

*Р. Б. Галанин**

ДВЕ СЕМИОТИКИ: МЕРАБ МАМАРДАШВИЛИ И СОКРАТ АФИНСКИЙ О ЗНАКАХ, ВЕЩАХ И ЯЗЫКЕ**

Отношение вещей, знаков и мыслей издревле представляло собой довольно болезненную траекторию развития европейской философии. Софисты ратовали за знак, платоники за мысль, стоики за вещь. Спор о том, что важнее, длится тысячелетия. В нашей статье мы пытаемся сравнить две семиотики — платоновского Сократа и советского философа — Мераба Мамардашвили. Как можно заметить, в их воззрениях на семиотику было много общего, оба отдавали предпочтение, если угодно, мысли о вещи, чем вещи самой по себе или ее знаку.

Ключевые слова: античная философия, современная философия, семиотика, риторика, Сократ, М. Мамардашвили.

Rustam B. Galanin

TWO KIND OF SEMIOTICS: MERAB MAMARDASHVILI AND SOCRATES ABOUT SIGNS, THINGS AND LANGUAGE

The relation between things, signs and thoughts or ideas since ancient times was a quite painful trajectory of the development of Western philosophy. Sophists fought for the sign, Platonists for the thought, the Stoics for the things. The debate about what is more important lasts for millennia. In our article I try to compare two kind of semiotics — of Plato's Socrates and of the Soviet philosopher — Merab Mamardashvili. As we will see, they have got a lot in common in understanding semiotics: both preferred, let's say, thoughts instead of things themselves or of their signs.

Keywords: Ancient philosophy, modern philosophy, semiotics, rhetoric, Socrates, Merab Mamardashvili.

В «стране Мераба Мамардашвили», как и в любой нормальной стране, говорят на своем собственном языке. Однако нужно признать, что топография

* Галанин Рустам Баевич, кандидат философских наук, научный сотрудник, Русская христианская гуманитарная академия; mousse2006@mail.ru

** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ, проект «Сократ: pro et contra. Миф о Сократе в отечественной и мировой культуре» № 18-011-00968.

этой страны не сразу приобрела свои явные очертания на фоне общей ментальной карты СССР, равным образом и язык этой страны сложился не сразу, а, скажем так, постепенно вызревал из недр и глубин ее законодателя.

В середине 1970-х гг. в биографии Мамардашвили происходит перелом. Он вынужден бросить преподавание на факультете психологии и уволиться из журнала «Вопросы философии». В Москве ему не находится места, и он переезжает в Грузию. Преобладающей формой самообъективации в это время становятся лекции, и именно в это время складывается всем нам привычный «сократический» образ Мераба Константиновича [13, с. 70]. Этот период можно рассматривать как «второе рождение» философа, и именно Мамардашвили этих лет мы запечатлели в своем сознании как настоящего философа и певца свободы, и вообще, по словам одного современного московского критика, мы «излишне доверяем “позднему” Мамардашвили». [14, с. 2]. Фактически другого Мамардашвили мы и не знаем или не хотим знать, несмотря на то что таковой существовал. Тот ранний Мамардашвили, который еще жил в СССР, перед тем как поселиться в своей собственной стране, стране Мамардашвили, не очень привлекает наше внимание, ибо там мы наблюдаем вполне традиционного советского философа, увереннодвигающегося по карьерной лестнице и пишущего тексты, которые соответствовали тренду советской философии, однако в то же время позволяли проявить и свои оригинальные творческие способности. И мы в нашей статье, двигаясь в русле философии Мамардашвили, имеем в виду в основном именно «позднего» Мамардашвили, поэтому, говоря о языке и семиотике, мы так же будем подразумевать в первую очередь его поздний язык. А поздний язык его интересен тем, что он начисто порывает с дискурсом привычного академического языка. Его язык вообще, как пишет Анатолий Ахутин, «лишен понятий в строгом смысле слова»¹ [1, с. 499]. Он начинает изобиловать метафорами и иносказаниями, евангельскими притчами, цитатами поэтов и аллюзиями на мифологию. И, как отмечает тот же Ахутин, даже когда Мамардашвили употребляет вполне классические философские понятия типа Декартова *cogito*, *редукции*, *априори* и т. д., то создается впечатление, что они — «лишь метафоры в его устах...» [1, с. 499].

Однако нас все же будет здесь более интересовать не сама живая речь Мераба, но та роль, какую играет язык как символическая и знаковая система в его философии. Динамика личного дискурса Мераба, в общем, ясна — это некое умное вращение вокруг некоторого ограниченного набора семантических центров с использованием богатейшего риторического арсенала, постоянных отклонений, итераций, и таким образом вхождение во все новые дискурсивные витки оговариваемого и проговариваемого семантического поля, т. е. попытка артикулировать высказываемое со всех возможных сторон, как бы в 3D графическом режиме, если выразаться современным языком. Другими словами, речь Мераба есть осуществление принципа «философия — это сознание вслух», понятого *ad litteram*, поскольку «языком, на котором расшифровываются свидетельства сознания, является философия» [9, с. 42]. Философ использует язык не только с целью коммуникации, при помощи языка он проясняет свое собственное сознание: без языка, без системы знаков, построенной по своим синтаксическим законам, философ, согласно Мамардашвили, «даже не уз-

нал бы, о чем он думает» [7, с. 33]. То есть в жизни субъекта, как можно сделать вывод, сознание функционирует и опосредуется языковыми структурами: глубинная мыследеятельность, а особенно идеоречевые акты, совершается по законам языка и риторики как универсальной формы его (языка) объективации, другими словами, язык глубоко укоренен в сознании, является его формообразующей структурой, универсальным планом содержания и планом выражения сознания [6].

Однако когда мы перемещаемся на метатеоретический уровень рефлексии о сознании, то ситуация с языком, согласно Мамардашвили, обстоит иначе. Сознание и язык действуют как бы взаимоисключающе, и бывает такое, что если *есть* язык, то *нет* сознания, и наоборот. «Когда человек переходит к устойчивейшей структуре языкового мышления, — пишет Мамардашвили, — то сам факт, что он остается в данном состоянии языкового мышления, свидетельствует о том, что он вышел из сознания» [11, с. 40]. И здесь он предлагает как бы «антигипотезу» лингвистической относительности Сепира–Уорфа, которая, если огрубить до предела, заключается в том, что язык является центральным фактором, образующим все мыслительные структуры сознания и категории мышления: сознание и мышление существуют и функционируют постольку, поскольку определены лингвистическими структурами [16]. Мамардашвили же предлагает противоположный тезис: не язык, но само сознание является тем фоном, на котором разворачивается актуализация лингвистических структур, сами структуры «могут быть выполнены в материи сознания» [11, с. 41]. Однако и это еще не все. Вообще, само отношения языка и сознания, по сути, фиктивно — нам не нужен язык, чтобы исследовать на метауровне наше (наше ли?) сознание просто хотя бы потому, что «сама проблема объективного отношения языка и сознания искусственно навязана наукой последних полутора столетий» [11, с.41].

Здесь я хотел бы немного отвлечься и спросить: действительно ли проблема отношения языка и сознания так молода? Пытаясь ответить на этот вопрос, я предлагаю обратиться к Сократу Афинскому и понаблюдать его беседу со своими друзьями — Кратилом и Гермогеном, описанную Платоном в диалоге «Кратил» [20], которая состоялась вскоре после начала Пелопонесской войны (431 г.) [21, с. 76], т. е. перед началом конца прекрасной эпохи высокой греческой классики. Диалог посвящен природе языка и исследует отношение слов, вещей и идей, т. е. это диалог о семиотике. Кратил считает, что каждой вещи по природе соответствует определенное протоозначающее, единое для всех языков, но в результате эволюционной диахронии претерпевшее метаморфозу и размножившееся на множество конкретных означающих, поэтому теперь для одной и той же вещи у нас много названий, сообразно количеству языков (Pl. Crat. 383 a–b). Гермоген полагает, что вещь приобретает свое означающее ввиду конвенциональной природы языка, т. е. люди просто договорились *in illo tempore* называть вещи определенным именем (Pl. Crat. 384 b), и поэтому означающее носит случайный характер. Подобная, насквозь структуралистская позиция, отражена, к примеру, у отца структурализма Фердинанда де Соссюра, который пишет, что «означающее не мотивировано, т. е. произвольно по отношению к данному означаемому, с которым у него нет в действительности

никакой естественной связи» [15, с. 101]. И наконец, Сократ считает, что раз означающее, будучи всего лишь репрезентацией вещи, не может служить адекватным инструментом познания реальности, реальность нужно познавать из себя самой. Проблема, однако, в том, что реальность нестабильна и пребывает в постоянном диффузном изменении, ввиду чего знание о ней невозможно. Поэтому знание нужно дедуцировать из некоторого стабильного и неизменного принципа, который может быть постижим исключительно умом (читай: сознанием), и в качестве такового выступает *идея*. (Pl. Crat. 439 a — 440 c).

Итак, мы видим, что Сократ обходится без языка и без самих вещей для постижения последних. Мамардашвили считает, что здесь проявляется «первая фундаментальная философская абстракция» — «абстракция рациональной структуры вещи», которая «фигурирует как проблема идей» [10, с. 274]. Другими словами, я рискну предположить, что идея существует в сознании как априорная структура, как «бесконечный объект», и приближение к ее познанию возможно исключительно в области рефлексии, т. е. когда она становится объектом работающего сознания и вторичной рефлексии, рефлексии на метауровне, когда интенция направляется на само сознание, созерцающее своей объект — идею, — направляется для того, чтобы можно было выстроить метатеорию созерцания сознанием своего идеального объекта. Первый этап есть теория (созерцание сознанием идеального объекта), второй этап — метатеория (рефлексия первого созерцания), которая должна довести уровень абстракции до бессубъектного. Первый этап — это созерцание субъектом в своем сознании идеального объекта, второй — это бессубъектная рефлексия данного созерцания, которую выполняет сознание как таковое, никому не принадлежащее, и именно в нем «живут» идеи, и именно здесь замолкает язык, ибо он попросту не нужен [11, с. 16–47]. И в таком смысле Мамардашвили прав — где есть сознание, не должно быть языка. Однако с тем, что проблема корреляции сознания и языка существует всего каких-то 150 лет, я не могу согласиться — она столь же стара, сколь и стара философия. Поэтому, несколько огрубляя, можно сделать вывод о двойственном отношении Мераба к языку: с одной стороны, на субъективном уровне он жизненно необходим, как сама среда, где *сбывается* философия как *ars publicum*, с другой — на метауровне язык представляет собой избыточность, если не вредность, которая есть «борьба с сознанием». ... *Voglio e non vorrei* — как писал Джеймс Джойс в известном месте. Мераб и Сократ мыслят в унисон, они любят и не любят язык, боготворят и не могут жить без него, но тут же при рефлексии бросают его, забывая как нечто суетное и достойное забвения, сами погружаясь в глубины исихии. Я же со своей стороны вижу здесь старую извечную семейную драму, конца которой не видать, — амбивалентные, драматичные, бисексуальные отношения любви и противостояния двух старых сестер — риторики и философии.

Из такого двойственного взгляда на язык выводится семиотическая теория Мамардашвили — его теория знака и символа. Человек, будучи «знаковым существом», обречен возводить все формы своей психической деятельности до знакового измерения, его поведение «всегда ориентировано на такие состояния, которые включают в себя пребывание в содержательном порядке знаковости» [11, с. 90]. И первым, кто это осознал и текстуально оформил,

согласно Мерабу, был Платон. Вещественная реальность для последнего дублировалась другой реальностью, и обе они относились друг к другу как означающее и означаемое. Однако особенность семиотики Платона в том, что, в отличие от современных теорий, он произвел структурную инверсию, причем таким образом, что реальной вещи (означаемому или референту, или денотату) стала соответствовать идея, а знаком идеи (означающим) стала выступать вещь [11, с. 92–93], в то время как доктринальные семиотики, начиная с Чарльза Пирса и Соссюра, имеют установку на то, что все же вещь — понимаемая предельно широко, разумеется, — в первую очередь подлежит означиванию. Но если всмотреться глубже, согласно Мерабу, то все обстоит гораздо сложнее, ибо платоновская теория — это не просто первая семиотика, но и «первая теория сознания», в которой идеи отнюдь не являются знаками, но суть символы сознания, а основная особенность символа в том, что он вообще «не-знак» [11, с. 95]. Платон вводит символ как более высокий уровень рефлексии, чем знак. Вспомним, о чем мы недавно говорили: для Мераба язык работает в сфере операционального сознания, на рефлексивном же метауровне язык умолкает и дает возможность «родиться» сознанию как сознанию сознания. На первом уровне (где есть субъект, объект, сигнификация) сознание работает со знаками, более того — состоит из них, на высшем уровне рождается отсутствие знаковости и появляется символ как не-знак, как топос несуществования последнего.

Мы говорим о том, что символ в собственном смысле есть знак ничего. Но в каком смысле? В смысле сознания, потому что сознание не может нести в себе того содержания, которое имеется в виду, когда говорится о вещи, о том, что обозначено [11, с. 95].

Знаковый уровень сознания — дуалистичен, там есть означающее и означаемое, субъект и объект, на высшем уровне сознания дуализм редуцируется до исчезновения бинарных оппозиций, и там на место *знания*, всегда связанного с системами знаков и извлекаемого из них, приходит *понимание* как проникновение в то, что стоит «за» знаками, там, согласно Мерабу, мыслитель неизбежно приходит к выводу, что «знак есть только знак» [11, с. 95], т. е. знак есть то, за чем ничего не стоит, за ним нет ни вещи, ни сознания. Такой знак становится *симулякром*.

В том же платоническом поле, правда, изначально совсем с иными интенциями и онтологическими следствиями, орудует Делёз, когда, в отличие от Мераба, в своей борьбе с Платоном встает на самоотверженную защиту симулякра. Феноменологический (высший) регистр (идея / символ / понимание → сознание) Сократа / Платона (Мераба) можно сопоставить с регистром первой дефиниции (хороших) копий (идеи → копии / иконы) Платона (Делёза) [3, с.332], а семиотический регистр (идея / означаемое / знание → вещь/означающее) Платона/Сократа (Мераба) — со второй дефиницией (плохих) копий (идеи → симулякры / фантазмы) Платона (Делёза) [3, с. 332]. Симулякр — это ложная, внутри бездонная и необъятная и потому вводящая в заблуждение копия, но именно она вводит различие (*difference*), «отрицающее как *оригинал и копию*, так и *модель и репродукцию*» [3, с. 340].

Больше нет никакой привилегированной точки зрения, нет и объекта, общего для всех точек зрения. Нет никакой иерархии, нет ни второго, ни третьего... Подобие остается, но оно возникает как внешний эффект симулякра, поскольку он выстраивается на расходящихся сериях и приводит их в резонанс [3, с. 341].

Бог создал человека по своему образу и подобию. Согрешив, человек утратил подобие, но сохранил образ. Мы превратились в симулякр. Мы отказались от нравственного существования в пользу существования эстетического [3, с. 334].

Но на самом деле дело обстоит еще менее (или, наоборот, — более!) радужно. Один знаменитый теоретик современности писал:

... всюду идет одно и то же «порождение симулякров»: взаимные подстановки красивого и безобразного в моде, левых и правых в политике, правды и лжи во всех сообщениях масс-медиа, полезного и бесполезного в бытовых вещах, природы и культуры на всех уровнях значения. В нашей системе образов и знаков исчезают все основные гуманистические критерии ценности, определявшие собой вековую культуру моральных, эстетических, практических суждений [2, с. 55].

Бодрийяр писал эти слова в 1976 г., спустя всего несколько лет после того, как Мамардашвили и Пятигорский написали книгу «Сознание и символ» (1974). Мне кажется, Мамардашвили чувствовал чудовищное господство знака без референта, или означающего без означаемого, когда ни одно сообщение не отсылает ни к какой реальности, но лишь к другим бесконечным комбинациям бесконечного числа знаков, когда язык в своем всевластии замыкается на себя и не нуждается уже ни в каких вещах для своей семантической легитимации, когда путь в Реальное закрыт, а если оно и прорывается сквозь язык, то всегда в виде какого-то невротического и травматического остатка, в виде болезненного симптома. Именно поэтому Мераб говорит о том, что «есть один чрезвычайно интересный феномен, повсеместно наблюдаемый в современной цивилизации: “недостаток символизма”» [3, с. 102]. Отсутствие символа означает — отсутствие подлинного сознания, погруженность сознание в знак (ибо вещи-то нет, денотация невозможна, есть только коннотация). И здесь Мераб, как кажется, мыслит в унисон с Хайдеггером, который в тот же год, когда Мераб написал «Символ и сознание», в одном месте цитирует элегию Гёльдерлина «Возвращение на родину»: *«отсутствуют святые имена»* [18, с. 1]. Это отсутствие является исторически необходимым и проявляется не только в том, что эти имена (символы) отсутствуют, но и в том, что само это отсутствие не было познано и помыслено как отсутствие — мы забыли не только священные имена, но и сам факт нашего забвения, и поэтому пребываем в двойном забвении. Это забвение есть забвение бытия (сознания). Хайдеггер призывает познать забвение должным образом, т. е. исходя из правильного способа мышления, каковым является мышление о бытии. Тогда, пишет Хайдеггер, даже в эру технологии человеку как присутствию будет дана область спасения [18, с. 1]. И, возможно, именно тогда мы обретем наш самый важный Символ... В конце концов, может, это правда, что *«nur noch ein Gott kann uns retten»* [19, S. 193].

В нашей безграничной культуре, которая на самом деле не едина, но представляет собой конгломерат разных культур, да и не такая уж она и безграничная, существуют определенные наборы символов. Их не бесконечное количество — полагать это было бы верхом наивности и говорило бы лишь в пользу того, что, в общем-то, никакая Kulturkampf не нужна вовсе. В самом деле, если бы символы были безграничны, то в пору было бы говорить о перманентном самовоспроизводстве культурных значений, не зависящем от практикующих эти значения сознаний, субъектов, людей, индивидов, народов, стран и т. д. Но количество символов, повторюсь, ограничено. Одним из таких символов является Сократ. Ведь Сократ — это совсем не тот индивид, который родился у скульптора Софрониска и повитухи Финареты в Афинах в деме Алопеки примерно в 470 г. до н. э. Этого Сократа уже нет, да и, пожалуй, не было никогда. От него остался лишь *след* в том смысле, как об этом говорит Деррида — как некая форма неналичия, отсутствия, но такого, которое, отсутствуя, присутствует и наоборот.

След — это не только исчезновение (перво)начала, он означает также — в рамках нашего рассуждения и на всем протяжении нашего пути, — что (перво)начало вовсе не исчезло, что его всегда создавало (и создает) возвратное движение чего-то неизначального, т. е. следа, который тем самым становится (перво)началом (перво)начала [4, с. 187].

След исчезает и тут же появляется снова, его воссоздает «возвратное движение» нашей сознательной интенции, однако это всегда все равно только (только ли?! разве этого мало?!) след, некий «остаток» присутствия, ибо отсутствует опыта *чистого присутствия*, но есть лишь цепочки дифференцированных следов [5, с. 361]. Такой вот Сократ, через постоянные исторические итерации, накладывается на конкретное присутствие, т. е. на реальных людей, которые начинают в своей жизни соответствовать тем мысленным и этическим стратегиям, которые практиковал «реальный» Сократ. Мы знаем много таких Сократов — такими были Сенека и святые Апостолы, мученики Христовы, катары, альбигойцы и вальденсы, Джордано Бруно и Савонарола, Ян Гус и Томас Мор, да и вообще — несть им числа — тем, кто в минуту смертельной опасности не отрекся от своей истины и кто провел свою жизнь сообразно ей. Во всех них воплотился первый официальный мученик и герой философии — Сократ, ставший *символом*, т. е. культурной категорией, с одной стороны, и содержанием сознания, — с другой. Это произошло уже в творчестве Платона. У последнего, по словам Жюлья Делёза, он выступает как «концептуальный персонаж». То есть это символ, существующий в сознании Платона (а где Платон? А не *след* ли и сам Платон?..). Платон, согласно Мамардашвили, избрал идеальным символом своей философии Сократа, который в качестве учителя был символом «пребывания в сознании» [11, с. 96]. Ну а кем же был сам Мераб, не был ли он тоже Сократом? Мы пытались здесь показать, что семиотика и философия этого советского Сократа вполне соответствовали современным тенденциям западной философии, т. е. карта страны Мамардашвили и ее язык вполне органично накладываются на ментальную карту европейского интеллекта и его

языка — это действительно актуальная современная философия, которая реально обогащает мышление — и это советская философия, ибо Мераб — это все же — пусть и *mutatis mutandis* — советский человек и советский мыслитель. Он сам в себе начал свою философию, а всякая философия, когда она начинается *снова* — а мы помним, что она должна возникать снова в каждом новом сознательном человеке, — в каждом конкретном философствующем субъекте «начинается с Сократа» [8, с. 33]. Вопрос, однако, для меня остается, можем ли мы сказать о Мамардашвили то же, что он говорит о Сократе?

Этот счастливый и нас осчастлививший философ ничего не написал, и, слава Богу, нам не нужно ломать голову над его текстами, но зато мы ломаем голову над его жизнью и смертью. Ибо факт его жизни, безусловно, является проблемой философии [8, с. 33].

Я отвечу так: и да, и нет. Мераб все же писал тексты и довольно сложные, над которыми нужно долго и упорно трудиться и ломать голову. Жизнь же Мераба — это действительно проблема советской философии, да и вообще философии (если таковая существует, философия «вообще»), поскольку вся его жизнь, в общем, как и у Сократа, являла собой реализацию принципа *паррессии*, который был так важен для Фуко в последние годы его жизни. Это правдолюбие и правдоговование, как и в случае Сократа, совпадает *явным образом* с экзистенцией, насколько я могу судить, у позднего Мамардашвили. «О человеке говорят, что он использует паррессию, — пишет Мишель Фуко, — и достоин считаться парресиастом, только если, высказывая истину, он подвергает себя риску или опасности» [17, с. 165]. Ради своей истины Мераб не скупился даже на самые жесткие высказывания, которые он отпускал не только в адрес невыносимой пошлости бытия, но даже в адрес своего любимого грузинского народа, — к примеру, как оппозиционер националиста Гамсахурдиа. Он говорил: «...если мой народ проголосует за Звиада Гамсахурдиа и его национал-большевизм, я выступлю против своего народа» [12]. Мераб не дождался этого момента, его сердце остановилось за полгода до этого в аэропорту Внуково, ему не пришлось отречься от своего народа. Но очевидно, что после таких слов, когда истина ставится выше национальной идентичности, поскольку нация находится в состоянии национал-параноидальной перверсии, мы просто обязаны мыслить о Мерабе как о Сократе и не лениться возвращаться к нему все снова и снова.

ЛИТЕРАТУРА

1. Ахутин А. В. В стране Мамардашвили // Ахутин А. В. Поворотные времена. — СПб.: Наука, 1997. — С. 498–537.
2. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. — М.: Добросвет, 2000.
3. Делёз Ж. Платон и симулякр // Делёз Ж. Логика смысла. — М.: Академический проект, 2011.
4. Деррида Ж. О грамматологии / пер. и вст. ст. Н. Автономовой. — М.: Ad marginem, 2000.

5. Деррида Ж. Подпись, событие, контекст // Деррида Ж. Поля философии / пер. с фр. Д. Ю. Кралечкина. — М.: Академический Проект, 2012.
6. Ельмслев Л. Прологомены к теории языка. — М.: КомКнига, 2006
7. Мамардашвили М. Быть философом — это судьба // Мамардашвили М. Как я понимаю философию. — М.: Прогресс, Культура, 1992. — С. 27–40.
8. Мамардашвили М. Картезианские размышления. — М.: Прогресс, Культура, 1993
9. Мамардашвили М. Проблема сознания и философское признание // Мамардашвили М. Как я понимаю философию. — М.: Прогресс, Культура, 1992. — С. 41–56.
10. Мамардашвили М. Сознание как философская проблема // Мамардашвили М. Необходимость себя. — М.: Лабиринт. 1996.
11. Мамардашвили М., Пятигорский А. Символ и сознание. — М.: Школа «Языки русской культуры», 1997.
12. Пуццаев Ю. Политическое мышление Мамардашвили // Русский журнал. 20.09.2010. — URL: <http://www.russ.ru/pole/Politicheskoe-myshlenie-Mamardashvili> (дата обращения: 10.08.2018).
13. Соколов Е. Академическое сообщество: политика и границы. Случай Мераба Мамардашвили // Логос. — 2014. — № [98]. — С. 65–88
14. Соколов Е. Философия передовиц // Логос. — 2017. — № 6. — С. 1–22.
15. Соссюр деФ. Труды по языкознанию. — М.: Прогресс, 1977.
16. Уорф Б. Отношение норм поведения и мышления к языку // Новое в лингвистике. — № 1. — М.: Издательство иностранной литературы, 1960.
17. Фуко М. Дискурс и истина / пер. А. Корбута // Логос. — 2008. — № 2 (65). — С. 159–262.
18. Хайдеггер М. Отсутствие святых имен (Der Fehl heiliger Namen) (1974) / Heidegger, Martin. Gesamtausgabe. Bd 13. Frankfurt-am-Main. 1983. S. 231–236 / Пер. Е. Ю. Сиверцева. — URL: http://www.heidegger.ru/sobranie_new.php (дата обращения: 10.08.2018).
19. Heidegger M.: Nur ein Gott kann uns noch retten. Spiegel-Gespräch mit Rudolf Augstein 1966, posthum // Der Spiegel. — 1976. — Nr. 23 v. 31. Mai. — S. 193 ff.
20. Sedley D. Plato's Cratylus. — Cambridge, 2003.
21. Taylor A. E. Plato. The Man and His Work. — London, 1937.