ИСТОРИЯ АНТИЧНОЙ И СРЕДНЕВЕКОВОЙ ФИЛОСОФИИ

ВВЕДЕНИЕ В КОММЕНТАРИЙ

С.В. Месяц

1

«Комментарий к "Тимею"» Прокла Диадоха Ликийского, афинского неоплатоника V в., считается сейчас одним из самых ранних его произведений. Действительно, как сообщает ученик и биограф Прокла Марин, философ написал свои записки о "Тимее" в возрасте двадцати восьми лет[1]. Каждого, кто хотя бы бегло познакомился с этим сочинением, не может не удивить столь ранняя даже для той эпохи дата его создания. И дело здесь не только в зрелости суждений молодого автора и его необыкновенной эрудиции, охватывающей тысячелетнюю историю греческой философии, литературы и мифологии, – удивляет еще и огромный объем этого сочинения, занимающего в тойбнеровском издании Эрнста Диля[2] более тысячи страниц, и таким образом превосходящего по величине все известные нам комментарии к Платону. При этом надо еще учитывать, что мы располагаем только частью этого грандиозного труда: построчное толкование платоновского текста обрывается на Тим. 44d, а значит сам Комментарий, если только Прокл довел его до конца, был примерно в полтора раза больше. Сейчас на основании косвенных свидетельств установлено, что Прокл скорее всего действительно завершил свое первое большое произведение[3], так что конец комментария "не дошел до нас в силу обычных исторических причин"[4]. Подобная участь постигла и другие его крупные произведения, и виноваты в этом скорее всего недобросовестные переписчики, которые то ли

---

[1] *Marinus*. Vita Procli, 13.

[2] Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria / Ed. Ernestus Diehl. Lipsiae; Teubner, 1903–1906. 3 Vols.

[3] Это доказывается на основании греческих и арабских источников. Подробнее об этом см. Введение к французскому переводу А. Фестюжьера: *Proclus*. Commentaire sur le Timée / Trad. et notes par A.J. Festugière. P. 1966. Livre I. P. 10–11.

[4] *Лосев А.Ф.* История античной эстетики: Последние века, М. 1988. Т. 1. С. 53.

из-за недостатка трудолюбия, то ли наскучив работой, в какой-то момент просто прекращали копировать оригинал и обрывали текст в произвольном месте. В результате от «Комментария к "Тимею"» осталось всего пять книг плюс большое Введение, перевод которого на русский язык мы и предлагаем теперь вниманию читателя.

Несмотря на раннее время своего создания, «Комментарий к "Тимею"», очевидно, предназначался для людей сведущих. Это обнаруживается с первых же строк, когда Прокл с некоторой заносчивостью заявляет, что предмет диалога должен быть очевиден "всякому, кто не совсем помрачился разумом"[5], и что поэтому он не намерен вдаваться в ненужные разъяснения. Для сравнения, в «Комментарии к "Государству"» вопрос о предмете (σκολός) диалога разбирается очень подробно – с перечислением всех бытующих на этот счет мнений и обстоятельным доказательством своей собственной точки зрения. То же самое – в «Комментарии к "Алкивиаду"»: здесь Прокл даже извиняется перед читателем за то, что слишком поспешно определил предмет диалога и немедленно приводит развернутое обоснование своих слов[6]. Далее, на первых страницах «Комментария к "Тимею"» как о чем-то хорошо известном говорится об умопостигаемых генадах, умном множестве и надкосмических богах[7], тогда как для введения этих понятий в "Началах теологии" Проклу потребовалось доказать более ста теорем. Как видим, «Комментарий к "Тимею"» предъявлял к своему читателю достаточно высокие требования, поэтому, даже если в хронологическом порядке он стоит первым в ряду произведений Прокла, в порядке чтения его следовало бы назвать едва ли не самым последним из них.

Указанное противоречие легко понять, если представить себе ход обучения в античной философской школе, где диалоги Платона читались и обсуждались только после обстоятельного знакомства с аристотелевской логикой, этикой, физикой и метафизикой и изучения курса математических наук. Двенадцать основных диалогов подразделялись на три цикла. Сначала в качестве пропедевтики ко всей платоновской философии разбирался "Алкивиад I", затем шли этические диалоги "Горгий" и "Федон", логические "Кратил" и "Теэтет", натурфилософские "Софист" и "Политик" и теологические "Федр" и "Пир". На этом первый цикл заканчивался и ученик, подымаясь на более высокую ступень, приступал к чтению "Тимея" и "Парменида". Со времен Ямвлиха, который впервые свел изучаемые в школе диалоги к двенадцати, эти два считались вершинами платоновской философии. Они как бы вбирали в себя тематику всех предыдущих диалогов и, разрабатывая ее на более высоком уровне, доводили до степени завершенного учения. "Тимей" содержал уче-

---

[5] in Tim. I, 1, 4.
[6] in Alc. 7, 11f.
[7] in Tim. I, 3, 25–29.

ние о чувственно-воспринимаемом космосе, а "Парменид" – об умопостигаемом[8]. Третий и последний цикл изучения платоновской философии, которым завершалось обучение в целом, был представлен "Филебом", повествующем о запредельном всему Благе[9]. Чтение диалогов происходило следующим образом: учитель в присутствии учеников подробно анализировал тот или иной отрывок текста, отвечал на возникающие по ходу дела вопросы и предлагал для обсуждения апории. При этом он мог опираться на уже существующие комментарии и либо спорил, либо соглашался с прежними толкователями. В результате записей подобных лекций, выполненных слушателями, появлялись письменные Комментарии, использовавшиеся затем как учебные пособия для новых поколений студентов. Именно так возник комментарий Прокла к "Кратилу", большинство комментариев Аммония и Олимпиодора[10], записью сириановых лекций был и «Комментарий к "Федру"» Гермия.

Если мы теперь спросим себя, для кого мог предназначаться прокловский «Комментарий к "Тимею"» и когда его следовало читать, ответ будет очевиден. Он предназначался для людей, получивших по тогдашнему времени полное философское образование, прекрасно знакомых как с корпусом сочинений Аристотеля, так и с основными диалогами Платона и их неоплатоническими толкованиями. Вот почему это произведение выглядит более сложным, чем комментарии Прокла к "Алкивиаду", "Государству", "Кратилу", хотя оно и написано раньше их. По-видимому, даже такая зрелая работа Прокла, как "Начала теологии", содержащая в своих 211 теоремах предельно ясное изложение всей системы неоплатонизма, предшествовала в порядке чтения "Комментарию к "Тимею"». Можно показать, например, что большинство доказанных в ней теорем фигурируют в комментарии в качестве общеизвестных истин[11], да и само название *Начала* (Στοιχείωσις) говорит об использовании этого трактата скорее на ранних, нежели на завершающих этапах обучения. Его могли изу-

---

[8] In Tim. I, 13, 1–14, 1. См. также: Пролегомены к платоновской философии, 10 // Учебники платоновской философии / сост. Ю.А. Шичалин. М.; Томск, 1995. С. 143.

[9] О порядке чтения платоновских диалогов и о процессе обучения в школах поздней античности см.: *Westernik L.G.* Anonymous prolegomena to platonic philosophy. Amsterdam, 1962, а также вступительную статью Ю.А. Шичалина в кн.: *Прокл.* Комментарий к первой книге "Начал" Евклида. М., 1994.

[10] Эти комментарии обычно назывались "ἀπὸ φονής" – записями со слов. "Со слов" Аммония были записаны комментарий на "Категории" и "Первую аналитику", со слов Олимпиодора – комментарии к "Алкивиаду" и "Горгию". Некоторые комментарии, наоборот, носят имена слушателей, их записавших: так, комментарии Иоанна Филопона на первую и вторую "Аналитики", на "О возникновении и уничтожении", "О душе", и "О возникновении животных", составлены по лекциям Аммония.

[11] Подробнее об этом см.: *Прокл.* Начала физики / Пер. С. Месяц. М.: ГЛК, 2001. С. 30–31.

чать непосредственно перед чтением диалогов Платона, так как каждая фраза и даже слово этих диалогов обладало, по убеждению неоплатоников, глубоким теологическим смыслом. Но понять этот смысл мог только тот, кто уже заранее представлял себе хотя бы примерное устройство божественного мира. В самом деле, как можно было бы догадаться, что сословие стражей в "Государстве" символизирует охранительных богов, если не знать, что представляют собой эти самые боги? Или как понять, что три слушателя, внимающие рассуждениям Тимея, изображают триаду демиургических богов? Или что война жителей Атлантиды с афинянами является образом противоположности, существующей между "двумя рядами начал" (δύο συστοιχίαι) и т.д.?[12] Все эти вещи, к которым Прокл апеллирует в своем комментарии как к известным, обстоятельно изложены в "Началах теологии". Еще два утраченных на сегодняшний день произведения были написаны специально для подготовки к чтению "Тимея": это «Рассмотрение аристотелевских возражений против "Тимея"» и «Собрание необходимых для чтения "Тимея"» математических теорем»[13].

Но не будем забывать, что Прокл создает свой грандиозный Комментарий будучи еще студентом. Поэтому чрезмерная усложненность этого сочинения – его "насыщенность ученостью" (ἐπιστήμης γέμοντα), по выражению Марина[14], – может также объясняться желанием молодого человека продемонстрировать учителю обширность своих знаний. Если наше предположение верно, то «Комментарий к "Тимею"» представлял собой нечто вроде дипломной работы Прокла, написанной им по завершении своего обучения у Сириана. Действительно, судя по сообщению Марина, комментарий создавался не в ходе чтения лекций, как было принято, а писался в одиночку – "ночью и днем, в бессонных трудах и заботах"[15]. Да и сам стиль этого сочинения – неровный, восторженный, увлеченный понятными только знатокам деталями – словно бы говорит о том, что Прокл, хотя бы мысленно, видел своим читателем именно Сириана. По сравнению с «Комментарием к "Тимею"» другие произведения философа носят гораздо более систематический характер, их язык проще, они явно рассчитаны на учеников: изобилуют пояснениями и рекомендациями методологического характера, нередки в них и прямые обращения к слушателям[16]. Впрочем мы не

---

[12] In Tim. I, 4, 18.

[13] In Tim. II, 278, 27–279, 5; II, 76, 22.

[14] Vit. Procl. 13.

[15] Там же.

[16] Так, в «Комментарии к "Государству"» Прокл, прямо обращаясь к ученикам, обещает продемонстрировать им на примере этого платоновского сочинения, как следует разбирать прологи диалогов. "Вы же, следуя за тем, что я скажу, и стараясь толковать другие диалоги точно так же, сможете освоить экзегетический метод" (*Proclus*. In Platonis Rempublicam commentarium / Ed. W. Kroll. Lipsiae; Teubner, 1899–1901. Vol. I 5, 6–12.

беремся решать, для кого именно Прокл писал свое первое произведение – для боготворимого учителя или для одаренных учеников – ясно одно: «Комментарий к "Тимею"» был написан знающим для знающего. И каждому, кто сегодня берет его в руки необходимо принимать в расчет это обстоятельство.

2

Если окинуть взором все дошедшие до нас комментарии к диалогам Платона, то легко обнаружить у них общие черты, указывающие на существование определенных правил составления такого рода сочинений. Комментарии обычно начинались с введения, в котором определялся предмет комментируемого диалога (σκοπός или πρόθεσις), польза (χρήσιμον) от его изучения, место (τάξις) среди прочих произведений Платона, структура (διαίρεσις) и основные темы (κεφάλαια). Кроме того, было принято кратко пересказывать фабулу диалога, перечислять его действующих лиц, указывая на их символическое значение, и определять характер (стиль) изложения. Иногда затрагивались и другие темы. Так, Прокл во введении к комментарию на "Алкивиада I" рассуждает о самопознании как исходной точке философствования. Он же в «Комментарии к "Тимею"», прежде чем перейти к толкованию текста диалога, считает необходимым определить, что такое "фюсис" – природа. Олимпиодор в «Комментарии к "Горгию"» затрагивает "не стоящий упоминания, но широко обсуждаемый" вопрос о том, почему Платон взялся писать о софисте Горгии, хотя тот и не был его современником и т.д.[17]

Тот же Олимпиодор перечисляет правила, руководствуясь которыми нужно строить введение в комментарий. По его словам, "прежде чем приступать к диалогу, надо исследовать: во-первых, его драмматическую завязку, во-вторых – предмет, в-третьих – структуру, в-четвертых – персонажей и символическое значение персонажей". Прокл в «Комментарии к "Государству"» выделяет семь моментов, которые обязательно должны быть затронуты во введении, и среди них – предмет диалога, форму его изложения, материю, включающую персонажей, время и место проведения диалога, порядок главных тем и т.д.[18] Гермий, записывая со слов Сириана комментарий к "Федру", тоже считает необходимым определить с самого начала "материю диалога" – под которой он понимает пересказ фабулы – чтобы затем с ее помощью понять истинный предмет всего сочинения[19]. Такая детально разработанная структура введения свидетельствует о том, какое большое значение придавали ему комментаторы. Действительно, большинство из них придерживалось

---

[17] *Olympiodorus*. In Gorg. P. 2, 1–8.
[18] In Remp. I, 5, 27–7,4.
[19] *Hermias*. In Paedr. 1, 6–9.

так называемого ямвлиховского экзегетического метода, главным принципом которого было толкование отдельных частей диалога в соответствии с его σκολός – основным замыслом[20]. Так, если диалог "Тимей" определялся как физический, то и его драматический зачин, и краткий пересказ Сократом "Государства", и рассказ Крития об Атлантиде, не говоря уже о речи самого Тимея – все должно было интерпретироваться в натурфилософском ключе (φυσικῶς). Вот почему так важно было не ошибиться в определении замысла диалога, и вот почему любой комментарий начинался с его обстоятельного выяснения. Если же говорить о школьной практике, то в ней введению соответствовала вводная лекция, на которой ученик знакомился с произведением в целом и усваивал основные правила экзегезы.

Следом за введением шел разбор самого диалога. Текст разбивался на небольшие фрагменты, которые затем обсуждались с разных точек зрения – от филологической до религиозной. Размер фрагментов – от одной-двух строк до нескольких страниц – выбирался таким образом, чтобы толкование каждого занимало примерно одну лекцию[21]. Прежде чем высказать собственное суждение относительно того или иного отрывка, комментатор приводил мнения прежних толкователей, казавшиеся ему наиболее авторитетными. С одними он соглашался, с другими спорил и, наконец, решался сформулировать свою собственную точку зрения. При этом он стремился не просто раскрыть смысл сказанного, но еще и продемонстрировать его истинность. Это можно было сделать разными способами: например, реконструировав ход рассуждения автора и показав, что оно строится по строгим логическим законам (так чаще всего поступали комментаторы Аристотеля); кроме того, можно было искать подтверждения той или иной мысли в божественном откровении – Оракулах и древних мифах; наконец, можно было показать превосходство данного учения над всеми прочими. В последнем случае комментатор был вынужден углубляться в сравнительное изложение доктрины того или иного древнего философа. Зачастую он подкреплял свои слова обильными цитатами – благодаря чему мы располагаем теперь бесценными фрагментами утраченных произведений Гераклита, Парменида, Эмпедокла, стоиков и многих других древних философов. Но поскольку среди прочих учений равняться с платоновским могло лишь учение Аристотеля, то чаще всего сравнивались друг с другом именно они, и тогда одно своей истинностью подкрепляло другое.

---

[20] См.: *Praechter K.* Richtungen und Schulen im Neuplatonismus (1910) // Kleine Schriften. // hrsg. von H. Dörrie. Hildesheim. N.Y., 1973.

[21] См.: Proclus. Lecteur et interprète des anciens. Actes du colloque international du CNRS 1985 / Ed. J. Pepin, D. Saffrey. P., 1987.

Если в тексте встречалось упоминание какого-то исторического лица, события или мифологического персонажа, толкователь обязательно давал о нем справку, привлекая труды античных историков и мифографов, а также собственную эрудицию. При наличии разночтений в списках комментируемого произведения, он подробно их анализировал и выбирал наиболее приемлимый. В случае, если комментарий делился на несколько книг, в начале каждой кратко пересказывалось содержание предыдущей.

Такое строение имели комментарии не только к Платону, но и к Аристотелю. В них также было принято предварять построчный разбор текста обширным введением, где говорилось о замысле трактата, его пользе, главных темах и о порядке, в каком его следует читать. По-видимому, первым, кто начал строить комментарий по данной схеме, был Александр Афродисийский. Во всяком случае, именно у него мы впервые встречаем слова πρόθεσις, σκοπός, χρήσιμον, τάξις, ставшие позднее основными экзегетическими терминами. Разработанные Александром правила были затем перенесены на диалоги Платона – чем, по мнению исследователей[22], объясняется сходство между аристотелевскими и платоновскими комментариями. Конечно, со времен Александра комментарий значительно изменился. Причем особенно заметными эти изменения были там, где – как в александрийской школе – толкование авторитетных текстов всегда оставалось живым учебным процессом. Первоначально краткое введение постепенно разрасталось, вбирая в себя новые темы: биографию автора, классификацию его сочинений, обсуждение отправного момента и конечной цели философии, принципы отбора студентов и многое другое. В результате введение в комментарий превратилось в пролегомены ко всей философии и даже выделилось в самостоятельное произведение[23]. Таковы, например, пролегомены к аристотелевской философии, составленные в VI в. александрийским неоплатоником Олимпиодором[24].

В афинской школе развитие комментария получило несколько иное направление. Здесь появляются комментарии, которые можно было бы назвать тематическими, поскольку их составитель ставил своею целью не традиционный построчный разбор текста, а исследование некоей проблемы или ряда проблем. Примером такого комментария может служить «Комментарий на "Метафизику"» Сириана, целиком посвященный анализу аристотелевской критики в адрес

---

[22] См.: *Шичалин Ю.А.* Толкователи Аристотеля // История философии: Запад–Россия–Восток. М., 1995. С. 152–154.

[23] Этот процесс прекрасно описан в упомянутом выше исследовании Вестеринка, посвященном "Анонимным пролегоменам к платоновской философии" – произведению неизвестного философа-неоплатоника александрийской школы VI в.

[24] См.: Olympiodori prolegomena et in categorias commentarium / Ed. A. Busse. B.: Reimer, 1902.

Платона и пифагорейцев. Сам Сириан определяет цель своего сочинения как попытку ответить на сформулированные Аристотелем апории[25]. Многие комментарии Прокла – к "Государству", "Парменид у", "Горгию" – носили такой же характер[26]. Освобождаясь от рабского следования за текстом диалога, Прокл пытался более последовательно обсуждать изложенные там учения, в результате чего его комментарии превращались в собрание пространных философских рассуждений, каждого из которых, по словам Лосева, хватило бы на отдельный трактат со специальным названием[27]. Не исключено, что тематическим комментарием была и его "Платоновская теология", которая, несмотря на свою оригинальность и безусловную самостоятельность, все же остается толкованием философии Платона и как бы служит гиперкомментарием ко всем его произведениям.

Однако наряду с "тематическими" Прокл писал и вполне традиционные комментарии, к числу которых относится и «Комментарий к "Тимею"». Он построен по всем правилам экзегетического жанра: за пространным введением следует построчный разбор текста диалога, в ходе которого автор стремится "допытаться до смысла каждого слова"[28].

Само Введение также имеет уже знакомую нам структуру. Прежде всего в нем определяется **замысел** (πρόθεσις) или предмет (σκολός) "Тимея". По словам Прокла, этот диалог от начала и до конца (т.е. от первого и до последнего слова, включая драмматический зачин) посвящен "теории всего" и учению о природе в целом. Прокл не берется обосновывать это утверждение, ссылаясь на его очевидность, и замечает только, что вероятный прообраз платоновского "Тимея" – сочинение пифагорейца Тимея Локрского – носит название "О природе".

Платон – единственный мыслитель, придерживающийся пифагорейского обычая рассуждать о природе. Чтобы показать это, Прокл выделяет в учении о природе (физиологии) три направления: первое занимается исключительно материальными причинами – к нему принадлежали физиологи до Платона; второе, помимо материи, признает причиной также форму (эйдос) – к этому направлению Прокл относит Аристотеля и его школу; третье принимает пять причин естественных вещей – две вспомогательные и три основные. Последний способ рассмотрения природы был изобретен пифагорейцами, его-то и придерживается Платон как наиболее совершенного.

---

[25] См.: *Syrianus*. In Aristotelis metaphysica commentaria, 1,21–2,3.

[26] *Realenzyklopaedie* характеризует комментарий к "Государству" как "ряд не связанных между собою глав, посвященных отдельным проблемам". RE, 45 Hbd. Stuttgart, 1957. S. 193.

[27] *Лосев А.Ф.* Указ. соч. Т. 2. С. 26.

[28] In Tim. I, 12, 2.

Прокл коротко поясняет, почему при объяснении физического мира невозможно ограничится только материальной и формальной причинами, но следует принимать во внимание именно пять причин. В иерархии сущего космос занимает среднее место и поэтому имеет наиболее сложную организацию: он одинаково удален как от простых первых начал (Единого, бытия, ума), так и от последних результатов творения (неодушевленных тел, материи). Поэтому в его создании участвуют все без исключения уровни реальности, включая надкосмических, умных, умопостигаемых богов и само неизреченное Единое. От надкосмических богов космос получает форму, умные боги представляют собой его демиургическую или действующую причину, умопостигаемое содержит в себе его прообраз, а Благо (= Единое) – его цель. В результате, этот видимый мир, одаренный всеми пятью причинами, оказывается божественным и мыслящим живым существом, каким его и описывает Платон в "Тимее".

Далее Прокл рассказывает о **структуре** (οἰκονομία) диалога, выделя в нем три части: начало, середину и конец. В начале организация мира описывается в образах, в середине излагается творение космоса в целом, а в конце раскрывается строение его отдельных частей. Под описанием мироустройства в образах Прокл имеет в виду драматический зачин диалога, в котором собеседники кратко пересказывают состоявшуюся накануне беседу о государстве, а также вспоминают миф об Атлантиде. Как считает Прокл, и идеальное государство Платона, и древний город Атлантов суть образы лежащих в основании космического устройства принципов предела и беспредельного.

Содержание средней части составляют: учение о причинах, описание формирования тела космоса, описание создания мировой души и частных душ, творение и устройство человека. Прокл задается вопросом, почему теория человека помещена Платоном сразу вслед за описанием мироустройства в целом. По его убеждению, это имеет глубокий смысл. Во-первых, сам человек есть микрокосм, а во-вторых, по давнему пифагорейскому обычаю при рассмотрении любого предмета следует учитывать и самого смотрящего. Последнее необходимо для того, чтобы выяснить, насколько наше рассмотрение может быть истинным и почему оно вообще возможно.

Конец диалога посвящен "последним результатам творения по родам и видам", всевозможным отклонениям от естественного состояния в животных и человеке, а также тому, как эти отклонения можно выправить. Здесь физика достигает своего предела и смыкается с врачебным искусством[29]. Завершив краткий пересказ "Тимея", Прокл делает интересное замечание относительно Аристотеля. Последний, по его мнению, изо всех сил старается подражать

---

[29] Таким образом, "Тимей" оказался поделен на три части: "начало" Тим. 17a–27 d5, "середина" Тим. 27 d5–76 e7 и "конец" 76 e7–92 c.

Платону в своем исследовании природы – об этом свидетельствует уже сама структура его естественнонаучного корпуса. Тем не менее Аристотель уступает своему учителю, поскольку при объяснении естественных явлений по большей части ограничивается материальной причиной и не учитывает четырех остальных.

Возвращаясь к характеристике диалога, Прокл говорит о его **характере** (χαραχτήρ) или **стиле** (ἦθος). Стиль "Тимея" смешанный – соединяющий в себе пифагорейскую манеру возвышенных откровенных речей с добродушным духом сократовских рассуждений. Почему для диалога о природе выбран именно такой стиль? Во-первых, потому что сама природа является смешением божественных и телесных (высоких и низких) начал, и слово о ней должно быть во всем ей подобным. Во-вторых потому, что мировая Душа (равно как и любая другая душа, в том числе и душа рассуждающего о мире) представляет собой смесь умопостигаемого и физического – божественного и обыденного. Действительно, душа соответствует сфере математических сущностей, промежуточной между сферой умопостигаемого и физического и, согласно принципу "все во всем", содержит в себе отражение верхнего и прообраз нижнего уровня.

Рассматривая **зачин** (ὑπόθεσις) диалога, Прокл устанавливает место и время, когда он происходил. По его рассчетам, диалог должен был состояться на третий день после беседы о государстве. В нем принимали участие четыре человека: рассказчиком был Тимей, а Сократ с Гермократом и Критием – слушателями. Склонный видеть в драматическом зачине образное изложение мироустройства, Прокл считает число собеседников неслучайным. По его мнению, оно изображает демиургическую триаду богов, которые так же внимают единому "Отцу дел", как трое слушателей внимают "отцу слов" – пифагорейцу Тимею.

Введение заканчивается большим рассуждением Прокла о **природе**. Он начинает с перечисления мнений предыдущих философов. Одни считали природой материю, другие – форму, третьи – то, что состоит из материи и формы, четвертые думали, что природа это естественные свойства вещей, пятые – что душа, шестые – что божественное искусство и т.д. Один лишь Платон составил о природе верное представление. Он полагал ее особой сущностью, помещающейся между разумной душой и телесным космосом. Прокл кратко поясняет, почему только такое понимание природы правильно: 1) природа явно уступает душе и не может быть отождествлена с ней, поскольку поделена между телами и несамодостаточна; 2) она превосходит внутриматериальную форму и телесные способности, поскольку содержит непреходящие логосы всех вещей; 3) в иерархии самодостаточных сущностей природа занимает промежуточное между душой и телом место: она – принадлежащее другому, тогда как душа – принадлежащее и другому, и себе, а тело – просто другое. Подводя итог, Прокл определяет природу как имманентную телам бестелесную причину, заключающую

в себе рациональные принципы (логосы) естественных вещей и творящую с помощью этих логосов чувственно-воспринимаемый космос.

Но каково отношение между природой и искусством (τέχνη)? Аристотель, как известно, пытался определить существо естественного через его отличие от искусственного, Платон же, наоборот, сводил природу к искусству, хотя и божественному. Прокл решает эту проблему формально. Он выделяет три вида искусства: 1) пребывающее в художнике как его умение, 2) исходящее от художника и возвращающееся к нему и 3) ставшее самостоятельным произведением искусства. Именно последний вид искусства и есть природа. Уточняя свою мысль, Прокл говорит, что природа – результат божественного искусства не в смысле законченного произведения (каким является космос), а в смысле орудия (ὄργανον), с помощью которого Творец создает мир и управляет им.

Напоследок – еще одна традиционная для введений тема – **место** диалога "Тимей" среди прочих платоновских произведений. Прокл целиком разделяет мнение Ямвлиха о том, что "Тимей" наряду с "Парменидом" является вершиной платоновской философии. Вдвоем они охватывают все ее содержание, поскольку первый излагает устройство чувственно-воспринимаемого мира, а второй – умопостигаемого и божественного. Таково, вкратце, содержание этого обширного Введения.

3

Приступая сегодня к переводу «Комментария к "Тимею"» на русский язык, мы начинаем работу не на пустом месте. Многочисленные исследования, а также переводы этого произведения на английский и французский языки значительно облегчают нашу задачу. О переводах следует сказать особо. Английский был выполнен в начале XIX в. замечательным философом и ученым Томасом Тэйлором, о котором современные энциклопедии говорят как о последнем платонике нового времени. Самоучка, непризнанный и осмеянный академической наукой, он первым познакомил английское общество со всем корпусом платоновских и аристотелевских сочинений, с большей частью произведений Плотина, Порфирия, Ямвлиха, Прокла и средних платоников. Трудно даже поверить, что это смог сделать один человек, всю жизнь боровшийся с тяжелой нуждой и болезнью. Но вот что он сам пишет в своей эпитафии:

> Health, strength, and ease, and manhood's active age,
> Freely I gave to Plato's sacred page.
> With Truth's pure joys, with Fame my days were crown'd,
> Tho'Fortune adverse on my labours frown'd[30].

---

[30] Proclus' Commentary on the Timaeus of Plato. Vol. I. / Transl. by Thomas Taylor // The Thomas Taylor Series. L., 1998. Vol. XV. P. IV–V.

Переводы Тэйлора и его глубокомысленные комментарии к ним оказали большое влияние на английских поэтов-романтиков: Блейка, Шелли, Вордсворта; а в Америке его труды легли в основу философии трансценденталистов Р.В. Эмерсона и Б. Алкотта.

Не менее знаменит и французский переводчик «Комментария к "Тимею"» Андре-Жан Фестюжьер – священник и член доминиканского ордена, ученый с мировым именем, один из лучших знатоков христианской и языческой теологии, издатель многотомного герметического корпуса, человек, трудами которого французская филологическая школа после второй мировой войны заняла и продолжает занимать до сих пор лидирующее положение. Его перевод «Комментария к "Тимею"», вышедший в конце 60-х годов прошлого века, представляет собой попытку добросовестно разобраться в этом сложном и многоплановом сочинении. Для удобства чтения и понимания Фестюжьер разбивает текст на смысловые куски, давая каждому из них особое название. В результате текст, кажущийся поначалу хаотическим и "разбросанным" (Лосев), начинает обнаруживать свою внутреннюю структуру, сквозь которую проглядывает всеобъемлемость и строгость прокловской мысли. Достоинством французского перевода являются также обширные примечания, состоящие в основном из релевантных греческих текстов с минимальными пояснениями самого переводчика, как бы предоставляющего античности самой говорить за себя.

Желая, как и Фестюжьер, не только перевести, но и сделать понятным современному русскому читателю прокловский текст, мы решили избрать несколько иную тактику. Вместо того чтобы приводить в примечаниях релевантные фрагменты из произведений древних философов, мы предваряем наш перевод Введения кратким изложением нескольких затронутых в нем доктрин.

Учение об основных и вспомогательных причинах. Как и большинство неоплатонических учений, оно берет начало в платоновских диалогах. В "Федоне" 98–99ab, рассказывая о своем юношеском увлечении Анаксагором и о последующем разочаровании в нем, Сократ указывает на главный недостаток теорий всех физиологов – они не умели различать, "что одно есть для каждой вещи ее причина, а другое – *то, без чего причина никогда не смогла бы быть причиною*"[31]. Действительно, чтобы причина могла быть именно причиною, она не просто должна иметься в наличии, она должна действовать. Однако для этого необходимы определенные условия. Так, чтобы сидеть в тюрьме в ожидании назначенного афинянами наказания, а не бежать, воспользовавшись помощью друзей, куда-нибудь в Беотию или Мегару, Сократу недостаточно одного

[31] Phaedo 99b 2: ἄλλο μέν τί ἐστι τὸ αἴτιον τῷ ὄντι, ἄλλο δὲ ἐκεῖνο ἄνευ οὐ τὸ αἴτιον οὐκ ἄν ποτ' εἴη αἴτιον.

только выбора наилучшего, ему нужно еще обладать телом – костями, сухожилиями, суставами, без которых он не мог бы сгибать руки и ноги, сидеть в камере согнувшись и просто находиться в заключении. Или другой платоновский пример: для ведения беседы необходим не только повод и предмет обсуждения, но и голос, воздух, слух и "тысячи иных причин того же рода", которые, однако, нельзя назвать причинами в истинном смысле (Фед. 98e). Если мы оглянемся на современное естествознание, то обнаружим, что и оно знает о подобном различении двух типов причин, поскольку рядом с действующей на предмет силой всегда указывает на так называемые граничные условия – обстоятельства, без которых действие силы не привело бы к тому или иному результату. Если камень не будет поднят на некоторую высоту, он не упадет, несмотря на постоянное действие, оказываемое на него силой тяготения, а значит причиной его падения будет не только эта сила, но и указанное граничное условие. Таким образом, причина никогда бы не *проявила* себя как причина, не будь для этого необходимых условий – вспомогательных причин.

О том, что в качестве вспомогательных причин могут выступать составные элементы возникающей вещи, мы узнаем из "Филеба" 27a. В самом деле, поскольку никакая сложная вещь не может создать себя самостоятельно, помимо составляющих ее элементов, должно существовать нечто, что приводило бы эти элементы в соединение и выступало бы по отношению к ним как "созидающее", "творящее" начало (δημιουργοῦν). Такое начало и будет причиной вещи в собственном смысле: "не одно и то же причина и то, *что служит ей при порождении*", – говорит Платон. Действительно, для осуществления замысла творящему началу необходим материал, из которого будет изготовлена, "порождена" задуманная вещь. Так художник нуждается в холсте и красках, чтобы воплотить созревший у него замысел картины; так божественный Ум смешивает предел с беспредельным, чтобы создать все сущее.

В "Тимее" 46 de появляется и само название συναίτιον – вспомогательная причина или сопричина. Так Платон называет в этом диалоге вещи, включенные в сферу природной необходимости – огонь, воду, землю, воздух, их охлаждение и нагревание, сгущение и разрежение. Все они способны приводить в движение другие вещи, но лишь благодаря тому, что и сами приводятся в движение чем-то другим[32]. Так выстраиваются бесконечные цепи естественных закономерностей, когда одно действие по необходимости влечет за собой другое, но ни одно не может быть признано причиной в собственном смысле. Истинной причиной, говорит Платон, может быть названо только то, что действует не благодаря другому, а благодаря самому

---

[32] Тим. 46e: ἀνάγκη τὰς τῆς ἔμφρονος φύσεως αἰτίας πρώτας μεταδιώκειν, ὅσαι δὲ ὑπ' ἄλλων μὲν κινουμένων, ἕτερα δὲ κατὰ ἀνάγκης κινούντων γίγνονται, δευτέρας.

себе. Но самостоятельно действующее всегда "связано с разумной природой". Почему? Потому что всякое действие и движение понимается в античности как целенаправленное; а это значит, что самостоятельно действовать способно лишь то, что умеет видеть и выбирать цель своего действия, т.е. различать наилучшее (τὸ ἀγαθόν), а на это способно только наделенное разумом[33]. Действующее и движущее благодаря самому себе по-гречески αὐτοκίνητον – "самодвижное". Платон называет этот принцип также душой, подразумевая тем самым, что душа всегда причастна уму.

"Политик" 281e вводит еще один вид сопричин – инструментальный. Платон замечает, что для создания некоей вещи зачастую необходим не только материал, из которого она будет создана (элементы и составные части, о которых говорилось в "Филебе"), но и определенные орудия, "без которых никогда не была бы выполнена задача любого из [творческих] искусств".

На основании этих текстов позднее возникло учение о пяти причинах бытия вещей: трех основных и двух вспомогательных. К основным были отнесены действующее, цель и прообраз (παράδειγμα), а к вспомогательным – материя и форма. Тем самым три неразрывно связанные между собою момента, которые Платон усматривал во всякой подлинной причине – активность (самодвижность), разумность и целеполагание – оформились – конечно, не без влияния аристотелевской философии – в три самостоятельные причины, а предел и беспредельное "Филеба" были перетолкованы как форма и материя. Трудно сказать, как и когда это произошло. В I в. н.э. Сенека, излагая в письме к Луцилию взгляды Платона на возникновение вещей, пишет, что тот признавал пять причин: к четырем аристотелевским – материи, создателю, форме и цели – он добавил еще одну – образец, именуемый "идеей"[34]. Но точка зрения Сенеки, по-видимому, не стала общепринятой, так как во II в. философ Алкиной в "Учебнике платоновской философии" сообщает, что Платон принимал три причины: материю, названную им "всеприемницей, кормилицей, матерью и пространством"; образец, т.е. идеи; и Бога – отца и причину всего[35]. Диоген Лаэрций (начало III в.) приписывает Платону всего два начала: бога и вещество. То есть в течение долгого времени вообще не существовало единого мнения относительно числа принимаемых Платоном причин, и тем более никто не вспоминал о его делении причин на вспомогательные и

---

[33] Существует, правда, еще возможность самопроизвольного движения ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου, когда вещь самостоятельно движет и движется в силу случайности (αὐτόματον от αὐτὸ μάομαι). Эту точку зрения отстаивал Эпикур.

[34] Письмо LXV 7–9, в кн.: *Луций Анней Сенека.* Нравственные письма к Луцилию / Пер. С.А. Ошерова. М., 1977.

[35] Учебник платоновской философии. VIII 2. IX 1. См.: Учебники платоновской философии / Сост. Ю.А. Шичалин. М., 1995.

основные, так как термин συναίτιον, после того как Хрисипп ввел его в свою классификацию причин, стал прочно ассоциироваться со стоическим учением[36]. Ситуация, по-видимому, изменилась только с приходом неоплатоников, хотя первые представители этого направления – Плотин и его ближайшие ученики – еще ничего о нем не знают. Материя и форма не считаются у них причинами более низкого ранга нежели действующее или цель. Более того, форма, составляющая вместе с материей сложную чувственно-воспринимаемую вещь, есть для Плотина *результат* действия нематериальной вечной идеи (εἶδος) и никак не может быть поставлена в один ряд с последней как причина, пусть даже и вспомогательная. Но уже два века спустя Сириан в комментарии на "Метафизику"[37] упоминает о тех, кто называет материю сопричиной; а еще через сто лет учение о трех основных и двух вспомогательных причинах попадает в учебники[38]. Симпликий в комментарии на "Физику" и Дамаский в комментарии на "Филеба" уже упоминают о нем вскользь, как об общеизвестном, и только у Прокла мы находим его более-менее подробное изложение.

Следуя Платону, Прокл делит причины на основные и вспомогательные. В теореме 75 "Начал теологии" он дает им следующие определения: основная причина, производя результат, остается отдельной от него и продолжает существовать самостоятельно; тогда как причина вспомогательная принадлежит результату как его составная часть и нуждается в нем для своего существования. Такое деление естественным образом вытекает из разработанного Проклом учения о приобщении, согласно которому любая идея или – шире – любое единство, способное порождать одноименное ему множество, по необходимости не участвует в этом множестве (ἀμέθεκτος), т.е. трансцендентно по отношению к нему[39]. В самом деле, будь оно принадлежностью какого-то одного члена множества, оно бы отсутствовало во всех остальных, и значит у них не было бы той общей объединяющей черты, которая бы делала их всех членами одного рода. "Тождественное во всем множестве происходит не от какого-то одного члена множества. Ведь происходящее только от одного из многих не является общим для всех, но выделя-

---

[36] *Хрисипп,* фр. 351–354 в кн.: Фрагменты ранних стоиков / Пер., коммент. А.А. Столярова. Т. II, ч. 1. В "стоическом" смысле сопричину понимают Гален, Секст Эмпирик, Александр Афродисийский и др., именно в этом значении она входит в византийские лексиконы Суды и Зонара.

[37] См.: In Met. 173, 17.

[38] См.: Анонимные пролегомены к платоновской философии, 2 // Учебники платоновской философии. С. 127.

[39] Ниже мы переводим термин ἀμέθεκτος как "неприобщимое". Вряд ли такой перевод можно считать удовлетворительным, но он все-таки лучше, чем вводящее в заблуждение "не допускающее причастности", предложенное А.Ф. Лосевым. Доддс дает естественный для английского языка эквивалент – "unparticipated".

ется среди них его особенностью... Среди членов одной и той же серии один вполне может быть причиной другого, но то, что является причиной целой серии, должно существовать прежде всего, и от него все члены должны рождаться одноразрядными – каждый не как вот этот конкретный предмет, а как принадлежащий этому вот порядку" (Inst. Th. 21). Один человек может произвести на свет другого человека, и сын будет обладать теми или иными отличительными признаками потому, что происходит от конкретного отца. Но причиной принадлежности сына роду человеческому является не конкретный отец, а приобщенность сына идее человека вообще[40]. Именно эта идея и порождает все множество людей, оставаясь в то же время отдельной от них.

Вместе с тем каждый член одноименного множества обладает также и имманентной ему формой. Ведь существует не только идея красоты, но и красота конкретной девушки, которая принадлежит ей самой и без нее, самостоятельно, существовать не может. Имманентная форма есть отражение трансцендентного принципа в порожденной им вещи, Прокл называет ее μετεχόμενον – "приобщаемое"[41]. Помимо "неприобщимого" и "приобщаемого", существует еще μετέχον – "приобщающееся" – само подлежащее, которое воспринимает ту или иную форму (Inst. Th. 24). Смысл трех этих моментов единого процесса приобщения легко понять, если представить себе отражение некоего предмета во множестве окружающих его зеркал. Сам предмет, с которым при этом ничего не происходит, представляет собой ἀμέθεκτον; его многочисленные отражения, в зеркальных поверхностьях суть μετεχόμενα; сами же поверхности – μετέχοντα.

На языке Аристотеля "приобщаемое" и "приобщающееся" – это форма и материя. Будучи элементами сложной вещи, они, очевидно, не являются самодостаточными принципами и подпадают под данное Проклом определение сопричин. Причина же в собственном смысле есть ἀμέθεκτον – трансцендентное – в котором можно выделить сразу три аспекта: производящий, ибо всякое самодостаточное единство дает существование целому множеству вещей; парадигматический, так как оно же является и прообразом для всех этих вещей; и целевой, поскольку все его порождения стремятся ему уподобиться. Таким образом, Прокл получает уже знакомые нам пять причин: три основные и две вспомогательные; к последним он иногда добавляет еще одну – инструментальную, о которой говорилось в "Политике".

Не исключено, что источником этого учения о причинах послужило предложенное афинской неоплатонической школой новое

---

[40] Этот пример приводит Этьен Жильсон в кн.: Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского / Пер. Г.В. Вдовиной. М., 1999. С. 74.

[41] "Допускающее причастность" – перевод Лосева, у Доддса – "participated".

толковании гипотез платоновского "Парменида", на что недвусмысленно указывает сам Прокл, когда излагает взгляды основателя школы Плутарха Афинского. Тот, по его словам, придерживался мнения, что из девяти гипотез "Парменида" только в первых пяти сформулированы истинные положения платоновской теологии, в четырех же остальных показаны просто нелепые следствия из предположения, что единого нет.

«Приняв все это, он [Плутарх] полагает, что в первой гипотезе речь идет о Боге, во второй – об уме, в третьей – о душе, в четвертой – о внутриматериальной форме, в пятой – о материи, и что [предметом последних двух гипотез] является *иное* единому... Поэтому вполне естественно, что три гипотезы, исследующие единое в его отношении к самому себе и к иному, говорят о трех начальных отдельных причинах, остальные же две, исследующие иное в отношении к иному и к единому, вводят форму и материю. Ведь материя и форма суть поистине *иное* и принадлежат иному, а не самим себе, и поэтому являются, скорее, сопричинами нежели причинами, как об этом сказано в "Федоне" (99ab)»[42].

По мнению Э.Р. Доддса, определение материи и имманентного ей эйдоса (формы) как сопричин позволило неоплатоникам сохранить истинную причинность исключительно за умопостигаемым миром и соотнести три плотиновские ипостаси с тремя основными или начальными причинами[43]. Это утверждение, впрочем, нуждается в уточнении. Не следует думать, будто Единое однозначно соответствует целевой, ум – парадигматической, а душа – действующей причине. Каждая из этих ипостасей может выступать в качестве сразу трех причин. Так, ум как область идей является для всех последующих вещей причиной парадигматической, как порождающий из себя душу – действующей, а как предмет устремлений души – целевой. Однако и ум, и вообще любой самодостаточный принцип является целевой причиной не благодаря самому себе, а за счет своей приобщенности Благу, т.е. Единому, которое и есть поэтому цель в собственном смысле. Точно так же и парадигматической причиной в первую очередь являются идеи (ум в аспекте бытия), а уже благодаря им – все остальное; и действующая причина в собственном смысле есть мыслящее (ум в аспекте мышления), а через него – и остальное[44]. Поэтому если и соотносить три основные причины с бестелесными ипостасями, то не с Единым, умом и душой, а с Единым, умозримым и мыслящим.

Учение о целых и частях. В "Началах теологии" Прокл определяет целое как то, что охватывает (περιέχει) другое, а часть – как охватываемое (περιεχόμενον) другим (Inst. Th. 66). Целое может относиться к своим частям трояким образом: как существующее до час-

---

[42] In Parm. 1058, 21–1059, 9.
[43] *Dodds E.R.* The Elements of Theology. P. 241.
[44] In Parm. 888. 24.

тей, как состоящее из частей или как заключенное в части. В первом случае оно существует по способу причины, во втором – как наличное, в третьем – как приобщенное. Чтобы понять смысл этого деления, мы вновь должны обратиться к текстам Платона. В "Теэтете" 203c–20c Сократ и Теэтет, определив знание как правильное мнение с объяснением, решают проверить себя, обратившись к буквам и слогам. Спрашивается: равен ли первый слог слова "Сократ" совокупности букв "*с*" и "*о*"? Если да, то как можно обладать знанием этого слога, не умея дать объяснение каждой его букве? Рассуждая, собеседники приходят к выводу, что слог вообще не есть сумма звуков, имеющих каждый свое значение. Ведь тогда он произносился бы раздельно: как "*с*" – "*о*" (как произносят не умеющие читать), а не слитно: "*со*". Разрозненные элементы слога, взятые вместе, составляют все (τὸ πᾶν), но "*все*" еще не есть целое (τὸ ὅλον). В отличие от "всего" целое оказывается не просто совокупностью элементов, а чем-то большим – некоей единой идеей, которая накладывает свой отпечаток на каждый элемент множества и тем самым лишает его самостоятельности, превращая в часть данного целого. Отдельный звук несет на себе смысл того слога, к которому принадлежит – именно поэтому он перестает быть отдельным звуком и становится *частью* слога. А раз этот смысл, эта единая идея, которую мы признали целым, присутствует в каждой части, значит сама она не имеет частей. Итак слог (и вообще любое целое), – заключает Сократ, – есть "некая единая не имеющая частей идея"[45].

Очевидно, что подобная идея может существовать только до частей, ибо без нее, как мы уже сказали, части не получили бы смысла частей и не образовали бы единой целой вещи, которая, по терминологии Прокла, будет уже "целым из частей". Примером целого из частей может служить лицо, состоящее из губ, носа и глаз; род человеческий, состоящий из отдельных людей, и вообще любая цельность, данная нам в чувственном опыте. По отношению к последней целое до частей выступает как причина. Почему? Разве нельзя сказать, что целое как неделимая идея возникает в нашем уме на основании наблюдения целых-из-частей? Прокл отвечает на этот вопрос в Inst. Th. 69: целое из частей, очевидно, является целым не само по себе. В самом деле, оно представляет собой объединение частей, т.е. определенное состояние (πάθημα) этих частей, которые ведь могли бы и не объединяться. Следовательно, должно существовать нечто, что привело бы эти части в объединение, а это и есть целое-до-частей.

Нам осталось еще выяснить смысл третьего способа существования целого – в части. На первый взгляд он не удовлетворяем данному выше определению целого как "охватывающего", ведь часть есть "охватываемое", иначе она не была бы частью. В каком же смысле тогда

---

[45] Теэтет, 205cl: μία τις ἰδέα ἀμέριστος συλλαβὴ ἄν εἴη.

часть может быть целым? В том, что ее устройство и структура, само ее существование как части определяется тем целым, в состав которого она должна войти, а значит и она несет на себе образ целого[46].

Учение о целом и частях имело огромное значение для неоплатонизма, поскольку позволяло решить основную проблему платоновской философии – объяснить приобщенность чувственно-воспринимаемых вещей идеям. Уже Аристотель в "Метафизике" характеризует платоновскую идею как τὸ καθόλου – "целое", точнее, множество, взятое как целое, и как ἓν ἐπὶ πολλῶν – "единое над многим", единое, объединяющее многое под своим началом[47]. Оба эти определения, встречающиеся у Аристотеля так часто, что за ними угадываются общепринятые в древней Академии термины, расходятся со средневековым схоластическим пониманием идеи как общего понятия (универсалии), ставшего настолько традиционным, что даже современные переводчики "Метафизики" не задумываясь переводят τὸ καθόλου как "общее"[48]. В самом деле, если общее понятие о вещи формируется путем выделения (абстрагирования) из множества присущих ей свойств какого-то одного, которым она обладает сообща с другими, то идея, понятая как целое, охватывает все одноименные вещи со всеми их индивидуальными свойствами как своего рода части. Поэтому если наиболее общее понятие справедливо считается наиболее пустым, то идея, обладающая большей цельностью, наоборот, более богата. Прокл в «Комментарии к "Пармениду"» предостерегает от истолкования идеи как общего (τὸ κοινόν): идея существует самостоятельно, – говорит он, – а общее "находится в другом [единичном] и получает существование только вместе с материей"; идеи вечны и нематериальны, в то время как общее появляется в вещах благодаря идеям, оно изменчиво и "из-за своей связи с материальным в каком-то смысле смертно"[49]. Но если идея – нечто целое, то как и у всякого целого у нее есть части. Этими частями являются приобщенные к идее вещи, к которым она подобно всякому целому относится трояким образом: она может существовать до них – как порождающий эти вещи трансцендентный умопостигаемый прообраз; она может состоять из них – как совокупность всех порожденных ею вещей, например, как весь род человеческий или как видимый космос, содержащий в себе все виды жи-

---

[46] В этом смысле Николай Кузанский говорит, что в каждом творении пребывает вся Вселенная: Об ученом незнании. II, 5, 117.

[47] См.: *Аристотель*. Метафизика, VIII 1042 a15; XII 1069 a27; XIII, 1078 b18–33, 1085 a25, 1085 a32–b13.

[48] В русском переводе Кубицкого – "общее". В исправленном немецком переводе Бонитца – das Allgemeine.

[49] In Parm. 730, 22–25.

[50] In Tim. I, 429, 24: Прокл говорит о видимом и умопостигаемом космосе, что "первый есть целое из частей, а второй – целое до частей, охватывающее в себе умопостигаемые живые существа трансцендентно, как причина и единовидно".

вых существ[50]; наконец, она может быть в каждой вещи – как имманентная ей форма, являющаяся частным отражением идеи в целом.

Легко видеть, что эти три способа существования идеи как целого соответствуют триаде: "неприобщимое", "приобщаемое", "приобщающееся" – описывающей, как мы видели выше, процесс исхождения всякого вообще множества из единства. Такое соответствие не случайно, поскольку идея представляет собой всего лишь одну из разновидностей бестелесного единства и целостности. Душа, жизнь, ум, бытие, природа тоже являются такими единствами, и так же как идея способны порождать каждое – свое одноименное множество. Отсюда следует, что не только идея, но и вообще любая подлинная причина выступает по отношению к своим следствиям как целое по отношению к частям, так что смысл всеобщего процесса исхождения заключается в раздроблении исходных самодостаточных цельностей на множество отдельных моментов, каждый из которых отражает полноту целого только отчасти. Вот почему Прокл, говоря о первых причинах и об идеальных прообразах материальных вещей, обычно называет их: "целые", "цельности".

Учение о рядах предела и беспредельного. Как о некоем древнем предании, доставшемся людям в дар от богов, сообщает Платон в "Филебе" 15e–17b о том, что все сущее, в том числе и то, "о котором говорится, что оно всегда есть", смешано из предела и беспредельного[51]. Под сущим, которое есть всегда, могут подразумеваться только идеи, так как все чувственно-воспринимаемое, по Платону, не только не обладает вечным существованием, но даже и просто сущим в строгом смысле названо быть не может: оно – "становящееся", которое вечно возникает и никогда не есть[52]. Но если сказанное в "Филебе" относится к идеям, то следует спросить: как и на каком основании в мире идей может присутствовать беспредельное? Ведь там все – предел и определенность, нет ничего непроницаемого для ума, все прозрачно до самых глубин и есть как бы свет в свете[53].

По мнению Плотина, беспредельное (ἄπειρον) присутствует в умопостигаемом как своего рода материя, действие которой проявляется в том, что идей много и они разные. В самом деле, рассуждает Плотин, если существует много разных идей, то у них должно быть нечто общее – то, что делает их именно идеями, – и нечто особенное, что отличает одну идею от другой. Весь идеальный мир можно поэтому рассматривать как некую единую природу, принявшую множество разнообразных форм. "Это единство [умопостигаемого мира] мыслится разнообразным и по-разному оформленным; следовательно, само оно, прежде чем сделаться различно оформ-

---

[51] Филеб 16c: ὡς ἐξ ἑνὸς μὲν καὶ πολλῶν ὄντων τῶν ἀεὶ λεγομένων εἶναι, πέρας δὲ καὶ ἀπειρίαν ἐν αὐτοῖς σύμφυτον ἐχόντων.

[52] Тим. 28a.

[53] *Плотин,* Эннеады V 8, 4, 4.

ленным, бесформенно" (II 4, 4, 16–17). Другой довод в пользу присутствия материи в умопостигаемом состоит в том, что идеи – *иное* Единому. Взятый сам по себе, принцип иного есть чистая неопределенность. Благодаря ему появляется нечто новое, отличное от Единого, нечто, о чем еще нельзя сказать ни что оно такое, ни каково оно. В силу своей неопределенности *иное*, или *отличие*, создает материю. "Иное – начало материи наряду с первым движением... И движение, и отличие, происходящие от Первого, неопределенны и нуждаются в Первом ради своего определения; определяются же они, когда обращаются к Первому, а до того и материя, и отличие, являются неопределенными и еще не благими" (II 4, 5, 28). Неопределенность и беспредельность, впрочем, не следует считать свойствами материи. Будь они ее свойствами, что было бы тогда сущностью материи? Предел и определенность? Но это невозможно. Следовательно, само беспредельное и есть материя. Но откуда оно берется в умопостигаемом? Существует ли оно наряду с Единым как противоположное ему начало? Нет, отвечает Плотин, беспредельное нельзя считать самостоятельным началом: "оно рождается из беспредельности Единого (!), иначе говоря, из его силы (δύναμις) или вечности, но не потому, что в Едином содержится беспредельное, а потому что Оно его создает" (II 4, 15, 17–20). Порождая из себя все сущее, Единое при этом нисколько не оскудевает. Его можно сравнить с солнцем, постоянно излучающим свет и ничего при этом не теряющим, или с перекипающим через край котлом, который тем не менее всегда остается полон. Вот эта неисчерпаемость порождающей силы Абсолюта и есть, по Плотину, первая беспредельность, становящаяся затем материей умопостигаемого мира.

Эту мысль Плотина о беспредельном как порождении Единого поздние неоплатоники довели до логического конца. Отказавшись отождествлять беспредельность с "материей предела" – чем-то самим по себе безвидным и нуждающемся в оформлении, – они истолковали ее как "силу предела", т.е. как способность всякого единого и цельного принципа производить из себя бесконечное множество своих следствий. Было заново продумано и понятие предела: он выступал уже по отношению к беспредельности не как форма, а как субстанция (ὕπαρξις)[54]. Сам по себе предел (αὐτόπερας) и само по себе беспредельное (αὐτοαπειρία) были признаны двумя наивысшими принципами мира, первой противоположностью, непосредственно следующей за Единым и лежащей в основании всех его дальнейших порождений[55]. Так, единовидность и самостоятельность умопостигаемого бытия понимались как результат действия предела, а неисчерпаемость его творческой мощи возводилась к

---

[54] Pl. Th. III, 39–40.

[55] Inst. Th. 159; а также теоремы 89, 90, 91, 94 и подробные пояснения Доддса на с. 247.

беспредельному. В уме присутствие предела обнаруживалось как тождество и покой, а беспредельность – как различенность и движение. В душе эти два принципа проявляли свое действие как разум и неразумные способности, а в телах беспредельность превращалась в бесконечную делимость телесной величины, а предел – в ее ограниченную протяженность. Наконец, последним проявлением беспредельной силы Единого являлась абсолютная потенциальность первой материи, способной стать всем чем угодно[56]. Если окинуть взглядом все эти разнообразные проявления предела и беспредельного в сущем, то видно, что они образуют два упорядоченных множества с попарным расположением противоположных членов. Эти множества получили в неоплатонизме название "рядов" (συστοιχίαι) предела и беспредельного по аналогии с разрядами или сериями множеств, порождаемых любым бестелесным единством.

По убеждению самих неоплатоников, представление о проходящих сквозь все сущее двух противоположных рядах есть учение пифагорейское, поскольку именно последователи этой школы впервые стали учить о существовании десяти пар начал: "предела – беспредельного, нечетного – четного, единого – многого, правого – левого, мужского – женского, покоящегося – движущегося, прямого – кривого, света – тьмы, хорошего – дурного, квадратного и продолговатого"[57]. К еще более древним временам относил учение о пределе и беспредельном Прокл. Он возводил его к Орфею, назвавшему началами всего Эфир и Хаос.

* * *

Перевод выполнен по изданию: Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria / Ed. Ernestus Diehl. Lipsiae; Teubner, 1903–1906. Vol. 1.

ПРОКЛА ДИАДОХА
КОММЕНТАРИЙ К "ТИМЕЮ" ПЛАТОНА

КНИГА ПЕРВАЯ
⟨ВВЕДЕНИЕ⟩

Что замысел платоновского "Тимея" от начала и до конца посвящен физиологии в целом и относится к теории всего, понятно, мне кажется, всем, кто не совсем помрачился разумом. Тем более, что и сочинение пифагорейца Тимея,

---

[56] In Tim. I, 175, 28.

[57] Met. I, 986a 23: τὰς κατὰ συστοιχίαν λεγομένας.