

ΜΥΘΟΣ *VERSUS* ΛΟΓΟΣ И «УМИРАЮЩИЕ ФИЛОСОФЫ» В «ФЕДОНЕ» (57–64В)

И. А. ПРОТОПОПОВА

Российский государственный гуманитарный университет
plotinus70@gmail.com

IRINA PROTOPOVA

Russian State University for the Humanities, Moscow

ΜΥΘΟΣ *VERSUS* ΛΟΓΟΣ AND “DYING PHILOSOPHERS” IN THE *PHAEDO* (57–64B)

Abstract. The article offers an interpretation of Plato's *Phaedo* based on a new reading of the main themes of the dialogue. The author believes that the so-called theory of Forms and the proofs of immortality of the soul are used here by Plato mainly with a view to examine the questions of “simple unity” and interaction of opposites; in this, the *Phaedo* appears a kind of introduction to the *Parmenides*, *Republic*, *Sophist*, and *Timaeus*. However, the purported examination is presented in the form of a “dialectical dialogue” (according to classification of Aristotle's *Topics*), whose main task is pedagogical, i.e. the point here is not to present conclusive evidence in favor of the immortality of the soul, but to demonstrate the ways by which we can reason about it. Thus, in the context of the above *substantial* subject matter, two *methods* of philosophizing, “dogmatic” and “dialectical” ones, are being opposed, the so-called “genuine philosophers” (a collective image with explicit reference to the Pythagoreans) representing in the dialogue the dogmatic mode of philosophy. The main methodological basis of the article is the “dramatic approach”, which demands not to limit oneself to mere isolation of philosophical positions in the dialogue but to pay close attention to their contexts, the idiosyncrasies of Socrates' interlocutors and their replicas, to various “non-philosophical” details, etc. Two samples of implementing this approach along the lines of the substantial interpretation of the dialogue suggested above are given in the article, focusing on the relationship between μῦθος and λόγος, and on implicit characteristics of Simmias and Cebes in the *Phaedo*'s “prologue” (57–64b).

Keywords: dialogue *Phaedo*, μῦθος, λόγος, the soul, argumentation, opposites, dialectical dialogue, dramatic approach.

* Работа выполнена в рамках Федерального государственного задания № 2890 «Когнитивный подход к интерпретации диалогов Платона».

Проблемы «Федона» и Сократ–пифагореец

Диалог «Федон» вполне можно назвать квинтэссенцией «школьного платонизма»: здесь есть и доказательства бессмертия души, и теория идей, и анамнесис, и проповедь умирания как философского образа жизни. Однако «заглавные» проблемы у разных толкователей варьируют. В «Анонимных пролегоменах к платоновской философии» (VI в.) мы видим отголоски споров относительно того, сколько «предметов» (σκοποῦς) рассматривается в каждом платоновском диалоге. Автор не согласен с тем, что в «Федоне» три предмета – «бессмертие души, смерть как благо и философский образ жизни» (περὶ ἀθανασίας ψυχῆς καὶ περὶ εὐθανασίας καὶ περὶ φιλοσόφου βίου), и обосновывает свое несогласие, во–первых, тем, что Платон воспевал божество за его единство и, во–вторых, тем, что он сравнивал речь с живым существом;¹ а поскольку у живого существа одна цель – благо, то и у диалога должна быть одна цель, а значит, один предмет (εἰ οὖν ὁ διάλογος ζῶν ἀναλογεῖ, τὸ δὲ ζῶν ἐν τέλος ἔχει τὸ ἀγαθόν, καὶ ὁ διάλογος ἄρα ἐν ὀφείλει ἔχειν τέλος, τοῦτ' ἔστιν ἓνα σκοπόν; Anonym. De Phil. Plat. 21 18–28).

Каков же этот предмет? С. Герц в работе, посвященной античным комментариям на «Федон» (прежде всего неоплатоников Олимпиодора и Дамаския), показывает, что для неоплатонической комментаторской линии, заданной Ямвлихом, этот предмет в «Федоне» – *катартика*, «очищение жизни». По мнению Герца, такое определение главного предмета может показаться удивительным, ведь очевидно, что большую часть диалога занимают доказательства бессмертия души. Однако этот подход, вероятно, обусловлен каноном Ямвлиха в отношении «духовного продвижения» изучающих философию: сначала понимание себя как души, использующей тело в качестве инструмента («Алкивиад»), затем погружение в природу справедливости и гражданских добродетелей («Горгий») и, наконец, очищение от политической жизни с ее иррациональными импульсами и преходящими обстоятельствами («Федон»). Таким образом, предмет диалогов ищется исходя прежде всего из практической педагогической цели – как стать настоящим философом, а доказательства бессмертия души являются лишь частью пути.²

¹ Phdr. 264c.

² См. Gertz 2011, 18. Обратим внимание на вышедший недавно сборник об античных прочтениях «Федона», в котором рассматривается не только неоплатоническая традиция, но и критика Платона со стороны перипатетиков, стоиков, скептиков (Delcomminette 2015).

Однако сам Герц концентрируется прежде всего на разборе комментариев к доказательствам о бессмертии души – вполне в русле более поздней европейской традиции сугубо теоретического понимания философии; в полном соответствии с этой традицией Ф. Корнфорд называет представленные в «Федоне» тему бессмертия души и теорию идей «двумя столпами» платоновской философии.³ Шлейермахер считает главной темой «Федона» именно бессмертие души,⁴ как и многие другие исследователи, скрупулезно разбиравшие т. н. аргументы и пришедшие в XX столетии практически к консенсусу об их несостоятельности.⁵ Правда, некоторые комментаторы «Федона» уже в XIX в. видели в качестве его главной темы переплетение нескольких линий, как бы возвращаясь от метафизической концепции «одного предмета» у поздних неоплатоников к более раннему пониманию «многозадачности» диалога. Например, один из издателей «Федона» Р. Арчер-Хинд считает, что главные темы диалога – бессмертие души; бесстрашие философа перед лицом смерти; теория идей.⁶

Разделяя представление о том, что в «Федоне» переплетено несколько важных линий, я рассматриваю их несколько иначе. В данной статье я попытаюсь сначала представить общие контуры моего подхода к интерпретации «Федона», а затем привести два примера анализа диалога на основании этого подхода.

На мой взгляд, главная проблема в этом диалоге, как и в «Пармениде», «Софисте» – каким образом можно мыслить «простое единство»: в данном случае это душа и эйдосы «сами по себе»; с этим неразрывно связана проблема взаимодействия противоположностей (душа / тело; «мютос» / «логос»). Полагаю, что относительно души в «Федоне» намечается подступ к ее трехчастному делению в «Государстве» и показана невозможность мыслить душу как простое неразложимое непротиворечивое единство, что и демонстрируется намеренно «несостоятельными» аргументами. Позднее, в «Софисте», уже разработана проблематика взаимодействия нескольких противоположностей как единого целого – это диалектика пяти великих родов, одновременное сосуществование которых позволяет назвать их «умопостигаемым атомом», в структуре которого отчетливо распознается аналогия космической души «Тимея».⁷ А здесь, в «Федоне», Платон подспудно объединяет «мютос» и «логос», «душу» и «тело», – но это становится понятным

³ Cornford 1941, XXVII.

⁴ Schleiermacher 1836, 293.

⁵ См. Ahrens-dorf 1995, 3–4; Bostock 1986, Hackforth 1955, Gallop 1975.

⁶ Archer-Hind 1883, 1–6.

⁷ Протопопова 2014.

только в том случае, если мы не принимаем слова Сократа о жестком разделении души и тела за чистую монету, а разбираем, как устроен диалог, каковы контексты того или иного рассуждения, что представляют собой собеседники Сократа и т. д. Одним словом, я полагаю, что только с помощью «драматического» подхода можно выявить не замечаемые на первый взгляд интенции автора диалога, связанные, в частности, с «ошибками» доказательств бессмертия души.

Т. Эберт в исследовании, посвященном образу «Сократа-пифагорейца» и аргументу от «анамнесиса» в «Федоне», ставит вопрос, которым задаются практически все исследователи, признающие слабость аргументации в диалоге: «то ли эти ошибки *вкрались* в рассуждение помимо воли Платона, то ли он сам их *инсценировал*?»⁸ На мой взгляд, трудно предположить такую слепоту у автора, который в большинстве своих произведений скрупулезно разбирает противоречия аргументации. Будучи убеждена в мастерстве Платона как логика и диалектика, прекрасно владеющего также инструментарием софистов, я поддерживаю точку зрения Эберта: Платон демонстрирует здесь (добавлю, и во многих других диалогах) то, что Аристотель описывает в «Топике» как «диалектический» диалог.⁹

Аристотель различает *доказательство*, когда вывод делается на основе «истинных и первых» положений (*ἀπόδειξις μὲν οὖν ἐστίν, ὅταν ἐξ ἀληθῶν καὶ πρώτων ὁ συλλογισμὸς ᾗ*; Тор. 100a27–28), и *диалектическое* умозаключение, которое строится на основе лишь «правдоподобных» («общепринятых») посылок (*διαλεκτικὸς δὲ συλλογισμὸς ὁ ἐξ ἐνδόξων συλλογιζόμενος*; Тор. 100a29–30). Правдоподобное («общепринятое»; *ἔνδοξος*), говорит Аристотель, – это мнение всех, или большинства, или мудрых, а из них – или всех, или большинства, или наиболее известных и прославленных (Arist. Тор. 100b21–23).

Цель диалектических диалогов – «для упражнения, для бесед, для философского знания»: первое связано с умением анализировать доводы; второе – умение, ознакомившись с общепринятыми «мнениями», разговаривать с людьми исходя из их взглядов; третье – способность распознавать истинное и ложное и вести исследование о первых началах, разбирая правдоподобные послылки (Тор. 101a25–b4). При этом спрашивающий ведет беседу не спонтанно, а исходя из заранее избранной стратегии, и его задача – «придать аргументации такое направление, чтобы принудить отвечающего делать самые парадоксальные выводы, с необходимостью следующие из его тезисов» (Тор. 159a18–20; пер. А. А. Россиуса).

⁸ Эберт 2005, 56.

⁹ О влиянии Платона на аристотелевскую «Топику» см., напр. Slomkowski 1997.

Эберт отмечает, что исследователи очень часто приписывают вопросам Сократа и ответам его собеседников взгляды самого Платона, постоянно недоумевая по поводу возникающих противоречий. Если же исходить из описанной Аристотелем специфики диалектического диалога, то необходим другой способ интерпретации: «на основании самих по себе вопросов, поставленных в диалектическом диалоге и получивших по возможности утвердительный ответ со стороны отвечающего, нельзя строить заключения о мнении спрашивающего (и еще менее о взглядах автора). Дело в том, что объективно неправильный ответ с точки зрения спрашивающего часто оказывается “правильным”, т. е. таким именно ответом, который служит его цели – получению парадоксальных выводов. Не спрашивающий должен своими вопросами обозначить некую определенную позицию, но отвечающий».¹⁰

Итак, в своем анализе я исхожу из того, что Платон в «Федоне» показывает, к каким выводам можно прийти, не исследуя оснований рассуждения, а довольствуясь лишь «общепринятыми» посылками. Одна из задач здесь – педагогическая, и смысл заключается не в том, чтобы предоставить неоспоримые доказательства в пользу бессмертия души, а чтобы показать, какими способами мы можем рассуждать об этом и где можно ошибаться и приходиться к неверным выводам, если не рассматривать «первые начала» рассуждения. В речи о необходимости избегать т. н. «мисологии» («словоненавистничества») Сократ довольно пространно рассуждает сначала о сходстве людей и «логосов» и умении распознавать то и другое, а затем о том, как может сбить с толку ненадежное доказательство (Phd. 89d–91c). Симмий, вторя Сократу, говорит, что согласился с положением о душе–гармонии без доказательства (*ἀνευ ἀποδείξεως*), исходя из его правдоподобия и благовидности (*μετὰ εἰκότος τινὸς καὶ εὐπρελείας*), как обычно и принимает мнение большинство людей (Phd. 92d1–2). При этом он тут же оправдывается, утверждая, что знает цену рассуждениям, построенным на «правдоподобных» доводах (*διὰ τῶν εἰκότων*) – они шарлатаны (*οὐσὶν ἀλαζόσιν*), и если не быть настороже, они жестоко надуют, и в геометрии, и во всем остальном (*καὶ ἄν τις αὐτοὺς μὴ φυλάττηται, εὖ μάλα ἐξαπατῶσι, καὶ ἐν γεωμετρίᾳ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ἅπασιν*; Phd. 92d 4–5).

Все, сказанное Сократом о необходимости распознавать «логосы», в полной мере относится и к читателям: если мы не способны к такому распознаванию, то винить надо не «логос», а собственную неискусность (*τὴν ἑαυτοῦ ἀτεχνίαν*) и недостаточное здравомыслие (Phd. 90d9–e3). Именно поэтому ко всему, написанному в диалогах Платона, необходимо относиться с долей

¹⁰ Эберт 2005, 60, 59.

здоровой настороженности: а не водит ли автор своего читателя за нос, про-веряя – как Сократ у своих собеседников – его способность не брать на веру любое правдоподобное мнение, но тщательно рассматривать все предлагаемые основания?

Эта же предпосылка заставляет меня усомниться в предположении Эберта, что «Федон» написан в помощь платоновским друзьям–пифагорейцам. Пифагорейские элементы «Федона» отмечали очень многие издатели и исследователи, В. Гатри говорит о «пифагорейском привкусе» диалога, а Эберт называет его «евангелием пифагореизмующего платонизма».¹¹ Действительно, соответствующие аллюзии буквально бросаются в глаза: Федон рассказывает о последнем дне жизни Сократа членам пифагорейской общины во Флиунте, причем собеседник Федона Эхекрат – исторически засвидетельствованный пифагореец;¹² Сократ ссылается на Филолая и «старинные предания», явно намекающие на орфико-пифагорейские представления («душа – темница тела»). Эберт отмечает подчеркнутые отсылки к Аполлону, почитаемому пифагорейцами; *катарсис*, постоянно упоминаемый в диалоге, он считает непосредственно связанным с пифагорейцами, как и превознесение Сократом аскетизма; само подчеркивание слова «философы», особенно с регулярными определениями «подлинные», «истинные», предполагает, по Эберту, его отнесение именно к пифагорейцам. Эберт делает категоричный вывод о том, что на протяжении всего диалога «Платон конструирует образ Сократа как пифагорейского философа», а своего рода *confessio Pythagorica* – речь Сократа от лица некоего сообщества подлинных философов (Phd. 66b3–67b2).¹³

Проблема, однако, в том, что образ Сократа–пифагорейца в «Федоне» противоречит не только его образу в других диалогах (например, в «Апологии» он демонстрирует не убежденность в бессмертии души, а, наоборот, сомнение; в «Пире» он предстает весьма далеким от того аскетизма, к которому вроде бы призывает в «Федоне»), но и тому, что мы знаем о Сократе из исторических источников, и это подчеркивает сам Эберт.¹⁴ Зачем же Плато-

¹¹ Burnet 1911; Bluck 1955; Hackforth 1955; Gallop 1975; Guthrie 1975, 325, n.2; Эберт 2005, 7–29. Собрание переводов на русский язык пифагорейских текстов с комментариями: Афонасин, 2014.

¹² Что касается «пифагореизма» Симмия и Кебета, на этот счет есть разные точки зрения: от безоговорочного причисления их к пифагорейцам до полного опровержения этого. Обзор см. в Эберт, 2005, 13–16.

¹³ Эберт 2005, 17–19, 20, 23, 24.

¹⁴ Эберт 2005, 24–25.

ну понадобилось выводить Сократа на сцену в роли пифагорейского философа? – спрашивает исследователь.

Ответ его заключается в том, что намеренная демонстрация ошибок аргументации от лица «Сократа-пифагорейца» нужна Платону, чтобы помочь итальяским друзьям Академии разобраться с их собственными недостаточно проработанными положениями относительно *анамнесиса* и *мимесиса*. «Послание *Федона* к пифагорейцам звучит так: упражняйтесь в диалектике!» – завершает Эберт свое исследование после детального рассмотрения «второго аргумента», и добавляет: «чтобы заставить их услышать свое послание, Платон создал фиктивного Сократа, который говорит (отчасти) как пифагореец – пусть даже в «диалектических» партиях он мгновенно снова преображается в собаку съевшего на диалектических спорах афинянина. Однако «Федон» пережил тот круг читателей, для которого он первоначально был написан, и послание, которое Сократ–пифагореец должен был передать итальяским друзьям Академии, превратилось в евангелие пифагорействующего платонизма. Что некогда было частью полной неоднозначных намеков дискуссии, теперь застыло в метафизическую догму».¹⁵

Я полностью разделяю общий пафос Эберта относительно того, что аргументы о бессмертии души надо воспринимать вовсе не как мнения самого Платона и что прочтение их как некоей метафизической догмы сильно отдаляет нас от понимания замысла диалога. Однако я полагаю, что задача Платона здесь не ограничивается «негативом», но содержит и «позитивные» указания на возможность решения обозначенной выше проблемы: как можно мыслить «единство» и соотношение «противоположностей». Повторю, что «Федон», на мой взгляд, можно считать своего рода прологом к последующим постановкам этой проблемы и ее решениям в «Государстве», «Пармениде», «Софисте» и «Тимее».

В контексте этой *содержательной* проблемы здесь противопоставляются «догматический» и «диалектический» *методы* философствования, причем для догматического характерно резкое разделение противоположностей и одновременно непонимание того, что такое разделение в большинстве обсуждаемых случаев основано на «правдоподобной» посылке от «большинства» или «авторитета». Так, принятый Кебетом «сокровенный логос» относительно принадлежности людей богам приводит его к выводу о непозволительности самоубийства и резкому разделению дозволенного/недозволенного, что противоположно его первоначальному сомнению (61d–63). Некритически принятая Симмием в самом начале «защиты» Со-

¹⁵ Эберт 2005, 134–135.

кратая посылка, что смерть есть отделение души от тела и их существование «самих по себе» (64c) приводит к целому ряду парадоксальных выводов, противоречивость которых собеседники Сократа, однако, не осознают. Они принимают за чистую монету выведенных Сократом на сцену «подлинных философов», которые считают «неопровержимо доказанным» достижение подлинного знания лишь вне тела после смерти (66b–67d), – собеседники Сократа не замечают, что эти «доказательства» получены вполне «отелесненными» философами, что «душа» в их рассуждениях незаметно «раздваивается» и совсем не соответствует тезису о «существовании самой по себе», и т. д. и т. п.

Названные «подлинные философы», в отношении которых распознается не столько особое почтение, сколько ирония и легкая издевка, конечно, всячески отсылают к пифагорейцам. Тем не менее, это некий собирательный образ, – например, критикуемые Чужеземцем «друзья идей» из «Софиста» очень близки по своим взглядам к «подлинным философам» «Федона». Главное в этом собирательном образе – догматизм, совмещенный с пиететом к философии и аскетическому образу жизни; именно последний в описании «подлинных философов» выдает явный намек на пифагорейцев. На мой взгляд, «Федон» нужно читать исходя из перспективы некой «двойной оптики»: «глупые беотийцы» оказываются здесь тенью «подлинных философов», а сам Сократ, внешне призывающий к аскетизму и отрешению от тела, подспудно показывает ограниченность и неспособность критически мыслить тех, кто ритуально блюдет чистоту в надежде получить загробное воздание в виде «истины».¹⁶ Можно сказать, что такие «философы», с одной стороны, жаждут подлинного *логоса*, с другой стороны – не видят, что он всегда погружен у них в *мютоc*.

Платоновская двойная оптика реализуется, в частности, с помощью «литературных приемов»: лексические повторы в разных контекстах, заставляющие сравнивать эти места и делать выводы о намерениях говорящего; игра слов; различные детали, начиная от затекшей ноги и рассказа о сновидении до упоминания о том, что Платона – кажется! – не было во время этой беседы; мифологические и поэтические аллюзии; драматический нарратив и т. д. Платон активно использует филигранную игру с «чужим словом», что он неоднократно проделывает и в других диалогах: вспомним, например, беседу Сократа и Диотимы в «Пире», или то, как в «Софисте» Чужеземец и

¹⁶ В отношении идентификации Сократа с сообществом «подлинных философов» я согласна с точкой зрения Р. Бургер, которая показывает иронию Сократа по отношению к этим «философам», не понимающим подлинной природы философии. См. Burger 1984, 43–46.

Теэтет разыгрывают разговоры с другими философами. Все эти приемы, как и метод «диалектического диалога», необходимы Платону для обозначения и попытки решения проблемы «единства» и «противоположностей», а также для противопоставления двух методов исследования этой проблемы. В данной работе я ограничусь рассмотрением некоторых из названных приемов на материале «экспозиции» «Федона» и фрагмента до начала «защиты» Сократа (57–64b), поскольку рассмотрение диалога в целом требует места, значительно превышающего допустимые объемы статьи.

«Мютос» и «логос»: противоположности в прологе

Федон начинает свой рассказ о последнем дне жизни Сократа с упоминания мифа о Тесее, поскольку благодаря ежегодному священному посольству на Делос была отложена казнь Сократа и целый месяц его ученики проводили с ним время в темнице в философских беседах (Phd. 58a6–59c5). Исследователи давно обратили внимание на то, что число присутствующих при казни Сократа друзей, перечисляемых Федоном, равно 14-ти (59b6–c2) – столько же афинян спас Тесей от Минотавра.¹⁷ Таким образом, весь диалог задается мифологической рамкой и подчеркнутым *параллелизмом* между происходящим в мифе и в темнице: благодаря этому Сократ оказывается новым героем, своего рода философским Тесеем, спасающим друзей от древнего Минотавра, или, как он сам говорит, – от тех пугал и страшилищ (τὰ μὀρμολύχαια), той «буки» (пер. С.П. Маркиша¹⁸), которая пугает ребенка внутри нас (77e3–7). Уже здесь возникает переплетение мифа и философии – и то, и другое в диалоге имеет отношение к спасению от смерти.

В описании священного посольства возникает один из лейтмотивов диалога – «очищение», *катарсис*: город должен быть чист во время посольства. Эта тема играет важную роль в дальнейшем течении диалога: *очищение* есть *отделение* души от тела с точки зрения «подлинных философов»; в этом смысле запрет на казни во время священного посольства есть очищение с помощью культового отделения жизни от смерти. Таким образом, в этих случаях очищение связано прежде всего с *разделением противоположностей*, и практика «подлинных философов» в этом плане мало отличается от ритуальной практики полиса.

Помимо этого, Сократ говорит о собственном *очищении* перед смертью с помощью поэзии: тема очищения здесь видоизменяется, тут употребляется другое слово (ἀφοσίω; 60c7–61c1) и несколько смещается акцент. Кебет

¹⁷ См., напр. Dorter 1982, 4–5; Burger 1984, 19–20.

¹⁸ Лосев 1993, 33.

спрашивает, почему Сократ переложил в стихи *логосы* Эзопа и сочинил гимн в честь Аполлона (60d1–2). Сократ отвечает, что таким образом он проверял значение своих сновидений и очищался (ἀφοσιούμενος; 60e2). Что это значит?

Сократу многократно являлся один и тот же сон, при этом видения были разные, а голос один: Сократ, “μουσικὴν ποιεῖ καὶ ἐργάζου” (60e6–7). Сократ думал, что его подбадривают заниматься философией, т.е. величайшим из искусств, каковым он всегда считал философию (ὡς φιλοσοφίας μὲν οὔσης μεγίστης μουσικῆς; 61a3–4), теперь же он решил, что нужно заняться «обычным» («демотическим») искусством (τὴν δημώδη μουσικὴν ποιεῖν; 61a7) и очиститься (ἀφοσιώσασθαι) перед уходом, сотворив поэтическое и повиновавшись сну (μὴ ἀπιέναι πρὶν ἀφοσιώσασθαι ποιήσαντα ποιήματα [καὶ] πιθόμενον τῷ ἐνυπνίῳ; 60a7–b1). Такое очищение – не тот *катарсис*, о котором идет речь в случаях со священным посольством и философским очищением; как уже было сказано, здесь употребляется слово ἀφοσιώω, что значит «очищать искупительными или умиловательными обрядами», в медиальном залоге «отмаливаться, снимать с себя вину искупительными обрядами».¹⁹ Можно интерпретировать это так: Сократ осознает свою вину в том, что не признавал «обычного», *демотического*, искусства поэзии, и теперь занимается ею, чтобы очиститься, эту вину искупив.

В описании сна Сократа четко выделяется *логос* – это *голос*, говорящий ему одно и то же, в отличие от видений, которые всегда были разными. *Логос* – вне визуального, вне сферы ὄρατόν, он явно связан здесь с философией как рассуждением, в то время как визуальный ряд предстает противоположностью логоса – нечто чувственно воспринимаемое, связанное с текучими образами–отражениями и тем самым косвенно с мифом и поэзией. Далее Сократ говорит, что, сочинив гимн в честь Аполлона, он понял: если хочешь быть поэтом, надо сочинять *мютосы*, а не *логосы* (ποιεῖν μύθους ἄλλ' οὐ λόγους; 61b). Таким образом, здесь четко разделяются и противопоставляются миф как область поэтического творчества и логос как сфера философского рассуждения.

¹⁹ Отметим, что в «Федре» Сократ после своей первой речи, услышав голос даймона, объявляет Федру: он «не позволяет мне уходить, прежде чем я не очищусь, будучи чем–то запятнан перед божеством» (ἢ με οὐκ ἐξ ἀπιέναι πρὶν ἂν ἀφοσιώσωμαι, ὡς δὴ τι ἡμαρτηχότα εἰς τὸ θεῖον; Phdr. 242c2–3). Здесь тоже употребляется глагол ἀφοσιώω и тоже в контексте очищения перед «уходом», – только в «Федре» речь идет о переходе через речку в преддверии «недвижного полдня» (Phdr. 242a4–5), а в «Федоне» о «путешествии в иные края» (Phd. 67c1).

Однако сразу после такого разделения мютоса и логоса Сократ говорит о себе, что поскольку он не *μυθολογικός* (καὶ αὐτὸς οὐκ ἦ μυθολογικός), т. е. не умеет сочинять мифы, то взял готовые *μυтосы*, которые знал из Эзопа, и переложил их (61b5–7). Слово *μυθολογικός* не встречается больше нигде, это платоновский гапакс – то есть Платон намеренно сочиняет слово, которое, наоборот, *объединяет* в себе и миф, и логос. Обратим внимание на то, что немногим ранее Кебет говорил об эзоповых *логосах* (τοὺς τοῦ Αἰσώπου λόγους; 60d1), тогда как Сократ называет их *μυтосами*, и это идет в тексте практически рядом, словно читателю намеренно предлагают такое смешение. При этом буквально перед рассказом о сновидении Сократ сочиняет *μυтос* как бы за Эзопа – это рассказ о том, как бог, желая примирить противоположности, соединил их головами (60c1–7). Таким образом, Сократ подчеркивает, что он не *μυθολογικός*, сразу *после сочинения мютоса* и признания того, что надо очиститься поэзией. Это своеобразное *перформативное противоречие*: говорится одно, а делается другое; то же самое можно обнаружить в «Государстве», где Сократ ругает поэтов за то, что они прячутся за своими персонажами, но при этом сам автор, Платон, делает именно это – пишет свои сочинения в драматической форме, нигде открыто не предъявляя авторскую позицию.²⁰ Я полагаю, что тот же ход Платон применяет в «Федоне» и дальше, где Сократ будет говорить от лица «подлинных философов», но уже здесь, в самом начале диалога, читателю как бы дается подсказка: будьте внимательны, не теряйте бдительности – вас могут «жестоко надуть» (см. выше о «правдоподобных доводах»; Phd. 92d 4–5).

Сам сочиненный Сократом *μυтос* связан с важнейшей темой диалога – темой *противоположностей*. Она возникает с самого начала не только в отмеченной игре слов, но и во вроде бы случайных деталях внешних обстоятельств. Сократ, разминая затекшую ногу, говорит, что это странная (ἄτοπόν) вещь – удовольствие (ἡδύ), оно всегда связано с чем-то мучительным (λύπηρός) (60b3–5); в связи с этим он и сочиняет миф о сросшихся головами противоположностях, напоминающих, конечно, андрогинов из «Пира». А до этого Федон говорит о странном *смешении* удовольствия и печали, которое испытывали друзья Сократа, беседуя с ним в последний день его жизни (ἄτοπόν τί μοι πάθος παρῆν καὶ τις ἀήθης κρᾶσις ἀπὸ τε τῆς ἡδονῆς συγκεκραμένη ὁμοῦ καὶ ἀπὸ τῆς λύπης; 59a5–6).

Итак, уже в экспозиции возникают темы *ритуального* очищения как *отделения противоположностей* – и *поэтического* очищения, предполагающего некое *смешение* мютоса и логоса. В целом тема противоположностей в

²⁰ См. Протопопова 2011.

прологе выглядит так: вначале разделяются противоположности «жизнь / смерть», «чистое / нечистое». Миф о Тесее, спасающем афинян от смерти, и ритуальная чистота города, запрещающего казни, отображаются дальше в образе Сократа, спасающего друзей от страха смерти, и в рассуждениях об очищении через отделение души от тела. Потом противоположности объединяются в описании смешения чувств Федона и Сократа и в сочиненном Сократом мифе о соединенных головами противоположностях. Затем в описании сновидения *λογος* четко отделяется от *μυθος* и тут же соединяется с ним в изобретенном Платоном слове *μυτολογικος*.

На мой взгляд, четкое разделение противоположностей связано в диалоге с «ритуальным» и «квази-философским», а объединение их – с «поэтическим» и «философским».

«Беотийские свиньи» и «философы при смерти»

«Защитная речь» Сократа спровоцирована очередным противоречием: Сократ (через Кебета) призывает Евена следовать за ним, если тот человек благоразумный (61b7–8), и при этом говорит о недопустимости самоубийства (61c10). Получается, что, с одной стороны, самоубийство запрещено – с другой, философ относится к смерти спокойно и даже с радостной надеждой (63c5). Присмотримся внимательнее, как разыгрывается это противоречие в словах Сократа и реакции его собеседников, которые просят объяснить недопустимость самоубийства.

Предваряя свои рассуждения об этом, Сократ ссылается на пифагорейца Филолая и дальше подчеркивает, что говорит с чужих слов (61d7–9). По его мнению, человеку, собирающемуся отправиться в иные края (*μέλλοντα ἐχέισε ἀποδημεῖν*), больше всего подобает размышлять и рассказывать мифы о том, что это за путешествие (61e1–3). Обратим внимание, что здесь как рядоположенные используются слова *διασκοπεῖν*, которое в лексиконе Платона относится прежде всего к интеллектуальному рассмотрению, и *μυθολογεῖν* – «рассказывать предания, выдумывать»; эта же пара (*διαμυθολογῶμεν / διασκοπεῖσθαι*) появляется вновь перед началом первого аргумента о бессмертии души (70b7). Таким образом, весь фрагмент, начинающийся с рассуждений о самоубийстве и содержащий защитительную речь, маркируется условной парой «*μυθος*» / «*λογος*», и точно такой же парой открывается ряд аргументов о бессмертии души – тем самым продолжается отмеченное в прологе смешение *μυθος* и *λογος*.

Итак, Кебет недоумевает, почему самоубийство непозволительно, и добавляет, что хоть и слышал об этом от Филолая и других, но никакой ясности в этом не было (61e5–9). Сократ говорит Кебету, что тот будет удивлен:

почему по отношению к людям, для которых лучше умереть, чем жить, считается неблагочестивым совершить это благодеяние самим, но следует ждать другого благодетеля (62a4–7). Кебет в ответ усмехается (ἠρέμα ἐπιγέλᾳσας) и говорит: «Зевс свидетель!» (Ἴττω Ζεὺς; 62a8–9), – т. е. он на самом деле озадачен, почему таким людям нельзя предоставить возможность самим уйти из жизни. Далее сказано следующее: «эти слова он произнес на своем наречии» (τῆ αὐτοῦ φωνῇ εἰπών; 62a9). Мы знаем, что Кебет и Симмий родом из Беотии, и здесь действительно употреблено ἴττω – беотийский вариант ἴστω. Зачем это нужно? Пока отметим только, что Кебет посмеивается и что здесь зачем-то подчеркивается его принадлежность к беотийцам.

Далее следует пассаж Сократа о «сокровенном учении», начинающийся характеристикой запрета на самоубийство: «конечно, это может показаться бессмысленным» (ἄλογον; 62b2). Однако его смысл может открыть некое «сокровенное учение» (ὁ μὲν οὖν ἐν ἀπορρήτοις λεγόμενος περὶ αὐτῶν λόγος; 62b3): люди находятся как бы в темнице (ὡς ἐν τινὶ φρουρᾷ ἔσμεν οἱ ἄνθρωποι; 62b3–4),²¹ освободиться (λύειν; 62b6) из которой самостоятельно не следует.²² Кроме того, в «сокровенном учении» сказано, будто о людях пекутся боги, потому что мы им принадлежим. Отметим, что «сокровенное учение» – это *λογος*, хотя речь идет о некоем *предании*, т. е. о том, что следует принимать на веру. В связи с этим вспомним правдоподобные (ἐνδοξος) послышки из Аристотелевой «Топики»: в данном случае «сокровенный логос» – то, что принадлежит «наиболее мудрым».

Как видим, Кебет даже не пытается в нем усомниться: когда Сократ спрашивает, согласен ли с этим *логосом* Кебет – в частности, что люди принадлежат богам, – тот сразу соглашается (62b10). Далее Сократ спрашивает Кебета: а если бы кто-то, принадлежащий тебе, убил себя без твоего согласия, ты бы наказал его, если б смог? «А как же!» – отвечает Кебет. Тогда, замечает Сократ, запрет совсем не бессмысленный (62c1–8). После этого Кебет говорит, что в таком случае странно (ἀτόλῳ), почему философы так легко соглашаются умереть (62c9–d1), ведь бежать отсюда – безумие (62e3).

²¹ Слово φρουρά может означать и «стража, охрана», и «тюрьма, темница». Я согласна с замечанием Роу (Rowe 1993, 128), что здесь скорее подойдет перевод «темница»: Сократ сидит в темнице, он узник, а до того, в эпизоде, когда с него сняли оковы, в значении «освобождения» дважды употребляется то же λύειν (56e6; 60a1), что и здесь. Кроме того, это соотносится с пифагорейской темой σῶμα=σῆμα, которая развивается в диалоге дальше, где говорится об освобождении души от тела как от оков (ἐκλυομένην ὡσπερ [ἐκ] δεσμῶν ἐκ τοῦ σώματος; 67d1–2) и об оковах тела (81e2; 92a1).

²² О связи «сокровенного учения» с пифагорейцами см. Эберт 2005.

Таким образом, Кебет приходит к выводу, который противоположен его изначальному согласию насчет странности запрета на самоубийство. Это происходит, поскольку он совершенно без колебаний и обсуждений принимает посылку «сокровенного логоса» о принадлежности людей богам, а потом соглашается, что нельзя убивать себя без их богов, иначе последует наказание; причем подтверждает, что поступил бы так же с принадлежавшим ему и по своей воле ушедшим из жизни человеком.

Здесь не только характеризуется Кебет как человек, который может слепо принять на веру «авторитетное», но не доказанное основание рассуждения, но и показано, что уже в самом начале *неявно* принято представление о существовании души после смерти и о возможном ее загробном наказании. Кроме того, оказывается, что страх перед таким наказанием может стать главным сдерживающим фактором «неправильного» поведения – это согласуется с тем, что Сократ будет говорить далее о мужестве и целомудрии «обычных людей» (68с–69а).

Симмий присоединяется к недоумению Кебета относительно легкости принятия смерти Сократом, в ответ на что тот и предлагает свою «защитительную речь», в которой надеется оправдаться лучше, чем на суде (63b4–5). Таким образом, Сократ как бы сопоставляет Симмия и Кебета в качестве судей с «обычными» афинянами, приговорившими его к смерти. Далее Сократ заявляет, что он надеется после смерти предстать перед *иными* богами, мудрыми и благими (*παρὰ θεοὺς ἄλλους σοφοὺς τε καὶ ἀγαθοὺς*; 63b6–7), – то есть не теми, которых почитают афиняне и вместе с ними, как выяснилось, Кебет и Симмий, признавшие, что люди принадлежат богам и не смеют идти против них. Тем самым Симмий и Кебет завуалированно объединяются с «обычными» людьми, которые, с одной стороны, безоговорочно признают традиционные авторитеты, с другой – хотят, чтобы их убедили в чем-то новом и необычном. Симмий заявляет, что апология Сократа состоится, если тот именно «убедит» слушателей в том, что он говорит (*ἢ ἀπολογία ἔσται, εἰάν ἄπερ λέγεις ἡμᾶς πείσῃς*; 63d2). А говорит Сократ, что перед смертью он полон доброй надежды (*εὐελπίς*) на то, что умершим что-то предстоит, и для благих это лучше, чем для дурных (63с5–7). Отметим, что Сократ здесь ничего не «доказывает», не апеллирует к философии – напротив, подчеркивает, что его надежда основана на «древних преданиях» (*ὥσπερ γέ καὶ πάλαι λέγεται*; 63с6). Слушатели же хотят «убеждений» – и дальше начинает разворачиваться то смешение *мютоса* и *логоса*, которое было запрограммировано в самом начале диалога.

Свою защиту Сократ начинает заявлением о том, что он хочет дать объяснение (*τὸν λόγον ἀποδοῦναι*), почему тот, кто действительно философски

провел жизнь (τῷ ὄντι ἐν φιλοσοφίᾳ διατρίψας τὸν βίον), отважен перед смертью и надеется на величайшие блага (θαρρεῖν μέλλων ἀποθανεῖσθαι καὶ εὐέλπιδες εἶναι ἐκεῖ μέγιστα οἴσεσθαι ἀγαθὰ; 63e9–64a1). Вот тут он и высказывает свой знаменитый тезис: те, кто правильно занимаются философией (ὅσοι τυγχάνουσιν ὀρθῶς ἀπτόμενοι φιλοσοφίας), заняты ничем иным, как умиранием и смертью (ἀποθνήσκειν τε καὶ τεθνάναι), но другие этого не замечают (λεληθέναι τοὺς ἄλλους; 64a4–6). Если же это правда (об умирании), то странно негодовать, когда наступает то, к чему стремился всю жизнь (64a7–9).

Тут Симмий засмеялся: «Клянусь Зевсом, Сократ, хоть мне сейчас совсем не до смеха, ты меня рассмешил» (καὶ ὁ Σιμμίας γελάσας, Νῆ τὸν Δία, ἔφη, ὦ Σώκρατες, οὐ πάνυ γέ με νυνδὴ γελασεῖόντα ἐποίησας γελάσαι; 64a10–b1). И продолжил: «думаю, большинство (τοὺς πολλοὺς), услышав тебя, решило бы, что совершенно правильно сказано о философах, – и с этим бы целиком согласились наши люди (καὶ συμφάναι ἂν τοὺς μὲν παρ' ἡμῖν ἀνθρώπους καὶ πάνυ; 64b3–4) – что философы на самом деле желают умереть, и потому большинству совершенно ясно, что они этого достойны» (ὅτι τῷ ὄντι οἱ φιλοσοφοῦντες θανατῶσι, καὶ σφᾶς γε οὐ λελήθασιν ὅτι ἄξιοί εἰσιν τοῦτο πάσχειν (64b4–6)).

Во-первых, отметим, что здесь «нефилософское большинство» объединяется с беотийцами, земляками Симмия и Кебета («наши люди»). Беотийцы слыли людьми недалекими и глуповатыми, и существовало даже выражение Βοιωτία ὄς, «беотийская свинья», в значении «грубый, неотесанный человек» (Pind. Ol. 6.90; Plut. De esu carn. 995e sqq.), о чем упоминает и Олимпиодор в своем комментарии на это место. Вспомним, как немного раньше усмехнулся Кебет, тоже упомянув Зевса, причем на родном беотийском наречии, – разбираемый фрагмент перекликается с этим эпизодом и троекратным указанием на смех в словах Симмия, и упоминанием беотийцев. Как видим, здесь подчеркивается принадлежность Симмия и Кебета к беотийцам в контексте смеха над философами.

Отчего же Симмию стало смешно – от того, что философы действительно хотят умереть? Комментаторы подчеркивают, что перевод τῷ ὄντι οἱ φιλοσοφοῦντες θανατῶσι может быть двояким. Первый вариант, приведенный выше, принимается большинством переводчиков, но Бернет в своем комментарии отмечает, что глаголы на –άω (–ιάω) выражают прежде всего болезненное состояние тела или духа и только во вторую очередь являются дезидеративами. Если учесть это, второй вариант перевода будет означать нечто вроде «философы на самом деле при смерти» («на ладан дышат»), что перекликается с описанием «бледных» философов в Аристофановых «Облаках», где пришедший в мыслильню Стрепсиад боится, что станет от усер-

дия в учене «полумертвым», ἡμιθνής (Aristoph. Nub. 103; 504).²³ Отметим, что здесь возможна и аллюзия на самого Сократа, который стоит «одной ногой в могиле» и при этом рассуждает о привлекательности смерти. Очевидно, что второй вариант перевода гораздо больше вписывается в «смеховой» контекст фрагмента – тем более если учесть грубость специально упомянутых беотийцев, которые вполне могли бы посмеяться над «полумертвыми» философами.

Тем не менее, необходимо подчеркнуть возможность именно *двоякого* понимания – Платону свойственна, как было сказано в начале, двойная оптика, своего рода «двойные изображения», когда изменение угла зрения позволяет видеть в описании одного и того же предмета то нечто «возвышенное», то, наоборот, почти обценное.²⁴ Такая же двойная оптика, на мой взгляд, применима к Симмию и Кебету. Им обоим становится смешно в связи с «умиранием философов», и потому они, казалось бы, принадлежащие к ближайшему кругу Сократа философы, незаметно ставятся в один ряд с афинским «большинством» и одновременно с «беотийскими свиньями».

В связи с этим отметим также повторы слова *λανθάνω* с его семантикой «забывания», «сокрытия», «непонимания»: первый раз говорится, что «другие» не замечают (*λεληθέναι*) умирания философов (64a5); затем сказано, что «большинству» ясно (*οὐ λελήθασιν*), что философы достойны смерти (64b5); сразу после этого Сократ говорит Симмию, что большинство право, если не считать того, что им все ясно (*πλήν γε τοῦ σφᾶς μὴ λεληθέναι*), поскольку им ведь не ясно (*λέληθεν γὰρ αὐτοῦς*), в каком смысле истинные философы желают смерти (близки к смерти) и заслуживают ее (64b7–9). Сократ предлагает собеседникам оставить большинство и общаться друг с другом, однако «беотийская тень» остается рядом с Кебетом и Симмием на протяжении всего диалога. Слово *λανθάνω* в значении «забывания» непосредственно связано с темой анамнесиса, и несколько позднее, при обсуждении важнейшего в «Федоне» аргумента от припоминания, именно Симмий просит напомнить доказательство, поскольку он забыл его (73a). Такая забывчивость Симмия сближает его с «непонятливостью» большинства, еще раз указывая на то, что Симмий не в состоянии сам «породить» доказательство, но может его только воспроизвести.

Именно воспроизведение «правдоподобных» посылок, освященных авторитетом «большинства» или «мудрецов», – (квази-)философский удел Симмия и Кебета. Если с самого начала диалога получится увидеть такую подспудную характеристику, даваемую автором с помощью различных тон-

²³ Burnet 1911, 29.

²⁴ См. Протопопова, Гараджа, 2015.

ких приемов, то противоречия и «ошибки» дальнейших рассуждений полностью вписываются в сценарий «диалектического» диалога.

В своей «интеллектуальной автобиографии» Сократ рассказывает, как он пришел к методу, важнейшей характеристикой которого является постоянная проверка оснований: нужно рассматривать, к каким они приводят следствиям, и по мере необходимости заменять одни основания другими, пока не придешь к чему-то удовлетворительному (100a, 101d3–e1). Четвертый аргумент Сократа основан на совершенно другом полагании противоположностей, чем первый, и поначалу кажется гораздо более прочным, поскольку Сократ объясняет свои основания. Первые три аргумента подчинены методу «диалектического диалога», где спрашивающий не отвечает за истинность предлагаемых им посылок, а четвертый вроде бы близок «философскому» диалогу по классификации Аристотеля (Aristot. Top. 155b10–11), где главным является уже не педагогика, а собственное исследование, и спрашивающий несет полную ответственность за свои гипотезы. Однако уже после того, как собеседники согласились с предлагаемым доказательством бессмертия души, Симмий говорит, что не видит ничего недостоверного в сказанном, но все же предмет слишком велик, а силы человеческие слабы, и это вынуждает его сомневаться (107a8–b3).

Это сомнение Симмия – то, что, несмотря на его склонность к догматизму, все-таки приближает его к философии в сократовском понимании. И Сократ сразу подхватывает такое стремление усомниться: «ты хорошо говоришь, но это относится и к первым основаниям, и хоть вы считаете их достоверными, нужно рассмотреть их яснее» (ἀλλὰ ταῦτά τε εἰ λέγεις καὶ τὰς γε ὑποθέσεις τὰς πρώτας, καὶ εἰ πισταὶ ὑμῖν εἰσιν, ὅμως ἐπισκεπτέαι σαφέστερον; 107b4–6). А эти первые основания – то, что Сократ относит к «эйдосам самим по себе», и вот после всего круга аргументации оказывается, что их заново нужно подвергнуть сомнению и проверить на прочность! Сократ говорит: пробиваясь к основаниям, вы последуете за логосом настолько, насколько это доступно человеку (καθ' ὅσον δυνατόν μάλιστα ἀνθρώπῳ ἐπακολουθήσαι; 107b8). Завершает он свою реплику словами: «когда это станет для вас ясным, вы больше не будете искать ничего» (κἂν τοῦτο αὐτὸ σαφές γένηται, οὐδὲν ζητήσετε περαιτέρω; 107b8–9). Здесь нетрудно перекинуть мостик к словам Тимея о соотношении *мютоса* и *логоса* в его рассуждениях о прообразе и образе: рассмотрение таких вещей, как боги и рождение космоса, невозможно посредством строгого логоса, и поскольку мы по природе люди, нам следует принять правдоподобный миф (τὸν εἰκότα μῦθον) и ничего больше не искать (μηδὲν ἔτι πέρα ζητεῖν; Tim. 29c4–d3). После этого Тимей переходит к рассказу о возникновении и устройстве космоса.

Точно так же и в «Федоне» сразу после слов о «пределе логоса» Сократ переходит к мифам о «чистой Земле» и загробных воздаяниях души. Диалог, начавшись мифом, мифом же и завершается. Но значит ли это, что Сократ, видя границы «метода логосов» применительно к вопросу бессмертия души, просто предлагает слушателям некое «утешение» в виде красивого предания? Не попадает ли он тем самым в ряды «подлинных философов», исходящих в своих «исследованиях» из якобы доказанного существования души после смерти?

Думаю, что нет. Слова Сократа о том, что основания нужно рассмотреть яснее, отсылают нас к «большому и долгому пути» (μακροτέρᾳ καὶ πλείω ὁδῷ; R. 435d3) в «Государстве», который необходимо предпринять, поскольку предыдущие методы рассмотрения души не принесли результата. При этом долгий путь *логоса* отнюдь не гарантия того, что он в принципе может быть отделен от *мютоса* – и сновидение Сократа в тюрьме тому пример: Сократ очищается, создавая не только поэтические переложения, но и *сплетая мютос с логосом* в беседе с друзьями перед лицом смерти.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Афонасин, Е. В., Афонасина, А. С., Щетников, А. И., ред. (2014) *Пифагорейская традиция*. Санкт-Петербург: Издательство РХГА.
- Лосев, А. Ф., Асмус В. Ф., Тахо-Годи А. А., ред. (1993) *Платон. Собрание сочинений в 4-х тт.* Москва. Т. 2. Федон. Пер. С. П. Маркиша.
- Протопопова, И. А. (2011) «Государство Платона – идеальный мимесис?» *Логос* 4, 89–100.
- Протопопова, И. А. (2014) «Умопостигаемый атом» Платона», *Вопросы философии* 8, 138–144.
- Протопопова, И. А., Гараджа, А. В. (2015) «Гюбрис в *Федре*: метрическая ошибка или “тайное” имя?», *Соловьевские исследования* 3, 39–48.
- Эберт, Т. (2005) *Сократ как пифагореец и анамнезис в диалоге Платона «Федон»*. Пер. А. А. Россиуса. Санкт-Петербург.
- Ahrensdoꝛf, P. J. (1995) *The Death of Socrates and the Life of Philosophy. An Interpretation of Plato's Phaedo*. New York.
- Archer-Hind, R. D. (1883) *The Phaedo of Plato*. Ed. with Introduction Notes and Appendices. London: Macmillan and Co.
- Bluck, R. S. (1955) *Plato's Phaedo*. Transl. with Introduction and Commentary. London.
- Bostock, D. (1986) *Plato's Phaedo*. Oxford: Clarendon Press.
- Burger, R. (1984) *The Phaedo: A Platonic Labyrinth*. New Haven and London: Yale UP.
- Burnet, J. (1911) *Plato's Phaedo*. Ed. with Introduction and Notes. Oxford: Clarendon Press.
- Cornford, F. M. (1941) *The Republic of Plato*. London: Oxford UP.

- Delcomminette, S., ed. (2015) *Ancient Readings of Plato's Phaedo*. Ed. S. Delcomminette, P. d'Hoine, M.-A. Gavray. Leiden–Boston: Brill.
- Dorter, K. (1982) *Plato's Phaedo: An Interpretation*. Toronto: Toronto UP.
- Hackforth, R. (1955) *Plato's Phaedo*. Transl. with Introduction and Commentary. Cambridge: Cambridge UP.
- Gallop, D. (1975) *Plato Phaedo*. Translation with Commentary. Oxford: Oxford UP.
- Gertz, S. R. P. (2011) *Death and Immortality in Late Neoplatonism: Studies on the Ancient Commentaries on Plato's Phaedo*. Leiden–Boston: Brill.
- Guthrie, W. K. C. (1975) *A History of Greek Philosophy*. Vol. IV. Plato. Cambridge: Cambridge UP.
- Rowe, C. J., ed. (1993) *Plato. Phaedo*. Ed. with Introduction and Commentary. Cambridge: Cambridge UP.
- Schleiermacher, F. (1836) *Introductions to the Dialogues of Plato*. Trans. By W. Dobson. Cambridge–London.
- Slomkowski, P. (1997) *Aristotle's Topics*. Leiden–New–York–Köln: Brill.