

Владимир Рохмистров

«Федон», или О том, что моё, а что не моё

---

VLADIMIR ROXHIMISTROV

THE *PHAEDO*, OR WHAT IS MINE AND WHAT IS NOT

ABSTRACT. Plato's dialog *Phaedo* treats involvement in philosophy as a preparation for death, and provides a brief manual thereon (67cd). Both philosophy and death are defined here as a *separation* of soul from body. Stoic philosopher Epictetus, who attempted to imitate Socrates in his life, had also left the *Manual* with his own version of such a separation. A comparison of these two manuals allows to conclude on absolute ephemerality of the process of separation.

KEYWORDS: Plato, *Phaedo*, philosophy and death, soul and body, Epictetus, manual.

---

Не геометр да не войдёт.  
А петуха отдайте Асклепию.

1.

Личность Сократа, сколь бы мифической она нам ни представлялась, являет собой как минимум один феномен из области человеческого существования, который достоин самого пристального исследования. Феномен этот отчетливо зафиксирован в начале диалога Платона «Федон», именно в том его месте, где рассказчик, сам удивленный этим в немалой степени, говорит: «Я был свидетелем кончины близкого друга, а между тем жалости к нему не ощущал — он казался мне счастливым... я видел поступки и слышал речи счастливого человека» (58e)<sup>1</sup>.

---

© В.Г. Рохмистров (Санкт-Петербург). parmenidiki@mail.ru.

<sup>1</sup> Здесь и далее «Федон» в пер. С.П. Маркиша под ред. А.А. Столярова.

Это свидетельствует о том, что Сократ не только не страшился приближающейся смерти, но и шёл ей навстречу с радостным чувством желанного свершения. Он знал, что после смерти его ждет награда. Причем здесь не может быть и речи о простом предположении. Далее в тексте «Федона» даётся планомерно раз-  
вертываемое доказательство истинности этого его знания. Более того, имеется столь редкое для Платона категорическое утверждение, не допускающее никаких разночтений:

Знайте и помните, это я утверждаю без колебаний, решительнее, чем что бы то ни было в подобном же роде! Так что никаких оснований для недовольства у меня нет, напротив, я полон радостной надежды, что умерших ждет некое будущее и что оно, как гласят и старинные предания, неизмеримо лучше для добрых, чем для дурных (63cd).

Трактуя философию как планомерное отделение всего того, что имеет отношение к душе, от всего того, что имеет отношение к телу (67cd), и в то же время определяя как отделение души от тела смерть (64cd), Платон тем не менее не рекомендует торопить встречу с ней, а тем более приближать самостоятельно. Всё это выглядит загадочно и вызывает массу вопросов. Особенно удивляет исследователей категорический запрет на самоубийство. Этот абзац (62ab) вот уже более тысячелетия по множеству причин не позволяет сделать однозначного вывода о том, что в действительности имел в виду Платон. По этому поводу существует большая полемика<sup>2</sup>, но здесь я приведу для примера лишь один комментарий к этому месту из «Федона» переводчика диалога на немецкий язык Барбары Ценпфенниг:

Этот не совсем отчетливо выраженный ход мысли, скорее всего, означает следующее: может показаться странным, что запрет на самоубийство должен быть абсолютным, в то время как всё остальное для человека всегда неоднозначно. Это странно для тех, кому было бы лучше, если бы они могли умереть, вместо того

---

<sup>2</sup> См., например, Bostock 1986; Dorter 1982; Rowe 1993; Gallop 1975.

чтобы продолжать жить; тем не менее, они не должны себя убивать. Совсем иначе истолковывают это Георгии и Дирльмайер<sup>3</sup>; может показаться странным, что предложение «лучше умереть, чем жить» должно действовать абсолютно и не только для тех, кому действительно лучше было бы умереть. Такое толкование менее правдоподобно, так как помимо сказанного предполагает также, что философское умирание связано с физической смертью, а это далее не подтверждается<sup>4</sup>.

Таким образом, несмотря на то, что и занятие философией является отделением души от тела, и смерть есть не что иное как отделение души от тела, философ никоим образом не должен убивать себя сам, и никакой человек не должен оказывать сам себе подобного благодеяния (62ab), хотя для истинного философа самое лучшее — это как можно скорее последовать за умирающим (61c). Благодеянием это является потому, что душа человека после смерти освобождается от оков тела (67d) и переходит в счастливые края блаженных (115d4). Но происходит это с душами только тех людей, которые не нарушили волю богов и покинули этот мир по их воле (62cd). И прежде всего с теми, кто был философом и очистился до конца (82c).

Платон указывает на привлекательность смерти для истинных философов, по-настоящему стремящихся к знанию, поясняя, что смерть, освобождая душу от оков тела, дает ей наконец-то возможность приобщиться к чистому знанию. Ведь «не расставшись с телом, невозможно достичь чистого знания» (66e7). И всё же философ, главной целью которого является достижение чистого знания, должен ждать, пока его облагодетельствует кто-то другой?

Теодор Эберт в книге «Сократ как пифагореец» видит разъяснение этой дилеммы во фрагменте диалога 63e–69e:

Задача этой части диалога — разъяснить загадочное замечание о философах, которые должны последовать за умирающим. Ре-

---

<sup>3</sup>Ценпфенниг ссылается здесь на два других издания «Федона» на немецком языке: Georgii 1874 и Dirlmeier 1959.

<sup>4</sup>Zehnpfennig 1991: 180.

шение загадки состоит в том, что данное требование предлагается понимать метафорически. В 67cd очищение, κάθαρσις, интерпретируется как отделение души от тела в смысле освобождения и отделения её от телесных удовольствий и ощущений. Затем, со ссылкой на 64c, как освобождение и отделение души от тела толкуется смерть (67d), и из обоих предложений делается вывод (67e4–6), что «истинные философы» (οἱ ὀρθῶς φιλοσοφοῦντες), непрестанно размышляющие об отделении и освобождении души от тела (67d6–11), стремятся к смерти. Благодаря неоднозначному употреблению слов «освобождение» и «отделение» простое следование понятий друг за другом создаёт иллюзию логической последовательности<sup>5</sup>.

Иными словами, Т. Эберт отчётливо фиксирует тот самый момент, о котором пишет в своём комментарии Б. Ценпфенниг, — обманчивость связи философского умирания и физической смерти. Впрочем, если уж быть точным до конца, то в первом случае следует говорить не об умирании, а о подготовке к смерти. Философ, размышляя, не убивает себя, он готовится к встрече со смертью, ибо это для него — момент истины. И к этому моменту истины надо подойти достойно. В таком случае Б. Ценпфенниг абсолютно права; «философское умирание» (сиречь — подготовка к смерти) никак не может быть подменено смертью физической.

Здесь самое время вернуться к платоновскому Сократу. В «Федоне» Сократ действительно утверждает, что «в род богов не позволено перейти никому, кто не был философом и не очистился до конца» (82c). Следовательно, главное заключается именно в очищении. Воспользовавшись указанной Т. Эбертом неоднозначностью употребления слов *освобождение* и *отделение* и взяв слово χωρίζω в его втором значении — «различать», уточним и смысл платоновского определения.

Платон устами Сократа называет очищением (κάθαρσις) следующее: *наискрупулёзнейше отличать от тела всё то, что имеет отношение к душе, усваивать это, собирая и сводя отовсюду, и пре-*

---

<sup>5</sup> Эберт 2005: 22–23.

*бывать, по возможности, и ныне, и присно только в соответствии с этим, высвобождаясь из оков тела* (67cd).

Это фактически и есть оставленное нам Платоном прямое указание смысла занятия философией. Ибо определив всё то, что имеет отношение только к душе, и постоянно пребывая здесь в соответствии с этим, «человек перед смертью полон бодрости и надежды» (64a). Для этого вовсе не обязательно *физически отделять* душу от тела, т.е. убивать себя. Для этого достаточно лишь определить *епархию души* и пребывать в полном согласии с ее законами.

## 2.

История философии знает множество последователей Сократа. Но я предлагаю сейчас обратить внимание лишь на одного из них — на Эпиктета, от которого сохранилось «Руководство для тех, кто хочет вести жизнь истинного философа».

Эпиктет, рожденный матерью-рабыней, и сам был рабом Эпафродита, фаворита Нерона. «Пораженный светлым умом и независимостью убеждений своего слуги, Эпафродит дал ему свободу»<sup>6</sup>. Философии Эпиктет учился у философов-стоиков Музония Руфа и Евфрата. Последний, кстати говоря, устав от жизни в возрасте около 82 лет, попросил разрешения у императора Адриана (117–138) покончить с собой и принял яд. Эпиктету в тот год было около 70 лет, и он прожил еще около 20.

В 94 г. Эпиктет принужден был покинуть Рим вследствие указа императора Домициана, запрещавшего философам пребывание в столице и пределах Италии, и отправился в Грецию, в город Никополь... В Никополе, по словам Арриана, Эпиктет, следуя примеру Сократа, учил публично... Лично он, из скромности, не писал ничего. Сохранившиеся, частью в отрывках, два сочинения, носящие его имя, написаны преданнейшим из его учеников — Аррианом<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> Алексеев 1891: 3.

<sup>7</sup> Алексеев 1891: 3–5.

Древнегреческий историк и географ Арриан (86–160) составил из афоризмов Эпиктета «Руководство», или «Наставление», в котором Эпиктет, подобно Сократу, предлагает отделить в человеке важное от не важного для жизни истинного философа. Согласно Симпликию, оставившему подробный комментарий к этому «Руководству», оно адресовано следующей категории людей:

Эти наставления подходят тем, чья сущность соответствует рациональной жизни, кто пользуется своим телом как инструментом и не считает тело частью своей души, а душу частью своего тела; они не считают, что душа вместе с телом создает человека, словно он состоит из двух частей — из своей души и своего тела. Ибо понимаемый таким образом человек есть человек обычный<sup>8</sup>, смешанный<sup>9</sup> со своим рождением и им подавленный. К разуму он имеет не большее отношение, чем существо неразумное, и по этой причине он в собственном смысле слова не может называться человеком<sup>10</sup>.

Здесь мы сразу видим, что представление о человеке как состоящем из двух частей — души и тела — является неприемлемым. И это несмотря на то, что в платоновском «Федоне» постоянно только и идет речь об этих двух главных составляющих всякого человека. Более того, Платон призывает нас тщательно отличать одно от другого. Для стоиков же, как и для неоплатоников, несмотря на все это, абсолютно ясно, что речь следует вести лишь о разумной части души, без которой даже человек не может считаться человеком.

Из этого мы можем сразу же сделать, как минимум, вывод, что простое отделение души от тела вовсе не имело никакого философского смысла уже для ближайших последователей Сократа

---

<sup>8</sup> Ср. Plot. Enn. VI 9.8–9. Здесь речь идет о том, что жизнь обычная, т.е. с душой, полностью погруженной в тело и не связанной с высшим началом, есть лишь тень истинной жизни.

<sup>9</sup> Phd. 66b. Здесь Сократ говорит о том, что тело является для души злом, не позволяющим достичь истинного знания.

<sup>10</sup> Пер. Тыжов 2012: 88.

и Платона. Что же именно и от чего в таком случае следует отличать? Обратимся непосредственно к «Руководству» Эпиктета. Оно начинается следующим рассуждением (Ench. 1.1.1–3):

Τῶν ὄντων τὰ μὲν ἐστὶν ἐφ' ἡμῖν, τὰ δὲ οὐκ ἐφ' ἡμῖν. ἐφ' ἡμῖν μὲν ὑπόληψις, ὀρμή, ὄρεξις, ἔκκλισις καὶ ἐνὶ λόγῳ ὅσα ἡμέτερα ἔργα· οὐκ ἐφ' ἡμῖν δὲ τὸ σῶμα, ἡ κτῆσις, δόξα, ἀρχαὶ καὶ ἐνὶ λόγῳ ὅσα οὐχ ἡμέτερα ἔργα.

Есть два русских перевода этого места. Первый сделан в XIX в. и начинается так: «По воле Бога, некоторые вещи — в нашей власти, другие — нет...»<sup>11</sup>. А вот перевод, выполненный в XXI в.:

Из существующих вещей одни находятся в нашей власти, другие нет. В нашей власти мнение, стремление, желание, уклонение — одним словом все, что является нашим. Вне пределов нашей власти — наше тело, имущество, доброе имя, государственная карьера, одним словом — все, что не наше<sup>12</sup>.

Для сравнения приведу здесь ещё и английский перевод этого же параграфа:

Some things are under our control, while others are not under our control. Under our control are conception, choice, desire, aversion, and, in a word, everything that is our own doing; not under our control are our body, our property, reputation, office, and, in a word, everything that is not own doing<sup>13</sup>.

Это на первый взгляд вполне разумное положение стоической философии при ближайшем рассмотрении вызывает множество вопросов.

Во-первых, как следует понимать «находится в нашей власти», «зависит он нас», «является нашим» — как русские переводчики передают греческое «ἐφ' ἡμῖν», или «are under our control»,

---

<sup>11</sup> Алексеев 1891: 35.

<sup>12</sup> Тыжов 2012: 55.

<sup>13</sup> Oldfather 1928: 483.

как это передал переводчик фрагмента на английский; или наоборот — «не наше», «вне пределов нашей власти», «не зависит от нас», «are not under our control» — «οὐκ ἐφ' ἡμῖν»?

Например, Эпиктет пишет, что «наше тело, имущество, доброе имя, государственная карьера» не находятся в нашей власти, не зависят от нас, являются не нашими, are not under our control. Правомерно ли здесь употреблять формулировки «не находятся в нашей власти» и «не зависят от нас», а тем более — не контролируются? Если бы наше тело не зависело от нас и не находилось в нашей власти, то каким образом могли бы мы пользоваться им как инструментом, лечить, калечить, совершенствовать, истязать? Очевидное наличие подобного противоречия не позволяет нам принять эти положения в такой формулировке.

Но если мы скажем вслед Эпиктету, что «наше тело» на самом деле «не наше», поскольку не мы его создаём и поскольку мы не вольны уберечь его от смерти, это положение становится более приемлемым. Хотя здесь возникает противоречие другого рода. Если наше тело на самом деле не наше, то какое право мы имеем разрушать его или относиться к нему любым другим неподобающим образом? Стоики же, как мы знаем, не видели никакого противоречия в том, чтобы в случае необходимости самостоятельно принять решение о разрушении этого не принадлежащего нам инструмента.

Симпликий пишет: «В разборе вещей, находящихся не в нашей власти, [Эпиктет] на первое место ставит наше тело. Ведь из-за него нуждаемся мы в том, над чем не властны»<sup>14</sup>. Благодаря этому ясно, почему является не нашим наше имущество. Но остается всё же не совсем понятным, почему не нашим является наше доброе имя (δόξα)? Если наша репутация в этом мире от нас никак не зависит и нами не контролируется, то для нас нет никакой надобности заботиться не только о теле, имуществе и карьере, но и о нашем добром имени. О чём же тогда заботиться?

---

<sup>14</sup>Тыжов 2012: 113.



Обратимся непосредственно к греческому тексту и уточним, действительно ли Эпиктет имел в виду это. На мой взгляд, оригинальное рассуждение говорит несколько о другом.

Первая позиция нами уточнена: «Из всех существующих вещей одни являются нашими, другие — не нашими». Теперь посмотрим третью позицию: «не нашими являются тело, имущество, [которым мы владеем], мнения [которые складываются о нас у других людей], начала [наши начальники], или, одним словом, всё то, что делается [создаётся] не нами». Исходя из такого понимания текста Эпиктета, становится ясно, что нашими из всех существующих вещей являются лишь те, которые «делаются» только нами. К таковым Эпиктет прежде всего относит: «предпочтение, побуждение, стремление, уклонение».

На мой взгляд, здесь бесполезно обратить внимание на то, что такому пониманию тезиса Эпиктета хорошо соответствует и отчетливо выраженная Спинозой в «Богословско-политическом трактате» максима, утверждающая, что

каждый поступился только правом действовать по собственному решению, а не правом рассуждать и судить о чём-либо<sup>15</sup>.

Иными словами, каждый гражданин должен отчетливо понимать, что он может думать и рассуждать о чём угодно, но при этом он всегда должен помнить о том, что тело его принадлежит государству.

Стоическая философия прекрасно понимала эту зависимость. Сенека писал Луцилию (Ер. 23.6):

Но что есть это «твое»? Ты сам, твоя лучшая часть! Запомни, что тело, хоть без него и не обойтись, для нас более необходимо, чем важно<sup>16</sup>.

Поэтому к телу следует относиться как к инструменту, данному нам природой, и не устраивать из-за страха лишиться этого ин-

---

<sup>15</sup> Сар. 20; пер. см. Спиноза 1957b: 261.

<sup>16</sup> Пер. С.А. Ошерова.

струмента трагедию. Во всяком случае, этот «страх смерти» не должен влиять на то, что действительно является *нашим делом*.

А нашим или, как писал Сенека, лучшей частью нас, являются, по Эпиктету, во-первых, наши предпочтения, вытекающие из свободного, осмысленного выбора, наши стремления, страсть или воля, и, наконец, уклонение как предпочтение не делать тех или иных вещей.

Но всё это, не только согласно Симпликию, но также согласно Спинозе и Декарту, является содержанием нашего мышления. Декарт в начале третьего размышления *de prima philosophia* пишет:

Я являюсь вещью мыслящей, иначе говоря — я сомневаюсь, утверждаю, отрицаю, разумею немного, не ведаю о многом, желаю и не желаю, а также представляю себе силой воображения и чувствую, ощущаю... [всё это] образы мышления, называемые мной ощущениями и представлениями<sup>17</sup>.

И Спиноза также пишет в «Этике», что душа «есть вещь мыслящая (*res cogitans*)»<sup>18</sup>. И «любовь, желание и всякие другие так называемые аффекты души» суть «модусы мышления»<sup>19</sup>.

В § 5 первой главы своего «Руководства» Эпиктет советует:

Так вот, старайся говорить всякой неприятной фантазии: «Ты являешься всего лишь умственным представлением и притом во все не тем, чем кажешься». Затем исследуй его и испытай по тем правилам, какие у тебя имеются. Прежде всего задайся вопросом, относится ли это видение к тому, что в нашей власти<sup>20</sup>.

Таким образом, единственное, за что мы действительно несём полную ответственность в этом мире, — это содержание нашего

---

<sup>17</sup> Декарт 1995: 59.

<sup>18</sup> Pars 2, def. 3; пер. Спиноза 1957а: 402.

<sup>19</sup> Pars 2, ахіома 3; пер. Спиноза 1957а: 403.

<sup>20</sup> Тыжов 2012: 56.

мышления. Содержание нашего мышления и есть та самая *лучшая часть* нашей души, о которой мы прежде всего должны заботиться.

Подтверждается это и тем, что пишет в Предисловии к «Руководству» Эпиктета его переводчик на русский язык А.Я. Тыжов, отмечая, что уже

Хрисипп... подробно разбирает принцип «то, что в нашей власти» и «то, что не в нашей власти». Непонимание этого принципа, по Хрисиппу, вело человека к неразумию, а неразумие порождает, по его мнению, безумие<sup>21</sup>.

Далее, излагая позиции стоической философии, он пишет:

Счастье (*эудаймония*) является конечной целью каждого человека. Счастье, по стоикам, это жизнь согласно природе, которая одновременно является и Логосом, то есть счастье — это жизнь согласно Логосу. Средством достижения счастья является добродетель (*аретэ*), которая представляет собой благоразумие (*фроне́сис*), иначе говоря, знание о границах добра и зла. В некотором смысле благоразумие является единственным благом, в то время как противоположный ему порок (*какия*) является единственным злом<sup>22</sup>.

Так же понимал это и русский переводчик «Руководства» Эпиктета XIX в.:

Мы должны поэтому слушаться Бога и, зная, что кому принадлежит, всеми силами стремиться к тому, что в нашей власти, то же, что не зависит от нас, предоставить на волю Провидения... Не довольно ли знать сущность добра и зла, меру любви и ненависти, влечения и отвращения и, пользуясь этим, как мерилом, устроить свою жизнь?<sup>23</sup>

---

<sup>21</sup> Тыжов 2012: 16.

<sup>22</sup> Ibid. 22.

<sup>23</sup> Алексеев 1891: 35–36.

Соответственно, главное зло, согласно Эпиктету, — неправильное пользование данным природой (или богами — Богом) законом — *логосом*.

3.

Платон в «Федоне» дает определение самого великого и главного из всех зол (83се). И этим главным злом оказывается не что иное, как любое сильное чувство, охватывающее душу. Неважно, будет это сильная печаль или даже сильная радость, — любая сильная эмоция «есть как бы гвоздь, которым она пригвозждает душу к телу». Человеку свойственно, например, почитать смерть величайшим злом (68d), не отдавая себе отчета (οὐ λογίζεσθαι) в том, что на самом деле это не так. Смерть есть *освобождение* души от тела — т.е. благо.

В диалоге «Федон», как верно замечает Ронна Бургер, Платоном представлены «два различных результата события умирания... с точки зрения тела, главным является объединение с душой, в то время как с точки зрения души — отделение от тела»<sup>24</sup> Иными словами, это два противоположных зла. Для души зло — вселение в тело, для тела зло — расставание с душой. Сократ уверяет своих слушателей в том, что второе зло — мнимое. Тем самым, как замечает Р. Бургер, «Сократ скрывает факт смерти человека»<sup>25</sup>.

Разговор о величайшем зле происходит в русле развертывания третьего аргумента о бессмертии души, само доказательство какового с самого начала зиждется на разделении человека на тело и душу как на *две противоположности, сросшиеся в одной вершине* (ср. Phd. 60с).

С первого же шага в ход рассуждения заложено и первое противоречие, ибо взаимопереход противоположностей, на котором основан первый аргумент о бессмертии души, предполагает с са-

---

<sup>24</sup> Burger 1984: 39–40.

<sup>25</sup> Ibid. 40.

мого начала, что одно без другого не существует. Душа же, оказывается, существует отдельно до вселения в тело, и именно на этом основан второй аргумент о припоминании (ἀνάμνησις). А согласно третьему аргументу, душа является несоставной, вечной и неизменной и постигается только умом, поскольку не имеет в самой себе ничего телесного, так же как справедливое или прекрасное само по себе.

Мало того, что ещё одно противоречие — призыв отделять от тела не имеющую в себе ничего телесного душу — остаётся незамеченным. На этом строится четвертый аргумент. Поскольку душа уподобляется безвидному, например, такому как прекрасное само по себе, которое все приобщающееся к нему делает прекрасным, так же и душа, являясь самим по себе существованием (ἔστιν ἡ οὐσία ἔχουσα τὴν ἐλωνυμίαν τὴν τοῦ “ὄ ἔστιν”, 92d), все приобщающееся к ней делает живым.

Да, невозможно не признать того, что душа, во всё привносящая жизнь, сама является самим по себе существованием, а значит, и бессмертна. Однако всё сократовское рассуждение неизбежно оказывается лишь красивой лебединой песней, завораживающей слушателей и не позволяющей им ощутить действительной трагедии происходящего. Это мужественный поступок мужественного человека, принимающего смерть с улыбкой. И в «Федоне» Сократ поет «лебединую песнь», слагая свой последний миф. Однако Кебет, в отличие от Сократа, совсем не счастлив в эти последние часы. Этим Платон даёт нам понять, что прекрасно знает различие между *вечным мифом Сократа — идеей*, и Сократом живым, трепетным, облечённым плотью и кровью.

Кебет чувствует, не умея выразить это свое ощущение, трагедию происходящего. Не связав происходящего с тем, что не следует верить доводам-самохвалам, сколь бы правдоподобно они ни выглядели (92d), он оказался обманутым. Скрыв первое же изречённое в диалоге правило, гласящее, что из двух противоположностей одна без другой не существует, Сократ построил своё

доказательство на представлении об отдельном существовании души. Это, как верно замечает Ирина Протопопова,

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.<sup>26</sup>

И в этом смысле буквально ключом является речь ещё об одном величайшем зле для человека.

Нет большей беды, чем ненависть к слову (Phd. 89d), говорит Платон. Ненависть к слову он сравнивает с человеконенавистничеством (μη γενόμεθα, ἢ δ' ὅς, μισόλογοι, ὥσπερ οἱ μισάνθρωποι γινόμενοι· ὡς οὐκ ἔστιν, ἔφη, ὅτι ἄν τις μεῖζον τοῦτου κακὸν λάθοι ἢ λόγους μισήσας).

За всем этим скрывается весьма важное наставление — несмотря на недостоверность всех и всяческих человеческих доводов (логосов), всё-таки не следует отвергать их все и впадать в полное словоненавистничество. Переход от чрезвычайной веры к чрезвычайному неверию — величайшее зло. Ибо беда заключается не в порочности доводов (логосов), а в нашей неспособности их верного восприятия.

Для нас важно сейчас то, что во всём этом *рассуждении* ключевым является понятие — *логос*. Это понятие пронизывает весь текст «Федона». Логосом здесь именуется и сама *беседа*, и проводимое Сократом *рассуждение*, и различные *доводы* и *доказательства*, и *сокровенный логос* пифагорейцев, наконец, *логос* сравнивается с *мифом*. Но наиболее важным, на мой взгляд, является то,

---

<sup>26</sup>Протопопова 2016: 171.

что Платон говорит о сходстве *логоса* и *человека*, сначала уподобляя *мизологию мизантропии*, а затем и прямо заявляя о подобии людей и логосов (ὁμοιοὶ οἱ λόγοι τοῖς ἀνθρώποις, 90b4).

И подобие это определяется, на первый взгляд, странным образом. Оно заключается

в том, что иногда мы поверим *доказательству* и признаем его истинным (хотя сами искусством рассуждать не владеем), а малое время спустя решим, что оно ложно, — иногда по заслугам, а когда и незаслуженно, и так не раз и не два. Особенно, как ты знаешь, это бывает с теми, кто любит отыскивать *доводы* и за и против чего бы то ни было: в конце концов они начинают думать, будто стали мудрее всех на свете и одни только постигли, что нет ничего здравого и надежного ни среди вещей, ни среди *суждений*...<sup>27</sup>

Как видим, здесь речь идет о губительной поспешности в вынесении суждений, что и подтверждается следующим абзацем. И губительность эта заключается в том, что, свалив вину собственной слабости в понимании *логоса* на сам *логос*, мы лишаем себя «истинного знания бытия» (τῶν δὲ ὄντων τῆς ἀληθείας τε καὶ ἐπιστήμης στέρηθειν, 90d6–7).

А что это может означать в русле уподобления логоса человеку? Вероятно, то, что насколько бы обманчивым или недостоверным ни казался нам логос, не следует относиться к нему с пренебрежением. И, соответственно, насколько бы нам ни казалась тяжелой и несправедливой наша жизнь, не следует разрушать её по собственному произволу.

И вот здесь уместно вспомнить не столько о том, что согласно учению Гераклита *логос* трактуется как единый мировой закон для всего существующего, и *все происходит согласно одному и тому же логосу* (а в «Федоне» говорится об этом напрямую — 96d — κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον), сколько о том, что само греческое слово *λόγος* переводится не только как «слово», «речь», «суждение»,

---

<sup>27</sup> Курсивом мной выделены различные переводы слова «логос» — В.Р.

«доказательство», но еще и как «разумное основание». Но еще важнее, может быть, здесь то, что слово это происходит от глагола λέγω — «говорить», исходным значением которого является «связывать».

В таком случае понятие *логос* может быть вполне корректно интерпретировано как *связь*. Но *связь* чего с чем? Букв или звуков — *слово*, слов в предложениях — *речь*, аргументов в рассуждениях — *доказательство*, Бога (природы) и человека — *закон*, и, наконец, — души и тела — человек как живое существо.

Но в таком случае *логос* — это единство души и тела. Единство, в котором одно без другого не существует. И отделять одно от другого не имеет *смысла*, ибо это является разрушением *логоса*.

Замечательно, что стоики и неоплатоники и не пытались *отделять* душу от тела, но предлагали лишь *навести порядок в разумной части души* — именно в этой *нашей лучшей части* нужно понять, что из наших стремлений и уклонений относится к телу, а что к душе, что является нашим, а что не нашим, согласно основному закону бытия — *логосу*.

#### 4.

Вот какие основные выводы могут быть сделаны из проведённого рассмотрения.

1. Отделение души от тела не имеет смысла, поскольку тело без души не живёт, а душа без тела в этом мире не действует. То, что Платон ведёт об этом речь, свидетельствует о предназначенности диалога для более широкой аудитории, чем только «истинные философы». Людей, лишь приобщающихся к философии, окончательно запутала бы речь о том, что в простой самой по себе душе, помимо гармонии мяса, костей и сухожилий, есть и ещё что-то.

Продолжившие следовать по *истинному пути* в философии говорят об этом вполне определённо. Например, Плотин в четвёртой «Эннеаде» прямо заявляет о рассуждениях Платона в «Федоне»:



Очевидно, он не говорил одно и то же повсюду, чтобы [случайный] человек не мог с легкостью узнать его намерения... (IV 8.1). Ибо есть две причины тягостности общения души с телом: первая — та, что тело становится чем-то препятствующим мышлению, вторая — та, что удовольствия, влечения и скорби наполняют душу, чего никогда бы не произошло, не погрузись она внутрь тела... (IV 8.2).

Работа наиболее разумного [в душе] есть мышление... (IV 8.3)<sup>28</sup>.

А в пятой «Эннеаде» Плотин говорит следующее:

И если душа есть в космосе, должно быть нечто вне космоса: также и поэтому должно быть нечто прежде души... прежде души должен быть некий ум... (V 9.4).

Значит, Ум сущностно мыслит сущих, и не так, как если бы они были чем-то другим, ибо они не прежде Ума и не после Него; но Ум подобен первому законодателю, или, лучше сказать, первому закону бытия. Значит, правильны утверждения: «мыслить и быть — одно и то же», «знание вещей нематериальных тождественно самим этим вещам» и «я искал себя» (как одного из истинно сущих); и воспоминания [о вещах, предшествующих чувственным] — правда... (V 9.5)

2. «Человеку здравомыслящему не годится утверждать с упорством, будто всё обстоит именно так, как я рассказал» (Phd. 114d). «Доводы, доказывающие свою правоту через правдоподобие, — это пустохвалы, и, если не быть настороже, они обманут тебя самым жестоким образом. Так случается и в геометрии, и во всём прочем» (92d5). Однако, признавая всё это, не следует становиться и ненавистником всякого слова.

Этим Платон даёт нам понять, что он прекрасно знает о несостоятельности всех своих доказательств бессмертия души. Дело в том, что для человека, знающего истину (а Сократ предстаёт перед нами как человек, знающий истину — в этом и есть вся интрига), всё является доказательством. Для того же, кто правиль-

---

<sup>28</sup> Здесь и далее Плотин в пер. Т.Г. Сидаша.

ного ответа ещё не знает, чрезвычайно трудным и ненадёжным кажется путь.

Чем плох аргумент сравнения души с гармонией? Это ведь чисто пифагорейская идея — *гармония* — равновесие всех сущих противоположностей. Пифагорейцы много занимались вопросами пропорциональности и гармонии, в полном соответствии с представлениями Эллады о том, что «счастье — это гармония и симметрия»: «Ведь он (Пифагор) говорит, что космос существует в согласии с музыкальной гармонией, поэтому и солнце совершает гармонический круг»<sup>29</sup>.

Однако Симмий нашёл *вполне правдоподобное опровержение* этого доказательства, заявив, что гармония появляется последней и первой разрушается. Почему Платон не опроверг это правдоподобное рассуждение *еще более правдоподобным рассуждением* о том, что гармония существует вечно, независимо от инструмента, сама по себе, и именно приобщением к гармонии как существующей самой по себе всё становится гармоничным, как при приобщении к прекрасному самому по себе всё становится прекрасным?

Это делается как раз для того, чтобы провести *логос* о недопустимости словоненавистничества. Не ругайте слово в том, что с его помощью вам не удалось доказать истину, но найдите такое рассуждение, которое убедит вас самих в существовании истины. Кстати говоря, этот отказ от гармонии как аналогии для идеи души, на мой взгляд, отчетливо свидетельствует о том, что Сократ не пифагореец. Так же и категорический запрет на самоубийство свидетельствует о том, что Сократ не стоик. Он просто *философ*, или человек, который всю жизнь занимается поиском пути к истине.

Итак, дело не в самих доводах. Доводы существуют лишь для развития ума и подготовки его к восприятию истины.

---

<sup>29</sup> Жмудь 1994: 39, 66.

3. Приведенное выше вполне правдоподобное построение, возможно, обманчиво, поскольку остался неразрешенным ещё как минимум один вопрос.

Почему Сократ (или же сам Платон?) советует Эвену как можно скорее последовать за ним? Ведь, во-первых, самоубийство категорически запрещено, а во-вторых, смерть физическая, как мы выяснили, не имеет ничего общего с *философским умиранием*.

Возможно, разгадка кроется в том, что Эвен чересчур увлекся сочинительством, в каком-то достиг большого успеха. Чрезмерное красноречие также является несомненным злом. Оно отвлекает от того, чем действительно следовало бы заниматься в первую очередь.

А что, Эвен (уже) не философ? — как бы спрашивает Сократ. Лучше бы он скорее последовал за мной...

---

### Источники и литература

- Алексеев 1891 — Афоризмы Эпиктета с приложением нескольких глав из его «Размышлений» / Пер. В.Г. Алексеева. СПб.: Издание А.С. Суворина, 1891.
- Декарт 1995 — *Декарт, Рене*. Размышления о первоначальной философии / Пер. М.М. Позднева. СПб: «Абрис-книга», 1995.
- Жмудь 1994 — *Жмудь Л.Я.* Наука, философия и религия в раннем пифагореизме. СПб: Алетейя, 1994.
- Протопопова 2016 — *Протопопова И.А.* Μῦθος versus λόγος и «умирающие философы» в «Федоне» (57–64b) // ΣΧΟΛΗ 10.1 (2016). С. 164–182.
- Спиноза 1957a — *Спиноза, Бенедикт*. Этика, доказанная в геометрическом порядке / Пер. Н.А. Иванцова // Спиноза. Избранные сочинения / Общ. ред. В.В. Соколова. Т. 1. М.: «Госполитиздат». С. 359–618.
- Спиноза 1957b — *Спиноза, Бенедикт*. Богословско-политический трактат / Пер. М. Лопаткина под ред. А. Рановича и др. // Спиноза. Избранные сочинения / Общая ред. В.В. Соколова. Т. 2. М.: «Госполитиздат». С. 5–284.

- Тыжов 2012 — Эпиктет. Энхиридион. Краткое руководство к нравственной жизни. Симпликий. Комментарий на «Энхиридион» Эпиктета / Пер. А.Я. Тыжова. СПб: «Владимир Даль», 2012.
- Эберт 2005 — *Эберт, Теодор*. Сократ как пифагореец и анамнезис в диалоге Платона «Федон» / Пер. А.А. Россиуса. СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2005.
- Bostock 1986 — *Bostock, David*. Plato's *Phaedo*. Oxford UP, 1986.
- Boter 1999 — The Encheiridion of Epictetus and Its Three Christian Adaptations / Transmission and Critical Editions by Gerard Boter. Leiden; Boston; Köln: Brill, 1999. (Philosophia antiqua 82.)
- Burger 1984 — *Burger, Ronna*. The *Phaedo*: A Platonic Labyrinth. New Haven and London: Yale UP, 1984.
- Dirlmeier 1959 — Platon. Phaidon / Hrsg. und übersetzt von Franz Dirlmeier. München: Heimeran, 1959<sup>2</sup>.
- Dorter 1982 — *Dorter, Kenneth*. Plato's *Phaedo*: An Interpretation. Univ. of Toronto Press, 1982.
- Gallop 1975 — Plato. *Phaedo* / Translated with Notes by David Gallop. Oxford University Press, 1975.
- Georgii 1874 — Platon. Phaidon / Übersetzt von Ludwig Georgii. Stuttgart: Metzler, 1874<sup>2</sup>.
- Oldfather 1928 — Epictetus. The Discourses as reported by Arrian, the Manual, and Fragments / Trans. by W.A. Oldfather. 2 vols. Vol. 2: Discourses, Books III and IV, The Manual, and Fragments. Harvard UP; W. Heinemann, 1929.
- Rowe 1993 — Plato. *Phaedo* / Edited by C.J. Rowe. Cambridge UP, 1993.
- Zehnpfennig 1991 — Platon. Phaidon / Hrsg. und übersetzt von Barbara Zehnpfennig. Hamburg: Felix Meiner, 1991.