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.

"откуда начав, – согласно силлографу, – *Платон тимействовать взялся"*[1],

составленное в пифагорейском духе, называется "О природе"[2]. Мы поместили его в начале наших записок, чтобы можно было понять, *что* "Тимей" Платона говорит одинаково с ним, что добавляет, а в чем не соглашается, и чтобы тщательно исследовать причину этого несогласия[3]. Кроме того, весь этот диалог в целом имеет своим предметом физиологию, рассматривая одно и то же и в подобиях и в прообразах, и в целых и в частях. Он исполняет все прекраснейшие цели физиологии: принимает простое ради сложного[4], части – ради целого, подобия – ради прообразов, и ничего не оставляет неисследованным в первых причинах природы.

А что этот диалог достойным образом исполняет этот замысел и что один лишь Платон, соблюдая пифагорейский обычай теоретизирования о природе, до мельчайших деталей разработал данное учение, – это уже предоставим рассматривать более проницательным людям. Ведь физиология, коротко говоря, делится на три части: одна занимается материей и материальными причинами; другая добавляет к ним еще и исследование формы (εἴδους) и объявляет форму более важной причиной; наконец, третья доказывает, что материя и форма имеют смысл не причин, а со-причин, собственно же причинами возникшего по природе считает действующее, прообраз и цель. Большинство физиков до Платона занимались материей, называя подлежащим то одно, то другое. Даже Анаксагор, единственный, кто сумел увидеть, "когда остальные спали"[5], что ум есть

---

[1] Цитата из "Силл" скептика Тимона Флиунтского (Fr. 54, 3 Diels).

[2] По свидетельству доксографов и биографов Платона, во время одного из своих пребываний на Сицилии он приобрел у Филолая Кротонского книгу (или книги), содержащую свод пифагорейских учений. Позднее стали считать, что среди упомянутых книг было и сочинение Тимея Локрского "О природе космоса и души". Сегодня это сочинение признано подложным, его создание относят к послеплатоновскому времени, хотя вопрос о более точной датировке трактата до сих пор остается открытым. См.: *Baltes M.* Timaios Lokros. Über die Natur des Kosmos und der Seele. Leiden; Brill, 1972. О самом пифагорейце Тимее известно следующее: он был современником Сократа, уроженцем Италийских Локр, происходил из знатного рода и активно участвовал в государственной деятельности. Помимо упомянутого трактата "О природе космоса и души", ему приписывают еще несколько сочинений: "Математика", "О природе", "О жизни Пифагора".

[3] Дошедшие до нас списки «Комментария к "Тимею"» не содержат трактата Тимея, Локрского.

[4] Согласно Проклу (Inst. Theol. 57), существует два типа простых вещей: те, что по природе лучше сложного, и те, что хуже. К первому типу относятся первые начала сущего, ко второму самые последние их порождения (материя, элементы, неодушевленные тела). Посередине между теми и другими в средоточии творения находятся наиболее сложные образования – Душа, космос, человек. В этом месте Прокл имеет в виду как раз второй, худший тип простоты: Платон "принимает" его ради исследования более сложных, но тем не менее более первоначальных вещей. См. также: *Ammonius.* In Aristotelis categorias commentarius. I, 35, 9–40,25.

[5] Скрытая цитата из "Государства", III 390 b 6.

причина возникающего, даже он никогда не прибегал к уму в своих объяснениях, но чаще всего сводил все к каким-то движениям воздуха и эфира, как говорит Сократ в "Федоне"[6]. Те же, кто возглавил школу после Платона – не все, но самые прилежные из них – сочли необходимым рассматривать вместе с материей еще и естественную форму и свели таким образом начала тел к материи и форме. В самом деле, хотя они порой и упоминают о производящей причине – например, когда говорят, что природа есть начало движения[7], – однако отнимают у нее действенность и собственно творчество, не соглашаясь признавать в природе наличие разумных принципов (логосов) создаваемого ею, но допуская, что многое возникает в том числе и самопроизвольно. Более того, они соглашаются признать действующую причину не у всех вообще естественных вещей, а только у вовлеченных в становление, ибо у вечных вещей, по их словам, явно нет создавшей их причины. Как следствие, они либо незаметно делают все небо самопроизвольным, либо объявляют телесное производящей причиной (παραχτιχόν) самого себя.

Один лишь Платон вслед за пифагорейцами допускает не только сопричины физических вещей – всепреемницу и имманентную материи форму, – служащие причинам в собственном смысле при порождении[8], но прежде них исследует первые причины – действующее, прообраз и цель, и потому устанавливает в мире демиургический Ум, умопостигаемую причину, где все существует первоначально, и благо, предшествующее действующему в порядке желаемого. В самом деле, поскольку движимое другим зависит от способности (силы) движущего, оно, очевидно, не может ни произвести самого себя, ни завершить, ни сохранить, но нуждается для всего этого в действующей причине и ею сдерживается. Вот почему и сопричины физических вещей следует ставить в зависимость от истинных причин, от которых они произошли, по которым были сотворены всеобщим Отцом и ради которых возникли. Естественно, все истинные причины, тщательно исследованные, изложены у Платона, равно как и зависящие от них остальные две – форма и подлежащее. Ведь этот космос не тождествен ни умопостигаемым, ни умным порядкам, имеющим существование в чистых формах, но одно в нем есть как разум и форма, а другое – как подлежащее. Впрочем это можно рассмотреть позже, а вот то, что Платон правильно перечислил все причины создания космоса – благо, умопостигаемый прообраз, действующее, форму и подлежащую природу, – ясно из следующего. Если бы

---

[6] Федон, 98 c.

[7] *Аристотель*. Физика, II, 192b 13. Прокл упрекает Аристотеля и его последователей в том же, в чем и Анаксагора. Признавая существование действующей и целевой причины, они на деле не используют их при объяснении природных явлений.

[8] Филеб 27a: "причина отлична и не тождественна тому, что *служит* ей при порождении".

он рассуждал об умопостигаемых богах, то назвал бы причиной их одно благо, ибо только из этой причины происходит умопостигаемое число[9]; если бы он говорил о богах умных, то установил бы причиной таковых благо и умопостигаемое, потому что умное множество происходит и из умопостигаемых генад, и из единого источника сущего; если бы – о богах надкосмических, то произвел бы их из умопостигаемого и цельного творения, от умопостигаемых богов и от причины целых[10], так как последняя несказанным и непостижимым образом дает существование всему, что порождается причинами второго порядка. Но поскольку Платон будет рассуждать о вещах внутрикосмических и обо всем космосе, то он придаст ему материю и приходящую в него от надкосмических богов форму, поставит его в зависимость от цельного творения, уподобит умопостигаемому живому существу, покажет, что он есть бог благодаря приобщенности благу, и, таким образом, назовет в завершении весь космос мыслящим, одушевленным богом.

Итак цель, которую, по нашим словам, преследует "Тимей", такова, как мы сказали. А раз это так, то разумно, что в начале диалога организация мира показана в образах, в середине излагается совокупное творение, а к концу отдельные части и конечные результаты творения сопрягаются с целыми. Действительно, пересказ "Государства" и миф об Атлантиде раскрывают теорию космоса в образах. Если посмотреть на единство и множественность внутрикосмических вещей, то образом [их] единства можно назвать "Государство", которое вкратце пересказывает Сократ, ибо оно ставит своею целью всепроникающую связь; а образом разделения и особенно противостояния между двумя рядами начал – войну жителей Атлантиды с афинянами, о которой рассказывает Критий. Если же поделить мир на небесную и подлунную области, то "Государство" будет подобно небесному устройству – ведь и Сократ говорит, что его прообраз утвержден на небе[11], – а война жителей Атлантиды – становлению, существующему благодаря противоположности и изменению. Все это предшествует изложению физиологии в целом.

Следом за этим перечисляются: творящая, парадигматическая и целевая причины мира, при наличии которых мир творится в целом и по частям. Ведь телесная составляющая мира, расчлененная творческими сечениями и божественными числами, выстраивается фор-

---

[9] Под "умопостигаемым числом" подразумевается упорядоченное множество умопостигаемых богов или генад, являющихся первыми порождением Единого в процессе произведения им из себя всего сущего. Следом за умопостигаемыми идут умные, затем душевные или надкосмические генады и завершают весь ряд божественных чисел генады телесные или внутрикосмические. Ср. Inst. Theol. 113, 115, 118, 179, etc. См. также схему Доддса. – Там же. P. 282.

[10] То есть Единого.

[11] Государство. IX, 592 b.

мами[12]; душа происходит от Творца и наполняется гармоническими соотношениями и божественными демиургическими символами[13]; целое живое существо сопрягается воедино в соответствии с объединенным умопостигаемым содержанием (περιοχή) космоса, и части его – как телесные, так и живые – надлежащим образом упорядочиваются в целом: расселяющиеся по частям мира души располагаются вокруг руководящих богов и, подражая своим вожатым, становятся внутримировыми благодаря собственным колесницам[14]; а смертные животные создаются и оживотворяются небесными богами. Здесь же разбирается и то, как и какими причинами создан человек. При этом человек рассматривается прежде других животных – или потому что нам подобает его рассматривать, поскольку мы выбрали определение человека и живем в соответствии с ним[15], или потому, что человек есть малый космос, и в нем отчасти есть все то, что

---

[12] Божественные сечения (δημιουργικαὶ τομαί) суть предпринятые Творцом деления космоса, в результате которых бытие отделилось от становления, бестелесное от телесного, бессмертное от смертного, небесное от земного, причем настолько радикально, что одно больше не может перейти в другое (in Tim. I, 33). Под "божественными числами" могут иметься в виду пропорциональные отношения между четырьмя элементами, но, скорее всего, речь идет о тех числах, в соответствии с которыми происходят демиургические сечения; 2, 3, 4, 5, 7, 12. Сначала Творец делит мир на бытие и становление (2), затем на доли Зевса, Посейдона и Аида (3), потом на 4 элемента, на 5 частей (эфирное небо, сфера огня, воздух, вода, земля), на 7 планетных сфер и 12 порядков богов. Разделенный таким образом мир напоминает собой архитектурный проект, по которому его потом "выстраивают формы" – пять правильных многогранников, описанных в "Тимее" (53c–55c).

[13] Символ здесь надо понимать в его первоначальном значении знака, служащего доказательством принадлежности вещи к тому или иному целому – союзу гостеприимства, заключавшемуся между семействами, народному собранию или определенному сословию. Часто как синоним слова σύμβολον Прокл использует σύνθημα от συντίθημι – составлять, складывать некое единство. Σύνθημα и σύμβολα – это особые дары (совершенства) богов вещам, призванные напоминать последним об их происхождении от той или иной божественной причины, с которой они когда-то составляли неделимое целое. У неодушевленных тел, растений и животных знаком их связи с божественными порядками является природная симпатия (συμπάθεια) к Солнцу, Луне, стихиям и т.д. У разумных душ это определенный склад характера – воинственный, царственный или философический – позволяющий им вспомнить, какого Бога каждая из них сопровождала до своего рождения в теле. Отец всех вещей рассеял в них эти символы для того, чтобы они могли вернуться к своим божественным причинам, точнее, чтобы они поняли, что вовсе и не уходили от них (In Tim. I, 209, 13). Ср. Orac. Chald. 108: *Символы Разум-Отец по космосу всюду рассеял / Тот, что разумное зрит и красой сокровенной зовется.*

[14] Речь идет о душах небесных тел, совершающих свое движение вслед за бестелесными сверхкосмическими богами на эфирных колесницах. "Колесницей" (ὄχημα) в "Тимее" названо тело, в которое заключена душа. То же самое слово встречается и в халдейских оракулах: "души тонкая колесница" (Fr. 120, 200).

[15] Прокл намекает на выбор образа жизни, который души совершают до своего воплощения в тела: Государство, X, 617d–620d.

в космосе присутствует божественно и цельно: у нас есть и активный ум, и разумная душа, происходящая от того же Отца и той же жизнеродящей Богини, что и душа целого[16], и эфирная колесница, аналогичная небу, и земное тело, замешанное на четырех элементах, которым оно и родственно. Итак, если мир надо рассматривать по-разному: и в умопостигаемом, и в чувственном, и парадигматически, и посредством образов, и цельно и частично, то правильно, что в теории мира полностью разработана и природа человека.

Но, возможно, ты вспомнишь о том, что по обычаю пифагорейцев с рассматриваемым предметом следовало соединять и рассуждение о самом смотрящем. Если бы мы знали, каков космос, то следовало бы, я думаю, сказать и о том, что представляет собой взирающее на него и логически рассуждающее. Что Платон и на это обратил внимание, выясняется в конце диалога, когда он со всей определенностью говорит, что собирающийся стяжать блаженную жизнь "должен уподобить созерцающее созерцаемому"[17]. Ведь целое всегда блаженно, но и наша природа (τὸ ἡμέτερον) станет блаженной, когда уподобится миру, ведь так она подымется к своей причине. Как здешний человек относится к миру, так умопостигаемый человек – к самому по себе живому существу, а там вторичное всегда зависит от первого, части не покидают целых и утверждены в них. Поэтому когда здешний человек уподобится всему, то, подражая должным образом своему прообразу, он сделается космическим благодаря сходству с космосом и блаженным благодаря подобию блаженному богу.

Вслед за этим детально рассматриваются последние результаты творения по родам и видам: как воздушные явления, так и образующиеся на земле и в животных, как совершающиеся против природы, так и по природе. Здесь же раскрываются и начала врачевания, ибо вплоть до них физик доводит рассмотрение природы. Действительно, вместе с природой он усматривает и соответствующее природе, отступлением от которого является противное природе. Поэтому дело физика – обдумать, сколько существует подобных отклонений и как их опять вернуть к умеренности и природе; а вот выяснить, какие отсюда получаются следствия – дело врачебного искусства. В этих вопросах Платон по большей части согласен с другими физиологами. Они ведь занимались самыми овеществленными и последними произведениями природы, оставив целое небо и порядки внутрикосмических богов без внимания, так как видели только материю, а с формами и первыми причинами распрощались.

Мне кажется, что и блаженный Аристотель все свое исследование природы построил так, чтобы по мере сил подражать учению

---

[16] Имеется в виду Геката. См. примеч. 35.
[17] Тим. 90 D.

Платона. Он понял, что одни вещи – такие как форма, подлежащее, то, откуда начало движения, само движение, время и место – сообща присущи всему возникшему естественным образом (все это и Платон перечисляет в данном диалоге – пространство и время, являющиеся образами вечности и возникающие вместе с небом, разнообразные виды движений и сопричины естественных вещей), другие же присущи каждому разделу бытия особо. Первыми среди этих вещей он рассматривает присущее небу, соглашаясь с Платоном в том, что небо не возникло и состоит из пятой сущности – в самом деле, какая разница, называть небо пятым элементом или пятым космосом и пятой геометрической фигурой, как это делает Платон?[18] – а затем обращается к вещам общим для всего становящегося (и здесь можно было бы подивиться Платону, который с большой точностью рассмотрел сущности и свойства этих вещей и правильно объяснил как согласие их, так и противоположности). Здесь из общих всем возникающим вещам свойств он выделяет присущие небесным явлениям (но если Платон указал их причины, то Аристотель расширил свое учение дальше допустимого[19]), а потом говорит об относящемся к теории животных[20], но если у Платона тщательно исследованы все причины этих вещей – и целевые, и вспомогательные, – то у Аристотеля только в редких случаях учитывается формальная причина, ибо по большей части он останавливается на материи, так что, объясняя на основании ее естественные вещи, он показывает

---

[18] Тим. 55c. По мнению Прокла, Платон считает небо невозникшим. В "Тимее" сказано, что время "возникло вместе с небом" (Тим. 38b). Эти слова надо понимать в том смысле, что небо так же вневременно, как и само время, слово же "возникло" в применении к ним означает всего лишь, что и то, и другое не беспричинны. А раз небо вечно, оно не может состоять ни из одного из четырех элементов, поскольку эти элементы способны превращаться один в другой. И чтобы подчеркнуть вечность природы неба. Платон выделил ему особый многогранник – додекаэдр – который не может быть разложен на элементы, входящие в состав других четырех многогранников, а следовательно, не может и превратиться в них. То же самое, считает Прокл, имеет в виду и Аристотель, когда говорит о составляющем небо особом неуничтожимом пятом элементе. См. in Tim. II, 43.

[19] "Смешно, что Аристотель искал какую-то более высокую причину [нежели небесный пятый элемент], да еще прилагал к этому немало усилий, как и Теофраст. Он, очевидно, забыл им же самим сказанное! Как, дойдя до бестелесной умопостигаемой сущности, он остановился и не стал искать дальнейшую причину, но сказал, что все это существует так от природы, то и в случае пятого тела ему следовало бы принять, что оно таково от природы и не искать других причин, но остановиться на этих, не заносясь в умопостигаемое" (*Julianus Imperator*. Mat. deorum // *Julien*. Oeuvres completes. P.: Les Belles, 1963. Vol. 2.1. 162b).

[20] В результате такого дихотомического деления естественнонаучные произведения Аристотеля располагаются в следующем порядке:

I. Присущее всем естественным вещам: "Физика"

II. Присущее отдельным вещам:

II.1. "О небе" (вечному).

II.2. "О возникновении и уничтожении" (становящемуся):

II.2.1. "Метеорологика" (небу), II.2.2. Трактаты "О животных".

нам, насколько далеко отошел от наставлений своего учителя. Но об этом довольно.

Вслед за этим скажем, каковы форма и характер диалога. Общепризнано, что Платон, взявши книжку пифагорейца Тимея, написанную тем о Вселенной, принялся "тимействовать" в пифагорейской манере. И даже те, кто едва знаком с Платоном, согласны, что стиль его является сократическим, человеколюбивым и доказательным. Поэтому если он где и смешал своеобразие пифагорейского и сократического стиля, то, очевидно, сделал это в настоящем диалоге. От пифагорейского обычая в нем есть возвышенное, умное, божественно-вдохновенное стремление поставить все в зависимость от умопостигаемого, описывать цельности в числах, изображать вещи символически и мистически; а еще – возвышающее, превосходящее частные представления, откровенное (ἀποφαντικόν). От Сократова человеколюбия – занимательность, кротость, доказательность[21], рассмотрение сущего с помощью образов, нравоучительность и тому подобное. Вот почему этот диалог, с одной стороны, является священным и формирует свои представления свысока, от первейших начал, а с другой – смешивает с откровенным доказательное и приучает нас мыслить физические вещи не только физически, но и теологически. Ведь и сама руководящая миром природа, зависящая от богов и одухотворяемая ими, занимается телесным; она не бог, но все же не лишена божественного характера, потому что озаряется истинными богами. И кроме того, если слова следует уподоблять вещам, "которые они изъясняют", как говорит сам Тимей[22], то и в этом случае этот диалог должен иметь как физическую, так и теологическую составляющую – наподобие природы, которую он рассматривает.

Далее, поскольку, по мнению пифагорейцев, вещи делятся на три [рода]: умопостигаемые, физические и промежуточные между ними, которые они обычно называют математическими; и поскольку все нужно рассматривать во всем присущим ему образом – так, в умопостигаемом среднее и крайнее предсуществуют по способу причины, в математических предметах два [других рода] заключены первый как подобие, а третий как прообраз, в физических вещах присутствуют отражения двух предшествующих – то совершенно правильно поступает Тимей, когда, установив субстанцию души посредством математических обозначений, показывает ее способности, разумные принципы (логосы) и элементы, а вместе с ним – Платон, когда отделяет свойства души от геометрических фигур и оставляет в умопостигаемом и в творческом уме причины и того, и друго-

---

[21] Доказательство или пояснение, ведущее от простого и понятного к сложному, есть, по Проклу, признак снисходительности и кротости.

[22] Тимей 29b.

го, предсуществующие там как в начале[23]. Но об этом довольно, тем более что исследование частных вопросов может ближе подвести нас к пониманию стиля диалога.

Зачин же (ὑπόθεσις) диалога таков: Сократ, придя в Пирей ради празднования Бендидий и торжественного шествия[24], беседует там с Полемархом, сыном Кефала, Главконом и Адимантом, а также с софистом Фрасимахом о государстве. На следующий день в городе он пересказывает Тимею, Гермократу, Критию и еще какому-то безымянному четвертому [человеку] беседу в Пирее так, как она записана в "Государстве". Пересказав ее, он призывает остальных устроить ему на следующий день ответный пир своими речами. Таким образом они сходятся вместе, чтобы послушать и поговорить, на третий по счету после беседы в Пирее день. Ведь в "Государстве" сказано: "вчера я ходил" (I, 327a) и здесь тоже: "тех, что вчера были нашими гостями, а сегодня взялись устраивать нам трапезу" (17a). Но присутствуют на лекции не все, четвертый из-за слабости отсутствует.

Что же, спросишь ты, означают среди этих четырех [людей], ведущих речь о совокупном космосе, три слушателя? Я отвечу, что отца слов[25] следует уподобить Отцу дел, ибо творение мира в слове есть подобие его творения умом, а демиургической триаде[26], воспринимающей от Отца единое и цельное творение, следует уподобить триаду воспринимающих речи, главою (вершиной) которой является Сократ, сразу обращающийся к Тимею в силу родственности жизни, подобно тому как первый член парадигматической триады связан с тем, что прежде трех. Впрочем, потом мы разберем это яснее, если то будет угодно богам.

После того как мы сказали о предмете диалога, каков он и что в себя включает, о его устройстве, необычном смешанном характе-

---

[23] Душа представляет собой промежуточную между Умом и природой область математических предметов – вот почему и Тимей (Локрский), и Платон изображают ее создание с помощью чисел. При этом Тимей показывает, что Душа содержит в себе оба остальных уровня сущего, потому что ее способности (δυνάμεις), которые она получает от Ума, суть отражения умопостигаемого на душевном уровне, а содержащиеся в Душе геометрические фигуры как формы будущих элементов предвосхищают самый низший, физический уровень сущего. Подобно Тимею, и Платон в своем диалоге четко отделяет особенности, присущие собственно душе от предшествующих ей умопостигаемых причин и следующих за ней геометрических построений.

[24] Бендида – фракийская богиня, отождествлявшаяся с греческой Артемидой, а также – иногда – с Персефоной и Гекатой. Начало празднования Бендидий в Афинах относится ко времени Перикла. Святилище этой богини было расположено в Пирее около храма Артемиды Мунихии. См.: Государство, I, 327a, 354.

[25] Тимея, рассказывающего о происхождении и устройстве космоса.

[26] Имеется в виду триада: "ум–душа–природа", о которой будет сказано ниже p. 12, 3. См. также in Tim. I 269, 26; 310, 20; II 274, 26; Pl. Th. V 44, 19.

ре, зачине, а также о соответствии персонажей предстоящему разговору, нам подобало бы, перейдя непосредственно к тексту, разобрать, насколько это в наших силах, каждое слово. Но поскольку любителей платоновской мысли смущает различное употребление философами слова природа, то давай скажем прежде всего о том, каково мнение Платона о ней и что он считает сущностью природы. Тем более, что, приступая к физическому диалогу, нам следовало бы знать, что представляет собой природа, откуда она происходит и как далеко простираются ее творения.

Из древних одни называли природой материю, как Антифонт[27]; другие – форму, как Аристотель во многих своих сочинениях[28]; третьи – целое, как кто-то из живших до Платона, о которых в "Законах" написано, что они называли существующее по природе природами[29]; четвертые считали природой естественные способности – тяжесть, легкость, разреженность и плотность – как некоторые из перипатетиков[30] и еще более древних физиков; пятые нарекли природу искусством бога; шестые – душой; седьмые – еще чем-то в этом роде[31]. Платон же не считает возможным называть материю или внутриматериальную форму, тело или естественные способности природой в первую очередь, но и назвать ее тотчас душой не решается. Помещая ее сущность посередине между душой и телесными способностями – ибо она уступает душе тем, что разделена в телах и не возвращается к самой себе[32], и превосходит следующие за ней [телесные способности] тем, что содержит разумные принципы всех вещей, все порождает и животворит, – Платон сообщает нам точнейшую теорию природы. Действительно, согласно здравому смыслу природа – это одно, а существующее по природе и согласное

---

[27] Софист Антифонт (V в. до н.э.) одним из первых поднял вопрос о противоположности природы и закона (φύσις и νόμος), в связи с чем попытался определить сущность того и другого в сочинении "Об истине". Аристотель в "Физике" упоминает Антифонта как одного из тех, кто полагает, "будто природа и сущность природных предметов – это то первое, само по себе бесформенное, что заключается в каждом из них, например, природа ложа – дерево, а статуи – медь. (Физ. II, 1, 193a). Фрагменты Антифонта см.: Die Fragmente der Vorsokratiker. / Eds. H. Diels, W. Kranz. B., 1952. Vol. 2. 334–70.

[28] См.: Физ. II, 1, 193a 30ff.

[29] Законы X 892b. Под "целым" Прокл понимает здесь состоящую из материи и формы естественную вещь, соглашаясь с Аристотелем в том, что ее нельзя назвать природой, а только сущей по природе.

[30] Возможно, Прокл имеет в виду Стратона Лампсакского, о котором Гален и Секст Эмпирик сообщают, что тот признавал началами всего качества (ποιότητας), в частности теплое и холодное, а также считал подобно Эпикуру, что основной характеристикой естественных тел (можно сказать, их природой), является тяжесть. Легким же, по его мнению, называется то, что имеет меньшую тяжесть.

[31] Вероятнее всего, речь идет о стоиках, называвших природу πῦρ τεχνικον, Зевсом, предопределением (εἱμαρμένη), провидением (πρόνοια) и т.п.

[32] Ср. Inst. Theol. 15–17: "Все движущее само себя первым способно возвращаться к самому себе".

с природой – другое, да и произведение искусства не то же, что искусство, и одно – разумная душа, а другое – природа. Природа есть природа тел, ибо снизошла в них и не существует отдельно от них, душа же отделена и утверждена в себе, и принадлежит одновременно себе и другому – поскольку она приобщаема, она принадлежит другому, а поскольку не опускается до приобщающегося ей – себе, так же как только самому себе принадлежит неприобщимый (ἀμέθεκτος) Отец души, и, если хочешь, прежде него умопостигаемый прообраз всего космоса, [который есть] просто само. Вот как все это следует друг за другом: само, принадлежащее себе, принадлежащее себе и другому, принадлежащее другому, другое. Последним, очевидно, является все чувственно-воспринимаемое, протяженное и делимое во всех отношениях, а из оставшихся одно – это имманентная телам природа, второе – душа, сущая в себе и освещающая в другом вторичную жизнь, третье – творческий ум, пребывающий в своем обычном состоянии[33], и последнее – умопостигаемая причина и прообраз всего созданного Творцом, которую Платон поэтому счел правильным назвать *самим по себе* живым существом (αὐτοζῷον)[34]. Итак, природа – последняя из творящих этот телесный чувственно-воспринимаемый мир причин и оконечность уровня бестелесных сущностей, но в то же время она наполнена разумными принципами и силами, с помощью которых правит внутрикосмическими вещами. Она бог, но, поскольку происходит от бога, обладает божественным бытием не непосредственно – мы ведь называем богами и божественные тела как изображения богов. Она руководит целым космосом через свои способности и сохраняет небо своею вершиною, а через небо управляет становлением, и повсюду сопрягает частное с целыми. Такой она произошла от жизнеродящей Богини:

Бескрайняя природа взвилась за спиною Богини[35],

от которой происходит всякая жизнь – и умопостигаемая, и имманентная населяющим [космос] вещам. Произойдя и "взвившись" оттуда, природа беспрепятственно проникает сквозь все и все одухо-

---

[33] Тим. 42e: "Сделав все эти распоряжения, он пребывал в обычном своем состоянии".

[34] Тим. 30 cd.

[35] Or. Chald. 54. Жизнеродящей (ζωογόνον) богиней халдейские оракулы называют Гекату (Or. Chald. 32). Геката именуется также силой (δύναμις), занимающей среднее положение между Отцом и Умом, или первым и вторым богом; вместе с ними она составляет первую троицу, заключающую в себе все сущее. В системе Прокла Геката – умная жизнь, второй член первой после Единого триады, олицетворяющий собой принцип беспредельного. От умной жизни зависит пронизывающая все, в том числе и неживые предметы, *простая* природа. См.: *Дамаский.* О первых началах / Пер. Л. Лукомского. СПб., 2000. С. 353, 550, 822, 931; а также гимн Прокла к Гекате, где она названа матерью богов.

творяет. Благодаря ей даже самые бездушные предметы обладают какой-то душой, и все гибнущее навеки остается в мире, сохраняемое содержащимися в ней причинами форм[36].

Природа ж без устали правит над космосами и вещами, –

говорит оракул,

С тем, чтобы небо неслось, извечный свой бег совершая,

и так далее[37]. Поэтому если кто-то из говорящих о трех творцах намеревается свести их к этим трем началам – творческому уму, душе и природе в целом, – то он прав по упомянутым причинам. Если же он полагает каких-то других трех творцов мира выше души, то ошибается. Ибо един Творец всех, просто цельное его творение поделили между собой отдельные силы. Поэтому мы не будем присоединяться к этому учению, кто бы ни был его автором – Амелий или Феодор[38], а постараемся держаться платоновских и орфических положений.

Но и называющие природу творческим искусством ошибаются, если имеют в виду искусство, пребывающее в Творце, если же – происходящее от него, то говорят верно. Искусство ведь нужно мыслить трояким: одно не покидает художника, другое, происходя от него, возвращается к нему, третье уже вышло из него и оказалось в другом. Поэтому искусство, которое заключено в Творце, благодаря которому оракулы именуют его "художником вещей" и "художником огненного космоса"[39], пребывает в нем и есть он сам; умная душа есть одновременно искусство пребывающее и происходящее; природа же – только произошедшее. Вот почему последняя зовется орудием богов, но не безжизненным и не только движимым извне, но отчасти и самодвижным, так как она действует сама собой. Ведь орудия богов обретают свою сущность в деятельных разумных принципах, они живые и помогают действиям богов.

---

[36] Согласно Проклу, более высокая, а значит и более сильная причина (κρείττων) производит большее число следствий (Inst. Theol. § 56, 57, 60). Природа ниже Души, однако количество производимых ею следствий больше: она является причиной и неодушевленных, и неживых тел. Как такое возможно? Разъясняя возникшую сложность, Прокл, по-видимому, и приводит халдейский оракул, где природа соотносится с Гекатой – Богиней, которую Прокл помещает в умопостигаемом, выше не только Души, но и ума, и умной жизни. Благодаря такому "высокому" происхождению природа оказывается способной охватывать весь космос вплоть до самых бездушных (ἀψυχότατα) предметов.

[37] Целиком этот оракул (Or. Chald. 70) выглядит так: "*Природа ж без устали правит над космосами и вещами, / С тем, чтобы небо неслось, извечный свой бег совершая, / Быстрое солнце вкруг центра положенный круг проходило, / гордое света гармонией...*".

[38] Амелий – ученик Плотина, Феодор Азинский – Ямвлиха.

[39] Or. Chald. 5; 32.

Итак, поскольку сказано, чем, согласно Платону, является природа: бестелесной, имманентной телам сущностью, содержащей в себе их разумные принципы и неспособной видеть саму себя, – а отсюда ясно, что диалог этот, излагающий учение о творении космоса в целом, физический, – то разумно было бы прибавить к сказанному следующее. Вся философия делится на теорию умопостигаемых и внутрикосмических вещей, что вполне естественно, ибо и космос двояк: один – умопостигаемый, другой – чувственный, как и сам Платон скажет ниже. Диалог "Парменид" содержит учение о предметах умопостигаемых, "Тимей" – о внутрикосмических. Первый излагает все божественные порядки, второй – происхождения всех внутрикосмических вещей. При этом ни "Парменид" не пренебрегает полностью рассмотрением находящегося в космосе, ни "Тимей" – рассмотрением умопостигаемого, потому что и чувственно-воспринимаемое содержится в умопостигаемом как в прообразе, и умопостигаемое в чувственном – как в изображении. Но подробно рассказывают (πλεονάζει) диалоги – один о предметах физических, а другой о теологических – в манере, свойственной тем мужам, именами которых они названы. Ведь и Тимеем написано примерно такое же сочинение о природе всего, и Парменидом – об истинно сущем. Поэтому правильно говорит божественный Ямвлих, что вся теория Платона изложена в этих двух диалогах – "Тимее" и "Парменде", ведь в них нашло свое наилучшее завершение все рассмотрение надкосмических и внутрикосмических вещей, так что ни один порядок сущего не остался неисследованным. Внимательный читатель мог бы заметить, что способ рассмотрения предмета в "Тимее" ближе всего к "Пармениду". Как "Тимей" возводит причину всего в космосе к первейшему Творцу, так и "Парменид" ставит происхождение всех сущих в зависимость от Единого; если первый изображает, каким образом все участвует в творческом провидении, то второй показывает, как сущее приобщается к единовидной субстанции (ὕπαρξις); далее, как "Тимей", прежде чем перейти к физиологии, разворачивает теорию внутрикосмических вещей в образах, так "Парменид" предваряет теологию исследованием бестелесных видов (идей). [Читатель] ведь должен подниматься к размышлению о мире, поупражнявшись в рассуждениях о наилучшем государственном устройстве, и возноситься к мистическому созерцанию генад, посостязавшись в напряженных апориях относительно идей. После всего сказанного пора, я думаю, приступить к тексту Платона и допытаться до смысла каждого слова, насколько это будет в наших силах.

ОСНОВНЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

Inst. Theol. – *Proclus.* The Elements of Theology, A revised Text with Translation, Introduction and Commentary by E.R. Dodds. Oxford, 1963; *Прокл.* Первоосновы теологии. Гимны / Пер. А.Ф. Лосева, О.В. Смыки; коммент. А.Ф. Лосева. М.: Прогресс, 1993.

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

In Alc. – *Proclus*. Sur le premier Alcibiade de Platon / texte établi et traduit par A.P. Segonds. P.: Les Belles Letteres, 1985.

In Remp. – Procli Diadochi in Platonis rem publicam commentarii: 2 Vols. / Ed. W. Kroll. Leipzig: Teubner, 1899–1901.

In Parm. – In Platonis Parmenidem / Ed. V. Cousin. Procli philosophi Platonici opera inedita. P., 1864. Pt. 3. (repr. Hildesheim: Olms, 1961).

Pl. Th. – *Proclus*. Théologie Platonicienne / Texte établi, et trad. par H.D. Saffrey, L.G. Westerink. P., 1968–1978. Livre I–III.

Vit. Procl. – *Марин*. Прокл, или О счастье // Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1986.

Or. Chald. – Oracles chaldaiques / Ed. E. des Places. P.: Les Belles Lettres, 1971.

DK – Die Fragmente der Vorsokratiker / Eds. H. Diels, W. Kranz. B., 1952. Vol. 1, 2.

МАКРОБИЙ О МИФАХ И СНАХ:
к переводу глав (I, 1–4) из «Комментария на "Сон Сципиона"»

М.С. Петрова

«Комментарий на "Сон Сципиона"»[1], принадлежащий перу Макробия Феодосия (вторая-третья четв. V в.)[2], – довольно значительное по объему произведение, состоящее из двух книг (в первой книге – двадцать две главы, во второй – семнадцать). По существу, автор не столько разъясняет текст Цицерона, сколько излагает в упрощенном и популярном виде различные греческие теории, так что его комментарий представляет собой свод греческого знания, популярно изложенный для латинского читателя.

В публикуемых здесь главах, которые предваряют у Макробия собственно комментарий, исследуется вопрос о том, может ли философ использовать в своем рассуждении вымысел (I, 1, 3). Макробий начинает с того, что обсуждает различие и сходство в изображении

---

[1] Перевод глав из «Комментария на "Сон Сципиона"» Макробия, см.: Книга I, главы 8–10, Историко-философский ежегодник'95 (М.: Мартис, 1996, с. 221–230) (далее: ИФЕ); книга I, главы 11–14 и 17, книга II, главы 12–13 и 17, ИФЕ'96 (М.: Наука, 1997, с. 68–97 или в кн.: Философия природы в античности и в средние века (М.: Прогресс–Традиция, 2000), с. 371–414 (далее: ФП). Главы 3–5 и фрагмент 6 из первой книги "Комментария" имеются в переводе Т.А. Уманской, см.: Знание за пределами науки (М.: Республика, 1996, с. 276–290).

[2] О времени жизни Макробия см. нашу статью "Макробий Амвросий Феодосий: просопографический очерк" (Диалог со временем. М.: УРСС, 2001, вып. 6, с. 164–176) (далее: ДСВ).