

ПРОБЛЕМА СУЩНОСТИ КАК РОДА СУЩЕГО
В КОНТЕКСТЕ КРИТИКИ ПЛОТИНОМ
АРИСТОТЕЛЕВСКОЙ СИСТЕМЫ КАТЕГОРИЙ
В ТРАКТАТЕ VI 1 (42) «О РОДАХ СУЩЕГО»

Н. П. ВОЛКОВА
Институт философии РАН (Москва)
goznadya@gmail.com

NADEZHDA VOLKOVA
RAS Institute of Philosophy (Moscow)
THE PROBLEM OF SUBSTANCE AS THE KIND OF BEING IN THE CONTEXT OF THE CRITICISM OF
ARISTOTELIAN SYSTEM OF CATEGORIES PROPOSED BY PLOTINUS IN TREATISE VI 1 (42)
“ON THE KINDS OF BEING”

ABSTRACT. The main subject of the study is the criticism of Aristotelian categorical system proposed by Plotinus. Treatises VI 1-3 focus on the problem of the possibility of thought within particular system of categories (Plato, Aristotle, Stoics). Plotinus identifies categories with the kinds of being, being based on the tradition of such identification originated in the Plato's "Sophist". In some texts Aristotle himself speaks of categories as the kinds of being (*An. Post.* 88b 1, *Metaph.* 1024b 9-16, *De An.* 402a 23-5). The article is divided into two main parts. The first part is about Aristotle's position. I discuss the following questions: 1) what does the common name "being" mean; 2) why may the categories be the kinds of being and why should the substance be the first among the categories; 3) how are the substance and other categories related? The second part is about Plotinus' criticism. Plotinus asserts 1) that not the substance, but being is the subject matter of the first philosophy, 2) that ten categories are not equally applicable to the intelligible world and to the world of sense, and 3) that the substance has two different meanings with respect to these worlds, and therefore the substance can't be one kind, which includes the corporeal and incorporeal substances.

KEYWORDS: being, substance, kind, species, synonym, homonym.

Апория бытия и мышления. «Почему бытие?» – это вопрос, который не может быть решен раз и навсегда? В диалоге Платона «Софист» апория бытия и мышления сформулирована наиболее просто и ясно. Теэтет и Чужеземец из Элеи, пытаясь найти определение софиста, подошли к вопросу о том, что такое небытие и как можно его определить, ведь софист – это тот, кто лжет, то есть говорит о том, чего нет. Они пришли к выводу, что небытие нельзя ни помыслить, ни высказать, потому что небытию нельзя ничего приписать. Однако это также означает, что небытие нельзя опровергнуть, нельзя сказать, что небытия нет. И тут же они столкнулись с еще большей проблемой, с невозможностью говорить и мыслить о самом бытии. Никакое имя, никакая мысль, оставаясь словом или мыслью, не может мыслить бытие или говорить о бытии, потому что тем самым они оказались бы вне бытия, ведь мысль и имя отличны от того, о чем эта мысль и чье это имя. Оказывается, что для того, чтобы быть, мысль и слово не должны отличаться от бытия, но, если мысль и имя совпадают с бытием, то есть ничем не отличаются от бытия, они перестанут быть мыслью и словом. «Кто допускает имя, отличное от вещи, тот говорит, конечно, о двойственном... а если он принимает имя вещи за то же, что есть она сама, он будет вынужден либо произнести имя ничего, либо, если он назовет имя как имя чего-то, то получится только имя имени, а не чего-либо другого» (*Sph.* 244d6–8, здесь и далее пер. С. А. Ананьина). Такова апория мысли и бытия в «Софисте» Платона. Оказывается, что мышление и язык невозможны, находятся ли они в бытие или вне бытия. Так Платон приходит к апории, непреодолимому препятствию, мыслить о бытии. Чтобы мысль и слово были как-то возможны, Платон предлагает определить бытие как $\deltaύναμις$, как силу, или способность: «Я утверждаю теперь, что все, обладающее по своей природе способностью либо воздействовать на что-то другое, либо испытывать хоть малейшее воздействие, пусть от чего-то весьма незначительного и только один раз, – все это действительно существует. Я даю такое определение существующего: оно есть не что иное, как способность» (*Sph.* 247d8–e4). Это определение бытия как силы, или способности, позволяет Платону сделать бытие мыслимым, а мысль существующей. Познавать означает действовать, а быть познаваемым – испытывать воздействие. «Если познавать значит как-то действовать, то предмету познания, напротив, необходимо страдать» (*Sph.* 248e10–11). Согласно этому рассуждению, бытие становится познаваемым. Причем у Платона ум оказывается активным началом, воздействующим на бытие. Но нужно помнить, что речь в данном случае идет не о бытие как таковом, не о бытие самом по себе, которое осталось вне мысли, отменяющим саму мысль, а о бытие как предмете мысли, о мыслимом бытие. Ум и бытие

оказываются двумя сторонами одной силы, поскольку воздействие невозможно без претерпевания, а претерпевание – без воздействия.

«Величайшие роды» «Софиста». В «Софисте» Платон предлагает пять категорий, или родов сущего, необходимых для того, чтобы бытие могло быть предметом мысли. Платон в данном случае использует понятие «род» как синоним понятию «вида», то есть «идее».¹ Платон рассуждает следующим образом: если познавать означает действовать и испытывать воздействие, а действие и страдание суть виды движения, то, чтобы можно было как-то помыслить бытие, необходимо предположить наличие в нем движения. Таким образом, Платон отказывается от двух парменидовских тезисов о единстве и о неподвижности бытия. Итак, если бытие познаваемо, то оно необходимо движется. Но с другой стороны, если бытие только движется и никогда не находится в покое, то оно все равно будет непознаваемо, поскольку знание предполагает некоторую устойчивость.² Следовательно, в бытии необходим и покой. Так что Платону приходится, «подражая мечте детей», сделать парадоксальный вывод о том, что бытие и движется, и покоится. Но чтобы все это оказалось возможным, Платон должен был опровергнуть еще один элейский тезис – о невозможности самого движения, то есть перехода из небытия в бытие. Платон предложил понимать небытие как инобытие, тогда движение будет переходом из существующего одним образом в существующее другим образом. Для умопостигаемого мира это означает, что помимо идеи бытия нужно ввести еще идею иного, или идею различия. Кроме того, Платон предлагает ввести «парную» к идее иного, идею тождественного, которая позволила бы вещам оставаться самими собой. Тождество и различие не могут быть сведены к предыдущим трем родам – бытию, покою и движению, а значит, всего идей, без которых бытие не может быть объектом мысли, пять. Эти пять родов оказываются наивысшими потому, что им причастны все прочие идеи. Поэтому их можно назвать наиболее общими идеями, но они являются общими не потому, что выступают в качестве родов для подчиненных им видов. К такому же решению, то есть к пяти величайшим родам, как к наилучшему способу описания умопостигаемого мира, обращается Платон, оставляя аристотелевские кате-

¹ О принципах классификации у Платона и Аристотеля см. Cornford 1935, 257, Орлов 2006, 3–31.

² Связь между знанием и самоидентичностью Платон показывает в «Теэтете» (182c–e), если познаваемый предмет не сохраняет самоидентичности, то знание о нем перейдет в незнание.

гории в качестве аппарата, подходящего для описания чувственно воспринимаемой реальности.³

Наука о «сущем, поскольку оно сущее». К апории бытия и мышления Аристотель приходит, анализируя устройство теоретических наук. Каждая теоретическая наука берется изучать некоторую сущность или часть сущего. Но как это возможно? Во-первых, чтобы разделить сущее на части, надо, сначала, ответить на вопрос, что такое просто сущее, а затем есть ли у него части, на которые оно могло бы быть разделено. Во-вторых, нужно дать отчет в том, что предмет, с которым имеет дело наука, действительно существует. «Но все они (теоретические науки) имеют дело с одним определенным сущим и одним определенным родом, которым они ограничивается, а не с сущим безотносительно, то есть не поскольку оно сущее (οὐχὶ περὶ ὄντος ἀπλῶς οὐδὲ ἢ ὄν), и не дают никакого отчета о том, что нечто существует, а исходит из этого: одни науки делают это ясным с помощью чувственного восприятия, другие принимают как предпосылку, что это *есть*, таким образом, они с большей или меньшей строгостью доказывают то, что само по себе присуще тому роду, которым они заняты...» (*Metaph.* 1025b7–16, здесь и далее пер. А. С. Кубицкого и М. И. Иткина). Под сущим безотносительно (ἀπλῶς) Аристотель понимает «сущее, поскольку оно сущее», то есть он ставит вопрос о сути сущего, он спрашивает о том, что делает сущее сущим. Аристотель видит возможность разделить вопрос о значении предмета и его существовании, а значит, может быть поставлен вопрос о «сущем, поскольку оно сущее», о сущем как таковом. В «Метафизике» IV Аристотель ищет такую науку, которая могла бы заниматься этим вопросом: «Есть некоторая наука, исследующая сущее как таковое, а также то, что ему присуще само по себе ("Ἔστιν ἐπιστήμη τις ἢ θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὄν καὶ τὰ τοῦτω ὑπάρχοντα καθ' αὐτό). Эта наука не тождественна ни одной из так называемых частных наук (αὕτη δ' ἐστὶν οὐδεμιᾶ τῶν ἐν μέρει λεγομένων), ибо ни одна из других наук не исследует общую природу сущего как такового, а все они, отделяя себе какую-то часть его, исследуют то, что присуще этой части, как, например, науки математические» (*Metaph.* 1003a21–27). Значит, должна быть другая наука, отличная от частных наук, которая будет заниматься сутью бытия всякого сущего, или иначе, началом всякого сущего. Причем она не может быть аподиктическим знанием, потому что она занимается началами познания, а начала доказательств доказать невозможно. В итоге эту науку Аристотель называет просто философией, соответствующим мудрости знанием.

³ О сравнении метакатегорий Аристотеля, величайших родов «Софиста» и первых родов Плотина см. Орлов 2011, 194–196.

Различные смыслы, или категории, сущего. Сущее как таковое не может быть родом. Аристотель доказывает этот тезис в «Метафизике» III и IV (998b22–999a1; 1003a33–b12). Вместе с сущим Аристотель рассматривает «единое». «Ни единое, ни сущее не могут быть единым родом сущего; ибо у каждого рода с необходимостью есть различия и каждое [из них] – едино; а между тем ни видам рода, ни роду без его видов невозможно категориально высказываться о свойственных [им] различиях; так что если единое или сущее – род, ни одно различие не будет ни сущим, ни единым». То есть, во-первых, если бы сущее было родом, то должны быть виды сущего. Виды сущего могут получиться путем прибавление видового отличия, но тогда этот видовой признак не мог бы быть чем-то сущим, потому что род не может сказываться о своем видовом отличии. Видовые отличия были бы чем-то не-сущим, отличным от сущего, а это невозможно. Этот топ Аристотель рассматривает в «Топике» VI 6, 144a28–b11. В работе «Философский язык Аристотеля» Е. В. Орлов поясняет эту ситуацию на следующем примере. Пусть человек есть животное двуногое. Вид, подлежащий определению, – «человек», род – «животное» и видовое отличие – «двуногое». Согласно Аристотелю, правильными будут следующие высказывания: (1) человек есть животное; (2) человек есть двуногое; (3) человек есть животное двуногое; (4) животное двуногое есть человек.

Неправильные высказывания: (1) двуногое есть человек (потому что виды рода не высказываются о своем видовом отличии); (2) двуногое есть животное (род без видов не высказывается о видовом отличии).

Если бы «сущее» и «единое» были родом, например, для «человека», то высказывания «двуногое – сущее, двуногое – единое» были бы неправильными, потому что род высказывался бы о видовом отличии. Е. В. Орлов так подытоживает эти рассуждения: «Если эти высказывания неверны, то верными должны были бы быть следующие: двуногое – не-сущее, двуногое – не-единое, что также для Аристотеля неприемлемо».⁴ Потому что не-сущее для Аристотеля означает полное отсутствие существования.

Второй аргумент против сущего как рода состоит в том, что если бы сущее было родом, то виды сущего имели бы общее определение, то есть были бы синонимами, поскольку все виды выступают как синонимы по отношению к роду. Но этого не может быть, ведь одно дело быть чем-то, например, человеком или быком, в другое дело быть белым цветом или числом. «О сущем говорится в нескольких смыслах (πολλαχῶς)», – пишет Аристотель в «Метафизике» IV и неоднократно повторяет то же самое в шестой и седь-

⁴ Орлов 2011, 195–196.

мой книгах, а также в других местах. Он перечисляет при этом ряд понятий, каждое из которых носит имя «сущее»: «Одни называются сущими потому, что они сущности (*οὐσίαι*), другие – потому, что они состояния сущности (*πάθη οὐσίας*), третьи – потому, что они путь к сущности (*ὁδὸς εἰς οὐσίαν*)...» (*Metaph.* 1003b6–10). Эти различные значения сущего – сущность, состояние сущности, путь к сущности – не могут быть сведены к одному. Сущее и единое оказываются состояниями сущности.⁵ Если сущее как таковое и обладает каким-то единством, то это так называемое единство по аналогии, то есть единство по отношению к чему-то одному, а именно к сущности. Важно отметить, что в отношении сущего речь также не идет об омонимии, или одноименности. Аристотелевское понятие одноименности не вполне совпадает с современным. Аристотель определяет ее так: «когда имя одно, а определение сущности разное» (*Cat.* 1a 1–2). И приводит в качестве примера человека и его изображение. И человека, и его портрет мы назовем одинаково, но быть человеком из плоти и кости и быть изображением человека, то есть быть краской и холстом – это свершено разные определения. Таким образом, одноименность предполагает, что вещи, названные, одним именем, не имеют ничего общего, помимо этого имени. В отношении сущего – это не верно, поскольку все сущее имеет отношение к сущности. Аристотель выдвигает два критерия сущности. Во-первых, сущность не находится в ни в чем другом – «не находится в подлежащем», то есть существует самостоятельно, и, во-вторых, не сказывается о другом, то есть сама является субъектом предикации. Все значения сущего связаны с сущностью, потому что именно сущность является сущим в первом и прямом смысле этого слова, поэтому сущность первая среди категорий. Таким образом, у Аристотеля вопрос о существовании сущего в итоге становится вопросом о сущности,⁶ а значит, именно сущность оказывается предметом первой философии, значит философий становится столько, сколько видов сущностей.⁷

В рамках данной работы я не предлагаю никакого решения вопроса о том, что же Аристотель полагал в качестве сущности, я только утверждаю, вслед за Аристотелем, что сущности – это предметы теоретических наук. Когда Аристотель говорит о категориях как родах сущего, он, во-первых, хочет сказать, что категории не виды сущего, потому что само сущее не род.

⁵ Состояние по определению из «Топики» это то, в определении чего входит то, чему оно присуще. Также о метакатегориях единое и сущее как о состояниях см. Орлов 2011, 192–194.

⁶ Как известно, вопрос о сущности ставится и решается Аристотелем в различных трактатах, основные рассуждения представлены в «Категориях» и «Метафизике».

⁷ Owens 1951, 259–287.

Во-вторых, каждая категория сама может рассматриваться как род, то есть иметь виды. Тогда если сущность – это род, то могут быть разные виды сущностей. (Об отношениях между сущностями см. *Metaph.* 1070b 30–1071b 3).

Плотин «О родах сущего». Появление трактатов «О родах сущего» (Περὶ τῶν τοῦ ὄντος γενῶν), скорее всего, связано с тем, что Плотин как платоник чувствовал необходимость принять участие в традиционной для первых веков полемике с перипатетиками и стоиками по вопросам категорий. Номера этих трактатов в хронологическом порядке 42–44, Порфирий же поместил их в начало шестой «Эннеады». Помимо трех трактатов о категориях, шестая Эннеада включает в себя следующие трактаты: «О том, что единое и тождественное бытие присутствует везде целиком» (Περὶ τοῦ τί τὸ ὄν πανταχοῦ ὅλον εἶναι ἔν καὶ ταὐτόν), «О числах» (Περὶ ἀριθμῶν), «О том, как появилось множество идей и о благе» (Περὶ τοῦ πῶς τὸ πλῆθος τῶν ἰδεῶν ὑπέστη καὶ περὶ τὰγαθοῦ), «О воле и свободе Единого» (Περὶ τοῦ ἔκουσίου καὶ θελήματος τοῦ ἑνός) и «О благе, или Едином» (Περὶ τὰγαθοῦ ἢ τοῦ ἑνός). Как мы видим, тематика шестой «Эннеады» достаточно разнородна, но ее общая цель одна – показать устройство «верхнего слоя» умопостигаемой реальности и поведать о природе Единого, насколько это возможно. По мнению А. Х. Армстронга, полемика Плотина против Аристотеля в этих трактатах носит несколько поверхностный характер. Как отмечают Армстронг и Джон Диллон, в первых главах первого трактата «О родах сущего», которые будут подробно рассмотрены ниже, Плотин во многом опирается на критику Клавдия Никострата, платоника II в. н. э. Никострат критиковал аристотелевский категориальный аппарат потому, что в категориях Аристотель не делает различия между умопостигаемым и чувственно воспринимаемым, а также потому, что категории трудно применимы к умопостигаемому миру.⁸ В последних шести главах первого трактата Плотин использует антистоические аргументы, принадлежавшие, скорее всего, Андронику Родосскому, издателю Аристотеля.

Плотин начинает с критики предмета первой философии.⁹ Он полагает, что не сущность, а сущее должно быть ее предметом, потому что сущность не первое, не начало (ἀρχή), началом является сущее, то есть бытие (τὸ ὄν). Поэтому, как и первые философы, мы должны начинать не с сущности, а с сущего, ведь все они исследовали сущее, а не сущность, пусть и расходились во мнении едино оно или нет. Фалес, Анаксимен, Гераклит полагали сущее чем-то единым, Эмпедокл считал, что сущих несколько, а Анаксагор и Демокрит утверждали, что сущих бесконечно много. Поскольку их взгляды до-

⁸ Диллон 2002, 239–243.

⁹ Критика Плотинем категориального аппарата Аристотеля детально рассмотрена в книге Ллойда Джерсона «Плотин». См. Gerson 1994, 68–89.

статочно изучены Аристотелем и стоиками, Плотин не видит необходимости останавливаться на них подробнее.¹⁰

Плотин хочет сосредоточить свою критику именно на Аристотеле и перипатетиках: «Прежде всего, мы должна рассмотреть мнение тех, кто делит сущее на десять родов и понять, полагают ли эти философы, что десять родов носят общее имя сущего или что это десять категорий» (VI 1 1, 15–20).¹¹ Сущее не одинаковым образом говорится о каждой из десяти категорий, бытие не синонимично в этих десяти родах, повторяет Плотин аристотелевский тезис. Так что неверно говорить, что все десять категорий в одном и том же смысле называются сущими. Как платоник, Плотин смотрит на аристотелевскую систему категорий из иной системы координат.¹² Плотин принимает платоническое разделение реальности на два космоса: умопостижимый и телесный, причем первый мир выступает в качестве прообраза и творца второго. Аристотель же создает свою категориальную систему и систему онтологических причин, как раз желая преодолеть платоновской дуализм вещи и идеи. Если идеи, с точки зрения Аристотеля, не дают ничего единичным вещам, то сущность как раз оказывается тем, что наделяет каждую конкретную вещь бытием и мыслимостью. Плотин не обращает внимания на эти аристотелевские установки и критикует теорию сущности формально. Например, он спрашивает, должны ли мы полагать, что десять родов, то есть десять категорий, одинаковым образом присутствуют в умопостижимом и в чувственно воспринимаемом? Или в чувственно воспринимаемом они присутствуют все десять, а в умопостижимом одни роды есть, а других нет? В обоих случаях категорий будет больше, чем десять.

Плотин полагает, что аристотелевский подход не позволяет интерпретировать физическую реальность как порожденную высшими нематериальными началами. Все категории зависят от сущности, так что, прежде всего, мы должны поставить вопрос о сущности. Может ли сущность выступать общим родом для материальной и нематериальной сущности? Плотин полагает, что нет, поскольку здешняя сущность и умопостижимая сущность не

¹⁰ Ср. *Аристотель*. *Метафизика*, 1028b1–10: «И вопрос, который издревле ставился и ныне и постоянно ставится и доставляет затруднения, – вопрос о том, что такое сущее, – это вопрос о том, что такое сущность. Именно о ней одни утверждают, что она одна, другие – что больше, чем одна, а из них одни утверждают, что она ограничена по количеству, другие – безгранична по количеству. А потому и нам надлежит главным образом, прежде всего и, можно сказать, исключительно исследовать, что такое сущее в этом смысле».

¹¹ Пер. трактата Плотина VI 1 здесь и далее мой.

¹² Evangeliou 1982.

могут быть видами одного рода, потому что нет общего рода у тех вещей, которые находятся друг к другу в отношении последующего и предыдущего.¹³ Плотин апеллирует в данном случае к тому, что все здешние вещи имеют своим истоком умопостигаемый прообраз. Поэтому то отношение, в котором находятся вещи и идеи, Плотин предлагает рассматривать как отношение «предыдущего и последующего». Согласно Аристотелю, члены такой последовательности не представляют собой общего рода, а значит, «у тех вещей, которые имеют нечто предшествующее и нечто последующее, сказываемое о них не может быть чем-либо помимо них самих; например, если первое из чисел – двойка, то не может быть числа помимо видов чисел; и подобным же образом не будет фигуры помимо видов фигур» (*Metaph.* 999a6–10). Тогда нет общего рода сущности для телесной и умопостигаемой природ, поскольку в этом случае было бы нечто прежде как умопостигаемой, так и чувственно воспринимаемой сущности, то, что было бы отлично от них обеих и сказывалось бы о них обеих, причем само оно не было бы ни телесным, ни бестелесным.¹⁴

Плотин полагает, что мы должны исследовать еще один вопрос в отношении здешних сущностей, а именно, может ли быть общий род сущности у материи, внутриматериальной формы и у того, что состоит из них обеих, ведь перипатетики говорят, что все они сущности? Действительно, Аристотель в «Метафизике» VII рассматривает на роль сущности и материю, и форму, и составное: «О сущности говорится если не в большем числе значений, то по крайней мере в четырех основных, ибо и суть бытия вещи, и общее, и род считают сущностью всякой вещи, и наряду с ними четвертое – субстрат; а субстрат – это то, о чем сказывается все остальное, в то время как сам он уже не сказывается о другом... Такой субстрат в одном смысле обозначается как материя, в другом – форма и в третьем – то, что из них состоит» (1028b30–1029a 7). Отметая материю на том основании, что она не может быть познана и не представляет собой определенное нечто, а составное, потому что оно позже, Аристотель приходит к выводу, что форма является сущностью в наибольшей степени. В каком же смысле можно говорить о сущности как о роде сущего? Как собрать все сущности в одну категорию, где будут вместе и умопостигаемую сущность, и материя, и то, что состоит из материи и формы? Плотин предлагает прекрасную аналогию. Он говорит, что в этом случае о

¹³ Первый аргумент против общего рода сущности.

¹⁴ Второй аргумент против общего рода сущности. По мнению Армстронга, этот аргумент носит характер полемики не только с перипатетиками, но и со стоиками. Он направлен против их первой категории – нечто, которая включает в себя обе реальности – телесную и бестелесную.

роде можно говорить в таком смысле, в каком говорят о роде Геракла: «Как если бы род Гераклидов кто-то назвал чем-то одним, не потому что каждый член имеет нечто общее, а потому что они произошли от одного: первой будет тамошняя сущность, а другие вторыми и далее» (VI 1 2, 15–20). Тогда такой род может включать в себя последующее и предыдущее, ведь все сущности произошли от умопостигаемой сущности, даже материя. Однако если в «Метафизике» сущностью оказывается именно форма, то в «Категориях» Аристотель говорит о первой и второй сущности, то есть о составном и о форме, при чем отдает предпочтение первой сущности, то есть составному. Тогда Плотин еще раз спрашивает, что общего могут иметь первая сущность, то есть конкретная вещь, и вторая, то есть идея? Плотин полагает, что если, как утверждает Аристотель в «Категориях», вторые сущности не существуют без первых, то вообще нельзя будет сказать, что такое сущность, потому что о телесных вещах нельзя сказать, что они есть, они только возникают и становятся. Кроме того, Плотин критикует Аристотеля за то, что он так и не дает никакого положительного определения сущности, ведь даже определение «одно и то же по числу, принимающее противоположности» (*Cat.* 5, 4a10–11) не подойдет ко всем сущностям.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Ross, W. D., ed. (1925) *Aristotle's Metaphysics*. Oxford: Clarendon Press.
 Ross, W. D., ed. (1957) *Aristotle's prior and posterior analytics*. Oxford: Clarendon Press.
 Ross, W. D. (1995) *Aristotle*. London: Routledge.
 Gerson, Lloyd P. (1994) *Plotinus*. London and New York: Routledge.
 Cornford, F. (1935) *Plato's Theory of Knowledge: The Theaetetus and the Sophist*. London.
 Evangeliou, C. (1982) "The Ontological Basis of Plotinus' Criticism of Aristotle's Theory of Categories," *The Structure of Being*, edited by R. B. Harris, Albany, N. Y., 73–82.
 Anton, J. (1976) "Plotinus' Approach to Categorical Theory," *The Structure of Being*, edited by R. B. Harris, Albany, N. Y., 83–100.
 Owens, J. (1951) *Doctrine of being in the Aristotelian 'Metaphysics'*. Toronto.
 Диллон, Дж. (2002) *Средние платоники*. Пер. Е. В. Афонасина. Санкт-Петербург.
 Орлов, Е. В. (2006) «Аристотель об основаниях классификации», *Философия науки* 2 (29), 3–31.
 Орлов, Е. В. (2011) *Философский язык Аристотеля*. Новосибирск.