

ИДЕЯ КОСМОФИЗИЧЕСКОГО ПОРЯДКА В КОНТЕКСТЕ САМООПРЕДЕЛЕНИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО БЫТИЯ (АНТИЧНОСТЬ)

Торубарова Татьяна Викторовна,

Д.ф.н., профессор, Курский государственный университет

ttorubarova@rambler.ru

THE IDEA OF THE COSMOPHYSICAL ORDER IN THE CONTEXT OF SELF-DETERMINATION OF HUMAN BEING (ANTIQUITY)

T. Torubarova

Summary: The article is devoted to the disclosure of the essence of the idea of the cosmophysical order in the ancient worldview. The article substantiates the position that the comfort of the cosmic whole was the basis for the formation of a person. The conditions for the realization of the full value of human being are revealed. In this regard, the idea of the polis is comprehended. In the context of thematic explication, the dictum of Protagoras is analyzed. The polemical aspects of this saying are considered. It has been established that Plato is trying to figure out the beginning of the structure of the cosmophysical world order, commensurate with human understanding. In Plato's philosophy, the idea of the good is associated with constancy as a necessary condition for the commensurability of human being and thinking with the cosmic world order. The Platonic cosmological justification of the Protagoras thesis is revealed.

Keywords: cosmophysical order, polis, nature, human existence, commensurability, harmony, peace, idea, good.

Аннотация: Статья посвящена раскрытию сути идеи космофизического порядка в античном мировосприятии. Обосновывается положение о том, что благоустроенность космического целого являлась основой формирования человека. Выявляются условия осуществления полноценности человеческого бытия. В этой связи осмысливается идея полиса. В контексте тематической экспликации анализируется изречение Протагора. Рассматриваются полемические аспекты этого изречения. Установлено, что Платон, пытается выяснить начала устройства космофизического миропорядка, соизмеримого с человеческим разумением. В философии Платона идея блага связывается с постоянством как необходимым условием соизмеримости человеческого бытия и мышления с космическим миропорядком. Раскрывается платоновское космологическое оправдание тезиса Протагора.

Ключевые слова: космофизический порядок, полис, природа, человеческое бытие, соизмеримость, гармония, мир, идея, благо.

Современный человек, живущий в эпоху глобализации, и обретающий свое назначение и реализацию в информационно-техническом пространстве, по сути дела утрачивает понимание мира как гармонично устроенного порядка, в котором он способен осознавать себя «космически». Ныне, воссоздание целостности бытия, придающей смысл человеческому существованию, становится по сути дела непреодолимой задачей. Современный человек открывает мир исходя из самого себя, лежащего в основе всякого порядка и тем более упорядочения сущего в целом. Во все более расширяющемся в запредельное спектре антропоцентрической свободы, сама субстанция мира становится виртуальной, а человек превращается в странника во всевозможных мирах и проекциях бытия, в конструкт рациональных схематизаций. Такого рода траектория обеспечивает не только потерю собственно человеческой идентичности, но и мира как целого, в котором возможно гармоничное присутствие человека в его подлинном призвании и назначении. Обрести себя возможно только в мире. Именно в сопричастности этому целому, оказывается только и возможным сохранения собственно человеческого начала в самом бытии человека. Вот почему важно обра-

титься к опыту греков, в мысли которых - тайна и глубина этого самосохранения.

Целью нашей работы является осмысление идеи космофизического порядка в контексте самоопределения человеческого бытия.

Идея понимания мира как порядка, в плане гармоничного устройства всего сущего определяет ключевые детерминации мысли, восходящей к тому, что называется космосом греков. Речь идет о космофизическом обстоянии всего сущего, включая богов и людей, небо и землю, воздух и воду, которое греки постигали как природу, как все, единство. Единство, заключающее в себе не просто многообразие всевозможных вещей и явлений, но то единство, в котором все находится всегда в целом и гармонии, на своем месте, в силу своей собственной природы, определенный и оформленным образом. Такое единство греки называли миром, то есть родным домом человеческого присутствия, где человек прибывает в согласии со всем существующим. Способность к согласованию, к соответствию с тем, среди чего он прибывает, является ключевой характеристикой челове-

ческой сущности. Вне гармонии со всем сущим жизнь человека оказывается трагичной. Благоустроенность космического целого являлась основой формирования человека. А соотносительность человека со всем сущим, в плане осуществления его сущностного пребывания достигается в полисе. «Полис...это...устройство места истории греческого человека. Это есть такое сущностное пребывание человека, которое в своем топосе собирает в изначальное единство все то, что достигает человека как нескрываемое и предлагается ему как то, к чему он в своем собственном бытии предназначается» [11, с.55].

Сознание принадлежности к структурам традиционной гражданской общности являлось необходимым условием реализации полноценности человеческого бытия. Эти структуры, разумеется, претерпевали изменения, однако не в такой степени всеобщие и радикальные, чтобы разрушать полностью и окончательно конструктивность такого рода сознания. При всех своих социальных разногласиях, сословно-классовых противоречиях, гражданская община сохраняла свою конкретную целостность, поэтому она осознавалась как наиболее естественная форма местопребывания человека в космофизическом миропорядке. В силу сохранения гражданской общности, в коей осуществлялась так или иначе действенная соизмеримость всех и каждого друг с другом и с легко обозримым «социальным телом» полиса, развивалось и преобладало космоцентрическое мирозерцание. В горизонте этого мирозерцания человек с его умением обрабатывать землю и создавать необходимые для себя вещи, с его стремлением осваивать морские просторы, испытывать и познавать все реально сущее и происходящее, человек в его непосредственно телесном пребывании и во всех своих умениях воспринимался как вполне соизмеримый с природным и общественным порядком вещей, образующих в своей совместимости, совместно с богами и небом гармоничский устроенный космос [4, с.114], где, как разъясняет М. Хайдеггер, «... проясняющаяся гармоническая слаженность, бытийствует во всем убранном» [13, с. 209]. Как особое сущее среди всего сущего человек воспринимался в гармонии со всеми индивидами и родо-видовыми образованиями бытия, получающего завершенность в космофизическом измерении. Поэтому космос выступал в качестве естественного места человеческого осуществления жизни, в качестве собственного жилища, так сказать, «родного дома», полноценного местопребывания каждого отдельного человека. В сфере именно такого космоцентрического сознания следует понимать знаменитое изречение Протагора, которое гласит так: «Мера всех вещей – человек, существующих, что они существуют, а не существующих, что они не существуют» [7, с. 203].

Полное изречение Протагора соотносят, как правило, с «субъективизмом» или с исходящим «из признания текучести материи» «релятивизмом, который был

свойствен гераклитовцам...» [6, с. 501]. Весьма спорно, во-первых, то обстоятельство, что сам Гераклит был релятивистом с его учением о «логосе» и «полемосе». Во-вторых, в древнегреческой философии не было вообще термина «материи» (ἕλη) до Аристотеля, в силу чего текучесть относили к чувственно воспринимаемому, что не есть материя, причем и у самого Аристотеля материя вообще не существует вне своей оформленности или телесной осуществленности. В-третьих, и субъективизм в привычном для нас смысле вовсе не характерен для космоцентрического мировоззрения, несмотря на любые эгоцентрические эксцессы, заявлявшие о себе в лице софистов, людей типа Алкивиада и киников в непосредственной жизненной стихии претерпевающего кризис демократического устройства полиса. Впрочем, само движение софистов было возможно как раз в силу сокращения полисной организации гражданской общности, в коей каждый по отношению друг к другу и к социальному целому стремился определить себя в достойной и для себя полноценной соизмеримости, в соответствующем ему предназначении. Вот почему Платон, обсуждая изречение Протагора, что «мера всех вещей – человек» (παντων χρηματ μετρον εδτι ανθρωπος), в лице Сократа задает следующий риторический вопрос: «Так вот, он говорит тем самым, что-де какой мне кажется каждая вещь, такова она для меня и есть, а какой тебе, такова же она в свою очередь для тебя. Ведь человек – это ты или я, не так ли?» [7, с. 203]. Здесь говорится не о человеке вообще, а о соответствующим друг другу «Я» и «Ты». Каждое конкретное «Я» соотносится в своем местопребывании с таким же определенным «Ты», и только в рамках такого полисно-гражданского соотношения возможной оказывается сама греческая софистика, которая строилась на основе σοφια, то есть на таком истолковании бытия, которое исходит из соизмеримости «Я» и «Ты» в постижении определенности всего сущего и несущего. «Человек не выводит из своего обособленного и изолированного Я абсолютную меру, под которую должно подойти все сущее в своем бытии. Человек греческого отношения к сущему и к его непотаённости есть μετρον (мера) постольку, поскольку принимает свою отмеренность кругом непотаённости, ограниченным ограниченностью его Я, признает тем самым потаенность сущего и невозможность самому решать о его присутствии или отсутствии, равно как и о виде (эйдосе) пребывающего» [12, с. 57].

Поясняя данное рассуждение, важно отметить то обстоятельство, что для Протагора все сущее действительно раскрывается лишь в соотносительности в человеческом εγω, однако это Я немислимо в отъединенности от полисной жизни и природного порядка вещей; это такое Я, которое постоянно стремится жизненно осуществить себя, свое особое предназначение в контексте всего того, что соизмеримо с ним и что тем самым существует всегда определенным образом. Поэтому обо всем том,

что несоизмеримо с человеческим предназначением в период его жизненного пребывания, невозможно говорить что-либо определенное. Краткость человеческой жизни не позволяет нам знать, например, о Богах «ни что они существуют, ни каковы они по своему виду». И это не просто субъективное, так сказать, мнение Протагора, но, скорее, основной принцип греческого мировосприятия в полисной организации общественной жизни. Вот почему, имея в виду Протагора, Сократ с явным одобрением замечает: «А мудрому мужу, разумеется, не подобает болтать вздор» [7, с. 204].

В полисной организации формировался и артикулировался такой горизонт космоцентрического мирозерцания, в коем жизненное предназначение человека обретало смысл в том и только в том случае, если оно оказывалось соизмеримым со всем окружающим его сущим. Говоря иначе, именно в соизмеримости со всем происходящим и сущим в мире осуществлялся, согласно древнегреческой мудрости, смысл человеческого существования. Для каждого «полисного» человека, пребывающего на земле и под небом, живущего среди таких же, как и он сам смертных, в отличие от бессмертных богов – небожителей, все неопределенное, лишенное какой-либо выразительности, бесформенное вообще, исключало возможность строить отношение. Но отсутствие такой возможности, в свою очередь, исключало само стремление человека к достойному осуществлению своей собственной жизни. Поскольку при таком условии он просто уже не может быть той самой «мерой», каковая позволяла бы ему в постоянном усилии сохранять и возобновлять не только обычную, так сказать, совместимость с космофизическим порядком, присущую, например, камням, растениям и насекомым, но именно гармоническую совместность, причем в ее самом предельном измерении. Ведь все то, что несоизмеримо с человеком, лишает его той сущностной меры, которая необходима ему для реализации своего жизненного назначения, ибо оно оказывается неопределенным и вследствие этого лишенным какого-либо смысла. Оно, тем самым, исключает возможность «интеллигибельного» отношения, следовательно, лишает человека разума, языка, речевой стихии вообще. И в этой связи весьма показательным представляется рассуждение Платона о созидании космоса в диалоге «Тимей», где речь идет о том, как определить и каким словом можно назвать исходное начало всего сущего. Ведь это начало оказывается для человека настолько смутным и неопределенным, настолько несоизмеримым с его способностью наименования чего бы то ни было, что трудно найти ему какой-нибудь подходящий термин или хотя бы более или менее приемлемый образ. Даже самый что ни на есть многозначный символ, оказывается всего лишь намеком, ибо указывает только на подобие тому началу, из коего Демиург исходит в своем замысле устройства Вселенной. Для человеческой способности проникновения

это такое темное начало, которое намеком, всего лишь только намеком никак невозможно высветить в силу чего оно для человека суть «кромешный мрак невообразимого» [3, с.64]. Стремясь прояснить это начало, сделать наш умственный взор более ясным и отчетливым в такого рода постижении, приходится признать, что это «нечто» мы можем постигнуть, находясь как бы лишь во сне, тогда как, пробудившись, мы не в силах его назвать (λέγειν), «и только неким незаконным исчислением (λογισμός νόθος) мы найдем это «нечто» и определим это словом ...» – χάρα [3, с. 64-65]. Для Демиурга χάρα суть «нечто», а для человека – это сплошная тьма, ибо в своей неопределенности для него она суть «лишенность», полная «отстраненность» (χάξιω); для человеческого «ума и сердца» χάρα – это «пролом», – жуткое «зияние», «бездна», то есть несоизмеримый с его жизненным пребыванием «хаос» (χάος). Рассуждая о природе такого начала, несоизмеримого со способностью человеческого проникновения, Платон все же пытается определить эту суть: «Природа эта по сути своей такова, что принимает любые оттиски, находясь в движении и меняя формы под действием того, что в нее входит, и потому кажется, будто она в разное время бывает разной; а входящие в нее и выходящие из нее вещи – это подражание вечносущему, отпечатки по его образцам, снятые удивительным и неизъяснимым способом...» [8, с. 453].

Важно здесь отметить ту исторически фундаментальную специфику древнегреческого мировосприятия, которая получала свое выражение в философии и которая в период позднего эллинизма разрушалась и вытеснялась христианской доктриной. Платон, пытаясь выяснить начала устройства космофизического миропорядка, соизмеримого с человеческим разумением, говорил о неизъяснимом начале (χώρα) [2, с. 293], хаосе, но одновременно и о Демиурге, о коем тоже невозможно сказать все в смысле определенности. И все же о нем можно сказать, что он являет собой всю полноту Блага, то есть интеллигибельную полноту всего сущего. Тем самым для человека оказывается возможной задача преодоления несоизмеримости с ним и достижения той или иной определенности, благодаря которой появляется на свет воспринимаемое и тем самым вполне именуемое уже сущее. У человека нет «образцов» в его эмпирическом существовании, которые позволяли бы ему устанавливать свою соизмеримость со всем сущим, интеллигибельность всего с ним и с окружающим его происходящим. Но зато у него есть стремление к этому, трансцендирующее его за пределы прилегающих к нему чувственно воспринимаемых вещей и обстоятельств. Со всем этим, находящимся в постоянном изменении, согласно Платону, невозможна соизмеримость подлинного человеческого бытия. И тем не менее соизмеримость всегда возможна, поскольку она изначально человеку присуща. Именно в такой интенции космофизической соизмеримости человека с чем бы то ни было Платон

разрабатывал свою теорию идей и космологию, говоря о Демиурге как об устройтеле всего сущего и осуществляющего собой всю полноту Блага, наделяющего смыслом человеческое стремление обрести мудрость в его собственном жизнепробытии.

В философии Платона идея блага связывается с постоянством как необходимым условием соизмеримости человеческого бытия и мышления с космическим миропорядком. И поскольку все чувственно воспринимаемое претерпевает непрерывное изменение, постольку оно лишено устойчивой меры существования, то есть той самой меры, с которой человек соотносит осуществление смысла своей жизни и возможность истинного познания. Как раз в силу изменчивости природно сущего, Платон говорил о невозможности науки о природе как *ἐπιστήμη*, то есть подлинной мудрости. Однако, коль скоро вся чувственно воспринимаемая природа лишается соизмеримой с человеком бытийности, следовательно, и человек в своем жизненном предназначении оказывается совершенно исключаемым из телесного окружения. Он оказывается несоизмеримым со своей собственной телесностью, причем ради вообще непонятно какого-то назначения. Согласно платоновскому учению, оно обязывает его в дионисийско-вакхическом самозабвении, в опьяняюще-восторгающем эротическом восхождении к ступени завершающего блага – блаженства полностью отрешиться от своей собственной индивидуальности. Другими словами, платоновское учение об идеях, подкрепляемое концепцией эротического восхождения к Благу, завершающей смысловую определенность и устойчивость космического мироустройства, исключало соизмеримость телесного человека с чувственно воспринимаемым природным порядком, поскольку все телесное, пребывающее в непрерывном изменении, не имеет той самой меры, которая гарантирует постоянство. В интенции соизмеримости человека с полисно-природным окружением Платон ориентировался на понимание бытия как постоянства. Вся древнегреческая философия, начиная с Фалеса, ориентировалась на извлечение из непрерывно изменчивого потока явлений, неизменно самотождественной сущности, будь то «вода» того же Фалеса, «или «число» Пифагора, «атомы» Демокрита или «идея» Платона» [1, с. 210]. И вот такой поиск самотождественного в полисной цивилизации получил свое выражение, с одной стороны, в концепции неизменного бытия Парменида, подкрепляемой апориями Зенона Элейского, в атомистике Демокрита, в коей решающую роль получала случайность столкновений и тех или иных сочленений, и в софистическом движении, противопоставляющем человеческое умение изменчивому природному порядку. После софистов и Сократа постижения природы (*φύσις*), самой по себе сущей, оказались несостоятельными. «К этому времени физиологами были перебраны все возможные, на их взгляд, начала Вселенной, и вместе с последователь-

ным перечислением четырех стихий материи – воды, воздуха, земли и огня – предлагались первоначально абстрактно-мыслительные: числа пифагорийцев, апейрон Анаксимандра, Единое элеатов, Нус и гомеомерия Анаксагора» [3, с. 47]. В Афинах учение Анаксагора, несовместимое со здравым смыслом полисного сознания, было признано богохульным. Оно явилось как бы завершением усилий «физиологов» в их поиске соизмеримости мышления с постоянно изменяющимся в его чувственной воспринимаемости природным порядком вещей. Ведь в космологии Анаксагора Нус, как принцип разумно-гармонического устройства всего сущего, противопоставлялся неисчислимому разнообразию незримых частиц, называемых «гомеомериями». С одной стороны, соизмеримость этих частиц предполагала возможность их разумного согласования в такого рода гармоническом устройении, в коем человек мог бы осуществлять свое жизненное назначение. То есть все свои стремления он мог бы соизмерять со всем сущим и, тем самым, свое окружение осмысленно воспринимать и познавать. С другой стороны, для полисного сознания, ориентированного на определенность в горизонте присущего ему космоцентрического измерения, совершенно неясным оказывалось то обстоятельство, что наличие таких частиц бесчисленно, к тому же они еще и невидимы. В диалоге Платона «Федон» Сократ рассказывает, как он разочаровался в Анаксагоре, полагая, что в его лице он нашел учителя, способного открыть доступную его разуму «причину бытия», коль скоро Анаксагор утверждал, «что всему в мире сообщает порядок и всему служит причиной Ум...» [9, с. 56]. «Но с вершины изумительной этой надежды... я стремглав полетел вниз, когда, продолжая читать, увидел, что Ум у него остается без всякого применения и что порядок вещей вообще не возводится ни к каким причинам...» [9, с. 57]. И в этой связи приведем еще одно замечание Платона относительно Анаксагора: «Некоторые даже отваживались... выставить рискованное положение, что ум привел в стройный порядок все то, что находится на небе. Но те же самые люди снова допустили ошибку в понимании природы души... они снова, так сказать, повернули все вспять, особенно же самих себя» [5, с. 435]. «Повернули все вспять», то есть, вероятно, к тому, о чем софист Горгий в своем трактате «О несуществующем или О природе» рассуждал так: «Одно – именно первое – [гласит], что ничего не существует, второе – что если и существует, то оно непознаваемо для человека; третье – что если оно и познаваемо, то все же, по крайней мере, непередаваемо и необъяснимо для другого» [10, с. 72]. Впрочем, и Сократ, согласно Платону, отрицал свою причастность к космологии, претендующей на статус подлинной мудрости, ибо в поиске соизмеримого с человеческим существованием смысла всего сущего необходимо устанавливать всегда наличие того, что так или иначе оказывается определенным, поскольку вне какой-либо определяемости невозможна вообще значимость той самой речевой стихии, благода-

ря которой осуществляется полисная совместность человеческого жизнепробытия. Вот почему в «Тимее» с космологическим учением выступает не Сократ, фигурирующий в более ранних диалогах Платона в качестве подлинного мудреца, а пифагореец Тимей Локрский, разъясняющий в эзотерической (отличие от Сократа) манере, что «из сочетания ума и необходимости произошло смешанное рождение космоса» [8, с. 450].

Как бы возражая Горгию, Платон восстанавливал космологию в статусе такой науки, которая должна входить в сферу подлинной мудрости. Однако, согласно Платону, истинное знание возможно относительно лишь вечных, неизменных, всегда себе тождественных идей, но не относительно чувственно воспринимаемого и пребывающего в изменении, то есть всего того, что к самому человеку оказывается непосредственно прилегающим в его собственной жизнедеятельности. Восстанавливая космологию в ранге необходимой мудрости с помощью своей концепции идеального порядка всего сущего, Платон в противовес Горгию, можно сказать, оправдывал протагорский тезис о соизмеримости человеческого существования с какой-угодно бытийностью, каковая в силу соизмеримости, именно и как раз в силу соизмеримости, так или иначе раскрывается, и тем самым для человека оказывается вполне постижимой. Но в платоновском космологическом оправдании тезиса Протагора мудрость оказывалась несовместимой с вещами, возникающими и пребывающими в изменении; следовательно, все чувственно воспринимаемое, осуществляющее себя в движении, оказывалось несоизмеримым с человеком, поскольку само по себе оно лишено смысла и тем самым недостойно вообще внимания. Протагорский тезис весьма существенно модифицировался, ибо в отличие от «фюсиологов», постигающих бытие как φύσις, в смысле самовозникновения и самоосуществления чего бы то ни было в космическом миропорядке, Платон понимал бытие как нечто идеальное (ιδέα), то есть как нечто такое неизменное и самоидентичное, каковое наделяет существованием все изменчивое лишь в той мере, в коей оно может быть причастным своему единственному и вечному образцу. Соизмеримость человека с окружающим его сущим сохранялась, но уже только лишь в той степени, в какой он сам оказывался причастным к идеальному миру, ослепляющего всех и каждого, кто доверяется способности чувственного восприятия, другими словами, миру непосредственно жизненного опыта. Согласно Платону, идеи наделяют такой чистой зримостью,

каковая позволяет человеку постигать всю ту святоносность чистой и полной являемости как раз того, что в опыте непосредственного восприятия постоянно затмевается изменчивостью своего пребывания. Все изменчивое исключается из сферы мудрости, то есть истинного познания, ибо это есть «мир теней»; но тем самым отображается и способность чувственного восприятия; тем самым человек лишается достоинства быть телесным, лишается всех тех, присущих телесности характеристик, которые позволяют ему соизмеримо и совместно быть со своим непосредственным окружением. Ведь как раз в силу соизмеримости и тем самым совместности с человеческой телесностью, все чувственно воспринимаемое должно подлежать, причем настоятельно и с необходимостью, несмотря на свою изменчивость, возможности человеческого осмысления. В этом случае протагорский тезис, выражающий суть древнегреческого полисного сознания, получает свое оправдание и демонстрирует свою надлежущую значимость.

Подводя итог сказанному, отметим. В горизонте античного мировосприятия, самоопределение человеческого бытия в мире невозможно вне соотнесенности с идеей космофизического порядка, в основе которого лежит понятие гармонии и соизмеримости. Порядок пронизывает и устроит саму сущность человеческого присутствия, определяет то, к чему он предназначен в мире. Упорядоченность человека, благодаря которой он обретает свое назначение, осуществляется в полисе, в подчинении законам полисной организации. Полисная упорядоченность есть такая упорядоченная структура, которая выполняет конструктивную роль по отношению к самому человеческому бытию, порождая человека в его способностях и бытийных характеристиках. Существование таких структур, которые являются конститутивными для определения сущности бытия человека открывает Платон. В совместной, полисной жизни людей происходит их упорядочивание и формирование, позволяющее входить им в свою собственную сущность, осуществляться в своем собственном предназначении. Существование человека свершается как отзывчивое внимание ко всему сущему, как соизмеримость и согласие со всем присутствующим, которое вносит порядок и в саму человеческую душу, что позволяет говорить о греках как подлинно космических существах, для которых мир (космос) есть родной дом, как не метафорично это звучит.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аверинцев С.С. Греческая литература и ближневосточная «словесность» (противостояние и встреча двух творческих принципов) // Типология и взаимодействие литератур древнего мира. М., 1971. С. 206-266.

2. Ахутин А.В. Античные начала философии. Санкт-Петербург: Наука, 2007. С. 293. -784 с.
3. Григорьева Н.И. Парадоксы платоновского «Тимея»: диалог и гимн // Поэтика древнегреческой литературы. М., 1981. С. 47-90.
4. Лебедев А.В. Логос Гераклита. Реконструкция мысли и слова (с новым критическим изданием фрагментов). СПб.: Наука, 2014. С. 114. — 533 с.
5. Платон. Законы // Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1994. С. 71-437.
6. Платон. Примечания // Платон. Сочинения в трёх томах [Текст] - М.: Мысль. - (Философское наследие). Т.2. 1970. 611 с.
7. Платон. Тезет // Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1993. С. 192-274.
8. Платон. Тимей // Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1994. С. 421-500.
9. Платон Федон С. 56. Т.2. Платон. Федон // Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1993. С. 7-80.
10. Секст Эмпирик. Против ученых // Соч. в двух томах. Т. 1. М., «Мысль», 1975. С. 61-376.
11. Сергеев К.А., Каменева Л.С. Сущность человеческого бытия в философии Платона // Платон. Государство. СПб.: Наука, 2005. С.5-158)
12. Хайдеггер М. Время картины мира //Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления (пер. с нем.; комм. В.В. Библихина; серия "Мыслители XX в.). — М., Республика 1993. С. 41—63.
13. Хайдеггер М. Гераклит: 1. Начало западного мышления 2. Логика. Учение Гераклита о логосе. Переводчик: Александр Шурбелев Издательство: СПб.: Владимир Даль, 2011. 502 с.

© Торубарова Татьяна Викторовна (ttorubarova@rambler.ru).

Журнал «Современная наука: актуальные проблемы теории и практики»

