

Этот небольшой экскурс, представляющий собой первую в отечественной литературе попытку сформулировать позицию Александрийской неоплатонической школы по проблеме универсалий, заслуживает самого пристального внимания и обсуждения, тем более что выводы автора, на наш взгляд, зачастую оказываются весьма успешными.

Итак, на с. 49 В. М. Лурье, обращаясь к рассмотрению концепции «частной природы», говорит о ней как о своеобразном новшестве в теории категорий, возникшем в философской школе Аммония Александрийского. И хотя соответствующий термин появляется уже у Порфирия в IV в., новым онтологическим смыслом, по словам автора, его наделил именно Аммоний. Последней якобы установил различие между «частной сущностью» (*μερικῆ οὐσία*) и «ипостасью» (*τις ἁφ'ἑωστος*), при этом первую он полагал «ипостасью без ипостасных особенностей», а вторую отождествлял с единичной вещью. Приписывая Аммонию подобное воззрение, автор не задумывается, к каким неразрешимым с точки зрения платоника противоречиям оно ведет. В самом деле, если частная сущность есть та же самая общая сущность, но только заключенная в каждом конкретном индивидуе, то очевидно, что она представляет собой размноженный по числу единичных вещей дубликат общей сущности (*καθόλου οὐσία*). Понятно, что такой дубликат будет одинаковым у всех единичных вещей данного вида, так что частная сущность окажется чем-то вроде универсалии. И действительно, страницей ниже В. М. Лурье пишет: «частная сущность... — тип универсалии». Не говоря уже о том, что приравнение частного к общему было бы явным противоречием для платоника, каковым был Аммоний Александрийский, да и для любого, кто знаком с платоновской теорией идей, объяснять причастность единичной вещи общему через разделение этого общего в частном просто невысказано. Вспомним 1-ю часть платоновского «Парменида», в которой говорится о приобщении вещей к идеям. Среди возможных способов этого приобщения упомянут и такой, при котором каждая единичная вещь

С. В. МЕСЯЦ

## К ВОПРОСУ О «ЧАСТНЫХ СУЩНОСТЯХ» У АММОНИЯ АЛЕКСАНДРИЙСКОГО

ПО ПОВОДУ СТАТЬИ В. М. ЛУРЬЕ

«БОГОСЛОВСКИЙ СИНТЕЗ VII ВЕКА:

СВ. МАКСИМ ИСПОВЕДНИК И ЕГО ЭПОХА»

Недавно в сборнике Армавирского государственного педагогического университета «Византия: общество и церковь» была опубликована статья В. М. Лурье «Богословский синтез VII века: св. Максим Исповедник и его эпоха»<sup>1</sup>. В этом внушительном исследовании, представляющем собой главу из книги того же автора по истории византийской философии, затрагивается множество самых разных тем: исторических, богословских и собственно философских.

В частности, в разделе 3.2.1 (с. 48—53) автор, проследившая истоки монофелитской догматики, обращается к обсуждению концепции «частной природы» (*μερικῆ φύσις*), впервые появившейся в неоплатонических комментариях к произведениям Аристотеля и непосредственно связанной с вопросом об онтологическом статусе общих понятий. По мнению В. М. Лурье, упомянутая концепция была разработана Аммонием Александрийским, сыном Гермия (VI в.), а затем заимствована его учениками — видными христианскими богословами Иоанном Филопоном и Боэцием. На этом основании автор совершает краткий экскурс в учение самого Аммония, чтобы яснее обрисовать как саму концепцию «частной сущности», так и то влияние, которое она могла иметь на христианское богословие.

<sup>1</sup> Лурье В. М. Богословский синтез VII века: св. Максим Исповедник и его эпоха // Византия: общество и церковь. Армавир, 2005. С. 5—133.

приобщается не к какой-то части идеи, а к идее в целом<sup>2</sup>. В этом случае вся идея целиком содержится в каждой из многих частных её вещей и в результате сама оказывается разнородной. Как следствие, она теряет свое единство и тождественность, а вместе с ними и способность объединять разрозненные члены множества в нечто единое, обозначаемое именем рода или вида, иными словами — перестает быть идеей. Как пишет сам Платон: «...оставаясь единой и тождественной, идея в то же время будет вся целиком содержаться во множестве отдельных вещей и таким образом окажется отдельной от самой себя»<sup>3</sup>. Также и Аристотель в «Категориях» ясно заявляет, что общее не может находиться в единичном. По его словам, роды и виды не находятся ни в каком подлежащем, но только *сказываются* о подлежащем, например, «человек сказывается о подлежащем — вот этом конкретном человеке, однако не находится ни в каком подлежащем» (*οὐ βῆρ πρὸς καθ' ἑποκειμένου μὲν λέγεται τοῦ τινὸς ἀνθρώπου, ἐν ὑποκειμένῳ δὲ οὐδὲν ἔστιν*. Cat. 1a: 22). Итак, стоит внимательно прочесть «Парменида» и «Категории», чтобы убедиться в том, что ни один последовательный неоплатоник просто не мог быть автором подобных «нововведений»<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> Plat. Parm. 131a—b.

<sup>3</sup> Ibid. 131b:1—5.

<sup>4</sup> Мы не обсуждаем здесь позицию Иоанна Филопона, у которого, согласно Ричарду Кроссу (Cross R. Individual Natures in Christology of Leontius of Byzantium // Journal of Early Christian Studies 10/2. 2002. P. 251. [Рус. пер. статья готовится к публикации Центром библейско-патрологических исследований Отдела по делам молодежи РПЦ в: Христология Леонтия Византийского. Сборник исследований]. Далее — Cross 2002), термин «частные» или «индивидуальные природы» как раз и использовался «to refer to instances of a common nature considered in abstraction from their accidents» (образчиков общей природы, взятых отдельно от их отличительных признаков). Сам Филопон, правда, дает более осторожное определение частной природы. По его словам, «это есть общая природа в индивидуале, получающая в каждом из них более частное существование, соответствующее не какому-либо другому, но именно этому индивиду и только ему» (apud Jo. Dam. De haeresibus 83:62—65). Тот же самый Кросс замечает, что у Аммония термин «частная сущность» имеет, по-видимо-

Впрочем, достаточно заглянуть в текст самого Аммония, чтобы с легкостью обнаружить: «частной сущностью» у него зовется именно то, что у отцов — ипостась, а именно: единичная вещь, индивид. Так, в комментарии на «Категории», поясняя, каким образом частные приводящие признаки (*μερικὰ συμβεβηκότα*) могут находиться в частных сущностях, Аммоний в качестве примера такой частной сущности приводит Сократа<sup>5</sup>, а не некую «отдельность человеческого индивидуума, одинаково присутствующую и в Петре, и в Павле» (с. 49), которую по каким-то непонятным причинам отождествляет с частной сущностью В. М. Лурье.

Тот же самый текст опровергает и утверждение автора на с. 50, будто у Аммония «понятие частной сущности противопоставлено сразу и понятию общей сущности, и понятию индивидуума». Это неверно, поскольку в In Cat. 30:3—6 частные сущности прямо названы *ἄτομα* — «индивиды», а чуть ниже в In Cat. 30:15—18 в качестве примера этого *ἄτομου* фигурирует Платон. В противоположность выводам В. М. Лурье «частная сущность» противопоставляется у Аммония трем вещам: общей сущности (*καθόλου οὐσία*), общим приводящим признакам (*καθόλου συμβεβηκότα*) и частным приводящим признакам (*μερικὰ συμβεβηκότα*). Конечно, можно задаться вопросом: если частные приводящие признаки («ипостасные различия», как называет их В. М. Лурье) отличаются и даже противопоставляются частной сущности, то не значит ли это, что сама частная сущность может и мыслиться, и существовать без них? Не должны ли мы сделать вывод, что единичная вещь (Сократ, Платон) представляет собой сумму частной сущности, с одной стороны, и частных приводящих признаков, с другой? Но ведь те же самые вопросы можно, совсем другое значение, «so his use of *ousia merike* cannot be taken as unequivocal evidence for his asserption of the sort of particular natures I am discussing here», — имеются в виду частные природы в понимании Филопона.

<sup>5</sup> Ammonius. In Aristotelis categorias commentaries // Commentaria in Aristotelem Graeca 4.4. Berlin, 1895. P. 27:21—28:7.

было бы задать и самому Аристотелю, в «Категориях» которого первая сущность тоже противопоставляется частным привходящим признакам, например, «вот этому конкретному белому цветуту» или «вот этому конкретному умению читать»<sup>6</sup>. Тем не менее никому не приходит в голову считать «первую сущность» Аристотеля чем-то иным по сравнению с единичной вещью.

В. М. Лурье понимает Аммониеву частную сущность как «первую сущность Аристотеля, рассмотренную отдельно от своих акциденций». Однако это неверно. Можно указать несколько мест, где частная сущность (*μερικτὴ οὐσία*) и первая сущность (*πρώτη οὐσία*) отождествляются прямо, без каких-либо оговорок (In Cat. 40:20; 41:15; 41:23). Как видно, автора смущает сама возможность логического различения между сущностью и ее привходящими признаками (акциденциями), так что стоит ему встретить это различение, он тотчас принимает его за онтологическое, бытийное. Однако если внимательно перечитать аристотелевские «Категории», главу 2, то можно заметить, что там, как и у Аммония, первая сущность рассматривается отдельно от своих акциденций.

К сожалению, дважды цитируя Аммония на с. 50 и 51, В. М. Лурье не указывает, откуда взяты цитаты. Впрочем, установить оба цитируемых фрагмента не составляет большого труда: это In Cat. 41:3—6 и In Cat. 41:13—17. Сравнение с оригиналом показывает, что в переводе первого из них допущена ошибка. Заключительная фраза: *καθόλου δὲ λέγεται οὐ τὰ πρὸ τῶν πολλῶν, ἀλλὰ τὰ ἐν τοῖς πολλοῖς* (общим же зовется не то, что прежде многого, а то, что во многом) переведена как «общее говорится не прежде множественных, а во множественных», что существенно искажает ее смысл. Дело в том, что начиная с Александра Афродисийского комментаторы Аристотеля строго различали сущность, понятию как общее (*τὸ καθόλου*), как род (*γένος*) и

<sup>6</sup> *Aristotelis categoriae et liber de interpretatione*. Oxford, 1949 (1966). P. 1a: 20—1b:10.

как «чтойность» (*τὸ τί ἦν εἶναι*). «Общим» в собственном смысле слова они называли тот признак, которым многие единичные вещи обладают сообща и который получается из этих вещей путем абстрагирования<sup>7</sup>. Очевидно, что такое общее находится в прямой зависимости от многого, существует «в» нем и «после» него. Совсем иначе обстоит дело с сущностью, понятой как род и как «чтойность». Такая сущность не только не зависит по бытию от множества единичных вещей, но, наоборот, обеспечивая им их существование, делая их тем, что они есть. В упомянутом фрагменте Аммоний, сказав, что без частных сущностей не будет и общих, поскольку им будет не о чем сказываться, тотчас замечает, что под «общими» в данном случае он подразумевает не те сущности, которые по природе существуют прежде частных, не сущности в смысле рода и «чтойности», — но те, которые выступают исключительно как сказуемые единичных вещей и обозначают некий общий для этих вещей и существующий благодаря им признак. Иными словами, речь идет не об онтологическом статусе сущностей, а об их способности выступать предикатами неких подлежащих. Однако В. М. Лурье, упуская из виду это центральное для Аммония различие между «существовать в подлежащем» (*ἐν ὑποκειμένῳ εἶναι*) и «сказываться о подлежащем» (*κατ' ὑποκειμένῳ λέγεται*), превратно истолковывает этот фрагмент. По его словам, изложенная в In Cat. 41:3—6 позиция соответствует тому, что в латинской схоластике называется *universalia in rebus*. Однако это совершенно неверно. У Аммония общие сущности имеют *самостоятельное* существование и не *находятся* в первых сущностях (единичных вещах), но *сказываются* о них. В том же комментарии на «Категории» (40:19) Аммоний пишет: «Общее не нуждается в первых, то есть частных сущностях, чтобы существовать, но чтобы сказываться о них». Возможность «сказываться о чем-то» не говорит о зави-

<sup>7</sup> *Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis Metaphisica commentaria // Commentaria in Aristotelem Graeca* 1. Berlin, 1891. P. 463:22.

симости общих сущностей от частных по бытию. Не будь частных сущностей, общие никуда не исчезли бы, а просто утратили бы возможность быть чьими бы то ни было предикатами (если исчезнут все красивые вещи, с идеей красоты ничего не случится, просто уже никого нельзя будет назвать красивым). Более того, общие сущности, согласно Аммонию, суть «в истинном смысле первые» (36:17), «первые по природе» (36:6), хотя и вторые для нас по познанию. Да и как может быть иначе? Для платоника подвергнуть сомнению бытие общих сущностей означает поставить под сомнение существование идей! Свою главную задачу Аммоний как раз и видит в том, чтобы разъяснить, почему обладающие большей реальностью первичные общие сущности Аристотель называет вторыми, а уступающие им по бытию частные, наоборот, — первыми.

Теперь обратимся к другой цитате, приведенной на с. 51. Этот фрагмент из *In Sat.* 41:13—17 переведен не полностью; его конец оборван, отчего все место приобретает неверное звучание.

У Аммония: *Τούτ' ἔστιν αἱ μὲν καθόλου οὐσίαι κατὰ τῶν μερικῶν λέγουται, τὰ δὲ συμβεβηκότα ἐν ταῖς μερικαῖς οὐσίαις τὸ εἶναι ἔχει μὴ οὐσῶν ὄν τῶν πρώτων οὐσίῶν οὔτε αἱ καθόλου εἶναι οὔτε τὰ συμβεβηκότα. εἰκότως ὄν αἱ μερικαὶ οὐσίαι πρώται εἶναι λέγουται. καὶ καλῶς ἔταξεν ἐν μὲν τοῖς καθόλου τὸ λέγεσθαι, ἐν δὲ τοῖς συμβεβηκόσι τὸ ἔσθαι.* (Общие сущности называются о частных, а привходящие признаки имеют в частных сущностях бытие. Если не будет первых сущностей, не будет ни общих сущностей, ни привходящих признаков. Поэтому Аристотель с полным основанием называет частные сущности первыми и он прекрасно делает, что употребляет применительно к общим сущностям слово «сказываются», а к привходящим признакам — «существуют».)

У В. М. Лурье: «...общие сущности называются согласными (сущностям), а акциденции имеют бытие в частных сущностях: если не будет первых сущностей, то не будет ни общих (сущностей), ни акциденций. Поэтому-то и называются [у Аристотеля] частные сущности первыми».

Как видим, заключительной фразы, поясняющей, в каком смысле без частных сущностей не будет и общих (а именно в смысле сказывания), у В. М. Лурье нет, и это позволяет ему сделать неправильный вывод, будто у Аммония общее зависит от частного в смысле существования. В свете вышесказанного ясно, что и последующие заявления автора о том, что Аммоний «не постулирует самостоятельной реальности общего» (с. 50), что «первичной реальностью объявляется именно реальность первой сущности как сущности частной» (с. 51) или что «в философской системе Аммония общая природа (вторая сущность) перестает обладать реальным существованием» (с. 62) находятся в явном противоречии со словами самого alexandрийского философа.

Такая ошибочная трактовка неоплатонического учения об общих и частных сущностях тем более удивительна, что позиция alexandрийской школы по вопросу об универсалиях неоднократно обсуждалась в научной литературе и, в частности, была прекрасно сформулирована в статье греческого исследователя Линоса Бенакиса «Проблема общих понятий в неоплатонизме и византийской мысли»<sup>8</sup>. По словам Бенакиса, alexandрийские философы задавались в связи с проблемой универсалий двумя вопросами: 1) Обладают ли формы или идеальные сущности, то есть универсалии (роды и виды), самостоятельным существованием, независимым от мышления познающего субъекта? 2) И если да, то каков способ самостоятельного существования идеаль-

<sup>8</sup> Benakis L. The problem of general Concepts in Neoplatonism and Byzantine Thought in: Neoplatonism and Christian Thought. Norfolk: Vancouver, 1982. P. 75—86 (далее — Benakis 1982). Другие работы, затрагивающие проблему универсалий в alexandрийской неоплатонической школе: Kretzer K. Die Anschauung der Ammonius (Hermeion) Schule über den Wirklichkeitscharakter des Intelligiblen // Philosophisches Jahrbuch 19. 1961—1962. S. 46—63; Lloyd A. The Anatomy of Neoplatonism. Oxford, 1990; Ioannou P. Der Nominalismus und die menschliche Psychologie Christi // BZ 47. 1954. S. 369—378; On Aristotle Categories, Ammonius / Transl. by S. Marc Cohen & Gareth B. Matthews. London, 1991; Cross 2002. P. 245—265.

ных существей?<sup>9</sup> Основываясь на текстах Аммония и Иоанна Филопона, Бенакис убедительно показывает, что на первый вопрос александрийцы давали положительный ответ: согласно им, «общие или идеальные сущности не только обладают реальностью, не зависимо от познающего субъекта, но и существуют в более подлинном смысле, нежели чувственно воспринимаемые вещи. ... Универсалии есть поистине „первая сущность“ (хотя и зовется „второй“) и в онтологическом плане она выше единичного. Подобная онтологическая первичность универсалий была бы невозможна, обладай умопостигаемое всего лишь субъективной реальностью»<sup>10</sup>. Что же касается второго вопроса о способе самостоятельного бытия универсалий, то, по мысли Л. Бенакиса, александрийские неоплатоники давали на него ответ, расходящийся с позицией традиционного платонизма. «В рассматриваемых текстах, — пишет греческий исследователь, — мы не найдем указания на то, что александрийские комментаторы постулировали мир форм, существующий где-то по ту сторону естественного миропорядка. Более того, они утверждали, что формы существуют в конкретных единичных вещах, или скорее, что единичные вещи суть выражения форм, которые проявляют себя в них. Однако это проявление форм вовсе не означает, что проявляющееся (феномен) тождественно самой форме. Феномен не перестает быть репрезентативной формой, ее копией, способом, которым форма себя показывает, поэтому он по бытию всегда ниже формы»<sup>11</sup>. Такой способ решения проблемы универсалий Л. Бенакис называет «концептуальным реализмом», чтобы, во-первых, отличить его от реализма «платоновского» типа, предполагающего наличие

<sup>9</sup> Benakis 1982. P. 80.

<sup>10</sup> Ibid. 1982. P. 81.

<sup>11</sup> Ibid. P. 82. В подтверждение своей мысли Бенакис (p. 82) приводит цитату из Аммония (In Cat. 40:19—21): *οὐ γὰρ δεῖται τὰ καθόλου τῶν πραγμάτων οὐδῶν, τοῦτ' ἔστι τῶν μερικῶν, ἢ αὖ σποττῆ, ἀλλ' ἢ αὖ κατ' ἐκείνων ῥηθῆναι* (общее не нуждается в первых, то есть частных сущностях, чтобы существовать, но чтобы получить в них свое выражение).

потустороннего мира идей, и, во-вторых, показать, что, по мнению Аммония и его школы, наша способность мыслить единичное в терминах общего не может быть объяснена иначе, чем через допущение реального существования этого общего.

У нас нет оснований полагать, что В. М. Лурье не был знаком со статьёй Л. Бенакиса, однако, как мы могли убедиться, его отзывы на два основных вопроса александрийской школы — обладал ли универсалии самостоятельным существованием, и если да, то каким? — в корне расходятся с ответами греческого исследователя. Лурье не только не признает реальности и онтологического приоритета общих понятий, считая первичной реальностью реальность частных сущностей, ошибочно трактуемых им как индивиды без индивидуализирующих признаков, но и совершенно безосновательно приписывает Аммонию учение, известное в западной схоластике как учение о *colleccio*, когда реальность видя сводится к совокупному существованию образующих этот вид индивидов. Так, на с. 56 В. М. Лурье пишет: «Аммоний представил возможность понимать реальное бытие общей природы как реальное бытие совокупных частных природ». К сожалению, автор не замечает, что понимание «реального бытия общей природы», о котором он говорит здесь, находится в явном противоречии с приписываемым им же Аммонию (с. 50) отказом «постулировать самостоятельную реальность общего». Но главное, для читателя остается загадкой, на основании каких текстов автор приходит к выводам, идущим вразрез с общепринятой на сегодняшний день точкой зрения. Ни цитат из Аммония, которые бы подтверждали их, ни ссылок на исследовательскую литературу по данному предмету мы в его тексте не встретим.

Тем не менее работа В. М. Лурье, в которой предлагается оригинальная трактовка античной теории универсалий, может способствовать пробуждению в российской научной общественности интереса к мало изученным у нас до сих пор логическим произведениям Аристотеля и позднеантичным комментариям на них. Предельно разработанная и стремящаяся к предельной ясности

и отчетливости мысль alexandрийских неоплатоников давно заслуживает внимательного и вдумчивого изучения, тем более что она способна пролить некоторый свет на истоки важнейших догматических споров, определивших на многие века пути развития христианского богословия.

## ЗАМЕТКИ

Ю. А. ШИЧАЛИН

## СВТ. ГРИГОРИЙ БОГОСЛОВ — ЧИТАТЕЛЬ ПЛОТИНА

ПО ПОВОДУ НАЧАЛА ТРАКТАТА ПЛОТИНА

«О ВОЗНИКНОВЕНИИ И ПОРЯДКЕ ТОГО, ЧТО ВСЛЕД  
ЗА ПЕРВЫМ» (РЛОТ. II.5.2.1.2—4<sup>1</sup>: ΟΙΟΝ ΕΝΕΔΓΡΑΜΕ ΕΤΣ.)

Завершив в 10-м по списку Порфирия трактате рассуждение о достоинстве человеческой души, возведя своего собеседника от дешнего космоса к душе, от нее — к уму, а от ума к единому, Плотин переходит к вопросу о том, как от вышебытийного единого произошло бытие, которое — в отличие от Парменида Элейского — и Платон, и следовавшие ему платоники признавали множественным. Нужно сказать, что этот вопрос не просто сложен, а прямо-таки соблазнительен для платоников, поскольку с тем же Парменидом они были согласны в том, что здесь, в области чистого бытия, речь идет о некоей реальности, противопоставленной времени и становлению, а значит, всякие вопросы о происхождении, возникновении, появлении сразу должны переходить в некий условно-логический или прямо в метафорический план. Об «условно-логическом» приходится говорить потому, что

<sup>1</sup> Здесь и далее при цитировании Плотина указывается номер трактата в хронологическом списке Порфирия (курсивом), номер «Энеады», параграф, главу и строки по изданию Анри-Швидера (*Plotini Opera* / Ed. Henry et H.-R. Schwyzler. T. 1—3, Paris-Bruxelles-Leiden, 1951—1973), воспроизведенному в электронном виде в ПЛС.