

О ТОМ, ЧЕМ РАЗЛИЧАЮТСЯ АРИСТОТЕЛЬ И ПЛАТОН*

1. Жившие прежде нас — и эллины, и римляне¹ — ценили Платона гораздо выше Аристотеля; а ныне многие, особенно на Западе, поскольку ● считают себя мудрее тех, восторгаются больше Аристотелем, чем Платоном, доверяя одному арабу Авероэсу (Αβερόη)², утверждавшему, что только Аристотель создал некий совершенный по мудрости труд о природе³.

2. Я же считаю, что мужу, если даже он в других отношениях и превосходит, не следовало бы рассуждать о душе столь необдуманно и столь дурно, так что даже полагать ее смертной: ведь каким образом неуч, который способен дойти до подобного невежества, может быть достойным судьей в каком-либо важном вопросе? При том же Аристотель не был несведущ, чтобы придерживаться такого невежества⁴.

3. Ибо необходимо говорить истину и не клеветать на этого мужа, хотя бы и оклеветавшего⁵ очень многих из бывших до него. Ведь мне думается, что не следует и отплачивать клеветнику клеветой⁶.

4. Поскольку же и ныне есть те, кто отдает первенство Платону, мы и им делая приятное, и тех⁷ исправляя, если они не любители просто поспорить⁸, вкратце скажем о том, чем различаются (διαφέρονται) эти мужи⁹, и покажем, что один из них немало уступает другому, не пространные и не в духе любителей словопрений приводя доводы, но подходящие для кратчайшего изложения.

{ I. МЕТАФИЗИКА. УЧЕНИЕ О БОГЕ }

5. (I) Итак, во-первых, Платон считает «Царя всех»¹⁰, Бога, творцом¹¹ всецело умопостигаемой и обособленной сущности (δημιουργόν τῆς νοητῆς τε καὶ χωριστῆς πάντη οὐσίας)¹², а через нее — всего этого неба¹³. Аристотель же нигде

* Перевод первой части трактата выполнен *Татьяной Сениной (монахиней Кассией)* по изданию, осуществленному по автографу Плифона: *Γεωργίου Γεμιστοῦ περὶ ἂν Ἀριστοτέλης πρὸς Πλάτωνα διαφέρεται*, опубликованному Бернадетт Лагард (Lagarde 1973, 321–326), а затем переизданному ею с французским переводом и комментарием в качестве докторской диссертации (Lagarde 1976). Переводчица благодарит *Евгения Ткачева*, любезно сделавшего для нее копию этой диссертации. Во втором издании есть отличия в разбиении текста на фразы и абзацы. Разделение на абзацы соответствует публикации текста в диссертации, арабская нумерация абзацев сделана Т. Сениной. Римская нумерация и заголовки в фигурных скобках { } отчасти воспроизводят разделение текста на главы, сделанное Б. Лагард, отчасти принадлежат авторам комментария. Римская нумерация в круглых скобках () воспроизводит нумерацию издания трактата Плифона в *Patrologia Graeca*, vol. 160, col. 889–932, также указанную у Лагард. Комментарии подготовлены *Олегом Ноговициным* (обозначены — О. Н.) и *Татьяной Сениной* (обозначены — Т. С.) и помещены после текста перевода.

не говорит, что Он является творцом чего бы то ни было, но называет Его только двигателем этого неба (τοῦ οὐρανοῦ τοῦδε κινητικόν)¹⁴.

6. Если, с одной стороны, он все же считает Его творцом, но нигде не говорит об этом, то он, пожалуй, плохо излагает собственную философию, храня молчание о величайшем деянии Бога и превознося только гораздо менее значительное. Кто-нибудь, пожалуй, может сказать, что он полагает Его целью и высшей причиной (τέλος καὶ τελικὸν αἴτιον)¹⁵, но говорящий такое окажется рассуждающим не очень благочестиво и недостойно Бога, если считает Его целью не «бытия и сущности»¹⁶ всякого сущего, а только движения (οὐ τοῦ εἶναι οὐδὲ τῆς οὐσίας ἐκάστων ἀλλὰ τῆς κινήσεως μόνης τέλος αὐτὸν τίθεται)¹⁷.

7. Если же, с другой стороны, Аристотель не считает Бога творцом всего и именно поэтому нигде не говорит об этом, то он, пожалуй, оказывается еще более негодным, не упоминая и не признавая превосходнейшее из положений философии и не только философии, но и всех людей, мыслящих наилучшим образом.

8. Мы же покажем, что он действительно не считал так — во-первых, потому, что неразумно было для считающего так умалчивать повсюду в книгах об этом превосходнейшем учении, усердствуя даже сверх должного в изложении того, что относится к зародышам¹⁸ и устрицам¹⁹; а также и потому, что он, говоря об определяющих причину возникновения чисел (τοῖς αἰτίαις γενέσεως ἀριθμῶν ἀποδιδούσιν ... μεμφθόμενος) — я имею в виду не какое-либо время, а причину, как очевидно из его изложения слов самих говорящих об этом, — порицая их, заключает: «Нелепо также допускать возникновение вечных сущих, но, скорее, это одна из вещей невозможных»²⁰.

9. Отсюда ясно, что Аристотель, равно как и некоторые другие, полагал, что из возникновения по причине (τῆ κατ' αἰτίαις γενέσει) по необходимости следует и возникновение во времени (τὴν χρονικὴν), в отличие от Платона, называвшего душу, с одной стороны нерожденной (ἀγένητον) — очевидно, что во времени — в «Федре»²¹, а с другой стороны рожденной — ясно, что по причине — в «Тимее»²², ясно показывая, что не считает, что из возникновения по причине обязательно следует возникновение во времени (οὐ πάντως ἐπομένην τῆ κατ' αἰτίαις γενέσει καὶ τὴν χρονικὴν δοξάζων)²³.

10. Если же Аристотель считает эту вселенную (τόδε τὸ πᾶν) вечной, то ясно, что он не может признавать ее возникновение²⁴; а если у нее нет возникновения, то нет и никакого Творца²⁵. И об этом достаточно.

11. (II) Также у Аристотеля написана об этом Боге и следующая нелепость.

Распределяя сферы и их движения по обособленным умам и сущностям, он выделяет и для этого Бога одну сферу и движение²⁶, поставляя его наравне с умами, которые после Него²⁷.

12. А это утверждение содержит такую нелепость, которую всякий может увидеть вот из чего: у тех, которые что-либо распределяют между собой, необходимо имеется соответствующее распределяемое, если распределение предполагает быть справедливым, как и сам Аристотель утверждает в своих

речах о справедливости²⁸. Итак, здесь все сферы оказываются друг с другом одной и той же сущности, ведь все тела бессмертны, согласно самому Аристотелю, и вечны они сами и их движения²⁹. Следовательно, необходимо и тем обособленным умам, между которыми распределены сами сферы, всем быть одной и той же сущности друг с другом, и ни один из них не может не считаться с прочими, но главнейший из них лишь настолько превосходит остальных, насколько выделенная ему сфера превосходит прочие сферы³⁰.

13. Но что такое превосходство недостойно этого Бога³¹, очевидно всякому, даже обладающему малым умом, поскольку и араб Авинсена³², уразумев нелепость этого суждения, распределяет светила и сферы между прочими обособленными умами в какой-то степени согласно с самим Аристотелем, а этому Богу не выделяет ни одного светила или сферы, поставляя его выше всех³³. Но об этом сказанного достаточно.

{ II. МЕТАФИЗИКА И ЛОГИКА. УЧЕНИЕ О СУЩЕМ }

14. (III) Перехожу теперь к той омонимии сущего (τὴν τοῦ ὄντος ἐκείνην ὁμωνυμίαν)³⁴, о которой Аристотель думает, будто это его мудрое изобретение, до него никому не приходившее на ум³⁵.

Итак, если он полагает, что сущие омонимичны друг другу, поскольку частны бытию одно в большей, а другое в меньшей степени (τὰ μὲν μᾶλλον τὰ δ' ἧττον), то он считает неправильно: ведь, хотя белизны в шерсти меньше, чем в снеге, белизна в шерсти не является омонимичной белизне в снеге. То же самое относится к сущим, из которых одни первые, а другие вторые, и к тем, из которых одни сопряжены с иными, а другие нет: ведь из чисел одни первые, а другие вторые, однако все они суть числа не омонимично друг другу, а в одном и том же смысле; так же и важнейшие из тел и элементы, из которых состоят другие тела (τὰ πρᾶσιβύτατα τῶν σωμάτων καὶ στοιχεῖα, ἐξ ὧν τᾶλλα σώματα συνέστηκε)³⁶, являются первыми по отношению к составленным из них, однако те, которые из них состоят, ничуть не меньше являются сущностями³⁷, и они не омонимичны³⁸. Ибо доныне никто так не считал.

15. Если даже вместо «сущее» взаимозаменяемо высказывается что-то иное, например, «единое»³⁹, сущее при этом не перестанет быть родом для всех, и не становится омонимом⁴⁰. В самом деле, «способное смеяться» является взаимозаменяемым для «человек», но «человек» для отдельных людей является ничуть не менее всеобщим если не родом, то, конечно, видом, а во все не употребляется каким бы то ни было образом как омоним⁴¹. Если же так выходит с видами, то так же получается и с родами, ведь существует аналогия (ἀνάλογον) между тем, как вид (εἶδος) и род (γένος) относятся к тому, что им соответствует, за исключением того, что последние виды включают в себя прямо-таки бесконечное число отдельных вещей, тогда как роды — только ограниченное [число видов]⁴².

16. А коль скоро необходимо нечто подобное исследовать и применительно к родам, то если кто-нибудь даст определение животному не по способности

к чувственному восприятию⁴³, а по способности к воображению (μη τῷ αἰσθητικῷ ἀλλὰ τῷ φανταστικῷ), отделяя его род от зоофитов (ζωοφύτων), а затем присвоит этому роду способность передвигаться, свойственную каждому животному⁴⁴, — ведь это будет неплохо, — то тогда «животное» определяется как «способное передвигаться» и, взаимозаменяемо, «способное передвигаться» как «животное», однако «животное» при этом ничуть не меньше является родом для определяемых им, и никоим образом не становится омонимом⁴⁵.

17. Но если кто-нибудь, — говорит Аристотель, переменяв мнение⁴⁶, — применит к животному в качестве различия не «способность к рассуждению», а «разумность» (μη τὸ λογικὸν τῷ ζῷο ἀποδιδοῖ διαφορὰν ἀλλὰ τὴν λογικότητα)⁴⁷, — будто в самом деле нужно использовать различия таким образом, — тогда ни «животное» не могло бы высказываться о «разумности» (οὐκ ἂν κατηγοροῖτο τῆς λογικότητος τὸ ζῷον), ни один другой род — о каком-либо другом подобном различии. Поскольку же такое положение не соответствует существу, ведь невозможно найти чего бы то ни было, о чем не сказывалось бы сущее⁴⁸, сущее не может быть родом⁴⁹.

18. Итак, во-первых, если что-либо соответствует частным родам, ему не необходимо соответствовать также и наивысшему роду; ведь ничто не препятствует тому [наивысшему роду] быть в некотором отношении обособленным и иметь то, что не свойственно другим родам, — а значит, ложно то, что говорит Аристотель⁵⁰. Ведь если он выдумывает разумность, чтобы не способность к рассуждению, а разумность была различием для животного, мы ему в ответ придумаем «животность» (τὴν ζωότητα), а затем вынудим представить нам различие по животности. Какое же [различие] тогда он представит? Ведь он, конечно, не представит в качестве различия ни способность к рассуждению у животности, ни разумность у животного, — и кто стерпел бы такое его нарушение методов рассуждения?! Но очевидно, что различие животного это способность к рассуждению; а разумность, если и может в самом деле быть различием, то не для чего иного, как для животности. И таким образом род будет определяться через его собственное различие, в чем и состоит закон метода рассуждения (Καὶ κατηγορηθήσεταιί γε οὕτω ἅπαν γένος τῆς διαφορᾶς ἑαυτοῦ, ἧ καὶ ὁ τῆς μεθόδου τῶν λόγων ἔχει νόμος)⁵¹.

19. Итак, о том, как слабы у Аристотеля рассуждения с попытками доказать омонимию сущего (ὁμώνυμον τὸ ὄν δεικνύναι), сказано достаточно. Но нам следует также показать, что сущее вообще не может быть одноименным (ὁμώνυμον). Ведь если все сущие происходят от единого, причем всецело единого (ἀφ' ἐνὸς ἅπαντα πρόεισι καὶ ἄκρω ἐνὸς), то, хотя они чрезвычайно многочисленны, невозможно, тем не менее, чтобы все они не имели друг с другом одного чего-то общего. А что это может быть, как не сущее, причем не одноименное сущее? Ведь если бы оно было в них одноименным, оно не было бы единым⁵².

20. Да и сам Аристотель кое-где говорит: «Сущие не желают быть плохо управляемыми. “Нет в многовластии блага, да будет единый властитель”»⁵³, —

на словах утверждая это довольно-таки торжественно, а на деле сам являясь, скорее, вводящим среди сущих дурное управление, не допуская сущему оставаться единым.

{III. МЕТАФИЗИКА И ЛОГИКА. УЧЕНИЕ ОБ ОБЩЕМ И ЧАСТНОМ}

21. (IV) К тому же невежеству, пожалуй, относится и помещение общего как такового ниже частного (τὸ ἀπλῶς καθόλου⁵⁴ ἐλαττοῦν τοῦ κατὰ μέρος), когда единичные [сущности] (τὰς καθ' ἑκάστα) называются первыми и главными, а их виды и роды — вторыми сущностями (δευτέρως οὐσίαις), меньшими тех⁵⁵.

Если сущность, по самому Аристотелю, это сущее по преимуществу и если общее меньше частного в том, что касается сущности⁵⁶, то оно оказывается менее сущим. И если бы он сказал что-либо подобное об общем, взятом не в общем смысле (περὶ τοῦ καθόλου οὐ καθόλου λαμβανομένου), это было бы разумно: ведь можно брать общее не в общем смысле, имея в виду не «всякого человека», а «некоего человека» (μὴ πάντα ἀλλὰ τινὰ ἄνθρωπον), не «всякое животное», а «какое-нибудь». Но здесь он очевидным образом рассуждает не об общем, взятом не в общем смысле, а об общем как таковом и о родах и видах как таковых, уловленный, вероятно, таким рассуждением: ведь тогда человек бывает лучше (βελτίων) некоего животного, а Сократ — некоего человека. Но что касается общего взятого в общем смысле, то о нем нельзя сказать подобного: ибо если «всякий человек» ничем не отличается от «всех людей» (τῶν πάντων ἀνθρώπων), а все люди ничем не отличаются от всех отдельных людей, кроме того, что рассматриваются вместе или порознь, — что может быть разумного в рассуждении, будто отдельные люди являются более главными сущностями, чем «всякий человек», и более чем он существуют, если только в самом деле нет какого-либо смысла в том, чтобы брать их то порознь, то вместе? Это ведь и по самому Аристотелю было бы, пожалуй, согласно с разумом, по причине того, что человек часто враждует с тем, что одно, а наслаждается больше всего разветвлением сущего⁵⁷.

22. Мы же, пожалуй, не станем следовать за этим мужем, полагая, что и Бог устраивает не человеческую природу в целом по причине существования некоего человека⁵⁸, а, [напротив, устраивает] отдельных людей — по причине существования человеческой природы в целом, саму же человеческую природу — по причине существования разумной природы в целом, и вообще, как сказал Платон, Он «создает часть ради целого, а не целое ради частей»⁵⁹.

23. Мы также думаем, что и научное знание (τὴν ἐπιστήμην) об общем лучше знания о частном (τὴν τοῦ καθόλου ἐπιστήμην τῆς τοῦ κατὰ μέρος⁶⁰ βελτίω οὔσαν), как считает и сам Аристотель в «Аподиктике» (ἐν τῇ ἀποδεικτικῇ)⁶¹, словно совершенно забыв о собственных словах; а оно не было бы лучше, если бы не было знанием о более сущем и по этой причине лучшим. Но Аристотелю нет никакого дела до того, что и здесь, и в других местах он расходится сам с собой.

Мы же никогда не скажем, что общее меньше (ἧσσον) частного (τοῦ κατὰ μέρος), покуда целое будет больше части, а не часть — целого.

24. (V) Подобным этому является и то утверждение, что общее соответствует материи (τῆ ὕλη), а частное — форме (εἶδει⁶²)⁶³. Ибо было бы совершенно наоборот, если бы общее было неким целым, а частное — частью⁶⁴. Но форма (εἶδος) повсюду существует больше в целом, чем в частях, и общее больше по действию (ἐνεργίᾳ⁶⁵), чем частное. Ведь общее, взятое в целом в самих вещах, само пребывает в действии и охватывает (περιέχει)⁶⁶ также все частные вещи в действии; а само частное, хоть и пребывает в действии, имеет в себе общее не в целом, а только в той мере, в какой к нему относится. И общее это нечто совершенное (τέλειον), а частное — несовершенное (ἀτελές)⁶⁷.

25. (VI) И, конечно, не может быть у него верным и следующее утверждение: «чувственно воспринимаемое, видимо, существует во времени раньше чувственного восприятия» (τὸ αἰσθητὸν πρότερον χρόνῳ οἷον τ' εἶναι τῆς αἰσθήσεως εἶναι)⁶⁸, — поскольку он уничтожает прекрасно установленное общее положение, что для относящихся к чему-либо и для тех, к чему они относятся, необходимо существовать одновременно⁶⁹. Ведь если допустить то, что чувственного восприятия никогда не будет, тогда каким образом может существовать что-либо чувственно воспринимаемое, коль скоро чувственное восприятие не существует и никогда не будет существовать? Если же речь идет о том, что оно все же когда-нибудь появится, тогда ясно, что оно будет существовать как только будет способно действовать; поэтому и само чувственно воспринимаемое будет чувственно воспринимаемым в возможности (δυνάμει), причем ввиду возможного чувственного восприятия, как и чувственное восприятие будет таковым в возможности, ввиду возможного чувственно воспринимаемого; а в действительности ни одно из них не раньше другого, пока оба не окажутся в действии. И таким образом, ничто чувственно воспринимаемое не может когда-либо оказаться прежде чувственного восприятия⁷⁰.

КОММЕНТАРИИ

- 1 Б. Лагард в комментарии к этому месту пишет: «Это обращение к авторитету римлян, исходящее от грека, может удивить. Однако оно объяснимо, если вспомнить, что Плифон, приехав из Мистры, чтобы присутствовать на Ферраро-Флорентийском соборе, составил свое сочинение специально для своих итальянских друзей» (Lagarde 1976, II, 1 (прим. 1)). Но это явное недоразумение. «Римлянами» (или «ромеями», Ῥωμαῖοι) византийцы всегда считали и называли сами себя: их «Империя ромеев» была государством не греков, а римлян, говоривших по-гречески, а западные христиане для них были «латинянами», как писавшие на латыни. С тех пор как латынь вышла из употребления в Византийской империи (примерно после 600 г.), она постепенно стала считаться «варварским» наречием. Христианские народы, не принадлежавшие к Романии (Восточной Римской империи), византийцы считали варварами, а слово «эллин» долгое время обозначало или язычника, или просто жителя Эллады. Хотя термин «эллин» постепенно обелили византийские

- эллинисты вроде Льва Философа и особенно Михаила Пселла и последующих интеллектуалов, однако все они продолжали считать себя римлянами. Правда, в XII в., после Крестовых походов и взятия Константинополя латинянами, когда у византийцев произошел кризис самоидентификации, слово «эллины» начали употреблять для обозначения грекоговорящих и византийцев вообще. Однако даже те интеллектуалы, кто, как император Феодор Ласкарис, называли византийцев «эллинами», не считали из-за этого себя менее ромеями/римлянами, чем их предшественники. См.: Kaldellis 2008, 67–69, 75, 118–119, 373–376. Идея вселенской Римской империи и единого императора «продолжает жить до самого конца Византии не только в области реальной политики, но также в византийской литературе и ... в мировоззрении византийских гуманистов»; и хотя Плифон называл византийцев «эллинами», он при этом вовсе не отказывался от понятия «Римской империи» (Медведев 1997, 148–149). Поэтому, разумеется, ничего странного в его апелляции к авторитету римлян нет: римляне для него — не только великие предшественники византийцев, но и сами византийцы. Конечно, он мог иметь в мысли и то, что итальянцы считали себя римлянами, но это не означает, что он при этом не считал римлянами, в традиционном понимании византийцев, своих соотечественников и самого себя. Если же непосредственно обратиться к контексту слов Плифона, то скорее следует полагать, что здесь Плифон имеет в виду именно древних учителей — греческих и римских философов (живших в Римской, а после в восточной Римской империи). — Т. С.
- 2 О влиянии арабских комментаторов на рецепцию философии Аристотеля на Западе см., например: Chevalier 1956, 256–272; Walzer, Stern 1962; Hasse, Bertolacci 2012; специально о рецепции Аверроэса см.: Brenet 2007; Calma 2011. Несмотря на осуждение аверроизма во Франции в 1270 и 1277 гг., где это философское течение сложилось благодаря деятельности магистров факультета искусств Парижского университета, в последующие десятилетия аверроизм широко распространяется в ученой Европе. В XIV в. центром его распространения становится именно Северная Италия, Болонский и Падуанский университеты. Византийцы, естественно, не имели нужды в арабских посредниках, чтобы знакомиться с текстами Стагирита. О восприятии и использовании Аристотеля в Византии см., например, 21–23 главы недавно опубликованной «Кембриджской интеллектуальной истории Византии» (там же литература по этой теме): Erismann 2017; Bradshaw 2017; Trizio 2017. Философия Аристотеля в византийской традиции в варианте ее рецепции в неоплатонических комментариях, а также в других позднеантичных традициях комментария к его сочинениям (Александр Афродисийский, Фемистий), составляла основу школьного философского образования. — Т. С., О. Н.
- 3 Как полагает Лагард (Lagarde 1976, II, 2 (прим. 4)), возможно, Плифон имеет в виду оценку Аверроэсом Аристотеля в «Большом комментарии к “О душе” Аристотеля»: «Credo enim quod iste homo [Aristoteles] fuit regila in Natura, et exemplar quod Natura invenit ad demonstrandum ultimam perfectionem hamanam in materiis» («Ибо я полагаю, что этот муж был природной мерой и образцом, который природа изобрела для демонстрации предельного человеческого совершенства, [возможного] в материи»). — Пер. с лат. *Виталия*

Иванова) (*Averroes In Aristotelis De anima libros* Lib. III.4, ad 429b29–430a2; Averroes 1953, 433). — О. Н.

- 4 Плифон еще будет рассматривать мнение Аристотеля о душе далее (п. 28–34), а здесь он, по-видимому, хочет показать с самого начала своего рассуждения, что не имеет намерения очернить Аристотеля: Плифон отдает ему должное, он лишь критикует отдельные стороны его учения, которые отдаляют суждения Аристотеля от истины, воплощенной в учении Платона. Однако, поддерживая полемический тон, видимо, в том числе в угоду итальянским друзьям-гуманистам, расположенным к Платону более, чем к Аристотелю, и желая подкрепить их энтузиазм в отношении изучения платоновской философии, Плифон приписывает Аверроэсу такое толкование Аристотеля, согласно которому Стагирит вообще отрицал бессмертие души, и оно кажется Плифону неприемлемым: невежество Аверроэса стало причиной его клеветы на Аристотеля в этом вопросе, и потому его писаниям не стоит столь опрометчиво доверять, как это делают приверженцы Аристотеля, усвоенного ими в том толковании его сочинений, которое дает Аверроэс. Об обстоятельствах написания трактата во время пребывания Плифона во Флоренции весной 1439 г., о ситуации в ученом итальянском сообществе этого времени и интересе части представителей гуманистического движения к Платону, философию которого они пытались противопоставить господству аристотелевской философии и ее аверроистской интерпретации в университетах Северной Италии, см. во вступительной статье. Вероятно, Плифон поднимает вопрос об отрицании Аристотелем бессмертия души во многом из политических соображений, поддерживая мнение о том, что ответственность за распространение этого взгляда лежит на Аверроэсе. Тем не менее Лагард отмечает (Lagarde 1976, II, 4–5 (прим. 6)), что в соответствующих местах «Большого комментария к “О душе” Аристотеля» (прежде всего в комментарии к известному пассажиру Аристотеля о смертном и бессмертном уме (*Averroes In Aristotelis De anima libros* Lib. III.5, ad 430a20–25; Averroes 1953, 443–454)), который, возможно, использовал Плифон, Аверроэс не делает подобных заявлений в отношении позиции Аристотеля в этом вопросе. Ниже, в п. 28–34, Плифон отмечает кажущиеся несовместимыми положения Аристотеля в его учении о душе, из которых можно вывести отрицание ее бессмертия, однако и там, он не обвиняет в этом Аристотеля прямо, но доверяет роль клеветника Александру Афродисийскому (п. 34). — Т. С., О. Н.
- 5 Или: «извратившего» (имеется в виду — учение), *σεσυκοφαντηκότα*. — Т. С.
- 6 Здесь Плифон косвенно переносит оценку, данную им Аверроэсу, на самого Аристотеля, назвав его клеветником, и следом, завершая риторическое переворачивание фигуры Аристотеля от положительного к отрицательному полюсу оценки, поясняет свою нейтральную и даже позитивную позицию по отношению к учению Аристотеля, которую заявил только что, этическим принципом, который не позволяет ему даже клеветнику отвечать клеветой. — О. Н.
- 7 Предпочитающих Аристотеля. — Т. С.
- 8 Намек на выражение Платона: *οὐ φιλοσόφως ἔχειν, ἀλλὰ ... φιλονείκως* — «вести себя не как философ, а как завзятый спорщик» (Plato *Phaedo* 91a2–3). — Т. С.

- 9 Употребляя глагол διαφέρομαι, Плифон подчеркивает радикальное отличие его труда о Платоне и Аристотеле от сочинений предшественников. Его трактат — не очередная попытка примирить Платона и Аристотеля, к чему стремились неоплатоники и их последователи, но краткое и последовательное столкновение двух разнородных философий, которые различаются через сущностную оппозицию, а не только по видимости, в силу специфики изложения одних и тех же истин. Далее в п. 14–20 Плифон воспроизводит ключевой для первой философии и понятия о сущем пункт разделения между Платоном и Аристотелем: Платон полагает, что сущее является высшим родом для всего существующего, а именно — для всех категорий как высших родов сущего, и сказывается о них синонимично, т. е. в одном значении, напротив, Аристотель утверждает, что сущее не есть род, и сказывается омонимично, т. е. в разных значениях, на том основании, что оно не может делиться подобно роду на виды, ведь категория сущности выявляет сами сущие вещи в их понятийном тождестве и реальном бытии в качестве сущих единиц, а остальные рода сущего (девять категорий) касаются привходящего в сущностях и в этом смысле есть сущее в меньшей мере. Для Плифона концепции, исходящие из одноименности и соименности сущего совершенно несовместимы: в отличие от неплатонической традиции, он ориентируется на аутентичную подачу философских учений как Платона, так и Аристотеля. В качестве примера сжатого изложения этой апории в неоплатонической комментаторской традиции см. рассуждение Давида (автора, писавшего уже в поздний период развития неоплатонической школы) в комментарии на «Исагогу» Порфирия: *In Isag.* 158.1–159.23 (ed. Busse 1904). Сущее не является ни одноименным, ни соименным, но есть тем не менее его высший род, просто Платон в своей философии, производя деление сущего, исходит из его единства, а Аристотель сводит разнообразие сущего к этому единству. Попутно отметим, что этот топос изложения, видимо, не характерен для комментариев на «Исагогу», поскольку в наиболее раннем сохранившемся комментарии на это сочинение у Аммония, основателя александрийской школы, к которой принадлежал Давид, соответствующее отступление отсутствует, он, как и сам Порфирий, ограничивается пояснением позиции Аристотеля; также и в комментариях Аммония, Симпликия и Иоанна Филопона к соответствующим ключевым местам текстов Аристотеля об омонимии и синонимии в «Категориях», которые мы разбираем ниже (см. сноски 34, 35), эта проблема явно не тематизируется. Характерно, однако, что другой поздний представитель александрийской школы Элий в том же, что и у Давида, месте своего комментария на «Исагогу» также акцентирует внимание читателя на противоположности между Аристотелем и Платоном в понимании сущего как высшего рода, см.: *Elias In Isag.* 70.5–71.23 (ed. Busse 1900). — *О. Н.*
- 10 См. знаменитое место из второго письма Платона: *Plato Ep.* II, 312e1–2. — *Т. С.*
- 11 См.: *Plato Tim.* 29a2–6. Плифон, несмотря на то, что в своем эзотерическом неоязыческом учении, по существу, отвергает христианство, ставит в центр своей новой платонической философии креационистский принцип, отрицая аристотелевское и в целом античное представление о вечности космоса. В этом смысле можно сказать, что он по-своему христианизует Платона,

опираясь на его суждения в «Тимее» о демиурге. И хотя демиург у Платона творит космос (небо) лишь сообразуясь с умопостигаемыми образцами, Плифон отождествляет его с христианским Богом-Творцом (и неявно с главой пантеона своей философской мифологии — Зевсом), называя творцом «всецело умопостигаемой и обособленной сущности» и посредством ее неба. Он не дает пояснений, что имеет ввиду под такой сущностью, и, скорее всего, отсылает к одному месту из «Государства», где Платон называет Бога также и творцом идеи (в обсуждаемом собеседниками примере — кровати как таковой) (*Rep.* X, 597b5–d8). В тексте Платона как бы намеренно отвергается простая аналогия с человеческим творчеством и специально подчеркивается, что речь идет не о какой-либо отдельной кровати или мастере, ее создавшем, а о самой идее, как действительной и наиболее подлинной вещи. Далее Плифон будет доказывать, что такую вещь следует мыслить пусть и тварной, но существующей вечно. Подобная логика мысли, без сомнения, отвергает христианскую доктрину второго пришествия и страшного суда, как и соответствующее ей учение о конце этого мира, и как таковая в целом она соответствует неплатонической модели космологии. — *О. Н.*

- 12 В указании Плифона на «всецело умопостигаемую и обособленную сущность» очевидна ссылка на «Парменид» Платона, где тот характеризует эйдос, как вещь, существующую отдельно (εἶδος εἶναι χωρίς) и отличную от чувственных вещей (*Plato Parm.* 130d1–2). — *О. Н.*
- 13 Под небом Плифон понимает не только подверженное возникновению и уничтожению сущее, но главным образом сотворенные и при этом вечные во времени сущности в целостности порядка их бытия, — и более конкретно для этого раздела своего трактата вечные небесные тела и их сущности. В трактате «Против сочинения Схолария в защиту Аристотеля», отвечая на возражения Георгия Схолария, направленные против трактата «О том, чем различаются Аристотель и Платон», Плифон утверждает: «Платон доказывает вечность вселенной гораздо лучше и благочестивее Аристотеля, как явствует из того места, где он говорит: “Скажем же и о том, по какой причине Устроитель устроил возникновение и эту вселенную. Он был благ, а благому никогда ни по какому поводу не присуща какая-либо зависть; будучи же чужд ее, Он пожелал, чтобы все [сущие] возникли как можно более подобными Ему” (*Plato Tim.* 29d6–e4), — если же как можно более подобными Ему, то ясно, что и вечными» (*Plethon Contra Schol.* 10; Lagarde 1989, 398). См. также сноски 23, 29. — *О. Н.*
- 14 См.: *Arist. Met.* XII(Λ).7, 1072b1–4; *Phys.* VIII(Θ).6, 258b10–12. — *Т. С., О. Н.*
- 15 См.: *Arist. Met.* XII(Λ).7, 1072b1–10. — *Т. С., О. Н.*
- 16 Вариация высказывания Платона в 6 книге «Государства»: *Plato Rep.* VI, 509b7–8. — *Т. С., О. Н.*
- 17 В ответе на возражения Схолария, Плифон поясняет свою мысль, указывая, что «приписывая небу способность существовать вечно, он [Аристотель] вместе с этим заключает, что оно несотворенное и непреходящее, — [заключает] справедливо и согласно своему учению, если он не считает, что небо произведено каким-либо создателем, поскольку, если б он так считал, им бы не осталось

- незамеченным, что он ничего не добился. Ведь если бы небо обладало собственной силой к вечному существованию, тогда только ему по необходимости принадлежит бытие несотворенным и непреходящим, которое мы приписали бы как раз одной только наипервейшей причине; если же способность к совершенному существованию ему чужда, будучи полученной от создателя, то строящий таким образом доказательство уже ничего не достигает, если только он не припишет этой причине некую необходимость создавать вечные (существа), подобно тому как вот [Аристотель] приписал [ему необходимость] вечно двигаться, — ибо очевидно, что тогда какое дающий может дать бытие небу, такое оно и будет иметь. Но ведь из этих и других немалочисленных [высказываний] как раз весьма ясно, что Аристотель считает Бога для неба причиной не сущности и бытия, а только движения» (Plethon *Contra Schol.* 7; Lagarde 1989, 388). — Т. С., О. Н.
- 18 См., например: Arist. *De gen. animal.* II(B).7, 745b21–746a28. — Т. С., О. Н.
- 19 Устрицы берутся Плифоном скорее как частный пример интереса Аристотеля к разнообразию видов сущего, вплоть до самых ничтожных живых существ. Об устрицах в контексте обсуждения иных подобных видов см., например: Arist. *Hist. animal.* I(A).1, 487b6–18; IV(Δ).1. 523a31–523b13; IV(Δ).4, 527b34–528a6; V(E).15, 547b32–548a6; VIII(Θ).30, 607b1–8. — О. Н.
- 20 Arist. *Met.* XIV(N).3, 1091a12–13. Буквальная цитата из пассажа в 14 книге «Метафизики» Аристотеля, в котором речь идет о современных ему платониках древней Академии (Спесивпп, Ксенократ, и, вероятно, сам Платон) и пифагорейцах. В трактате «Против сочинения Схолария в защиту Аристотеля», Плифон подробно останавливается на опровержении пифагорейской теории чисел Аристотелем в *Met.* XIV(N).3–4, 1091a12–29, откуда он и взял, вырвав из контекста, вышеприведенную цитату. В ответ на возражения Схолария, коснувшегося данного контекста, Плифон демонстрирует, что Аристотель отвергает производное от высшей и единственной причины и в тоже время вечное бытие идеальных чисел пифагорейцев и платоников на том основании, что вечное не может иметь возникновения: поэтому и те, и другие противоречат сами себе, допуская возникновение чисел в смысле природного возникновения, а не в том смысле, что оно совершается в уме «для исследования», т. е. в процессе геометрического построения фигур или арифметических операций с числами. Однако, как утверждает Плифон, Аристотель правильно говорит о возникновении чисел в уме «для исследования», но сознательно отрицает их природное возникновение, т. е. тот факт, что они произошли от первой причины, а не совечны мыслящему их Уму-Перводвигателю. См: Plethon *Contra Schol.* 22 (Lagarde 1989, 422, 424, 426, 428, 430). — О. Н.
- 21 См.: Plato *Phaedr.* 246a1–2. — Т. С., О. Н.
- 22 См.: Plato *Tim.* 36e5–37a2. — Т. С., О. Н.
- 23 В сочинении против Схолария, Плифон дает пояснение: «Платон, способный отличать возникшее только по причине от возникшего также и во времени, в “Тимее” говорил о душе как о рожденной по причине, очевидно, по соотношению с причиной, а в “Федре”, в свою очередь, говорил о душе как о нерожденной во времени по соотношению с бессмертным» (Plethon *Contra Schol.*

- 10; Lagarde 1989, 394). Чуть ранее он приводит еще один аналогичный аргумент, но из области триадологии: «Ибо, в самом деле, если бы раз и навсегда согласиться, что все имеющее бытие по причине должно иметь начало и во времени, тогда Сын и Дух, как существующие от причины-Отца, не избежали бы того, чтобы иметь начало во времени» (Plethon *Contra Schol.* 8; Lagarde 1989, 390, 392). Плифон посредством этого аргумента обвиняет Схоластику в арианстве, указывая, что тот, пытаясь защитить Аристотеля и приписывая его Перводвижателю статус творца, не видит следствий подобных допущений, т. е. по своей глупости выносит суждение, позволяющее обличить его в склонности к арианству. Отметим, что Плифон прямо не проводит при этом двусмысленной параллели между возникновением вечного неба, с одной стороны, и рождением Сына и исхождением Святого Духа, с другой. Хотя эта параллель, конечно, имеется им в виду, поскольку Плифон говорит, что именно ариане пытались защитить свое учение положением Аристотеля «все имеющее бытие по причине должно иметь начало и во времени». Плифон имеет в виду, что Схоластик не понимая того, говоря о боге Аристотеля как о причине бытия мира, должен был бы утверждать и то, что Сын и Святой Дух имеют от Бога-Отца причину своего бытия и начало во времени, подобно тому, как в расхожем представлении «Церкви» (так Плифон обозначает православное учение в трактате против Схоластики) об арианстве Сын и Святой Дух, получив начало своего бытия от Отца, как и всякая тварь возникают во времени. Оба аргумента Плифона направлены на то, чтобы показать, что для Аристотеля, именно потому, что Бог не является творцом «бытия и сущности» вечного неба (п. 6), но есть лишь причина его движения, вечное не возникает никоим образом, и лишь возникшее во времени имеет причину, и наоборот. — *О. Н.*
- 24 Ср. подробное доказательство Аристотелем вечности неба и невозможности его возникновения и уничтожения в 1 книге трактата «О небе»: *De Cael.* I(A).9–12, 279a12–283b25. — *О. Н.*
- 25 Отвечая Схоластику, Плифон поясняет, что Аристотель не считает Бога творцом бытия и сущности, и «потому, что он, с одной стороны, считал небо вечным, а с другой — не признавая какого бы то ни было возникновения вечных сущих, ни во времени, ни по причине, он был вынужден думать таким образом» (Plethon *Contra Schol.* 7; Lagarde 1989, 388, 390). — *Т. С., О. Н.*
- 26 См.: *Arist. Met.* XII(A).7, 1072a23–26, где сказано, что «первое небо, пожалуй, вечно», и «следовательно, существует ... нечто, что его движет». Первое небо, или сфера неподвижных звезд, и движется, и движет все небо, но то, что движет само первое небо, должно быть неподвижно и «есть сущность и деятельность». — *О. Н.*
- 27 Речь идет о небесных телах (планетах и светилах), которые, по Аристотелю, вечны и движутся по кругу, поскольку только такой вид движения может совершаться вечно, а также о их нематериальных сущностях. Аристотель полагает число вечно движущихся сфер неба равным числу движущих их неподвижных двигателей, которые являются не имеющими величины (т. е. материального основания и, соответственно, бытия в возможности) сущностями вечных тел светил и планет, движущихся в этих сферах (*Met.* XII(A).8,

- 1073a28–1073b1, а также 1074a15–39). При этом высшая сфера, первое небо, в отличие от остальных сфер, содержит не одно тело (планеты, Солнце и Луна), а множество неподвижных звезд. Ее движет Перводвигатель, Ум, который упорядочивает движение всех нижестоящих сфер, посредством координации их движущих начал — сущностей или вечных неподвижных двигателей (*Met.* XII(Λ).8, 1073a36–37, 1073b2–4, а также 1074a15–31). Небо, соответственно, движется совокупным движением этих сфер (*De Cael.* II(В).12, 292b26–293a11). Плифон называет такие неподвижные двигатели «умами» по сущностной аналогии с Умом-Перводвигателем и, следуя Аристотелю, Богами (*De Cael.* II(В).1, 284a12–18; II(В).3, 286a10–12; *Met.* XII(Λ).8, 1074b1–14). Все иное сущее, кроме неподвижных двигателей Неба, согласно Аристотелю, непосредственно не нуждается для своего движения в Перводвигателе как цели движения, но соотносится с теми или иными небесными телами, которые влияют на это сущее (*Met.* XII(Λ).8, 1074a25–31). Указывая на данное обстоятельство в ответе Схоластию, Плифон проясняет, в каком смысле он полагает, что Бог для Аристотеля есть только «цель движения» и «двигатель неба»: «когда Аристотель считает, что существует столько же богов, сколько и движений небесных сфер, что иное это означает, как не то, что все остальное не нуждается в Боге, а лишь эти сферы [нуждаются в Нем], и притом только для своего движения? Ибо если бы он считал, что что-то другое нуждается в Боге, какая необходимость была бы полагать богов равночисленными движениям сфер?» (*Plethon Contra Schol.* 7; Lagarde 1989, 386). — О. Н.
- 28 См.: *Arist. Eth. Nic.* V(Ε).6, 1131a18–26, где говорится о том, что равные доли должны получать люди, равные по достоинству. Этот пример вместе с последующим пояснением наглядно показывает, что для Аристотеля Бог-Перводвигатель только вносит порядок в деятельность сущностей, обеспечивающих движение неба, но не является их творцом. В трактате против Схоластию Плифон приводит собственную метафору Аристотеля, поясняющую характер управления в небесной иерархии сущностей: «Каким именно началом сущих Аристотель считает нужным называть величайшего для него бога, нам следует узнать не у тебя, а у самого Аристотеля, который нигде не уподобляет этого бога архитектору здания, начальствующему над строительством, а [уподобляет его] военачальнику, выстраивающему [в боевой порядок] армию (*Met.* XII(Λ).10, 1075a14–15). Если же это начальствование таково, как бывает и над ассирийцами, мидянами или персами, или как еще какое-нибудь подобное над более или менее великими на земле (*κατὰ τὴν οἰκουμένην*), то ни одно из них не может быть причиной их сущности, а [является только причиной] законов и порядка» (*Plethon Contra Schol.* 14; Lagarde 1989, 406). — Т. С., О. Н.
- 29 См. сноску 27. О бессмертии и вечности небесных тел, сфер и их движений см.: *Arist. Met.* XII(Λ).8, 1073a30–33, 1074a31–39; *Phys.* VIII(Θ).8–9, 261b27–266a9; *De Cael.* I(Α).2, 268b11–269b17; II(В).3–8, 286a3–290b11; II(В).12, 293a7–8; *De Mundo* 2, 392a5. В опровержении Схоластию Плифон дает следующее пояснение относительно единства сущности небесных тел в его соотносительности со свойственным им бессмертием и вечностью, а также вечностью их сфер и движений в целокупности неба: «Платон говорит, что рожденные боги не бессмертны и не совершенно неразрушимы (*Plato Tim.* 41b2–6), поскольку,

вероятно, по причине их рожденности могли бы не существовать в возможности, однако, конечно, не разрушатся, по воле сотворившего их Бога. Но Аристотель, не признавая такого возникновения из только в возможности небытия, постоянно и неотступно преследует пифагорейцев и Платона, допускающих возникновение у вечных [сущих], поскольку [согласно Аристотелю] так или иначе необходимо всему, что возникает, возникнуть из предшествующего небытия в действительности, а потому возникновение для вечных [сущих] недопустимо. Что таков смысл этого мнения Аристотеля, он сам ясно показывает в доказательстве вечности неба, которую доказывает не иначе, как приписывая небу обладание способностью существовать вечно, — а значит, [считает,] что оно не может иметь способности не существовать; а небу, не обладающему хоть какой-то способностью не существовать, не было бы возможно приписать ни возникновение, ни вообще [какую-либо] причину его сущности, — ведь причины [бывают] у способных не существовать, а не у тех, которые вообще не способны не существовать» (Plethon *Contra Schol.* 22; Lagarde 1989, 428, 430). О равном по сущности бессмертию «высших богов» и неба у Аристотеля см. также: Plethon *Contra Schol.* 13 (Lagarde 1989, 404, 406). — *О. Н.*

- 30 См. сноску 27, а также: Arist. *Met.* XII(Λ).10, 1075a10–24; *De Cael.* II(B).12, 292a10–293a11. Плифон имеет в виду, что вечные небесные тела и их сущности у Аристотеля различаются в том числе и иерархически, согласно собственному совершенству, однако не по характеру происхождения, из порядка которого согласно замыслу Бога-Творца следует степень совершенства и, соответственно, определенность и способ их бытия, а только по своим сферам и движениям, т. е. местами на небосводе. — *О. Н.*
- 31 То есть Бога-Творца, являющегося причиной бытия и сущности всех вещей. — *О. Н.*
- 32 Ἀβιστένας — Авиценна (Ибн Сина) (980–1037), персидский ученый, философ и врач. Под именем Авиценна был известен на Западе. Принадлежал к философскому течению фалсафа — арабоязычному перепатетизму. На греческий его труды не переводились, поэтому Плифон мог знать о его учении только в пересказе. Интересно, что Плифон считает Авиценну человеком «малого ума», как и Аверроэса (см. п. 1–2 и сноски 2, 3, 4). — *Т. С.*
- 33 Авиценна действительно вслед за Аристотелем полагал, что каждая из сфер неба движется своим собственным отдельным двигателем, однако Перводвигатель, по его мнению, движет не только сферу первого неба, но и все небо, поскольку без такого первого принципа согласования гармония движений в космосе не объяснима. Лагард приводит (Lagarde 1976, II, 25 (прим. 8)) сходный высказыванию Плифона пассаж из «Компендиума метафизики» Авиценны: «Nec possibile est ut iste primus motor qui universi [caeli] motor est, sit plus quam unus; ...universorum motorem unum esse, et praeter ipsum unicuique sphaerae suum proprium motorem esse» («Однако невозможно также, чтобы тот первый двигатель, который является двигателем всецелого [Неба], был не одним, а многими; ...двигатель вселенной — один, а помимо него у каждой [небесной] сферы есть свой собственный двигатель». — Пер. с лат. *Виталия*

Иванова) (*Avicenna Metaphysices Compendium* Lib. I, p. 4, tr. 1, cap. 1; Avicenna 1926, 169–170). — О. Н.

- 34 Аристотель рассматривает омонимию в гл. 1 «Категорий»: *Cat.* 1a1–5. В русском переводе «Категорий» А. В. Кубицкого ὁμωνυμία переводится как «одноименность», в то время как συνωνυμία (синонимия), переводимой как «соименность» (Аристотель 1978, 53). Ни омонимия, ни синонимия, согласно Аристотелю, не сводятся к их простому грамматическому определению. Хотя в случае омонимии ее определение в «Категориях» по форме дает именно грамматический контекст понимания, омонимия в философском словоупотреблении все же означает не просто одно и то же имя для разных предметов, но тождество имени различного сущего, относимое к одному, однако в разных значениях, как, например, имя «сущее» и то одно, что оно означает, когда одно, относимое к сущему, называется так, поскольку есть сущность, другое — поскольку есть состояние сущности, третье — поскольку становится сущностью и т. д. (*Met.* IV(Г),2, 1003a32–1003b11). Такое отнесение к одному понятию различного не является следствием тождества одинакового имени, но выражением природы самих вещей. См. также другие известные места в «Метафизике», где говорится о том, что сущее сказывается в разных значениях, например: *Met.* IV(Г),5, 1009a32–36; VI(Е).2, 1026a33–1026b2. Что касается простого грамматического значения омонимии, когда одно и то же имя используется для обозначения различных вещей, не имеющих ничего общего в том, что это имя означает, то и здесь, помимо удивительного совпадения имен различных вещей в имеющемся у говорящего языковом узусе, наличествует отношение к одному. Именно в силу этого отношения омонимия обнаруживается, прежде всего, в своих пагубных следствиях, поскольку может стать причиной заблуждений в понимании относительно предмета размышления и обсуждения. Соответственно, омонимия может быть целенаправленно использована для того, чтобы ввести собеседника в заблуждение — соответствующие техники Аристотель обсуждает в «О софистических опровержениях» (*Soph. El.* 4, 165b32–166a6, 166a16–17) и «Риторике» (*Rhet.* II(В),24, 1401a11–24, — где рассматриваются способы построения кажущихся энтимем), — либо она ведет к ошибкам в рассуждениях относительно тех или иных проблем, когда собеседники вынуждены пользоваться не научным доказательством, а диалектическими умозаключениями от правдоподобного — способы обнаружения таких ошибок обсуждаются в «Топике» (*Top.* I(А),15, 106a1–107b35). В свою очередь, синонимия означает не просто разные имена для одного предмета, но единство имени и значения для вещей различных, но в означенном смысле (в отношении одного) тождественных, как когда о человеке и быке говорится «живое существо» (*Cat.* 1, 1a6–11). Плифон пытается доказать, что «сущее» сказывается *только* соименно (синонимично). Согласно Аристотелю, все составленное из сущностей и видовых различий (или составляющих вид различий (αἰ εἰδολοοῖ διαφοραῖ) в терминологии комментаторов Аристотеля, сам Аристотель говорит просто о διαφοραῖ), т. е. данное под категорией сущности, говорится соименно, поскольку все сказанное о сказуемом здесь может быть сказано и о подлежащем, а именно, если видовые различия сказываются и о виде, и об индивидах, то роды и виды, будучи

определимыми по сущности через видовые различия, сказываются о тех же, род о виде и единичном, а вид о единичном, и все единичное принимает таким образом понятие рода и вида, а вид понятие рода (*Cat.* 5, 3a33–3b9). В этом смысле категория сущности оказывается определяющей для всякого единичного сущего и сказывается о нем в качестве определения, в то время как под остальными категориями располагаются привходящие признаки, которые находятся в сущности и без нее не существуют. Сущность первична и есть более сущее, чем все привходящее, которое оказывается последующим и менее сущим. (О составляющих вид различиях и их отличии от разделяющих род различий см. сноску 45.) — *О. Н.*

- 35 Вероятнее всего, Плифон указывает на то, что до Аристотеля слово ὁμωνιῶν в концептуальном смысле не раз использовал Платон. Так, в «Тимее» он говорит о чувственной, рожденной и всегда изменчивой вещи, подобной только интеллигибельной, самоотждественной и вечной идее (в рассматриваемом фрагменте Платон использует имя εἶδος) и «носящей то же имя (ὁμωνιῶν)» (*Tim.* 52a5). Тот же смысл с вариациями поддерживается также в других местах, например: *Tim.* 41c6 (нечто божественное, присутствующее в смертных, одноименное бессмертным); *Parm.* 133d3 (находящиеся в нас понятия о вещах или подобия идей, одноименные им); *Phaedo* 78e2 (прекрасные вещи, одноименные неизменным, самостоятельным сущностям). Платон говорит об омонимии и на более низких уровнях уподоблений, как, например, в «Софисте», где речь идет живописном подражании, одноименном существующим предметам (*Soph.* 234b7). Таким образом, омонимия концептуально мыслится у Платона исходя из понятия о «подобии», от сущностной связи между идеями-образцами и вещами-копиями до крайних степеней видимости, как это происходит при создающем иллюзию сходства копировании внешнего облика реальных вещей без какой-либо действительной связи между подобием и образцом в живописи или речах плохих поэтов и софистов. Сам Плифон ниже, следуя Платону, употребляет понятие ὁμωνιῶν в том же значении в пп. 58, 62, 64, 82–83: идеи суть омонимы чувственно-воспринимаемых вещей. По словам Плифона — это общее положение «сторонников идей» (п. 62 и 64). Аристотель, в свою очередь, как уже было указано выше (сноска 34), фактически закрепил два значения омонимии: с одной стороны, в эпистемологическом смысле это единое имя для различного сущего, относимое к одному, но в разных значениях, с другой, одно имя для различных вещей, не имеющих ничего общего в том, что это имя означает. Второе значение может иметь праксиологический и даже «прагматический» контекст, поскольку и в этом случае осознанно, как в случае софиста, желающего обмануть собеседника, или неосознанно, также имеется отнесение к одному. На обнаружении такой омонимии непосредственно строится четвертое возражение Аристотеля в знаменитой 9 главе I книги «Метафизики» против теории идей платоников: если идеи и причастные им вещи принадлежат к одному виду, то между ними будет нечто общее, если же «вид (εἶδος) у них не один и тот же, то они, надо полагать, будут омонимами (ὁμωνιῶν), и это было бы похоже на то, как если бы кто называл человеком и Каллия, и кусок дерева, не увидив между ними ничего общего» (*Met.* I(A),9, 991a6–8). В пп. 82–83

Плифон отвечает на это возражение Аристотеля критикой предлагаемой тем концепции синонимии сущего или, более строго, эпистемологической тождественности родо-видового определения всякой существующей как самостоятельное единство вещи, т. е. учения о тождестве идеи и вещи в определении той или иной первой сущности по роду, виду и видовому различию. — *О. Н.*

- 36 Сложное для прочтения место, поскольку не ясно, что Плифон подразумевает под «важнейшими из тел». Возможно, имеются в виду небесные тела, вечные и неизменные, непрерывно движущиеся по кругу. Согласно Аристотелю, они представляют первый, бессмертный, вид простого, т. е. содержащего в себе источник естественного движения, тела. Этот элемент он называет эфиром. Четыре других простых тела, или элемента (огонь, земля, воздух, вода), составляют сложные конечные тела. См.: *De Cael.* I(A).2–3, 268b15–270b30. Очевидно, что весь фрагмент о важнейших телах и элементах относится к различию между такими неомонимичными, по мнению Плифона, сущими, в отношении которых говорится, что «одни сопряжены с иными, а другие нет». Фрагмент можно прочесть так: «так же и важнейшие из тел [не омонимичны друг другу], и элементы, из которых состоят другие тела, являются первыми по отношению к составленным из них, однако те, которые из них состоят, ничуть не меньше являются сущностями, и они [также] не омонимичны». В этом варианте чтения под несопряженными с иными можно понимать простые небесные тела, а под сопряженными — простые тела элементов в составе сложных тел. Однако, если Плифон говорит о составленном из важнейших тел и элементов, то, скорее всего, он важнейшими из тел именует простые тела, т. е. те же четыре элемента, из которых в космосе состоит все чувственно-воспринимаемое сущее, кроме бессмертных эфирных тел. Но взяты эти простые тела в этом случае отдельно от них же в качестве элементов в составе сложных тел. Но, несомненно, в этом втором случае у Плифона имеется определенная небрежность в выражении мысли. Ср.: *Arist. Met.* XII(A).4, 1070b5–6. — *О. Н.*

- 37 Ср.: *Arist. Cat.* 5, 3b33–34. — *О. Н.*

- 38 Согласно Аристотелю, о сущности как таковой не говорится как о сущности в большей или меньшей степени, как, например, один человек как первая сущность не более и не менее «человек» и в отношении себя, и в сравнении с другим (*Cat.* 5, 3b33–39), и ни одна сущность не есть в большей или меньшей мере сущность, чем другая (*Cat.* 5, 2b21–28). Но при этом из вторых сущностей вид более сущность, чем род, поскольку через вид сущее определяется более понятным образом (*Cat.* 5, 2b8–15). «Белое» само по себе, из примера Плифона, хотя и имеет акцидентальное существование, также не будет больше или меньше как «белое», но будучи в собственном смысле приводящим свойством того или иного сущего, т. е. не в качестве вида «цвета» как родового определения для белого и всякого иного цвета, оно всегда более или менее белое в разном сущем (*Cat.* 5, 3b39–4a1). В качестве приводящего оно определяет сущее омонимично. Так же и числа, которые в примере Плифона определяются различно в отношении порядка следования, и элементы, из которых состоят тела, как их материя сказываются отлично от тел (первее этих тел). Плифон пытается в этом разделе доказать, что сущее сказывается

у Аристотеля омонимично также и в отношении родов и видов, несмотря на прямые заявления последнего об обратном (*Cat.* 5, 3a33–b9). Плифон исходит из другого типа онтологии: для него «сущее» говорится обо всем сотворенном в одном смысле, поскольку при этом постигается одно и то же, т. е. существование любого существующего сущего, но всякое сущее является сущностью в большей или меньшей степени совершенства (сходства с Богом), — и прежде всего это касается родо-видового, иерархического для Плифона, порядка деления сущего. При этом предикат существования на словах говорит лишь о бытии всякого сущего, но всякий раз уже предполагает предметную детерминацию сущего с точки зрения заданности его бытия как сущности в иерархическом единстве порядка божественного устройства мира. В опровержении Схолария Плифон поясняет свою позицию: «поскольку он [Бог] тот, кто дает им [сущим] бытие, невозможно, чтобы гораздо раньше, через само бытие, он не дал бы сущим сходства (ὁμοίότηα) с собой и единства. Ведь то, что он прежде всего дает сущим — а он не дает ничего прежде бытия, — это самое он дает одно и одновременно сходное (ὁμοιον) с ним самим, насколько возможно. И, кроме того, как действует постигающий, когда говорит об этом или о том, что существует одно или другое, и как мы устанавливаем [это] относительно всех общепризнанных омонимов? Не постигаем ли мы, что во всех сущих есть одно и то же, всякий раз когда говорим, что какое-либо из них существует? Но Аристотеля и тех, кто присоединился в этом [вопросе] к Аристотелю, обмануло более всего то, что они не приняли во внимание, что ко всякому роду его виды причастны на словах одинаково, на деле же неодинаково. В самом деле, [род] «животное» на словах одинаково причастуется (μετέχεται) и разумным, и неразумным [животным], поскольку это высказывается о всяком из них и о каждом [в отдельности], однако на деле — не одинаково: ибо разумное — более животное, поскольку и разумная жизнь — более [жизнь], а неразумная [жизнь] — некое подобие (μίμημα) разумной жизни. И [род] «сущность» на словах причастуется (μετέχεται) одинаково бессмертной и смертной [сущностью], поскольку сказывается о всяком из них и о каждом [в отдельности], на деле же бессмертная [сущность] — более сущность, чем смертная: ведь смертная — некое подобие (μίμημα) бессмертной, чье бессмертие она воспроизводит путем вечной смены отдельных [сущих]. Вообще же ко всякому роду, всегда разделяющемуся на некий более совершенный и некий менее совершенный вид, неизмеримо больше причастен, конечно, на деле, а не на словах, более совершенный, и при этом ничто не мешает тому же самому роду быть [родом] для более и менее совершенного. Следовательно, если сущность — более сущее, чем свойственное [ей], ничего не помешает сущему быть также родом для них обоих» (Plethon *Contra Schol.* 23; Lagarde 1989, 433, 434). Описанный порядок касается всякого сущего и, соответственно, структурирует и вторые сущности, и все приводящее. Сущее есть высший род, несмотря на то что сущность более сущее, чем все приводящее, и в этом смысле все десять категорий, родов сущего, подпадают под этот наивысший род. Более того, сами виды тех или иных родов под категорией сущности обладают разной степенью совершенства, и одни из них более сущие, чем другие, будучи в одном роде (равно как и категория, или

род, сущности в отношении всех девяти категорий, или родов, привходящего). Но все это им не мешает сказываться в одном и том же значении в качестве существующего. В согласии с этой точкой зрения, Плифоном называется омонимичным и объявляется вне закона всякое высказывание о сущем в смысле становления, уничтожения или лишения, допустимое у Аристотеля наряду с другими типами омонимии сущего: «Вот что мы по справедливости можем изъять из бытия и сказать, что это существует омонимично: лишение, уничтожение и вообще зло, причина которых, конечно, не Бог, — ведь они являются отпадением от бытия и по справедливости не могут быть как-либо причастны бытию, кроме как настолько, насколько сами соединяются с сущими» (Plethon *Contra Schol.* 23; Lagarde 1989, 434). Такая омонимия сущего может, следовательно, мыслиться только через собственное полное отрицание. Соответственно, доказывая не омонимичность сущего в этом параграфе, Плифон указывает на тождество смысла бытия в понятии всякого конкретного привходящего свойства (белое как таковое), счетного порядка (число как таковое) и тела (первая сущность как единая и единичная, обладающая существованием сущность). Все нижеследующие примеры доказательства отсутствия омонимии в случае тождества предмета сказывания для «сущего» и «единого», взаимности вида и собственного признака, а также среди видов и родов, следует понимать исходя из данных положений Плифона. — О. Н.

- 39 Или: «одно», τὸ ἓν. О том, что «сущее» и «единое/одно» могут употребляться взаимозаменяемо, Аристотель говорит, например, в «Метафизике»: *Met.* IV(Г).2, 1003b22–33; см. также: *Met.* XI(К).3, 1061a15–18. — Т. С.
- 40 См. пояснение Плифона в ответе Схоларию: «поскольку он [Аристотель] не рассматривает Бога как не только способного двигать, но и производящего небесные [тела], он для [обеспечения] единства сущих, вследствие нехватки производящей причины, использует движущее. К тому же, пусть даже Аристотель говорит, что Сущее, Единое и Благо взаимозаменяемы, ему нет необходимости, утверждая, что Бог является для сущих причиной единства, считать, что Он также [причина их] сущности» (Plethon *Contra Schol.* 16; Lagarde 1989, 410). Соответственно, Аристотель полагает, «что одно является причиной [только] одного: поэтому же он и для небесных движений, которые многочисленны, устанавливает для каждого движения отдельное движущее — разумеется, чтобы не вызывало одно движущее сразу многие движения. Итак, если бы Аристотель производил всех сущих от одной причины, то он возводил бы их и к одному роду, чтобы у одного была одна причина, согласно его аксиоме; на самом же деле, поскольку он не производил сущих от одной причины или вообще не производил их [от причины], он, естественно, считал, что ничто не препятствует тому, чтобы не возводить сущих к одному роду. Мы же, кому представляется наиболее достоверным то, что сущие произведены и [доныне] производятся единым Богом, не можем, пожалуй, не охватить их и одним общим родом, чтобы, таким образом, одно было бы причиной для одного, хотя и не неделимое — [причиной] для неделимого, но неделимое единое — для делимого единого» (Plethon *Contra Schol.* 23; Lagarde 1989, 431, 432). Таким образом, согласно Плифону, только в случае, если производящая причина сущего содержит в себе и сущность этого сущего, т. е. его существование,

сущее может быть единым, и только если причина сущего содержит в себе сущность этого сущего, т. е. его существование, она может быть признана производящей, и с неизбежностью производящей единство в бытии своего многообразного творения, вплоть до единства всякого отдельного сущего. Это действительный смысл, утверждаемой Аристотелем аксиомы взаимозаменяемости «сущего» и «единого», т. е. их взаимобратимость ни в коем случае не дает омонимии в понятии сущего при замене «сущего» в порядке предикации чего-либо «единым»: ничто не препятствует нам всякое единое существующее называть сущим, т. е. использовать «сущее» в качестве рода. Тогда, как утверждает Плифон, нам не придется выводить, как это делает Аристотель, неделимое из неделимого (причину того или иного вечного движения из другой вечной причины, эту причину приводящей к единству с другими такими же, как Ум-Перводвигатель управляет движением светил), но, напротив, неделимое единство будет вечно господствовать над единством делимым. Напротив, согласно Аристотелю, тождество сущего и единого сопровождается омонимией и того, и другого, см.: *Met.* IV(Г).2, 1003a33–1003b15, 1003b22–1004a2, 1004a9–31. — *О. Н.*

- 41 Ср.: *Porph. Isag.* 4a19–24 (Busse 1887a, 12.17–22). «Способное смеяться» взаимозаменяемо с «человеком», поскольку есть его собственное различие, или собственный признак (то, что присуще только одному виду, хотя и не определяет его сущности). Данный пример демонстрации собственного для человека после того, как Порфирий принял его за основной с своим «Введением к “Категориям” Аристотеля», стал общим местом в последующей школьной традиции. У Плифона «способность смеяться» как собственный признак человека, выступая взаимозаменяемой для «человека», очевидно, не мешает узнать по ней человека, а «человеку» быть видом для всех людей, и в этом смысле не дает омонимии, т. е. мы не представляем по способности смеяться ничего другого, кроме человека. Как далее стремится показать Плифон, точно так же, как и здесь мы не мыслим два разных сущих под «человеком» и «способным смеяться», а «человек» сказывается синонимично обо всех людях (т. е. видовое определение сущего остается однозначным, несмотря на наличие общего признака, свойственного только человеку, но, согласно Аристотелю, не входящего в его определение, и в этом смысле, согласно Плифону, взаимобратимого с видовым определением с точки зрения идентификации предмета высказывания), так и в случае родов сущего: например, и «сущее», и «единое» означают одно и сказываются в одном и том же значении по отношению ко всему существующему, — соответственно, когда мы говорим о чем-то сущем, что оно есть единое (одно), это не мешает «сущему» сказываться обо всех этих единых сущих как о сущих в качестве их общего рода. — *О. Н.*
- 42 Ср.: *Arist. Top.* II(B).2, 109b14. Род может быть видом по отношению к более высокому роду над ним и определяться через составляющие его определение видовые различия, и в этом смысле количество видов под каждым из родов ограничено по числу, кроме последних видов, под которыми находится только бесконечное множество без конца возникающих и гибнущих индивидов. Нам ничто не мешает думать, что любой род, и «сущее» как наивысший род так же, как и любой вид, сказывается обо всем, что под ним, в одном

и том же смысле. Это также и точка зрения Аристотеля, но в узком смысле категории сущности (см. сноски 34, 35). Далее Плифон дает пример частного рода, который также является видом для вышестоящего рода, имя которого может быть удвоено посредством видового различия, составляющего для этого вида и завершающего его определение, но который от этого не перестает быть родом для означаемого его именем и определяемого этим видовым различием сущего. — *О. Н.*

- 43 Ср.: Arist. *De gen. animal.* I(A).23, 731b4–5; *De An.* II(B).2, 413b3–4. — *Т. С.*
- 44 Ср.: Arist. *De An.* III(Г).11, 433b27–434a5. — *Т. С.*
- 45 Аристотель определяет животное через способность к чувственному восприятию (осязанию) (*De An.* II(B).11, 413b1–2). Плифон предлагает отделить животных от зоофитов, имеющих осязание, но не имеющих способности к воображению и, соответственно, стремления и сопутствующей ему способности передвигаться (*De An.* II(B).11, 413b3–4; III(Г).9–10, 432a15–434b30) (например, губки, ведущие прикрепленный образ жизни (*De part. animal.* IV(Δ).5, 681a14–25)). Плифон исходит из неоплатонической традиции, в которой закрепилось это имя для подобных существ, лишенных способности к передвижению и в этом смысле промежуточных между растениями и животными. Для этих, относимых Аристотелем к низшим, животных, в том числе для некоторых способных к передвижению (муравьи, пчелы, черви), последний либо отрицает (например: *De An.* III(Г).3, 428a8–11), либо лишь предположительно допускает способность к неопределенному, смутному воображению и, соответственно, движению (*De An.* III(Г).11, 433b31–434a5). Если отделить зоофитов от животных, согласно данному рассуждению Плифона, способность передвигаться, в смысле способности животной души приводить тело в пространственное движение, может быть признана различием, по которому животное как вид отличается от всего иного живого, или одушевленного (т. е. она может быть понята как видовое различие животного, отличающее его как вид от иных видов, на которые делится род живых существ), поскольку в этом случае это та специфическая способность, без которой никакое животное не может существовать (*De An.* II(B).2, 413b34–414a1). Плифон указывает, что основным видовым различием для животного, которое завершает его определение, является именно способность к передвижению, ведь только его прибавление к роду и другим видовым различиям, общим у животного с растениями и зоофитами (рождение, рост, питание, осязание), делает животное животным, и поэтому сказать «способное передвигаться» и сказать «животное» означает одно и то же. Эти термины взаимнообратимы и сказываются однозначно. В свою очередь, «животное» в качестве рода для тех видов, которые под ним, входит как род в определение индивидов под этими видами и во всех этих случаях также сказывается однозначно. Соответственно, можно полагать, что и «способное передвигаться» также может сказываться обо всем том, о чем сказывается «животное» в качестве рода. Однако подобный вывод содержит двусмысленность: «способное передвигаться» есть разделяющее род одушевленного различие и одновременно различие, составляющее для вида «животное», но «животное» в порядке определения находящегося под ним сущего есть род, а не вид. Сам по себе род, взятый как род, актуально

не содержит видовых различий, иначе, например, род одушевленного был бы актуально и растением, и зоофитом, и животным (видами, на которые он делится в неоплатонических классификациях категории сущности), но тогда он не был бы чем-то единым и неделимым. Необходимо соблюдать основное правило классификации понятий: род сам по себе не есть вид сам по себе, но только в отношении к роду над ним, и, соответственно, род сказывается о виде и индивиде, последний вид сказывается об индивиде, но вид не сказывается о роде, а индивид — о последнем виде, при том что род делится на виды, а последний вид — на индивиды. Строгое разделение на разделяющие род (одушевленное — неодушевленное, способное осязать — неспособное осязать, способное передвигаться — неспособное передвигаться, разумное — неразумное и т. д.) и составляющие вид различия утверждается в комментаторской традиции к трактатам Аристотеля, но Плифон обращается в своей критике Аристотеля непосредственно к его сочинениям и старается не упоминать иные источники собственных рассуждений, а потому везде говорит просто о *διὰφοραί*. Плифон различает далее род, взятый как вид, а также только как род, но лишь контекстуально, поэтому и соответствующее этому различию различие между разделяющими род и составляющими вид различиями нужно в его тексте учитывать отдельно, хотя в большинстве случаев Плифон имеет в виду сразу и то, и другое различие, видимо, предполагая, что читатель понимает те контексты, где может быть важна разница между ними. Для неоплатонической традиции принципиально понимание разделяющих род различий как существующих в роде в возможности, а составляющих вид различий как существующих в виде действительно, хотя по содержанию это те же самые различия. Однако для контекста рассуждения Плифона это разделение, как, видимо, полагает Плифон, не является существенным и может только подразумеваться (далее, как и выше, мы будем в основном пользоваться традиционным для современной формальной логики понятием видового различия, где необходимо подчеркивая, какое различие из двух типов различий имеется в виду). Согласно Аристотелю, различия не причастны роду, в отличие от причастных родам видов, на это утверждение и будет нацелена далее критика Плифона, поскольку без обоснования строгой синонимии составляющих вид различий и видов, предыдущие суждения Плифона в п. 15 и 16 сохраняют неоднозначность (см. сноску 49).

Как уже было отмечено, пример Плифона в этом рассуждении не оригинален, он использует неоплатоническое деление одушевленного сущего на растение, зоофит и животное, где зоофит составляет промежуточный вид между растением и животным, подчеркивая противоположность такого деления изложению Аристотеля, который не мог определиться в этом вопросе. Само это различие в роде одушевленного было столь широко распространено у поздних комментаторов Аристотеля, что стало стандартным примером в демонстрации классификации делений сущего как наивысшего рода для пояснения отношения рода и вида в комментариях на «Введение к “Категориям” Аристотеля» Порфирия, см.: Ammon. *In Isag.* 70.10–20, 77.14–78.5 (ed. Busse 1891); David *In Isag.* 147.31–148.34 (ed. Busse 1904); Elias *In Isag.* 63.25–66.12 (ed. Busse 1900) (в контексте полного деления сущности от

- разделяющего род различия на тело и бестелесное до разделяющего различия смертного и бессмертного). Однако, в отличие от Плифона, например, Давид приписывает деление категории сущности в целом, включая и деление одушевленного на растение, зоофит и животное, перипатетикам и называет его аристотелевским (David *In Isag.* 147.31–34), в то время как Аммоний, судя по контексту, указывает на Порфирия, т. е. для них это уже было традиционное школьное деление. Учитывая, что Боэций в своем описании «древа Порфирия» в комментарии на «Исагогу» данного различия в роде одушевленного не упоминает, можно полагать, что философы александрийской школы следовали иным школьным авторитетам. — *О. Н.*
- 46 Ср.: Arist. *Met.* III(B).3, 998b25–26; VIII(H).6, 1045a14–17. — *Т. С.*
- 47 Плифон приводя данный пример, вероятно, опирается на трактат «О душе», где Аристотель подробно разбирая способности, по которым делятся на роды и виды «живые существа», разделяет разумность и способность к рассуждению. Если разумность позволяет мыслить формы вещей вне материи, т. е. представлять их в уме, а не иметь только образ вещи в воображении, то способность к рассуждению есть способность судить и умозаключать, противопоставляя аргументы, и в этом смысле эта способность является способностью, которая есть у человека, но которой нет у других животных, при том что он обладает всеми остальными у них имеющимися, т. е. способность к рассуждению формально есть составляющее вид человека различие, завершающее для его определения (*De An.* II(B).3, 415a7–10). Конечно, мыслить наличие способности к рассуждению в действии без разумности нельзя, но не наоборот, и Плифон играет на данной двусмысленности. — *О. Н.*
- 48 Ср.: Arist. *Met.* XI(K).1, 1059b27–32; *Top.* IV(Δ).6, 127a33–34. — *Т. С., О. Н.*
- 49 Плифон, по всей видимости, вводит пример с различием между способностью к рассуждению и разумностью в рассуждение Аристотеля из 3 главы кн. III «Метафизики» (*Met.* III(B).3, 998b14–28, см. также: *Met.* XI(K).1, 1059b27–34). Здесь Аристотель указывает на апорию, связанную с тем, что если мы признаем первые роды, сказывающиеся обо всем сущем, такие как сущее и единое, сущностями (и началами), то обнаруживается контекст, в котором они не могут мыслиться родами для единичного сущего, познание которого и есть предмет частных наук. Это так, поскольку всякий род сущего должен иметь различия, чтобы иметь виды, и всякий раз видовое различие отдельного вида исходного рода должно быть одним, но ни род, ни любой его вид, выступающий родом для нижестоящего вида, не сказываются о видовом различии, определяющем вид, находящийся под этим родом, — если же рода не сказываются о видовых различиях, и если сущее и единое являются родами, то ни одно видовое различие не будет ни сущим, ни единым, и, следовательно, либо видовые различия таковы, — либо ни сущее, ни единое не есть род. Род сказывается о виде и единичном, а вид — о единичном (если брать последние виды), но род, в примере Плифона — «животное», не может сказываться о различии, выделяющем вид под ним, т. е. в примере Плифона — о «разумности». Плифон пытается представить дело так, что Аристотель вводит омонимию в понятие «разумности», указывая на «способность рассуждения» как на

нечто омонимичное «разумности», хотя и высказываемое об одном — «человеке» (этот вид подразумевается, поскольку только он соответствует определению разумного животного), и именно поэтому запрещает говорить о «разумности» как о «животном» точно так же, как и в остальных случаях сказывания рода о видовом различии. Наиболее демонстративным образом проблема невозможности прямого определения видового различия через род выражается в том, что видовое различие, составляя определение одного из видов, принадлежащих такому-то роду, может принадлежать и разным видам (и, соответственно, родам), и, не учитывая этого, мы, например, рискуем не отличить человека от бога по его видовому различию исходя из суждения: «разумность, или разумное, — это человек». Если проинтерпретировать аргумент Плифона, ориентируясь в этом направлении, то можно сказать, что Аристотель замещает способность к рассуждению, как выделяющую вид человека из рода животного, разумностью (хотя Аристотель подобного примера в контексте данной, сформулированной им, апории не приводит) в качестве видового различия, свойственного не только человеку, тем самым вводя омонимию разумности, сказываемой о разных видах в разных родах, и в результате получает описанную апорию. Далее Плифон просто повторяет формулировку Аристотеля и утверждает, что поскольку род, в том числе и наивысший род «сущее» не сказывается о различиях, делящих рода сущего на виды и в отношении самих видов составляющих их определения, а «сущее» тем не менее сказывается обо всем различном (в том числе и о разделяющих род и составляющих вид различиях), то «сущее» не есть род. — *О. Н.*

- 50 По Аристотелю в каждом частном роде есть различие, имеющееся и в высшем роде, т. е. как он утверждает: «род вообще не существует помимо видов как видов рода» (*Met.* VII(Z).12, 1038a5–6; Аристотель 1976, 212). Плифон утверждает здесь, что это не обязательно по отношению к наивысшему роду. Это суждение противоречит положению о том, что сущее как наивысший род сказывается о всяком сущем, которое защищает сам Плифон. Судя по контексту вполне подходящим толкованием этого места является то, что предлагает Лагард. Она считает, что Плифон здесь доводит до абсурда рассуждение Аристотеля о том, что сущее не может быть родом, поскольку род не сказывается о видовых различиях, иронизируя над ним, ведь Аристотель постулирует такое наивысшее сущее (Перводвигатель), которое движет, но «недвижимо», в отличие от всего иного сущего, которое постоянно так или иначе движется. Иными словами, такое наивысшее сущее отличается тем, что то, что его отличает, не сказывается ни об одном роде сущего (Lagarde 1976, II, 53). Однако сам Плифон ничего не говорит о неподвижном Перводвигателе, и здесь мы скорее имеем дело с вариацией предыдущего рассуждения, в котором формулируется апория сущего, взятого в качестве рода для всего существующего. Плифон может сказать, что Аристотель лжет, поскольку выдвигает сущность, имеющую видовое различие, противоречащее закону отношения высшего рода и его частных делений. Если в комментируемом месте текста Плифона понимать под «наивысшим родом» «сущее», то в этом случае оно, согласно Плифону, будет отделено от всех иных сущих (родов, видов и индивидов) именно как сущее, поскольку не сказывается о них синонимично, т. е.

не будет для них родом и, соответственно, будет полностью по отношению к ним отрицаться. Таким образом, Плифон косвенно доказывает, что с его точки зрения, Аристотель, утверждая, что сущее сказывается в разных смыслах, неизбежно приходит к тому, что лишает все сущее предиката существования. Это соответствует утверждаемому Плифоном положению о том, что омонимия сущего имеет дело только с относящимся к небытию, см.: Plethon *Contra Schol.* 23; Lagarde 1989, 434, и сноску 38.

Кроме того, Плифон, если иметь в виду порядок рассуждения в этом и предыдущем параграфе, переносит данное нарушение отношения родов и видов, допущенное, по его мнению, Аристотелем, также и на все остальные рода в их отношении к видам. «Разумность», которой Аристотель замещает «способность к рассуждению» в случае разделения рода животного и составления вида разумного животного, также выступает в качестве того, что позволяет разумному животному быть «в некотором смысле обособленным» от других «частных родов», т. е. видов, и «иметь то, что не свойственно другим родам». И хотя под видом человека находятся только индивиды, дело от этого не меняется. Правда, такое допущение, как и в случае наивысшего рода сущего, влечет апорию, ведь если «разумность» обособляет разумное животное от других видов рода «животное», а в данном случае также и от индивидов, находящихся под самим «разумным животным», имя этого частного рода, или вида, т. е. «разумное животное», все же должно сказываться об этих индивидах. Следом Плифон в порядке эксперимента предлагает и для «животного» ввести дополнительное различие «животности» как еще одно имя для рода «животного», которое, как можно предположить, можно было бы мыслить и как видовое различие для «животного», взятого в качестве вида, помимо «способности к передвижению». Плифон пытается убедить читателя в том, что принцип Аристотеля, согласно которому род не сказывается о видовом различии, завершающем определение вида, содержащегося под этим родом, выражая омонимию сущего в порядке разделения категории сущности, является ложным, и родо-видовой порядок сущего сводится Аристотелем под этой категорией к синонимии искусственным образом. Синонимия у него возникает в силу того, что индивиды принимают понятия рода и вида, а вид — рода, синхронно сказыванию видовых различий о видах и индивидах (*Cat.* 5, 3a33–3b9). Такая синонимия не выражает устойчивой структуры порядка сущего и позволяет произвольно добавлять видовые различия к определению видов. Правило отношения рода и вида сводится к тому, что род сказывается о виде и индивиде, как и вид — об индивиде, но не вид — о роде, и индивид — о виде (см. сноску 45), и этого достаточно, чтобы не путать виды и рода в суждении и умозаключении. Видовое различие как самостоятельный элемент в структуре предикации, в свою очередь, оказывается элементом, который можно произвольно включать в определение частного рода, как и в случае наивысшего рода сущего. Соответственно, в каждом случае такого включения в исходном частном роде (виде в отношении к роду над ним) появляется различие, которое не участвует в низших по отношению к нему видах и при этом участвует в них, в силу чего проявляется апория, подобная той, что возникла у Аристотеля в случае наивысшего рода сущего. Плифон, вероятно,

также подразумевает, что приписывая разумному животному разумность, Аристотель умножает двусмысленность также и тем, что разумность, в отличие от способности к рассуждению, ничего не говорит о том, что представляет собой разум, присущий именно человеку (см. сноску 47). — *О. Н.*

- 51 Плифон предлагает поступить как и Аристотель, и если не способность к рассуждению действительно выделяет вид человека в роду животного, а разумность («выдуманная Аристотелем»), то можно выдумать и «животность» в пару к «животному». Ведь если всякая сущность сказывается в разных значениях, и род, взятый как вид, определяется не только через присущее и тому, что под ним (видовые различия, которые присущи ему как виду, в силу чего этот род может сказываться о нижестоящем виде), и к определению любого рода в качестве вида можно прибавить обособленное от всех его видов видовое различие, которое при этом парадоксально самостоятельно может определять разные виды, как это делает Аристотель с разумностью, то можно придумать различие, которое отличает сам род и не содержится во всех его видах, при том что, однако, должно в них содержаться. Такое различие будет еще одним именем рода, взятого в качестве вида, как «животность» для «животного», т. е. если можно заменить «способность к рассуждению» «разумностью», то можно и «животное» заместить «животностью». Тогда, чтобы устранить бессмысленную с точки зрения совершенства структуры отношений родов и видов конструкцию Аристотеля, в которой рода содержат видовое различие, определяющее их как виды, но не содержащееся и одновременно содержащееся в видах, в отношении которых эти рода выступают в качестве только родов, для того, что применительно к виду разумного животного (человек) отличает «животность» в «животном», также нужно будет ввести различие. Это различие, в отличие от «разумности», разделявшей род «животного», разделяло бы «животность» и также могло быть видовым различием для разумного животного (в противном случае разумное животное сказывалось бы в двух разных смыслах, как и получается у Аристотеля, когда он замещает «способность к рассуждению» «разумностью»). Однако все доступные различия уже выбраны Аристотелем для животного: и «способность к рассуждению», и «разумность». Да, и как можно стерпеть такое нарушение закона отношения рода и видов под ним (упомянутое нами правило классификации понятий и следующее из него правило построения высказываний, см. сноски 45 и 50), который Аристотель, по мысли Плифона, только постулирует, но не всегда выполняет, поскольку ввел омонимию сущего. Если же этому закону следовать, то именно «способность к рассуждению» отличает человека под родом «животного», а выдуманную Аристотелем «разумность» лучше положить под выдуманным уже Плифоном родом «животности». Это бессмысленно, но так можно поступить при том условии, что сущее сказывается только соименно, т. е. однозначно, и, следовательно, обе пары означают одно и то же, несмотря на различие имен. Соответственно, согласно Плифону, видовые различия являются именами видов, и могут определяться через род, и в этом нет омонимии, если мыслить предмет, к которому они относятся, правильно. Иными словами, даже при том, что видовое различие способности к рассуждению не составляет полного определения разумного животного,

для которого нужны и другие различия, мыслимые в животном, Плифон подразумевает, что это различие взаимнообратно с именем вида, «разумным животным», поскольку все, что мыслится в имени вида, мыслится вместе с этим различием, которое завершает определение данного вида. Такой подход предполагает совершенную и замкнутую на себя иерархическую структуру родов и видов сущего, в которой определяющие для выделения видов различия строго соответствуют этим видам и только им, т. е. всякое общее четко различено по уровням данной иерархии. Но условием действительности такого подхода, согласно Плифону, является отказ от утверждения о том, что род не сказывается о видовом различии: видовые различия взаимнообратимы с видами и эта взаимнообратимость есть основание возможности сказывания рода о виде и индивидуе. Только, как пишет Плифон, «таким образом род будет определяться через его собственное различие (καθηγορηθήσεται ὑε οἰτω ἄλαυ ὑένοϑ τῆϑ διαφοράϑ ἕαυτοῦ)». Плифон использует здесь для указания на акт определения слово *καθηγορηθήσεται*, стандартное для определения вещи по ее сущности в аристотелевской традиции, т. е. имеет в виду в данном случае род в качестве вида, который в случае взаимнообратимости вида и видового различия, в отличие от эпистемологии Аристотеля, будет однозначно определяться завершающим его определением видовым различием, поскольку оно будет его собственным. Тогда в примере Плифона «животное» будет разделяться посредством «способности к рассуждению», а не «разумностью» и, соответственно, основным составляющим вид человека различием будет именно «способность к рассуждению». В этом, как заключает свое рассуждение Плифон, и состоит закон метода логического искусства.

Что касается конкретного примера разумного животного, то подобная аргументация Плифона в целом возможна только на основе специфичной для него платонической модели понимания способностей, посредством которых определяется сущее. Разумность человеческая и божественная в этом контексте тождественна с точки зрения сущности разума, но различна по характеру выражения: сама необходимость мыслить дискурсивно, т. е. способность к рассуждению, отличающая человека, есть следствие его более низкого по сравнению с богом положения в иерархии сущего; животная конечная природа человека, пока его душа пребывает в теле, требует темпоральной развертки конкретных актов мысли в дискурсе, в то время как способность к чистому созерцанию, фундирующая способность к рассуждению, в полной мере может осуществляться только вне телесной материи — такая полнота для бессмертной человеческой души остается открытой возможностью. — *О. Н.*

- 52 Плифон завершает свое рассуждение об омонимии сущего ее полным отрицанием. Предыдущее рассуждение (п. 14–18) показало, что если сущее не есть наивысший род вещей, предикат которого содержится во всех родах сущего под ним, включая приводящее, в одном и том же смысле, то оно неизбежно вообще не предсказывается ничему из сущего. Здесь Плифон утверждает, что только происхождение от всецело Единого, или Одного (неоплатоническая терминология), дает общность сущему посредством предиката существования. А в следующем параграфе он иронизирует над Аристотелем, который единство мыслит только как согласование различного по природе. Сущее, по

- Плифону, не может быть омонимичным, омонимично только высказывание о сущем в отношении его небытия. — *О. Н.*
- 53 Arist. *Met.* XII(Λ).10, 1076a3–4; цитата — из Гомера: *Iliad.* II.204. — *Т. С.*
- 54 «Общее как таковое» (τὸ ἀπλῶς καθόλου) или, более строго, «общее просто» — технический термин, принятый в школьной неоплатонической комментаторской традиции, в котором ἀπλῶς указывает на простую (вне чувственного сущего), или абсолютную, действительность общих сущностей (родов и видов), а также общих приводящих (акциденций), *прежде* многого частного, в отличие от физической действительности общего *во* многих частных и логической (произведенной умом посредством абстрагирования от частных вещей) действительности общего, существующего *после* многих частных. Такое употребление ἀπλῶς в отношении родовых и видовых сущностей и родов и видов приводящего в противопоставлении единичным вещам — общее место школьной философской традиции, как пример см. рассуждение Иоанна Филопона в комментарии на «Категории» Аристотеля: Philop. *In Cat.* 30.25–31.4 (ed. Busse 1898). — *О. Н.*
- 55 См.: Arist. *Cat.* 5, 2a11–19. Плифон указывает на положение Аристотеля, которое радикально противопоставляет его позицию учению о познании Платона. Поскольку познание сущего Аристотеля состоит именно в определении единичного сущего посредством родов и видов, Плифоном делается вывод, что общее в вещах, по Аристотелю, необходимо ниже (или меньше) частного. Напротив, Платон исходит из того, что только общее, т. е. идеи, как образцы, по которым творятся все вещи, существует вечно и является высшей целью познания, а все возникающее от творящей причины согласно идеям существует как конечное, и как таковое даже не существует в полном смысле слова (*Tim.* 27d5–28b2). Далее в этом разделе Плифон последовательно исходит из того взгляда, что близость сущего по степени совершенства к общему и идеям, причем взятым в иерархическом порядке, где, например, разумное животное более животное, чем неразумное, делает его более сущим и в смысле полноты доступного ему познания, и в смысле иерархии совершенства. Все свои доказательства Плифон строит на этом постулате. См.: Plethon *Contra Schol.* 23; Lagarde 1989, 434, и сноску 38. — *О. Н.*
- 56 Об этом говорится в той же, что указана в предыдущей сноске, главе «Категорий», например: *Cat.* 5, 2b7–28. Согласно Аристотелю, как уже говорилось (см. сноску 38), применительно ко вторым сущностям вид более сущности, чем род, поскольку посредством сказывания вида более понятно, с каким индивидуумом мы имеем дело, чем посредством сказывания рода (*Cat.* 5, 2b8–15). Первые сущности, т. е. индивидуиды, есть сущности по преимуществу, поскольку они не сказываются о каких-либо других подлежащих, но являются подлежащими для родов и видов, которые сказываются о них (*Cat.* 5, 2b15–17). И таким же образом виды относятся к родам: поскольку рода сказываются о видах, среди вторых сущностей виды более сущности, чем рода (*Cat.* 5, 2b17–20). Что же касается сущности самой по себе, — здесь Плифон фактически цитирует Аристотеля, — то о ней не говорится как о сущности в большей или меньшей степени: один человек как первая сущность не более и не менее

«человек», чем он сам или же чем другой человек (*Cat.* 5, 3b33–39), и ни одна сущность — ни первая, ни вторая — не является в большей или меньшей мере сущностью, чем другая (*Cat.* 5, 2b21–28). — *О. Н.*

- 57 Плифон пытается выявить контекст, в котором Аристотель противоречит сам себе, утверждая первенство первых сущностей по отношению ко вторым (*Cat.* 5, 2a11–19), будучи «уловлен» мыслью о том, что полнота определения сущности и, следовательно, ее существования зависит от количества (полноты) предикации, поскольку тогда она более отчетливо явлена познанию в своем бытии. При этом Плифон пользуется различием между высказыванием об общем как об общем в отношении присущего ему и высказыванием об общем, но не как об общем, в отношении присущего ему, которое обсуждается Аристотелем в 7 главе трактата «Об истолковании», *De int.* 7, 17a38–17b12. Высказывание об общем как об общем (у Аристотеля: ἐπὶ τοῦ καθόλου ἀποφαίνεσθαι καθόλου (*De int.* 7, 17b5–6)) имеет субъектом единство всех индивидов вида (или единство вида в отношении рода), либо единство всех представителей рода (или единство рода), выражающее их сущность, и совпадает с общим высказыванием, или «общей посылкой» силлогизма в терминологии Аристотеля, т. е. высказыванием, взятым со стороны всеобщности объема его субъекта (все индивиды вида или все индивиды рода). Высказывание об общем, но не как об общем (у Аристотеля: τὸ μὴ καθόλου ἀποφαίνεσθαι ἐπὶ τῶν καθόλου (*De int.* 7, 17b9)), имеет субъектом неопределенного (любого из всех, некоего) представителя вида или рода, взятого со стороны его сущности, и отличается как от общего, так и от частного высказывания в смысле «частной посылки» силлогизма в терминологии Аристотеля, т. е. высказывания, взятого со стороны ограниченного множества в объеме его субъекта (один или некоторые индивиды вида, один или некоторые представители рода, взятого без деления по видам). Как таковое высказывание об общем, но не как об общем, неопределенно, т. е. мы не можем судить по нему о том, имеется ли в виду в таком высказывании всякий индивид вида или один из них. Плифон указывает на то, что если мы возьмем общее не в общем смысле, т. е. рассмотрим сущность не как общее, а как частное в качестве общего (некий индивид вида, некий представитель рода, взятого без деления по видам), то в этом случае формально можно сказать, что конкретный индивид (Сократ) такого-то вида будет больше этого вида вообще, взятого со стороны любого его представителя (некоего человека, как представителя вида «человек»), а конкретный вид (человек) такого-то рода будет больше рода вообще, взятого со стороны любого его представителя (некоего животного, как представителя рода «животное»), поскольку сущность такого индивида в отношении неопределенного представителя его же вида или сущности вида в отношении неопределенного индивида его же рода будет более определенной (будет содержать больше предикатов). Такой подход, по мысли Плифона, был бы разумен, если бы мы сравнивали конкретное частное с неопределенным частным, и это конкретное было бы, несомненно, более сущим, чем пустая абстракция такого частного того же рода или вида, что и этот конкретный индивид. Но, как полагает Плифон, отдавая приоритет частному перед общим, Аристотель таким образом смешивает сущности взятые не в общем смысле

и в общем смысле, т. е., например, «некоего (любого из всех) человека» и «всех людей», так что человек как таковой, а не некий человек, недоопределенный и определяемый как «человек», оказывается больше животного как такового, а не «некоего животного», либо Сократ сам по себе как конкретный индивид, а не некий человек по имени Сократ, больше человека как такового, а не некоего человека. В силу этой ошибки, смешав частное и общее, Аристотель полагает индивид в качестве первой сущности, существующей более первичным образом, чем человек как таковой или «всякий человек», хотя, по существу, индивид есть только часть целого. При этом сам Аристотель согласен с тем, что сущность сама по себе не является сущностью в большей или меньшей степени, или, как эту мысль на примере выражает Плифон, «всякий человек» и есть «все люди», и все люди ничем не отличаются от всех отдельных людей, т. е. любого (или некоего) человека. Выделяя таким образом контекст, в котором общее и частное в роде или виде совпадают по значению (любой представитель вида имеет общее определение вида, а конкретный вид в роде имеет в своем определении все значение рода, объединяющее его со всеми иными видами этого рода), Плифон резонно и вовсе высказывает неуверенность в осмысленности того, чтобы, как это происходит в его примере, различать вид (человек вообще, как любой человек) и индивид, как только представитель этого вида (Сократ), чтобы сравнить их с точки зрения видового определения. Это и действительно бессмысленно, если отвлечься от собственного смысла контекста, в котором Аристотель указывает на возможность сранения сущностей по степени в смысле *полноты определения* «некоторого» недоопределенного индивида или «некоторого» недоопределенного вида. Но Плифон имеет в виду, что эта бессмыслица проистекает из того, что, по Аристотелю, определение первой сущности и ее научная классификация прежде всего происходит посредством вторых сущностей, т. е. через вид и род, помимо приводящего и собственного им. И именно здесь Аристотель определяя некоторого индивида, в действительности, имеет дело с любым из всех индивидов такого-то рода и вида, поскольку отвлекается от приводящего и, соответственно, от понимания частного в качестве отдельного множества индивидов или одного индивида, принадлежащих одному и тому же виду и выделяемых по наличию этого приводящего. Только в отношении такой классификации сущностей по родам и видам Аристотель признает синонимичность значений ее составляющих, т. е. только в этой части исследование Аристотеля имеет ценность. Плифон лишь указывает, что для этой классификации сущего нет никакого смысла придавать индивидам значение первичных по существованию сущностей, напротив, они только крайние части этого целого (тем более, что иерархическое целое универсума не сводится исключительно к родо-видовым определениям сущностей, как Плифон с платонических позиций показывает в различных частях трактата). Тогда причина завороченности Аристотеля этой бессмыслицей, несомненно в том, что он ищет иерархию совершенства в сущем не там, где она находится, не в осмыслении порядка родо-видовых связей сущего с позиции разума, который сотворил все сущее, положив такой порядок в качестве формы его существования, а с точки зрения постижения механизма согласования

- деятельности различных индивидуальных сущностей, действию которого сопутствует, постоянно проявляясь, смысловая омонимия их определений. Поэтому порядок общего в вещах (рода и виды в общем смысле) остается для Аристотеля нейтральным, только формой определения частного. В итоге Плифон иронизирует над ним, предполагая, что тот, вероятно, предпочитал и считал согласным с разумом, как и всякий человек (т. е. глупец), иметь дело с разнообразным, отвергая однообразие, т. е. совершенное единство порядка сущего. — *О. Н.*
- 58 См. предыдущую сноску о различии частного и общего терминов, взятых в смысле общего не в общем и в общем смысле. Плифон, учитывая окончание предыдущего параграфа, продолжает иронизировать над Аристотелем: человеческая сущность создана не ради некоего человека, которому нравится узнавать и то, и другое. По сути, это ирония над данным Аристотелем определением цели человеческого существования. Для Аристотеля, как известно, «Все люди стремятся от природы к знанию» (*Met. I(A).1, 980a1*; Аристотель 1976, 65), и только та наука, которая существует ради самой себя, есть истинная цель свободного человека (*Met. I(A).2, 982b10–27*). — *О. Н.*
- 59 Plato *Leg. X, 903c6–8*. Плифон пересказывает известное место из «Законов» (*Leg. X, 903b4–e1*), опровергая телеологический принцип организации универсума у Аристотеля, построенный на согласовании различных движений различного сущего. Для него, как и для Платона, принцип общего блага целого, для которого существует частное, а не наоборот, заложенный Богом во всякое сущее при его творении, непосредственно определяет природу частного сущего в иерархическом порядке следования форм от низших к высшим вплоть до малейших частных (всего привходящего) (см. сноску 38). В этом смысле, например, поскольку разумная природа есть причина бытия человеческой природы, человек как вид в роде животного совершеннее (выше и больше), чем все виды этого рода, в виду того, что им не свойственна разумность, или, говоря иначе, «разумное — более животное, поскольку и разумная жизнь — более [жизнь], а неразумная [жизнь] — некое подобие разумной жизни» (*Plethon Contra Schol. 23*; Lagarde 1989, 434). — *О. Н.*
- 60 Буквально: «того, что отчасти». — *Т. С.*
- 61 Имеется в виду «Вторая аналитика», см.: *Arist. Post. Anal. I(A).24, 86a3–13*. Плифон указывает на то, что Аристотель, положив частное первым в отношении общего, напротив, в этом месте «Второй аналитики» говорит, что чем более частным является научное доказательство, тем больше в нем неопределенного, в отличие от доказательства через более общее, касающееся простого и в этом смысле дающее более определенное знание. Аристотель имеет в виду, что знание более общей посылки при построении силлогизма в возможности включает и выводы о более частном, нежели если бы исходная посылка представляла бы собой суждение о менее общем, чем имеющаяся посылка (*Post. Anal. I(A).24, 86a22–30*). С этим не мог бы не согласиться и Плифон. В этом смысле возражение Плифона касается, скорее, не реального противоречия в учении Аристотеля, а опять же непонимания Аристотелем, с точки зрения Плифона, самого принципа единства познания

и познаваемого, согласно которому то и другое совпадают на основе понятия о полной иерархической связности частей универсума по природе их творения в единое — большее частного и придающее ему степени совершенства — целое. — *О. Н.*

- 62 Как и Аристотель в большинстве случаев, а также его комментаторы, Плифон употребляет εἶδος (вид), а не утвердившееся в современном аристотелеведении понятие формы (μορφή). Мы переводим εἶδος словом «форма», исходя из сложившейся в научном дискурсе традиции использования понятийной пары форма — материя. — *О. Н.*
- 63 Ср.: Arist. *Met.* V(Δ).28, 1024b8–9; *De part. animal.* I(A).3, 643a24. В V кн. «Метафизики» (*Met.* V(Δ).28, 1024b8–9) Аристотель говорит о роде в значении материи в том смысле, что род выступает подлежащим для видового различия и качества (ἡ διαφορά καὶ ἡ ποιότης), т. е. определения по виду и приводящего. А в «О частях животных» (*De part. animal.* I(A).3, 643a24–26) он говорит о том, что видовое различие есть определенный вид (форма), заключенный в определенную материю (ἔστι δ' ἡ διαφορά τὸ εἶδος ἐν τῇ ὕλῃ) (*De part. animal.* I(A).3, 643a24), поскольку все части животных есть тело, но к телу или его частям животное не сводится, так как не может быть различено по роду и видам без наличия определенной формы. Плифон, следуя смыслу этих указаний Аристотеля, говорит о соответствии общего материи, а частного — форме, а именно о том, что у Аристотеля материя определяется формой, и только так возникает единичное сущее такого-то вида и рода (поскольку обладает видовым различием, заключенным в материю), однако при этом и сам род выступает материей, которая определяется посредством видового различия (единичное такого-то вида, как выделенное по виду в таком-то роде). Поэтому частное оказывается более определенным, согласно Аристотелю, чем более общее, как некоторый индивид такого-то вида в сопоставлении с видом и некоторый вид такого-то рода в сопоставлении с родом (см. сноску 56). Такое соответствие позволяет, по мысли Плифона, Аристотелю рассматривать сущность саму по себе (любое сущее) как нечто частное и сказывающееся в различных значениях, т. е., в терминологии Плифона, как целое: неделимое единство индивида и столь же неделимое единство вида, как предметы определения в собственном смысле. И это неудивительно, ведь все более общее в родо-видовом порядке деления сущности по отношению к такому частному есть часть его определения. В следующем предложении и далее Плифон приходит к соответствующей паре целого и части формулировке отношения в паре общего и частного, переворачивая данную оппозицию общего как материи и части, с одной стороны, и частного как формы и целого, с другой, в платоническом духе. Он указывает, что, в отличие от позиции Аристотеля, все было бы наоборот, если бы общее мыслилось как целое и форма, а частное как часть и материя. — *О. Н.*
- 64 Продолжая рассуждение, начатое в предыдущем предложении, Плифон противопоставляет порядок определений сущего у Аристотеля тому, что соответствует учению Платона. Имеется ввиду, что возникновение и существование всего сущего мыслилось бы иначе, если бы общее было сходно с целым, а частное с частью. Далее Плифон вводит и сопутствующие в таком

- употреблении понятию целого (единство определения сущего) понятия вида (формы) и деятельности, а понятию части (элемент определения сущего) — материи и возможности. Как полагает Б. Лагард, здесь Плифон инициирован известным местом из «Тимея», где демиург из многообразных причин определения сущего к тому-то и тому-то «составил ... нашу Вселенную — единое живое существо, заключающее в себе все остальные живые существа, как смертные, так и бессмертные» (Plato *Tim.* 69c1–3; Платон 1994, 475) (Lagarde 1976, II, 66). — *О. Н.*
- 65 Плифон пишет это слово именно так, и Б. Лагард считает, что такое написание умышленно и указывает на употребление его в значении, относящемся к учению Аристотеля о возможности и действительности (Lagarde 1973, 318). — *Т. С.*
- 66 Б. Лагард полагает, что здесь скрытая цитата из Аристотеля, который в III кн. «Физике» (*Phys.* III.7, 207a35) применительно к бесконечному говорит, что форма охватывает (περιέχει) бесконечное как материю (Lagarde 1976, II, 67). — *О. Н.*
- 67 Плифон переписывает учение Аристотеля о возникновении и становлении всего единичного сущего как переходящего от возможного бытия к бытию в действительности в процессе оформления материи с точки зрения учения платоников. Иерархический универсум сущего есть некое единое сотворенное целое, которое оформляется, переходя от возможности к действительности, посредством творящей деятельности единящего общего, имеющего этот универсум в уме в совершенном виде еще до всякого его творения. В этом смысле форма (вид) содержится в целом в большей мере, чем в частях, а общее в первую очередь ведет к единству частей. Напротив, частные сущие в иерархии родов и видов (видов/форм) оформляются (пребывая в деятельности) под действием общего, но содержат его в себе не в целом, а только в той части (порядок родов и видов), которая каждому из них положена. В итоге все общее распределяется по частным сущностям в иерархическом порядке степеней сходства с идеальным порядком целого и его частей. При этом общее оказывается всецело совершенным, в то время как частное — несовершенным, но именно в отношении к общему, подобие которого в себе содержит как принцип собственной деятельности в границах своего вида и рода, «поскольку он [Бог] тот, кто дает им [сущим] бытие, невозможно, чтобы гораздо раньше, через само бытие, он не дал бы сущим сходства с собой и единства. Ведь то, что он прежде всего дает сущим — а он не дает ничего прежде бытия, — это самое он дает одно и одновременно сходное с ним самим, насколько возможно» (Plethon *Contra Schol.* 23; Lagarde 1989, 433). — *О. Н.*
- 68 Arist. *Cat.* 7, 7b36. — *Т. С.*
- 69 В «Категориях», цитату из которых приводит Плифон, Аристотель не говорит об одновременности существования соотнесенных, но что они существуют вместе, и таким образом подразумевает это, однако приводит два исключения, а именно: соотнесенность чувственно воспринимаемого и чувственного восприятия (*Cat.* 7, 7b35–8a12) и знания и познаваемого (*Cat.* 7, 7b21–34).

В случае чувственно воспринимаемого и чувственного восприятия он исходит из того, что всякое единичное сущее, обладающее чувственным восприятием, т. е. животное, ощущает чувственно воспринимаемое с момента рождения и до своего уничтожения, поскольку животное и его чувственное восприятие появляются вместе (*Cat.* 7, 7b36–8a12) и, следовательно, также и исчезают одновременно. При этом с уничтожением воспринимаемого чувствами уничтожается и чувственное восприятие, в то время как чувственное восприятие не устраняет вместе с собой воспринимаемое чувствами (*Cat.* 7, 7b37–38). Это означает, что чувственное восприятие возникает вместе с возникновением чувственно воспринимающего, а чувственно воспринимаемое существует и до самого чувственно воспринимающего (*Cat.* 7, 8a6–12), как и, соответственно, после него. В этом смысле чувственно воспринимаемое имеется и до, и после жизни единичного животного. Метафизическое обоснование этого положения дается Аристотелем в трактатах «О душе» и IV кн. «Метафизики». Чувственное восприятие как способность всякого животного происходит в претерпеваемом и приводится в действие из состояния бытия в возможности только под воздействием чувственно воспринимаемого (*De An.* III(Г).2, 426a2–15). При этом Аристотель уточняет, что действия чувственно воспринимаемого и чувствующего суть одно действие, а поэтому они исчезают или сохраняются вместе, однако как существующие в возможности они не обязательно исчезают и сохраняются совместно (*De An.* III(Г).2, 426a15–20). В свою очередь, причина того, что чувственно воспринимаемое имелось бы и без чувствующего, заключается в том, что движущее перее по природе движимого, а в их отношении чувствующее претерпевает, чувственно воспринимаемое же воздействует (*Met.* IV(Г).5, 1010b30–1011a1), и как таковые они в своих действиях тождественны, а по бытию различны (*De An.* III(Г).2, 425b26). — О. Н.

- 170 Критика Плифоном исключения Аристотелем случая отношения чувственно воспринимаемого и чувствующего из принципа необходимой совместности соотносимых под категорией отношения исходит из положения Платона о том, что Вселенная есть единое сотворенное вечное живое существо (Plato *Tim.* 69c1–2), некое целое частей (общего и частного), в котором одно сущее бессмертно по большему совершенству, т. е. существует всегда, а другое бессмертно в меру совершенства смертного в порядке постоянного порождения себе подобного (Plato *Symp.* 207c9–d3), как он эксплицитно указывает в трактате «Против сочинения Схолария в защиту Аристотеля» (Plethon *Contra Schol.* 23; Lagarde 1989, 434). В этом иерархическом целом принцип совместного существования соотносенного для Плифона, в отличие от Аристотеля, не имеет исключений ни по бытию в действительности, ни по бытию в возможности, и действует как основное определение целого: целое есть целое частей, и оно как соотношение частей больше своих частей, и, соответственно, общее в реальном порядке существования целого больше, или совершеннее, частного. Иными словами, всякое сущее, получая существование, получает его одновременно как вписанное в единство целого в качестве части, соотносящейся со всеми другими частями целого, что не означает, что во Вселенной все вообще одушевлено и живо, но только то, что чувственно

воспринимающее — неустранимая часть целого так понятого универсума. Соответственно, с точки зрения такого целого, его идеальная, только умопостигаемая структура дана как образец всех отношений в целом материального космоса, в согласии с которым он сотворен. Материальный космос является подобием этого образца, а все отношения, возникающие между его частями, как указывает Плифон в п. 72, определяются структурой отношений идей в умопостигаемом порядке целого.

Такое понятие о действительности целого (см. сноску 67) означает, что Плифон исходит из иного, чем Аристотель, понятия возможности. Согласно Плифону, утверждаемая Аристотелем омонимия сущего возможна только в модальностях лишения, т. е. перехода от возможности к действительности, и соответственно уничтожения, которое упраздняет всякую ценность какого-либо возникновения, в том числе и вечного живого существа космоса (для Аристотеля же космос потому и не возникает и просто вечен) (см. сноски 38 и 52). Напротив, возможность в собственном и истинном смысле мыслится Плифоном только как порождение самого знания в действительность, т. е. как порождение целого. Как он указывает в п. 22 трактата против Схолярия: «Конечно, никто не станет отрицать, что для возникающего тем или иным образом совершенно необходимо возникать из небытия; однако допускающие возникновение вечных [сущих] считают, что все возникающее не всегда возникает из того небытия, которое в действительности, полагая что эти [вечные сущие] возникают из того небытия, которое только в возможности, и эта вселенная одновременно как вечна, так и произведена и продолжает производиться Богом; и они думают, что в возможности она всегда не существует, то есть она бы не существовала, если бы [постоянно] не производилась сотворившим ее» (Plethon *Contra Schol.* 22; Lagarde 1989, 428). Такое «небытие в возможности» может быть использовано только Богом-творцом, который не только не знает чего-либо лишнего бытия, но и есть само бытие, и, соответственно, все им мыслимое оказывается действительным. По этой причине целое вселенной в принципе не существует в возможности, поскольку уже сотворено и постоянно производится творцом, сущность которого есть чистый акт бытия, в целом вселенной обнаруживаемый как бесконечное множество сопряженных друг с другом в единство такого целого частных актов. Как следствие, заключенное в божественном замысле единство в понятии сущего, хотя и детерминирует порядок отношений в чувственном космосе, является ему омонимичным в том смысле, что взятые сами по себе движения, которые составляют переход от чувственного восприятия в возможности к чувственному восприятию в действительности, в процессе которого соотносятся чувственно воспринимаемое и чувствующее, собственной идеи в умопостигаемом образце возникающих между ними соотношений не имеют, поскольку для движущихся вещей не существует движущейся идеи (п. 72), в том числе и движущейся идеи соотнесенного.

Поэтому для Плифона утверждение Аристотеля о существовании чувственно воспринимаемого раньше во времени чувственного восприятия есть лишь свидетельство того, что тот отрицает заданность отношений соответствующих соотносящихся вещей в соименном единстве идеального целого,

и в силу этого, для Аристотеля, первые сущности, хотя и упорядочены в некоторое единство с точки зрения своего родо-видового определения, в отношениях друг с другом такого сущностного порядка не имеют, т. е. сказываются относительно друг друга омонимично, и, как и вторые сущности, выражающие этот родо-видовой порядок, к соотнесенному не принадлежат (см.: Arist. *Cat.* 7, 8a13–8b24). В этом смысле Плифон показывает, что взгляд с точки зрения целого (единства сущего и его сказывания в одном значении) делает невозможной не ситуацию отсутствия независимо от всего чувственно воспринимаемого какого-либо единичного чувственно воспринимающего (животного), которое было, но исчезло вместе со своими и возможными, и действительными чувственными восприятиями, либо еще не появилось и есть только в возможности, как и его чувственные восприятия, но отсутствия чувственного восприятия как такового. Отсюда его аргументы: 1) если чувственного восприятия никогда не будет, то не будет и чувственно воспринимаемого; 2) если чувственное восприятие имеется только в возможности, то и чувственно воспринимаемое с точки зрения любой конкретной соотнесенности чувствующего и чувственно воспринимаемого также окажется сущим только в возможности. Второй аргумент не противоречит утверждениям Аристотеля, но в отличие от первого, однако, имеет иной смысл. Первый формулируется как контрфактическая гипотеза и при этом с точки зрения акта творения: если изъять из плана построения универсума, сообразного умопостигаемому образцу, чувственное восприятие, то нет никакого смысла говорить о возможности чувственно воспринимаемого. Но если такая возможность есть, то лишь в силу возможности чувственного восприятия будет иметь смысл и чувственно воспринимаемое, как более низшее по отношению к высшему, т. е. тело по отношению к животному, в иерархической структуре универсума.

Данный способ доказательства аналогично можно применить и ко второму исключению из принципа необходимой совместности членов отношения, сделанному Аристотелем, а именно к отношению знания и познаваемого, которое в соотношении их как возможных всегда имеется раньше действительного познания и сохраняется после прекращения знания и уничтожения познающего живого существа (*Cat.* 7, 7b23–34). Плифон здесь не касается этого вопроса, но соответствующее решение подразумевается для дальнейшего рассуждения и косвенно обсуждается им в другом контексте в связи с критикой Аристотелем платонической идеи познания как «воспоминания» (п. 31). Причина подобного невнимания Плифона, однако, очевидна: всякий, кто мыслит душу бессмертной, не может думать, что познаваемое предшествует по времени знанию. В дополнение к рассуждению Плифона можно указать на параллельное место из «Теэтета», где Платон вкратце излагает подобную аристотелевской теорию чувственного восприятия как точку зрения приверженцев учения о вечном становлении, для которых «знание есть ощущение», противников теории идей и первенства знания умопостигаемого над чувственным восприятием и чувственно воспринимаемым (*Theaet.* 156a2–157c3). — О. Н.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ К КОММЕНТАРИЯМ

- Averroes (1953) *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*. Ed. by F. S. Crawford. Cambridge, MA: The Mediaeval Academy of America (Corpus commentariorum Averrois in Aristotelem. Versionum Latinarum. Vol. 6.1).
- Avicenna (1926) *Avicennae Metaphysices Compendium ex Arabo Latinum reddidit et adnotationibus adornavit N. Carame*. Rome: Pont. Institutum Orientalium Studiorum.
- Bekker Imm., ed. (1831) *Aristotelis opera*. Vol. 1–2. Ed. Academia Regia Borussica. Berolini: Apud Georgium Reimerum.
- Bradshaw D. (2017) «The presence of Aristotle in Byzantine theology». *The Cambridge Intellectual History of Byzantium*. Ed. by A. Kaldellis, N. Siniossoglou. Cambridge: Cambridge University Press. P. 381–396.
- Brenet J.-B., éd. (2007) *Averroès et les averroïsmes juif et latin. Actes du colloque international (Paris, 16-18 juin 2005)*. Turnhout: Brepols Publishers.
- Burnet I., ed. (1901) *Platonis opera*. Tomus I–IV. Oxford: Clarendon Press (Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis).
- Busse, A., ed. (1887a) *Porphyrii Isagoge et In Aristotelis Categorias Commentarium*. Berlin: Reimer (Commentaria in Aristotelem Graeca. Vol. IV. Pars 3).
- Busse, A., ed. (1887b) *Philoponi (olim Ammonii) In Aristotelis Categorias commentarium*. Berlin: Reimer (Commentaria in Aristotelem Graeca. Vol. XIII. Pars 1).
- Busse A., ed. (1895) *Ammonius in Aristotelis categorias commentaries*. Berlin: Reimer (Commentaria in Aristotelem Graeca. Vol. IV. Pars 4).
- Busse A., ed. (1900) *Eliae In Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categorias commentaria*. Berlin: Reimer (Commentaria in Aristotelem Graeca. Vol. XVIII. Pars 1).
- Busse A., ed. (1904) *Davidis Prolegomena et in Porphyrii Isagogen commentarium*. Berlin: Reimer (Commentaria in Aristotelem Graeca. Vol. XVIII. Pars 2).
- Calma D. (2011) *Études sur le premier siècle de l'averroïsme latin. Approches et textes inédits*. Turnhout: Brepols Publishers (Studia Artistarum. Vol. 31).
- Chevalier J. (1956) *Histoire de la pensée*. Vol. II. *La pensée chrétienne, des origines à la fin du XVIe siècle*. Paris: Flammarion.
- Cook H. P., Tredennick H., eds. (1962) *Aristotle. Categories. On Interpretation. Prior Analytics*. London: William Heinemann; Cambridge, MA: Harvard University Press (Loeb Classical Library. № 325).
- Erismann Ch. (2017) «Logic in Byzantium». *The Cambridge Intellectual History of Byzantium*. Ed. by A. Kaldellis, N. Siniossoglou. Cambridge: Cambridge University Press. P. 362–380.
- Hasse D. N., Bertolacci A., eds. (2012) *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics*. Berlin; Boston: Walter de Gruyter (Scientia Graeco-Arabica. Bd. 7).
- Jaeger W., ed. (1957) *Aristotelis Metaphysica*. Oxford: Clarendon Press (Oxford Classical Texts).
- Kalbfleisch K., ed. (1907) *Simplicius In Aristotelis Categorias commentarium*. Berlin: Reimer (Commentaria in Aristotelem Graeca. Vol. VIII).
- Kaldellis A. (2008) *Hellenism in Byzantium. The transformations of Greek identity and the reception of the classical tradition*. Cambridge: Cambridge University Press (Greek Culture in the Roman World).

- Lagarde B. (1973) «Le “De Differentiis” de Pléthon d’après l’autographe de la Marcienne». *Byzantion*. Vol. 43. P. 312–343.
- Lagarde B. (1976) *Georges Gémiste Pléthon. «Des Différences entre Platon et Aristote»*. Édition, traduction et commentaire. Thèse de doctorat. T. I–II. Paris: Université de Paris IV — Sorbonne.
- Lagarde B. (1989) «George Gémiste Pléthon: Contre les objections de Scholarios en faveur d’Aristote (Réplique)». *Byzantion*. Vol. 59. P. 354–507.
- Ross W. D., ed. (1950) *Aristotelis Physica*. Oxford: Clarendon Press (Oxford Classical Texts).
- Ross W. D., ed. (1956) *Aristotelis de Anima*. Oxford: Clarendon Press (Oxford Classical Texts).
- Trizio M. (2017) «Reading and commenting on Aristotle». *The Cambridge Intellectual History of Byzantium*. Ed. by A. Kaldellis, N. Siniosoglou. Cambridge: Cambridge University Press. P. 397–412.
- Walzer R., Stern S. M., eds. (1962) *Greek into Arabic. Essays on Islamic Philosophy*. Oxford: Bruno Cassirer (Oriental Studies. Vol. 1).
- Аристотель (1976) «Метафизика». Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль (Философское наследие. Т. 65). С. 63–367.
- Аристотель (1978) «Категории». Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 2. М.: Мысль (Философское наследие. Т. 76). С. 51–90.
- Медведев И. П. (1997) *Византийский гуманизм XIV–XV вв.* СПб.: Алетейя (Византийская библиотека).
- Платон (1994) «Тимей». Платон. Собр. соч.: в 4 т. Т. 3. М.: Мысль (Философское наследие. Т. 117). С. 421–500.

DE DIFFERENTIIS PLATONIS ET ARISTOTELIS (Part 1)

George Gemistos Plethon

Transl. by Tatiana Senina (nun Kassia), comment. by Tatiana Senina (nun Kassia) and Oleg Nogovitsin.

Tatiana Senina (nun Kassia)

PhD in philosophy, research fellow at the Research and Education Center for Religion, Philosophy, and Culture Studies at St. Petersburg State University of Aerospace Instrumentation. Associated Researcher at the Sociological institute of the Federal Center of Theoretical and Applied Sociology of the Russian Academy of Sciences

Address: 67A Bolshaya Morskaya str., St. Petersburg 190000, Russia.

E-mail: mon.kassia@gmail.com

Oleg Nogovitsin

PhD in Philosophy, Senior Researcher at the Sociological institute of the Federal Center of Theoretical and Applied Sociology of the Russian Academy of Sciences, Associate Professor of the Higher School of Social Sciences at the Peter the Great St. Petersburg Polytechnic University.

Address: 25/14 7-ya Krasnoarmeyskaya str., St. Petersburg 190005, Russia.

E-mail: onogov@yandex.ru

REFERENCES TO COMMENTS

- Aristoteles (1976) "Metaphysica". Aristoteles. *Soch.*: v 4-kh t. T. 1 [Works in 4 vol. Vol. 1]. Moscow: Mysl' (Filosofskoe nasledie. T. 65 [Philosophical Heritage. Vol. 65]): 63–367. (in Russian).
- Aristoteles (1978) "Categoriae". Aristoteles. *Soch.*: v 4-kh t. T. 2 [Works in 4 vol. Vol. 2]. Moscow: Mysl' (Filosofskoe nasledie. T. 76 [Philosophical Heritage. Vol. 76]): 51–90. (in Russian).
- Averroes (1953) *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros* (ed. by F. S. Crawford). Cambridge, MA: The Mediaeval Academy of America (Corpus commentariorum Averrois in Aristotelem. Versionum Latinarum. Vol. 6.1).
- Avicenna (1926) *Avicennae Metaphysices Compendium* (latin tr. by N. Caramè). Rome: Pont. Institutum Orientalium Studiorum.
- Bekker Imm. (ed.) (1831) *Aristotelis opera*. Vol. 1–2. Ed. Academia Regia Borussica. Berolini: Apud Georgium Reimerum.
- Bradshaw D. (2017) "The presence of Aristotle in Byzantine theology". *The Cambridge Intellectual History of Byzantium* (ed. by A. Kaldellis, N. Siniosoglou). Cambridge: Cambridge University Press: 381–396.
- Brenet J.-B. (éd.) (2007) *Averroès et les averroïsmes juif et latin. Actes du colloque international (Paris, 16-18 juin 2005)*. Turnhout: Brepols Publishers.
- Burnet I. (ed.) (1901) *Platonis opera*. Tomus I–IV. Oxford: Clarendon Press (Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis).
- Busse, A. (ed.) (1887a) *Porphyrii Isagoge et In Aristotelis Categorias Commentarium*. Berlin: Reimer (Commentaria in Aristotelem Graeca. Vol. IV. Pars 3).
- Busse, A. (ed.) (1887b) *Philoponi (olim Ammonii) In Aristotelis Categorias commentarium*. Berlin: Reimer (Commentaria in Aristotelem Graeca. Vol. XIII. Pars 1).
- Busse A. (ed.) (1895) *Ammonius in Aristotelis categorias commentaries*. Berlin: Reimer (Commentaria in Aristotelem Graeca. Vol. IV. Pars 4).
- Busse A. (ed.) (1900) *Eliae In Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categorias commentaria*. Berlin: Reimer (Commentaria in Aristotelem Graeca. Vol. XVIII. Pars 1).
- Busse A. (ed.) (1904) *Davidis Prolegomena et in Porphyrii Isagogen commentarium*. Berlin: Reimer (Commentaria in Aristotelem Graeca. Vol. XVIII. Pars 2).
- Calma D. (2011) *Études sur le premier siècle de l'averroïsme latin. Approches et textes inédits*. Turnhout: Brepols Publishers (Studia Artistarum. Vol. 31).
- Chevalier J. (1956) *Histoire de la pensée*. Vol. II. *La pensée chrétienne, des origines à la fin du XVIe siècle*. Paris: Flammarion.
- Cook H. P., Tredennick H. (eds.) (1962) *Aristotle. Categories. On Interpretation. Prior Analytics*. London: William Heinemann; Cambridge, MA: Harvard University Press (Loeb Classical Library. No. 325).
- Erismann Ch. (2017) "Logic in Byzantium". *The Cambridge Intellectual History of Byzantium* (ed. by A. Kaldellis, N. Siniosoglou). Cambridge: Cambridge University Press: 362–380.
- Hasse D. N., Bertolacci A. (eds.) (2012) *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics*. Berlin; Boston: Walter de Gruyter (Scientia Graeco-Arabica. Bd. 7).
- Jaeger W. (ed.) (1957) *Aristotelis Metaphysica*. Oxford: Clarendon Press (Oxford Classical Texts).
- Kalbfleisch K. (ed.) (1907) *Simplicius In Aristotelis Categorias commentarium*. Berlin: Reimer (Commentaria in Aristotelem Graeca. Vol. VIII).
- Kaldellis A. (2008) *Hellenism in Byzantium. The transformations of Greek identity and the reception of the classical tradition*. Cambridge: Cambridge University Press (Greek Culture in the Roman World).
- Lagarde B. (1973) "Le 'De Differentiis' de Pléthon d'après l'autographe de la Marcienne". *Byzantion*. Vol. 43: 312–343.

- Lagarde B. (1976) *Georges Gémiste Pléthon. "Des Différences entre Platon et Aristote"*. Édition, traduction et commentaire. Thèse de doctorat. T. I–II. Paris: Université de Paris IV — Sorbonne.
- Lagarde B. (1989) "George Gémiste Pléthon: Contre les objections de Scholarios en faveur d'Aristote (Réplique)". *Byzantion*. Vol. 59: 354–507.
- Medvedev I. P. (1997) *Vizantiyskiy gumanizm XIV–XV vv.* [Byzantine Humanism of the 14th–15th centuries]. St. Petersburg: Aleteyya (Vizantiyskaya Biblioteka [Byzantine Library]). (in Russian).
- Plato (1994) "Timaeus". Plato. *Sobr. soch.:* v 4-kh t. T. 3 [Collected Works in 4 vol. Vol. 3]. Moscow: Mysl' (Filosofskoe nasledie. T. 117 [Philosophical Heritage. Vol. 117]): 421–500. (in Russian).
- Ross W. D. (ed.) (1950) *Aristotelis Physica*. Oxford: Clarendon Press (Oxford Classical Texts).
- Ross W. D. (ed.) (1956) *Aristotelis de Anima*. Oxford: Clarendon Press (Oxford Classical Texts).
- Trizio M. (2017) "Reading and commenting on Aristotle". *The Cambridge Intellectual History of Byzantium* (ed. by A. Kaldellis, N. Siniosoglou). Cambridge: Cambridge University Press: 397–412.
- Walzer R., Stern S. M. (eds.) (1962) *Greek into Arabic. Essays on Islamic Philosophy*. Oxford: Bruno Cassirer (Oriental Studies. Vol. 1).

DOI: <https://doi.org/10.31119/essephts.2019.4.1.12>

ESSE: Studies in Philosophy and Theology. Vol. 4 No. 1. 2019. P. 359–398.

© Tatiana Senina (nun Kassia), transl., comment., 2019 © Oleg Nogovitsin, comment., 2019