

ПРОКЛ ДИАДОХ  
КОММЕНТАРИЙ К «ТИМЕЮ» ПЛАТОНА

КНИГА II  
(ПЕРЕВОД И КОММЕНТАРИЙ)

С. В. МЕСЯЦ  
Институт философии РАН (Москва)  
Балтийский федеральный университет им. И. Канта  
messiats@mail.ru

---

SVETLANA MESYATS

Institute of Philosophy RAS; I. Kant Baltic Federal University

PROCLUS. *COMMENTARY ON PLATO'S "TIMAEUS". BOOK II* (TRANSLATION AND COMMENTARY)

ABSTRACT. Proclus' *Commentary on Plato's Timaeus*, written around 440 A.D., is our only source of information regarding the Neoplatonic doctrine of nature. In this extensive and complex work, Proclus not only analyzes the text of the dialogue line by line, but attempts to reconstruct Plato's "universal doctrine of nature" (ἄλη φυσιολογία), which considers the visible cosmos as a rational living being produced by supernatural divine hypostases – the Soul, the Intellect and the One. In this respect, Neoplatonic natural philosophy proves to be a form of theology, as it examines the nature of the universe in terms of its procession from the Demiurge, and considers the material cosmos as dependent on divine causes. This publication offers the first commented Russian translation of the Book II of Proclus' *Commentary on "Timaeus"*. The translated section includes a comprehensive introductory excursus on the essence and ultimate purpose of prayer, as well as a commentary on *Tim.* 27c1-d5 in which Pythagorean Timaeus explains why people of a good sense should pray to gods at the outset of every undertaking, and starts his cosmological discourse by introducing the division into being and becoming.

KEYWORDS: Neoplatonism, Proclus, Plato's *Timaeus*, *Commentary on "Timaeus"*, Neoplatonic doctrine of nature, physiology as theology, prayer, divine causes, Demiurge.

\* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 25-18-00141, Балтийский федеральный университет им. И. Канта. This study was funded by Russian Science Foundation, project number 25-18-00141, I. Kant Baltic Federal University, <https://rscf.ru/project/25-18-00141/>

После того, как благодаря Аристотелю и эллинистическим школам понятие природы (φύσις) прочно закрепилось в поздней античности за чувственно воспринимаемым космосом, учение о сверхчувственном и бестелесном существе перешло в ведение метафизики. Поэтому неудивительно, что философы III – V вв., бывшие по большей части неоплатониками и считавшие подлинное бытие сверхчувственным и бестелесным, стали уделять исследованию природы гораздо меньше внимания, нежели их предшественники. Тем не менее было бы неправильно думать, что область естественного существа совсем не попадала в сферу их интереса. Неоплатоники видели в физике, а точнее в «учении о природе» (φυσιολογία), как они ее называли, прямое продолжение метафизики, резонно замечая, что знание природы предполагает знание ее причин, а подлинными причинами естественного существа являются сверхъестественные бестелесные ипостаси, выходящие за рамки чувственно воспринимаемого космоса и имеющие таким образом божественный статус. Будучи заинтересованы в прояснении общей структуры реальности, берущей начало от трансцендентного Единого, философы поздней античности пытались, с одной стороны, как можно точнее установить место этой видимой Вселенной в сложно организованной системе бытийных уровней, а с другой, объяснить присутствие в материальном мире той творческой и организующей силы, которая отвечает за возникновение и сохранение как мира в целом, так и каждого отдельного существа в нем. Такое понимание природы – одновременно и как совокупности всего естественного существа, и как внутренне присущего вещам начала их движения и изменения – позволило им разработать сложное синтетическое учение, включающее в себя идеи многих предшествующих мыслителей и подводящее своеобразный итог всему античному философствованию о природе.

Поскольку ни Плотин, ни Порфирий, ни Ямвлих не оставили специальных трактатов по физике, едва ли не единственным источником наших знаний о неоплатоническом учении о природе служит *Комментарий к «Тимею»* Прокла, написанный молодым ликийским философом около 440 г., вскоре после его избрания главой неоплатонической Академии в Афинах. В этом большом и сложном произведении, состоящем из пяти книг и насчитывающем в критическом издании Эрнста Диля [Diehl 1903-1906] более тысячи страниц, Прокл не просто строчка за строчкой анализирует текст платоновского *Тимея*, но ставит своей задачей реконструировать принадлежащее Платону «всеобщее учение о природе» (ἄλη φυσιολογία), в котором чувственно воспринимаемый космос предстает как разумное живое существо, состоящее из души и тела и являющееся произведением бестелесных божественных ипостасей – Души, Ума и Единого. Как признается сам Прокл, такое учение о

природе «оказывается в некотором смысле богословием»,<sup>1</sup> поскольку задается вопросом о происхождении материального мира в целом и рассматривает его бытие как зависящее от божественных причин, а не просто изучает устройство видимой Вселенной с целью объяснить происходящие внутри нее изменения. Завершая I книгу *Комментария к «Тимею»*, посвященную толкованию драматического зачина диалога, Прокл пишет:

«Истинное учение о природе нужно ставить в зависимость от богословия, как и сама природа зависит от богов, будучи поделена на части в соответствии с их чинами, чтобы рассуждения (λόγοι) действительно были отражением вещей, которые они обозначают».<sup>2</sup>

Учение о божественных причинах космоса – Уме-Демииурге, умпостигаемом прообразе и Благе – составляет основное содержание II книги *Комментария к «Тимею»*, перевод которой на русский язык мы начинаем настоящей публикацией. Эта книга представляет собой комментарий к той части платоновского диалога (*Tim.* 27c 1-31b 4), где пифагореец Тимей, приступая к «речам о Вселенной», задается вопросом, является ли чувственно воспринимаемый космос вечным или возникшим, и установив, что он возник, доказывает наличие у него трех божественных причин – действующей, парадигматической и целевой, которыми оказываются, соответственно, Демииург, вечный умпостигаемый прообраз и Благо. Но прежде, чем перейти к обсуждению этих вопросов, Тимей обращается с молитвой к богам, объясняя это тем, что все благоразумные люди перед начинанием любого, даже самого незначительного дела, обязательно призывают бога в помощники. Эти слова наводят Прокла на пространные размышления о том, что такое молитва, какую пользу, или совершенство, она приносит человеческим душам и в чем состоит ее конечная цель. В результате II книга *Комментария к «Тимею»* начинается с большого введения о сущности молитвы, из которого мы узнаем, что «молится все, за исключением Первого»,<sup>3</sup> и что молитва представляет собой едва ли не единственный способ возвращения (ἐπιστροφή) сущего к Единому. Переходя затем к толкованию платоновского текста, Прокл делит его на небольшие фрагменты, называемые «леммами», размер которых колеблется от одной до четырех с половиной строк, и последовательно разбирает их одну за другой вплоть до самого конца книги.

В этом номере журнала мы представляем вниманию читателя перевод начального раздела II книги *Комментария к «Тимею»*, который содержит

<sup>1</sup> Procl., *In Tim.* I, 217, 25-26: φυσιολογία φαίνεται θεολογία τις οὖσα.

<sup>2</sup> *In Tim.* I, 204, 8-12.

<sup>3</sup> *In Tim.* I, 213, 2-3.

введение о сущности молитвы и комментариев к первым пяти леммам космологической речи Тимея, соответствующим *Tim.* 27c1 – 27d5. Перевод выполнен по единственному на сегодняшний день критическому изданию прокловского комментария, подготовленному Эрнстом Дилем [Diehl 1903-1906], и охватывает текст *In Tim.* I, 205,1 – 227, 3. Страницы издания Диля указаны прямо в тексте перевода в квадратных скобках. При работе над переводом учитывались современные переводы *Комментария к «Тимею»* на французский [Festugière 1969] и английский языки [Runia, Share 2008].

## КОММЕНТАРИЙ К «ТИМЕЮ» ПЛАТОНА

### Книга II

#### <ВВЕДЕНИЕ>

[205] Зачин платоновского *Тимея* включает в себя две основные темы: пересказ основоположений Сократова государства и краткое повествование о войне афинян с атлантами и одержанной над теми победой.<sup>4</sup> Каждый из этих сюжетов оказывает великое содействие всеобщей теории космоса.<sup>5</sup> Так, форма (εἶδος) государственного устройства, постигнутая сама по себе, соответствует в первую очередь устройству неба, а рассказ о войне и одержанной над атлантами победе служит символом космической противоположности;

---

<sup>4</sup> Прежде чем приступить к толкованию очередной части платоновского *Тимея*, Прокл напоминает читателю о содержании первой части диалога (*Tim.* 17a – 27b), которая, по его мнению, включает в себя две основные темы: пересказ Сократом диалога *Государство* (*Tim.* 17c-19b) и рассказ Крития Младшего о войне древних Афин с Атлантидой (*Tim.* 24a-25d). В книге I *Комментария к «Тимею»* Проклу же объяснял, почему оба эти сюжета были включены Платоном в диалог, посвященный устройству космоса, приводя детальное образно-символическое толкование пересказанного Сократом устройства идеального государства (*In Tim.* I, 28, 16-55, 26) и мифа об Атлантиде (*In Tim.* I, 76,1 – 190,30).

<sup>5</sup> ὅλη τοῦ κόσμου θεωρία – «всеобщая теория космоса», или «всеобщее учение о природе» (ὅλη φυσιολογία, ἢ τοῦ παντὸς θεωρία) составляет, по Проклу, предмет и содержание (σκοπός) диалога *Тимей*. См.: *In Tim.* I, 1, 4-5. Пересказ диалога *Государство* и предание об Атлантиде не противоречат этому предмету, но оказывают ему великое содействие, поскольку «показывают творение мира в образах, ... так что учение о природе проходит сквозь весь диалог, хотя и представлено в разных его частях по-разному» (*In Tim.* I, 30, 12-17). См.: Месяц 2012: 68.

первый сюжет раскрывает сущность внутрикосмических родов, а второй обнаруживает их силы, исходящие своими действиями во Вселенную; первый с помощью образов обрисовывает первичную демиургию, а второй – вторичную,<sup>6</sup> или, если угодно, первый толкует о формальной, а второй – о материальной причине космоса, поскольку все рассуждающие о природе принимали противоположности за начала и из приведенных в гармонию противоположностей создавали космос. Но гармония и порядок – от формы (εἶδος), а форма, выявленная рассуждением о государстве, является всеобщей и простирается на всякое множество в его последовательном исхождении, как если бы одно государственное устройство было присуще душе, другое – людям, а третье – космосу.<sup>7</sup> Так вот, обрисовав в своем пересказе форму государства саму по себе, [206] обособленную от всяческой материи, Сократ показал нам прежде всего то государственное устройство, которое присуще Вселенной, к каковому постарался возвести и отдельные ее части.

Аналогию между государством и небом, войной и возникновением можно, если угодно, построить и иначе. Поскольку все сущее упорядочено в виде серии, берущей свое начало от Демиурга и нисходящей до самого основания внутрикосмических вещей, то и государственное устройство простирается вплоть до последних пределов сущего. Но и противоположность в некотором смысле присутствует среди небесных существ, будь то в виде двух направлений движения небесных тел – слева направо и справа налево, будь

---

<sup>6</sup> πρώτη δημιουργία – в книге I *Комментария* к «Тимею» Прокл называет «первичной», или «старшей» демиургией творение чувственно воспринимаемого космоса в целом, осуществляемое всеобщим Умом-Демиургом, тогда как под «вторичной», или «младшей» демиургией (δευτέρα δημιουργία, νέα δημιουργία) подразумевает упорядочивание отдельных частей космоса – неба, планетных сфер и подлунного мира, – за которое отвечают младшие боги-демиурги, представляющие собой более частные надкосмические умы, происходящие от всеобщего Ума-Демиурга. См.: *In Tim.* I, 151, 7-9; 196, 20-30.

<sup>7</sup> Подробнее о связи учения об идеальном государстве с учением о природе см.: *In Tim.* I, 32, 5-7: «Учение о государстве одновременно и уступает учению о природе, и превосходит его. Поскольку материя государства составляют дела человеческие, которые оно стремится упорядочить, соответствующее учение стоит ниже учения о природе и имеет более частный характер. Поскольку же форма государства бестелесна и невещественно утверждена во всеобщих разумных принципах, его чин является более высоким и всеобщим, потому что космос, который делится на части подобно любому телу, тоже представляет собой государство частичное. Таким образом, государство существует сначала в области умопостигаемого, затем – на небе и, в последнюю очередь – в человеческой жизни».

то в виде двух кругов душ – тождественного и иного, будь то в виде родов бытия – покоя и движения, будь то в виде собственных признаков богов – мужского и женского или иного подобного разделения. И все же в наибольшей степени государство сродни небу, а война – становлению, вот почему первое принадлежит Зевсу, а вторая досталась в удел Посейдону.

После того, как мы рассмотрели части через образы, следует возвыситься до познания Целого и от изучения подобий перейти, наконец, к прообразам, чтобы на основании малого припомнить более великое. Ведь подобия играют роль как бы предварительных священнодействий и малых таинств, приготавливающих взор души к постижению Целого и к созерцанию единой причины и единого исхождения всех внутрикосмических вещей, ибо все исходит из Единого и обратно в Единое < \* \* \* > возвращается эта Вселенная вместе с имеющимися у нее более частными силами, надзирающими за ее отдельными частями.

Но прежде, чем приступить к рассмотрению природы в целом, Тимей обращается с призывами и молитвами к богам, подражая в этом Творцу Вселенной,<sup>8</sup> который перед началом всеобщей демиургии вступает, по словам поэта,<sup>9</sup> в Оракул Ночи, наполняется там божественными умозрениями, воспринимает начала творения и, получив, если пристало так сказать, ответы на все вопросы, [207] уговаривает своего отца<sup>10</sup> принять участие в демиургии. Богослов изображает его обращающимся к Ночи с такими словами:

*Матушка, высочайшая из богов, бессмертная Ночь, как – скажи мне это –  
Как мне следует, сохраняя неустранимость, устроить власть над  
бессмертными?<sup>11</sup>*

И слышит от нее в ответ:

<sup>8</sup> Платоновскому Уму-Демиургу, отождествляемому с богом Зевсом. О пифагорейце Тимее как образе Зевса-Дия, или всеобщего Демиурга, возглавляющего серию младших демиургических богов, Прокл подробно рассказывал в *In Tim.* I, 69, 20-70, 16.

<sup>9</sup> Орфея, которого Прокл считает автором т.н. *Рансодической теогонии*. См.: Лебедев 1989: 48-65.

<sup>10</sup> Кроноса, отца Зевса. В метафизической системе Прокла Кронос соответствует «мыслящему бытию» (ὄν νοερόν), первому члену триады мыслящих богов, который посредством «мыслящей жизни» (ζωή νοερά), отождествляемой с богиней Реей, порождает третий и последний член триады – всеобщего Демиурга Зевса, соответствующего «мыслящему уму» (νοῦς νοερός). См.: Brisson 2004: 200; D'Hoine, Martijn 2017: 325; Месяц 2012: 279-281.

<sup>11</sup> *Orphica*, Fr. 164. Здесь и далее перевод фрагментов из Орфической теогонии приводится по изданию: Лебедев 1989: 54.

*Охвати все вокруг неизречно-огромным Эфиром, в середине него –  
Небо...*<sup>12</sup>

После этого он узнает от Ночи все о творении космоса и, чуть ли не умоляя, обращается к заключенному в оковы Кроносу с такими словами:

*Восстанови поколение наше, даймон преславный!*<sup>13</sup>

И во всех последующих стихах он молит отца о благоволении, а иначе как бы он сумел наполнить все сущее богами и уподобить чувственно воспринимаемое Самому по себе Живому существу,<sup>14</sup> если бы не обратился к невидимым причинам мира, исполнившись дарами которых, собирался

*Произвести из сердца богоподобные творения?*

Вот почему мы должны в первую очередь прояснить кое-что относительно молитвы: какова ее сущность, в чем ее совершенство (τελειότης), и откуда она вселяется в души.

#### <ПОРФИРИЙ О МОЛИТВЕ >

Философ Порфирий, пытаясь установить, кому из древних была по душе молитва, а кому – нет, познакомил нас с различными мнениями на этот счет.<sup>15</sup> Если говорить вкратце, то в молитве, по его словам, не видели пользы (1) ни те, кто страдали первичным безбожием, то есть утверждали, что богов вообще не существует, (2) ни те, кто страдали вторичным, то есть хотя и признавали существование богов, однако полностью отрицали божественное провидение. (3) Не считали молитву полезной и те, кто, допуская существование богов и провидения, тем не менее полагали, [208] будто все происходит по необходимости, а раз ничто не может произойти иначе, то и от молитвы нет никакой пользы. Те же, кто утверждал, что боги существуют и осуществляют промысел, а многое из происходящего могло бы произойти и иначе, естественным образом признавали молитву, соглашаясь, что она исправляет нашу жизнь.

<sup>12</sup> *Orphica*, Fr. 165.

<sup>13</sup> *Orphica*, Fr. 155.

<sup>14</sup> Имеется в виду умопостигаемый прообраз космоса, называемый в *Тимее* «самим по себе живым существом... которое объемлет все остальное живое по особям и родам как свои части» (*Tim.* 30с 6-8).

<sup>15</sup> Скорее всего, Прокл цитирует здесь не какое-то неизвестное сочинение Порфирия о молитве, а его *Комментарий к «Тимею»*, к которому постоянно обращается на страницах своего собственного комментария. См. Sodano 1964: fr. 28.

Здесь он добавляет, что молитва более всего подобает людям добропорядочным (σπουδαίους), во-первых, потому что представляет собой прикосновение к божественному, но соприкасаться с подобным любит подобное, а более всего подобен богам добропорядочный человек; и во-вторых, потому что, находясь «под стражей»<sup>16</sup> и будучи заперты в теле словно в тюрьме, приверженные добродетели люди считают своим долгом просить богов о переселении из здешнего мира. Далее он пишет, что подобно отнятым у отцов детям нам подобает молить богов, как своих истинных отцов, о возвращении к горнему; что люди, не считающие необходимым ни молиться, ни возвращаться к превосходящим их существам, подобны сиротам, покинутым отцом и матерью; что у всех народов люди выдающейся мудрости особенно усердны в молитвах: у индийцев это брахманы, у персов – маги, у греков – славнейшие из богословов, учредившие священнодействия и таинства; что же касается халдеев, то они помимо прочих богов почитали даже саму по себе божественную добродетель, считая ее тоже богом<sup>17</sup> – вот как далеки они были от того, чтобы из-за собственной добродетели пренебрегать священным благочестием!

<sup>16</sup> Plat., *Phaed.* 62b 4. Говоря в *Федоне* о недопустимости самоубийства, Платон ссылается на некое сокровенное учение, гласящее, что «мы, люди, находимся здесь как бы под стражей (ἐν φρουρᾷ), и не следует ни избавляться от нее своими силами, ни бежать». Пер. Маркиш 1993: 12.

<sup>17</sup> αὐτὴν τὴν ἀρετὴν τῶν θεῶν θεὸν εἰπόντες – по предположению Диля (Diehl 1904: 208) и Фестюжера (Festugière 1967: 29), Прокл может иметь в виду какой-то из *Халдейских Оракулов*, в котором добродетель богов отождествлялась с самостоятельным божеством. В качестве наиболее вероятного они указывают на *Or. Chald.* 107: «... Оставь же все это, / Чтоб в благочестья святой сад поскорее вступить, / Где добродетель (ἀρετή) царит, разумность и благозаконность». См. Majercik 1989, 90-91. Однако можно высказать и другое предположение. Поскольку халдеи в представлении позднеантичных философов часто связывались с именем Зороастра, и к V в. н.э. зороастризм на протяжении уже нескольких столетий был государственной религией Персидской империи, не исключено, что в тексте Прокла могли отразиться какие-то зороастрийские верования. Так, под «добродетелью богов», которую халдеи «тоже считают богом», может подразумеваться одна из шести эманаций Ахура-Мазды, так называемых Амеша Спента (пехлев. Амахраспанды) или «Бессмертных Святых». Эти божества пребывают и действуют в нематериальном мире, описываемом как «светлый, всеблаженный горный рай»; они окружают трон Ахура-Мазды, располагаясь по правую и левую сторону от него, и трижды в день спускаются в телесный мир, оставляя на земле добродетель и праведность. Более всего на роль упоминаемой Проклом персонификации добродетели подходят Аша Ваишта (пехлев. Ардвахишт) – «Наилучшая Праведность» и Спента Армаити (пехлев. Спандармад) – «Святое Благочестие». См.: Чунакова 2004: 24-26.

В заключение Порфирий добавляет, что, поскольку мы являемся частью Вселенной, нам подобает обращаться с молитвой ко Всему, потому что обращение к Целому обеспечивает спасение всякому существу. Обладаешь ли ты добродетелью – взывай к стяжавшему всецелую добродетель, ибо совокупное благо выступает причиной и того добра, которое подходит тебе. Ищешь ли ты какого телесного блага – есть в космосе сила, которая удерживает в бытии всякое тело, от нее и должно приходить совершенство к отдельным частям. Вот о чем, [209] если говорить вкратце, пишет Порфирий.

< ЯМВЛИХ О МОЛИТВЕ >

Что же до божественного Ямвлиха,<sup>18</sup> то он считает, что подобный обзор не согласуется с предметом обсуждения. Ведь в этом месте у Платона идет речь не о безбожниках, а о людях благоразумных и способных общаться с богами, и не о тех, кто оспаривает обычаи благочестия, а о тех, кто заслуживает быть спасенным спасителями целого. Поэтому [в противоположность Порфирию] он изображает силу молитвы и ее совершенство (τελειότητα) – настолько необыкновенное и сверхъестественное, что превосходит всякую надежду.

< ПРОКЛ О МОЛИТВЕ >

Нам же подобает, переведя речь на предметы более привычные и знакомые слушателям, попытаться не только прояснить мысль Ямвлиха, но и сделать наши рассуждения о молитве согласными со словами Платона. Начнем, пожалуй, вот откуда. Все сущее порождено богами, непосредственно производится ими и имеет в них свое основание. Ведь исхождение вещей совершается не только непрерывной чередой, когда последующее получает существование от ближайших причин, но и так, что все получает рождение непосредственно от самих богов, включая и то, что можно было бы назвать наиболее удаленным от них, как например материю.<sup>19</sup> Ни от чего не удалено

<sup>18</sup> Dillon 1989: fr. 26. Ср. рассуждение Ямвлиха о молитве в *De Myst.* V, 25-26.

<sup>19</sup> Это утверждение является прямым следствием теорем 56 и 57 *Начал теологии* Прокла. См.: *ET* 56: «Все производимое вторичными причинами в гораздо большей степени производится причинами первичными и более изначальными, от которых произошли и сами вторичные». *ET* 57: «Всякая причина начинает действовать прежде следствия и действует после него, давая ипостась большему количеству вещей».

божественное, но всему присуще в равной степени.<sup>20</sup> И даже взяв самое последнее сущее, ты и в нем обнаружишь присутствие божества, поскольку единство, благодаря которому каждая вещь получает ипостась от богов, присутствует повсюду. Произойдя от богов, сущее не удаляется от них, но остается в них укорененным.<sup>21</sup> Да и куда ему идти, если боги охватывают, превосхищают и содержат в себе все? Выходящего за пределы богов попросту не существует,<sup>22</sup> а все, что существует, со всех сторон окружено богами и заключено в них. Поэтому неким удивительным образом все и происходит, и не происходит от богов: не происходит, потому что не отделяется от них (да и как оно могло бы отделиться, если всякое порождение, отнятое у родителей, тотчас исчезает [210] в небытии?),<sup>23</sup> но так или иначе остается в них утвержденным, или, говоря вкратце, для себя оно исходит, а для богов остается.

И подобно тому как сами боги, являя себя вовне, остаются обращенными к своей причине,<sup>24</sup> так и все произошедшее от богов должно возвращаться к

---

<sup>20</sup> Procl., *ET* 142: «Боги во всём присутствуют одинаково, но не всё одинаково присутствует в богах, удостаиваясь их присутствия сообразно своему чину и способности».

<sup>21</sup> Согласно *Началам теологии* (*ET* 30), «все непосредственно производимое чем-то и остается в производящем, и исходит из него». Это правило, касающееся только непосредственных следствий причины, Прокл распространяет на более удаленные следствия, которые производятся причиной через некоторое количество сущностей-посредников, утверждая, что даже самые последние следствия богов остаются пребывать в них.

<sup>22</sup> τὸ ἐπέκεινα τῶν θεῶν τὸ μηδαμῶς ὄν ἐστὶ – по мнению D. Runia и M. Share, под «выходящим за пределы богов небытием» Прокл подразумевает сверхсущее Единое (Runia, Share 2008: 46). Однако, как поясняет сам философ в *Комментарии к "Пармениду"*, термином μηδαμῶς ὄν описывается не тот вид небытия (μη ὄν), который превосходит всякое бытие, но тот, который является полной противоположностью бытия, т.е. нечто совершенно не существующее и абсолютно невозможное (*In Parm.* 999, 40-1000, 33). См.: Dillon, *Mouton* 1987: 349-350.

<sup>23</sup> Аналогичную мысль Прокл высказывает и в *Началах теологии* (*ET* 144): «Все привязано к богам и укоренено в них, почему и сохраняется в бытии. А стóит чему-то отступить от богов и быть полностью ими покинутым, как оно тотчас исчезает в небытии и гибнет, совершенно лишившись того, что его поддерживало».

<sup>24</sup> Ἐφάνσις – под «явлением» того или иного бога Прокл понимает обнаружение соответствующей божественной генадой своего отличительного признака на нижестоящем уровне реальности. См.: Procl., *ET* 125 и *ET* 145. О возвращении богов, или генад, к своей порождающей причине, или Единому, см. *ET* 146: «Если даже отдельное сущее, испытав исхождение, обращается к своему началу, от которого произошло, то ясно, что в ещё большей степени так будут поступать и целые чины богов,

ним, чтобы, расположившись в порядке совершенствующей триады,<sup>25</sup> быть еще раз охваченным богами и самыми первыми генадами. С этой целью произошедшее получает от богов некое вторичное совершенство (τελειότητα), благодаря которому оказывается способно обращаться к божественной благодати, чтобы, первоначально укоренившись в богах, вновь устремиться к ним в своем возвращении, описав таким образом начинающийся от богов и заканчивающийся в них круг.<sup>26</sup>

Итак, все не только пребывает, но и возвращается к богам, поскольку получает от них способность к возвращению и в соответствии со своей сущностью воспринимает два рода знаков (συνθήματα):<sup>27</sup> одни – чтобы пребывать в божественном, и другие – чтобы, испытав исхождение, вернуться. Эти знаки можно обнаружить не только в душах, но и в следующих за душами неодушевленных телах, а иначе как объяснить естественное влечение (συμπάθεια) тел к различным [мировым] силам, если не полученными от природы символами, которые роднят их с той или иной божественной серией? Поскольку природа происходит свыше, от самих богов, и распределяется между различными божественными чинами,<sup>28</sup> она получает способность вкладывать в неодуше-

---

которые, испытав исхождение от собственной вершины, будут вновь возвращаться к ней». См. Месяц 2025: 164-165.

<sup>25</sup> τελεσιουργὸν τριάδα – «совершенствующей триадой» Прокл называет триаду умопостигаемо-мыслящих богов, соответствующих уровню Жизни, которые, располагаясь между Бытием и Умом, обеспечивают возвращение Ума к Бытию и служат прообразом возвращения для всех нижестоящих ипостасей. См.: Procl., *Th.Pl.* IV 109, 14-11,4.

<sup>26</sup> *ET* 33: «Если все исходящее возвращается к тому, из чего исходит, то его конец смыкается с его началом, и из движения, направленного от пребывающего, и движения, направленного к пребывающему, образуется одно непрерывное движение. Отсюда ясно, что всё движется по кругу от причин к причинам».

<sup>27</sup> συνθήματα – «знаками», или «символами» (σύμβολα) Прокл называет особые свойства вещей, позволяющие опознать в них следствия определенной божественной причины. Это своего рода следы присутствия богов в произошедших от них сущих, или божественные энергии, воплощенные на нижестоящих уровнях реальности. «Знаки» призваны напоминать всему сущему о его божественном происхождении и таким образом способствовать возвращению следствий к их причинам. Подробнее см.: Procl., *Th.Pl.* II, 56, 17-24; Van den Berg 2001: 79-81; Месяц 2012: 289.

<sup>28</sup> Поскольку разные уровни реальности тем или иным образом предвосхищают в себе уровень природы, то это дает повод Проклу называть природу «поделенной между разными божественными чинами». Ср. *In Tim.* I, 204, 8-12: «как и сама природа

ленные тела знаки их родства с богами: в одни – солнечные, в другие – лунные, в третьи – принадлежащие какому-то иному богу. Так, усовершенствовав свои порождения в соответствии с тем или иным божественным признаком, она возвращает их к богам: одни – к богам как таковым, другие – к определенным чинам богов.

То же самое, но гораздо раньше, проделывает с душами и Демиург. Он тоже наделяет их знаками не только пребывания, но и возвращения, давая им основание в себе сообразно единству и одаривая возвращением сообразно уму.<sup>29</sup> И в этом возвращении величайшее содействие душам наряду с неизреченными символами богов, [211] посеянными в них Отцом душ,<sup>30</sup> оказывает молитва. Она привлекает к себе благоденствия богов и, соединяя молящихся с теми, к кому они взывают, приводит божественный ум в соприкосновение со словами молящихся. Пробуждая у богов желание щедро делиться благами, которые они в себе в совершенстве содержат, молитва выступает творцом божественного убеждения и утверждает среди богов все принадлежащее нам.

Совершенная и истинно сущая молитва совершается следующим образом.

---

зависит от богов, будучи поделена на части в соответствии с их чинами» и комментарий к этому месту Martijn 2010, 1-2.

<sup>29</sup> Если у неодушевленных предметов, к которым помимо камней и металлов Прокл относит также неразумных животных и растения, символом их связи с тем или иным божественным чином является естественное влечение (*συμπάθεια*) к определенным небесным телам и элементам, то символическая природа разумных душ проявляется в определенном складе доставшегося им характера – воинственном, царственном, мусическом или философском, который позволяет душам вспомнить, какого бога каждая из них сопровождала до своего воплощения в земном теле.

<sup>30</sup> τῶν ψυχῶν ὁ πατήρ – название «Отец душ» появляется из-за отождествления Проклом фигуры платоновского Демиурга, создающего сначала мировую Душу, а потом души отдельных разумных существ (*Tim.* 34c – 37c41d-42d), с «отеческим Разумом» (πατρικός νοός) Халдейских оракулов, который повсюду рассеивает символы. *Or. Chald.* 108: «Символы Разум-Отец по космосу всюду рассеял».

(1) Во-первых, ей предшествует знание (*γνώσις*) всех божественных чинов, к которым обращается молящийся, ибо если ему будут неведомы собственные признаки<sup>31</sup> богов, то он не сможет обратиться к ним подобающим образом, почему Оракул и повелевает, чтобы в священном благочестии первое место занимала «огненно-пылкая мысль».<sup>32</sup>

(2) На втором месте после знания стоит усвоение (*οἰκείωσις*) нами путем уподобления божественному всяческой чистоты, непорочности, воспитания и порядка, посредством которых мы приближаем нашу природу к богам, привлекая к себе их благоволение и простирая пред ними наши души.

(3) Третье место занимает соприкосновение (*συναφή*), когда высшая часть нашей души касается божественной сущности и приходит в согласие с нею.

(4) Следом за тем происходит сближение (*ἐμπέλασις*) – так именует его Оракул:

*«Смертный же, сблизясь с огнем, получает от бога сиянье»<sup>33</sup> –*

наделяющее нас более тесным общением и более явной сопричастностью божественному свету.

(5) И последним наступает единение (*ἕνωσις*), которое утверждает единое души в самом по себе божественном Едином и объединяет наше действие (*ἐνέργειαν*) с действием богов, в результате чего мы больше не принадлежим себе, но становимся достоянием богов и пребываем в божественном свете, окруженные им со всех сторон. Это и есть наивысшая цель истинной молитвы – связать возвращение с пребыванием и вновь утвердить все изощренное из божественного Единого в Едином самом по себе, объяв заключенный в нас свет [212] светом богов.

Как видишь, молитва играет немаловажную роль в общем восхождении душ, и потому обладающий добродетелью человек не может не нуждаться в происходящих от нее благах. Наоборот, только через молитву и совершается

---

<sup>31</sup> τὰς ἰδιότητας – согласно Проклу, отличительные, или собственные (греч. τὸ ἴδιον, лат. proprium) признаки можно приписать богам в трех смыслах: 1) как составляющие само существо (ὑπαρξίν) богов, т.е. определяющие каждого бога как генаду (*ET* 114, 118); 2) как определяющие принадлежность богов тому или иному порядку, или устройению (διάκοσμος) – умопостигаемому, мыслящему, надкосмическому, внутрикосмическому и т.д. (*ET* 125) и 3) как определяющие «чин» (τάξις), или положение, того или иного бога внутри устройства – отеческого, демиургического, сторожевого и т.д. (*ET* 150 – 159). Подробнее см.: Gersh 2014, 93-94; Месяц 2025: 143.

<sup>32</sup> *Or. Chald.* 139.

<sup>33</sup> *Or. Chald.* 121.

восхождение к горнему, и только вместе с нею достигается вершина добродетели – благочестие по отношению к богам. Более того, по словам Афинского гостя, никому так не подобает молитва, как человеку добродетельному, для которого «общение с богами является необходимейшим условием счастливой жизни». Людям же дурного нрава «свойственно противоположное»,<sup>34</sup> «ибо нечистому не дозволено прикасаться к чистому».<sup>35</sup>

Поэтому собирающийся приступить к молитве достойным образом должен сначала снискать расположение богов, пробудить в себе мысли о божественном (ведь благосклонность со стороны высшего есть первейшее условие приобщения к нему) и неотрывно предаваться служению богам, поскольку

«Смертного в долгой [молитве] блаженные вмиг возвышают».<sup>36</sup>

Он должен нерушимо соблюдать порядок божественных дел, упражняться в очищающих душу от становления и возвышающих ее добродетелях, выказывать веру, истину и любовь, и наряду с этой прославленной триадой – еще и надежду на лучшее,<sup>37</sup> непоколебимую готовность к принятию божественного света и освобождающее ото всех прочих занятий исступление, дабы пребывать с Богом один на один и не пытаться прикоснуться к Единому вместе со множеством. В противном случае он достиг бы прямо противоположного и отдалил бы себя от богов, ибо как невозможно приобщиться к бытию вместе с небытием, так вместе со множеством не дозволено прикоснуться к Единому.

Итак, мы перечислили все, что в первую очередь необходимо знать о молитве: (1) что ее сущность (οὐσία) сводит и связует [213] души с богами, а если

<sup>34</sup> Plat., *Leges* IV 716d.

<sup>35</sup> Plat., *Phaed.* 67b.

<sup>36</sup> *Or. Chald.* 140.

<sup>37</sup> πίστις, ἀλήθεια, ἔρως – триада высших теургических добродетелей, заимствованная неоплатониками из *Халдейских Оракулов* (*Or. Chald.* 46: «...Веру и Истину вместе с Любовью»). Поскольку эти добродетели упоминаются уже Порфирием (*Ad Marc.* XXIV) и Ямвлихом (*De Myst.* V, 26, 239), Прокл ссылается здесь на них как на «славную триаду». В других своих произведениях (*Th. Pl.* I, 25) философ поясняет, что вера, истина и любовь непосредственно связывают нас с богами, поскольку с помощью веры мы постигаем присущую богам благость, с помощью истины – божественную мудрость, а с помощью любви – красоту. Нередко к упомянутым трем добродетелям неоплатоники добавляли еще и четвертую – надежду (ἐλπίς), следуя в этом опять-таки за *Халдейскими Оракулами* (*Or. Chald.* 47: «Пусть же питает надежда тебя огненная...»). Подробнее см.: Wallis 1972: 153-154.

сказать точнее – объединяет все вторичное с первичным, ведь как говорит великий Феодор, «молится все, за исключением Первого»;<sup>38</sup> (2) что совершенство (τελειότης) молитвы, начинаясь от обретения более обыденных благ, заканчивается божественным единением и постепенным приучением души к божественному свету; и что (3) ее действие (ἐνέργεια) является продуктивным, поскольку наполняет нас благами и делает общниками богов.

Что же до причин молитвы, то ее действующими причинами мы считаем продуктивные силы богов, возвращающие и призывающие обратно к богам все сущее; целевыми – те непорочные блага, которые удастся стяжать утвердившимся в богах душам; парадигматическими – первоустроительные причины сущего, которые в одном несказанном единении одновременно и исходят из Блага, и пребывают в единстве с ним; формальными – всё, что уподобляет души богам и приводит их жизни к совершенству; а материальными – знаки, вложенные в сущности душ Демиургом ради припоминания богов, наделивших их ипостасью вместе со всем остальным сущим.<sup>39</sup>

Теперь определим способы совершения молитвы, которых существует великое множество, и в первую очередь разграничим их сообразно родам и видам богов, выделив демиургические, очистительные и животворящие.

(а) Демиургическая (δημιουργική) молитва – это когда молят о дождях или ветре, поскольку причинами этих явлений выступают демиургические боги (например, молитвы афинян Евданемам<sup>40</sup> были обращены к богам этого класса).

<sup>38</sup> Феодор Асинский, ученик Ямвлиха.

<sup>39</sup> Прокл перечисляет в общей сложности пять причин молитвы, добавляя к четырем аристотелевским – действующей, целевой, формальной и материальной – еще и парадигматическую (παραδειγματική). Последняя представляет собой тот «прообраз», в соответствии с которым действующая причина осуществляет свою деятельность. В данном случае под «парадигматическими причинами» молитвы подразумеваются сами боги, выступающие прообразами тех благ, которые стяжают поднявшиеся к ним и утвердившиеся в божественном души (Procl., *ET* 119, 122). Подробнее об учении о пяти причинах см.: Procl., *In Tim.* I, 3, 1-5 и Месяц 2012: 296.

<sup>40</sup> τῶν Εὐδανέμων εὐχαί – по сообщению Арриана (Arrian., *Alex. Anab.* III, 16, 8, 2-7), в Афинском Керамике был алтарь Евданемов – героев, каким-то образом связанных с Элевсинскими мистериями. Однако не исключено, что под «Евданемами» (букв. «благоприятными ветрами») Прокл мог подразумевать восьмерых богов, олицетворяющих ветры различных направлений: Борей, Кекия, Апелиота, Эвра, Нота, Либа, Зефира и Скриона, чьи аллегорические изображения были помещены на опоясывающем фризе т.н. «Башни ветров» - астрономического и метеорологического памятника в Афинах, воздвигнутого в I в. до н.э. на восточной границе римской Агоры.

(b) Очистительные (καθαρτικάί) молитвы направлены на предотвращение заразных болезней и всякого рода скверны – мы часто встречаем их в храмовых записях.

(c) Животворящие (ζωοποιοί) – это когда ради хорошего урожая поклоняются превосходящим нас причинам жизнепорождения.

(d) Существуют также совершенствующие (τελεσιουργοί) молитвы, которые возвышают нас до богов соответствующего чина, [214] так что исказивший указанное различие [божественных чинов] ошибется и в способе совершення молитвы.

Во-вторых, молитвы делятся в зависимости от молящегося на

(a) философскую (φιλόσοφος),

(b) теургическую (θεουργική) и

(c) традиционную (νόμιμος), освященную обычаями государств.

В-третьих, молитвы различаются в зависимости от вещей, о которых просит молящийся.

(a) Первыми из них являются молитвы о спасении душ,

(b) затем – о благосостоянии тел,

(c) и в последнюю очередь – о внешних вещах.

Наконец, можно поделить молитвы в соответствии с теми благоприятными моментами времени, в которые мы их совершаем, например, по временам года, по центральным точкам солнечной орбиты, или в соответствии с иными подобного рода констелляциями.

#### <ПОСТРОЧНОЕ ТОЛКОВАНИЕ ДИАЛОГА *ТИМЕЙ* (27c 1– d 5)>

27c «Еще бы, Сократ! Все, в ком есть хоть малая толика рассудительности (σωφροσύνης), перед начинанием любого, даже незначительного, дела непременно призывают на помощь бога».<sup>41</sup>

Видишь, какую задачу поставил Платон перед Тимеем, какого слушателя дал ему в лице Сократа и каким представил начало речей! Задача Тимея распространяется на все творение в целом, а его слушатель достаточно подготовлен, чтобы сходить с ним в едином уме и едином созерцании всеобщих

---

<sup>41</sup> Здесь и далее перевод отрывков из диалога *Тимей* приводится в переводе С. С. Аверинцева [Аверинцев 1994] с небольшими изменениями.

причин, недаром он и сам побуждает Тимея к молитве.<sup>42</sup> Начало же речей, положенное призыванием богов, воистину подражает исхождению сущих, которые, первоначально пребывая в богах, получают таким образом от них свое рождение. И поскольку «*всем, в ком есть хоть малая толика рассудительности,*» вменяется в обязанность «*перед начинанием любого, даже незначительного, дела призывать на помощь бога*», то давай посмотрим, руководствуясь какими соображениями, подобного рода люди в каждом отдельном случае [215] обращаются за помощью к богам. Ведь трудно себе представить, чтобы обладающие рассудительностью стремились достичь чего-либо иного помимо подлинно сущего и истины относительно самих по себе богов.

Так вот, я утверждаю, что знания о богах по-настоящему достигают те, кто прежде, чем приступить к созерцанию, добиваются чистоты ума и полагают красоту и благо в достоинствах души, а не в человеческих делах или удачно сложившихся обстоятельствах. Такие люди осознают силу промысла, которая проникает сквозь все и согласует все со всем, чтобы и Целое, и части были устроены наилучшим образом, и чтобы ни единая вещь не была обделена исходящим от богов и доходящим до каждой попечением. Осознавая это, они в любом деле и действии естественно призывают бога в помощники своего начинания и таким образом не только приводят в мир свои творения совместно со всеобщими причинами, но и себя самих прочно утверждают в благости богов. Ведь даже, казалось бы, незначительные дела, будучи поставлены в прямую зависимость от богов, извлекают пользу из божественного промысла и становятся великими, и наоборот, дела по природе великие, отпав от бога, оказываются ничтожными и незначительными. Вот какими благами наделяет души рассудительность (*σωφροσύνη*), представляющая собой не какое-то человеческое свойство, близкое к так называемому самообладанию, но боговдохновенное действие души, обращенной к себе самой и к богу, усматривающей в богах причину всех вещей и созерцающей, как от них происходят и целые, и части; души, которая возносит к богам божественные знаки, вложенные в нас самими богами и служащие как бы подступами (*ἄφορμῶν*) при восхождении к ним; души, которая в любой, даже самой незначительной, вещи открывает символы божественного и через них сближает ее с богами.

---

<sup>42</sup> Прокл имеет в виду реплику Сократа строчкой выше (*Tim.* 27b): «Что ж, Тимей, тебе, кажется, пора говорить, по обычаю сотворив молитву богам».

Итак, поскольку боги произвели всю нашу сущность и одарили нас само-движностью [216] ради свободного выбора благ, то, хотя попечение и содействие богов требуется нам и в том случае, когда мы о чем-то совещаемся или выбираем, чтобы в первом случае – найти полезное, а во втором – не уклониться из-за страстей к худшему (доказательством чему служат афиняне, поклонявшиеся Зевсу-Советчику), все же с особенной силой помощь богов обнаруживается в нашей внешней деятельности, потому что, делая или предпринимая что-либо, мы гораздо яснее видим, насколько ограничены возможности нашей свободы и насколько все наше начинание в целом зависит от промысла богов. Вот по какой причине Тимей говорит, что перед всяким начинанием рассудительные люди *«непрерывно призывают на помощь бога»*. Посуди сам: в случае выбора отделить божественный промысел от того, что зависит от нас, практически невозможно, когда же речь идет о начинании [некоего дела], это сделать легче, потому что здесь наша свобода более ограничена. Ведь зависящее от нас, как уже было сказано,<sup>43</sup> не простирается так же далеко, как божественный промысел, потому что вышестоящее действует и прежде сущностей второго порядка, и вместе с ними, и после них, то есть охватывает деятельность нижестоящего со всех сторон.

#### < АПОРИЯ ГЕРМАРХА >

Эпикуреец Гермарх<sup>44</sup> задается следующим вопросом: если перед началом любого, даже незначительного, дела мы будем нуждаться в молитве, то разве не уйдем мы в таком случае в бесконечность? Ведь чтобы начать молиться, нам потребуется новая молитва, и в результате мы никогда не остановимся. Это затруднение следует решать так, как предлагает Порфирий, заметивший, что, согласно сказанному в тексте, молиться нужно не перед любым делом, но перед *«начинанием»* любого дела, ведь если дело мы начинаем, то само начинание не начинаем, а значит никакого ухода в бесконечность нет. Но может быть затруднение все же остается? Ведь и молитву мы тоже начинаем, а значит перед ней нам снова потребуется молитва, а перед той – еще одна, и так до бесконечности. Поэтому лучше сказать, что молящийся о каком-либо деле прежде всего воздает хвалу богам за предоставлен-

<sup>43</sup> *In Tim.* II, 209, 24-28. См. также выше прим. 19.

<sup>44</sup> Гермарх (конец IV – середина III в. до н.э.) – греческий философ, ученик и близкий друг Эпикура, возглавивший после его смерти эпикурейскую школу в Афинах. Гермарху принадлежал трактат *Против Платона*, в котором, вероятно, и была сформулирована приводимая Проклом апория.

ную ими возможность обратиться (ἐπιστροφῆς) к ним; и что если во всех прочих делах искомое благо [217] зависит от молитвы, то в молитве оно присутствует благодаря ей самой. А раз молитва сама содержит в себе благо, и сама обеспечивает приобщение к божественному, то никакой новой молитвы для нее не требуется.

27с *«Но мы некоторым образом (πῶς) приступаем к речам о Вселенной, намереваясь выяснить, возникла ли она или пребывает невозникшей, если только мы не впали в совершенное помрачение.»*

Тимей показывает, насколько величественна стоящая перед ним задача, и одновременно причисляет себя к людям рассудительным, умело соблюдая середину между ложной скромностью и хвастовством. Действительно, сказав выше, что даже обладающие «малой толикой рассудительности перед началом любого, даже незначительного, дела непременно призывают на помощь бога», он, с одной стороны, чрезвычайно возвысил предстоящее ему рассуждение, противопоставив «незначительному делу» речи о Вселенной, а с другой, осмотрительно дал понять, что сам не достиг еще вершины рассудительности (это противоречило бы словам «в ком есть хоть малая толика рассудительности»), хотя и не «впал в совершенное помрачение». Он поступает так с умыслом, желая, чтобы его умения и знания обнаружались из самого дела, а не из слов, сказанных им о самом себе.

Итак, Тимею предстоит рассмотрение Вселенной, причем постольку, поскольку Вселенная происходит от богов. Ведь космос можно рассматривать в разных отношениях: например, поскольку он имеет форму тела, или поскольку он причастен единичным и всеобщим душам, или поскольку он разумен. Тимей же будет исследовать природу Вселенной не только в этих отношениях, но главным образом – постольку, поскольку она происходит от Демиурга. Такое учение о природе выглядит своего рода богословием, потому что даже у созданных природой вещей, в той мере, в какой они тоже происходят от богов, существо (ὑπαρξιν) в некотором смысле божественно. Вот о чем следовало сказать относительно этого фрагмента в целом.

#### < ЗАТРУДНЕНИЕ ОТНОСИТЕЛЬНО «НЕКОТОРЫМ ОБРАЗОМ» >

Комментаторы обычно задаются вопросом, [218] зачем Платон добавляет здесь «некоторым образом (πῶς)», говоря: «мы некоторым образом приступаем к речам о Вселенной...»? Согласно более ранним толкователям, Вселенная является некоторым образом невозникшей, а некоторым образом – возникшей, поэтому естественно, что и речь о ней будет вестись «некоторым

образом» как о невозникшей, а «некоторым образом» – как о возникшей. Однако у Платона выражение «некоторым образом» относится не к невозникшему и возникшему, а к «речам о Вселенной».

По мнению же божественного Ямвлиха, речь Тимея «некоторым образом» будет касаться Вселенной, а «некоторым образом» – нет, потому что в ней останется незатронутой материя из-за присущей той неопределенности и бесформенности, а предметом обсуждения станет все многообразие форм, существующих в космосе. На это также следует возразить, что выражение «некоторым образом» относится не ко «Вселенной», а к другой части предложения.

На самом же деле, как говорил наш учитель,<sup>45</sup> о речах (λόγοι) говорится в разных смыслах. (1) Есть речи (λόγοι), исходящие из Ума, или демиургические – их произносит Демиург, обращаясь к младшим богам (Тим. 41–42), или Душа, которая, как говорит Тимей, «изрекает слово», двигаясь к себе самой (Тим. 37а).<sup>46</sup> (2) Помимо них есть речи (λόγοι), усматриваемые в знании, а также (3) те, которые занимают третье место после Ума и изрекаются вовне ради наставления и общения с другими. И поскольку Тимей понимает, что причиной демиургических речей является Демиург, и что ученые речи он сейчас произносить не собирается, хотя и заключает их в себе, а собирается произнести только внешнюю речь ради наставления Сократа, то он и говорит, что приступает «некоторым образом к речам о мире», имея в виду, что говорить о мире можно разными способами: умным, ученым и наставительным. Поэтому выражение «некоторым образом» указывает именно на различие речей.

#### < ЗАТРУДНЕНИЕ ОТНОСИТЕЛЬНО «ЛИ – ИЛИ» >

Вызывает затруднение и фраза: «возникла ли (ἦ) она или (ἢ) пребывает невозникшей». <sup>47</sup> (1) Одни читают ее, ставя над первой η густое придыхание (ῆ),

<sup>45</sup> Сириан, учитель Прокла, о котором тот говорит здесь в прошедшем времени, возможно, потому что к моменту написания II книги *Комментария к «Тимею»* Сириан скончался (437 г.).

<sup>46</sup> Вслед за Фестюжьером (Festugière 1969: 41) принимаю чтение: καὶ γὰρ τὴν ψυχὴν λέγειν φησι, подтверждаемое одним из манускриптов.

<sup>47</sup> ἦ γέγονεν ἢ καὶ ἀγενέσ ἐστιν – в античных изданиях платоновского *Тимея* эта фраза имела разные редакции. Ее могли читать как 1) ῆ ... ἦ – и тогда она означала: «каким образом она возникла, даже пребывая невозникшей»; или 2) ῆ...ῆ – «каким образом она возникла, а каким – пребывает невозникшей»; или 3) ῆ...ῆ – «возникла ли она или пребывает невозникшей». Прокл придерживается третьего варианта чтения, кото-

а над второй – тонкое ( $\eta$ ). У этих толкователей получается, что Тимей собирается говорить о Вселенной, «*поскольку*» та произошла от причины, будучи при этом невозникшей, потому что если мы рассмотрим Вселенную как возникшую, [219] то поймем и заключенную в ней природу. Так, платоник Альбин<sup>48</sup> утверждает, что, согласно Платону, космос, будучи невозникшим, тем не менее имеет начало своего возникновения, чем до некоторой степени превосходит истинно сущее, которое обладает только вечным бытием, тогда как космос вдобавок к вечному бытию имеет еще и начало возникновения, что позволяет ему быть одновременно и вечно сущим, и возникшим, причем, возникшим не во времени (потому что тогда он не был бы вечно сущим), а по определению. В самом деле, космос состоит из множества непохожих частей, из-за чего его существование по необходимости зависит от другой, более высокой причины, благодаря которой, вечно сущей в первую очередь, космос и сам некоторым образом оказывается вечно существующим, то есть не только возникающим, но и невозникшим. Однако Платон нигде в дальнейшем не будет говорить, в каком смысле Вселенная возникла, а в каком пребывает невозникшей.

(2) Другие комментаторы ставят густое придыхание над обеими  $\eta$ , чтобы получалось, будто Тимей говорит: мы собираемся выяснить, «*каким образом ( $\eta$ ) Вселенная возникла и каким образом ( $\eta$ ) пребывает невозникшей*». В результате они совершают ту же ошибку, что и предыдущие толкователи, если только, называя Вселенную возникшей и невозникшей, не имеют в виду, что возникшей она является в отношении формы, а невозникшей – в отношении кормилицы,<sup>49</sup> потому что ниже Тимей действительно скажет (*Тим.* 52a), что

---

рый помимо него разделяли также Порфирий и Ямвлих. В издании сочинений Платона, подготовленном Барнетом (Burnet 1902), принята первая редакция этой фразы, поэтому в русском переводе С.С. Аверинцева, выполненном по этому изданию, данное место выглядит следующим образом: «...возникла ли она и каким именно образом или пребывает невозникшей» (Аверинцев 1994: 431-432).

<sup>48</sup> Альбин (II в. н.э.) – представитель среднего платонизма, ученик платоника Гая и учитель Клавдия Галена. Он является автором сохранившегося *Введения* к диалогам Платона (Шичалин 1995: 7-38) и несохранившихся *Очерков платоновских воззрений* в 9 книгах, которыми, предположительно, мог пользоваться Прокл при составлении *Комментария к «Тимею»*.

<sup>49</sup> τιβήνη – кормилицей в *Тимее* Платон называет материю, которая принимает в себя отпечатки и оттиски вечно сущих идей и, словно кормилица, взращивает и питает в себе их зримые подобию. См.: *Тим.* 49a.

кормилица является невозникшей,<sup>50</sup> а космос – возникшим, как воспринявший форму от бога.

(3) Порфирий и Ямвлих ставят тонкое придыхание над обеими  $\eta$ , чтобы фраза выглядела следующим образом: «*возникла ли (ἦ) Вселенная или (ἦ) пребывает невозникшей*», [замечая], что именно этот вопрос будет обсуждаться прежде всех остальных, потому что для всеобщего учения о природе очень важно установить, насколько правильное или неправильное предположение мы высказываем, говоря, что космос возник, или утверждая, что он пребывает невозникшим. И как станет ясно немного позже (*Тим.* 28b 5-7), это предположение позволит нам уяснить не только сущность космоса, но и присутствующие в нем силы.

Итак, речи о Вселенной будут вестись ради наставления, начинаться с вопроса, возник ли космос или пребывает невозникшим, и последовательно увязывать с ответом на него все остальное.

[220] 27c *«Необходимо воззвать к богам и богиням и испросить у них, чтобы речи наши были прежде всего по сердцу (κατὰ νοῦν) им, а вслед за этим удовлетворяли бы и нас самих.»*

Деление на мужское и женское обнимает собой все содержание божественных устройств. Так, если способность быть причиной неподвижной силы и тождества, наделять бытием и придавать всему самые первые начатки возвращения заключена в мужском начале, то способность испускать из себя всевозможные исхождения, различения, меры жизни и плодотворные силы содержится в женском. Вот почему Тимей, разумно обратившись ко всем богам, поделил их на роды и охватил таким образом все божественные порядки.

Но и предстоящему рассмотрению такое деление хорошо соответствует, учитывая, что эта видимая Вселенная изобилует обоими божественными родами. Если говорить о мировых пределах, то небо относится к земле, как мужское начало – к женскому, потому что движение небес вливает разумные принципы (λόγους) и силы во все без исключения вещи, а земля, принимая в себя исходящие с небес истечения, производит и рождает на свет всевозможные виды животных и растений. И среди небесных богов присутствуют как мужские, так и женские божества, и среди богов, непрестанно заботящихся о

---

<sup>50</sup> Строго говоря, в *Тим.* 52a Платон приписывает вечность не «кормилице (τιθήνη) всякого рождения», а «пространству» (χώρα), называя его «вечным, не приемлющим разрушения и дарующим обитель всему рожденному». Прокл, как и другие неоплатоники, отождествляет «пространство» и «восприемницу», видя в них два именованя одного и того же материального принципа.

становлении, одни относятся к одному, а другие – к другому разряду. Короче говоря, сколь многочислен во Вселенной демиургический хоровод, настолько же многочисленны и потоки жизни, обнаруживающие форму одни – мужского, а другие – женского начала.<sup>51</sup> Достаточно упомянуть хотя бы великое разнообразие устроений, нисходящих во Вселенную от двух отрешенных шестериц – мужеподобной и женеподобной.<sup>52</sup>

Поэтому совершенно естественно, что Тимей, собирающийся произносить речи о Вселенной, взывает к богам и богиням, исполнившим этот мир совершенством, моля, чтобы предстоящие речи были «прежде всего по сердцу (*κατὰ νοῦν*)» им самим. [221] Ведь высочайшая цель рассмотрения состоит в том, чтобы возвыситься до божественного ума и построить речь о предметах обсуждения таким образом, каким и сам ум единовидно предвосхищает все в себе. Вторая же цель, которая «следует за этой», заключается в том, чтобы рассмотрение в целом завершалось соразмерно человеческому уму и свету

---

<sup>51</sup> δημιουργικός χορός ... ὀχετοί – под «демиургическим хороводом» Прокл, вероятно, подразумевает множество более частных, или «младших» умов-демиургов, относящихся к надкосмическому, отрешенному и внутрикосмическому божественным устроениям, которые вместе с неприобщимым, или мыслящим Умом, выступающим в роли всеобщего Демиурга, создают и упорядочивают чувственно воспринимаемый космос. В таком случае под «потоками жизни» имеются в виду созданные умами-демиургами души, которые наполняют космос жизнью и, подобно самим умам, образуют надкосмическое, отрешенное и внутрикосмическое душевные устроения.

<sup>52</sup> ἀπόλυτων ἑξάδων – «двумя отрешенными шестерицами» Прокл называет двенадцать олимпийских богов, шестеро из которых имеют мужскую природу: Зевс, Посейдон, Гефест, Арес, Аполлон и Гермес, а шестеро – женскую: Гестия, Афина, Деметра, Гера, Артемида и Афродита. В метафизической системе Прокла олимпийские боги и богини относятся к устроению т.н. «отрешенных» (ἀπόλυτοι) богов, располагающихся между надкосмическими и внутрикосмическими богами. Главным отличительным признаком богов этого класса, согласно *Th. Pl. VI*, является их способность «и соприкасаться, и не соприкасаться» с чувственно воспринимаемым миром. Как поясняет Прокл, это означает, что отрешенные боги способны оказывать воздействие на космос, оставаясь при этом обособленными от него, как если бы они располагались на внешней границе мира и управляли всеми входящими в него вещами извне. Помимо 12 олимпийских богов, отождествляемых Проклом с двенадцатью небесными вождями *Федра* (247ab), к отрешенным генадам относятся также Мойры – Лахесис, Клото и Атропос, которые в видении Эра (*Resp. X 617 cd*) периодически прикасаются руками к веретену Ананки, олицетворяющему собой небесный свод, поддерживая тем самым его вращение.

знания. Ведь это в божественном уме предсуществуют и целое, и совершенное, и единовидное, для смертного же ума \* \* \* характерны частичное и отступающее от божественной простоты.

<ПОЧЕМУ ТИМЕЙ ТАК И НЕ ПРОИЗНОСИТ МОЛИТВЫ >

Спрашивают, почему Тимей, торжественно возвестив о необходимости молиться и призывать на помощь богов и богинь, сам пренебрег этим занятием и, не помолившись, сразу же перешел к обещанным рассуждениям? Потому, ответим мы, что в одних видах деятельности цель заключена в самом желании (βούλησις) их совершить, а в других после желания переходят к действию и достигают желаемого через поступки. Например, вести или не вести философский образ жизни зависит только от нашего желания, и если мы не достигаем этого, то из-за недостатка желания. Желание же приобрести что-то внешнее требует от нас еще и второго, дополнительного действия, поскольку в этом случае цель заключена не в нас самих. Так вот, молитву правильно было бы отнести к деятельности первого рода, которые полностью осуществляются уже в самом желании их совершить. Посуди сам: желание произнести молитву есть стремление обратиться к богам, но уже само это стремление приводит стремящуюся душу в соприкосновение с божественным, что как раз и представлялось нам первейшим делом молитвы.<sup>53</sup> Поэтому, чтобы начать молиться, не нужно сначала хотеть, а потом делать, но кто хочет, тот одновременно и молится в меру своего желания: один – сильнее, другой – слабее.

Однако у истинной молитвы есть еще и другая задача – чтобы то, о чем мы молим, и в возможности, и в действительности стало нашим общим с богами достоянием, и чтобы желаемого мы достигали вместе с божьей помощью. Если бы кто-то, к примеру, обратившись с молитвой к богам, пресекающим влияние материи и устраняющим оставленную возникновением нечистоту,<sup>54</sup> одновременно и сам изо всех сил старался бы достичь желаемого при помощи очистительных добродетелей, [222] то такой человек безусловно достиг бы освобождения от материальных оков с помощью богов. Именно так

<sup>53</sup> См. рассуждение выше 209,9 – 212, 10.

<sup>54</sup> Прокл говорит здесь о т.н. «вершителях правосудия» – внутрикосмических богах, которые в предыдущей книге *Комментария к «Тимею»* уподоблялись защитникам платоновского идеального государства. См. *In Tim.* I, 37,28 – 38, 3: «С душами вершители правосудия поступают кротко, как с природными друзьями, а к разлаженно и беспорядочно движущимся телам относятся сурово, без снисхождения, начисто устраняя (ἀφαίροντες) их беспорядочность и пресекая (ἀποκόπτοντες) своекорыстие материи». Пер.: Месяц 2012: 77.

и поступает теперь Тимей: то, чего он просит у богов, он исполняет и сам, строя свою речь таким образом, чтобы «*вслед за*» умом богов та сообразовывалась бы и с человеческим разумением.<sup>55</sup>

27d «*Таким да будет наше воззвание к богам! Но и к самим себе нам следует воззвать, дабы вы как можно легче все усвоили, да и я как можно лучше показал бы, что думаю (ἢ διανοοῦμαι) о предложенных предметах.*

Вслед за молитвами происходит поощрение слушателей, потому что прежде, чем начать наполнять кого-либо благами, всякое наполняющее, находясь в зависимости от собственных причин,<sup>56</sup> должно пробудить воспринимающих и привлечь их к себе, дабы, сделавшись более подготовленными, те прочно усвоили передаваемые им мысли. Это не только сделало бы их участие [в беседе] более совершенным, но и облегчило бы задачу самому передающему, тем более что способность делать что-то с легкостью<sup>57</sup> пристала [собеседникам,] собирающимся подражать всеобщей демиургии, от которой происходит всё, тогда как она сама остается пребывать в себе и радуется своим пришедшим в движение творениям.<sup>58</sup>

---

<sup>55</sup> Как было сказано выше (*In Tim.* 221, 1-6), Тимей строит свою речь таким образом, чтобы та в первую очередь сообразовывалась с божественным умом, т.е. располагала бы предметы обсуждения в том порядке, в каком они единовидно предвосхищены в замысле Демиурга, после чего соразмеряла бы сказанное с умом человеческим, т.е. переходила бы к рассмотрению последних и наиболее частных результатов творения, включая строение и функции человеческого тела. И поскольку космологическая речь Тимея в диалоге действительно построена указанным образом (см. об этом *In Tim.* I, 4, 5-12), то она оказывается «*по сердцу*» (κατὰ νοῦν) сначала богам, а «*вслед за этим*» (ἐπομένως) – и людям.

<sup>56</sup> τὸ πλήροῦν – в метафизике Прокла «наполняющей» называется любая бестелесная ипостась, которая за счет связи с вышестоящими причинами, и прежде всего – с богами, преисполняется благами и из-за их избытка оказывается способной наполнять благами и приводить к совершенству нижестоящие уровни реальности. Прокл уподобляет такого рода ипостасям пифагорейца Тимея, который, произнося речи о возникновении космоса, наполняет своих слушателей новыми знаниями и тем самым приводит их умы к совершенству.

<sup>57</sup> τὸ τῆς ῥαστώνης – Прокл намекает на слова «*как можно легче*» в комментируемой лемме (*Тим.* 27d 2).

<sup>58</sup> Под «всеобщей демиургией» Прокл имеет в виду фигуру самого мирового Демиурга, который, по словам Платона, «*возрадовался*», увидев, что сотворенный им мир «*движется и живет*» (*Тим.* 37c), а после завершения творения «*пребывал в своем обычном состоянии*» (*Тим.* 42e). Об аналогии между участниками диалога и демиургическими богами, включая всеобщего Демиурга, Прокл подробно пишет в *In Tim.* I,

Далее: выстраивание единой последовательности за счет соприкосновения вторичного с предшествующим делает [обсуждаемый отрывок] отражением демиургической серии, нисходящей до самых последних пределов сущего. Ведь если слушатели воспримут произносимую речь, сообразуясь с умом Тимея, а сам Тимей построит свое повествование, сообразуясь с умом богов, то и всю беседу в целом можно будет без усилий возвести к единому Уму и единой мысли.

Наконец, в этих словах Тимей недвусмысленно обнаруживает самодвижность душ, а именно, что души, будучи приведены в движение богами, движут еще и сами себя, поскольку самостоятельно производят из себя знания [223]. Во всяком случае, фраза «*что я думаю*» обнаруживает как раз такое берущее начало из самодостаточной жизни действие.

27d «*По моему мнению (δόξα), для начала должно разделить (διαίρετέον) вот какие вещи*».

Тимей – пифагореец, поэтому уже во введении он выказывает приверженность пифагорейскому типу рассуждений. Действительно, если Сократ никогда не высказывал в утвердительной форме своих мнений перед слушателями, но обнаруживал истину в разговоре (διαλεκτικῶς), очищая их мысли, и даже признавался, что ничего не знает, кроме как задавать вопросы и получать ответы, то Тимей, который к тому же обращается с речами к людям рассудительным, обещает изложить им свое учение, нимало не заботясь о чужих убеждениях, но следуя исключительно путем познания.

Поэтому слово «*мнение*» употреблено здесь весьма кстати и в полном соответствии со сказанным ранее. Ведь у всякой разумной души есть ум (νοῦς), рассудок (διάνοια) и мнение (δόξα); и если первый соприкасается с богами, а второй производит знания, то третье сообщает эти знания другим. Вот и сей муж, зная об этом, сначала с помощью молитвы приводит свой ум в согласие с умом богов, о чем свидетельствует фраза «*чтобы речи наши были прежде всего по сердцу (κατὰ νοῦν) богам, а вслед за этим удовлетворяли бы и нас самих*» (Тим. 27c 7-8); а затем путем воззвания [к собеседникам] пробуждает рассудочную способность их душ, на что указывает фраза «*что я думаю*»

---

70, 20-75,25, поясняя, почему пифагореец Тимей выступает образом неприобщимого мыслящего Ума (Зевса-Дия), а Сократ, Критий и Гермекрат изображают собой триаду приобщимых надкосмических умов: небесного Зевса, Посейдона и Плутона.

(*Тим.* 27d 3). И последней у него остается способность составлять мнения, которая, восприняв от рассудка научно обоснованное деление,<sup>59</sup> передает его другим. Речь идет не о том колеблющемся мнении, которое поделено на части между чувственно воспринимаемыми вещами и ограничивается в познании одними только предположениями. Нет, это мнение, исполненное совершенствами ума и рассудка, созерцающее демиургический замысел и различающее природу вещей.

И вновь сказанное прекрасно отображает [всеобщего Демиурга], выступающего прообразом произносящего речи [Тимея]. [224] Ведь в нем [Демиурге] предвосхищены и царственный ум, посредством которого он объединен с умопостигаемым, и рассудок, заключающий в себе все содержание идей, и первейшая единовидная причина мнения. Недаром, как говорит Оракул, он

*«... в уме умозримое держит,  
Чувство ж в миры направляет»,<sup>60</sup>*

или, как говорит Платон (*Тим.* 39e): «сколько и каких идей усматривает Ум в самом по себе живом существе, столько же и таких же, он рассудил, должны присутствовать и в космосе».

Но и различие<sup>61</sup> на сущее и возникающее тоже вполне согласуется со сказанным ранее, потому что различие между бытием и возникновением появляется после [деления генад на] богов и богинь и после присутствующей в богах неизреченной особенности этих двух родов [мужского и женского]. Ведь если бытие родственно более могущественному чину богов как вечно сущее, неизменное и умопостигаемое, то возникновение – более слабому, от которого получает ипостась беспредельное исхождение и всевозможная изменчивость.

< О ДЕЛЕНИИ НА БЫТИЕ (τὸ ὄν) И ВОЗНИКНОВЕНИЕ (ἡ γένεσις) >

Но что это за разделение и как оно совершается? Как рассечение некоего целого на части? Или как деление рода на виды? Или как деление единого термина на множество значений? А может быть, как деление сущности на

<sup>59</sup> διαίρεσιν – отсылка к словам Тимея, говорящего о необходимости «разделить вот какие вещи» (διαίρετέον τάδε). Как станет ясно дальше, речь идет о делении всего сущего на подлинное бытие и становление.

<sup>60</sup> *Or. Chald.*, 8.

<sup>61</sup> διάκρισις – Прокл намеренно использует слово «различение» вместо διαίρεσις «деления», о котором говорит Тимей в разбираемом фрагменте, причина чего станет ясна ниже: *In Tim.* II, 225, 24-27.

привходящие признаки или, наоборот, привходящего признака – на сущности? Во всяком случае, именно эти виды деления считаются у некоторых общепринятыми.

(1) Но делить бытие и возникновение как привходящий признак на сущности или как сущность на привходящие признаки – смешно, потому что вечно сущему не пристало иметь привходящие признаки.<sup>62</sup>

(2) Не делятся они и как термин – на разные значения, потому что какой общий термин мог бы взять Платон для вечно сущего и возникающего, чтобы потом его поделить? Такого термина не существует, разве только кто-нибудь не укажет на «нечто» (τὸ τί). Однако этот термин – не платоновский, а позаимствованный у стоической школы.

(3) Тогда, возможно, Тимей получает их в результате деления целого на части? Но что это за целое, слагающееся из вечно сущего и возникающего? Как [225] первообраз и изображение могут входить в состав чего-то одного? Да и само вечно сущее, будучи неделимым, единым и простым, как может быть частью чего-то? неделимое не может входить в состав того, у чего не все части неделимы. Но возникающее – делимо, а значит не может вместе с вечно сущим быть частью чего-то одного.

(4) Тогда они получаются в результате деления рода на виды? Но разве у предшествующего и последующего может быть один общий род? Ведь вечно сущее предшествует возникающему в качестве его причины, что означает, что при отсутствии возникающего вечно сущее продолжает существовать, а если нет вечно сущего (что и высказать-то недопустимо!), то исчезает и возникновение. Кроме того, как может быть один род у самого первого и самого последнего? Деление родов на виды происходит посередине, на уровне разумных принципов, относящихся к душе (λόγοις τοῖς ψυχικοῖς), но предшествующее душе [т.е. вечно сущее] имеет ипостась среди родов более высокого порядка, а следующее за ней [т.е. возникающее] – среди родов более низкого. Как же тогда само по себе бытие и возникновение могут быть отнесены к одному роду? Что это будет за род? Бытие? Но это невозможно, потому что тогда возникновение, которое никоим образом не существует, попадет в бытие. Но

---

<sup>62</sup> τὸ συμβεβηκός – Прокл имеет в виду случайный, акцидентальный признак, принадлежность которого некоей сущности не является необходимой. Такой признак не может принадлежать истинному бытию, поскольку бытие («вечно сущее») существует с необходимостью, а обладай оно акцидентальным признаком, оно могло бы измениться, что невозможно. Таким образом Прокл доказывает, что бытие и возникновение не являются ни разными предикатами одной и той же сущности, ни разными сущностями, обладающими одним и тем же предикатом.

и не Единое, потому что любой род делится на виды благодаря видовым различиям, которые содержатся в нем либо в возможности, либо в действительности; Единому же не пристало иметь различий ни в возможности (чтобы не оказаться менее совершенным чем вторичное), ни в действительности (чтобы не включать в себя множество). Но если Единое – выше и возможности, и действительности, то оно не содержит в себе различий ни тем, ни другим способом, а значит деление Единого [на виды] совершенно невозможно.

Итак, что же мы скажем? Пожалуй, что Платон производит здесь вовсе не деление (*διαίρεσις*) вечно сущего и возникающего, а их различение (*διάκρισις*) с целью определить, что представляет собой то и другое, потому что выражение «должно разделить», как мне кажется, означает «отчетливо различить». Поскольку далее речь пойдет о космосе, космическом Демиурге и первообразе, Платон хочет заранее определить по отдельности вечно сущее и возникающее, чтобы благодаря данным определениям мы понимали, куда поместить космос, куда – Демиурга, а куда – первообраз [226], и не смешивали бы вещи разных порядков, но различали бы каждую в соответствии с ее природой.

То же самое Платон проделывает и в *Филебе* (23c-31a). Отвечая на вопрос, что лучше – ум, удовольствие или смешанная жизнь, он берет их роды – Предел, Беспредельное и Смешанное (чтобы стало ясно, к какому чину относится каждое) и, отталкиваясь от родов, обнаруживает отличительные признаки. Но только если в *Филебе* Предел и Беспредельное, начинаясь от богов, прошли сквозь всё так или иначе существующее (в области умопостигаемого они соответствовали неподвижной и порождающей причинам умопостигаемых сущих, в области мыслящего – отеческому и материнскому началам мыслящих богов, в сфере надкосмического – демиургической монаде и жизнепорождающей диаде, а внутри космоса – силам созидания и порождения); то в *Тимее* бытие и возникновение не только не начинаются от богов, но и не доходят до последних пределов сущего. [Они не начинаются от богов,] потому что божественные генады превосходят бытие, а еще раньше генад от всего существующего обособлено<sup>63</sup> само по себе Единое, которое не допускает даже приобщения со стороны сущего, в отличие от генад, которые и называются, и действительно являются приобщимыми для бытия. [До последних пределов сущего бытие и возникновение не доходят], потому что материю, которую мы обычно зовем «не-сущим» и которая не испытывает изменений,

---

<sup>63</sup> ἐξήρηται τῶν ὄντων – букв. «изъятый», «отдельным» ото всего сущего, что на языке Прокла означает: «трансцендентным».

чтобы не уничтожиться окончательно, нельзя назвать ни вечно сущей, ни возникающей.

Впрочем, ниже мы еще скажем о том, что проводимое деление не является делением чего-то единого, и что для предстоящего рассмотрения определение этих двух родов является необходимым условием всех прочих определений, дабы наше рассуждение, продвигаясь как в геометрии от предпосылок – к следствиям, смогло открыть нам природу Вселенной, а также ее отеческую и парадигматическую причины. Ведь если Вселенная возникла, то у нее есть причина, а значит существует и мировой Демиург. А раз существует Демиург, то существует и первообраз космоса, взирая на который, Создатель [227] обустроивает эту Вселенную. Вот так постепенно будет введено рассуждение об этих предметах, и рассмотрение природы, как и подобает, получит у нас завершение в богословии.

#### БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Аверинцев, С.С. (пер.) (1994) «Тимей», *Платон. Сочинения в 4 томах*. Том 3. М.: Наука, 421-500.
- Лебедев, А.В. (1989) *Фрагменты ранних греческих философов*. Часть I. М.: Наука.
- Маркиш, С.П. (пер.) (1993) «Федон», *Платон. Сочинения в 4 томах*. Том 2. М.: Наука, 7-80.
- Месяц, С.В. (пер., комм.) (2012) *Прокл Диадокх. Комментарий к «Тимею»*. Книга I. М.: ГЛК.
- Месяц, С.В. (2025) «Предикаты единого-сущего и порядки генад в Началах теологии Прокла», *Философия религии: аналитические исследования* 9 (1), 131–174.
- Чунакова, О.М. (2004) *Пехлевийский словарь зороастрийских терминов, мифических персонажей и мифологических символов*. М.: Восточная литература.
- Шичалин, Ю.А. (1994) *Учебники платоновской философии*. Москва-Томск: Водолей.
- Brisson, L. (2004) “Kronos the Summit of the Intellective Hebdomad in Proclus’ interpretation of the Chaldaean Oracles”, in: *Platonic ideas and concept formation*. Eds. G. van Riel and C. Macé. Leuven, 191–210.
- Clarke, E.C., Dillon, J. M., Herschbell, J.P. (transl. with introduction and notes) (2003). *Iamblichus. De Mysteriis (On the Mysteries)*. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Des Places, É. (1971) *Oracles Chaldaïques*. Paris: Les Belles Lettres.
- D’Hoine, P., Martijn, M. (2017) *All from One. A Guide to Proclus*. Oxford: Oxford University Press.
- Diehl, E. (1903-1906) Proclus Diadochus. In *Platonis Timaeum commentaria*. Lipsiae: Teubner.
- Dillon, J.M. (1973) *Iamblichi Chalcidensis in Platonis Dialogos Commentariorum Fragmenta*. Leiden: Brill.
- Dodds, E.R. (1963) *Proclus. The Elements of Theology*. Oxford: Oxford University Press.

- Festugière, A.J. (1969) *Proclus, Commentaire sur le Timée. Livre II*, Paris: Vrin.
- Gersh, S. (2014) *Interpreting Proclus: From Antiquity to the Renaissance*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kern, O. (1922) *Orphicorum Fragmenta*. Berlin: Weidmann.
- Layne, D.A. (2013) «Philosophical Prayer in Proclus's "Commentary on Plato's Timaeus"», *The Review of Metaphysics* 67 (2), 345–368.
- Majercik, R. (1989) *The Chaldean Oracles*. Leiden-New York: Brill.
- Morrow, G.R., Dillon, J.M. (1987) *Proclus' Commentary on Plato's "Parmenides"*. Princeton: Princeton University Press.
- Runia, D.T., Share, M. (2008) *Proclus. Commentary on Plato's Timaeus: Proclus on the Causes of Cosmos and its Creation*, Volume II, Book 2. Cambridge: Cambridge University Press.
- Saffrey, H.D. et Westerink, L.G. (1968–1997) Proclus. *Théologie Platonicienne. Livre I–VI*. Paris: Les Belles Lettres.
- Sodano, A.R. (1964) *Porphyrii In Platonis Timaeum commentariorum fragmenta*. Naples: Privately printed.
- Van den Berg, R.M. (2001) *Proclus' Hymns. Essays, Translation, Commentary*. Leiden: Brill.
- Wallis, R.T. (1972) *Neoplatonism*. London: Duckworth.

*References in Russian:*

- Averincev, S.S. (per.) (1994) «Тимей», Платон. Sochineniya v 4 tomah. Tom 3. M.: Nauka, 421–500.
- Lebedev, A.V. (1989) Fragmenty rannih grecheskih filosofov. Chast' I. M.: Nauka.
- Markish, S.P. (per.) (1993) «Федон», Платон. Sochineniya v 4 tomah. Tom 2. M.: Nauka, 7–80.
- Mesyac, S.V. (per., komm.) (2012) Prokl Diadoh. Kommentarij k «Тимею». Kniga I. M.: GLK.
- Mesyac, S.V. (2025) «Предикаты единого-сущего и порядка генад в Началах теологии Прокла», *Filosofiya religii: analiticheskie issledovaniya* 9 (1), 131–174.
- Chunakova, O.M. (2004) Pekhlevijskij slovar' zoroastrijskih terminov, mificheskikh personazhej i mifologicheskikh simvolov. M.: Vostochnaya literatura.
- Shichalin, Yu.A. (1994) Uchebniki platonovskoj filosofii. Moskva-Tomsk: Vodolej.