

Ощепков И.В.

**«ДАР БОГОВ» В «ФИЛЕБЕ»:
ТРИ ВОПРОСА О ЕДИНОМ И МНОГОМ [15А-16С]**

«Филеб» относится к «поздней» группе платоновских диалогов¹ и, вероятно, является одним из наиболее поздних². В древности он был известен под названием «Филеб или об удовольствии». Тема об удовольствии, разумении и о своего рода соперничестве между этими двумя действительно является формально определяющей. Однако диалог содержит настолько много отступлений, значимых для понимания поздней платоновской онтологии, космологии и диалектики, что трудно предположить, какая именно тема была для автора главной.

Данной статьей я хотел бы начать рассмотрение наиболее интересного места данного диалога, называемого в критической литературе «Дар богов». В его основе лежит описание диалектического метода. Однако это описание здесь имеет несколько интересных особенностей и помещено в контекст других рассуждений, важных для понимания метода, что затрудняет анализ указанного фрагмента в рамках одной статьи.

Условно в нем можно выделить три части: вступление, в котором перечисляются некие трудные проблемы относительно Единого и Многого [15а-16с]; собственно «Дар богов» — метод, дающий возможность на эти вопросы ответить [16с-17а]; а также разъяснения к сказанному, включая примеры применения метода [17а-19а]. Здесь я привожу перевод и подстрочный комментарий к первой, вступительной, части, споры относительно которой в научном сообществе не только не утихают в наши дни, но, напротив, разгораются с еще большей силой.

¹ Наряду с «Парменидом», «Софистом», «Теэтетом», «Политиком», «Тимеем», «Законами».

² В большинстве своем исследователи причисляют этот диалог к «поздней» группе, часто ставя его рядом с «Тимеем» и «Законами» [7; 13, С. 4; 20, С. 245–246; 29, С. 383–389]. Исключение составляет, вероятно, только Райл, который относит его вместе с «Тимеем» к «средней» группе, т.к. усматривает взаимосвязь между «Филебом» и «Тимеем» и при этом принимает датировку Оуэна, включающего «Тимея» в «среднюю» группу. Сам же Оуэн, между тем, относит «Филеба» к группе «поздних» диалогов [23, С. 197].

Хэкфорт делает осторожное предположение относительно датировки на основании отсутствия в диалоге размышлений, касающихся политики, объясняя это «усталостью» от последнего пребывания в Сицилии и, соответственно, от попыток исправления государственного устройства в целом — таким образом, он относит время написания «Филеба» к 360–354 гг. [24, С. 4]. Фреде, со многими оговорками, склонна располагать этот диалог после «Тимея» и допускает, что он мог быть написан одновременно с «Законами» [29, С. 383–389].

Ощепков И. В.

«Дар богов» в «Филебе»: Три вопроса о Едином и Многом [15a-16c]

Диалог «Филеб» весьма непросто, это признают практически все, кто хоть раз с ним сталкивался³. А «Дар богов» считается наиболее сложным местом в этом диалоге⁴.

«Филеб» сложен, прежде всего, с точки зрения композиции. Это отмечали уже комментаторы древности⁵, говорят об этом и сегодня. В силу именно этой композиционной сложности некоторые исследователи даже ставили под сомнение его целостность⁶.

Сомнений в целостности «Дара богов» не возникает, и сложность в его интерпретации состоит, прежде всего, в том, что он предельно емко. Его абсолютно невозможно «дешифровать», полагаясь исключительно на текст «Филеба», в котором он звучит в большей степени как отступление от темы. Этот пассаж отсылает ко всей поздней группе диалогов, начиная (в особенности) с «Парменида»⁷. В то же время Сократ ссылается здесь на некое учение «древних», что может сделать контекст рассмотрения почти необозримым.

³ Слова, сказанные Р.Г. Бури еще в конце XIX века, надолго определили несколько предвзятое отношение к этому диалогу. Во введении к своему изданию «Филеба» он пишет: «“Филеб” можно уподобить узловатому старому дубу с огромным количеством неожиданно появляющихся тут и там выростов и ответвлений, привносящих прискорбную асимметрию, которая отличает его от других прекрасных кипарисов и величавых сосен, произрастающих рядом в “роще Академии”...» [16, С. ix]. Гроут (Grote) считает, что диалог не отличается ни четкостью, ни упорядоченностью, ни живостью, свойственной прежним диалогам, и называет «Филеб» «темным» [25, С. 365]. Сэр (Sayre) часто винит его в «запутанности» [17, С. 108, 118, 119 и т.д.], а Лосев — в «неясности, спутанности, несистематичности» и пр. [5, С. 516, 520], Фреде говорит о значительных препятствиях в понимании [цит. по 23, С. 35]. И эти цитаты можно множить до бесконечности. «The ‘Philebus’ isn’t easy», подводит печальный итог Дэнси (Dancy) [23, С. 35].

⁴ Баркер называет этот фрагмент «одним из наиболее непроходимых мест платонических джунглей»: «Время от времени отважные исследователи <...> отправляются на его освоение. Многие возвращаются, говоря лепечущими устами и на чужом языке. Другие появляются, размахивая некими, как им думается, картами этой весьма пересеченной местности, вписанной ими в помрачающие рассудок схемы проекций, испещренные неизвестными символами — немногие из этих карт согласуются друг с другом» [18, С. 143].

⁵ Так, Дамаский в своих лекциях, посвященных «Филебу», говорит о нем как о «безначальном и бесконечном» (*ἄναρχος καὶ ἀτελεύτητος* [11] [22, С. 7]), оправдывая это однако следующим образом: «и у Блага нет четких очертаний, оно не имеет ни начала, ни конца — ведь если оно само есть и Начало и Конец, то какое же еще у него может быть начало и какой конец?».

⁶ Поуст (Poste) считал, что диалог явился неким «бескомпромиссным объединением двух изначально разных диалогов» [31, С. 105]. Дэнси (Dancy) решительно не готов воспринимать «Филеб» как единое целое: «он <...> повествует об Удовольствии и Благости, а также о Методе и Метафизике. Неясно, как эти две области сочетаются друг с другом. Но также неясно и каким образом Метод соотносится с Метафизикой» [23, С. 34–36].

⁷ Кроме «Парменида» в этом отношении стоит особо выделить диалоги «Софист», «Тетет», «Политик» и, возможно, «Тимей».

Вследствие этого среди исследователей нет единого мнения практически ни по одному пункту, кроме, возможно, лишь двух, а именно: что фрагмент чрезвычайно сложен для анализа и интерпретации, и что он имеет некоторое отношение к пифагорейскому учению (учению «древних»).

Говоря о последнем, одни считают пифагорейское влияние очевидным и часто исходят из этого в своем понимании «Дара богов». Другие заходят еще дальше, пытаясь доказать, что он является прямым заимствованием из некоего пифагорейского текста.

Вопрос о происхождении «Дара богов» действительно важен, и может быть сформулирован следующим образом: влияние какой именно традиции в данном случае первично? Действительно ли некие пифагорейские теории так или иначе составляют его суть? Действительно ли этот фрагмент является чем-то новым и даже инородным по отношению к прежним философским рассмотрениям в поздних диалогах?

Надеюсь, предпринятый мной анализ внесет некоторую ясность в этом вопросе. Начну с краткого обзора аргументов в пользу возможного влияния раннепифагорейской традиции.

Доводы в пользу пифагорейского влияния

Вначале рассмотрю доводы самые общие, закончу наиболее конкретными, т.е. непосредственно связанными с рассматриваемым текстом.

Некоторые авторы, говоря о пифагорейском контексте «Дара богов», ссылаются на «самоочевидность» и, якобы, всеобщее согласие филологов⁸. Последнее, конечно же, не верно⁹. Что же касается «самоочевидности», то можно предположить следующие ее причины. В первую очередь, многие приводят слова Аристотеля и других авторов¹⁰ — в особенности, пассаж из «Метафизики» о том, что Платон, якобы, «во многом следует за пифагорейцами» [987a29-b14].

Сюда же можно отнести и свидетельства интереса Платона к пифагореизму, проявившегося еще в средних диалогах [Rep. VII, 530d; X, 600a9-b5]. Знакомство с пифагорейцами в период пребывания в Южной Италии, дружба и переписка с Архитом, возможно, интерес к трудам Филолая и прочее¹¹.

Если говорить о поздней группе диалогов, то, с одной стороны, уже в «Пармениде» (который считается переходным диалогом между средней и поздней

⁸ См., напр., [1, С. 264; 21, С. 86].

⁹ Еще в начале XX века некоторые авторы, например, Франк (Frank) и Боллингер (Bollinger), (цит. по [21, С. 86]), настаивали на том, что никакого заимствования здесь не было, и что представленные в «Филебе» рассуждения являются «исключительно платоническими» с присущим им характерным мифопоэтическим стилем. Из современных авторов, ставящих под сомнение пифагорейское влияние, можно привести Фреде (Frede) и Делькоминет (Delcomminette) [10, С. 93; 29, С. 130-131].

¹⁰ Met. 987a29-b14; Aët. II.6.6; Cic. Rep. I.16, Fin. V.87; Apul. Flor. 15.60; Apul. De Plat. I.3, I.4.47. Ссылки приведены по [21, С. 15].

¹¹ [24, С. 175-187; 33, С. 82-94]

Ощепков И. В.

«Дар богов» в «Филебе»: Три вопроса о Едином и Многом [15a-16c]

группой) можно усмотреть некие пифагорейские мотивы¹², а в «Тимее» (предположительно одном из последних диалогов) их трудно не заметить¹³.

Все подобного рода аргументы, возможно, задают определенный контекст интерпретации диалогов поздней группы, но, с одной стороны, они не являются в равной степени очевидными, а с другой стороны, даже взятые в совокупности не могут указывать на необходимость рассмотрения того или иного фрагмента в пифагорейском ключе.

Перейдем к доводам, приводимым в пользу пифагорейских истоков «Дара богов». Довольно часто в «некоем Прометее», о даре которого людям говорит Сократ, видят Пифагора [1, С. 264; 13, С. 21; 30, С. 165]. Эта традиция идет от древних комментаторов¹⁴ и многими авторами принимается как само собой разумеющееся. Между тем, в работах Платона Пифагор упоминается по имени лишь один раз [Rep. X, 600a]. В этом случае говорится о том, что приверженцы Пифагора любили и ценили его, прежде всего, за указанный им жизненный путь, особый образ жизни. То есть речь здесь идет скорее об основателе некоей секты или религиозного движения, нежели о философе и изобретателе. И даже в этом случае речь не идет о какой-либо «божественности».

Намного легче сделать вывод, что Прометей здесь скорее «просто Прометей в своей обычной роли — покровителя всех *technai*»¹⁵ [26, С. 71]. Делькоминет замечает по этому поводу, что если бы отсылка к пифагореизму действительно воспринималась автором всерьез, то ему всерьез пришлось бы предположить, что до Пифагора в области искусств и наук ничего открыто не было [10, С. 93]¹⁶.

Кроме того, упоминание о Прометее в «Даре богов» очевидным образом соотносится с легендой о Тевте (Тоте), рассказываемой Сократом там же [18 b6-d2], и вряд ли можно усмотреть в ней не столько пример применения диалектического метода, сколько следование некоему пифагорейскому пути познания¹⁷.

¹² См., напр., [9, С. 1–52]

¹³ Далее всех, вероятно, заходит Буркерт (Burkert) [21, С. 85–87], который считает, что, с историко-философской точки зрения, «Филеб» является более надежным источником наших знаний о раннем пифагореизме, чем «Тимей»: последний, по его мнению, может свидетельствовать о пифагореизме «не в большей, а скорее, в меньшей степени, чем «Парменид» — об историческом Пармениде». Вероятно, за ним следует и Ридвег (Riedweg) в попытке реконструировать раннюю пифагорейскую космологию на основе фрагментов из «Филеба» [28].

¹⁴ С одной стороны, большую роль здесь играют представления о божественном происхождении Пифагора (см. [3; 4; 21]). С другой стороны, и само представление о Прометее и Эпиметее (один из которых обращает взор души вниз, к миру дольному, другой — возвращает обратно, в мир горний), дарующих знания, возводилось к пифагорейцам и даже к самому Пифагору. Подобным образом, например, Дамаский рассматривает упоминание здесь о Прометее [In Philebum, 57–61], см. также [22, С. 28].

¹⁵ В «Протагоре» [320c–322a, 361c–d] он выступает именно в такой роли.

¹⁶ Не говоря уже о том, что Пифагору же пришлось бы приписывать и похищение для людей божественного огня [26, С. 71, прим. 11].

¹⁷ См., напр., [6; 19].

Иными словами, нам пришлось бы приписать Пифагору, наряду с похищением огня и созданием наук и искусств, еще и изобретение диалектического метода.

Безусловно интересно мнение тех исследователей, кто, занимаясь изучением пифагорейской традиции, уделял особое внимание анализу интересующего нас фрагмента. В первую очередь, следует упомянуть Буркерта, посвятившего ему в своей замечательной монографии целый раздел [21, С. 83–96], а также Хафмана, доказывающего, что «Дар богов» — прямое заимствование из Филолая [26].

Буркерт признает, что Платон в те годы, когда он предположительно познакомился с пифагорейцами, уже не мог просто взять и перенести чью-то систему в свои работы, никак ее при этом не изменив — «его собственные взгляды к тому времени были уже вполне сформированы» [21, С. 27]. Однако при этом, как и многие его предшественники, этот автор утверждает, что фрагмент имеет «явно пифагорейское происхождение» [21, С. 86]. И таким образом, он видит в «Даре богов» не что иное, как источник сведений о раннем пифагореизме — источник более ранний, чем свидетельства Аристотеля, а потому, возможно, и более надежный [21, С. 87, 91]. Вся онтология Филеба «укоренена», по мнению Буркерта, в пифагореизме [21, С. 87]. На чем же основаны эти выводы? Главными уликами выступают приведенные в начале «Дара богов» оппозиции — «Единое-Многое», «Предел-Беспредельное»¹⁸. Именно эти оппозиции фигурируют в списке, приписываемом Аристотелем пифагорейцам [Met. 986a22]. И если относительно первой Буркерт готов согласиться, что она в точности соответствует основной паре понятий, рассматриваемых в «Пармениде», то по поводу второй он более чем уверен — это заимствование. А между тем, без этой пары понятий вся вторая часть «Пармениды» просто немыслима¹⁹. Здесь же можно задаться таким вопросом: допустим, все действительно так, и данные понятия позаимствованы у пифагорейцев. Но что можно сказать о роли этих понятий в философии Платона, учитывая невозможность простого плагиата? Являются ли они собой ровно то же, чем они были в ранней пифагорейской традиции²⁰, или в данном случае от них остались лишь наименования?

По-видимому, Хафман, который во многом следует за Буркертом, мог бы ответить на эти вопросы. Во всяком случае, его исследование вполне можно назвать самым конкретным в данном отношении. Сопоставляя фрагменты из работ Филолая (в особенности, фрагмент 1) с «Даром богов», автор стремится показать, что в нем описан именно метод, изначально разработанный Филолаем²¹.

¹⁸ Также он ссылается на примеры с музыкой. Но во-первых, как уже сказано выше, кроме них есть еще пример создания письменности Тевтом, а во-вторых, не все рассуждения о музыке можно однозначно трактовать как пифагорейские — см. по этому поводу замечательную статью Баркера [18].

¹⁹ См., напр., [137c-d, 158b-c, 164b-166c]. Этому будет отчасти посвящена следующая моя статья, посвященная Единому, Многому, Пределу и Беспредельному в «Даре богов».

²⁰ Если вообще мы можем хоть сколько-нибудь определенно говорить об этом.

²¹ Именно на это указывает, по крайней мере, название статьи: «The Philolaic Method: The Pythagoreanism Behind The *Philebus*».

Ощепков И. В.

«Дар богов» в «Филебе»: Три вопроса о Едином и Многом [15a-16c]

Платон, пишет он, «заимствует здесь не только основные принципы метафизики Филолая, но также и центральную его идею о невозможности знания без числа, и что самое интересное, вероятно, заимствует и философский метод, который можно выявить во фрагментах Филолая» [26, С. 69]. Однако здесь же ему приходится сделать и две существенные оговорки: что использование Платоном этих заимствований ограничено исключительно данным фрагментом, и что даже этот фрагмент «служит целям платоническим, а не пифагорейским». Иными словами, он приходит к тому, с чего начинается Буркерт. Но если это так, то в чем именно состоит заимствование? Не ограничивается ли оно заимствованием отдельных терминов для своих собственных целей (что явным образом отличалось бы от заимствования целого философского метода)? На этот вопрос Хафман уже не готов ответить, говоря, что интересуется лишь историческим аспектом рассмотрения²². Таким образом, его работа, по сути, сводится к нахождению формальных признаков соответствия. Но будучи добросовестным ученым, Хафман не может не замечать, что, несмотря на некоторое сходство, в двух фрагментах имеются и довольно серьезные расхождения в употреблении терминов. Филолай говорит о сущностях безграничных и ограничивающих²³ (и то, и другое — во множественном числе), т.е. речь идет о неких *элементах*, в то время как у Платона видим «Предел и Беспредельность»²⁴ (в единственном) — т.е. скорее некие *принципы*²⁵. Филолай практически не говорит о Едином и единичном²⁶, предпочитая им число, в то время как Платон называет оппозицию Единое-Многое первой, и лишь за ней — Предел-Беспредельность, и это, в свою очередь, ставит под вопрос правомочность сравнения с упомянутым выше пифагорейским перечнем, в котором данные оппозиции следуют в обратном порядке. Учитывая это, а также многое другое, трудно сделать вывод о «прямом заимствовании» и вообще, о какой-либо очевидности²⁷.

Как видим, у многих авторов наблюдается некое «слепое пятно» в объяснении: ведь пока мы не поймем, какие именно проблемы решаются в нашем

²² В конце статьи он и вовсе делает вывод, что фрагмент в целом не имеет того значения для понимания метафизики Платона, какое ему обычно приписывается, а также выражает сомнение в том, что мы получили бы ключ к пониманию «Филеба», если бы обладали более подробными сведениями о методе Филолая [26, С. 85].

²³ ἐξ ἀπειρῶν τε καὶ περαινόντων.

²⁴ πέρας-ἀπειρία.

²⁵ Об этом различии Хафман говорит в своей монографии, посвященной Филолаю [27].

²⁶ Вероятно, он, согласно Теону Смирнскому [20,19], их не различает, в отличие от Платона в рассматриваемом фрагменте. В интерпретации Хафмана единица Филолая «не является первопринципом, но скорее происходит из сочетания предела и беспредельного» [26, С. 73–74, а также прим. 14].

²⁷ К гипотезам о прямом заимствовании, вероятно, можно отнести и интерпретацию этого фрагмента Гослингом (Gosling). Он предполагает, что под маской Протарха скрывается Евдокс. «Дар богов» в таком понимании становится по преимуществу математическим методом. К сожалению, имея возможность ознакомиться с этой концепцией только по книге Сэара [17, С. 144–149], могу указать лишь, что несколькостораживает готовность автора даже «грамматику» Тевта, наряду с музыкой, рассматривать в математическом ключе.

фрагменте и в какой мере они связаны с поздней группой диалогов, не сможем и ответить на вопрос о том, имеются ли в нем заимствования, и если имеются, то насколько они существенны²⁸.

Ниже я постараюсь прояснить эту связь.

Вопросы о Едином и Многом [15а-16с]

К «Дару богов» в «Филебе» мы приходим следующим образом. Протарху приходится принять на себя ответственность за высказывание Филеба²⁹ о том, что удовольствие есть благо. Сократ берется утверждать, что благом является разумение. В ходе диалога оказывается, что не все удовольствия в одинаковой степени можно назвать благом. Однако и разумением мы можем называть весьма разные, а иногда и противоположные, вещи. Все это вынуждает Сократа перейти к вопросу о едином и многом, доставляющему людям, по его словам, немало хлопот [14с].

Далее речь идет об «удивительных» рассуждениях, когда кто-то говорит о многом, что оно есть единое, и о едином, что оно есть многое. Сократ называет такие рассуждения «сказкой о едином и многом», приводя пример, когда Протарха, единого по своей природе, можно называть множеством противоположных друг другу Протархов по той лишь причине, что он может быть назван большим и маленьким, тяжелым и легким. Также приводится пример, когда некто, разделив в рассуждении вещь на члены и части, утверждает, что она одновременно является и единой, и многой. Все подобные утверждения, по словам Сократа, не стоят опровержения. Но есть проблемы и другого рода.

- 15а Сократ. Я имею в виду, мальчик мой, не тот случай, когда некто полагает что-то одно (τὸ ἓν) в вещах возникающих и гибнущих³⁰, о чем мы говорили недавно. Ибо такое единичное, в чем мы только что пришли к согласию, не нуждается в исследовании (μὴ δεῖν ἐλέγχειν). А вот если кто попытается полагать единого человека (ἓνα ἄνθρωπον)³¹, единого быка, а также единое прекрасное и единое благо, то великое усердие
- 5

²⁸ Подобно мудрецам, критикуемым Сократом в «Даре богов», они позволяют своему пониманию Платона «ускользнуть в беспредельность» интерпретаций доксографических источников, неопифагорейских и неоплатонических прочтений, в то время как у нас имеется прекрасно сохранившиеся тексты самого Платона, которые стоило бы рассмотреть в первую очередь.

²⁹ Оба персонажа, по всей видимости, являются вымышленными. Имя Протарха можно перевести как «первопринцип», Филеба — «любящий юность, юное» (LSJ).

³⁰ τὸ ἓν ... τῶν γιγνομένων τε καὶ ἀπολλυμένων. В пер. Самсонова неправильно — «единство возникающего и гибнущего». Очевидно, что речь здесь идет о некоем единичном — предмете, принадлежащем вещам, возникающим и гибнущим, таком как Протарх [14d], или некая вещь, разделенная на части [14e3].

³¹ Здесь я считаю возможным переводить ἓν как «единое» в том случае, когда речь идет явным образом об идее.

в различении (*μετὰ διαίρεσιν*) таких и им подобных единиц (*ἐνὰ ἑκάστῳ*)³² приводит к спорам и противоречиям.

Протарх. Каких споров?

- b Сократ. Во-первых, необходимо ли допускать, что такие единицы (*μονάδας*)³³ являются истинно сущими? Во-вторых, каким образом каждая из этих единиц, будучи вечно самотождественной и не приемля ни становления, ни уничтожения, тем не менее *наивернейшим образом* является вот этой одной? В-третьих, как в бесконечном количестве вещей, подверженных становлению, такая единица, либо будучи разъятой на части и став многим, либо будучи целым и отделившись от самой себя — что могло бы показаться и вовсе невероятным — как она, самотождественная и единая, могла бы одновременно оказаться в одном и во многом?
- 5
- c Вот, Протарх, какие вопросы о Едином и Многом, а не те, что обсуждались ранее, суть причина всякого затруднения в том случае, если относительно них нет согласия, либо делает наш путь легче — если таковое имеется.

Вопросы, недостойные рассмотрения

Итак, допустим, у нас есть бесконечное множество вещей — зримых вещей, «возникающих и гибнущих», «находящихся рядом» [Theaet. 174a2] и т.п., а также некоторое конечное множество родов. Возьмем теперь из множества некое единичное, например, Протарха [14d]. Этот Протарх, хотя и един по природе, но причастен к множеству подчас противоположных друг другу родов. Таким образом, мы можем считать одного-единственного Протарха одновременно и многим, называя его большим и малым, тяжелым и легким и так далее [14d3].

Как видим, это путь бесконечных апорий, т.е. для философа он не является путем вообще, а является (точнее, кажется) таковым лишь для софиста³⁴, или,

³² Букв. «генад».

³³ Букв. «монады». Мне представляется крайне маловероятной версия Муница и Рудебуша [15, С. 401] о том, что генады и монады здесь могут обозначать сущности разного уровня рассмотрения — соответственно, роды и виды. Учитывая, что слово *ἕνα* встречается впервые не только в корпусе текстов Платона (единственный раз), но и в греческом языке вообще, т.е. является, по всей видимости, изобретением Платона, можно сказать, что здесь ему необходимо было слово, которое, с одной стороны, было бы однокоренным с *ἕνα*, а с другой, могло бы употребляться во множественном числе. После этого можно было в качестве синонима «генад» ввести знакомое читателю слово «монады» (явным образом отсылающее к множеству *ἑν*).

См. однако [Damasc. In Philebum 41-51].

³⁴ Выше Сократ называет подобные утверждения чрезвычайно удивительными и нелепыми (*θαυμαστόν*) [14c9], чудовищными (*τέρατα*) [14e]. Из «Софиста» же мы знаем, что софист отнесен к роду чудотворцев, фокусников (*θαυματοποιῶν*) [Soph. 235b5, 268d2]. Следует, однако, учесть, что в «Теэтете» [155d] Платон делает философию дочерью Тавманта-чуда (*θαύμας*).

как мы увидим ниже, — для юноши, впервые почувствовавшего вкус к рассуждениям [15e]. Интересно, что с подобного же рассуждения начинается и «критическая» часть «Парменида» — здесь Сократ также говорит, что в подобных речах, когда некто пытается доказать, что, например, человек является и единым и многим, нет ничего удивительного [129b-e]³⁵.

Итак, из единичного, взятого таким образом, следует все, что угодно, поэтому данный путь нами отброшен.

Вопросы, достойные рассмотрения

Единицы: генады и монады

Теперь от простых и не стоящих внимания проблем переходим к сложным и собственно философским. Эти последние возникают, когда мы полагаем для некоего множества «единого человека, единого быка, единое прекрасное и единое благо» [15a4-5].

Здесь обращают на себя внимание три вещи. Во-первых, сущности, относящиеся к «возникающему и гибнущему», обозначаются здесь так же, как и те, которые мы привыкли называть идеями — и те, и другие являются, прежде всего, некими единицами. Во-вторых, было бы вполне естественно предположить, что под единым человеком, быком, прекрасным и благом здесь подразумеваются идеи. Однако Сократ называет их как угодно, но *не* идеями³⁶. Вместо этого придумывается специальный термин — генады, призванный, по-видимому, подчеркнуть причастность этих сущностей Единому. В-третьих, трудные вопросы, о которых пойдет речь ниже проблематизируют существование этих генад, а также отношение их друг к другу и ко всему остальному сущему.

Последнее вновь обращает нас к началу «критической» части «Парменида» [130b-c]. Первый вопрос, или точнее, первая череда вопросов, которые элеец задает юному Сократу, заставляет последнего задуматься о том, в одинаковой ли

³⁵ «Но что удивительного, если кто будет доказывать, что я единый и многий, и, желая показать множественность, скажет, что во мне различны правая и левая, передняя и задняя, а также верхняя и нижняя части, — ведь ко множественному, как мне кажется, я причастен, — желая же показать, что я един, скажет, что, будучи причастен к единому, я как человек — один среди нас семерых: таким образом раскрывается истинность того и другого» [129c5-d1] (пер. Н.Н. Томасова).

³⁶ Такой, несколько нарочитый, отказ от употребления слова «идея» напоминает нам фрагмент из «Софиста» [253d5-e2], в котором при описании диалектического метода словосочетание *mía idéa* употреблено лишь однажды, а затем слово «идея» заменяется соотнесенным с ним числительным. Сочетание «одна идея» обычно вводится Платоном в случае противопоставления идеи некоему многому — чаще при описании процесса «сюнагогэ» [см., напр., Phaedr. 273e2]. Особенно часто такое сочетание встречается в «поздних» диалогах. Однако специфика рассматриваемого фрагмента состоит в том, что слово *idéa* до сих пор в диалоге вообще не употреблялось — оно появится лишь в «Даре богов».

Ощепков И. В.

«Дар богов» в «Филебе»: Три вопроса о Едином и Многом [15a-16c]

мере он уверен в существовании тех или иных идей (эйдосов)³⁷. Сначала речь идет о самих по себе эйдосах подобного, справедливого, *прекрасного, благого* — относительно их существования у Сократа нет никаких сомнений. Затем рассматриваются эйдосы *человека*, огня и воды — здесь ему приходится признать, что относительно таких вещей он часто пребывал в недоумении. Наконец, Парменид вопрошает о вещах ничтожнейших (*φαιλότατον*) — волосах, глине, нечистотах и т.п. — на этот раз юноша вначале называет подобное допущение нелепым («Какими мы их видим, таковы они и есть»), но вслед за этим уверенность сменяется сомнением («Однако бывало уже и так, что меня посещали сомнения, а не относится ли это ко всем вещам»)³⁸.

Именно здесь мы находим кажущееся несколько необычным соседство эйдосов человека, прекрасного и блага³⁹, здесь же никем иным, как самим Сократом, ставится под вопрос существование, по крайней мере, некоторых из эйдосов. При этом, похоже, у него нет более определенного критерия для определения истинности эйдоса, кроме некоего ценностного — одни эйдосы достойны рассмотрения в большей степени, другие — в меньшей.

Эта параллель с «Парменидом» становится еще более очевидной, если мы разберем следующие ниже вопросы.

Три вопроса о единичном [15 b1-8]

Итак, фрагмент [15 b1-8] содержит перечисление проблем, достойных рассмотрения. Но с этого момента также начинаются и настоящие трудности в интерпретации. С формулировкой этих проблем, включающей в себя всего 8 строк, связано столько различных прочтений и дискуссий среди исследователей, что теперь, вероятно, можно делать статистические выводы о «тенденциях», «долговременных трендах» и т.п.⁴⁰. Эти трудности касаются как определения количества вопросов (некоторые объединяют второй и третий вопрос), так и их интерпретации.

³⁷ «А скажи мне: сам-то ты придерживаешься ли этого различения, говоря, с одной стороны, о самих эйдосах (*εἰδῆ αὐτά*) отдельно (*χωρίς*), а с другой стороны, отдельно о тех вещах, которые им причастны (*μετέχοντα*)? И полагаешь ли ты, что есть некое подобие само по себе отдельно от того, которым обладаем мы?» [130b]

³⁸ Далее по тексту Парменид лишь укрепляет его сомнение: «Ведь ты еще молод, Сократ, и философия еще не завладела тобой, так, как, думается мне, завладеет впоследствии. Тогда ни один из таких предметов, не будет казаться тебе ничтожным» [130e]. Интересно в этом отношении размышление о природе богов в Законах [901b — 902c], в которых делается заключение, что боги не пренебрегают ничем, даже самым малым и незначительным во Вселенной.

³⁹ Об идеях живых существ в более ранних диалогах речь не идет.

⁴⁰ Можно предположить, что в древности и в средние века никто не решался объединять какие-либо из этих трех вопросов. Тенденция к объединению двух последних вопросов появилась в середине XIX века и сохраняла свое влияние, условно говоря, до середины XX-го. После чего она вновь сменилась тенденцией к выделению трех вопросов и рассмотрению их по-отдельности.

Я придерживаюсь гипотезы трех вопросов и читаю их следующим образом:

1) Должны ли мы вообще допускать, что такие единицы (*μονάδας*) являются истинно сущими (*ἀληθῶς οὐσας*)?

Хан (Hahn) предпринимает достаточно подробный анализ разных подходов к интерпретации [15b1-8], разделяя их на две большие группы — тех, кто видит здесь 2 вопроса и тех, кто видит 3 — и прослеживая эти традиции с середины XIX века. Также достаточно подробный обзор можно найти в следующих работах: [10, С. 55-74; 11, С. 23-25; 15]. Сам же Хан видит то ли два, то ли три, а, возможно, даже целых шесть, так как считает, что в каждом из трех вопросов содержится одни и те же два вопроса (относительно сущности «единиц» как единиц, а также отношения единого к бытию), но рассмотренных по-разному [14].

Грамматические особенности фрагмента [15b1-8] указывают на то, что вопросов все-таки три. Так, Делькоминет, вслед за Мирхади, выделяет три «грамматических и филологических основания» [4, С. 57]:

1) Наличие трех союзных связок: *πρῶτον μὲν, εἴτα* и *μετὰ δὲ τοῦτο* (перевожу как «во-первых, ... во-вторых, ... в-третьих, ...»). По мнению Делькоминет, Гатри [6, С. 207] и многих других исследователей, этого уже достаточно для принятия «трехкратного» членения.

2) Наличие трех инфинитивов, управляемых глаголом *ὑπολαμβάνειν*: *εἶναι, εἶναι* и *γίγνεσθαι*.

3) Наличие двух частиц перехода — *αὖ*.

Действительно, учитывая эти ориентиры, достаточно просто расчленить предложение на три части. Первый и третий вопрос не вызывают существенных затруднений. Именно вокруг второго было сломано немало копий.

Возможно, первым подверг сомнению осмысленность второго вопроса Бэдхем в своем издании текста «Филеба», опубликованном в 1855 году. Он критикует чтение Штальбаума, предполагающее три вопроса: в том, что «монада всегда является неизменно монадой, хотя и остается всегда одной и той же, и не приемлет ни становления, ни уничтожения» он видит «не противоречие, но очевидное следствие» [12, С. 9], а во втором издании 1878 года автор уже не скрывает эмоций, говоря, что если здесь имеется в виду вопрос о том, «каким образом то, что является одним и вечносущим, должно быть тем не менее неизменно одним», то «ничего не может быть более абсурдным» [13, С. 10]. Его поддерживает и Фреде, называя такой вопрос пустым и даже «праздным» (*müßig*) [Цит. по 10, С. 395].

Подобный подход предполагает объединение второго вопроса с третьим — именно в таком случае, по мнению этих исследователей, вся конструкция обретает смысл (см., напр., [7, С. 20]). Однако при этом она оказывается и чрезвычайно сложной для чтения, и асимметричной, не говоря уже о том, что не совсем ясно, как использовать при переводе выше-указанные грамматические особенности, которые при такой интерпретации становятся излишними.

Если же мы примем во внимание, что вопросы, сформулированные в этом фрагменте, очевидно перекликаются с вопросами, поставленными в «Пармениде», если мы вспомним, что этих вопросов там не два и даже не три, и что эти вопросы воспринимались самим Платоном как наиболее трудные (см., напр., [13а — 135а]), если, наконец, вспомним, что и это рассуждение в «Филебе» названо «многосложным, многогранным» [15с7], то было бы уместно допустить, что проблему необходимо разделить на большее количество частей.

Ощепков И. В.

«Дар богов» в «Филебе»: Три вопроса о Едином и Многом [15a-16c]

2) Если мы допускаем существование такой единицы и допускаем, что она вечно одна и та же и не приемлет ни становления, ни уничтожения, то все-таки остается вопрос: на основании чего она *наивернейшим образом есть вот эта одна* (μία ταύτην)?

3) Каким образом единичное, так определенное, относится к беспредельно многому и подверженному становлению? Становится ли оно в этой области также многим, разделившись на части? Или, что невероятно, сохранив свою целостность, оно каким-то образом отделяется от самого себя, оказываясь и в одном, и во многом одновременно?

Все три вопроса так или иначе озвучены в «Пармениде»⁴¹. Многие признают это. Но трудность их интерпретации состоит не столько в том, чтобы найти соответствия в тексте «Парменида», сколько в том, чтобы увидеть взаимосвязь этих вопросов с «Даром богов».

Три вопроса в свете «Парменида».

Онтологический аспект

Первый вопрос очевидным образом перекликается с приведенной выше проблемой полагания эйдосов — являются ли все подобные единицы истинно сущими, или же, по крайней мере, для некоторых вещей допускать подобное единство недопустимо, и «какими мы их видим, таковы они и есть». Его можно трактовать как вопрос об онтологическом статусе подобного рода единиц. И он достаточно актуален, учитывая сомнения, высказанные Сократом в «Пармениде».

Можно также сказать, что вопрос этот объединяет собой всю первую часть «Парменида», которую считают критикой «Теории идей».

Второй вопрос также имеет свое отражение в «критической части» «Парменида». Многие исследователи настаивают на следующем его прочтении: каким образом различные единицы могут быть объединены в единое целое?⁴² В таком виде он отсылает к проблеме причастности отдельных вещей идеям. Проблема эта действительно является одной из важнейших в первой части «Парменида». Но при таком прочтении второй вопрос не будет существенно отличаться от третьего, что, собственно, и дает многим повод их объединить (см. прим. 40).

⁴¹ У Гатри имеется очень ценное рассуждение о том, на что необходимо обратить особое внимание при интерпретации этих вопросов: «Имеется соблазн переводить эти вопросы, используя термины современной науки: как один субъект может иметь много предикатов? (тривиальная проблема) и как один предикат может иметь много субъектов?, либо какова связь между универсалией и ее партикуляриями? (серьезная проблема). Но это вопросы иного порядка. «Серьезные» проблемы сегодня решались бы в форме вопросов чисто логических, но для Платона так называемые «предикаты» и «универсалии» *существовали* в сверхчувственном мире. Это не вопрос логики, но вопрос структуры реальности [12, С. 208].

⁴² Бэдхем, Поуст, Джексон, Шлейермахер, Арчер-Хинд, Наторп, Вилламовиц, Хэкфорт, Диес, Чернис, Росс, Гослинг, Баркер и др. — см. [14, С. 166]. В этом случае рассматривают конструкцию *εἴτα πῶς αὖ ταύτας ... ὅμως εἶναι βεβαίωτατα μίαν ταύτην* (ед. ч.), где *ταύτας* (мн. ч.) отсылает к *μονάδας* из 15b1.

Другие склонны видеть здесь вопрос следующего рода: можно ли говорить о том, что единица существует, но при этом утверждать, что она остается именно единицей, может ли она, будучи причастной и Единому и Бытию, сохранять свое единство?⁴³ И эта интерпретация также находит свое подтверждение в «Пармениде», особенно во второй его части⁴⁴.

Наконец, можно сказать, что вопрос этот касается отношения рассматриваемых единиц — *каждой из них* — к идее Единого. Это вопрос о единичности и единстве как таковом. В гносеологической перспективе он разворачивается следующим образом: насколько вообще правомочно полагание именно таких единиц — уверены ли мы, что эти единицы, о которых мы говорим, именно таковы? Вопрос, понятый таким образом, будет касаться того, насколько правильно мы судим о них в каждом отдельном случае как о причастных Единому, о *правильности* выделения тех или иных единиц⁴⁵.

Вероятно, для Платона контекст постановки этих вопросов был настолько широк, что вбирал в себя все возможные интерпретации. Однако последняя, на мой взгляд, заслуживает особого внимания, и вот по какой причине. Как мы помним, речь идет именно о *единицах*, поэтому актуален вопрос как об их отношении к Бытию, так и к Единому. Поэтому было бы, вероятно, более правильно рассматривать первые два вопроса как взаимно дополняющие друг друга.

Действительно, в *первом вопросе* внимание фокусируется (с помощью наречия ἀλλήθως) на *бытии* единичного, в то время как во *втором вопросе* речь идет (для смыслового ударения используется βεβαίωτατα) о бытии *единичным*, и в том числе о проблеме *единства*⁴⁶. И начиная с «Парменида» это отношение Единого и Бытия в самых различных рассуждениях встречается настолько часто, что этого нельзя не замечать, и о чем я скажу ниже.

Иными словами, если и есть необходимость объединять здесь какие-либо вопросы, то именно первые два⁴⁷. Так как третий очевидным образом касается не каждой единицы в отдельности, а отношения Единого и Многого.

Третий вопрос также сформулирован в «Пармениде» [130е 31е] и приведен здесь в сокращенном виде. Там он разворачивается в целую череду аргументов, имеющих отношение к проблеме причастности вечно существующего мира идеям, имманентно-

⁴³ Штальбаум, Бури, Бернет, Тэйлор, Харди и др.

⁴⁴ Вспомним, что полагание абсолютного Единого в первой гипотезе, в конечном счете, не позволяет нам допустить даже его бытие. В то время как во второй гипотезе именно допущение бытия Единого уже само по себе приводит к понятию Многого.

⁴⁵ Акцент, таким образом, смещается на ταύτας μίαν ἐκάστην... μίαν ταύτην. По всей видимости, таким образом понимает этот вопрос Дэнси, когда говорит об условиях (само)тождественности таких единиц (identity conditions) [23, С. 57].

⁴⁶ Возможный аналог в «Пармениде» — упоминание о «существующем едином» (ἓντος ἐνός) и «едином сущем» (ἐνός ὄντος) [142d].

⁴⁷ Прокл [Prm. 880 30-38] и Дамаский [In Philebum 44 4-5] [22, С. 23] также выделяют два этих аспекта в комментарии к данному месту. В частности, Дамаский пишет о том, что лучше было бы полагать два высших начала эйдосов (εἰδῶν ἀκρότητα) — сущностное (οὐσιώδεις) и единичное (ἐνιαίως).

Ощепков И. В.

«Дар богов» в «Филебе»: Три вопроса о Едином и Многом [15a-16c]

сти идеи вещам и прочему. Разбор этих аргументов не входит в мою задачу⁴⁸, и здесь я ограничусь лишь констатацией того, что третий вопрос практически слово в слово повторяет соответствующие вопросы в указанном выше фрагменте «Парменида».

Отношение этих вопросов к «Дару богов».
Гносеологический аспект

Как было сказано выше, главная трудность в интерпретации этих вопросов состоит в том, чтобы понять, каким образом они относятся к «Дару богов». Поскольку в последнем я вижу не что иное, как описание диалектического метода, мне кажется вполне логичным предположить, что и эти вопросы относятся здесь в большей степени именно к диалектике, а значит, должны рассматриваться, прежде всего, в гносеологическом ключе. При анализе первых двух вопросов я высказал предположение, что их следовало бы рассматривать в паре. И здесь было бы уместно вспомнить, как именно эта пара появляется в «Пармениде» и какое значение она имеет для последующих диалогов. А в «Пармениде» она появляется именно в том аспекте, который мы (конечно же, довольно условно) назвали бы гносеологическим. Речь идет об одной из попыток Сократа «спасти» Теорию идей от нападок Парменида [132b-c]. Сократ высказывает предположение, что каждая из таких идей — всего лишь мысль, ноэма (νόημα), которая не может возникать ни в чем ином, как только в душах (ἐν ψυχαῖς).

Вряд ли Платон мог воспринимать всерьез подобный аргумент в пользу Теории идей⁴⁹. Однако интересен здесь не столько сам аргумент и его опровержение Парменидом, сколько определение, которое дается мысли:

1) Парменид спрашивает, является ли подобная мысль мыслью ни о чем (или о ничто — οὐδενός) — Сократ это отрицает;

2) Тогда, заключает Парменид, она является мыслью о чем-то (τινός) — Сократ отвечает утвердительно;

3) Парменид спрашивает: «О чем-то существующем, или не существующем?» — ответ Сократа: «О существующем»;

4) «Не является ли это чем-то одним (ένός τινος), что мыслится мыслью как относящееся ко всему, некоей одной идеей (μίαν τινὰ ἰδέαν)?» — «Является».

В этом, на первый взгляд, незамысловатом рассуждении, нельзя не заметить вероятную аллюзию на слова из поэмы исторического Парменида о тождестве бытия и мышления⁵⁰. Когда мы мыслим, мы всегда мыслим о чем-то — о чем-то существующем и едином. И можно предположить, что именно это допущение лежит в основе процесса «полагания одной идеи» в ходе диалектического рассмотрения.

Далее, Единое и Бытие появляются во второй гипотезе второй части «Парменида». Хотим ли мы, как говорит Корнфорд, спасти «Единое Парменида или Единое само по себе Сократа (или любую другую идею) от саморазрушения», или

⁴⁸ См., напр., анализ этого фрагмента у Корнфорда и Бугая [2; 9, С. 84–87].

⁴⁹ Некоторые авторы считают, что опровержение этого аргумента является опровержением т.н. «концептуалистской» Теории идей [9, С. 99–101; 32, С. 365–367].

⁵⁰ [8, С. 205; 32, С. 356]

просто хотим получить возможность знания о них, нам необходимо допустить, что они являются чем-то бóльшим, чем просто единое, и «самое меньшее, что мы можем к нему прибавить — бытие» [9, С. 135]. Лишь этот ход делает дальнейшее продвижение мысли возможным.

Наконец, рассуждения, аналогичные приведенному выше (из первой части «Парменида») появляются несколько раз в «Теэтете» [188c-189b] и в «Софисте» [237b-239c], диалогах, написанных, предположительно, позже «Парменида» и содержащих элементы платоновской теории познания [8]. Причем интересно, что ход рассуждения аналогичен как для объектов чувств, так и для объектов мысли (мнения)⁵¹.

Иными словами, я готов допустить, что приведенные в «Филебе» первые два вопроса, продолжают именно эту линию. Если теперь вспомнить, что третий вопрос касается проблемы причастности и отношения единого-многого и соотнести все три вопроса с методом диалектики, каким он представлен в средних и поздних диалогах, включая «Филеба» (в «Даре богов»), то можно предположить, что первые два вопроса связаны с операцией объединения (сюнагогэ), собственно, «полагания единой идеи», а третий — с операцией разъединения, деления (διαίρεσις).

В целом, этот фрагмент Филеба [15a-16c] ценен тем, что в нем в краткой форме изложены проблемы, сохранившие свою актуальность для Платона предположительно на протяжении всего «позднего» периода или его большей части⁵².

Здесь я попытался показать наличие значимой взаимосвязи между вопросами, перечисленными в [15 b1-8], и проблемами, решаемыми в других диалогах «поздней группы», начиная с «Парменида». Многие акцентируют внимание на связи именно с «Парменидом». Однако хотя эти соответствия и кажутся очевид-

⁵¹ В каждом таком рассуждении можно выделить три определения для объекта:

Theaet. 189a1 — καὶ ὁ ἄρα τι ἀκούων ἔν γέ τι ἀκούει καὶ ὄν [ἀκούει].

1) Τί — неопределенно-личное местоимение — «нечто»: он слышит нечто.

(антоним — οὐτίς).

2) Ἐν γέ τι — «по крайней мере, одно нечто». Антоним — οὐδέν — «ничто», букв. «ни одно». Это некое неопределенное единичное, которое может относиться к любому уровню познания, в том числе к чувственно воспринимаемому.

3) Ὅν — «существующее».

Учитывая, что чуть ниже Сократ говорит о том, что, мысля, душа «рассуждает, сама себя спрашивая и отвечая, утверждая и отрицая», то можно предположить, что и три указанных определения означают три этапа подобного рассуждения. Например:

— Я мыслю.

— Если мыслю, значит, мыслю нечто (τι).

— Если мыслю нечто, значит, (вероятно) нечто единичное (ἐν γέ τι).

— Если мыслю нечто единичное, то это единичное (вероятно) также и существует (ἐν γέ τι ... καὶ ὄν).

См. также анализ этих конструкций у Корнфорда [8, С. 114, 204].

⁵² Если мы, конечно, считаем «Парменид» «переходным» диалогом от «средней» к «поздней» группе, а «Филеб» располагаем ближе к концу «поздней».

ными, необходимо учесть, что рассуждения, содержащиеся в рассмотренном фрагменте, предваряют собой изложение диалектического метода (собственно, «Дара богов»). Поэтому я отдельно рассматриваю связь этих вопросов с «Парменидом» и отдельно — с «Даром богов», предполагая, таким образом, что в данном случае важно учитывать не столько онтологический, сколько гносеологический аспект рассмотрения. Последнее заставляет обратиться к диалогам «поздней группы», посвященным проблемам познания и диалектике, особенно «Софисту» и «Теэтету». На основе предпринятого анализа прихожу к выводу, что первые два вопроса относятся к диалектической операции объединения (сюнагогэ), к проблеме «полагания одной идеи». Иначе говоря, я допускаю, что эта пара вопросов — относительно бытия и относительно единства [15b1-4] — имеет отношение к тем первичным единицам знания, которые называются здесь генадами и монадами. Третий вопрос [15b4-8] в таком случае будет соответствовать операции разъединения, деления (диаиресиса).

Учитывая, таким образом, что связь рассмотренного фрагмента с предыдущими диалогами несомненна, можно сделать вывод, что, по крайней мере, в этой части «Дара богов» вряд ли можно усмотреть *непосредственное* влияние пифагореизма, тем более прямое заимствование. Что же касается возможного использования пифагорейских терминов, то об этом можно судить лишь на основе анализа всего текста «Дара» в целом [15a-19a].

Сказанное здесь не дает однако ответа на один из главных вопросов — о какого рода единицах идет речь? Разговор Сократа с Протархом, следующий сразу за рассмотренным здесь фрагментом, лишь добавляет вопросов относительно природы этих «генад» и «монад». В следующей статье, также посвященной вступительной части «Дара богов», я постараюсь найти возможный ответ.

Литература

1. Ахутин А. В. Античные начала философии. СПб., Наука, 2007.
2. Бугай Д. В. Критика теории идей в «Пармениде» Платона // Вопросы философии. 1997. № 4. С. 136–143.
3. Жмудь Л. Я. Наука, философия и религия в раннем пифагореизме. СПб., Алетеия, 1994.
4. Жмудь Л. Я. Пифагор и его школа (ок. 530 — ок. 430 гг. до н. э.). Л., Наука, 1990.
5. Платон. Собрание сочинений [Пер. с древнегреч.] в 4 тт., М., Мысль, 1994.
6. Menn S. Collecting the letters (Plato's method of collection and division, as derived from a study of the 'Philebus') // Phronesis-a Journal for Ancient Philosophy. 1998. Т. 43. № 4. С. 291–305.
7. Brandwood L. Stylometry and chronology // Cambridge Companion to Plato Kraut R. Cambridge, 1992. С. 90–120.
8. Cornford F. M. Plato's theory of knowledge; the Theaetetus and the Sophist of Plato. London, New York: K. Paul, Trench Harcourt, Brace and company, 1935.
9. Cornford F. M. Plato and Parmenides. Parmenides' Way of Truth and Plato's Parmenides translated with an introduction and a running commentary by Francis Macdonald Cornford. London: Kegan Paul & Co., 1939.

10. Delcomminette S. Le Philèbe de Platon : introduction a l'agathologie platonicienne. Leiden; Boston: Brill, 2006.
11. Desjardins R. Plato and the good : illuminating the darkling vision. Leiden: Brill, 2004.
12. Guthrie W.K.C. A history of Greek philosophy. T. 5. Cambridge, 1978.
13. Hackforth R. Plato's examination of pleasure. Cambridge, 1945.
14. Hahn R. On Plato's "Philebus" 15B1-8// Phronesis. 1978. T. 23. № 2. С. 158–172.
15. Muniz F., Rudebusch G. Plato, "Philebus" 15B: A Problem Solved// The Classical Quarterly. 2004. T. 54. № 2. С. 394–405.
16. Plato, Bury R.G. The Philebus of Plato. Edited with introduction, notes and appendices by R. G. Bury. Cambridge: University Press, 1897.
17. Sayre K.M. Plato's late ontology : a riddle resolved. Princeton, N.J. ; Guildford: Princeton University Press, 1983.
18. Barker A. Plato's Philebus: The Numbering of a Unity// Apeiron. 1996. № 4. С. 143–164.
19. Benson H.H. Collection and Division in the Philebus // Plato's Philebus : selected papers from the Eighth Symposium Platonicum Dillon J.M., Brisson L. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2010. С. 19–24.
20. Brandwood L. The chronology of Plato's Dialogues. Cambridge, 1990.
21. Burkert W. Lore and science in ancient Pythagoreanism. Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1972.
22. Damaskios, Westerink L.G. Lectures on the Philebus. [3rd ed.]. Westbury, Wilts.: Prometheus Trust, 2010.
23. Dancy R.M. The Limits of Being in the Philebus // Apeiron. 2007. T. 40. № 1. С. 35–70.
24. Field G.C. Plato and his contemporaries; a study in fourth-century life and thought. 2d. London,: Methuen, 1948.
25. Grote G. Plato, and the other companions of Sokrates в 3 томах. Т. 3. London, J. Murray, 1888.
26. Huffman C.A. The Philolaic Metod: The Pythagoreanism Behind the Philebus // Essays in ancient Greek philosophy T. 6. Anton J.P., Kustas G.L., Preus A. NY: State University of New York Press, 2001.
27. Huffman C.A., Philolaus. Philolaus of Croton : Pythagorean and presocratic : a commentary on the fragments and testimonia with interpretive essays. Cambridge, England; New York, NY, USA: Cambridge University Press, 1993.
28. Lautner P. Pythagoras: His Life, Teaching, and Influence. By Christoph Riedweg. Translated from the German by Steven Rendell [Review] // Aestimatio, 2005, №2. Princeton, USA: The Institute for Research in Classical Philosophy and Science, 2005. URL: http://www.ircps.org/publications/aestimatio/pdf/Volume2/2005-12-03_Lautner.pdf (дата обращения: 15.10.2011).
29. Plato, Frede D. Philebos. Übersetzung und Kommentar. Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997.
30. Plato, Gosling J.C.B. Philebus. Oxford: Clarendon Press, 1975.
31. Plato, Poste E. The Philebus of Plato, with a revised text and English notes. By E. Poste. Oxford: University Press, 1860.
32. Taylor A.E. Plato: the man and his work. New York,: Meridian Books, 1956.
33. Wilamowitz-Moellendorff U.v. Platon. Bd. 2. Beilagen und Textkritik. 3. Aufl. Bearbeitet und mit einem Nachwort versehen von Rudolf Stark. pp. 460. 1962.