

ПРОКЛ ДИАДОХ
КОММЕНТАРИЙ К «ТИМЕЮ» ПЛАТОНА

КНИГА II (*IN TIM. I, 227–240*)
(ПЕРЕВОД И КОММЕНТАРИЙ)

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

Е. В. АФОНАСИН, предисловие
Балтийский федеральный университет им. И. Канта
afonasin@gmail.com

SVETLANA MESYATS, translation and commentary
Institute of Philosophy RAS; I. Kant Baltic Federal University

EUGENE AFONASIN, preliminary remarks
I. Kant Baltic Federal University

PROCLUS. COMMENTARY ON PLATO'S "TIMAEUS". BOOK II (*In Tim. I, 227–240*)
(TRANSLATION AND COMMENTARY)

ABSTRACT. With this publication, we continue the first Russian translation of Book II of Proclus' *Commentary on Plato's "Timaeus"*. In the translated section (*In Tim. I, 227–240*) Proclus comments on the distinction drawn by Plato in *Tim. 27d 6–28a 1* between “eternally being” (τὸ ὄν ἄει) and “becoming” (τὸ γιγνόμενον), asking whether this distinction encompasses all of reality, from the One-existent down to matter, or not.

KEYWORDS: Neoplatonism, Proclus, Plato's *Timaeus*, Proclus' *Commentary on "Timaeus"*, Neoplatonic doctrine of nature, physics as science, physics as hypothetical knowledge, being and becoming, One-existent, eternity, paradigm.

* 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/>

ПРЕДИСЛОВИЕ

Пространный Комментарий Прокла к *Тимею* Платона очень ценен для историка философии. Прежде всего в своем раннем сочинении Прокл с большим вниманием изучает предшествующую традицию комментирования диалога, кроме Плотина, Порфирия, Ямвлиха и Сириана обращаясь и к таким менее известным фигурам, как академик Крантор (Proclus, in Tim. I 277.8), средние платоники Гарпократион (304.22), Гай и Альбин (219.2 и 340.24), Север (227.15 и др.), Аттик (366.9 и др.) и Нумений (303.27).

Кроме того, размышления Прокла интересны и в контексте текущих дискуссий о смысле диалога, причем современные интерпретаторы наследия Платона, по-видимому, оказываются в большем согласии с неоплатоником, нежели авторы прошлого века. Чтобы увидеть это, обратимся к одному из самых сложных и противоречивых мест *Тимея* (29c4–d3).

Согласно Платону, лишь εἰκὼς λόγος («правдоподобное рассуждение») или εἰκὼς μῦθος («правдоподобный миф»), в зависимости от того, в каком жанре ведется повествование, может быть высказан о природе. Например, если Сократ выстраивает диалектическое рассуждение, то это логос, а если Протагор или Тимей в одноименных диалогах рассказывают, соответственно, истории о Зевсе или демиурге – то это миф. В ряде случаев, в особенности в *Тимее*, Платон, по-видимому, использует эти словосочетания взаимозаменяемо, причем как в единственном числе, так и во множественном, хотя некоторые авторы, например, Габор Бетег (Betegh 2010, 218, 221–223), резонно считают εἰκὼς μῦθος частным случаем εἰκὼς λόγος. Вслед за Майлсом Бернитом (Burnyeat 2009, 172) Бетег настаивает на точном чтении *Tim.* 29b4–d5, подчеркивая ярко выраженную здесь религиозную коннотацию: речи, по слову Платона, оказываются сродни тем вещам, для прояснения которых они выступают в качестве толкователей, экзегетов (ὥς ἄρα τοὺς λόγους, ὧν περ εἰσιν ἐξηγηταί, τούτων αὐτῶν καὶ συγγενεῖς ὄντας). Ведь ясно, что ἐξηγητής не высказывает собственные идеи, но лишь истолковывает божественные и иные авторитетные речения понятным слушателю языком. Он всегда выступает посредником и его метод – уподобление. Поэтому миф называется εἰκὼς, и его предметом, в соответствии со знаменитой пропорцией «как бытие относится к возникновению, так истина относится к вере» (ὅτι περ πρὸς γένεσιν οὐσία, τοῦτο πρὸς πίστιν ἀλήθεια, *Tim.* 29c3), оказывается вероятное или подобное истине (правдоподобное).

Оценивая эпистемический статус сконструированного им космоса, Платон гораздо менее категоричен, нежели Парменид. Безымянная богиня в Поэме (Parm. В 8.61 DK) заканчивает свою речь замечанием, что описанное ею

мироустройство в целом правдоподобно, поэтому именно его следует поведать людям, причем как можно скорее, чтобы другие физики не обогнали нашего автора на пути исследования природы. Наука развивается быстро и нужно вовремя публиковать полученные результаты, особенно если автора посетило божественное вдохновение. Богиня как бы дарит автору знание, все еще недоступное людям (например, понимание того, что луна светит отраженным светом солнца, В 14–15 DK), позволяет именно ему снискать славу первооткрывателя, хотя, разумеется, любое знание о мире становления носит приблизительный характер. Иными словами, данная физическая теория, по словам богини, заслуживает статуса победителя в соревновании потому, что она лучше имеющихся альтернатив. Напротив, Платон утверждает лишь, что его теория *не менее* правдоподобна, нежели чья-то еще (μηδὲνδὲ ἥττον... εἰκότα, 29c7–8),¹ специально далее подчеркивая, что именно в этом смысле она, как все человеческое, никогда не достигнет совершенства (или завершенности, ἀπληκρίβωμένους, 29c6), оставаясь мифом, призванным отразить вечный образец (τὸν εἰκότα μῦθον, 29d2).

В то же время, как специально отмечает Майлс Бернит (Burnyeat 2009, 167), Платон вовсе не предлагает читателям «*всего лишь* правдоподобную» историю, как нередко утверждалось ранее,² некое приближение к истине, такое повествование, которое можно было бы уточнить впоследствии по мере открытия новых знаний о мире. Действительно, наше понимание природных явлений эволюционирует со временем. Оно может улучшаться или ухудшаться, и ни один ученый не может быть уверен в том, что та или иная теория истинна. В лучшем случае, она наиболее правдоподобна из существующих на сегодняшний день. Однако не нужно быть платоником, чтобы принять этот очевидный факт, и Платон не стремится объяснить действительность, как это делает современный физик. Вместо этого он предлагает читателю мысленно поставить себя на место ремесленника, который решил сконструировать мир настолько подобным воображаемому прекрасному образцу, насколько это

¹ Сближая словоупотребление Платона и Парменида, Александр Мурелатос предлагает именно так перевести эту фразу: рассуждение, не менее правдоподобное, чем «что-то еще», а не «какое-то еще» или «любое другое», как это часто переводят. Ср. также *Тимей* 48d1–4, где Платон отсылает к предыдущему и говорит, что намерен произнести речь, которая звучала бы «не менее правдоподобно», нежели речи других людей, и, в то же время, «более правдоподобно», нежели та, что была произнесена им ранее (Mourelatos 2010, 238–244).

² См. Taylor 1928, 59, Cornford 1935, 28 и, недавно, Mourelatos 2010, 247. Разнообразные мнения об εἰκὼς μῦθος, встречающиеся в современной литературе, кратко описаны в статье Martijn 2006, 155–157.

позволяет материал. *Тимей* по форме построен как миф о сотворении мира, однако содержательно он призван преодолеть традиционный разрыв между мифом и логосом, и его задача состоит отнюдь не в том, чтобы рассказать слушателю об устройстве мира, правдоподобном или нет. Грандиозное математическое построение, воздвигнутое Платоном, нужно для того, чтобы помочь нашему разуму приблизиться к созерцанию идей. По крайней мере, именно так понимает смысл диалога Прокл. По его представлению рациональный миф, рассказанный пифагорейцем Тимеем, не сводится к всего лишь правдоподобной истории. Как раз напротив, он представляет собой подготовительное упражнение для ума, через математическую дедукцию возводящее к созерцанию первых начал (Martijn 2006, 160–162).

Современный человек вряд ли будет читать *Тимей* как духовное упражнение, указывающее заблудившейся в мире становления душе путь к вечным идеям. Но, с другой стороны, взгляд неоплатоника на сочинение его великого предшественника, безусловно, раскроет перед современным читателем горизонты, непредставимые без обращения к богатой комментаторской традиции.

ПРОКЛ ДИАДОХ КОММЕНТАРИЙ К *ТИМЕЮ* ПЛАТОНА КНИГА II (*In Tim. I, 227-240*)³

В этом номере журнала мы продолжаем публикацию первого русского перевода II книги *Комментария к «Тимею»* Прокла и представляем вниманию читателя раздел, посвященный толкованию того фрагмента платоновского диалога, в котором пифагореец Тимей, приступая к рассказу о творении космоса, заявляет о необходимости «разделить две вещи: что есть вечно сущее, не имеющее возникновения, и что есть возникающее, но никогда не сущее» (*Tim. 27d 6–28a 1*). В предыдущем разделе комментария Прокл, разбирая начало этой фразы, показал, что под словом «разделить» (*διαιρέσειν*) следует на самом деле понимать «различить» (*διευκρινεῖν*), потому что Платон намеревается не столько произвести деление реальности на вечно сущее и возникающее, сколько дать определение тому и другому, «чтобы благодаря полученным определениям мы понимали, куда поместить космос, куда – Демиурга, а куда – первообраз» (*In Tim. I, 225, 31–32*). Теперь же, переходя к основной части фразы, философ задается вопросом, охватывает ли произведенное Платоном «раз-

³ Перевод выполнен по изданию Эрнста Диля (Diehl 1903–1906) с учетом новейшего издания Герда ван Рили (Van Riel 2022). Цифры в квадратных скобках указывают страницы издания Диля.

личение» все сущее, начиная от самого по себе бытия и кончая непрерывно меняющимся становлением, или не все. Сообщая, что среди комментаторов по этому поводу были немалые разногласия, Прокл решает последовательно рассмотреть каждое слово и каждый речевой оборот этой фразы по отдельности, в результате чего его комментарий к одной и самых коротких лемм диалога оказывается одним из самых пространных во всей II книге.

27 d6 – 28 a1 «*Что есть вечно сущее, не имеющее возникновения, и что есть возникающее, но никогда не сущее?*»

Одни говорили, что этим различием охватывается всё так или иначе сущее, то есть и первообраз, и подобие, а другие – что не всё. По этому поводу среди комментаторов были немалые разногласия. Мы бы и сами не знали, к какому из мнений присоединиться, если бы тщательно не исследовали каждое выражение по отдельности. Поэтому давайте с самого начала возьмем одно за другим каждое слово [этой фразы] и подумаем над его значением.

<1. ЧАСТИЦА «ЧТО» (τῖ)>

Частица «что», во-первых, указывает на определение, так как в определениях мы обычно отвечаем на вопрос: «что это»? И она не означает род, как думает платоник Север, утверждавший, будто «что» в значении «всего» (τὸ πᾶν) является родом и для сущего, и для возникающего, ведь тогда и возникающее было бы всем, и сущее.⁴

Во-вторых, она вызывает у нас, как и у наших предшественников, следующее затруднение: почему прежде, чем спросить «что это», Платон не задается

⁴ Платоник Север – афинский платоник конца II – начала III в. н.э., составивший среди прочего комментарий к платоновскому *Тимею* (Procl. *In Tim.* I 204, 17). Судя по немногочисленным сведениям, он отвергал аристотелевскую логику и принимал стоическую, чем, вероятно, и объясняется его стремление истолковать частицу «что» (τῖ) в этой строчке *Тимея* как высшую стоическую категорию, объединяющую в единый род умопостигаемое и чувственно воспринимаемое сущее (Dillon 1996, 262–264). Возражая Северу, Прокл замечает, что вид, относящийся к тому или иному роду, определяется через указание рода и видообразующего признака. Поэтому, если «что» в значении «всего» будет родом и для вечно сущего, и для возникающего, то тогда и вечно сущее, и возникающее будет определяться через род («все») и видообразующий признак, отделяющий один вид от другого. Но вечно сущее и возникающее являются частями «всего», поэтому каждое по отдельности «всем» быть не может.

вопросом «существует ли оно»? Откуда известно, что вечно сущее существует? Правила же проведения доказательств требуют, чтобы для вещей, чье существование вызывает сомнение, сначала выяснялось, существуют ли они, и только затем – что они такое.⁵ На это следует ответить, что Тимей, скорее всего, не считал этот вопрос требующим дополнительного обоснования с его стороны, поскольку Сократ накануне уже уделил ему достаточно внимания.⁶ Он сделал это и в рассуждениях о душе, показав, что душа в силу своего родства с сущим, которого касается, когда философствует, является нерожденной и бессмертной;⁷ [228] и когда показал, что вполне существующее и воистину познаваемое отличается и от когда-то существующего, а когда-то не существующего, что составляет предмет мнения, и от совсем не существующего и совсем непознаваемого;⁸ и когда поделил отрезок на четыре части – умопостигаемую, рассудочную, ощущаемую и уподобляемую;⁹ и когда, говоря о Благе, сказал, что оно царит в области умопостигаемого, как Солнце – в области зримого.¹⁰ Пожалуй, и предшествующие слова о молитве¹¹ можно было бы счесть доказательством существования вечно сущего, ведь если существуют боги, то по необходимости существует и истинное бытие, ибо только оно соединено с богами, а не возникающее и гибнущее, чего «никогда не существует на самом деле» [*Tim.* 28a 3–4].

⁵ ἀποδείκτικῶν νόμος – под «правилами проведения доказательств» Прокл имеет в виду способ аподейктических рассуждений, описанный Аристотелем во *Второй Аналитике* II 89b 23–35 и предполагающий, что прежде, чем давать определение вещи, отвечающее на вопрос «что она такое» (τί ἐστί), необходимо выяснить, «существует ли она» (εἰ ἔστι). О том, что учение о природе приобретает у Прокла статус науки, т.е. аподейктического, доказательного знания, см. O' Meara 1990, 176, Siorvanes 1996, 211–213; Lernould 2001, 40–61; Месяц 2001, 33–45; Martijn 2010, 67–159.

⁶ По расчетам Прокла (*In Tim.* I, 8, 30–9, 13), описанная в *Тимее* беседа между Сократом, Критием, Гермократом и пифагорейцем Тимеем должна была состояться на третий день после разговора о государстве, изложенного в одноименном диалоге. Поэтому далее он перечисляет ряд пассажей из *Государства*, в которых, по его мнению, доказывалось существование вечно сущего. О внутренней хронологии *Тимея* см. Месяц 2012, 269.

⁷ Plat., *Resp.* X, 611 d7–612a 4.

⁸ *Resp.* V, 477a.

⁹ *Resp.* VI, 509d 6 – 511 e5.

¹⁰ *Resp.* VI, 508c 1–509d 5.

¹¹ Plat., *Tim.* 27cd. См. также комментарий Прокла к этому месту (*In Tim.* I, 209, 9 – 214, 12), перевод которого опубликован в предыдущем номере журнала. Месяц 2025, 1266–1273.

Более того, еще до всяких рассуждений существование чего-то вечно сущего заложено в наших общих представлениях (*κοινὰ ἔννοια*), потому что откуда еще могло бы возникнуть возникающее как не из вечно сущего? В самом деле, если последнее тоже окажется возникшим, то будет возникать благодаря чему-то другому [*Tim.* 28a 4], что в свою очередь будет либо вечно сущим, либо возникающим, и тогда мы либо уйдем в бесконечность, либо возникновение будет идти по кругу, либо же будет существовать вечно сущее. Однако невозможно ни уйти в бесконечность, поскольку все происходит из одного начала – Единого, ни допустить, чтобы возникновение шло по кругу, потому что тогда одни и те же вещи окажутся и выше-, и нижестоящими, и причинами, и следствиями друг друга. Остается, стало быть, чтобы существовало вечно сущее.¹² А если кто-нибудь спросит, почему бы возникновению не происходить непосредственно из Единого, то на это мы ответим, что произвести множество непосредственно из всецело Единого невозможно, и что сначала из Единого должно происходить истинно сущее, чтобы самое первое не оказалось причиной только самых последних вещей, но прежде них производило бы истинно сущее, из которого затем происходило бы и возникновение.

Однако самым правильным объяснением по сравнению с уже перечисленными будет следующее. Как геометр дает определение точки, заранее предполагая ее существование, так и Платон здесь дает определение вечно сущему, принимая его существование в качестве предпосылки (*ὑπόθεσιν*).¹³ Позднее он докажет, что вечно сущее существует, вернувшись к этому вопросу еще раз после речей о творении космоса,¹⁴ а пока, соблюдая подобаю-

¹² Procl., *ET* 11. К числу основополагающих принципов неоплатонической метафизики относится представление об иерархическом устройстве сущего, то есть о том, что вещи от природы созданы неравными, и что среди них есть как лучшие, так и худшие, как более, так и менее совершенные, как обладающие большей, так и меньшей силой, как существующие в большей, так и в меньшей степени. Ко времени Прокла это представление стало настолько самоочевидным и общепринятым, что философ не считает нужным его обосновать, принимая принцип иерархии за одно из «общих представлений».

¹³ О значении термина «предпосылка» (*ὑπόθεσις*) у Прокла и о геометрическом характере учения о природе см. Martijn 2010, 87–97.

¹⁴ *Tim.* 51b – 52b, где Платон доказывает существование идей («вещей, о каждой из которых мы привыкли говорить как о существующей самой по себе»), исходя из наличия у души разных познавательных способностей: ума и истинного мнения. Под «речами о творении космоса» Прокл подразумевает основную часть диалога *Tim.* 29e – 47e.

щий естествознанию (φυσιολογία) порядок, [229] исходит из этого утверждения как из предпосылки и доказывает все, что из него следует. Ведь естествознание тоже представляет собой исходящую из предпосылок науку,¹⁵ а значит предпосылки должны предшествовать в ней самим доказательствам. Итак, если в речах о материи Платон докажет существование не только материи, но и сущего, то [в этой части диалога], доказав чуть ниже на основании одной из предпосылок (а именно третьей) существование космического Демиурга, получит, что прежде возникающего существует и вечно сущее;¹⁶ после чего на основании четвертой предпосылки покажет, что Демиург сотворил Вселенную, взирая на вечный первообраз.¹⁷ Само же по себе существование вечно сущего прежде имевших возникновение вещей будет доказано в рассуждениях, о которых мы упомянули выше. Вот что следовало сказать по этому поводу.

< 2. ЧТО ПОДРАЗУМЕВАЕТСЯ ПОД «ВЕЧНО СУЩИМ» (τὸ ὄν αἰεί)? >

Теперь спросим о самом «вечно сущем» – означает ли это выражение весь умопостигаемый космос, Демиурга или первообраз Вселенной? Потому что

¹⁵ ἐξ ὑποθέσεως ἐπιστήμη – Платон в *Государстве* приводит геометрию и другие математические науки как пример знания, основывающегося на «предпосылках», то есть на неких исходных положениях, в которых математики «не считают нужным отдавать отчет ни себе, ни другим, словно это всякому и без того ясно» (*Resp.* VI 510 cd). По мнению Прокла, учение о природе (φυσιολογία) тоже является исходящей из предпосылок наукой, поскольку, во-первых, доказывает все свои утверждения, и, во-вторых, строит доказательства, исходя из истинных, первых и более известных по природе начал, которыми для нее выступают бестелесные и неизменные сущности. В той мере, в какой наука о природе обращается к этим началам, она становится причастной непреложной и устойчивой истине, а в какой пытается применить свои бестелесные предпосылки к конкретным телам, оказывается приблизительной и правдоподобной. См. комментарий Прокла к *Tim.* 29bc, где Платон называет учение о природе «правдоподобным мифом»: Procl. *In Tim.* I, 348-353 и Месяц 2001, 33-36.

¹⁶ Plat., *Tim.* 28a 4-6.

¹⁷ Plat., *Tim.* 28a 6 – b2. Согласно Проклу, платоновское учение о природе (φυσιολογία) исходит из пяти предпосылок, которые будут перечислены ниже (*In Tim.* I, 236, 15-20). Третья и четвертая предпосылки, на основании которых Платон доказывает существование вечно сущего, гласят: (3) все возникшее возникает по какой-то причине, существующее без причины не есть возникшее; (4) то, чьим первообразом является вечно сущее, по необходимости прекрасно, а то, чей прообраз возникшее – не прекрасно.

разные комментаторы думали по-разному. Если речь идет обо всем умопостигаемом, то откуда начинается и как далеко простирается умопостигаемый уровень реальности? Если же имеется в виду первообраз, то почему Демиург не будет вечно сущим, раз Демиург и первообраз – не одно и то же? А если подразумевается Демиург, то почему не будет вечно сущим первообраз? О том, что парадигматическую причину следует относить к вечно сущему, ясно дает понять сам Платон, спрашивая: «Взирая на который из первообразов работал тот, кто его созидал, – на тождественный и неизменный или на имевший возникновение?» [Tim. 28c]. И сразу же отвечает: «Если этот космос прекрасен, а его Демиург благ, то ясно, что он взирал на вечное, а если дело обстояло так, что и выговорить-то запретно, значит он взирал на возникшее» [Tim. 29a]. Но если последнее запретно даже выговорить, то первообраз Вселенной существует вечно. А то, что к вечно сущему относится и сам Демиург, становится ясно, когда Платон объявляет созданную Демиургом Душу «первой из возникших вещей», после чего переходит к описанию ее возникновения [Tim. 34c–35b]. [230] Но Демиург – раньше Души, следовательно, принадлежит к вечно сущему. Вот почему Платон впоследствии скажет о нем: «весь этот замысел вечносущего бога» [Tim. 34a]. Да и как бы мог Демиург не быть вечно сущим, если он – божественный Ум?

<2.1. ТОЧКА ЗРЕНИЯ ЯМВЛИХА>

Тогда, возможно, вечно сущим назван весь умопостигаемый космос? С этим толкованием настойчиво спорит божественный Ямвлих, который, объясняя, что вечно сущее превосходит и роды бытия, и идеи, водружает его на вершине умопостигаемого сущего в качестве того, что приобщается к Единому.¹⁸ И хотя правоту его слов подтверждает сказанное о Едином-сущем в *Пармениде* и *Софисте*,¹⁹ где Платон действительно помещает Единое-сущее прежде целого и всего [множества идей], несмотря на то, что и целое, и всё [множество идей] умопостигаемы, тем не менее здесь он недвусмысленно

¹⁸ Ямвлих (Fr. 29 Dillon) понимал под «вечно сущим» (ἀεὶ ὄν) само по себе бытие (αὐτὸ τὸ ὄν) *Софиста* и Единое-сущее (ἐν ὄν) 2-ой гипотезы *Парменида*, которое неоплатоники обычно отождествляли с первым членом, или вершиной, т.н. «умопостигаемой триады», которую описывали либо как Бытие – Жизнь – Ум, используя терминологию *Софиста*, либо как Единое-сущее (ἐν ὄν) – Целое до частей (ὅλον) – Всё (πᾶν), используя терминологию 2-ой гипотезы *Парменида*. См. Dillon 1973, 33–36; 132–133.

¹⁹ Plat., *Parm.* 142b 1 – 155e 3; *Soph.* 244d 11–245 e2.

именует первообраз вечно сущим, целым и всесовершенным. Это непосредственно следует из того места диалога, где Платон называет первообраз не только всесовершенным Живым Существом [*Tim.* 31b], но и целым, говоря о нем как об «объемлющем все остальное живое по особям и родам как свои части» [*Tim.* 30c]. Итак, если первообраз – и целый, и всесовершенный, а первично сущее превосходит и целое, и всё множество идей, то первообраз нельзя отождествить с таким сущим.

Не лучше ли поэтому будет сказать, что хотя подобный чин сущего, о котором толкует сей божественный муж и который Платон рассмотрел в других своих диалогах, и существует, здесь этим именем обозначается весь вечный космос в совокупности? В подобном именовании нет ничего удивительного, поскольку и термин «умопостигаемое» применяют то ко всей невидимой и незримой природе – например, когда умопостигаемой называют душу, как Сократ в *Федоне*,²⁰ то – к вещам, превышающим душевную сущность, как показывает деление отрезка в *Государстве*,²¹ то – к самым первым триадам сущего, как это чуть ниже сделает сам Тимей [*Tim.* 28a]. Таким же точно образом и термин «сущее» обозначает в *Софисте* чин Единого-сущего, а здесь – весь вечносущий космос в совокупности. Конечно, если понимать под «сущим» то, что обладает бытием в первую очередь, то такое сущее будет находиться на вершине умопостигаемого уровня реальности и представлять собой монаду всех существующих вещей. [231] Ведь то, что в первую очередь является тем, что оно есть, всегда занимает наивысшее положение в своей серии, поскольку, будь оно вторым, а не самой по себе идеей, оно больше не было бы тем, что оно есть, в первую очередь. Поэтому так же, как сама по себе добродетель занимает наивысшее положение в серии добродетелей, само по себе равенство является наивысшим среди равенств, а само по себе Живое Существо – наивысшим среди живых существ, так и само по себе сущее, будучи сущим первично, главенствует над всеми сущими вещами, и от него происходит всякое умопостигаемое, мыслящее и какое угодно другое сущее, получившее это имя.

И все же Единое-сущее и вечно сущее – не одно и то же. Единое-сущее находится за пределами Вечности, поскольку Вечность причастна бытию.²² Именно поэтому все причастное Вечности так или иначе относится к сущему, но не все приобщившееся к бытию оказывается тем самым причастным Веч-

²⁰ Plat., *Phaed.* 80ab.

²¹ Plat., *Resp.* VI, 509b–d.

²² Procl. *ET* 87: «Все вечное есть сущее, но не все сущее вечно».

ности, поскольку некоторые вещи приобщаются к бытию во времени, а значит первично сущее действительно выходит за пределы чина Вечности.²³ Но «вечно сущее» вечно, поэтому проведенное рассуждение показывает, что под «вечно сущим» следует, скорее, понимать всё [множество идей], а не Единое-сущее. Последнее превосходит вечное, так как находится посередине между Единым и Вечностью и зовется Единым-сущим еще до [появления] Вечности.

< 2.2. Точка зрения Прокла >

Если следует высказать и мою точку зрения, то Платон, как мне кажется, говорит здесь главным образом обо всем вечно сущем, начиная от природы самого по себе Живого Существа,²⁴ которое является вечным в первую очередь, и заканчивая частными умами. Что же касается Единого-сущего, то его как монаду вечных вещей, невыразимую и соединенную с Единым, он, скорее всего, оставляет в стороне. Таким образом он ведет речь обо всем умопостигаемом, если только не понимать под умопостигаемым самое высшее, потаенное и еще не вышедшее из Единого. Чуть ниже он назовет само по себе Живое Существо «прекраснейшим из мыслимых предметов» [*Tim.* 30d 1-2], имея в виду, что вышестоящие реальности в силу избытка единства превышают даже способность мышления. Впрочем, не исключено, что прекраснейшим из всего мыслимого само по себе Живое Существо зовется потому, что превосходящие его Вечность и Единое-сущее тоже мыслимы: одно – как вечное сообразно причине, другое – как вечное сообразно существу, [232] а третье – как вечное сообразно приобщению. И если отдать предпочтение этому толкованию, то к «вечно сущему» будут относиться и Вечность, и само по себе Живое Существо, и Демиург, и даже само Единое-сущее, заключающее в себе потаенную причину Вечности. И тогда выяснится, что «вечно-сущее» охватывает собой всю превышающую души природу – будь то умопостигаемую или

²³ Прокл приводит здесь еще один довод против толкования Ямвлиха, доказывая, что Единое-сущее не может быть названо «вечным» в строгом смысле слова. Согласно неоплатонической логике, если некая вещь обладает предикатом вечности, то это означает, что она получила этот предикат за счет приобщения к Вечности самой по себе. Однако Единое-сущее превосходит Вечность и поэтому не может приобщиться к ней. А раз оно не может быть «вечным», то не может быть и отождествлено с «вечно сущим». Подробнее о положении Вечности в умопостигаемой триаде см. Opsomer 2000, 363–368 и Месяц 2026, 257.

²⁴ αὐτοζῶον – принимаю это чтение вместо αὐτοεὖός как в издании Эрнста Диля. См. Gerd van Riel 2022, 39 и Runia, Share 2008, 71. Само по себе Живое Существо, или первообраз космоса, отождествляется Проклом с третьим членом умопостигаемой триады и истолковывается как «всё» (πᾶν) умопостигаемое множество идей.

мыслящую, начиная от самого по себе бытия и кончая частными умами, а не только высочайшее из всего сущего, как говорил Ямвлих, каковым является Единое-сущее, благодаря которому всё существующее именуется сущим, и выше которого – только само по себе Единое и начала Бытия.²⁵ Поэтому если Единое превосходит даже бытие самоипостасным,²⁶ поскольку должно быть обособленным ото всякого множества, то вечно сущее хотя и самоипостасно, но обладает этой способностью благодаря Единому. Следующее за вечно сущим одновременно и самоипостасно, и получает ипостась от другой, действующей, причины (таковы, отчасти, и мы сами), а самое последнее, хоть и исходит в бытие от более высокой причины, является не самоипостасным, но безыпостасным.²⁷

<3. ЧТО ТАКОЕ «НЕ ИМЕЮЩЕЕ ВОЗНИКНОВЕНИЯ»

(γένεσιν οὐκ ἔχον)?>

Что же касается вечно сущего, то не следует считать его ни сущим в одном отношении и не сущим в другом, раз уж оно не является сложным и не состоит из настолько непохожих друг на друга частей, ни – когда-то существующим, а когда-то не существующим, ведь иначе его нельзя было бы назвать

²⁵ Под «началами Бытия» Прокл имеет в виду Предел и Беспредельное, смешением которых как раз и является само по себе Бытие, или Единое-сущее. См. Procl., *ET* 89: «Все истинно сущее состоит из предела и беспредельного» и *ET* 90: «Всему состоящему из предела и беспредельного предшествуют сами по себе первый Предел и первая Беспредельность».

²⁶ αὐτοπόστατον – согласно теор. 40 *Начал теологии* «самоипостасным», или «самобытным» называется такое сущее, которое «получает ипостась от самого себя» и «является производящей причиной собственного бытия». Конечно, это не означает, что самоипостасные сущие у Прокла возникают самопроизвольно и не участвуют в непрерывной цепи причин и следствий, начинающейся от Единого. Нет, они всего лишь участвуют в конституировании собственного бытия наряду с вышестоящими причинами. Так, Ум происходит не только от Единого, но и от самого себя, поскольку для того, чтобы начать мыслить, он должен обратиться к самому себе. И точно так же Душа является не только произведением Ума, но и своим собственным производением, и т.п.

²⁷ Прокл делит неоплатоническую систему реальности на четыре сферы: (1) Единое, которое превышает самоипостасное бытие; (2) Ум, который является самоипостасным в собственном смысле слова; (3) Душу, которая является и самоипостасной, и безыпостасной, поскольку сотворена Демиургом и (4) область возникновения, имеющая своим подлежащим материю, которая, будучи небытием, является «безыпостасной».

сущим вечно. Нет, оно есть сущее в собственном смысле слова и всегда, не смешанное ни с какой противоположностью. Мне кажется, что уточнение «*не имеющее возникновения*» как раз и указывает на эту несмешанную и нетронутую чистоту вечно сущего, благодаря которой оно оказывается отделено от любого способа существования, свойственного подобиям бытия и связанного с изменением во времени. Иначе говоря, Платон использует это выражение не ради ясности, чтобы через «*не имеющее возникновения*» пояснить, что такое «*вечно сущее*», как полагают одни комментаторы, и не потому, что хочет сказать об одном и том же и катафатически, и апофатически, как считают другие, но потому что само по себе вечно сущее необходимо мыслить вне совершающегося во времени изменения. Времени причастна Душа, во времени разворачивается жизнь неба, и только [233] умопостигаемая природа вечна сразу в целом. Вот почему иные из древних называли умопостигаемый уровень реальности истинно сущим, душевный – не истинно сущим, чувственно воспринимаемый – не истинно не сущим, а материю – истинно не сущей. Почему они располагали их в таком порядке, мы поясним в другом месте,²⁸ а пока, как мне кажется, нам стало очевидно, что слова о не имеющем возникновения были добавлены Платоном с целью указать на обособленное бытие вечно сущего.

< 4. ЧТО ТАКОЕ «ВОЗНИКАЮЩЕЕ» (τὸ γιγνόμενον)? >

Теперь посмотрим, что Платон подразумевает под «*возникающим*» – весь совокупный космос или только его материальную и во всех отношениях изменчивую составляющую? Потому что и на этот вопрос древние комментаторы отвечали по-разному. Мы будем понимать под «*возникающим*» всё телесное, поскольку оно, взятое само по себе, является неустроенным и всегда или время от времени обустроивается чем-то другим, и не будем относить к «*возникающему*» ни мировую Душу, ибо та в определенном смысле есть вечно сущее, ни тем более Ум, который есть вечно сущее в прямом смысле слова. Одно лишь тело является возникающим и никогда не сущим, поскольку постоянно нуждается в творящей причине и получает от нее видимость бытия. Почему же тогда, спрашивают, Платон не добавил к «*возникающему*», как и к «*сущему*», слово «*вечно*» или «*время от времени*», чтобы возникающее оказалось полной противоположностью вечно сущего? Возможно, он поступил так потому, что, осознавая все многообразие природы возникающего, хотел, чтобы его слова распространялись как на возникающее вечно, так и – на время от времени, ведь если космос в целом возникает

²⁸ Procl., *In Tim.* III, 175, 12 – 176, 24.

вечно, то его части – время от времени. Можно сказать и иначе: если одни формы неотделимы от материи и вечно возникают в ней из вечно сущего, то другие возникают и гибнут во времени. Например, форма телесности вечно возникает и вечно пребывает в материи, а форма огня или воздуха может как входить, так и выходить из материи, отделяясь от нее и уничтожаясь из-за преобладания противоположной природы.

<5. ЧТО ТАКОЕ «НИКОГДА НЕ СУЩЕЕ» (ὅν δὲ οὐδέποτε)?>

Но если вечно находящееся в материи вечно возникает, то представляет собой «никогда не сущее», потому что пока возникающее возникает, оно не существует, а поскольку оно возникает вечно, то не существует никогда. Точно так же и возникающее время от времени: когда оно возникает, [234] оно не существует, а когда не возникает, то тоже не существует, следовательно тоже относится к «никогда не сущему». Но все возникающее возникает либо вечно, либо время от времени, следовательно, все возникающее является «никогда не сущим».

<6. ВОЗВРАЩЕНИЕ К ПЕРВОНАЧАЛЬНОМУ ВОПРОСУ>

После всего сказанного вернемся вновь к поставленному с самого начала вопросу и выясним, говорится ли в этом предложении обо всем сущем или нет, потому что именно с этой целью мы посчитали необходимым внимательно разобрать каждое изречение Платона по отдельности. Итак, скажем ли мы, что здесь говорится обо всем сущем или не обо всем? Если принять, что «вечно сущее» означает только вечную природу, которая является вечной вся в целом, то – не обо всем. К такому сущему не будет тогда относиться ни предшествующее Вечности, ни чин самой Вечности, ни то, что, обладая вечной сущностью, совершает действия во времени.²⁹ Если же под «вечно сущим» понимать все, что является вечным в том или ином отношении – не важно, в

²⁹ Под «предшествующим Вечности» Прокл подразумевает Единое-сущее, которое, будучи причиной Вечности, не является вечным все целиком. Точно так же и сама Вечность, будучи вечной только «сообразно существу» (καθ'ὑπαρξιν), не обладает предикатом вечности и потому не может быть признана «вечно сущим» в строгом смысле слова. Под тем, что, «обладая вечной сущностью, осуществляет свои действия во времени», Прокл имеет в виду Душу, как мировую, так и человеческую, которая таким образом тоже не может быть причислена к вечно сущему. См. Procl., ET 191: «Всякая приобщимая душа имеет вечную сущность и осуществляемую во времени деятельность».

собственном или несобственном смысле слова, целиком или отчасти – то тогда в число вечных вещей попадет и Душа, да и Единое-сущее можно будет назвать вечно сущим, поскольку о нем говорится как о единовидно и сокровенно содержащем в себе причину всех вечных вещей.³⁰ В самом деле, сначала идет превышающее Вечность, за ним – сама Вечность, потом – просто вечное и, наконец, вечное в определенном отношении. И каждое из них есть вечно сущее, но только одно – как сила и источник вечного; другое – как то, что первым существует в качестве вечного, т.е. является Вечностью само по себе, а не сообразно приобщению; третье – как приобщившееся к Вечности и первым ставшее вечным все в целом; и четвертое – как получившее этот отличительный признак в том или ином отношении. Ведь каждая вещь существует трояким образом: сообразно причине, сообразно существу и сообразно приобщению. Так, Единое-сущее есть сообразно существу только сущее, а сообразно причине – вечно сущее. Вечность есть сообразно существу вечно сущее, а сообразно приобщению – сущее. Вечное же есть сообразно приобщению сущее и вечно сущее, а сообразно существу – что-то другое, например, умопостигаемое, умопостигаемо-мыслящее или мыслящее. И если – мыслящее, то либо целое, либо частичное, и если – частичное, то либо надкосмическое, либо внутрикосмическое, и если – внутрикосмическое – то либо божественное, либо сущее после богов, причем все перечисленное вечно или только по сущности, или также по силе и действию. [235] Вот до каких вещей из тех, что вечны в том или ином отношении, будет в этом случае простираться вечно сущее.

Теперь обратимся к «возникающему». Если брать этот термин в строгом смысле слова, то мы получим во всех отношениях изменчивое становление. Если же понимать под ним все возникшее тем или иным образом, то и небо придется признать возникающим как причастное движению и изменению, и Душу – как первую из возникших вещей, поскольку она живет во времени, и время от природы связано с ее действиями. Так, подымаясь снизу вверх, мы придем к Душе как первой из возникших вещей, а нисходя сверху вниз, опять-таки остановимся на ней как на последней из вечных. А если нам справедливо возразят, что и небо существует всегда, то на это мы ответим, что бы-

³⁰ Большинство ученых видят здесь ссылку на *Халдейские Оракулы* (*Or. Ch.* 198: «сокровенный [космос]»). Diehl 1903, 234; Festugière 1969, 63; Runia, Share 2008, 75.

тие неба всегда возникает от чего-то другого, тогда как Душа получает собственное бытие, в том числе, и от себя самой.³¹ Вот почему в *Федре* Сократ называет ее одновременно и невозникшей, и самодвижной,³² имея в виду, что она есть начало всякого возникновения, но при этом порождает и животворит саму себя. Поэтому правильнее всего будет говорить о Душе как об одновременно и возникшей, и невозникшей, и вечной, и не вечной. Недаром Афинский гость посчитал необходимым назвать ее «не подверженной гибели», но при этом «не вечной».³³ Тем самым он хотел показать, что Душа является вечной в определенном отношении, а не вся целиком, как истинно сущее. Действительно, вечно быть и вечно возникать – не одно и то же; и если небо вечно возникает, поскольку не обладает бытием благодаря самому себе, то Душа еще и вечно существует, так как получает бытие от себя самой, а все предшествующее Душе не возникает, но существует благодаря причине, потому что возникновение присуще только тому, что получает ипостась исключительно от чего-то другого.

Итак, мы постарались показать, в каком смысле эти части предложения охватывают все сущее, а в каком – не все. Они охватывают не все, поскольку [под «вечно сущим» и «возникающим»] понимается вечное и возникающее в строгом смысле слова, то есть предшествующее Душе и следующее за ней. И они охватывают все, потому что при наличии крайних членов можно отыскать и середину, которая есть одновременно и сущее, и возникающее.

Но почему Платон дает определения вечно сущему и возникающему прежде всех остальных аксиом? [236] Нам будет легче это понять, если принять во внимание, что самая первая задача, которую требуется решить относительно Вселенной, это «возникла ли она или пребывает невозникшей?», как было сказано чуть выше [Tim. 27c], и как Платон скажет немного спустя: «мы во всяком случае обязаны поставить относительно нее вопрос, с которого должно начинать рассмотрение любой вещи: была ли она всегда, не имея начала своего возникновения, или же возникла?» [Tim. 28b] И раз эта задача заслуживает рассмотрения прежде всех остальных, то и среди аксиом первое место, по справедливости, занимает определение того, что есть возникшее и что есть вечное, потому что все остальные аксиомы следуют за этими так же, как за задачей о возникновении Вселенной – все прочие задачи.

³¹ Душа, в отличие от неба (или космоса), является самоипостасной. Это делает ее в большей степени вечной, нежели возникающей, так как согласно теор. 49 *Начал теологии*, «все самоипостасное вечно».

³² Plat., *Phaedr.* 245 e, 246a.

³³ Plat., *Leg.* X, 904a.

<7. ПЯТЬ ПРЕДПОСЫЛОК ВСЕОБЩЕГО УЧЕНИЯ О ПРИРОДЕ>

Возвращаясь вновь к вопросу о предпосылках (ὑποθέσεων), следует более подробно пояснить мою точку зрения. Платон, как мне кажется, поступает здесь подобно геометрам: прежде чем перейти к доказательствам, он принимает определения и предпосылки, с помощью которых будет потом вести доказательства, и таким образом устанавливает начала всеобщего учения о природе. Подобно тому как одни начала у музыки, а другие – у врачебного искусства, и одни у арифметики, а другие – у механики, точно так же и у всеобщего учения о природе имеются свои собственные начала, которые и перечисляет здесь Платон [*Tim.* 28ab].

(1) Истинно сущее есть то, что постигается с помощью мышления и рассуждения.

(2) Возникшее есть то, что подвластно мнению и неразумному ощущению.

(3) Все возникшее возникает по какой-то причине, существующее без причины не есть возникшее.

(4) То, чьим первообразом является вечно сущее, по необходимости прекрасно, а то, чей первообраз возникшее, не прекрасно.

(5) Вселенная (τὸ πᾶν) именуется либо небом, либо космосом.

Из этих-то начал и выводится все последующее. Именно поэтому Платон, как я думаю, говорит, что такое вечно сущее и возникающее, но не поясняет, почему то и другое существует. Так поступил бы и геометр, который, прежде чем приступить к доказательствам, дает определение точки и линии, однако ни словом не упоминает о том, почему каждая из них существует. Да и как бы он мог оставаться геометром, если бы принялся рассуждать о собственных началах? [237] Точно так же и естествоиспытатель обязательно скажет, что такое вечно сущее, потому что этого требуют предстоящие доказательства, но никогда не станет доказывать, что оно существует, потому что тогда он вышел бы за пределы собственной науки. Но поскольку Тимей, как уже говорилось [*In Tim.* I, 204, 3], будучи естествоиспытателем-пифагорейцем, не похож на остальных исследователей природы, то и Платон, приоткрывая даже здесь свое высочайшее знание, в дальнейшем совершенно гениально объяснит, почему истинно сущее существует, а до тех пор, соблюдая границы науки о природе, довольствуется только его определением. При этом если определение вечно сущего и возникающего он, очевидно, ищет с целью обнаружить входящие в состав Вселенной причины – форму и материю, ибо в них нуждается все возникшее, то третью предпосылку использует с целью отыскать действующую причину Вселенной, четвертую – чтобы показать, что Вселенная была

создана в подражание вечному первообразу, а пятую, касающуюся названия, – чтобы проследить сообщаемые космосу благо и неизреченность, как будет показано ниже [*In Tim.* I, 274, 20].

Мне кажется, что и Аристотель в подражание Платону принимает в *Физике* одну предпосылку, говоря: «нами должно быть положено в основу, что природны вещи – либо все, либо некоторые – подвижны».³⁴ Действительно, если мы хотим преуспеть в рассуждениях о природе, а природа – начало движения, то движение должно существовать по необходимости. И в трактате *О небе* прежде, чем перейти к остальным рассуждениям, он выдвигает пять предпосылок, о которых Плотин как-то сказал, что мол «Аристотелю все равно, согласен ли кто-нибудь с его предпосылками относительно пятого тела».³⁵

- (1) Простое движение принадлежит простому телу.
- (2) Простое тело имеет от природы некое простое движение.
- (3) Простых движений два.
- (4) Одно противоположно одному.
- (5) Не имеющее противоположности [238] не имеет и того, что его уничтожит.

Отсюда Аристотель выводит бытие пятого тела.³⁶ Но если на основании этих предпосылок он доказывает, что пятое тело не имеет возникновения, то Платон – что оно возникает. Противоречат ли они друг другу или нет, станет ясно в дальнейшем [*In Tim.* 286, 20], а пока ограничимся сказанным.

³⁴ Arist., *Phys.* I, 2, 185a 12–13; II 1, 192b 21.

³⁵ Plot., *Enn.* II 1, 2, 12–13.

³⁶ Прокл перечисляет эти же предпосылки в трактате *Начала физики* (*EPh* II, 1–6) и с их помощью доказывает вслед за Аристотелем существование пятого тела (эфира) и вечность космоса. Несмотря на то, что в платоновском *Тимее* 32bc Демиург порождает космос только из четырех элементов – земли, огня, воздуха и воды, Прокл убежден, что между Платоном и Аристотелем нет противоречия в этом вопросе, поскольку Платон, соотнося небо с пятым правильным многогранником (додекаэдром), также желал показать, насколько сильно его природа отличается от всех прочих тел. См.: Procl. *In Tim.* I, 6, 31 – 7, 2: «Аристотель согласен с Платоном в том, что признает небо невозникшим и состоящим из пятой сущности, ибо какая разница, назовем ли мы его пятым элементом или пятым космосом и пятым многогранником, как делает Платон?»

<8. ТОЛКОВАНИЕ СЛОВА «ВЕЧНО» (ἀεί)>

Почему Платон, обычно использующий для описания умопостигаемого сущего выражения «само по себе» (αὐτό) и «как таковое» (ὅπερ), не прибегает здесь ни к тому, ни к другому, но выбирает характеристику «вечное» как самую подходящую для сущего? Этот вопрос содержит в себе следующее затруднение: почему из трех обозначений природы истинно сущего Платон счел «вечное» самым главным?

Возможно, потому что «само по себе» обнаруживает простоту умопостигаемого – то, чем оно является сообразное существу и в первую очередь, то есть тот отличительный признак, в соответствии с которым умопостигаемое, будучи тем, что оно есть, в первую очередь, наполняет своим присутствием вторичное. Выражение же «как таковое» указывает на чистоту умопостигаемого, на его беспримесность и ненаполненность противоположной природой, а «вечное» – на вечность, неизменность и непреложность его существа. Например, говоря о «самом по себе» прекрасном или «самом по себе» справедливом, мы имеем в виду не прекрасное благодаря приобщению к красоте и не справедливое в силу причастности к справедливости, но само по себе первично прекрасное и первично справедливое. Говоря же о прекрасном «как таковом», мы имеем в виду такое прекрасное, которое не смешано с безобразным и не загрязнено противоположной природой наподобие материальной красоты, которая, находясь в безобразном, и сама наполняется природой своего подлежащего. Когда же мы говорим о «вечно» прекрасном, то имеем в виду такое прекрасное, которое не бывает когда-то прекрасным, а когда-то безобразным, но остается прекрасным всегда. Таким образом первое обнаруживает простоту умопостигаемого и его способность обустроить все остальное (потому что благодаря самому по себе прекрасному становятся прекрасными все красивые вещи, точно так же как благодаря самому по себе равенству становится равным все равное); второе показывает уникальность, чистоту, беспримесность и незапятнанность умопостигаемого (потому что быть «как таковым» означает не становиться другим и не включать в себя ничто чуждое); а третье указывает на его неизменность, поскольку «вечное» [239] как раз и значит неизменное. При этом речь идет не просто о неизменности, но о вечном пребывании, ибо одно дело – просто вечное, а другое – вечное во времени. Первое существует все сразу,³⁷ а второе длится

³⁷ О том, что вечное «существует все сразу», Прокл подробно пишет в *Началах теологии* 52: «Если вечное имеет вечную сущность, то эта сущность будет целиком и полностью осуществленной, то есть не такой, у которой одна часть уже существует, а другая, которой еще нет, еще только собирается быть, но такой, которая есть сразу

столько же, сколько и время в целом, то есть бесконечно. И если первое есть сейчас, то второе представляет собой нескончаемую и постоянно возникающую протяженность.

Отсюда следует, что предикат «*само по себе*» сущие получают от умопостигаемого первообраза, поскольку тот выступает причиной их простоты и способности наделять другое тем, чем они сами являются в первую очередь. Предикат «*как таковое*» приходит к ним от Единого-сущего, которое первым оказывается обособлено от небытия и лишенности, поскольку, будучи сущим первично, сокровенным и неделимым образом дает в себе основание всему последующему. Наконец, «*вечными*» они становятся благодаря Вечности, ибо как Единое-сущее наделяет умопостигаемое бытием, так Вечность служит для него источником вечности. Поэтому если бы Платон рассуждал здесь о приобщающемся и приобщаемом и для того, чтобы их различить, нуждался бы в определении сущего, то спросил бы: «что есть сущее *само по себе*?». Если бы он говорил о несмешанном и смешанном, то вопрос звучал бы: «что есть сущее *как таковое*?». Но поскольку он собирается рассуждать о возникающем и не имеющем возникновения и нуждается в определении сущего ради них, то естественным образом спрашивает: «что есть *вечно* сущее?», потому что этот предикат как раз и отличает вечно сущее от имеющего ипостась во времени, то есть от возникшего, которое так же сопряжено со временем, как не имеющее возникновения – с вечностью.

Вот и Платон скажет ниже, что «*природа Живого Существа*», заключающая в себе всех мыслимых животных, «*вечна*» [*Tim.* 37d 3], а время «*возникло вместе с небом*» [*Tim.* 38b 6]. Ведь даже если вечно сущее происходит, как мы говорим, от причины, правильно будет называть его не возникающим, но существующим благодаря всем причинам, ибо и то, ради чего, и то, в подражание чему, и то, благодаря чему, для него суть одно и то же.³⁸ Вечно сущее самоипостасно и, как таковое, не может возникнуть ни благодаря самому себе

все, чем только может быть, так что к ней невозможно ничего ни добавить, ни убавить. Если же помимо сущности вечное обладает еще и вечной деятельностью, то его деятельность тоже будет целиком и полностью осуществленной и будет пребывать в одной и той же мере совершенства, как бы застыв в одном тождественном определении безо всякого движения и перемены».

³⁸ По убеждению Прокла, Платон вслед за пифагорейцами выделял пять причин бытия вещей: три основные и две вспомогательные. К основным он относил: целевую («то, ради чего»), парадигматическую («то, в подражание чему») и действующую («то, благодаря чему»), а к вспомогательным – форму и материю. Отличие между ними он видел в том, что основные причины, порождая следствие, остаются

(иначе оно оказалось бы когда-то не сущим, ведь когда возникающее возникает, оно не существует), ни в подражание самому себе (иначе оно было бы составным), ни ради самого себя (иначе оно было бы несовершенным).³⁹ Возникающее же всегда зависит от чего-то другого и происходит от других причин, а таково [240] все телесное.

Но почему возникающее названо «никогда не сущим», если в *Софисте* Платон со всей определенностью говорит, что оно тоже в каком-то смысле существует?⁴⁰ На этот вопрос он и сам ответит чуть позже, когда пояснит, что возникающее не столько не существует, сколько «никогда не существует на самом деле» [*Tim.* 28a 2-4]. Вот и здесь оно названо «никогда не сущим», потому что слово «сущее» закреплено за вечной природой, а возникающее никогда не существует вечно. И поскольку бытие, то есть сущее, не приемлет небытия, то ясно, что возникающее, в котором бытие и небытие переплетены друг с другом, не будет сущим в том же смысле, в каком сущее в чистом виде, то есть само по себе, потому что сущему свойственно только быть, а не содержать наряду с бытием отчасти и небытие, то есть быть одновременно [и сущим], и не сущим.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Betegh, G. (2010) "What makes a myth eikô: Remarks inspired by Myles Burnyeat's EIKÔS MYTHOS," in R. D. Mohr and B. Sattler, eds. *One Book – The Whole Universe. Plato's Timaeus Today*. Las Vegas: Parmenides Publ., 213–224.
- Brisson, L. (2004) "Kronos the Summit of the Intellective Hebdomad in Proclus' interpretation of the Chaldaean Oracles", in G. van Riel and C. Macé, eds. *Platonic ideas and concept formation*. Leuven, 191–210.
- Burnyeat, M. F. (2009) "EIKÔS MYTHOS," in Catalin Partenie, ed. *Plato's Myths*. Cambridge: Cambridge University Press, 167–186.
- Cornford, F. M. (1935) *Plato's Cosmology*. London: Routledge.
- Des Places, É. (1971) *Oracles Chaldaïques*. Paris: Les Belles Lettres.

отдельными от него и продолжают существовать самостоятельно, тогда как вспомогательные принадлежат следствию как его составные части и нуждаются в нем для своего существования. См. Procl. *ET* 75 и *In Tim.* I 17, 15–30. Поскольку вечно сущее самоипостасно, оно является причиной собственного бытия – одновременно и целевой, и парадигматической, и действующей, поэтому все три основные причины для него «суть одно и то же».

³⁹ Согласно *Началам теологии* 45 «все самоипостасное не имеет возникновения». Поэтому в этом предложении Прокл показывает, почему самоипостасное может существовать, но не возникать благодаря самому себе.

⁴⁰ Plat. *Soph.* 247 c9 – d4.

- 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.
- Dillon, J.M. (1996) *The Middle Platonists*. Ithaca, New York: Cornell University Press.
- 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.
- Lernould, A. (2001) *Physique et Théologie: Lecture du Timée de Platon par Proclus*. Villeneuve d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion.
- Majercik, R. (1989) *The Chaldean Oracles*. Leiden-New York: Brill.
- Martijn, M. (2006) "The *eikôs mythos* in Proclus' Commentary on the *Timaeus*," in Harold Tarrant and Dirk Baltzly, eds. *Reading Plato in Antiquity*. London: Bloomsbury Academic, 151–168.
- Martijn, M. (2010) *Proclus on Nature. Philosophy of Nature and Its Methods in Proclus' Commentary on Plato's Timaeus*. Leiden-Boston: Brill.
- O'Meara, D. J. (1990) *Pythagoras revived. Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*. Oxford: Clarendon Press.
- Morrow, G.R., Dillon, J.M., tr. (1987) *Proclus' Commentary on Plato's "Parmenides"*. Princeton: Princeton University Press.
- Mourelatos, A. (2009) "The Epistemological Section (29b–d) of the Proem in *Timaeus*' Speech: M. F. Burnyeat on *eikôs mythos*, and comparison with Xenophanes B34 and B35," in R. D. Mohr and B. Sattler, eds. *One Book – The Whole Universe. Plato's Timaeus Today*. Las Vegas: Parmenides Publ., 225–248.
- Opsomer, J. (2000) «Deriving the Three Intelligible Triads from the *Timaeus*», in A. Segonds and C. Steel, eds. *Proclus et la Théologie Platonicienne*. Leuven / Paris, 351–372.
- Plotini opera* (1951–1973) *Enneades*, ed. P. Henry and H.-R. Schwyzer, 3 vols. Leiden: Brill.
- Ross, W.D. (1949) *Aristotle's Prior and Posterior Analytics*. A revised text with introduction and Commentary. Oxford: Clarendon Press.
- Ross, W.D. (1955) *Aristotle's Physics*. A revised text with introduction and Commentary. Oxford: Clarendon Press.
- Runia, D.T., Share, M., tr. (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., eds. (1968–1997) *Proclus. Théologie Platonicienne. Livre I–VI*. Paris: Les Belles Lettres.
- Siorvanes, L. (1996) *Proclus: Neo-Platonic Philosophy and Science*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

- Steel, C. (2003) «Why should we prefer Plato's *Timaeus* to Aristotle's *Physics*? Proclus' critique of Aristotle's causal explanation of the physical world», in R.W. Sharples, and A. Sheppard, eds. *Ancient Approaches to Plato's Timaeus*, London, 175–187.
- Taylor, A. E. (1928) *A Commentary on Plato's Timaeus*. Oxford: Clarendon Press.
- Van den Berg, R.M., ed. (2001) *Proclus' Hymns. Essays, Translation, Commentary*. Leiden: Brill.
- Van Riel, G., ed. (2022) *Procli Diadochi in Platonis "Timaeum" Commentaria*. Librum II. Oxford: Oxford University Press.
- Wallis, R.T. (1972) *Neoplatonism*. London: Duckworth.
- Аверинцев, С.С., пер. (1994) «Тимей», Платон. Сочинения в 4 томах. Том 3. Москва: Наука, 421–500.
- Месяц, С.В. (пер., комм.) (2001) *Прокл. Начала физики*. М.: ГЛК.
- Месяц, С.В. (пер., комм.) (2012) *Прокл Диадокх. Комментарий к «Тимею». Книга I*. Москва: ГЛК.
- Месяц, С.В. (2025) «Прокл Диадокх. Комментарий к *Тимею* Платона. Книга II (*In Tim.* I, 205–227). Перевод и комментарий», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 19.2, 1258–1288.
- Месяц С.В. (2026) «Прокл о вечности и времени», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 20.1, 242–273.

References in Russian:

- Averincev, S.S. (transl.) (1994) «Timej», Platon. Sochineniya v 4 tomah [Plato, Collected Writings], Vol. 3. Moscow: Nauka, 421–500.
- Mesyats, S.V., transl. and comm. (2001) *Proclus. Nachala fiziki [Elements of Physics]*. Moscow: GLK.
- Mesyats, S.V., transl. and comm. (2012) *Proclus. Kommentarij k "Timeju" [Commentary on Plato's "Timaeus"]*, Book I. Moscow: GLK.
- Mesyats, S.V. (2025) «Proclus. Kommentarij k *Timeju* [Commentary on Plato's "Timaeus"]», Book II. Perevod i Kommentarij [Translation and Commentary], *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 19.2, 1258–1288.
- Mesyats, S.V. (2026) «Proclus o vechnosty i vremeni [Proclus on Time and Eternity]», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 20.1, 242–273.