

# 1.

## Платон и платоноведение

*Рафаэль Фербер*

### *Deuteros plous*: бессмертие души и онтологический аргумент существования Бога\*

---

RAFAEL FERBER

*DEUTEROS PLOUS: THE IMMORTALITY OF THE SOUL  
AND THE ONTOLOGICAL ARGUMENT FOR THE EXISTENCE OF GOD*  
(TR. A. GARADJA)

ABSTRACT. The paper deals with *deuteros plous*, literally ‘the second voyage’, proverbially ‘the next best way’, discussed in Plato’s *Phaedo*, the key passage being Phd. 99e4–100a3. The *second* voyage refers to what Plato’s Socrates calls his “flight into the *logoi*”, after having been led away from his study of nature in an immediate way that may be called the *first* voyage. Elaborating on the subject, the author first (I) provides a detailed interpretation of the passage in question, then (II) outlines the philosophical problem that it seems to imply, and, finally, (III) tries to apply this philosophical problem to the final proof of immortality and draw an analogy with the ontological argument for the existence of God, as proposed by Descartes in his 5th Meditation. The main points are as follows: (a) the “flight into the *logoi*” can have two different interpretations, a common and an astonishing one; (b) there is a structural analogy between Descartes’s ontological argument for the existence of God in his 5th Meditation and the final proof for the immortality of the soul in the *Phaedo*.

KEYWORDS: *deuteros plous*, flight into the *logoi*, final argument for the immortality of the soul, ontological argument for the existence of God.

---

Как все мы знаем, платоновский Сократ использует выражение δεύτερος πλοῦς (Phd. 99c9–d1) в связи со своей интеллекту-

---

© R. Ferber (Zürich). rafa.ferber@unilu.ch. Universität Luzern. Universität Zürich.

© А.В. Гараджа (Москва). agaradja@yandex.ru. Платоновский исследовательский научный центр, Российский государственный гуманитарный университет.

\* Оригинал публикации: Ferber 2018.

альной автобиографией. Интеллектуальные поиски вели его от «мудрости, которую называют изучением природы» (σοφία ἣν δὴ καλοῦσι περὶ φύσεως ἱστορίαν, Phd. 96a8), к тому, чтобы рассматривать «истину вещей» (ἀλήθεια τῶν ὄντων) в λόγοι (Phd. 99e6). Изучение природы — непосредственное, т.е. через наши органы чувств — может быть названо «первым» (πρῶτος), а «бегство в λόγοι» — «вторым плаванием». Ключевое место звучит так:

[S<sub>1</sub>] ἔδοξε δὴ μοι χρῆναι εἰς τοὺς λόγους καταφυγόντα ἐν ἐκείνοις σκοπεῖν τῶν ὄντων τὴν ἀλήθειαν.

[S<sub>2</sub>] ἴσως μὲν οὖν ᾧ εἰκάζω τρόπον τινὰ οὐκ ἔοικεν.

[S<sub>3</sub>] οὐ γὰρ πάνυ συγχωρῶ τὸν ἐν [τοῖς] λόγοις σκοπούμενον τὰ ὄντα ἐν εἰκόσι μᾶλλον σκοπεῖν ἢ τὸν ἐν [τοῖς] ἔργοις.

[S<sub>1</sub>] И я подумал, что надо прибегнуть к λόγοι и в них рассматривать истину вещей.

[S<sub>2</sub>] Хотя аналогия эта, пожалуй, ущербна;

[S<sub>3</sub>] ведь я вовсе не допускаю, что тот, кто рассматривает вещи при помощи λόγοι, больше имеет дело с образами, чем тот, кто смотрит на факты (Phd. 99e4–100a3, пер. Грубе с изменениями)\*.

Сначала (I) я дам толкование этого места, затем (II) перейду к философской проблеме, скрытой в данном пассаже, наконец (III) применю эту философскую проблему к последнему доказательству бессмертия и проведу аналогию с онтологическим аргументом в пользу существования Бога, предложенным Декартом в 5-м «Рассуждении».

## I

Пословичное выражение δεύτερος πλοῦς — метафора, точное значение которой было указано Евстафием Фессалоникийским (ок. 1110 – ок. 1195) со ссылкой на Павсания (2 в.): δεύτερος πλοῦς означает ‘запасной вариант’, а именно действие тех, кто использует иной метод, если первый не удастся, например тех, кто

---

\* Русские переводы цитат из Платона, Аристотеля и Стратона выполнены с учетом: (а) англ. переводов, используемых автором, (b) греч. текста и (c) рус. переводов из четырехтомника 1990–1994 под ред. А.Ф.Лосева и др. — *Прим. пер.*

«плывет на веслах, когда стихает ветер, согласно Павсанию»<sup>1</sup>. Исследователи задавались вопросами, действительно ли это то значение, которое имел в виду Платон, и не использовал ли он здесь данную метафору в ироническом ключе<sup>2</sup>, т.е., возможно, второе плавание для платоновского Сократа — вовсе не запасной, а основной, лучший вариант. Но после исчерпывающего исследования Стефано Мартинелли-Темпесты остается мало сомнений, что у Платона речь идет о втором плавании в оценочном смысле чего-то низшего в сравнении с первым путешествием и что выражение это не используется здесь иронически (ср. уже Murphy 1936: 41, n. 1), как не используется оно в ироническом смысле и в двух других случаях у Платона (Phlb. 19c2–3, Plt. 300c2), а также у Аристотеля (cf. NE В 9 1109a34–35, Pol. 1284b19). На самом деле, и родственное сравнение сократического предприятия с «плотом» (Phd. 85d1) — взамен судна — тоже не используется в ироническом смысле (если только не говорить об очень «сложной иронии»<sup>3</sup>, намекающей на то, что плот — лучше судна). Наилучшее или, по

<sup>1</sup> Eusth. 1453.18 (δεύτερος πλοῦς λέγεται, ὅτε ἀποτυχῶν τις οὐρίου, κώπαις πλέει κατὰ Πανσανίαν, см. также 661.43); ср. Burnet 1911 и LSJ s.v.; Martinelli-Tempesta 2003: 89: «il significato del celebre proverbio utilizzato da Platone in Phd. 99cd può essere soltanto quello [...] di *second best*, come è suggerito inequivocabilmente da tutte le testimonianze antiche». Мартинелли-Темпеста приводит также (2003: 123–125) полезный перечень мест, где выражение δεύτερος πλοῦς используется в пословичном качестве, и возражает (108–109) Канаэме (Kanayama 2000) против интерпретации последним δεύτερος πλοῦς в «Истории» Полибия (8.36.6.2 Büttner-Wobst) как лишь более безопасного повторного плавания.

<sup>2</sup> Burnet 1911: 99, *ad locum*: “In any case, Socrates does not believe for a moment that the method he is about to describe is a *pis aller* or ‘makeshift’”. Gadamer 1968: 254: “Ein sehr ironischer Passus. Ich habe schon in meinem oben abgedruckten Buche von 1931 ausgeführt, wie weit gerade die Erforschung des Seienden in den Logoi der Zugang zur Wahrheit des Seienden ist...” Гадамер, кажется, не видит проблемы в том, что сократические λόγοι — особенно гипотеза идей — могут вести не только к логической состоятельности, но и к истине. Ср. также Thanassas 2003: 10: “The ‘images of logoi’ are the only means at our disposal for approaching the truth of beings”. Однако гипотеза идей — не просто какой-то образ. Относительно гадамеровской интерпретации «Филеба» см. Ferber 2010.

<sup>3</sup> Vlastos 1991: 31: “In ‘complex’ irony what is said is and isn’t what is meant: its surface content is meant to be true in one sense, false in another”.

крайней мере, лучшее путешествие — это метод прямого рассмотрения вещей «моими глазами», или «пытаясь постичь их любимым из моих других чувств» (Phd. 99e3–4, пер. по Rowe 2010), так же как плыть под парусами лучше, чем ходить на веслах. Главное преимущество прямого метода — в том, что он обеспечивает скорейшее достижение назначения при меньшей трудоемкости, хотя есть у него и недостаток — он сопряжен с бóльшим риском и может привести к полной слепоте души, т.е. полному невежеству (ср. Phd. 99e2–3; 79c7). С другой стороны, преимущество второго плавания — его бóльшая надежность (ἀσφαλέστερον, Lg. 897e1–2), а недостаток — оно медленней первого и более трудоемко. Таким образом, второе плавание предполагает перемену средств, но не цели — «рассматривать истину вещей (σκοπεῖν τῶν ὄντων τὴν ἀλήθειαν)» (Phd. 99e5–6). Эта цель второго лучшего путешествия предполагает для платоновского Сократа исследование «истинной» (ἀληθῶς) (Phd. 98e1), или «реальной» (τῷ ὄντι) (Phd. 99b3), причины, а именно последней или второго порядка причины механических причин, предстающих лишь «со-причинами» (συναίτια) (cf. Phd. 98c2–e1; Ti. 46c7), — как бы *причины причин*, «которая устраивала бы всё наилучшим образом и всякую вещь помещала там, где ей всего лучше находиться» (Phd. 97c5–6). Таким образом, Сократ начинает с антинатуралистического допущения, что природа имеет телеологическую структуру и что «изучение природы» должно объяснять эту структуру — замысел, реализацией которого Платон займется позже, в «Тимее» (cf. Ti. 30a1–7).

Но что такое это «второе лучшее плавание» более подробно?

[S<sub>1</sub>] объясняет, что это бегство от прямого восприятия или рассмотрения к непрямому методу с использованием λόγος. Всякое бегство предполагает поворот от чего-то к чему-то. «Второе лучшее плавание» — это, так сказать, «языковой поворот (linguistic turn)» Сократа от «изучения природы» к тому, что мы говорим (διαλέγεσθαι) (cf. Phd. 63c7–8), или диалектике. Назовем это «диалектическим поворотом» Сократа. Пусть он еще не использует субстантивированное διαλεκτικὴ μέθοδος (R. 533c7), но им упоми-

нается ἄλλος τρόπος τῆς μεθόδου (cf. Phd. 97b6–7) для выяснения «причин каждой вещи — почему что рождается, почему погибает, почему существует» (Phd. 96a9–10, пер. Роува), а именно — ἡ περὶ τοὺς λόγους τέχνη (Phd. 90b7). Это «тропа через λόγοι» (ἡ διὰ τῶν λόγων ἀτραπός) (Phd. 66b4, cf. Plt. 258c3): «Это словно какая-то тропа (ἀτραπός), что благополучно выведет нас и наше рассуждение в нашем поиске (ἐν τῇ σκέψει)» (Phd. 66b3–4, пер. Роува)<sup>4</sup>. Для этой «линии мысли»<sup>5</sup> Сократ дает негативное контекстное определение, когда отличает ее (а) от «первого плавания» ионийской натурфилософии, поскольку она пренебрегает чувственным восприятием или движется *a priori*, и (b) от «антилогики», т.е. аргументов, нацеленных только на противоречие (ἀντιλογικὸὶ λόγοι) (Phd. 90c1). Позитивно о ней говорится как о методе «объяснения бытия» (λόγον δίδοναι τοῦ εἶναι), т.е. как о λόγος τῆς οὐσίας по методу вопроса и ответа (ἐρωτῶντες καὶ ἀποκρινόμενοι) (Phd. 78d1–2, cf. Burnet 1911, *ad locum*). Поэтому она не может быть непосредственно отождествлена с (а) гипотетическим методом или (b) теорией идей или (с) объяснением вещей в терминах формальных причин (cf. Rose 1966; Preus & Ferguson 1969: 105).

Для выражения «λόγοι» в Phd. 100a1 в наших современных европейских языках не находится слова с эквивалентным значением; предлагалось огромное множество самых разных переводов: ‘Gedanken’ (Шлейермахер), ‘Grund-Sätze’ (Наторп), ‘Begriffe’ (Апельт), ‘Reden’ (Руфенер), ‘discussions’ (Грубе), ‘ideas’ (Джоуэт), ‘definitions’ (Блак), ‘propositions’ или ‘statements’ (Росс), ‘raisonnements’ (Диксó), ‘postulati’ (Реале), ‘arguments’ (Хэкфорт), ‘theories’ (Треденник) (подборку см., напр., Murphy 1936: 40; Casertano 2015: 360–362). Возможно, Платон имел здесь в виду лишь противопоставить новый диалектический метод Сократа старому методу наблюдения фактов. Так что он мог использовать λόγοι в Phd. 100a1 в нетехническом смысле ‘обсуждений’, как в Phd. 59a4, и такая возможность исключила бы только переводы типа ‘Begriffe’ и

<sup>4</sup> Об этом трудном месте см. тж. Dixsaut 1991: 332, n. 8; Casertano 2015: 292–293.

<sup>5</sup> Verdenius, 1958, 201.

‘ideas’<sup>6</sup>. Однако Д. Росс пишет вполне определенно: «Язык ‘соглашения’ и тот факт, что ‘сильнейший логос’, как называет это Платон, есть пропозиция существования Идей, показывает, что λόγοι означает высказывания, или пропозиции» (Ross 1951: 27). Но со своим бегством в λόγοι Платон также оглядывается на «Критона», где его Сократ описан как человек, «слушающий только λόγος [т.е. аргумент], который по раздумью кажется мне наилучшим (βέλτιστος)» (Cri. 46b4–6). Позже, в «Пармениде», сильное пристрастие молодого Сократа ἐπὶ τοὺς λόγους (cf. Parm. 135d3) предполагает также рвение к λόγοι в смысле аргументов. Так что слово «λόγος» подразумевает выражение с высказывательной (sentential) структурой, но используется оно Платоном по-разному. Его можно передать как ‘обсуждение’ (ср. Phd. 59a4), как ‘пропозицию’ или ‘высказывание’ (напр., в Phd. 100a4), но также как ‘аргумент’, т.е. логическую связь пропозиций, как в Phd. 100a1. Этот последний перевод представляется особенно удачным для методологического приема, предполагающего, что «нужно по крайней мере раздобыть наилучший λόγος [т.е. аргумент] из найденных человеческими существами, сложнейший для опровержения (δυσεξελεγκτότατος)...» (Phd. 85c7–d1, пер. Роува). Мы могли бы также сказать — нужно раздобыть Умозаключение для Наилучшего Объяснения (‘УНО’) о судьбе нашей души. Λόγος в этом значении Роув весьма удачно переводит ‘разумное объяснение (reasoned account)’. Бегство в λόγοι означает бегство к разумным объяснениям, т.е. аргументам или попросту теориям, коль скоро теории тоже предполагают аргументацию<sup>7</sup>. Итак, вот как я передаю подразумеваемый смысл первого высказывания.

[S<sub>1</sub>]: «И я подумал, что должен прибегнуть к теориям и внутри них исследовать истину вещей»<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> Ср. Loriaux 1975: 93: «dès 99e5, τοὺς λόγους vise plus que de simples ‘notions’».

<sup>7</sup> Cf. Murphy 1936: 40: “λόγοι are verbally contrasted with ἔργα, and perhaps some word like ‘theories’, though it is not an exact equivalent, would bring out this contrast...”

<sup>8</sup> «Внутри них» я принимаю из перевода Dixsaut 1991: «et, à l’intérieur de ces raisonnements, examiner la vérité des êtres».

[S<sub>2</sub>] делает одно интересное добавление и уточнение: объявляет бегство в теории образом (εἰκάζω) и уточняет, что этот образ или уподобление (εἰκασία) в некотором смысле не настолько же точен. Что же неточного в этом образе? Рассмотрение реальности через образ предполагает непрямой доступ к реальности, показывающий реальность не такой, какая она сама по себе, а только такая она для нас.

[S<sub>3</sub>] «запутывает» (Gallop 1975: 178)<sup>9</sup>. Это высказывание может иметь по меньшей мере два разных толкования: назову одно обычным, другое — удивительным. При обычном толковании непрямой способ теорий не ниже прямого способа, потому что теории — тоже образы реальности, а именно «картины в словах», как отражение солнца в воде есть образ реального солнца, хотя теории суть «образы высшего порядка» (Gallop 1975: 178)<sup>10</sup>. Λόγοι, или аргументы, в таком случае оказались бы на одном уровне с εἰκασία, т.е. догадкой через образы (cf. R. 511e2), как солнце, видимое в воде, есть образ реального явления. Выводом из сократовского бегства в λόγοι оказалось бы то, что теории — тоже не точные образы. В таком случае Сократ предвосхитил бы витгенштейновскую «картинную» теорию языка и мышления: «Картина есть модель реальности» (TLP 2.12). Как «модель реальности», картина — не точное изображение реальности. Бегство в λόγοι оказалось бы бегством от слепоты к нечеткости.

С другой стороны, [S<sub>3</sub>] содержит удивительное заявление, что непрямой способ аргументов — всё-таки не ниже прямого: сред-

---

<sup>9</sup> “The sentence in which Socrates qualifies his comparison of ‘theories’ with images (a1–2) is confusing”.

<sup>10</sup> Обычное толкование отстаивалось, например, Гэллопом (Gallop 1975: 178), Бостоком (Bostock 1986: 157–162), Гадамером (Gadamer 1978: 254), Танассасом (Thanassas 2003), Дэнси (Dancy 2004: 295), но отвергалось Мэрфи (Murphy 1936: 43): “the *logoi* are in no sense *like* the things being studied, and it becomes equally clear as we read on that the *logoi* are not *logoi* of the things. [...]. But surely they are independent propositions and thoughts introduced *ab extra*”. Гэллоп (Gallop 1975: 178) только усугубляет путаницу, когда пишет, что теории суть «образы высшего порядка». Что такое образ «высшего порядка»? Это образ более четкий или более расплывчатый?

ство выражения (*medium*), как и образ, доставляет нас к самой реальности, так же как прямой способ — посредством зрения. Поскольку обычное толкование наводит на мысль, что платоновский Сократ цепляется за логическую невозможность, будто λόγοι, полагающие идеи (cf. Phd. 100b5), сначала изображают то, что затем полагают, и оставляет открытым вопрос о том, что могут изображать ложные λόγοι, — я предпочитаю удивительное толкование. В качестве ремарки: λόγοι (и гипотезы) для Сократа — не на том же уровне, что εἰκασίαι<sup>11</sup>.

При удивительном толковании, как и при обычном, Сократ «не вполне готов признать, что его метод изучения вещей — менее прямой, чем метод физиков» (Ross 1953: 27). Однако удивительное толкование, в сравнении с обычным, придает этим словам совершенно иной оттенок: физики изучают вещи ἐν ἔργοις, т.е. в реальности<sup>12</sup>. Сократ изучает вещи ἐν τοῖς λόγοις, т.е. в аргументах. Если Сократ «не вполне готов признать, что его метод изучения вещей — менее прямой, чем метод физиков», тогда его не прямой метод — не менее прям, чем метод физиков. Если он не менее прям, он, по меньшей мере, — на равной ноге с физическим методом достижения истины вещей.

## II

И тогда возникает вопрос: как возможно, чтобы не прямой спо-

---

<sup>11</sup> Cf. Apelt 1928, *ad locum*: “Der Vergleichspunkt, meint Platon, ist nur der, dass in beiden Fällen eine indirekte Betrachtungsweise vorliegt: dort das *Bild* der Sonne, nicht die Sonne selbst, hier der Begriff des Dings, nicht die Dinge selbst. Im übrigen, sagt er, liegt das Verhältnis ganz verschieden. Die Begriffe stehen an Seinswert *über* den Dingen, das Sonnenbild unter dem Sinnending, das es darstellt, d.h. unter der Sonne selbst. Die Begriffe stehen nicht nur über den Bildern der Sinnendinge, sondern sogar über den Sinnendingen selbst, den diese haben nur den Wert von Abbildern, und das Sonnenbild ist nur ein Bild vom Bild”. Ср. также Dixsaut 1991: 140: «Saisir une réalité à travers un discours réflexif, ce n’est pas n’en saisir qu’une image. Au contraire, c’est l’expérience concrète qui ne livre que l’image de la chose, alors que la réflexion accède à sa réalité véritable».

<sup>12</sup> Robin 1950: xlix: «L’expression ἐν ἔργοις, [...] fait penser à l’ἐνέργεια d’Aristote : *acte* qui est à la fois forme logique et réalité ; qui, à l’état pur, est Dieu même».



соб аргументов был на равной ноге с прямым способом рассмотрения, т.е. оказывается ли τὸ σκολεῖν ἐν λόγοις τὰ ὄντα на равной ноге с τὸ σκολεῖν τὰ ὄντα ἐν ἔργοις?

Эта проблема аналогична той, что была обозначена Г. Властом как «проблема эленхоса»<sup>13</sup>; я ее называю проблемой (сократической) гипотезы. Вразрез с эленхосом Сократ начинает не с признаний собеседника (ср., напр., Euthphr. 11c4–5, Hp. Ma. 302c12, Grg. 454c4–5), а со своего собственного; тем не менее, «проблема эленхоса» продолжается в «проблеме гипотезы»: ибо всё, что могут сделать «разумные объяснения» или теории, — это достичь συμφωνία, т.е. гармонии или согласия (cf. Phd. 100a5). Выражение συμφωνία в этом месте и в 101d5 было уточнено Р. Робинсоном путем различения «состоятельности (consistency)» и «выводимости (deductibility)» (cf. Prt. 333a6–8, Grg. 457a1–3, Phdr. 270c6–7)<sup>14</sup>. Здесь я не могу углубляться в логические проблемы, связанные с переводами ‘состоятельность’ и ‘выводимость’<sup>15</sup>. Лишь одно замечу по поводу состоятельности. Если гипотеза приводит к несостоятельным выводам, то по идее она должна быть ложной: «Если же кто поставит под вопрос саму гипотезу, ты не обращай на это внимания и отказывайся отвечать, пока не исследуешь вытекающие из нее следствия и не определишь, состоятельны ли они,

---

<sup>13</sup> Vlastos 1983: 38–39: “The question then becomes how Socrates can claim [...] to have proved that the refutand is false, when all he has established is the inconsistency of *p* with premises whose truth he has not undertaken to establish in that argument: they have entered the argument simply as propositions on which he and the interlocutor are agreed. This is *the* problem of the Socratic elenchus”.

<sup>14</sup> Cf. Robinson 1953: 131.

<sup>15</sup> Cf. Robinson 1953: 126–136. Но ср. также Kahn 1996: 316: “I suggest that the term for consequence is deliberately avoided, because Plato is here presenting the method of hypothesis as more flexible and also more fruitful than logical inference. [...] Whatever is incompatible with some basic feature of the model, as specified in the *hypothesis*, will be ‘out of tune’ (*diaphōnein*) or fail to accord. But the positive relationship of ‘being in accord’ (*sumphōnein*, *synāidein*) is not mere consistency. It means fitting into the structure, bearing some positive relationship to the model by enriching or expanding it in some way”.

согласны ли друг с другом, или нет» (Phd. 101d3–5, пер. Роува). Если следствия взаимно несостоятельны, то гипотеза ложна.

Но состоятельность или «согласие» — это лишь негативная проверка истины<sup>16</sup>. Тем не менее, мы можем поднять вопрос, остающийся открытым: пусть λόγοι или теории состоятельны или гармоничны, но являются ли они также истинными в смысле соответствия реальности? Одна только состоятельность сама по себе для платоновского Сократа — не гарантия истины (ср. R. 533c2–5; Cra. 436c7–d7). На самом деле, мы находим у Платона не только согласованность (ὁμολογία) (cf. Grg. 487 e6–7) или состоятельность как созвучность (συμφωνία) в качестве критерия истины (Phd. 100a4–7), но и соответствие: «Истинный λόγος гласит то, что есть, а ложный λόγος — то, чего нет» (Cra. 385b7–8; cf. Sph. 263b3–7). Если его Сократ пытается исследовать «внутри λόγοι» «истину вещей» — т.е. реальность вещей, — значит, он пытается достичь своим бегством в λόγοι реальности вещей. Поэтому [S<sub>3</sub>], по-видимому, указывает на то, что связность — не худший путь к истине, чем соответствие. Говоря метафорически, второе плавание — не худший метод достижения цели, «истины вещей», чем первое; как и гребное судно — не худшее средство передвижения для прибытия к пункту назначения, чем парусник. Или, зайдя еще с одной стороны: грезя, как это делает Сократ (Phd. 60e1–61a4; cf. Smp. 175e2–3), мы достигаем реальности точно в состоянии бодрствования, а зря собственными глазами — оказываемся ослепленными.

Или, если воспользоваться еще и другой метафорой, которую платоновский Сократ применяет позже в «Государстве»: «пережив все опровержения (διὰ πάντων ἐλέγχων διεξιῶν)» (R. 534c1–2) с помощью «неповержимого логоса» (ἀπτῶτι τῷ λόγῳ) (R. 534c3), философы-цари и -царицы не только получают неповержимый или неопровержимый λόγος, но и «приводятся, наконец, к цели»

---

<sup>16</sup> Cf. Robinson 1953: 135–136: “‘Seeing whether the results accord’, considered as a test, is merely negative. It can sometimes show that the hypothesis must be abandoned, but never that it must be retained”.

(R. 540a6), а именно — «устремить ввысь взор души и взглянуть на то, что проливает свет на все вещи» (R. 540a7–9), т.е. «само Благо» (R. 540a8–9) или «начало, которое не есть гипотеза» (ἀνυπόθετος ἀρχή) (R. 510b7), на которое «нечто достаточное» (τι ἰκανόν, Phd. 101e1) может служить намеком (cf. Gallop 1975: 190–191)<sup>17</sup>.

Это совершенно удивительное заявление. Проблема в принципе была удачно сформулирована Дональдом Дэвидсоном:

Но простая состоятельность не особенно утешает. Учитывая, что почти наверняка некоторые наши убеждения ложны (хотя мы не знаем, какие именно), попытка сделать наши убеждения совместимыми друг с другом с равным успехом может как приумножить, так и сократить наш запас знания (Davidson 2005: 223).

Действительно, бегство в λόγοι сопряжено с риском, что некоторые λόγοι — или даже λόγος, оцененный как «сильнейший» (Phd. 100a4), т.е. «сложнейший для опровержения» (δυσεξελεγκτότατος) (Phd. 85c9–d1), — ложны. Но метод, которым платоновский Сократ прибегает к λόγοι в «Федоне», есть метод математиков, известный по «Менону» как метод гипотезы (ἐξ ὑποθέσεως) (Men. 86e3). Однако выдвигаемая в «Федоне» гипотеза не является ни математической, ни метаэтической — о том, что добродетель есть наука: «если добродетель — это наука, тогда ей можно было бы научить» (Men. 87c5–6). Это гипотеза о том, что идеи существуют, причем их бытие имеет подчеркнутый смысл реальности или подлинной реальности (ὄντως ὄν):

Моя цель — попытаться показать тебе род причин, которые меня занимают, и для этого я возвращаюсь к тем нашим много раз обсуждавшимся предметам (πολυθύλητα) — начиная с них и полагая гипотезой, что существует нечто прекрасное само по себе, и благое, и великое, и всё прочее. Если ты согласишься и признаешь, что они существуют, я надеюсь, начиная с них, показать тебе причину вещей и открыть, что душа есть нечто бессмертное (Phd. 100b3–9, пер. Роува).

---

<sup>17</sup> Впрочем, это вопрос спорный, ср. Verdenius 1958: 231.

Рассуждение сводится примерно к следующему: если гипотеза идей истинна, то душа бессмертна. Не только теория идей зависит от гипотезы, но и последнее доказательство бессмертия души точно так же зависит от теории идей: последнее доказательство зависит от теории идей (Phd. 100b7–9), а идеи зависят от гипотезы или предпосылки<sup>18</sup>.

Но Сократ не делает в «Федоне» того, что позже сделает Парменид в «Пармениде»: не рассматривает последствий отрицания своей гипотезы, а именно возможность того, что «та же самая вещь предполагается (ὑποτίθεσθαι) несуществующей» (Prm. 136a1–2). Каковы будут последствия, если «прекрасное, благое и любая такого рода реальность» (Phd. 76d8–9) предполагаются несуществующими? Фактически Сократ допускает, говоря о предсуществовании души: если такие реальности не существуют, то аргумент этот совершенно бесполезен (Phd. 76e4–5).

Но как же Сократ в «Федоне» без «этого всестороннего и обстоятельного разыскания» (Prm. 136e1–2) знает, что его гипотеза индивидуальных идей не ложна, а то и бессмысленна? На самом деле, первый толкователь Платона, Аристотель, скажет, что упомянутые *πολυθρύλητα* — платоновские идеи — суть *τερετίσματα* (Apo. A 22 83a33), т.е. пустой звук, а рассуждения об идеях как парадигмах и причастных — *κενολογεῖν*, пустословие (cf. Metaph. A 9 991a21–22). Аристотель адресует эту критику *δεύτερος πλοῦς* «Федона» (cf. Metaph. A 9 991b3–7)<sup>19</sup>. В «О возникновении и уничтожении» он приписывает эту теорию не Платону, а «Сократу в Федоне» (cf. GC B 9 335b10–14).

Ответ Сократа в «Меноне» был такой: как Менонов раб, мы скрываем в себе истинные мнения, ибо мы «падшие души», ведь «истина вещей» — всегда в нашей душе (ср. Men. 86b1). И верно пишет в своей статье «Платоновский философ» Д. Дэвидсон:

*допускается, что в моральных вопросах каждый человек обладает истинными убеждениями, которые он не может оставить и кото-*

---

<sup>18</sup> Ср. Sedley 2018.

<sup>19</sup> См. также внимательное исследование Delcomminette 2015.

рые приводят к отрицанию его ложных убеждений. Из этого допущения следует, что все убеждения внутри состоятельного набора убеждений — истинны, поэтому такой метод, как эленхос, который выкорчевывает несообразности, в конечном счете не оставляет ничего, кроме истин (Davidson 2005: 229).

В том же ключе Сократ мог сказать в «Федоне»: каждый обладает скрытыми истинными убеждениями об универсалиях вроде равного (Phd. 74a5–75a3). Гипотеза идей останется в конечном счете истинной, потому что проверка этой гипотезы оставит реализм как единственную жизнеспособную опцию в отношении универсалий. «Вторым плаванием» мы достигаем того же результата, что и «первым», коль скоро в нас есть истинные убеждения об универсалиях, которые приводят к отрицанию ложных и которые не могут быть поколеблены, но должны путем перекрестной проверки быть выведены на чистую воду.

Метафорически мы можем ответить и так: гребное судно имеет и парус, который может быть поднят, т.е. через σκολεῖν ἐν τοῖς λόγοις мы достигаем ἀλήθεια τῶν ὄντων ἐν ἔργοις. Или, используя другую метафору: душа наша, как «место идей» (τόπος εἰδῶν) (Arist. de An. Γ 4 429a27–28)<sup>20</sup>, есть зеркало истины, однако она должна быть очищена от своих скрытых противоречий путем исследования λόγοι, дабы в конечном счете суметь узреть неприкрытую истину.

Опять-таки, в том же ключе Сократ мог сказать: у каждого есть скрытые истинные убеждения относительно своей души и ее судьбы после смерти — например, что душа несет жизнь (ср. Phd. 105d3–4, Cra. 399d11–e2, Lg. 895c11–12), — что влечет отрицание его ложных убеждений. Гипотеза о бессмертии души останется в конечном счете истинной, потому что исследование этой гипотезы перекрестной проверкой оставит ее как единственную жизнеспособную опцию.

Но есть одно  *caveat*: пока душа наша пребывает в теле, мы можем в лучшем случае подобраться как только можно близко или

---

<sup>20</sup> Cf. Ferber 2007: 183.

«очень-очень близко» (ἐγγύτατα) (Phd. 65e4, 67a3) к истине, но всё же она остается на «расстоянии» от истины — обусловленном нашей телесностью. Есть расстояние между чистым знанием и ближайшим приступом к этому знанию в жизни, которое невозможно преодолеть никакой «короткой тропой» (ἀτραπός) (Phd. 66b4):

если, не расставшись с телом, невозможно достичь чистого знания чего бы то ни было, то одно из двух: или знание вообще нигде не достижимо, или же достижимо только после нашей смерти. Ведь только тогда, и никак не раньше, душа остается сама по себе, без тела (Phd. 66e4–67a2).

Если применить этот принцип к душе, оказывается, что ей невозможно достичь *чистого* знания своего бессмертия, не расставшись с телом, т.е. в этой жизни, хотя возможно достичь различных степеней приближения, в зависимости от степени поступательного отделения от тела (ср. Phd. 67a1–3)<sup>21</sup>. Но только после смерти мы сможем не только *убедиться*, но и действительно *узнать*, бессмертны ли мы, остаемся ли мы после смерти — парадоксальным образом — всё еще живы. Для нас Сократ отбыл «точно пчела, оставив свое жало» (Phd. 91c5).

Как я показал в другом месте, эта человеческая невозможность достичь чистого знания остается для Платона истиной вплоть до отступления в 7-м письме «из-за слабости λόγος или аргументов» (διὰ τὸ τῶν λόγων ἀσθενές) (Ep. VII 343a)<sup>22</sup> — коррелята «человеческой слабости» (Phd. 107b1; cf. Lg. 853e10–854a1), обусловленной телесной укорененностью наших душ.

### III

Приступаю теперь к вопросу о том, как мы можем приложить это к доказательствам бессмертия души и онтологическо-

---

<sup>21</sup> Cf. Fine 2016: 563–564.

<sup>22</sup> Cf. Ferber 2007: особ. 56–66, 106–120. Толкование Бернъета (Burnyeat 2015: 121–132) не принимает в расчет этого обсуждения. Ср. также среди прочего критику Бернъета Слезакком (Szlezák 2017: 311–323, особ. 318–320).

му аргументу в пользу существования Бога. Дэвид Седли предложил превосходную реконструкцию и перевод (на них я и буду опираться) последнего доказательства бессмертия, попытавшись найти логическую связку от «бессмертия» к «нетленности»:

- И как же мы называем то, что не принимает смерти?
- Бессмертным (*ἀθάνατον*).
- Душа не принимает смерти?
- Нет.
- Тогда душа есть нечто бессмертное?
- Она нечто бессмертное.
- Что ж, — сказал Сократ, — будем считать, что это доказано? Что думаешь?
- Доказано, и более чем достаточно, Сократ (Phd. 105e2–10).

Этот аргумент имеет известное сродство с онтологическим аргументом, использованным Декартом в 5-м «Рассуждении»<sup>23</sup>. Я предпочитаю Декартову версию онтологического аргумента, потому что его сродство с последним доказательством сильнее, чем у Ансельма. «Рассуждения», как и «Федон», пытаются доказать бессмертие души, на что указывает и подзаголовок первого издания (1641), *In qua Dei existentia et animae immortalitas demonstratur* («Где существованием Бога доказывается и бессмертие души»):

из того, что мы не можем мыслить Бога иначе как существующим (*nisi existentem*), следует, что существование от Бога неотделимо (*existentiam a deo esse inseparabilem*), а потому он действительно существует (*revera existere*); ведь это не мое помышление исполняет или навязывает какой-либо вещи некую необходимость, а напротив — необходимость самой вещи, а именно необходимость существования Бога, заставляет меня помышлять это: ведь я не волен помышлять Бога без существования (то есть

---

<sup>23</sup> Первым такое наблюдение сделал, по-видимому, Робен (Robin 1950: 82, n. 1, цит. у Moreau 1947: 328, n. 1). Подробнее см. Moreau 1947: 320–343, особ. 328–329: «la conclusion qu'on cherche à tirer de la définition de l'âme oppose une inférence de l'essence à l'existence».

совершеннейшее существо — без наивысшего совершенства), как волен воображать коня с крыльями либо без них (7.67 AT)\*.

Аналогия состоит в следующем: как последний аргумент в пользу существования бессмертной души выводит из значения выражения «душа», или ψυχή, что душа не принимает смерти и является — согласно «самому последнему» доказательству — неразрушимой (cf. Phd. 106d5–7)<sup>24</sup>, так и онтологический аргумент выводит из значения слова «Бог» как предполагающего «существование» в смысле совершенства, что и Бог также существует и является реальным (existentiam a Deo esse inseparabilem, ac proinde illum revera existere) (7.67 AT). Оба пытаются доказать существование чего-то — в одном случае существование Бога, в другом существование бессмертной души — методом σκολεῖν ἐν λόγοις. Через σκολεῖν ἐν λόγοις мы по идее достигаем ἀλήθεια τῶν ὄντων. В кантовских терминах: обе пропозиции — «Бог существует» и «Душа бессмертна» — с одной стороны, аналитичны, а их отрицания — «Бог не существует» и «Душа смертна» — поэтому ложны. С другой стороны, обе берут на себя выдачу существенной информации о реальности. Давайте же назовем «самым последним доказательством» онтологический аргумент в пользу бессмертия души.

Конечно же, остаются сомнения: сомнения в здравости доказательства бессмертия души и существования Бога. Я не могу поднимать целый строй аргументов за и против онтологического аргумента, или за и против бессмертия души. Иоанн Катерус, автор «Первых возражений» на «Размышления», пишет, например:

хотя и допускается, что наисовершеннейшее бытие одним своим именем предполагает существование, однако из этого не следует, будто названное существование каким-то образом актуально существует в реальном мире (in rerum natura actu quid esse), но следует лишь, что понятие существования неразрывно связано

---

\* Здесь и далее пер. С.Я. Шейнман-Топштейн с изменениями.

<sup>24</sup> Cf. Pakaluk 2010: 643–677



с понятием высшего существа (*conceptum existentiae inseparabiliter*). Отсюда ты не выведешь, что существование Бога есть нечто актуальное (*actu quid esse*), если не предположишь, что это высшее существо актуально существует (*actu existere*): в этом случае оно актуально включает в себя все совершенства, в том числе и совершенство реального существования (7.99 AT).

Это возражение имеет сходство с одним из возражений Стратона Лампсакского против последнего, или «самого последнего», доказательства бессмертия души:

Никогда не может наобум допускаться, что если душа не принимает смерти и в этом смысле бессмертна, она также неразрушима: ведь и камень так-то бессмертен, но он не неразрушим<sup>25</sup>.

Хотя камень — не живое существо, пример этот удачно выбран для иллюстрации слабости «самого последнего» доказательства: оно доказывает лишь то, что душа бессмертна, пока жива, но поэтому она не неразрушима. Иными словами: если предикат «бессмертности» описывает понятийный или второго порядка атрибут души, о котором у нас нет никакого реального опыта, предикат «неразрушимости» описывает реальный или первого порядка атрибут, о котором у нас есть реальный опыт, как, например, опыт (относительно) неразрушимого камня. Таким же образом: если наивысшее по совершенству существо подразумевает существование в понятийном — или, точнее, семантическом — смысле, оно, тем не менее, не подразумевает существования в реальном или «актуальном» смысле<sup>26</sup>.

В ответ на это возражение Декарт пишет И. Катерусу: «Но из нашего понимания [ясным и четким восприятием], что актуальное существование необходимо и всегда сопряжено с остальными атрибутами Бога, определенно вытекает, что Бог существует» (7.117 AT). Однако Декарт оставляет открытым решающий

---

<sup>25</sup> Fr. 123h Wehrli (1969: 38). Cf. Repici 2011: 433–440. Пер. Фербера.

<sup>26</sup> О различении реального и семантического существования см. Ferber 2015: 151, n. 151.

вопрос: является ли существование Бога «актуально» реальным, или первого порядка, предикатом или же только понятийно реальным — иначе семантически реальным, — второго порядка предикатом Бога.

И остается вопрос: что́ эти аргументы доказывают — реально реальное (ὄντως ὄν, *revera*) или же лишь понятийно или семантически реальное существование Бога или бессмертной/неразрушимой души? У нас нет ответа Стратону (ок. 335 – ок. 269 до н.э.) от Платона — только от Дамаския (ок. 458 – после 538 н.э.), который, кажется, встал на сторону *не* Сократа из платоновского «Федона», но Стратона<sup>27</sup>.

Но если Бог и бессмертная/неразрушимая душа оказываются лишь понятийно или семантически реальными — выступая некими овеществленными мыслями (νοήματα), — разве не будут они предполагать под собою нечто реально реальное? Продолжая в том же ключе: если бы платоновские идеи были только мыслями (νοήματα), разве не оказались бы эти мысли мыслями о чем-то (τίνος), а именно о платоновских идеях (cf. Prm. 132b4–c8)?

Факт остается фактом: эти доказательства не убеждали всех и каждого, и, несомненно, доказательство бессмертия души не убеждало зрелого Аристотеля (cf. de An. 407b20–24, а также b1–5) хоть сколько-то больше, чем доказательства платоновской теории идей. Не менее значимо и то, что Платон не возвращался к последнему доказательству «Федона» относительно бессмертия души, но развивал три других доказательства (cf. R. 610e5–611a2, Phdr. 245c5–246e3; Lg. 894e3–895c11, 896a1–b3).

Бессмертие души оставалось для Платона, как и для его Сократа из «Менона» (81a10–b7), «древним священным словом» (πάλαιός τε καὶ ἱερός λόγος) (Er. VII 335a3), которому должно внимать, хотя его и «сложно доказать» (δυσαλόδεικτος, cf. R. 488a1). Поэтому — возможно — Платон испытывал его снова и снова. Более того, даже его Сократ из «Федона», кажется, до конца не убежден,

---

<sup>27</sup> Cf. Gertz 2015: 255.

когда говорит Симмию: «наши первоначальные гипотезы (ὑποθέσεις τὰς πρώτας) [т.е. гипотеза идей] на самом деле надо рассмотреть более отчетливо, даже если *вы двое* и находите их достоверными (πισταί)» (107b5–7, пер. Роува, выделено мною — Р.Ф.). Первоначальные гипотезы — это гипотезы «прекрасного, благого и любой такого рода реальности» (Phd. 76d8–9), т.е. гипотезы индивидуальных платоновских идей. Гипотезы эти, по крайней мере в «драме» «Федона», — это, перефразируя Аристотеля, «гипотезы не вообще, а лишь для изучающего» (ARo. A 10, 76b29–30), т.е. гипотезы для двух юношей (νεανίσκοι) (cf. Phd. 89a3) — «триагониста» Симмия и «дейтерагониста» Кебета, — с которыми *здесь наконец* обращаются как с равными (ср. Sedley 1995: 14–21). Но когда платоновские идеи предпосылаются существованию бессмертной души, теорию идей надо сначала доказать. Помимо теории идей во всем *Платоновском корпусе* мы находим, пожалуй, лишь один «прямой аргумент» (Kahn 1996: 330), а именно в «Тимее» (51d3–51e6)<sup>28</sup>. Аргумент «бревен и камней» (Phd. 74a5–75a3) предпосылает теорию идей с ее использованием подчеркнутого парменидовского смысла ἔστι (Phd. 75b6), но еще не доказывает этой теории<sup>29</sup>, не больше чем другие пассажи из «Федона» (Phd. 65d4–5, 76d7–9, 78d3–7, 100b3–7) доказывают ее прямым и формальным способом, однако они предполагают, скорее, что Симмий и Кебет уже с нею знакомы, хотя бы понаслышке (cf. Phd. 76d7, 100b1–3). Итак, последнее доказательство остается как бы витающим в воздухе.

На самом деле, своей метафорой «плота», на котором следует плыть по жизни (Phd. 85d1–2), Сократ из «Федона» указывает не только инструментальный характер бегства в λόγος в качестве некоей вспомогательной конструкции, но и такой же характер гипотезы теории идей, которую и сам Платон впоследствии

<sup>28</sup> Cf. Ferber 1997.

<sup>29</sup> См. Forcignano 2018; ср. Svavarsson 2009: 60: “The argument is not intended to establish that there are Forms; their existence is explicitly assumed”.

«никогда не объявлял несомненно истинной»<sup>30</sup>. Плот — не столь устойчивое средство передвижения, как парусник или гребное судно, хотя и на нем могут быть паруса (ср. плот Одиссея, *Od.* 5.259–261). Плавание на плоту с веслами и парусом, который при случае можно поднять, тоже может служить удачной метафорой для сократовского *δεύτερος πλοῦς* в «Федоне». Но при всей своей неустойчивости, плот с веслами и парусом — всё же лучше, чем без какого бы то ни было «плота гипотезы» барахтаться в неспокойных водах — *πόντος ἀτρύγετος* возникновения (*γένεσις*) и уничтожения (*φθορά*) наших жизней, — пусть даже многие, а то и большинство из нас, подобно Симмию, не могут ни выяснить истину о судьбе нашей души прямым путем при помощи органов чувств — т.е. «первым плаванием», — ни положиться на какое-то якобы божественное — т.е. сверхчеловеческое — речение<sup>31</sup>.

---

### Литература

- AT = *Œuvres de Descartes*, publiée par Charles Adam et Paul Tannery sous les auspices du Ministère de l'instruction publique. 12 vols. Paris: Léopold Cerf, 1897–1913.
- LSJ = *A Greek-English Lexicon*, compiled by Henry George Liddell and Robert Scott; revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones with the assistance of Roderick McKenzie and with the cooperation of many scholars; with *A Revised Supplement*, edited by P.G.W. Glare with the assistance of A.A. Thompson. Oxford University Press, 1996.
- TLP = Wittgenstein, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*, trans. by C.K. Ogden. London: Routledge & Kegan Paul, 1922.
- Apelt, O. (1928), *Platon, Phaidon oder über die Unsterblichkeit der Seele*, übersetzt und erläutert von Otto Apelt. 3. Auflage. Leipzig: Felix Meiner.
- Bostock, D. (1986), *Plato's Phaedo*. Oxford: Clarendon Press.

---

<sup>30</sup> Burnyeat & Frede 2015: 167, n. 76.

<sup>31</sup> Благодарю слушателей за стимулирующее обсуждение во время моего доклада на пленарном заседании 7 июля 2016, особенно Андреа Капру, Барбару Саттлер и Гарольда Тарранта.

- Burnet, J. (1911), *Plato's Phaedo*, edited with Introduction and Notes by John Burnet. Oxford: Clarendon Press.
- Burnyeat, M., & Frede, M. (2015), *The Pseudo-Platonic Seventh Letter*, edited by D. Scott. Oxford: Oxford University Press.
- Casertano, G. (2015), *Fedone, o dell'anima: drama etico in tre atti*, traduzione, commento e note di Giovanni Casertano. Napoli: Paolo Loffredo.
- Dancy, R.M. (2004), *Plato's Introduction of Forms*. Cambridge University Press.
- Davidson, D. (2005), "Plato's Philosopher", in Id., *Truth, Language, and History*, 223–240. Oxford: Oxford University Press.
- Delcomminette, S. (2015), "Aristote et le Phédon", in S. Delcomminette, P. D'Hoine, & M.-A. Gavray (eds.), *Ancient Readings of Plato's Phaedo*, 19–36. Leiden; Boston: Brill.
- Dixsaut, M. (1991), *Platon. Phédon*, traduction nouvelle, introduction et notes par M. Dixsaut. Paris: GF Flammarion.
- Ferber, R. (1997), "Why did Plato maintain the 'Theory of Ideas' in the *Timaeus*?", in: T. Calvo, & L. Brisson (eds.), *Proceedings of the Fourth Symposium Platonicum. Granada. Selected papers*, 179–186. St. Augustin: Academia Verlag. [Расширенная итал. версия: Ferber, R. (1997), "Perché Platone nel Timeo torna a sostenere la dottrina delle idee", *Elenchos, Rivista di studi sul pensiero antico* 18.1: 5–27.]
- Ferber, R. (2007), *Warum hat Platon die "ungeschriebene Lehre" nicht geschrieben?* München: C.H. Beck.
- Ferber, R. (2010), "'The Origins of Objectivity in Communal Discussion'. Einige Bemerkungen zu Gadamer und Davidsons Interpretationen des *Philebos*", in F. Renaus, & Ch. Gill (eds.), *Hermeneutic Philosophy and Plato: Gadamer's Response to the Philebus*, 211–242. St. Augustin: Academia Verlag. (Studies in Ancient Philosophy 10.)
- Ferber, R. (2015), *Key Concepts in Philosophy. An Introduction*, trans. from German by L. Loeb. St. Augustin: Academia Verlag.
- Ferber, R. (2018), "Deuteros Plous: The Immortality of the Soul and the Ontological Argument for the Existence of God", in Gabriele Cornelli, Thomas M. Robinson, & Francisco Bravo (eds.), *Plato's Phaedo. Selected Papers from the Eleventh Symposium Platonicum*, 223–232. St. Augustine: Academia Verlag.
- Fine, G. (2016), "The 'Two Worlds' Theory in the *Phaedo*", *British Journal for the History of Philosophy* 24: 557–572.
- Forcignano, F. (2018). "Experiences Without Self-Justification: The 'Sticks and Stones' Argument in the *Phaedo*", in Gabriele Cornelli, Thomas M. Robinson, & Francisco Bravo (eds.), *Plato's Phaedo. Selected Papers from the*

- Eleventh Symposium Platonicum* (в печати). St. Augustine: Academia Verlag.
- Gadamer, H.G. (1968), “Amicus Plato magis amica veritas”, in Id., *Platons dialektische Ethik und andere Studien zur antiken Philosophie*. Hamburg: Felix Meiner.
- Gallop, D. (1975), *Plato. Phaedo*, translated with Notes by David Gallop. Oxford: Clarendon Press.
- Gertz, S. (2015), “From ‘Immortal’ to ‘Imperishable’: Damascius on the Final Argument in Plato’s *Phaedo*”, in S. Delcomminette, P. D’Hoine, & M.-A. Gavray (eds.), *Ancient Readings of Plato’s Phaedo*, 240–255. Leiden; Boston: Brill.
- Kahn, Ch. (1996), *Plato and the Socratic Dialogue. The Philosophical Use of a Literary Form*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kanayama, Y. (2000), “The Methodology of the Second Voyage and the Proof of the Soul’s Indestructibility in Plato’s *Phaedo*”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 18: 41–100.
- Loriaux, R. (1975), *Le Phédon de Platon. Commentaire et Traduction, II, 84b–118a*. Namur: Presses universitaires de Namur.
- Martinelli-Tempesta, S. (2003), “Sul significato di δεύτερος πλοῦς nel ‘Fedone’ di Platone”, in M. Bonazzi, F. Trabattoni (eds.), *Platone e la tradizione platonica: Studi di filosofia antica* (Quaderni di Acme 58), 89–125. Milano: Cisalpino.
- Moreau, J. (1947), “L’«argument ontologique» dans le *Phédon*”, *Revue Philosophique de la France et de l’Étranger* 137: 320–343.
- Murphy, N.R. (1936), “The *Deuteros Plous* in the *Phaedo*”, *Classical Quarterly* 30: 40–47.
- Pakaluk, M. (2010), “The Ultimate Final Argument”, *The Review of Metaphysics* 63: 642–677.
- Preus, M., & Ferguson, J. (1969), “A Clue to the *Deuteros Plous*”, *Arethusa* 2: 104–107.
- Repici, L. (2011), *Strato’s Aporiai on Plato’s Phaedo*, in M.-L. Desclos & W.W. Fortenbaugh (eds.), *Strato of Lampsacus. Text, Translation, and Discussion*, 413–442, New Brunswick; London: Transaction Publishers.
- Robin, L. (1950), *Platon. Oeuvres complètes*, vol. I, traduction nouvelle et notes par L. Robin. Paris: Les Belles Lettres.
- Robinson, R. (1953), *Plato’s Earlier Dialectic*. Oxford: Clarendon Press.
- Rose, L.E. (1966), “The *Deuteros Plous* in Plato’s *Phaedo*”, *The Monist* 50: 464–473.
- Ross, D. (1951), *Plato’s Theory of Ideas*. Oxford: Clarendon Press.

- Rowe, C. (2010), *Plato. The Last Days of Socrates: Euthyphro, Apology, Crito, Phaedo*, translated with Introduction and Notes by C. Rowe. London: Penguin Books.
- Sedley, D. (1995), "The Dramatis Personae of Plato's *Phaedo*", in T. Smiley (ed.), *Philosophical Dialogues. Plato, Hume, Wittgenstein. Dawes Hicks Lectures on Philosophy*, 3–26, Oxford University Press.
- Sedley, D. (2018). "The *Phaedo*'s Final Proof of Immortality", in Gabriele Cornelli, Thomas M. Robinson, & Francisco Bravo (eds.), *Plato's Phaedo. Selected Papers from the Eleventh Symposium Platonicum* (в печати). St. Augustine: Academia Verlag.
- Svavarsson, S.H. (2009), "Plato on Forms and Conflicting appearances: The Argument of *Phaedo* 74a9–c6", *Classical Quarterly* 59: 60–74.
- Szlezák, T.A. (2017), Review of: Myles Burnyeat, Michael Frede, *The Pseudo-Platonic Seventh Letter*. Edited by Dominic Scott, *Gnomon* 89: 311–323.
- Thanassas, P. (2003), "Logos and Forms in *Phaedo* 96a–102a", *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter* 8: 1–19.
- Verdenius, W.J. (1958), "Notes on Plato's *Phaedo*", *Mnemosyne. Bibliotheca Classica Batava* 11: 12–243.
- Vlastos, G. (1983), "The Socratic Elenchus", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 1: 27–58.
- Vlastos, G. (1991), *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*. Cambridge UP.
- Wehrli, F. (1969<sup>2</sup>), *Die Schule des Aristoteles*, Heft 5: Straton von Lampsakos. Basel; Stuttgart: Schwabe.