничены, и характеризуют встречу. Эта встреча случается здесь-и-теперь – ныне; она – вот это сопряжение⁴ приближения с отдалением. Поэтому-то Гераклит и говорит, что надобно не грезить, а встречать. И в этой ныне случающейся встрече понимание вершится сопряжением.

Сопряжение не статично: гераклитово «все течет» (*παντα ρεῖ*) указывает, что встреча случается как путь шествует. Собственно, Гераклита заботит не наличная данность близкого и дальнего и не то, что далекое также лишь налично в своей близости, как и близкое отдалено, но исключительно ход

приближения и отдаления, которым случается сопряжение. В самом деле, в слушании, т. е. близости дальнего, и уже прослушенности, т. е. дальности близкого, логос недоступен; но он «случается в нескончаемости всего»: того, что дается приближением и отдалением и скрепляется сопряжением этих двух обоюдодесных движений. Таким образом, ход следования различается как приближение далекого (1), отдаление близкого (2) и сопряжение приближения с отдалением (3). В двух первых логос недоступен. Однако они являются потенциалом движения третьего, и таким образом, что они верны друг другу, но не соединены вместе. Напротив, нынешняя встреча, когда сопряжение случается, логос покоит движение и несет его в себе. В кинестазисе встречи логосом сбывается нечто в его собственной стати.

Обособленность кинестазиса встречи задана его двойственностью. И как двойственностью ведомое, встреча и несет в себе имя, и нет. Вот этим и да, и нет мудрость-понимание глаголится: «единодержавная Мудрость глаголится нежеланием и желанием Зевсова имени» [фр. 32]. В самом деле, если бы понимание несло в себе только присутствующее и близкое, либо ступало лишь к далекому и отсутствующему, то мир был бы обречен на безладье. Но понимание, или сопряжение различного, глаголится разночленностью шагов приближения и отдаления – членораздельно: шаг с шагом сопрягая, путь глаголится.

Таким образом, двойственностью всепроницающий логос вершится как диа-логос; а «это вот речь», не являясь достоянием и всех вместе, и каждого в отдельности, не слышимая впервые и будучи прослушанной, есть нынешнее сопряжение различного – суть диалог. Гераклит потому и говорит, что «должно слушать не мою, но речь обоюдодглаголящего понимания, [что] есть единство всего суть» [фр. 50].

Обоюдодесный склад глаголющего понимания позволяет и диалог толковать двояко. Вообще *δίλογος* переводится достаточно просто: разговор, беседа. С одной стороны, «беседа» может быть растолкована как вполне обыденный, профанный факт. В этом случае синонимами «диалога» являются *λαλιὰ* (болтовня, спор) или *στωμύλλο* (словоохотливость, речистость). Это и позволяет говорить о диалоге как пути непринужденного ведения беседы. Вспомним, что Платон, представляя диалоги своих сограждан, писал их как беседу, что длилась в удовольствии и в удовольствие для присутствующих. Например, разговор об Эроте фактически начался после того, как «Сократ возлег и все поужинали, совершили возлияние, спели хвалу богу, исполнили все, что полагается, и приступили к вину. И тут Павсаний повел такую речь» [10, 176 а].

Но есть и другая группа значений, раскрывающая сакральный смысл диалога. В одном из сохранившихся фрагментов читаем: *διάλογος πρὸς Θεόπλοτον* – «диалог шествует в сопровождении Бога» [*Columbia Papyri, doc. 54*]. В своем сакральном смысле диалог суть всепроницающая причина жизни. В этой связи легкость и непринужденность – неперемные составляющие диалога, однако, отнюдь, не достаточные. Диалог – это еще и беседа серьезная и о важном. *Σπουδαίολογία* (также синоним диалога) означает как раз такую беседу. Если дословно перевести *σπουδαίολογία*, то это слово – суть ведение беседы, в процессе которой выясняются основания и обоснованность договора между соревнующимися сторонами. При этом важность разговора предполагает и определенный порядок его ведения. Ведь *σπονδή* – обряд, который состоит в том, что возливали вино, как жертву Богу, на алтарь, на жертвенное животное или просто на землю. Возлияние совершали также во время обеда три раза – в начале, середине и конце, т. е. перед каждым употреблением вина, тем самым поминая бога. Собственно, процитированный нами фрагмент из *Πира* говорит о том, что присутствующих ожидает не только беседа непринужденная и в удовольствие, но и сопровождаемая святым предназначением.

И тем не менее, профанный и сакральный смысл «диалога» не противоположны друг другу: диалог не разрушает между, что разделяет профанное и сакральное. Скорее он утверждает эту границу. Таким образом, не столько сами по себе сакральность «дыхания» и профанность спора определяют существо диалога, сколько он суть кинестазис встречи: то, что длится во утверждение ладности мира. В этой связи не удивительно, что еще одним из синонимов слова «диалог» является *νυκτηγορία*. Это слово нельзя переводить просто как «ночное собрание» или как «речь в ночном собрании»; оно суть обозначение пути шествия, который ведет и выводит из темного и потаенного к свету и несокрытому.

Диалога страстно желал Сократ: призывал «беседовать, а не спать» [12, 259d, 12], признавался в любознательности и бродил по улицам и рынкам, где в беседах упражнял не знание мира, но заботу о нем, и потому более славил не мудрецов, но любящих мудрость – философов.

Примечания

¹ Фрагменты Гераклита даны в нумерации Дильса-Кранца.

² В лекциях «Мир» В. В. Биbihин специально обращает внимание на это «многие»: «*ρπλπw* во всей греческой мысли от Гераклита до неоплатников означает не народную толпу на рынке или на улице, а образованное общество, где у каждого свой взгляд на вещи, как Пушкин

называет людей *рассуждающих*. <...> Мнение, особое мнение, составить себе мнение для Гераклита – падучая болезнь, хуже беспамятства сна. Свое особое мнение у каждого и делает людей толпой, т. е. разрозненным и потерянным множеством» [2, с. 83, с. 84].

³ Английский и французский переводы фрагмента № 1 можно найти на web-странице <http://philoctetes.free.fr/heraclitus.htm>

⁴ Парменид употребляет —ἐχεσθαί, что в издании А. Лебедева, на наш взгляд, удачно переведено как «смычка».

1. Аристотель. Никомахова этика // Аристотель. Сочинения в 4-х т.– Т. 4.– М.: Мысль, 1983.– С. 53–294.
2. Биbihин В. В. Мир (курс, прочитанный на философском факультете МГУ весной 1989 года).– СПб.: Наука, 2007.
3. Бофре Ж. Диалоги с Хайдеггером: Греческая философия.– СПб.: Владимир Даль, 2007.
4. Гераклит. Фрагменты // Фрагменты ранних греческих философов. Часть 1. Под редакцией А. В. Лебедева.– М.: Наука, 1989.
5. Гераклит: фрагменты / Пер. с древнегреч. М. Дынника / Режим доступа: http://philosophy.ru/library/antiq/geraklit/ger_othe.html
6. Гомер. Илиада / Пер. с древнегреч. Н. Гнедича.– М.: Правда, 1984.
7. Лосев А. Ф. История античной эстетики (ранняя классика).– М.: Высшая школа, 1963.
8. Парменид. О природе // Фрагменты ранних греческих философов. Часть 1. Под редакцией А. В. Лебедева.– М.: Наука, 1989.
9. Платон. Кратил // Платон. Сочинения в 3-х т.– М.: Мысль, 1968.– Т. 1.– С. 413–494.
10. Платон. Пир // Платон. Сочинения в 3-х т.– М.: Мысль, 1968.– Т. 2.– С. 95–156.
11. Платон. Федон // Платон. Сочинения в 3-х т.– М.: Мысль, 1968.– Т. 2.– С. 11–94.
12. Платон. Федр // Платон. Сочинения в 3-х т.– М.: Мысль, 1968.– Т. 2.– С. 157–222.
13. Хайдеггер М. Введение в метафизику / Пер. с нем. Н. Гучинской.– СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1997.