

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<sup>56</sup>. 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”<sup>57</sup>. 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,

---

<sup>56</sup> In Tim. I, 175, 28.

<sup>57</sup> Met. I, 986a 23: τὰς κατὰ συστοιχίαν λεγομένας.

“откуда начав, – согласно силлографу, – Платон тимействовать взялся”<sup>1</sup>,

составленное в пифагорейском духе, называется “О природе”<sup>2</sup>. 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<sup>3</sup>. 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<sup>4</sup>, 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 (εἶδος) 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”<sup>5</sup>, что ум есть

<sup>1</sup> Цитата из “Силл” скептика Тимона Флиунтского (Fr. 54, 3 Diels).

<sup>2</sup> По свидетельству доксграфов 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 Итальяских 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”.

<sup>3</sup> Дошедшие до нас списки «Комментария к “Тимею”» не содержат трактата Тимея, Локрского.

<sup>4</sup> 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 простой, 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.

<sup>5</sup> 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”<sup>6</sup>. 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<sup>7</sup>, – однако отнимают у нее действительность 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 соглашались 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 (*παρακτιχόν*) 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<sup>8</sup>, 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 умопостигаемому, 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

---

<sup>6</sup> Федон, 98 с.

<sup>7</sup> *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.

<sup>8</sup> Филеб 27а: “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<sup>9</sup>; 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<sup>10</sup>, 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 приобретенности 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 утверждён на небе<sup>11</sup>, – 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-

---

<sup>9</sup> 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. Р. 282.

<sup>10</sup> То есть Единого.

<sup>11</sup> Государство. IX, 592 b.

мами<sup>12</sup>; душа происходит от Творца и наполняется гармоническими соотношениями и божественными демиургическими символами<sup>13</sup>; 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<sup>14</sup>; 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<sup>15</sup>, или потому, что человек есть малый космос, и в нем отчасти есть все то, что

<sup>12</sup> 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).

<sup>13</sup> Символ здесь надо понимать в его первоначальном значении знака, служащего доказательством принадлежности вещи к тому или иному целому – союзу гостеприимства, заключавшемуся между семьями, народному собранию или определенному сословию. Часто как синоним слова σύμβολον Прокл использует σύνθημα от συντίθημι – составлять, складывать некое единство. Σύθημα 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. Ogas. Chald. 108: *Символы Разум-Отца по космосу всюду рассеял / Тот, что разумное зрит и красной сокровенной зовется.*

<sup>14</sup> 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).

<sup>15</sup> 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<sup>16</sup>, 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”<sup>17</sup>. Ведь целое всегда блаженно, но и наша природа (τὸ ἥμετερον) станет блаженной, когда уподобится миру, ведь так она подыметя 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

---

<sup>16</sup> Имеется в виду Геката. См. примеч. 35.

<sup>17</sup> Тим. 90 D.

Платона. Он понял, что одни вещи – такие как форма, подлежащее, то, откуда начало движения, само движение, время и место – сообщая 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?<sup>18</sup> – 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<sup>19</sup>), а потом говорит об относящемся к теории животных<sup>20</sup>, 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

---

<sup>18</sup> Тим. 55с. 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.

<sup>19</sup> “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*).

<sup>20</sup> В результате такого диалектического 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, принял «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 (*ἀλοφαντιμόν*). От Сократова человеколюбия – занимательность, кротость, доказательность<sup>21</sup>, рассмотрение сущего с помощью образов, нравучительность 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<sup>22</sup>, 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-

---

<sup>21</sup> Доказательство или пояснение, ведущее от простого и понятного к сложному, есть, по Проклу, признак снисходительности и кротости.

<sup>22</sup> Тимей 29б.



го, предсуществующие там как в начале<sup>23</sup>. 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 шестия<sup>24</sup>, 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<sup>25</sup> следует уподобить Отцу дел, ибо творение мира в слове есть подобие его творения умом, а демиургической триаде<sup>26</sup>, 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-

---

<sup>23</sup> Душа представляет собой промежуточную между Умом и природой область математических предметов – вот почему и Тимей (Локровский), 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 превосхищают 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.

<sup>24</sup> 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.

<sup>25</sup> Тимея, рассказывающего о происхождении и устройстве космоса.

<sup>26</sup> Имеется в виду триада: “ум–душа–природа”, о которой будет сказано ниже р. 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<sup>27</sup>; другие – форму, как Аристотель во многих своих сочинениях<sup>28</sup>; третьи – целое, как кто-то из живших до Платона, о которых в “Законах” написано, что они называли существующее по природе природами<sup>29</sup>; четвертые считали природой естественные способности – тяжесть, легкость, разреженность и плотность – как некоторые из перипатетиков<sup>30</sup> и еще более древних физиков; пятые нарекли природу искусством бога; шестые – душой; седьмые – еще чем-то в этом роде<sup>31</sup>. 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<sup>32</sup>, 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

---

<sup>27</sup> 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, 193а). Фрагменты Антифонта см.: Die Fragmente der Vorsokratiker. / Eds. H. Diels, W. Kranz. B., 1952. Vol. 2. 334–70.

<sup>28</sup> См.: Физ. II, 1, 193а 30ff.

<sup>29</sup> 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.

<sup>30</sup> Возможно, Прокл имеет в виду Стратона Лампсакского, о котором Гален и Секст Эмпирик сообщают, что тот признавал началами всего качества (ποιότητες), 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.

<sup>31</sup> Вероятнее всего, речь идет о стоиках, называвших природу *πῦρ τεχνικόν*, Зевсом, предопределением (εἰσαρτένῃ), провидением (πρόνοια) и т.п.

<sup>32</sup> 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 (ἀμέθετος) 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<sup>33</sup>, и последнее – умопостигаемая причина и прообраз всего созданного Творцом, которую Платон поэтому счел правильным назвать *самим по себе* живым существом (αὐτοζῆλον)<sup>34</sup>. Итак, природа – последняя из творящих этот телесный чувственно-воспринимаемый мир причин и окончательность 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 свою вершину, а через небо управляет становлением, и повсюду сопрягает частное с целыми. Такой она произошла от жизнеродящей Богини:

*Бескрайняя природа взвилась за спиной Богини<sup>35</sup>,*

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

---

<sup>33</sup> Тим. 42e: “Сделав все эти распоряжения, он пребывал в обычном своем состоянии”.

<sup>34</sup> Тим. 30 cd.

<sup>35</sup> Or. Chald. 54. Жизнеродящей (ζωούγον) 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 трицу, 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<sup>36</sup>.

*Природа ж без устали правит над космосами и вещами, –*

говорит оракул,

*С тем, чтобы небо несло, извечный свой бег совершая,*

и так далее<sup>37</sup>. 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<sup>38</sup>, 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 тройким: одно не покидает художника, другое, исходя 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”<sup>39</sup>, 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.

---

<sup>36</sup> 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.

<sup>37</sup> Целиком этот оракул (Or. Chald. 70) выглядит так: “*Природа ж без устали правит над космосами и вещами, / С тем, чтобы небо несло, извечный свой бег совершая, / Быстрое солнце вокруг центра положенный круг проходило, / гордое света гармонией...*”.

<sup>38</sup> Амелий – ученик Плотина, Феодор Азинский – Ямвлиха.

<sup>39</sup> 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 “Пармениде”, 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 (ἕλαρξις); 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 попытаться 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 Lettres, 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 chaldaïques / 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”»<sup>1</sup>, принадлежащий перу Макробия Феодосия (вторая-третья четв. V в.)<sup>2</sup>, – 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

<sup>1</sup> 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).

<sup>2</sup> 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).