

*Нелли Иванова-Георгиевская*  
**ФЕНОМЕНОЛОГИЯ Э. ГУССЕРЛЯ В СВЕТЕ  
УЧЕНИЯ ПЛАТОНА О РОЛИ СОЗЕРЦАНИЯ  
РАЗУМА В ПОЗНАНИИ**

XX век засвидетельствовал распространенность того понимания познавательного процесса, которое восходит к Канту и утверждает опосредованный характер познания, что не допускает возможности получения истинного знания путем интеллектуального созерцания. С начала века, в рамках позитивистских школ процедура обоснования познания и поиска критериев истинности знания либо помещалась преимущественно в семантическую сферу, ограничиваясь логико-грамматическими дефинициями, сводя понятие истины к совокупности логических согласований, либо не выходила за рамки установления буквальных соответствий теоретических суждений фактам, фиксируемым протокольными предложениями, что в обоих случаях в конце концов создавало ущербный образ познания. К концу века философия постмодерна, сознавая, с одной стороны, беспомощность этих позитивистских концепций, а с другой, исчерпанность классических метафизических подходов, обосновывающих достоверность знания онтологическими основаниями (Богом, Абсолютной Истиной, абсолютным бытием трансцендентального субъекта), пришла к неутешительным скептически-нигилистическим заключениям. На этом фоне настойчивость Гуссерля в утверждении познавательных возможностей созерцающего разума и демонстрация им безоговорочной веры в истину и разум, достигающий ее, выглядят едва ли не наивными. Но всегда присущие Гуссерлю серьезность и тщательность, которые он проявляет и при исследовании данной проблемы, его обращенные к философам требования не только гносеологического и методологического характера – опираться только на проясненные предпосылки, что заставляло его самого разрабатывать требования метода во всей полноте его сложнейшей архитектоники, но и требования морального характера, взывающие к ответственности разума, свидетельствуют, что зачинатель феноменологического проекта не был непомерно простодушен – даже тогда, когда, преисполненный утверждением особой миссии своей философии, понимал жизнь европейского человечества как реализацию, пусть не всегда полноценную, телеологии разума. И всегда демонстрируемая им вера в созерцающий разум должна иметь безусловные резоны, поиск которых – совсем не случайно – возвратит нас к началу философии.

Целью данной статьи является реконструкция трактовки познавательного процесса и роли разума в познании Гуссерлем и

Платоном и выяснение тех условий, которые определили в обоих случаях именно такую трактовку. Для достижения этой цели предполагается решить такие задачи:

- проанализировать поиск Гуссерлем и Платоном оснований всеобщего и необходимого знания;
- показать своеобразие трактовки действия созерцающего разума в феноменологии и древнегреческой философии;
- установить те факторы, которые не позволили основоположнику феноменологии свести проблему истинности исключительно к логико-грамматическим критериям, несмотря на включение в сферу философского анализа познания проблемы смысла и его конституирования, и найти созвучие этого феноменологического исследования платоновским поискам;
- обосновать вытекающие из особенностей трактовки познания Платоном и Гуссерлем выводы о природе философской рациональности и месте веры в философском познании.

К античности восходит сохраняющая актуальность и для Гуссерля идея противопоставления истинного и неистинного знания. Еще Гераклит призывал посмотреть на мир «правильно», чтобы избежать заблуждений: «Выслушав не мою, но эту-вот Речь (Логос), должно признать: мудрость в том, чтобы знать все как одно» [18, с. 199], в то время как обыденный опыт очевидно этому противоречит, фиксируя несомненность множественности и различий. Элеаты противопоставили путь истины и путь мнения, недвусмысленно отдавая предпочтение в качестве ведущего к истине тому пути в познании, который есть созерцающее действие мышления. Парменид пишет:

Однако созерцай умом отсутствующее как постоянно присутствующее,

Ибо [отсутствующее?] не отсечет сущее от примыкания к сущему [18, с. 288].

Этому призыву предшественников не полагаться на изменчивый и, в силу этого, обманчивый чувственный опыт чутко внял Платон, сумевший придать идее об истинном познании авторитетный вид убедительного учения, получившего фундаментальное онтологическое и гносеологическое обоснование. Подробнейшим образом проанализировав в «Теэтете» все нелепости, возникающие в случае принятия сенсуалистской трактовки знания [14], Платон, кроме этого, разрабатывает учение об истинном бытии, выступающем объектом истинного познания, ибо именно на бестелесную занебесную сущность «направлен истинный род знания» [16, 247с], и обосновывает свое учение о познании как припоминании [15, 75е; 16, 249с]. Платоновское понимание принципов познания, в свою очередь, находит свой отклик в

феноменологическом описании познавательного акта и его обосновании, при очевидных различиях некоторых важных моментов и постоянном стремлении основоположника феноменологии опровергнуть подозрения его в явном или скрытом платонизме (см.: [7]).

В поиске оснований всеобщего и необходимого знания Гуссерль, вполне в ключе новоевропейской философской традиции, восходящей прежде всего к Декарту, требует исходить из очевидных начал, ясных и отчетливых данностей сознания. Он формулирует «принцип всех принципов», предопределяющий характер обоснования истинности получаемого знания, в соответствии с которым «любое дающее из самого первоисточника созерцание есть правовой источник познания, и все, что предлагается нам в «интуиции» из самого первоисточника (так сказать, в своей настоящей живой действительности), нужно принимать таким, каким оно себя дает, но и только в тех рамках, в каких оно себя дает» [4, с. 60]. Исключительная познавательная роль в этом созерцании явленного «из самого первоисточника» отводится Гуссерлем разуму, чьи полномочия предопределены тем, что всеобщее и необходимое знание должно быть знанием общих сущностей, а не изменчивых единичных отдельностей.

Такое требование может получить объяснение не только путем соотнесения его с картезианством, формулирующим в качестве «правового источника познания» представляемое уму ясно и отчетливо, но и с обоснованием истинного познания Платоном. Греческий философ утверждает, что «истинный род знания» душа получает во время своего небесного путешествия, когда ум – кормчий души – созерцает занебесные сущности. Различая мир умопостигаемый как мир сущностей и мир зримый как мир вещей [12, 509d], Платон утверждает, что только тот, «кто созерцает сами эти сущности, вечно тождественные самим себе» [12, 479e], тот познает. Но «бесцветная, без очертаний, неосязаемая сущность, подлинно существующая» может быть зрима только разуму, он и направляется на нее в стремлении получить истинное знание [16, 247c].

Почему и Платону, и Гуссерлю так важно установить такой «принцип всех принципов», зафиксировать «правовой источник познания», который будет связан исключительно с созерцающей деятельностью разума? Кроме того, как показывают дальнейшие рассуждения Платона, и ему важно указать, что принимать созерцаемое следует, говоря словами Гуссерля, именно в том виде, как оно себя дает, и в тех пределах, в каких оно себя являет. Ведь оказывается, что в своем земном воплощении душам непросто припоминать виденное в занебесном мире истины, поскольку, с одной стороны, «одни (души – *Н. И.-Г.*) лишь короткое время созерцали тогда то, что там; другие, упав

сюда, обратились под чужим воздействием к неправде и на свое несчастье забыли все священное, виденное ими раньше» [16, 250b]. Именно объем виденного и степень «ясности и отчетливости» созерцания умом сущностей в занебесье и предопределяет полноту и точность их припоминания на земле.

Вероятнее всего, такое стремление к очевидному «праначалу» познания свидетельствует не столько об озабоченности обоих философов начинать с чего-то определенного и надежного, уже имеющегося в качестве истинного в душе и, помимо всех субъективных намерений, впоследствии «само» себя являющее (так, скорее всего, можно было бы говорить в связи с Декартом, обустроивающим все дедукции и эnumerации на прочном фундаменте ясных и отчетливых очевидностей<sup>1</sup>), сколько о необходимости иметь некие гарантии возможности разрешить противоречия, в сети которых попадает в дальнейшем рассуждение. Платоновский «Софист», в частности, являет со всей определенностью то, что Гадамер назвал «запутывающей силой логоса», когда участники диалога в поисках определения софиста открывают философа, утрачивая в определенный момент рассуждения основания для различения подлинной и ложной мудрости [13]. Платон, спасаясь от диалектической запутанности логоса, предполагает в основании всех рассуждений «сущностное управление видением», без которого логос «никогда не сможет сам себя защитить от падения в ничто, не соответствующее сути» [3, с. 31]. Созерцание разумом сущности, выполненное с достаточной степенью тщательности («в том виде, как оно себя дает») и за достаточный промежуток времени, становится гарантией для истинных заключений разума, что и отмечает Гадамер: «Ведь распределяющее отношение (*Hinsicht der Einteilung*) следует не из самих понятий, но из предварительного взгляда на предполагаемую вещь (*Sache*), просвечивающую сквозь многообразие ее определений. Логос вещи именно потому представляет множество, что в нем одновременно «прочитывается» ряд категорий, в конце которого появляется одно как неделимый единый эйдос» [3, с. 31].

Для Гуссерля подобная проблема не менее актуальна. Как и Платон, считавший, что истинное знание, полученное созерцающим разумом в царстве истины, затуманивается под «чужим воздействием» и в процессе развертывания логоса, основоположник феноменологии опасается, даже в случае достижения адекватного очевидного созерцания разумом сущности и соблюдения всех ограничений феноменологической редукции и предписаний эйдетической дескрипции, последующего «запутывающего» логико-грамматического воздействия на знание. С одной стороны, Гуссерль утверждает, что познание тогда только может считаться состоявшимся, когда интенция значения завершается

осуществлением значения: «В реализованном отношении выражения к своей предметности наделенное смыслом выражение объединяется с актами осуществления значения» [8, с. 65]. Но, с другой стороны, Гуссерль понимает, что в реальном процессе познания часто обходятся без осуществления значения, без созерцательного наполнения мыслимого, что, по его мнению, послужило источником кризиса науки, культуры и европейского человечества [6]. В «Начале геометрии» он показывает, что полнота и адекватность смысла, поддержание его подлинности, то есть, в конечном счете, истинность знания зависят от возможности противостояния насилию языка, чья конструктивная сила может порождать многообразные смыслы независимо от усмотренного «из самого первоисточника», то есть от того, что, по мнению Гуссерля, должно быть единственным основанием смыслоконституирования, «правовым источником познания». Он пишет: «Изначально чувственная-созерцательная жизнь, в разнообразной активности создающая на основе чувственного опыта свои изначально очевидные образы, очень быстро и по нарастающей впадает в *искушение языком*. Она все больше и больше впадает в речь и чтение, управляемые исключительно ассоциациями, вследствие чего последующий опыт довольно часто разочаровывает ее в таком вот образом полученных оценках» [9, с. 222]. Поскольку язык, становясь областью седиментации смыслов, утрачивающих обоснованность, превращается в источник анонимного знания и приводит к смысловым искажениям, к возникновению симуляций, этому должно противостоять возвращение к очевидному первоисточнику, к созерцаемому разумом «само себя являющему». Как и у Платона, от искажающего воздействия языка, от запутывающей силы логоса здесь избавляет восстановленное первоучреждение смысла на основании непосредственно созерцаемого умом.

Следует отметить одно существенное отличие феноменологической трактовки созерцания от платонической. У Платона разум (кормчий души) непосредственно созерцает идеи, находящиеся в небесном царстве истинного бытия, отказавшись от чувственного восприятия, и только уже в земном своем существовании душа в процессе познания, столкнувшись с противоречивостью чувственного опыта, вынуждена обращаться к хранящимся в ее глубинах истинным знаниям – так разворачивается анамнезис, единственно способный дать человеку подлинное знание. Гуссерль же отказывается считать созерцание ума самостоятельным актом, дающим истинное знание, хотя именно его утверждает в качестве правового источника познания. Здесь мэтр феноменологии продвигается в сторону аристотелевской трактовки получения знания, имеющего статус всеобщего и необходимого, характеризуя «категориальное созерцание», созерцание разумом

сущности как фундированный акт, основу для которого составляет чувственное восприятие единичного предмета. Именно опираясь на чувственное созерцание разум способен, сменив установку сознания, переходить к усмотрению сущности – так Гуссерль пытается реабилитировать абстракцию, придав ей характер «идеирующей» и избавив от нелепостей классической теории абстракции, требующей индуктивно выводить общее из единичного, что, по мнению Гуссерля, невозможно из-за разной их онтологической природы. Единичное существует *реально* «здесь и теперь», общее же имеет *идеальное* надвременное бытие<sup>2</sup>, поэтому общее постигается в процессе созерцания его разумом, а не выводится из единичного (см. подробно: [8]).

Гуссерль глубочайшим образом размышляет над природой сущностного созерцания. Так, в частности, в первой книге фундаментального труда «Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии» он показывает, что в рамках непременно присущей любой эйдетике иерархии сущностей (от наивысшего рода до эйдетических единичностей) высшее всегда эйдетически заключается в низшем [4, с. 43], а это и позволяет понять, почему «от смысла всего случайного неотделимо обладание именно сущностью, а тем самым подлежащим чистому постижению эйдосом» [4, с. 27] – потому что «индивидуальный предмет – не просто вообще индивидуальный, не просто некое – «вот это!», не просто единственный в своем роде, он «в себе самом» обладает *своеобразием*, своей наличностью *существенных* предикабилей, каковые обязаны подобать ему (как «сущему, каково оно в себе») с тем, чтобы ему могли подобать иные, вторичные, относительные, определения» [4, с. 27]. То есть любая вещь обладает своей «сущностной устроенностью», и именно поэтому становится понятным, как на основе чувственного созерцания материальной вещи возможен переход к сущностному усмотрению. С другой стороны, сама процедура познания тоже включает в себя основания для возможности созерцания разума: оказывается, «у всякого возможного предмета, говоря же логически, «у *всякого субъекта возможных истинных предикаций*», есть *свои* способы вступать – **до всякого предикарующего мышления** (выделено мною – Н. И.-Г.) – в представляющий, созерцающий, иногда схватывающий его в его «настоящей, словно живой самостности», «постигающий» его взгляд» [4, с. 29].

Поскольку основанием для конституирования смысла, а, соответственно, и для обретения феноменом познавательного статуса становится, как было сказано, акт осуществления значения, требующий созерцательного наполнения мыслимого, другими словами, отнесение усмотренных разумом сущностных определений феномена к

интенциональному предмету, который изначально присутствует в сознании в виде своей пустой всеобщности [5, с. 123], постольку Гуссерль ищет определения истинности знания в двух направлениях: на пути поиска когерентной связности мыслимого и созерцаемого и на пути онтологического обоснования того, что являет себя в виде феномена. При этом он пытается избежать, с одной стороны, ущербности позитивистских попыток формулирования критериев истинности научной теории, а с другой, воспринимаемого как архаичность в XX веке метафизического гипостазирования общих сущностей, характерных для платонизма.

«Логические исследования I» являют первую развернутую попытку основоположника феноменологии подойти к определению истинности всеобщего и необходимого знания, благополучно удержавшись от разрушительных следствий психологизма и обвинений в платонизме. «Истина есть идея, единичный случай которой есть актуальное переживание в очевидном суждении», и далее: «переживание совпадения мыслимого с присутствующим, пережитым, которое мыслится – между пережитым смыслом высказывания и пережитым соотношением вещей – есть очевидность, а идея этого совпадения – истина» [7, с. 185–186]. Не стоит останавливаться здесь на том, как настойчиво и тщательно Гуссерль старается избежать возможностей ложного истолкования «переживания» в психологистском ключе, а истинности как формально-логической характеристики, указывая в связи с последним, в частности, что ««истинность» или «предметность» (или же «неистинность», «беспредметность») присущи не высказыванию, как переживанию временному, а высказыванию *in specie*, (чистому и тождественному) высказыванию...» [7, с. 186].

В рамках феноменологического обоснования познания, таким образом, истинность предполагает, во-первых, адекватность мыслимого и созерцаемого, которая может быть достигнута только при условии утверждения познавательной способности созерцающего разума. Во-вторых, Гуссерль обращается к забытым к XX веку онтологическим определениям истины как подлинно сущего, возвращая ей то измерение, которое было безусловно значимо и для Платона. Древнегреческий философ, обращаясь к описанию занебесной области, осознает весь масштаб своей ответственности перед истиной и фиксирует как раз двойственную ее природу, выделяя оба необычайно для него, как для философа, значимых измерения: «ведь надо наконец осмелиться сказать истину, особенно когда говоришь об истине» [16, 247c]. Здесь истина в первом случае характеризует высказывание, которое, как становится ясно из хода диалога, может обрести такой статус лишь при условии выражения в нем истинного знания, а во втором случае – истину как

таковую, то есть истинное бытие. Таким образом, и у Платона истинность определяется и по отношению к знанию (соответствуя гуссерлевскому указанию понимать истину как идею очевидного переживания) и по отношению к подлинно сущему (соответствуя в определенном смысле гуссерлевскому определению истины как единства значения в себе), становящейся объектом истинного познания благодаря разумному созерцанию.

И Гуссерль, и Платон со всей возможной тщательностью и настойчивостью утверждали, что задача философии состоит в постижении истины. Платон даже философа определяет как того, кто «любит усматривать истину» [12, 475e]. Гуссерлевский призыв к познанию вещей «самих по себе» демонстрирует это же, поскольку его следует понимать как движение не к вещам эмпирической действительности, а к «самой сути дела», не замутненной никакими натуралистическими наслоениями (физиологическими, психологическими, историческими, социальными и пр.)<sup>3</sup>, то есть к «истине о вещах». При этом философ, пытающийся обеспечить беспредпосылочность собственного познавательного действия (а в этом направлении достаточно потрудились оба рассматриваемых философа), вынужден, как оказывается, исходить из некоторых предпосылок, сформированных в области веры. Это касается тех исходных оснований, которые в виде принципа всех принципов вводят абсолютное доверие к воспринятому из самого первоисточника и утверждают уверенность в существовании Истины. Я не склонна усматривать в этом скандал в пристойном философском обществе, где непременно следует будто бы исключить все связанное с верой, поскольку всегда нечто принятое в «акте доверия» как раз и не вызывает доверия в рамках всеобщего и необходимого знания – отсюда такие попытки обосновать философию, которые были многократно осуждены и осмеяны обоими философами. По-видимому, философская мысль вообще не может конституироваться без неперменного принятия бытия Истины и познавательных и регулятивных полномочий разума без всякого доказательства<sup>4</sup>. И я уверена, что это не противоречит пониманию философии как беспредпосылочного знания, поскольку избегать всяческих предпосылок означает, согласно Гуссерлю, не использовать в качестве посылок в рассуждении никаких полученных за пределами самой философской мысли (разумеется, в феноменологически редуцированной ситуации) положений физического, психологического, метафизического etc характера. Применение же неких исходных принципов (заявленного Гуссерлем «принципа всех принципов» или демонстрируемой им веры в Истину и разум) обязательно в познании и сохраняет образ философии как «строгой науки», способной «разрешить для нас загадку мира и жизни» в виде, несущем «на себе печать вечности» [10, с. 307, 309]. Эта печать



оставлена на философском знании самой Истиной, открытой свободным разумом, просвещенным светом веры в нее. Что другое мог иметь в виду Гуссерль, когда в письме Л. Леви-Брюлю в 1935 г. определял феноменологию как «сверхрационализм», который превосходит классический рационализм декартовского образца, «вместе с тем оправдывая его глубочайшие тенденции» [1, с. 32]?

#### Примечания

<sup>1</sup> Декарт, формулируя правила метода, не предполагает возможности и необходимости разрешить возникающие в ходе рассуждения сложности путем обращения к усмотренному разумом с очевидностью, здесь достаточно «придерживаться определенного порядка мышления, начиная с предметов наиболее простых и наиболее легко познаваемых и восходя постепенно к познанию наиболее сложного, предполагая порядок даже и там, где объекты мышления вовсе не даны в их естественной связи» [11, с. 272]. Т. е. логос, по Декарту, способен сам распутать все возникающие затруднения, а созерцаемое ясно и отчетливо выполняет роль истинных посылок умозаключения, не привлекаемых для упорядочивания рассуждения в случае возникновения в его ходе недоразумений. Да это и объяснимо, поскольку требования метода у Декарта предписывают исходить в познании из усмотренных разумом врожденных идей наиболее общего характера, которые составляют не «правовой источник познания», а систему посылок умозаключения, основания для дальнейшей дедукции. Гуссерль, определяя свою философию как некартезианство [5], в этом моменте весьма далек от Декарта, совпадая с Платоном, поскольку оба признают полномочия схваченного в созерцании в разрешении логических сложностей на уровне дискурсивного мышления.

<sup>2</sup> Такая дифференция сама по себе, конечно, мало чего проясняет, хотя Гуссерль во все периоды творчества не устает подчеркивать, что его трактовка идеального бытия отличается от платоновского, которому он вменяет метафизическое гипостазирование, то есть утверждение *реальности* бытия бестелесных идей. Некоторая ясность начинает появляться, когда Гуссерль начнет определять общее, истину как «единство значения в себе», помещая вполне определенно общие истины, сущности как предмет истинного знания не в мир реального существования, а в «царство надвременной истины» как мир значений. Вполне в духе времени: Риккерт тоже пытался найти место для вневременных ценностей в «царстве ценностей», не сводя их к реальному существованию.

<sup>3</sup> К сожалению, встречается истолкование феноменологического призыва «к самим вещам» как приближение к предметам мира, объектам, данным

познающему субъекту. Исходя из всей феноменологической философии Гуссерля, скорее следует понимать его «Sache selbst» – как саму суть того, о чем идет речь (ср. нем. «Um der Sache selbst willen», то есть «ради самого дела») – здесь следует полностью согласиться с замечанием на эту тему Гадамера, трактующего в данном отношении «предмет» как «суть дела», а «беспредметное» как «не относящееся к делу» [2, с. 350]). И это всецело подтверждается уже отмеченным мною указанием Гуссерля на идентичность понятий «истинность» и «предметность» [7, с. 186] – предметом в феноменологическом исследовании оказывается истина сама по себе как единство значения в себе, открываемая в процессе осуществления конституирования смысла в рамках требований феноменологической редукции.

<sup>4</sup> Даже искушенный в представлении доказательств Фома Аквинский, когда доказывал бытие Бога, вполне понимая, что Бог и есть Истина, все же не включил это измерение в поле обоснований, ограничившись подтверждением существования метафизической причины мира как двигательной причины, действующей причины, необходимости, совершенства и конечной причины [17, с. 20–27].

1. Вальденфельс Б. Вступ до феноменології.– К.: Альтерпрес, 2002.– 176 с.
2. Гадамер Х.-Г. Актуальность прекрасного / Пер. с нем.– М.: Искусство, 1991.– 367 с.
3. Гадамер Х.-Г. К предыстории метафизики // Топос. Философско-культурологический журнал.– Минск, 2000.– №2.– С. 20–37.
4. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. I. Общее введение в чистую феноменологию.– М.: ДИК, 1999.– 336 с.
5. Гуссерль Э. Картезианские размышления.– СПб.: Наука, Ювента, 1998.– 316 с.
6. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Введение в феноменологическую философию / Пер. с нем. Д. В. Складнева.– СПб.: Фонд Университет; «Владимир Даль», 2004.– 400 с.
7. Гуссерль Э. Логические исследования: Прологомены к чистой логике.– К.: Вентури, 1995.– 256 с.
8. Гуссерль Э. Логические исследования. Т. II (1) / Пер. с нем. В. И. Молчанова // Гуссерль Э. Собр. Соч.– Т. 3 (1).– М.: Гнозис, ДИК, 2001.– 473 с.
9. Гуссерль Э. Начало геометрии. Введение Ж. Деррида / Пер. с франц. и нем. М. Маяцкого.– М. Ad Marginem, 1996.– 268 с.
10. Гуссерль Э. Философия как строгая наука // Труды семинара по герменевтике (Герменеус). Вып. 1: Сб. науч. тр. / Одес. Гос. консерватория; общ-во «Одесская гуманитарная традиция».– Одесса: Принт Мастер, 1999.– С. 255–316.

11. Декарт Р. Рассуждение о методе // Декарт Р. Избранные произведения / Пер. с франц. и лат. Ред. и вступ. статья В. В. Соколова.– М.: Госполитиздат, 1950.– С. 257–318.
12. Платон. Государство // Платон. Собр. соч.: В 4-х т.– Т. 3.– М.: Мысль, 1994.– С. 79–420.
13. Платон. Софист // Платон. Собр. соч.: В 4-х т.– Т. 2.– М.: Мысль, 1993.– С. 275–345.
14. Платон. Теэтет // Платон. Собр. соч.: В 4-х т.– Т. 2.– М.: Мысль, 1993.– С. 192–274.
15. Платон. Федон // Платон. Собр. соч.: В 4-х т.– Т. 2.– М.: Мысль, 1993.– С. 7–80.
16. Платон. Федр // Платон. Собр. соч.: В 4-х т.– Т. 2.– М.: Мысль, 1993.– С. 135–191.
17. Фома Аквинский. Сумма теологии. Ч. I. Вопросы 1-43.– К.: Эльга; Ника-Центр; М.: Элькор-МК, 2002.– 560 с.
18. Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики.– М.: Наука, 1989.– 576 с.