

Сергей Катречко

Платоновская «тяжба о бытии»:
платоновская предикатная онтология (свойств)*

В диалоге «Софист» Платон говорит, что в своем существе философия представляет собой «нечто вроде борьбы гигантов из-за спора... о бытии» [Софист 246a] и добавляет, что именно Бытие (Сущее), или вопрос «что есть Сущее?», составляет предмет непрестанной заботы философа, который «постоянно обращается разумом к идее бытия» [Софист 254a]. Вторит ему и его ученик, другой крупнейший мыслитель античности — Аристотель, который делает *сущее само по себе* предметом исследования философии (*метафизики*), отличия его от предметов *физики*, которая изучает *сущее в движении*, и *математики*, которая изучает отвлеченные от движения *абстрактные формы сущего* [Аристотель, *Метафизика* К 7, 1064a27–1064b]. Тем самым «тяжба о бытии» зачинает европейскую метафизику/онтологию и предопределяет ее дальнейшее развитие. Спустя две с половиной тысячи лет об этом,

* Данное исследование выполнено при поддержке Российского гуманитарного научного фонда (гранты № 12-03-00503а, 15-03-00866а), а также поддержано программой «Научный фонд НИУ ВШЭ» в 2014/2015 гг. (гранты № 14-01-0195, 14-09-0199).

ссылаясь на Лейбница, говорит М. Хайдеггер. В своих «Лекциях по метафизике» он определяет философию как непрекращающееся вопрошание о том, «почему есть Нечто, а не Ничто?»

Возможно, одна из причин такого философского постоянства (вопрошания) кроется в нашем языке. Вот что в этой связи говорит Л. Витгенштейн: «Философию вновь и вновь упрекают в том, что она, по сути, не движется вперед, что те же самые философские проблемы, которые занимали еще греков, продолжают занимать и нас. Но те, кто это заявляют, не понимают, почему именно так и должно быть. Причина кроется в том, что наш язык остается тем же самым и вновь и вновь склоняет нас к постановке тех же самых вопросов. Коль скоро сохраняется глагол “быть”, казалось бы функционирующий подобно глаголам “есть” и “пить”... — люди всегда будут сталкиваться с одними и теми же загадочными трудностями...» [Витгенштейн 1994: 425–426 (фр. 74)]¹. Поэтому фундаментальность проблемы *бытия* связана не с какой-то прихотью цеха философов, а с тем, что наш язык содержит неприметный на первый взгляд глагол «быть», который требует своего [философского] осмысления. И эта неприметность и, в силу этого, постоянное ускользание бытия из поля нашего ума делает эту проблему особенно сложной.

Прежде всего, заметим, что *метафизика* не занимается исследованием *существующего* (нечто): этим занимается *физика*. По Хайдеггеру, метафизика должна заниматься исследованием не *существующего* (так или иначе причастного Сущему) и даже не исследованием *Сущего*, а исследованием *Бытия* сущего (существующего)². Поясняя это важное для метафизики XX в. различие

¹ И далее он продолжает: «Я читаю: “К смыслу ‘сущего’ философы ныне не ближе, чем Платон”. Какое странное положение вещей. Сколь поразительно вообще, что Платон смог зайти так далеко...!» (Там же: фр. 75).

² Темы хайдеггеровского различения Бытия и Сущего мы подробнее коснемся позже, а здесь (и далее) пока будем понимать их как синонимы, имеющие один и тот же денотат, что в принципе соответствует доплатоновской античной мысли. Так А. Доброхотов замечает, что даже у Платона в «Софисте» для понимания бытия в самом общем смысле («бытия как такового») использу-

ние, М. Мамардашвили пишет, что в мире помимо сущего, т.е. физически *существующих предметов*, «существует еще [и метафизическое] *бытие* [= Бытие] *существующего...*, [т.е.] нечто в мире [= Нечто], что [для своего изучения] требует особого языка, [который и]... есть *метафизика*» [Мамардашвили 1989: 5; в цитатах здесь и далее выделение курсивом и вставки в квадратных скобках мои — К.С.] По сути, именно в этом различении *существующих* [вещей] и *Сущего* [самого по себе] и состоит главная заслуга «великого Парменида» [Софист 237a], по праву считающегося «отцом» европейской метафизики [Софист 241d]. Вот что говорит в этой связи А. Доброхотов: «Бытие как понятие введено в философию Парменидом, и хотя характер термина оно приобрело значительно позже — видимо, в контексте платонизма, — понятием в поэме Парменида оно является с несомненной очевидностью. До Парменида предметом размышления философов были *сущие вещи* [т.е. существующее], а не *сущее как таковое*» [Доброхотов 1986: 6]. Тем самым Парменид открыл для [философской] мысли «новое измерение [или собственно метафизику как мета-физику], которое, по сути, не было сводимо к [изучению] природы и уводило мышление от «физиологии» к онтологии» [Доброхотов 1986: 7], и тем самым конституировал возможность собственно философии.

Однако «открытие» (resp. «изобретение»)³ Парменидом концепта *сущего-как-такового* представляет собой лишь начало сложного пути европейской метафизики. Трудность, которая здесь подстерегает, связана, по Э. Жильсону, с тем, что «метафизики подменяют [исследование] бытия как первого начала своей науки одним из частных [его] аспектов» [Жильсон 2004: 323], или

ются термины «to on, eînai и ouσία, [которые] употребляются (в 250b) рядом как синонимы» [Доброхотов 1986: 62].

³ В данном случае мы придерживаемся восходящего к Ж. Делезу методологического тезиса о том, что каждый крупный философ, к которым несомненно относится и Парменид, «изобретает» свою систему концептов, причем каждый концепт имеет сложную природу, т.е. состоит из нескольких смысловых составляющих [Делез 1998].

отождествляют бытие как *основание оснований* (resp. аристотелевскую «первую причину» или кантовское «трансцендентальное условие») с одним из *оснований*, подменяя анализ бытия анализом его вторичных проявлений или его *превращенных форм* (Маркс). Соответственно, история развития европейской метафизики может быть представлена как последовательный ряд приближений к «схватыванию» истинного смысла концепта Бытия, в котором можно выделить несколько ключевых моментов. Некоторым из них, связанных с именем Платона, и будет посвящено данное исследование.

Начало «тяжбы о бытии» было положено милетцами, которые открыли концепт *бытия* под именем *первоматерии* (*архэ*). Конечно, (перво)материя является одним из оснований (трансцендентальных условий) сущего: для своего существования вещи должны из чего-то состоять, — однако материя не является ни единственным, ни предельным основанием сущего. Ведь существующая вещь, помимо материи, должна иметь какую-то структуру и/или быть как-то оформлена, и поэтому помимо *материальной*, она должна иметь еще и *формальную* (в смысле Аристотеля) причину, которую можно соотнести с пифагорейским *числом* или гераклитовским *логосом*. Следующий и решающий шаг на пути становления метафизики, поднимающий ее от мета-физики к онтологии, как раз и делает Парменид, вводя свой концепт *бытия*, которое выступает здесь не в своей превращенной форме как *сущее вещей*, а в своем собственном значении *бытия-как-такового*. Он связан с выходом мысли на новый — *абстрактный* — уровень рассмотрения окружающего нас мира, с освобождением нашей [чистой] мысли от чувственной «привязки» к существующим вещам.

Понятно, что на этом уровне рассмотрения логически/лингвистически возможным является введение другого — противоположного и абстрактного — концепта не-сущего: язык как буд-

то бы позволяет сделать это. И поэтому мысли нужно обосновать выбор в пользу концепта бытия, что Парменид и делает, приводя два контраргумента против постулирования не-сущего: *логико-лингвистический* (суждение «не-сущее существует» логически противоречиво) и *эпистемологический* (говорить о существовании чего-либо можно лишь при его восприятии, т.е. восприятии *чего-то* (бытийного), а не-сущее не может быть [этим] *чем-то*, т.е. *предметом* воспринимаемого). Концепт же *бытия* успешно проходит логико-эпистемическую проверку, поскольку подобные контраргументы к нему неприменимы, что позволяет Пармениду исключить альтернативу не-сущего и сформулировать первую бытийную «аксиому»: «Бытие (Сущее) есть, а не-Бытия (не-Сущего) вовсе нет»⁴.

Вместе с тем вводимый Парменидом концепт *бытия* имеет нечеткую в концептуальном отношении природу и сочетает в себе несколько разных смысловых составляющих, которые в ходе последующего развития философской мысли были разведены по разным концептам. Речь идет о различении в составе парменидовского протоконцепта трех концептов: *Сущего*, *Бытия* и *Единого*. И первый шаг в этом направлении, связанный с различением концептов Единого и Бытия, как раз и делает Платон в своих диалогах «Софист» и «Парменид»⁵.

⁴ Второй «аксиомой» относительно бытия выступает тезис Парменида о тождестве бытия и мышления «Бытие и Мышление суть одно», подробный анализ которой не входит в задачи данной статьи. Отмечу только, что этот тезис, с одной стороны, подчеркивает умопостигаемый характер вводимого Парменидом концепта бытия, а с другой — свидетельствует об открытости вещей для нас (ср. с хайдеггеровским пониманием истины как «алетейи») в силу их причастности к так понимаемому Бытию: бытие выступает условием их познаваемости.

⁵ Причем в концептуальном отношении развития онтологических взглядов («тяжбы о бытии») Платона порядок этих диалогов именно таков: в «Софисте» Платон скорее намечает, а в «Пармениде» (в своих «гипотезах») уже завершает подобное различение между смысловыми составляющими Единого и Сущего (Бытия).

В нашей реконструкции платоновского различения мы выделяем три последовательные ступени и привлекаем для этого аппарат современной семантики и лингвистики.

Первой ступенью платоновского различения выступает фр. 244b–244d диалога «Софист», в котором Платон приступает к анализу «величайшего и изначального» (243d) и обосновывает тезис о том, что поскольку «бытие» и «единое» являются двумя различными и нормальными *именами* (при этом Платон вполне в духе современной семантики отличает *имя* от *вещи* и исключает случай «имени имени», когда одно из имен выступает именем имени, а не именем предмета (244d)), то они и отсылают к двум разным денотатам (предметам): наличие двух имен означает, что существует не только единственное *единое* (с именем «единое»), но и второе/другое, что естественно считать *бытием* и именовать его «бытие». Этим, в точном смысле слова, еще не полагается *бытие как таковое*, но ставится под сомнение тезис о существовании одного лишь *единого*.

При этом (чуть позже по тексту) Платон также исключает случай, когда *единое* является не самостоятельным *предметом*, а лишь «свойством/характеристикой» [предмета] бытия (245b), поскольку *существующее* (у Платона «возникшее») в качестве модуса/проявления бытия, является не *единым* (одним), а *целым* (едино-многим), т.е. единством, состоящим из множества частей, в силу чего бытие не обладает свойством «единого» и, тем самым, концептуально (онтологически) отличается от *единого*. Этим полагается концепт *бытия как такового*, причем ему отдается онтологический приоритет перед концептом *единого*.

Тем самым первая ступень платоновского анализа *бытия* в качестве *бытия как такового* (как основного предмета философии), выявило его несовпадение с *единым* и необходимость более точного продумывания их концептуального соотношения.

Вторым этапом анализа, связанным с дальнейшим уточнением/углублением платоновского различения *единого* и *бытия*, выступает лингвистический анализ речи (языка), который осу-

ществляется Платоном во фр. 261e–262d того же «Софиста». И хотя текстологически этот анализ в диалоге привязан к обсуждению проблемы не-сущего и, соответственно, возможности лжи в наших речах, однако начинается он с примечательной фразы о том, что «у нас... есть *двойкий род выражения бытия с помощью голоса*» (261e), отсылающей к проблеме бытия, хотя в данном случае речь идет не о *бытии как таковом*, а лишь о *существующем*, или бытии в общем смысле. Тем не менее, результатом этого анализа является важнейший тезис о том, что любой наш дискурс, или «речь» (в том числе и *речь о бытии*) должна состоять из двух разнородных составляющих: *имен* [существительных; греч *ὀνομα*], обозначающих *предметы*, и *глаголов* [греч. *ῥήμα*], именуемых собой *действия*⁶, — а, соответственно, элементарной «единицей» нашего языка/речи является не отдельное слово, а предложение (суждение), состоящее в простейшем случае из имени и глагола (типа предложения «Человек учится»). Опираясь на этот тезис (как на методологический принцип) спросим себя⁷: где, в какой части парменидовского тезиса о *бытии*, который, конечно, также является предложением, говорится о *бытии как таковом*? Что, собственно, соотносится с Сущим/Бытием в предложении «Сущее существует»: первое существительное «сущее» или второй глагол «существует (есть)»? Наша гипотеза (с учетом предыдущего анализа) состоит в том, что в бытийном тезисе Парменида (со)присутствуют два предельных метафизических концепта, каковыми являются Единое и Бытие: *Единое* является *субъектом*, а *Бытие* — *предикатом* данного суждения (тезиса), — а сам тезис следует аккуратнее записать в виде «*Единое существует*». Хотя, скорее всего, сам Парменид не формулировал свой тезис в такой

⁶ Тем самым Платон предвосхищает важный для философского осмысления языка в XX в. тезис о неоднородности языка, который выражается в метафоре о «языке как ящике с различными инструментами» (Л. Витгенштейн).

⁷ У самого Платона этого вопрошания в эксплицитной форме мы не нашли, но оно является необходимой пресуппозицией для формулировки им «гипотез» (прежде всего, первой и второй) в диалоге «Парменид».

развернутой форме⁸, но если мы запишем выражающее его суждение по платоновской формуле «имя существительное + глагол», то «логика языка» будет требовать ответа на ранее заданный вопрос и заставит нас выбрать одну из альтернатив: «Единое существует» или «Сущее единится (единым)»⁹.

Третья (завершающая) ступень платоновского различения связана уже с диалогом Платона «Парменид», в котором он рассматривает различные варианты соотношения Единого и Сущего, важнейшими из которых выступают первая и вторая «гипотезы». В первой гипотезе [Парменид 137c–142b] *единое* рассматривается само по себе, т.е. как вне-существующее или сверх-существующее *единое* (единое без предиката бытия/существования¹⁰), или как «единящееся единое/единое, которое единится»¹¹. Здесь Платон показывает, что если взять *само по себе единое* (как

⁸ В своей работе «Язык и сознание» А. Лурия приводит пример детского слова «Тпру» [гл. «Развитие значения слов в онтогенезе», с. 60], которое является аморфным (многозначным) и обозначает и «лошадку», и желание ребенка дать этот предмет или покататься на ней (см. там же и другие интересные примеры детской речи). Для нас это выступает в качестве одного из важных методологических тезисов при исследовании античности: ранняя мысль была такой же аморфной (метафоричной), и в силу этого казалась «глубокой», а последующее развитие философии «вычерпывало» это глубинное содержание и логически распределяло его по разным концептам.

⁹ Анализ поэмы «О природе» показывает, что сам Парменид мыслит свое Сущее скорее как Единое, наглядно представляя его в виде «прекруглого шара» (фр. 8), и хотя «шар» — это метафора, она очень показательна.

¹⁰ В том числе и без отрицательного предиката «не-существования», чему посвящена пятая гипотеза диалога.

¹¹ В нашем обсуждении «Парменида» мы будем опираться на близкий нам анализ «гипотез» П. Гайденко [Гайденко 1986: 142–159 (гл. «Проблема единого и многого и решение ее Платоном»)]. В частности, относительно первой гипотезы следует подчеркнуть, что ее нельзя переводить как «единое есть», что указывает на причастность Единого предикату бытия (в его позитивной или негативной форме «существования» или «не-существования»), соотношенность Единого с Бытием. Может быть, самой точной формулировкой будет «Единое единится», что выражает самоприменимость Единого (как функции единения) к самому себе. В этом случае (само)единения Единое «стягивается» в абсолютно обособленную точку, наподобие физической «черной дыры».

это, возможно, и предлагает Парменид, поскольку свой прото-концепт он противопоставляет концепту (миру) *многого*¹²), то оно так же как и не-сущее, хотя и по другим основаниям, не существует, поскольку так полагаемое *единое* не обладает ни одним из свойств, не «взаимодействует» ни с одним из родов бытия. Если же взять систему «существующего единого», т.е. систему «единое + бытие», которая рассматривается во второй гипотезе (resp. вторая возможная экспликация парменидовского прото-концепта единое/бытие/Сущее) [Парменид 142b–157b], а именно эта двойственность первоначал предполагается Платоном в «Софисте» (см. первую ступень нашего анализа) и нашла выражение в нашей экспликации бытийного тезиса «Единое существует» (вторая ступень анализа), то она может претендовать на «первую причину» (первоначало, трансцендентальное условие) существующего мира *многого*, поскольку потенциально содержит в себе все возможные свойства (в том числе и противоположные), которые соответствующим образом распределяются в «мире вещей» между отдельными вещами. В этой гипотезе Платон выполняет свое обещание из «Софиста» и «опровергает учение [Парменида]» [Софист 242a], разрешая «основную элейскую апорию» [Парменид 127e–128e] и восстанавливая в правах наличие (существование) мира *многого*¹³.

Тем самым парменидо-платоновская онтология (с учетом уточнения/различения Платона) может быть задана с помощью тезиса «существующее единое» (resp. «единое существует»), в котором концепты единого и бытия [Платоном] различены и соотнесены, соответственно, с «именем» и «глаголом» предложения. Этим сделан второй существенный шаг в развитии метафизики (как «тяжбы о бытии»), однако соотнесение бытия с глаго-

¹² Точнее, это одна из возможных экспликаций парменидовского концепта Единого, которая позже получила свое решающее развитие в неоплатонизме.

¹³ Соответственно, в первой и четвертой гипотезе он последовательно опровергает и существование Единого (1-я гипотеза; о ней мы уже говорили выше), и существование Многого (4-я гипотеза).

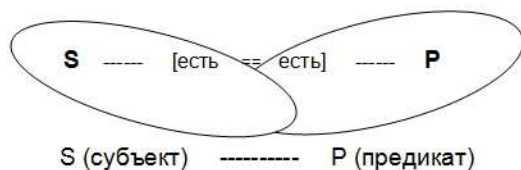
лом («существования») оставляет открытым вопрос о том, чем же является *бытие-само-по-себе*?

Следующий важный шаг в развитии метафизики связан с именем Аристотеля. Однако здесь мы только обозначим его и лишь постольку, поскольку он соотносится с обсуждаемым нами здесь аспектом мыслительного хода Платона, связанного с его различением Единого и Бытия¹⁴.

Для этого снова обратимся за помощью к лингвистике, как это мы уже и делали на 2-й ступени платоновского анализа. Одним из важнейших достижений Аристотеля выступает «изобретенная» им субъектно-предикативная «форма/структура» суждения «*S есть P*», которая выступает *основой* для целого комплекса наук о языке (грамматика, логика, etc) на протяжении более чем двух тысячелетий вплоть до начала XX в. В ней платоновский «глагол» уже структурно развернут в конструкцию «*есть P*» как *предикат* суждения, хотя точнее сказать, что он заменяется Аристотелем на конструкцию «глагол-связка + причастие»: в частности, суждение «Человек учится» заменяется на суждение «Человек есть учащийся», а парадигмальным для аристотелевского анализа языка выступает уже не «глагольное», а «прилагательное» предложение, выражающее причастность (не-причастность) некоторого свойства той или иной вещи (например, «Снег — белый»), причем прилагательное семантически здесь выполняет функцию интенциональной характеристики класса, т.е. функционирует, по сути, как «понятийное» существительное («Снег относится к классу белых предметов»).

¹⁴ Более подробно о различии субстанциональной онтологии Аристотеля и предикативной онтологии Платона я говорил в своем докладе «Платон и Аристотель: предикатная vs. субстанциональная онтология?» на 2-й Московской Платоновской конференции (Москва, сентябрь 2014 г.; презентация доклада: URL: http://transcendental.ucoz.ru/_fr/1/katr_plato2_201.pptx). Этой теме посвящена также моя статья [Катречко 2009]. Подробнее об этом я предполагаю написать в своей следующей статье (как продолжение данной).

Опираясь на аристотелевскую схему «*S есть P*», можно выделить две характерные для Античности тенденции в понимании бытия¹⁵. Во-первых, под бытием можно понимать *предикативный* (атрибутивный) комплекс «...*есть P*», что соответствует бытийной концепции (онтологии) Платона; во-вторых — *субъектный* (субстанциональный) комплекс «*S есть...*», выражающий бытийную концепцию (онтологию) Аристотеля. Или, другими словами, Платон смещает бытийный комплекс в схеме в сторону предиката «*S есть P*», а Аристотель (и его школа) — в сторону субъекта «*S есть P*»¹⁶. Схематически это можно представить так:



В содержательном отношении интерпретация этих двух подходов такова. Для Платона «быть» означает «быть *чем-то*», т.е. обладать какими-либо свойствами (предикатами). Именно *свойства* [вещей] онтологически первичны, а *сущности* [вещей] «пусты» и являются онтологически вторичными, поскольку задаются своими предикатами и выступают как «пересечения»

¹⁵ Подчеркнем, что это именно тенденции, а не полноценные концепции. Более того, у того или иного мыслителя они выступают не как противоположности, а, скорее, дополняют друг друга.

¹⁶ Вместе с тем в схеме Аристотеля «*S есть P*» можно выделить третью возможность, которая была «открыта» и продумана гораздо позже, только в Средние века (Бозций, Фома Аквинский и др.). Это соотнесение бытия с глаголом-связкой *есть* в чистом виде (вне его связи с субъектом и предикатом суждения, т.е. вне субъектного и предикативного комплексов), суть которого Кант выражает в своем тезисе: «бытие не есть реальный предикат». Такое выделение бытия в чистом виде позволило М. Хайдеггеру уже в XX в. различить концепты Сущего и Бытия.

свойств ('bundle theory of substance'). Например, *стол* — это (не-что) *деревянное, прямоугольное, желтого цвета, предназначенное для письма*, где *нечто* [вещь] полностью предопределяется набором своих свойств. Этот тип онтологии может быть назван «онтологией свойств», в рамках которой платоновские идеи выступают не как какие-то умопостигаемые сущности, а как свойства вещей¹⁷. Для Аристотеля «быть» означает быть [первой сущностью] в качестве «нечто», или *отдельной вещи* (S), обладающей [второй] сущностью. Свойства же вещей, выражаемые предикатами, выступают здесь уже как вторичные дополняющие «надстройки» над первичным онтологическим сущностным комплексом вещи, который, в свою очередь, описывается гилеоморфной структурой «материя + форма»:

«**Сущность** (как «материя + форма») **есть** и [эта вещь/нечто] обладает **P** (свойствами)»
 {существующая вещь или *нечто*}

Аристотелевская онтология, развивающая идеи «материалистического» атомизма Демокрита, может быть названа «онтологией вещей» (resp. «атом» мыслится как «маленькая» *вещь*). Соответственно, в ее рамках мир состоит из [существующих] вещей. Более того, в точном смысле слова, именно здесь и конституируется («изобретается») концепт *вещи*, который является онтологической основой господствующей в настоящее время картины мира обыденного рассудка. В этой связи хотелось бы обратить внимание на то, что в текстах досократиков используется не концепт *вещи*, а достаточно аморфный термин «всё (многое)»¹⁸.

¹⁷ Подробнее об этом см. мои статьи [Катречко 2004, 2010], а также мой доклад «Был ли Платон платоником: как следует понимать платоновские идеи?» на XXII конференции «Универсум платоновской мысли» (СПб, июнь 2014; ; готовлю публикацию для «Вестника РХГА»).

¹⁸ В этой связи обратим также внимание на первый аргумент из платоновского «Федона», в котором существующий мир [«вещей» (ли) — ?] описывается как «взаимопереход противоположностей», которые, кстати, выражаются прилагательными или образованными из них абстрактными существительными (типа «белый/белизна»).

В концептуальном отношении в основе этих онтологий лежит различие между категориями *сущности* и *отношения*. В онтологиях аристотелевского типа первичным выступает 'сущность', а 'отношение' имеет дополнительный и случайный к сущности характер: «[существующее] само по себе, т.е. сущность, по природе первичнее отношения – последнее походит на отросток, на вторичное свойство сущего» [Аристотель *Никомахова этика* 1096a20; см. также Боэций «*О Троице*», гл. 5]. Платоновский ответ на это можно найти в несколько загадочном и требующем еще своего осмысления онтологическом фрагменте из «Софиста»: *действительно существует* лишь обладающее «по своей природе способностью либо воздействовать на что-то другое, либо [само] испытывать... воздействие» [Софист 247e], т.е. то, что обладает способностью к *взаимодействию*, способно вступать в *отношения* (в том числе и в познавательное отношение субъекта к объекту)¹⁹.

Источники и литература

- Государство — Платон. Государство // Платон. Собрание сочинений в 4-х т. Т. 3. Ч. 1 / Под ред. А.Ф. Лосева. М.: Мысль, 1994. С. 89–454.
- Софист — Платон. Софист // Платон. Собрание сочинений в 4-х т. Т. 2 / Под ред. А.Ф. Лосева. М.: Мысль, 1994. С. 219–399.
- Парменид — Платон. Парменид // Платон. Собрание сочинений в 4-х т. Т. 2 / Под ред. А.Ф. Лосева. М.: Мысль, 1994. С. 401–477.
- Федон — Платон. Федон // Платон. Собрание сочинений в 4-х т. Т. 2 / Под ред. А.Ф. Лосева. М.: Мысль, 1994. С. 11–94.
- Витгенштейн 1994 — *Витгенштейн Л.* Культура и ценность // Л. Витгенштейн. Философские работы. М.: Гнозис, 1994.

¹⁹ Следует обратить внимание также на то, что Платон мыслит и «мир идей» не просто как множество автономных (независимых друг от друга) идей, а как «идеи, находящиеся в их взаимном отношении» [Государство 511c], поскольку «все идеи суть то, что они суть, лишь в отношении одна к другой и лишь в этом отношении они обладают сущностью...» [Парменид 133c9].

- Гайденко 1980 — *Гайденко П.П.* Эволюция понятия науки. М., Наука, 1980 (см. также ее переиздание: *Гайденко П.П.* История греческой философии в ее связи с наукой. М.: ПЭР СЭ, 2000).
- Делез 1998 — *Делез Ж., Гваттари Ф.* Что такое философия? СПб.: Алетейя, 1998.
- Доброхотов 1986 *Доброхотов А.Л.* Категория Бытия в классической западноевропейской философии. М.: Изд-во Московского университета, 1986.
- Жильсон 2004 — *Жильсон Э.* Бытие и сущность // Э. Жильсон. Избранное: Христианская философия. М.: РОССПЭН, 2004.
- Катречко 2004 — *Катречко С.Л.* Три типа онтологии // Проблема соотношения бытия и небытия. Казань, 2004. С. 52–56.
- Катречко 2009 — *Катречко С.Л.* Категория «взаимодействие» как основание онтологии // Современная онтология — III. Категория взаимодействия. Материалы межд. научн. конф. «Современная онтология — III: категория взаимодействия». СПб.: Издательский дом СПб. ун-та, 2009. С. 83–92 (см. также: *Katrchko S.* Ding-Ontology of Aristotle vs. Sachverhalt-Ontology of Wittgenstein // Papers of the 31st International Wittgenstein Symposium (Band XVI). Kirchberg am Wessel (Austria), 2008. S. 169–172.
- Катречко 2010 — *Катречко С.Л.* Три типа онтологии и язык // Современная онтология — IV. Проблема метода. Материалы межд. конф. «Современная онтология — IV. Проблема метода». СПб., 2010. Т. 2. С. 99–100.
- Лурия 1998 — *Лурия А.* Язык и сознание. М.: Изд-во Московского университета, 1998.
- Мамардашвили 1989 — *Мамардашвили М.* Как я понимаю философию. М.: Прогресс, 1989.