

К 50-ЛЕТИЮ СО ДНЯ СМЕРТИ АЛЕКСАНДРА КОЙРЕ

От редколлегии. В сентябре 2014 г. в Институте философии РАН состоялось заседание Круглого стола на тему «Современное значение идей Александра Койре». Круглый стол, приуроченный к 50-летию со дня смерти французского мыслителя, был организован сектором современной западной философии. Ниже публикуются статьи участников заседания, подготовленные по материалам выступлений.

А.В. Ямпольская

Истина в политической философии Платона: интерпретации Койре и Хайдеггера*

Ямпольская Анна Владимировна – доктор философских наук, профессор кафедры современных проблем философии РГГУ, Российская Федерация, 125993, Москва, Миусская площадь, д. 6; старший научный сотрудник НИУ ВШЭ; Российская Федерация, 101000, Москва, ул. Мясницкая, д. 20; e-mail: anna.yampolskaya@ff-rggu.ru

В статье анализируется проблема истины у Хайдеггера и Койре на материале интерпретации тем и другим «Государства» Платона. Хайдеггер прочитывает «Государство» прежде всего как поэтический миф о сокрытии и несокрытости, в котором раскрывается мышление бытия. Пространство политического – это пространство исторического явления и одновременно сокрытия истины. История явления истины является одновременно историей ее утаивания и забвения. Соответственно ложное, являясь привативной модификацией истины, более не противостоит ей; истина и ложь не образуют иерархической пары. Совершенно иное прочтение «Государства» дает Койре, для которого это – драматическое произведение, по отношению к которому читатель должен занять свою собственную позицию. Истина автореферентна и находится на вершине ценностной иерархической лестницы, в то время как ложь (в отличие от простой ошибки) – это всегда обман, призванный нарушить те горизонтальные связи между согражданами, которые образуют политическое пространство как таковое. Если для Хайдеггера парадигмальным примером раскрывающего отношения Dasein к бытию служит причастный божеству поэт, то у Койре сохраняется иерархическая подчиненность «неистинного» мира религиозного и мифопоэтиче-

* Работа выполнена при поддержке гранта РГНФ «Эстетизация и событийность в современной феноменологии» №15-03-00802.

ского – «истинному» миру науки. Мы показываем неразрывную связь, существующую между эстетическими воззрениями и политическими концепциями Койре и Хайдеггера.

Ключевые слова: истина, политическая философия, искусство, Платон, Александр Койре, Мартин Хайдеггер

В настоящей работе мы хотим сопоставить, как Койре и Хайдеггер читают «Государство» Платона. Философия неотделима от политики – или, по крайней мере, от политической философии; поэтому каждый историк философии рано или поздно сталкивается с необходимостью проанализировать политическую философию изучаемых авторов. Мы хотели бы выявить взаимосвязь между политическими, эстетическими и феноменологическими убеждениями этих двух мыслителей.

Первое – но исключительно важное – расхождение между Койре и Хайдеггером касается жанрового статуса платоновского текста; это различие, которое выглядит филологическим, в значительной степени предопределяет расхождения в их философских интерпретациях. Хайдеггер читает текст Платона как «миф», который «застроен и задавлен диалогом о *пóλις*» [Хайдеггер, 2009, с. 201]. Миф же – это такой рассказ, который «раскрывает, снимает покров, позволяет увидеть, причем увидеть то, что с самого начала обнаруживает себя как присутствующее во всяком “присутствовании”» [Там же, с. 136]. Миф, как и поэзия, обладает свойством «делать сущее более сущим» [Heidegger, 1988, S. 64, **ср. также Хайдеггер**, 2009, с. 171]. Другими словами, «Государство» как диалог, обрамляющий исходный миф, миф о пещере, есть «раскрывающее слово», которое лежит «в основе поэзии и мышления» [Хайдеггер, 2009, с. 136], то «мышление бытия» (*Denken des Seins*), которое превосходит любое субъективное «мышление о бытии» (*Seindenken*) [Heidegger, 2006, S. 148]. Для Койре же все иначе. Для него «Государство» – это не поэзия, но и не традиционная философская проза, не излагающий «учение» Платона трактат. Койре убежден в том, что «Государство» – как и другие диалоги Платона – это в первую очередь драматические произведения, построенные по законам театра. Койре неоднократно подчеркивает иронический характер платоновских текстов, их сценичность [Коугé, 1962, p. 17–18].

Платоновские диалоги – это пьесы, и пьесы очень смешные, и как таковые они рассчитаны на публику, на зрителя и слушателя, чья роль не может быть недооценена. Это пьесы без резонера, высказывающего в конце позицию автора; зритель обязан внести в представление свой вклад, свое собственное усилие. Пускай «Менон» заканчивается отождествлением знания и правильного мнения – подготовленный зритель не примет этот вывод за чистую монету, ведь это лишь уровень Менона, одного из персонажей пьесы [Ibid., p. 35]. Равным образом не следует наивно воспринимать все, что говорится о политике в «Государстве». Если Хайдеггер видит в «Политейе» «метафизически определенный τόπος *сущности* πόλις», «припоминающее вхождение в сущностное, а не планирование в фактическое» [Хайдеггер, 2009, с. 208–209], для Койре несомненно, что платоновский текст представляет собой именно «утопию» или даже «атопию» [Койрэ, 1962, p. 133], т. е. идеализацию, всегда отличную от своего реального осуществления.

И Койре, и Хайдеггер согласны в том, что человек не мыслим вне бытия с другими, *а значит* и вне политического пространства. «Человеческая жизнь – Платон в этом полностью уверен – невозможна вне Града. Бог может безнаказанно изолировать себя от других, и животное может. А человек – нет, даже если этот человек – философ», – пишет Койре [Койрэ, 1962, p. 86]. Научившись видеть истину, философ обязательно должен вернуться в пещеру, к своим союзникам и попытаться вывести их на свет [Heidegger, 1988, S. 187]. Соответственно центральную роль в «Государстве» играет размышление о том, какое место философ занимает в политическом пространстве [Койрэ, 1962, p. 84–84; Heidegger, 1988, S. 194]. Однако в чем же состоит сама сущность политического? Что такое, собственно, сам Град, полис? Койре описывает платоновскую концепцию как «органицистскую»: «...человеческая душа есть <...> точный образ Града» [Койрэ, 1962, p. 131]. Человек есть «микрполис», и царство справедливости в душе осуществляется как правильная иерархия частей души; в свою очередь государство есть «макрантропос» [Ibid., p. 108]. Именно в человеческой совместности и «солидарности» (т. е. в аристотелевской *φιλία*), а вовсе не в страхе, видит Койре «исходную и самую глубокую политическую связь» [Ibid., p. 110]. Пространство политического есть пространство горизонтальных связей между людьми. Хайдеггер же интер-

претирует платоновский полис не как город или государство, а как «полнос», вокруг которого «в своеобразном круговороте вращается всё, что появляется перед греками как сущее» [Хайдеггер, 2009, с. 196]. Другими словами, полис есть в первую очередь полюс исторической феноменализации: «Πόλις есть собранное в себе средоточие несокрытости сущего» [Там же, с. 197], та область бытия, где история являет себя: «Πόλις – это не город, не государство и тем более не их роковое смешение, рисующее заведомо несообразную картину, то есть не пресловутое “город-государство”. Πόλις – это местность места (die Ortschaft des Ortes) истории греков <...> В этом сущностном средоточии исконно единится всё то, что бытийствует как несокрытое в своей обращенности к человеку и таким образом направляет себя ему как нечто такое, с чем человек в своем бытии остается глубинно соотносенным» [Хайдеггер, 2009, с. 197]. Именно поэтому полис не является средой «абсолютной феноменальности» [Derrida, 2005, p. 95] – поскольку несокрытость истории (бытия) никогда не существует вне сокрытости, с которой она находится в постоянном противоборстве. Политическое есть площадка этой борьбы, борьбы истины-несокрытости, сокрытости и утаивания, это та сцена, на которой разыгрывается драма исторического. Именно поэтому, говорит Хайдеггер, в центре политического трактата находится миф о пещере – т. е. миф «об утаивании, сокрытии и несокрытости» [Хайдеггер, 2009, с. 201].

Как известно, в 1930-е гг. Хайдеггер радикально изменил свои взгляды на феноменальность феномена и сущность истины. Хотя в § 7 «Бытия и времени» указывается на структурную взаимосвязь между «терминологически позитивным и исходным» понятием феномена как самого-по-себе-себя-кажущего и видимостью как «привативной модификацией» [Хайдеггер, 1997, с. 28–29] этого исходного понятия, в целом Хайдеггер считает, что «явление», опосредование, казание чего бы то ни было, не является предметом феноменологии (потому что бытие не может быть симптомом). Феномены могут быть «не даны», они могут быть «потаенными», но задача феноменологии как раз и заключается в том, чтобы вывести их на свет. Соответственно, сокрытость как форма опосредованного проявления, а вместе с ней явление, симптом и знак, объявляется «антонимом к феномену» [Там же, с. 36], а задача феноменологии определяется как «расчистка», разбор тех препятствий,

которые «засоряют», застилают от нас феномен [Хайдеггер, 1998, с. 93–94]. Именно этот-то тезис и подвергается в работах 1930-х гг. ревизии. Противоположностью истинному становится не сокрытое, не ложное, а правильное.

Неистинное как сокрытое, о котором рассуждает Хайдеггер в работе «О сущности истины», а также в лекционных курсах 1930–1940-х гг., не является просто ложным, противоположным истинному как раскрытому; «сокрытость сущего в целом, т. е. подлинная не-истина, древнее, чем всякое откровение того или иного сущего» [Хайдеггер, 1991, с. 18]. Как поясняет Хайдеггер в курсе 1942–1943 г., «сущность истины ни в коем случае не может быть определена в ракурсе противостояния несокрытости и сокрытости» [Хайдеггер, 2009, с. 65]. Застиланье и заставление (шкаф, загораживающий собой дверной проем) – есть «показывающее сокрытие» [Там же, с. 76] и, как таковое, оно представляет собой некоторый вид раскрытия [Там же, с. 102]. Существуют и другие виды сокрытия, например, скрывает и тайна как «сокрытость сокрытого» [Хайдеггер, 1991, с. 21]. Иначе говоря, сущность сокрытия многолика. Способ сокрытия, свойственный таинственному, принципиально отличается от других способов сокрытия – и в первую очередь от ложного (обмана, маскировки, секрета, заговора), но также от еще не открытого. Тайна незаметна, однако ее незаметность, в отличие от «незаметности» заговора, не «выставляет себя напоказ» [Хайдеггер, 2009, с. 142–143] – хотя Рудольф Бернет и сравнивает неприметность хайдеггеровской тайны с неприметностью «похищенного письма» из новеллы Эдгара По [Bernet, 2005]. Секрет, умолчание, забвение – хранят сущее, оставляя его таким, каким оно есть: «...забытая тайна наличного бытия человека никогда не устраняется забвением, но забвение придает кажущемуся исчезновению забытого собственное присутствие в настоящем» [Хайдеггер, 1991, с. 22].

Сокрытое как тайна есть не искажение, не загадка, которую нужно разгадать, но особый способ явленности сущего: «...сокрытие таинственного просто постигается как сокрытость и укрывается в исторически сложившейся умалчиваемости. Открытость открытой тайны состоит не в том, что тайна разгадывается и тем самым уничтожается, а в том, что сокрытость простого и существенного нигде не затрагивается и оставляется в своей явленно-

сти» [Хайдеггер, 2009, с. 142]. Другими словами, тайну не следует разгадывать, она должна остаться нераскрытой: только тогда она может сохранить в неприкосновенности то, что вверено ей: «Есть и такой вид сокрытия, при котором сокрытое ни в коей мере не устраняется и не уничтожается, но сохраняется и остается спасенным в том, что оно есть. Такое скрывание не дает нам утратить вещь, как это происходит при заставлении и выставлении (как ис-кажении), при ускользании и устранении. Такое сокрытие хранит» [Там же, с. 140]. Ложное же, ψεῦδος, понимается не как обман (предполагающий выведение на первый план субъективной роли обманщика, его творческой воли), а как «за-ставляющее сокрытие, утаивание» [Там же, с. 77], свойственное не высказываниям, а самим вещам. Вещи не могут обманывать; они лишь скрывают свою сущность. «Не все то золото, что блестит», говорит пословица – однако нечто может *казаться* золотом лишь потому, что блестит, а значит, определенным образом являет, *кажет само себя*. Следовательно, ложное как ψεῦδος, как «дающее возможность появиться чему-то не так, как оно есть “поистине”» [Там же, с. 102], не противостоит истине, а является ее модификацией¹, поскольку «принадлежит сфере появления, принадлежит самой возможности появления и несокрытости» [Там же, с. 74].

Для Койре же, как и позже для Э. Тугендхата², рассмотрение ложного как формы ἀλήθεια полностью обесценивает весь философский потенциал хайдеггеровской мысли, которой он так восхищался в начале тридцатых³. В послевоенной рецензии на Хайдеггера Койре пишет: «...естественный свет, проецируемый Da-sein на сущее, является одновременно вери-фицирующим и фальсифицирующим. В силу этого, Da-sein – не прозрачная, но смутная

¹ Недаром уже в «Бытии и времени» Хайдеггер подчеркивал, что кажимость, видимость – это тоже своего рода способ самопоказывания, «привативное значение феномена» [Хайдеггер, 1997, с. 29].

² Ср. «тезис об истине как бытии-раскрывающем обладает разъясняющей силой лишь тогда, когда остается верен той точке зрения, что ложное высказывание не является раскрывающим» [Тугендхат, 2001, с. 139].

³ Ср. рецензию Койре на «Что такое метафизика?»: «Не объем составляет достоинство произведения, даже если речь идет о философии, и достойный восхищения очерк М. Хайдеггера <...> займет почетное место среди философской продукции последних лет. Мысль глубокая, честная и прямая выражена на языке исключительной силы и плотности» [Kouyé, 1931, p. 750].

очевидность, а его сущность, единство истинного и ложного, есть тайна, замешательство и нищета» [Койре, 1999]. Человек оказывается обречен на блуждания в потемках, потому что его *esse ostentativum* есть одновременно и *esse occultativum*; раскрывая истину, он ее непременно искажает. Другими словами, Койре интерпретирует Хайдеггера так, словно между сокрытием-искажением и сокрытием-тайной нет никакой разницы. Он пишет: «Допущение бытия раскрывает и утаивает одновременно; вполне понимаешь, что Хайдеггер подошел к тому, чтобы говорить о тайне и сообщить нам, что эта тайна правит в *Da-sein* человека <...> Тайна эта, можно сказать, совершенно таинственна – *Mysterium Magnum*, ибо в довершение всего утаивание утаивает само себя. Это означает, что, имея в нашей повседневной жизни дело с частными сущими, мы даже не подозреваем, что сущее в целом от нас сокрыто. Мы не знаем, что мы извращены не-истиной, *введены в заблуждение*» [Там же]. Отождествление истины и сокрытия ведет к тому, что доступ к самому себе, а значит, и работа самопознания, этическое усилие оказываются невозможны.

Казалось бы, кому как не Койре, специалисту по мистицизму, знать, что сущность тайны (и особенно тайны как *mysterium magnum*) состоит не в том, что именно она скрывает, и, тем более, не в искажении чего бы то ни было, а в том, что тайна является особым «способом объяснения»⁴ реальности. Койре прекрасно отдает себе отчет в том, что тайна по своей сущности не является обманом, однако он предпочитает интерпретировать хайдеггеровскую тайну, которая являет сокрытое как сокрытое, в политических терминах «заговора среди бела дня».

«Заговор среди бела дня» – так Койре в памфлете военного времени «Размышления о лжи» [Koyré, 1996] описывает функционирование тоталитарных режимов и их пропагандистских машин. В отличие от традиционной формы скрытого воздействия группы на общество – тайного общества – тоталитарная партия не скрывает от общества в целом своего существования, более того, она даже навязывает обществу определенное представление о своем существовании, целях и задачах, однако представление грубо ис-

⁴ Ср.: «...следует решительно поместить *mysterium* в центр системы и вместо того, чтобы избавляться от него, сделать из него принцип объяснения» [Koyré, 1947, p. 424].

каженное: «Заговор среди бела дня нуждается в том, чтобы показываться на свет, и, более того, концентрировать этот свет на самом себе и в особенности на своих руководителях <...> Можно было бы задаться вопросом о том, не является ли понятие заговора среди бела дня противоречием *in adjecto*. Заговор предполагает тайну и секрет. Каким образом он может совершаться среди бела дня? <...> Поскольку «партия» действует публично, как и ее руководители, которые обязаны публично излагать свою доктрину, произносить публичные речи и делать публичные заявления, сохранение тайны предполагает постоянное следование правилу: всякое публичное высказывание является криптограммой и ложью <...> Посвященные <...> *знают*, что их целью является обман массы, противников, «других»» [Ibid., p. 20].

Роль лжи в этой ситуации заключается не в том, чтобы делать неверные утверждения, – например, Гитлер в «*Mein Kampf*» явным образом декларировал свои подлинные цели. Койре показывает, что имеющая хождение в тоталитарных режимах «маккиавелевская ложь», ложь «второго порядка», «истина, которая становится инструментом обмана» [Ibid., p. 30], служит не для того, чтобы выдавать неверные утверждения за верные. Задача пропагандиста заключается в том, чтобы разорвать связь логоса-речи с высшей формой духовной жизни, с логосом-разумом [Ibid., p. 38]. Речь перестает быть способом теоретического доступа к истине, ее функция снижается до сугубо прикладной, а именно до функции фрагментации общества. «Скрытая, эзотерическая» истина [Ibid., p. 27], с которой имеют дело «посвященные», не имеет самостоятельной ценности, ее подлинная роль заключается в том, чтобы заменить горизонтальные общественные связи между гражданами вертикалью доверия вождю. Другими словами, Койре видит в феноменализации по типу «явить сокрытое как сокрытое» не столько эпистемическую или феноменологическую, сколько этическую, социальную и политическую проблематику.

В свою очередь, когда Хайдеггер настаивает на том, что ложное является родом выявления, он также исходит из политического аргумента – но не из социально-политического, как Койре, а из теолого-политического. С точки зрения Хайдеггера, отождествление ψεύδος, утаенного, с falsum, подложным, связано с тем, что в Риме империя становится «способом бытия исторического человечества»

[Хайдеггер, 1999, с. 98–99], а римские боги (например, христианский Бог) являются «нуминозными», властвующими над людьми⁵. Однако греческие боги, в отличие от Бога христианского, не осуществляют никакой власти, не дают никакого закона: сущность божественного есть само-проявление, в том числе, в поэтическом слове. Соответственно, слово философское призвано вернуться к слову поэтическому, тому, которое «не вырывает нечто несокрытое у несокрытости» [Там же, с. 272], не пытается урвать себе кусочек бытия в каком бы то ни было субъективном акте, но представляет собой то исходное видение, которое одновременно показывает самого себя: «Видение, в том числе и человека, в своем исконном смысле является не улавливанием чего-либо, не схватыванием этого нечто, а себя-показанием (*das Sichzeigen*), в соотношении с каковым только и возможно улавливающее усмотрение <...> вид, $\theta\acute{\epsilon}\alpha$ – это не видение как деятельный акт, совершаемый “субъектом”, а увидение вида как восхождения и выступления самого “объекта”. Видение есть себя-показание, причем такое, в котором сосредоточилась сущность появляющегося перед нами человека» [Там же, с. 224, 226].

Тот, кто причастен божественному, – мыслитель или поэт – видит только в силу того, что показывает, дает увидеть самого себя; именно в этом самопоказывании и состоит смысл и поэтического, и философского слова⁶. Подобное отождествление $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$ и позволения-показать-себя мы встречаем и в Церингенском семинаре [Хайдеггер, 2001, с. 121]. В этом смысле особое значение приобретает именно фигура поэта (и фигура мыслителя): если поэт и играет роль посредника между людьми и богами [Courtine, 2007, p. 215], то лишь в силу того, что он *не присваивает себе* то, ради чего он служит (*gebraucht*), а, напротив, сам этому принадлежит [Хайдеггер, 1999, с. 249].

⁵ Ср.: «...у греков никакой бог не является повелевающим: он только показывает, указывает. Римское же “нумен” <...> означает приказ и волю и отличается повелеванием. Строго говоря, “нуминозное” в смысле божественного веления никогда не относится к сущности греческих богов, то есть богов, бытийствующих в сфере $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ » [Хайдеггер, 1999, с. 94]. Равным образом и философ в государстве не должен становиться непосредственным руководителем государства, ему довольно указать «на сущность науки» – и уж тогда «воля к сущности доставит нашему народу <...> его подлинно духовный мир» [Хайдеггер, 1993 а, с. 229, 226].

⁶ О взаимопринадлежности поэзии и философии см. [Dastur, 2007, p. 169].

Другими словами, в поэтической работе совершается своеобразный акт поэтической конверсии, который служит для Хайдеггера моделью конверсии философской. Подобно тому, как поэт должен отказаться от установки господства⁷ и обладания по отношению к своему собственному слову, мыслитель, пытающийся осуществлять «тавтологическое мышление», в котором, согласно Хайдеггеру, и состоит «первоначальный смысл феноменологии» [Хайдеггер, 2001, с. 122], **должен отказаться от понятийного схватывания**, в котором осуществляется «овладевающий способ действий» [Там же] (активная познавательная установка, подразумевающая методическое насилие). Сам путь должен позволить «явиться тому, к чему он ведет», высказывающийся должен перестать «включать себя» в высказывание и «отступить на задний план» перед сущим⁸. Именно в этом смысле следует понимать слова Хайдеггера о том, что «бытие нуждается» [Хайдеггер, 1999, с. 121] в нас, мыслящих, что бытие «требует человека» [Хайдеггер, 1993б, с. 145]. Dasein требуется бытию для его самораскрытия – но «вне требования бытия» мы не можем стать самими собой, а значит, «мы сами себя» должны «поставить в пустоту и безотносительность» [Хайдеггер, 1999, с. 123]. Другими словами, мы имеем дело с классическим double bind, с «двойным зажимом» философской и

⁷ Здесь стоит отметить, что анализ хайдеггеровских политико-философских воззрений тридцатых годов выходит за рамки задач, которые поставлены в этой работе (и именно поэтому акцент сделан на курсе 1942–1943, а не 1933–1934 гг.). Об изменениях, которые претерпела хайдеггеровская интерпретация политической роли философа, а также о политических обстоятельствах становления концепции «забвения бытия» см. [Михайловский, 2013, с. 9–12].

⁸ «Как различается опыт сущего, когда в нем видят *ὄλοκεῖμενον* и когда в нем видят *φανόμενον*? Допустим, мы смотрим на определенное сущее, например на горную цепь Люберон <...> Разумеется, Люберон не гибнет от того факта, что его берут в расчет как *ὄλοκεῖμενον*, но он не выступает уже как феномен, – в том смысле, что он сам дает себя видеть. Он уже больше не присутствует сам собой и от себя. В качестве *ὄλοκεῖμενον* он есть то, о чем мы говорим. И тут важно сделать основополагающее разграничение в аспекте речи, а именно отличить чистое именование (*ὀνομάζειν*) от высказывания (*λέγειν τι κατά τίνας*). В простом именовании я оставляю присутствующее быть тем чем оно есть. Несомненно, именование включает в себя того, кто именуется, – но особенное именованное как раз в том, что именуемый входит в него лишь для того, чтобы самому *перед сущим отступить на задний план*. Тогда сущее есть чистый феномен» [Хайдеггер, 1993 б, с. 124].

религиозной конверсии: мышление предполагает изменение установки мыслящего как приведение себя к пассивности, однако само это приведение к пассивности, которое бытие требует, зависит не от самого человека, а от бытия, которое с «вот этим Вот бытием» [Хайдеггер, 1993б, с. 146] всегда соотносится.

Хайдеггер не останавливается перед тем, чтобы объявить философию делом демоническим, а, значит, и божественным: «...то сущностное место, в котором мыслитель стоит как мыслитель... есть τόπος δαϊμόνιος» [Хайдеггер, 2009, с. 276]. Однако это божественное/демоническое начало свойственно каждому, кто обладает душой, каждому, наделенному даром слова: «Ψυχή подразумевает основание и способ отношения к сущему. Отношение живого к сущему и тем самым его отношение к себе самому действительно может иметь место, и тогда это живое должно обладать словом (λόγον ἔχον), потому что только в слове раскрывается бытие. <...> Способ, которым какое-либо живое поставлено в отношение к сущему и тем самым к себе самому, то есть понимаемая таким образом установленность (Gestelltsein) в несокрытое, стояние бытия (Seinsstand) этого живого есть сущность “души”; она прибывает в то место, в тот τόπος, который характеризуется как δαϊμόνιος» [Там же, с. 217]. Быть богом – вот подлинное призвание человека; каждый, если верить Хайдеггеру, есть сарак dei, но лишь философы осуществляют это призвание, потому что именно философы «окликнуты бытием» и удивляются божественному, т. е. непривычному и неприметному.

Койре же видит в хайдеггеровском сближении философии и поэзии существенную опасность. Для него поэтическое слово как слово неадресное, слово, не обращенное к другим, не включенное в ткань социальной жизни, не обладает никакой философской ценностью. Койре настаивает на том, что Хайдеггер ошибается: подлинность достижима для Dasein только в человеческом контакте. Не случайно резкая отповедь Хайдеггеру, завершающая статью 1946 г., касается именно поэзии: «Несмотря на то, что речь (Rede, λόγος) является одним из определяющих “атрибутов” Dasein, напрашивается то же замечание, что и в предшествующем. Дискурс, выражающий структуру бытия в его целом, является логикой, приманкой, обманом. Речь как язык имеет место только в плане неподлинности... На возражение, что общение и диалог, по

всей видимости, невозможны в неподлинности, нужно было бы заметить, что в подлинности они также невозможны. Ибо речью подлинного существования является молчание. Или поэзия. Как в этих условиях можно прийти к истории? История не является ни молчанием, ни поэзией <...> История есть диалог» [Койре, 1999]. Другими словами, для Койре речь имеет онтологическую значимость, речь может быть соединена с логосом, только если она выражена и, более того, если она имеет адресата. В «Размышлениях о лжи» Койре мимоходом бросает: «Не лгут ‘в пространство’. Лгут – как и говорят или не говорят правду – кому-то» [Койре, 1996, р. 14]. Речь выражает говорящего и понимающего слово в его уникальности, в его крайнем своеобразии. Более того, роль слова – роль истинного слова – заключается в том, что, представляя собой, с одной стороны, общее для многих, общественное и гражданского пространство плюральности, оно одновременно осуществляет и функцию индивидуации, отчуждая человека от сообщества и ставя его лицом к лицу с истиной [Койре, 1980, р. 134]. Именно в силу этой индивидуации человек может быть в подлинной степени ζοου λογικου, животным разумным, а не только животным говорящим, т. е. легковверным и не мыслящим.

В период своего раннего увлечения Хайдеггером Койре писал, что наука отличается от метафизики (хайдеггеровской метафизики, которой не жалеет похвал) тем, что «метафизическое вопрошание исходит из сущностной ситуации того, кто ставит вопрос» [Койре, 1931, р. 750], в то время как «научная установка предоставляет первое – и последнее – слово самой вещи» [Ibid.]. В 1946 г. Койре занимает гораздо более пессимистическую позицию: он разделяет метафизику на «хорошую» и «дурную» [Койре, 1946, р. 125], поэтическую, детскую, прелогическую, «глуповатую»⁹. Роль «хорошей метафизики» заключается в том, чтобы «превозмогнуть воображение и изгнать человека из представлений о реальности» [Ibid.], другими словами, «хорошая метафизика» обязана в какой-то момент стать наукой, чтобы не сказать – геометрией¹⁰. Хайдеггер, а вместе с ним Шеллинг, Фихте, Новалис – все, кто пишет о тайне, – оказываются

⁹ Койре даже цитирует известное словцо Пушкина о том, что «поэзия должна быть глуповата».

¹⁰ Нельзя основать поэзию на «хорошей метафизике», потому что «не сделаешь геометрию поэтической» [Койре, 1946, р. 124]

«дурной метафизикой». Однако в итоге мир философии и мир мистики оказываются радикально отделены друг от друга. Мир теософии, как и мир поэзии, – это мир «дурной метафизики», в то время как «тот, кто представляет себе мир на манер Канта и Декарта» [Ibid., p. 124], едва ли «сумеет создать поэзию, которая кому-либо понравится»¹¹. Поэзия есть дело человеческого воображения, она создает мир, отвечающий «эмоциональным потребностям человека», «мир, гораздо более человеческий, чем расколдованный мир науки и (хорошей) философии, который его заменил»¹²; ее роль заключается в том, чтобы «утешать страждущих, подавать надежду отчаявшимся» [Ibid., p. 125]. В этом контексте понятен протест Койре против современного искусства, которое «в своих попытках стать чем-то большим, чем просто искусство, – то есть магией или метафизикой» [Kougé, 1945, p. 493] – создает «антикосмос» [Ibid., p. 492], в котором нельзя жить. Здесь видна аналогия между искусством и традиционной метафизикой: как космологическая и антропоцентрическая линия немецкой метафизики, идущая от Бёме, служит своего рода контрапунктом к «дегуманизирующей» и «деэстетизирующей» мир философии научного рационализма [Kougé, 1966, p. 11], так и подлинное искусство создает мир, в котором все еще можно жить. Если «распад идеи Космоса означал крушение идеи иерархически упорядоченного, наделенного конечной структурой мира» [Койре, 2004, с. 130], то наследники и продолжатели линии Бёме (будь то немецкие романтики или русские шеллингианцы¹³), возвращая человеку центральное место в общем домостроительстве бытия [Kougé, 1929, p. 505], сохранили в своем представлении о человеке и мире размерность глубины. В эстети-

¹¹ [Kougé, 1946, p. 125]. Роль же подлинного искусства заключается именно в том, чтобы нравиться, чтобы вызывать эстетическое удовольствие [Kougé, 1945, p. 492].

¹² См.: «Космос, центр которого есть земля, был выстроен для человека. Для человека вставало солнце, вращались планеты и звезды... В этом мире, сделанном для человека, хотя и не вполне *по его мерке*, человек чувствовал себя дома. Он восхищался этим миром, проникнутым разумом и красотой. Он мог даже поклоняться ему. Но этот Мир, этот Космос физикой Декарта был уничтожен полностью» [Kougé, 1962, p. 209].

¹³ Койре проследивает влияние Бёме (через посредство Сен-Мартена) на Киреевского и Герцена через их университетского преподавателя философии Павлова [Койре, 2003, с. 184].

ческих представлениях Койре особенно видна та раздвоенность, расщепленность современного мировоззрения, о которой он пишет в своих работах по истории научной мысли: мир науки, мир понятийного познания, мир «хорошей метафизики» есть более «истинный» мир, однако он не отвечает человеку во всей полноте его человечности, в то время как религиозная, поэтическая, магическая, метафизическая космология, которую сам Койре с такой симпатией воссоздает в своих работах, – не «истинна».

Проводимое Койре *иерархическое* сопоставление истинного и неистинного, подлинного и неподлинного мысли Хайдеггера глубоко чуждо¹⁴. Напротив, Хайдеггер настаивает на том, что подобное отождествление истины с «верхом»¹⁵ (а ложного, соответственно, с «низом», с «падшим») и составляет сущность нашей, испорченной Римом, цивилизации: «Истинное – это нечто самоутверждающееся на тех или иных основаниях, нечто пребывающее наверху, нисходящее сверху; это повеление, причем и сам “верх”, само “высшее”, сам “господин” того или иного господства появляется в различных обликах» [Хайдеггер, 1999, с. 120]. Истинное отождествляется с (истинной) *властью вершить истину*, и в итоге истина перестает быть истиной вещью и становится истиной высказывания, истиной, зависимой от субъекта как оценщика и судии сущего: «Греческое ἀληθεύειν, то есть раскрытие несокрытого, которое еще для Аристотеля властно пронизывает сущность τέχνη, превращается в просчитывающую и обустроивающуюся ratio <...> “Почитание-истинным”, характерное для ratio, для геог, превращается в прошупывающее и заранее прогнозирующее возможные ситуации обеспечение господства. Ratio превращается в просчитывание, в calcul. Ratio есть сообразование с правильным, устройство себя на его основе <...> Ratio – это facultas animi, способность человеческого ума, actus которого совершается внутри человека» [Там же, с. 115].

¹⁴ Джоржо Агамбен пишет, что для Хайдеггера несобственное, непервоисходное оказывается, напротив, лежащим в основании первоисходного [Agamben, 2010, p. 324].

¹⁵ Ср. «Verum первоначально означает закрытие, замыкание, покрытие как сокрытие (и противоположно ἀληθές) оно выступает как антоним к falsum <...> теперь ver – это самоудержание, пребывание-наверху... verum – это непрестанное стояние, нечто прямое, вы-прямленное, направленное вверх как сверху направляющее и вершащее: verum есть rectum (regere, “режим”), должное, iustum» [Хайдеггер, 1999, с. 111].

Слово, которое у первых греков, до философского грехопадения, «хранило несокрытое как таковое», превращается сначала в ὁμοίωσις, в «уподобление (Angleichung) раскрывающего речения обнаруживающему себя, раскрытому существу» [Там же, с. 113], а потом и в iudicium, «возможность сказать правильное, то есть надежно уловить то, что требуется» [Там же, с. 118]. Так «verum превращается в certum», а вопрос об истине вырождается в проблематику теории познания, «в вопрос о том, может ли человек (и если может, то каким образом) быть уверенным и удостоверенным как по отношению к тому существу, каковым является он сам, так и по отношению к тому, каковым он не является» [Там же, с. 116].

Соответственно, главное понятие «Государства» – понятие справедливости (δικαιοσύνη) – переводится Хайдеггером как «наложенность»: «В πόλις как сущностном средоточии исторического человека, которое раскрывает сущее в целом и скрывает его, этого человека своим бытием окружает все то, что к нему, в строгом смысле слова, при-лажено (zu-gefügt), но вместе с тем и удалено от него. “При-лаженное” мы здесь понимаем не во внешнем смысле чего-то “до-бавленного” и “причиненного”, а в значении приданного существу человека в качестве чего-то такого, что присуще этому существу в его бытии, так что это существо оказывается как бы впущенным в это бытийно присущее ему и могущим быть ладно встроенным в него» [Там же, с. 209]. Лад не «лучше», не «правильнее», не «выше» разлада (как «лучше» быть справедливым, чем несправедливым), но лад более соответствует сущности вещи, ее ладности, «доброте»¹⁶. В известном смысле лад *выше* разлада – но не по этической, а по *эстетической шкале*.

Койре согласен с тем, что платоновский идеал справедливости есть идеал гармонии, однако для него эта гармония носит принципиально иерархический характер [Койре, 1962, р. 131]. Резюмируя свои размышления о хайдеггеровской концепции истины как сокрытости, Койре роняет: «“Бытие и время” было более оптимистичным произведением» [Койре, 1999]. Оптимистичным оно было в первую очередь потому, что подлинное и неподлинное, аутентичные и не-

¹⁶ В том смысле, в котором «добрым» может быть меч или конь. Отметим, что для Хайдеггера ἀρετή берет свое начало в благоговейном страхе, т. е. обладает аффективным характером, что и обуславливает ее роль в размыкании бытия [ср. Хайдеггер, 1999, с. 164–167].

аутентичные модусы бытия Dasein были, казалось, четко отделены друга от друга и образовывали естественную иерархическую структуру: подлинное, genuinum – лучше неподлинного, а несокрытое, истинное – лучше сокрытого, ложного. «Бытие и время» «на самом деле было антропологией»¹⁷, пишет Койре, или скорее прото-экзистенциалистской теорией философской конверсии, в которой человеческое Dasein следовало по пути от низшего к высшему, от неподлинного к подлинному традиционным путем γνῶθι σεαυτόν, «познания себя»; бытие-к-смерти можно увидеть как совершеннейшую форму заботы о себе как «науки умирать». Утрата должной иерархии в паре несокрытое-сокрытое, которую Койре прочитывает как пару подлинное-неподлинное, истинное-ложное, представляется Койре чрезмерной платой за преодоление антропологии и метафизики. Более того, утеря этой иерархии и замена ее равнозначной парой несокрытое-сокрытое означает для Койре, что истина в итоге определяется через что-то иное, нежели она сама, – через условия феноменальности, в данном случае. Однако истина сама «является условием возможности всех условий возможности» [Там же]. Как и благо, которому она «равноможна» [Койгэ, 1948, р. 19], истина – в силу того, что она находится на самой вершине иерархической лестницы, – определяется автореферентно, «непоправимо кольцевым» [Койгэ, 1962, р. 73] образом. Для Койре **unum, bonum, verum** остаются универсалиями и, тем самым, «подлинными “константами” мышления и бытия» [Койгэ, 1948, р. 19].

Абсолютность истины, а с ней и блага, означает отказ от мечты о философе-правителе, который бы управлял государством непосредственно или хотя бы выступал в опасной роли освободителя слепых, не просвещенных философией масс [Heidegger, 1988, S. 80–94]. Пускай «буква» платоновского текста повествует нам о философах, способных стать у власти: однако образ философа-мудреца есть лишь литературная фикция. Мы, зрители созданной Платоном драмы, будучи людьми, должны помнить, что сами мы мудрецами не являемся. Ученый или философ могут лишь стремиться с истине, к достижению трансцендентального идеала, который остается принципиально недостижимым и неосуществимым [Geroulanos, 2010, р. 85]. Хайдеггеровская претензия философии на демониче-

¹⁷ [Койре, 1999], перевод изменен по [Койгэ, 1980, р. 301].

ское или божественное происхождение выглядит в глазах Койре как небескорыстный самообман. Недаром почти то же самое предупреждение мы встречаем и в его послевоенной статье о Хайдеггере: «Философ – не мудрец. Философ – только человек. Если бы он был мудрецом, то он стал бы богом» [Койре, 1999]. Анархия «непосредственно приводит к тирании» [Koyré, 1962, p. 159], потому что дикий зверь, именуемый тираном, живет в душе каждого: только сознание собственного несовершенства, умение властвовать собой и подчинение законам способны оградить каждого отдельного человека и общество в целом от опасности тирании. Осознание при-сущего каждому человеку несовершенства, осознание собственной ограниченности является признаком подлинного философа: согласно Койре, тот, кто возомнил себя мудрецом или богом, кто ставит себя выше закона, обязательно захочет стать тираном [Ibid., p. 155].

Список литературы

Койре А. (1999) Философская эволюция Мартина Хайдеггера / Пер. с фр. О. Назаровой и А. Козырева // Логос. № 10. с. 113–136.

Койре А. (2003) **Философия и национальная проблема в России начала XIX века** / Пер. с фр. А.М. Руткевича. М.: Модест Колеров. 304 с.

Койре А. (2004) Очерки истории философской мысли. О влиянии философских концепций на развитие научных теорий / Пер. с фр. А.Я. Ляткера, под ред. А.П. Юшкевича. М.: Прогресс. 280 с.

Михайловский А.В. (2013) Философия как эзотерическое знание: к интерпретации притчи о пещере у Мартина Хайдеггера // Платоновский сборник: в 2 т. / Науч. ред.: А.В. Михайловский, О.В. Алиева, А.А. Глухов, И.А. Протопопова. Т. 2. М.; СПб. с. 410–437.

Тугендхат Э. (2001) Хайдеггеровская идея истины / Пер. с нем. И. Инишева // Исследования по феноменологии и философской герменевтике / Ред. Е. Борисов и др. Минск. с. 135–145.

Хайдеггер М. (1991) О сущности истины / Пер. с нем. З.Н. Зайцевой // *Хайдеггер М.* Разговор на проселочной дороге / Ред. А.Л. Добротов. М.: Высш. шк. С. 8–27.

Хайдеггер М. (1993а) Самоутверждение немецкого университета // *Хайдеггер М.* Статьи и работы разных лет / Пер. с нем., сост. и вступ. ст. А.В. Михайлова. М. С. 222–231.

Хайдеггер М. (1993б) Семинар в Ле Торе, 1969 / Пер. с нем. В.В. Библихина // Вопр. философии. № 10. с. 123–151.

Хайдеггер М. (1997) Бытие и время / Пер. с нем. В.В. Библихина. М.: Ad Marginem. 452 с.

Хайдеггер М. (1998) Прологомены к истории понятия времени / Пер. с нем. Е.В. Борисова. Томск: Водолей. 384 с.

Хайдеггер М. (1999) Положение об основании: Ст. и фрагм. / Пер. с нем. О.А. Коваль. СПб.: Алетейя. 290 с.

Хайдеггер М. (2001) Семинар в Церингене 1973 года / Пер. с нем. И. Инишева // Исследования по феноменологии и философской герменевтике / Ред. Е. Борисов и др. Минск. С. 108–123.

Хайдеггер М. (2009) Парменид / Пер. с нем. А.П. Шурбелева. СПб.: Владимир Даль. 384 с.

Agamben G. (2010) La passione della fatticità // *Agamben G.* La potenza del pensiero: saggi et conferenze. Vicenza.

Bernet R. (2005) Le secret selon Heidegger et «La lettre volée» de Poe // Archives de Philosophie. No. 3 (68). P. 379–400.

Courtine J.-F. (2007) La cause de la phénoménologie. P.: PUF. 288 p.

Dastur F. (2007) Heidegger: la question du *logos*. P.: Vrin. 256 p.

Derrida J. (2005) Histoire du mensonge. Prolégomènes. P.: L'Herne. 120 p.

Geroulanos S. (2010). An atheism that is not humanist emerges in French thought. Stanford: Stanford Univ. Press. 448 p.

Heidegger M. (1988) Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet // **Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 34. Frankfurt a/M.: Vittorio Klostermann.** 338 S.

Heidegger M. (2006) Ein Vorwort. Brief an Pater William J. Richardson // Heidegger M. Identität und Differenz. Gesamtausgabe. Bd. 11. Frankfurt a/M. S. 143–152.

Koyré A. (1929) La philosophie de Jakob Boehme. P.: Vrin. 525 p.

Koyré A. (1931) Revue critique de «Was ist metaphysik ?» par **M. Heidegger** // La Nouvelle Revue Française. No. 36. P. 750–751.

Koyré A. (1944–1945) Revue critique de «Henri Peyre. A study in Misunderstanding» // Renaissance. No. 2–3. P. 492–493.

Koyré A. (1946) Revue critique de «Augusto Viatte. Victor Hugo et les illuminés de son temps» // Critique. No. 1. P. 124–125.

Koyré A. (1947) La philosophie dialectique de J. Boehme // Critique. No. 2 (12). P. 414–426.

Koyré A. (1948) Manifold and Category // Philosophy and Phenomenological Research. No. 9 (1). P. 1–20.

Koyré A. (1962) Introduction à la lecture de Platon. Suivi de Entretiens sur Descartes. P.: Gallimard. 242 p.

Koyré A. (1966) Études d'histoire de la pensée scientifique. P.: PUF. 372 p.

Koyré A. (1980) Études d'histoire de la pensée philosophique. P.: Gallimard. 364 p.

Koyré A. (1996) Réflexions sur le mensonge. P.: Allia. 56 p.

Truth in the Political Philosophy of Plato: Interpretations by Alexandre Koyré and Martin Heidegger

Anna Yampolskaya

DSc in Philosophy, Professor of the Russian State University for the Humanities; 6 Miuskaya square, Moscow 125993, Senior Research Fellow, National Research University Higher School of Economics; 20 Myasnitskaya str., Moscow, 101000, Russian Federation; e-mail: anna.yampolskaya@ff-rggu.ru

The author analyses the problem of truth as it is presented in the interpretations of Martin Heidegger and Alexandre Koyré, covering Plato's Republic. Heidegger reads it primarily as a poetic myth of concealment and disclosure, revealing the intellection of Being. The space of political is a space of a historical manifestation and at the same time of the concealment of truth. The history of manifestation of truth is also a history of hiddenness and oblivion. Thereafter the untrue, being a privative mode of the true, opposes it no more; the true and the untrue do not make up a hierarchical pair. Koyré gives a completely different treatment of the Republic, reading it as a dramatical piece, forcing the reader to take sides. The truth is self-referring and placed at the high end of the hierarchy of values ladder, whereas the untrue (as distinct from the plain error) is always a deception, designed to disrupt the horizontal bonds between the citizens that constitute the political space as such. While for Heidegger the paradigmatic example of Dasein relation to Being is a poet who is sort of privy to God, Koyré keeps in place the hierarchical deference of the untrue world of the religious and mythopoetical to the true world of science. The author of the article demonstrates the inseparable link between the aesthetic visions and the political conceptions entertained by Koyré and Heidegger.

Keywords: truth, political philosophy, art, Plato, Alexandre Koyré, Martin Heidegger

References

- Agamben G. (2010) La passione della fatticità. In: Agamben G. *La potenza del pensiero: saggi et conferenze*. Vicenza: Neri Pozza.
- Bernet R. (2005) Le secret selon Heidegger et «La lettre volée» de Poe. *Archives de Philosophie*, no. 3 (68), p. 379–400.
- Courtine J.-F. (2007) *La cause de la phénoménologie*. Paris: PUF. 288 p.
- Dastur F. (2007) *Heidegger: la question du logos*. Paris: Vrin. 256 p.
- Derrida J. (2005) *Histoire du mensonge. Prolégomènes*. Paris: L'Herne. 120 p.

Geroulanos S. (2010). *An atheism that is not humanist emerges in French thought*. Stanford: Stanford University Press. 448 p.

Heidegger M. (1988) Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet. *Gesamtausgabe*. Bd. 34. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann. 338 p.

Heidegger M. (1991) O sushchnosti istiny [On the Essence of Truth]. In: Heidegger M. *Razgovor na proselochnoi doroge*. M.: Vysshaya shkola, p. 8–27. (In Russian)

Heidegger M. (1993a) Samoutverzhdienie nemetskogo universiteta [The Self-Assertion of the German University]. In: Heidegger M. *Stat'i i raboty raznykh let*. M.: Gnozis, p. 222–231. (In Russian)

Heidegger M. (1993b) Seminar v Le Tore, 1969 [Seminar in Le Thor, 1969]. *Voprosy filosofii*, no. 10, p. 123–151. (In Russian)

Heidegger M. (1997) *Bytie i vremya* [Being and Time]. M.: Ad Marginem. 452 p. (In Russian)

Heidegger M. (1998) *Prolegomeny k istorii ponyatiya vremeni* [History of the Concept of Time: Prolegomena]. Tomsk: Vodolei. 384 p. (In Russian)

Heidegger M. (1999) *Polozhenie ob osnovanii. Stat'i i fragmenty* [The Principle of Reason. Articles and Fragments]. St. Petersburg: Aleteiya. 290 p. (In Russian)

Heidegger M. (2001) Seminar v Tseringene 1973 goda [Seminar in Zäringen 1973]. *Issledovaniya po fenomenologii i filosofskoi germenевtike*. Red. E. Borisov i dr. Minsk: EGU, p. 108–123. (In Russian)

Heidegger M. (2006) Ein Vorwort. Brief an Pater William J. Richardson. In: Heidegger M. Identität und Differenz. *Gesamtausgabe*. Bd. 11. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, S. 143–152.

Heidegger M. (2009) *Parmenid*. St. Petersburg: Vladimir Dal'. 384 p. (In Russian)

Koyré A. (1929) *La philosophie de Jakob Boehme*. Paris: Vrin. 525 p.

Koyré A. (1931) Revue critique de «Was ist metaphysik ?» par M. Heidegger. *La Nouvelle Revue Française*, no. 36, p. 750–751.

Koyré A. (1944–1945) *Revue critique de «Henri Peyre. A study in Misunderstanding»*. *Renaissance*, no. 2–3, p. 492–493.

Koyré A. (1946) Revue critique de «Augusto Viatte. Victor Hugo et les illuminés de son temps». *Critique*, no. 1, p. 124–125.

Koyré A. (1947) La philosophie dialectique de J. Boehme. *Critique*, no. 2 (12), p. 414–426.

Koyré A. (1948) Manifold and Category. *Philosophy and Phenomenological Research*, no. 9 (1), p. 1–20.

Koyré A. (1962) *Introduction à la lecture de Platon*. Suivi de Entretiens sur Descartes. Paris: Gallimard. 242 p.

Koyré A. (1966) *Études d'histoire de la pensée scientifique*. Paris: PUF. 372 p.

Koyré A. (1980) *Études d'histoire de la pensée philosophique*. Paris: Gallimard. 364 p.

Koyré A. (1996) *Réflexions sur le mensonge*. Paris: Allia. 56 p.

Koyré A. (1999) *Filosofskaya evolyutsiya Martina Heideggera* [Martin Heidegger's Philosophical Evolution]. *Logos*, no. 10, p. 113–136. *Arkhiv zhurnala Logos na saite «Ruteniya»*. URL: http://www.ruthenia.ru/logos/number/1999_10/06.htm (data obrashcheniya 01.10.2012). (In Russian)

Koyré A. (2003) *Filosofiya i natsional'naya problema v Rossii nachala XIX veka* [Philosophy and National Problem in Russia at the Beginning of the 19th Century]. M.: Modest Kolerov. 304 p. (In Russian)

Koyré A. (2004) *Ocherki istorii filosofskoi mysli. O vliyanii filosofskikh kontseptsii na razvitie nauchnykh teorii* [Essays on the History of Philosophical Thought. On the Influence of Philosophical Concepts in the Development of Scientific Theories]. M.: Progress. 280 p. (In Russian)

Mikhailovsky A. V. (2013) *Filosofiya kak ezotericheskoe znanie: k interpretatsii pritchi o peshchere u Martina Khaideggera* [Philosophy as Esoteric Knowledge: to the Interpretation of the Parable of the Cave by Martin Heidegger]. *Platonovskii sbornik*, t. 2. Red.: A.V. Mikhailovskii, O.V. Alieva, A.A. Glukhov, I.A. Protopopova. M., SPb. RGGU–RKhGA, p. 410–437. (In Russian)

Tugendhat E. (2001) *Heideggerovskaya ideya istiny* [Heidegger's Idea of Truth]. *Issledovaniya po fenomenologii i filosofskoi germenевitike*. Minsk: EGU, p. 135–145. (In Russian)