

ФИЛОСОФИЯ

Ученые записки Крымского федерального университета имени В. И. Вернадского
Философия. Политология. Культурология. Том 5 (71). 2019. № 3. С. 3–11

УДК 101.2

«ДРУЖЕСТВЕННЫЙ АГОН» КАК СПЕЦИФИКА КОММУНИКАЦИИ В ФИЛОСОФСКОМ ДИАЛОГЕ

Зарапин О. В.

*Крымский федеральный университет им. В. И. Вернадского, г. Симферополь, Российская
федерация*

E-mail: zaraoleg@yandex.ru

В статье ставится проблема специфики философского диалога как практики осмысленной коммуникации. В качестве подхода к рассмотрению данной проблемы рассматривается идея размежевания диалога как априорной формы и эмпирического феномена речевой жизни. На материале диалога «Протагор» Платона обосновывается тезис, что априорная форма и эмпирический феномен диалога соотносятся как внутренняя цель диалога (дружба) и внешняя цель (состязание). Различие между внутренней и внешней целями диалога определяет особенность философского диалога в виде беседы как интеллектуального взаимодействия собеседников. В философском диалоге беседа и мышление взаимосвязаны, мышление реализуется в качестве коммуникативно нагруженного действия, основу которого составляет совместный поиск смысла как речевая деятельность, нередуцируемая к таким проявлениям, как обмен мнениями, дискуссия или спор. Делается вывод о том, что спецификой философского диалога является речевая ситуация осмысления как ситуация трансформации способа целеполагания, в рамках которой внешняя цель не заимствуется диалогом из окружающей среды речевой жизни, но продуцируется диалогом с точки зрения его внутренней цели.

Ключевые слова: философский диалог, осмысление, внутренняя цель, внешняя цель.

О смысле и цели философского диалога (постановка проблемы)

Греческое слово «διάλογος» обозначает беседу, но в наше время под диалогом подразумевается, прежде всего, классический вид философского текста – запись беседы с мудрецом. При этом сам термин «диалог» сейчас обнаруживает множество других значений: это и повседневный разговор, и публичный обмен мнениями как форма общественной жизни, и речевой жанр, и коммуникативная технология, и метод познания, и режим обработки информации и т. д. В атмосфере такой многозначности диалог как особый вид специфической – осмысленной – философской коммуникации легко смешивается с разговорами, обменом мнениями или познавательной активностью. Это создает видимость того, что для начала диалога в философии достаточно высказать свое мнение, артикулировать собственную точку зрения, предложить оригинальный взгляд на вещи, высказать провокационный тезис.

Эта видимость возникает в *pendant* расхожему мнению о том, что философствование заложено в природе человека и выражает его естественную потребность. Сведение философии к потребности, а философского диалога – к естественным формам речевой жизни (разговору, обмену мнениями или совместной деятельности) есть *редукционизм* того же типа, что и *metaphysica naturalis*. Его эпифеномен – эффект гетерономии, при котором философия инкорпорируется в разнообразные и привычные речевые формы (литературно-художественный диалог, научный диспут, повседневная разговорная речь и т.д.) в качестве интеллектуальной «добавки», украшающей и обогащающей всякую речевую практику, придающей ей некий «философский контекст». Такой «натурализованный» редукционизм делает само понятие философской коммуникации ситуативно перегруженным. Гетерономно понятая философская коммуникация, служащая фоном или средством достижения известных жизненных целей, будучи погруженной, например, в речевую ситуацию эпистемологического характера, станет по смыслу совсем иной, тем более, если рассматривать ее с точки зрения этики. Это не просто типологическое различие, но дефицит сущностной идентичности, прочитываемый как следствие редукции диалога к его эмпирическим проявлениям в речевой жизни. Осмысленная коммуникация превращается в совокупность коммуникаций, каждая из которых обладает ситуативной самодостаточностью и задействует отдельный язык.

Но что если диалог может быть реализован напрямую в качестве некоей формы, приуроченной не природой человека, а специальным механизмом философской рефлексии? Реализован в качестве априорной формы, не зависимой от обстоятельств и контекста беседы? В таком случае философская коммуникация оказывается способной создавать разные речевые ситуации: познавательную, «поэтическую» или нравственную, не впадая в противоречие между ситуативным узусом и общей «грамматикой смысла». На вопрос – что есть в таком случае диалог как непосредственно реализуемая априорная форма? – мы можем ответить: философская *практика осмысления*. И тогда поиски её специфики со всей очевидностью приведут нас к сократовско-платоновской традиции.

Особенности коммуникации в платоновских диалогах

Каким образом в рамках сократовско-платоновской традиции задается различие между тем, что мы обозначаем в виде априорной формы диалога и его эмпирического проявления? Опираясь на анализ платоновского диалога «Протагор», мы попытаемся обосновать тезис, согласно которому данное различие задается как различие между внутренней целью диалога в виде дружелюбия и его внешней целью – в виде превосходства над Другим, достигаемого через состязания в речевом агоне (*ἀγων λόγων*).

Дружелюбие и состязательность

В платоновских диалогах отражением агона является тема «*состязания в речах*» (*ἀγων λόγων*). Подобный речевой оборот устойчиво фигурирует в обсуждениях, связанных с софистами. В диалоге «Софист» мы встречаем такую характеристику:

«Захватив искусство словопрений, он стал борцом в словесных состязаниях» [3, С. 343]. В диалоге «Протагор» можно найти свидетельство в пользу того, что критическое отношение Сократа к агонистическому по своей сути стремлению софиста к победе в споре определяет саму сократовскую точку зрения на то, каким образом должна строиться философская беседа. В этом смысле сократовский диалог отнюдь не прямой интеллектуальный наследник агона, но, как бы мы сказали, его зеркально перевернутое отражение, которое нужно воспринимать в движении от противоположного. Особенность сократовского подхода к тому, как и для чего строится философская беседа, вырисовывается на фоне агона, но не прочитывается напрямую исходя из его установок, здесь нет мысли о том, чтобы непосредственно подражать агону в речах, переняв без каких-либо изменений свойственный ему тип поведения и взяв за образец речевой деятельности стремление к арете в традиционном соревновательном значении демонстративного превосходства над другим.

Как понять маневр Сократа, и о каком изменении в культуре он свидетельствует? Изначально рассчитанный на аристократию и связанный с досугом и материальными затратами, со временем агон трансформировался в профессиональный спорт, где победителями становились выходцы из народных низов. Это подрывало и дискредитировало саму идею превосходства как идею именно аристократической формы жизни и всех ее социальных импликаций. Показательно, что, сравнивая беседу с состязанием в беге, Сократ упрекает Протагора в том, что подобно профессионально тренированному атлету тот не дает своему оппоненту бежать нога в ногу, в результате чего беседа превращается в бессмысленную трату времени и лучше заняться делами (*ἀσχολία*), чем пытаться преодолеть себя и оспаривать превосходство другого. Обратим внимание на этот фрагмент, в котором Сократ отвечает на просьбу продолжить беседу: «Но сейчас это все равно что просить меня следовать вдогонку за Крисоном гимерейцем, бегуном в расцвете сил, или состязаться с кем-нибудь из участников большого пробега, а то и с гонцами и не отставать от них. Я бы тебе сказал, что сам к себе предъявляю еще гораздо более высокие требования и хотел бы поспевать за ними в беге, да только не могу. Но если уж вам непременно хочется видеть, как я бегу нога в ногу с Крисоном, то ты проси его приноровляться ко мне, потому что я-то скоро бежать не могу, а он медленно может. Точно так же, если ты желаешь слушать меня и Протагора, проси его, чтобы он и теперь отвечал мне так же кратко и прямо на вопросы, как сначала. Если же он не хочет, что это будет за беседа? Я по крайней мере полагал, что взаимное общение в беседе – это одно, а публичное выступление – совсем другое» [2, С. 221–222].

Стоит отметить противопоставление взаимного (греч. ἀλλήλων: взаимно, между собой, друг с другом) общения в беседе и публичного выступления (греч. δημόσιον: выступать с речью перед народом, ораторствовать), встречающееся в «Протагоре». Из его контекста ясно, что стремление к превосходству над оппонентом, которое демонстрирует Протагор, произносится в ответ на каждый вопрос длинную и путаную речь (*μακρολογία*), уместна в ситуации публичного выступления. Например, в народном собрании, когда она рассчитана на эффект зрительного зала, соотносимый с эффектом публичного внимания к победившему в

соревновании чемпиону. Философский диалог не рассчитан на победу, достигаемую ради общественного внимания, и взаимности более подходит краткость в речи (βραχυλογία), которой должен владеть мудрец (σοφός), коим, по признанию Сократа, является Протагор. Краткость есть условие диалога, а длинная речь превращает его в монолог, собеседник и окружающие оказываются в роли зрителей, удерживаемых на определенной дистанции.

Выражая свое понимание беседы в сравнении с состязаниями в беге, Сократ говорит как бы на чужом языке и выдвигает неуместное и даже противоречивое в соревновании условие двигаться нога в ногу, чтобы не обогнать соперника, но, с другой стороны, напротив, предлагает сблизиться с ним и действовать на одной линии. Ты силен (δύναται: мочь, быть в состоянии), а я бессилён (греч. ἀδύνατο: слабый, немощный, а также и негодный) – говорит Сократ Протагору – и должен уступить (συγχωρέω: уступить дорогу, сблизиться, согласиться), чтобы беседа продолжалась [там же, С. 221].

Протагор, отвечая Сократу, утверждает, что его требование уступчивости не укладывается в рамки софистического искусства (ἄγων λόγων) и выглядит абсурдным в контексте стремления к превосходству (βελτίων) и славе (ἀγαθός). «Я уже со многими людьми состязался в речах, но если бы я поступал так, как ты требуешь, и беседовал бы так, как мне прикажет противник, я никого не превзошел бы столь явно, и имени Протагора не было бы меж эллинами» [там же, С. 220–221] – говорит Протагор. Если диалог не есть состязание в речи, в ходе которого определяется сильнейший, в чем выражается уступчивость как особенность его коммуникативной ситуации?

Ответ на этот вопрос можно найти в речи Продика, одного из участников беседы Сократа с Протагором: «Я тоже, Протагор и Сократ, прошу вас уступить друг другу: можно спорить о таких вопросах, но не ссориться. Спорят ведь и друзья, которые хорошо относятся друг к другу, а ссорятся противники и враги. Так-то и вышла бы у нас великолепная беседа, и вы, собеседники, заслужили бы от нас, слушателей, величайшее одобрение, но не восхваление: одобрение возникает в душах слушателей искренне, без лицемерия, словесное же восхваление часто бывает лживым и противоречит подлинному мнению людей; с другой стороны, и мы, слушатели, получили бы, таким образом, величайшую радость, но не наслаждение: радоваться ведь свойственно познающему что-нибудь и приобщающемуся к разуму с помощью мысли, наслаждаться же – тому, кто что-нибудь ест или испытывает другое телесное удовольствие» [там же, С. 223]. В этом тексте мы находим существенные указания, проясняющие специфику диалога как философского поведения в речи. Уступить друг другу в разговоре (Продик использует тот же глагол συγχωρέω) – значит обозначить границу между дискуссией (ἀμφισβητέω в значении «спорить», «расходиться во мнениях») и словесной перепалкой (ἐρίζω означает «спорить» в ряду таких значений, как «ссора», а также «соревнование»), что проявляется в отношении к Другому как другу (φίλος), но не противнику и врагу (διάφορος). Бесконфликтность диалога соответствует внешней обстановке, размежевания спора и ссоры, друга и врага проецируются в окружающее пространство диалога.

Диалог влияет на слушателя и подвигает его к различию между одобрением в душе (греч. εὐδοκίεω: иметь славу, быть в почете) и словесным восхищением (греч. ἐπαινέω: прославлять), а также к различию между интеллектуальной радостью (εὐφραίνω) и телесным наслаждением (ἡδομαι). Если мы сопоставим два ряда: ссора – враг – словесное восхваление – телесное наслаждение и спор – друг – одобрение – интеллектуальная радость, то легко увидим, что *диалог воплощает тип поведения*, который не считается с агона, а прямо ему противопоставляется. Среди прочего существенный пункт такого противопоставления заключается в вопросе о том, кто будет судьей в споре Протагора и Сократа. Законный вопрос в ситуации соревнования вызывает трудности, когда состязание в речах (ἄγων λόγων) перестраивается в диалог, где арбитром выступает ни лучший, ни худший, и не равный и приходится руководить всем сообща: «Ради этого вовсе не требуется особого руководителя – вы будете руководить сообща» [там же, С. 224].

В диалоге задействованы все характерные для агона роли – арбитр, зрители, участники – но в совершенно нехарактерном для агона качестве, поскольку между участниками, зрителями и арбитром нет четко обозначенных границ и тот, кто сейчас выступал в роли зрителя, свободно принимает роль спорящего, а в следующий момент он уже участвует как судья. Если словесное состязание связано с арете в значении превосходства над Другим и славой, которая достигается как результат превосходства, какое альтернативное толкование арете предполагает диалог, основанный на уступчивости?

Разбор этого вопроса составляет важную часть диалога «Горгий» [1, С. 309–311]. Калликл в беседе упрекает Сократа в том, что его занятия философией подобны ребячеству и годятся лишь для молодого человека, но не могут считаться достоинством взрослого мужа. Стоит подчеркнуть, что рассуждения Калликла развиваются в рамках характерного для агона тезиса, согласно которому понятия лучший (βελτίων срав. ст. ἀγαθός: хороший, доблестный, знатный) и сильный (κρείσσων: могущественный, властвующий) – тождественные [там же, С. 313], а превосходство человека есть жизненная цель, реализуемая исключительно в контексте публичности как стремление к общественному признанию и славе.

Признавая пользу философии для молодого человека, Калликл продолжает: «Но когда я вижу человека в летах, который все еще углублен в философию и не думает с ней расставаться, тут уже, Сократ, по-моему, требуется кнут! Как бы ни был, повторяю я, даровит такой человек, он наверняка теряет мужественность, держась вдали от середины города, его площадей и собраний, где прославляются мужи, по слову поэта; он прозябает до конца жизни в неизвестности, шепчась по углам с тремя или четырьмя мальчишками, и никогда не слетит с его губ свободное, громкое и дерзновенное слово» [там же, С. 310]. Философия делает человека слабым – это мнение Калликла становится предметом сократовской рефлексии. В её ходе традиционное *агонистическое арете* как превосходство над другим переосмысливается в философское арете как превосходство над собой

(ἐαυτοῦ ἄρχοντα). Оно достигается как «воздержанность, умение владеть собою, быть хозяином своих наслаждений и желаний» [там же, С. 318]¹.

Дружественный агон

Связаны ли воздержанность как интеллектуальное усилие самодисциплины и уступчивость как речевое усилие, реализуемое в практике ведения диалога? Обратим внимание на оценку Сократом ораторского искусства в качестве сноровки [там же, С. 280] (греч. ἐμπειρία: опытность, ремесло, рутина), нацеленной на угодничество (греч. κολληκεῖα: льстивая речь, заискивание). Доказать свое превосходство над другим и тем самым вызвать восхищение в глазах публики – значит действовать в стремлении угодить вкусам, предпочтениям и интересам, как сейчас говорят, массовой аудитории. Агон нагружает всякое действие демонстративностью и, в конечном итоге, именно в расчете на реакцию публики такое действие обретает свой смысл. Состязание в речах, будучи публичным мероприятием, есть не что иное, как деятельность, основанная на предвосхищении желания аудитории и стремлении удовлетворить это желание, доставляя публике удовольствие. В этом смысле агон культивирует невоздержанность, а выстроенная по его образцу речевая практика не выходит за пределы тезиса о том, что лучший – этот тот, кто более других угождает окружающим, вызывая у них чувство удовольствия.

Состязательность в речах связана с невоздержанностью, а диалог – с воздержанностью. И смысл этой связи прочитывается в движении от противного: условием диалога, как его понимает Сократ, является *отказ от стремления угодить публике*. «Что до меня, – говорит Сократ, – то, о чем бы я ни говорил, я могу выставить лишь одного свидетеля – собеседника, с которым веду разговор, а свидетельства большинства в расчет не принимаю, и о мнении могу справиться лишь у одного, со многими же не стану беседовать» [там же, С. 293]. В этом смысле философская беседа как стремление к взаимности заранее проигрывает и является неуместной, например, в зале судебного заседания, где как раз нужно произвести впечатление на аудиторию, и Сократ признает, что доведись ему оказаться в суде вызванным по несправедливому обвинению, его положение было бы плачевным [там же, С. 358].

Уступчивость в отношении к Другому следует понимать в ситуации, когда разговор не требует публичной оценки, высказываемой зрителем в адрес того, что он видит на сцене. В коммуникативную ситуацию взаимного общения включен узкий круг присутствующих, которые выступают не просто в роли зрителей, удобно расположившихся на скамьях стадиона, они – активные участники общения (греч. συνουσία имеет значение «общество», а также «беседа»). Сократовский диалог не вписывается в рамки агона по причине того, что заведомо исключает его основное условие – публику. Затеваемый как уличная беседа или разговор в домашней обстановке, философский диалог вовлекает в свою орбиту всех присутствующих, не

¹ “σώφρονα ὄντα καὶ ἐγκρατῆ αὐτὸν ἑαυτοῦ, τῶν ἡδονῶν καὶ ἐπιθυμιῶν ἄρχοντα τῶν ἐν ἑαυτῷ” [Gorgias 491 e].

позволяя возникнуть дистанции между участником и зрителем. Эту особенность следует подчеркнуть, она не просто характеризует происходящее в его видимости, но указывает на дружбу (φιλία) как практическую цель, на которую ориентировано взаимное общение. «... если нет общения, нет и дружбы», – заявляет Сократ и тут же продолжает: «Мудрецы учат, Калликл, что небо и землю, богов и людей объединяют общение, дружба, порядочность, воздержанность, справедливость, по этой причине они и зовут нашу Вселенную “порядком” [“космосом”], а не “беспорядком”, друг мой, и не “бесчинством”» [там же, С. 341]. В дружеском общении «воздержанность, порядочность, справедливость» (κοσμιότης, σωφροσύνη, δίκαιοσύνη) реализуются как обретаемое в стремлении к дружелюбию (φιλία) философское аρεте. В диалоге «Тимей» Платон высказывает мысль, что «космос – прекраснейшая из возникших вещей» [4, С. 470] и что бог даровал людям зрение, слух и речь с той целью, чтобы люди, наблюдая небо (οὐρανός) как круговращение (греч. περίοδος: окружной путь, круговращение), подражали этой гармонии [там же, С. 488]. В диалоге «Пир» такая круглая речь (περίοδος λόγων) представлена как застольная беседа, где обмен мнениями имеет форму дружеского общения.

Итак, публично демонстрируемому Протагором стремлению к превосходству над Другим, Сократ противопоставляет взаимность и дружбу. Он подчеркивает, что условием философского общения является разговор в кругу *своих*, а не на публике. В диалоге «Протагор» такое противопоставление обозначается как расхождение Сократа и Протагора в понимании того, что есть философская беседа. Это расхождение – в высказываемой Сократом невозможности продолжать разговор в духе Протагора: «с этими словами я встал, как бы уходя» [2, С. 221]. Друзья уговаривают Сократа остаться и продолжить беседу, и также уговаривают Протагора отказаться от пространности, свойственной его речам. Что означают эти уговоры?

Они репрезентируют момент расхождения и вызванной им трансформации речи в диалоге как ситуацию *осмысления*. Основу осмысления в качестве речевой ситуации образует различие между диалогом как априорной формой, удерживающей беседу в пространстве ее внутреннего течения, и эмпирическим проявлением диалога в виде публичного спора, где беседа разворачивается в отношении внешнего мира. Протагор, уступающий просьбе приспособиться к Сократу, – это возможное в ситуации осмысления речевое действие осмысления, призванное каким-то образом скоординировать априорную и эмпирическую компоненты диалога в качестве элементов общего речевого механизма. Как возможна такая координация?

Отталкиваясь от диалога «Протагор», можно сказать, что такая координация есть трансформация коммуникативной цели. Победа в публичном споре подразумевает, что диалог есть зрелище, в этом смысле победа есть внешняя цель, она рассчитана на зрителей, которые не являются участниками коммуникативного процесса и наблюдают за происходящим со стороны. Взаимность и дружелюбие, напротив, выражают диалог с точки зрения его внутреннего наполнения, которое теряется из виду для зрителя и доступно лишь для участника, что соответствует понятию внутренней цели. Было бы упрощением полагать, что инициируемое

философским диалогом осмысление требует отказаться от внешней цели и, следовательно, Протагор, уступая уговорам беседовать с Сократом, отказывается от притязания на победу. Такая точка зрения в конечном итоге заводит диалог в эскапистский тупик *аутодиалога*.

Мы скажем иначе: в процессе осмысления внутренняя и внешняя цели диалога скоординированы самим способом целеполагания. Внешняя цель при этом остается внешней целью, однако, не заимствуется диалогом из окружающей среды речевой жизни, но продуцируется так, как если бы внешняя цель (победа в споре) являлась проекцией внутренней цели (взаимность). Можно было бы сказать, что движимые диалогом Протагор и Сократ как бы меняются местами. Протагор погружается в диалог, который имеет собственную цель, одновременно Сократ разворачивает диалог в отношении к миру таким образом, что его цель самого диалога дополняется также внешней целью. В конце «Протагора» есть примечательное место, где Сократ характеризует диалог как ситуацию – «все тут перевернуто вверх дном» [там же, С. 253]. Платон использует слово τάρσσω (греч. – смешивать, волновать, взрыхлять, смущать, тревожить, расстраивать) и поясняет существо дела от лица вымышленного персонажа, который скорее всего рассмеялся бы, наблюдая происходящее. Сократ, полагая вначале, что добродетели нельзя научить, в конце речи приходит к противоположной мысли, что все есть знание, следовательно, и добродетели можно обучить, ведь она также есть некоторый вид знания. Протагор, изначально утверждавший, что добродетели можно научить, в конце также меняет свой взгляд и приходит к противоположному мнению, а именно: добродетель не имеет ничего общего со знанием [Protag. 361 с]. В этом пассаже обучение и добродетель соотносятся как внешняя цель и внутренняя цель. Получается, что философский диалог возникает в ситуации, и это ситуация осмысления, когда внутренняя цель диалога (добродетель дружбы) проецируется во внешний мир как цель, связанная с разными формами жизнедеятельности человека (например, обучение). Но также верно и обратное, что в осмыслении внешняя цель рассматривается в качестве внутренней. Диалог следует по кругу, как сказал бы Платон, подражает космическому круговращению.

Итак, мы утверждаем, что философская коммуникация в своих сократических истоках есть специфический вид общения, понимание которого нельзя свести к интерпретации содержания спора или беседы, которые могут вестись в его рамках. Специфика философской коммуникации определяется внутренней целью – осмыслением, совместными поисками смысла, при которых агон (состяжание, спор, направленный на победу), способен стать дружественным.

Список литературы

1. Платон. Горгий // Платон Сочинения в 3-х т. Т. 1 / Ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса. – М.: «Мысль», 1968. – С. 255–366.
2. Платон. Протагор // Платон Сочинения в 3-х т. Т. 1 / Ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса. – М.: «Мысль», 1968. – С. 187–254.
3. Платон. Софист // Платон Сочинения в 3-х т. Т. 2 / Ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса. – М.: «Мысль», 1970. – С. 319–400.

4. Платон. Тимей // Платон Сочинения в 3-х т. Т. 3 (1) / Ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса. – М.: «Мысль», 1971. – С. 455–542.

Zarapin O. V. The “Friendly Agon” as a Specificity of Communication in Philosophical Dialogue // Scientific Notes of V. I. Vernadsky Crimean Federal University. Philosophy. Political science. Culturology. – 2019. – Vol. 5 (71). – № 3. – P. 3–11.

The article poses the problem of the specifics of philosophical dialogue as a practice of sense communication. As an approach to the consideration of this problem, it is considered the idea of delimiting dialogue as an a priori form and an empirical phenomenon of speech life. Based on the material of the «Protagoras» dialogue of Plato, the thesis is substantiated that the a priori form and the empirical phenomenon of dialogue are correlated as an internal goal of dialogue (friendship) and an external goal (competition). It is concluded that the specificity of philosophical dialogue is the speech situation of senseactivity as a situation of transformation of the goal-setting method, in which the external goal is not borrowed by the dialogue from the environment of speech life, but is produced by the dialogue from the point of view of its internal purpose.

Keywords: philosophical dialogue, sense, internal goal, external goal

References

1. Platon. Gorgij [Gorgias]. Collected papers: in 3 vol. Moscow, My`sl` Publ., 1968, vol. 1, P. 255–366.
2. Platon. Protagor [Protagoras]. Collected papers: in 3 vol. Moscow, My`sl` Publ., 1968, vol. 1, P. 187–254.
3. Platon. Sofist [Sophist]. Collected papers: in 3 vol. Moscow, My`sl` Publ., 1971, vol. 2, P. 319–400.
4. Platon. Timej [Timaeus]. Collected papers: in 3 vol. Moscow, My`sl` Publ., 1970, vol. 3, P. 455–542.