

**«ВСЕОБЩЕЕ ЕСТЬ НИЧТО, ЛИБО ПОСЛЕДУЮЩЕЕ»:
ВОПРОС О КОНСТИТУЦИИ И ПЕРВЕНСТВЕ СУЩЕГО
КАК ТАКОВОГО В ПЕРИПАТЕТИЧЕСКОЙ
МЕТАФИЗИКЕ**

М. Н. ВАРЛАМОВА
Санкт-Петербургский государственный университет
аэрокосмического приборостроения
Boat.mary@gmail.com

MARIA VARLAMOVA

Saint Petersburg State University of Aerospace Instrumentation, Russia

"THE UNIVERSAL BEING IS EITHER NOTHING OR POSTERIOR": AN INQUIRY INTO THE CONSTITUTION
AND PRIORITY OF BEING AS BEING IN PERIPATETIC METAPHYSICS

ABSTRACT. As a subject of the first philosophy, the being as being is defined as the most universal and primary one. However, Aristotle proves in the *Metaphysics* that neither One nor being are substances, therefore they do not exist separately. Furthermore, in the *De Anima* he claims that those that are said to be universal are "either nothing or posterior", because they cannot be on its own in separation from the particular things. How, then, the universal being which can be named nothing or posterior postulated as the subject of first philosophy that is most worthy of knowing? And, on the other hand, if the being as universal is not a substance, on what ground it has its unity? In order to answer these questions, I will consider Alexander of Aphrodisias' *Commentary on Aristotle's Metaphysics* and also the *Quaestio* I.3 and I.11 of his *Quaestiones*.

KEYWORDS: the first philosophy, being as being, universal, substance, nature, Aristotle, Alexander of Aphrodisias.

* Статья написана при поддержке гранта РФФИ № 18-011-01086 «Два исторических начала метафизики: первая философия Аристотеля и онтология Иоанна Дунса Скота».

Первая философия Аристотеля как наука о наиболее всеобщем

Рассуждая о первой философии, Аристотель отделяет ее от частных наук и утверждает, что первая философия является наиболее первой и наиболее достойной из этих наук. Чем же обусловлено особое место первой философии? Каждая частная наука исследует некое сущее ($\tau\acute{o}\ \delta\upsilon\ \tau\iota$) или некую часть сущего, то есть имеет дело с определенным родом и определенной природой ($\text{περὶ}\ \delta\upsilon\ \tau\iota\ \kappa\alpha\iota\ \gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma\ \tau\iota\ \text{περιγραψάμεναι}\ \text{περὶ}\ \tau\acute{o}\upsilon\tau\omicron\upsilon\ \text{πραγματεύονται}$) (Arist. *Met.* 1025b8–9). Каждый род, о котором мы имеем знание, доступен нам в чувствах (*Met.* 1003b19–20; 1004a3–5), и потому познание рода исходит, с одной стороны, из чувства, с другой – из начал этого рода как посылки для доказательства (*Met.* 1025b10–13, см. также 1003b19–20). Первая философия имеет дело не с отдельным родом сущего, но с сущим просто, или с сущим как таковым (*Met.* 1025b9–10; ср. 1003a21–26); предмет первой философии наиболее труден для познания, поскольку является наиболее всеобщим и наиболее удален от чувств (*Met.* 982a19–25). Соотношение между наукой о сущем как таковом и науками о каком-то сущем описывается как соотношение общего рода и видов (*Met.* 1003b21–22); или как соотношение целого и частей ($\kappa\alpha\iota\ \tau\omicron\sigma\alpha\upsilon\tau\alpha\ \mu\acute{\epsilon}\rho\eta\ \phi\iota\lambda\omicron\sigma\omicron\phi\acute{\iota}\alpha\varsigma\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu\ \delta\sigma\alpha\iota\ \text{περ}\ \alpha\acute{\iota}\ \omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha\iota$) (*Met.* 1004a2; ср. 1003a22–25).¹ Итак, первая наука отличается от остальных наук тем, что она рассматривает не какой-то определенный род или вид сущего, но сущее как сущее общим и необходимым образом, и потому является всеобщим знанием ($\acute{\eta}\ \kappa\alpha\theta\omicron\lambda\iota\kappa\acute{\eta}\ \gamma\omega\omega\acute{\iota}\varsigma$) или наукой (*Met.* 982a, 13–25; Alex. In *Met.* 10, 23–11–14).² Как наиболее всеобщая наука, она исследует наиболее общие начала, то есть такие начала, от которых зависят все существующие вещи ($\acute{\epsilon}\xi\ \omicron\upsilon\ \tau\acute{\alpha}\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\alpha\ \acute{\eta}\rho\tau\eta\tau\alpha\iota$) (*Met.* 1003b16–17). Таковые начала есть начала сущего как такового и посредством этого – начала всех сущностей (*Met.* 1003b15–19).

Что означает для науки то, что она является универсальной или всеобщей? Во-первых, именно благодаря собственной универсальности она называется о других науках как целое о частях или как род о видах, и именно в

¹ Аристотель противопоставляет предмет метафизики, который является общим, предметам остальных наук, которые являются частными. Если предмет каждой из наук рассматривается как нечто ограниченное, то сущее как сущее конституируется не в отграничении от чего-то, но как понятие, включающее в себя всю реальность (W. Leszl 1975, 163)

² Аристотель говорит, что мудрец, обладающий знанием первых и наиболее общих причин, является мудрецом и во всякой частной науке (982a12–14). Всеобщность сущего как такового включает в себя частные роды сущего, также и всеобщая наука о сущем как таковом соотносится с науками об определенных родах сущего как целое с частями. Ср. Alex. In *Met.* 10, 23–11, 14.

силу своей всеобщности она называется первой в порядке наук. Однако всеобщей является не только сама эпистема, но и ее предмет: универсальность первой науки следует из того, что она сказывается не о каком-либо роде сущего, но о сущем как сущем (*Met.* 1003a23–25).

Определяя, что такое сущее как таковое, Аристотель указывает, что оно есть наиболее первый и достойный предмет теоретического знания, и именно поэтому оно является предметом первой науки. Однако что мы можем сказать о сущем как таковом? Во-первых, оно едино, поскольку науке может подлежать только единый предмет. Во-вторых, оно сказывается о вещах не омонимично, но многими способами (τὸ δὲ ὄν λέγεται μὲν πολλαχῶς) (*Met.* 1003a 33), и эта многозначность сущего понимается как особый тип единства, который отличается от однозначности вида и рода. В-третьих, оно сказывается о каждой вещи и о каждом роде, а значит, общность предмета первой философии превосходит общность любого рода сущего.³

Определение всеобщего у Аристотеля. Может ли наиболее всеобщее быть первым?

Всеобщее или универсальное (τὸ καθόλου)⁴ Аристотель определяет во «Второй Аналитике» как общее, которое необходимым образом предцируется обо всех членах этой общности само по себе (καθ' αὐτό) и поскольку само (ἢ αὐτό) (*Arist. An. Post.* 73b26–74a3)⁵. Если общность мы можем образовать по любому признаку, то универсальная общность – это та общность, которую

³ Именно поскольку сущее является всеобщим, то есть высказывается обо всем, оно может высказываться многими способами. Евгений Орлов различает многозначность сущего как такового (τὸ ὄν ἢ ὄν) от многозначности сущего, сказываемого просто (τὸ ὄν). Многозначность сущего как такового относится к противоположным свойствам сущего, производным от единого и множества, а многозначность сущего, сказываемого просто – к остальным значениям сущего, которые включают в себя категории, истину и ложь, возможность и действительность Орлов 1996, 50, см. также сноску 120 на стр. 193.

⁴ В переводах Аристотеля на русский язык τὸ καθόλου переведено как «общее», а τὰ καθ' ἑκάστα – как «единичное». Е. В. Орлов предложил переводить τὸ καθόλου как кафолическое, противопоставляя его не единичному, но частному (Орлов 1996, 23–25). Частное в противоположность кафолическому – это скорее не ответ на вопрос «что» (говоря о единичном, Аристотель использует τὸδε τί, «вот это»), а ответ на вопрос, «как» существует нечто: сущее есть либо кафолически, т. е. как общее для многих вот этих (единичных), либо частным образом. В данной статье мы переводим τὸ καθόλου как «всеобщее» или «универсальное».

⁵ По поводу анализа определения всеобщего см. Орлов 1996, 17–27, McKirahan 1992, 95–98.

вещи имеют *καθ' αὐτό*, а не *κατὰ συμβεβηκός*, то есть по своей сущности, а не по сопутствию. Поэтому «всеобщим» в первую очередь Аристотель называет некоторый род сущего (род как часть определения и род как часть категориальной предикации), а также его виды: и то, и другое сказывается о множестве вещей необходимым образом, поскольку определение, данное через вид и род, выражает логос сущности определяемой вещи. Для всеобщего существенно то, что оно всегда соотносится с единичным и понимается как единое во многом,⁶ то есть для существования всеобщего необходимо бытие множества единичных вещей.⁷ Сущее как таковое, которое сказывается необходимым образом обо всех существующих вещах, является наиболее всеобщим и сказывается о каждой вещи и каждом свойстве этой вещи не как нечто сопутствующее, но как то, что присуще этой вещи согласно ей самой – постольку, поскольку эта вещь обладает бытием.⁸

Именно универсальность первой философии выводит ее из ряда частных наук как наиболее первую и достойную,⁹ но эта же универсальность является проблемой, в связи с которой и определение предмета этой науки, и конституция этой науки как сферы знания оказывается под вопросом. Дело в том, что всякое знание возможно только о некотором едином предмете, то есть каждой науке должен подлежать какой-то род или какая-то единая

⁶ Всеобщее соотносится с частным как единое, высказываемое обо многих, см. Орлов 1996, 26–27.

⁷ Именно поэтому Аристотель считает невозможным определение вечных вещей, существующих в единственном числе, таких как небо или солнце: и то, и другое не являются частью множественности, о которой мог бы сказываться род и вид. Это значит, что, хотя у солнца есть сущность, у этой сущности нет определения, поскольку для определения необходимо указание общего рода и видового различия. См. Arist. Met. 1040a27–34. Симпликий указывает, что Александр так же, как и Аристотель, предполагал, что общего определения для небесных тел не существует (Simpl. In Cat. 85.13–14). Однако Мартин Твидейл полагает, что Александр считает определимым также и сущее какой-то природы, существующее в единственном числе; т. е. как существование природы, так и ее определимость, первичны по отношению к универсальному (Tweedale 1984, 292–293; ср. также Sorabji 2006, 108–109).

⁸ Орлов называет первую философию, или мудрость, то есть науку о сущем и едином или о сущем как таковом, наукой о самом кафолическом (Орлов 1996, 65–67). Будучи самым кафолическим, сущее как предмет первой философии выходит за пределы всех родов сущего и охватывает множество соотносенных значений (Орлов 1996, 43). Однако все эти значения сводятся к актуальному или возможному существованию: так, Вальтер Лесль считает, что сущее как сущее сказывается только об актуально существующих вещах, а не о мыслимых (Leszl 1975, 168–169; 171–172).

⁹ Moraux 2001, 449, Leszl 1975, 179.

природа,¹⁰ а это значит, что средний термин этой науки должен высказываться однозначно.¹¹ Если же предмет науки не является родом, то есть не обладает родовым единством, то сама эта наука также не обладает единством – и наукой не является. Сущее как таковое не является родом, поскольку сказывается обо всяком роде, и поэтому единство сущего не является единством рода¹² – поэтому единство сущего как такового требует отдельного доказательства.

Проблема первой философии состоит в том, чтобы обосновать единство ее предмета, сущего как такового – а значит, и возможность самой этой науки. Аристотель говорит о единстве, превосходящем все определенные роды сущего: о единстве, которое сказывается о подлежащих вещах или родах не однозначно, но многими способами, и при этом сущее все же остается единым благодаря тому, что оно сказывается по отношению «к одному и к одной природе ... и к одному началу» (Τὸ ὅν λέγεται μὲν πολλαχῶς, ἀλλὰ πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν... πρὸς μίαν ἀρχήν) (*Met.* 1003a33–34; 1003b5–6) Таким образом, высказывание сущего зависит от некоторого единого начала, которое соотносится с сущим, о чем бы оно ни сказывалось. Само это начало, по отношению к которому высказывается сущее как таковое, является основанием для его единства и для его соотношения с вещами и/или родами сущего. Универсальность же сущего является и условием, и способом этого соотношения: поскольку сущее есть как всеобщий предикат, оно относится к каждому сущему вообще, то есть ко всему, что есть. Способы предикации сущего описываются через отношение к одному началу и через представление об уровнях причастности этому началу, но все они существуют в рамках общности сущего как такового.¹³

¹⁰ Доказательная наука возможна только об одном роде сущего. Ср. Орлов 1996, 29.

¹¹ Ср. Arist. *An. Post.* 77a5–9. Если нет единого и тождественного во многом, то нет универсального среднего термина, а без среднего термина невозможно научное доказательство.

¹² Ср. Moraux 2001, 470. Общность сущего определяется по отношению к одному (πρὸς ἓν), тогда как единство рода – согласно одному (καθ' ἓν). Лесль считает, что единство πρὸς ἓν λεγόμενον подобно единству рода (Leszl 1975, 180–181), Александр понимает Аристотеля схожим образом, как я покажу ниже: он полагает, что единство сущего, как и единство рода, основано на единстве общей природы, хотя в том и в другом случае вещи различным образом соотносятся с общей природой. В исследовательской литературе есть и противоположные точки зрения на проблему омонимии сущего: так, Кристофер Шилдс ставит под вопрос саму омонимию сущего и приходит к выводу, что у нас нет оснований полагать, что сущее многозначно (Shields 2003, 217–267).

¹³ Ср. Leszl 1975, 174–175.

Итак, универсальность предмета первой философии коррелирует с тем, что этот предмет прост, не является подлежащим или единичной вещью (и поэтому не находится в движении), отстоит дальше всего от чувств и является наиболее первым.¹⁴ Начала и свойства сущего как такового являются также началами и свойствами каждой вещи, потому и первая философия является наукой обо всем¹⁵ – но не о чем-то определенном.¹⁶

Отделение всеобщего и частного у Александра. Ответ Пармениду

Вопрос о бытии сущего и единого задает Аристотель в книге апорий – III книге «Метафизики», его же разбирает Александр Афродисийский в комментарии на эту книгу. Итак, в комментарии на III книгу «Метафизики» Александр доказывает, что без всеобщего, то есть без единого во многом, не будет существовать ни теоретическая наука, ни знание вообще (Alex. *In Met.* 210, 35–211, 17; 212, 4–10; 224, 26–30). Хотя наше познание начинается с чувства, наука занята вещами не поскольку они подлежат чувству и не поскольку они есть как эти-вот (τόδε τι), но поскольку они делят нечто общее, обладают общими признаками. Общая предикация отвечает на вопрос, какова эта вещь, и потому имеет дело не с τόδε τι, вот этим, но с τοῖόνδε, вот таким (*In Met.* 199, 35–39; 236, 4–7). Здесь же Александр выделяет два вида всеобщего. Первое – это вид и род, те общности, с которыми имеют дело частные науки. Второе – это общность, превосходящая виды и роды – общность «сущего и единого, которые предизируются обо всех сущих» (τὸ δὲ ἐν καὶ τὸ ὄν κατὰ

¹⁴ О многозначности термина πρῶτον (первое) см. Moraux 2001, 470–471. В перипатетической метафизике заключена неоднозначность в отношении ее предмета, которая постоянно привлекает внимание исследователей. Если определить предмет метафизики как первую сущность, отделенную в своем первенстве от множественности сущностей, то метафизику можно понимать как теологию – науку о первых божественных началах. Если же предметом первой философии является сущее как сущее, которое предизируется универсально обо всех существующих вещах, то первая философия становится онтологией – наукой о логосе сущего. По поводу дискуссии о первой философии как теологии или онтологии у Александра см. Merlan 1957, 87–92, Genequand 1979, 48–57, Moraux 2001, 444–449, Leszl 1975, 191–192; Verbeke 1981, 107–127. См. также Dooley 1989, 38–39, n. 77; Alex. *In Meth.* 245, 35–246, 5. Различные взгляды на соотношение теологии и онтологии у Аристотеля см. Leszl 1975, 527–540 и 150–168; а также Frede 1987, 81–93.

¹⁵ Согласно Аристотелю тот, кто в большей мере обладает всеобщей эпистемой, познает все: τούτων δὲ τὸ μὲν πάντα ἐπίστασθαι τῷ μάλιστα ἔχοντι τὴν καθόλου ἐπιστήμην ἀναγκαῖον ὑπάρχειν, (*DA* 982a21–23).

¹⁶ То есть, о сущем как таковом, а не о каком-то частном роде сущего. Ср. Орлов 1996, 44.

πάντων τῶν ὄντων κατεγορεύεται) (*In Met.* 224, 20–22).

Сущее и единое – наиболее всеобщие предикаты, которые необходимым образом сказываются о каждой вещи и о каждом роде. В первую очередь они предизируются о сущностях – то есть о вещах в категории сущности (*In Met.* 225, 16–19). Общая предикация сущего и единого необходима для существования всеобщего вообще – то есть становится условием существования единства общности любого рода и вида как единства во многом. Именно поэтому можно сказать, что предикация сущего и единого является условием возможности любого познания.

Итак, единое и сущее необходимы. Но возникает вопрос, в чем заключается их бытие? Есть ли они как сущности – то есть как нечто отделенное, или же как-то иначе? Ведь если есть единое и сущее, которые предизируются о вещах, должна быть и сущность единого и сущность сущего, то есть – само по себе единое и сущее, бытие которых состоит в том, чтобы быть единым и сущим. И здесь Александр выдвигает два возражения: 1) если само единое и само сущее отделены от вещей и имеют бытие в собственной сущности, они не могут предизироваться о вещах, поскольку вещи, существующие отдельно, не предизируются о других вещах как общее о многом (*In Met.* 225, 4–14, ср. *Arist. Met.* 1001a28–29); 2) если единое и сущее, будучи отдельными сущностями, все-таки предизируются о вещах всеобщим образом, то сущность вещей, о которых они предизируются, тоже будет единым и сущим. Такая предикация будет устроена не как ответ на вопрос, какова вещь, но как ответ на вопрос, что именно есть эта вещь, и в таком случае любая вещь, о которой предизируются единое и сущее, будет самым единым и самым сущим (*In Met.* 225, 15–32). В обоих случаях оказывается, что нет ничего, помимо самого единого и самого сущего, поскольку любое различие и множественность в сущем будет не-сущим. И тогда мы вернемся к трудности Парменида: «тогда все сущие будут одним, и только это одно будет сущим» (ἐν ἅπαντα τὰ ὄντα, καὶ τοῦτο τὸ ἐν ἔσται μόνον ὄν) (*In Met.* 225, 35–226, 9).

Из этого Александр делает вывод, что нет таких отдельных сущностей, как единое и сущее, они существуют не сами по себе, но только в рамках универсальной предикации – то есть, лишь постольку, поскольку они сказываются о вещах, существующих отдельно.¹⁷ Таким образом, определение сущего как сущего как наиболее всеобщего влечет за собой ряд проблем. Статус всеобщего в перипатетической метафизике неочевиден: с одной стороны, без него невозможно какое-либо познание и, тем более, теоретическая наука, поскольку наука имеет дело не с чувствуемыми единичными

¹⁷ Ср. M. Castelli 2010, 148–152.

вещами, но с общими определениями, которые присущи вещам самим по себе, то есть согласно их чтойности. С другой стороны, хотя всеобщие предикаты обладают единством, они не обладают собственной сущностью и не существуют отдельно от множественности единичных вещей: καθόλου существует только как то, что предикруется о множественности вещей, существующих καθ' ἑκάστα. На этом основании Аристотель в «О душе» называет всеобщее «ничем или последующим».¹⁸ Вопрос в том, почему сущее, которое не существует помимо множества и сказывается всеобщим образом, то есть является *ничем или последующим*, постулируется как предмет первой науки, который наиболее достоин познания? И, с другой стороны, если всеобщее не имеет собственной сущности, на основании чего оно является единым?

**Природа как основание универсальной предикации.
«Вопросы и решения» I.3 и I.11**

В вопросе 11 книги I «Вопросов и решений» Александр разбирает аристотелевский вопрос о единстве определения души в DA 402b4–8 и сравнивает определение души с определением рода животного. Александр различает два вида всеобщего: род животного, который сказывается о вещах однозначно, и общее определение души, которое сказывается омонимично. Род животного, который сказывается универсально (τὸ καθόλου) или общим образом (τὸ κοινόν)¹⁹ не есть некая вещь сама по себе, но сопутствует этой вещи (τὸ δὲ καθόλου τὸ ἐκείνῳ συμβεβηκὸς οὐ πράγμα τι καθ' αὐτὸ ἐστίν, ἀλλὰ συμβεβηκὸς τι ἐκείνῳ) (Alex. *Quaest.* 23, 25–27). Род сказывается о каждом животном однозначно (*Quaest.* 23, 24), это значит, что определение животного, а именно: «одушевленная сущность, обладающая чувством» (οὐσίαν ἔμψυχον αἰσθητικὴν) (*Quaest.* 23, 28–29) – подобным образом обозначает каждую из вещей, попадающих в этот род (*Quaest.* 23, 9–11). Однако общность определения души – это иной вид общности, поскольку душа как нечто общее не сказывается по-

¹⁸ Аристотель говорит так в «О душе» о роде животного в связи с тем, что животного самого по себе, помимо лошади, собаки или человека, нет, и полагает, что это же справедливо для любого всеобщего термина: «Животное же как всеобщее есть либо ничто, либо последующее, также обстоит дело и с любой другой высказываемой общностью» (τὸ δὲ ζῶον τὸ καθόλου ἦτοι οὐθέν ἐστίν ἢ ὕστερον, ὁμοίως δὲ καὶ εἴ τι κοινὸν ἄλλο κατηγοροῖτο) (DA 402b7–8)

¹⁹ Роберт Шарплз, как и Риин Сиркел, полагают, что τὸ καθόλου и τὸ κοινόν Александр использует как синонимы (Sharples 2005, 44; Sirkel 2011, 304). Разбирая этот вопрос, Мартин Твидейл указывает на интерпретацию Шломо Пайнса, который считает, что именно в вопросе I.11 Александр различает эти два значения, см. Tweedale 1984, 290.

добным образом о каждой одушевленной вещи: «то, что является общим для всех душ, есть лишь имя, но не некая вещь» (τὸ γὰρ κοινὸν ψυχῆς ὄνομα μόνον ἐστίν, οὐκέτι δὲ καὶ πράγμα τι) (*Quaest.* 23,1–2). Поэтому душа не есть род, следовательно, различные души не тождественны по роду, – в этом случае общность души можно назвать омонимичной²⁰ (*Quaest.* 23, 7).

Из вопроса I.11 можно сделать вывод, что род сказывается о единичных на основании природы, которая существует в каждой вещи, входящей в род, но Александр здесь не рассматривает эту природу подробно. Для того, чтобы пояснить, как Александр понимает общую природу, я обращаюсь к рассмотрению вопроса I.3 «Вопросов и решений». В этом вопросе Александр разбирает соотношение определения и определяемого и различает два вида общих вещей (*Quaest.* 7, 20–28). Первые – это общие вещи, которые не отделены от единичных, но находятся в них как одно и то же в каждом (*Quaest.* 8, 3–8) – именно этот вид общности Александр называет природой или формой. Для Александра важно подчеркнуть, что такой тип общности не существует отдельно от единичных вещей: природа является общей для всех единичных, содержащих эту природу, не потому, что она отделима и не потому, что каждое имеет часть от этой природы, но потому, что она одна и та же в каждом (*Quaest.* 7, 3–32; 8, 8–12). Именно общая природа становится предметом определения (*Quaest.* 7, 27–30; 8, 8–11), поэтому логос, который определяет данную природу, определяет и каждое единичное этой природы.

Второй вид общности – это общие вещи, которые отделены от единичных, они существуют только как общие и предсказываются о вещах как общее о многом (*Quaest.* 7, 24–25; 8, 12, ср. 23, 22–24, 4). Такие общности существуют, поскольку разум выделяет тождественную природу (например, человечность) как некое качество, присущее множеству единичных вещей, и схватывает ее саму по себе (*Quaest.* 8, 17–22). Именно к такой общности относится род как часть определения.

Итак, природа – это то, что существует в единичных вещах и остается тождественным во множестве единичных, она является первой как по отношению к единичным, так и по отношению к общему роду.²¹ В вопросе I.3 Александр соотносит общность рода с общностью природы, поэтому он говорит о тождестве природы в каждой вещи какого-то рода, которое является основанием для выделения общности и синонимичного единства рода. Однако душа не является родом, а значит, различные души не обладают одной и той же природой равным образом, – означает ли это, что общность души

²⁰ Свен Кнебель подробно разбирает омонимию души у Аристотеля, см. Knebel, 1989, 157–168.

²¹ О первенстве природы см. Tweedale 1984, 293.

вообще не соотносится с какой-либо природой и является омонимичным термином, то есть едина лишь по имени?

Рассматривая этот вопрос, Александр рассуждает о животном так, как будто животное не является родом и может быть сравнено с душой. Предположим, что разные виды животных не входят в один род, также как разные души не входят в один род души, тогда каждый вид имел бы собственный логос, а животное как общее, которое сказывается о единичных согласно самому себе, не означало бы никакой природы и было бы омонимичным (ἤτοι οὐδεμίαν σημαίνει φύσιν, ἀλλ' ἔσται ὁμωνυμον) (*Quaest.* 23, 7). Если же и в этом случае животное как общее означало бы некую природу, то эта природа содержалась бы в вещах не подобным образом, и вещи этой природы соотносились бы как первое и последующее (*Quaest.* 23, 1–9).

Итак, Александр предполагает, что общность души не является омонимичным термином, но обозначает некую природу (φύσις τις), которая присутствует в каждой из одушевленных вещей, однако не подобным образом (*Quaest.* 23, 9–11), но многообразно (πολλαχῶς), поэтому душа относится к такому виду общности, который сказывается многими способами (πολλαχῶς λεγόμενον) (*Quaest.* 23, 7–8). Это соотношение сущих, заключающих в себе некую природу различным образом, Александр называет отношением первого и последующего (πρότερον καὶ ὕστερον) (*Quaest.* 23, 9): говоря о частях души (растительной, животной, разумной), мы разделяем их на первое и последующее.

Почему же Аристотель, рассуждая о душе, которая не является общим родом, приводит в пример живое существо, которое сказывается как род? Александр считает, что Аристотель стремится показать соотношение всеобщего с каждой частной или единичной вещью, о которой оно сказывается (*Quaest.* 23, 21–27; 24, 4–7). Это обсуждение в «Вопросах и решениях» интересно тем, как Александр определяет всеобщее в отношении единичного и природы.

Во-первых, Александр определяет всеобщее как то, что сказывается как общее о многом на основании некой природы (*Quaest.* 23, 5–7; 23, 25–31).²² Во-вторых, он отделяет общность рода и души от природы, тождественной в вещах (*Quaest.* 7, 30–32; 8, 10–12): сама природа не является общей для многого, но присутствует в каждой вещи как ее сущность и начало ее бытия, тогда

²² Риин Сиркел подчеркивает, что Александр – первый философ после Аристотеля, который отделяет универсальное от природы, или формы, вещи (Sirkel 2011, 298). Эта природа, или форма, определяется как то, что не является ни универсальным, ни единичным (см. также Sorabji 2006, 109).

как род не является началом бытия вещи.²³ Поскольку природа присутствует в вещах, то для существования определенной природы достаточно существования только одной вещи данной природы (*Quaest.* 23, 28–30; 8, 13–17). Однако единство рода выделяется как общее, сказываемое о многом, то есть для выделения рода необходима не только общая и тождественная природа, но и множество единичных, входящих в этот род. Поэтому, в отличие от природы, род существует только тогда, когда есть множество единичных вещей, подпадающих под этот род (*Quaest.* 24, 17–18), то есть обладающих данной природой, а значит в случае, когда некоторая вещь существует только в единственном числе, общности рода нет. Поэтому существование универсального зависит от существования данной природы, точнее – от существования множества вещей данной природы (*Quaest.* 24, 8–16).²⁴ Для всеобщего определения души необходимо существование разных душ, для сущего как сущего необходимо существование разных родов и видов сущего, и, возможно, для первой философии необходимо существование разных наук.

Наконец, помимо природы и общего рода Александр выделяет вещь, которая существует как единичное (*καθ' ἑκάστη*). И так, эта-вот вещь и существует, и определяется по своей природе, однако, поскольку от природы зависит существование вещи, а от всеобщих предикатов – нет, Александр утверждает, что всеобщее, то есть род и определение, сопутствует вещи согласно ей самой (*καθ' αὐτὸ*) – на основании природы этой вещи. Поскольку род обозначает или выражает природный логос, то он сказывается *καθ' αὐτὸ*, но поскольку он не добавляет ничего к сущности вещи, или, иначе, существование природы не зависит от рода, то род сопутствует (*συμβέβηκε*) вещи, имеющей определенную природу, которая выражается в определении (*Quaest.* 23, 23–29) и существует не сам по себе, как отдельная вещь, но как признак (*τὸ σύμπτωμα*) вещи (*Quaest.* 22, 2–4).²⁵ Именно как то, что сопутству-

²³ Можно сказать, что у Александра природа противопоставляется универсальному роду как некая вещь – общей, хотя сама природа не является частной вещью. Аристотель в VII книге «Метафизики» похожим образом противопоставляет сущность и всеобщее, см. *Arist. Met.* 1038b34–36, 1039a15. Риин Сиркел утверждает, что для Аристотеля сущность не есть частное в смысле этой-вот вещи, но есть нечто частное как то, что противопоставляется общему, — так как сущность не есть общее, и не сказывается о подлежащем как общий род, но принадлежит вещи как нечто собственное, как причина ее собственного бытия (Sirkel 2010, 111–113). Ср. также: Sirkel 2011, 302.

²⁴ Sharples 2005, 51; Sirkel 2011, 299

²⁵ Ср. Sharples 2005, 43–44, 51; Sirkel 2011, 302–303; см. также: Tweedale 1984, 290, 296. Сопутствующее здесь определяется не как свойство, которое принадлежит ве-

ет природе и в своем бытии зависит от природы, как считает Александр, универсальное является *ничем или последующим*: оно есть ничто, поскольку не является ни вещью, ни началом вещи; оно есть последующее, поскольку сопутствует сущности как подлежащему.²⁶ Такой же вывод Александр делает и в отношении души: душа как общность, которая сказывается о множестве душ на основании одной природы, к которой они соотносятся как первое и последующее, сама по себе есть нечто последующее по отношению к этой природе и к вещам этой природы.

Однако в вопросе I.3 Александр расширяет значение множественности и говорит о том, что для общности рода важна не актуальная множественность вещей, существующих здесь и сейчас, но множественность вещей одной природы, которые существовали или будут существовать (*Quaest.* 8, 22–28), а в вопросе I.11 он добавляет, что род есть последующее только по отношению к природе, если же определять род по отношению ко множеству единичных, входящих в этот род, то он предшествует вещам, и любая единичная вещь является последующей по отношению к роду (*Quaest.* 24, 12–22).²⁷ Объясняет он это тем, что существование рода не зависит от существования каждой отдельной вещи из множества: от уничтожения одной вещи из множества род не исчезнет, но, напротив, если исчезнет род, который сказывается о многом как общее, не будет и частных вещей этого рода (*Quaest.* 24, 16–22). И род, и природа как общие существуют вечно, и потому они являются первыми по отношению к единичным, которые возникают и уничтожаются. В этом же ключе можно рассмотреть и общность души: от уничтожения каждой одушевленной вещи душа как общее не уничтожится,

щи по материи, то есть не как то, что сказывается по сопутствию (*κατὰ συμβεβηκός*) в противоположность тому, что сказывается само по себе (*καθ' αὐτό*), но скорее как то, что присуще вещи самой по себе, но не входит в ее определение (*Arist. Met.* 1025a 28–34, ср. *Alex. In Met.* 438, 26–29).

²⁶ Ср. Sirkel 2011, 301–302.

²⁷ Это противоречит предыдущему утверждению о вторичности рода как общего для многих. Мартин Твидейл считает, что в *Quaest.* 24, 16–23 под общим имеется в виду не общее для многих, но общая природа (Tweedale 1984, 296), тогда как Поль Моро и Джефффри Е. Р. Ллойд полагают, что этот текст добавлен в записи Александра кем-то из его учеников (Lloyd 1981, 51; Mogaux 1942, 50–62), с ними согласен Ричард Сорабжи (Sorabji 2006, 110). В свою очередь, Роберт Шарплз полагает, что здесь Александр имеет в виду общее для вещей, не различая природу и универсальное, поскольку чаще всего под родом имеется в виду природа, на основании которой он высказывается (Sharples 2005, 54), но несомненным остается то, что если природа не существует, то не может существовать ни одного подлежащего этой природы (Sharples 2005, 53).

не только потому, что возникают и уничтожаются множество одушевленных вещей, но и потому, что сама общность души предполагает соотношение множества различных душ в структуре *πολλαχῶς λεγόμενον*.

Однако именно поскольку душа сказывается многими способами, при сравнении души и рода необходимо учитывать разделение душ на первые и последующие. Если в случае рода природа распределена в вещах равным образом, и потому уничтожение одной вещи из множества не влечет за собой уничтожения общности рода, то в случае души иначе: уничтожение последующего не влечет за собой уничтожения общности души, однако уничтожение первого влечет за собой уничтожение всего множества, а значит – и души как всеобщего. Так, если не будет разумной души, все еще будут существовать растительная и животная, но если не будет растительной души, не смогут существовать ни животная, ни разумная. Именно поэтому растительная душа является первой и природа души содержится в растительной душе первым образом, или, иначе говоря, природа растительной души содержится в каждой из последующих душ. Поскольку существование множества последующих зависит от существования первого, в котором и заключается природа собственным образом, душа как всеобщее сопутствует и природе, и тому первому (растительной душе), от которого зависит существование множества.

Комментарий на *Μεταφυσικὴν*.

Сущее и сущность как *πολλαχῶς λεγόμενον*

И в «Комментарии на *Μεταφυσικὴν*», и в «Вопросах и решениях» Александр выделяет особый вид всеобщих предикатов, которые сказываются о вещах многозначно. Именно таким образом предикцируется и сущее, и все свойства сущего как такового, из которых первым является единое и многое (Alex. *In Met.* 262, 22). В комментарии на «*Μεταφυσικὴν*» Александр говорит, что *πολλαχῶς λεγόμενον* – это «нечто среднее между омонимами и синонимами» (*μετὰξὺ δὲ εἶναι τῶν τε ὁμωνύμων καὶ τῶν συνωνύμων*) (*In Met.* 241, 8). Также, как омонимы, они сказываются многими способами, но, как синонимы, то есть те, что имеют одно значение, они сказываются по отношению к одному. Если род сказывается о вещах *καθ' ἓν* – согласно одной природе, то сущее сказывается *ἄφ' ἑνὸς καὶ πρὸς ἓν*, от одного и к одному (*In Met.* 241, 3–9).

Определение всеобщего, которое Александр дает, разбирая вопрос о душе, может быть отнесено и к сущему как таковому – сущее, как и душа, сказывается многозначно, но по отношению к одному. Это одно, от которого зависит единство сущего как такового, есть одна природа (*In Met.* 247, 17–18), но не природа какого-то отдельного рода, а природа сущего как такового,

которая присутствует во всех существующих вещах: «сущее, поскольку оно сущее, приобщено к одной природе» (τὸ ὄν μιᾶς φύσεως κεκοινωνήκε καθὸ ὄν) (*In Met.* 245, 12, ср. 241, 15–21; 244, 18–23) и эта общая природа сущего и является предметом первой науки (*In Met.* 245, 30). Все вещи, приобщенные к природе сущего, относятся к ней не равным, но разным способом. Именно разность вещей в отношении общей природы сущего является основанием для порядка первого и последующего, в котором первое – это разом и наиболее совершенное сущее, и наиболее первое начало всех вещей в этом порядке. Так, порядок первого и последующего является условием предикации от одного и к одному, в рамках которой вещи соотносятся не только с первым, но и одна с другой (*In Met.* 263, 26–28).

Однако эта природа – общая для всех вещей природа сущего – не входит в определение каждой вещи и не является сущностью каждого. Обладание этой природой не определяет чуждость вещи, но именно благодаря причастности к природе сущего вещь есть – то есть, обладает бытием. Поэтому и наука, предметом которой является общая природа сущего, является наиболее общей наукой «просто о сущем как сущем, благодаря которому некие сущие есть сущие» (ἀπλῶς περὶ τὸ ὄν καθὸ ὄν ἐστὶ, δι' ὃ καὶ τὰ τίνα ὄντα ὄντα) (*In Met.* 239, 22–24). Причастность к общей природе сущего для вещей выражается в том, что они разделяют свойства сущего как такового: единое и многое, тождественное и иное, равное и неравное, – любая вещь обладает бытием, поскольку она едина, тождественна себе и выделена из множества.²⁸ Также именно причастность единой природе сущего является основанием множественности вещей, которая структурирована через первое и последующее: поэтому единство, которое предшествует множественности, предцируется согласно первому и последующему.

Что является началом для единства, тождества и определенности каждой вещи? – ее сущность (ἡ οὐσία). Александр говорит, что все вещи, о которых сказывается сущее и единое, соотносятся с тем, что является наиболее первым среди сущих, а именно, с сущностью: «И все, о чем высказывается единое, [высказывается] по отношению к первому единому, к единому в собственном смысле, то есть – к сущности» (καὶ πάντα καθ' ὧν τὸ ἓν πρὸς τὸ πρῶτον ἓν καὶ κυρίως ἓν, ὃ ἐστὶν ἡ οὐσία) (*In Met.* 255, 28–29). Сущность есть единое в собственном смысле, поскольку именно благодаря сущности вещь имеет

²⁸ Согласно Александру, сами по себе сопутствующие свойства принадлежат каждому сущему лишь постольку, поскольку они принадлежат сущему как таковому, а свойства сущего как такового идентичны со свойствами сущности. Поэтому философ не может иметь дело со свойствами сущего, не имея дело с сущностью (*In Met.* 251, 7–13; 255, 10–13; 255, 25–29). См. также Castelli 2011, 170–171.

единство, тождество и подобие. Именно сущность Александр называет первым единым (πρῶτον ἓν), первым сущим (πρῶτον ὄν), а также первым в порядке сущих (κυρίως) (*In Met.* 263, 5–9), и именно поэтому он считает сущность наиболее общим началом, которое относится к любой вещи²⁹ (*In Met.* 245, 12–16; 366, 25–26).

В комментарии на V книгу «Метафизики» Александр разбирает значения сущности и выделяет два наиболее важных, к которым сводятся все остальные (*In Met.* 375, 17–29): 1) сущность как материя или подлежащее, которое ни о чем не сказывается, 2) сущность как форма и вид, который есть в материи, но отделим в уме или при уничтожении, в том числе τὸ τί ἦν εἶναι (чтойность) как причина бытия подлежащего. Называя сущность подлежащим, Александр определяет сущность как тело: «ибо сущности есть тела и в целом те, что [состоят] из тела или имеют тело» (τὰ γὰρ σώματα οὐσίαι καὶ ὅλως ὅσα ἐκ σώματος ἐστὶν ἢ σῶμα ἔχει) (*In Met.* 373, 4–5) – именно телесная вещь обладает единством и формой как подлежащее категориальной предикации. Так, сущность есть либо единичная вещь, либо чтойность или вид, отделимый от материи лишь в мысли, и, будучи чтойностью и формой вещи, сущность есть начало бытия вещи. Сущность каждого как чтойность и форма вещи есть начало ее бытия, поскольку именно благодаря собственной сущности вещь обладает единством и возможным или действительным существованием. Сама вещь, будучи оформленной, существует как подлежащее тело, то есть нечто отдельное единичное, вот это (τόδε τί); и познается как нечто частное по отношению к общему. При чем общим является не чтойность или отделимая форма этой вещи, но вид и род как части ее определения, а сущность вещи является основанием для предикации рода и вида. Некая определенная сущность может пониматься как подлежащее или как чтойность вещи, но сущность вообще, как начало всякого бытия и всякой определенности, есть начало не какого-то сущего (τὸ ὄν τί), но сущего как такового: сущим называется то, что имеет отношение к сущности (*In Met.* 243, 19; ср. 242, 10–12).

Сущее как сущее сказывается как общее по отношению к частному, поскольку то, что есть как частное или единичное, имеет отношение к сущности, а значит, сущее сказывается обо всякой существующей единичной вещи, поскольку эта вещь есть некое тело, а также о родах категорий, поскольку они сказываются об этом теле как о подлежащем. Наука о сущем как сущем должна изучать также первые причины и начала сущего (τὸ ὄν), в силу которых существуют различные вещи (τὰ ὄντα), о которых мы предсказываем бытие (*In Met.* 9, 10–11), а среди этих первых причин сущего вообще Александр

²⁹ О значении сущности как начале в «Метафизике» Аристотеля см. Leszl 1975, 176–177; 182–183.

называет чтойность и форму (*In Met.* 21, 20–21), то есть сущность, поскольку именно сущность и τὸ τὶ ἦν εἶναι есть причина бытия каждой вещи. Также именно сущность как первое, к которому предидируется последующее, является основанием как для категориальной предикации, так и для разделения родов сущего. В рамках категориальной предикации сущность выделяется как первое, а другие категории, которые имеют отношение к сущности, то есть сказываются о подлежащем, определяются как последующее. На первое и последующее Александр разделяет и науки, и роды сущего, которые являются предметами этих наук (*In Met.* 251, 25–252, 1; 245, 35–246, 5)

Итак, сущность и τὸ τὶ ἦν εἶναι – это то, что мы знаем в определении как видовую природу. Сущее как таковое соотносится со множеством вещей (сущностей и тех, что относятся к сущностям) как нечто единое и наиболее общее, но основанием единства сущего как такового является природа, общая для всех этих вещей и присутствующая в них различным способом. Эта природа и есть начало существования вещи – то есть, сущность, но не какая-либо сущность, а само имя сущности, сущность как начало.³⁰ Для Александра подлежащее и есть отдельное единичное сущее (то есть – тело), также он не разводит значение чтойности и причины бытия. Чтойность вещи и есть основание ее бытия и единства, а подлежащее – единое и отдельно существующее основание категориальной предикации. Для Александра это двойное значение сущности – сущность как вот эта вещь и сущность как причина бытия вот этой вещи – и есть то одно, к которому многими способами предидируется сущее (*In Met.* 243, 18–19): без подлежащего невозможна как категориальная предикация, так и разделение на возможное и действительное, без чтойности и определения невозможно сущее как истина и ложь. Поэтому сущим называется только то, что относится к сущности, поскольку «если бы не было сущности, не было бы и сущего» (εἰ γὰρ μὴ ἦν οὐσία, οὐδ' ἂν ὄν ἦν) (*In Met.* 243, 13) – ни этого вот сущего, ни множественности сущих. Именно поэтому тот, кто рассматривает сущность, должен рассматривать и сущее, причем не какое-то сущее, но как таковое, то есть как то, что существует по причине сущности (*In Met.* 245, 12–16).

³⁰ Сущность, также как и сущее, является πολλαχῶς λεγόμενον. Дирк Фонфара разбирает значения сущности и выделяет четыре значения: сущность как подлежащее (ὑποκειμένον), сущность как конститутивная часть целого подлежащего (например, элементы), сущность как причина бытия каждой вещи (αἴτιον τοῦ εἶναι), сущность как чтойность (τὸ τὶ ἦν εἶναι) (Fonfara 2003, 39–52). Кроме того, Фонфара разделяет первое значение сущности как подлежащего на собственно физическую вещь как подлежащее категориальной предикации (ἔσχατον ὑποκειμένον) и на отдельно существующую вещь (τὸδε τι ὄν καὶ χωριστόν) (Fonfara 2003, 52–56).

Таким образом, сущность есть начало бытия и множественности, а потому – основание деления на первое и последующее; а сущее как таковое, которое сказывается о каждой вещи на основании общей природы сущего можно понять как общую границу,³¹ в рамках которой существует общность вещей, которые многообразно разделяются на первое и последующее. Как указано выше, сущее и его свойства не входят в определение вещи, и потому могут быть названы последующим. Тем не менее, основанием единства сущего как такового является общая природа сущего, то есть – сущность, сущность же есть не только «сущее и единое собственным образом» (*κυρίως μὲν γὰρ ὄν καὶ ἐν ἡ οὐσία*) (*In Met.* 249, 16), но и основание для множественности, – как для множественности различных вещей, так и для множественности категориальной предикации, – поскольку сущность есть всегда сущность какого-то сущего (*τὸ ὄν τι*). Сущее как таковое обладает бытием не само по себе, но как то, что сказывается о множестве каких-то сущих (*τὰ τίνα ὄντα*), и эта универсальная множественность сказывания есть необходимое условие существования единичных вещей. И поэтому в отношении сущего как сущего возможно сделать тот же вывод, который Александр делает в отношении души и животного: существование каждой отдельной вещи из множества сущих есть последующее по отношению к сущему как таковому.

Само существование единства видовой природы и множества различных видов сущих, также как и существование единства подлежащего и множественности категориальной предикации возможно, поскольку все вообще вещи подпадают под общие свойства сущего как такового (единое/многое, тождественное/иное и т.д.). Поэтому, если не будет сущего как такового, то не будет вообще никакой определенной вещи и никакой видовой природы. Можно сказать, что всеобщность сущего и его свойств создают ту сеть, в рамках которой возможно предикация единого о множестве вещей и определение каждого вещи из этого множества как тождественной себе сущности. Причем все, что существует внутри этой сети, то есть все, что называется сущим, распределено как первое и последующее, в соответствии с природой и чтойностью вещей.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Bruns, I., ed. (1892) “Alexandri Aphrodisensis Quaestiones,” in *Alexandri Aphrodisensis praeter Commentaria Scripta Minora: Quaestiones, De Fato, De Mixtione*. Berlin: Reimer (Supplementum Aristotelicum. Vol. 2. Pars 2), 1–163.
- Castelli, L. M. (2010) *Problems and Paradigms of Unity. Aristotle's Accounts of the One*. Sankt Augustin: Academia Verlag.

³¹ Границу реальности как таковой, ср. Leszl 1975, 172; 174–176; 178.

- Castelli, L. M. (2011) "Greek, Arab and Latin Commentators on *Per Se* Accidents of Being *qua* Being and the Place of Aristotle, *Metaphysics*, Book *Yota*," *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* XXII, 153–208.
- Dooley, W.E., trans. (1989) *Alexander of Aphrodisias On Aristotle's Metaphysics 1*. Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Fonfara, D. (2003) *Ousia-Lehren des Aristoteles. Untersuchungen zur Kategorienschrift und zur Metaphysik*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Frede, M. (1987) *Essays in Ancient Philosophy*. Minneapolis: Un. of Minnesota Press.
- Genequand, C. (1979) "L'objet de la metaphysique selon Alexandre d'Aphrodisias," *Museum Helveticum* 36, 48–57.
- Hayduck, M., ed. (1891) *Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis metaphysica commentaria*. Berlin: Reimer (Commentaria in Aristotelem Graeca. Vol. I).
- Jaeger, W., ed. (1957) *Aristotelis Metaphysica*. Oxford: Clarendon Press.
- Kalbfleisch, C., ed. (1907) *Simplicii in Aristotelis Categorias Commentarium*. Berlin: Reimer (Commentaria in Aristotelem Graeca. Vol. VIII).
- Knebel, S. K. (1989) *In Genere latent Aequivocayiones. Zur Tradition der Universalienkritik aus dem Gaist der Dihaerese*. Hildesheim; Zuerich; New York: Georg Olms Verlag.
- Leszl, W. (1975) *Aristotle's Conception of Ontology*. Padova, Editrice Antenore.
- Lloyd, A. C. (1981) *Form and Universal in Aristotle*. Liverpool: Francis Cairns.
- McKirahan, R.D. (1992) *Principles and Proofs. Aristotle's Theory of Demonstrative Science*. Princeton: Princeton University Press.
- Merlan, Ph. (1957) "Metaphysik: Name und Gegenstand," *Journal of Hellenistic Studies* 77, 87–92.
- Morau, P. (1942) *Alexandre d'Aphrodise: exegete de la noitique d'Aristote*. Liege; Paris: Les Belles Lettres.
- Morau, P. (2001). *Der Aristotelismus bei den Griechen*, vol. 3. Berlin: Walter de Gruyter.
- Ross, W. D., ed. (1956) *Aristotelis de Anima*. Oxford: Clarendon Press.
- Sharples, R. (2005). "Alexander of Aphrodisias on Universals: Two Problematic Texts", *Phronesis* 50.1, 43–55.
- Shields, Ch. (2003) *Order in Multiplicity. Homonymy in the Philosophy of Aristotle*. Oxford: Clarendon Press.
- Sirkel, R. (2010) *The Problem of Katholou (Universals) in Aristotle* (PhD dissertation). University of Western Ontario. Electronic Thesis and Dissertation Repository. Paper 62.
- Sirkel, R. (2011) "Alexander of Aphrodisias' Account of Universals and its Problems", *Journal of the History of Philosophy*, 49.3, 297–314.
- Sorabji, R. (2006) "Universals Transformed: the First Thousand Years after Plato", in P. F. Strawson, A. Chakrabarti (eds.), *Universals, Concepts, and Qualities: New Essays on the Meaning of Predicates*. Aldershot: Ashgate, 2006, 105–125.
- Tweedale, M. (1984) "Alexander of Aphrodisias' Views on Universals," *Phronesis* 29.3, 279–303.
- Verbeke, G. (1981) "Aristotle's Metaphysics viewed by the Ancient Greek commentators," in Dominic O'Meara (ed.), *Studies in Aristotle*. Wasington D.C., 107–27.
- Орлов, Е. В. (1996) *Кафолическое в теоретической философии Аристотеля*. Новосибирск: Наука.