

Олег Ноговицин

Одновременность соотнесенных:
Аристотель, неоплатонические комментаторы
и Георгий Гемист Плифон*

OLEG NOGOVITSIN

THE SIMULTANEITY OF THE RELATIVES:

ARISTOTLE, NEO-PLATONIC COMMENTATORS AND GEORGE GEMISTOS PLETHO

ABSTRACT. In his *Categories*, Aristotle affirms the simultaneity of existence of the Relatives as an indispensable feature of their being, declaring that they are simultaneous by nature while adducing two exceptions, namely, the correlatedness of cognition and the cognized, as well as of the sensuously perceived and sensory perception. The physical and metaphysical grounding of the reason, by which the priority of the cognized over cognition and of the sensuously perceived over sensory perception in the order of causal relationship is to be understood, is given by him in Chapter 2 of Book III of the treatise *On the Soul* and at the end of Chapter 5 of Book IV of the *Metaphysics*. In his treatise *De differentiis*, Pletho proposes a detailed criticism of the mentioned exceptions and sphere of activity of the principle of simultaneity of the Relatives. In the present paper, the author considers the mode and the order of interpreting the argumentation of Aristotle in the commentaries of Ammonius of Alexandria, John Philoponus, Simplicius, Asclepius and some other Neo-Platonists of late Antiquity, focusing on the specificity of Platonic criticism which Pletho applies to the very possibility of exceptions from the principle of simultaneity of the Relatives. In targeting the Neo-Platonic logic of convergence of Plato and Aristotle, he radically accentuates the contradictions between Platonic and Peripatetic conceptions of the order of the being of beings.

KEYWORDS: Pletho, Plato, Aristotle, Neoplatonists, commentaries on Aristotle, the Relatives, whole and parts, ἐνέργεια and ἐνέργεια.

© О.Н. Ноговицин (Санкт-Петербург), onogov@yandex.ru. Социологический институт Российской академии наук – филиал ФНИСЦ РАН.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 20.1 (2024)

DOI: 10.25985/Pl.20.1.09

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 23-18-00251 «Византийский Ренессанс: институциональные основания и теолого-метафизические истоки религиозно-политического дискурса второй половины XI–XV вв.» (Федеральный научно-исследовательский социологический центр Российской академии наук), <https://rscf.ru/project/23-18-00251/>.

1. Введение

Трактат Георгия Гемиста Плифона «О том, чем различаются Платон и Аристотель» (далее — «О различии»), написанный во Флоренции в 1439 г. для кружка итальянских сторонников платоновского учения, представляет собой собрание кратких заметок-аргументов, в которых он с платонических позиций развивает последовательную критику основных концептов философии Аристотеля, радикально разводя как две противоположности платоновскую и аристотелевскую доктрины. Данный жест шел вразрез с давней как на Востоке, так и на Западе школьной традицией, начиная с неоплатоников стремившейся примирить Платона и Аристотеля и представить их учения как два аспекта единой философской науки¹, однако так случилось, что именно этим жестом Плифона была открыта новая, до сих пор современная и превалярующая над упомянутой традиция противопоставления этих двух доктринальных направлений в философии².

Подобно умелому политику, знающему толк в доктринальных спорах, Плифон в этом трактате, как и в других сочинениях, говорит от имени всех платоников, то есть сторонников истинного учения о сущем, чтобы развенчать слабость ума тех, кто в деле философии отдал первенство Аристотелю. Его Плифон характеризует и вовсе нелицеприятно как «возлюбившего пустую славу» мошенника и софиста, который, «чтобы стать основателем своего собственного направления, опрокинул и извратил основы философии, записанные Платоном, дошедшие до того из древнейших времен, а то, что услышал от Платона устно, сам записал и присвоил себе, причем допустив много ошибок» (*Contra Schol.* v; Lagarde 1989 380.4–9)³. Столь сильная для христианского средневе-

¹ О проблеме согласия учений Платона и Аристотеля у неоплатоников и развитии этой идеи см. Gerson 2005; Gerson 2006; Sorabji 2006. Освещение этого вопроса в среднем платонизме и у первых неоплатоников см. Karamanolis 2006.

² По замечанию Войтеха Хладки, «это одно из самых оригинальных его достижений» (Hladký 2014: 179).

³ Плифон дает подробную оценку Аристотелю в следующих местах трактата против Схолария: *Contra Schol.* iv–v; Lagarde 1989: 372.14–376.13, 380.1–14.

ковья политическая ставка определяет и характер метода работы Плифона с источниками: в «О различии» он обращается к аутентичным текстам Аристотеля, почти всегда игнорируя школьную комментаторскую традицию, которую несомненно знал⁴, а учения Платона служат ему своего рода фоном, на котором он строит собственный вариант платонической философии⁵, явно или неявно указывая на отдельные концепты тех неоплатоников, кто, по его мнению, активно отстаивал платоновскую точку зрения на природу вещей. При этом почти всегда Плифон называет их обобщенно — например, «последователями Платона» или «сторонниками идей».

Непосредственно к обсуждению неоплатонической доктрины о согласии Платона и Аристотеля, наличие которой явно противоречило заявке Плифона на очевидность единодушия платоников в невысокой оценке учения последнего, он обращается все-

⁴ Из перипатетиков Плифон критикует Александра Афродисийского (*De diff.* IV.3; Lagarde 1973: 28); что касается неоплатоников, то в его текстах можно найти только явные указания на чтение им комментариев к «Физике» Симпликия (см. прим. 7) и «О душе» Иоанна Филопона (*Contra Schol.* xxix; Lagarde 1989: 474.30–476.2). Однако язык его антиаристотелевских трактатов и обсуждение им проблемных топосов доктрины Аристотеля, которые не обсуждались комментаторами, косвенно говорят о том, что знания его в этой традиции были куда более обширны. Об этом говорит и ссылка на Филопона в месте, где Плифон касается частного аспекта неоплатонической доктрины — различий в понимании учения об эфирном теле разумной души.

⁵ В других текстах Плифон достаточно критично относится к отдельным концепциям платоников, даже Плотина и Прокла, признавая вариативность ответов тех или иных авторов на частные вопросы учения, но не сомневается в их согласии относительно принципов истинной философии. См. первое письмо Плифона его ученику — Виссариону Никейскому: *Ad Bess.* I.1–2; Mohler 1967: 458–459. Истинный платонизм он выводит из учения Зороастра, изложенного в «Об Исиде и Осирисе» Плутарха, и из «Халдейских оракулов», через Семь мудрецов, Пифагора, Парменида и Тимея Локрийского ведущих к Платону и далее к его толкователям. У Плифона мы находим две такие не вполне тождественные друг другу генеалогии мудрости — в «Законах» (*Leg.* I.2; Alexandre 1858: 30–32) и в «Против Схолариевой защиты Аристотеля» (*Contra Schol.* v; Lagarde 1989: 376.16–380.20). См. подробный обзор документально зафиксированных в сочинениях Плифона источников его философии, которые он относил к платонической традиции, Hladký 2014: 168–184.

го один раз — в начале трактата «Против Схоляриевой защиты Аристотеля». Во втором параграфе Плифон дает парадоксальный ответ на упрек Григория Схолария (будущего первого после падения Византийской империи патриарха Константинопольского Геннадия II, знатока Аристотеля и Фомы Аквинского), который в трактате «По поводу Плифоновых недоумений насчет Аристотеля», отвечая на критику Аристотеля в «О различиях», апеллировал к тем из платоников, кто, «выслушав благосклоннейшим образом двух философов, соединили мнения их обоих, и сказали, что различие между Платоном и Аристотелем только кажущееся и происходит из-за их манеры выражаться» (Scholarios, *Pro Arist. Proem.*; Petit, Sidéridès, *Jugie* 1935: 3.11–13; Pleth. *Contra Schol.* II; Lagarde 1989: 370.7–10). Плифон признал весомость претензии Схолария, но против всякой очевидности указал тому, что только Симпликий «пытается доказать, что Аристотель согласен с Платоном и Парменидом», в то время как сам Плифон заручается поддержкой Плотина, «мужа лучшего, чем Симпликий», писавшего против «Категорий», и Прокла, писавшего против других сочинений Аристотеля, «особенно против [его] богословия»⁶. Более того, как и во многих других ответах на возражения Схолария, Плифон и здесь попытался обратить его аргумент против него самого: по словам Плифона, Симпликий делал это, «явно действуя против Церкви», чтобы указать христианам, постоянно упрекавшим языческих философов в разногласиях, что они сами «до бесконечности разделились [во мнениях] о превосходстве Божества, <...> тогда как эллины в этом [вопросе] сходятся»⁷ (*Contra Schol.* II;

⁶ О том, что главным источником философии Плифона было учение Прокла, имевшего одиозную репутацию в Византии, и он намеренно скрыл это, не упомянув Прокла в списке великих «платоников» в «Законах», заявил еще Григорий Схоларий в одном из писем, написанных в связи с чтением этого сочинения (Petit, Sidéridès, *Jugie* 1935: 153.22–34). В итоге данное представление стало общим местом в историографии исследований философии Плифона, см., например, Anastos 1948: 289–299, Kristeller 1972: 97, Woodhouse 1986: 72–77. Более точный сравнительный анализ систем платонизма Прокла и Плифона был проделан позднее и показал существенные различия между ними, см. Tambrun 2006: 153–168, Hladký 2014: 168–173.

⁷ Парафраз Simp. *In Phys.* 28.32–29.5 (особенно 29.1–3).

Lagarde 1989: 370.11–23), — и вот теперь Схолярий вступает в союз с язычниками, чтобы доказать пользу Аристотеля для христианского учения и единство традиции философской мудрости, получающей в нем свое завершение.

Этот софизм Плифона, однако, ничего не говорит о том, каким образом он в действительности осуществляет свою программу критики Аристотеля при помощи Платона в противовес авторитету учения платоников об их согласии. Далее на примере одного из топосов его аргументации, содержащихся в «О различии», мы попытаемся нащупать нити ответа на этот вопрос, попутно проясняя противоположную стратегию неоплатоников по согласованию Платона и Аристотеля. Таким примером послужит для нас аргументация Плифона против учения Аристотеля о соотнесенных (*τὰ πρὸς τὶ*) как ключевой для понимания связи вещей мира категории или, точнее, два аргумента против неправомерного исключения Аристотелем случая отношения чувственно воспринимаемого и чувствующего из утверждаемого им принципа необходимой одновременности соотносимого под категорией «соотнесенных».

2. Аргумент Плифона о принципе бытия соотнесенных

Аргументы, избранные нами для рассмотрения, помещены Плифоном среди тех, что должны, по его мнению, показать радикальное несоответствие позиции Аристотеля утверждаемому всеми платониками приоритету общего над частным как в познании сущего, так на всех уровнях его бытия, включая уровни надкосмических богов и вещей чувственного космоса. Этот вопрос обсуждается Плифоном в главе III «О различии», согласно делению Бернадет Лагард, издателя этого текста⁸. Интересующая нас аргументация выделена ею в третий параграф этой главы. Приведем его полностью:

⁸ Критическое издание греческого текста трактата с французским переводом, осуществленное Бернадет Лагард, составило первый том ее докторской диссертации (Lagarde 1976) (без разбивки на параграфы: Lagarde 1973). См. также цитируемый нами далее с отдельными изменениями русский перевод первых глав трактата Т.А. Сениной (Сенина 2019).

И, конечно, не может быть у него верным и следующее утверждение: «чувственно воспринимаемое, видимо, существует во времени раньше чувственного восприятия (τὸ τὸ αἰσθητὸν πρότερον χρόνῳ οἷον τ' εἶναι τῆς εἶναι⁹)», — поскольку он уничтожает прекрасно установленное общее положение (καθόλου λόγον), что для относящихся к чему-либо и для тех, к чему они относятся, необходимо существовать одновременно (ὡς τὰ πρὸς τι τὲ καὶ σχετικὰ ἀναγκαῖον εἶη ἅμα εἶναι). 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 всё же когда-нибудь появится, тогда ясно, что оно будет существовать как только будет способно быть; поэтому и само чувственно воспринимаемое будет чувственно воспринимаемым в возможности, причем ввиду возможного чувственного восприятия, как и чувственное восприятие будет таковым в возможности, ввиду возможного чувственно воспринимаемого (ὥστ' ἔσται καὶ τὸ αἰσθητὸν αὐτὸ τε δυνάμει αἰσθητὸν καὶ πρὸς δυνάμει αἴσθησιν, ἢ τε δυνάμει αἴσθησις πρὸς δυνάμει αἰσθητόν); а в действии ни одно из них не раньше другого, прежде чем оба не окажутся в действии (ἐνεργίᾳ δ' οὐδέτερον οὐδέτερον πρότερον, πρὶν γ' ἂν ἐνεργίᾳ ἅμφω ᾦ). И таким образом, ничто чувственно воспринимаемое не может когда-либо оказаться раньше чувственного восприятия (*De diff.* III.3; Lagarde 1976: 20–21).

Сразу отметим, что, как видно из текста Плифона, он употребляет ἐνεργίᾳ вместо традиционной для Аристотеля и предшествующей философской традиции ἐνέργεια. К этому вопросу мы еще вернемся позднее, здесь же пока укажем на то, что формулировки аргументов, которые использует Плифон, в первую очередь (в терминологии неоплатоников) касаются логического рассмотрения сущего и лишь отчасти и по необходимости — теологического и физического. В своем анализе мы в основном ограничимся этими заданными теоретической фактурой текста рамками.

⁹ Arist. *Cat.* 7, 7b36: τὸ γὰρ αἰσθητὸν πρότερον τῆς αἰσθήσεως δοκεῖ εἶναι («чувственно воспринимаемое существует, надо полагать, раньше, чем чувственное восприятие»).

3. Принцип одновременности существования
соотнесенных и исключения из него у Аристотеля

В «Категориях» Аристотель в самом деле утверждает одновременность существования соотнесенных как необходимую характеристику их бытия, говоря, что они одновременны по природе¹⁰, но приводит два исключения, а именно соотнесенность знания и познаваемого (*Cat.* 7, 7b23–35) и чувственно воспринимаемого и чувственного восприятия (*Cat.* 7, 7b35–8a12). В первом случае он указывает на то, что «с уничтожением познаваемого знание прекращается, но с прекращением знания познаваемое не уничтожается», поскольку, «если нет познаваемого, то нет и знания, ведь иначе оно было бы знанием ни о чем», в то время как отсутствие знания о предмете не мешает быть познаваемому (пример Аристотеля — квадратура круга). Более того, если уничтожится всякое живое существо, знания не будет, но множество предметов знания всё же останется (*Cat.* 7, 7b27–35). Обсуждаемый Плифоном, второй случай доказывается Аристотелем аналогично. Он исходит из того, что всякое единичное сущее, обладающее чувственным восприятием, то есть животное (*De An.* II.11, 413b1–4)¹¹, ощущает чувственно воспринимаемое с момента рождения и до своего уничтожения, поскольку животное и его чувственное восприятие появляются одновременно (*Cat.* 7, 8a6–8). Соответственно, чтобы пояснить сделанное им исключение, Аристотель прибегает к чувственной очевидности и указывает на тот факт, что «с уничтожением воспринимаемого чувствами одновременно уничтожается и чувственное восприятие, между тем как чувственное восприятие одновременно не уничтожает [вместе с собой] воспринимае-

¹⁰ Arist. *Cat.* 7, 7b15: Δοκεῖ δὲ τὰ πρός τι ἅμα τῇ φύσει εἶναι («Соотнесенные, надо полагать, по природе существуют одновременно»). Соответственно, как утверждает Аристотель, они и уничтожаются одновременно: καὶ συναναίρει δὲ ταῦτα ἄλληλα (Arist. *Cat.* 7, 7b19–20).

¹¹ Сам Плифон присоединяется к стандартному для поздних неоплатоников различию между зоофитами и животными по способности к передвижению по месту, которая указывает на наличие у животных, помимо общей у них с зоофитами способности к чувственному восприятию, способности воображения. См. *De diff.* II.2; Lagarde 1976: 11–12.

мое чувствами» (*Cat.* 7, 7b36–38). Так, с одной стороны, как только уничтожается воспринимаемое чувствами тело (ведь тело есть то, что воспринимается чувствами, как и восприятия принадлежат телу и имеются в теле), одновременно уничтожается и чувственное восприятие в воспринимающем его теле животного, а с другой — с уничтожением животного уничтожается и чувственное восприятие, но воспринимаемое чувствами, например тело, теплое, сладкое, горькое и всё остальное подобное, продолжает существовать (*Cat.* 7, 8a 7b38–8a6). Следовательно, поскольку чувственное восприятие возникает вместе с возникновением чувственно воспринимающего и исчезает с его уничтожением, а чувственно воспринимаемое существует и до чувственного восприятия, возникающего в животном, чувственно воспринимаемое существует раньше чувственного восприятия (*Cat.* 7, 8a6–12).

Данное обоснование, служащее прояснению логического смысла необходимости ограничения принципа одновременности существования соотнесенных применительно к отношению чувственно воспринимаемого и его чувственного восприятия, в III книге трактата «О душе» дополняется физическим обоснованием на основе различия бытия в возможности и бытия в действительности, которому, в свою очередь, в IV книге «Метафизики» Аристотель придает метафизический статус. Чувственное восприятие как способность всякого животного случается в претерпевающем и приводится в действие из состояния бытия в возможности под воздействием чувственно воспринимаемого, какое также существует в возможности как способное быть действующим в качестве чувственно воспринятого (*De An.* III.2, 426a2–15). При этом Аристотель уточняет, что действие чувственно воспринимаемого и действие чувственного восприятия суть одно действие, хотя бытие у них не одинаково (*De An.* III.2, 425b25–27, 426a15–17) (они являются действиями разных сущих — действующего предмета чувственного восприятия и претерпевающего это воздействие чувственно воспринимающего). Поэтому взятые в смысле действия чувственно воспринимаемое и чувственно воспринимающее (например, звук и слух, или осязаемое на

вкус и вкус) необходимо исчезают или сохраняются одновременно. Однако, взятые в смысле их бытия в возможности, они не обязательно исчезают и сохраняются одновременно (*De An.* III.2, 426a17–19), то есть как еще не приведенные в действие в отношении друг друга чувственно воспринимаемое и чувствующее существуют самостоятельно и могут исчезнуть еще до того, как одно приведет в действие другое. В свою очередь, причина того, что чувственно воспринимаемое имелось бы и без чувствующего, как кратко поясняет Аристотель в самом конце пятой главы IV книги «Метафизики», заключается в том, что движущее по природе перее движимого, а в их отношении чувствующее претерпевает, чувственно воспринимаемое же воздействует (*Metaph.* IV.5, 1010b30–1011a2).

Суть своей претензии к Аристотелю Плифон выражает в двух процитированных выше аргументах против описанного исключения, опять же основываясь на различии понятий бытия в возможности и в действительности. Однако использует он это различие, представленное Аристотелем применительно к чувственно воспринимаемому и чувственному восприятию в физическом истолковании, данном им в «О душе», к логическому рассмотрению их бытия как соотнесенных в «Категориях» (так же поступали и комментаторы). Это особенно хорошо видно в случае первого аргумента, который Плифон формулирует, не прибегая к терминологии возможного и действительного. Итак, он утверждает: 1) если чувственного восприятия никогда не будет, то не будет и собственно чувственно воспринимаемого (способные в возможности быть воспринятыми чувствами тела без чувствующих тел, то есть принадлежащих к роду животных, не смогут быть восприняты); 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 до той поры пока эти возможности их обоих одновременно, встретившись, не будут приведены в действие, — и ни одно из них в этом действии не есть раньше другого, то есть прежде чем они не будут

в действии (иными словами, чувственно воспринимаемое не может быть раньше чувственного восприятия не только в действии, но и в возможности, что подразумевает вердикт Плифона). По видимости, Плифон в своих аргументах идет против чувственной очевидности и, кажется, поступает несерьезно. Однако, если это и так, то только при условии, что мы твердо держимся на позиции Аристотеля с его онтологическим перевесом частного сущего по отношению к общему. Перейдем к комментариям на Аристотеля неоплатоников и попробуем понять, как они справлялись с этой проблемой.

4. Принцип одновременности существования
соотнесенных и исключения из него
в неоплатонических комментариях к Аристотелю

Что касается «Категорий», мы обратимся к несколько фрагментарному комментарию Аммония Александрийского, доработанной его учеником Иоанном Филопоном еще одной записи лекций этого комментария и к комментарию другого его ученика Симпликия — к текстам, исходным для всех сохранившихся последующих комментариев к этому сочинению. Однако, прежде чем рассмотреть комментарии к изложенным выше местам текста Аристотеля, укажем на то, как в них истолкованы место и смысл принципа одновременности соотнесенных в данном Аристотелем описании понятия о соотнесенных.

Проблема состоит в том, что Аристотель в седьмой главе «Категорий», определяя (или, скорее, описывая, поскольку высшие рода сущего в перипатетической систематике его родов и видов, не имея над собой общего для них рода, полностью определены быть не могут) понятие соотнесенных, по видимости, временами противоречит себе. Так, в начале главы он числит среди соотнесенных противоположные ($\tau\alpha \acute{\epsilon}\nu\alpha\nu\tau\acute{\iota}\alpha$) — порок и добродетель, знание и неведение (*Cat.* 7, 6b15–17). В то же время в десятой главе о четырех видах противоположащих он строго разводит соотнесенные как один из этих видов с противоположными как другим видом противоположащих, причем отличает их на основе важней-

шего свойства всех соотнесенных — быть обратимыми по отношению друг к другу, ибо как нельзя сказать, что хорошее есть хорошее плохого, так и наоборот — что плохое есть плохое хорошего (*Cat.* 10, 11b32–38).

Во всех трех названных комментариях авторы обращают внимание на первый из примеров Аристотеля и решают это затруднение одинаково: добродетель и порок являются соотнесенными в одном смысле, ведь как добродетель есть добродетель хорошего человека, а хороший человек добр своей добродетелью, так и порок — порок порочного человека, который порочен своим пороком (*Ammon. In Cat.* 70.4–7; *Phlp. In Cat.* 108.26–27¹²), но в другом смысле они противоположны — а именно как качества добродетели и порока (*Ammon. In Cat.* 69.11–70.8; *Phlp. In Cat.* 108.9–30; *Simp. In Cat.* 175.15–179.24).

Дело в том, что Аристотель в главе о соотнесенных начинает с неверного и общераспространенного их определения, или, как говорят комментаторы, «определения древних», отмечая, что это определение неправомерно приписывалось Платону: «соотнесенными называется то, о чем говорят, что то, что они есть, они есть в связи с другим или находясь в каком-то ином отношении к другому» (*Cat.* 7, 6a36–37), в то время как правильное определение «соотнесенные есть те, для которых быть означает то же, что находиться в каком-то отношении к чему-нибудь» (*Cat.* 7, 8a31–32), к которому он приходит в конце главы, раскрывает их собственную действительность, то есть, как пишет Симпликий, их сущность (*Simp. In Cat.* 198.20–22), вне общего сказывания. Первое определение только сопутствует соотнесенным: в действительности, если что-либо есть соотнесенное, то о нем говорится, что оно является тем, что оно есть по отношению к другому, но из этого не следует, что если о чем-то говорится, что оно является тем, что

¹² Симпликий указывает только на то, что, являясь качествами, добродетель и порок, будучи в категории обладания, одновременно являются соотнесенными, конечно имея в виду добродетель как качество добродетельного человека и порок — порочного, то есть не приводит сам пример, видимо, полагая его чем-то общеизвестным (*In Cat.* 175.27–31).

оно есть по отношению к другому, то это нечто тем самым уже и есть соотнесенное (Ammon. *In Cat.* 78.14–16; Phlp. *In Cat.* 130.5–8; Simp. *In Cat.* 199.14–15). Исходя из полученного им истинного определения, Аристотель делает вывод о том, что если кто-то знает нечто соотнесенное с другим, то он будет знать и это другое. Иными словами, в случае соотнесенных мы имеем дело именно с особым типом привходящего, а не с сущностью, и, как следствие, поскольку всякая часть целого есть сущность (а именно вторичная сущность, как голова или рука), то части сущности не принадлежат к соотнесенным (Ammon. *In Cat.* 78.3–11, 79.16–23; Phlp. *In Cat.* 130.19–21, 132.13–19; Simp. *In Cat.* 200.26–33). Так, если мы знаем часть, но не видим целое, то не знаем, какому именно целому она принадлежит, но «если кто-то знает, что Софрониск — отец, он будет знать и то, что Сократ — сын, ибо если он не знает, что Сократ — сын, то он не будет знать и то, является ли Софрониск отцом» (Phlp. *In Cat.* 131.9–11). Данный используемый и другими комментаторами пример отца и сына есть прямое выражение бытия соотнесенных в сфере знания по уже упомянутому свойству обратимости, которое выделяется среди других тем, что оно очевидным образом по обоим определениям (и неточному, и собственному) принадлежит всем соотнесенным. Как утверждает Аристотель, «все соотнесенные между собой сказываются в отношении обратимых» (πάντα δὲ τὰ πρὸς τι πρὸς ἀντιστρέφοντα λέγεται) (*Cat.* 7, 6b28). Так, под рабом имеется в виду раб господина, а под господином — господин раба, под двойным подразумевают двойное относительно половинного, а под половинным — половинное относительно двойного (*Cat.* 7, 6b28–31), и так же знание есть знание познаваемого, а познаваемое — познаваемое знания, как и чувственное восприятие есть чувствование чувственно воспринимаемого, а чувственно воспринимаемое есть чувствуемое чувственным восприятием (*Cat.* 7, 7b33–36).

Таким образом, соотнесенные всегда есть частные вещи, которые равны друг другу по привходящему к их сущности свойству, и, соответственно, обратимость есть общее для них и сопутствующее им свойство. Обратимость сторон соотнесенного представ-

ляет собой необходимое сопутствующее свойство всех соотнесенных, поскольку если одна из сторон соотнесения больше другой, как, например, в случае определений животного и человека, то не будет и необходимого равенства в содержании понятия того, что соотносится в бытии конкретных соотнесенных: так, если из определения и бытия сына вытекает определение и бытие отца (сын есть сын отца), и наоборот (отец есть отец сына), то из бытия и понятия «человека», то есть меньшего по объему понятия, следует понятие и бытие «животного» (большого понятия), но «человек» из «животного» не следует (Ammon. *In Cat.* 71.11–17; Phlp. *In Cat.* 112.5–10). Как говорит Симпликий, если, например, противоположность есть свойство соотнесенных (каждого в отдельности), поскольку это общее для них и других высших родов свойство, то обратимость есть их собственное свойство (τὸ ἴδιον) (Simp. *In Cat.* 179.27–28). Однако это собственное свойство, хотя и является общим для них всех, тем не менее полностью с ними не обратимо (подобно, например, обратимости «человека» и «способного смеяться»), поскольку встречается как таковое не только у них (Simp. *In Cat.* 181.19–182.3).

Можно сказать, обратимость есть первый принцип бытия соотносимых. Одновременность существования есть их второе и, как говорит Симпликий, «наиболее собственное свойство (τὸ μάλιστα ἴδιον)» (Simp. *In Cat.* 188.19) и, соответственно, главный принцип их бытия; оно также соответствует обоим определениям соотносимого — и неточному, и собственному. Это их свойство по природе, как указывает Аристотель. Поэтому специфика одновременности соотносимых состоит в том, что, перестав быть соотносимыми, они уничтожаются, как без господина не было бы раба, а без отца — сына, и наоборот (Ammon. *In Cat.* 74.6–8; Phlp. *In Cat.* 117.4–9; Simp. *In Cat.* 190.1–5). Однако в этом их определении имеется апория (Ammon. *In Cat.* 74.3–4; Phlp. *In Cat.* 117.9–11), выражающая неуверенность Аристотеля в данном вопросе, либо опять же принадлежность этого положения, которое предположил Архит и принял Платон, древним (Simp. *In Cat.* 189.27–190.1). Данную апорию как раз и составляют те самые два исключения из прин-

ципа одновременности соотнесенных, введение которых против уже «прекрасно установленного общего положения» Аристотелем критикует Плифон.

Чтобы разрешить возникшее затруднение, комментаторы вводят проясняющие текст Аристотеля технические различия. Аммоний и Филопон начинают с различия двух смыслов имеющегося ранее или предшествующего (πρότερον), поскольку оно бывает предшествующим во времени и по природе (Ammon. *In Cat.* 74.11–21; Phlp. *In Cat.* 117.20–118.4). Предшествующее во времени — это то, чье отдаление от настоящего больше (прошлое: так, Персидские войны предшествуют Пелопонесским) или меньше (будущее: так, завтра предшествует послезавтра). Предшествующее по природе — это то, с уничтожением чего уничтожается и другое, следующее за ним по природе, но не уничтожающееся, если будет уничтожено это другое или то, что следует за другим, но не влечет за собой другое, как в случае «животного» и «человека» (рода и вида), поскольку уничтожение «животного» влечет уничтожение «человека», но не наоборот, а из бытия «человека» следует бытие «животного», но не наоборот. Аммоний и Филопон используют стандартный школьный пример не обратимого полностью и, следовательно, мнимого отношения.

Такое понятие предшествующего вместе и во времени, и по природе объясняет оба исключения. 1) Поскольку знание существует в душе разумного животного, то с уничтожением животного уничтожается и знание, но не уничтожится то, о чем науки. Если животное уничтожено, то и науки будут уничтожены, ибо душа есть предмет, в котором находятся науки, но те вещи, что известны благодаря наукам, не уничтожаются. Ибо они существуют сами по себе, не как познанные вещи, а как вещи действительные. 2) В случае с чувственным восприятием и чувственно воспринимаемым, с одной стороны, если нет ничего, что можно было бы воспринимать чувствами, то не будет и чувственного восприятия, но с другой — ничто не мешает быть вещам, которые можно было бы воспринимать чувствами, хотя чувственное восприятие и может при этом отсутствовать, как в случае уничтожения животно-

го, то есть тела, способного иметь чувственные восприятия, так и в случае, когда животное и его восприятия еще не существуют, но существуют элементы, огонь, вода и другие, из которых составляется в том числе и живое тело (см. Ammon. *In Cat.* 74.21–76.8; Phlp. *In Cat.* 118.4–122.23). Отметим отдельно аргумент Иоанна Филопона, который в демонстрации предшествования чувственно воспринимаемого чувственному восприятию отдельно обращается к более высокой на древе разделения категории сущности его ветви: пара предшествующего и последующего по природе «животное – человек» здесь сменяется парой «тело – животное». А именно животное — это только особый случай тела, такого, которое одушевлено и как таковое способно к чувственным восприятиям: каждое животное одушевлено, всё одушевленное есть тело, но не всякое тело есть одушевленное животное и поэтому, даже когда животное уничтожено, ничто не мешает существовать многим другим вещам, например огню, земле, воде, воздуху, сладкому, горькому и всему остальному. Соответственно, чувственно воспринимаемое предшествует чувственному восприятию, поскольку с уничтожением чувственно воспринимаемого необходимо уничтожается и чувственное восприятие, но не наоборот, а чувственные восприятия необходимо имеютя вместе с чувственно воспринимаемым, но не наоборот (Phlp. *In Cat.* 121.18–122.9). Эта пара задействуется и в случае познания и знания (Ammon. *In Cat.* 75.21–25; Phlp. *In Cat.* 121.13–17). Дело в том, что принцип необратимости рода и вида (животного и человека) в определении предшествующего по природе является логическим, хотя и мыслится в перипатетическом делении сущего под категорией сущности как дубликат его онто-теологического порядка, или сущего до многого (в терминологии неоплатоников), в человеческом познании. Напротив, в физическом порядке сущего во многом уничтожение всех видов рода в лице существующих индивидов ведет также к уничтожению и самого рода во многом (см., например, Phlp. *Contr. Pr.* 408.9–409.3). Таким образом, логико-метафизические доказательства исключений из принципа одновременности соотнесенных основаны у неоплато-

ников не только на физической очевидности уничтожения животного с его восприятиями, но в том числе и на гипотезе о еще или уже не-существовании животного как такового, также исходящей из физической очевидности смертности живых существ, наделенных чувствами.

Указав, что Аристотель не дал в «Категориях» решения описанной апории, Аммоний и Филопон дают такое решение посредством различия в понимании соотнесенных, точного и неточного, которое мы уже ранее встречали. Соотнесенное можно мыслить в двух смыслах: 1) как вещи, существующие сами по себе безотносительно к другим, и 2) как вещи, находящиеся в отношении друг к другу (Ammon. *In Cat.* 76.10–12; Phlp. *In Cat.* 122.23–24). Так, в случае отца и сына, Софрониска и Сократа, Софрониск, будучи причиной бытия Сократа, взятый сам по себе, предшествует ему, но как отец и сын, взятые в их взаимном отношении, они существуют одновременно. Симпликий поясняет: когда сын умирает, отец теряет сосуществование с сыном, поскольку ни сын, ни отец не существуют, когда сына больше нет; поскольку даже если его называют отцом после смерти сына, то называют так по времени, когда сын был жив; однако ввиду случившегося он не теряет своего бытия в качестве сущности (Simp. *In Cat.* 190.14–18). Так же дело обстоит и с познаваемым и знанием, и с чувственно воспринимаемым и чувственным восприятием (Ammon. *In Cat.* 76.12–23; Phlp. *In Cat.* 122.25–123.10). В отношении бытия в возможности и бытия в действительности происходит то же самое: те, что являются соотнесенными в действительности, таковыми являются и в возможности. И это касается обоих мнимых исключений из принципа одновременности соотнесенных (Ammon. *In Cat.* 76.23–77.2; Phlp. *In Cat.* 123.11–124.3). Симпликий в своем рассуждении по поводу данной апории с самого начала дает ее разрешение, а потом рассматривает множество мнений философов на этот счет. В итоге он указывает, что будет вполне разумно сказать, вместе с Архитом и Платоном, согласно более точной классификации Аристотеля, что все соотнесенные существуют одновременно и одновременно исчезают, и что одно не существует без

другого (Simp. *In Cat.* 196.30–33). Иными словами, в демонстрации неоплатоников Платон и Аристотель согласны между собой по вопросу о природе соотнесенных, и в действительности никаких исключений из принципа одновременности соотнесенных не существует.

Сохранившиеся комментарии неоплатоников к «О душе»¹³ в сущности никак не дополняют сказанное Аристотелем. У чувственно воспринимаемого и чувственного восприятия, когда они находятся в действии, есть общее подлежащее, в отношении которого их действие тождественно, и есть нечто одно: это, в зависимости от вида чувства, определенные формы (качества вещей, доступные восприятию чувствами) — тот или иной звук, цвет, вкус и т.д. Однако по бытию чувственно воспринимаемое и чувственное восприятие различны, поскольку первое принадлежит воспринимаемому чувством предмету, а второе — тому, что способно чувствовать, то есть животному. Как таковые они есть сущности, для которых сами их действия являются привходящим, но в этом качестве они являются соотнесенными, то есть существуют и сохраняются одновременно (Simp. *In de An.* 191.8–23, 191.35–192.3). Соответственно, чувственно воспринимаемое и чувственное восприятие имеются и являются соотнесенными также и в возможности, поскольку если нет первого, то нет и второго. Однако, в отличие от действительности чувственно воспринимаемого и чувственного восприятия, где они по действию тождественны, в возможности они не являются тем же самым (Phlp. *In de An.* 471.15–30). При этом предмет чувства выступает действующей причиной чувственного восприятия, а чувственно воспринимающее — претерпевающим его воздействие, в соответствии с собственной способностью действовать, то есть чувствовать; действие чувственного восприятия происходит в претерпевающем воздействии, и по-

¹³ Приписываемый традицией Симпликию комментарий, написанный, возможно, его современником Присцианом, и комментарий к III книге, приписанный Иоанну Филопону, но в действительности, вероятнее всего, принадлежавший жившему на два поколения позже Стефану Александрийскому.

этому то, что вызывает движение, не является в полном смысле движущимся, так как движение, происходящее от него, в нем не находится. Поэтому чувственное восприятие в возможности не способно само прийти в действие без воздействия чувственно воспринимаемого, которое его активизирует, но и чувственно воспринимаемое в возможности само по себе не есть причина чувственного восприятия без того, что может его воспринять. Оба комментария указывают, что доказательство этого положения о первенстве действующего в качестве причины действия по отношению к претерпевающему и о претерпевающем как о том, в чем действие происходит, дано Аристотелем в «Физике» (этому доказательству отведена третья глава III книги) (Simp. *In de An.* 192.23–193.13; Phlp. *In de An.* 469.28–470.3, 473.31–474.12).

В кратком замечании Аристотеля по поводу связи чувственно воспринимаемого и чувственного восприятия в пятой главе IV книги «Метафизики» итог логического рассмотрения этого вопроса в «Категориях» и физического рассмотрения в «О душе» на основе принципа, определяющего причинное отношение действующего и претерпевающего в «Физике», сводятся вместе. Именно такую демонстрацию, но с учетом как текста Аристотеля, так и топосов толкования (доказательств, способов использования терминов и примеров), взятых из рассмотренной нами комментаторской традиции, по существу, в единственном сохранившемся неоплатоническом комментарии на это место дает еще один ученик Аммония Асклепий¹⁴. Из текста этого комментария отчетливо видно, как он парафразирует текст Аристотеля (*Metaph.* IV.5, 1010b30–1011a2), включая непосредственно в его ткань соответствующие замечания и пояснения (фрагменты текста Аристотеля выделены курсивом):

Кроме того, [Аристотель] говорит, что если всё же мы предположим, [что существует] *только чувственно воспринимаемое, то не было бы ничего вообще, не будь одушевленных существ, ибо тогда*

¹⁴ В другом сохранившемся более раннем комментарии к данному месту, принадлежащем Сириану, тот только пересказывает сказанное Аристотелем.

не было бы чувственного восприятия, как [мы] сказали. Что в таком случае не было ни чувственно воспринимаемых, как чувственно воспринимаемых [качеств], ни чувственных восприятий, как чувственных восприятий [этих качеств], друг без друга (ибо эти являются существующими в качестве соотносимых [друг с другом]) — такое, пожалуй, поистине есть (ибо это есть претерпевание того, кто чувственно воспринимает, [причем претерпевание] чувственного восприятия), но чтобы сказать, что не существуют подлежащие, то есть сами вещи, без чувственных восприятий — это абсурдно и невозможно. Ибо как [мы говорим, что] чувственно воспринимаемые [качества] в существующих [вещах] не являются существующими без чувственных восприятий, подобным образом мы говорим и об отце и сыне, что как отец [отец] не предсуществует сыну, но как человек [он] предсуществует ему. Так поэтому я говорю и о чувственно воспринимаемых и чувственном восприятии, что как чувственно воспринимаемые [качества] [чувственно воспринимаемые] не предсуществуют чувственным восприятиям, но как вещи предсуществуют, поскольку [эти вещи] и движут, а по природе движущие существуют перее движимых. Вследствие чего [Аристотель] говорит: *но чтобы не существовали подлежащие, которые вызывают чувственное восприятие, пусть и без чувственного восприятия, это невозможно; ведь чувственное восприятие, конечно же, не воспринимает самого себя*, то есть чувственно воспринимаемые [качества] имеют бытие в чувственном восприятии, но имеется и нечто иное помимо чувственного восприятия, что необходимо перее чувственного восприятия, [ибо], как [он] буквально сказал, *то, что движет, по природе перее движимого, пусть даже их называют через [соотнесение] друг с другом*, — [они, движущее и движимое] как чувственно воспринимаемые [качества] и чувственные восприятия не существуют друг без друга, однако как вещи [движущие или чувственно воспринимаемые], конечно, существуют перее [чувственных восприятий] (Ascl. In *Metaph.* 283.23–284.7).

Таким образом, предшествующее бытие чувственно воспринимаемого в качестве причины чувственного восприятия никак не мешает им быть и сохраняться в бытии одновременно в качестве вещей соотнесенных.

5. Плифон между Платоном и Аристотелем:
место аргументации против исключений из принципа
одновременности соотнесенных в III главе «О различии»

Проделанный нами анализ текстов неоплатонических комментариев на Аристотеля, таким образом, показал, что с точки зрения комментаторов в вопросе о соотнесенных между Платоном и Аристотелем действительно нет различия. Исключения из принципа одновременности соотнесенных для отношений чувственно воспринимаемого и чувственного восприятия, а также познаваемого и знания, таковыми не являются, но выражают смысл причинно-следственной взаимосвязи вещей, которые в ином отношении являются соотнесенными. Более того, из всего комплекса текстов Аристотеля, посвященных этому вопросу и с ними взаимосвязанных, очевидно, что данная точка зрения принадлежала и ему самому. При этом комментаторы используют те же аргументы, что и Плифон. Это касается и практически дословно совпадающих формулировок второго аргумента о том, что чувственно воспринимаемое и чувственно воспринимающее являются соотнесенными и в действительности, и в возможности, и даже первого гиперболического аргумента Плифона, в котором он использует, как мы выразились бы теперь, контрфактическую гипотезу о том, что будет, если чувственного восприятия не будет *никогда*: в этом случае, если нет и не будет последующего (чувственного восприятия), то не будет и предшествующего (чувственно воспринимаемого), что говорит о возможности такого воображаемого мира, в котором не было бы души и разумной причины его бытия, то есть того, что по природе должно предшествовать телам. Как мы видели, в несколько ином виде этот аргумент присутствует у Аристотеля в посвященном прояснению взаимосвязи чувственно воспринимаемого и чувственного восприятия пассаже из пятой главы IV книги «Метафизики» и как таковой принимается комментаторами.

Действительно, тексты Аристотеля по вопросу о соотнесенных, как и по многим другим вопросам, недостаточно подробны и темны по характеру изложения, в них он по преимуществу

не вполне четко отделяет собственную аргументацию от изложения ложных или неточно сформулированных мнений. Однако даже если допустить, что Плифон в процессе обучения логике не понял истинной точки зрения Аристотеля на соотнесенные и исключения из принципа их одновременного существования, трудно себе представить, что он не был знаком с комментариями неоплатоников, где эта точка зрения отчетливо и подробно разъяснялась. Хотя у нас и нет текстуальных свидетельств чтения этих комментариев Плифоном (его собственной цитации, упоминаний или достоверных парафразов), тем не менее само обучение наукам во времена Плифона осуществлялось в том числе и по этим комментариям, тем более это касается логики, входившей, наряду с математикой, в начальный курс обучения. Эти комментарии неизменно присутствовали в больших тематических подборках сочинений разных эпох, сведенных в единые фолианты, по которым велось обучение курсам наук. Значительная часть манускриптов комментариев на Аристотеля комниновской и палеологовской эпох сохранилась именно в их составе.

Кроме того, даже физический контекст истолкования вопроса о соотнесенных в «О душе» и «Метафизике», в котором постулируется физическое и метафизическое первенство движущей причины по отношению к движимому, самым непосредственным образом соответствует точке зрения Плифона, для которого понимание бытия сущих в целом, включая надкосмические и космический уровни сущего как вертикально детерминированной связи всех вещей¹⁵, исходящей от единой первопричины их бытия, творца «всецело умопостигаемой и обособленной сущности (τῆς νοητῆς τε καὶ χωριστῆς πάντη οὐσίας)» (*De diff.* 1.1; Lagarde 1976: 3), или Зевса, представленной в «Законах» богословской мифологии Плифона¹⁶, является центральным положением его философской системы.

¹⁵ О проблеме детерминизма и свободы в философии Плифона см. Masai 1956: 186–200, 238–243; Медведев 1997: 137–143; Siniosoglou 2011: 313–323; Hladký 2014: 144–150, 156–157; Vene 2014.

¹⁶ Подробную сводку описаний Первоначала в сочинениях Плифона см. Hladký 2014: 73–79.

Кажется, что единственное текстуальное различие между Плифоном, комментаторами и Аристотелем в анализируемом нами тексте — это уже отмеченное выше употребление им ἐνεργία вместо обычной для Аристотеля и предшествующей философской традиции ἐνέργεια. На это, как на грамматически изоцированное, но пустое позерство обратил внимание еще Схολарий (*Pro Arist. Proem.*; Petit, Sidéridès, Jugie 1935: 8.5–12). Уже в наше время В. Блюм, серьезно отнесшись к новации Плифона, предположил, что его отказ от ἐνέργεια был инициирован намерением даже на уровне письма отличить свою философию от метафизики Аристотеля (Blum 1988: 49–50). Я. Димитракопулос развил это предположение, полагая, что таким образом Плифон наглядно показывает, что слово ἐνέργεια накрепко связано с учением Аристотеля об ἐντελέχεια как имманентном принципе существования всякого единичного сущего, который ответствен за переход этого сущего от возможности к действительности и достижение им совершенной формы своего бытия. Напротив, философия Плифона постулирует иерархию сущих, каждое из которых несет ответственность за существование подоличных ему сущих более низкого уровня, так что аристотелевская самоактуализация частных вещей замещается у Плифона ἐνεργία в значении «продуктивного действия» (*productive action*), то есть бытия ἐνεργόν каждого частного сущего на всех ступенях жестко детерминированной причинно-следственными связями иерархии существ (Demetrasoroulos 2006: 293). Действительно, Плифон предпочитает не использовать слово ἐντελέχεια даже в контексте вопроса о душе, отвечая на прямое возражение Схолария об отсутствии у Аристотеля предсуществования ума до его соединения с телом, поскольку он определяет «разумную душу» как «энтелехию человеческого тела», а «энтелехию как следующую во времени за возможностью» (*Contra Schol.* xxv; Lagarde 1989: 438.20–440.24).

В целом очерченный Я. Димитракопулосом и столь репрезентативно выраженный Плифоном в своей грамматической новации онто-теологический контекст полностью определяет теоло-

гию, физику и логику его учения. И, конечно, выбор представленных в «О различии» аргументов также определяется этим контекстом, даже если в случае соотнесенных для знатока философии Аристотеля и текстов неоплатонических комментариев на его сочинения он мог выглядеть и не вполне удачным. Как таковые, два аргумента Плифона против исключения случая чувственно воспринимаемого и чувственного восприятия из сферы действия принципа одновременности соотнесенных логично встраиваются в использованный в трактате порядок изложения. Данная аргументация содержится в III главе, в которую Плифон поместил аргументы против характерного для Аристотеля учения о приоритете частного над общим, которое представляется Плифону слишком общеупотребительным и простонародным, ведь «человек часто враждует с тем, что одно, а наслаждается больше всего разветвлением сущего» (*De diff.* III.1; Lagarde 1976: 17). Такая позиция далека от истинного знания, о чем он прямо говорит следом:

Мы же, пожалуй, не станем следовать за этим мужем, полагая, что и Бог устраивает не человеческую природу в целом по причине существования некоего человека, 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» (*Plat. Leg.* X, 903c) (*De diff.* III.1; Lagarde 1976: 18).

Можно отметить, что платонический принцип, согласно которому онтологический приоритет отдается разумной природе человека над соответствующими ей индивидами, у Плифона распространяется на весь порядок деления сущего. Он в принципе отвергает перипатетическое родо-видовое деление вещей под категорией сущности, на основании которого, взятого в качестве логико-онтологического принципа, как мы видели, комментаторы отчасти строили свою аргументацию, когда ставили понятие предшествования по природе в зависимость от причинной детерминации связи родов и видов в порядке самих вещей, в ко-

тором, например, уничтожение животного означало бы уничтожение всех видов под ним вместе с их индивидами, но не наоборот. Для Плифона — это только обман, в пути которого человека ввергает излишнее доверие к языку. Так, и Аристотеля и его сторонников «обмануло более всего то, что они не приняли во внимание, что ко всякому роду его виды причастны на словах одинаково, на деле же неодинаково» (*Contra Schol.* xxiii; Lagarde 1989: 432.25–28). В соответствии с точкой зрения платоников, то есть с позиции знания об истинном порядке сущего, деление которого точно соответствует инициированному Зевсом порядку творения, например, 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 — неодинаково: ибо разумное — более животное, поскольку и разумная жизнь — более [жизнь], а неразумная [жизнь] — некое подобие (μίμησις) разумной жизни». Точно так же дело обстоит и с «сущностью», которая «на словах причастуется одинаково бессмертной и смертной [сущностью]», однако бессмертная сущность явно более сущность, чем смертная, достигающая бессмертия только в физическом порядке вечной смены поколений (*Contra Schol.* xxiii; Lagarde 1989: 432.28–434.8). С этой точки зрения, логический порядок деления сущего и в самом деле имеется только в нашем уме и в полной мере не соответствует действительности.

После посвященного соотнесенному сущему фрагмента III главы «О различии» Плифон завершает критику понятия Аристотеля о частном и общем двумя исключительно логическими аргументами, касающимися сферы действия логического принципа противоречия в суждении и оценки действительности посылок в силлогизме. Но предваряет этот фрагмент краткое общее рассуждение, относящееся именно к демонстрации различия в платоническом и перипатетическом способе понимания принципа действительности сущего, то есть его действительного бытия в противоположность материальной возможности этого бытия. Плифон в данном месте утверждает:

Подобным этому является и то утверждение, что общее соответствует материи (τῆ ὕλη), а частное — форме (εἶδει). Ибо было бы совершенно наоборот, если бы общее было неким целым, а частное — частью. Но форма (εἶδος) повсюду существует больше в целом, чем в частях, и общее больше по действию (ἐνεργίᾳ), чем частное. Ведь общее, взятое в целом в самих вещах, само пребывает в действии и охватывает (περιέχει) 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) (*De diff.* III.2; Lagarde 1976: 19–20).

В доктрине Плифона Зевс — творец «всецело умопостигаемой и обособленной сущности», того общего, что составляет сущность всей совокупности сущего, — не только творит в вечности целое этой совокупности, но и вечно сохраняет его своим действием. В этом действии поэтому изначально задействована вся возможность (сила) Зевса как первопричины бытия всех вещей. Соответственно, все сотворенные сущности, будучи частями целого, также творящие вещи или хотя бы, как неодушевленные тела, только воздействующие на них, в меру переданного им импульса изначального действия Первопричины пребывают в совершенстве ее первичного действия, так что эта мера, конститутивная для их формы, определяет также и меру их совершенства в полном совершенстве целого¹⁷.

Этим принципом, видимо, определяется и то едва заметное различие, которое без пояснений вносит Плифон в формулировку положения Аристотеля из пятой главы IV книги «Метафизики» о том, что, не будь одушевленных существ, не было бы ни чувственного восприятия, ни, следовательно, чувственно воспринимаемого. У Аристотеля это суждение равно утверждению о существовании *только* чувственно воспринимаемого как собрания неодушевленных подлежащих, ибо тогда «не было бы ничего» (*Metaph.* IV.5, 1010b30–31). Плифон дублирует это экзистенциальное условие действительности любого рода знания о сущем дру-

¹⁷ Применительно к структуре космоса анализ проблемы причинного взаимодействия у Плифона см. Hladký 2014: 123–144.

гой гиперболической формулой: если чувственного восприятия не будет *никогда*, то, не будь чувственного восприятия, не будет и чувственно воспринимаемого. Эта формулировка двусмысленна: с одной стороны, в нее можно легко подставить утверждение Аристотеля о бессмысленности существования в космосе только способных быть чувственно воспринятыми подлежащих, но с другой — Плифон таким образом особо подчеркивает приоритет по природе бытия разумного и одушевленного над неодушевленными вещами. Если читать эту формулировку, как и второй аргумент Плифона, в контексте его предшествующего рассуждения о превосходстве общего над частным в качестве утверждения о полностью детерминированной общим взаимосвязи частного бытия соотнесенных и их подлежащих, они указывают на апорию в перипатетическом понятии о космосе. В космосе Аристотеля, с точки зрения Плифона, нет творца, но только упорядочивающий существование частных вещей ум, и вследствие этого в таком космосе необходимый порядок сущностей как предмет знания безотносителен к их контингентно заданным привходящим предикатам, к которым и относится всё соотнесенное. Платоническое, с точки зрения Плифона, решение этой апории – расширение такого омонимичного понятия о порядке сущего в целом до синонимичного понятия о целом всего сущего¹⁸, в котором все категории входили бы в общий род сущего самого по себе, то есть до такого понятия, которое ставит под вопрос представление о контингентно заданной случайности привходящего.

Каково же место соотнесенных вещей в данном порядке? В заключение мы попробуем выдвинуть на этот счет гипотезу.

6. Заключение: соотнесенные и части целого

Фрагмент из «О различии» среди сохранившихся сочинений Плифона является единственным, в котором он обращается к вопросу о соотнесенных непосредственно. Поэтому последующее

¹⁸ О противоположности омонимичного и синонимичного понятия о сущем у Аристотеля, неоплатоников и Плифона см. Ноговицин 2023.

краткое рассуждение можно рассматривать только как гипотетическое. Мы далеки от мысли, что Плифон не учитывал подробно проанализированной нами на материале текстов комментаторов разницы между частями целого и соотнесенными вещами. Первые у Плифона, несомненно, представляют собой порядок сущностей. Соответственно, соотнесенные должны выражать важнейший элемент действительности этого порядка, в котором сущности вступают во взаимодействие на разных ступенях иерархии бытия, производя акты такого взаимодействия в порядке, заданном в равной степени и посредством категорий привходящего сущего, о котором, как и обо всём, что возникает по случаю, с точки зрения как Аристотеля, так и Платона, знание в собственном смысле невозможно. Среди них на ступени чувственного космоса как раз и должны располагаться множественные акты чувственного восприятия всего воспринимаемого чувствами, которые, как и другие продукты действий соотнесенных, имеют структуру причинного воздействия и действительной реакции на него. Сам порядок сущего описывается Плифоном как порядок его непосредственного порождения, исходящего от Зевса, Отца всех сущих, через пары мужских и женских божеств (что было не вполне обычно для неоплатонических мифологий), вплоть до демонов, людей и других существ космоса, связанных, таким образом, узами родственных связей, то есть в буквальном смысле являющихся соотнесенными в вечности, в том числе посредством частных актов их взаимодействия. Эти акты и есть действия соотнесенных, которые в каждом случае представляют собой одно и то же самое действие, хотя в их бытии в качестве сущностей эти действия и отличны друг от друга.

Литература

- Медведев, И.П. (1997), *Византийский гуманизм XIV–XV вв.* СПб.: Алетея.
- Ноговицин, О.Н. (2023), “Синонимия и омонимия в понятии о сущем: платоническая онтология Георгия Гемиста Плифона”, in Id. (ред.), *Византия, Европа, Россия: социальные практики и взаимосвязь духовных традиций*. Вып. 3, 471–484. СПб.: Издательство РХГА.
- Сенина, Т.А., пер. (2019), “Плифон, Георгий Гемист, *О том, чем различаются Платон и Аристотель* (начало)”. Пер. Т.А. Сениной, комментарии О.Н. Ноговицина и Т.А. Сениной, *ESSE: Философские и теологические исследования* 4.1: 359–398.
- Alexandre, C., ed. (1858), *Pléthon. Traité de Lois, ou Recueil des fragments, en partie inédits, de cet ouvrage*. Paris: Firmin Didot Frères.
- Anastos, M.V. (1948), “Plethons Calendar and Liturgy”, *Dumbarton Oaks Papers* 4: 183–303.
- Bene, L. (2014), “Constructing Pagan Platonism: Plethon’s Theory of Fate and the Ancient Philosophical Tradition”, in J. Matula, P.R. Blum (eds.), *Georgios Gemistos Plethon. The Byzantine and the Latin Renaissance*, 41–71. Olomouc: Palacky University Press.
- Blum, W. (1988), “Einleitung”, in Id. (ed.), *Georgios Gemistos Plethon. Politik, Philosophie und Rhetorik im spätbyzantinischen Reich (1355–1452)*, 1–91. Stuttgart: A. Hiersemann.
- Demetracopoulos, J.A. (2006), “Georgios Gemistos-Plethon’s Dependence on Thomas Aquinas’ Summa contra Gentiles and Summa Theologiae”, *Archiv für mittelalterliche Philosophie und Kultur* 12: 276–341.
- Gerson, L.P. (2005), *Aristotle and Other Platonists*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Gerson, L.P. (2006), “The Harmony of Aristotle and Plato according to Neoplatonism”, in H. Tarrant, D. Baltzly (eds.), *Reading Plato in Antiquity*, 195–221. London: Duckworth.
- Hladký, V. (2014), *The Philosophy of Gemistos Plethon. Platonism in Late Byzantium, between Hellenism and Orthodoxy*. Farnham; Burlington: Ashgate.
- Karamanolis, G.E. (2006), *Plato and Aristotle in Agreement? Platonists on Aristotle from Antiochus to Porphyry*. Oxford: Clarendon Press.
- Kristeller, P.O. (1972), *Renaissance Concepts of Man and Other Essays*. New York; Evanston; San Francisco; London: Harper & Row.
- Lagarde, B., ed. (1973), “Le De differentis de Pléthon d’après l’autographe de la Marcienne”, *Byzantion* 43: 312–343.

- Lagarde, B., ed. (1976), *Georges Gémiste Pléthon. Des Différences entre Platon et Aristote (édition, traduction et commentaire)*. Thèse de doctorat. T. 1. Paris: Université de Paris IV – Sorbonne.
- Lagarde, B., ed. (1989), “George Gémiste Pléthon: Contre les objections de Scholarios en faveur d’Aristote (Réplique)”, *Byzantion* 59: 354–507.
- Masai, F. (1956), *Pléthon et le Platonisme de Mistra*. Paris: Les Belles Lettres.
- Medvedev, I.P. (1997), *Byzantine humanism in the 14th–15th centuries*. Saint Petersburg: Aletheia. (In Russian.)
- Mohler, L. (1967), *Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsmann. Funde und Forschungen*. Bd. 3: *Aus Bessarions Gelehrtenkreis*. Aalen: Scientia-Verlag; Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Nogovitsin, O.N. (2023), “Synonymy and Homonymy in the Concept of Being: The Ontological Doctrine of George Gemistus Plethon”, in Id. (ed.), *Byzantium, Europe, Russia: Social Practices and the Interconnection of Spiritual Traditions*. Vol. 3, 471–484. Saint Petersburg: Publishing House of the Russian Christian Academy for the Humanities. (In Russian.)
- Petit, L.; Sidéridès, X.A.; Jugie, M., eds. (1935), *Œuvres complètes de Gennade Scholarios*. T. 4. Paris: Maison de la Bonne Presse.
- Rabe, H., ed. (1899), *Ioannes Philoponus. De aeternitate mundi contra Proclum*. Lipsiae: in aedibus B.G. Teubneri.
- Senina, T.A., tr. (2019), “George Gemistos Plethon. *De differentiis Platonis et Aristotelis* (part 1)”. Trans. by T.A. Senina, commentaries by O.N. Nogovitsina and T.A. Senina, *ESSE: The Philosophical and Theological Studies* 4.1: 359–398. (In Russian.)
- Siniossoglou, N. (2011), *Radical Platonism in Byzantium: Illumination and Utopia in Gemistos Plethon*. Cambridge University Press.
- Sorabji, R. (2006), “The Transformation of Plato and Aristotle”, in H. Tarrant, D. Baltzly (eds.), *Reading Plato in Antiquity*, 185–193. London: Duckworth.
- Tambrun, B. (2006), *Pléthon. Le retour de Platon*. Paris: Vrin.
- Woodhouse, Ch.M. (1986), *George Gemistos Plethon: The Last of the Hellenes*, Oxford: Clarendon Press.