

ОНТОЛОГИЯ: БЫТИЕ И НЕБЫТИЕ

Р.А. Мкртчян

DOI: 10.7256/1999-2793.2014.11.13394

ПОНЯТИЕ «БЕСТЕЛЕСНОЕ» И КОНЦЕПЦИИ ОБЩЕЙ И ЧАСТНОЙ ПРИРОД В АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ И ХРИСТИАНСКОЙ ПАТРИСТИКЕ V–VI вв.

Аннотация. Статья посвящена исследованию философских концепций общей природы и частной природы, возникших на почве неоплатонизма и аристотелизма и оказавших существенное влияние на философскую мысль христианских авторов Византийской эпохи. Автор во главу угла ставит вопрос о телесности или бестелесности упомянутых природ. В тесной связи с ним рассматриваются вопросы о том, в какой трактовке каждая из концепций является состоятельной, а в какой – нет, что из себя представляет общая природа, а что – частная, и как они соотносятся друг с другом. Работа носит преимущественно аналитический характер. В ней применён системный подход: каждая из исследуемых концепций природы рассматривается как система взаимосвязанных идей и взглядов. Для того чтобы осуществляемый анализ концепций был максимально точным и детализированным, использован вопросо-ответный метод. Автор доказывает, что концепции общей природы и частной природы не исключают друг друга (по крайней мере в области разумных существ). Напротив, если существуют общие природы, то существуют и частные, и наоборот, и те, и другие являются бестелесными и имеют одинаковый онтологический статус. Частная природа – это совокупность общей природы и принципа индивидуации. Последний тоже является бестелесным.

Ключевые слова: онтология, Платон, Аристотель, неоплатонизм, бестелесное, Давид Анахт, Иоанн Филопон, общая природа, частная природа, принцип индивидуации.

Введение

Проблема соотношения *общего* (универсалий) и *единичного* (индивида) занимает видное место в истории философской мысли. В античности к ней обращались Платон, Аристотель и их последователи, в патристическую эпоху – Ориген, Великие Каппадокийцы, св. Августин, Боэций, св. Иоанн Дамаскин, в Средние века – Ансельм Кентерберийский, Фома Аквинский, Дунс Скотт и другие. Менее известно, что эта проблема нашла своё отражение в христологических¹ спорах V–VI вв., прежде всего – в спорах вокруг вероопределения IV Вселенского Собора². Анализ христологии его

сторонников и противников показывает, что первые, исповедуя во Христе «две природы», имеют в виду *общие природы*, а вторые исповедуют «единую природу Христа» из двух *частных природ*. Поэтому в полемике между ними концепции *общей природы* и *частной природы* играют важную роль: состоятельность первой концепции является необходимым условием верности формулы «две природы», а состоятельность второй – условием верности формулы «единая природа»³. На сегодня существует ряд научных работ (как отечественных, так и зарубежных), в которых

поддерживавшего его Александрийского архиепископа Диоскора, а также принял исповедание веры, в котором говорилось об одном Лице и одной ипостаси Христа, «в двух природах познаваемого».

³ См.: Мкртчян Р.А. Концепции общей и частной природ в христологии халкидонитов и дохалкидонитов // Церковь и время. М.: ОВЦС МП, 2013. № 2(63). С. 29–62.

¹ Христология – область христианской теологии, охватывающая вопросы о личности и миссии богочеловека Иисуса Христа.

² Был созван в 451 г. в Халкидоне. Собор признал константинопольского архимандрита Евтихия еретиком, низложил

рассмотрению указанных концепций отведено определённое место⁴. Но есть один пункт, которому исследователи не уделяют должного внимания. Являются ли упомянутые природы (если они существуют) бестелесными, или они телесны? В подавляющем большинстве теологических трудов, посвящённых исследованию философского аспекта полемики между халкидонитами и нехалкидонитами⁵, этот вопрос не ставится, и даже само понятие «бестелесное» просто отсутствует. Между тем оно является очень важным, во-первых, для того, чтобы выяснить, в какой трактовке каждая из концепций является состоятельной, а в какой – нет; во-вторых, чтобы составить верное представление о том, что из себя представляет общая природа, а что – частная природа; и, в-третьих, чтобы понять, как эти природы друг с другом соотносятся. Поэтому есть необходимость внимательно рассмотреть истоки и развитие этой проблематики в античной и раннепатристической мысли.

Математические основания мироздания

Пифагор очень важное место уделял математической стороне описания окружающего мира. Его идеи в области онтологии можно свести к двум постулатам: «числа – это вещи» и «вещи – это числа»⁶. Первый, казалось бы, странный постулат означает, что «число», понимаемое Пифагором не как чисто количественное понятие, но одновременно как «схема», «структура» (или закон, описывающий схему и структуру), не есть «ничто», но «нечто», или, выражаясь более поздним языком, идеальная реальность особого рода, простейший «логос». Таким образом, Пифагор расширил понятие «реальность» далеко за пределы материальной реальности. Второй постулат Пифагора говорит о том, что основу вещей и явлений природы составляют

числа, задающие определённый «порядок»⁷. Он вводит своего рода простые математические модели, строит схемы, выводит формулы, и, в конечном счёте, всё сводит к числу, при этом полагая, что всё это, так или иначе, отражает первообразы и первоначала вещей.

Платоновские идеи и вопрос причастности им вещей

По Платону, мир истинного бытия образуют вечные и неизменные *идеи*⁸; а приходящие в бытие и изменяющиеся единичные вещи он относит к миру становления. Всякая вещь есть то, что она есть, в силу причастности, приобщённости соответствующей *идее*.

Излагая теорию идей, Платон обращает внимание на сложности и противоречия, связанные с возможными способами причастности единичных вещей *идеям*. Приобщается ли каждая индивидуальная вещь ко всей *идее* в целом или к её части?⁹ В диалоге «Парменид» присутствуют две важные аналогии *идей* – «день» (время) и «парус». Если внимательно рассмотреть соответствующий фрагмент диалога, то можно заметить, что когда речь идёт о том, что один и тот же день может быть во многих местах, то никаких сложностей не возникает. Когда же речь идёт об одной парусине, то оказывается, что она может покрывать каждого из многих только своей частью, но никак не вся целиком. Нюанс здесь следующий. Парусина является *телесной*, а *телесное* не может находиться одновременно в разных местах целиком, но только своими частями. День же является *бестелесным* (как и вообще время), поэтому он вполне может одновременно «находиться» во многих местах.

Таким образом, прежде чем говорить о способе причастности вещей *идеям*, необходимо ответить на следующий вопрос: являются ли идеи нематериальными и бестелесными, или это тонкие (например, эфирные) тела? Ответ Платона на поставленный вопрос представляется однозначным: идеи нематериальны и бестелесны.

⁴ Первая затрагивается некоторыми современными авторами при рассмотрении наследия Иоанна Грамматика (О. Давыденков и В. Лурье), Леонтия Византийского (Р. Кросс), преп. Максима Исповедника (Ж. Ларше), и в контексте исследования философии александрийской школы Аммония (Л. Бенакис, Н. Стяжкин), а вторая – при рассмотрении христологии Севира Антиохийского (Л. Григориадис, О. Давыденков, В. Лурье) и Иоанна Филопона (Т. Хайн-таллер, У. Ланг, Р. Кросс, О. Давыденков, В. Лурье).

⁵ Т.е. сторонниками и противниками Халкидонского собора.

⁶ Брамбо Роберт С. Философы Древней Греции. М.: Цетполиграф, 2010. С. 51.

⁷ Здесь можно поставить в параллель цитату из Писания о том, что Бог всё «мерюю, и числом, и весом расположил еси» (Премудр. 11: 21).

⁸ Платон рассматривает идеи не как мысли, а как самосущие сущности, которые ум может созерцать вне себя.

⁹ См.: Платон. Парменид // Платон. Собр. соч. в 4-х тт. М.: Мысль, 1993. Т. 2. С. 351–352.

Каковы свойства *бестелесного*? Порфирий пишет в сентенциях:

«1. Всякое тело занимает место, а из самого по себе бестелесного ничто, поскольку оно бестелесно, не занимает места.

3. Само по себе бестелесное, не присутствуя в телах пространственным образом¹⁰, <...> находится в них через отношение»¹¹.

«28. Если бестелесное заключено в теле, то не следует думать, будто оно заперто в нем как зверь в клетке. Никакое тело не может ни запереть, ни замкнуть в себе бестелесное наподобие меха, вмещающего воду или воздух»¹².

Итак, бестелесное не занимает места, и находится в телах не пространственным образом, но через отношение. Поэтому *идея*, будучи бестелесной, может целиком находиться одновременно в различных местах, т.е. во многих вещах, и при этом оставаться единой и неделимой. Если же быть более точным в выражениях, то не вполне корректно говорить, что бестелесная *идея* находится «в вещах». Она имманентна этим вещам и одновременно трансцендентна по отношению к ним. Вещи ей причастны, приобщены, но физически, в пространственном смысле, она в них находится не может. Поэтому *идеи* нет никакой необходимости дублироваться и множиться по числу вещей, ей причастных. Ведь, в конце концов, это вещи причастны *идее*, а не *идея* – вещам. Или иначе: *идея* конституирует вещи, причастные ей; вещи же совершенно не влияют на *идею* ни качественно (т.е. не определяют никоим образом её логическое содержание, и из своих специфических, например, приводящих свойств, не уделяют ей ничего), ни количественно (т.е. не дробят одну *идею* на множество одинаковых *идей*).

Из сказанного вытекает принцип, который в дальнейшем будет играть ключевую роль в концепции общей природы: **в умопостигаемом мире нет места для двух или нескольких абсолютно тождественных *идей***. Не будучи разделены ни пространством, ни временем, ни чем-либо иным, они только могут представлять из себя одну *идею*, лишь по ошибке «размноженную» в человеческом уме. Поэтому, по Платону, каждая *идея* сама по себе толь-

ко одна. Т.е., к примеру, *идея* человека одна, и этой одной и той же *идее* причастен каждый из людей.

Аристотелевская форма и вопрос о бестелесности

Аристотель в «Метафизике» критикует Платона за то, что у того целый ряд важных вопросов оставлен без ответов, и фактически вносит следующие поправки: 1) либо следует признать, что *идеи* не суть «вещи» (образцы), либо с ними следует распрощаться; 2) сущности вещей должны быть ближе к последним, чем предлагаемые Платоном *идеи*¹³. Таким образом, Аристотель отходит от своего учителя и предлагает собственный подход. Он не отказывается от признания неких идеальных причин сущего, но, в соответствии с перечисленными пунктами, во-первых, не рассматривает их как «умопостигаемые вещи» и «образцы», во-вторых, признаёт высокий онтологический статус единичных вещей, и, в-третьих, чтобы объяснить, каким образом эти идеальные причины вещей¹⁴ соединены с вещами, фактически опускает их в сами вещи.

В выстраиваемой Аристотелем онтологической парадигме ключевую роль играет *форма*, и именно на неё необходимо обратить основное внимание. Для этого сначала вспомним подход Порфирия, который в самом начале «Введения к “Категориям” Аристотеля» ставит три своих знаменитых вопроса: 1) существуют ли роды и виды в реальности, или же находятся в одних только мыслях? 2) если они существуют, то тела ли это, или бестелесные вещи? 3) обладают ли они отдельным бытием, или же существуют в чувственных предметах и опираясь на них? Эти вопросы являются теми «развилками», на которых платоники расходятся с представителями других философских направлений. Для платоника роды и виды: а) существуют реально; б) являются бестелесными; в) обладают отдельным бытием¹⁵. В последнем пункте есть

¹⁰ οὐ τοπικῶς – букв. «не местным образом» (Примеч. С.В. Месяц).

¹¹ Порфирий. Подступы к умопостигаемому // Scholae. Философское антиковедение и классическая традиция. Т. 2. № 2. Новосибирск: НГУ, 2008. С. 279.

¹² Там же. С. 287.

¹³ Он пишет: «Следует, по-видимому, считать невозможным, чтобы отдельно друг от друга существовали сущность и то, сущность чего она есть; как могут поэтому идеи, если они сущности вещей, существовать отдельно от них?» (Аристотель. Метафизика // Аристотель. Соч. в 4-х тт. М.: Мысль, 1976. Т. 1. С. 330).

¹⁴ Чтобы дистанцироваться от платоновских эйдосов, Аристотель называет эти причины формами.

¹⁵ Вероятнее всего, посредством поставленных вопросов Порфирий пытался подвести к трактовке Аристотеля в духе согласия с Платоном.

нюанс. Роды и виды существуют отдельно *до вещей*; появляющиеся же вещи причастны родам и видам, и в силу наличия этой причастности нельзя сказать, что роды и виды существуют полностью отдельно от вещей. Поэтому платоник условно (!) может сказать, что роды и виды существуют также и *в вещах*¹⁶ (но не опираясь на них! ведь роды и виды существовали и *до вещей*, а потому не нуждаются в последних, чтобы существовать).

Теперь обратимся к онтологии Аристотеля, к его *формам*, и исследуем ряд их аспектов.

Существуют ли формы *до вещей*? Ответ Аристотеля на это вопрос представляется очевидным: формы существуют, во-первых, *до вещей*, иначе что же соединяется с материей и образует вещь? и, во-вторых, *в вещах*, иначе что же такое вещь, как не единство формы и материи?

Является ли форма бестелесной, или неким тонким телом? Если форма – это тонкое тело, то получится, что вещь возникает путём соединения тонкой материи (формы) с грубой материей (веществом). Не будет ли такой подход разновидностью вульгарного материализма? Впрочем, нет оснований утверждать, что Аристотель, ученик Платона, считает формы тонкими телами. Получается, что они бестелесны.

Если формы бестелесны, то существует ли *до вещей* только одна форма данного вида, или же множество одинаковых форм? И если *до вещей* одного вида существует множество их одинаковых бестелесных форм, то каким образом они между собой различаются? Абсолютно одинаковые бестелесные формы до соединения с материей не могут существовать, т.к. в них отсутствует причина нумерического различия. Есть основания полагать, что это признаёт и сам Аристотель: «Всё, что не имеет материи, есть нечто безусловно единое»¹⁷. Значит, прежде сочетания формы с материей первая есть «нечто безусловно единое», т.е. одна.

Если формы бестелесны, то как они опускаются из умопостигаемого мира в чувственно воспринимаемый мир и соединяется с грубой материей? Или иначе: в каком смысле бестелесные формы находятся «*в вещах*»? Если же, говоря «*в вещи*», Аристотель предлагает не грубое натуралистическое понимание, т.е. подразумевает не физическое нахождение формы внутри вещи, а некий вид причастности, при котором форма всё же остаётся

трансцендентной (или, если угодно, имманентно-трансцендентной) по отношению к вещи, то чем такая форма отличается от платоновского *эйдоса*? На этот вопрос, пожалуй, мы не найдём у Аристотеля однозначного ответа.

Если *до вещей* существует только одна бестелесная форма данного вида, то при её соединении с материей происходит ли копирование или размножение этой одной формы на множество форм по числу возникающих вещей, или она так и остаётся одной формой? Поскольку бестелесная форма не «опускается» в вещи и не находится в них в пространственном смысле, а лишь становится имманентной им, при этом продолжая пребывать в умопостигаемом мире, где не может существовать множества одинаковых форм, то форма как была, так и должна остаться одной. Какова точка зрения самого Аристотеля? С одной стороны, он совершенно определённо говорит: «То, что обозначено как форма и сущность, не возникает, а возникает [её] сочетание [с материей]»¹⁸. А если так, то о каком копировании или размножении форм вообще может идти речь? С другой стороны, он ясно и определённо нигде не пишет, что форма как была одной до соединения с материей, так и осталась одной после соединения с нею и возникновения множества вещей. Поэтому, приходится констатировать, что и в этом вопросе он свою позицию чётко и однозначно не формулирует.

Из всего сказанного вытекает вопрос, который для всех, кто выводит «природу» из аристотелевской «формы», является ключевым при выборе между концепцией *общей природы* и концепцией *частной природы*: **является ли форма одной (единственной) и общей для всех представителей данного вида, или у каждого из них своя собственная форма?** Сам Аристотель осознаёт, что и в том, и в другом случае возникают определённые сложности. Но к чему же он, всё-таки, склоняется? Тексты его работ в совокупности не дают возможности прийти к однозначному выводу на этот счёт, поэтому его толкуют и в том, и в другом ключе.

Онтология Аммония Гермия

Аммоний Гермий (440-520), ученик Прокла, идя на компромисс с христианскими властями, воздерживался от комментирования платоновских диалогов, и сосредоточился на комментировании Аристотеля, но делал это во вполне неоплатониче-

¹⁶ Не в пространственном смысле.

¹⁷ Аристотель. Метафизика // Аристотель. Соч. в 4-х тт. М.: Мысль, 1976. Т. 1. С. 233.

¹⁸ Там же. С. 201.

ском ключе. Используя различие между «первым для нас» и «первым по природе»¹⁹, он старается доказать, что единичные вещи являются у Стагирита первыми именно в смысле познания, так как мы в чувственном опыте в первую очередь сталкиваемся с ними; а поскольку первое для нас есть последнее по природе, то выходит, что и у Аристотеля общее обладает большей степенью реальности по сравнению с частным. Исходя из этого Аммоний полагает, что учение Аристотеля о первичности единичных вещей нисколько не противоречит учению Платона о самостоятельном существовании идей или «общих сущностей»²⁰.

Как сам Аммоний понимает соотношение общего и частного? В.В. Петров, комментируя статью Линоса Бенакиса «The problem of General Concepts in Neoplatonism and Byzantine Thought», пишет: «Бенакис фиксирует ряд существенных отличий в понимании соотношения общего и частного, выработанных в этой школе. Так он доказывает (р. 82), что (1) реагируя на критику Аристотелем учения Платона об идеях, александрийцы постулируют отдельное существование универсалий в модусе, отличном от такового у чувственных вещей; (2) комментаторы более не говорят об области идей, существующих вне природного миропорядка; (3) идеи существуют внутри частных конкретных объектов или, скорее, частные объекты выражают саму идею, которая проявляется в них. Тем не менее, проявление идеи не означает, что явленное (феномен) тождественно этой идее; явление остаётся репрезентацией идеи, её копией, способом, которым идея проявляется; явленное всегда ниже своей идеи. Общее **не перестаёт существовать как общее**, когда начинает присутствовать в частных. Бенакис заключает (р. 84), что в школе Аммония общее онтологически первично относительно чувственного и частного; при уничтожении чувственного (первой сущности) перестаёт существовать не само общее (вторая сущность), но только его постижение умом. Общее существует тремя способами: как то, что *прежде многого*, то, что *внутри многого*, то, что *относится ко многим и мыслится в связи с ними*. Ср.: Аммоний, *In Aristotelis Categoria* 26, 10-14: “Частные суть подлежащее для общих не

для того, чтобы общие существовали (ибо общие предсуществуют им), но чтобы общие относительно них сказывались”, 40, 19-21: “Общее нуждается в первых, то есть частных сущностях, не для того, чтобы составляться, но чтобы сказываться соответственно им”. Для александрийских неоплатоников универсальное есть воистину “первая” сущность (пусть и именуемая “второй”), которая выше частных сущностей в онтологическом плане; частное обладает даже более истинным существованием *внутри* универсального, чем само по себе (р. 81)»²¹.

Аналогичные мысли высказывает С.В. Месяц²². При этом, критикуя позицию В.М. Лурье по вопросу о частных сущностях у Аммония, она особо отмечает следующий важный момент: «Для платоника, каковым был Аммоний Александрийский, да и для любого, кто знаком с платоновской теорией идей, объяснять причастность единичной вещи *общему* через размножение этого *общего* в частном просто немислимо»²³.

Итак, Аммоний говорит о тройном способе существования универсалий: *до вещей*, *в вещах* и *после вещей* (при этом полагая, что универсалия существует в большей степени, чем сами вещи). Он приводит в пример рисунок на печати, ее оттиски на различных кусках воска, и общие характеристики отпечатков, воспринимаемые человеком²⁴. Необходимо отметить, что приведённая аналогия в аспекте отображения универсалии *в вещах* является не очень удачной. Обратим внимание на то, рисунок на печати является геометрическим объектом, а таковые, хотя и нематериальны, однако имеют протяжённость, и поэтому обладают иными свойствами, чем бестелесные *идеи*. Идея одна, и нескольких одинаковых идей быть не может. Однако ничто не препятствует существованию в пространстве или на плоскости множества одинаковых геометрических объектов – треугольников, кругов и т.д. Подобным образом и оттиски на различных кусках воска лишь одинаковые, но отнюдь не являются одним и тем же (т.е. единственным) оттиском.

¹⁹ См.: Аристотель. Вторая аналитика // Аристотель. Соч. в 4-х тт. М.: Мысль, 1978. Т. 2. С. 194.

²⁰ См.: Месяц С.В. Аммоний сын Гермия // Античная философия: Энциклопедический словарь. М.: Прогресс-Традиция, 2008. С. 107.

²¹ Петров В.В. Максим Исповедник. Онтология и метод в византийской философии VII века. М.: ИФ РАН, 2007. С. 143.

²² Месяц С.В. К вопросу о частных сущностях у Аммония Александрийского: по поводу статьи В.М. Лурье «Богословский синтез VII века: св. Максим Исповедник и его эпоха» // Богословский вестник. 2006. № 5-6. С. 675-676.

²³ Там же. С. 671.

²⁴ Аммоний Александрийский. Толкование на Исагогу Порфирия: 41.10–20 (CAG).

Поэтому аналогия перстня и множества его отпечатков нуждается в уточнениях и оговорках, иначе она может быть понята неверно. Отметим, что позднее Иоанн Филопон будет использовать эту и подобные ей аналогии для демонстрации одинаковых, но нумерически различающихся частных природ одного вида.

Трансформация неоплатонической парадигмы

В VI в. в рамках аммониевской философской школы при переходе от неоплатоников-язычников к неоплатоникам-христианам наблюдается: 1) отказ от признания реального (актуального) существования родов и видов отдельно от вещей; 2) отказ от точки зрения, в соответствии с которой общее существует в большей степени, чем частное (единичное). Таким образом, неоплатоники-христиане отходят от крайнего реализма своих предшественников²⁵, несовместимого ни с триадологией, ни с христианским креационизмом. В результате произошла существенная трансформация неоплатонической онтологии. Универсалии *до вещей* (божественные замыслы, логосы природ) перестали считаться сущностями (поскольку в едином Боге не может быть множества сущностей), обладающими большей степенью реальности по сравнению с самими вещами²⁶. Логос природы и реально существующую вещь начали соотносить как потенцию и акт. И вот здесь фактически стали возможны два подхода: 1) актуализация логоса природы происходит **один раз** при появлении первого представителя вида, а следующие представители являются причастниками его сущности (реально существующей природы), *общей и одной* для всех представителей; 2) актуализация логоса природы происходит **каждый раз** при появлении очередного представителя, и в индивидах познаются *одинаковые* по свойствам нумерически различные частные сущности (природы). Этот узловый пункт развития философии стал своего рода точкой бифуркации, и далее имела место дивергенция учений представителей указанной школы: одни из них (например,

Давид Анахт) пошли в направлении умеренного реализма, а Иоанн Филопон фактически сделал один-два шага в направлении номинализма. Рассмотрим подходы названных философов более подробно.

Умеренный реализм Давида Анахта

В «Анализе «Введения» Порфирия» Давид сначала расставляет приоритеты между частными и общими сущностями: «Отметим, что из сущностей одни являются частными, другие – общими. Так вот из частных и имеющихся в подлунном мире сущностей ни одной не присуще быть вечной и неизменной, а общим сущностям свойственно быть вечными и неизменными. И вот, зная это, [мы устанавливаем], что философия, следуя природе, создаётся общими сущностями, которым присуще быть вечными и неизменными. Частные же сущности, называемые индивидами, не являются вечными и неизменными, и поэтому философия образуется не ими»²⁷. Подметим, что Давид здесь одновременно приводит косвенный аргумент в пользу существования общих сущностей: философия занимается именно ими, и если они не существуют, то получается, что философия занимается не-сущим.

Затем он, подобно Пифагору и Платону, возводит ум слушателей к пониманию и признанию существования умопостигаемых реалий: «Если сущим было бы только то, что воспринимается ощущением, то получилось бы, что божественное, разум и душа не есть сущее, так как они чувственно не воспринимаются»²⁸. После этого объясняет, почему *роды и виды* должны быть бестелесными: «Никогда одно и то же тело одновременно не проявляется во множестве, ибо хотя и проявляется как подобное, однако не бывает одним и тем же. А один род и вид одновременно проявляются во множестве; следовательно, они бестелесны»²⁹.

Далее Давид излагает своё понимание родов и видов, их бестелесности и троякого способа существования: «[Роды и виды] бестелесны, <...> существуют *до множества* [вещей], ибо порождаются божественным творчеством. А находятся *во множестве* [вещей], ибо проявляются в материи. И

²⁵ В связи с этим возникает закономерный вопрос: насколько корректно христианских мыслителей указанной философской школы именовать «неоплатониками», если они отказались от ключевого для неоплатонизма тезиса об отдельном существовании идей?

²⁶ В этом вопросе произошло сближение с подходом аристотеликов.

²⁷ Давид Анахт. Анализ «Введения» Порфирия // Давид Анахт. Соч. М.: Мысль, 1975. С. 115.

²⁸ Там же. С. 120.

²⁹ Там же. С. 122.

существуют *после множества* [вещей], так как наличествуют в познании нашего разума»³⁰.

Чтобы отмежеваться от крайнего реализма своих предшественников, он обращается к Аристотелю: «Иные говорят, что есть некоторые первообразы, которые чувственно не воспринимаются, и Бог соответственно им создаёт всё сущее. Однако с этим Аристотель не согласен и поэтому не говорит, что [общее] существует до множества. А с теми, кто говорит, что Бог разумом создаёт всё сущее, Аристотель согласен и утверждает, что [общее] существует до множества, т.е. в знании Бога»³¹; «Правильно было сказано, что раньше множества они (т.е. роды и виды – прим. авт.) не существуют, так как не имеют реального бытия, за исключением того [общего], которое существует [до множества] в божественном знании, как говорит Аристотель»³². Можно утверждать, что Давид, трактуя Аристотеля в определённом ключе, излагает свою собственную позицию, в соответствии с которой роды и виды существуют *до множества* (вещей) как божественные замыслы, а *во множестве* они уже существуют актуально. Таким образом, он демонстрирует подход, который позднее получил название *умеренного реализма*.

Только после отказа от Платоновского тезиса о самостоятельном существовании *эйдосов* (т.е. *видов*) *до вещей* предложенная ранее Аммонием формула тройкого существования универсалий становится пригодной для применения в христианском богословии. Однако заметим, что этот отказ ведёт к новым вопросам. Если *вид* существует *до вещей* лишь как замысел, а актуально существует только *в вещах*, то откуда он воспринимает это самое актуальное существование, которого в нём раньше не было? Из материи? Но, к примеру, ангелы нематериальны, как, впрочем, и души людей, так что соединение с материей не может служить объяснением того, что *вид* обретает в вещах актуальное бытие. Тогда, может быть, это происходит в результате акта божественной воли, приводящего в бытие данное творение? Разумеется, что так. И поскольку *вид в вещах* остаётся общим, то надо так понимать, что актуализация логоса природы происходит только **один раз** – при появлении первого представителя вида. Отсюда вопрос: в результате

чего же появляются остальные представители? Или более конкретно: если общая человеческая природа существует с момента появления на свет Адама, то в результате чего появился Авель? Казалось бы, ясно: в результате рождения от Адама и Евы. Но такой ответ отражает только способ появления его тела. А в результате чего появилась его душа? Нематериальное и бестелесное может появиться только в результате прямой актуализации. Но чего?! Ведь логос природы уже был актуализирован ранее. И вот здесь сказывается пробел умеренного реализма: если *вид (общая природа)* реально существует *в вещах* (ипостасях), это предполагает наличие неких «вместилищ», которые «очерчивают» его, отграничивая единосущные ипостаси друг от друга³³. Но какая реалья выполняет эту роль? Что является *принципом индивидуации* (т.е. причиной ипостасности)? Неясно³⁴. Между тем, именно его актуализация и приводит к появлению новой ипостаси, в частности, Авеля.

Согласно св. Максиму Исповеднику, в Боге предвечно существуют и логос человеческой природы (вида), и логос каждого человека (по сути дела, принцип индивидуации *до вещей*). Первый был актуализирован один раз, а вторые – по очереди, каждый в своё время³⁵. Отметим, что при таком понимании процесс возникновения новых ипостасей представляет из себя не появление отдельных монад, на уровне бытия не имеющих с предыдущими ничего общего, а приращение (по числу ипостасей) человечества, всегда остающегося единым целым в силу присутствия в каждой из его ипостасей одной и той же общей природы.

Описанный подход является более или менее понятным. Но остаётся открытым вопрос, каково

³³ Разумеется, здесь слово «вместилище» не следует понимать буквально, т.к. общая природа бестелесна и не может быть охвачена пространственно.

³⁴ Об этом см.: Мкртчян Р.А. Вопрос о принципе индивидуации в контексте халкидонского богословия // Церковь и время. М.: ОВЦС МП, 2013. № 3(64). С. 32-35.

³⁵ В.В. Петров, трактуя преп. Максима Исповедника, пишет: «В шесть дней творения Бог одновременно и единожды осуществил логосы чувственных вещей и их общие сущности. Частное и индивидуальное, пока оно остаётся в своих логосах, обладает лишь потенциальным бытием. Бог имеет промысел о каждой «части», и в назначенный срок выводит её в актуальное, т.е. чувственное бытие, где она «составляется» с другими частями, образуя вещи этого мира» (Петров В.В. Максим Исповедник. Онтология и метод в византийской философии VII века. М.: ИФ РАН, 2007. С. 21-22).

³⁰ Там же. С. 123.

³¹ Там же. С. 123–124.

³² Там же. С. 126.

логическое содержание принципа индивидуации *до вещей*, и каков его онтологический статус *в вещах*.

Концепция частной природы в формулировке Иоанна Филопона

Теперь рассмотрим, как выстраивает свою онтологию Иоанн Филопон³⁶. Он пишет: «Перипатетики обычно называют такие существа индивидуумами. Церковное же учение назвало их ипостасями потому, что в них *род* и *вид* получают существование, ибо, хотя живое существо, например хотя бы человек, из которых первое есть родовое понятие, а второе видовое, имеют собственное определение бытия, однако они **получают существование только в индивидуумах**, т.е. в Петре и Павле: **вне них они не существуют**»³⁷. Итак, Филопон здесь утверждает, что *род* и *вид* «получают существование только в индивидуумах», следовательно, *до вещей* они должны рассматриваться либо как абстракция, либо как потенция, но никоим образом не как акт. Чуть выше уже было показано, что такого же подхода придерживается и Давид Анахт: *род* и *вид* актуально не существуют *до множества*, а существуют *во множестве*.

Однако далее Филопон пишет: «Вот эта общая природа, например, природа человека, которой ни один человек не отличается от другого, существуя в каждом из индивидуумов, **становится уже его собственной природой и не есть общая с кем-либо другим**, как мы установили в четвертой главе. Ибо разумное смертное живое существо во мне не есть общее ни с кем другим»³⁸. Если природа, бывшая *до вещей* общей, стала в каждом индивидууме его собственной, то она размножилась по числу индивидов. Отметим, что у Давида Анахта ничего такого нет.

Филопон старается подробно объяснить свой подход: «Общий и всеобщий смысл (логос) природы человека, хотя сам по себе он один, но, существуя во многих подлежащих, **делается множе-**

ственным, целиком, а не отчасти присутствуя в каждом. Как и план судна, будучи одним у кораблестроителя, умножается, оказываясь во многих подлежащих <...>. Кроме того, и печатка перстня одна, но, существуя во многих оттисках, целиком в каждом, она уже и есть и называется многим. Таким образом, многие суда, многие люди, многие оттиски <...> в индивидуумах **по числу множественны** и в этом отношении **раздельны** и не соединены. По общему же виду многие люди суть один, и многие суда одно <...>, и оттиски по тождеству изображения обладают единством. Таким образом, все это в одном отношении множественно и раздельно, а в другом – соединено и едино»³⁹. Как видим, у Филопона один логос природы, «существуя во многих подлежащих, делается множественным». Такой подход мы не найдём ни у Платона (т.к. один *эйдос* не становится многими *эйдосами*), ни у Аристотеля (ведь он нигде не пишет, что *форма* при соединении с материей множится по числу появляющихся индивидов), ни у Аммония (см. выше). Поэтому можно утверждать, что демонстрируемый Филопоном подход является его «новаторством». Создаётся впечатление, что он мыслит о плане судна и рисунке на печати не как философ-неоплатоник, понимая каждую из них в духе Пифагора и Платона как некую общую «структуру» (или «формулу»), которая бестелесна и всегда одна, а как геометр, видя в плане судна и рисунке на печати лишь геометрические объекты, которые, разумеется, вполне могут существовать во множественном числе. Возможно, не случайно Симпликий в комментарии к трактату Аристотеля «О небе» называет Филопона новичком, чей платонизм поверхностен⁴⁰.

Филопон достаточно чётко резюмирует свою позицию: «Итак, каждая природа не в одинаковом смысле определяется как то, что она есть, но в двояком. В одном смысле – когда мы рассматриваем *общее значение* (κοινός λόγος⁴¹) каждой природы само по себе, например, природу человека, лошади, **не существующую ни в каком индивидууме**. В другом смысле – когда мы видим эту самую общую природу существующей в индивидуумах и получающей в каждом из них **более частное существова-**

³⁶ Иоанн Филопон (ок. 490–570 гг.) – ученик Аммония Гермия, философ и богослов, автор как минимум 40 сочинений. В его известном труде «Арбитр» учение о частных природах, служившее философским основанием нехалкидонской формулы «единая природа Христа», представлено в наиболее чёткой форме.

³⁷ Иоанн Филопон. Арбитр, VII // Иоанн Дамаскин, преп. Источник знания. М.: Индрик, 2002. С. 143.

³⁸ Там же.

³⁹ Там же. С. 141–142.

⁴⁰ См.: Шичалин Ю.А. История античного платонизма в институциональном аспекте. М.: «Греко-латинский кабинет» Ю.А. Шичалина, 2000. С. 314.

⁴¹ Эту фразу можно было перевести также «общий смысл», или просто «общий логос».

ние (μερικωτάτην ὑπαρξιν), соответствующее не какому-либо другому, но именно **этому** индивидууму и только ему одному»⁴². Таким образом, Филопон приписывает термину «природа» два значения: *логос природы*, общий для всех индивидуумов данного вида, и *частная природа*, познаваемая только в одном конкретном индивидууме⁴³. Отметим, что под частной природой он подразумевает не единичную вещь в целом, а только её субстанциальную часть⁴⁴: «Так что при этом понимании слова “природа” природа и ипостась обозначают почти одно и то же, кроме того, что слово “ипостась” подразумевает также привходящие в каждую ипостась помимо общей природы особенности, по которым они отделяются друг от друга»⁴⁵.

Итак, по Филопону получается:

Частная природа = ипостась – акциденции

И вот теперь обратимся к весьма важному, и, можно даже сказать, ключевому вопросу, который Филопон должным образом не разбирает: являются ли *частные природы* телесными или бестелесными? Если они телесны, то говорить о частных природах в Троице, как это делает Филопон, просто абсурдно: как в бестелесном Боге могут существовать телесные природы? Так же и в бестелесных душах (взятых отдельно от тел). Несколько подробнее стоит разобраться с частными природами человеческих тел. Что представляют из себя тело без акциденций? Если из тела «вычесть» все акциденции – всякий конкретный цвет (кожи, волос и глаз), всякую конкретную форму и размер, и вообще всё, чем одно тело может отличаться от другого – то от него останется лишь информация, отражающая анатомию и физиология человека. Последние, разумеется, входят в состав человеческой природы. Возможно, кто-то возразит, что останется ещё и материя. Однако, какое её количество останется?

Ведь у разных людей разный вес; а частные природы одинаковы. Является ли конкретная материя частью человеческой природы? Если да, то когда человек съедает кусок хлеба или выпивает стакан воды, его природа претерпевает изменение, что нелепо. Но едва ли Филопон согласился бы, что частная природа может быть так легко изменена. Поэтому быть материальным – природное свойство человеческого тела (кстати, отражённое в упомянутых анатомии и физиологии); а состоять из конкретного количества конкретных атомов не есть свойство человеческой природы. Таким образом, природа тела в «данном человеке» – это анатомия и физиология человека, познанные именно в «данном человеке». Последний момент фиксируется по той причине, что *принцип индивидуации*, входящий в состав ипостаси, не является акциденцией, и поэтому не был подвергнут умозрительному «вычитанию». Если же его отделить, останутся просто анатомия и физиология человека, общие для всего человеческого вида. Отсюда ясно, что неверно думать, будто *общая природа* и *частная природа* отличаются по целому ряду качеств. Они отличаются только в одном указанном выше аспекте.

Возможно, кому-то покажется странным, что филопоновские *частные природы* оказались бестелесными и столь кардинально отличающимися от единичных вещей. Однако это произошло по причине вычитания акциденций, вместе с которыми «ушло» всё чувственно воспринимаемое, и осталось только умопостигаемое. Так что не вполне верно, подобно Филопону, полагать, будто частная природа и ипостась – это «почти одно и то же». Здесь необходимы, как минимум, существенные оговорки.

Итак, частные природы по крайней мере разумных существ (ограничимся только ими) не могут быть телесными. Если же они бестелесны, то возможны два варианта: 1) они не только физически одинаковые, но и логически (математически) полностью тождественны, и тогда это суть одна и та же общая природа (поскольку невозможно существование нескольких абсолютно тождественных *бестелесных*), и Филопон ошибся, пытаясь внести здесь нумерическое различие; 2) они нумерически различны, и тогда, будучи физически одинаковыми, должны отличаться логически (математически). В последнем случае встаёт закономерный вопрос: что стоит за логическим различием физически одинаковых (и не содержащих привходящих особенностей) частных природ? За ним может стоять только *принцип индивидуации*. В этом случае

⁴² Иоанн Филопон. Арбитр, VII // Иоанн Дамаскин, преп. Источник знания. М.: Индрик, 2002. С. 143.

⁴³ К аналогичному пониманию соотношения общей и частной природ (сущностей) у Филопона приходит на основе рассмотрения подходов различных исследователей Беневич (См.: Беневич Г.И. Иоанн Филопон // Православная энциклопедия. Т. XXIV. М., 2010. С. 642).

⁴⁴ Единичная вещь включает в свой состав привходящие свойства (акциденции), которые не могут быть составной частью сущности как таковой. Вероятно, поэтому Филопон и исключает их из состава частной сущности, и, прямо скажем, не без оснований.

⁴⁵ Иоанн Филопон. Арбитр, VII // Иоанн Дамаскин, преп. Источник знания. М.: Индрик, 2002. С. 144.

действительно можно говорить о множестве частных природ.

Таким образом, приходим к пониманию состава частных природ, ранее предложенному автором⁴⁶:

Общая природа + принцип индивидуации =
= частная природа

Если вести рассуждение, исходя из предложенного понимания состава частной природы, то можно сказать следующее. Поскольку в каждом конкретном случае принцип индивидуации задаёт конкретного индивида, то и соответствующая *частная природа* познаётся только в нём и больше ни в ком другом. Таким образом, если существует и *общая природа*, и *принцип индивидуации*, то существует и их совокупность. Это и есть тот предмет референции, который смутно улавливает Филопон и именует «частной природой»⁴⁷. Можно также отметить, что если составные элементы частной природы (левая сторона равенства) бестелесны, то бестелесна и она сама⁴⁸; и наоборот, если она бестелесна, то бестелесны все составляющие её элементы.

Однако, из того, что частные природы существуют, не следует, что при творении логос природы многократно дублируется в индивидах. В мире бестелесного множественность возможна лишь там, где есть логическое различие; поэтому бестелесные *частные природы* множественны в той своей части, в которой логически различаются, и едины в той части, в которой тождественны. Ведь если в частных природах одного вида *принцип индивидуации* вынести за скобки, то оставшиеся их составляющие, будучи одинаковыми физически и полностью тождественными логически, «окажутся» одной *общей природой*. Таким образом, частные природы не являются множеством отдельных монад, не имеющих между собой ничего общего; они имеют ненулевое пересечение – *общую природу*, входящую в состав каждой из них.

⁴⁶ См.: Мкртчян Р.А. Концепции общей и частной природ в христологии халкидонитов и дохалкидонитов // Церковь и время. М.: ОВЦС МП, 2013. № 2(63). С. 50–51.

⁴⁷ Отметим, не вполне удачно, т.к. его составная часть – принцип индивидуации – природой не является; более удачным представляется термин «ядро ипостаси».

⁴⁸ Ранее автор показал, что принцип индивидуации напрямую не связан с материей и пространством (см.: Мкртчян Р.А. Вопрос о принципе индивидуации в контексте халкидонского богословия // Церковь и время. М.: ОВЦС МП, 2013. № 3(64). С. 34), следовательно, он нематериален и бестелесен. Поэтому неудивительно, что частная природа, подобно общей, бестелесна.

Заключение

Обобщая сказанное выше, можно утверждать следующее. Если *общие природы* существуют, то они бестелесны, т.к. никакое тело не может во всей полноте присутствовать во многих местах или индивидах. Бестелесная *общая природа* предполагает существование *принципа индивидуации*. Совокупность двух указанных реалий образует неизменное ядро ипостаси. Есть все основания рассматривать его в качестве предмета референции, именуемого «частной природой».

Небезынтересно рассмотрение вопроса в контексте креационизма. В Боге предвечно существуют логос природы каждого тварного вида и логосы индивидов. Первый был актуализирован один раз – при творении первого представителя вида (вместе с которым возникла и общая природа), а вторые – сообразно процессу приведения в бытие индивидов. При этом каждый из последних причастен одной и той же (бестелесной) общей природе.

Если *частные природы* разумных существ существуют, одинаковы (физически) и неизменны, то они бестелесны. Бестелесные *частные природы* не могут быть обособлены в индивидах пространственно, а только по причине наличия в их составе *принципа индивидуации*. После умозрительного вычитания из *частных природ* последнего остаётся *общая природа*. Отметим, что *частные природы*, состоящие из *общей природы* и *принципа индивидуации*, не являются множеством отдельных монад, а образуют единство благодаря *общему*. Поскольку это *общее* одно, при творении для приведения в бытие множества частных природ нет необходимости в многократной актуализации логоса природы.

Итак, если существуют *общие природы*, то существуют и *частные*, и наоборот, и те, и другие являются бестелесными и умопостигаемыми, имеют одинаковый онтологический статус, и отличаются только наличием или отсутствием в их составе *принципа индивидуации*, тоже бестелесного.

Список литературы:

1. Аммоний Александрийский. Толкование на Исагогу Порфирия 41.20–42.26 (CAG).
2. Аристотель. Вторая аналитика / Пер. А.В. Кубицкого // Аристотель. Соч. в 4-х тт. М.: Мысль, 1978. Т. 2. С. 255–346.
3. Аристотель. Метафизика / Пер. А.В. Кубицкого // Аристотель. Соч. в 4-х тт. М.: Мысль, 1976. Т. 1. С. 63–368.
4. Беневиц Г.И. Иоанн Филопон // Православная энциклопедия. Т. XXIV. М., 2010. С. 628–646.
5. Брамбо Роберт С. Философы Древней Греции / Пер. с англ. Л.А. Игоревского. М.: Цетрполиграф, 2010. 347 с.
6. Давид Анахт. Анализ «Введения» Порфирия / Пер. с древнеарм. С.С. Аревшатына // Давид Анахт. Соч. М.: Мысль, 1975. С. 101–195.
7. Давид Анахт. Определения философии / Пер. с древнеарм. С.С. Аревшатына // Давид Анахт. Соч. М.: Мысль, 1975. С. 29–100.
8. Давыденков О., иерей. Христологическая система Севира Антиохийского. М.: ПСТГУ, 2007. 328 с.
9. Иоанн Филопон. Арбитр (фрагменты) // Иоанн Дамаскин, преп. Источник знания / Пер. с древнегреч. и комм. Д.Е. Афиногенова, А.А. Бронзова, А.И. Сагарды, Н.И. Сагарды. М.: Индрик, 2002. С. 141–148.
10. Месяц С.В. Аммоний сын Гермия // Античная философия: Энциклопедический словарь. М.: Прогресс-Традиция, 2008. С. 105–108.
11. Месяц С.В. К вопросу о «частных сущностях» у Аммония Александрийского: по поводу статьи В.М. Лурье «Богословский синтез VII века: св. Максим Исповедник и его эпоха» // Богословский вестник. 2006. № 5-6. С. 670–680.
12. Мкртчян Р.А. Вопрос о принципе индивидуации в контексте халкидонского богословия // Церковь и время. М.: ОВЦС МП, 2013. № 3(64). С. 29–58.
13. Мкртчян Р.А. Концепции общей и частной природ в христологии халкидонитов и дохалкидонитов // Церковь и время. М.: ОВЦС МП, 2013. № 2(63). С. 29–62.
14. Петров В.В. Максим Исповедник: онтология и метод в Византийской философии VII века. М.: ИФ РАН, 2007. 204 с.
15. Платон. Парменид / Пер. Н.Н. Томасова // Платон. Собр. соч. в 4-х тт. М.: Мысль, 1993. Т. 2. С. 346–412.
16. Порфирий. Введение к «Категориям» Аристотеля / Пер. А.В. Кубицкого // Аристотель. Категории. М.: Либроком, 2012. 80 с.
17. Порфирий. Жизнь Пифагора / Пер. М.Л. Гаспарова // Хрестоматия по западной философии. М.: Астрель, АСТ, 2003. С. 271–277.
18. Порфирий. Подступы к умопостижаемому / Пер. С.В. Месяц // Scholae. Философское антиковедение и классическая традиция. Т. 2, № 2. Новосибирск: Новосибирский государственный университет, 2008. С. 277–308.
19. Шичалин Ю.А. История античного платонизма в институциональном аспекте. М.: «Греко-латинский кабинет» Ю.А. Шичалина, 2000. 448 с.
20. Benakis L. The problem of General Concepts in Neoplatonism and Byzantine Thought // Neoplatonism and Christian Thought / Ed D.J. O'Meara. Norfolk, 1982. Pp. 75–86.

References (transliteration):

1. Ammonii Aleksandriiskii. Tolkovanie na Isagogu Porfiriya 41.20–42.26 (CAG).
2. Aristotel'. Vtoraya analitika / Per. A.V. Kubitskogo // Aristotel'. Soch. v 4-kh tt. M.: Mysl', 1978. T. 2. S. 255–346.
3. Aristotel'. Metafizika / Per. A.V. Kubitskogo // Aristotel'. Soch. v 4-kh tt. M.: Mysl', 1976. T. 1. S. 63–368.
4. Benevich G.I. Ioann Filopon // Pravoslavnaya entsiklopediya. T. XXIV. M., 2010. S. 628–646.
5. Brambo Robert S. Filosofiy Drevnei Gretsii / Per. s angl. L.A. Igorevskogo. M.: Tsetrpoligraf, 2010. 347 s.
6. David Anakht. Analiz «Vvedeniya» Porfiriya / Per. s drevnearm. S.S. Arevshatyana // David Anakht. Soch. M.: Mysl', 1975. S. 101–195.
7. David Anakht. Opredeleniya filosofii / Per. s drevnearm. S.S. Arevshatyana // David Anakht. Soch. M.: Mysl', 1975. S. 29–100.
8. Davydenkov O., ierei. Khristologicheskaya sistema Sevira Antiokhiiskogo. M.: PSTGU, 2007. 328 s.
9. Ioann Filopon. Arbitr (fragments) // Ioann Damaskin, prep. Istochnik znaniya / Perevod s drevnegrecheskogo i kommentarii D.E. Afinogenova, A.A. Bronzova, A.I. Sagardy, N.I. Sagardy. M.: Indrik, 2002. S. 141–148.
10. Mesyats S.V. Ammonii syn Germiya // Antichnaya filosofiya: Entsiklopedicheskii slovar'. M.: Progress-Traditsiya, 2008. S. 105–108.
11. Mesyats. S.V. K voprosu o «chastnykh sushchnostyakh» u Ammoniya Aleksandriiskogo: po povodu stat'i V.M. Lur'e «Bogoslovskii sintez VII veka: sv. Maksim Ispovednik i ego epokha» // Bogoslovskii vestnik. 2006. № 5-6. S. 670–680.
12. Mkrтчyan R.A. Vopros o printsipe individuatsii v kontekste khalkidonskogo bogosloviya // Tserkov' i vremya. M.: OVTsS MP, 2013. № 3(64). S. 29–58.
13. Mkrтчyan R.A. Kontseptsii obshchei i chastnoi prirod v khristologii khalkidonitov i dokhalkidonitov // Tserkov' i vremya. M.: OVTsS MP, 2013. № 2(63). S. 29–62.
14. Petrov V.V. Maksim Ispovednik: ontologiya i metod v Vizantiiskoi filosofii VII veka. M.: IF RAN, 2007. 204 s.
15. Platon. Parmenid / Per. N.N. Tomasova // Platon. Sobr. soch. v 4-kh tt. M.: Mysl', 1993. T. 2. S. 346–412.
16. Porfirii. Vvedenie k «Kategoriyam» Aristotelya / Per. A.V. Kubitskogo // Aristotel'. Kategorii. M.: Librokom, 2012. 80 s.
17. Porfirii. Zhizn' Pifagora / Per. M.L. Gasparova // Khrestomatiya po zapadnoi filosofii. M.: Astrel', AST, 2003. S. 271–277.
18. Porfirii. Podstupy k umopostigaemomu / Perevod S.V. Mesyats // Scholae. Filosofskoe antikovedenie i klassicheskaya traditsiya. T. 2, № 2. Novosibirsk: Novosibirskii gosudarstvennyi universitet, 2008. S. 277–308.
19. Shichalin Yu.A. Istoriya antichnogo platonizma v institutsional'nom aspekte. M.: «Greko-latinskii kabinet» Yu.A. Shichalina, 2000. 448 s.
20. Benakis L. The problem of General Concepts in Neoplatonism and Byzantine Thought // Neoplatonism and Christian Thought / Ed D.J. O'Meara. Norfolk, 1982. Pp. 75–86.