



# Дамаский

Комментарий  
к "Пармениду"  
Платона





ΔΑΜΑΣΚΙΟΥ ΔΙΑΔΟΧΟΥ

**ΕΙΣ ΤΟΝ ΠΛΑΤΩΝΟΣ ΠΑΡΜΕΝΙΔΗΝ  
ΑΠΟΡΙΑΙ ΚΑΙ ΕΠΙΛΥΣΕΙΣ**



ΕΚΔΟΣΙΣ ΠΕΠΟΙΗΜΕΝΗ  
ΥΠΟ Λ. Υ. ΛΟΥΚΟΜΣΚΙΟΥ

ΕΚΔΟΤΙΚΟΝ ΔΩΜΑ «ΤΟ ΠΑΝ»

Ἀγίου Πέτρου πόλις  
„βή“

ДАМАСКИЙ

КОММЕНТАРИЙ

К «ПАРМЕНИДУ» ПЛАТОНА



ИЗДАНИЕ ПОДГОТОВИЛ  
А. Ю. ЛУКОМСКИЙ



ИЗДАТЕЛЬСКИЙ ДОМ "МІРЬ"

Санкт-Петербург  
2008

ББК 87.3(0)  
УДК 141.131  
Д 16

ПЕРЕВОД  
А. Ю. ЛУКОМСКОГО

*Издание осуществлено при финансовой поддержке  
Федерального агентства по печати и массовым  
коммуникациям в рамках Федеральной целевой программы  
«Культура России»*

Д 16 **ДАМАСКИЙ**  
**Комментарий к «Пармениду» Платона** / Пер.  
с древнегреч., статья, примеч., указатели, список  
литературы А. Ю. Лукомского. — СПб.: Миръ, 2008. —  
752 с.

Комментарий к ключевому для понимания античной философской мысли диалогу Платона «Парменид» принадлежит перу последнего сcholарха платоновской Академии Дамаския (VI в. н. э.). Он представляет собой своего рода критическое продолжение ранее опубликованного комментария Прокла к этому диалогу.

Издание предназначено для специалистов в области истории философии, а также для широкого круга читателей, интересующихся духовной культурой поздней античности.

ISBN 978-5-98846-027-5



- © А. Ю. Лукомский — перевод на русский язык, статья, примечания, указатели, список литературы, макет, 2008  
© Издательский дом «Миръ», 2008



# I

## О ПЕРВОЙ ГИПОТЕЗЕ

*(отсутствует)*

# II

## О ВТОРОЙ ГИПОТЕЗЕ

*(начало отсутствует)*

*Первая серия вопросов  
(отсутствует)*

*Ответ на первый вопрос  
(начало отсутствует)*

<...> безучастных — допускающими участие в себе <sup>1</sup>, коль <sup>1,1</sup> скоро некими сущностями оказываются и безучастные умы <sup>2</sup>, поскольку и умные боги — это какие-то <сущности> <...>

127. Необходимо иметь в виду, что сопряжение <sup>3</sup> высших <родов>, относящихся к сфере умопостигаемого, с низшими, располагающимися в области частных потоков <sup>4</sup>, подразумевает <sup>5</sup> наличие между ними многих промежуточных ступеней. Причиной тому является несоразмерность сопрягаемых родов между собой, обусловленная, с одной стороны, превосходством выступающего предметом сопричастности над участвующим, а с другой — низшим положением последнего по отношению к первому. Например, ни тело без души, ни душа без ума не могли бы, <sup>1,2</sup> пожалуй, быть причастными богу, а отделенные друг от друга вещи, пребывающие в становлении, способны соприкоснуться

с единым только благодаря наличию некоей сущности, объединяющей их. И даже само сущее, высший чин сущих<sup>5</sup>, несо-  
 5 размерно ни с потусторонним всему отеческим светом<sup>6</sup>, ни с отеческой силой<sup>7</sup>. Поэтому <оно может сопрягаться с ними> лишь при помощи собственной генады, принадлежащей к одному племени с этим светом; оно похоже на тело, одушевленное и упорядоченное некоей силой и потому до некоторой степени уподобившееся уму. Итак, все, способное сопрягаться с подлинным единым<sup>8</sup>, может приходить в это состояние только при посредстве неких промежуточных родов.

- 10 Напротив, сопряжение <родов> в средних чинах не требует наличия каких-либо объектов, занимающих промежуточное положение, поскольку здесь <сопрягаемые роды> соразмерны между собой. Скажем, единое, соответствующее этим чинам, есть единое, уже до некоторой степени совершившее нисхождение, а положение сущего в таких чинах достаточно прочно. Поэтому любая сущность в данном случае вольна соприкоснуться с генадой. Например, умопостигаемые сущности принадлежат к одному роду с умопостигаемыми генадами, умные — с умны-  
 15 ми, а умопостигаемо-умные — с одноименными им.

- Причиной этого следует считать выход за свои пределы, всегда приводящий к разделению божественного на множество родов. И безучастные генады, разумеется, неразрывно объединены с допускающими участие в себе. Поэтому одни и те же генады мы порой называем допускающими участие в себе,  
 20 а иногда — не допускающими, ибо им свойственно невыразимое и нерасторжимое единство. В низших чинах допускающие участие в себе и безучастные умы [не] будут полностью обособлены друг от друга, а в промежуточных они окажутся разделенными лишь в некотором отношении, ибо в каком-то смысле каждый из них будет безучастным, а в каком-то — допускающим участие в себе. И жизнь, располагающаяся в уме, всегда выступает предметом сопричастности, а предшествующая уму  
 25 безучастна; сущность, пребывающая в жизни, допускает участие в себе, а идущая впереди жизни безучастна.

- Напротив, выступающее предметом участия и безучастное в промежуточных чинах не будут ни полностью объединены между собой, как в умопостигаемом, ни окончательно  
 1,3 разделены, как среди умного, напротив, они окажутся и объединенными, и разделенными — в различных смыслах и в разных отношениях. Скажем, они объединены, поскольку природа их едина, и разделены, поскольку выступают как нечто вон то или

вот это, хотя природа их и едина. Например, сущность есть нечто, в высшей мере более объединенное, чем жизнь, и более объединенное, чем ум, а жизнь есть объединенное в меньшей степени, чем сущность. 5

Итак, сущность, допускающая участие в себе, объединена в данном случае с безучастной. Следовательно, поскольку промежуточные ипостаси одновременно и разделены, и объединены, допускающее участие в себе и безучастное в их рамках также объединены и разделены. В самом деле, если бы они были просто разделены, чем раздельность умопостигаемо-*«умного»* отличалась бы от свойственной умному? А если бы они были 10 только объединены, в чем состояло бы их отличие от умопостигаемого единства? Стало быть, умопостигаемое, по природе безучастное, порождает сущность, в каком-то смысле допускающую участие в себе; при этом допускающее участие в себе пребывает в безучастном совершенно иным способом, чем само безучастное.

Из двух наборов аргументов, подтверждающих приведенные противоречащие друг другу точки зрения <sup>9</sup>, я до сей поры рассматривал в основном высказанные в первый черед; сейчас я перехожу к выдвинутым во вторую очередь. В самом деле, помимо вышеизложенного, мне кажется, сложность сущностных колесниц <sup>10</sup> могла бы быть собственным признаком только околокосмических родов <sup>11</sup>, но уж никак не выступающих в качестве истоков <sup>12</sup> и потому отвергающих любую сложность; скорее всего, нужду в сущностном посредствовании для сопряжения 20 с единым могло бы испытывать только становление, но никак не ипостась, являющаяся подлинной <sup>(1)</sup>.

Кроме того, ум, первое, что чем-то отличается от божественной природы, скорее всего, стоит ближе всего к ней. Действительно, в противном случае (если бы впереди ума шло нечто 1,4 более близкое к божественности) в число лучших родов <sup>13</sup> никак не могли бы входить такие, сущностью которых является только ум. Ведь, если бы божественность была чем-то отграничена от последнего, получилось бы, что жизнь идет впереди ума; однако даже в чине ангелов <sup>14</sup> жизни, разумеется, должно предшествовать умопостигаемое. 5

Далее, сложность всегда подразумевает последовательное добавление тех или иных компонентов. Поэтому нужно было бы, чтобы в высших чинах всегда существовало нечто первое,

---

(1) Платон. Федр, 247c7.

соответствующее каждой отдельной вещи самой по себе. Скажем, в рассматриваемом случае отпадающие <от божественности> роды появляются последовательно, и одни из них обретают свою сущность в качестве ума, другие — как душа, а третьи — лишь в качестве тела; последние и будут живыми существами в строгом смысле этого слова.

- 10 И может быть, вообще не следует делить умопостигаемое на генаду и сущее, зависящее от нее. Ведь, согласно Пармениду, умопостигаемое единое сущее есть целое <sup>(1)</sup> и совокупное, оно не делится на ведущее и ведомое; только когда единое и сущее в каком-то смысле обособляются друг от друга, в рамках целого возникают части: единое и сущее, однако и тогда од-
- 15 но не выступает как своего рода колесница, а другое — как то, что эта колесница везет. Таким образом, даже когда умопостигаемое выходит за свои пределы, оно всегда остается единым сущим и не превращается в сущее, предшествующее жизни и зависящее от единой генады. В его рамках нет выступающего предметом сопричастности или безучастного, различия такого рода следует проводить лишь при рассмотрении <генады>, от которой зависит сущность. Связь такого рода между
- 20 <генадой и сущностью> берет начало только в умопостигаемом, где наряду с единичным числом уже появляется сущностное <sup>(2)</sup> 15. Следовательно, в умопостигаемо-умном присутствует некая частица, появившаяся не от умопостигаемого, ибо
- 1,5 лишь тогда могла бы возникнуть сущность, обособленная от единого, а не единое сущее в целом. Как раз поэтому Парменид и утверждает, что любая часть сущности зависит от своей собственной генады <sup>(3)</sup>; значит, две разные сущности не должны зависеть от одной и той же генады, по крайней мере в рамках умопостигаемо-умного устройства. Напротив, в том, что подобное имеет место в низших чинах, обладающих еще и другими
- 5 свойствами, нет ничего удивительного.

128. И если в этих первых чинах ведущее (τὸ ἡγούμενον) и ведомое (τὸ οὐκ ἡγούμενον) всегда должны быть чем-то единым, хотя бы ведомое и зависело от единого, значит, они никак не могут оказаться жизнью и сущим и идущими за ними умом и жизнью. Парменид вообще пока не пользуется понятием «сущее само по себе», он введет его ниже, когда будет давать
- 10 определение единичному числу, переплетенному с сущностным

(1) См.: Платон. Парменид, 142c7–d9. (2) См.: Там же, 143a4–144e8. (3) См.: Там же, 144c6–8.

в каждой части сущности <sup>(1)</sup>. И если применительно к сплетенной этими числами ткани можно говорить как о колеснице, она может быть колесницей лишь для сущности, но никак не для единого; тело, со своей стороны, также есть колесница души, а отнюдь не сущности.

Следовательно, сущностное число единоприродно сопряжено с единым, с сущностным в свой черед связано душевное, а с последним — телесное. В умопостигаемом, очевидно, никак не может располагаться плерома <sup>16</sup>, которую они образуют. Ведь во всех чинах, выступающих в качестве истока, простое сопрягается с простым, а единое — с единым. Напротив, в частных потоках к сущностному числу добавляется некий момент становления, сплетающийся с ним в единую ткань вследствие своей общности с ним; в результате своего рода становление в косвенном смысле оказывается присущим и единичному числу. Вот что следует сказать по данному поводу.

129. [1] И если бы кто-нибудь испытывал затруднения в вопросе, почему <безучастный> ум производит на свет и ум, в котором участвует душа, и саму душу, и тело, подчиненное ей, и таковы три своего рода колесницы этого ума, в то время как божественность порождающего ума не производит на свет трех отдельных частных божественностей — ума, души и тела; [2] если бы он выразил недоумение в вопросе, почему одна генада воплощается в виде двух или даже трех колесниц, <ибо умная генада в каком-то отношении оказывается и душевной, а в каком-то — даже> телесной, душевная в чем-то выступает и как умная, и как телесная, а физическая в некотором отношении является и душевной, и умной; [3] наконец, если бы он счел, что на сущностном уровне зависящее оказывается тем же, чем на сверхсущностном было то, от чего оно зависит, и, стало быть, если сущностное тройственно, то тройственным должно быть и сверхсущностное, — так вот, если бы кто-нибудь испытывал трудности во всех перечисленных вопросах, он, во-первых, должен был бы припомнить сказанное мною выше <sup>(2)</sup>: непосредственно соприкасаться с единым способен лишь ум, в то время как душа, тело и становление вообще подобно нищенке Пении стоят подле дверей Порога <sup>(3)</sup>. Они только издалека, опосредованно, способны вкусить частицу генады. Примерно то же самое мы имеем в виду, когда утверждаем,

(1) См.: Платон. Парменид, 144c4–8. (2) См.: Наст. соч., I, р. 3.21–23. (3) Платон. Пир, 203b4–5.



- что зримые стихии оказываются колесницами поддунных богов:
- 15 последние, разумеется, не соприкасаются с этими стихиями непосредственно (ибо разве находящееся то в одном, то в другом состоянии могло бы хоть как-то соприкасаться с неизменным?), стихии сопрягаются с богами в несколько ином смысле — в том же, в каком становление оказывается близким божественной плероме, поскольку одна колесница в этом случае сближается с другой. Во-вторых, необходимо иметь в виду, что
- 20 подобные генады уже предвосхищают в себе некие основы не только умного, но и душевного, и даже телесного своеобразия. В-третьих, пусть сомневающийся считает три обсуждаемые колесницы единым составным эйдосом; впереди него, разумеется, должна идти одна генада. Например, душа космоса, составного и многообразного, является единой и несоставной, а единый ум
- 25 возглавляет душу и тело вместе взятые как единый эйдос. Пусть он, кроме того, учтет, что божественность порождающего ума, сотрудничая с самим умом, производит на свет не только такой
- 1,7 троякий эйдос, но и возглавляющую его генаду; не рождается сперва ум, затем душа и, наконец, тело, они не будут чем-то существующим по отдельности. Действительно, божественная сложность отнюдь не подразумевает соединение между собой полностью разобщенных до этого предметов — даже в космосе части не существуют до их соединения, они возникают лишь вместе с образующимся из них целым<sup>17</sup>. При этом необходимо
- 5 отметить следующее важнейшее обстоятельство: одно одушевленное живое существо, мыслящее и единичное (а все мыслящее единично) всегда появляется на свет от другого, то есть умный бог, вообще говоря, рождается вместе с зависящей от него сущностью, причем она оказывается именно зависящей; умопостигаемый же возникает как нечто единое — одновременно и ум, и генада. На этом стоит остановиться.

### *Ответ на второй вопрос*

- 10 130. Давайте перейдем ко второму вопросу из заданных выше и скажем, во-первых, что частные истоки, следующие за всеобщими богами, выступающими в качестве истоков, возглавляют отдельные потоки и частные последовательности вещей так, как это положено истокам<sup>18</sup>. Любой из них стоит во главе собственной последовательности, оказывающейся в общем и целом умной, душевной и телесной. Все они в своем
- 15

поступательном движении достигают пределов даже нашего космоса: одни боги в каждой последовательности, проистекающей из того или иного истока, завершают выход за свои пределы на уровне ума, другие, следуя далее, повелевают душами, а третьи совершают нисхождение даже в телесную сферу.

Во-вторых, следует провести вот какое разграничение. В то время как одни боги являются телесными, другие — душевными, а третьи — умными (ибо пусть у нас умные боги получают свое имя на основании последних зависящих от них предметов), эти боги, которым <теологи> дают именно такое собственное для них имя, в действительности таковыми не являются. Ямвлих показывает, где располагается их частный и самотождественный исток: в чине *Дважды Потустороннего* <sup>(1)</sup> 19. Так вот, с одной стороны, эти боги умны и выступают в качестве истоков, причем они, с одной стороны, являются просто умными, безотносительно к какой-либо антитезе, с другой же — они умны, потому что логически противостоят душевным и телесным богам; поскольку исток, в качестве которого они выступают, является частным, они возглавляют частные умы, а вовсе не те, которые в свой черед выступают в качестве истоков.

В-третьих, необходимо подчеркнуть, что и в этих чинах имеются некие самостоятельные промежуточные устройства, соединяющие между собой чины, занимающие крайние положения. Например, между телесными и душевными располагаются свободные боги <sup>20</sup>, сами по себе являющиеся душевными, но в каком-то смысле, словно издавна, повелевающие даже телесными уделами Всего <sup>21</sup>. Между душевными и умными богами, вероятно, располагаются боги, гипостазирующиеся в согласии с умом, но возглавляющие великое множество душ, однако не душевным, а умным образом, подобно тому как душевные боги руководят телами подобающим душам способом.

Логично было бы задать следующий вопрос: будут ли существовать также боги, ведущие за собой все великое множество умов? В самом деле, раз последние являются частными умами, им, разумеется, свойственна разобщенность, хотя они и объединены в некое подобие стад. И впрямь — выход за свои пределы в виде большего числа должен всегда осуществляться при посредстве реализующегося в виде меньшего. Следовательно, будут существовать и вожаки этого стада, подобные по своему облику частным умам, поскольку любое демиургическое

<sup>(1)</sup> Халдейские оракулы, фр. 169.

сечение <sup>22</sup> предполагает наличие какого-то существа, руководящего им и располагающегося в сфере божественных предметов.

Далее, будут существовать и боги, промежуточные между умными богами, выступающими в качестве истоков, и частными умными богами; они также станут гипостазироваться в согласии с умом, но не с частным, а с подобным пастырю многих умов, словно выступающему среди них в качестве истока <sup>23</sup>. Поэтому они станут приводить частные умы в соприкосновение с истоками; их «Халдейские оракулы» называют истоками и вместе с тем началами <sup>(1)</sup>. За ними идут сверхначальные частные боги, также являющиеся умными, начальствующие, возглавляющие великое множество душ, боги-архангелы, оказывающиеся душевными, а зональные, повелевающие множеством уделов Всего, и, наконец, зональные, словно опоясывающие атомарные плеромы Всего. Впрочем, эти вопросы мы детально рассмотрели в комментарии к «Халдейским оракулам» <sup>24</sup>.

### Ответ на третий вопрос

131. Переходя теперь к третьему вопросу, давайте скажем, что существует засвидетельствованное в древности своеобразие свободных (ἀπόλυτοι) богов, признаки которого — соприкосновение и несоприкосновение <sup>(2)</sup>, а также полусоотнесенность <sup>25</sup> промысла и азональность; свободные боги не опоясывают зоны Всего, то есть демиургические сечения <sup>26</sup> души космоса, и тем не менее в каком-то смысле управляют ими. Например, бог, властвующий над единственным телом, но азонально и полусоотнесенно (ἡμισυχέτως), будет свободным. Так, мы утверждаем, что каждому из семи космократоров <sup>27</sup>, хотя он и остается азональным богом, подчинено специфическое для него тело. Напротив, бог, повелевающий многими телами, но соотнесенно и зонально, окажется зональным. Действительно, мы полагаем, что существуют и внутрикосмические зодиократоры <sup>28</sup>, и боги, поставленные для управления четвертями небесного свода и его полусферами. Да и что тут много говорить? Ведь сам космос есть всеобщий внутрикосмический бог, хотя он и содержит в себе все внутрикосмические зоны.

Итак, наше мнение в этом вопросе вполне согласуется с древними преданиями. Однако и проводимое в новейшие

<sup>(1)</sup> Халдейские оракулы, фр. 49.3. <sup>(2)</sup> См.: Платон. Парменид, 148d5–149d7.

времена деление могло бы иметь некоторый смысл. Например, с каждым космократором ныне связывают только одного азонального бога, который управляет всей собственной последовательностью как своего рода материей. Да и любой внутри-  
 5 космоический бог вообще повелевает многими частями космоса, но как одной — эти части словно оказываются единым телом, заключенным в божественных границах. Более того, эти два аспекта его деятельности обуславливают друг друга. Скажем, вследствие того, что <любой бог> не привязан к одной части, к чему-то атомарному, он способен повелевать многими частями, а раз он в состоянии управлять множеством частей, он не должен властвовать лишь в какой-то одной сфере. Посколь-  
 10 ку он руководит многими частями, но сам остается внеположным атомарному, он и является азональным богом, свободным от Всего, и соприкасается или не соприкасается с последним. И одно дело — внутрикосмический зодиократор, а другое — свободный бог: один управляет многими вещами, но только в том отношении, которое подпадает под его компетенцию, а другой — одним атомом <sup>29</sup>, но в целом.

Давайте теперь попытаемся ответить на следующие вопросы. Во-первых, будет ли бог, который печется обо всех частях космоса как о многом, свободным или сверхкосмическим, поскольку он никак не соотносится с ними? Во-вторых, не окажется ли всеобщий космический бог <sup>30</sup> двойственным, как двойствен и зодиократор: с одной стороны, свободным, а с другой —  
 20 внутрикосмическим? В-третьих, возглавляет ли этот сверхкосмический бог множество азональных богов и руководит ли он умными множествами других сверхкосмических богов? Скорее всего, необходимо дать положительный ответ на эти вопросы, поскольку то, как делится последующее, всегда обусловлено мо-  
 25 надами предшествующего; поэтому деление последующего и не является специфической обязанностью свободных богов, хотя они и способны его осуществлять, раз внутрикосмическим делениям всегда должны соответствовать внутрикосмические со-  
 единения; этому нас учит халдейская мистагогия.

Поэтому я предпочитаю толкование, согласно которому  
 1,11 свободным богам соответствуют предикаты «соприкосновение» и «несоприкосновение» <sup>(1)</sup>. В самом деле, внутрикосмические боги вершат только сопряженный с определенными зонами промысел, азональные — и сопряженный, и обособленный,

<sup>(1)</sup> См.: Платон. Парменид, 148d5–149d7.

5 а сверхкосмические — лишь обособленный, полностью несоотнесенный. Над ними стоят умные боги, которых нельзя назвать даже и сверхкосмическими: их святость превосходит и сверхкосмичность, ибо они умны и объединены с истоками.

С другой стороны, истоки есть все вещи, взятые в простоте. Умные боги умным образом возглавляют все следующее за ними. Боги, занимающие промежуточное положение, властвуют одновременно умно и душевно, сверхкосмические — душевно и природно, а внутрикосмические — лишь природно. При этом природное, душевное и умное мы, очевидно, станем соотносить не только с сущностями, но и с собственными для них генадами.

15 132. И если сказанное верно, нет ничего удивительного в существовании свободной монады, обособленно возглавляющей весь космос, например солнечной или лунной, а также в том, что космический бог, скажем зодиарх, оказывается двойственным: с одной стороны, он прикован к космическому телу, а с дру-  
20 гой — свободен от него; он бестелесен, однако назначен управлять всей космической жизнью. Ведь, как сказано в «Федре», двенадцать всеобщих свободных богов благоустраивают весь космос и странствуют по нему, *«и первым, прежде всех остальных, на крылатой колеснице едет великий вождь Зевс, упоря-*  
25 *дочивая все и обо всем заботясь»* <sup>(1)</sup>.

I,12 Стало быть, рассуждение требует существования богов и такого вида. И если учесть сказанное <нами> в комментарии к «Халдейским оракулам» <sup>31</sup>, необходимо положительно ответить на вопрос, существуют ли еще какие-либо азональные боги, или азонален лишь космарх <sup>32</sup>. Таков, например, бог, начальствующий над Солнцем; такова и богиня, даровавшая всему космосу жизнь, поскольку она, разумеется, также должна быть азональной, ибо азональные боги стремятся быть чем-то, соединяющим зоны между собой <... >

*Лакуна: завершение ответов на первую серию вопросов*

<sup>(1)</sup> Платон. Федр, 246е4–6.

*Вторая серия вопросов  
(отсутствует)*

*Ответ на первый вопрос*

<...> Так вот, ум оказывается частным вовсе не потому, что от него зависит душа,— наоборот, такой ум соразмерен душе как раз по той причине, что он является частным, ибо впереди душевного удела как раз и идет частная ипостась умов<...> 10

*Ответ на второй вопрос*

Ниже <Прокл> выдвигает тезис: ничто последующее не может исчерпать (ἀνέλκτειν) всю сущность предшествующего, напротив, в его рамках всегда сохраняется нечто обособленное <sup>(1)</sup>. Ясно, что это обособленное есть высший чин предшествующего. Если сказанное верно, мы должны считать, во-первых, что высшее бесплодно, во-вторых, что стоящее выше, разумеется, не может превосходить последующее по своей полноте, коль скоро его высший чин не может выходить за свои пределы и порождать что-либо, и, наконец, <в-третьих,> что ближайшее к причине всего не будет причиной ни для чего. 15

Пожалуй, необходимо заметить еще и следующее. Все неизреченное в каждом чине, появляющееся от неизреченной причины, вследствие этого в силу аналогии пребывает обособленным от всего последующего; его, казалось бы, не стоит называть ни порождающим, ни бесплодным, поскольку оно стоит надо всем, что как-то соотносится со следующим за ним; точно так же и единая причина располагается над всеми вещами вообще. 20

И может быть, пребывающее также способно к произведению на свет потомства и является причиной всего следующего за ним, хотя бы оно и сохраняло свою обособленность от него, пребывало подле самого себя и не совершало в отношении последующего каких-либо действий. Именно в таком положении, пожалуй, находится воспеваемая энергия высшего, свободная от последующего и неопиcуемая, не выходящая за свои пределы, но тем не менее пронизывающая все несмешанным образом и всегда обособленная от того, что она пронизывает, и остающаяся самостоятельной. 5 10

---

<sup>(1)</sup> См.: Прокл. Первоосновы теологии, § 150.

Ответ на третий вопрос

133. В-третьих, вслед за этим необходимо выяснить еще, что имеет в виду <Прокл>, когда называет умопостигаемую жизнь <жизнью в качестве причины>. В самом деле, при подобном подходе и умопостигаемое живое существо<sup>33</sup> следовало бы считать живым существом в качестве причины<sup>34</sup>. Однако разве могло бы живое-в-себе, находящееся в горнем мире, парадигма, быть таковым в качестве причины? Ведь при подобном допущении получилось бы, что космос никак не соотносится с ним (хотя о связи с ним космоса и сказано в «Тимее»<sup>(1)</sup>), ибо он не мог бы быть связан с тем, что выступает лишь в качестве причины. Действительно, изображение всегда должно быть изображением чего-то, чему свойственно наличное бытие, поскольку само изображение существует и возникает именно в наличном бытии, результатом же парадигмы, существующей лишь в качестве причины, было бы изображение, имеющееся только в возможности.

Далее, первая парадигма, *объемлющая все умопостигаемые живые существа*<sup>(2)</sup>, оказывается также *самым прекрасным среди мыслимого*<sup>(3)</sup>. Следовательно, эта первая парадигма, первое соразмерное с мышлением, есть нечто умопостигаемое; вот почему она уже является эйдосом и *самым прекрасным среди мыслимого*<sup>(4)</sup> — не потому, что она есть нечто первое вообще, а потому, что она — первое и лучше всего видимое, ослепительнее всего сияющее; в данном чине и появляется Фанет<sup>35</sup>.

I,14                      Там воссиял лик Фанета бессмертного славный<sup>(5)</sup>, —

говорит Орфей.

Кроме того, только первая парадигма тетраморфна<sup>36</sup>. Тетрада же есть начало и исток числа<sup>37</sup>, который, разумеется, находится в низшем чине умопостигаемого<sup>38</sup>. Наконец, первое вечное живое существо<sup>(6)</sup> является первым вечным в наличном бытии. В противном случае сама вечность не была бы чем-то вечным лишь в качестве причины, а такого вывода <Прокл>, разумеется, избегает.

И может быть, лучше прийти к следующему выводу. В высшем чине жизнь располагается в наличном бытии, однако там

(1) См.: Платон. Тимей, 37d1–4. (2) Там же, 30c7–8. (3) Там же, 30d2. (4) Там же. (5) Орфика, фр. 86.4. (6) Платон. Тимей, 37d1.

она подразумевает скорее просто существование, а не процесс жизнедеятельности; соответствующий объект в нашем мире мы называем природой. В следующем чине сама сущность оказывается прежде всего чем-то живущим, а не только существующим, поскольку там главенствует жизнь. Наконец, в уме правит мышление, ум в первую очередь мыслит, а не просто живет и существует. В самом деле, все названные состояния свойственны всем чинам, однако в каждом из них всегда преобладает что-то одно, придающее форму всему остальному<sup>39</sup>. Поэтому неудивительно, что сущее мыслит при посредстве некоего слитного, сущностного мышления и что живет оно сущностно,— в данном случае я имею в виду само сущее, идущее впереди всех частных сущих. Всеми сущими оно является неизреченно и объединенно; в процессе же его нисхождения на первое место в каком-то смысле выдвигается наиболее общее среди всего остального — жизнь, а в ходе дальнейшего движения вниз, на третьем шаге, появляется живое существо, нечто наиболее общее среди всего последующего. Действительно, первым от объединенного всегда должно возникать наиболее общее, похожее на это объединенное; такое общее проходит в выходе за свои пределы самый длинный путь, поскольку оно более всего родственно единству высшего и близко к нему.

И если бы кто-нибудь утверждал, что от сущего происходит и с сущим связана причина обособленной от него, разделенной жизни и что ему подчинено наличное бытие этой жизни, он придерживался бы недурного мнения.

### *Ответ на четвертый вопрос*

134. Вслед за этим давайте остановимся на четвертом вопросе, поскольку теперь <Прокл> ссылается на учение Анаксагора о неизменном уме<sup>(1)</sup>. При этом совершенно неясно, считали ли сам Анаксагор ум именно таким; во всяком случае, в других местах<sup>(2)</sup> <Прокл> высказывает предположение, что Анаксагоров ум есть [азональная] душа<sup>(3)</sup>. Аристотель, по общему признанию, представлял ум<sup>(4)</sup> <...>

<sup>(1)</sup> Ср.: Аристотель. Физика, ©.5, 256b24–27 = Анаксагор, фр. 59A56DK<sup>6</sup>.

<sup>(2)</sup> См., например: Прокл. Комментарий к «Пармениду», 1214.10–11; Платоновская теология, I.3, р. 12.18–13.2; IV.24, р. 71.21–25. <sup>(3)</sup> Ср.: Аристотель. О душе, А.2, 404b1 и далее = Анаксагор, фр. 59A100DK<sup>6</sup>. <sup>(4)</sup> См.: Аристотель. Метафизика, Λ.7–9, 1072a19–1075a10.



*Еще один вопрос*

- Что же является причиной материи как материи? Так вот, причина эйдоса — это парадигма или демиург. Может быть, причиной материи являются божественности, свойственные той и другому: вторая оказывается причиной материи как чего-то упорядочивающегося эйдосом, а первая — как чего-то, просто принимающего в себя эйдос. Кроме того, высшей причиной материи, причиной, стоящей выше парадигмы и демиурга, причиной материи как некоей возможности, будет сила. Материю как лишенность всего производит на свет предел. Наконец, причиной материи как некоего единого будет то, что предшествует всему. Ведь причина материи как единого — это и подлинный предел, и, разумеется, стоящее выше единого неизреченное, единая и неизреченная причина всего.
- 15 Пожалуй, все сказанное верно. Однако мы ищем причину собственно материи — не сочетающейся с чем-то другим и не выступающей в качестве чего-то другого, а являющейся только материей и одной лишь материей. Действительно, каждое своеобразие, безусловно, должно обладать неким специфическим началом. Единое же, предел, беспредельное, парадигма и демиург, разумеется, производят на свет материю, но лишь наряду с чем-то другим. И если необходимо назвать специфическое начало эйдоса, следует считать таковым парадигматическое.
- 20 Однако разве у материи может иметься парадигматическое начало, обуславливающее ее существование в качестве единого? Стало быть, каковы начала, результатом которых оказывается специфика материи как таковой? Ведь последнее, появляясь на свет от первого, в силу необходимости, безусловно, должно возникать от общих начал, однако в дополнение к общим у любого предмета должны иметься и специфические для него начала.
- 5 Стало быть, почему еще у действительных предметов могло бы появиться нечто специфическое, если не как результат специфических особенностей, заложенных в их началах? Итак, боги в своей низшей раздельности, возможно, воплощаются даже в материи и, стало быть, существуют материальные боги<sup>40</sup> — творцы материи как таковой, причем и единой и многих<sup>41</sup>. Значит, имеется всеобщее божественное устройство, властвующее над данным своеобразием; есть и еще одно устройство, идущее впереди названного, оно гипостазировывает эйдосы в качестве именно эйдосов. В самом деле, подобно тому как одно божественное устройство гипостазировывает тела, другое души,
- 10

а третье, более общее,— образующихся из них составных живых существ, точно так же одно божественное устройство гипостазизирует материю, другое — эйдосы, а третье, более общее,— вещи, образующиеся из материи и эйдосов. Стало быть, рассуждение требует, чтобы существовали и материальные боги.

135. Необходимо рассмотреть их, опираясь на мнения теологов <sup>42</sup> <...>

## II.1–3. ОБ УМОПОСТИГАЕМОМ УСТРОЕНИИ («Парменид», 142b5–143a3)

### II.1. О первом чине умопостигаемого («Парменид», 142b5–c7)

<...>

#### II.1.1. О множестве умопостигаемого

##### II.1.1.a. Доктрина Прокла

Если бы умопостигаемое было не единым, а объединенным <sup>43</sup>, утверждает <Прокл>, оно оказалось бы множеством, хотя бы и объединенным <sup>44</sup>. Следовательно, оно обладало бы началом, серединой и концом <sup>(1)</sup> и было бы разделено натрое <sup>(2)</sup> <sup>45</sup>. Если бы оно было совершенным, то, раз впереди него шло бы само совершенство, оно оказалось бы всем и в нем не отсутствовало бы ничто <sup>(3)</sup>. И если бы оно являлось всем <sup>(4)</sup>, то в его рамках имелось бы первое, последнее и промежуточное, ибо именно в виде этой триады и существует все <sup>(5)</sup>. <Прокл> добавляет еще, пользуясь скорее теологическим языком: поскольку умопостигаемое является сущностью, а вслед за сущностью должны располагаться жизнь и ум, оно окажется разделенным на три части и в этом смысле. Наконец, любой предмет, разумеется, можно рассматривать тремя способами: как пребывающий, выходящий за свои пределы и возвращающийся. Значит, и в умопостигаемом будут присутствовать все эти моменты: высшее

<sup>(1)</sup> Ср.: Аристотель. О небе, А.1, 268a10–13. <sup>(2)</sup> См.: Платон. Софист, 244e6–7. <sup>(3)</sup> Ср.: Парменид, фр. 8.33DK<sup>6</sup>. <sup>(4)</sup> См.: Платон. Софист, 245a1–3.

<sup>(5)</sup> Ср.: Халдейские оракулы, фр. 27.

(пребывающее), промежуточное (выходящее за свои пределы) и, наконец, низшее (возвращающееся) <sup>46</sup>.

### II.1.1.б. Критика Дамаския

15 <Во-первых,> тот, кто будет последователен в своих рассуждениях описанного рода, пожалуй, должен был бы стремиться вынудить нас согласиться, будто даже высший чин умопостигаемого может быть разделен на три части. Действительно, и он оказывается множеством, пусть даже это множество и *скрытое* <sup>(1)</sup> <sup>47</sup>, чем-то совершенным, поскольку следует за самим совершенством, и всем, ибо выступает в качестве сущего, а значит, сущностным образом содержит в себе причины всех вещей. Кроме того, данный чин будет выступать и как пребывающее, выходящее за свои пределы и возвращающееся, если, конечно, таковым следует считать отеческий ум <sup>48</sup>.

<Во-вторых, Прокл> заявляет, что умопостигаемое не просто может быть разделено на три чина, нет, за монадой умопостигаемого в среднем чине идет жизнь в наличном бытии, а за ней — <ум> в наличном бытии <sup>49</sup>.

20 136. Наконец, почему, собственно, <Прокл> приходит к выводу, что в умопостигаемом устроении имеются <только> три чина? Пожалуй, можно было бы, в-третьих, заметить, что его эпихеремы <sup>50</sup> сохраняют силу вплоть до бесконечности. В самом деле, любая доля (τρίηρα) <умопостигаемого> всегда будет и множеством, и чем-то совершенным, и чем-то, в качестве причины объемлющим все остальное. Кроме того, эта доля должна была бы рассматриваться и как пребывающая в собственной причине, и как выходящая за ее пределы, и как возвращающаяся к ней. Таким образом, каждую часть <умопостигаемого> мы всегда можем разделить на три и в результате должны будем уйти в бесконечность.

### II.1.1.в. Шесть аргументов Дамаския в пользу множественности умопостигаемого

1,18 И может быть, совершенно неоспоримое доказательство наличия многих чинов и в умопостигаемом следовало бы

<sup>(1)</sup> Халдейские оракулы, фр. 198.

основывать, <во-первых,> на том факте, что существует умопостигаемая монада. Действительно, первое в любом устройении, безусловно, должно быть монадой, а всякая монада, разумеется, оказывается прародительницей собственного для нее, соименного<sup>51</sup> и однородного с ней множества. Стало быть, за умопостигаемой монадой должны идти и другие умопостигаемые чины. Ясно, что возникать они станут поочередно и их выход за свои пределы будет приводить к возникновению все большей раздельности, пока умопостигаемое не достигнет стадии, если позволено так выразиться, крайней раздельности, которую Парменид назвал *беспредельным множеством*<sup>(1)</sup>.

Во-вторых, если существуют единый ум и много умов и единая жизнь и много жизней, это, разумеется, имеет место потому, что есть единая сущность и много сущностей, следующих за ней. В самом деле, в любой ипостаси присутствуют и единое и многое, ибо есть и единый бог и много богов, и единая душа и многие души, и единое тело и много тел. Ни в одном роде нет ни отдельно взятого единого, ни одного только многого. И скорее уж, могло бы существовать многое без монады, чем наоборот; примером такого многого может служить множество лучших родов и душ, поскольку их единой и общей монады, похоже, не существует.

В-третьих, даже полностью объединенной сущности мог бы быть свойствен побочный выход за свои пределы, в каком-то смысле приводящий к ее разделению. Например, сущность ничуть не меньше остается сущностью, разделяясь как сущность, пока она не превратится в жизнь. И последняя способна делиться, при этом не становясь умом. Более же всего глубокая раздельность свойственна вечным предметам, располагающимся на уровне ума.

В-четвертых, умопостигаемое в целом есть объединенное. Тем не менее первому его чину свойственно просто единство, второму — единство предметов, пытающихся разделиться, а третьему — уже разделенных. Стало быть, умопостигаемый космос есть воплощение в разных формах преобладающего единства, умному присуща исключительно раздельность, а умопостигаемо-умному — единство и раздельность, проявляющиеся в равной мере.

В-пятых, в сфере действительных предметов располагаются три природы: сущность, жизнь и ум. И коль скоро выход за

<sup>(1)</sup> Платон. Парменид, 143a2.

- свои пределы любого предмета должен осуществляться путем прохождения собственных для него промежуточных ступеней, сущность не могла бы сразу превратиться в жизнь, а жизнь — в ум. Следовательно, жизни будет свойственно некое нисхождение<sup>52</sup>, приводящее к принесению в нее умных моментов, а сущности — нисхождение, обуславливающее появление в ней жизненных элементов. Очевидно, и в рамках сущности должно появляться нечто умное, ибо от нее в конечном итоге возникает ум. В самом деле, ум есть не только жизнь, но и какая-то определенная сущность. Стало быть, сущности должно быть свойственно жизненное нисхождение, а вслед за ним — и умное. И жизнь, близкая и к сущему, и к уму, существуя самостоятельно, будет содержать в себе три соответствующих момента. То же касается и ума: отчасти он граничит с жизнью, отчасти существует самостоятельно, а отчасти соприкасаться со следующим за ним.

- В-шестых, давайте вспомним ту общую эпихерему, что без-  
 20 участное всегда стремится не просто оставаться чем-то единым, а превращаться в нечто большее, чем единое<sup>53</sup>. (137.) Поэтому, раз существует множество безучастных душ и умов, а над ними стоит множество генад, должны иметься и множества безучастных жизней и сущностей. С другой стороны, если есть отеческий ум, то имеется и отец, соответствующий данному уму, причем этот отец, разумеется, есть нечто, допускающее участие  
 25 в себе. Однако речь здесь идет о сопричастности иного рода, поскольку такой отец вовсе не является предметом стремления для ума<sup>54</sup>. Напротив, сущее выступает по отношению к жизни как нечто безучастное, но тем не менее, будучи умопостигаемым, оно оказывается предметом стремления для следующего за жизнью ума:

1,20 *Знаете оба вы, мысля отеческой тайны глубины* <sup>(1)</sup>, —

- говорит даровавший оракулы бог, и эти слова обращены к умным богам. Итак, если сущее безучастно, но для мыслящего ума<sup>55</sup> выступает как умопостигаемое, разве следует удивляться,  
 5 что и отец, также безучастный и обособленный от генады, выступающей предметом сопричастности, воспевается отеческим умом как умопостигаемый и в результате оказывается в каком-то смысле соизмеримым с этим умом?

Далее, отеческий ум будет не сущим в строгом смысле этого слова: дабы оказаться чем-то зависящим от отца, он, как уже

<sup>(1)</sup> Халдейские оракулы, фр. 18.

было много раз сказано <sup>(1)</sup>, должен выступать как генада, обретающая качество сущности. Точнее, как утверждают сами боги <sup>56</sup>, и он является богом, ибо таковыми они именуют и все остальные отеческие умы, следующие за данным. Действительно, эти умы, разумеется, оказываются богами только потому, что богом является первый отеческий ум. И если отец есть бог как умопостигаемое (ибо сказано:

*Всякий же ум мыслит этого бога <sup>(2)</sup>,*

<отеческий> ум, очевидно, также будет богом, потому что он как-то соразмерен с этим умопостигаемым. И если в числе прочего в умопостигаемом присутствует и ум (поскольку, как гласят <оракулы>, отец есть умопостигаемое, содержащее мыслящее в себе <sup>(3)</sup>; кроме того:

*Нет ведь ума без умом постижимого, как и последнего  
Нет без ума <sup>(4)</sup>,*

ясно, что ум объединяется с богом как бог и, значит, сам оказывается богом.

Необходимо иметь в виду еще и следующее. Платон полагает, что умопостигаемое есть единое сущее, но при этом называет единое сущее, хотя оно и является составным, единым, учитывая единство его составляющих <sup>(5)</sup>. Точно так же и боги, располагая мыслящее в умопостигаемом (подобно тому как Платон помещает <сущее> в едином, когда упоминает о сущем, связанном с единым <sup>(6)</sup>), подчеркивают: они считают монадой то, что на первый взгляд кажется триадой.

## II.1.2. Время и вечность

### II.1.2.а. Три решения Прокла, оспариваемые Дамаскием

138. [1] Почему само время не располагается во времени? <sup>(7)</sup> <sup>57</sup> Потому ли, что, <как утверждает Прокл,> тогда не могло бы существовать становление, всегда измеряемое временем?

<sup>(1)</sup> См., например: Дамаский Диадокх. О первых началах, I, р. 89.9–20; II, р. 45.5; I, р. 53.21; II, р. 108.6; р. 141.8–9; р. 165.13; III, р. 109.15–111.5; р. 150.18–20. <sup>(2)</sup> Халдейские оракулы, фр. 19. <sup>(3)</sup> Там же, фр. 20bis. <sup>(4)</sup> Там же, фр. 20. <sup>(5)</sup> См.: Платон. Парменид, 142b3–с7. <sup>(6)</sup> См.: Там же, 142b7. <sup>(7)</sup> Ср.: Прокл. Комментарий к «Тимею», III, р. 13.21–22.

[2] Почему, по мнению <Прокла>, время существовало до сотворения космоса <sup>(1)</sup>, хотя, согласно «Тимею», оно *появляется одновременно с небом*? <sup>(2)</sup> Потому ли, <как утверждает Прокл,> что в измеряемом в каком-то смысле всегда должна располагаться мера? Например, вечность в некотором отношении не предшествует живому-в-себе, а находится в нем.

[3] Почему, в-третьих, вечность (*ὁ αἰών*) *пребывает* не в собственном для нее чине, а в *едином*? <sup>(3)</sup> Потому ли, что ее частями оказываются «всегда» (*τὸ ἀεὶ*) и «быть» (*τὸ εἶναι*) <sup>(4)</sup> <sup>58</sup>, и впереди этой диады должно идти соответствующее ей единое? Тогда, пребывая собой в качестве единого, вечность некоторым образом выходит за свои пределы в виде двух названных своих составляющих. Следовательно, даже выходя за свои пределы, она остается чем-то, пребывающим в себе.

### II.1.2.б. Ответы Дамаския (в обратном порядке)

[3] На последний вопрос мы ответим так. Может быть, вечность пребывает в себе самой и в едином, располагающемся на одном с ней уровне, в то время как сущее находится в едином, идущем впереди него <sup>59</sup>, ибо оно не властвует над каким-либо выходом за свои пределы. Стало быть, само сущее есть первое среди всех сущих, располагающееся в предшествующем, а вечность — первое, находящееся в себе самом. Поэтому любой вечный предмет всегда должен пребывать в себе самом весь и в целом, в сплоченном виде. Далее, первый ум <sup>60</sup> в каком-то смысле уже располагается в том, что следует за ним, поскольку ум есть *первый царь* <sup>(5)</sup> <sup>61</sup>, начальствующее, и в таковом качестве он должен находиться среди подчиненного. Кроме того, само сущее существует лишь само по себе, напротив, вечность можно рассматривать и как нечто, существующее самостоятельно и принадлежащее самому себе, и как атрибут стоящего ниже <sup>62</sup>.

[2] <На второй вопрос следовало бы ответить вот как.> Парадигмой времени является вечность, располагающаяся на уровне живого-в-себе <sup>63</sup>. В самом деле, космическое время наполняет собой Всё, подобно тому как вечность пронизывает живое-в-себе. Впрочем, об этом я уже говорил много раз <sup>64</sup>.

<sup>(1)</sup> Ср.: Прокл. Комментарий к «Тимею», III, р. 49.27–29. <sup>(2)</sup> Платон. Тимей, 38b6–7. <sup>(3)</sup> Там же, 37d6. <sup>(4)</sup> См.: Аристотель. О небе, А.9, 279a27. <sup>(5)</sup> Ср.: Платон. Письма, II, 312e1–4.

[1] Что же касается первого вопроса, то время в каком-то смысле само оказывается становлением, и располагается во времени оно прежде всего именно как становление. С другой стороны, по всей вероятности, оно находится во времени также и в качестве собственно времени. Действительно, даже вечность есть, со своей стороны, нечто вечное не только в плане сущности, но и тем более в том отношении, в каком она является именно вечностью, начинающей собственное действие с самой себя. Точно так же и время, отмеряющее жизнь любого живого существа, одновременно накладывает некие меры и на самое себя, ибо любая мера прежде всего должна быть мерой самой себя. Например, место, поскольку оно обладает способностями размещать и придавать слитность тому, что располагается в его пределах<sup>65</sup>, разумеется, применяет эти свои способности прежде всего к самому себе. Как раз поэтому, если бы место было телом<sup>66</sup>, оно не требовало бы в дополнение к себе какого-либо еще места, где оно находилось бы, поскольку оно располагало бы в себе и удерживало бы самое себя — если не как тело, то, по крайней мере, как место. В самом деле, как раз поэтому прежде всех остальных своих частей оно стремится удержать в неподвижности собственный центр<sup>67</sup>.

15

20

## II.2. О втором чине умопостигаемого («Парменид», 142с7-d9)

139. При рассмотрении второго чина умопостигаемого необходимо прежде всего выяснить, почему в отношении него говорится как о вечности, целостности и жизни. Будут ли эти три действительных предмета одним и тем же или тремя, но сопрягающимися между собой и образующими некое тождество? Или, напротив, они не будут сочетаться между собой, как свойственно вещам одного порядка?

1,23

5

### II.2.1. Вечность, целостность и жизнь

#### II.2.1.a. Доктрина Прокла

<Прокл>, похоже, в разных местах высказывает по данному поводу различные мнения. Он, вообще говоря, считает одним и тем же целостность и вечность<sup>68</sup>, однако жизнь он сперва отождествляет с целостностью и вечностью, а затем некоторым



- 10 образом отграничивает от них, ибо называет ее сущим данной триады. Итак, давайте детально рассмотрим рассуждения <Прокла>.

[1] <Во-первых,> целое, утверждает он, является мерой разделяющегося <sup>69</sup>, а мера разделяющегося и множественного есть вечность <sup>70</sup>; следовательно, целостность и вечность — одно и то же.

- 15 [2] <Во-вторых,> целое, говорит <Прокл>, как все, вместе взятое, есть нечто вечное, ибо вечным может быть только то, что представляет собой целое и вместе взятое <sup>71</sup>; значит, вечность и целостность — одно и то же.

- [3] В-третьих, целое в качестве целого является неизбывным <sup>72</sup>. В самом деле, гибель есть распадение на части <sup>(1)</sup>; поэтому подлинное целое, без сомнения, должно быть неизбывным. Напротив, часть подвержена гибели в большей мере, чем целое; 20 и зримое целое <sup>73</sup> подвержено гибели в той мере, в какой оно не является целым. Следовательно, вот еще одна причина того, 1,24 что вечность и целостность есть одно и то же. Действительно, то, что более всего целостно, более всего неизбывно; примером здесь служит вот это Всё. Напротив, то, чему свойственна меньшая целостность, <неизбывно в меньшей мере>; такова любая отдельно взятая небесная плерома. Наконец, то, что менее всего целостно, менее всего неизбывно; это, скажем, целостности, которые образуют подлунные стихии <sup>74</sup>.

- 5 [4] В дополнение к этому, в-четвертых, время разделяет становление на предшествующее и последующее и, несмотря на это, объемлет и измеряет его <sup>(2)</sup>. Точно так же и вечность сводит части сущности воедино и измеряет их. Значит, время есть делимая целостность становления, а вечность — неделимая целостность сущности.

Далее, жизнь, разумеется, есть целостность, поскольку она удерживает вместе части любого живого существа. Ведь когда она гаснет, эти части распадаются.

- Кроме того, все, сосуществующее с собственной целостностью, живет и лишается жизни, когда утрачивает целостность. Действительно, даже лишенное души способно жить, 15 когда оно сопряжено с собственной целостностью и его пронизывает дух ее жизненного начала. Стало быть, целое и жизнь, говорит <Прокл>, есть одно и то же.

(1) См.: Аристотель. Топика, Н.3, 153b31; Δ.4, 124a24. (2) См.: Аристотель. Физика, Δ.11, 219b1-2.

Наконец, и вечность, утверждает <Прокл>, есть жизнь, подобно тому как, например, время — это и движение, и объект, которому свойственно движение <sup>75</sup>.

### II.2.1.б. Апория Прокла

Короче говоря, <Прокл> рассуждает примерно так. Однако затем он выдвигает следующую апорию: «Но разве все неизбывное бессмертно?» <sup>76</sup> В самом деле, существуют вещи, которые неизбывны, однако лишены жизни; таково, например, бескачественное тело <sup>77</sup>.

#### II.2.1.б.1. Решение Прокла

Он отвечает на этот вопрос так: вечность есть нечто, потустороннее жизни. Действительно, во второй триаде она является отцом, в то время как жизнь там есть отеческий ум, а целостность — сила. 1,25

#### II.2.1.б.2. Критика Дамаскием решения Прокла и его собственное решение

Однако, если мы примем такое решение, мы должны будем расторгнуть рассматриваемую триаду и приписывать единому и сущему разные собственные признаки, в то время как на самом деле и сущее, и единое в рассматриваемом чине являются жизнью. Действительно, речь в данном случае идет не о сверхсущностном едином, а о зависящем от него сущностном. Далее, Парменид показывает, что единое сущее есть целое и части, вместе взятые <sup>(1)</sup>; следовательно, оно будет жизнью и вечностью в совокупности и, похоже, вечность и жизнь окажутся частями целостности, подобно тому как части единого сущего есть единое и сущее. Значит, вечность не могла бы быть в рассматриваемой триаде отцом. Кроме того, вечность является производной вечного бытия и, значит, она выступает как сущность. Помимо сказанного, <Прокл> утверждает, что жизнь в свой черед также является целостностью. Стало быть, разве могла бы она выступать в качестве всего лишь части чего-либо, подобно тому как сущее есть часть единого сущего? 5 10

<sup>(1)</sup> См.: Платон. Парменид, 142d4–5.

- Приведенную апорию можно было бы разрешить следующим образом. Все неизбывное есть живущее вечно, но не со-  
 15 знательной, а сущностной жизнью. В самом деле, даже лишен-  
 ное качеств тело (если оно, конечно, является природным, а не  
 математическим объектом) в каком-то смысле живет природ-  
 ной жизнью. Действительно, природа, по мнению Аристотеля,  
 есть низшая жизнь <sup>(1)</sup>, оказывающаяся скорее сущностью, чем  
 жизнью в полном смысле этого слова <sup>(2)</sup>.

*II.2.1.6.3. Возражения Дамаския, касающиеся различий  
 между временем, вечностью, целостностью и жизнью*

140. Кто-нибудь мог бы испытывать вполне естественные  
 затруднения еще и в следующих вопросах. Разве могло бы время  
 20 быть жизнью или движением вообще, когда на самом деле оно  
 является вовсе не движением, а лишь его мерой? <sup>(3)</sup> И даже если  
 предположить, что время есть движение, то оно таково отнюдь  
 не в качестве жизни, а как становление, поскольку движение  
 свойственно в числе прочих и бездушным и отделенным от соб-  
 ственной целостности предметам. Если же понимать время как  
 1,26 природную жизнь движущегося, получится, что природа не рас-  
 полагается во времени, ибо время движется отнюдь не само по  
 себе и не в согласии с собственной природой, а только пото-  
 му, что оно измеряет движущееся. Следовательно, в качестве  
 времени оно оказывается чем-то измеряющим и, значит, в та-  
 ковом качестве не движется; стало быть, время как время не  
 будет жизнью.
- 5 Далее, жизнь — это отнюдь не то же самое, что и вечность.  
 Действительно, вечность подразумевает вечное существование,  
 а отнюдь не вечную жизнь, что *явствует из самого ее наимено-*  
*вания «вечность»* <sup>(4)</sup>. Стало быть, вечность есть не жизнь, а сущ-  
 ность, присоединившая к себе вечное бытие, то есть облада-  
 ющая беспредельной силой <sup>78</sup>. И жизнь, и ум являются вечными,  
 однако лишь в меру участия в вечности <sup>79</sup>; следовательно, жизнь  
 и вечность — не одно и то же.
- 10 Жизнь и целостность также не есть одно и то же, хотя они  
 и сопряжены между собой. В самом деле, если бы они были од-  
 ним и тем же, разумеется, должны были бы быть одним и тем

<sup>(1)</sup> См.: Аристотель. О частях животных, Δ.5, 681a12–15. <sup>(2)</sup> См.: Аристо-  
 тель. Метафизика, Δ.4, 1015a13. <sup>(3)</sup> См.: Аристотель. Физика, Δ.12, 220b32.  
 Ср.: Там же, Δ.11, 219a1–2. <sup>(4)</sup> Аристотель. О небе, А.9, 279a27–28.

же, например, и эйдос и жизнь, поскольку всему живущему свойствен некий эйдос, а все, чему свойствен эйдос, оказывается целым. Таким образом, любой эйдос должен был бы быть жизнью, поскольку он всегда является чем-то целым.

Используя данный подход, пожалуй, можно было бы доказать тождественность чего угодно. Поэтому необходимо выяснить, является ли чем-то целым жизнь в качестве жизни и будет ли жизнью целое как целое. Это, разумеется, невозможно. Действительно, целое всегда существует лишь в соотносительности со своими частями, а жизнь есть сущее само по себе<sup>80</sup>. Кроме того, жизнь стремится приводить в движение, а целое — удерживать на месте. Далее, <целостность и жизнь> сочетаются между собой отнюдь не всегда. Например, любой искусственный предмет является целым, но никакое искусство не способно вдохнуть в него жизнь. И бескачественное тело, поскольку ему свойственны протяженность в пространстве в трех измерениях и объем (оставим в стороне его природу), оказывается чем-то непрерывным, целым и делимым на части, а отнюдь не жизнью и не живым существом. Кроме того, части в качестве части вполне может быть свойственна жизнь, хотя она и не является целым. Ведь если жизнью обладает целое, <она присуща и любой его отдельно взятой части>. Далее, жизнь покидает положенное ей в основу раньше, а целостность — позже. В самом деле, целое можно мыслить и исследовать, даже когда ему уже не свойственна жизнь. Примером здесь может служить засушенное растение. Оно еще сохраняет целостность в плане внешнего облика, но уже не живет жизнью, свойственной растению. И вообще — мы же утверждаем, что эйдос и жизнь являются совершенно разными вещами. Действительно, жизнь предшествует эйдосу, а целостностью оказывается и такой эйдос, который в качестве эйдоса никак не может быть жизнью. Наконец, если бы целостность и жизнь были одним и тем же, у существ, которым присуща жизнь в ее наиболее цветущих формах, наблюдалась бы и наибольшая целостность. На самом же деле более всего ярко выражена целостность в умопостижаемо-умном устройении<sup>81</sup>

<...>

Наконец, вечность и целостность не есть одно и то же. В самом деле, во-первых, и время<sup>82</sup>, со своей стороны, не является целостностью рожденного, оно выступает в качестве меры или числа, соответствующего такой целостности как чему-то становящемуся. Точно так же и вечность оказывается не целостностью, а мерой целого, связующей его. Во-вторых, хотя бы

время и было целостностью, но только определенной, связанной с понятиями «раньше» и «позже», такая целостность оказывается измеряющей, но отнюдь не измеряемой. Следовательно, и вечность должна выступать не просто как целостность, а как целостность, измеряющая сущностную целостность; впереди таких определенных целостностей должна идти просто целостность. Значит, целостность и вечность не есть одно и то же.

141. И если вечность сводит целое воедино, то ведь понятие «воедино» подразумевает отнюдь не только невозможность существования различных частей целого в предшествующие или последующие моменты времени. Оно указывает еще и на недопустимость расчленения целого на части, находящиеся в различных местах, ибо и в один и тот же момент времени различные части целого не могли бы, пожалуй, существовать по отдельности друг от друга. Следовательно, слово «воедино» имеет два смысла. Оно описывает, во-первых, существование частей в один и тот же момент времени и, во-вторых, их эйдетическую нераздельность. Наконец, становление измеряется временем вследствие того, что оно может быть разделено на части. Точно так же и сущность, поскольку она всегда выступает как целое, измеряется вечностью. Значит, поскольку одно дело — время, а другое — делимое на части становление, стало быть, одно дело — вечность, а другое — неделимая сущность.

Давайте подведем итог сказанному. Необходимо придерживаться мнения, что часть как таковая может быть вечной, хотя она и не является целым; что вечность существует сама по себе, а целое — в соотнесенности с частями; что вечность, появляющаяся во втором чине <умопостигаемого>, обособлена от вечного, а целое и в этом чине сопряжено с частями. И если вечность даже будет чем-то вечным, то лишь потому, что она измеряет саму себя. Целостность же и в данном чине соотносится со своими частями.

#### II.2.1.б.4. Опровержение четырех исходных тезисов Прокла

[1] И, возвращаясь к исходным аргументам <Прокла><sup>83</sup>, давайте с учетом сказанного подвергнем их следующей критике. <Первый> из них учитывает общее для целостности и вечности имя (ἐπωνυμία) «мера». Между тем целостность, разумеется, есть мера разделяющегося, однако в качестве эйдоса или сущности. Вечность также является мерой, но лишь того, что всегда

одинаково и находится в одном и том же положении<sup>(1)</sup>. Поэтому вечность, похоже, в каком-то смысле оказывается покоем, подобно тому как время — движение, поскольку оно всегда выводит части за пределы становления; напротив, вечность сохраняет в вещах сущностное.

[2] Второй аргумент следует рассмотреть с точки зрения понятий существующего в согласии с чем-то другим и самостоятельно. Допустим, понятия «целое» и «вечное» являются взаимно обратимыми. Однако о целом речь идет как о существующем в наличном бытии, а о вечном — как об имеющемся лишь в силу сопричастности. Действительно, вечность и вечное — это вовсе не одно и то же; все же, что существует <...><sup>84</sup>.

[3] В третьем аргументе перепутано бытие самим по себе (τὸ καθ' αὐτό) и существование в качестве привходящего признака. В самом деле, целое, когда оно распадается, гибнет, однако все компоненты, входившие ранее в его состав, сохраняются. И если целое вечно, то оно всегда существует и всегда является целым потому, что причастно вечности. Напротив, часть в качестве части сама по себе гипостазироваться не может и в отсутствие целого гибнет. Таким образом, распадение есть лишение целостности, а когда последняя исчезает, невозможным оказывается и участие в вечности. Подобные же возражения можно было бы привести, если бы кто-нибудь утверждал, будто целое и живое есть одно и то же.

[4] Наконец, четвертый аргумент весьма похож на софизм. Действительно, время не является целостностью, а лишь участвует в ней; соответствующая ему целостность есть нечто становящееся, а не существующее, поскольку и входящие в ее состав части не существуют, а лишь становятся. И даже если целостность в нашем мире в каком-то смысле и существует, то не просто, а только как целостность, измеряющая измеряемую целостность. Вот какие возражения против аргументации <Прокла> необходимо привести.

### II.2.1.в. Учение Дамаския о вечности, целостности и жизни. Три вопроса

142. Давайте теперь самостоятельно рассмотрим три упомянутых предиката<sup>85</sup> с самого начала и выясним, как обстоит

<sup>(1)</sup> Ср.: Плотин. Эннеады, III, 7.11.45–46.

с ними дело и в каком положении они находятся. Действительно, Платон да, пожалуй, и оракулы, относили вечность, целостность и жизнь ко второму чину умопостигаемого<sup>86</sup>. Поэтому давайте выясним, во-первых, почему все эти три предиката соответствуют данному чину, во-вторых, являются ли они одним и тем же, или отличаются друг от друга, и, наконец, в-третьих, в каком случае человек, принявший какое-либо допущение в отношении них, не слишком отклонился бы от истины.

### II.2.1.в.1. Ответ на первый вопрос

*Почему второму чину умопостигаемого соответствуют вечность, целостность и жизнь?*

[1] Итак, давайте дадим на первый вопрос вот какой ответ. Непосредственно за сущим должно идти самое простое среди всего остального. Таково то, в определении чего сущему приписывается только один предикат. Значит, второе место должны занимать [а] вечность, поскольку с сущим в рамках ее определения связывается лишь атрибут «всегда», [б] целое, потому что сущее в его рамках лишь закладывает в себе предпосылки для порождения последующего, но на самом деле его не рождает, ему свойственна только родовая мѹка, предшествующая рождению, и, разумеется, [в] жизнь, ибо она является покоящейся и движущейся сущностью, и упомянутый единственный предикат в данном случае есть антитеза «покой—движение».

Кроме того, в третьем чине умопостигаемого располагается ум, а любой ум ощущает и живет, он является живым существом, ему свойствен собственный образ и вид жизни и способ ее проведения. Этот его образ жизни либо всегда остается одним и тем же, либо меняется. Однако первая жизнь ( $\beta\acute{\iota}\omicron\varsigma$ ) ума всегда одна и та же. Следовательно, ум является чем-то вечным, а значит, впереди него должна идти сама вечность. Стало быть, во втором чине умопостигаемого будет располагаться вечность, раз третьему соответствует первое вечное.

[2] И поскольку любое живое существо является неким определенным единым, состоящим из многих частей, первому живому существу, причастному целому и частям, должна предшествовать не только жизнь. Впереди него, разумеется, будет идти и то, в чем оно участвует,— целостность и части. Значит, они располагаются во втором чине умопостигаемого, ибо упомянутое живое существо соответствует третьему.

[3] Наконец, в-третьих, давайте скажем следующее. Сущее потусторонне жизни, хотя имеется и посюстороннее <sup>87</sup> ей сущее, и точно так же жизнь оказывается чем-то потусторонним уму, хотя есть и жизнь, посюсторонняя познающему. Следовательно, жизнь занимает промежуточное положение <между сущим и познающим>.

Далее, сущее потусторонне и целому, в то время как чем-то посюсторонним последнему является несчастность (τὸ ἀμέρές). 20 Скажем, единое занимает положение, аналогичное настоящему моменту, точке <sup>(1)</sup> <sup>88</sup>, и тому, что существует в настоящий момент <sup>(2)</sup>, ибо все перечисленное, пожалуй, не могло бы быть целым вследствие своей несчастности. С другой стороны, часть как таковая, вообще говоря, будет сущим, но не целым. Следовательно, сущее есть нечто и потустороннее, и посюстороннее целому. В похожем положении целое находится по отношению к познающему, поскольку в числе прочих имеются и такие пред- 1,31 меты, которые являются чем-то целым, но никак не могли бы быть познающим. Таким образом, целое занимает промежуточное положение и между сущим и познающим.

Похожим способом можно показать, что промежуточное положение <между сущим и познающим> занимает и вечность. В самом деле, она оказывается <чем-то потусторонним> <sup>89</sup> умному и познающему, ибо последнее вечно; с другой стороны, ей потусторонне сущее, раз предикат «всегда» <в рамках ее опре- 5 деления> оказывается чем-то иным по сравнению с субъектом «сущее», и для того чтобы получилось слово «вечность», второму («сущее») был приписан предикат «всегда». Значит, вечность есть какое-то определенное сущее, а само сущее оказывается чем-то более простым, нежели вечность.

Кроме того, необходимо учитывать, что становление измеряется временем, которое является образом вечности <sup>(3)</sup>. При этом само становление есть изображение эйдетического сущего <sup>90</sup>. Стало быть, в той мере, в какой все существующее в нашем мире не является становлением, оно представляет собой своего рода смутное отражение (ἑμφασις ἀμυδρά) сущего, стоя- 10 ящего выше парадигмы; с другой стороны, оно оказывается посюсторонним времени, поскольку в каком-то смысле выступает не как сущее, а как становление <sup>91</sup>; таким образом, сущее предшествует вечности.

(1) См.: Евклид. Начала, I, определение 1. (2) См.: Аристотель. Физика, Z.3, 233b33–35. (3) Платон. Тимей, 37d5.



- Со всей ясностью можно было бы осознать сказанное вот еще каким способом. Время есть некий эйдос, но, разумеется, не всякий эйдос является временем. Следовательно, понятие «эйдос» больше по своему охвату, чем понятие «время». Далее, эйдос есть какое-то сущее, но не все сущее является эйдосом. Стало быть, понятие «сущее» шире, чем понятие «эйдос». Итак, если считать время аналогичным вечности, понятие «сущее» необходимо признать большим по своему охвату, чем понятие «вечность». И поскольку вечность выступает в качестве меры, сущее, очевидно, является своего рода приводящим свойством, общим для измеряющего и измеряемого. В самом деле, становление также присутствует и в самом времени, и в том, что располагается во времени.

Вот как можно было бы, пожалуй, доказать, что все три рассматриваемых предиката соответствуют среднему чину умопостигаемого.

### *II.2.1.в.2. Ответ на второй вопрос*

*Есть ли вечность, целостность и жизнь одно и то же или они чем-то отличаются друг от друга?*

143. Вслед за этим нужно выяснить, являются ли вечность, целостность и жизнь одним и тем же и есть ли их триада единое, или же они в чем-то отличаются друг от друга, хотя в чем-то и совпадают.

#### *II.2.1.в.2.1. Различия между вечностью, целостностью и жизнью*

- 1,32 [1] Итак, <во-первых,> на то, что в данном случае мы имеем дело именно с триадой предикатов, указывают хотя бы общепринятые представления (ἔννοιαι), в рамках которых они различаются, что и фиксируют их имена. Действительно, одно дело — это понятие вечности как вечного сущего, совершенно другое — понятие целостности как чего-то содержащего в себе части, и третье — понятие жизни как сущности, пребывающей в движении.

- 5 [2] <Во-вторых,> целое существует лишь в соотносительности с частями, а вечность и жизнь — самостоятельно. И вечность как бытие всегда, похоже, логически противоположна бытию иногда, а жизнь как движение — неподвижности.

[3] В-третьих, наличное бытие предметов, участие в которых отличается, также должно быть различным. Очевидно, живое существо есть некий эйдос, а вечное живое существо — это какое-то определенное живое существо. Следовательно, будучи вечным, оно участвует в вечности, а как живое существо — в жизни. И если на самом деле бытие живым существом есть нечто иное по сравнению с бытием вечным, то и вечность оказывается чем-то иным жизни. И если рассмотреть целое, образующееся из всех вещей, получится, что, поскольку лишь некоторые из этих вещей вечны и только отдельным из них свойственны идиомы жизни или знания, целое есть нечто отличное от вечного и жизненного, поскольку последние являются его частями. Из приведенного примера следует, что целостность есть нечто потустороннее жизни и вечности. Впрочем, давайте повременим с обсуждением данного вопроса. 10

[4] В-четвертых, жизнь может быть свойственна и части, однако часть в качестве части не способна оказаться ни чем-то целым, ни вечным (части вечного целого вечны, но не как части). Следовательно, вечность и жизнь в качестве целого являются иными друг другу. 20

[5] В-пятых, бескачественное тело, раз оно во всех отношениях бескачественно, не может жить. Тем не менее оно является целым и в становлении принимает участие во времени. И даже если бы оно было неподвластно времени, будучи телом, оно оказалось бы целым. Следовательно, вечность, целостность и жизнь являются иными друг другу. 1,33

[6] Наконец, в-шестых, давайте назовем различия между тремя обсуждаемыми предметами. Целое есть род сущего лишь как сущего, а жизнь и вечность подразумевают его обладание какими-то свойствами. И вечность ближе к сущему, чем жизнь, поскольку первая есть вечное бытие, а второй, как и сущему, можно приписать предикат «вечно», но у нее всегда должно 5  
иметься еще одно свойство — жизнь как таковая. 10

### II.2.1.в.2.2. Сосуществование вечности, целостности и жизни

Таким образом, собственные признаки вечности, целостности и жизни, очевидно, не совпадают. Давайте теперь выясним, могут ли они сочетаться между собой и пребывать друг в друге.

[1] Итак, <во-первых,> лишенному качеств телу, поскольку оно оказывается чем-то целым, совокупным и существующим

- 15 во времени в качестве некоего физического объекта, свойственна своего рода сущностная жизнь. С другой стороны, и первый ум, разумеется, выступает как что-то живое, вечное и целое, состоящее из частей.

144. [2] <Во-вторых,> целостность может быть свойственна <и вечности,> и вечным предметам, а вечность — и целым, 20 и частям. Следовательно, целостность и вечность могут переплетаться между собой. Значит, они оказываются вещами одного порядка, способными к сосуществованию. Напротив, жизнь бывает присуща и целым, и частям, однако целостность свойственна и живому, и неживому. То же касается и вечности: ею может обладать и живущее, и не живущее, а только существующее. Таким образом, вечность, целостность и жизнь пере- 1,34 плетаются между собой и соотносятся как общее и частное, в каком-то отношении занимая равное положение и будучи связанными между собой, а в каком-то — следуя друг за другом.

- [3] Наконец, в-третьих, вечное и сущее есть части вечности; поэтому вечность либо сама есть нечто целое, либо как-то 5 сопрягается с целостностью. Равным образом и жизнь в чем-то связана с целым и с частями. При этом целому и частям, разумеется, свойственны движение и покой, поскольку части, находящиеся в целом, всегда движутся и стремятся выделиться из него. Следовательно, целое и части, со своей стороны, со- 10 пряжены с жизнью. Впрочем, части не в состоянии полностью выделиться из целого, ибо они являются частями, только когда входят в его состав. Значит, они вы д е л я ю т с я, но не способны окончательно выделиться; стало быть, целому всегда свойственна некая протяженность<sup>92</sup>. Итак, целое как совокупность частей сохраняет свою нераздельность благодаря вечности, вследствие своей сопряженности с ней, ибо вечность всегда 15 стремится связывать разделяющееся, подобно тому как время, напротив, распределяет вещи между прошлым и будущим. Стало быть, и в этом смысле три рассматриваемых предмета содержатся и участвуют друг в друге и не могут существовать один без другого; поэтому они и появляются вместе.

### II.2.1.в.2.3. Иерархия вечности, целостности и жизни

- Теперь необходимо выяснить, какой предмет (вечность, целостность или жизнь) в согласии с природой занимает первое 20 место, какой — второе, а какой — третье в рамках одного чина.

[1] Итак, целое и части обуславливают наличие различий в рамках сущего как сущего, появление родов сущего. Вечность приносит в само сущее и во все его роды некую добавку — неизбывность (ἀίδιότης)<sup>93</sup>. Действительно, вечное обретает данное свойство отнюдь не как сущее, а именно как вечное. Жизнь 25 занимает третье место и следует за целостностью и вечностью, ибо она позволяет вечному пребывать в покое и в движении. В самом деле, последние также являются родами сущего, однако в жизненном устроении, в свой черед, они до некоторой 1,35 степени превращаются в роды жизни, наличие которых подразумевает, что сущность уже является не просто неподвижной, а покоящейся и движущейся. Напротив, вечность подразумевает скорее неподвижность сущности, она ближе к сущему, подобно тому как ближайшими к нему оказываются целое и части. По крайней мере, последние, похоже, входят в состав самого сущего. 5

[2] Далее, вечность есть определенная целостность: выступающая в качестве меры. И жизнь является определенной целостностью: движущейся и покоящейся. Существует также какая-то определенная целостность, оказывающаяся измеряемой; такова, например, эйдетическая целостность. В самом деле, и в нашем мире одно дело — время, другое — эйдетическое целое, а третье — эйдетическая природа, оказывающаяся 10 своего рода жизнью.

Перечисленные целостности отличаются друг от друга, а впереди них идет просто целостность, слияние <частей> в качестве просто частей. Действительно, космос как целое, со своей стороны, образуется из времени, эйдоса и природы. Стало быть, просто целостность идет впереди любой определенной целостности, а целостность-вечность предшествует целостности-жизни, ибо движение всегда стоит ниже того, что его измеряет. Жизненная целостность идет впереди эйдетической, поскольку покой и движение предшествуют тождественности и инаковости<sup>94</sup>, которые оказываются характеристиками эйдетической целостности и самого эйдоса. И может быть, причина такой эйдетической целостности располагается во втором чине умопостижаемого, так как части всегда должны быть чем-то 20 иным друг другу и целому, даже если они пока не выделились в пределах этого целого, а еще только выделяются. В самом деле, движение и покой ясно и отчетливо усматриваются в самих состояниях «двигаться» и «покоиться». Например, движение оказывается своего рода становлением, а инаковость

и тождественность, напротив, подразумевают наличие какого-то определенного эйдоса, логический вывод о котором вытекает из посылки о существовании становления<sup>95</sup>. Поэтому в качестве причины во втором чине умопостигаемого располагается и эйдетическая целостность, предтечей которой является умопостигаемое наличное бытие, разделенное, пусть даже и *умопостигаемым образом* <sup>(1)</sup>.

145. [3] Давайте рассмотрим иерархию вечности, целостности и жизни еще и третьим способом. Итак, целостность порождает части, рождение же всегда подразумевает некие протяженность, движение и инаковость порождаемых вещей. Следовательно, на первом месте должна стоять целостность, поскольку это она рождает части. В самом деле, целостность существует даже до того, как она порождает их, ибо первая целостность есть целостность, предшествующая частям, вторая выступает как некое единство частей, и только третья должна существовать в соотнесенности с частями, хотя бы то, в соотнесенности с чем она будет существовать, пока еще не появилось на свет.

[4] И поскольку части, соответствующие целостностям двух первых видов, следует считать еще только разделяющимися, только эйдетическая располагается в смысле причины в чине частей. Ей предшествует жизненная целостность, обуславливающая движение в соотнесенности с частями и с их порядком. Вечностная целостность словно плывет в потоке такого движения, удерживая в тесной связи его части, дабы движение оставалось вечным и не замирало; такое движение и рождение свойственны третьему чину умопостигаемого.

Итак, вот как соотносятся целостности перечисленных видов между собой. И может быть, вечностная и жизненная целостности не являются такими же, как именуемая эйдетической, однако в действительности оказывающаяся не таковой, а измеряемой вечностью. Подлинная эйдетическая целостность появляется в третьем чине умопостигаемого, в то время как во втором любая целостность существует в наличном бытии — как целостность движения, отмеряемого вечностью; точно так же временем отмеряется становление, еще только устремляющееся к эйдосу. Такое движение, отмеряемое вечностью, можно было бы, пожалуй, назвать жизнью как движением. Можно было бы считать его и сущностью, одновременно и разделяющейся

<sup>(1)</sup> Халдейские оракулы, фр. 21.

на части, и обретающей целостность, поскольку при описанном делении сущность не распадается на части окончательно. Соответствующую целостность должно было бы рассматривать в качестве не самого движения а чего-то движущегося, в котором части и целое выстроены или хотя бы выстраиваются 5 в определенном порядке. Именно такую целостность, логически противостоящую измеряющей ее вечности и приводящей ее в движение жизни, мы и называем эйдетической, существующей в качестве причины. В самом деле, сущность, разделяющаяся на части, есть словно положенное в основу для приводящей ее в движение жизни и протяженности, связующей 10 движение вечности. Как раз поэтому данная целостность и занимает третье место, ибо она выступает в качестве своего рода материи. Она вовлекается в процесс видообразования благодаря движению, в котором она структурируется, а в еще большей степени — при посредстве вечности, делающей приданную ей структуру устойчивой. Именно по этой причине вечность со своей стороны, похоже, в каком-то смысле также оказывается целостностью: она делает целым движение, от природы разделенное на части. И жизни присуща способность связывать, ибо 15 она причастна вечности. Наконец, вечность есть нечто целое, потому что и она причастна целостности, поскольку ее части выстроены в определенном порядке, раз в частях и целом присутствует движение, а с движением всегда сочетается протяженность в вечности.

Из всего сказанного следует, что космос, располагающийся во втором чине умопостигаемого, нужно восславить как первое целое, поскольку в его рамках впервые проявляет себя объеди- 20 ненная раздельность частей.

### II.2.1.в.3. Ответ на третий вопрос

*Какое место вечность, целостность и жизнь занимают во втором чине умопостигаемого?*

146. Давайте в заключение перейдем к третьему из заданных сперва вопросов, касающемуся способа, которым следовало бы рассматривать вечность, целостность и жизнь: будут ли они тождественными друг другу или иными и окажутся ли вещами одного порядка. Вообще говоря, этот вопрос посвящен тому, как именно они образуют второй чин умопостигаемого и по- 1,38 чему, по нашему мнению, данному чину соответствует именно

такое множество. Поэтому, может быть, необходимо предположить, что умопостижаемое и сущее исходно были нерасторжимыми, однако в результате их нисхождения во втором чине исчезло высшее единство сущего и в нем до некоторой степени появились внутренние различия, поскольку здесь в каком-то смысле начали возникать роды сущего и их рождение от сущего достигло стадии родовых мук. Действительно, реальное потомство появится позднее, в третьем чине; в рассматриваемом же в рамках породившего, а вернее, еще только порождающего его, оно оказывается прежде всего объединенным.

- Итак, поскольку в рассматриваемом чине сущее еще только разделяется на роды, он представляет собой просто целое и части. Так как <сущее> подразумевает деление на предел и беспредельное, данный чин оказывается вечностью (ибо вечность содержит в себе в качестве предела «сейчас», а как беспредельное — «всегда»; даже время, пусть и не в совокупности, как вечность, но все же предполагает наличие в своих рамках «сейчас»-предела, и «всегда»-беспредельности). Раз в рамках рассматриваемого чина можно проследить деление на движение и покой, он представляет собой жизнь, <за которой следует> 96 целостность, именуемая эйдетической в качестве причины.

- Далее, стихиями сущего, если взглянуть на него с другой точки зрения, являются также единое и многое. Стало быть, какую целостность они должны образовывать? Пожалуй, единое и многое есть предел и беспредельное, о которых мы только что говорили. И даже если считать, что роды в данном случае разделяются в самих стихиях и единое и многое поэтому оказываются чем-то иным по сравнению с пределом и беспредельным, подобно тому как иными друг другу становятся в эйдетической сфере единое и благо<sup>97</sup>, все равно в рассматриваемом чине в качестве единого и многого должны выступать просто целое и части, ибо вся их раздельность есть просто многое; единое же возглавляет любую раздельность, а сущее, поскольку оно внеположно какому бы то ни было логическому противопоставлению, является чем-то общим во всех случаях — и, стало быть, в том числе для целого и частей.

- 1,39 Впрочем, все моменты, образующие рассматриваемый чин, необходимо считать включенными в единую совокупность или даже связанными еще теснее. Однако мы только что описывали данный чин как множество целостностей и одну целостность, идущую впереди них. При таком подходе получается, что он является целостностью, состоящей из целых. Между тем, как мы

увидим <sup>(1)</sup>, такая целостность появляется отнюдь не во втором, а только в третьем чине умопостигаемого. Следовательно, необходимо считать рассматриваемый чин единой целостностью, делящейся на части, причем именно еще только делящейся, а не разделенной окончательно. Если взглянуть на такую целостность с точки зрения протяженности, получится, что она оказывается вечностью (она является пределом, потому что в ее рамках уже положено начало выделению частей, и беспредельным, потому что она никогда не будет полностью разделена на части). И если рассматривать данную целостность не с позиций протяженности, а с точки зрения разделения и движения, получится, что она будет жизнью, суть которой состоит в покое и движении. Наконец, в качестве порождающего и порождаемого, а также предшествующего и последующего она выступает как собственно целостность неких действительных предметов, более того, ее не следует называть просто их целостностью, необходимо считать, что ей свойствен определенный порядок и что она является своего рода космосом.

Таким образом, рассматриваемому чину соответствует единая целостность, состоящая из всех упомянутых предметов, оказывающихся ее частями. Она в каком-то смысле является космосом, в каком-то — жизнью, а в каком-то — вечностью. Таковы три собственных признака названной единой целостности, а ее части — три другие целостности. Она оказывается единой целостностью, причем в качестве целого она присутствует во всех своих частях вследствие свойственного им единства. Поэтому каждая ее часть требует наличия в себе и целостности. И разве можно считать сколько-нибудь удивительным, что <каждая ее часть> оказывается целостностью? Ведь вместе с собой любая ее часть всегда производит на свет и все остальные, более того, каждая такая часть проявляет себя в любой другой, поскольку части образуют нерасторжимое единство как между собой, так и с целым. И если в низших целостностях части скорее обособлены друг от друга, то и в этом нет ничего удивительного. Действительно, целостность, которая в рассматриваемом чине оказывается лишь в каком-то смысле собственным признаком, в низших чинах выступает в качестве своего рода инаковости, ибо этим чинам свойственна разъединенность, причиной которой оказывается делимость воспринимающего целостность как собственный признак.

<sup>(1)</sup> См.: Наст. соч., I, р. 83.1–84.2.



- Далее, присущи ли второму чину умопостигаемого три об-  
суждаемых своеобразия, словно сросшихся в единую целост-  
ность, на самом деле? Вероятно, их выделение оказывается ре-  
5 зультатом только наших собственных размышлений, в то время  
как в действительности эти три своеобразия являются единой  
природой. Например, человек есть единая и простая природа,  
однако мы даем ему определение «разумное и смертное живое  
существо»<sup>98</sup>, поскольку наше мышление всегда должно основыва-  
ваться на том или ином делении<sup>99</sup>. (147.) Точно так же и второ-  
му чину умопостигаемого свойственна единая простота, однако  
в нашей мысли она предстает как нечто двойственное. Поэтому  
данному чину соответствует вовсе не монада: раз в его рам-  
10 ках существуют целое и части, а это диада (целое и части),  
или же монада (целое) плюс диада (две части), значит, с ним  
связаны либо диада, либо монада и диада, вместе взятые, но,  
конечно же, не триада. В данном случае мы, разумеется, гово-  
рим о единой целостности и по крайней мере о двух частях.  
Итак, названная двойственная монада, пребывающая во вто-  
ром чине умопостигаемого, пока еще не разделена в согласии  
с тремя обсуждающимися специфическими признаками на три  
15 целостности. Лишь на третьем шаге выхода за свои пределы она  
воплощается в виде трех определенных монад: вечности, жизни  
и эйдетической целостности, в согласии с которыми в третьем  
чине умопостигаемого гипостазируется живое существо, вечное  
благодаря вечности, живое как следствие жизни и эйдетиче-  
ское как результат присущей ему целостности и разделенности  
на части. В самом деле, на уровне такого живого существа уже  
20 имеются четыре отдельных живых существа<sup>(1)</sup>; тот факт, что  
все они существуют там вместе, показывает, что каждое из них  
оказывается результатом выхода за свои пределы предшеству-  
ющего устройства в целом и вовсе не получается так, что како-  
е-то живое существо связано с ним, а какое-то — нет, или что  
одно оказывается таковым в большей мере, а другое — в мень-  
шей. Действительно, умопостигаемое всегда выходит за свои  
пределы все и в целом и на равных основаниях. Таким образом,  
на уровне всеобщего живого существа сущее делится на изме-  
25 ряющее (вечность) и измеряемое (какое двойственно: жизнь  
и эйдос). Напротив, в рамках рассматриваемого устройства все  
его составляющие соединены между собой, хотя и испытыва-  
ют родовые муки отделения друг от друга. Их единой и общей

(1) См.: Платон. Тимей, 39е7–40а2.

природой оказывается направленный на разделение выход умопостигаемого за свои пределы, осуществляющийся в строго заданном порядке. Ведь по мере поступательного движения он словно плачивает вещи; как плачivaющему ему соответствуют предел, покой и, в-третьих, тождество, а раз он все-таки остается выходом за свои пределы, с ним связаны беспредельное, движение и инаковость. И в рассматриваемом чине нет ничего разграниченного, напротив, имеется лишь совокупный выход за свои пределы, причем словно плачivaющий вещи между собой. Коль скоро он является чем-то плачivaющим, ему соответствует целостность, а поскольку он все-таки остается выходом за свои пределы — части. И способность плачивать и выход за свои пределы в рассматриваемом чине никогда не отделяются друг от друга, а потому все располагающиеся в нем предметы всегда оказываются чем-то совокупным и составным. В самом деле, выход за свои пределы здесь именно с о в е р ш а е т с я, он еще не завершился и не дал результатов, хотя пребывания уже нет. Поэтому целостность и части в этом чине оказываются одним и тем же: поскольку части еще не разделены полностью, они образуют целостность, а раз они уже не являются нерасторжимыми, они оказываются именно частями. Таким образом, в изучаемом чине части и целостность есть одно и то же; но разделение целостности на части происходит так, как будто они являются разными вещами. 1,41 5 10

Давайте теперь, если только это возможно, сделаем вывод о еще более тесной связи между рассматриваемым появляющимся умопостигаемым множеством и *цветом ума* <sup>(1)</sup>. Прежде всего мы должны учесть следующее. Парменид отнюдь не считает, что целым становится само сущее, когда оно вовлекается в процесс разделения. Действительно, даже при полном разделении единого сущего в третьем чине умопостигаемого мы не увидим самого сущего, напротив, и тогда собственная ипостась сущего, как и единого, останется замкнутой на нем самом. В самом деле, умопостигаемое — исследовать ли чин, где оно остается нерасторжимым, или где оно разделяется, или где окончательно разделено — всегда остается совокупным единым сущим. 15

148. Итак, выше, в первом чине умопостигаемого единое сущее рассматривалось как что-то одно и причиной тому были господство единого и простота сущего. В третьем чине единое 20

<sup>(1)</sup> Халдейские оракулы, фр. 1.1.

- 1,42 сущее оказывается двумя — единым и сущим, пока еще сопряженными между собой в умопостигаемое единство. Наконец, во втором чине единое сущее в каком-то смысле есть еще одно, а в каком-то — уже два, ибо двух там еще нет, а одного уже нет. Однако путь и родовая мука (*ôdôs kai ôbîs*) ведут от одного к двум. Действительно, в рассматриваемом втором чине единое предстает уже не просто как само единое, а как то единое, от которого возникают два: вместо единого оно называется целым. Два там также пока оказываются не просто двумя — они еще пребывают в едином и являются не многим, а частями, причем частями они будут пока еще только рождающимися; напротив, раз они еще не появились на свет окончательно, они выступают как целое или по крайней мере как нечто заключенное в целом. С другой стороны, единое, поскольку во втором чине оно пребывает в процессе рождения двух, оказывается целым, однако раз оно пока не родило, оно все еще остается единым. Наконец, если рассматривать данный чин как все, вместе взятое, на вопрос, будет ли целое в его рамках тем же, что и части, следует ответить так: в каком-то отношении оно окажется тем же самым, а в каком-то — нет. В самом деле, целое, поскольку оно рождает и испытывает родовую муку, выступает в качестве целого, однако порождаемое им, возникающее в родовой муке, оказывается частями, ибо части всегда стремятся быть чем-то следующим за целым. Как раз поэтому в третьем чине умопостигаемого единое и сущее становятся потомками единого сущего, а во втором они пока остаются частями, располагающимися в пределах того, что рождает их и словно испытывает родовую муку. По этой причине части здесь оказываются сущностью целого. Поэтому только кажется, будто первая целостность состоит из частей: на самом деле это впечатление неверно. Напротив, если позволено так выразиться, она идет впереди частей. Так как она содержит части в себе, она лишь кажется состоящей из них.

- Впрочем, эти вопросы мы еще обсудим ниже. А сейчас давайте сделаем следующий вывод из сказанного. Целостность, рассматриваемая с такой точки зрения, является тем же самым, что и вечность, жизнь и причина эйдетической целостности. Поскольку ей свойственна мука рождения потомства, которому предстоит появиться на свет в строго определенном порядке, она выступает как причина упорядоченной целостности; так как она выказывает стремление и тягу к порождению, она называется жизнью; раз она пребывает в движении, в стремлении

и в предрасположенности к порождению всегда, она является вечностью. Оракул гласит:

*Там широко распростерлась монада, рождая диаду* <sup>(1)</sup>.

Кроме того, как утверждают оракулы, целостность радуется своему вечному и *неустанному кружению* <sup>(2)</sup>, тому, что она одновременно и рождает, и не рождает целое и части в строгом смысле этого слова. Поскольку она рождает части, она оказывается целостностью, предшествующей частям, а поскольку не рождает — целостностью, состоящей из частей. И собственным признаком первой сущности <sup>100</sup> является превосходство над любой возможностью рождения, ибо ее единство не допускает какой-либо раздельности, даже свойственной порождающему и порождаемому; она производит на свет все вещи однородно и нерасторжимо, точно так же, как монада рождает все числа, не пользуясь для этого сложением или умножением <sup>101</sup>. Напротив, собственным признаком второй сущности оказывается стремление к рождению, сопровождающееся попытками отделить будущее потомство при его появлении на свет от себя самой. Как раз по этой причине Парменид и дал ей такую характеристику, показав применимость к соответствующему единому прежде всего предикатов «целое» и «части» <sup>(3)</sup>.

## II.2.2. Двенадцать вопросов и ответов

### II.2.2.a. Перечень вопросов

149. На основании сказанного мы легко сможем ответить на все остальные вопросы, которые могли бы возникнуть. Во-первых, должны ли мы считать, что предметы, соответствующие обсуждаемому чину (целостность, вечность и жизнь), располагаются в нем в смысле причины, или следует придерживаться мнения, что они присутствуют в этом чине в наличном бытии? Заметим, что любые два из них должны находиться в том же положении, что и третий, поскольку логический вывод о каждом из них основывается на одних и тех же рассуждениях.

Во-вторых, соответствует ли изучаемому второму устроению один бог или много богов? Мы в своем рассуждении, похоже, могли бы прийти и к тому и к другому выводу.

<sup>(1)</sup> Халдейские оракулы, фр. 12. <sup>(2)</sup> Там же, фр. 49.4. <sup>(3)</sup> См.: Платон. Парменид, 142с7-d9.

1,44 В-третьих, почему единое сущее, располагающееся в первом чине умопостигаемого, не является целым и не состоит из частей, хотя в его состав и входят единое и сущее?

Далее, в-четвертых, почему во втором чине умопостигаемого каждая из двух частей не является в свой черед целым, коль скоро такие части оказываются умопостигаемыми, а умопости-  
гаемое — это всегда единое сущее?

В-пятых, почему ни сущее, ни единое отдельно взятые не могут быть целым, хотя собственные признаки единого всегда свойственны и сущему, и почему тем не менее объект, состоящий из единого и сущего, является целым? Почему, хотя само единое не может быть целым, таковым окажется составное единое сущее? В самом деле, подобно тому как единство свойственно первому единому сущему, целостность берет начало от  
10 самого единого.

В-шестых, по какому принципу делится вторая триада умопостигаемого: по тому ли, о котором говорит <Прокл>, или по какому-то иному?

В-седьмых, почему второй чин умопостигаемого представляет собой диаду, хотя в его состав входят целостность-монада и еще по крайней мере две части?

15 В-восьмых, почему первая целостность негомеомерна и негомеомерна ли она на самом деле?

В-девятых, почему в состав целого в рассматриваемом чине входят только две части, хотя ниже <Парменид> утверждает, что любое целое должно состоять хотя бы из трех? <sup>(1)</sup>

В-десятых, что делает рассматриваемую целостность каким-то определенным единым? Ведь, как утверждает элейский  
20 гость в «Софисте», целое есть единое, обладающее свойствами <sup>(2)</sup>.

В-одиннадцатых, почему <предикат «целостность»> соответствует и второму чину умопостигаемо-умного, а второму чину умного — нет?

В-двенадцатых, мерой чего именно является вечность? Если предположить, что она оказывается мерой сущих в качестве  
25 сущих, то ведь не все сущие вечны: сущее, предшествующее самой вечности, вечным не будет. Если вечность есть мера живущего, то почему вместе с вечностью в предметы не привходит  
1,45 жизнь и, напротив, имеется сущее, которое оказывается только вечно сущим, но не вечно живущим? И вообще — если вечность на самом деле есть мера жизни, почему вечным оказывается

<sup>(1)</sup> См.: Платон. Парменид, 145a5–7. <sup>(2)</sup> См.: Платон. Софист, 244e2–245a6.

только первое живое существо? Может быть, это всеобщее живое существо и есть первое, что измеряет вечность? Однако разве тогда вечности не должно быть присуще мышление<sup>102</sup> и ее нельзя считать просто вечным бытием, поскольку нужно, 5 чтобы она в числе прочего была и вечным мышлением?

### *II.2.2.б. Двенадцать ответов*

#### *II.2.2.б.1. Ответ на первый вопрос*

*Располагаются ли вечность, целостность и жизнь во втором чине умопостигаемого в смысле причины или в наличном бытии?*

150. Давайте последовательно ответим на поставленные вопросы, начав с первого, на который мы ответим так.

##### *II.2.2.б.1.1. Целостность*

Умопостигаемая целостность, рассматриваемая в качестве единого сущего, появляется во втором чине умопостигаемого впервые. Следовательно, там она располагается в наличном бытии. Далее, ни в одном ином чине единое и сущее не будут столь сплочены между собой; стало быть, и по этой причине целостность 10 пребывает в данном чине в наличном бытии. В-третьих, целое, поскольку оно оказывается своего рода союзом, который образуют в его рамках части, подразумевает слияние чего-то разобщенного; значит, оно представляет собой некое единство. Единство же и слаженность достигают наибольшей степени в умопостигаемом; поэтому располагающаяся в его рамках первая целостность существует в наличном бытии. Благодаря ей 15 все последующее, в том или ином смысле выступающее как целое, подражает умопостигаемому в его бытии и единым сущим, и множеством. Пояснения по этому поводу мы дадим ниже.

##### *II.2.2.б.1.2. Вечность*

[1] <Во-первых,> вечность стремится сплести и собирать многое и превращать его в единое, а части — в целое; функция времени, напротив, состоит в разделении. Значит, вечность 1,46 более всего родственна умопостигаемому. Она является хорегом<sup>103</sup> умопостигаемого единства для разделяющегося,

- ибо совершенно нерасторжимое не нуждается в вечности, а полностью разделенное не способно участвовать в ней. Поэтому, если бы в уме имелись какие-либо различия, почему-либо избегающие единства и взаимосвязи, их создавало бы время, хотя бы и умное и божественное. Но разве ум не станет участвовать во временном своеобразии, если в нем будет иметься время описанного типа? И может быть, именно такого мнения придерживался великий Ямвлих, утверждавший, что среди эйдосов существует в каком-то смысле существует время, оказывающееся причиной свойственных им состояний «до» и «после», связанных не со своеобразием, а с их взаимным расположением или, как он говорил, с порядком следования ипостасей <sup>104</sup>. Действительно, кажется, будто понятия «следующее по времени» и «следующее по порядку» никак не связаны между собой. Однако человеку, тщательно изучившему принципы мышления, разумеется, ясно, что причиной порядка во взаимном расположении вещей всегда оказывается время. Например, демиург гипостазирует все вещи разом, однако появляются на свет они отнюдь не одновременно, ибо они располагаются не в вечности, а во времени, и значит, время разделяет их на первое, второе и третье по порядку. Поэтому, хотя в конечном итоге и возникают все вещи, вместе взятые, предметы, располагающиеся ближе к причине, появляются на свет быстрее и потому оказываются первыми по порядку. Далее, <время> следует считать причиной не просто возникающего, а всего возникающего вместе. Но все, чему свойственна большая готовность к этому (ὅσα ἐπιτηδεύοντα), становится частью космоса по истечении времени, включающего в себя меньше мер (ἐν ἀμερεοτέρῳ χρόνῳ), а все менее пригодное (ὅσα ἀνεπιτηδεύοντα) — по прошествии времени, содержащего куда больше мер (ἐν μεγαλομερεοτέρῳ χρόνῳ). Скажем, небесная и земная материи, по всей видимости, появляются в космосе отнюдь не в одно и то же время, хотя обе они, разумеется, возникают в назначенный момент. Вот почему небесный космос идет впереди земного <и по порядку, и> по времени. Таким образом, время является причиной и определенного порядка, свойственного вещам, и их деления по признакам «до» и «после». Напротив, вечность стремится элиминировать эти признаки. Вот почему доказать, что вечность является целостностью, столь легко, ибо вечность сводит разделяющееся к неделимому. Значит, в своем исконном смысле вечность должна быть чем-то умопостигаемым и, стало быть, располагаться в его втором чине в наличном бытии.

[2] <Во-вторых,> вечность является пределом и беспредельным, вместе взятыми,— с тем лишь уточнением, что она про- 10  
являет себя и как то, и как другое. Действительно, в качестве предела она содержит в себе «сейчас», а как беспредельное — «всегда»; ничуть не в меньшей степени она оказывается и составным, и совокупностью этих двух состояний<sup>105</sup>. Между тем предел и беспредельное есть первые стихии сущности<sup>(1)</sup> 106, а значит, и умопостигаемого. Следовательно, и по этой причине вечность оказывается умопостигаемой <и существует в рассматриваемом чине в наличном бытии>.

[3] Наконец, в-третьих, предикат «вечное» отнюдь не является тем же самым, что и «бытие», вечность есть некое свойство бытия, своего рода его пребывание или покой, тот момент 15  
в выходящем за свои пределы, который такого выхода не совершает, образ жизни и вид ее проведения для сущности, способ реализации ее ипостаси; можно было бы дать и иные определения, которые пришли бы кому-нибудь в голову. Предикат «вечное» оказывается неотъемлемым атрибутом сущего, и последнее никогда не лишается его, начиная с того чина, в котором он появился, то есть со второго чина умопостигаемого. То 20  
же, что является неотъемлемым атрибутом чего-либо, занимает второе место после того, атрибутом чего оно оказывается. И если предикат «вечно» нуждается в сущем (поскольку определение вечности гласит, что она есть вечное бытие, а не просто «вечно» отдельно взятое), в то время как бытие можно было бы, пожалуй, представить себе и такое, которому нельзя приписать предикат «вечно», причиной этого, разумеется, оказывается то, что впереди вечного бытия должно идти просто бытие, а впереди вечности — сущность. Итак, поскольку <в рамках определения вечности> предикат «вечно» приписывается субъекту «бытие», 25  
вечность по своей природе будет умопостигаемой <и потому станет пребывать в рассматриваемом втором его чине в наличном бытии>.

### II.2.2.6.1.3. Жизнь

А вот и *третья*, как говорится,— *спасителю* (2)<sup>107</sup>. Давайте 1,48  
объясним, почему в умопостигаемом жизнь также располагается в умопостигаемом наличном бытии.

(1) См.: Платон. Филеб, 23с9–10. (2) Там же, 66d4; Государство, IX, 583b2; Письма, VII, 340a3–4; Хармид, 167a4 и др.



[1] Во-первых, если в рамках умпостигаемого при всем его единстве в наличном бытии существуют различия (на которые указывают хотя бы слова «целостность» и «вечность»), это, очевидно, означает, что там должны будут как-то проявляться покой и движение. В самом деле, выход за свои пределы всегда подразумевает их существование, а значит, и наличие жизни, ибо покой и движение есть ее стихии<sup>108</sup>. Следовательно, должна существовать умпостигаемая жизнь, как-то связанная с различиями в рамках умпостигаемого.

[2] <Во-вторых,> если жизнь (ζωή) является своего рода кипением (ζέσις)<sup>109</sup> сущности, которая словно приходит в волнение в процессе выхода за свои пределы, следовательно, раз умпостигаемому выход за свои пределы свойствен, ему предшествуют некая родовая мука сущности и, стало быть, беременность выходом за свои пределы умпостигаемого потомства. Беременность же имеет место, потому что там располагается жизнь, причем любому ясно, что, поскольку речь идет о беременности именно умпостигаемым, данная жизнь также является умпостигаемой.

[3] В-третьих, необходимо отметить еще и следующее. В рамках сущего не может иметься причин каких-либо определенных предметов, ибо его бытие является причиной только всего, вместе взятого<sup>110</sup>. И если бы второй чин умпостигаемого включал в себя те же составляющие, что и первый, причем находящиеся в таком же положении, он ничем не отличался бы от первого. Однако поскольку его компоненты оказываются чем-то последующим и вторичным по своему роду, то в его пределах, пожалуй, должна располагаться причина всего живущего, хотя бы она и существовала там *умпостигаемым образом*<sup>(1)</sup>, будучи умпостигаемой, а значит, нерасторжимой. Стало быть, причиной всего живущего она является благодаря своему бытию, которое является не просто бытием, а жизнью, будучи причиной живущего, но не просто существующего. Таким образом, жизнь располагается в умпостигаемом в наличном бытии и является причиной живущего. При этом сама она входит в число вторых ипостасей и относится ко второму чину.

[4] <В-четвертых, рассматриваемый тезис> можно было бы без труда доказать на том основании, что в третьем чине умпостигаемого располагается умпостигаемый ум. В самом деле, выступающее предметом сопричастности всегда должно быть

<sup>(1)</sup> Халдейские оракулы, фр. 21.

чем-то рядоположным участвующему и располагаться в одном с ним космосе, поскольку подобное в согласии с природой участвует в подобном прежде, чем неподобное, ибо лишь при его посредстве неподобное способно принять участие в неподобном ему. И раз ум является живым существом, причем жизнь его оказывается вечной, а сам он всегда выступает как нечто целое, значит, он участвует в трех монадах, обсуждающихся сейчас <sup>111</sup>, — или как в трех, или как в одной (здесь нет никакой разницы). Первое же участвующее в умопостигаемом и само в каком-то смысле (очевидно, как обладающее соответствующим приходящим свойством) оказывается умопостигаемым.

Вот как следует ответить на первый вопрос.

10

### II.2.2.6.2. Ответ на второй вопрос

*Соответствует ли второму чину умопостигаемого один бог или же там располагается множество богов?*

151. На второй вопрос мы дадим следующий ответ. Высший чин умопостигаемого есть единый бог. Действительно, этот чин является, как гласят <оракулы>, таинственным устройством <sup>(1)</sup>; оно нерасторжимо, никак и никоим образом не определено и именно поэтому оказывается таинственным. Третий чин умопостигаемого представляет собой уже космос, на самом деле разделенный на множество умопостигаемых богов, следующих за единым богом и появляющихся от него на свет (данный вопрос мы обсудим чуть ниже). Стало быть, <второй чин> есть единый бог и многие боги, соединенные с единым. Первый чин есть единый и однородный бог, а второй — единый, весьма плодovitый (πολύχους) и многоформный или по крайней мере трехформный, пока не разделенный на множество богов, хотя уже и не остающийся однородным. Он пробуждается ко множественности, но множественным пока не является, напротив, в его рамках множество богов соединяется в присущее ему единство. Здесь нет того, что мы видим в третьем чине, где сперва возникает множество богов, а затем они возвращаются к первому богу. Нет — рассматриваемый второй чин лишь становится единым многим. Данное состояние, в согласии с истиной, свойственно умопостигаемой

15

20

1,50

<sup>(1)</sup> Халдейские оракулы, фр. 198.

- целостности, в каком-то смысле представляющей собой свои части, пока неотличимые от нее (этот вопрос мы рассмотрим ниже), однако более всего оно соответствует вечности. В самом деле, последняя всегда есть некая совокупность (περίοχη),
- 5 причем, очевидно, прежде всего остального в эту совокупность входит сама вечность. Таким образом, в качестве объемлющего она является чем-то однородным, а как объемлемое она имеет части и оказывается многим. Вечность выступает как собиратель множества, и потому непосредственно предшествует
- 10 многому. Следовательно, в каком-то смысле она содержит в себе множество, однако последнее оказывается неявным. Значит, вечность есть единое многое. Именно потому, что такова природа первой вечности, теологи называют Зонами многоформных богов, располагающихся в следующих чинах <sup>112</sup>. Наконец, жизнь в плане покоя оказывается однородной, а с точки зрения движения — многообразной <sup>113</sup>, ибо любое движение связано со стремлением пройти путь, ведущий откуда-то куда-то; стало быть, жизнь в целом выступает как многочастная монада.

### II.2.2.б.3. Ответ на третий вопрос

*Почему единое сущее в первом чине умопостигаемого не было целым и не состояло из частей?*

- 15 152. Далее, на третий вопрос <Прокл> отвечает вот как. Части, входящие в состав целостности, должны как-то сопрягаться между собой. Однако в высшем чине умопостигаемого единое полностью обособлено от сущего <sup>114</sup>. Кроме того, в этом первом чине имеются служащее предметом сопричастности и участвующее в нем, но целостности они образовать не могут. В самом
- 20 деле, например, чувственно воспринимаемые и умопостигаемые предметы никак не могут входить в состав единой целостности, и причиной тому оказывается сам факт участия первых во вторых, между тем как вторые выступают для них предметом участия.
- 1,51 [1] <Прокл> должен был бы, во-первых, обратить внимание на то, что в высшем чине умопостигаемого участвующее и выступающее предметом участия вовсе не соотносятся между собой как предшествующее и последующее. Предшествующее, без сомнения, обуславливает возможность участия в себе, свойственного последующему, однако при этом последующее должно
- 5 располагаться в предшествующем и словно поглощаться им.

[2] Во-вторых, ему следовало бы учесть вот какой момент. Чем более обособленным оказывается единое, тем теснее с ним сопряжено сущее. Действительно, тогда оно подчиняется единому, обладающему большей мощностью, а значит, само должно быть сильнее, поскольку оно словно вливается в единое; сущее выступает как нечто пребывающее в своей причине, а единое еще не выводит сущее за свои пределы. 10

[3] В-третьих, первое объединенное <sup>115</sup> более всего похоже на единое; оно стремится быть скорее единым, чем объединенным, поскольку состоит не из определенных сущих, а из генад, оно неразрывно сплочено и представляет собой словно единый эйдос. Напротив, стихии последующего уже оказываются какими-то определенными, более того, составными сущими. 15  
Вследствие перечисленных причин в первом чине умопостигаемого в явном виде есть только единое, а сущее является скрытым, там имеется лишь неделимое единство. Поэтому <первое объединенное> не является целым, ибо у него нет частей. Кроме того, целое всегда должно быть единством, имеющим некую протяженность <sup>116</sup>. Далее, первое <объединенное> еще не беременно частями, которые были бы его потомством, а второе уже 20  
беременно ими, ибо умопостигаемая целостность подразумевает беременность умопостигаемым потомством, каковое оказывается беспредельным множеством <sup>(1)</sup>. Помимо этого, поскольку высшему чину умопостигаемого свойственна нерасторжимость, среднему — разделение, а низшему — раздельность, и каждый из этих чинов оказывается единым сущим, третий чин выступает 25  
как беспредельное множество, второй — как целое и части, а первый — как однородное единство. Действительно, целостность, занимающая промежуточное положение между однородным единством и беспредельным множеством, замкнута в пределах самой себя и пока не производит на свет частей как чего-то внешнего себе. В самом деле, поскольку целостность отличается 1,52  
и от единого, и от сущего <...> каждое из них входит в состав одной и той же конструкции (ἐν μιᾷ συντάξει) и потому оказывается частью. Однако части всегда есть нечто выходящее за свои пределы, в то время как целое — пребывающее. 5  
Наконец, целостность во втором чине умопостигаемого существует постольку, поскольку она еще не есть нечто разделенное, а значит, она отличается от порождающей целостности, ибо ее части не слишком отличаются друг от друга и оказываются

(1) См.: Платон. Парменид, 142d4–9; 143a2.

скорее самой целостностью, чем тем, что можно было бы считать частями в собственном смысле этого слова.

#### II.2.2.б.4. Ответ на четвертый вопрос

*Почему части во втором чине умопостигаемого сами не являются целыми?*

10 153. [1] Разумеется, и на четвертый вопрос мы ответим, основываясь на тех же аргументах (κατὰ τὸ συνεχές). <Во-первых,> каждая часть <sup>117</sup> во втором чине умопостигаемого не является целым, потому что она, по сути, пока оказывается не отдельной частью, но скорее обеими частями, вместе взятыми, целостностью, а не той или иной частью. Таким образом, в рассматриваемом чине каждая часть в каком-то смысле есть целое  
15 и она не разделена на две части, ибо целое пока еще только делится на части.

[2] <Во-вторых,> целое, которому предстоит возникнуть, должно чем-то отличаться от целостности, выступающей в качестве части, если, конечно, оно окажется целым, а не частью. Первые части <sup>118</sup> же пока еще не родились и потому ничем не отличаются от собственной целостности. Следовательно, они должны быть только частями.

20 [3] И в-третьих, для частей всегда лучше (κρείττον) входить в состав целого, чем существовать самостоятельно. Стало быть, им лучше быть частями, чем целыми <sup>119</sup>. Значит, и вследствие того, что первые части оказываются наилучшими (κατὰ τὸ κρείττον), они должны быть не целыми, а лишь частями. На-  
I,53 против, в низших чинах части оказываются только частями, а вовсе не целыми, вследствие того что они являются худшими (κατὰ τὸ χείρον). Именно по этой причине в третьем устроении умопостигаемого части отпадают от целостности и каждая из них сама оказывается целым <sup>120</sup>.

5 [4] Далее, в-четвертых, все первое всегда должно быть чистым и не смешанным ни с чем иным <sup>(1)</sup> <sup>121</sup>. Стало быть, первое целое обязано быть всего лишь целым, а вовсе не частью, и равным образом первым частям необходимо выступать только в качестве частей, но никак не целых.

[5] В-пятых, вот что необходимо еще отметить. Там, где более всего властвует целостность, части в наибольшей степени  
10 подчинены ей, а раз они подчинены ей, они сливаются в целое.

<sup>(1)</sup> См.: Платон. Филеб, 52c1-53c3.

В результате они должны быть неразрывно соединены между собой, и значит, не могут сами выступать в качестве каких-либо определенных целостностей.

[6] Помимо этого, <в-шестых,> единое сущее, нерасторжимое, пребывающее и пока даже не пытающееся совершить выход за свои пределы, не было целым и не состояло из частей, оно выступало лишь как единое сущее<sup>122</sup>. Точно так же <во втором чине> целое и части сращены в единое умопостижаемое единство и не желают быть ничем, кроме как именно 15  
целым и частями, подобно тому как первое не хочет быть ничем иным — только единым сущим. Напротив, целое в третьем чине умопостижаемого уже стремится к тому, чтобы входящие в его состав части сами превращались в целые и чтобы такой процесс продолжался до бесконечности. Однако почему первая целостность не рождает в себе внутренних целостностей подобного рода, предшествующих внешним? Вероятно, потому что она вообще не производит на свет чего-либо определенного, а многие целостности всегда должны быть чем-то определен- 20  
ным. Далее, поскольку неопределенное, разумеется, лучше определенного, целостности оказываются частями, а значит, части со своей стороны также неявным образом выступают в качестве целостностей; следовательно, и части оказываются чем-то умопостижимым. И вообще — части <во втором чине> не будут ни в каком смысле обособленными друг от друга, там они всегда окажутся сращенными между собой и именно по этой причине выступающими в качестве частей. Стало быть, их ипостась так- 25  
же должна быть умопостижимой.

[7] Наконец, <в-седьмых,> части и целое, как было сказано, 1,54  
<во втором чине умопостижаемого> есть одно и то же<sup>(1)</sup>. Действительно, второе единое сущее является и частями (в той мере, в которой оно оказывается рождающимся потомством), и целым (в той степени, в какой оно рождает потомство); кроме того, оно является целым и частями, вместе взятыми, ибо вынашиваемое потомство в данном чине пока еще располагается в производящем его на свет. Причина этого следующая: <единое и сущее> пока не обособлены друг от друга, напротив, единое 5  
одновременно оказывается и сущим, а сущее — единым. Вот важнейшее свидетельство в пользу данного тезиса: хотя здесь на свет появляются части, целое продолжает быть беременным ими.

(1) См.: Наст. соч., I, р. 28.7; р. 49.24; р. 50.1-2.

## II.2.2.6.5. Ответ на пятый вопрос

*Почему ни единое, ни сущее, входящие в состав единого сущего, не может быть целым и таковым является только составное единое сущее?*

154. Ну что же, давайте теперь ответим на пятый вопрос. Собственные признаки сущего, разумеется, во всех чинах умопостигаемого происходят от единого, однако выше, <в первом чине,> преобладало своеобразие единого, поэтому сущее было не отграничено от него, а, напротив, тесно сплочено с ним. И когда в результате выхода за свои пределы от единого появились и воплотились в сфере сущего целостность и части, сущее осталось сплоченным с единым. Второй чин <умопостигаемого> продолжает быть единым сущим, ибо таков и третий.
- 15 Стало быть, целостность, соответствующая единому, не может быть отграниченной от целостности, в качестве которой выступает сущее, эти две целостности всегда сплочены между собой и являются единой умопостигаемой целостностью, образуемой единым сущим как чем-то составным; единым сущим являются и части этой целостности. Действительно, и целостность, и части есть умопостигаемое, ибо они выступают в качестве единого сущего <sup>(1)</sup>. Поэтому там, в отличие от умного <sup>(2)</sup>, невозможно разделить то, от чего происходит какое-либо своеобразие, и то, на что оно распространяется. В самом деле, Парменид утверждает, что такое деление свойственно высшему чину умопостигаемого <sup>(3)</sup>. Следовательно, единая целостность, а также части во втором чине умопостигаемого неотделимы от единого. Ведь единое сущее не может быть разделено на отличающиеся друг от друга предшествующее и последующее, и даже *беспредельное множество* <sup>(4)</sup> не предполагает в своих рамках различий между единичным и сущностным: оно является множеством, которое всегда образуют единые сущие. Вот почему боги, сообщая об умопостигаемых триадах, сводят их к монадам <sup>(5)</sup>, а Платон подчеркивает, что умопостигаемое, хотя бы и выходя за свои пределы, все равно сохраняет свое единство <sup>(6)</sup>. Напротив, рассматривая чины, с которыми боги совершенно недвусмысленно соотносят триады <sup>(7)</sup>, Платон сообщает нам о трех как о связанном с ними числе <sup>(8)</sup>.

(1) См.: Платон. Парменид, 143a2. (2) См.: Там же, 145b6–147b8. (3) См.: Там же, 143a4–144e7. (4) Там же, 143a2. (5) См.: Халдейские оракулы, фр. 3.

(6) См.: Платон. Парменид, 142b5–143a3. (7) См.: Халдейские оракулы, фр. 4.

(8) См.: Платон. Парменид, 143d5–7.

## II.2.2.б.6. Ответ на шестой вопрос

*По какому принципу делится вторая триада умопостигаемого?*

155. А как мы ответим на шестой вопрос? Как мы будем делить вторую триаду умопостигаемого?

## II.2.2.б.6.1. Три гипотезы Прокла

[1] Следует ли, как утверждает <Прокл> <sup>(1)</sup>, делить ее на предел, беспредельное и смешанное, которые соответствуют вечности? В самом деле, вечность при таком подходе занимает у него в рассматриваемой второй триаде умопостигаемого <первое место>, а на третьем располагается жизнь. Целостность он, пожалуй, стремится называть силой, а вечность — отцом. 10

[2] При другом подходе, который <Прокл> также порой демонстрирует <sup>(2)</sup>, отец у него оказывается целостностью, предшествующей частям, сила — целостностью, состоящей из частей, а отеческий ум — целостностью, содержащейся в части <sup>123</sup>. 15

[3] Наконец, самым правильным подходом <Прокл> и в рассматриваемом сочинении <sup>124</sup>, и в «Платоновской теологии», похоже, считает следующий. Вся вторая триада в совокупности, выступающая в качестве монады, является целостностью, а ее частями в свой черед оказывается триада: единое, сущее и связка между ними <sup>(3)</sup>. Действительно, любое целое, разумеется, должно состоять по крайней мере из трех частей <sup>(4)</sup>. 20

II.2.2.б.6.2. Возражения Дамаския  
(в обратном порядке)

[3] По всей видимости, по поводу последнего деления необходимо сказать следующее. Во-первых, даже если бы частей было всего две, объект, состоящий из них, все равно, разумеется, должен быть целым. Во-вторых, отец, как и единое, если бы он выступал в качестве части, созидать способен не был бы. Действительно, отеческое единство единого, хотя оно и возвысило до себя сущее, в высшем чине <умопостигаемого> все 1,56

<sup>(1)</sup> См.: Прокл. Платоновская теология, III.12, р. 46.18–20. <sup>(2)</sup> См., например: Прокл. Первоосновы теологии, § 67–69. <sup>(3)</sup> См.: Там же, III.25, р. 88.15–27.

<sup>(4)</sup> Ср.: Аристотель. О небе, А.1, 268a11; Платон. Парменид, 145a6–7.



равно оставалось прежде всего единством. Напротив, в рассматриваемом втором чине возникает целостность, и причина тому — обособление сущего от единого, хотя бы оно и существовало лишь до некоторой степени и в некотором отношении, в то время как ранее сущее возвышалось до уровня единого. Следовательно, целокупность (ὅλωσις) похожа на отеческое единство (ἐνωσις), которое в высшем чине содержало в себе сущее, однако, несмотря на это, она оказывается именно целокупностью, потому что охватывает собой сущее не полностью. Наконец, в-третьих, в состав высшей триады входили единое, сущее и соединяющая их сила — скрытая инаковость<sup>125</sup>. Таким образом, и в рамках рассматриваемой второй триады единое оказывается отцом, сущее — отеческим умом, а инаковость, в большей степени, чем в первой триаде, разобщившая их, пусть, как и полагает <Прокл>, будет *отеческой силой* <sup>(1)</sup>. Далее, целостность есть отнюдь не то же самое, что простая сумма или сочетание располагающихся рядом частей. В самом деле, части стремятся быть потомками собственной для них целостности. Стало быть, разве может отец оказаться порождением чего-то другого? Разве может сила принадлежать не отцу, а чему-то иному? Разве может отеческий ум быть потомком не отца и силы, а чего-то другого? Наконец, что могло бы обеспечить существование соответствующего сложного объекта, если отец является всего лишь его частью<sup>126</sup>?

[2] Что касается второй гипотезы о делении рассматриваемой средней триады умопостигаемого, то ее опровергнуть достаточно легко. Во-первых, при ее принятии мы будем рассматривать три определенные целостности, однако даже не упомянем о простой целостности, которая должна идти впереди любой определенной целостности. Во-вторых, при допущении данной гипотезы получится, что отец не властвует над своеобразием любой монады, а, напротив, что каждая монада обуславливает собственную специфику. В-третьих, при принятии обсуждаемого предположения придется расторгнуть умопостигаемую монаду Платона, которой он посвятил всю вторую гипотезу, выдвинув тезис о сопряженности сущего с единым.

1,57 [1] По поводу первой гипотезы, которую <Прокл> сформулировал не слишком определенно, давайте скажем следующее. Данный подход к триадическому делению второго чина умопостигаемого был заимствован отнюдь не из «Парменида».

<sup>(1)</sup> Халдейские оракулы, фр. 4.

Он представляет собой смесь сказанного в «Филебе»<sup>(1)</sup> и в «Тимее»<sup>(2)</sup>. Триада «отец—сила—отеческий ум» была введена в обиход отнюдь не потому, что вечность представляет собой предел, беспредельное и смешанное. В самом деле, даже отеческий ум, если принять данную гипотезу, в каком-то смысле окажется триадой, поскольку и он содержит в себе предел и беспредельное, а сам является смешанным. И вообще говоря, вечность не является вторым умопостигаемым устроением в целом, каковое мнение, рассмотренное нами выше<sup>(3)</sup>, <Прокл> высказывает во многих местах. Далее, может быть, отец будет целым, отеческий ум — частями, а отеческая сила — связью между целым и частями или же скрытой инаковостью? Ведь даже в высшем чине умопостигаемого единое сущее в каком-то смысле оказывается триадой, а в третьем чине будут существовать целое, *беспредельное множество*<sup>(4)</sup> и диада, оказывающаяся чем-то промежуточным между ними; об этом <Прокл> еще скажет<sup>127</sup>. Таким образом, не должны ли мы утверждать, что и в рассматриваемом втором чине располагается триада, состоящая из целого, частей и чего-то, связывающего их и делающего иными друг другу? Однако при подобном подходе получится, что в каком-то смысле † превращается в части не <только> сущее, † но и единое. Значит, мы будем вынуждены считать сущее вовсе не однородным, а состоящим по крайней мере из двух частей. Следовательно, сущее будет целым, раз оно представляет собой части, а единое окажется частями, коль скоро оно есть целое. Кроме того, если мы станем придерживаться описанного подхода, мы должны будем считать умопостигаемое единство чем-то разделенным, поскольку окажемся вынужденными утверждать, что части располагаются в одном месте, а целое — в другом.

И может быть, лучше было бы придерживаться вот какого мнения. Первая триада умопостигаемого включала в себя единое, сущее и нечто связывающее их, причем эти три предмета были чем-то единым вследствие свойственной умопостигаемому неразрывной сплоченности. В рамках рассматриваемой, второй, триады целым и частями являются единое, сущее и нечто связывающее их, однако они представляют собой отнюдь не три целостности и не три раздельности: в данном чине существуют одна целостность и одна раздельность, и причиной тому оказывается неразрывная сплоченность трех упомянутых

<sup>(1)</sup> См.: Платон. Филеб, 23с9–10; 25b5; 27b8. <sup>(2)</sup> См.: Платон. Тимей, 37d3; 38с1–2. <sup>(3)</sup> См.: Наст. соч., I, р. 37.21–43.15. <sup>(4)</sup> Платон. Парменид, 143a2.

предметов, которые оказываются одним и тем же. Следовательно, вся рассматриваемая вторая триада умопостигаемого представляет собой целое и части, подобно тому как первая триада выступала в качестве монады, а в третьем устройении вся триада окажется *беспредельным множеством* <sup>(1)</sup> 128.

### II.2.2.б.7. Ответ на седьмой вопрос

*Почему второму чину умопостигаемого соответствует диада?*

- 5 156. Седьмой вопрос. [1] Первая триада умопостигаемого, по сути, является монадой, рассматриваемая вторая — диадой (ибо она представляет собой целое и части, пока не отличающиеся от целого), и только третья окажется триадой в собственном смысле этого слова, поскольку лишь в этом чине от целостности на свет появится диада частей и вслед за монадой гипостазирована диада. [2] Во втором чине диада пока заклю-  
 10 чена в монаде; поэтому она в каком-то смысле оказывается монадой, а в каком-то — диадой; и в качестве диады она выступает лишь потому, что в чем-то она является одной частью, а в чем-то — другой. [3] В-третьих, второму чину умопостигаемого диада соответствует потому, что ему свойственно разделение и он не является ни чем-то нерасторжимым, ни чем-то полностью разделенным; следовательно, как разделяющееся он оказывается одновременно и нерасторжимым, и отличным от нерасторжимого. Значит, раз данный чин представляет собой нечто и такое, и такое, с ним и в этом смысле будет связана диа-  
 15 да. [4] Далее, <в-четвертых,> диадами оказываются и вечность, и жизнь, и целое и части. Стало быть, диада распространена во втором чине умопостигаемого повсеместно, даже если кажется, будто в нем располагается триада: компоненты последней в каком-то смысле являются одним и тем же, а в каком-то — нет; стало быть, и по данной причине рассматриваемому чину соответствует диада. Действительно, в третьем чине умопостигаемого упомянутые предикаты уже существуют как три отличающиеся друг от друга вещи, а в первом они оказываются чем-то одним; следовательно, в промежуточном устройении они будут одновременно и чем-то одним, и чем-то отличающимся  
 20 друг от друга. [5] В дополнение к сказанному, <в-пятых,> первая триада умопостигаемого в целом оказывается отеческой,

<sup>(1)</sup> Платон. Парменид, 143а2.

третья гипостазирована в качестве отеческого ума, а промежуточная представляет собой силу; сила же является неопределенной и беспредельной диадой. [6] <Наконец, в-шестых,> даже если во втором чине умопостигаемого располагаются целое и две части, то ведь две части в данном случае и есть целое, ибо они еще не вышли за его пределы, они пока являются самим целым. Эти две части скорее оказываются чем-то одним, поскольку находятся друг от друга ничуть не дальше, чем единое и сущее. 1,59

### II.2.2.6.8. Ответ на восьмой вопрос

*Будет ли первая целостность гомеомерной или негемеомерной?*

157. [1. Гомеомерные и негемеомерные целостности.] Далее, как мы теперь ответим на восьмой вопрос? Согласимся ли мы с утверждением <Прокла>, что негемеомерная целостность стоит выше гомеомерной? <sup>129</sup> Однако данный его вывод оказывается во многих смыслах неверным. Во-первых, он использовал для его подтверждения неправильные примеры. Скажем, эйдосы, располагающиеся в уме, отнюдь не являются негемеомерными его частями, ибо любой эйдос есть ум, который подобен целому уму. <То же касается и примеров, в которых фигурирует> живое-в-себе, содержащее в себе какие-то определенные живые существа, и всеобщий космос, объемлющий частные космосы. Во-вторых, логика требует, чтобы подобное рождалось прежде неподобного <sup>130</sup>. В-третьих, в умопостигаемом сущее никогда не может существовать без единого: даже в третьем чине каждая часть, разумеется, должна быть единым сущим <sup>(1)</sup>. Значит, тем более следует считать таковыми части, располагающиеся в предшествующем чине: когда речь заходит о едином, рядом с ним всегда необходимо ставить сущее, и наоборот. И если <Парменид> порой называет части единым и сущим, удивляться этому не следует. Их выход за свои пределы еще не завершился, они не были отсечены от целостности. Стало быть, единое и сущее пока заключены в рамки единой целостности и как-то соотносятся с ней. Каждому из них еще только предстоит стать самостоятельным целым, во втором чине умопостигаемого они таковыми не являются. Следовательно, единое и сущее здесь всегда сопряжены между собой и им свойственно общее бытие. Это позднее, в третьем чине, каждая 15 20

<sup>(1)</sup> См.: Платон. Парменид, 142d9-143a1.

часть в основном покинет пределы целого, и одна окажется в большей мере единым, или единым сущим, а другая — сущим, или сущим единым<sup>131</sup>. Напротив, во втором чине умопостигаемого единое и сущее отличаются друг от друга скорее только по имени, ибо они связаны между собой куда теснее, чем в третьем. Они обладают здесь общей сущностью, поскольку что-то одно из них пока не преобладает, напротив, единое и сущее все еще рассматриваются как равные друг другу части. Кроме того, если единое и сущее во втором чине умопостигаемого скорее неотделимы, чем отделены друг от друга, они будут подобны в большей степени, чем неподобны.

Итак, целостность во втором чине оказывается одновременно и гомеомерной, и негомеомерной. Безусловно, тому, что первая целостность такова, удивляться не стоит. Действительно, любая целостность, располагающаяся в сфере бестелесного и обособленного, должна быть одновременно гомеомерной <и негомеомерной>. Например, части души являются одновременно и подобными, и неподобными; тем более данный вывод верен применительно к уму, не говоря уже об умопостигаемом. Следует лишь уточнить, что в последнем случае целостность является скорее гомеомерной, нежели негомеомерной, в то время как умная целостность оказывается на равных основаниях и гомеомерной, и негомеомерной. Конечно, в рамках первой целостности аспект, в котором она выступает в качестве гомеомерной, никак не ограничен от того, в каком оно является негомеомерной. Ее нельзя считать также двойственной: с одной стороны, связанной с подобием, а с другой — с неподобием. В самом деле, подобие и неподобие в чине, где происходит разделение, но еще нет окончательной раздельности, должны всегда представлять собой прежде всего одно и то же. Напротив, в третьем чине умопостигаемого части оказываются подобными друг другу, поскольку они являются целыми, и неподобными, раз в их рамках преобладает тяга к иному.

Да и о чем тут много говорить? Ведь просто целостности, пожалуй, не должны быть присущи собственные признаки какой-либо определенной целостности вообще.

[2. Целостности, предшествующие частям, состоящие из частей и заключенные в части.] Если взглянуть на целостности с другой точки зрения, можно выделить три их вида: целостности, предшествующие частям, состоящие из частей и располагающиеся в части<sup>132</sup>. Собственные признаки всех этих типов целостностей также представлены в умопостигаемом.

Действительно, в той мере, в какой любая часть оказывается <в его третьем чине> единым сущим и сущим единым, как было только что сказано, в умопостижаемом существует целостность, заключенная в части, а в той, в какой части там не разделены и речь о преобладании какой-либо из них не идет, <во втором чине,> где целостность выступает как сами части, хотя бы она и испытывала муки при их рождении, она есть целостность, состоящая из частей (ибо единое сущее в момент возникновения различий между единым и сущим как раз и оказываются целостностью и частями: коль скоро они еще не разделены, они образуют целостность, однако поскольку начало их разграничению уже было положено, они выступают в качестве частей). Наконец, поскольку мы рассматриваем появление частей на свет в каком-то смысле как рождение и считаем его результатом беременности, а целостность, производящую их на свет, называем испытывающей муки родов при их рождении, получается, что мы говорим здесь о целостности, предшествующей частям.

[3. *Единичная и сущностная целостности.*] При третьем подходе целостности одного вида можно считать единичными, а другого — сущностными<sup>133</sup>. Рассматриваемая сейчас целостность оказывается одновременно и единичной, и сущностной, поскольку она является умопостигаемой, то есть выступает в качестве единого сущего.

[4. *Непрерывная и дискретная целостности.*] Далее, согласно четвертому способу различения целостностей, одни включают в себя обособленные друг от друга предметы, а другие — соприкасающиеся между собой. Умопостигаемая целостность является одновременно и дискретной (διωρισμένη), и непрерывной (συνεχής): поскольку в ее рамках в каком-то смысле имеют место различия, она оказывается дискретной (ибо единое и сущее, а также порождающее и порождаемое в ее пределах неким невыразимым способом, силой скрытой инаковости, отграничены друг от друга), однако коль скоро во втором чине преобладает умопостигаемое единство, ее части соприкасаются между собой и с целым. При этом там, где появляется инаковость в полном смысле этого слова, гипостазирована раздельность во всем ее великолепии.

[5. *Целостности, состоящие из частей и из целых.*] Пятый тип различий между целостностями заключается в констатации, что одни целостности состоят из частей, а другие — из целых. Целостность, располагающаяся во втором чине умопостижаемого, обладает свойствами целостностей обоих видов.

- В самом деле, раз ее частями оказываются единое сущее и сущее единое, она образуется из целых; однако поскольку единое сущее и сущее единое не отличаются друг от друга как в третьем чине умопостигаемого, а содержатся друг в друге в качестве чего-то одного, и единое и сущее, отдельно взятые, проявляют себя лишь в плане ослабления их единства, данная целостность состоит из частей. И только кажется, будто последний аспект более значим, чем первый, раз целостность, состоящая из частей, лучше целостности, образующейся из целых, ибо ее своеобразие распространяется дальше по шкале сущего. Необходимо учесть еще один, третий, момент. Исследуемая целостность представляет собой нечто занимающее промежуточное положение между однородным единством первой триады и <разграниченностью, свойственной третьему> устроению. Действительно, наша целостность пока еще только начинает выказывать некие различия в своих рамках, в ней лишь проявилась, а вернее, проявляется различность, которая, будучи полностью реализованной, превратит каждую часть, входящую в целое, в самостоятельное целое. Поскольку целостность, располагающаяся во втором чине, пока пребывает в разделении, ее части не возвращаются к целому и не уподобляются ему. Однако разделяющееся наследует свойства разделяющего; поэтому, собственно, <части в третьем чине> и оказываются целыми. Итак, вот в каком смысле рассматриваемая целостность состоит из целых, хотя целостность, образующаяся из частей, простирает свое влияние на шкале действительных предметов дальше: она выступает как причина любой целостности, в том числе и состоящей из целых.
- [6. Целостности, образуемые противоположностями: предшествующим и последующим, движением и покоем, тождественным и иным.] Наконец, при шестом способе различения целостностей один их вид нужно связывать с состояниями «до» и «после», и примером здесь может служить целостность вечности, другой — с движением и покоем, такова целостность жизни, а третий — с тождественностью и инаковостью, и это целостность ума. Рассматриваемая сейчас целостность есть монада целостностей всех перечисленных видов, поскольку все они предвосхищены в ее рамках как неопределенные и слитые между собой. Действительно, в третьем умопостигаемом устроении располагается много целостностей, в том или ином смысле обособленных друг от друга, ибо каждой из них присуща одна из названных специфических черт. Напротив, во втором чине умопостигаемого целостности свойственно только

одно состояние: нерасторжимость; в единой целостности здесь воплощаются все возможные собственные признаки целостностей, поскольку впереди всех определенных целостностей должна идти просто целостность. 20

[7. Целостности, состоящие из стихий и из частей.] И может быть, целостности следует делить еще и седьмым способом — на состоящие из стихий и из частей <sup>134</sup>. Разница между ними заключается в том, что целостности последнего вида содержат в себе части, при образовании целого сохраняющие собственную определенность, в то время как стихии, из которых составляется целое, как принято считать, исчезают с его возникновением. Например, само сущее, похоже, есть целое, состоящее из стихий. И может быть, сущее, состоящее из стихий, 25  
будет единым, потому что стихии, разумеется, всегда подчинены последнему; <напротив, части> в каком-то смысле отличаются друг от друга и оказываются какими-то сущностями, а не генадами. В самом деле, части стремятся к определенности, к тому, чтобы уподобиться целому по сущности. Именно по этой причине считается, что части сущностей также оказываются 5  
сущностями. Стало быть, части, располагающиеся во втором чине умопостигаемого и следующие за сущностями, являются стихиями, подобно тому как в высшем чине они представляли собой сущности. Например, движение и покой в высшем чине также были генадами и потому никак не проявляли себя; в устроении же жизни они оказываются сущностными монадами. В качестве чего-то единосущностного (ὁμοούσιον) единое и сущее выступают в рассматриваемом чине как части, однако, раз они исчезают с образованием целостности, они представляют собой стихии, а образуемая из них целостность есть целостность, состоящая из стихий. 10

Однако почему, мог бы спросить кто-нибудь, части целостности во втором чине умопостигаемого в свой черед не будут целостностями, подобно тому как части сущности всегда сами выступают в качестве сущностей? Не потому ли, что целостность по определению есть нечто, существующее в соотносительности с частями, а не с целостностями? Однако, вероятно, существуют и такие части целостностей, которые сами являются целыми; целыми же они оказываются, как было показано выше <sup>(1)</sup>, потому что не во всех отношениях лишены специфических черт целого; с другой стороны, сумма таких частей 15

(1) См.: Наст. соч., I, р. 59.16–18.



оказывается целостностью в большей мере, чем любая часть, отдельно взятая; впрочем, целостность, не связанная с какой-либо суммарностью и сложностью, стоит еще выше. С другой стороны, части первой целостности сами являются целостностями, поскольку такая целостность оказывается тем же самым, что образующие ее части, коль скоро последние, как было сказано <sup>(1)</sup>, во втором чине умопостигаемого не отличаются от целостности.

### II.2.2.б.9. Ответ на девятый вопрос

*Почему целое во втором чине умопостигаемого состоит из двух частей, хотя ниже Парменид утверждает, что целое должно образовываться по крайней мере из трех?*

- 1,64 158. Девятым был задан вот какой вопрос. Почему умопостигаемое целое состоит из двух частей <sup>(2)</sup>, хотя ниже Парменид утверждает, что любое целое должно образовываться по крайней мере из трех? <sup>(3)</sup> Вероятно, полагает <Прокл>, умопостигаемое целое также на самом деле состоит из трех частей, поскольку промежуточное положение между единым и сущим  
5 занимает сила <sup>(4)</sup>

Однако на это, во-первых, можно возразить, что существует также целое, состоящее из двух частей. Какое? Например, вечность, состоящая из «всегда» и «бытия» <sup>135</sup>. Будет ли она целым или единым? Последнее невозможно, ибо два ее компонента, разумеется, отличаются друг от друга. И если бы <Прокл> стал утверждать, что вечность не является целым, он вступил бы в противоречие с самим собой. Действительно, в другом своем сочинении он называет вечность целым <sup>(5)</sup>. Далее, если бы  
10 две составляющие вечности были чем-то одним, ее следовало бы называть не вечностью, а просто сущим. Стало быть, должно иметься и целое, состоящее только из двух частей.

Во-вторых, частями умопостигаемого целого, как мы показали <sup>(6)</sup>, пожалуй, не могли бы быть единое, сила и третье, сущее. Напротив, в каждом его чине присутствуют целое и части —  
15 единое и сущее. В самом деле, <Парменид> утверждает, что единое там участвует в сущем, а сущее, со своей стороны, причастно единому <sup>(7)</sup>. В результате их взаимопроникновения единое

<sup>(1)</sup> См.: Наст. соч., I, р. 59.16–18. <sup>(2)</sup> См.: Там же, 142c7–d9. <sup>(3)</sup> См.: Там же, 145a5–7. <sup>(4)</sup> См., например: Прокл. Платоновская теология, III.24, р. 84.9–86.6

<sup>(5)</sup> См.: Прокл. Комментарий к «Тимею», III, р. 15.11–21. <sup>(6)</sup> См.: Наст. соч., I, р. 41.20–42.18. <sup>(7)</sup> См.: Платон. Парменид, 142b5–c1.

сущее делается целым, единой целостностью, а ее частями оказываются единое, участвующее в сущем, и сущее, причастное единому<sup>(1)</sup>. Сила в умопостижаемом также является единым сущим, ибо и она выступает здесь как целое и части, а значит, также состоит из двух соответствующих частей; таким образом, и здесь имеет место взаимопроникновение двух сопряженных между собой составляющих. 20

Далее, в-третьих, если мы примем гипотезу <Прокла>, мы будем противоречить самому Пармениду. Действительно, последний без каких-либо оговорок именует частями лишь единое и сущее<sup>(2)</sup>; более того, он всегда выделяет две названные части при рассмотрении не только второго, но и третьего чина умопостижаемого — так, как если бы и в нем на свет появлялись всего 5 две части.

Наконец, в-четвертых, отец, сила и единичный отеческий ум во взаимном проникновении представляют собой единое. Напротив, зависящее от ума сущностное сущее является совершенно другой частью умопостижаемой целостности<sup>(3)</sup>. Следовательно, эта целостность состоит только из двух частей: единого и сущего. Отказавшись от этого допущения, мы будем вынуждены выделять в ее рамках не три, а целых четыре части, ибо единое, <если соотносить с ним силу,> следует делить даже не на две, а на три составляющие. Однако в действительности вся соответствующая ему триада оказывается чем-то единичным; от нее зависит, а вернее, оказывается вместилищем ее третьей монады, сущее. Вместе они и будут образовывать целостность, состоящую из единого и сущего. 10

Таким образом, должна существовать целостность, состоящая из двух частей, и таковой, разумеется, необходимо быть первой целостности, ибо все гипостазирующееся первым всегда состоит из минимального числа компонентов. Например, первая сила является диадой, потому что она одновременно и оказывается беспредельной, и участвует в пределе. Следовательно, из двух частей состоит именно первая целостность. Однако почему тогда <Парменид>, рассматривая умопостижаемо-умное устройство, утверждает, что любая целостность должна образовываться из трех частей и нет такой целостности, в которой не было бы начала, середины и конца?<sup>(4)</sup> Похоже, даже умопостижаемая целостность, состоящая из двух частей, будет в каком-то 20

(1) См.: Платон. Парменид, 142d9-e4. (2) См.: Там же, 142d4-5. (3) См.: Там же, 142d9-143a1. (4) См.: Там же, 145a5-8.

смысле содержать три — если не части, то специфические черты. Действительно, все выходящее за свои пределы, даже если оно является единым, делится на пребывающее, выходящее за свои пределы и возвращающееся; значит, и каждую из двух частей умопостигаемой целостности можно рассматривать с трех названных точек зрения. Однако, может быть, в данном случае <Парменид> имеет в виду целостность другого рода, ту, которая состоит не просто из частей, а из *в с е х* частей, то есть обладающую специфическими чертами всеобщности. Вот почему все представляется целым, а целое — всем; об этом <Платон> говорит в «Тезтете» <sup>(1)</sup> и в «Софисте» <sup>(2)</sup>. Стало быть, ниже по тексту <Парменид> дает приведенное определение, чтобы, опираясь на понятие целостности, сделать логический вывод о всеобщности, а в заключение — и о совершенстве. Действительно, целостность есть объединенная всеобщность, а совершенство — это такая всеобщность, в рамках которой части сами превращаются в целостности. Попросту говоря, всеобщность можно определить как целостность, порождающую заключенные в ее рамках части, а совершенство — как целостность, части которой уже совершили возвращение к целостности. Необходимо иметь в виду также, что <Платон, когда он говорит о делении целостности на начало, середину и конец,> дает определение небесной целостности <sup>(3)</sup> <sup>136</sup>, которой свойственна шарообразная форма и у которой имеются середина и края, а значит, она представляет собой всеобщность, которая, как мы сказали, состоит по крайней мере из трех частей <sup>137</sup>. Впрочем, речь об этом еще пойдет ниже <sup>(4)</sup>.

#### П.2.2.6.10. Ответ на десятый вопрос

*Что превращает умопостигаемую целостность  
в какое-то определенное единое?*

15 159. В-десятых, прав ли <Прокл,> когда он утверждает, что единое, выступающее в качестве части, придает всей целостности единство? Разве часть может оказаться причиной того, что целостность есть нечто обладающее свойствами? <sup>138</sup> Вероятно, единое как часть целостности оказывается отнюдь не тем единым, обладающим свойствами, которым будет вся

<sup>(1)</sup> См.: Платон. Тезтет, 205a7. <sup>(2)</sup> См.: Платон. Софист, 245a1-3. <sup>(3)</sup> Ср.: Платон. Федр, 246e4-247d5. <sup>(4)</sup> См.: Наст. соч., II, р. 70.13-20.

целостность. Следовательно, может быть, лучше придерживаться  
того мнения, что единство первой триады умопостигаемого 20  
во втором чине как раз и делает соответствующую этому чину  
целостность единым, обладающим свойствами. В самом деле,  
различия в рамках этой триады подчинены высшему умопости-  
гаемому единству, властвующему в рамках всех чинов умопо-  
стигаемого. Власть этого единства и создает в рассматриваемом  
чине целостность. Таким образом, если частями рассматрива-  
емой целостности являются единое и сущее и если отец, со-  
здавший ее собственные признаки, как уже было сказано <sup>(1)</sup>, 1,67  
заклучил в ее пределах сущее, то единство целостности будет  
придавать отнюдь не единое, являющееся ее частью, а отец,  
сделавший целым и самого себя, и все, что сопрягается с ним;  
данное целое, разумеется, существует *умопостигаемым обра-*  
*зом* <sup>(2)</sup>. Действительно, элейский гость в «Софисте» отнюдь не  
пытается доказать, что единое, обладающее свойствами, ока-  
зывается целостностью благодаря своему бытию самим единым, 5  
напротив, он показывает, что целое не может быть самим еди-  
ным и что оно способно только участвовать в нем <sup>(3)</sup>. Единству  
свойственна куда бо́льшая неделимость, чем целостности, ибо  
оно не именуется и не является чем-то существующим в со-  
отнесенности с частями. Итак, второму чину умопостигаемого  
целостность соответствует по внутренним причинам, а объеди-  
ненным этот чин оказывается потому, что он воспроизводит 10  
свойства предшествующего чина, характеристикой которого  
является нерасторжимое умопостигаемое единство, свойствен-  
ное единому сущему.

#### II.2.2.6.11. Ответ на одиннадцатый вопрос

*Почему целостность соответствует второму чину умопостигаемого  
и умопостигаемо-умного, а второму чину умного — нет?*

160. Далее, на одиннадцатый вопрос мы дадим следующий  
ответ. Умопостигаемое является во всех отношениях объединен-  
ным, умопостигаемо-умное отчасти выступает как объединен-  
ное, а отчасти — как разделенное, умное же полностью разде-  
лено. Поэтому наиболее тесная целостность свойственна умопо- 15  
стигаемому, второму, умопостигаемо-умному, устройению при-  
суца промежуточная по силе целостность, а третьему, умному,

<sup>(1)</sup> См.: Наст. соч., I, р. 65.6–14. <sup>(2)</sup> Халдейские оракулы, фр. 21. <sup>(3)</sup> См.: Платон. Софист, 244e2–245a6.

вследствие имеющихся в его рамках различий целостность вообще не свойственна. И может быть, первая целостность соответствует единому существу, а вторая — отдельно взятому единому; значит, даже умному в каком-то смысле будет присуща целостность, поскольку и это устройство происходит от отдельно взятого единого<sup>139</sup>. Поэтому боги и упоминают о Хранителях<sup>140</sup>, дарующих качество целостности умному устройению<sup>(1)</sup>. И скорее всего, средний чин умного<sup>141</sup> можно считать своего рода умной целостностью, обосновывающей умный космос и пронизывающей все его множество. Ведь если *Единожды Потусторонний*<sup>(2)</sup><sup>142</sup> не доступен членению (*ἀριστούλλευτος*)<sup>(3)</sup>, несчастен и представляет собой лишь единое, а *Дважды Потусторонний*<sup>(4)</sup><sup>143</sup> многоделим и оказывается беспредельным множеством подлинно умного, то, очевидно, промежуточная божественность<sup>(5)</sup> оказывается целостностью, не остающейся неделимой, но и не разделенной до конца<sup>144</sup>.

Итак, первый отец есть только единое, а третий предвосхищает в себе неисчислимое количество частных истоков<sup>145</sup>. Промежуточное положение занимает *Геката*<sup>(6)</sup><sup>146</sup>: в меру своей сопряженности с *Единожды Потусторонним*<sup>(7)</sup> она оказывается однородной, а в той степени, в какой она сочетается с *Дважды Потусторонним*<sup>(8)</sup>, — многочастной. Следовательно, сама по себе <Геката> представляет собой целое и части, в описанном смысле во многом выделяющиеся из целостности. Поэтому вся совокупность истоков в ней будет словно сращенной, она предстанет как некий золотой космос, объемлемый этой богиней. Совокупность же истоков, располагающаяся в *Дважды Потустороннем*<sup>(9)</sup>, скорее предполагает их размещение в разных местах, по каковой причине она и не рассматривается как космос, соприкасающийся с телом собственной целостности.

Пожалуй, если рассмотреть следующие устройства<sup>147</sup>, можно сделать вывод, что однородный и единый демиург<sup>148</sup> воплощает в себе демиургическое единство, а целостность соответствует демиургу, уже предвосхищающему в себе появление частей, но еще не разделенному — таков *Сабазий*<sup>149</sup>. Напротив, с *Дионисом*<sup>150</sup> связано беспредельное множество, которому свойственна делимость на части<sup>(10)</sup>. Поэтому *Дионис*, *Зевс* и *Телетархи*<sup>151</sup> в своих устройствах аналогичны *Фанету* в умопостигаемом, ибо

(1) См.: Халдейские оракулы, фр. 83. (2) Там же, фр. 169. (3) Там же, фр. 152.

(4) Там же, фр. 169. (5) См.: Там же, фр. 50. (6) См.: Там же. (7) Там же, фр. 169. (8) Там же. (9) Там же. (10) См.: Орфика, фр. 218.

последний соответствует его третьему чину и выступает в качестве *беспредельного множества* <sup>(1)</sup> 152. И в умопостигаемом устроении с чином Никты <sup>(2)</sup> 153 можно соотнести единство, с хранительным — целостность, а с телесиургическим — *беспредельное множество* <sup>(3)</sup>. Впрочем, эти вопросы мы еще обсудим чуть ниже <sup>(4)</sup>. 20

### II.2.2.6.12. Ответ на двенадцатый вопрос

*Мерой чего является вечность?*

161. Наконец, двенадцатый вопрос. Вечность не может быть мерой сущего как сущего. Действительно, то, что на самом деле является только сущим, не нуждается в какой-либо мере, и уж тем более в мере сущностной, поскольку оно представляет любой мере само ее бытие. Сущее, предшествующее 1,69  
всему, измеряется другой мерой, той, в рамках которой оно само располагается. Между тем вечность есть сущностная мера. Это означает, что она стоит ниже сущности и измеряет в сущности множественное, движущееся, становящееся иным и вообще все в каком-либо смысле выходящее за рамки собственного единства, пребывания и незыблемой природы. В самом деле, функцией вечности является собирание того, в чем пока еще только возникают различия; нерасторжимое в вечности не нуждается. Вслед за различиями появляются множественность и жизнь, формируется множество родов и видов. Следовательно, вечность оказывается именно их мерой. Вот почему первое вечное есть то первое, которому оказываются свойственными множественность и жизнь; в его рамках впервые появляются эйдосы. Вечность же идет впереди всего перечисленного, ибо, как и хранительный чин, она занимает второе место в соответствующем ей устроении <sup>5</sup> 154.

Далее, почему вечность не является чем-то живущим вечно? Вероятно, потому что вечность и жизнь, по сути, оказываются одним и тем же. Действительно, вечность прежде подлинной жизни связует сущность, когда эта сущность начинает разделяться. И если с разделением связана жизнь, то и сущностная жизнь, и вечность оказываются хранителями сущности. И если всегдашность (*tò áei*) выступает как своего рода способ 10

<sup>(1)</sup> Платон. Парменид, 143а2. <sup>(2)</sup> См.: Орфика, фр. 98; 99. <sup>(3)</sup> Платон. Парменид, 143а2. <sup>(4)</sup> См.: Наст. соч., I, р. 69.21–70.26.

жизни сущности, то последней должна быть свойственна и сама жизнь, а вечность в данном случае станет выступать как хранитель жизни, ибо сущность, когда она обладает жизнью, стремится существовать всегда. Хранитель <sup>155</sup> же отнюдь не пытается превратить многое в единое и неделимое, он лишь налаживает взаимную связь многих вещей и приводит их в соприкосновение между собой. Поэтому он, естественно, не уничтожает различия между вещами, а словно сплетает различающиеся предметы в единую ткань. Стало быть, вечность, вообще говоря, не будет превращать многое в единое, она станет просто соединять многие предметы между собой. Поэтому первая вечность и является умопостигаемой, дабы все вечности в свой черед могли привносить умопостигаемое единство в вечные предметы. Кроме того, хранитель связует предметы, которым свойственны не сущностные, а жизненные и умные различия. Их стоило бы, пожалуй, называть не вечными, а бессмертными; примером является все, живущее вечно. Как раз по этой причине <Платон соотносит с хранительным чином в собственном смысле слова> небесный круг <sup>(1)</sup>: он пребывает в вечном движении, поскольку является вечно живущим; будучи кругом, он не имеет ни начала, ни конца. Вот почему <Платон> описывает восхождение душ ото всей околокосмической <sup>156</sup> жизни к *сверхнебесному месту* <sup>(2)</sup>; эти души бестелесны, они полностью очистились от всего многообразия, свойственного смертному <sup>(3)</sup>.

И может быть, умная целостность <sup>157</sup> обуславливает всегдашность мышления. Действительно, разве вечное, одинаковое и тождественное мышление не подразумевает наличия движения и покоя? В самом деле, «мыслить» — значит «двигаться», а «тождественно» — «покоиться», а движение и покой есть символы среднего чина умного. При этом мышлением, похоже, обладает *Дважды Потусторонний*, в то время как мыслит он *Единойжды Потустороннего* <sup>(4)</sup>; при его посредстве *Дважды Потусторонний* всегда мыслит отца. Мне кажется, как раз по этой причине ему свойственны добродетель и мудрость или, как говорят оракулы, *многомысленная правда* <sup>(5)</sup>.

(1) См.: Платон. Федр, 247с1. (2) Там же, 247с3. (3) Ср.: Там же, 250с4–5.

(4) Халдейские оракулы, фр. 169. (5) Там же, фр. 182.

## II.2.3. Три вопроса и ответа

## II.2.3.a. Перечень вопросов

162. Теперь необходимо выразить недоумение вот еще в каких вопросах.

Во-первых, если целое идет впереди первого эйдоса, должно было бы существовать и такое целое, которое не является эйдосом. Однако в действительности все, существующее как целое, 20 оказывается эйдосом.

Во-вторых, по какой причине целое стоит выше *беспредель-* 1,71 *ного множества* <sup>(1)</sup>, хотя целое и части есть многое, однако многое отнюдь не всегда оказывается целым и частями? Например, вещи, никак не связанные между собой (*tà διερχμένα*), от этого не перестают быть многим, однако они не будут частями какого-либо целого.

В-третьих, почему <Парменид>, давая апофатические опре- 5 деления, одновременно с общим отрицает и частное <sup>(2)</sup>, следуя в этом природе <sup>(3)</sup>, однако во второй гипотезе одновременно с существованием общего он предполагает наличие и частного? <sup>(4)</sup> Ведь в последнем случае он, казалось бы, должен был поступать иначе. Действительно, тезис «если некий объект является живым существом, он есть человек» неверен, а утверждение «если некий объект является человеком, он есть живое существо» правильно. Напротив, суждение «если некий объект не является живым существом, он не будет и человеком» истинно. 10 Как раз по этому принципу <Парменид> и строит соответствующее апофатическое определение. Но когда он дает <единому> катафатическое определение, он не следует природе, поскольку одновременно с общим он не должен был бы делать логический вывод о частном <sup>158</sup>.

<sup>(1)</sup> Платон. Парменид, 143a2. <sup>(2)</sup> См.: Там же, 137c5-d3. <sup>(3)</sup> См.: Аристотель. Метафизика, К.2, 1059b37-39. <sup>(4)</sup> См.: Платон. Парменид, 142d4-5.



### II.2.3.б. Три ответа (в обратном порядке)

#### II.2.3.б.1. Ответ на третий вопрос

*Почему Парменид в первой гипотезе следует требованиям логики, отрицая частное вслед за общим, а во второй он нарушает эти требования, доказывая существование частного наряду с общим?*

Пожалуй, на последний вопрос необходимо дать следующий ответ. Парменид прав в обоих случаях: и в первой гипотезе, когда он одновременно с общим отрицает частное, и сейчас, когда он утверждает, что причинно обусловленное появляется на свет вместе со своей причиной. При этом он полагается на неколебимую силу причинно-следственных отношений и рассуждает так, как если бы уже налицо было то, чему еще только предстоит появиться, результат действия причины. Точно так же поступает человек, который, желая показать, что стоит день, указывает на взошедшее солнце. Действительно, такова природа необходимых действительных предметов. Поскольку Платон придерживается такого подхода, ясно, что он в комментируемом диалоге не занимается лишь логическими упражнениями, а исследует истину сущих<sup>159</sup>. Далее, специфической чертой науки является доказательство существования причинно обусловленного на основании его причины. Например, <душа> бессмертна, если она самодвижна<sup>160</sup>, и если имеется промысел, то дурные люди когда-нибудь будут наказаны<sup>161</sup>. Наконец, в-третьих, логическое мышление ( $\delta\ \lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ ) всегда подражает устройению сущего, в котором первое и более общее появляется на свет прежде частного, а частное следует за общим.

#### II.2.3.б.2. Ответ на второй вопрос

*Почему Платон рассматривает целое и части прежде беспредельного множества, хотя понятие «многое» является более общим, чем понятие «целое»?*

163. На второй вопрос мы ответим так. Во-первых, он поступает так, потому что впереди триады должна идти диада, ибо триада уже есть многое, а диада — это пока не многое; разумеется, целое и части представляют собой диаду. Во-вторых,  
5 целое и части соответствуют любому множеству (если только,

как мы покажем ниже <sup>(1)</sup>, оно не является беспредельным в количественном отношении <sup>162</sup>), а также каждому его элементу, коль скоро всякий такой элемент, как показывает Парменид <sup>(2)</sup>, также будет представлять собой целое и части. И даже если множество соответствует частям, а не целому как целому (ибо последнее всегда стремится быть чем-то единым), оно все равно в каком-то ином смысле оказывается тем первым, что представляет собой всего лишь целое. В-третьих, *беспредельное множество* <sup>(3)</sup> является потомком целого и частей. В самом деле, если бы целое не порождало части, а каждая часть в свою очередь вновь не делилась бы на части и так далее, то *беспредельное множество* <sup>(4)</sup> не могло бы появиться на свет. Далее, <в-четвертых>, целое и части, из которых оно состоит, до некоторой степени оказываются родственными единому, в то время как множество, похоже, представляет собой его логическую противоположность, и то же касается беспредельности. <В-пятых>, целое, разумеется, стремится выступать в качестве единства частей. Множество же, даже ограниченное пределом, будучи множеством, всегда представляет собой сочетание элементов, в общем случае никак не связанных между собой, лишенных охватывающего их единства. Наконец, в-шестых, необходимо добавить еще и тот довод, что в низших сферах целое и части всегда существуют неизменно, в то время как беспредельное множество <оказывается тленным и бытие ему свойственно>, только когда оно выступает в качестве целого и частей. Действительно, становлению свойственно бесконечное деление <sup>163</sup>.

### II.2.3.б.3. Ответ на первый вопрос

*Будет ли существовать целое, не являющееся эйдосом, или целое всегда должно быть эйдосом?*

164. Наконец, на первый вопрос мы ответим вот как. Во-первых, вследствие умопостижаемого единства <эйдоса и целостности> их низшие чины, воплощающиеся в материи, оказываются неразрывно слитыми между собой. <Во-вторых>, мы ведь не считаем лишенности эйдосами, а всегда говорим только о лишенности эйдоса; между тем мы порой называем лишенности целыми, например, когда обсуждаем лишенность эйдоса

<sup>(1)</sup> См.: Наст. соч., I, р. 87.1–4. <sup>(2)</sup> См.: Платон. Парменид, 142е3–7. <sup>(3)</sup> Там же, 143а2. <sup>(4)</sup> Там же.

- в целом. Таким образом, лишенность как лишенность никогда не будет эйдосом, однако в качестве лишенности она может
- 10 быть чем-то целым. <В-третьих,> целое, разделяющееся с появлением отдельных эйдосов, всегда идет впереди эйдетической раздельности. Например, невзирая на такое деление, любой эйдос остается чем-то сущностным, а значит, в каком-то смысле нерасторжимым. И если вспомнить о рожденном эйдосе, то рожденным эйдосом его следует считать лишь как нечто, в чем возобладала раздельность, но в качестве разделяющегося он станет рожденным целым, а как нерасторжимый — только сущим. Действительно, рождение, без сомнения, подразумевает
- 15 раздельность и расчлененность. Напротив, сущее нерасторжимо, а целое в каком-то смысле оказывается рожденным, а в каком-то — сущим, ибо оно, с одной стороны, располагается во времени, а с другой — нет: поскольку оно возглавляет разделение, оно является временным, однако, раз оно пока нерасторжимо и неделимо на части, оно выступает как вневременное. Пожалуй, последнее состояние свойственно целому в том виде, в каком оно существует в настоящий момент, потому что выс-
- 20 шая целостность сопряжена с вечностью. Наконец, полностью нерасторжимое не существует ни во времени, ни в настоящий момент, ибо, будучи только сущим, оно не располагается даже и в вечности <sup>164</sup>. Следовательно, благодаря сущему в нашем мире появляется то, что нельзя измерить никакой мерой и что в некоторой степени обуславливает то, что материя есть <все> в возможности <sup>165</sup>.

#### II.2.4. Семь вопросов и ответов по тексту «Парменида»

##### II.2.4.a. Перечень вопросов

- 1,74 165. Теперь необходимо дать ответ вот еще на какие вопросы, касающиеся текста (κατὰ τὴν λέξιν).

- Во-первых, почему <Платон>, переходя к рассмотрению второго чина умопостигаемого, начинает его обсуждение с повторения исходной посылки <sup>(1)</sup>, хотя обычно он поступает так, лишь завершив исследование одной гипотезы и начав изучать другую? <sup>(2)</sup> Необходимо понять, почему он особо подчеркнул начало рассмотрения данного чина, как и первого чина

<sup>(1)</sup> См.: Платон. Парменид, 142c7–8. <sup>(2)</sup> См.: Там же, 137c4; 155e4; 157b6; 159b5.

умопостигаемо-умного, а не продолжил рассуждать последовательно. Действительно, в одном случае он говорит: *«Давай-те еще раз скажем, какие следствия получатся, если единое есть»* <sup>(1)</sup>, а в другом: *«Подойди к вопросу еще и следующим образом»* <sup>(2)</sup>. Все остальные логические выводы он делает, не отграничивая их столь резко друг от друга. Почему он так поступает? 10

Во-вторых, почему <Платон> сперва показывает, что единое сущее обладает частями и только потом — что оно является целым? <sup>(3)</sup>

В-третьих, по какой причине <Платон> рассматривает целое с двух точек зрения: как единое сущее и как сущее единое? <sup>(4)</sup>

В-четвертых, отчего единое <Платон> называет частью сущего единого, а сущее — частью единого сущего? <sup>(5)</sup> 15

В-пятых, на каком основании <Платон> приходит к выводу, что «есть» говорится о едином сущем, а «единое» — о сущем едином? <sup>(6)</sup> Ведь вышеприведенная формулировка гласила лишь, что есть сущее, связанное с единым <sup>(7)</sup>.

В-шестых, почему <Платон>, стремясь отыскать части, дабы 20 показать, что единое сущее является целым, затем ставит предмет своего исследования на первое место? В самом деле, он говорит: *«Так нет ли необходимости в том, чтобы само единое сущее было целым и чтобы единое и бытие оказались его частями?»* <sup>(8)</sup> По какой причине он не считает, что <единое сущее есть просто> целое, которое состоит из названных частей? 1,75

Наконец, в-седьмых, отчего <Платон> в заключительном выводе использует слово «часть» в единственном числе: *«Следовательно, то, что было бы единым, одновременно являлось бы целым и имело бы часть»* <sup>(9)</sup>. Ведь целое, разумеется, имеет не 5 часть, а ч а с т и .

## II.2.4.6. Семь ответов

### II.2.4.6.1. «Парменид», 142c7–8

*Почему Платон, переходя ко второму чину умопостигаемого и к первому чину умопостигаемо-умного, вновь повторяет исходную посылку?*

166. На первый вопрос я дам следующий краткий ответ. Разделение и выход за свои пределы объединенного, то есть

<sup>(1)</sup> См.: Платон. Парменид, 142c7–8. <sup>(2)</sup> Там же, 143a4. <sup>(3)</sup> См.: Там же, 142c8–d9. <sup>(4)</sup> См.: Там же, 142d1–5. <sup>(5)</sup> См.: Там же, 142d1–2. <sup>(6)</sup> См.: Там же. <sup>(7)</sup> См.: Там же, 142b7–8. <sup>(8)</sup> Там же, 142d4–5. <sup>(9)</sup> Там же, 142d8–9.

- умопостигаемого, трудно даже представить, ибо ему свойственно единство, удерживающее и соединяющее между собой
- 10 разделяющееся и выходящее за свои пределы. Его-то <Платон> и пожелал рассечь, и это ему удалось, хотя и с большими усилиями и трудностями. Скачок в рассуждении, словно вновь начинающемся с исходного пункта <sup>(1)</sup>, удивительным образом подчеркивает сложность данного логического вывода. Напротив, когда уже было доказано, что единому свойствен выход за свои пределы, рассуждать последовательно становится легко.
- 15 Итак, единое сущее есть самое объединенное среди всего объединенного. Поэтому начало разделению должно быть положено в чине, непосредственно примыкающем к нему, а уже затем может выходить за свои пределы и другое. И поскольку умопостигаемое целое есть объединенное (это целое словно свернуто и пребывает в виде семени в себе самом), нужен был еще один
- 20 скачок в рассуждении, дабы описать выход за свои пределы всех божественных чисел. Поэтому <Платон>, переходя к первому чину умопостигаемо-умного <sup>(2)</sup>, вновь возвращается к началу рассуждения, хотя формулирует исходную посылку здесь несколько иначе <sup>166</sup>. И в одном случае он начинает описание просто выхода за свои пределы, а в другом — уже совершающегося в раздельности; первый свойствен умопостигаемому, а второй — умному <sup>167</sup>. Выход за свои пределы первого типа
- 25 совершает единое сущее, а второго — одно единое, рассматриваемое отдельно от сущего.

#### II.2.4.6.2. «Парменид», 142c8–d9

*Почему Платон сперва показывает, что единое сущее обладает частями, а затем — что оно является целым?*

- 1,76 167. На второй вопрос <Прокл> отвечает вот как. Причина, по которой <Парменид> так поступает, состоит в том, что, хотя целое существует прежде частей, последние представляют собой нечто более легкое для нашего восприятия. Действительно, целое на самом деле есть нечто очень похожее на единое, если даже не само единое, если рассматривать его отдельно, пока не предполагая наличия в его рамках частей. И может быть, <Парменид> тем самым подчеркивает, что целостность возникает вследствие наличия неких различий между частями, ибо
- 5

<sup>(1)</sup> См.: Платон. Парменид, 142c7–8. <sup>(2)</sup> См.: Там же, 143a4.

она не могла бы, пожалуй, появиться, если бы сущее было полностью объединено с единым, как это имеет место в высшем чине умопостигаемого. Следовательно, необходимо, чтобы сперва ослабело единство единого и сущего, а затем из частей, отличающихся друг от друга, составилось целое. Разумеется, описанное происходит как следствие первой инаковости, приводящей к разделению единого и сущего. Однако, раз эта инаковость в умопостигаемом в явном виде не существует, <Платон> называет ее *нетождественностью* <sup>(1)</sup>, отказываясь тем самым от использования слова «инаковость» при рассмотрении того, что полностью объединено. На этом основании очевидно, что сила и в умопостигаемом, и в последующих устройствах подразумевает наличие способности к разделению, однако в умопостигаемом преобладает ее качество, обуславливающее соединение. Поэтому <Платон> и называет ее не инаковостью, а нетождественностью. 10 15

#### II.2.4.б.3. «Парменид», 142d1–5

*Почему Платон рассматривает целое во втором чине умопостигаемого с двух точек зрения: как единое сущее и как сущее единое?*

168. На третий вопрос <Прокл> дает следующий ответ. <Платон> словно удваивает единое сущее, стремясь доказать двойственность данного чина и свойственную ему способность удваивать. Но, может быть, лучше было бы дать вот какое толкование. Целое уже не остается неизменным по отношению к самому себе, оно в каком-то смысле разделяется вместе со своими частями и видоизменяется вследствие связи с каждой из них, а число этих связей такое же, как и число частей. Итак, в качестве единого, обладающего частью, целое будет единым сущим, а как сущее, имеющее часть, оно окажется сущим единым. Поэтому <Платон> удваивает его не только в комментируемом месте; еще раз он поступит точно так же, когда станет доказывать двойственность целостности <sup>(2)</sup>. Далее, необходимо отметить еще и следующее. <Платон> не обратил в собственную противоположность и не удвоил целое само по себе. Напротив, он применил к целому два имени по необходимости, поскольку в каждом из этих имен он должен был бы сослаться на одну из частей целого, и если бы его частей было больше, пришлось бы 20 25 1,77

<sup>(1)</sup> Платон. Парменид, 142b7. <sup>(2)</sup> См.: Там же, 142d8–e2.

- дать имя целому большее число раз. В самом деле, целое соотносится с каждой своей частью, а любая часть представляет собой
- 5 часть целого. Вот почему <Платон,> с одной стороны, удвоил целое, а с другой — произвел логическое обращение элементов его имени.

#### II.2.4.б.4. «Парменид», 142d1–2

*Почему Платон высказывает мнение, что единое является частью сущего единого, а сущее — частью единого сущего?*

169. Четвертый вопрос. Почему <Платон> утверждает, что «единое» говорится о сущем едином, <а «есть» — о едином сущем<sup>(1)</sup>. [1] Может быть, причина, по которой он так поступает, состоит в том,> что и выше он упоминал о причастности единого сущему, а сущего — единому<sup>(2)</sup>. [2] Однако, мне кажется,
- 10 лучше было бы искать причину такого заявления <Платона> в том, что часть должна быть частью не самой себя, а, разумеется, чего-то иного. Поэтому единое оказывается частью
- 15 сущего единого и целое выступает в качестве не единого, а сущего. Напротив, сущее является частью единого сущего, и целое оказывается не сущим, а единым. Желая подчеркнуть такое положение дел, <Платон> и использует различные имена, которые
- 20 к тому же вполне органично вписываются в текст. [3] И пожалуй, еще более обоснованным является следующее толкование. Части следует понимать как своего рода потомство <целого>, но еще не рожденное, а лишь рождающееся, причем целое в момент его рождения испытывает родовую муку. Таким образом, коль скоро каждая часть есть единое сущее, хотя <Платон> пока и не демонстрирует, что она также является целостностью, все
- 25 равно здесь мы видим некий достойный удивления намек на данное положение дел. Действительно, единое, говорит <Платон>, можно обнаружить в рамках сущего единого и единого сущего и, значит, в ничуть не меньшей мере — в пределах целого и сущего; следовательно, единое есть сущее. Сущее, со своей стороны, входит в состав единого сущего и сущего единого
- 1,78 и, следовательно, зависит от единого; значит, оно в каком-то смысле оказывается единым. Итак, подобное толкование показывает, что единое ничуть не меньше, если не больше, присутствует в сущем, а сущее — в едином. [4] В-четвертых, ты мог

(1) См.: Платон. Парменид, 142d1–2. (2) См.: Там же, 142b5–с7.

бы еще отметить, что сущее является частью единого сущего, поскольку оно всегда соседствует с единым, а единое оказывается частью сущего единого, поскольку оно всегда сочетается с сущим; это имеет место благодаря умопостигаемому единству. Тем самым ты мог бы существенно улучшить толкование <Прокла>.

#### II.2.4.6.5. «Парменид», 142d1-2

*Почему Платон утверждает, что «есть» говорится о едином сущем, а «единое» — о сущем едином?*

170. Пятый вопрос. Данное определение <Платон> отнюдь не представляет как вывод из гипотезы, выдвинутой выше <sup>(1)</sup>, напротив, он приводит его просто как своего рода аксиому: *«„Есть“ говорится о едином сущем, а „единое“ — о сущем едином»* <sup>(2)</sup>. Однако на каком основании он придерживается такого мнения? Не на том ли, что единое и сущее в высшем чине <умопостигаемого> сращены между собой и образуют единство? Однако даже там они отнюдь не оказываются одним и тем же, и об этом уже было ясно сказано <sup>(3)</sup>. Заметим только, что в высшем чине они образовывали единство, а в данном им просто свойственно бытие-не-одним-и-тем-же; вот почему <Платон> вновь поднимает этот вопрос. Итак, за единством единого и сущего следует их бытие-не-одним-и-тем-же. Следовательно, появляется возможность далее по ходу рассуждения помимо рассмотрения единого сущего как объединенного изучать отдельно единое и сущее как не одно и то же <sup>(4)</sup>. Значит, «единое» и «сущее» можно говорить о едином сущем, в то время как выше такой возможности не было, ибо наблюдалось только единство единого и сущего. Они не принадлежали самим себе, поскольку не существовали по отдельности, даже если и не были одним и тем же; разумеется, они не соотносились и ни с чем другим, так как ничего другого не существовало. Таким образом, единое и сущее рассматриваются во втором чине умопостигаемого как до некоторой степени обособленные друг от друга (διεξευυμένα), но при этом не принадлежащие ни другому, ни самим себе. Значит, они входят в состав только того <единого сущего, гипотеза о котором была выдвинута> <sup>(5)</sup>. Однако такое единое сущее будет

<sup>(1)</sup> См.: Платон. Парменид, 142b5-c1. <sup>(2)</sup> Там же, 142d1-2. <sup>(3)</sup> См.: Там же, 142b7-8. <sup>(4)</sup> См.: Там же, 142d2-3. <sup>(5)</sup> Там же, 142d3-4.



не первым (ибо первое не допускает существования какой-либо инаковости между единым и сущим, поскольку оно представляет собой их единство, хотя бы <Парменид> и утверждал, что единое и сущее не являются одним и тем же <sup>(1)</sup>), а следующим за первым. Далее, о едином сущем говорится не как об одном и том же, потому что единое и сущее также не являются одним и тем же. Вот почему <Платон> добавил: «К одному и тому же <единому сущему>, гипотезу о котором мы выдвинули» <sup>(2)</sup>. Он имел здесь в виду не первую гипотезу <sup>(3)</sup>, а обсуждаемую вторую <sup>168</sup>, рассмотрение которой он начал вопросом: «Если единое есть, то что получится?» <sup>(4)</sup> Он ответил на этот вопрос так: «Ведь необходимо, чтобы это самое единое сущее было целым» <sup>(5)</sup>, и, стало быть, подчеркнул, что «это самое единое сущее» есть нечто другое <по сравнению с первым>.

Давайте отметим еще следующий момент. Части стремятся к тому, чтобы быть потомками <целого>; потомки же всегда соотносятся с тем, что их порождает. Поэтому <Платон>, исследуя здесь гипотезу о едином сущем, замечает, что оно словно беременно отдельно взятыми единым и сущим. Он дал последним имена «единое сущее» и «сущее единое», подчеркивая тем самым, что они соотносятся с властвующим во втором чине умопостигаемого единым сущим. Затем он добавил еще одну аксиому. Всякий раз, когда нечто относится к чему-то иному и усматривается в нем или рождается от него, оно оказывается частью того, от чего оно происходит и в чем находится <sup>(6)</sup>. Вот какой итог <Платон> подвел сказанному выше.

#### II.2.4.6.6. «Парменид», 142d4–5

*Почему Платон сперва делает логический вывод, что единое сущее обладает частями, а затем ставит на первое место его бытие целым?*

171. На шестой вопрос я отвечу вот как. <Платон> вовсе не утверждает, что само единое сущее <sup>169</sup> является целым. Напротив, он называет единое сущее целым словно для проформы (κατὰ ἀφοσίωσιν). Ссылаясь на составное, он называет его целым, части которого возникают как принадлежащие единому сущему в качестве составного <sup>(7)</sup>, а вовсе не целого. И даже если части принадлежат составному как целому, <Платон>, во

<sup>(1)</sup> См.: Платон. Парменид, 142b7–8. <sup>(2)</sup> Там же, 142d3. <sup>(3)</sup> См.: Там же, 142b5.

<sup>(4)</sup> Там же, 142c8. <sup>(5)</sup> Там же, 142d4. <sup>(6)</sup> Ср.: Там же, 142d6–9. <sup>(7)</sup> См.: Там же, 142d5.

всяком случае, называет его не целым, а лишь самым единым сущим<sup>(1)</sup>. Далее, природу соотнесенных вещей<sup>170</sup>, пожалуй, необходимо изучать, рассматривая их в совокупности; именно по этой причине <Платон> всегда обсуждает оба предмета (целое и части) вместе. И если сначала он упоминает о частях и только потом — о целом, он поступает так, дабы, структурировав рассуждение, единое по своей природе, придать ему большую ясность. 1,80 5

#### II.2.4.6.7. «Парменид», 142d8–9

*Почему Платон в заключительной фразе при обсуждении второго чина умопостигаемо-умного использует слово «часть» в единственном числе?*

172. Наконец, какой ответ мы дадим на седьмой вопрос? Вот такой. <Платон> подчеркивает: единое как раз и является и единым, и частями, и двумя оно оказывается ничуть не больше, нежели чем-то иным. С другой стороны, во втором чине умопостигаемого вся совокупность частей есть целое; стало быть, последнее здесь является к а ж д о й частью. Следовательно, целое есть ч а с т ь , а не части, ибо то, что выступает в качестве части, оказывается целым. 10

### II.3. О третьей умопостигаемой триаде («Парменид», 142d9–143a3)

#### II.3.1. Двенадцать вопросов и ответов

##### II.3.1.a. Перечень вопросов

173. При рассмотрении третьей умопостигаемой триады, безусловно, следует ответить вот на какие вопросы.

Во-первых, каким образом данная триада происходит от триады, предшествующей ей, подобно тому как эта предшествующая триада в свой черед возникла от триады, которая стоит выше нее?

Во-вторых, по какой причине целостность в третьем чине <умопостигаемого> составляется из целых, и то же касается каждой из ее частей, и так происходит всегда?<sup>171</sup> 15

<sup>(1)</sup> Платон. Парменид, 142d4.

В-третьих, отчего единое само по себе (εἰθὺς) оказывается сущим, а сущее — единым, и в результате каждая часть единого сущего выступает как целое?

В-четвертых, существует ли в умопостигаемом атомарный эйдос<sup>172</sup> и если да, то что он будет представлять собой, когда любая часть, какую бы ты ни взял, станет подвергаться бесконечному делению и окажется целым, которое всегда в свой черед должно быть разделено на части?

1,81 В-пятых, в каком смысле в умопостигаемом существует *бесконечное множество* <sup>(1)</sup> частей?

В-шестых, почему <Платон> дает характеристику третьему умопостигаемому устройению при посредстве предиката «бесконечное множество»?

5 В-седьмых, какая триада соответствует данному чину, согласно «Тимею» и «Пармениду»?

В-восьмых, какое деление порождает бесконечное множество и непрерывно ли последнее или дискретно?

В-девятых, каким образом необходимо мыслить третьего бога? Будет ли данному чину соответствовать один бог или много богов, и если много, <то выступают ли они как истоки>? Кроме того, мы должны выяснить, почему боги<sup>173</sup> утверждают, что боги, выступающие в качестве истоков, однородны, и в особенности это касается первых таких богов, в то время как Орфей сообщает о частях и родах богов в том числе и при рассмотрении данных богов <sup>(2)</sup>.

15 В-десятых, верно ли, что рождение богов происходит в согласии с единым, а в соответствии с сущим на свет появляются лучшие роды и все остальное, или мы должны разделить все рождение на четыре части, как поступает <Прокл> в «Платоновской теологии» (он утверждает, что единое производит на свет богов, а связанное с ним сущее — ангелов, сущее же рождает смертные роды, а сопутствующее ему единое — демонов)? <sup>(3)</sup> 174

20 В-одиннадцатых, в каком смысле данный чин демонстрирует способность к творчеству (τὸ ποιητικόν) и оракул сравнивает его с *мастерицей*? <sup>(4)</sup> В самом деле, демиургический чин стоит ниже него, а в чинах, идущих впереди него, располагается только созидающее отечески, при посредстве силы и благодаря собственному бытию<sup>175</sup>.

<sup>(1)</sup> Платон. Парменид, 143a2. <sup>(2)</sup> См.: Орфика, фр., р. 357 (без номера).

<sup>(3)</sup> См.: Прокл. Платоновская теология, III.27, р. 98.10–99.9. <sup>(4)</sup> Халдейские оракулы, фр. 32.1.

В-двенадцатых, отличается ли чем-нибудь целостность в третьем чине умопостижаемого от предшествующей или она является тем же, что и та? Или в каком-то отношении верно первое, а в каком-то — второе?

### II.3.1.6. Двенадцать ответов

#### II.3.1.6.1. Ответ на первый вопрос

*Как третья триада умопостижаемого соотносится с предшествующими чинами?*

174. Давайте по очереди ответим на заданные вопросы. Итак, <во-первых,> единое сущее, соответствующее каждому чину умопостижаемого, в высшем таком чине рассматривается как единое, в среднем — как разделяющееся надвое, а в третьем — как уже полностью разделенное. <Во-вторых,> в высшем чине единое сущее является однородным и совершенно обособленным от выходящего за его пределы. В низшем оно оказывается многообразным и уже демонстрирует соотнесенность (συέσις) со множеством, возникающим от него и располагающимся в его рамках. В промежуточном же чине единое сущее только пробуждается для перехода от однородности к двойственности и от несоотнесенности к соотнесенности. В-третьих, высший чин есть нерасторжимая монада, не содержащая в себе ничего и остающаяся только тем, что она есть. В среднем уже предвосхищается происходящее от него, единому сущему в нем свойственна родовая мύка, ибо оно не остается просто единым сущим, а превращается в целое и части. Наконец, в третьем устройении в результате выхода за свои пределы целое и части оказываются не только единым сущим и не просто целым и частями. Напротив, поскольку рождение частей уже началось, каждая из них сама по себе также становится целым и, стало быть, в свой черед рождает себе подобное.

#### II.3.1.6.2. Ответ на второй вопрос

*Почему целостность в третьем чине умопостижаемого состоит из целых, причем образование таких целых происходит бесконечно?*

175. Что же делает каждую часть целым, причем всегда? И почему целостность в третьем чине умопостижаемого образуется из целых, каковыми оказываются ее части? Таков второй

- вопрос. Не потому ли, говорит <Прокл>, что рассматриваемая целостность является парадигмой целого, состоящего из целых, которое появляется в процессе демиургии? <sup>176</sup> Действительно, целое последнего рода есть целое, состоящее из целых, потому, что его парадигма является таким же целым. Далее, говорит <Прокл> в другом месте, не связано ли описанное положение дел с тем, что целостность в третьем чине умпостигаемого есть лучшая целостность из всех? <sup>177</sup> Но разве не следует считать таковой первую целостность? <sup>178</sup> И даже если рассматриваемая целостность в каком-то смысле оказывается наилучшей, все равно ее своеобразие не является уникальным. В самом деле,
- 10 всякий ум есть целое, состоящее из целых, и то же касается любой души. И может быть, лучше было бы ответить на заданный вопрос вот как. [1] Первая целостность обособлена от собственных частей, рассматриваемая же сейчас вторая целостность, привнося себя в части, делает каждую из них целым. [2] Кроме того, в вышестоящем чине части еще не завершили выход за свои пределы и каждая из них пока не гипостазировалась как нечто самостоятельно существующее. Стало быть, разве
- 15 могла часть там сделаться целым, если она пока не обладает собственной границей (περίγραφή), которая отделила бы ее от целого и от любой иной части? Напротив, в рассматриваемом чине любая часть, появившись на свет, сразу же оказывается чем-то принадлежащим самому себе, а значит, являющимся целым. [3] Далее, первую целостность следует рассматривать как ту, в рамках которой осуществляется выход частей за свои пределы, располагающуюся же в третьем чине умпостигаемого — как предусматривающую их возвращение к целому. Итак,
- 20 любая часть в данном чине, совершив возвращение и уподобившись целому, сама в каком-то смысле делается целым, воспроизводя собственное порождающее начало; затем она в свой черед рождает такие же части и в таком же количестве, как и исходная целостность. [4] Наконец, в-четвертых, следует отметить, что во втором чине умпостигаемого разделяющая сила еще не обрела полной мощи. Напротив, в изучаемом чине единое сущее все и в целом демонстрирует способность разделять,
- 1,84 хотя бы и *умпостигаемым образом* <sup>(1)</sup>. Поэтому оно выделяет в собственных рамках части, а затем части частей, и это происходит до бесконечности.

(1) Халдейские оракулы, фр. 21.

## II.3.1.б.3. Ответ на третий вопрос

*Почему единое в третьем чине умопостижаемого оказывается сущим, а сущее — единым, в результате чего каждая его часть является единым сущим в целом?*

176. Далее, на третий вопрос не следует отвечать, что слово «сущее» здесь используется в единственном числе<sup>179</sup> и потому сущее должно быть единым. Не стоит также утверждать, что сущее божественно и потому выступает как единое в смысле со- 5  
причастности. Наконец, не подобает думать, будто <сущее оказывается единым потому, что оно участвует в едином,> а единое выступает в качестве сущего, поскольку оно служит для него предметом сопричастности, как поступает <Прокл> (1).

[1] В самом деле, во-первых, в умопостижаемом ни одна часть не существует отдельно от другой. Действительно, любой божественный ум всегда содержит в себе <и единое, и сущее> как свои части.

[2] <Во-вторых>, если бы в умопостижаемом существовали две отдельно взятые части, поскольку части являются потом- 10  
ками (с этим <Прокл> согласен), там всегда находились бы два разных потомка: единое и сущее. Таким образом, в умопостижаемом в каком-то смысле располагались бы сущность без генады и генада без сущности, коль скоро там всегда рождались бы два разных потомка. Напротив, если бы сущность там всегда была связана с генадой, то потомство в любом случае оказывалось бы единым сущим. Стало быть, разве могло бы такое потомство вы- 15  
ступать в качестве части? Ведь часть всегда должна сочетаться в целом с какой-то другой частью. И, если <бы мы утверждали, что> единое рождается от генады, а сущее — от сущности, мы 15  
были бы вынуждены считать природу умопостижаемого единого сущего разделенной, в то время как на самом деле, если уж оно именуется единым сущим, то и части оно должно порождать та-  
кие, которые, в свою очередь, оказываются едиными сущими.

[3] <В-третьих,> разве могло бы единое рождать сущее, если бы оно само в каком-то смысле не было сущим? Разве могло бы 20  
сущее производить на свет сущее единое, если бы оно само не было чем-то составным — сущим и единым? И если бы единое рождало <сущее>, будучи предметом участия для него, а сущее <рождало единое> как участвующее в нем, то единое и сущее не могли бы быть частями единого, сущее же и единое — частями

(1) См.: Прокл. Платоновская теология, III.24, р. 84.26–85.4.

сущего; однако ведь именно так считает Парменид <sup>(1)</sup>. Действительно, сопричастность в каждом случае приводит к возникновению отнюдь не части, а всего лишь обладания каким-либо свойством (πεπὸνθησις). <Прокл> сам, рассматривая первый, 25  
1,85 высший чин умопостигаемого <sup>(2)</sup>, утверждал, что этот чин не является целым, ибо там наличествует лишь сопричастность, что же касается целостности, то она не может состоять из участвующего и выступающего для него предметом сопричастности. И вообще — Парменид полагает, что каждая часть является двумя, и утверждает, что, всегда становясь двумя, она никогда 5  
не является чем-то одним <sup>(3)</sup>. И в бесконечное множество превращается единое сущее, а вовсе не отдельно взятые единое и сущее. Последнее определение <Парменид>, разумеется, дает чину, следующему за рассматриваемым <sup>(4)</sup>.

[4] <В-четвертых,> может быть, лучше придерживаться мнения, что каждой рождающейся части соответствует единое сущее, дабы не упустить из виду, что умопостигаемые части будут частями подлинного умопостигаемого. В самом деле, единое сущее 10  
будет производить на свет два единых сущих. Однако чем одно такое единое сущее станет отличаться от другого? Скорее всего, одно станет обретать свой облик в большей мере как единое, а другое — как сущее. На основании преобладания они и получают свои имена: одно — «единое», а другое — «сущее», хотя на самом деле каждая из них является и тем и другим. Ведь если целое делится так, что от одного целого отделяется другое, 15  
оба этих целых помимо бытия целыми должны быть и частями. Именно такого мнения придерживался великий Ямвлих, когда соотносил единое сущее с каждой частью единого сущего: умопостигаемому рождению свойственны полная объединенность и нерасторжимость <sup>(5)</sup>.

#### II.3.1.6.4. Ответ на четвертый вопрос

*Существует ли в третьем чине умопостигаемого нечто атомарное и, если существует, что оно будет представлять собой?*

177. Далее, четвертый вопрос. В каком смысле в третьем чине умопостигаемого может существовать атомарный

(1) См.: Платон. Парменид, 142e3–4. (2) Ср.: Наст. соч., I, р. 50.15–21. (3) См.: Платон. Парменид, 142e7–143a2. (4) См.: Там же, 143a4–b7. (5) См.: Ямвлих. Комментарий к «Пармениду», фр. 3 Dillon.

<эйдос>? Деление, утверждает <Прокл>, достигает стадии умопостигаемых атомов, которые затем вновь делятся до бесконечности <sup>(1)</sup>. Примерно в этом же отношении мы не можем постигнуть в наших интуициях <sup>180</sup>, например, круг. Действительно, разве мог бы кто-нибудь хотя бы перечислить все свойства, которыми он обладает? <sup>(2)</sup> Стало быть, в таком же положении находится и атомарное в третьем чине умопостигаемого: оно существует там в мириадах экземплярах и его дальнейшее выделение никогда не прекращается. Однако это атомарное никогда не покидает пределы умопостигаемой природы <sup>181</sup>. В самом деле, в каком-то смысле атомом оказывается даже сам ум и любая его часть; тем более это, если вспомнить пример, приведенный <Проклом>, относится к математическому кругу. И может быть, лучше было бы в каждом случае называть атомарным то, что не порождает подобное себе по виду, но обращает свою порождающую способность на иное. Например, я являюсь атомарным человеком, потому что не обладаю однородным мне множеством, появляющимся от меня на свет, каковым во многих отношениях был бы всегда один и тот же персонаж — я сам. Напротив, происходящее от меня, разумеется, всегда и сразу оказывается чем-то иным мне. Человек же вообще есть атомарный эйдос, если он не порождает отдельные виды людей. Если же он их порождает, то не является атомарным. Стало быть, атомарным оказывается, например, бог, производящий на свет не богов, а лучшие роды. Действительно, либо божественный выход за свои пределы уходит в бесконечность, либо низший бог в каждой божественной последовательности рождает не богов, а демонов. Такой бог и является атомарным. Следовательно, небесный атомарный бог производит на свет подлунных богов, но никак не небесных, сверхкосмический — внутрикосмических, атомарный же умный бог равным образом порождает не умных, а сверхкосмических богов. И умопостигаемо-умный атомарный бог производит на свет не бога, занимающего равное с ним положение, а умного. Стало быть, атомарный умопостигаемый бог рождает уже не умопостигаемого бога, а бога, относящегося к следующему устроению. Заметим: речь не идет о том, что все боги, относящиеся к последующим устроениям, с необходимостью рождаются от атомарных богов, входящих в предшествующее. В самом деле, порождающему одинаковое

<sup>(1)</sup> Ср.: Прокл. Комментарий к «Пармениду», 1114.10–13. <sup>(2)</sup> Ср.: Платон. Письма, VII, 342a7–344d2.



- 25 по сущности отнюдь не запрещается производить на свет иноименное; напротив, атомарным оказывается бог, который может быть причиной только иноименных богов <sup>182</sup>.

### II.3.1.6.5. Ответ на пятый вопрос

*В каком смысле множество, располагающееся в умопостигаемом, является бесконечным?*

- 1,87 178. Пятым был задан вопрос, касающийся того, в каком смысле в умопостигаемом присутствует *бесконечное множество* <sup>(1)</sup> частей. Действительно, применительно к умопостигаемому мы не должны говорить о количественной бесконечности <sup>183</sup>, ибо даже в низшем чине, в материи, не существует разом бесконечного числа вещей, а в сфере умопостигаемого единства бесконечное множество должно быть в количественном плане меньшим, нежели в названном случае <sup>184</sup>. Далее, не будет ли это множество бесконечным, потому что оно не может быть постигнуто при посредстве наших интуиций? <sup>185</sup> В самом деле, неудивительно, что подобное свойство присуще умопостигаемому, если даже математическому кругу свойственна неопиcуемость <sup>(2)</sup>. Однако разве можно считать умопостигаемое множество неопиcуемым? Ведь даже если душа не способна постигнуть его на протяжении одного жизненного цикла, в течение всего времени она, безусловно, сможет полностью исследовать умопостигаемое, поскольку оно, разумеется, должно быть чем-то, ограниченным пределом <sup>186</sup>.
- 10 Стало быть, не является ли умопостигаемое множество беспредельным, потому что оно не может быть охвачено или ограничено ничем среди последующего в силу своей обособленности? Однако при таком подходе беспредельным, разумеется, следует считать все общее. Например, моя душа не заключена в границах тела, и потому дом души по сравнению с моим телом беспределен <sup>187</sup>. И вообще — Парменид показывает, что бесконечное множество является таковым не в каком-то отношении, а само по себе.
- 15 И может быть, <Парменид> считает умопостигаемое множество беспредельным, потому что оно является всесовершенным (παντελής); разумеется, допустимо и такое понимание беспредельности. Стало быть, множество, в которое в согласи

<sup>(1)</sup> Платон. Парменид, 143a2. <sup>(2)</sup> Ср.: Платон. Письма, VII, 342a7–344d2.

с природой превращается умопостигаемое в результате выхода за свои пределы, вероятно, оказывается беспредельным, потому что нет ничего ни более многочисленного, ни более великого, чем такое множество; вот смысл слова «всесовершенство». Однако и данное свойство оказывается общим для всех множеств, соответствующих любому устройению. Кроме того, похоже, с точки зрения логики необходимо, чтобы деление данного множества никогда не останавливалось. Как раз на этом основании <Платон> и делает вывод о беспредельности умопостигаемого множества, который был бы неверен, если бы речь шла лишь о его всесовершенстве. 20 1,88

Далее, <Прокл> дает еще и вот какой ответ на поставленный вопрос. Умопостигаемое множество есть причина всех без конца возникающих и гибнущих вещей<sup>188</sup>. Однако данное свойство не является специфическим для умопостигаемого множества, последнее оказывается беспредельным вовсе не потому, что является причиной существования бесконечного множества вещей, вовлеченных в наш мир в становление, напротив, оно беспредельно само по себе, и именно таким его описывает <Платон>. 5

А не будет ли умопостигаемое множество беспредельным в том смысле, что оно обладает беспредельной силой (*ἀπειροβύνατον*)?<sup>189</sup> Однако и данное свойство оказывается общим для многих вещей, более того, оно отнюдь не выступает и как специфическое свойство множества вообще, ибо нет ничего, что помешало бы и единому иметь беспредельную силу.

Стало быть, не должно ли умопостигаемое множество быть беспредельным только в силу присущей ему специфики, обусловленной его бытием множеством? Ведь в качестве многого многое, разумеется, должно быть беспредельным, а ограниченным пределом оно становится, лишь превращаясь в единое целое. Однако, пожалуй, и это свойство будет общим для всех множеств. Кроме того, беспредельность присуща множеству вовсе не как множеству, а как чему-то, участвующему в беспредельном, ибо и ограниченность пределом свойственна ему только вследствие его причастности самому пределу. Далее, там, где располагается беспредельное, разумеется, должен присутствовать и предел, его противоположность. Следовательно, беспредельное множество одновременно должно быть и чем-то, ограниченным пределом. Так что же имеет в виду <Платон>, когда называет умопостигаемое множество беспредельным — как в плане сопричастности, так и в наличном бытии? 10 15

Итак, может быть, отвергнув все перечисленные подходы, стоит сказать, что для умопостигаемого множества одним и тем же оказываются его природа и мысль, открывающая эту его природу. Например, мы полагаем, что тело делимо до бесконечности не потому, что частей, из которых оно состоит и на которые может быть разделено, бесконечное число, а потому, что при его делении никогда нельзя обнаружить ничего, что нельзя было бы подвергнуть дальнейшему делению (поскольку в противном случае тело не могло бы иметь какой-либо величины, так как состояло бы из частей, лишенных величины<sup>190</sup>). Со своей стороны, бесконечное множество было названо умопостигаемым, потому что ему свойственна общая для умопостигаемого сущность. Следовательно, если бы одна его часть чем-то отличалась от другой, оно уже не было бы умопостигаемым, коль скоро умопостигаемое всегда есть единое сущее, совокупное и объединенное, во всех случаях оказывающееся одним и тем же как целое. Стало быть, если ты попытаешься разделить единое сущее на бесконечное число частей, ты обнаружишь, что в ходе такого бесконечного деления ты станешь иметь дело не со все новыми и новыми частями (как при делении тела), но что, напротив, на каждом шаге ты вновь получишь единое сущее, как в случае тела — величину. Кроме того, тело при посредстве демиургических сечений<sup>191</sup> делится на ограниченные пределом части, хотя по природе оно и делимо до бесконечности. Точно так же и умопостигаемое выходит за свои пределы в виде множества, ограниченного пределом, и куда больше похоже на единое, чем любое другое множество, поскольку его разделение происходит при посредстве первых, умопостигаемых сечений и поскольку оно все и в целом остается умопостигаемым, то есть всегда делимым на части, в основе которого лежит неделимое, ибо любая его часть всегда оказывается единым сущим, а значит, выступает в качестве и целого, и частей.

А почему, если умопостигаемое по природе делимо, оно не всегда делится? Да потому, что и тело ведь не всегда разделяется на части, на которые ему положено делиться по природе, вернее, не на те, на которые ему положено делиться, а на те, на которые оно могло бы быть разделено. Ведь бытие в возможности превращается в бытие в действительности лишь иногда, и если такого перехода не происходит, бытие в возможности оказывается тщетным<sup>192</sup>. Почему же <мы считаем> тело делимым до бесконечности? Скорее всего, давая такое определение, мы стремимся подчеркнуть, что тело состоит из частей, которые

сами также не являются неделимыми, и, учитывая эту гипотезу, если мы будем делить тело до бесконечности, мы никогда не сможем разделить его на точки, из которых оно состояло бы. Итак, природа тела такова, что оно состоит из частей, отнюдь не являющихся неделимыми, но при этом не всегда разделяется на части, на которые оно могло бы быть разделено. Напротив, природа умопостижаемого множества подразумевает, что при выходе за свои пределы и разделении на части оно всегда остается единым сущим, хотя при этом оно никогда и не составляется из единого и сущего, но всегда остается их совокупностью, единым единством, более тесным, чем если бы связь между ними была какой-то иной.

### II.3.1.6.6. Ответ на шестой вопрос

*Почему Платон дает характеристику третьему умопостижаемому устройению при посредстве предиката «бесконечное множество»?*

179. Что касается шестого вопроса, то ты видишь: <Платон> вполне обоснованно дает характеристику третьему чину умопостижаемого как бесконечному множеству. В самом деле, единое сущее будет сохраняться лишь в том случае, если оно окажется бесконечным множеством<sup>(1)</sup>, то есть если оно окажется объединенным, состоящим из неотделимых друг от друга частей, которые сами являются неделимыми<sup>193</sup>. Действительно, сразу же после того, как <Парменид> отделяет единое от сущего, он переходит к рассмотрению первого устройства умопостижимого<sup>(2)</sup>. Следовательно, обсуждаемое множество является бесконечным именно как множество умопостижаемого, и вполне справедливо, что, будучи умопостижимым, оно в то же время оказывается чем-то, ограниченным пределом, ибо объединенное, разумеется, всегда должно быть чем-то, ограниченным пределом. Например, величина по природе есть нечто, ограниченное пределом, и тем не менее ей свойственна делимость до бесконечности. То же самое касается и умопостижаемого: оно по природе есть нечто, ограниченное пределом, однако ему присуща делимость до бесконечности. Именно по этой причине в данном чине, согласно оракулу, и располагается *деле-нья всякого начало*<sup>(3)</sup>. И впрямь — соответствующий ему объект весь и в целом является делимым, хотя бы и описанным выше

(1) Платон. Парменид, 143a2. (2) См.: Там же, 143a4–144e7. (3) Халдейские оракулы, фр. 179.

- способом. Мы поступаем точно так же, когда даем определение  
 15 природе тела на основании ее беспредельности, хотя само тело  
 и есть нечто, ограниченное пределом. И <Платон> характеризу-  
 ет умопостигаемое множество, опираясь на свойственную ему  
 делимость до бесконечности, поскольку такое множество всегда  
 остается целым и частями, а также единым сущим, и именно  
 в этой идее заключается соответствующий ему предел.

### II.3.1.6.7. Ответ на седьмой вопрос

*Какая триада соответствует третьему чину умопостигаемого,  
 согласно «Тимею» и «Пармениду»?*

180. Седьмой вопрос. Тимей, утверждает <Прокл>, рассмат-  
 20 ривает данное устройство как триаду. Единое живое существо,  
 полагает <Прокл>, является отцом, вся совокупность умопо-  
 стигаемых живых существ, которые охватывает живое-в-себе,  
 отеческим умом, а причину, вследствие которой единое живое  
 существо делится на части и возникают отдельные живые суще-  
 1,91 ства, силой <sup>(1)</sup>. Однако, <во-первых,> он иногда ставит на третье  
 место всеобщее живое существо, на второе — жизнь <sup>(2)</sup>, а на пер-  
 вое — сущее <sup>(3)</sup>. <Во-вторых,> возникает вопрос, как умопости-  
 гаемые живые существа могут быть отеческим умом, если их  
 множество? В-третьих, разве не должны отец, сила и отеческий  
 5 ум быть единым многим, дабы каждому из них соответствовало  
 беспредельное множество, ибо любая составляющая обсужда-  
 емой триады является умопостигаемым и единым сущим?

- Далее, <Прокл> утверждает, что живое-в-себе> однородно  
 в качестве отца, вечно, как сила, и совершенно в плане  
 ума. Однако мы, во-первых, должны соотносить живое сущест-  
 во со всеми монадами, входящими в состав обсуждаемой три-  
 10 ады, а не только с отеческой, приверженность каковому под-  
 ходу <Прокл> только что продемонстрировал. Действительно,  
 Тимей дает все три упомянутых имени <(однородное <sup>(4)</sup>, веч-  
 ное <sup>(5)</sup> и совершенное <sup>(6)</sup>> одному и тому же живому существу.  
 <Во-вторых,> разве сила, занимающая промежуточное положе-  
 ние, может представлять собой наличное бытие данной три-  
 ады? <sup>194</sup> В-третьих, Тимей дает живому-в-себе не только три

<sup>(1)</sup> Ср.: Прокл. Платоновская теология, III.18, р. 61.11–62.10; Комментарий к «Тимею», I, р. 419.16–420.19. <sup>(2)</sup> Ср.: Прокл. Платоновская теология, IV.3, р. 16.24–17.1. <sup>(3)</sup> Ср.: Там же, IV.3, р. 17–19. <sup>(4)</sup> Платон. Тимей, 31b3. <sup>(5)</sup> Там же, 37d1. <sup>(6)</sup> Там же, 31b1.

упомянутых имени, но и многие другие. Например, он называет его *умопостижаемым*<sup>(1)</sup>, *прекраснейшим среди мыслимого*<sup>(2)</sup> и *парадигмой*<sup>(3)</sup>. <Прокл, похоже, полагает, что> эти имена он дает живому-в-себе, поскольку оно как-то соотносится со следующим за ним, в то время как имена *однородное*, *вечное* и *всесовершенное* соответствуют ему самому по себе. Пожалуй, даже если бы эти три имени были специфическими для живого-в-себе, все равно они никак не соответствовали бы моментам триады, которую оно предположительно образует. Действительно, тому, у чего имеется свойство, выражаемое одним из этих имен, всегда должны быть присущи и все остальные. Например, если какой-либо объект однороден, он всесовершен, а если он всесовершен, он однороден. И если первое живое существо всесовершенно и однородно, оно, разумеется, вечно, поскольку непосредственно следует за вечностью.

Следовательно, лучше придерживаться вот какого мнения. Рассматриваемому чину соответствует живое существо, а ему, безусловно, должен быть присущ ум. В самом деле, само понятие «живое существо» связано с представлениями об ощущении и мышлении. Стало быть, живое-в-себе есть ум; значит, оно содержит в себе и умопостижаемое:

*Нет ведь ума без умом постижимого, как и последнего  
Не существует помимо ума*<sup>(4)</sup>, —

гласит оракул. Итак, если верно, что космос является богом, значит, его парадигма тем более должна быть богом, и отец в рамках парадигмы есть как раз то, что является богом. В рамках и космоса, и парадигмы необходимо существовать и чему-то промежуточному — силе, о которой умалчивают и «Тимей», и «Парменид».

Далее, какая триада соответствует третьему умопостижаемому устройению, согласно «Пармениду»? По мнению <Прокла>, отец есть целое, ум — беспредельное множество, а отеческая сила — это диада, порождающая множество. Однако при таком подходе все названные моменты, разумеется, не будут присутствовать в каждой монаде, напротив, отец окажется только целым, сила — диадой, а ум — бесконечным множеством. Между тем Парменид утверждает, что там, где имеется один

(1) Платон. Тимей, 48e6; 92c7. (2) Там же, 30d1–2. (3) Там же, 31a3–4. (4) Халдейские оракулы, фр. 20.

- названный момент, всегда должны присутствовать и остальные <sup>(1)</sup>. Кроме того, разве ум может представлять собой бесконечное множество? Ведь отеческий ум тогда уже не будет единой монадой. Помимо приведенного <Прохла высказывает порой еще и следующее мнение:> раз целое есть единое сущее, отцом оказывается единое, отеческим умом — сущее, а силой — то, что
- 20 их связывает и располагается между ними. Однако при таком подходе мы, разумеется, будем вынуждены отказаться от представления о том, что умопостигаемое во всех чинах представляет собой единое сущее, поскольку должны будем расчленить его, соотнеся его части с триадой «целое—диада—беспредельное множество». Действительно, каждый из перечисленных моментов предполагает обособленность единого от сущего, поскольку они вовлекаются в своего рода умопостигаемый выход за свои пределы и рождение; названная же триада должна существовать прежде, чем на свет появятся части.
- 25 И может быть, мы должны, связав три перечисленных момента (целое, части и беспредельное множество) с каждой монадой исследуемой триады, вслед за этим словно свернуть три соответствующие плеромы <sup>195</sup> и соотнести их с одним лишь умопостигаемым единством. В самом деле, целым и частями умопостигаемое оказывается в чине, предшествующем рассматриваемой триаде, а высший его чин представляет собой единое сущее в чистом виде. Следовательно, третий чин должен быть беспредельным множеством в полном смысле этого слова. Ведь то новое, что появляется в каждом чине, как раз и придает ему форму и обуславливает его специфику. Стало быть, третьему устройению умопостигаемого соответствуют единое сущее
- 1,93 и сущее единое, причем каждое из них представляет собой беспредельное множество, а значит, здесь должно существовать и нечто промежуточное между этими двумя крайними состояниями.
- 5

### II.3.1.б.8. Ответ на восьмой вопрос

*Каково деление, порождающее бесконечное множество, и непрерывно ли последнее или дискретно?*

181. В ответ на восьмой вопрос давайте скажем следующее. Умопостигаемое деление есть

<sup>(1)</sup> См.: Платон. Парменид, 142b5–с7.

... деления всякого начало <sup>(1)</sup>, —

как гласит оракул. Следовательно, <в результате такого деления должно возникать> не непрерывное и не дискретное множество, а просто множество, которому свойственна делимость. Действительно, в делении, порождающем бесконечное множество, можно выявить оба названных момента. <Во-первых,> поскольку единое сущее всегда делится на единые сущие, носящие то же имя, что и целое, их бесконечное множество оказывается непрерывным, однако раз часть возникающего потомства гипостазирована по преимуществу как единое, а часть — как сущее <sup>196</sup>, оно является дискретным. <Во-вторых,> в той мере, в какой умопостигаемое есть объединенное, его множество должно быть непрерывным, а в той, в какой рождающееся в его рамках разделено, оно станет дискретным. Наконец, в-третьих, коль скоро выходящее за свои пределы оказывается частным, оно включено в непрерывное множество, а раз ему свойственна все бóльшая множественность, оно входит в состав дискретного. Необходимо иметь в виду, что бестелесное, существующее самостоятельно, всегда должно быть одновременно и непрерывным, и дискретным, даже если в каких-то случаях оно в плане своей специфики скорее оказывается непрерывным, а в каких-то — дискретным. Умопостигаемому же в равной мере свойственны оба эти состояния (или состояние, предшествующее им). В каких случаях преобладает дискретность, а в каких — непрерывность, мы узнаем ниже.

### II.3.1.б.9. Ответ на девятый вопрос

*Соответствует ли третьему чину умопостигаемого один бог или много богов и каков в последнем случае их статус?*

182. На девятый вопрос мы ответим так. Третий умопостигаемый бог один, а за единым богом следует и от него появляется на свет множество богов. Действительное, высший чин умопостигаемого представляет собой нерасторжимое устройство, средний — разделяющееся и превращающееся в диадку, а третий — окончательно разделенное. И если наш космос есть одновременно и бог, и боги, то это, разумеется, имеет место потому, что его парадигма является единым богом и множеством

<sup>(1)</sup> Халдейские оракулы, фр. 179.



богов. Стало быть, за единой генадой там следует много генад, а за единой сущностью — много сущностей. Однако необходимо придерживаться мнения, что в рамках умопостигаемого раздельность всегда сочетается с высшим единством. Поэтому умопостигаемых богов много, но они в высшей степени объединены между собой; будучи подлинно умопостигаемыми, они словно воплощаются в одном боге. Впрочем, удивляться тому, что умопостигаемые боги объединены в описанном смысле, не стоит. Ведь боги <sup>197</sup> поведали нам о том, что умопостигаемо-умные боги однородны и не могут быть разделены на части, а первые умные боги *не доступны членению* <sup>(1)</sup>. Конечно, и среди 15 умопостигаемых богов есть такие, которые в каком-то смысле занимают положение частей, однако они столь тесно объединены с собственными целостностями, что создается впечатление, будто последние на части не разделены. Явное же деление на части берет начало с Гекаты, выступающей в качестве источника <sup>198</sup>, и в особенности с *Дважды Потустороннего* <sup>(2)</sup> <sup>199</sup>. Например, Июнг <sup>200</sup> не три, их значительно больше, ибо дарующий оракулы бог говорит так:

20 *Множество всех их приходит, в сиятельных мира строеных  
Место свое занимая; средь них в горних высях всего лишь  
Трое... (3)*

1,95 И Хранителей <sup>201</sup> не трое, ибо каждый из них оказывается многими богами. Ведь об огненном космосе <sup>202</sup> боги <sup>203</sup> сообщают следующее:

*Все они служат рабами разумного пламени — сполохам  
Мощным и мудрым (4).*

5 А о материальном <sup>204</sup> они говорят вот что:

*Но и в материи все для Хранителей служит рабами (5).*

Среди богов, выступающих в качестве истоков, каждый оказывается многими богами, и в первую очередь это касается *истока истоков* <sup>(6)</sup> <sup>205</sup>. Однако в его рамках преобладает единство, не позволяющее множеству выйти за его пределы; оно 10 создает видимость того, что боги, объемлющие в себе множест-

(1) Халдейские оракулы, фр. 152. (2) Там же, фр. 169. (3) Там же, фр. 76.

(4) Там же, фр. 81. (5) Там же, фр. 80. (6) Там же, фр. 30.

во, оказываются однородными. Орфей, заметив, что в чине богов, выступающих в качестве истоков, имеет место и раздельность, сообщает о множествах божественных родов в каждом их устройении; одни такие множества он называет внутренними, а другие — внешними. Действительно, любой бог, рождающий богов за своими пределами, разумеется, сперва рождает богов в себе. Разница между ними состоит в единстве и раздельности: внутри порождающего бога преобладает единство, а за его пределами — раздельность <sup>(1)</sup>. 15

### II.3.1.б.10. Ответ на десятый вопрос

*Верно ли, что единое рождает на свет богов, а связанное с ним сущее — лучшие роды?*

183. Десятым был задан следующий вопрос: верно ли утверждение <Прокл>, что <от единого, входящего в состав единого сущего, рождаются боги, а> от сущего — лучшие роды? <sup>206</sup> Ведь боги находятся не только в умопостигаемом и, разумеется, там нет ангелов и демонов. И если рождение лучших родов происходит не в умопостигаемом, а за его пределами, причем даже в низших чинах, то разве могут они иметь какое-то отношение к сущему, располагающемуся в умопостигаемом, которое состоит из двух частей <sup>207</sup> и всегда порождает единое и сущее? И если лучшие роды есть сущности, то разве могут иметься сущности, не зависящие от богов, и лучшие роды, не выступающие в качестве их *спутников*? <sup>(2)</sup> Поэтому лучше было бы считать все умопостигаемые существа богами и утверждать, что одни из них обретают сущность по преимуществу в согласии с единым или, если воспользоваться халдейской терминологией, как носители отеческой специфики, другие возникают в соответствии с сущим и гипостазированы в качестве отеческого ума, а третьи, если угодно, соответствуют скрытой инаковости <sup>208</sup>. 1,96 5

### II.3.1.б.11. Ответ на одиннадцатый вопрос

*В каком смысле в третьем чине умопостигаемого закладываются основы для творческой деятельности?*

184. На одиннадцатый вопрос следует дать вот какой ответ. Не стоит считать, будто творческое начало, соответствующее

<sup>(1)</sup> См.: Орфика, фр., р. 357 (без номера). <sup>(2)</sup> Платон. Федр, 248с3.

- рассматриваемой триаде, связано с формированием сущности, что свойственно, например, отеческому началу, или будто оно является демиургическим, ибо выход за свои пределы еще не достиг стадии демиургического чина. Напротив, наличие в рассматриваемом устроении творческого начала обусловлено тем, что оно оказывается своего рода умным умом, располагающим-  
 10 ся в умопостигаемом, а уму свойственна энергия. То, что предшествует уму, порождает благодаря своему бытию и силе, в то время как ум созидает при помощи действия. <Оракулы сравнивают> исследуемый чин с *мастерицей* <sup>(1)</sup> именно потому, что он оказывается в каком-то смысле действующим. Творческое начало здесь, пожалуй, располагается как своего рода парадигма, подобно тому как парадигмой оказывается весь данный  
 15 чин. Поэтому бог, соответствующий этому чину, в каком-то смысле выступает как первый творец космоса, ибо он есть парадигма космоса — с той лишь оговоркой, что речь идет и не о зримом космосе, располагающемся перед нашими глазами, а просто о космосе и следовательно, он оказывается творцом не только вот этого зримого космоса, но и любого космоса вообще — и материального, и нематериального, и умного, и умопостигаемого:

- 20 *Натрое ум же отца приказал разделиться всем сущим,  
 К ним пожелал он склониться — и вот уже все разделилось* <sup>(2)</sup>.

### II.3.1.6.12. Ответ на двенадцатый вопрос

*Как соотносятся целостности, располагающиеся во втором  
 и в третьем чинах умопостигаемого?*

185. Наконец, на двенадцатый вопрос я отвечаю вот как. Первая целостность <sup>209</sup> в каком-то смысле оказывается самой  
 1,97 малой среди всех целостностей, ибо она состоит только из двух частей. Что же касается целостности, располагающейся в рассматриваемом чине, то в ее состав входит бесконечное число частей; значит, правильнее всего было бы назвать ее самой большой среди всех целостностей, причем, будучи таковой, она остается умопостигаемой. И может быть, целостность в предыдущем чине была только целостностью, а данная есть еще и все-  
 5 общность. В самом деле, всеобщее должно состоять из частей

<sup>(1)</sup> Халдейские оракулы, фр. 32.1. <sup>(2)</sup> Там же, фр. 22.

числом более двух и, кроме того, всегда образовывать целостность, в каком-то смысле разделенную, в то время как первой целостности нужно быть неделимой. Эта первая целостность есть просто целостность, а та, которая располагается в обсуждаемом чине, представляет собой целостность, одновременно и непрерывную, и дискретную. Наконец, в пределах целостности, соответствующей третьему чину умопостигаемого, все простые целостности существуют в явном виде, а в рамках первой все они пребывают в нерасторжимости и оказываются единой целостностью.

## II.3.2. Пять вопросов и ответов по тексту Платона

### II.3.2.a. Перечень вопросов

186. Необходимо ответить вот еще на какие вопросы по поводу текста. 10

Во-первых, почему единое сущее и его части в третьем чине умопостигаемого <Платон> считает одним и тем же. Он говорит: *«Что же дальше? Каждая из этих частей единого сущего, и единое, и сущее...»* <sup>(1)</sup> В самом деле, слово «этих», которое он добавляет, представляет собой ссылку на чин, идущий впереди рассматриваемого сейчас.

Во-вторых, по какой причине <Платон> добавляет *«по крайней мере»*: *«И любая часть образуется по крайней мере из двух частей»* <sup>(2)</sup>. Действительно, разве могли бы появиться какие-то еще части помимо двух, единого и сущего? 15

В-третьих, почему <Платон> говорит: *«Может ли стоять особняком единое от бытия как его часть или сущее от единого как своей части?»* <sup>(3)</sup> <sup>210</sup> Ведь, казалось бы, надо было сказать так: сущее не отстоит от единого, выступающего в качестве его части, и равным образом единое не отстоит от бытия, оказывающегося его частью. И тем не менее он говорит именно так: *«от бытия как его часть»*. 1,98

В-четвертых, с какой целью <Платон> при описании третьего чина умопостигаемого пользуется словами «вечно» и «становиться» в сочетании между собой? <sup>(4)</sup>

Наконец, в-пятых, почему <Платон> соотносит *бесконечное множество* <sup>(5)</sup> с диадой, а не с каким-либо большим числом. 5

<sup>(1)</sup> Платон. Парменид, 142d9–e1. <sup>(2)</sup> Там же, 142e4–5. <sup>(3)</sup> Там же, 142e1–2.

<sup>(4)</sup> См.: Там же, 142e5–143a1. <sup>(5)</sup> Там же, 143a2.

### II.3.2.б. Пять ответов

#### II.3.2.б.1. Ответ на четвертый вопрос («Парменид», 142e5–143a1)

*Почему Платон описывает возникновение бесконечного множества при посредстве слов «вечно» и «становиться»?*

187. Так вот, на четвертый вопрос <Прокл> дает следующий ответ. <Парменид> пользуется такими терминами, потому что рассматриваемый чин есть первое вечное и первая парадигма становления <sup>(1)</sup>. Однако, может быть, он пытается подчеркнуть тем самым специфику беспредельности, соответствующей рассматриваемому чину, которая связана не с количественной определенностью возникающего в этом чине потомства, а со своего рода качеством умопостигаемой природы — с ее бесконечной делимостью и с невозможностью ее полного разделения, даже если ее деление будет продолжаться до бесконечности. Примерно то же самое станет иметь в виду тот, кто скажет, что величина всегда может быть разделена или что ее дихотомическое деление никогда не может прекратиться. Вот почему <Парменид> добавил: «Таким образом, единое сущее будет бесконечным множеством в описанном смысле» <sup>(2)</sup>. Слова в описанном смысле как раз и подчеркивают, что речь идет о специфических особенностях умопостигаемого множества, дабы никто не подумал, будто оно является бесконечным в количественном отношении.

#### II.3.2.б.2. Ответ на третий вопрос («Парменид», 142e1–2)

*Почему Платон говорит, что единое не отстоит от бытия как его часть, а сущее не отстоит от единого как от своей части?*

- Отвечая на третий вопрос, давайте сперва сделаем вот какое предварительное замечание. Сущее, по общему согласию, всегда обладает свойством быть единым, ибо, не будучи единым, оно, пожалуй, было бы ничем. Вот почему сущее не стоит особняком от единого как от своей части: оно, разумеется, всегда должно быть единым. Однако разве единое не отстоит от сущего как от своей части? Данный тезис неверен, ибо есть

<sup>(1)</sup> Ср.: Прокл. Платоновская теология, III.27, р. 96.10 и далее. <sup>(2)</sup> Платон. Парменид, 143a2.

и единое, обособленное от сущего. Скорее всего, правильна формулировка <Платона>: единое не обособлено от бытия как его часть, ибо здесь имеется в виду только единое, сопряженное с сущностью и всегда являющееся каким-то определенным единым. Следовательно, раз такое единое оказывается частью, оно не стоит особняком от сущего, которое также выступает в качестве части. 1,99

Таким образом, <Платон> пренебрег словесной симметрией и предпочел усилить доказательность своего рассуждения. Пожалуй, любое используемое им парное сочетание слов имеет два смысла, и он придает ему в каждом случае лишь один из них. С одной стороны, использованное им словосочетание гласит, что единое выступает как часть сущего, а сущее оказывается частью единого, с другой же — что сущее не отделяется от единого как от своей части, а единое не обособляется от сущего как от своей части. <Платон> выбирает из каждой пары утверждений то положение, которое более очевидно. Вероятно, тем самым он пытается иносказательно (ὑποκύλως) и сжато выразить мысль, что ни единое как часть сущего не обособлено от бытия, ни сущее как часть не стоит особняком от бытия единого, причем частью он считает часть того, что, со своей стороны, выступает в качестве части. Итак, нужно было бы отметить, во-первых, что единое и сущее являются частями и, во-вторых, что единое и сущее, будучи каждой из этих частей, не существует отдельно от другой части. Однако <Платон> стремясь сократить свое рассуждение, сперва сообщает, что единое есть часть бытия, а затем — что сущее неотделимо от этой части. 10 15

### II.3.2.б.3. Ответ на второй вопрос («Парменид», 142e4–5)

*Почему Платон говорит, что каждая часть единого сущего состоит не просто из двух частей, а по крайней мере из двух частей?*

Далее, на второй вопрос мы дадим следующий ответ. <Во-первых,> в рассматриваемом чине разделение каждой части на части следующего уровня происходит много раз и частей получается не две, а куда больше. Поэтому имеет смысл подчеркнуть, что каждая часть единого сущего разделяется *по крайней мере* <sup>(1)</sup> на две части, коль скоро в конечном итоге она оказывается разделенной и на большее, и просто на огромное число 20

<sup>(1)</sup> Платон. Парменид, 142e4.

частей, даже если первое, непосредственное рождение частей происходит в согласии с диадой.

Во-вторых, можно дать и вот какой ответ. <Платон> намекает, что рождение в третьем чине умопостигаемого осуществляется в соответствии не только с диадой, но и с триадой <sup>211</sup>:

I,100

*Натрое ум же отца приказал разделиться всем сущим* <sup>(1)</sup>.

Кроме того, бога, соответствующего третьему чину умопостигаемого, <оракулы> воспевают как *трезубец* <sup>(2)</sup>. Действительно, хотя при рождении частей преобладает единое или сущее, все они равным образом оказываются чем-то рожденным, <а значит, в каком-то смысле представляют собой триаду>.

- 5 Наконец, в-третьих, можно ответить еще и вот как. Инаковость, проявляющаяся в третьем чине умопостигаемого более отчетливо, чем в первых двух, делает потомство, появляющееся в нем, тройственным: оно соответствует либо отцу, либо отеческому уму, либо силе, каковая и оказывается скрытой умопостигаемой инаковостью. И может быть, вследствие названной
- 10 причины бог, располагающийся в рассматриваемом чине, окажется триадическим, и в его рамках можно будет обнаружить отца, отеческий ум и до некоторой степени проявляющую себя силу, представляющую собой нечто, посредствующее между ними; более того, моменты данной триады отграничены друг от друга. Чину, идущему впереди рассматриваемого, скорее соответствует диада, поскольку сила, занимающая промежуточное положение, остается там скрытой. Первый же чин умопостигаемого есть монада, ибо, хотя отеческий ум в нем отличается от
- 15 отца, первый все равно словно сливается там со вторым.

#### II.3.2.б.4. Ответ на первый вопрос («Парменид», 142d9–e1)

*Почему Платон утверждает, что части единого сущего (единое и сущее) также оказываются едиными сущими?*

Далее, какой ответ мы дадим на первый вопрос? Скорее всего, <Платон> поступает так, потому что он рассматривает здесь третье единое сущее. Действительно, единое сущее соответствует и второму чину умопостигаемого, хотя и в этом чине оно не является первым единым сущим, ибо в своем нисхождении оно разделяется и вместо единого становится целым.

<sup>(1)</sup> Халдейские оракулы, фр. 22.1. <sup>(2)</sup> Там же, фр. 2.2.

На третьей ступени выхода за свои пределы его раздельность 20  
оказывается еще более глубокой; в результате его части обособ-  
ляются друг от друга и начинают существовать самостоятельно.  
Поэтому каждая отдельная часть единого сущего сама оказы-  
вается целым и единым сущим. <Платон,> сказав «этих <час-  
тей>»<sup>(1)</sup>, как раз и стремится подчеркнуть описанное изме-  
нение. Действительно, начиная предшествующий логический  
вывод, он говорил: «Не представляется ли необходимым, что-  
бы это единое...»<sup>(2)</sup>, подчеркивая тем самым, что единое,  
рассматриваемое в этом выводе, чем-то отличается от пред- 1,101  
шествующего. Здесь же <Платон> начинает свое рассуждение  
так: «Каждая из этих частей»<sup>(3)</sup>; стало быть, он показывает,  
что рассматриваемые сейчас части относятся именно к треть-  
ему чину умопостижаемого. Поэтому он и задается вопросом, не  
существует ли каждая такая часть отдельно от другой, и не пол-  
ностью ли они обособлены друг от друга вследствие выхода за  
свои пределы<sup>(4)</sup>. В самом деле, части первой целостности ни- 5  
коим образом не могли существовать отдельно друг от друга,  
поскольку они не были способны существовать отдельно и от  
целостности, ибо они выступали просто в качестве частей. По-  
жалуй, части получили бы возможность существовать отдельно  
друг от друга, если бы каждая из них сама оказалась целым;  
однако и в этом случае они не могли бы быть полностью отгра-  
ничены друг от друга, поскольку рассматриваемый третий чин  
все еще остается умопостижимым.

### II.3.2.б.5. Ответ на пятый вопрос («Парменид», 143a2)

*Почему Платон рассматривает бесконечное множество как производную  
диады, а какого-либо большего числа?*

Наконец, на пятый вопрос необходимо ответить так. Во- 10  
первых, третий чин умопостижаемого возникает вследствие вы-  
хода за свои пределы первого и второго чинов, вместе взятых.

*Тело триады из них из обоих сложилось в теченьи,  
Бывшей не первой, а той, что отмерена лишь в умозраимом*<sup>(5)</sup>.

Первый такой чин есть нерасторжимая монада, а второй — диа- 15  
да, ибо ему соответствуют целое и части. Поэтому третий чин

<sup>(1)</sup> Платон. Парменид, 142e1. <sup>(2)</sup> Там же, 142c8–9. <sup>(3)</sup> Там же, 142d9–e1.

<sup>(4)</sup> Ср.: Там же, 142e1–2. <sup>(5)</sup> Халдейские оракулы, фр. 31.



оказывается сообразным с природой слиянием первых двух, и выход за свои пределы подразумевает переход от монады через диаду к беспредельному множеству. Во-вторых, в умопостигаемом пока не существует числа, которое впервые появляется в чине, идущем за рассматриваемым <sup>(1)</sup> 212. Однако поскольку в умопостигаемом присутствуют монада и диада, оказывающиеся началами числа, то, пожалуй, можно считать, что в нем в каком-то смысле располагаются также триада и тетрада, также представляющие собой начала числа: первая — нечетного, а вторая — четного. Действительно, тетрактида <sup>213</sup> есть *исток вечной природы* <sup>(2)</sup>. В-третьих, стоит отметить, что умопостигаемые части не могут быть полностью обособлены ни друг от друга, ни от того, что их порождает, поскольку всему перечисленному свойственно умопостигаемое единство. Следовательно, их выход за свои пределы, если можно так выразиться, является только кажущимся; поэтому выделение частей происходит диалектически, ибо если бы возникало большее число частей, в рамках умопостигаемого имела бы место более глубокая разобщенность, поскольку все остальные числа располагаются куда дальше от монады, чем диада.

### II.3.3. Три вопроса и ответа по поводу умопостигаемого устройства в целом

#### II.3.3.a. Перечень вопросов

5 188. Поскольку мы наконец завершили обсуждение отдельных чинов умопостигаемого, давайте попытаемся ответить на следующие вопросы по поводу умопостигаемого устройства в целом.

Во-первых, какова единая сущность и каковы сущности трех чинов умопостигаемого?

Во-вторых, почему все умопостигаемое в выходе за свои пределы проходит три ступени: единого сущего, целого и частей и, наконец, беспредельного множества?

В-третьих, следует ли считать три названных отличия некими собственными признаками или же их необходимо понимать иным, более возвышенным образом?

<sup>(1)</sup> См.: Платон. Парменид, 143с1 и далее. <sup>(2)</sup> Пифагор. Золотые стихи, 48.

### *II.3.3.б. Три ответа*

#### *II.3.3.б.1. Ответ на первый вопрос*

*Какова общая сущность умопостижаемого и какие три сущности соответствуют трем его чинам?*

На первый вопрос необходимо дать вот какой ответ. Общая сущность всего умопостижаемого есть единое сущее, причем такое, что единое и сущее не отделены в его рамках друг от друга, а полностью сращены между собой и оказываются чем-то объединенным, вернее, оба они выступают в качестве чего-то одного, поскольку природа сущего не существует в едином сущем отдельно от природы единого. И если кто-нибудь бросит взгляд на сущее, он увидит даже не сущее как таковое, а скорее единое, ибо сущее здесь не существует самостоятельно — даже в качестве потомка единого, оно является только причиной сущего в собственном смысле этого слова, располагающейся в едином. Такова общая сущность умопостижаемого. Сущность первого его чина подразумевает полную неотделимость сущего от единого, поскольку сущее в его рамках скрытно пребывает в глубинах единого. Сущность второго чина связана с начинающимся расторжением единого сущего и выделением сущего, а сущность третьего предполагает наличие сущего уже в явном виде, хотя оно и остается сращенным с единым, ибо оно в выходе за свои пределы не в состоянии обособиться от единого, и когда такой выход имеет место, единое всегда сопровождает сущее и выходит за свои пределы вместе с ним. И хотя во всех чинах имеет место единство двух составляющих единого сущего — единого и сущего, первое такое единство подразумевает их нерасторжимость, второе — разделение, а третье — полную раздельность (с тем лишь уточнением, что о раздельности как форме существования единства следует говорить с большой осторожностью).

#### *II.3.3.б.2. Ответ на второй вопрос*

*Почему умопостижаемое проходит в выходе за свои пределы три ступени: единое сущее, целое и части и бесконечное множество?*

189. Далее, на второй вопрос мы ответим следующее. Все рассматриваемое устройство, как и любой эйдос, рассматриваемый как нечто существующее отдельно и самостоятельно, на

первой ступени выхода за свои пределы является однородным, на промежуточной воплощается в двух формах, а в конечном итоге превращается в бесконечное множество, поскольку каждой его части по природе свойственно разделяться в стремлении достигнуть состояния полной расторгнутости на части. Выход за свои пределы такого рода, стало быть, впервые появляется в умопостигаемом. Именно по этой причине его можно проследить и во всех чинах, располагающихся ниже, с тем лишь уточнением, что в этих чинах не будет ни подлинно неделимого однородного, ни двухформного, в согласии с истиной, выступающего как лишь разделяющееся, ни действительно бесконечного множества. Напротив, в каждом низшем эйдосе и в любом устроении в одном случае однородное станет выступать как бесконечное множество, а в другом — бесконечное множество окажется чем-то однородным. В умопостигаемом же все такие объекты являются первичными и простыми, ибо монада там неделима во всех отношениях, а диада представляет собой не что иное, как удвоенную монаду; в подобном же положении находится и бесконечное множество, по своей природе подлинно беспредельное и неизмеримое и во всех случаях рассматриваемое как целое и всегда сопряженное со своими частями. Свойственная единому существу раздельность отнюдь не подразумевает его беспредельной делимости, напротив, оно, разумеется, оказывается чем-то, ограниченным пределом. Ведь любая его часть, пожалуй, является не таким целым, которое в свой черед могло бы быть просто разделено на бесконечное число частей, ибо, если бы это было так, оно в свой черед породило бы бесконечное количество частей, а значит, выказывало бы только способность к порождению. На самом же деле бесконечное множество в третьем чине умопостигаемого радуется единству, благодаря которому в первую очередь оно и обретает собственную сущность, по своей природе не переставая быть бесконечным множеством, поскольку каждая его часть, участвующая в этой природе, в выходе за свои пределы стремится достигнуть полной раздельности. Именно такое бесконечное множество боги называли сверхкосмической бездной:

*Мыслите и постигайте отеческой бездны сверхкосмос (1).*

Эллинский же теолог называет Фанета в его высшем чине

*Ливнем обильным, пролитым (2).*

(1) Халдейские оракулы, фр. 18. (2) Орфика, фр. 84.

## II.3.3.6.3. Ответ на третий вопрос

*Можно ли считать различия между чинами умопостижаемого специфическими чертами последних или их следует понимать как-то иначе?*

190. Наконец, на третий вопрос мы ответим так. Ясно, 10  
что различия между чинами умопостижаемого не следует считать тремя их собственными признаками, логически противостоящими каким-либо иным собственным признакам или друг другу. В самом деле, разве могут противоположные собственные признаки быть свойственны порождающему и порождаемому? Разве будут собственными признаками три свойства, общие как для незримых, так и для зримых устройств? Будучи отнесены к высшему чину, они оказываются объединенными и потому 15  
описывают умопостижаемое скорее как единое, чем как тройственное и, значит, являются не тремя специфическими чертами, а, по сути, одним общим свойством, предшествующим всем остальным свойствам. И если все собственные признаки богов — и выступающих в качестве истоков, и частных, — образуют множество, ясно, что рассматриваемому сейчас предикату «бесконечное множество» соответствует не один собственный 20  
признак, а совокупность (*συνάφεια*) всех специфических черт, вместе взятых; то же касается и предикатов «целостность» и «части», и даже «единое сущее». Действительно, единое сущее есть все в нерасторжимости, а целое и части — это все, разделяющееся на целое и части; предикат «все» соответствует и третьему чину умопостижаемого, но уже в качестве многого, 25  
он описывает сочетание всех входящих в него объектов, полностью отделенных друг от друга. Итак, поскольку единое есть вовсе не какая-то идиома, а, напротив, все в качестве единого сущего, целого и частей и бесконечного множества, стало быть, при посредстве этих имен описываются три вида все- 1,105  
общности, объемлющей все последующее множество частных всеобщностей и собирающей его в единую умопостижаемую всеобщность. Действительно, любое начало есть все происходящее от него, собранное вместе; известное изречение гласит: «Ибо все есть начало»<sup>214</sup>. В особенности же это свойственно по природе началу начал<sup>215</sup>, в каком-то смысле всепроизрастающему и всепроизводящему; из него в процессе выхода за свои пределы выделяются все собственные признаки по той причине, что возникающее не в состоянии воспринять всепроизрастающую монаду причин в целом. На этом основании ясно, что предикат 5

- 10 «бесконечное множество» отнюдь не представляет собой ссылку на единственный собственный признак сущего, напротив, все сущее является не только множеством, но и целым и частями; <оно выступает не просто как множественное, но и как единое сущее и> объединенное, более того, ни одна часть сущности не испытывает недостатка ни в одной другой. Разумеется, не получается так, что одна часть властвует, а другая подчиняется. Подобное имеет место лишь среди последующего, где общее все-
- 15 гда представляется более близким к истокам. Рассматриваемые три признака чинов умопостигаемого представляют собой единую и равную себе сущность, объединенную, превращающуюся во множество и во всех отношениях множественную; в качестве трех они выступают в той же мере, в какой соответствующая им сущность пребывает единственной и не допускает их связи ни с какой другой, частной идиомой. В самом деле, рядом с этой сущностью, всегда выступающей в качестве целого, во всех случаях стоят объединенное, разворачивающееся во мно-
- 20 ственность, пронизывающая ипостась последующих устроений и эйдосов.

Стало быть, ни одно понятие, выработанное нами при рассмотрении вещей, располагающихся в сфере частного, не рас-

25 пространяется на умопостигаемое. Примерами таких понятий являются «единое сущее», «целое и части» и «бесконечное множество», якобы оказывающиеся собственными признаками отдельных чинов умопостигаемого. В самом деле, сущее, связанное с любым эйдосом или космосом, совершенно не похоже на первое сущее, которое само по себе *покоится, священное* <sup>(1)</sup>, ни

I,106 с чем не сравнимое и ни с чем не сочетающееся. Напротив, сущее в рамках эйдоса или космоса всегда сопряжено с другими стихиями и оказывается чем-то одним среди многого. Следовательно, и целое, с одной стороны, располагается в другом и сосуществует с другим, и воспринимается просто как что-то одно среди всего, с другой же — оно является всесущим и ни

5 с чем не сочетается, но существует лишь самостоятельно; такое целое не будет ни стихией эйдоса, ни всем эйдосом, ни даже всеобщим умом, оно станет выступать лишь как совокупный космос. И разделяющееся, сочетающееся с объединенным, не следует, пожалуй, считать всего лишь одним собственным признаком среди всех. Значит, и высшее множество не будет

(1) Платон. Софист, 249a1-2.

плеромой другого, оно не станет располагаться в другом и сочетаться с другим <sup>216</sup>. Напротив, такое множество в свой черед 10  
есть однородный космос — однородный, собравший в себе все в неделимости; он, если позволено так выразиться, будет представлять собой один собственный признак, поскольку в каком-то смысле окажется единой природой всего, ведущей за собой частные вещи. Кроме того, данное множество не могло бы быть всего лишь одним истоком среди многих, как гласит оракул,

*Он же истоком истоков, связавшей все матерью будет* <sup>(1)</sup>. 15

Напротив, целостность и высшее единство, в согласии с истинной, истоками истоков быть не могут, ибо их невозможно описать в терминах соотнесенности и общих свойств, а это качество является необходимым для предметов, выступающих в качестве истоков. Они отнюдь не стремятся произвести на свет разделяющиеся многими способами космосы. Целостность, на-  
оборот, хотела бы собрать их в целое, а единое сущее предпочло 20  
бы объединить их в высшее единство. И только первое множество <sup>217</sup> полагает начало рождению некоей внутренней делимости на части. Вот почему Фанет, утверждает Орфей, несопоставим с другими богами <sup>(2)</sup>. Если он и царствует, то, разумеется, лишь над тем, что располагается в его чине. Следующее же за ним возглавляет Никта <sup>218</sup>. 25

## **II.4–6. ОБ УМОПОСТИГАЕМО-УМНОМ УСТРОЕНИИ («Парменид», 143a4–145b5)**

### **II.4. О высшем чине умопостигаемо-умного («Парменид», 143a4–144e3)**

#### **II.4.1. Двенадцать вопросов и ответов**

##### **II.4.1.a. Перечень вопросов**

191. По поводу высшего чина умопостигаемо-умного необ- II,1  
ходимо высказать примерно вот какие апории.

---

<sup>(1)</sup> Халдейские оракулы, фр. 30. <sup>(2)</sup> См.: Орфика, фр. 108.

Во-первых, что такое инаковость, появляющаяся в данном чине, почему она впервые обнаруживается именно здесь и по какой причине с ее появлением возникает число?

Во-вторых, что такое число, появляющееся на свет благодаря инаковости, почему последняя оказывается ее причиной и чем число от нее отличается?

В-третьих, что именно является характеристикой данного чина: число, инаковость или то и другое, вместе взятое?

В-четвертых, состоит ли, как утверждает Сократ в «Государстве»<sup>(1)</sup>, число из сопоставимых и неделимых единиц и почему оно стремится быть именно таким? Что в большей мере является специфическим признаком числа: названные ли единицы или их дискретность, подобно тому как непрерывность оказывается собственной чертой объединенного?

В-пятых, чем число отличается от множества?

В-шестых, почему <логический вывод, что единое является> числом, идет сразу за <выводом, что оно есть> множество?

В-седьмых, почему инаковости в рассматриваемом чине не противостоит тождественность и по какой причине последняя не создает умопостигаемое множество, подобно тому как инаковость обуславливает существование числа?

В-восьмых, чем монада отличается от единого, при том что вовсе не любая монада, как явствует из построений Парменида, является числом и чем-то беспредельным?

В-девятых, в каком смысле число оказывается чем-то беспредельным: как собственно число или как множество и в каком смысле число есть нечто ограниченное пределом?

В-десятых, по какой причине числа нет в умопостигаемом, хотя там имеются и монады, и диады, и триады, а именно из них сплетено все устройство чисел?

В-одиннадцатых, где располагается монада, порождающая число? Действительно, если бы она относилась к тому же чину, в котором находится число, она не могла бы быть его умопостигаемой причиной; наличие числа тогда не было бы специфической особенностью рассматриваемого чина. Напротив, если бы данная монада пребывала в умопостигаемом, то число в каком-то смысле находилось бы и там, ибо любая монада есть число. Значит, в умопостигаемом присутствовала бы и инаковость, а стало быть, в его рамках располагалось бы и все устройство чисел.

<sup>(1)</sup> См.: Платон. Государство, VII, 525e1–526a7.

В-двенадцатых, чем отличается монада, полагающая начало числу, от той, которая присутствует в качестве части в любом отдельном числе, поскольку всякое число в каком-то смысле есть каждая монада? 15

192. Вот на какие вопросы необходимо ответить в первую очередь. Затем мы станем выдвигать все новые и новые апо- рии, пока не добьемся облегчения родовых мук нашего разума, 20  
свойственных ему, когда он исследует данное устроение.

#### *II.4.1.6. Двенадцать ответов*

##### *II.4.1.6.1. Ответ на первый вопрос*

*Что представляет собой инаковость, появляющаяся в высшем чине умопостижаемо-умного?*

На первый вопрос мы ответим вот как. В умопостижаемом располагается сила, занимающая промежуточное положение <между единым и сущим>, которая прежде всего соединяет, но до некоторой степени и разделяет их <sup>219</sup>, хотя последняя ее функция там остается скрытой. Напротив, способность того, что в рассматриваемом чине занимает место силы, к разделению увеличивается, а способность к соединению уменьшает- 25  
ся; поэтому вполне справедливо, что соответствующий объект именуется здесь инаковостью. Действительно, она в каком-то II,3  
смысле обладает способностью соединять между собой единое и сущее, поскольку занимает промежуточное положение между ними. Кроме того, инаковость в рассматриваемом чине не просто располагается между единым и сущим, она оказы- вается свойством и самих единого и сущего. Верно и обратное: крайние элементы триады, единое и сущее, со своей стороны до некоторой степени проявляют себя в рамках инаковости, коль скоро они также выступают как ее свойства.

Однако почему бы мне не изложить свое мнение со всей определенностью? Следует полагать, что инаковость, как, впро- 5  
чем, и оба крайних элемента <триады «единое—инаковость—сущее»>, бывает двух видов. Любой из таких элементов высту- пает либо как самостоятельная ипостась, либо как собственный признак, свойственный каждому другому элементу, который наряду с прочими представляет собой самостоятельную ипо- стась. [1] <Во-первых,> единое в каком-то отношении содер- жит в себе сущее, ибо последнее является чем-то единичным,



- или, как полагает <Прокл>, в том смысле, что оно служит для  
 10 сущего предметом сопричастности <sup>(1)</sup>. Присутствует в едином  
 и инаковость, поскольку оно отличается от сущего и обособле-  
 но от него <sup>(2)</sup>, коль скоро единое и сущее представляют собой  
 два собственных признака, иных друг другу. Следовательно,  
 третий собственный признак есть инаковость; этот признак  
 представляет собой специфическую особенность, свойственную  
 единому, когда оно является самостоятельной ипостасью, одной  
 из трех, образующих первый чин умопостигаемо-умного. Эта  
 ипостась именуется единым, потому что ей по преимуществу  
 присущи специфические черты единого, однако все остальные  
 15 собственные признаки у нее также имеются. [2] <Во-вторых,>  
 инаковость в каком-то смысле, разумеется, является тем же, что  
 и единое, и сущее, поскольку единое оказывается для нее пред-  
 метом сопричастности и потому что она словно предвосхищает  
 в себе появление на свет сущего. Таким образом, инаковость,  
 если рассматривать ее как самостоятельную ипостась, облада-  
 ет всеми тремя соответствующими собственными признаками,  
 хотя инаковость как таковая в ее рамках и преобладает, ибо по  
 20 ней дается имя целому. [3] В-третьих, сущее, разумеется, явля-  
 ется единым, причем сущее и единое в его рамках оказываются  
 иными друг другу. Следовательно, сущее также представляет  
 собой триаду; как единая и самостоятельная ипостась оно вклю-  
 чает в себя все три перечисленных момента, в каком-то смысле  
 оказывающиеся его стихиями. Вот какие три триады, возни-  
 кающие в первом чине умопостигаемо-умного, гипотетически  
 рассматривает Парменид. И коль скоро он отнюдь не *предается*  
*детским играм* <sup>(3)</sup> и не занимается просто математикой, он, по-  
 25 жалуй, не случайно сводит эти три триады к одной и сообщает  
 нам о трех ипостасях. И поскольку <Прокл> совершенно прав,  
 когда придает большое значение данному вопросу, мы также  
 должны сосредоточиться на рассмотрении последнего.
- II,4 Итак, если первому чину умопостигаемо-умного соответ-  
 ствуют три названных собственных признака и они всегда со-  
 четаются между собой, стало быть, в едином должны при-  
 сутствовать <сущее и инаковость>. Значит, и с сущим бу-  
 дут связаны <единое и инаковость>. При этом с сущим два  
 других элемента триады, очевидно, сопрягаются как сущее,  
 5 а с единым — как единое. Таким образом, в рассматриваемом

(1) Ср.: Наст. соч., I, р. 50.18. (2) См.: Платон. Парменид, 143b5–6. (3) Там же, 137b2.

чине гипостазируются две самосвершенные монады, существующие в трех формах. Следовательно, когда к инаковости присоединяются два других элемента триады, также должна возникнуть единая самосвершенная природа, представляющая собой инаковость, вобравшую в себя <единое и сущее>. Далее, если бы все соответствующие собственные признаки, когда они собираются вместе, имели равную значимость, в результате, пожалуй, могла бы появиться только одна монада. На самом же деле два таких собственных признака всегда должны приписываться объекту, для которого третий оказывается преобладающим. Следовательно, выход за свои пределы приводит к возникновению в рассматриваемом чине трех природ. Кроме того, в рамках умопостигаемого сила является специфической генадой, занимающей промежуточное положение. В результате нисхождения она превращается в инаковость; стало быть, последняя должна быть самосвершенной [генадой] <монадой>. Далее, в первом чине умопостигаемо-умного единое и сущее оказываются чем-то иным, однако инаковость есть и единое, и сущее; следовательно, каждая монада в этом чине представляет собой триаду, однако гипостазируется она прежде всего в согласии с одной из трех обсуждаемых идиом. Одной такой монаде свойственно быть единым, другой — иным, а третьей — сущностью. Наконец, любой собственный признак должен быть свойством некоей самосвершенной сущности, и то же касается каждого эйдоса. Действительно, всякий собственный признак в своем первом проявлении, пожалуй, не мог бы подразумевать лишь обладание свойством, ибо любое свойство всегда присуще чему-то другому по сравнению с ним. Значит, сама инаковость, когда она гипостазируется как некий самостоятельный объект, не может быть бессущностной; только благодаря наличию собственной для нее сущности она может воплощаться и в крайних элементах рассматриваемой триады. В каком-то смысле (в плане сущностного предвосхищения) она располагается в едином (ибо все элементы изучаемой триады неким специфическим для них образом заключены друг в друге), а скрытая инаковость изначально присутствует даже в умопостигаемом. Итак, вот каким образом выделяются три обсуждаемые монады: вследствие сопричастности, в выходе за свои пределы проходящей путь от предшествующего к последующему.

И тот, кто предположил бы, что три монады, относящиеся к одному чину, способны некоторым образом в сочетании между собой гипостазироваться в виде триады и что в рамках

последней одна монада оказывается первой, другая — промежуточной, а третья — последней, не слишком отклонился бы от учения, принятого у теологов <sup>(1)</sup>. Нет ничего удивительного в том, что упомянутые монады уделяют друг другу частицу тех признаков, которые являются для них собственными. Кроме того, такие три монады есть три *Июнги* <sup>(2)</sup> и три *Никты* <sup>(3)</sup>. Первая монада оказывается отеческой и соответствует отцу, вторая — указывает прежде всего способность к порождению и занимает в триаде место силы, а третья выступает как ее ум; она уже как-то соотносится со множеством богов <sup>220</sup>. Таким образом, монада, которой свойственно промежуточное положение, в числе прочих должна быть самосвершенной природой, более всего радующейся разделению; значит, она является инаковостью.

На основании сказанного, во-первых, очевидно, что инаковость есть отеческая сила, специфической функцией которой является разделение. Если <Прокл> предпочитает называть ее женским началом <sup>(4)</sup>, он, разумеется, должен рассматривать ее не только как соответствующий собственный признак, но и как божественность, воплощающуюся в существах женского пола, которую, пожалуй, и можно было бы назвать силой; безусловно, для такого вывода есть все основания.

Во-вторых, давайте придем вот к какому выводу. Сущее есть генада, обладающая свойством быть сущностью, у которой имеются все специфические признаки сущего, коль скоро ей соответствуют третья *Июнга* <sup>(5)</sup> и третья *Никта* <sup>(6)</sup>, а значит, с этой генадой связаны самосвершенные божественности; с данным тезисом <Прокл> согласен <sup>(7)</sup>. На основании сказанного необходимо сделать вывод, что мы правы, когда и при рассмотрении умопостигаемого считаем сущее третьей генадой <sup>221</sup>, в качестве которой, естественно, выступает отеческий ум, также являющийся богом.

В-третьих, если учесть вышеизложенное, ясно, что отец обладает сущностью, зависящей от него, и что сила есть нечто единичное. Действительно, Парменид вполне недвусмысленно связывает с каждой рассматриваемой монадой сущность <sup>(8)</sup>. Поэтому в процессе выхода за свои пределы сущность освобождает себя, ибо ранее она была прикована к единому. Впрочем,

(1) Ср.: Орфика, фр. 99. (2) Халдейские оракулы, фр. 223.1. Ср.: Там же, фр. 76. (3) Орфика, фр. 99. (4) См.: Прокл. Платоновская теология, IV, 28, р. 82.4–9; 30, р. 89.6–91.26. (5) Ср.: Халдейские оракулы, фр. 223.1. (6) Орфика, фр. 99. (7) См.: Прокл. Платоновская теология, IV, 16, р. 48.15–22. (8) См.: Платон. Парменид, 144с6–8; 144е1–3.

всякий раз, когда <Парменид> обсуждает три рассматриваемые триады, он ясно показывает, что и третью из них он считает генадой, ибо она гипостазирована в качестве единичного сущего. 5 Действительно, нелогично было бы утверждать, что изучаемая триада состоит из двух генад и одной сущности, благодаря инаковости отстоящей от единого.

Далее, если бы с этим сущим было связано единое, то с чем соотносилась бы инаковость? Если ни с чем, то получилось бы, что она является генадой, не допускающей участия в себе, а если с тем же самым сущим, что и единое, то в этом случае мы, по 10 сути, считали бы рассматриваемую триаду умопостижаемой<sup>222</sup> и в исследуемом чине отец и сила оказались бы чем-то не допускающим участия в себе, а специфическая генада сущего отличалась бы от них по своим свойствам. И если инаковость содержит в себе сущее как нечто специфическое, это, разумеется, имеет место, потому что она равным образом объемлет и единое; таким образом, сущее окажется либо никак не связанным с генадой (а подобную гипотезу даже просто выдвигать не стоит), либо и оно будет владеть генадой как чем-то 15 специфическим. Итак, в умопостижаемом сила, располагающаяся в отце, вместе с собой производила на свет отеческий ум и превращала три элемента находящейся там триады в единое. В результате сущее зависело от трех этих элементов как от одного, даже если непосредственно было связано с собственной генадой. Напротив, в чине, обсуждаемом сейчас, сила оказывается чем-то самостоятельным, поскольку она <во-первых,> соотносит собственную сущность только с собой, причем то же 20 самое свойственно <и единому и сущему>, ибо они существуют отдельно друг от друга, коль скоро умопостижаемая монада превращается здесь в умопостижаемо-умную триаду, и причина тому — появляющаяся в данном чине инаковость. <Во-вторых,> раз умопостижаемое представляло собой единство, при выходе за свои пределы возникла необходимость это единство расторгнуть. Следовательно, нужно было, чтобы появилась какая-либо 25 причина, обуславливающая разделение; ею-то и стала инаковость. Далее, в-третьих, умопостижаемое устройство представляло собой монаду, которая в первом чине умопостижаемо-умного должна была превратиться в число. Действительно, любая мо- II,7 нада связана с числом, следующим за ней. Что же создает это число? Что еще, как не само иное? В самом деле, существование числа требует разграниченности отдельных монад, а разграниченность, разумеется, должна быть результатом инаковости.

5 И может быть, после того как на первом шаге появились три наиболее общие генады — отец, сила и отеческий ум, на втором гипостазировались три наиболее общих устройства: отцу соответствует умопостигаемое, силе — умопостигаемо-умное, а отеческому уму — умное.

10 То, что я пишу, представляет собой просто изложение мнений философов <sup>223</sup>. Помимо этих уже известных мнений необходимо учесть еще и следующее. Умопостигаемый космос обретает сущность по преимуществу в согласии с единым, он выступает прежде всего в качестве единого. Умный удостоивается своих специфических характеристик в первую очередь на основании сущего. Поэтому в его рамках появляются роды и виды сущего, а сущность, жизнь и ум оказываются полностью отделенными друг от друга. Наконец, промежуточный космос соответствует силе или, если угодно, инаковости и женской природе. Вот какой ответ следует дать на первый вопрос.

#### II.4.1.6.2. Ответ на второй вопрос

*Почему число появляется на свет благодаря инаковости и чем оно отличается от последней?*

193. Давайте на второй вопрос ответим вот как. О числе можно говорить в двух смыслах: как всего лишь о специфической черте, свойственной некоему объекту (тогда оно существует только в некотором отношении), и как о числе в собственном смысле этого слова, располагающемся в рамках самостоятельной сущности и ипостаси; в подобном положении находится инаковость.

25 [1] <Во-первых,> число всегда рождается там, где появляется инаковость; с другой стороны, там, где находится число в собственном смысле слова, должна иметься и инаковость. Однако инаковость присутствует и в едином и в сущем; значит, в монадах, соответствующих единому и сущему, должны присутствовать единичное и сущностное числа <sup>224</sup> (естественно, я имею в данном случае в виду единичное сущее). Следовательно, необходимо, чтобы и в монаде, соответствующей инаковости, располагалось некое специфическое для нее число; поскольку в ее рамках властвует инаковость как таковая, число, заключенное в ней, должно быть более всего явным. В едином и в сущем инаковость присутствует в качестве некоего свойства (περὸνθησις) <sup>225</sup>, в инаковости же свойствами оказываются

уже единое и сущее вследствие преобладания в ней ее собственных признаков, требующих соединения единого и сущего, выступающих в качестве стихий и свойств инаковости. Точно так же и число пребывает в другом частным образом, как стихия, а в числе другое представляет собой плеромы численного видообразования<sup>226</sup>. Помимо этого, необходимо дать еще и то определение, что число в целом представляет собой, во-первых, выход монады за свои пределы и ее раздельность и, во-вторых, саму монаду, ибо любое число на стадии пребывания, еще не совершающее выхода за свои пределы, оказывается единым эйдосом. Как раз поэтому Парменид утверждает, что число гипостазировано в трех формах, в виде трех триад, соответствующих трем преобладающим его моментам, и обретает сущность в согласии с единым, с инаковостью и с сущим<sup>227</sup>. Следуя убеждению, что гипостазированы три монады чисел, он затем описывает разделение каждой из них при выходе за свои пределы на части и рассматривает части каждого числа (а мы уже давно выяснили, что эти части появляются на свет в результате выходы за свои пределы<sup>228</sup>). И первым <Парменид> описывает деление числа, подчиненного инаковости, затем он вводит представление о сущностной монаде, и в заключение — о единичной<sup>229</sup>. Впрочем, эти вопросы мы детально изучим ниже<sup>(1)</sup>.

[2] <Во-вторых,> необходимо отметить, что инаковость является матерью числа: выходящего за свои пределы — также выходящая за свои пределы, а пребывающего — пребывающая вместе с ним. Сущностному числу соответствует сущностная инаковость, единичному — единичная<sup>230</sup>, а инаковому — инаковость в собственном смысле этого слова. Инаковость всегда порождает число, поскольку она создает дискретное множество, каковое и есть число, род числа, материя или что-то еще. Впрочем, эти вопросы мы еще рассмотрим ниже<sup>(2)</sup>. Итак, инаковость есть дискретность (*διόριστός*), обуславливающая существование числа. В самом деле, основываясь на тезисе, что единое и сущее оказываются иными друг другу, а инаковость — иным им обоим, <Парменид> приходит к выводу, что *все вместе является тремя*<sup>(3)</sup>, то есть уже числом; данное положение обусловлено тем, что инаковость порождает дискретность, а последняя, в свою очередь, оказывается видообразующим фактором, приводящим к возникновению числа. Следовательно, инаковость

(1) См.: Наст. соч., II, р. 8.22–11.13; р. 22.8–26; р. 62.21–68.10. (2) См.: Наст. соч., II, р. 15.22–26; р. 17.3–17. (3) Платон. Парменид, 143d7.

- 10 есть исток числа — под инаковостью я понимаю здесь само единое, связанное с инаковостью, рассматриваемое в качестве некоей простой идиомы, множественного единого, которое мы не будем считать ни единым в собственном смысле слова, ни сущим, а станем понимать только как инаковость. И, находясь в подобном положении, это единое словно растекается в виде числа, именуемого таковым в согласии с его спецификой. Однако, поскольку собственные признаки <единого, сущего и инаковости> в первом чине умопостигаемо-умного всегда должны
- 15 сочетаться между собой, дабы они не оказались лишенными друг друга и либо бессущностными, либо не связанными с единым и потому беспредельно-бесконечными, и кроме того, так как все объекты здесь присутствуют во всех других, ибо подражают собственному началу, стало быть, начало есть все эти объекты и, следовательно, каждый из них, поскольку он происходит от начала, стремится быть всеми другими — с тем лишь уточнением, что в его рамках доминирует его собственная специфика <sup>231</sup>.
- 20 [3] В-третьих, раздельность зависит от неделимости. Стало быть, неделимость с необходимостью будет совершать выход за пределы своей причины в сочетании с раздельностью. Кроме того, последующее должно участвовать в предшествующем и без участия в нем оно не могло бы гипостазироваться.
- [4] <В-четвертых,> из приведенных доказательств следует,
- 25 что инаковость всегда должна рассматриваться в сочетании с единым и сущим и что она содержит в себе по крайней мере три названные составляющие. Следовательно, инаковость представляет собой триаду; поэтому она является числом и гипостазирована в качестве числа, которое оказывается главным в ней вследствие дискретности, по преимуществу свойственной триаде. Однако при этом получается, что инаковость и отличается от числа, и не отличается от него в одном и том же
- II,10 5 отношении. Действительно, монада, соответствующая рассматриваемому чину, в целом гипостазирована одновременно и как инаковость, и как число. Кроме того, монада в каком-то смысле оказывается числом, хотя бы еще и не совершившим выход за свои пределы, ибо число, вышедшее за свои пределы, есть *прогрессия, берущая начало с монады* <sup>(1)</sup>. Впрочем, эти вопросы мы подробно рассмотрим чуть ниже <sup>(2)</sup>.

(1) Теон Смирнский. О математических знаниях, необходимых для чтения Платона, р. 18.3–5 Hiller. (2) См.: Наст. соч., II, р. 29.3–5; р. 39.3–5.

Далее, если инаковость, как и единое и само сущее, представляет собой триаду, то, разумеется, в ее рамках должны располагаться диада и монада<sup>232</sup>. Следовательно, будут существовать дважды два и дважды три<sup>(1)</sup>, а стало быть, и любое число, поскольку в рамках любого объекта в рассматриваемом чине имеются диада и триада. Однако каждый такой объект образуют только три составляющие: единое, иное и сущее. В каком смысле тогда с ними связаны большие числа? В самом деле, может создаться впечатление, будто число есть нечто бессущностное и никак не связанное с действительными предметами; именно такое обвинение некоторые из древних предъявляли Пармениду<sup>(2)</sup>. Стремясь показать несправедливость этого обвинения, <Прокл><sup>(3)</sup> высказывает предположение, что † сила и порождающая способность третьей † монады приводят к возникновению мириадом родов. Однако если бы подобное имело место, эти роды, очевидно, должны были бы быть определены в согласии с видами чисел, ибо, прежде чем совершить выход за свои пределы вовне, любая вещь сперва должна зародиться внутри. Впрочем, дело можно было бы представить и иначе. Три составляющие каждой монады представляют собой своего рода стихии, и при выходе за свои пределы (безразлично — при внешнем или внутреннем) должны возникать различные комбинации этих стихий. Скажем, какие-то числа будут рождаться как монадические, например, в согласии с единым, с иным или с сущим. Каким-то окажется свойственной по преимуществу диадичность, например, если они будут появляться в соответствии одновременно и с единым, и с иным, [или сущим] или с единым и с сущим; такие числа <Платон> именует «д в а ж д ы д в а». Какие-то числа, у которых преобладают свойства двух составляющих из трех обсуждаемых, тем не менее до некоторой степени выказывают признаки также и третьей; они называются «д в а ж д ы т р и». Что же касается чисел, у которых в равной мере проявляются свойства всех трех рассматриваемых составляющих разом, то, когда скрыты признаки двух из них в качестве именно двух, соответствующие числа можно было бы назвать «т р и ж д ы д в а», а когда признаки всех трех составляющих свойственны им на равных основаниях, их следовало бы именовать «т р и ж д ы т р и». Следовательно, вот как мы можем обосновать появление всех видов чисел<sup>233</sup>,

(1) См.: Платон. Парменид, 143d8–e2. (2) См.: Аристотель. Метафизика, N.2, 1089a31–b24. (3) Ср.: Прокл. Платоновская теология, IV.31, p. 94.21–26.



- опираясь на посылки, из которых исходит в своем рассуждении Парменид <sup>(1)</sup>. Заметим, впрочем, что мы перечислили здесь отнюдь не все виды чисел, которые можно было бы выделить при рассмотрении первого чина умопостигаемо-умного, а только те, которые представляют собой важнейшие роды (γενικώτατα) <sup>234</sup>. Действительно, коль скоро впереди данного чина идет бесконечное множество <sup>(2)</sup> умопостигаемого потомства, очевидно, все объекты, объединенные в предшествующем чине, здесь оказываются числами, существующими по отдельности. Таким образом, следствием инаковости оказывается наличие множества идиом, которые по-разному сочетаются между собой; поэтому мы можем сделать вывод о существовании всех видов чисел, всегда с необходимостью обнаруживающихся в сфере действительных предметов. Вот как следует ответить на второй вопрос.

#### II.4.1.б.3. Ответ на третий вопрос

*Что является важнейшей характеристикой первого чина умопостигаемо-умного: число, инаковость или же они оба, вместе взятые?*

- 15 194. Ответ на третий вопрос весьма краток, так как соответствующее определение, по сути, уже было дано. В самом деле, характеристиками рассматриваемого чина являются инаковость, выступающая в качестве причины числа, само число, поскольку оно образует данный чин, а также дискретная ипостась действительных предметов, располагающихся в этом чине. Инаковость оказывается матерью, так как она производит эти предметы на свет в самой себе и вслед за собой, число же оказывается матерью вместе с ее потомками. И вся божественность в первом чине умопостигаемо-умного, если рассматривать ее, † скажем, † в качестве некоей специфической черты, представляет собой инаковость, а если говорить о ней как о гипостазирующей космос, связанный с инаковостью, то она оказывается числом. Наконец, <характеристикой рассматриваемого чина> как единого является инаковость, как многого — число, как единого многого — оба они, вместе взятые.
- 20 Таким образом, если вспомнить итог рассмотрения каждой из упомянутых антитез, самым правильным окажется вывод, что характеристикой данного чина в первую очередь являются инаковость и число, вместе взятые.

<sup>(1)</sup> См.: Платон. Парменид, 143d8–144a2. <sup>(2)</sup> Там же, 143a2.

## II.4.1.б.4. Ответ на четвертый вопрос

*Состоит ли число из сопоставимых и неделимых единиц  
и что скорее оказывается специфическим признаком числа:  
существование ли в его рамках названных единиц или их дискретность?*

195. Что же далее? Как мы ответим на четвертый вопрос? II,12  
Вероятно, так. Любая монада порождает число. Все порожда-  
ющее передает своим потомкам собственную специфику. По-  
скольку последняя оказывается для ее потомков чем-то общим,  
их можно считать сопоставимыми как между собой, так и с са- 5  
мой монадой. Действительно, сопоставимыми следует считать  
объекты, участвующие в одной и той же в плане рода ( $\tau\eta\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\eta\varsigma\ \delta\mu\omicron\upsilon\epsilon\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ) природе <sup>(1)</sup>. Например, белизна не является чем-то  
сопоставимым с линией. Действительно, <линия всегда должна  
быть сопоставимой> с другой линией, <а белизна> — с иной бе-  
лизной. Кроме того, <белизна и линия> не будут сопоставимыми  
и как противоположные друг другу объекты (ибо они принад-  
лежат к разным родам и потому являются несопоставимыми);  
в этом смысле <белизна должна быть сопоставимой с любым  
другим цветом, потому что <оба они выступают> в качестве  
цвета <sup>(2)</sup>. Таким образом, любое число, вообще говоря, происхо- 10  
дит от одной собственной для него монады, а все, появляющееся  
от одной монады, оказывается сопоставимым благодаря нали-  
чию у него общей природы — единого начала.

Следовательно, всякое число состоит из сопоставимых еди-  
ниц <sup>(3)</sup>. Значит, если бы мы имели дело со множеством, в состав  
которого входили бы кони, ослы и люди, мы считали бы его не  
одним, а многими числами, ибо данное множество не берет сво-  
его начала от единой монады. Однако если бы мы соотнесли 15  
это множество с единой монадой, например с монадой живого  
существа, мы сочли бы его одним числом, состоящим из всех  
упомянутых единиц как живых существ <sup>(4)</sup>. Действительно, при  
подобном подходе все входящие в данное множество единицы  
оказались бы сопоставимыми между собой, так как им была бы  
свойственна единая природа: все они были бы живыми суще-  
ствами. Несопоставимыми же они были бы в плане инаковости  
видов, к которым они относятся. В самом деле, как полагает

<sup>(1)</sup> Ср.: Аристотель. Метафизика, I.4, 1055a6–7. <sup>(2)</sup> Ср.: Аристотель. О возникновении и уничтожении, A.7, 323b25–324a5. <sup>(3)</sup> Ср.: Аристотель. Метафизика, M.6, 1080a22–26. <sup>(4)</sup> Ср.: Там же, N.1, 1088a8–11; О возникновении и уничтожении, B.6, 333a20–21.

Аристотель, сравнивать между собой можно только предметы одного рода <sup>(1)</sup>.

- Итак, любое число состоит из сопоставимых единиц. Следовательно, хотя бы в силу этого оно образуется и из неделимых единиц. Кто-нибудь, пожалуй, мог бы высказать недоумение в том вопросе, почему число живых существ образуется из неделимых единиц. Действительно, любое живое существо может быть разделено на части или стихии. Например, стихиями человека являются живое существо, разумность и смертность <sup>235</sup>, человек бывает небесным, земным и промежуточным <sup>236</sup>, и вообще можно разделить род человеческий на множество других видов. Стало быть, стоит ли считать число живых существ состоящим из неделимых единиц? Ведь любое живое существо может быть разделено на части, выделяющиеся при его распадении, или на стихии, из которых оно состоит. Однако любое отдельное живое существо в качестве живого существа делится лишь на те стихии, на которые может быть разделен род в целом: на сущность, одушевленность <sup>237</sup> и способность к ощущению. Стало быть, подобно тому как род есть единая составная монада, которую в качестве монады необходимо считать чем-то несоставным (ибо, например, живое существо в качестве живого существа не состоит из отдельных живых существ; следовательно, как живое существо, оно оказывается несоставной монадой), точно так же каждая часть числа живых существ, из которых это число состоит, в качестве живого существа будет монадой, причем несоставной. И если бы мы разделили живое существо на стихии, отличающиеся от стихий соответствующей ему монады, то мы рассматривали бы его уже не как живое существо вообще, а как коня или человека. Таким образом, если бы число живых существ было разделено на части, каждая из которых оказалась бы отдельным конем или человеком, понимаемым не в качестве живого существа вообще, а именно как человек или конь, соответствующее число состояло бы из несопоставимых единиц, а это невозможно. Следовательно, если число должно состоять из сопоставимых единиц, то эти единицы, разумеется, должны быть еще и неделимыми, поскольку число связано с неделимой монадой.

Давайте рассмотрим данное положение еще и с математической точки зрения. Число рождается от монады и всегда содержит в себе монаду, выходящую за свои пределы вместе

(1) Ср.: Аристотель. Никомахова этика, ©.2, 1165a33-34.

с ним. И подобно тому как предметам, рождающимся от сущего, всегда сопутствует сущность [и сущее], появляющаяся на свет вместе с ними, точно так же место сущности в случае числа занимает монада, всегда сопряженная с ним. Следовательно, число есть множество монад; монада же неделима. Стало быть, число, поскольку оно состоит из монад, образуется из неделимых единиц. И если бы монады даже и можно было разделить, они разделялись бы отнюдь не в качестве монад, напротив, каждая отдельная монада была бы делимой только как число или как множество. Стало быть, монада неделима, и это подчеркивает само ее имя<sup>238</sup>.

Далее, если число состоит из сопоставимых единиц, значит, оно образуется из частей и является мерой некоей единой природы. Предположим, каждая его часть в свой черед будет разделена на части иного рода — и тогда эти части никак не будут соотноситься с исходным числом частей, относящихся к одной сущности, они станут принадлежать к иной сущности и обладать другой спецификой или, попросту говоря, окажутся потомками иной монады. Впрочем, части любой отдельной части числа могут принадлежать и к одному роду с исходными частями. Такие части окажутся частью рода в целом, а не просто вида. Например, все части, в свой черед оказывающиеся живыми существами, являются потомками просто живого существа. Ведь выход за свои пределы всесовершенного <числа,> связанного с монадой, продолжается, пока не остановится на уровне атомарных частей этой монады; если преодолеть эту грань, данного числа уже не будет<sup>239</sup>. Следовательно, если любое число состоит из неделимых единиц и делится на одинаковые по своему роду части, значит, оно образуется из сопоставимых и в то же время неделимых монад.

Таким образом, не следует ли определить число как множество неделимых и сопоставимых монад, отграничив его тем самым от множества несопоставимых предметов, <а также от множества, элементы которого делимы до бесконечности? Однако, если мы ограничимся только таким определением, не получится ли, что, по нашему мнению, число ничем не отличается от непрерывного множества частей? В самом деле, множество может состоять и из частей, которые сопоставимы, но при этом делимы до бесконечности. Но, помимо этого, числом не должно быть негомеомерное непрерывное множество, образующееся из единиц, сопоставимых вследствие присущей им непрерывности и неделимых благодаря своей негомеомерности.

- 25 Например, мое тело оказывается непрерывным множеством неделимых частей, ибо, дабы остаться головой, руками или ногами, каждая его часть, разумеется, должна быть неделимой.
- II,15 Однако разве можно считать числом непрерывное множество частей? <Нет.> Следовательно, числом будет только дискретное множество, и как раз это-то и должно составлять его отличительную особенность. Скажем, может существовать число, соответствующее какой-либо части человека, общей для всех людей; напротив, множество, в состав которого входят голова, руки и ноги, образуется из несопоставимых единиц. Стало
- 5 быть, определение числа как множества сопоставимых и неделимых монад оказывается недостаточным, ибо под это определение подпадает также непрерывное множество неподобных друг другу частей. Разумеется, не подходит числу и просто определение «дискретное множество»: если это множество состоит из несопоставимых единиц, например людей, коней и ослов, числом оно не будет. Далее, не достаточно ли определения «множество, состоящее из неделимых единиц»? Нет — множество неподобных частей образуется из неделимых единиц, однако
- 10 числом оно, разумеется, не будет. И множество эйдосов в качестве многих эйдосов числом не будет, хотя в его состав и станут входить неделимые единицы <sup>(1)</sup>.

- Таким образом, необходимо, чтобы определение числа учитывало все три его собственных признака: число есть дискретное множество, состоящее из сопоставимых и неделимых монад. И это вполне естественно, ибо, помимо прочего, чис-
- 15 ло подразумевает наличие совершенной разделенности единого начала, или монады. Таким образом, поскольку число происходит от единого начала, части, входящие в его состав, должны быть сопоставимыми; раз число есть нечто совершенное, его частям необходимо быть неделимыми, а коль скоро оно подразумевает наличие разделенности, значит, оно оказывается дискретным множеством. И в той мере, в какой число пребывает в рамках единой природы, оно оказывается множеством сопоставимых единиц, в той, в какой оно вовлекается в выход за свои пределы, оно является дискретным множеством, а в той, в какой оно возвращается к собственному началу, оно выступает
- 20 в качестве множества неделимых единиц. Действительно, каждая часть числа подражает нерасторжимости его начала; поэтому монада есть и начало, и часть числа. И может быть, три

(1) Ср.: Аристотель. Категории, 6, 4b25–31.

составляющие, из которых, по Пармениду, образуется число<sup>240</sup>, соответствуют трем элементам приведенного определения: его частям свойственна дискретность благодаря инаковости, неделима каждая из них, поскольку она является единым, а сопоставимы между собой все части числа вследствие присущей им общности, ибо они относятся к одной сущности. 25

Далее, если бы кто-нибудь определил число как систему монад<sup>241</sup>, разве при таком подходе понятие «монада» не заменило бы собой все три составные части определения числа? В самом деле, число представляет собой дискретное множество, поскольку оно состоит из монад, из неделимых единиц оно образуется потому, что каждая такая единица есть монада, а сопоставимыми эти единицы будут потому, что в качестве монад все они происходят от одной монады. Однако образование числа из монад, разумеется, как раз и подразумевает их дискретность, неделимость и сопоставимость, поскольку каждая такая монада есть сущность, предстающая в трех названных формах, а слово «монада» оказывается всего лишь именем этой сущности. II,16 5

Следовательно, число не будет <просто> дискретным множеством, как непрерывным множеством не станет совокупность единиц, лишь соприкасающихся между собой. Действительно, во множестве, состоящем из частей, разных по своему виду, последние могут соприкасаться между собой, однако непрерывным такое множество не станет в силу неподобия, присущего его частям. В самом деле, непрерывное множество, в отличие от числа, должно быть делимым до бесконечности, оно не может состоять из неделимых единиц. 10

#### *II.4.1.б.5. Ответ на пятый вопрос*

*Чем число отличается от множества?*

196. Давайте теперь ответим на пятый вопрос. Итак, на основании сказанного очевидно, <во-первых,> что число есть множество, состоящее из дискретных, неделимых и сопоставимых единиц. Множеству же вообще ничто не препятствует образовываться и из противоположных, и из сопряженных между собой, и из делимых, и из несопоставимых единиц. Примером может служить непрерывное множество, состоящее из неподобных друг другу частей. Поскольку эти части неподобны, они несопоставимы, а раз данное множество является непрерывным, оно не будет дискретным; кроме того, его 15

- 20 части оказываются делимыми до бесконечности. <Во-вторых,> число, разумеется, происходит от одного начала — монады, ибо всегда существует число, которое меньше заданного, если, конечно, последнее не является минимальным, то есть монадой. Что же касается множества, то оно может иметь и несколько несопоставимых начал; например, таково множество демонов, поскольку единой монады всех демонов не существует и имеет-
- 25 ся лишь множество демонических монад и чисел<sup>242</sup>. Наконец, в-третьих, число всегда подразумевает наличие инаковости<sup>243</sup>,
- II,17 а множество может быть и только объединенным. Например, таким объединенным множеством является сущее, поскольку все, что не будет единым, окажется множеством, а сущее, очевидно, не есть единое.

#### II.4.1.б.б. Ответ на шестой вопрос

*Почему логический вывод, что единое является числом, идет сразу за выводом, что единое сущее есть бесконечное множество?*

197. Далее, дабы мы смогли ответить на шестой вопрос, давайте сперва выясним вот что. Разделение приводит к возникновению числа сразу вслед за объединенным множеством, од-
- 5 новременно при посредстве инаковости придавая частям дискретность, благодаря их рождению в результате расчленения единой природы делая их сопоставимыми, и при помощи определенности, которая оказывается свойственной частям в процессе выхода за свои пределы, превращая их в неделимые. Что же обуславливает определенность частей? Скорее всего, их ина-
- 10 ковость, превращающая каждую часть в нечто самостоятельно существующее, в то, чем ей положено быть по своей <природе>. И вероятно, именно инаковость оказывается причиной всех собственных признаков числа. Дискретность она дарует числу, поскольку она является чем-то разделяющим, неделимость — поскольку она, следуя принципам древнейшей справедливости<sup>244</sup>, предоставляет каждой части самостоятельность, сопоставимость же — потому что все предметы, иные друг дру-
- 15 гу, но принадлежащие к одному роду, оказываются сопоставимыми; это отмечает и <Прокл><sup>245</sup>. Вот почему число является непосредственным потомком инаковости<sup>246</sup> и как только появляется последняя, тут же возникает и число.

Почему же за логическим выводом, что единое является объединенным, а значит, непрерывным множеством, сперва не

следует вывод, что оно оказывается множеством, представляющим собой целое и части? Вероятно, потому что в первую очередь необходимо сделать логический вывод о различиях, имеющихсЯ между частями и целым, ибо целое всегда должно состоять из частей, отличающихся друг от друга и от целого. Кроме того, непрерывное и объединенное множества — это, строго говоря, не одно и то же. Объединенность подразумевает неделимость, а непрерывность — соприкосновение частей, занимающих разные места; поэтому условием непрерывности является отстояние частей друг от друга. Следовательно, впереди непрерывного множества должно идти множество, в рамках которого еще только возникают какие-то различия, ибо непрерывность подразумевает наличие уже весьма значительной разницы между частями. В самом деле, все непрерывное протяженно, а протяженность всегда связана с присутствием различий в рамках непрерывного объекта. Однако какие именно различия должны соответствовать рассматриваемому непрерывному объекту? Разумеется, самые первые, всеобъемлющие и простые. Далее, непрерывное по своей природе всегда может быть разделено на части. Значит, в качестве разделенного оно по необходимости стоит ниже самого деления. Последнее же подразумевает расторжение единства; поэтому впереди него идет само единство. И это единство есть своего рода монада, а его расторжение приводит к возникновению подлинного числа. Наконец, если мы попытаемся описать рассматриваемую проблему в математических терминах, мы должны будем сказать, что число никак не нуждается в непрерывности; напротив, это непрерывность, поскольку она всегда подразумевает делимость до бесконечности, непосредственно воспринимает в себя число.

#### II.4.1.б.7. Ответ на седьмой вопрос

*Почему инаковости в первом чине умопостижаемо-умного Платон не противопоставляет тождественность и по какой причине последняя не является причиной умопостижаемого множества, подобно тому как инаковость обуславливает существование числа?*

198. Теперь мы могли бы, пожалуй, ответить и на седьмой вопрос. Так вот, давайте исходить из того, что инаковость, соответствующая первому чину умопостижаемо-умного, не является одним из родов сущего и потому не может быть антитезой тождественности, входящей в число родов сущего<sup>247</sup>, но при



- этом она оказывается именно инаковостью. Однако почему мы не должны придерживаться мнения, что в рассматриваемом
- 10 чине также существует тождественность, например тождественность единичная? Если инаковость представляет собой женское начало, то почему бы не предположить, что в этом чине имеется и мужское начало — тождественность? И если инаковость есть своего рода сила, то почему бы тождественности в каком-то смысле не быть отцом? И если инаковость есть раздельность, то почему бы тождественности не быть единством? Могло бы показаться, будто Парменид в каком-то смысле соотносит с рассматриваемой инаковостью тождественность, когда
- 15 утверждает, что единое не является тем же самым, что и сущее, в то время как если бы единое и сущее образовывали единство, единое было бы тем же самым, что и сущее <sup>(1)</sup>.

- Поставленные нами вопросы необходимо рассмотреть как можно более тщательно. Итак, допустим, там, где располагается инаковость, должна присутствовать и тождественность, ибо они, взятые вместе, образуют антитезу, там, где находится женское начало, должно располагаться и мужское, там, где присутствует сила, должен находиться и отец этой силы, а там,
- 20 где существует единство, должна быть налицо и противоположная единству раздельность. Тогда получится, что инаковость и тождественность не могут располагаться в разных чинах, например в высшем чине умопостигаемо-умного и в умопостигаемом соответственно. Действительно, если в умопостигаемом все является объединенным и тем не менее там имеется то, что можно было бы назвать противоположностями (отец и сила, мужское и женское начала), значит, там должны в каком-
- 25 то смысле присутствовать также тождественное и иное (хотя бы и была сделана оговорка, что в умопостигаемом преобладает и властвует лучшая составляющая перечисленных анти-
- II, 19 тез). Напротив, в умопостигаемо-умном единство ослабевает, раздельность же становится явной; похожие изменения происходят и в рамках всех остальных антитез. Например, Июнги, по свидетельству оракулов <sup>(2)</sup>, в каком-то смысле обладают отеческими качествами, хотя они по преимуществу и именуются
- 5 силой отца. Следовательно, обе составляющие любой из упомянутых антитез должны быть вещами одного порядка. Таким образом, необходимо, чтобы и в умопостигаемом присутствовали скрытая инаковость и явная тождественность, а в чине,

(1) Ср.: Платон. Парменид, 143b1–7. (2) См.: Халдейские оракулы, фр. 77.1.

рассматриваемом сейчас, имело место обратное, и не следовало бы ни приписывать составляющим этой антитезы обратный порядок, ни разделять ее компоненты и относить их к разным чинам.

Итак, должны ли мы прийти к выводу, что данная антитеза в целом соответствует и низшему, и высшему чинам? <sup>248</sup> Вероятно, в высшем ее нет, поскольку там имеется только единство, тождественность же отсутствует, так как она подразумевает стремление предметов, иных друг другу, быть отождествленными, а отнюдь не образовать единство. В самом деле, если в высшем единство желает слить с собой инаковость, то последняя должна исчезнуть. Между тем, если бы единство нужно было называть тождественностью, а последнюю следовало бы считать чем-то противоположным раздельности, значит, единство было бы вынуждено сосуществовать с инаковостью. Ведь даже число обычно связывают не только с инаковостью, но и с тождественностью, так как числа в каком-то отношении обладают общностью, а в каком-то — отличаются друг от друга. Кроме того, частям числа, поскольку они сопоставимы между собой, должна быть свойственна тождественность, а раз они дискретны — инаковость. 10  
15

Почему же, хотя инаковость и тождественность всегда должны сочетаться между собой, Парменид при рассмотрении высшего чина умопостигаемо-умного не упоминает об обоих соответствующих свойствах, как не говорит он одновременно и о единстве, и о раздельности, присущих данному чину? Пожалуй, выше он поступал точно так же: рассмотрев предикат «единое сущее», соответствующий высшему чину умопостигаемого <sup>(1)</sup>, ниже, исследуя второй его чин <sup>(2)</sup>, он уже не упоминает о нем, а, напротив, полностью сосредотачивается на прибавляющемся в этом чине предикате «целое и части». Затем, изучая третий чин умопостигаемого <sup>(3)</sup>, он неявно полагает в основу своего рассуждения гипотезы, что единое является единым сущим и выступает в качестве целого, обладающего частями; на этой основе он рассматривает только специфический для данного чина предикат «бесконечное множество». Заметим, что добавляющийся в каждом чине предикат всегда обуславливает специфику данного чина. И при рассмотрении высшего чина умного <sup>249</sup> <Парменид> исходит из тезиса, что единому II,20

(1) См.: Платон. Парменид, 142b7–с7. (2) См.: Там же, 142с7–d9. (3) См.: Там же, 142d9–143a3.

- 5 свойственно высшее единство. Значит, ему нужно было только выявить причину разделения — инаковость, преобладающую в данном чине над единством, причем отнюдь не потому, что этот чин скорее разделен, чем объединен (таковым не является даже низший ум), а, напротив, потому, что инаковость, восси-  
 10 яв здесь, разрушила умопостигаемое единство и обусловила его сообразное с природой сочетание с раздельностью.

- Впрочем, может быть, вообще не стоит противопоставлять инаковости, соответствующей первому чину умопостигаемого, тождественность, и лучше считать, что противоположность тождественности и инаковости возникает только среди родов сущего. Действительно, их обеих создает сила; с этим согласен и <Прокл> <sup>(1)</sup>. Занимающее же промежуточное положение <sup>250</sup> не только соединяет, но и разделяет. По этой при-  
 15 чине соединяющая божественность одновременно оказывается и расторгающей; в этом вопросе оракулы <sup>(2)</sup> и Орфей <sup>(3)</sup> согласны между собой. Однако в высших чинах сила в большей мере соединяет, а в низших — разделяет. Поэтому при рассмотрении первого чина умопостигаемого-умного <Парменид> и назвал силу инаковостью, поскольку в данном случае она выполняет по преимуществу разделяющую функцию. Разумеется, она также соединяет, но объекты, уже обособленные друг от друга. Зна-  
 20 чит, инаковость представляет собой единую природу, выполняющую функции, свойственные и тождественности, и инаковости. <...>

- И не следует путать инаковость, рассматриваемую сейчас, с инаковостью, которая является одним из родов сущего. Действительно, <Парменид> здесь обсуждает число, возникновение которого обусловлено силой, выступающей в двух формах, и допущение о смешении этого числа с эйдосами тождественности и инаковости может быть верным, только если само такое число является эйдосом. И вообще — Платон, похо-  
 25 же, всегда выказывает убежденность в том, что роды сущего являются символами лишь умного, а вовсе не какого-либо иного устройства. В самом деле, в число таких символов он  
 II,21 включает также покой и движение <sup>(4)</sup>, которые, как он полагает, идут впереди инаковости и тождественности. Поэтому, если соотносить инаковость и тождественность с высшим чином

(1) См.: Прокл. Платоновская теология, IV.31, р. 92.10–12. (2) См.: Халдейские оракулы, фр. 76. (3) См.: Орфика, фр. 355. (4) См.: Платон. Парменид, 146a9–147b8.

умопостигаемо-умного, с умопостигаемым придется связывать покой и движение.

Далее, <Прокл,> очевидно, называет раздельность, проти- 5  
воположную отеческому умопостигаемому единству и подчи-  
ненную (ὑποπέζιον) ему, материнской инаковостью. Другие  
именуют ее *Июнгой* <sup>(1)</sup>, поскольку она обладает силой, направ-  
ленной и внутрь и вовне <sup>251</sup>, или Никтой, учитывая неопису-  
емую всечисленность богов, располагающихся в первом чине  
умопостигаемо-умного <sup>252</sup>. Можно рассматривать в качестве  
своего рода единства в этом чине и движение, проявляющееся  
в виде силы, обуславливающей выход за свои пределы, и покой, 10  
связанный с соединяющей силой, а также инаковость, выража-  
ющуюся в раздельном появлении на свет потомков, и тождест-  
венность, замкнутую в рамках частей, существующих по от-  
дельности. Таким образом, инаковость, соответствующую пер-  
вому чину умопостигаемо-умного, следует считать отнюдь не  
родом сущего, а тем, что словно заключает в своих рамках все  
эти роды вследствие своей всепорождающей природы.

#### II.4.1.б.8. Ответ на восьмой вопрос

*Чем монада отличается от единого?*

199. На восьмой вопрос мы ответим так. Единое отлича- 15  
ется от монады, во-первых, тем же, чем многое отличается от  
числа. В самом деле, монада связана с числом и соотносится  
с ним, а единое противоположно множому. Во-вторых, имя «еди-  
ное» описывает нечто простое и немножественное, а «монада» —  
существующее изолированно (τὸ μεμονωμένον) и само по себе 20  
отграниченное от другого. В-третьих, монада логически проти-  
востоят числу, а как о каком-то определенном едином говорится  
и о монаде, и о числе; напротив, любое число есть какое-то еди-  
ное, монадой же в качестве числа оно быть не может. Далее,  
в-четвертых, предикат «многое» соответствует любому числу,  
даже самой монаде. Действительно, и монада есть многое, при- 25  
чем не только потому, что в ней в неявном виде присутствует  
все число, но и потому, что она сама является не только еди-  
ным, но и сущим, и началом числа <sup>253</sup>, а также чем-то отдель-  
но существующим; наряду с перечисленными монаду образуют  
и многие другие стихии. Действительно, математическая точка

<sup>(1)</sup> Халдейские оракулы, фр. 223.1.

- и настоящий момент времени также оказываются многим, ибо они являются частями, каковыми они выступают в соотносительности с чем-либо: настоящий момент — со временем, а точка — с величиной. Монада же будет частью числа, которое возникает от нее, хотя число в каком-то смысле располагается и в ней. В-пятых, монада, если она и является единым, то, разумеется, лишь арифметическим; в похожем смысле единым оказываются и точка, и настоящий момент, и многое другое. Следовательно,
- 5 но, монада, даже если она и будет единым, то лишь каким-то определенным. На шестом же колене<sup>(1)</sup> в заключение своего рассуждения давайте скажем, что единое, связанное с монадой, разумеется, всегда сопряжено с инаковостью, ибо без нее не могло бы возникнуть числа; как раз поэтому Парменид, счита-
- 10 тая единое, иное и сущее в первом чине умопостигаемо-умного монадами, утверждает, что, следовательно, единое должно быть иным иному, сущее — иным единому и так далее<sup>(2)</sup>. Однако при таком подходе ни единое, ни сущее, ни иное не может не быть по крайней мере диадой<sup>254</sup>. Далее, сущее, которое, разумеется, должно быть и единым, представляет собой триаду. Кроме того, триадой с необходимостью является и единое, ибо если бы оно не было сущим, то оказалось бы самым безучастным единым.
- 15 Значит, триадой должно быть и иное, коль скоро оно также выступает в качестве сущего, раз служит предметом участия и, кроме того, представляет собой единое, ибо иначе оно было бы ничем<sup>255</sup>. Следовательно, любая монада есть по крайней мере триада<sup>256</sup>; а если это так, то, согласно выкладкам Парменида, она оказывается и всеми числами<sup>(3)</sup><sup>257</sup>. Стало быть, любая монада есть все числа.

- Данный вывод, пожалуй, еще не столь ужасен. Однако, ес-
- 20 ли мы внимательно изучим любую монаду, входящую в состав числа, мы должны будем признать, что и она, в свою очередь, образуется из монад; каждая такая монада в свой черед есть по крайней мере триада, а стало быть, и все числа. Следовательно, мы будем вынуждены уйти в бесконечность, раз за разом утверждая, что любое число состоит из монад, а всякая монада есть все числа. В результате получится, что число состоит отнюдь не из неделимых единиц, что оно является не чем-то, ограни-
- 25 ченным пределом и беспредельным, а просто беспредельно-бесконечным<sup>258</sup>, что оно не будет целым и не станет обладать

(1) Орфика, фр. 14 = Платон. Филеб, 66с8–9. (2) См.: Платон. Парменид, 143b3–6. (3) См.: Там же, 144a2–3.

частями, поскольку целостность всегда должна охватывать части и быть для них своего рода пределом.

Пожалуй, в ответ на первое из только что высказанных возражений <sup>259</sup> необходимо заметить, что любое число состоит из неделимых единиц, поскольку оно образуется из монад, а монада есть мельчайшая единица, входящая в состав каждого отдельного числа. И даже если считать такую монаду числом, последнее должны образовывать монады следующего уровня, каждая из которых, в свою очередь, неделима, поскольку она соотносится с собственным для нее числом. И если мы будем считать любую из таких монад опять-таки числом, данное число, разумеется, тоже должно состоять из единиц, неделимых по крайней мере по отношению к нему, Сказанное верно, о каком бы числе ни шла речь. Например, число людей всегда образуется из неделимых единиц, и если выделить, скажем, человеческие головы, речь уже будет идти о числе голов и каждая голова будет представлять собой неделимую монаду. Что же касается второго и третьего возражений <sup>260</sup>, то, во-первых, любое число, состоящее из неделимых единиц, не может быть беспредельно-бесконечным (без конца будут появляться все новые и новые числа, однако разве в этом есть что-нибудь удивительное, когда даже тела делимы до бесконечности?). Во-вторых, и величина слагается из объектов, всегда ограниченных пределом в плане свойственных им специфических собственных признаков; поскольку эти объекты рождаются друг в друге и всегда появляется какое-то определенное число частей, деление величины может продолжаться до бесконечности, ибо ее собственным признаком как раз и является беспредельность <sup>(1)</sup>.

#### II.4.1.6.9. Ответ на девятый вопрос

*В каком смысле число беспредельно и в каком оно ограничено пределом?*

200. Теперь я кратко отвечу на девятый вопрос. Итак, природа числа подразумевает бесконечное составление ( $\sigma\upsilon\nu\theta\epsilon\sigma\iota\varsigma$ ) или разложение ( $\acute{\alpha}\nu\acute{\alpha}\lambda\upsilon\sigma\iota\varsigma$ ), подобное делению величины и росту беспредельного множества частей, на которые она разделяется, причем речь здесь идет не о беспредельности в строгом смысле этого слова, а о невозможности найти предел такого деления <sup>261</sup>. Именно это, а вовсе не беспредельность как

<sup>(1)</sup> См.: Аристотель. Физика, Δ.7, 207b16.

таковая оказывается специфической особенностью природы  
 25 числа, и даже если бы речь шла о беспредельности, она, будучи  
 собственным признаком, оказалась бы причастной пределу, но  
 II,24 при этом отнюдь не лишалась бы своей природы. Действитель-  
 но, всякая отдельно взятая вещь остается тем, что она есть,  
 даже если она причастна любой другой вещи.

И может быть, любой эйдос также будет делимым до бес-  
 конечности. Например, прекрасное всегда делится на части,  
 продолжающие быть прекрасными, справедливое разделяется  
 5 на части, которым также свойственна справедливость, а всеоб-  
 щее живое существо, когда оно делится на части, всегда в свой  
 черед производит на свет живые существа. В самом деле, ни  
 один эйдос не может состоять из частей, которые не являются  
 такими же, как он сам, напротив, все его части словно окра-  
 шены в одни цвета с целым, ибо они гомеомерны. И даже если  
 кто-нибудь станет делить эйдос бесконечное число раз, он все  
 равно на каждом шаге будет получать такие же части, как и це-  
 лый эйдос, ибо последний весь и в целом является воплощением  
 10 только собственной природы. Все эйдосы могут быть разде-  
 лены на определенные стихии, только в нашем воображении  
 (τῇ ἐπινοίᾳ) существующие отдельно. Примерно то же касает-  
 ся и числа. Если кто-нибудь составит мысленный образ одного  
 лишь единого, самого иного и самого сущего, не участвующих  
 друг в друге, он должен иметь в виду, что все перечисленное су-  
 ществует по отдельности только в его воображении, ибо дейст-  
 вительные предметы всегда связаны между собой и какой из  
 них ты ни взял бы, он всегда окажется и всеми остальными. На-  
 15 пример, роды сущего всегда сочетаются между собой и в каж-  
 дом из них содержатся все другие роды; если ты попытаешься  
 отделить от одного рода все остальные, ты уничтожишь этот  
 род. И, возвращаясь к первому чину умопостигаемо-умного,  
 давайте спросим: разве могло бы сущее или иное оказаться вне-  
 положным единому? Это было бы *трудно даже представить*  
*себе* <sup>(1)</sup>. И разве можно было бы вообразить единое, внеполож-  
 ное сущему, если, конечно, не считать это единое безучастным  
 20 единым? Однако безучастное единое стихией числа не являет-  
 ся. Стало быть, единое в рассматриваемом чине не может быть  
 внеположным и инаковости, коль скоро оно представляет собой  
 не умопостигаемое единое <сущее>, а единое, входившее в умо-  
 постигаемом в состав единого сущего и ныне рассматриваемое

<sup>(1)</sup> Аристотель. О душе, А.5, 411b18–19.

отдельно от сущего <sup>(1)</sup>. Следовательно, и эйдос числа весь и в целом оказывается числом, подобно тому как эйдос множества, разумеется, есть само множество.

Действительно, если мы взглянем на другое, мы обнаружим, что и его стихии словно окрашены в одинаковые цвета, ибо стихиям одних существ по природе не положено входить в состав других. Например, живое существо, оказывающееся стихией человека, отличается от живого существа как стихии коня. Следовательно, человек и живое существо в человеке есть как бы живой человек и человеческое живое существо. Более того, следует считать, что лишь мы сами выделяем в рамках каждого эйдоса стихии, следуя принятой у нас логике, в то время как на самом деле любой эйдос есть нечто простое. Например, природа человека оказывается единой и несоставной, человек одновременно выступает и как живое существо, и как разумное, и как смертное и так далее; такая природа включает в себе единую идею, имя которой — «человек». Будучи не в состоянии воспринять эту идею как целое, мы выделяем в ее рамках те моменты, которые мы уже способны обсуждать. Однако в действительности эти моменты будут структурными элементами не самого эйдоса, а только нашей мысли о нем, оказывающейся чем-то сложным. Только если бы наша мысль об эйдосе была простой, мы могли бы постигнуть и эйдос как нечто простое. Ныне же мы не видим этих простых эйдосов, поскольку пытаемся исследовать их при посредстве научного знания, которое является чем-то составным, в то время как эйдос есть нечто несоставное. Таков подход Платона <sup>(2)</sup>, и я ему вполне доверяю. Итак, любой эйдос, похоже, будет чем-то беспредельным, и тем более беспредельными окажутся множество и число <sup>(3)</sup>, ибо любой другой отдельно взятый эйдос представляется чем-то беспредельным именно в качестве множества и числа. Действительно, деление, берущее начало в чинах множества и числа, распространяется и на все остальные объекты. Скажем, величина, выступающая в качестве многого, разделяется на <бесконечное> множество частей.

Стало быть, является ли само число беспредельным? Или оно таково только в качестве множества? *«Ведь число есть нечто беспредельное благодаря множеству»* <sup>(4)</sup>, — говорит Парменид. А может быть, многое оказывается беспредельным отнюдь не

(1) Ср.: Платон. Парменид, 143b3–6. (2) См.: Платон. Федон, 78с6–79а4.

(3) Ср.: Аристотель. Физика, Г.4, 203b23–24. (4) Платон. Парменид, 144а6.



II,26 вследствие своего бытия многим, а потому, что оно причастно беспредельному? В самом деле, ограниченное пределом также есть многое, причем многим оно является в ничуть не меньшей степени, чем беспредельное. Следовательно, бесконечным то или иное множество будет только потому, что оно участвует в беспредельности, а ограниченным пределом — поскольку оно причастно пределу.

- Так почему же мы утверждаем, что множество содержит в себе части, которые также являются множествами, и что каждой такой части соответствует число? Действительно, все беспредельное, похоже, всегда существует во всей своей полноте. Вероятно, эта полнота, своего рода окрашенность частей в одни цвета и беспредельность или ограниченность пределом обусловлены смешением в каждом множестве первых предела и беспредельного<sup>262</sup>. Поэтому, если выше мы говорили, что многое по своей природе бесконечно<sup>(1)</sup>, мы поступали так, потому что рассматривали там многое, в качестве многого участвующее в беспредельности, в качестве же не многого, а в каком-то смысле единого,— в пределе. В самом деле, кажется, будто многое логически противоположно скорее пределу, а число — беспредельности. Поэтому любое число представляется чем-то, прежде всего ограниченным пределом. Однако не следует забывать, что даже простое число, разумеется, всегда есть нечто беспредельное, точно так же как множество — ограниченное пределом. И хотя бы мы вообразили, будто числу свойственна бесконечная делимость, все равно рождение божественного, происходящее благодаря числу и в рамках числа, полагает этому делению надлежащий предел. Например, демиургические сечения<sup>263</sup> ограничивают бесконечные возможности для деления или сложения чисел, открывающиеся для нашей фантазии<sup>264</sup>. Я позволю себе выразиться так: наше воображение, обращаясь внутрь себя, созерцает ограниченное пределом сечение исчисляемых сущностей. Действительно, разве, проводя наблюдения за небом на протяжении более длительного времени, мы сможем обнаружить большее число, которое описывало бы период божественного рождения? Значит, беспредельность даже в нас самих ограничена божественными пределами. И разве могли бы мы вообразить, будто космическое тело рассекается при посредстве большего числа сечений, чем это положено по природе? Я полагаю, подобные выводы превышают возможности

(1) См.: Наст. соч., I, р. 88.9 и далее.

всей человеческой изобретательности. Таким образом, сколько бы ни тщилось в своем ошибочном рвении наше воображение, оно никогда не сможет опровергнуть истину, которая изначально заложена в демиургическом делении, сложении или классификации. Стало быть, любой эйдос оказывается и беспределным, и ограниченным пределом, однако не в наших силах постигнуть его истинные пределы или беспределность. II,27

#### II.4.1.5.10. Ответ на десятый вопрос

*Почему числа нет в умопостигаемом, хотя там имеются и монада, и диада, и триада, эманацией которых является число?*

201. Давайте теперь перейдем к десятой проблеме. Почему число не появляется в умопостигаемом, хотя, как мы полагаем, там располагается множество? 5

[Решение Прокла] <Прокл> отвечает на этот вопрос, в-первых, опираясь на чисто логические соображения: потому что множество в умопостигаемом образуется путем деления, а число — при посредстве сложения. Во-вторых, он дает ответ, опираясь на интуиции<sup>265</sup>, следующие истине действительных предметов (κατὰ πραγματικῶν πραγμάτων ἐπιβολήν): потому что множество в умопостигаемом возникает вследствие деления единого сущего, напротив, число в первом чине умопостигаемого есть сумма, с одной стороны, генад, а с другой — сущих. Наконец, в-третьих, <он пытается ответить так:> множество в умопостигаемом состоит из неподобных, несопоставимых и к тому же делимых единиц, число же должно состоять из неделимых и сопоставимых единиц. И монады, диады и триады, располагающиеся в умопостигаемом, по всей видимости, будут не числами, а их началами<sup>(1)</sup>; похожее положение там занимают тетрада живых существ<sup>(2)</sup> и триада смертных<sup>266</sup>. 10 15

[Решение Дамаския] Все сказанное <Проклом>, безусловно, верно, однако никак не способствует правильному ответу на поставленный вопрос. В самом деле, в умопостигаемом, разумеется, располагается тетрада, выступающая в качестве начала числа; она, как гласит предание, является истоком вечной природы<sup>(3)</sup>. Однако, если в умопостигаемом имеются диада и триада, почему там не появляются дважды три и трижды два, 20

(1) См.: Прокл. Платоновская теология, IV.28, р. 81.12–14. (2) См.: Платон. Тимей, 39d10–40a2. (3) Пифагор. Золотые стихи, 48.

а также трижды три и дважды два?<sup>(1)</sup> Кроме того, монады в умопостигаемом подобны друг другу и неделимы, поскольку им свойственна одна природа: единое сущее. И даже если бы  
 II,28 они были делимыми, нужно было бы, чтобы число соответствовало их частям. И вообще — деление, происходящее в умопостигаемом, и сложение, имеющее место в рассматриваемом чине, представляют собой один и тот же процесс: выход потомков за пределы порождающего.

- Итак, может быть, лучше дать следующий ответ на заданный вопрос. Во-первых, множества бывают двух видов: непрерывные и дискретные. Поэтому, если в умопостигаемом располагается множество, из этого еще не следует, что там имеется число. Во-вторых, инаковость в умопостигаемом оказывается скрытой<sup>267</sup>. Следовательно, там не может в явном виде присутствовать число, которое, разумеется, должно находиться в том же положении, что и инаковость. Сила в каком-то смысле содержит в себе инаковость, будучи ее причиной, а множество выступает в качестве умопостигаемой причины числа.
- 10 В-третьих, в умопостигаемом еще нет монад в полном смысле этого слова, а значит, нет ни диад, ни триад, ибо их создает инаковость; имеются лишь простые генады, которым не свойственна инаковость и которые поэтому в высшей мере объединены между собой. Таким образом, даже если бы умопостигаемое можно было разделить на огромное или даже бесконечное количество частей, эти части все равно не могли бы быть числами. Действительно, они не отграничены друг от друга инаковостью,
- 15 а объединены между собой куда теснее, чем если бы их множество было непрерывным (поскольку непрерывность подразумевает наличие некоей протяженности, непрерывное множество образуют протяженные предметы, пусть и не являющиеся дискретными; высшее же единство бесчастно и непротяженно). Далее, каждая отдельно взятая единица в умопостигаемом не будет монадой, поскольку умопостигаемое множество не состоит из многих единиц, которые были бы иными друг другу; напротив, любая такая единица представляет собой единое сущее.
- 20 <Между тем первому чину умопостигаемо-умного соответствующе> отдельно взятое единое. Итак, единицы, располагающиеся в умопостигаемом, оказываются чем-то иным по своему виду, и монадами, диадами и триадами они именуются лишь метафорически<sup>268</sup>, поскольку иначе мы вообще не могли бы о них

<sup>(1)</sup> Ср.: Платон. Парменид, 143d8–e7.

высказаться. И многое в рамках умопостижаемого стремится состоять из генад, а вовсе не быть числом, образующимся из монад. Кроме того, многое в умопостижаемом оказывается не дискретным и не непрерывным, а скорее объединенным даже в большей степени, чем непрерывное. Следовательно, тетрада живых существ, которая, как полагает <Платон>, находится там <sup>(1)</sup>, представляет собой нечто непротяженное, и даже если *натрое ум же отца приказал разделиться всем сущим* <sup>(2)</sup>, такое деление отнюдь не превращает умопостижаемое в триаду, выступающую в качестве числа. II,29

#### II.4.1.6.11. Ответ на одиннадцатый вопрос

*Где располагается монада, порождающая число? Будет ли она находиться в умопостижаемом, поскольку она является умопостижаемой причиной числа, или же в том же первом чине умопостижаемо-умного, что и само число?*

202. На основании сказанного на одиннадцатый вопрос ответить легко. Монада, начало любого числа, относится к вещам одного порядка с ним. Следовательно, умопостижаемая монада не будет арифметической, она, как было сказано <sup>(3)</sup>, является монадой иного вида — простой и нерасторжимой. Попросту говоря, *бесконечное множество* <sup>(4)</sup>, в каком-то смысле выступающее в качестве начала числа <sup>269</sup>, а вернее, любой монады, оказывается чем-то объединенным с собой, причем это касается не только его эйдоса, но и мириадом множеств, рождающихся от него. Как раз по этой причине Орфей полагает, что *все остальные роды — от отца и от матери* <sup>(5)</sup>, а первая мать среди всех рождается от одного лишь отца, словно монада от монады. Подобно тому как множество-в-себе есть одна генада, собственным признаком которой является бытие множеством, просто число по своему виду оказывается монадой, которая в плане собственной специфики представляет собой множество. Таково пребывающее число; выходящее же за свои пределы образуется из монад, поскольку разделяется в отношении собственного начала. Таким образом, можно сделать вывод, что характеристикой первого чина умопостижаемо-умного являются монада и число, которые оказываются одним и тем же. 10 15

(1) См.: Платон. Тимей, 39d10–40a2. (2) Халдейские оракулы, фр. 22. (3) См.: Наст. соч., I, р. 101.14–15; р. 103.19–20; II, р. 28.20–21; Дамаский. О первых началах, III, р. 133.18–21. (4) Платон. Парменид, 143a2. (5) Орфика, фр. 98.

## II.4.1.б.12. Ответ на двенадцатый вопрос

*Чем отличается монада, полагающая начало числу, от монады, являющейся частью любого числа?*

- II,30 203. Стало быть, чем отличается монада, гласит двенадцатый вопрос, полагающая начало числу, от монад, входящих в состав любого числа, если, конечно, каждое число в некотором смысле есть монада? Вероятно, в каком-то отношении и человек как объект, располагающийся в нашем мире, не будет ничем отличаться от умопостигаемого человека, ибо в обоих
- 5 случаях эйдос человека остается одним и тем же и целым. Если учитывать только собственные признаки, это наше утверждение, безусловно, верно. Однако мы должны констатировать, что, если принимать во внимание *силу и достоинство* <sup>(1)</sup>, следует заключить, что умопостигаемый человек значительно превосходит человека в нашем мире. То же самое касается и монад: все они равны по своей специфике, но <различаются по силе и достоинству> одни оказываются порождающими, а другие — порождаемыми, одни будут частями общих чисел, а другие
- 10 — частных, одни скорее объединены, а другие — разделены, какие-то выступают в качестве определенных монад, например входящих в состав вот этого числа, а другие, например монада, являющаяся началом числа, есть просто монады. И если вспомнить о сущностных числах, то и в отношении них нужно сделать вывод, что они образуются из монад. Следовательно, монада, входящая в состав тетрады, по своей природе окажется тетрад-
- 15 ной, и такая монада не может быть частью пентады <sup>270</sup>. Итак, монады, входящие в состав любого отдельного числа, являются частными, в то время как первая монада есть просто монада, ибо она не входит в состав ни одного отдельного числа, а выступает в качестве начала любого числа вообще. Поэтому она содержит в себе просто число, причем в виде монады.

## II.4.2. Вторая серия из двенадцати вопросов и ответов

## II.4.2.а. Перечень вопросов

- 20 204. Теперь давайте рассмотрим вторую серию вопросов, касающихся того же самого устройства.

<sup>(1)</sup> Платон. Государство, VI, 509b9.

Во-первых, прежде всего нужно выяснить, почему число, появляющееся в данном чине, в каком-то смысле оказывается началом. Здесь же следует дать определение последовательностям вещей (τὰ περὶ τῶν σεῖρῶν)<sup>271</sup>.

Во-вторых, какая польза от числа для выхода сущих за свои пределы? II,31

В-третьих, по какой причине в умопостигаемом выход потомства за свои пределы происходил путем деления, а в первом чине умопостигаемо-умного он осуществляется при посредстве сложения или умножения?<sup>272</sup>

5

В-четвертых, почему рассматриваемый чин оказывается одновременно и порождающим, и соединяющим? Действительно, если две эти функции появляются здесь впервые, то почему они одновременно оказываются противоположными друг другу, выполняются в данном чине в самом первом смысле и являются результатом одной причины? Кроме того, отчего обе эти функции выполняет число?

В-пятых, почему число оказывается носителем женской природы и почему оно соответствует материнской божественности, выступающей в женском облике? И в каком смысле числу свойственны также отеческие качества? 10

В-шестых, отчего числу до некоторой степени свойственна неизреченность, в результате чего оно и в этом смысле соответствует высшему чину умопостигаемо-умного?

В-седьмых, почему определение *сверхнебесное место*<sup>(1)</sup> вполне соответствует тому положению, в котором находится число и воспеваемая в рассматриваемом первом чине умопостигаемо-умного божественность? 15

В-восьмых, если <Парменид> соединяет между собой два числа — сущностное и единичное, — то не будет ли включающее их число состоять из несопоставимых единиц?

В-девятых, почему боги<sup>273</sup> утверждают, что в первом чине умопостигаемо-умного впервые появляются священные символы, и по какой причине богини, обитающие там, получили имена Июнги и Никты? Выражена ли как-то в этих именах инаковость и родственно ли им число? 20

В-десятых, отчего Июнг и Никт много, хотя число оказывается чем-то Июнговым и Никтовым как целое? 25

В-одиннадцатых, если имеются сущностное и единичное числа, то где будет находиться просто число? Ведь впереди двух II,32

(1) Платон. Федр, 247с3.

названных чисел должно располагаться единое число, число вообще. В самом деле, если согласиться с <Проклом> и считать таковым число, связанное с инаковостью, нужно будет признать инаковое число идущим впереди единичного, а значит, полагать, будто инаковость предшествует единому.

В-двенадцатых, какую в первом чине умопостигаемо-умно-  
5 го триаду следует выделить?

#### II.4.2.б. Двенадцать ответов

##### II.4.2.б.1. Ответ на первый вопрос

*Почему в первом чине умопостигаемо-умного располагается число как начало всех последовательностей вещей?*

205. На первый вопрос мы дадим следующий ответ. Умопостигаемый космос <не>делим, он представляет собой всесовершенную монаду, его бытие состоит в пребывании, но никак не в выходе за свои пределы и не в умопостигаемом нисхождении. При этом он полностью обособлен от всех <последующих>  
10 устроений и отнюдь не противостоит им логически, как первое противостоит второму, третьему и так далее. Действительно, умопостигаемое устроение не следует считать просто одним из устроений в числе других, оно занимает положение, аналогичное единому началу всего: как последнее соотносится со всем множеством генад, точно так же умопостигаемый космос соотносится со множеством космосов. В самом деле, умопостигаемый космос есть не один лишь космос среди многих, напро-  
15 тив, он оказывается всеми космосами, вместе взятыми и выступающими в качестве одного, точнее, все они существуют в согласии с ним; при этом умопостигаемый космос в низшем чине представляет собой бесконечное множество, монаду космосов, или, по словам самих богов, *исток истоков* <sup>(1)</sup>. Ведь там, где имеется множество, многое всегда оказывается в каком-то  
20 смысле собранным воедино. Чину же, стоящему выше этого <sup>274</sup>, согласно оракулу, истинно *сверхкосмической бездне* <sup>(2)</sup>, свойственна акосмия <sup>275</sup>, он оказывается чем-то, что лучше любого космоса; он представляет собой единство, подражающее, если позволено так выразиться, всесовершенному акосмическому слиянию. Итак, <умопостигаемый космос> как целое объединен

<sup>(1)</sup> Халдейские оракулы, фр. 30. <sup>(2)</sup> Там же, фр. 18.

с собой, более того, он оказывается скорее единым, чем объединенным, он нерасторжим, ему не свойствен выход за свои пределы<sup>276</sup>, он не является числовым. Чину же, следующему за ним и появляющемуся от него на свет, присуще не единство, а раздельность; поэтому в нем берут начало все выходы за свои пределы. Вот почему боги утверждают, что в этом чине начинаются все *последовательности вещей* (σειραι) <sup>(1)</sup>. II,33

Впрочем, кто-нибудь мог бы высказать в данной связи сомнения вот в каких вопросах. [1] Во-первых, почему тогда мы обычно говорим, что последовательности вещей берут начало в чине *Дважды Потустороннего* <sup>(2)</sup>, причем для подтверждения такого утверждения ссылаемся не только на Гомера <sup>(3)</sup> и Орфея <sup>(4)</sup>, но и на самих богов? <sup>277</sup> [2] Во-вторых, умопостигаемому в каком-то смысле выход за свои пределы все-таки свойствен, ибо его высший чин есть единое сущее, средний — целое и части, а низший — бесконечное множество <sup>(5)</sup>, и следовательно, в умопостигаемом имеется триада. Почему тогда в его рамках не возникает последовательностей вещей, как это имеет место в чинах, располагающихся ниже, которым соответствует триада? [3] В-третьих, почему триады Юнг, Хранителей и Телетархов представляют собой последовательности вещей? Давайте уточним, что нисхождение Телетархов происходит в виде гебдомады, поскольку в ходе него появляются семь *космических сводов* (στερεώματα) <sup>(6)</sup> <sup>278</sup>. Огненный Телетарх воплощается в огненной триаде, эфирный — в <трех> эфирных, а материальный — в трех материальных <sup>279</sup>. 5 10 15

*В мире сияет триада всему, а начало триады — монада* <sup>(7)</sup>, —

гласит оракул.

[1] Итак, может быть, <во-первых,> хотя боги прямо и не сообщают, что последовательности вещей берут свое начало в первом чине умопостигаемо-умного, по всей видимости, необходимо приписывать всем остальным триадам точно такой же выход за свои пределы, ибо любому чину, стоящему ниже, соответствует триада, совершающая нисхождение в виде гебдомады. И только <если мы расположим начало последовательностей вещей в рассматриваемом чине,> мы сможем считать, что имеются и обособленные триады, предшествующие сочетающимся; II,34

(1) Халдейские оракулы, фр. 203. (2) Халдейские оракулы, фр. 169. (3) См.: Гомер. Илиада, VIII.19. (4) См.: Орфика, фр. 166. (5) См.: Платон. Парменид, 142b5-143a3. (6) Халдейские оракулы, фр. 57. (7) Там же, фр. 27.



в качестве наиболее характерного примера триады последнего рода мы можем упомянуть умную, разворачивающуюся в виде гебдомады, поскольку в рамках умного мы ставим одну триаду перед семью<sup>280</sup>. Точно так же в каком-то смысле разворачивается в виде гебдомады и каждая триада в умопостижаемом: триада Июнг идет впереди семи таких триад, а триада Хранителей предшествует семи хранительным триадам. Действительно, боги сообщают нам, что существует множество Июнг, а не только три и что имеется множество Хранителей. Подтверждением тому может служить следующий оракул:

*Есть и в материи те, кто рабом при Хранителях служат* <sup>(1)</sup>.

- 10 Как явствует из сказанного, не следует считать, будто материальный Хранитель один — Хранителей такого рода много. То же самое касается и огненного Хранителя:

*Сполохам умным огня, из ума происшедшим внезапно,  
Рабствуя, все подчинилось...* <sup>(2)</sup>

- 15 То, что существует множество богов, относящихся к высшим чинам, вполне очевидно. Ведь любого бога, располагающегося в пределах промежуточных устроений, всегда следует соотносить с многими богами. И то, что имеется множество богов, выступающих в качестве истоков, также совершенно ясно. В самом деле, во-первых, их множество должно во всех случаях сочетаться с одним богом, занимающим положение истока<sup>281</sup>. Во-вторых, их рабами являются воспеваемые умные истоки. Боги сообщают и о многих Июнгах; они говорят следующее:

- 20 *Множество всех их приходит, в сиятельных мира строеньях  
Место свое занимают; средь них на вершине лишь трое  
Только...* <sup>(3)</sup>

- II,35 Бог, даровавший оракулы, не стал бы связывать с высшими чинами множество, если бы последнее не выступало в качестве истока в устроении, которому соответствуют эти высшие чины. Оракул, посвященный начальствующему множеству<sup>282</sup>, гласит:

*И в основание им изначальный положен проток* <sup>(4)</sup>.

---

(1) Халдейские оракулы, фр. 80. (2) Там же, фр. 81. (3) Там же, фр. 76. (4) Там же, фр. 75.

Стало быть, необходимо решить, дерзнем ли мы считать, что 5  
 <умопостигаемому> свойствен выход за свои пределы, подоб-  
 ный тому, который боги <sup>283</sup> приписывают Телетархам, или же  
 будем утверждать, что с каждой его триадой связано множест-  
 во, однако пребывающее во всем умопостигаемом космосе в за-  
 чаточном и нерасчлененном состоянии, <в то время как в по-  
 следующих чинах в рамках множества наблюдаются> различия,  
 относящиеся, например, ко всем Никтовым родам и к распола-  
 гающимся на небесах Уранидам, о которых сообщает Орфей <sup>(1)</sup>. 10  
 В самом деле, всем устроениям, следующим за умопостигаемым  
 космосом, свойственны внутренние различия. Таков Уран <sup>284</sup>  
 и даже идущий впереди него Олимп <sup>285</sup>; таковы все остальные  
 стихии, следующие за названными и занимающие положение,  
 аналогичное им. Завершает же последовательность всех устро-  
 ений Тартар, противоположность Олимпу <sup>286</sup>. Вот почему Фане- 15  
 ту <sup>287</sup>, по сути, соответствует не космос как таковой, а своего  
 рода парадигма космосов, каковыми являются устроения, кото-  
 рым свойственны внутренние различия. Итак, поскольку перво-  
 му чину умопостигаемо-умного в каком-то смысле уже присущи  
 такие различия, в его рамках в зачаточном состоянии распола-  
 гаются все последовательности вещей.

[3] Что касается третьей апории, то триада Июнг в каком-  
 то смысле, разумеется, представляет собой последовательность  
 вещей, хотя бы этому никто и не придавал значения. Действи- 20  
 тельно, в ее рамках можно выделить высшую, промежуточную  
 и низшую, то есть трех определенных Июнг, которым соответст-  
 вуют три идиомы и с которыми связаны три космоса. Таким  
 образом, если существует последовательность *космических сво-*  
*дов* <sup>(2)</sup> (которым соответствуют огненный космос, эфирные и ма-  
 териальные космосы), берущая начало от монады просто косми-  
 ческого свода, то, разумеется, имеются и последовательности  
 вещей, соответствующие устроениям Июнг и Хранителей, кото- 25  
 рые выделяются точно так же, как и в случае Телетархов.

206. [2] Далее, общий смысл второй апории <sup>288</sup> состоит в том, II,36  
 стоит ли придерживаться мнения, будто и в рамках умопости-  
 гаемого, как и в умопостигаемо-умном происходит нисхождение,  
 которое и воплощается в виде трех свойственных этому  
 устроению собственных признаков. При этом такие признаки,  
 пожалуй, являются даже и не признаками в собственном смыс-  
 ле этого слова, а всецелыми всеобщностями, не оставляющими

(1) См.: Орфика, фр. 122. (2) Халдейские оракулы, фр. 57.

за своими пределами ничего — ни в меньшей, ни в большей степени. Действительно, собственные признаки подразумевают наличие некоей раздельности, а также логической противоположности разных признаков друг другу. Однако разве в умопостигаемом могла бы иметься хоть какая-нибудь логическая противоположность?

Во-первых, любой чин в умопостигаемом равным образом и на равных основаниях обладает всеми специфическими чертами, поскольку ни в одном его чине не может доминировать только один собственный признак — с тем лишь уточнением, что один чин умопостигаемого есть все как единое, другой ок-  
 10 зывается всем в качестве целого, а третий является всем как всем. Во-вторых, три собственных признака умопостигаемого отнюдь не появляются друг от друга в результате выхода за свои пределы. Напротив, они демонстрируют высшую степень объединенности. Можно было бы сравнить их, например, с последовательностью вещей, для которой невозможно как-то про-  
 15 явить себя за пределами соответствующей ей монады. Наконец, в-третьих, любая последовательность вещей есть прогрессия, берущая начало с сущности и проходящая путь от единого ко  
 20 множеству<sup>289</sup>. Начало же такого движения и выделения потомков полагается только в третьем чине умопостигаемого. Однако и в этом чине сохраняется нераздельность, а значит, там находится скорее п р и ч и н а раздельности, чем сама раз-  
 25 дельность; как раз поэтому данный чин и именуется *истоком истоков*<sup>(1)</sup>. В самом деле, даже если в нем в каком-то смысле и присутствует множество собственных признаков, все они  
 30 пребывают там вместе и на равных основаниях: ионгический, хранительный и телетархический, а вслед за ними и все остальные; частные собственные признаки объединены там в общие, а общим еще только предстоит разделиться, они пока не обособ-  
 35 лены друг от друга.

II,37 Таким образом, все последующие устроения, выступающие в качестве истоков, разворачиваются из одного только назван-  
 40 ного *истока истоков*<sup>(2)</sup>. И хотя все предшествующие собствен-  
 45 ные признаки свойственны любому последующему устроению, все равно каждое из них получает свое определение в согласии  
 50 только с одним из них: «просто множество», «просто всеобщ-  
 55 ность», «просто космос»; последний вбирает в себя все космо-  
 60 сы. И даже если считать, что все последовательности вещей

(1) Халдейские оракулы, фр. 30. (2) Там же.

появляются на свет лишь в демиургическом чине, все равно нельзя не признать, что они бывают двух видов: одни выступают в качестве истоков, а другие представляют собой частные потоки. Первые соответствуют богам, обитающим в сфере отдельного, а другие — связанным со всеобщими космосами. Первые проистекают из *истока истоков*<sup>(1)</sup>, а вторые — из истока начал<sup>290</sup>. 10

Далее, не получится ли, мог бы спросить кто-нибудь, что имеется не только всеобщий азональный, но и зональный начальствующий космос<sup>291</sup> и не будут ли оба эти космоса воплощением последовательности вещей, выступающей в качестве истока и в своем нисхождении разворачивающейся в виде все-совершенных устройств? Однако разве тогда божественные роды, рассеянные в сфере частного, будут как-то предвосхищаться во всеобщих истоках? Не будут ли они сообща проистекать из последовательности частных потоков? Тогда получится, что начальствующий род богов сливается с родом богов, выступающих в качестве истоков. 15

Вероятно, на второй вопрос мы могли бы дать следующий ответ. Роды, выступающие в качестве истоков, представляют собой как раз частные истоки; однако они теснейшим образом объединены с собственными целостностями, в результате чего кажется, будто они вовсе и не выходят за их пределы. Поэтому боги прямо говорят о существовании этих истоков, начиная с чинов Гекаты и *Дважды Потустороннего*, а *Единожды Потустороннего*<sup>(2)</sup> воспевают как *не доступного члененью*<sup>(3)</sup>, хотя в соответствующем ему чине в каком-то смысле и должно располагаться множество истоков, раз оно имеется в чинах, идущих впереди него. Разумеется, сказанное верно, ибо, согласно оракулу, 20

*Тотчас же здесь прогремели суровые громы во мраке,  
Полные молний, из груди, сияющей блеском великим,  
Отцорожденной Гекаты, огня цвет разлился по зонам.  
Мощен ведь дух полюсов...<sup>(4)</sup>* 5

Действительно, *громы прогремели*, потому что способность к их извержению в каком-то смысле была заложена в чине Гекаты.

<Что же касается первой части упомянутого вопроса,> то мы утверждаем, что всеобщему начальствующему устройению,

(1) Халдейские оракулы, фр. 30. (2) Там же, фр. 169. (3) Там же, фр. 152.

(4) Там же, фр. 35.

будь оно азональным <или зональным,> соответствует не один бог, а много, причем эти боги, вообще говоря, отграничены друг от друга, хотя бы в каком-то отношении они и были объединены между собой (потому что общими для них оказываются или целостность, выступающая в качестве истока, из которого они проистекли, или своеобразие). В самом деле, <оракулы> сообщают нам не об одном начальствующем боге, вобравшем в себя все начала, а о многих начальствующих богах, и не об одном азональном боге, а обо многих азональных богах. Следовательно, и зональный бог не один, таких богов много и они распределены по всем зонам мироздания. Например, наш, зримый космос есть лишь одна из таких зон, пусть даже первая среди всех. И если провести деление по зонам всеобщего живого существа, одной зоной следует считать живое существо как таковое и другой — его тело <sup>292</sup>. Стало быть, выход за свои пределы зональных и азональных богов связан вовсе не с одним их истоком, а с системой частных потоков, появляющихся во взаимном единстве и в противоположности друг другу.

Впрочем, давайте более не продолжать этих рассуждений, хотя они, безусловно, и выдержаны в халдейском духе. Поскольку последовательности вещей, деления и выходы за свои пределы, совершающиеся в виде определенных эйдосов, начинаются в высшем чине умопостигаемо-умного, в этом чине впервые и появляется число.

В самом деле, во-первых, любая последовательность вещей есть прогрессия, проистекающая из специфического для нее начала, а число — прогрессия, берущая начало от монады <sup>293</sup>. Во-вторых, число есть точно такое же взаимосвязанное множество, в каком-то смысле совершающее нисхождение, как и любая последовательность вещей. В-третьих, каждое следующее число приумножает набор своих форм по сравнению с тем, с которого оно берет свое начало (например, корни чисел <sup>294</sup> не могут существовать изолированно и каждому из них свойственно нисхождение, приводящее к появлению чисел одного с ним вида). Точно так же божественные собственные признаки начиная с чина, в котором они появляются впервые, разворачиваются и приумножаются в процессе выхода за свои пределы.

С другой стороны, <во-первых,> существует множество видов чисел, отличающихся друг от друга, но тем не менее пребывающих друг в друге, не сливаясь, однако, между собой; вместе взятые, они образуют последовательность чисел в целом. Точно так же любую последовательность богов образует их

множество, причем входящие в него боги отличаются друг от друга; они одновременно объединены и обособлены, и все вместе как раз и появляются в результате выхода вождя соответствующей им последовательности за свои пределы. Боги, стоящие выше, в процессе нисхождения даруют свои специфические черты богам, располагающимся на шкале выхода за свои пределы ниже, но никак не наоборот. Таков, пожалуй, общий признак всех божественных последовательностей. <Во-вторых,> поскольку все последовательности вещей берут начало в первом чине умопостигаемо-умного, именно там впервые обнаруживает себя дискретность, представляющая собой неотъемлемое свойство числа. Ведь дискретность, свойственная любым объектам, впервые возникает как раз в данном чине. В-третьих, любая частная последовательность вещей приводит к появлению входящих в нее предметов в согласии с числом какого-то определенного вида <sup>295</sup>. Напротив, последовательность, соответствующая первому чину умопостигаемо-умного, связана с числом вообще. Действительно, число есть все вещи в арифметическом смысле <sup>296</sup>, а рассматриваемое устройство представляет собой единый всесовершенный исток, воплощением которого оказываются Июнги и Никты. Наконец, <в-четвертых,> число всегда проходит путь от неделимости до полной раздельности, и точно так же первый чин умопостигаемо-умного в выходе за свои пределы переходит от полной непротяженности к ярко выраженной протяженности. 20 25

#### *II.4.2.6.2. Ответ на второй вопрос*

*Чем число способствует выходу сущих за свои пределы?*

Теперь уже ясно, как ответить на второй вопрос. Итак, число предоставляет сущим, выходящим за свои пределы, <во-первых,> дискретность, <во-вторых,> способность при нисхождении обретать эйдетическое многообразие и, в-третьих, то свойство, что там не существует ни одной части, которая не была бы одновременно каким-либо эйдосом. Поэтому сущие должны совершать выход за свои пределы во взаимной связи, ибо все они появляются от одной монады <...> Что еще можно сказать? Если бы сущие, выходящие за свои пределы, представляли собой просто многое, а не такое многое, которое является числом, они образовывали бы либо рассеянное, либо только объединенное в своей непрерывности множество. Между тем их 5 II,40

- множество должно быть объединенным и дискретным. Помимо  
 10 этого, многие сущие оказались бы всегда одним и тем же, на-  
 пример многими мерами одного и того же. На самом же деле  
 многие сущие одновременно представляют собой многие эйдосы,  
 причем последние совершают выход за свои пределы каж-  
 дый в соответствии с каким-то одним числом. Далее, если бы  
 сущие были всего лишь многим, многие эйдосы не участвовали  
 бы друг в друге и каждый из них становился бы монадой, кото-  
 15 рая и сама оказывается многим. Таким образом, совокупность  
 многих сущих должна быть числом. Наконец, каждое из многих  
 сущих должно было бы быть либо единым сущим, и тогда все  
 сущие были бы умопостигаемыми, либо в каком-то специфиче-  
 ском смысле единым, а в каком-то — сущим, и, значит, все  
 сущие, как было сказано выше <sup>(1)</sup>, представляли бы собой чис-  
 ло <sup>297</sup>.

#### II.4.2.б.3. Ответ на третий вопрос

*Почему в умопостигаемом выход за свои пределы потамства происходит  
 путем деления, а в первом чине умопостигаемо-умного он осуществляется  
 при посредстве сложения или умножения?*

207. Далее, на третий вопрос необходимо дать вот какой  
 ответ. Во-первых, единству скорее подходит рождение потом-  
 20 ков путем деления, а раздельности — при посредстве сложения  
 или умножения. Во-вторых, части, появляющиеся в ходе деле-  
 ния, сохраняют видовую тождественность, всегда свойствен-  
 ную возникающим частям, сколь бы малы они ни были. На-  
 против, сложение сразу же меняет видовую принадлежность  
 возникающего объекта. Например, два и два в сумме пред-  
 25 ставляют собой не диаду, а тетраду, а значит, число одного  
 вида в результате сложения превращается в число другого <sup>298</sup>.  
 II,41 Высшее же, умопостигаемое, вследствие своего невыразимого  
 единства стремится, чтобы появляющееся на свет всегда было  
 одним и тем же по своему виду; поэтому каждая его часть пред-  
 ставляет собой целое и в результате выхода за свои пределы на  
 свет всегда появляется единое сущее <sup>299</sup>. Наконец, в-третьих,  
 5 давайте скажем, что умопостигаемое производит на свет по-  
 томство, остающееся в его рамках. Следовательно, его части  
 по-прежнему охватываются целым. Между тем в первом чине

<sup>(1)</sup> См.: Наст. соч., II, р. 9.24–11.26.

умопостигаемо-умного рождается потомство, оказывающееся чем-то внешним по отношению к породившему его, это потомство уже не может оставаться в его рамках, поскольку включает в себя большее число мер, чем порождающее. И деление всегда приводит к возникновению того, что меньше целого, что содержится в целом: даже если бы ты делил любую вещь до бесконечности, ты не смог бы выйти за рамки этой вещи как целого; только потому ты и можешь делить ее до бесконечности. Напротив, сложение и умножение, разумеется, всегда приводят к возникновению следующего числа как чего-то внешнего по отношению к предшествующему, поскольку оно оказывается весьма далеким от породившего его, которое всегда меньше суммы или произведения.

#### II.4.2.б.4. Ответ на четвертый вопрос

*Почему в первом чине умопостигаемо-умного происходит не только рождение потомства, но и его соединение?*

208. Далее, на четвертый вопрос мы ответим так. В первом чине умопостигаемо-умного, в котором было положено начало раздельности, вместе с тем появляется <и способность к соединению>. В самом деле, не может быть такого, чтобы в каком-либо чине проявлялось то или иное качество и не присутствовало противоположное ему. Напротив, любой чин всегда должен описывать пара противоположных предикатов, образующих антитезу. Вот почему Парменид, рассматривая выход за свои пределы, здесь и далее всегда анализирует при рассмотрении каждого чина два противоположных качества, входящих в состав единой антитезы <sup>(1)</sup>, дабы подчеркнуть, что этот выход за свои пределы следует принципам гармонии, а противоположные предикаты должны приписываться каждому чину вместе. Как раз поэтому первый чин умопостигаемо-умного и не демонстрирует качеств, связанных только с выходом за свои пределы, напротив, боги сообщают, что он выполняет также соединяющие функции <sup>(2)</sup>. Великий Парменид назвал этот чин «единое многое» <sup>(3)</sup>, поскольку единое в нем соединяет, а многое разделяет. Раз выход числа за свои пределы осуществляется быстрее всего, когда происходит умножение, самое быстрое

<sup>(1)</sup> См.: Платон. Парменид, 143b1–6; 144e5–7; 145a3; 145a5–6; 145b6–7; 145e7–8; 146a9 и т. д. <sup>(2)</sup> Ср.: Халдейские оракулы, фр. 76. <sup>(3)</sup> Платон. Парменид, 144e5.



- возвращение к монаде имеет место при делении. И наиболее-  
 5 веннейшим здесь является тот факт, что при возвращении число проходит те же стадии, что и при выходе за свои пределы; последний приводит к возникновению более сложного, а первое обуславливает появление более простого; возвращение соответствует единому и определенному в наших мыслях, а выход за свои пределы — многому и неопределенному.

#### II.4.2.б.5. Ответ на пятый вопрос

*Почему число оказывается носителем женской природы и в каком отношении ему свойственны также мужские качества?*

209. На пятый вопрос мы ответим так. <Прокл> совершен-  
 10 но прав, когда утверждает, что число оказывается носителем женского, материнского, начала <sup>(1)</sup>, потому что именно мать делит мужское семя <sup>(2)</sup>, изначально объединенное и однородное. Каждая вещь в качестве монады происходит от отца, а как число — от матери. Кроме того, мужское начало в большей мере связано с пределом, а женское — с беспредельностью <sup>300</sup>; по-  
 15 следнее касается и числа. Далее, мужское начало соответствует отцу, а женское — скорее силе; последнее верно и в применении к числу. Действительно, число есть своего рода протяженность монады, а вернее, единого, ибо монада в каком-то смысле есть число, пребывающее в виде семени. Именно по этой причине  
 20 пифагорейцы располагали число в ряду женского, а монаду — в ряду мужского (разумеется, они имели в виду монаду, выступающую в качестве единого и собственно монады, но никак не числа) <sup>(3)</sup> <sup>301</sup>. Орфей говорил, что Никта сожительствует с мужем, Фанетом <sup>(4)</sup>. Наконец, оракулы именуют Июнг *отеческими силами* <sup>(5)</sup>. Однако боги учат, что число в каком-то смысле обладает также и отеческими качествами <sup>(6)</sup>. Такого же мнения  
 II,43 придерживается и Орфей, поскольку он утверждает, что только Никта царствует над всеми женскими родами <sup>(7)</sup>. Разумеется, он не стал бы об этом говорить, если бы она до некоторой степени не имела и мужских качеств, благодаря которым она способна занимать равное положение с царями-мужчинами <sup>(8)</sup>,

<sup>(1)</sup> См.: Прокл. Платоновская теология, IV.28, р. 82.4–9; 30, р. 89.6–91.26.

<sup>(2)</sup> См.: Аристотель. О возникновении животных, А.20, 729a9–20. <sup>(3)</sup> Ср.: Аристотель. Метафизика, А.5, 986a22–26. <sup>(4)</sup> Орфика, фр. 98. <sup>(5)</sup> Халдейские оракулы, р. 40 Kroll. <sup>(6)</sup> Ср.: Там же, фр. 77. <sup>(7)</sup> Ср.: Орфика, фр. 98.

<sup>(8)</sup> Ср.: Там же, фр. 107.

ибо женщина как женщина возглавить ничего не может. Далее, если, как полагает Парменид, в первом чине умопостижаемо- 5  
умного располагается монада, идущая впереди числа <sup>(1)</sup>, она, разумеется, занимает такое положение, потому что соответствует мужскому началу, предшествующему женскому. С другой стороны, данному чину свойственна скорее женская природа, так как даже монада в нем в каком-то смысле оказывается числом. Впрочем, хотя бы и было выдвинуто предположение о превосходстве здесь мужского начала, все равно число, несомненно, обладало бы и мужскими, и женскими качествами.

#### *II.4.2.6.6. Ответ на шестой вопрос*

*В каком смысле числу свойственна неизреченность?*

210. Далее, какой ответ мы дадим на шестой вопрос? Следует ли считать число неизреченным и непознаваемым вследствие 10  
его беспредельности? <sup>302</sup> <Нет, ибо> число в качестве числа вовсе не беспредельно, оно таково лишь в смысле сопричастности; в том же смысле оно является и чем-то, ограниченным пределом, даже если и кажется, будто оно прежде всего есть нечто беспредельное <sup>303</sup>. Следовательно, мы не должны связывать неизреченность числа с его беспредельностью, напротив, нужно считать ее чем-то священным (ἱερόν) и символическим (συμβολικόν) <sup>304</sup>. Стало быть, не связана ли эта неизреченность с тем, что, как утверждают, числа обладают большой си- 15  
лой при совершении мистических действий? <sup>305</sup> Однако такая сила оказывается чем-то общим для всех божественных символов, используемых в священной науке <sup>306</sup>. Так, может быть, число неизреченно в качестве единого, поскольку оно является каким-то определенным единым? Но и это его свойство оказывается общим для всех отдельных предметов.

Таким образом, лучше всего признать неверными все пере- 20  
численные ответы и сказать следующее. Во-первых, в рассматриваемом первом чине умопостижаемо-умного появляется число, соответствующее божественным символам, объединенным в умопостижаемом, а также всем остальным, расторгающимся и распадающимся на части в чинах других богов. Стало быть, в данном чине наряду с числом всех остальных сущих располагается число всех божественных символов. Во-вторых, виды II,44

<sup>(1)</sup> См.: Платон. Парменид, 143b3–7; 144a4 и т. д.

- чисел, хотя они и не являются исчислимыми действительными предметами, изначально предопределяют специфические черты всех таких предметов. Вот почему считается, что любой
- 5 эйдос есть число как парадигма появляющегося от него на свет. И даже если мы можем назвать какие-то другие причины таких возникающих объектов, все равно ясно, что число несет в себе парадигматическое начало. Впрочем, речь здесь идет об арифметическом эйдосе. Напротив, в качестве чего-то, сводящего вещи воедино, число представляет собой символ. Действительно, любой символ представляет собой попытку как-то выразить единичный эйдос. Поэтому, например, триада в каком-то смысле
- 10 является неделимым триадическим единым, и то же касается любого другого числа. Пифагорейцы считали виды чисел символами богов именно потому, что природа любого числа оказывается символической <sup>307</sup>. Наконец, в-третьих, нужно заметить, что, подобно тому как символ есть некий предмет, который можно увидеть, но который символически указывает на то, чего
- 15 увидеть нельзя, число как число является чем-то зримым, однако оно указывает на незримое божественное своеобразие. Более того, даже если бы существовали какие-то иные символы, выражающие это своеобразие, число все равно представляло бы собой наиболее точную ссылку на это своеобразие. Действительно, число есть первое, что гипостазировано как сущностное, но символизирует собой единичное. Напротив, в умопостигаемом символ и то, символом чего он является, всегда представляют собой одно и то же.

#### II.4.2.6.7. Ответ на седьмой вопрос

*Почему определение «сверхнебесное место» вполне подходит числу?*

- 20 211. Далее, предикат «сверхнебесное место» <sup>(1)</sup>, которому был посвящен седьмой вопрос, пожалуй, по справедливости будет вполне соответствовать первому чину умопостигаемого <sup>308</sup>. Это связано не только с тем, что, как говорит Сократ в «Федре», <в этом чине располагается подлинная сущность,>
- II,45 неосозаемая, бесфигурная и бесцветная <sup>(2)</sup> <sup>309</sup>, но и с тем, что все сущие исходят из этого чина, словно из какого-то места, и возвращаются они в него, будто в некое место. Действительно, любое движение есть движение откуда-то куда-то <sup>310</sup>. Стало

<sup>(1)</sup> Платон. Федр, 247с3. <sup>(2)</sup> Там же, 247с6–7.

быть, в плане движения откуда-то все сущие появляются на свет из данного чина, а в смысле движения куда-то все они возвращаются к нему. Таким образом, рассматриваемое место 5 выступает как нечто порождающее в отношении движения откуда-то и как призывающее к себе и соединяющее — в плане движения куда-то. Точно так же все сущие благодаря числу разделяются и, разделившись, пребывают в некоем числе. Далее, все сущие происходят от монады и возвращаются к монаде, монада же в каком-то смысле является числом. Наконец, раз число объемлет разделяющееся, оно оказывается для этого разделяющегося своего рода местом, куда направлено его движение, 10 а поскольку число рассеивает и разъединяет разделяющееся — местом, откуда его движение берет начало.

#### *II.4.2.б.8. Ответ на восьмой вопрос*

*Не будет ли число вообще состоять из несопоставимых единиц, раз Парменид выделяет сущностное и единичное числа?*

212. На восьмой вопрос мы ответим так. Число бывает двух различных видов: единичное и сопряженное с ним <сущностное>. И единое число окажется их совокупностью отнюдь не в том смысле, что оно состоит из несопоставимых единиц, а в том, что оно образуется из монад, представляющих собой сложные объекты <sup>311</sup>. Например, любой внутрикосмический бог 15 есть единая монада, состоящая из тела, души, ума и божественности; однако эта монада существует в согласии с единым своеобразием внутрикосмических богов. Монадой оказывается и число внутрикосмических богов, и состоит это число из монад, сопоставимых по своему виду. Следовательно, и число, выступающее предметом участия, образуется из сложных монад (состоящих из единого и сущего), и само является сложным. 20

#### *II.4.2.б.9. Ответ на девятый вопрос*

*Почему, согласно «Халдейским оракулам», в первом чине умопостигаемо-умного впервые появляются священные символы и по какой причине богини, обитающие там, именуются Июнги и Никты?*

213. В-девярых, боги поведали теургам <sup>312</sup>, что именно в первом чине умопостигаемо-умного на свет появляются священные символы <sup>313</sup>. Это не означает, что в умопостигаемом II,46

- не присутствуют божественные символы (ибо <оракулы> упоминают и о них). Просто в высших чинах символы, разумеется, являются объединенными и незримыми; они ничем не отличаются от самих богов. Напротив, в первом чине умопостигаемого отдельные божественные символы обособлены друг от друга и вполне отчетливо проявляют себя в качестве именно символов; они переходят здесь из сферы самих богов в область сущего. Они присутствуют в рассматриваемом устройении не в качестве богов, а как их символы, уже располагающиеся в зависящих от богов сущностях, следуя дискретности собственных для них генад. Действительно, символы есть неизреченные образы неизреченных богов. Далее, по достижении первого устройства умопостигаемого у человека, совершающего восхождение из низших сфер к самому единому, мысль словно сосредотачивается на чем-то одном, закрываются очи ума и открывается божественное, единичное, мистическое око. В самом деле, здесь мы соприкасаемся с умопостигаемым и восходим на объединенный и единовидный *наблюдательный пункт* <sup>(1)</sup> ума; мы закрываем глаза и забываем то, что знали. Как сказано в «Федре» <sup>(2)</sup>, нас посвящают в сан эпоптов. Наконец, в рассматриваемом устройении располагается причина незримости, свойственной душам и самим богам. Оно получает наименование *сверхнебесное <место>* <sup>(3)</sup> по аналогии с хорой, являющейся предметом фантазии и находящейся за пределами зримого неба,— с чем-то пустым, беспредельным и незримым <sup>(4)</sup> <sup>314</sup>; имея в виду эту аналогию, Сократ и воспел сверхнебесное место как *неосязаемое, бесфигурное и бесцветное* <sup>(5)</sup>.

- Орфей как раз и дал этому чину имя «Никта», потому что он располагается превыше зримого сияния неба. Пожалуй, он поступил так еще по одной причине: конус ночи <sup>315</sup> заканчивается острием, и таким же острием можно считать рассматриваемый чин, ибо он является своего рода неделимой вершиной умной сущности <sup>(6)</sup>. <Никта> похожа на число, так как последнее в некотором отношении также представляет собой конус: монада является его вершиной, а числа, выступающие в качестве эйдосов в сфере отдельного,— основанием. И инаковость всегда отделяет многое от единого, и по мере выхода за свои пределы это многое становится все больше по своему числу.

(1) Платон. Политик, 272e5. (2) См.: Платон. Федр, 250c1–4. (3) Там же, 247c3. (4) См.: Платон. Тимей, 52a8–b5. (5) Платон. Федр, 247c6–7. (6) См.: Орфика, фр. 100.

Сами боги <sup>316</sup> связали с первым чином умопостигаемо-умного имя «Июнга». Мы могли бы, пожалуй, предположить, что поступили они так, пытаясь подчеркнуть аналогию между этим чином и инструментом, носящим то же самое имя <sup>317</sup>. Действительно, последний совершает все свои действия неизречно и внезапно, а в рассматриваемом чине <Июнга> при посредстве умножения быстрее всего производит на свет наибольшее число потомков; при посредстве же деления она возводит их к себе с наибольшей скоростью. Как раз поэтому, <согласно оракулу,> души *похищают себя* <sup>(1)</sup> и обращают к высшему. Точно так же, когда происходит вращение внутреннего кольца одноименного инструмента, вызываются боги, а когда вращается внешнее, от- 10  
пускаются на волю ранее призванные существа. Впрочем, возможно, имя рассматриваемому чину дано по глаголу «кричать» (*iúʒw*), поскольку в состоянии божественной одержимости люди срываются на крик. Разумеется, какова бы ни была причина, по которой первому чину умопостигаемо-умного было дано указанное имя, оно ему вполне подходит.

#### II.4.2.б.10. Ответ на десятый вопрос

*Отчего числу, которое является чем-то одним, соответствует множество Июнг и Никт?*

214. На десятый вопрос мы, по сути, уже ответили <sup>318</sup>. Давайте сейчас уточним только, что бог, выступающий в качестве истока <в чине Июнг> <sup>319</sup>, является множественным <sup>(2)</sup>. Оракулы еще раз подчеркивают этот факт, когда, рассматривая Телетархов, вполне недвусмысленно говорят: «*И в основание им изначальный положен поток*» <sup>(3)</sup>. Этот поток, разумеется, есть многое. Кроме того, триада, соответствующая высшему чину умопостигаемо-умного, представляет собой число в строгом смысле этого слова <sup>320</sup>. В самом деле, в этом чине располагаются три отличающиеся друг от друга Июнги <sup>(4)</sup>, а вовсе не одна монада, представляющая собой своего рода *трезубец* <sup>(5)</sup>, како- 20  
вой оказывается умопостигаемый ум. И Июнгам соответствует триада, в то время как умное число есть гебдомада, а сверхкосмическое и внутрикосмическое — декада и дуодецима или в каком-то отношении первая, а в каком-то — вторая <sup>321</sup>.

(1) Халдейские оракулы, фр. 3.1. (2) Ср.: Там же, фр. 76.1. (3) Там же, фр. 75.

(4) Ср.: Там же, фр. 76.2–3. (5) Там же, фр. 2.2.

## II.4.2.6.11. Ответ на одиннадцатый вопрос

*Если первому чину умопостижаемо-умного соответствуют сущностное и единичное числа, то в каком чине будет располагаться просто число?*

- II,48 215. На одиннадцатый вопрос мы ответим вот как. Начиная с первого чина умопостижаемо-умного, появляется сущее, следующее за единым, которое не противостоит ему логически как объект, занимающий равное с ним положение<sup>322</sup>. Следовательно, главенствующим, первым в этом чине оказывается единичное число, а уже затем от него на свет появляется сущностное. Однако в каком смысле число рождается от единого?
- 5 Ведь оно возникает благодаря инаковости. Скорее всего, последней подчинено здесь даже единое, потому что оно в рассматриваемом чине есть монада, а уже не само единое; оно выступает в качестве отца, следующего за умопостижаемым, который содержит в себе силу и энергию, специфические для него. В самом деле, боги, располагающиеся в низших чинах,
- 10 подобны уму, ибо ум есть единое, обладающее силой и действующее; поэтому он выступает в качестве предмета участия для сущности, которая существует, обладает силой и действует. Напротив, сила, стоящая выше энергии, и наличное бытие, предшествующее силе, оказываются собственно-безучастными генадами, и располагаются они в умопостижаемом. Таким образом, все боги, допускающие участие в себе, появляются от
- 15 ума; естественно, они обладают специфическими для них силой и энергией. В наличном бытии они выступают в качестве единого, в плане силы — как единое с добавлением инаковости, а в смысле энергии — как нечто сущностное; в последнем случае на первое место в них выходит сущее, даже если одни из них обретают сущность прежде всего в согласии с единым, другие —
- 20 в соответствии с инаковостью, а третьи — в качестве собственно сущего.

## II.4.2.6.12. Ответ на двенадцатый вопрос

*Какая именно триада соответствует первому устройению умопостижаемо-умного?*

216. Наконец, на двенадцатый вопрос в «Платоновской теологии» <Прокл> дает следующий ответ<sup>(1)</sup>. Высший чин первого

(1) См.: Прокл. Платоновская теология, IV.31, р. 92.6–25.

устроения умопостигаемо-умного представляет собой триаду, промежуточный вплоть до эйдетической стадии есть собственно число, а низший подразумевает распределение бесконечно-го числа <по отдельным эйдосам>. При этом число является собственным признаком каждого упомянутого чина, и потому любому из них соответствуют виды числа и его начала. Несомненно, подход, который <Прокл> демонстрирует в «Комментарии <к „Пармениду“>»<sup>323</sup>, куда более приемлем, поскольку там первый чин умопостигаемо-умного он связывает с единым, выходящим за свои пределы и проходящим путь от монады до бесконечного числа, второй он соотносит с иным, проделывающим тот же путь, а третий — с сущим. (217.) Парменид, похоже, выделяет три монады, три триады и три следующих за ними числа как раз по этому принципу<sup>(1)</sup>. II,49

### II.4.3. Третья серия из двенадцати вопросов и ответов

#### II.4.3.a. Перечень вопросов

Теперь необходимо дать ответ вот на какие вопросы.

Во-первых, почему пифагорейцы называли эйдосы числами?

Во-вторых, почему Платон <в «Федре»> описывает восхождение душ к сверхнебесному месту<sup>(2)</sup>, в то время как в «Государстве» он утверждает, что души восходят к благу?<sup>(3)</sup> 10

В-третьих, если первое прекрасное есть более всего прекрасное и то же касается всех остальных предметов, стало быть, первое иное, говорит <Прокл><sup>(4)</sup>, очевидно, есть нечто, являющееся иным в наибольшей степени. Не получится ли тогда, что первому чину умопостигаемо-умного свойственна куда бо́льшая раздельность, чем следующим чинам? Но разве может чин, следующий сразу за умопостигаемым, оказаться самым разделенным? По крайней мере, сам <Прокл> в другом месте утверждает, что первое число больше всего похоже на единое<sup>(5)</sup>, поскольку высший чин в каждом устроении, разумеется, более всего похож на устроение, идущее непосредственно перед ним<sup>(6)</sup>. Как эти две аксиомы согласуются между собой? 15 20

(1) См.: Платон. Парменид, 143b3–6; 143d4–7; 144d5–e7. (2) См.: Платон. Федр, 247b6–c3. (3) См.: Платон. Государство, VII, 517b4–c5. (4) Ср.: Прокл. Платоновская теология, IV.30, р. 89.23–25. (5) Ср.: Там же, III.3, р. 12.21–23. (6) Ср.: Прокл. Первоосновы теологии, § 112.



- II,50 В-четвертых, если в первом чине умопостигаемо-умного берет начало жизнь в наличном бытии, то почему <Платон> дает ей характеристику, основываясь на предикате «инаковость», а не используя предикаты «движение» и «покой»? И жизнь, соответствующую промежуточному чину умопостигаемо-умного, он описывает при посредстве предикатов «целое» и «части» <sup>(1)</sup>, а не
- 5 «движение» и «покой». Напротив, Сократ в «Федре» связывает специфику этого второго чина умопостигаемо-умного именно с движением и покоем. Он говорит: «*Души* *стоят, а небесный свод несет их в своем круговращении*» <sup>(2)</sup>. В самом деле, если души одновременно и стоят <на небесном хребте>, и движутся по кругу, это, без сомнения, происходит потому, что небесное устройство является хорегом движения и покоя. Парменид же
- 10 связывает предикаты «движение» и «покой» со средним чином умного <sup>(3)</sup>.

- В-пятых, будет ли инаковость в первом чине умопостигаемо-умного противостоять единому, сущему, им обоим или ни тому ни другому? И не содержит ли данная инаковость в себе тождественность? Действительно, почему не существует единичной тождественности, выполняющей функцию соединения,
- 15 подобно тому как инаковость разделяет?

- Далее, в-шестых, почему <Прокл> говорит: «Целое, располагающееся в умопостигаемом, представляет собой мужское начало, а женское соответствует инаковости»? <sup>324</sup> В самом деле, если связывать мужское начало с целым, женское следовало бы соотносить с частями, причем соответствующие целое и части необходимо было бы отнести к одному и тому же чину. Получилось бы, например, что в умопостигаемом, хотя в нем преобладает мужское начало, имеется и женское, соответствующее частям умопостигаемого целого.
- 20

В-седьмых, необходимо выяснить, можно ли выявить какие-либо различия между инаковостью, входящей в число родов сущего, и единичной инаковостью, которую мы рассматриваем сейчас. <Следует ли считать, что инаковость, входящая в число родов сущего, относится к собственным признакам сущностей,> <sup>325</sup> а располагающаяся в первом чине умопостигаемо-умного входит в число специфических особенностей генад?

- II,51 В-восьмых, почему число состоит из сопоставимых единиц, хотя оно и образуется из единого, иного и сущего? Верно ли

(1) См.: Платон. Парменид, 144e8–145a4. (2) Платон. Федр, 247c1. (3) См.: Платон. Парменид, 145e7–146a8.

предположение <Прокла>, что в этих единицах присутствует еще нечто, обуславливающее их сопоставимость? Или причина в том, что каждая из них есть единое? А может быть, какая-то еще?

В-девярых, что <Парменид> понимает под просто числом, 5  
присоединяя которое к единому, он делает логический вывод  
о единичном числе <sup>(1)</sup>, а сопрягая с сущим,— о сущностном? <sup>(2)</sup>  
И почему он упоминает не о трех числах, а только о двух: о еди-  
ничном и сущностном, словно забыв о числе, соответствующем  
инаковости?

В-десятих, если обсуждаемые три элемента <(единое, сущее  
и иное)> содержатся друг в друге и каждый из них представ- 10  
ляет собой триаду, почему в любой отдельно взятой монаде не  
присутствуют соответствующие им три числа, подобно тому как  
первая Июнга содержит в себе трех и то же касается второй  
и третьей?

В-одиннадцатых, необходимо исследовать доказательства,  
которые <Парменид> использует в ходе аподиктического рас-  
смотрения сущностного числа <sup>(3)</sup>.

В-двенадцатых, нужно рассмотреть, как <Парменид> про- 15  
водит аподиктическое рассмотрение единичного числа <sup>(4)</sup>.

### *II.4.3.б. Двенадцать ответов*

#### *II.4.3.б.1. Ответ на первый вопрос*

*Почему пифагорейцы называли эйдосы числами?*

218. На первый вопрос мы ответим так. Во-первых, пото-  
му что эйдосы есть парадигмы зримых вещей, а числа — пара- 20  
дигмы эйдосов, ибо число предвосхищает в себе собственные  
признаки всех эйдосов <sup>326</sup>. Во-вторых, любой эйдос в чем-то  
обособлен от всех остальных; значит, он оказывается монадой  
эйдетического числа. В-третьих, каждый эйдос, по сути, есть  
монада, порождающая за своими пределами соответствующее  
ей число, причем внутреннее число она производит на свет  
прежде внешнего.

<sup>(1)</sup> См.: Платон. Парменид, 144c2–e7. <sup>(2)</sup> См.: Там же, 144a5–c2. <sup>(3)</sup> См.: Там же. <sup>(4)</sup> См.: Там же, 144c2–e7.

### II.4.3.6.2. Ответ на второй вопрос

*Почему в «Федре» Платон описывает восхождение душ к сверхнебесному месту, в то время как в «Государстве» он утверждает, что они восходят к благу?*

- II,52 219. На второй вопрос мы дадим вот какой ответ. Поскольку и души, и их мысли делимы, <Платон>, естественно, возводит мысли, проекция которых представлена в душе, к дискретно-
- 5 му множеству. Сократ показывает это, когда говорит: «<Душа> созерцает саму справедливость, созерцает рассудительность, созерцает знание» <sup>(1)</sup> 327. Все перечисленное представляет собой мысли души, посвященные объектам, которые могут быть опи-
- 10 саны при посредстве числа. Когда же дискретность исчезает и души соприкасаются с умопостигаемым, образуя единство с ним, свет очей души, говорит Сократ, помрачается, и она
- 15 приближается к умопостигаемому, опираясь на научное знание, если станут действовать так, как предписывают правила рас- суждения. Вот почему <Сократ> утверждает, что *род истинного зна-*
- 20 *ния* <sup>(3)</sup> располагается вокруг места жизни. Однако, оказавшись там, души должны отринуть рассудок и пробудить *цвет ума* <sup>(4)</sup>, дабы непосредственно соприкоснуться с умопостигаемым; так же должен поступать и ум. Поэтому <Платон> утверждает, что
- 20 чистый божественный разум, питающийся умом и знанием, лишь движется по кругу подле сверхнебесного места <sup>(5)</sup>, а те, кто словно смежил веки, могут удостоиться сана эппотов и созер- цать там потустороннее <sup>(6)</sup>.

### II.4.3.6.3. Ответ на третий вопрос

*Будет ли первому чину умопостигаемо-умного свойственна самая глубокая раздельность, раз в нем впервые появляется иное, а всему первому в наибольшей степени присущи качества данного рода?*

220. А как мы ответим на третий вопрос? Скорее всего, инаковость в первом чине умопостигаемо-умного представляет

<sup>(1)</sup> Платон. Федр, 247d5–7. <sup>(2)</sup> См.: Платон. Государство, VII, 540a7–9.

<sup>(3)</sup> Платон. Федр, 247c8. <sup>(4)</sup> Халдейские оракулы, фр. 1.1. <sup>(5)</sup> См.: Платон. Федр, 247d1–5. <sup>(6)</sup> См.: Там же, 250c1–4.

собой в наибольшей степени своеобразие и в наименьшей — деление, приводящее к появлению иных друг другу предметов, как таковое. В самом деле, отнюдь не безразлично — рассматривать ли инаковость в наличном бытии или раздельность, свойственную какой-то определенной ипостаси. И может быть, как утверждает <Прокл>, там, где вещи демонстрируют самое тесное единство, действительно наиболее ярко выражена противоположная ему раздельность<sup>328</sup>. Как раз поэтому эйдосы в высшей мере объединены и разделены, так что никак не препятствуют присутствию друг друга в вещах. Ведь чем теснее они объединены, тем больше разделены, ибо они пронизывают друг друга, не смешиваясь и не сливаясь между собой. Вообще же, там, где каждый эйдос появляется впервые, он в наибольшей степени и будет тем, что он есть; он более всего похож на единое, поскольку именно в качестве единого все вещи по преимуществу сохраняют собственное наличное бытие, раздельность же всегда предполагает их ориентацию на разрушение. Таким образом, монады в первом чине умопостижаемо-умного не должны быть полностью обособлены друг от друга, и тем не менее им необходимо оставаться монадами в самом исконном смысле этого слова и возглавлять для всего остального его выход за свои пределы в дискретности. Далее, первое число есть наиболее ярко выраженное число, поскольку оно обретает собственный эйдос в наличном бытии и не является чем-то, полностью раз-  
деленным. Ведь одно дело — дискретность, свойственная числу как числу, которая выражается в чистом покое монад, и совсем другое — наблюдающаяся при нисхождении, когда в низших чинах монады все дальше отходят друг от друга и в итоге их единство исчезает.

#### II.4.3.б.4. Ответ на четвертый вопрос

*Почему, если в первом чине умопостижаемо-умного берет начало жизнь в наличном бытии, Платон дает ей характеристику, основываясь на предикате «инаковость», а не «движение» и «покой»?*

221. Далее, на четвертый вопрос мы ответим так. Выше<sup>(1)</sup> мы упоминали, что инаковость можно рассматривать как способность к порождению, как нечто разделяющее порождающее и порождаемое, а не только как то, что разграничивает уже

<sup>(1)</sup> См.: Наст. соч., II, р. 18.6–21.14.

появившиеся на свет эйдосы. Она не просто обуславливает наличие тех или иных специфических черт последних, а приводит к возникновению дискретных сущностей и генад.

- II,54 Однако ответ на данный вопрос подразумевает еще и выяснение, во-первых, того, почему <Парменид> не сослался ни на один род сущих как на символ рассматриваемого устройства, <во-вторых, того, в каком смысле число, целое и части, а также начало, середина и конец являются характеристиками жизни> <sup>329</sup>, и, в-третьих, того, почему Парменид описывает жизнь, пребывающую в наличном бытии, вовсе не при посредстве предикатов «движение» и «покой» <sup>330</sup>. Так вот, <Прокл>, похоже, готов предположить, что <жизнь является> движением и покоем в наличном бытии. По крайней мере, <он утверждает, что следующий чин в каком-то смысле есть> движущееся и покоящееся, а покоящееся и движущееся всегда существуют лишь в меру участия <в движении и покое>. В свидетели этому он призывает Сократа, который в «Федре» сообщает, что небесному царству свойственно круговращение <sup>(1)</sup>. Однако почему, мог бы спросить кто-нибудь, <Платон> прямо не связывает с рассматриваемым промежуточным чином <sup>331</sup> покой и движение <sup>(2)</sup>, а соотносит с ним число <sup>(3)</sup>, целое и части <sup>(4)</sup>, и фигуру — прямую и округлую? <sup>(5)</sup>

- Итак, <во-первых>, по всей видимости, стоит сказать следующее. Если мы станем учитывать только пять родов сущего, упоминаемых элейским гостем <sup>(6)</sup>, умопостигаемому мы должны будем давать характеристику при посредстве предиката «сущее», жизни — при помощи предикатов «движение» и «покой», а уму — на основании предикатов «тождественность» и «инаковость». Однако если мы назовем родами сущего все предикаты, которые рассматривает Парменид, мы будем вынуждены считать, что впереди движения <и покоя> идет много таких родов. Важнейшие из них станут описывать специфику умопостигаемых монад <sup>332</sup>, а следующие за ними — умопостигаемо-умных триад; наконец, умную гебдомаду в числе прочих предикатов будут описывать четыре рода сущего: движение, покой, тождественность и инаковость <sup>333</sup>. Следующим, частным чинам будут соответствовать свои предикаты. И вполне очевидно, что II,55 впереди движения, покоя, тождественного и иного должны

(1) См.: Платон. Федр, 247c1. (2) См.: Платон. Парменид, 145e7–146a8.

(3) См.: Там же, 143a4–144e7. (4) См.: Там же, 144e8–145a4. (5) См.: Там же, 145a4–b5. (6) См.: Платон. Софист, 254b7–255e1.

располагаться какие-то другие роды. Действительно, их обособленность друг от друга, дискретность, обусловлена числом<sup>334</sup>; значит, последнее идет впереди них. Кроме того, эти роды являются частями некоего единства, которое представляет собой их совокупность. Стало быть, впереди них должно располагаться целое. Предшествовать им будет и фигура, ибо они обладают началом, концом и серединой. 5

<Во-вторых,> о том, что жизнь можно описать при посредстве предикатов «число», «целое и части» и «начало, середина и конец», свидетельствуют раздельность этих родов и их самая разнообразная расчлененность, а также то, что они не продолжают пребывать в единстве сущего; в результате они представляют собой безыскусно-женское начало. Заметим, что жизнь в каком-то смысле есть женская сущность. Поэтому богини, гипостазирующиеся в согласии с жизнью, оказываются причинами выходов за свои пределы, делений и членений. Стало быть, движение, один из пяти родов сущего, мы будем возводить к жизни, ибо последняя является причиной всех выходов за свои пределы и делений, имеющих место, в частности, среди пяти родов сущего. И если впереди движения также идут число, раздельность, свойственная целому, и всесовершенная протяженность, которые выступают в качестве причин тех же самых <выходов за свои пределы и делений>, причем таковыми они оказываются куда в большей степени, чем движение (действительно, последнее является причиной только перемещения, подобно тому как покой есть причина лишь нахождения в какой-то точке, в то время как названные роды скорее обуславливают дискретность, присущую как покоящемуся, так и движущемуся, раздельность или протяженность, причем в личном бытии), так вот, на этом основании, безусловно, очевидно, что жизнь при посредстве перечисленных предикатов можно описать куда точнее, чем при помощи предикатов «покой» и «движение». 15 20

В-третьих, если считать, что уже существуют движение, покой, тождественность и инаковость, они должны быть отделены друг от друга, а их раздельность порождает ум. И если жизнь <гипостазирруется> в процессе разделения, подобно тому как сущему соответствует нераздельность, и если в этом процессе в свой черед появляются число, целое и части, и, наконец, фигура, оказывающаяся как бы итогом выхода за свои пределы, границей, в которую заключаются обособляющиеся друг от друга предметы, следовательно, со всем перечисленным прежде 25 II,56

- 5 всего и связана жизнь, точно так же как уму соответствует противоположность родов <сущего>, а сущему — единство.

В-четвертых, необходимо отметить, что мы, похоже, путаем два вида движения (и как раз поэтому у нас возникает апория). Движение является одним из родов сущего, которых много и которые попарно логически противостоят друг другу. Однако движением можно считать и выход всех вещей, вместе взятых, за пределы нерасторжимого; именно с движением в этом смысле мы и соотносим жизнь, определяя ее как выход за свои пределы. Одно дело — это движение как выход за свои пределы всех вещей, вместе взятых, которые в такой выход вовлекаются, например, при переходе от единого к числу, от целого к частям или от разобщенности к заключенности в собственных границах, и совсем другое — движение в качестве какого-то одного среди многих родов сущего, при том что сущие уже разделились и каждое из них существует самостоятельно; движение последнего вида Парменид и будет рассматривать, когда станет исследовать умное <sup>(1)</sup>.

В-пятых, людям, со всей строгостью обсуждающим данную проблему, движение и покой представляются связанными с энергией, образующей сущность, поскольку они оказываются стихиями сущности, выступающей в качестве чего-то действующего, а не просто существующего. Сущность как таковая стремится к тому, чтобы только существовать и не делиться на силу и энергию. Напротив, жизнь представляет собой сущность, вследствие своей напряженности уже производящая на свет в себе самой силу и энергию. Точнее, жизнь есть сущность, простирающаяся вовне силу, а ум — это сущность, к тому же еще выказывающая и энергию. Поэтому на уровне ума движение и покой уже явным образом обуславливают его сущность, II,57 пребывающую в движении и мышлении, а на уровне жизни, поскольку последняя оказывается своего рода силой, они, похоже, существуют лишь постольку, поскольку сила, как говорят <sup>(2)</sup>, в каком-то смысле представляет собой энергию, предшествующую энергии как таковой: они отнюдь не проявляются в рамках жизни в явном виде, а лишь биением собственно-го пульса показывают, что жизнь есть <не просто> сущность. Парменид, заметив эту пульсацию жизни <sup>(3)</sup>, понемногу набирающую мощь, пришел к выводу о наличии в глубинах сущности

(1) См.: Платон. Парменид, 145e7–148a8. (2) См.: Аристотель. Физика, Г.1, 201a11. (3) См.: Платон. Парменид, 143a4–144e3.

раздельности — словно напряжения жизни <sup>(1)</sup>, в низших чинах проявляющегося в движении и покое <sup>(2)</sup>, а затем — в тождественности и инаковости <sup>(3)</sup>, которые подразумевают наличие уже не бытия и не энергии, а некоей их соотносительности между собой, при том что они входят в какую-либо общность или не образуют общности. Действительно, если воспользоваться халдейской терминологией, ум обретает постоянство скорее как энергия отца, жизнь — как его сила, а сущность — как наличное бытие <sup>(4)</sup>. Итак, там, где еще нет энергии, не может существовать и движения и покоя. 10 15

В-шестых, может быть, это только наше мышление, скорее душевное, чем природное или умное, на том основании, что <душа> есть нечто движущееся или даже само движение, приходит к выводу, что жизнь вообще есть движение. Мы, разумеется, правы, когда приписываем любому живому существу способности двигаться и ощущать. Однако первым живым существом является ум, и, стало быть, это жизнь ума, а отнюдь не просто жизнь есть движение и покой. Но что же такое просто жизнь? Это сущность, претерпевающая муки рождения энергии, но еще не действующая. Действует лишь ум, и только ум движется и покоится. 20

Далее, в-седьмых, необходимо иметь в виду, что Парменид не рассматривает ни просто жизнь, ни ум, он исследует только сущности, или, точнее, даже не сущности, а лишь генады, причем изучает он их отнюдь не с точки зрения присущего им мышления или жизни, а только в плане специфического для них наличного бытия <sup>335</sup>. Например, генады выказывают все многообразие собственных признаков в смысле пребывания, выхода за свои пределы, возвращения или в каком-то еще. Следовательно, <Парменид> вовсе не соотносит предикаты «покоящееся» или «движущееся» с жизнью — напротив, он приписывает их действующим сущностям, подобно тому как предикат «число» он связывает с сущностью разделяющейся. II,58 5

В-восьмых, давайте отметим следующее. Раздельность, свойственная числу, целому и частям, а также фигуре, и ипостась располагающегося в себе самом или в ином, представляют собой словно стихии разделяющейся сущности, достигшей совершенства в себе самой и гипостазировавшейся в том, что ей предшествует. Напротив, движение и покой есть энергии 10 15

(1) См.: Платон. Парменид, 144e3–145b5. (2) См.: Там же, 145e7–146a7.

(3) См.: Там же, 146a9–147b8. (4) См.: Халдейские оракулы, фр. 4.



такой сущности. Именно по этой причине теурги утверждают, что богиня, соответствующая рассматриваемому чину, первой появляется на свет в собственном смысле этого слова; она же первой в выходе за свои пределы воплощается в собственном потомстве <sup>(1)</sup>.

И пожалуй, кто-нибудь мог бы, в-девятых, заметить, что умная жизнь будет свойственна какому-то определенному движущемуся и покоящемуся объекту, поскольку он участвует в движении и покое, в то время как жизнь в наличном бытии есть подлинный покой и движение. Однако, если следовать данному подходу, жизненное устройство придется разделить на три части, поскольку движение и покой в каком-то смысле представляют собой единое и многое <sup>(2)</sup>, целое и части <sup>(3)</sup>, а также начало, середину и конец <sup>(4)</sup>. Действительно, движение дарует предметам множественность, делимость на части и протяженность, проявляющуюся в наличии у них начала, середины и конца. Напротив, покой позволяет единому, растекающемуся в виде II,59 многого, остаться единым, целому, распадающемуся на части, помогает сохраниться как целое, а совершенному, делящемуся на начало, середину и конец, предоставляет возможность быть тем, что оно есть. Итак, движение и покой подразумевают наличие трех упомянутых моментов.

Наконец, в-десятых, инаковость владеет всеми последующими предикатами, словно собрав их в себе. В самом деле, будучи женским началом, подразумевающим способность к деторождению, она выступает, например, как покой и движение, 5 поскольку, с одной стороны, она изменяет все вещи и превращает их в какие-то иные, а с другой — в ничуть не меньшей мере обосновывает все предметы в их собственных началах.

#### II.4.3.б.5. Ответ на пятый вопрос

*Противостоит ли инаковость в первом чине умопостигаемо-умного единому, сущему, им обоим, вместе взятым, или ни тому ни другому?*

222. На пятый вопрос я отвечаю так. Инаковость в первом чине умопостигаемо-умного противоположна не тождественности, а единому, подобно тому как раздельность противостоит единству. Единое есть все в качестве единого, потому что

<sup>(1)</sup> См.: Халдейские оракулы, фр. 76. <sup>(2)</sup> См.: Платон. Парменид, 144а4-е3.

<sup>(3)</sup> См.: Там же, 144е3-145а4. <sup>(4)</sup> См.: Там же, 145а4-б5.

существует единство всех вещей; инаковости же в обсуждаемом чине соответствует дискретное множество последних. Однако, поскольку такое множество не должно быть рассеянным, при всей своей дискретности оно подпадает под единую идею числа, а инаковость оказывается чем-то, связующим его; значит, в ее рамках в каком-то смысле присутствует и тождественность, подобно тому как одновременно с раздельностью на свет всегда появляется единство. В самом деле, инаковость подразумевает сочетание этих двух моментов, ибо ей соответствует выход за свои пределы, в результате которого на свет появляется многочисленное потомство и она оказывается причиной любого выхода за свои пределы. 15

#### *II.4.3.б.6. Ответ на шестой вопрос*

*Верно ли утверждение Прокла, что умопостижаемому соответствует только мужское начало, а умопостижаемо-умному — женское?*

223. На шестой вопрос мы дадим следующий ответ. В умопостижаемом женское начало подчинено мужскому. В рассматриваемом же чине имеет место обратное: мужское начало, располагающееся здесь, подвластно женскому. Действительно, боги поведали, что Июнги в каком-то смысле обладают и отеческими качествами <sup>(1)</sup>. И если мужскому началу в каждом чине соответствует предикат «целое», то женскому — предикат «части», а если женское начало связано с инаковостью, то мужское — с единством. 20 II,60 5

#### *II.4.3.б.7. Ответ на седьмой вопрос*

*Чем отличается инаковость, входящая в число родов сущего, от инаковости, располагающейся в первом чине умопостижаемо-умного?*

224. На седьмой вопрос мы ответим так. Во-первых, следует иметь в виду, что, по нашему мнению, роды сущего сущностны, они являются словно частями сущего. Напротив, инаковость в первом чине умопостижаемо-умного выступает как нечто единичное <sup>336</sup>. В самом деле, эйдосами оказываются отнюдь не инаковости, а сущности, появившиеся на свет в согласии с ними. Во-вторых, роды и виды подразумевают наличие раздельности и противоположности, и потому даже их генады делимы 10

<sup>(1)</sup> См.: Халдейские оракулы, фр. 77.

- и имеют облик стихий, и то же касается плером<sup>337</sup> всеобщих сущностей, а также плером сущностей, в результате выхода за свои пределы отделяющихся от этих всеобщих сущностей. Пары<sup>(1)</sup> же, рассматриваемые Парменидом<sup>(2)</sup><sup>338</sup>, оказываются своего рода всесовершенным наглядным представлением всесовершенных космосов, а отнюдь не их частей или стихий. Ведь всеобщий ум в себе самом производит на свет роды и виды <в плане их тождественности><sup>339</sup>, а инаковость появляется в его рамках каким-то другим способом, ибо он весь и в целом одновременно оказывается и объединенным, и разделенным.
- Итак, тождественное, иное, движущееся, а значит, и покоящееся вместе образуют <умное> устройство в целом, и движение и покой оказываются его частями. Наконец, в-третьих, необходимо учитывать, что роды <сущего> в сфере частного аналогичны всеобщим устройствам, поскольку любой отдельно взятый ум стремится содержать в себе всем те объекты, которые существует во всех умных чинах<sup>340</sup>. Вот почему Парменид, проводя аналогию с родами, располагающимися в сфере отдельного, на самом деле направляет наши мысли к их неделимым причинам. Он полагает, что мы на самом деле рассматриваем здесь отнюдь не такие роды, а всесовершенные устройства, оказывающиеся причинами родов, которые мы соотносим с видами.
- Что же далее? Не следует ли считать родами <сущего> в собственном смысле этого слова лишь роды, относящиеся к сфере всеобщих космосов? Однако разве может какая-то одна, хотя бы и господствующая, часть создавать то или иное устройство в целом? Нет — лишь когда на первом месте оказывается всесовершенное своеобразие, идущее впереди родового, гипостазირуется и оформляется любое устройство в целом.

#### II.4.3.б.8. Ответ на восьмой вопрос

*Почему число состоит из сопоставимых единиц, хотя оно и образуется из единого, иного и сущего? Присутствует ли в них нечто, обуславливающее их сопоставимость?*

- 10 225. На восьмой вопрос мы дадим следующий ответ. Лучше считать каждую единицу, <входящую в состав числа,><sup>341</sup> сопоставимой с остальными в качестве единого, а не иного. Более того, лучше было бы утверждать, что любая монада, входящая

(1) Платон. Парменид, 143d6. (2) См.: Там же, 143c1-2.

в состав числа, является триадой<sup>342</sup>; тогда получилось бы, что число образуется из подобных друг другу и сопоставимых монад. Действительно, каждая монада, как было сказано выше<sup>(1)</sup>, 15 оказывается по крайней мере триадой; тогда все монады будут сопоставимыми, так как станут обладать общим обликом. Ведь любая монада сама есть число; кроме того, она является монадой какого-то числа.

#### II.4.3.б.9. Ответ на девятый вопрос

*Что Платон понимает под просто числом, добавляя к которому сущность, он получает сущностное число, а прибавляя единое,— единичное? И почему он не упоминает о числе, связанном с инаковостью?*

226. Далее, на девятый вопрос мы ответим так. Мы полагаем, что об инаковости, сущем и едином можно говорить в двух смыслах: просто как о специфических чертах и как о сущно- 20 стях, пребывающих друг в друге, а специфику свою обретающих вследствие преобладания одного собственного признака из трех. То же касается и числа: с одной стороны, оно представляет собой специфическую черту, а с другой — сущность, в которой преобладает тот или иной собственный признак. Итак, всякий раз, когда <Парменид> разделяет число и соотносит его с единым или с сущим, он понимает слово «число» как ссылку на собственный признак, который приписывается единому, сущему или инаковости (ведь и единое, и сущее, и инаковость II,62 обладают собственным для них числом). И он, похоже, рассматривает только два числа, не упоминая о числе, связанном с инаковостью, поскольку вывод о нем был сделан при рассмотрении числа как собственного признака. Между тем первое, что гипотезировалось в качестве числа, как раз и необходимо определять в соотнесенности с промежуточной монадой<sup>343</sup>. В самом деле, <Парменид> рассматривает инаковость и как собствен- 5 ный признак, и как сущность, и такого же мнения необходимо придерживаться и относительно числа.

(1) См.: Наст. соч., II, р. 4.14–15.

## II.4.3.б.10. Ответ на десятый вопрос

*Если единое, сущее и иное содержатся друг в друге и каждый из них представляет собой триаду, почему в любой отдельно взятой монаде не присутствуют соответствующие им три числа?*

227. На десятый вопрос мы дадим вот какой ответ. Если инаковость сопрягается с единым, то в согласии с ней возникает единичное число, если она привходит в сущее, появляется сущностное, а если она соединяется с инаковостью — инаковое. Итак, хотя любая отдельная монада оказывается триадой, с ней должно быть связано только одно число. Действительно, там, где присутствует одна инаковость, может возникнуть лишь одно число, и только если речь будет идти о трех инаковостях, следует говорить о появлении трех чисел. Если же есть три генады и три сущности, но лишь одно число, возникающее благодаря инаковости, привходящей разом в единое и в сущность, со своим появлением это число будет выделять собственные для него <сущее> и единое. Таким образом, в единичном числе на первом месте должно стоять единое, а на втором — сущее, произрастает же это число благодаря инаковости, вследствие существования которой единое и сущее *дробятся* <sup>(1)</sup> при выходе за свои пределы — как при ограниченном рамками монады, так и при приводящем к возникновению от монады числа.

## II.4.3.б.11. Ответ на одиннадцатый вопрос

*Как Платон строит аподиктическое рассмотрение сущностного числа?*

228. Итак, после того как были даны приведенные определения, мы можем ответить на одиннадцатый вопрос, касающийся того, каким образом <Парменид> аподиктически рассматривает сущность, разделяющуюся вместе с числом. Если единое существует, говорит он, и не является безучастным единым, то, разумеется, и число не могло бы, пожалуй, оказаться безучастным; при этом <число допускает участие в себе,> потому что его части в свой черед, конечно же, выступают предметом сопричастности. Таким образом, в согласии с каждой частью числа на свет появляется сущее. Следовательно, имеется много сущих <sup>(2)</sup>. Возможно, так <Парменид> доказывает, что в числе предвосхищается много способов участия в сущем, однако

<sup>(1)</sup> Платон. Парменид, 144b4–5; с4. <sup>(2)</sup> См.: Там же, 144a4–6.

все они берут начало лишь от одной сущности. В таком случае математическое число описывает много сущностей, потому что каждая его часть принимает участие в сущности. Впрочем, может быть, <Парменид> имеет в виду участие <единого в сущности>, о котором он говорил выше <sup>(1)</sup>, подразумевающее, что единое обладает сущностью, зависящей от него. Поэтому он делает вот какой логический вывод: «Следовательно, если есть единое, то должно существовать и число» <sup>(2)</sup>, — а затем добавляет: «Разве число не оказывается бесконечным по количеству и участвующим в сущности?» <sup>(3)</sup> Тем самым он дает определение участию <числа в сущности>, подобное исходному тезису об <участии> единого <в сущности> <sup>(4)</sup>. Поэтому, если число совершает выход за свои пределы, либо его части должны быть безучастными (а это невозможно, ибо целое такое участие допускает, более того, в качестве предмета сопричастности выступает даже единое), либо необходимо, чтобы и сущность выходила за свои пределы в виде частей, зависящих от частей числа. Только тогда многие генады смогут участвовать во многих сущностях, подобно тому как единая генада участвует в одной всеобщей сущности. В самом деле, ясно, что и в рассматриваемом чине следует части последней считать своего рода ее потомством. Итак, единичное число будет порождать сущностное: подобно тому как единичное число появляется на свет благодаря инаковости, сущностное возникает вследствие сущностной инаковости. Итак, сколько имеется частей у данного числа (я говорю о единичном числе), столько же их есть и у сущности (я имею в виду сущность, соприкасающуюся с единым); действительно, изначально сущность в явном виде в таком состоянии не находилась (не следует забывать, что мы рассматриваем здесь высший чин умопостижаемо-умного). II,64

Что же это за число, выступающее в качестве предмета сопричастности? От какой из трех монад оно возникло? Пожалуй, <Парменид> поступает в данном случае точно так же, как тогда, когда он сводил три триады к одной <sup>(5)</sup> 344, показав, что их три только в том смысле, что любую триаду всегда можно рассматривать с трех разных точек зрения. Здесь он также сводит три числа к одному, совокупному, но предстающему в трех формах — в качестве единичного, инакового и сущностного; подчеркнем, что в состав каждого числа входит 5

(1) См.: Платон. Парменид, 143a4. (2) Там же, 144a4. (3) Там же, 144a6–7.

(4) См.: Там же, 143a4–5. (5) См.: Там же, 143c1–2.

- 10 инаковость. Действительно, сущее присутствует в едином как своего рода его проекция, а единое располагается <в> сущем в смысле сопричастности. Разумеется, оба они обладают также собственными ипостасями, каковыми оказываются генада и зависящая от нее сущность. Напротив, инаковость является лишь собственным признаком, ибо изначально существовало только два предмета — единое и сущее. И в умопостигаемом соответствующим каждому из них идиомы были общими для обоих таких предметов, а в рассматриваемом первом чине умопостигаемого они оказываются специфическими для каждого из них, поскольку здесь единое отделено от сущего. Безусловно, сущее в рассматриваемом чине не будет чем-то лучшим, чем в умопостигаемом, напротив, дело обстоит обратным образом, ибо сущее здесь в меньшей мере возвращается к самому себе, поскольку оно меньше похоже на единое. Итак, число в самом первом смысле этого слова располагается в едином и лишь после того и во втором смысле — в сущности.

#### II.4.3.6.12. Ответ на двенадцатый вопрос

*Как Платон строит аподиктическое рассмотрение единичного числа?*

- 20 Вот как <Парменид> доказывает, что выход числа за свои пределы должен сопровождаться рядоположным ему выходом за свои пределы сущности. Однако разве должно при этом делиться и превращаться в число единое? (229.) Может быть, есть только сущностное число? Таков смысл двенадцатого вопроса. Есть, утверждает <Парменид>, много частей сущности, и ни одна из них не могла бы быть частью сущности, если бы она была ничем<sup>(1)</sup> 345. Значит, любая такая часть всегда является чем-то — каким-то определенным единым<sup>(2)</sup>; кроме того, с любой частью сущности всегда связана часть единого<sup>(3)</sup>, выступающего в качестве предмета участия. Его можно считать устойчивым свойством (ἔξις) сущности.
- II,65 5 Итак, допустим, любая часть сущности будет каким-то определенным единым — разумеется, в той мере, в какой она является именно отдельно взятой частью. Однако из чего следует, что все эти части будут представлять собой множество самосовершенных генад? Ведь положенному в их основание единому

(1) См.: Платон. Парменид, 144c1–3. (2) См.: Там же, 144c4–5. (3) См.: Там же, 144c6–7.

не противостоит ничто. В самом деле, примерно таким же способом кто-нибудь мог бы доказать, что даже демонический ум зависит от самосовершенной генады, поскольку он также есть не что иное, как определенное единое, более того, он является частью сущности. Пожалуй, при посредстве данного рассуждения, полагает <Прокл>, <во-первых> можно доказать существование просто генад, при том что различные генады возникают по-разному и какие-то из них являются самосовершенными, а какие-то существуют лишь в смысле сопричастности. <Во-вторых,> ниже <Прокл> говорит: «Любая сущность в согласии со своим своеобразием участвует в собственной для нее генаде»<sup>346</sup>. Наконец, в-третьих, он утверждает: «Единое, в котором участвует многое, служит предметом сопричастности как единое сущее. Действительно, единое создает множество — единое сущее». Например, многие отдельные живые существа всегда участвуют в едином живом существе, хотя этих существ много — если не по виду, то по числу. Хотя все сказанное <Проклом,> несомненно, правильно, оно ничего не дает для разрешения выдвинутой апории. В самом деле, Парменид дерзнул заметить, что любая отдельно взятая часть сущности, если она не будет как-то соотноситься с единым, превратится не во что иное, как в само ничто<sup>(1)</sup>.

По всей видимости, лучше было бы разрешить данную апорию следующим образом. Во-первых, когда <Парменид> говорит: «Если единое существует», он имеет в виду единое, от которого зависит сущность. Однако нет ничего противоположного ему, например, нет бытия как части сущности, не зависящей от единого: предположить его существование было бы абсурдно хотя бы на том основании, что в комментируемом диалоге рассматривается божественная сущность. Действительно, <Парменид> изучает единое, участвующее в сущности; значит, такая сущность, со своей стороны, должна участвовать в едином. Таким образом, ее части, как и сущность в целом, будут участвовать в едином, от которого эта сущность зависит. В противном случае ни одна ее часть не была бы единым; если допустить это, получится, что сущность никак не связана с последним. То же, что является не-единым в том смысле, что оно никак не связано с единым, <Парменид> называет «ничто». Ведь любая отдельная вещь есть какое-то определенное единое, а такому единому логически противостоит ничто.

<sup>(1)</sup> См.: Платон. Парменид, 144c3.



- Во-вторых, <Парменид> показывает, что любая часть сущности есть какое-то определенное единое, то есть объединенное, и таковым оно является в плане сопричастности. Это он делает с той целью, чтобы доказать, что любая часть сущности в каком-то смысле есть нечто отдельно существующее, что она является единым, а не числом (к последнему заключению можно было бы прийти на основании выдвинутого <Парменидом> предположения, что части сущности выделяются вместе с частями числа, тем более что затем он предпосылает многие сопричастности многим самосоввершенным генадам). Затем <Парменид> замечает, что выдвинутый им тезис пока еще не доказан, ибо многие сопричастности иногда могут брать свое начало и от одной генады. *«А может ли единое остаться целым, если оно находится во многих местах одновременно? Подумай об этом»* <sup>(1)</sup>. <Аристотель> отвечает, что это невозможно. И к какому же выводу <Парменид> приходит? Пожалуй, к следующему: присутствие единого в чем-то показывает, что это единое не является самым единым, напротив, единое, существующее самостоятельно, отличается от единого, располагающегося в другом. Последнее есть единое, выступающее в качестве предмета сопричастности <sup>(2)</sup>. Таким образом, единое, сопряженное с сущностью в целом, не может сопрягаться и со всеми отдельными ее частями. Например, генада космоса не могла бы присутствовать, скажем, в Солнце и одновременно располагаться в космосе в целом. Следовательно, должна существовать отличающаяся от нее, частная генада Солнца. Стало быть, если бы божественная сущность выходила за свои пределы в виде многих сущностей, то и генада была бы вынуждена совершать выход за свои пределы в виде множества частных генад.
- Действительно, целое всегда должно быть вещью одного порядка с другим целым, и единая <генада> не может принадлежать к вещам одного порядка со множеством сущностей. Например, единая душа не могла бы располагаться во многих телах разом. Напротив, участвовать в чем-то одном, несомненно, могут многие предметы, относящиеся к вещам иного порядка. Скажем, все тела в космосе причастны единой душе космоса. Итак, в данном случае необходимо вспомнить о способе осуществления участия, описанном <Парменидом> в начале его рассуждения <sup>(3)</sup>, поскольку там речь шла об участии друг в друге вещей

<sup>(1)</sup> Платон. Парменид, 144c8–d1. <sup>(2)</sup> См.: Платон. Парменид, 144d2–4. <sup>(3)</sup> См.: Платон. Парменид, 142b5–c1.

одного порядка: <Парменид> утверждал, что, если единое существует, имеется такой объект, как единое сущее, потому что тогда речь шла о связи самосовершенных предметов.

Следовательно, поскольку имеется сущностное число, есть и единичное. Однако почему <Парменид> не построил аподиктическое рассмотрение единичного числа на основании представления о числе как таковом, коль скоро любая часть последнего также представляет собой какое-то определенное единое? Вероятно, во-первых, не вполне очевидно, является ли каждая часть числа таким единым, ибо всякая часть числа в свой черед оказывается числом. <Во-вторых,> единичное число нужно было как-то соотнести с сущностным и с этой целью пришлось бы вернуться к только что приведенным доказательствам. Поэтому <Парменид> в своем рассуждении соединил между собой аподиктические рассуждения обоих чисел <sup>(1)</sup>. Далее, <в-третьих,> единое, соприкасающееся с единым, располагающимся в рамках числа, могло бы показаться чем-то иным <самому единому>, поскольку число пребывает в самом едином (хотя бы и благодаря инаковости), а соприкосновение по природе всегда происходит с тем, что зависит от чего-либо, но не располагается в нем. Похоже, <Парменид> соотносит два числа с одной-единственной монадой; на самом же деле он описывает появление чисел, соответствующих каждой Июнге <sup>347</sup>, используя один и тот же метод. Действительно, в чине любой Июнги присутствует как единичное, так и сущностное число, поскольку каждому из них выделена определенная доля инакового числа. А самым первым <Парменид> исследует просто число, и целями его оказываются одновременно и рассмотрение специфических черт числа, и исследование гипотезы о промежуточной Июнге <sup>348</sup>, в чине которой наиболее ярко проявляет себя число, выступающее в качестве именно числа; кроме того, описание просто числа способствует и разграничению чисел, которые всегда подпадают под один из двух видов: сущностное и единичное.

#### II.4.4. Десять замечаний по тексту Платона

230. Давайте теперь вкратце рассмотрим все текстуальные проблемы, которые необходимо исследовать, изучая первый чин умопостижаемо-умного.

<sup>(1)</sup> См.: Платон. Парменид, 144e1–7.

## II.4.4.1. «Парменид», 143a4–6

- Почему, начав: *«Не утверждаем ли мы, что единое участвует в сущности и именно по этой причине есть?»*, <Парменид> добавил: *«И именно поэтому единое сущее оказалось многим?»* <sup>(1)</sup> Скорее всего, не только потому, что высший чин
- 15 умопостигаемо-умного аналогичен высшему чину умопостигаемого, но и по той причине, утверждает <Прокл>, что рассматриваемый чин происходит от бесконечного множества <sup>(2)</sup>, причем оказывается отграниченным от него. Как раз поэтому <Парменид> и говорит: *«Что же? Само единое, которое, как мы утверждаем, причастно сущности...»* <sup>(3)</sup> Он подчеркивает, что, рассматривая сейчас единое, обособленное от сущего,
- 20 он имеет в виду не безучастное единое, а единое, иное сущему. Впрочем, необходимо было упомянуть еще и о том, что, раз единое, участвующее в сущности, является многим, единое и сущее оказываются числом, поскольку они участвуют
- II,69 в инаковости, придающей множеству дискретность. Кроме того, следовало отметить, что умопостигаемое множество было связано с единым сущим, а располагающееся в первом чине умопостигаемо-умного — с единым и самим сущим. Первые различия возникают в чине, следующем за умопостигаемым, которому было свойственно <не>различимое <sup>349</sup> единство. Именно поэтому <Парменид> начинает обсуждение рассматриваемого чина словами: *«Подойди к вопросу еще и следующим образом»* <sup>(4)</sup>. Тем самым он подчеркивает, что переходит к рассмотрению следующего рода. Наконец, нужно отметить вот еще что. Раздельность в первом чине умопостигаемо-умного весьма значительна. С этим согласен и <Прокл>. Далее, инаковость дарует дискретность; как раз поэтому получается, что понятие «начало» подразумевает наличие дискретности. Слово «подойди» (ἵθι), вероятно, представляет собой намек на свойственное рассматриваемому чину жизненное движение; по крайней мере, во второй гипотезе <Парменид> использует его только здесь.
- 5

## II.4.4.2. «Парменид», 143b2–3

231. Во-вторых, *«коль скоро единое не является сущностью, а как единое участвует в ней»* <sup>(5)</sup>, оно, пожалуй, оказывается

<sup>(1)</sup> Платон. Парменид, 143a4–6. <sup>(2)</sup> Там же, 143a2. <sup>(3)</sup> Там же, 143a6–7.

<sup>(4)</sup> Там же, 143a4. <sup>(5)</sup> Там же, 143b2–3.

чем-то иным сущности. Между тем единое участвует в сущности и в рамках умопостигаемого, <почему же там единое не является чем-то иным сущему?> <Во-первых,> Парменид, похоже, полагает, что и в умопостигаемом до некоторой степени проявляется инаковость <единого и сущего> <sup>(1)</sup>. <Во-вторых,> в умопостигаемом единое просто участвует в сущности, а в первом чине умопостигаемо-умного оно участвует в ней как *единое*. Слова «как единое», похоже, указывают, что единое здесь уже обладает всеми специфическими чертами единого как такового, поскольку оно существует отдельно от сущего. Напротив, в умопостигаемом единое не обособлено от сущего как *единое*, ибо в качестве единого оно в каком-то смысле и участвует <в сущем>, и выступает для него предметом сопричастности. В-третьих, в умопостигаемом выступающее предметом участия словно скрыто под покровом доминирующего участвующего, в то время как в первом чине умопостигаемо-умного сущность является самостоятельной и существует в чистом виде <sup>(2)</sup>. Поэтому <Парменид> сперва сказал: «Коль скоро единое не является сущностью» <sup>(3)</sup>. Тем самым он попытался подчеркнуть, что сущность здесь оказывается самостоятельной, существующей отдельно от единого. Наконец, <в-четвертых,> в умопостигаемом сопричастность следует скорее считать общностью, и только в первом чине умопостигаемо-умного происходит деление на предмет участия и участвующее в чистом виде; вот почему промежуточное положение между ними должна занимать инаковость.

#### II.4.4.3. «Парменид», 143c4; 7

232. В-третьих, почему <Парменид>, чтобы доказать, что <единое и сущее, единое и иное, а также сущее и иное> есть два, сперва рассматривает понятие «оба»? <sup>(4)</sup> Действительно, если единое и сущее есть *оба*, а *оба* — это два, логический вывод вполне очевиден. Однако разве на том основании, что единое и сущее есть *оба*, единое и сущность в совокупности также можно было бы назвать «оба»? «Но возможно ли, чтобы то, что правильно называется «оба», было бы таковым, а двумя — нет? — Невозможно» <sup>(5)</sup>. Так с какой же целью <Платон> вводит понятие «два», опираясь на понятие «оба»? Не свидетельствует ли

(1) См.: Платон. Парменид, 142b7–8. (2) Ср.: Там же, 143a4–5. (3) Там же, 143b2. (4) Там же, 143c4. (5) Там же, 143d1–2.

его рассуждение, что «оба» есть определенная диада, и лишь от такой диады он переходит к простой диаде? В самом деле, его исследование посвящено просто диада. Почему же он сперва провел аподиктическое рассмотрение определенной диады, а диаде, которой, собственно, и посвящено рассуждение, особого внимания в своем доказательстве не уделил? По какой причине он прямо не сказал, что единое и сущее есть два, а прибег для обоснования этого тезиса к рассмотрению понятия «оба»?

На данный вопрос следует дать вот какой ответ. Диада всегда представляет собой сочетание двух предметов, существующих отдельно друг от друга. Действительно, число отличается от множества тем, что оно объединяет многие рассеянные предметы в арифметические группы, множество же как множество чем-то соединяющим предметы между собой, в общем случае не является. Таким образом, функция соединения свойственна только числу. Следовательно, диада есть нечто соединяющее единое и сущее в единую совокупность и превращающее их в два. Как раз понятие «совокупное» <Парменид> и вводит при посредстве термина «оба». В самом деле, разница между словами «каждое» и «оба» такая же, как между словами «в совокупности» и «по отдельности»; стало быть, имя «оба» означает «вместе говорить об иных друг другу предметах»<sup>350</sup>. Как раз поэтому Парменид и добавил: «... правильно называется». Тем самым он подчеркнул, что правильный смысл имени «оба» состоит в том, что, используя его, мы рассматриваем как некую совокупность предметы, иные друг другу; то же самое имеет место, когда мы связываем с любыми другими отдельно взятыми вещами число. И если последнее выполняет функцию соединения, то, разумеется, потому, что любое определенное число есть ссылка на множество, ограниченное пределом; напротив, само число как таковое чем-то, ограниченным пределом, не является, поскольку у него нет каких-либо границ. Конечно, если любое отдельно взятое число [не] является чем-то ограничивающим<sup>351</sup>, оно по природе в силу этого должно быть целым. Вероятно, число есть нечто, ограничивающее пределом до бесконечности, поскольку все время, без конца, появляются все новые и новые числа, порождающие новые и новые пределы, в рамках которых вещи соединяются между собой. Итак, число в плане присущей ему способности к порождению оказывается беспредельным<sup>352</sup>, но порождает оно то, что ограничено пределом. Напротив, по своему виду число всегда есть нечто, ограниченное пределом, более того, оно само оказывается, попросту говоря, пределом<sup>353</sup>.

Однако в качестве чего-то, порождающего множество, число беспредельно. Поэтому бесконечное множество является таковым во всех возможных смыслах, <а множество, соответствующее числу, беспредельно> если не в качестве множества, то, по крайней мере, как потомок беспредельности, в то время как единое сущее оказывается порождением предела. Вот что следует сказать сейчас по данному поводу. 20

#### II.4.4.4. «Парменид», 143d2–5

233. Далее, в-четвертых, почему <Парменид>, сделав логический вывод, касающийся диады, вновь разделяет два на один и один? <sup>(1)</sup> <Прокл> отвечает: поскольку первый чин умопостижаемо-умного является разделяющим, <Парменид> начинает с деления <sup>(2)</sup> и заканчивает делением <sup>(3)</sup>. На самом деле здесь он, похоже, начинает рассуждать о триадах: каждую из двух частей диады он считает чем-то одним, монадой, дабы получить возможность, прибавив ее к диаде, образовать триаду. Вот почему к ранее высказанному предположению <sup>(4)</sup> как к своего рода лемматииу <sup>354</sup> он добавляет следующий протасис: «Если каждое из них — одно, то разве при сложении всякой единицы с любым парным сочетанием, все вместе не становится тремя?» <sup>(5)</sup> <sup>355</sup> II,72 5

#### II.4.4.5. «Парменид», 143e5–7

234. В-пятых, <Парменид> делает следующее умозаключение: «Что же? Если есть три и дважды, и два и трижды, разве нет необходимости, чтобы существовали также три дважды и дважды три?» <sup>(6)</sup> <sup>356</sup> Казалось бы, нужно было сказать: «Три дважды и трижды два». В самом деле, выше был выдвинут тезис: «Если есть два». <Прокл> высказывает предположение, что так <Платон>, по всей видимости, подчеркивает способность возвращать к себе, свойственную первому чину умопостижаемо-умного, и именно поэтому начинает и заканчивает рассуждение одним и тем же выводом. Значит, данный чин <Платон> рассматривает в данном случае прежде всего с точки зрения возвращения, а не выхода за свои пределы. Однако, скорее всего, следовало бы предпочесть вот какое решение. При рождении, 15

<sup>(1)</sup> См.: Платон. Парменид, 143d2–3. <sup>(2)</sup> См.: Там же, 143b1–4. <sup>(3)</sup> См.: Там же, 143d1–5. <sup>(4)</sup> См.: Там же, 143d2–3. <sup>(5)</sup> Там же, 143d5–7. <sup>(6)</sup> См.: Там же, 143e5–7.

основанном на парных сочетаниях<sup>357</sup>, всегда появляется одно и то же число. Действительно, и дважды три, и трижды два в результате дают шесть, так что одно арифметическое выражение ничем не отличается от другого. Поэтому <Парменид> удовлетворялся инверсией используемых им терминов (ἀντιστροφῇ). Пожалуй, тем самым он намекнул еще и на тот факт, что в любом потомке отцовское начало всегда преобладает над материнским, даже если в одном из них материнские качества выражены слабее, а в другом — относительно более ярко<sup>358</sup>. Может быть, стоит еще отметить, что «трижды два» указывает на число, соответствующее понятию «дважды», поскольку это «дважды» необходимо взять три раза, ибо только при их сложении получится трижды два. Возможен и вот какой подход. Если диада умножается на триаду, получается дважды три, а если триада на диаду — трижды два. На первом месте в каждом из этих арифметических выражений стоит множитель, а на втором — множимое; таким образом, три умножается на два и в результате получается трижды два.

#### II.4.4.6. «Парменид», 144a4

235. В-шестых, почему, сделав вывод о необходимости существования всех чисел, <Парменид> заключил: «Следовательно, если есть единое, необходимо существовать и числу»? (1) Вероятно, полагает <Прокл>, это логический вывод, подытоживающий сказанное. В самом деле, <Парменид> отвечал на вопрос, является ли само единое, если рассматривать его отдельно от сущего, многим. Но, может быть, здесь он уже приступает к доказательству тезиса, что сущность также является многим. Действительно, поскольку единое есть предмет сопричастности для сущего, значит, число — предмет участия для сущности. Стало быть, многое, связанное с числом, оказывается предметом сопричастности для многого, соответствующего сущности. Поэтому <Парменид> и спросил: «В самом деле, разве число не оказывается бесконечным по количеству и причастным сущности?» (2) Затем он сделал следующий логический вывод: «Если все число участвует в сущности, то ей будет причастна и каждая часть числа» (3). Стало быть, и сущность состоит из множества частей, поскольку имеется много частей

(1) Платон. Парменид, 144a4. (2) Там же, 144a6–7. (3) Там же, 144a7–9.

числа, связанных с ними отношениями участия. Следовательно, если единое существует, должно иметься и число, причем ему необходимо быть причастным сущности. И если с любым числом сопряжена сущность, то в выходе за свои пределы каждую часть числа будет сопровождать часть сущности. 20

#### II.4.4.7. «Парменид», 144b1–2

236. В-седьмых, почему <Парменид> сказал: «Сущность не отсутствует ни в одном из сущих» <sup>(1)</sup>, если сущность и сущее есть одно и то же? И вообще — <почему> в заданном им вопросе положение, что сущих много, принимается как самоочевидное? Скорее всего, такое его заключение опирается на наличие у числа многих частей. А на каком основании он утверждает, что многие сущие есть части сущности? Пожалуй, как он сам сказал, смешно было бы вообще задаваться вопросом, не появились ли многие сущности от одной <sup>(2)</sup>, ибо любое множество возникает от собственной монады. Почему же он считает, что сущность сущих есть монада? Потому что сущность есть нечто общее для них; заметим, что все общее происходит от единого. Поэтому если сущность не отсутствует ни у одного из сущих <sup>(3)</sup>, она является чем-то общим для них. И если сущность в плане сопричастности является чем-то общим для всех сущих, а в наличном бытии идет впереди них, значит, сущие есть части сущности, подобно тому как многие отдельные числа являются частями числа вообще, а частями единого, как будет показано, оказываются многие генады <sup>359</sup>. 5 10

#### II.4.4.8. «Парменид», 144c4–5

237. В-восьмых, почему <Парменид> дает при рассмотрении сущности дополнительное определение, когда говорит: «Напротив, если, я полагаю, она существует, необходимо, чтобы всегда, когда она существовала бы, она была каким-то определенным единым»? <sup>(4)</sup> Что означают слова «когда она существовала бы»? Ведь, казалось бы, следовало сказать: в той мере, в какой <любая часть сущности> существует, она является каким-то определенным единым. Действительно, не будучи 15

(1) Платон. Парменид, 144b1–2. (2) Там же, 144b3–4. (3) Там же, 144b1–2.

(4) Там же, 144c4–5.



- единым, она не могла бы существовать. Так вот, указывает ли данный тезис на равную необходимость существования и бытия каким-то определенным единым или <Парменид> подчеркивает, что между этими двумя состояниями должны иметься какие-то различия? В самом деле, то, что *существовало бы*, есть часть сущности, а <какое-то определенное> единое — это часть единого; если самостоятельно существует одно, на равных основаниях должно иметься и другое, и если речь о бытии части сущности идет в смысле сопричастности, то и единое должно рассматриваться с точки зрения сопричастности. Поэтому если среди худших родов <sup>360</sup> сущность не является таковой в строгом смысле этого слова, ибо эти роды возникают в результате нисхождения <sup>361</sup>, то и связанная с ними генада не будет полностью обособленной. И может быть, подобно тому как сущность в этих родах является не только устойчивым свойством ума, хотя подлинная сущность всегда смешана с умом, точно так же генада в этих родах не может быть просто неким устойчивым свойством, а также каким-либо самостоятельным объектом. Генада будет находиться в сущности подобно природе, пребывающей в положенном в ее основу теле, но при этом она сохранит и некую обособленность. Удивляться этому не следует — ведь и в нашей душе единое не является лишь своего рода дополнением к ней, <как природа оказывается дополнением> к телу, напротив, оно представляет собой первое начало нашей ипостаси, и только благодаря этому мы способны порой действовать как единое целое. Однако единое в нас не обладало бы обособленной энергией, если бы ему по самой его сути не была свойственна некая обособленность. Следовательно, в каком положении будет находиться сущность, в таком же будет пребывать и единое. Значит, рассуждение, при котором вывод о существовании многих самостоятельных генад делается на основании наличия многих самостоятельных сущих, можно считать вполне доказательным.

#### II.4.4.9. «Парменид», 144с5

238. В-девятых, что означают слова «какое-то определенное единое»? <sup>(1)</sup> Для чего <Парменид> добавил «какое-то определенное»? Противопоставляет ли он, как утверждает Порфирий, это *какое-то определенное единое* и ничто <sup>362</sup>, или слова

<sup>(1)</sup> Платон. Парменид, 144с5.

«какое-то определенное» представляют собой ссылку на единое, допускающее участие в себе? Действительно, если само единое безучастно, то предметом сопричастности может быть лишь какое-то определенное единое, ибо оно одновременно является и каким-то определенным единым, и предметом сопричастности. Атрибут «какое-то определенное», полагает философ Сириан<sup>363</sup>, как раз и указывает на выступающее предметом участия. Или нужно согласиться с великим Ямвлихом<sup>(1)</sup> и считать, что за просто одним отдельно взятым предметом всегда должен идти какой-то определенный отдельный предмет, например за простым единым — какое-то определенное единое? Тогда совершенно естественно, что с отдельными частями сущности сочетаются какие-то определенные единые: с каждым отдельно взятым сущим связано какое-то определенное единое. II,76

Я полагаю, лучше придерживаться вот какого мнения. Подобно тому как обособленное единое не может быть только безучастным, какое-то определенное единое также не может выступать в качестве единого, во всех отношениях допускающего участие в себе. Например, любой ум, допускающий участие в себе, поскольку он является умом, безучастен, а раз он есть какой-то определенный ум, следующий за простым, первым умом, <он оказывается умом, выступающим предметом сопричастности>. Может быть, атрибут «какое-то определенное» представляет собой ссылку на любое отдельно существующее, а не только на второе единое, следующее за простым единым; тогда слова «какое-то определенное единое» указывают здесь на число. Поэтому они в данном контексте имеют тот же смысл, что и местоимение «это». В самом деле, слова «какое-то определенное» и «это» часто используются вместе. И удивляться данному факту не стоит, если, конечно, вспомнить, что любое <число> является дискретным множеством. С этим согласен и <Прокл>: «Во всяком случае, просто человек — это не все люди, напротив, есть люди и в сфере частного, существующие отдельно друг от друга, какие-то определенные люди»<sup>364</sup>. Пожалуй, атрибут «какое-то определенное» будет описывать число именно как нечто дискретное. Может быть, истинным было бы утверждение, что подобные дополнительные квалификации берут начало именно в первом чине умопостижаемо-умного. Действительно, единство умопостижаемого не позволяет применить к нему атрибуты «все» и «какое-то определенное», и уж, во всяком случае, 15

(1) См.: Ямвлих. Комментарий к «Пармениду», фр. 4 Dillon.

когда <Парменид> рассматривал гипотезу, касающуюся одного лишь единого<sup>365</sup>, он не мог назвать его ни «все́м», ни «каким-то определенным», ибо подобные квалификации подразумевают наличие раздельности, а значит, и инаковости.

#### II.4.4.10. «Парменид», 144c7; d4; e1

239. В-десятых, в заключение я отмечу, что слова «присоединяется» (πρόσεται) <sup>(1)</sup>, «присутствует» (παρεστί) <sup>(2)</sup> и «не отстоит» (οὐκ ἀπολείπεται) <sup>(3)</sup> относятся отнюдь не к единому, связанному с сущностью отношениями сопричастности, а к обособленному единому, сочетающемуся с сущностью как-то иначе.

### II.5. О среднем чине умопостигаемо-умного («Парменид», 144e3–145a4)

#### II.5.1. Десять вопросов и ответов

##### II.5.1.a. Перечень вопросов

240. Если мы намереваемся надлежащим образом исследовать средний чин умопостигаемо-умного<sup>366</sup>, необходимо ответить вот на какие вопросы.

Во-первых, каковы общие сущности умопостигаемого, умопостигаемо-умного и умного и каковы специфические сущности их чинов?

Во-вторых, почему первый чин умопостигаемо-умного не одноименен высшему чину умопостигаемого, второй одноименен среднему чину умопостигаемого, а третий чин вновь не одноименен низшему чину умопостигаемого<sup>367</sup>, хотя между всеми названными чинами легко проследить аналогию?

В-третьих, чем отличается целостность, соответствующая второму чину умопостигаемо-умного, от умопостигаемой? Является ли целостность в рассматриваемом сейчас чине гомеомерной, а умопостигаемая — негемеомерной?

<sup>(1)</sup> Платон. Парменид, 144c7. <sup>(2)</sup> Там же, 144d4. <sup>(3)</sup> Там же, 144c7; e1.

В-четвертых, почему предикат «число» идет впереди предикатов «целое» и «части»? Не получается ли, что женское начало в рассматриваемом устройении предшествует мужскому? <sup>368</sup>

В-пятых, какие характеристики по преимуществу свойственны рассматриваемому чину, сколько их и как они соотносятся между собой? 20

В-шестых, если первый чин умопостижаемого более всего выражает специфику умопостижаемого, а последний чин умного — специфику умного, «будет ли второй чин умопостижаемого наиболее ярко демонстрировать всю его специфику»?

В-седьмых, почему <Парменид>, отделив единое от сущего, 25 оставил сущее в стороне и обратился только к единому? <sup>369</sup>

В-восьмых, по какой причине <Парменид> впервые 11,78 исключил из рассмотрения сущее именно исследуя средний чин умопостижаемо-умного?

В-девятых, почему <Парменид> связывает с рассматриваемым чином предикаты «единое и многое», а также «ограниченное пределом и беспредельное»? Ведь те же предикаты он приписывает и первому, и последнему устройствам умопостижаемо-умного. Чем отличается их смысл, когда <Парменид> относит их 5 к среднему чину?

Наконец, в-десятых, почему в среднем чине умопостижаемого умного располагается не вечность, а центр жизни и почему, по Платону, данный чин оказывается хранительным?

## II.5.1.6. Десять ответов

### II.5.1.6.1. Ответ на первый вопрос

*Каковы общие сущности умопостижаемого, умопостижаемо-умного и умного и каковы специфические сущности их чинов?*

241. Итак, на первый вопрос мы дадим следующий ответ. 10  
Общая сущность всего умопостижаемого <sup>(1)</sup> есть единое сущее — совокупное, сращенное и объединенное, которому по преимуществу свойственно пребывание. Специфическая сущность первого чина умопостижаемого <sup>(2)</sup> подразумевает полную нерасторжимость, сущность второго <sup>(3)</sup> — некоторое, возникающее в той мере, в какой это возможно для умопостижаемого, разделение на беременное и плод <sup>(4)</sup>, сущность третьего <sup>(5)</sup> — 15

<sup>(1)</sup> См.: Платон. Парменид, 142b5–143a3. <sup>(2)</sup> См.: Там же, 142b5–с7. <sup>(3)</sup> См.: Там же, 142с7–d9. <sup>(4)</sup> См.: Орфика, фр. 60.

- рождение от самого себя множества умопостигаемых родов, хотя бы и в высшей мере объединенных с порождающим. Следующие божественные ипостаси подразумевают обособленность единого от сущего; они выступают как предшествующее и последующее или как несомое несущее. Общая сущность умопостигаемо-умного <sup>(1)</sup> есть разделение и соединение, она связана с выходом за свои пределы. Специфическая сущность первого чина <sup>(2)</sup> умопостигаемо-умного — намечающаяся в единстве раздельность, выступающая в форме числа, сущность второго <sup>(3)</sup> — выход в результате разделения на первое место непрерывности, существующей в виде целостности, а сущность третьего <sup>(4)</sup> — тяга (ἐπανάκλησις) частей, покидающих пределы целого, к этому целому. Наконец, общая сущность умного <sup>(5)</sup> есть возвращение к самому себе, следующее за разделением, и заключенность в собственных границах, делающие ум умом. Здесь уже мы имеем дело с эйдосами в собственном смысле этого слова, уже обретшими свою форму. Специфическая сущность первого чина умного <sup>(6)</sup> — это по преимуществу сущностное возвращение, сущность второго <sup>(7)</sup> — жизненное возвращение, а сущность третьего <sup>(8)</sup> — умное. Впрочем, эти вопросы мы еще обсудим ниже, а сейчас стоит добавить только вот еще что. Общая сущность каждого устройства наиболее ярко проявляется в его первом чине и лишь во вторую очередь, при его посредстве, оказывается свойственной всем остальным. Действительно, то, что полагает начало тому или иному устройению в целом, обуславливает и его общую специфику.

#### II.5.1.6.2. Ответ на второй вопрос

*Почему второй чин умопостигаемо-умного одноименен среднему чину умопостигаемого, в то время как первый и третий чины не одноименны соответствующим чинам умопостигаемого?*

242. Что касается второго вопроса, то вовсе не аналогия, как полагает <Прокл>, обуславливает одноименность среднего устройства умопостигаемо-умного <второму чину умопостигаемого>. В самом деле, если бы ее причиной была аналогия, те же имена, что и умопостигаемые чины, носили бы и все остальные

(5) См.: Платон. Парменид, 142d9–143a3. (1) См.: Платон. Парменид, 143a4–145b5. (2) См.: Там же, 143a4–144e3. (3) См.: Там же, 144e3–145a4. (4) См.: Там же, 145a4–145b5. (5) См.: Там же, 145b6–147b8. (6) См.: Там же, 145b6–e6. (7) См.: Там же, 145e7–146a8. (8) См.: Там же, 146a9–147b8.

чины умопостигаемо-умного, ибо они также аналогичны им. За- 15  
метим, что, как было сказано выше <sup>(1)</sup>, в применении ко второму  
чину умопостигаемого слово «целое» означает одно, а, будучи  
отнесено ко второму чину умопостигаемо-умного — совершенно  
другое. Действительно, высшее целое есть просто целое и пото-  
му оно не могло бы состоять даже из двух частей. Напротив,  
в применении к рассматриваемому чину слово «целое» указыва-  
ет на его неущербность (*δλόκληρον*); поэтому целое здесь, разу-  
меется, состоит из трех частей, ибо неущербное целое, как по- 20  
казано в «Тезете» <sup>(2)</sup>, есть все, а в состав всего должны входить  
части числом больше двух. Может быть, поэтому данное це-  
лое и порождает совершенное <sup>370</sup>, поскольку совершенным мы  
называем то, что будет всем, причем таким, которое обладает  
началом, серединой и концом <sup>(3)</sup> <sup>371</sup>. Пожалуй, если бы рассмат- II,80  
риваемая целостность происходила от единого и была обращена  
к единому <sup>(4)</sup> благодаря высшей целостности или получила бы  
свое название по аналогии с этой высшей целостностью, то  
и все остальные чины умопостигаемо-умного оказались бы ана-  
логичными умопостигаемым и носили бы одни с ними имена.  
Однако на самом деле это не столь очевидно. Впрочем, первый 5  
чин умопостигаемо-умного, <как и первый чин умопостигаемо-  
го,> есть единое, участвующее в сущем (это Парменид конста-  
тировал с самого начала <sup>(5)</sup>), а третий содержит начало, сере-  
дину и конец, как и третий чин умопостигаемого. В последнем  
чине мы наблюдаем переход от целого к бесконечной отдельности  
умопостигаемого, причем промежуточное положение между  
данными крайними состояниями занимает множество родов. 10  
Третий чин умопостигаемо-умного также предусматривает пе-  
реход к бесконечному множеству, соответствующему прямоли-  
нейной фигуре. Действительно, прямая линия по природе есть  
нечто бесконечное. <Парменид> упоминает об этом, когда да-  
ет единому апофатические определения, рассматривая начало,  
середину и конец <sup>(6)</sup>. Там он отрицает применимость к единому  
предикатов, описывающих третий чин умопостигаемо-умного, 15  
опираясь <на отрицание и бытия единого целым, и наличия  
у него начала, середины и конца>. Эти предикаты описыва-  
ют всеобщность и совершенство соответственно, высшее же их

(1) См.: Наст. соч., I, р. 65.15–66.3. (2) См.: Платон. Парменид, 205a1–2.

(3) Ср.: Там же, 145a5–6. (4) См.: Аристотель. Никомахова этика, А.4, 1096b27–28; Метафизика, Г.2, 1003a33–34. (5) См.: Платон. Парменид, 143a4–5. (6) См.: Там же, 137d5–138a1.

проявление, словно отправную точку, где берут начало все фигуры, мы видим в третьем чине умопостигаемого. И коль скоро только промежуточный чин умопостигаемо-умного без всяких оговорок одноименен второму чину умопостигаемого, причиной этого следует считать хранительное своеобразие <sup>372</sup>, собирающее части в виде одного и того же целого, и это хранительное своеобразие в наибольшей степени похоже на то, которое  
20 свойственно умопостигаемым предметам.

### II.5.1.6.3. Ответ на третий вопрос

*Чем отличается целостность, соответствующая второму чину умопостигаемо-умного, от умопостигаемой? Является ли целостность в рассматриваемом чине гомеомерной, а умопостигаемая — негемеомерной?*

243. На третий вопрос мы ответим вот как. Умопостигаемая целостность есть целостность единого сущего, а целостность во втором чине умопостигаемо-умного — единого, рассматриваемого отдельно от сущего; с этим <Прокл> согласен. Первая целостность словно испытывает родовую муку появления на свет частей, а вторая собирает вместе части, разделенные и вы-  
II,81 ступающие в качестве чисел; она превращает их в свои части, поскольку придает им непрерывность. Однако вывод <Прокла>, что целостность во втором чине умопостигаемо-умного гомеомерна, а умопостигаемая — негемеомерна, неверен. Напротив, как было сказано выше <sup>(1)</sup>, первая целостность одновременно и гомеомерна, и негемеомерна, а вторая — только гомеомерна, вернее, она будет и гомеомерной, и негемеомерной (ибо  
5 среди бестелесного часть всегда одновременно является и эйдосом <sup>373</sup>), однако доминировать в ее рамках будет гомеомерность, поскольку на первом месте в ней стоит непрерывность.

### II.5.1.6.4. Ответ на четвертый вопрос

*Почему в умопостигаемо-умном число идет впереди целого и частей, а женское начало предшествует мужскому?*

244. На четвертый вопрос легко можно было бы дать вот какой ответ. Вслед за нерасторжимым единством умопостигаемого должна была появиться дискретная раздельность  
10

<sup>(1)</sup> См.: Наст. соч., I, р. 60.4–5.

выходящего за свои пределы; как раз такую раздельность представляет собой число. Затем следовало возникнуть своего рода непрерывности, которую образовали бы дискретные объекты. В ее рамках выход за свои пределы отнюдь не прекращается, как в случае единства; напротив, эта непрерывность подразумевает соединение объектов, существующих отдельно друг от друга. Она приводит их в соприкосновение между собой, чтобы при всей своей раздельности они хоть бы в каком-то смысле 15 оказались объединенными. Таково своего рода мужское начало, располагающееся в сфере раздельности; впереди него идет женское, но сочетается браком последнее вовсе не с этим мужским началом, а с умопостигаемым мужем и отцом <sup>374</sup>:

*Сам он похитил своей только дочери срезанный цвет* <sup>(1)</sup>.

Вот почему потомство этого отца появляется на свет в другом 20 устройении. Именно так Гея рождает детей Урана, Рея — детей Крона, а Гера — детей Зевса <sup>375</sup>. Действительно, во всех этих случаях разделяющим оказывается инаковость, берущая начало в высшем чине умопостигаемо-умного. И вообще — число идет впереди непрерывности, потому что последняя, будучи непрерывностью отдельно существующих объектов, нуждается в числе, поскольку она подразумевает протяженность в трех измерениях, а в основе деления на три лежит триада. Хранительный чин <sup>376</sup> есть причина непрерывности, подобно тому как первый чин умопостигаемо-умного — причина числа, а третий — причина фигуры, слагающейся из числа и непрерывности. II,82

#### II.5.1.6.5. Ответ на пятый вопрос

*Какие характеристики и функции соответствуют отдельным чинам умопостигаемо-умного, сколько их и как они соотносятся между собой?*

245. На пятый вопрос мы дадим следующий ответ. Функции 5 ями первого чина умопостигаемо-умного оказываются произведение всего на свет и призывание (ἀνακαλεῖσθαι) всего к себе <sup>377</sup>. Эти функции являются общими для всего умопостигаемо-умного устройства, поскольку их выполняет каждый его чин, начиная с первого. Однако в первом чине функция призывания к себе именуется соединяющей, а функция, связанная с обеспечением выхода за свои пределы, — созидающей число. В применении ко второму чину функция призывания воспеается 10

<sup>(1)</sup> Орфика, фр. 98.



- как хранительная, а функция выхода за свои пределы — как разделяющая на части. Наконец, в третьем чине функция призывания реализуется в виде совершенства, а функция выхода за свои пределы — как деление на начало, середину и конец. Разница между этими парами функций такова. Созидающая число сперва приводит к превращению единого во множество самостоятельных объектов, а затем соединяющая возвращает
- 15 многое к состоянию неделимого единого. Функция разделения на части сперва обеспечивает появление на свет многих частей, а затем хранительная приводит эти части в соприкосновение между собой, причем их сумма отнюдь не превращается в объект, которому деление на части не свойственно. Кроме того, соединяющее обособлено от соединяемого, а связующее представляет собой связь многих объектов, оно подобно целому,
- 20 приводящему в соприкосновение между собой части. Далее, соединяющее части созидает непрерывность, властвующую над раздельностью, а доводящее до совершенства стремится к совершенству для каждой отдельно взятой части; делая ее совершенной, оно возвращает ее к целому, ибо любая отдельно взятая часть, отпадая от целостности, в которую она должна была бы входить, становится несовершенной. Кроме того,
- 25 целостность связует части, а совершенство предоставляет им свободу от недостатков, всегда восполняя недостающее. И целостность есть скорее сущность, а совершенство — то, что приближает сущность к цели и способствует тому, чтобы сущность находилась в хорошем состоянии. Вот почему Телесфор<sup>378</sup> стоит ниже Асклепия<sup>379</sup>: он восполняет недостающее; он обращается с зовом к тому, что не достигает пеоновой целостности
- 30 Асклепия<sup>380</sup>, и восстанавливает здоровье теми способами, которые подходят исцеляемому. Точно так же и Дионис, по словам Орфея, руководит (ἐπικραίνει) исполнением воли Зевса, в то время как сам Зевс созидает целое<sup>(1)</sup>. Помимо этого, начало, се-
- 5 редина и конец есть части, находящиеся на расстоянии друг от друга. Просто части, напротив, тесно сопряжены <между собой и> с целым. Наконец, единое соотносится со многим, оставаясь обособленным от него, в то время как целое сопрягается с частями, связанными между собой, а совершенство подразумевает существование свободной от какого-либо недостатка ипостаси частей. В самом деле, совершенным является то, что имеет на-
- 10 чало, середину и конец.

(1) См.: Орфика, фр. 218.

## II.5.1.6.6. Ответ на шестой вопрос

*Если верно, что первый чин умопостижаемого более всего обуславливает специфику всего умопостижаемого, а последний чин умного — специфику всего умного, будет ли второй чин умопостижаемо-умного наиболее ярко выражать всю специфику умопостижаемо-умного?*

246. Далее, шестой вопрос был посвящен тому, верно ли утверждение, что предикат «единое сущее», соответствующий первому чину умопостижаемого, является наиболее точной характеристикой всего умопостижаемого, что предикаты «целое» и «части», описывающие средний чин умопостижаемо-умного, выражают всю специфику умопостижаемо-умного, поскольку это устройство занимает промежуточное положение, а предикаты «тождественность» и «инаковость», связанные с третьим устройством умного, можно рассматривать как характеристики всего умного хотя бы потому, что последнее располагается на третьем месте. В самом деле, третье устройство оказывается умным, и умный ум находится в нем на третьем месте, первое есть умопостигаемый космос, и умопостигаемое в нем ярче всего проявляется в его высшем чине, наконец, умопостижаемо-умное занимает промежуточное положение, и можно предположить, что главную его суть выражает его средний чин. Так вот, всем чинам умопостижаемого соответствует предикат «единое сущее», и умопостигаемый космос полон им. Каждый чин умопостижаемо-умного в свой черед представляет собой целое и части. Действительно, соответствующие предикаты <Парменид> изучает, когда рассматривает число, а также когда исследует совершенство, поскольку начало, середина и конец представляют собой части целого и всего, ибо любая фигура есть целое и части, коль скоро фигура всегда предполагает наличие середины и краев. И в умном устройении предикаты «находящееся в себе самом» и «располагающееся в другом» предполагают, что единое оказывается чем-то тождественным и иным, и тем более это касается предикатов «движущееся» и «покоящееся»; это подчеркивает сам Парменид<sup>(1)</sup>. Итак, в каком смысле специфика того или иного чина, <первого,> второго или третьего, может быть приписана всему устройению, в которое данный чин входит? Вероятно, на этот вопрос нужно ответить вот как. Специфику любого устройства в целом можно рассматривать с двух точек зрения: во-первых, как сущность (и тогда

(1) См.: Платон. Парменид, 145e7–146a8.

- она, разумеется, должна впервые оказываться свойственной первому чину и быть присущей всем остальным чинам, входящим в данное устройство, поскольку любая сущность есть нечто порождающее <sup>(1)</sup> и, во-вторых, как специфику промежуточного, третьего или первого его чина. В первом устройении специфика первого чина и специфика-сущность есть одно и то же, в то время как в других они не совпадают. И специфика промежуточного чина подразумевает связь и сплоченность первого и третьего чинов; такой ее смысл обусловлен как раз промежуточным положением любого такого чина. Поэтому соответствующая специфика наиболее ярко проявляется как раз в центральном устройении. Напротив, специфика третьего чина подразумевает возвращение к началу; значит, она наиболее отчетливо прослеживается в третьем устройении, поскольку она соответствует третьему чину в третьем устройении. Стало быть, в данном случае специфические черты данного устройства возводятся в квадрат, и то же касается специфики среднего чина в среднем устройении.

#### II.5.1.6.7. Ответ на седьмой вопрос

*Почему Парменид, отделив единое от сущего, в дальнейшем оставил сущее без внимания и стал рассматривать только единое?*

247. На седьмой вопрос <Прокл> дает следующий просто прекрасный ответ. Замысел <Платона> состоит в том, чтобы написать теогонию <sup>381</sup>, и поскольку в умпостигаемом сущее сращено с единым, он в своей теологии при его рассмотрении учитывает и сущее. Однако когда он стал исследовать единое отдельно от сущего, изучение последнего в рамках рассуждения о богах перестало иметь смысл <sup>382</sup>. Кроме того, утверждает <Прокл>, разделив число на сущностное и единичное, <Платон> ниже всегда рассматривает все вещи как единичные и как сущностные. Но, может быть, всегда приписывая единому предикат «есть», <Платон> на самом деле никогда не рассматривает единое отдельно от сущего. Такой подход, если строго следовать истине, представляется несомненным; и тем не менее все обсуждаемые ниже предикаты <Платон> будет относить не к единому сущему, а только к единому, поскольку именно на него он прежде всего и станет обращать свое внимание.

<sup>(1)</sup> См.: Наст. соч., I, р. 103.6–104.9; II, р. 82.5–6.

### II.5.1.б.8. Ответ на восьмой вопрос

*По какой причине Парменид впервые не уделил существу внимания именно при рассмотрении среднего чина умопостигаемо-умного?*

248. А как мы ответим на восьмой вопрос? Почему <Парменид> перестал рассматривать сущее, начиная именно со среднего чина умопостигаемо-умного? Согласимся ли мы с утверждением <Прокла>, будто причина заключается в том, что апофатические определения единому <Парменид> начинает давать именно с предикатов, которые являются характеристикой данного чина? <sup>383</sup> Вероятно, этот ответ неверен (<Прокл> сам придерживается мнения <sup>(1)</sup> <sup>384</sup>, что <Парменид> первым отрицает применимость к самому единому предиката «многое» <sup>(2)</sup>); более того, следуя такому подходу, мы не только не разрешили бы возникшую апорию, но и пришли бы еще к одной. Далее, не связано ли подобное положение дел с тем, что еще при рассмотрении числа <Парменид> выяснил, что одни и те же умозаключения оказываются применимыми и к единому, и к сущему? <sup>385</sup> Но пусть даже кажется, будто он ведет рассуждение последовательно, когда говорит: «*Стало быть, единое, существуя, оказывается и единым, и многим, и целым, и частями*» <sup>(3)</sup>, — все равно он никак не связывает с единым сущее, а обсуждает именно единое, выступающее в качестве единого; <Прокл> с этим согласен. 10

Вероятно, лучше было бы ответить на заданный вопрос так. Предикат «единое сущее» является специфическим только для умопостигаемого. Поскольку чин, рассматриваемый сейчас, представляет собой средний чин умопостигаемо-умного, только кажется, будто единое сущее в его рамках присутствует и, похоже, на самом деле оно полностью внеположно ему. Напротив, в предшествующем чине единое сущее в значительной мере еще имеется <sup>386</sup>, так как этот чин располагается ближе всего к умопостигаемому. В среднем чине умопостигаемо-умного также можно обнаружить следы единого сущего, но они уже не столь отчетливы, и его присутствие здесь можно оспаривать. Наконец, в третьем чине данного устройства, где преобладают специфические черты умного, речь о едином сущем попросту не идет; поэтому здесь берет начало умная гебдомада, представляющая 20

(1) См.: Прокл. Комментарий к «Пармениду», 1097.28–29. Ср.: Прокл. Платоновская теология, II.12, р. 66.7–17. (2) См.: Платон. Парменид, 137с4–5.

(3) Там же, 145а2–3.

собой своего рода совокупность умных истоков. При рассмотрении следующих чинов <Парменид> вообще не уделяет единому сущему внимания, поскольку среди умного нет умопостигаемого, представляющего собой единое единство сущего и единого.

#### II.5.1.6.9. Ответ на девятый вопрос

*Что имеет в виду Парменид, когда связывает с первым чином умопостигаемо-умного предикаты «единое и многое» и «ограниченное пределом и беспредельное», описывающие первый и последний чины умопостигаемо-умного соответственно?*

- II,86 249. На девятый вопрос мы дадим следующий ответ. Средний чин умопостигаемо-умного, оказывающийся своего рода связкой между первым и последним чинами, в какой-то мере обладает специфическими чертами обоих названных чинов — с тем лишь уточнением, что единое выступает в нем по преимуществу в качестве целого, неразрывно связанного со многим, <представляющим в виде частей>; ограниченное же пределом содержит в себе беспредельное, подобно тому как целое объемлет части, но при этом ему до некоторой степени свойственна обособленность. Заметим, что целое как таковое не обладает краями <sup>387</sup>.

#### II.5.1.6.10. Ответ на десятый вопрос

*Почему в среднем чине умопостигаемо-умного располагается не вечность, а центр жизни, и в каком смысле данный чин оказывается хранительным?*

250. Что же касается десятого вопроса, то выше уже было сказано <sup>(1)</sup>, что вечность отвергает понятия «до» и «после», ибо в ней все вещи присутствуют вместе и разом <sup>388</sup>. Целостности же <и жизни наличие в рассматриваемом чине определенного порядка, в котором предшествующее превращается в последующее,> никак не препятствует — напротив, <благодаря этому порядку> даже сохраняется должная упорядоченность частей в целостности. <И хранительным второй чин умопостигаемо-умного оказывается> в том же смысле, в каком, согласно «Тимею», небо в нашем мире опоясывает весь космос <sup>(2)</sup>.

<sup>(1)</sup> См.: Наст. соч., I, р. 47.4–5. <sup>(2)</sup> См.: Платон. Тимей, 58а4–7.

## II.5.2. Семь замечаний по тексту

### II.5.2.1. «Парменид», 144e3–145a3

251. Что касается текста, то, во-первых, следует выяснить, где именно Парменид начинает обсуждать второй чин умопостигаемо-умного. Там ли, где утверждает <Прокл>, со слов ли: *«Однако так как части суть части целого, то единое как 15*  
*целое должно быть ограничено пределом?»* <sup>(1)</sup> Но при таком под-  
 ходе, во-первых, в доказательстве не учитываются, а значит,  
 не связываются с рассматриваемым чином предикаты «единое»  
 и «многое», хотя они и стоят на первом месте в логическом  
 выводе: *«Следовательно, существующее единое есть и единое,*  
*и многое, и целое, и части»* <sup>(2)</sup>; далее <Парменид> добавляет, 20  
 что единое является ограниченным пределом и беспредельным.  
 Однако <если согласиться с мнением Прокла,> получится, что II,87  
 и бытие единого беспредельным в ходе аподиктического рас-  
 смотрения второго чина не обсуждалось, хотя доказывать при-  
 применимость к единому лишь одного из предикатов, образующих  
 пару, бессмысленно, особенно если другой рассматривается вы-  
 ше, в рассуждении, предшествующем аподиктическому рас-  
 смотрению данного предиката <sup>389</sup>. Кроме того, <Парменид> уже  
 неоднократно делал логический вывод, что единое есть мно-  
 гое, а сущее столь же велико количественно, как и единое <sup>(3)</sup>. 5  
 Зачем же ему возвращаться к обсуждению уже рассмотренно-  
 го вопроса и еще раз вспоминать о комбинации сущностного  
 и единичного чисел (*«Следовательно, само единое, раздроблен-  
 ное сущностью, представляет собой многое и беспредельное  
 множество»* <sup>(4)</sup>)? А ведь именно так он и поступает, если не  
 считать данное рассуждение относящимся к следующему чи-  
 ну. В самом деле, <Парменид> уже детально рассмотрел все 10  
 вопросы, касающиеся чисел, а под конец разобрал комбинацию  
 сущностного и единичного чисел. Чего же еще недостает в пред-  
 шествующих логических выводах? Я со своей стороны полагаю,  
 ничего. Итак, если в рассуждениях <Парменида>, посвященных  
 второму чину умопостигаемо-умного, чего-то недостает, а при  
 обсуждении первого он, напротив, не упустил из виду ниче-  
 го, следовательно, необходимо считать, что обсуждение вто-  
 рого чина начинается сразу после рассмотрения комбинации 15

<sup>(1)</sup> Платон. Парменид, 144e8–9. <sup>(2)</sup> Там же, 145a2–3. <sup>(3)</sup> Ср.: Там же, 144c6–8; d7–e3. <sup>(4)</sup> Там же, 144e3–5.

сущностного и единичного чисел — со слов: «Следовательно, само единое, раздробленное...»<sup>(1)</sup>

### II.5.2.2. «Парменид», 144e3–5

- Во-вторых, необходимо выяснить, почему <Парменид> никак не акцентирует переход в рассуждении от первого чина умопостигаемо-умного ко второму. Действительно, он начинает его обсуждение, словно делая логический вывод из рассмотрения первого, и не проводит четкой грани между чинами<sup>390</sup>. Скорее всего, он поступает так потому, что средний чин является в рамках умопостигаемо-умного своего рода связкой и потому целостность, располагающаяся в этом чине, как-то соотносится с относящейся к предшествующему. Без сомнения, и выводы об ограниченности пределом и об обладании краями, которые свойственны единому, относящемуся к третьему чину умопостигаемо-умного<sup>(2)</sup>, должны быть словно короллари-ем<sup>391</sup>, подытоживающим приведенные выше доказательства. Совершенно иначе дело обстоит, когда <Парменид> начинает обсуждать первый чин умного: *«Далее, не будет ли единое, находящееся в таком положении, располагаться в себе самом, и в ином?»*<sup>(3)</sup> (ибо слова «находящееся в таком положении» представляют собой вполне четкий акцент в рассуждении). То же самое имеет место, когда он переходит к обсуждению второго
- II,88
- 5 *«Если так дело обстоит по природе...»*<sup>(4)</sup> и третьего *«Коль скоро <единое> обладает вышеописанными свойствами...»*<sup>(5)</sup> чин-ов умного. Данное обстоятельство (то, что предикаты первого и третьего чин-ов умопостигаемо-умного применимы и к промежуточному чину, а свойства второго чина присущи первому и третьему) является свидетельством тесной взаимосвязи, имеющей место в рамках рассматриваемого устройства. В самом деле, любому чину умопостигаемо-умного можно приписать предикаты «целое» и «части», «единое» и «многое», «начало», «середина» и «конец», а также «ограниченное пределом» и «беспредельное». Во всяком случае, о частях <Парменид> упоминает, рассматривая первый чин данного устройства, и то же касается целого и беспредельного<sup>(6)</sup>, а стало быть, и ограниченного пределом, ибо что еще могло бы означать его суждение о равенстве

<sup>(1)</sup> Платон. Парменид, 144e3–4. <sup>(2)</sup> См.: Там же, 145a4–5. <sup>(3)</sup> Там же, 145b6–7.

<sup>(4)</sup> Там же, 145e7. <sup>(5)</sup> Там же, 146b2. <sup>(6)</sup> См.: Там же, 144c6–e3.

по числу многих единичных частей многим сущностным? (1) Действительно, численное равенство подразумевает ограниченность пределом. И в третьем чине умопостижаемо-умного начало, середина и конец являются частями, а целое выступает как совершенное (2). Ведь целостность, которую образуют начало, середина и конец, представляет собой отнюдь не просто целостность, состоящую из частей вообще, напротив, она является совершенством, которое подразумевает наличие у объекта, которому оно свойственно, начала, середины и конца. Все перечисленное, разумеется, оказывается единым и многим; фигура также есть единое и многое. Со средним же чином все перечисленные предикаты <sup>392</sup> <Парменид> связывает напрямую. 15

### II.5.2.3. «Парменид», 144e3–7

В-третьих, мы должны ответить на вопрос, почему <Парменид> сперва сказал: *«Следовательно, само единое, раздробленное сущностью, есть многое и беспредельное множество»* (3), а затем добавил: *«Стало быть, не только сущее единое есть многое, но и единому самому по себе, разделенному сущим, необходимо быть многим»* (4). Видимо, он, во-первых, стремился подчеркнуть, что раздробленность свойственна единому самому по себе, а во-вторых,— что и сущность, дробящая единое, также разделена на части. Таким способом <Парменид> связывает между собой многие единичные части с сущностными, подобно тому как он поступал с числами <sup>393</sup>, чтобы подчеркнуть, что, как мы уже говорили (5), он рассматривает здесь именно второй чин 10 умопостижаемо-умного. II,89

### II.5.2.4. «Парменид», 144e4; 145a3; 144e8–9

В-четвертых, почему <Парменид> переплетает и чередует доказательства? Действительно, он делает логические выводы вот в каком порядке: единое является многим и беспредельным (6); единое есть целое и части <и ограниченное пределом и беспредельное> (7); единое, будучи целым, ограничено пределом (8). Пожалуй, такое чередование, во-первых, оказывается

(1) См.: Платон. Парменид, 144d7–e1. (2) См.: Там же, 145a8–b1. (3) Там же, 144e3–5. (4) Там же, 144e5–7. (5) См.: Наст. соч., II, р. 87.19–20. (6) См.: Платон. Парменид, 144e4. (7) См.: Там же, 145a3. (8) См.: Там же, 144e8–9.



- признаком тесной взаимной связи предикатов, приписываемых умопостигаемо-умному, наиболее отчетливо прослеживающейся в среднем чине этого устройства. Во-вторых, <Парменид> часто перемежает логические выводы, стремясь придать доказательству большую ясность.

#### II.5.2.5. «Парменид», 145a1

- II,90 В-пятых, почему <Парменид> назвал предел «охватывающим»? <sup>(1)</sup> Не потому ли, говорит <Прокл>, что предел всегда подразумевает замкнутость <sup>394</sup> и, стало быть, <Парменид> здесь готовит почву для введения понятия «фигура»? <sup>(2)</sup> Однако Платон называет здесь охватывающим предел вообще, причем данный вывод, по-видимому, не имеет обратной силы. В самом деле, охватывающим <Парменид> именуется не только предел, но и целое <sup>(3)</sup>; при этом целое есть нечто охватывающее, но оно не будет пределом. Следовательно, способность охватывать не является специфическим признаком предела как предела, хотя бы она и была присуща любому пределу. Вероятно, данная способность есть специфическая черта целостности, поскольку последняя соединяет между собой свои части, а «охватывать» и «соединять» — это в каком-то смысле одно и то же. Пожалуй, целостность охватывает, поскольку она является чем-то обособленным, и соединяет, так как принадлежит к вещам одного порядка с частями. Далее, слово «охватывать» применимо и к месту, однако место не будет целостностью, состоящей из предметов, находящихся в нем.

- Итак, почему <Парменид> считает, что пределу свойственно охватывать, хотя предел как охватывающее, разумеется, не может быть целостностью? Отчего Парменид делает логический вывод о применимости к единому предиката «предел», основываясь на понятии целостности, хотя способность охватывать и не является специфическим признаком предела? Не получается ли в результате, что целостность в каком-то смысле есть предел, поскольку она оказывается чем-то охватывающим? Может быть, способность охватывать все-таки в каком-то смысле оказывается специфическим признаком предела? Но почему тогда эта способность не будет присуща любому пределу? Например, точка не есть нечто, охватывающее линию. И почему

<sup>(1)</sup> Платон. Парменид, 145a1. <sup>(2)</sup> См.: Там же, 145b1. <sup>(3)</sup> Там же, 144e9–145a1.

способность охватывать имеется, скажем, у места, которое в качестве места отнюдь не является пределом? Вероятно, месту эта способность присуща, потому что в плане сопричастности оно также представляет собой целостность. Действительно, способность охватывать не будет специфическим признаком места. По крайней мере, она свойственна еще и многим другим объектам. Место же как таковое есть лишь вместилище вещей, которые располагаются в некоем месте. Что же касается предшествующего вопроса<sup>395</sup>, то и точка в каком-то смысле охватывает линию, поскольку она ограничивает ее, причем ограничивает она линию, которая представляет собой длину без ширины<sup>396</sup>; значит, она охватывает эту линию (с двух или хотя бы с одной стороны), невзирая на то, что она не содержит в себе линию по всей ее длине, как не содержит она в себе и вообще ничего — по крайней мере, в том смысле, в каком целое охватывает части, и в том, в каком фигуру объемлет ее замкнутая граница<sup>397</sup>. Точка охватывает линию наподобие того, как предел заключает в себе то, что им ограничено. В самом деле, предел всегда внеположен лежащему внутри его, и то же касается беспредельности. Однако последняя всегда, то есть бесконечно, оказывается внешней ограничиваемому ей предмету, предел же внеположен ему лишь единожды, поскольку все ограничиваемое находится внутри его; внутреннее же охватывается границей как чем-то внешним. Именно в этом смысле тело пребывает внутри своей поверхности, поверхность — внутри линии и, следовательно, линия — внутри точки, но не в ней<sup>398</sup>. Это имеет место, потому что точка как ограничивающее по отношению к ограничиваемому оказывается чем-то внешним в большей мере, нежели линия. Стало быть, <Парменид> поступает совершенно естественно, когда делает логический вывод о способности единого охватывать на основании применимости к нему предиката «целостность», а по такой способности, подразумевающей охват в смысле бытия границей, уже дает определение пределу как чему-то ограничивающему.

#### II.5.2.6. «Парменид», 144e3–5; 144a5–6; 6–7

В-шестых, почему Парменид рассматривает беспредельное прежде предела — и сейчас<sup>(1)</sup>, и когда он изучал число<sup>(2)</sup>, 15

(1) См.: Платон. Парменид, 144e3–5. (2) См.: Там же, 144a5–6.

и когда исследовал бесконечное множество? <sup>(1)</sup> Скорее всего, потому, что предел всегда присутствует там же, где располагается беспредельное, даже если он именуется чем-то меньшим, чем беспредельное, поскольку он подобен единому и целому и располагается между ними. Ныне же <Парменид> открыто называет его по имени <sup>(2)</sup>, дабы подготовить нас к рассмотрению телесиургического чина <sup>399</sup>, поскольку именно в этом чине действительные предметы обретают свой предел и цель. Заметим еще, что в учении <Платона> речь о пределе идет в двух смыслах: как о том, что создает сущность <sup>400</sup>, и как о том, что дарует сущим возможное для них совершенство. Именно о пределе во втором смысле здесь и идет речь.

### II.5.2.7. «Парменид», 145a2

II,92 В-седьмых, следует отметить, что <Парменид>, упоминая при рассмотрении второго чина умопостигаемо-умного о едином сущем, отнюдь не имеет в виду единое сущее как нерасторжимый объект, о котором речь шла при изучении умопостигаемого. Об этом свидетельствует тот факт, что между словами «единое» и «сущее» он помещает вводное слово «следовательно» <sup>401</sup>, тем самым подчеркивая обособленность единого от сущего в данном чине.

## II.6. О третьем чине умопостигаемо-умного («Парменид», 145a4 – b5)

### II.6.1. Десять вопросов и ответов

#### II.6.1.a. Перечень вопросов

5 252. При рассмотрении третьего чина умопостигаемо-умного следует ответить вот на какие вопросы.

Во-первых, по какой причине телесиургический чин идет за хранительным?

Во-вторых, почему <Парменид> делает логический вывод, что единое обладает краями, на основании его ограниченности пределом, а из бытия единого целым заключает, что оно имеет

<sup>(1)</sup> См.: Платон. Парменид, 144a6–7. <sup>(2)</sup> См.: Там же, 145a1.

начало, середину и конец? Не получается ли, что раз единое об- 10  
ладает лучшим свойством, оно имеет и худшее, а коль скоро ему  
присущее худшее, у него наличествует лучшее? <sup>402</sup>

В-третьих, почему при рассмотрении третьего чина умопо-  
стигаемо-умного <Парменид> делает три логических вывода <sup>403</sup>  
и три ли соответствующих объекта в наличном бытии? Мы  
должны также выяснить, почему и второму чину <соответству-  
ют три логических вывода> <sup>404</sup>. По какой причине всему данно-  
му устройению свойствен триадический выход за свои пределы, 15  
который выражается в триадичности логических выводов?

В-четвертых, почему рассматриваемый чин оказывается те-  
лесиургическим и предвосхищаются ли в его рамках, скажем,  
телестический <sup>405</sup> или демиургический виды совершенства?

В-пятых, с каким чином по преимуществу следует связы- 20  
вать стражническое (φρουρητική) своеобразие <sup>406</sup> и почему оно  
не полагает начало какому-либо устройению, в отличие от теле-  
сиургического?

В-шестых, что представляют собой совершенства трех раз- II,93  
личных видов, которые даруют три Телетарха?

В-седьмых, какую можно проследить аналогию между рас-  
сматриваемым чином и третьим чином умопостигаемого?

В-восьмых, на каком основании <Парменид> сделал вывод 5  
о третьем Телетархе? Опирается ли вывод о нем только на непо-  
средственно предшествующие рассуждения или он имеет некое  
самостоятельное значение, когда Парменид излагает божест-  
венные логические выводы?

В-девятых, что такое фигура вообще? Ведь <Парменид>  
рассматривает только прямую, округлую и смешанную (напри-  
мер, спираль) фигуры <sup>407</sup>.

<В-десятых. . . > или, разумеется, о фигуре как о замкнутом 10  
пределе? <sup>408</sup>

### II.6.1.6. Десять ответов

#### II.6.1.6.1. Ответ на первый вопрос

*Почему телесиургический чин стоит ниже хранительного?*

253. Давайте по очереди ответим на эти вопросы. На пер-  
вый мы дадим следующий ответ. <Во-первых,> хранительное  
своеобразие, свойственное частям, подразумевает их сопри-  
косновение <sup>409</sup>, а совершенство — деление на начало, середину

- и конец. Значит, сохранение подразумевает большее единство, чем совершенство. <Во-вторых>, целостность и части представляют собой моменты сущности, а совершенство — своего рода ее добродетель. В-третьих, целостность по отношению к частям оказывается чем-то порождающим, а совершенство — возвращающим их к целому, поскольку оно предоставляет последнему неущербность, то есть присутствие в его рамках всех частей без изъятия. В-четвертых, целое по своей природе отнюдь не всегда является совершенным, напротив, все совершенное есть целое. Действительно, совершенное должно обладать началом, серединой и концом, а целое может состоять даже из двух частей<sup>410</sup>. В-пятых, целое несет в себе нечто обособленное от частей, совершенное же есть своего рода предел, располагающийся в ограниченном им, оно всегда смешано с положенным в его основу, совершенством которого оно является. [6] На шестом же колене<sup>(1)</sup>, как гласит известное изречение, совершенство есть всеобщность частей; именно по этой причине <Парменид> сперва рассмотрел целостность и только потом — всеобщность. Разумеется, последняя должна гипостазироваться как сумма трех частей, ибо целостность, мать всеобщности, также состоит по крайней мере из трех частей<sup>411</sup>.

### II.6.1.6.2. Ответ на второй вопрос

*Почему Парменид делает логический вывод, что единое обладает краями, на основании его ограниченности пределом, а из бытия единого целым он заключает, что оно имеет начало, середину и конец?*

254. На второй вопрос необходимо дать следующий ответ. Во-первых, умопостигаемо-умное устройство, занимающее промежуточное положение, всегда обретает свои специфические черты по средним чинам. Поэтом средний чин, целое и части, гипостазировывает промежуточного Телетарха<sup>412</sup>, в лице которого конец соприкасается с началом<sup>413</sup>; он представляет собой своего рода целостность триады <«начало—середина—конец»>. В результате этот Телетарх рождает третьего, подобно тому как промежуточный Хранитель создает третьего, а среднее число, связанное с инаковостью, — сущностное. Первый Телетарх, уподобившись третьему <Хранителю>, связывает все в наибольшей возможной степени; стало быть, и от этого третьего Хранителя он и появляется на свет. И может быть, стоит предположить,

(1) Орфика, фр. 14 = Платон. Филеб, 66с8–9.

что первый Хранитель в каком-то смысле порождает всех трех Телетархов, ибо его сила распространяется дальше всего; действительно, мы можем заметить, что в каждом логическом выводе здесь <Парменид> упоминает предикаты «единое» и «многое». Второй <Хранитель> производит на свет первого и второго <Телетархов>, так как применимость к единому предикатов «целое» и «части» обуславливает связь с ним предикатов «обладающее краями», «и «начало», «середина», и «конец», а третий — только первого, поскольку предикат «ограниченное пределом» фигурирует только в логическом выводе, что единое обладает краями. Впрочем, возможно, ограниченное пределом гипостазировать обладающее краями лишь постольку, поскольку его можно в каком-то смысле считать целым и частями, ибо вывод, что единому свойственно быть ограниченным пределом, основан на тезисе, что единое есть целое. В самом деле, в каком еще смысле ограниченное пределом могло бы происходить от целого, если не в качестве целого? Ведь как таковое, в качестве ограниченного пределом, оно, как было показано, происходит от объекта, идущего впереди целого <sup>414</sup>. Наконец, по-видимому, стоит привести еще то, безусловно, истинное суждение, что рождения совершаются в согласии с собственными признаками, отнюдь не всегда принадлежащими чинам, идущим непосредственно впереди данных, и первые чины в каком-либо устройении не всегда появляются на свет от первых чинов предшествующих. Например, ниже <Парменид> делает вывод, что единое располагается в себе самом и в другом, отнюдь не на основании тезиса, доказанного им непосредственно перед этим, а того, который был обоснован выше <sup>415</sup>. Теологи также утверждают, что низшие боги часто рождаются от высших, а многие стоящие выше их — от богов, относящихся к чинам, непосредственно примыкающим к ним свыше. Теологии полны описаний подобных родственных связей <sup>416</sup>. Следовательно, Телетарх, которому соответствует логический вывод, что единое обладает краями, вполне может происходить от третьего Хранителя, функцией которого является ограничение пределом, а Телетарх, соотносящийся с единым, имеющим начало, середину и конец — от второго, ибо всеобщность <sup>417</sup> оказывается результатом целостности. Телетарх же, описываемый как единое, обладающее фигурой, появляется на свет от третьего Хранителя, точнее, от третьего и второго, вместе взятых <sup>418</sup>. В самом деле, поскольку соответствующий ему предикат «фигура» подразумевает наличие у объекта, которому он может быть приписан, свойства

«обладание краями», он происходит от первого Хранителя, а раз фигура всегда имеет середину, — от второго. И безусловно, это имеет место, потому что логический вывод о нем базируется на тех же соотношениях, которые свойственны описывающим его предикатам: вывод, что единое обладает краями, делается на том основании, что оно ограничено пределом, а вывод, что оно имеет середину, — на том, что оно является целым. Впрочем, эти вопросы мы еще рассмотрим ниже.

- 15 Далее, почему <Парменид> в своих логических выводах опирается только на применимость к единому предиката «ограниченное пределом», а предикат «беспредельное» не использует? И почему он учитывает в доказательстве только предикат «целое» и оставляет предикат «части» без внимания? Скорее всего, потому, что имя всему рассматриваемому чину он дает на основании лучшего элемента соответствующей антитезы. Кроме того, вывод, что единое обладает краями, опирается на тезис, что оно является целым, однако в его рамках были учтены специфические признаки и частей.
- 20

### II.6.1.6.3. Ответ на третий вопрос

*Почему при рассмотрении третьего чина умопостигаемо-умного Парменид делает три логических вывода и три ли соответствующих объекта есть в наличном бытии? Почему умопостигаемо-умному вообще свойствен триадический выход за свои пределы?*

255. На третий вопрос мы ответим так. Рассматривая данный чин, как и идущий впереди него, <Парменид> делает три логических вывода. И, изучая высший чин умопостигаемо-умного, он многими способами делает, по сути, также три логических вывода; они прежде всего касаются трех чисел, которые <Парменид>, похоже, сводит к одному совокупному числу. В согласии с истиной, он при посредстве этих логических выводов описывает, как гипостазированы три триады, причем просто число, соответствующее инаковости, он располагает в середине. И при рассмотрении данного чина три логических вывода должны быть соотнесены с телетархической триадой; с этим согласен II,96 и <Прокл>. Давайте же не будем думать, будто только тезис, что единое обладает фигурой, оказывается настоящим логическим выводом, а два других представляют собой лишь посылки<sup>419</sup>. Не следует соглашаться и с тем, что все логические выводы,

вместе взятые, соответствует третьему чину в целом, как поступают некоторые <sup>420</sup>. Мы должны констатировать, что каждый отдельно взятый логически вывод в их триаде нужно соотносить с одним из трех Телетархов. Не стоит также полагать, будто первые два из этих выводов связаны лишь с сопричастностью и что только третий описывает рассматриваемый чин в наличном бытии, хотя верно и то, что первый чин умопостижаемо-умного наиболее полно характеризует первый посвященный ему логический вывод (что единое является единым и многим; этот вывод представляет собой ссылку на единичное число, и <Парменид> впервые упоминает о нем, выясняя возможность для единого оказаться многим <sup>(1)</sup>, хотя его аподиктическое рассмотрение он и проводит в последнюю очередь <sup>(2)</sup>), средний — второй логический вывод, а третий — третий, посвященный тому, что единое обладает фигурой. С другой стороны, возможно, специфическим для каждого чина, говорит <Прокл>, является средний логический вывод: для первого — о числе, связанном с инаковостью, для второго — о целом и частях, а для третьего — о начале, середине и конце. Определенный смысл имеет и суждение, полагает <Прокл>, что к первому чину относится один логический вывод, ко второму — два, поскольку его специфику обуславливают выводы, что единое представляет собой целое и части и что оно есть ограниченное пределом, а к третьему — три, ибо он располагается на третьем месте. Однако следует предпочесть утверждение, что выход за свои пределы в рамках умопостижаемо-умного всегда оказывается триадическим, и это выражается в том, что каждому его чину соответствуют три логических вывода. Действительно, в данном, промежуточном, устройении монады превращаются в зримые и дискретные триады.

#### II.6.1.6.4. Ответ на четвертый вопрос

*Почему третий чин умопостижаемо-умного оказывается телесиургическим и превосходятся ли в его рамках, скажем, телестический или демиургический виды совершенства?*

256. На четвертый вопрос мы дадим следующий ответ. Платон, разумеется, знает о существовании демиургического и телестического видов совершенства. В «Федре» он утверждает, что

<sup>(1)</sup> См.: Платон. Парменид, 143a6–9. <sup>(2)</sup> См.: Там же, 144c2–e7.



в рассматриваемом чине происходит «наиблаженнейшее посвящение в таинства» <sup>(1)</sup>, а также что души совершают свой путь ввысь, отправляясь на пиры и празднества <sup>(2)</sup>, происходящие в третьем чине умопостигаемо-умного; он имеет здесь в виду демиургическую пищу <sup>421</sup>. Между тем Орфей сообщает, что <циклопы даровали богам> совершенство, относящееся лишь к одному, <демиургическому> виду <sup>422</sup>:

*Зевсу дарован был гром, и низверглись перуны* <sup>(3)</sup>.

- 5 Кроме того, <Орфей> утверждает, что <циклопы> обучили Афи-  
ну и Гефеста ремеслам <sup>423</sup>. Он, похоже, вообще не относит на  
их счет телестическое своеобразие — разве что мы попытаемся  
толковать гром, перун и молнию иератически <sup>424</sup>. Напротив, бо-  
ги, даровавшие «Халдейские оракулы», поведали прежде всего  
о телестическом своеобразии рассматриваемого чина и сообщи-  
10 ли, что он полагает начало таинствам <sup>(4)</sup>, а значит, открывает  
дорогу для любого совершенства вообще. Платон и в коммен-  
тируемом диалоге <sup>(5)</sup> указывает на оба обсуждающихся вида со-  
вершенства. Действительно, при посредстве логических выво-  
дов, которые он делает здесь, он в общих чертах намечает образ  
просто совершенства. Заметим еще, что, согласно оракулу, фи-  
15 гура лежит в основе всех священных знаков <sup>(6)</sup>, и эйдетическое  
совершенство каждой отдельной фигуры проявляется в свой-  
ственных для нее очертаниях <sup>425</sup>.

### II.6.1.6.5. Ответ на пятый вопрос

*С каким чином следует связывать стражническое своеобразие  
и почему оно не полагает начало собственному для него устроению?*

257. Далее, на пятый вопрос мы ответим так. Конечно же,  
стражническое своеобразие предусматривает своего рода охра-  
ну чего-то другого; бытие тем, что оно есть, свойственно страж-  
ническому началу только в сочетании с этим другим. В самом  
20 деле, дарующее совершенство выступает в качестве господина,  
а сберегающее его — всего лишь как слуга. Поэтому стражниче-  
ское своеобразие и не полагает начала собственному устроению,

<sup>(1)</sup> Платон. Федр, 253с3–4. <sup>(2)</sup> Там же, 247а8. <sup>(3)</sup> Орфика, фр. 179.1. <sup>(4)</sup> Ср.: Халдейские оракулы, фр. 177.1. <sup>(5)</sup> См.: Платон. Парменид, 145а4–b5.  
<sup>(6)</sup> См.: Халдейские оракулы, фр. 63. Ср.: Наст. соч., II, р. 101.8–11.

а соответствует среднему чину в целом, поскольку его функцией является организация связи между первым и последним и объединение разделяющегося. Более всего умопостигаемо-умное укрепляется благодаря Хранителям, поскольку они объемлют и соединяют в себе все его составляющие. Это подчеркивают сами боги: II,98

*Строгий был отдан приказ им — хранить на высотах своими  
Молний ударами горнее: волю к победе в хранителей  
Он заложил. ... (1)*

И Орфей, со своей стороны, утверждает, что Уран <sup>426</sup> стремится быть хранителем и стражем всего <sup>(2)</sup>. Располагали стражническое начало во втором чине умопостигаемо-умного также финикийцы и египтяне. 5

#### II.6.1.6.6. Ответ на шестой вопрос

*Какие три совершенства даруют три Телетарха?*

258. Каков смысл трех сделанных <Парменидом> логических выводов? Вот в чем состоит суть шестого вопроса. <Прокл>, отвечая на этот вопрос, придает значение различным интуициям. Однако лучше было бы разделить совершенство, как и сущность, на три вида: на пребывающее, выходящее за свои пределы и возвращающееся <sup>427</sup>. Символом <sup>428</sup> совершенства, соответствующего пребыванию, является обладание краями, ибо пребывание применительно к сущности также означает ее укорененность в собственном высшем чине. Символ совершенства, связанного с выходом за свои пределы, — это начало, середина и конец, поскольку выход за свои пределы оказывается завершенным, когда он проходит три названные ступени. Символ совершенства, соответствующего возвращению, — фигура, так как она появляется по завершении выхода за свои пределы, когда вовлеченное в этот выход за свои пределы соединяется с собственным началом. Действительно, фигура есть замкнутый предел <sup>429</sup>, а значит, она словно вознаграждает сущность возвращением к себе. И первый Телетарх дарует первое из трех перечисленных совершенств, второй — второе, а третий — третье. 10 15 20

(1) Халдейские оракулы, фр. 82. (2) Орфика, фр. 113.

## II.6.1.6.7. Ответ на седьмой вопрос

*В чем третий чин умопостигаемо-умного аналогичен третьему чину умопостигаемого?*

- II,99 259. На седьмой вопрос мы ответим так. Подобно третьему устроению умопостигаемого, в выходе за свои пределы достигающему состояния бесконечного множества, рассматриваемый чин воплощается в виде бесконечного числа прямолинейных фигур. В умопостигаемом впереди бесконечного множества идет целое. И в данном случае речь идет о едином, обладающем краями, и на этом основании относительно него делаются три логических вывода. Ведь у того, что имеет края, есть <начало, конец> и середина; значит, оно обладает фигурой. Кроме того, третий чин умопостигаемого есть умопостигаемая всеобщность, о которой <Платон> упоминает в «Тезетте»<sup>(1)</sup>, он представляет собой всесовершенное живое существо, рассматриваемое <Платоном> в «Тимее»<sup>(2)</sup>. Третьему чину умопостигаемо-умного <также свойственно совершенство, выражающееся в том, что соответствующая ему фигура обладает началом, концом и> серединой, а также краями. Наконец, умное деление в рассматриваемом чине предусматривает возвращение к хранительной целостности, а умопостигаемое деление в третьем чине умопостигаемого подразумевает возвращение к вечности. Поэтому боги называют два обсуждаемых устроения *ключами*<sup>(3)</sup>.

## II.6.1.6.8. Ответ на восьмой вопрос

*Опирается ли логический вывод о третьем Телетархе только на рассмотрение предшествующих причин или же он отчасти обусловлен логическими выводами, сделанными Парменидом при изучении третьего чина умопостигаемо-умного?*

260. На восьмой вопрос ответ, по сути, уже был дан выше<sup>(4)</sup>. Сейчас следует только добавить, что Парменид часто описывает выход за свои пределы, опираясь на рассмотрение предшествующих причин, и столь же часто он исследует выход за свои пределы, основываясь на выводах, сделанных при изучении того чина, которому он соответствует. Так он до некоторой

(1) См.: Платон. Тезетт, 205a1–2. (2) См.: Платон. Тимей, 31b1. (3) Халдейские оракулы, фр. 197. (4) См.: Наст. соч., II, р. 94.5–95.14.

степени поступает и здесь. Иногда, впрочем, он исследует и самогипостазирующуюся; такого подхода он станет, как правило, придерживаться в дальнейшем <sup>430</sup>. И может быть, следует отметить, что намек на логический вывод подобного рода мы видим здесь, поскольку <Парменид> обсуждает ограниченность пределом и от нее переходит к фигуре; конечно, фигуру при этом 20 необходимо понимать как замкнутый предел.

### II.6.1.6.9. Ответ на девятый вопрос

*Что такое фигура вообще?*

261. Что следует понимать под фигурой и какие существуют II,100  
виды фигуры? Таков девятый вопрос. Скорее всего, фигура представляет собой некие очертания (περίγραφή), охватывающие всю сущность, в рамках которых последняя гипостазируется как нечто самоочерчивающееся (αὐτοπερίγραφος). Поэтому <Парменид> рассматривает предикат «фигура» прежде  
умного устройства, ибо ум как раз и является самоочерчива-  
ющимся, поскольку тяготеет <sup>431</sup> к самому себе. То же касается 5  
и любого эйдоса — ему в каком-то смысле соответствуют округлая, прямолинейная или смешанная фигура, выражающая те или иные специфические черты богов, с которыми эта фигура связана. В самом деле, по какой еще причине пифагорейцы посвящали одному богу круг, другому — треугольник, третьему — квадрат, четвертому — какую-то еще фигуру, состоящую из прямых линий, или смешанную, и так далее? Например, сим- 10  
волом Диоскуров <sup>432</sup> у них была полусфера. Одному и тому же богу мудрый Филолай <sup>(1)</sup> <sup>433</sup> часто посвящает разные фигуры, подчеркивая тем самым наличие у него разных собственных признаков. И может быть, вообще говоря, округлая фигура сим- 15  
болизирует всех умных богов в качестве именно умных, а различные фигуры, состоящие из отрезков прямых, представляют собой ссылки на тех или иных частных богов в зависимости от собственных признаков соответствующих им чисел, углов и сторон. Скажем, Афины символизирует треугольник, а Гермеса — квадрат. Кроме того, Филолай упоминает еще и о том, что один из углов квадрата был посвящен Рее, а другой — Гере; вероятно, 20  
остальные углы также символизировали каких-то богов. Таково общее теологическое определение фигуры.

<sup>(1)</sup> См.: Филолай, фр. 44A14DK<sup>6</sup>.

## II.6.1.б.10. Ответ на десятый вопрос

Следует ли считать фигурой только замкнутый предел?

262. В заключение давайте ответим на десятый вопрос. Древние придерживались более общего определения фигуры и считали таковой даже один угол и любую линию, хотя бы и не замкнутую<sup>434</sup>. Примером такой фигуры может служить спираль, ссылки на которую весьма широко распространены в различных теологических построениях. Действительно, когда-то египтяне посвящали какому-то из богов угол, а также использовали в своей теологии не только спираль, но и многие другие незамкнутые фигуры, например ту, которую они называли «тет». Данная представляет собой вертикальную прямую линию, которую пересекают три наклонные черты: одна находится сверху, а две располагаются ниже<sup>435</sup>. Подобные фигуры в представлении жителей Гелиополя и Газы служили символом Зевса. Да и что тут много говорить, когда сами боги, даровавшие оракулы, поведали об одной линии, *гнутой фигурой влекомой* <sup>(1)</sup> <sup>436</sup>; они часто упоминают и о других фигурах, представляющих собой одну линию. И вообще — если к одной отдельно взятой линии применимо определение «обладающее краями, началом, серединой и концом», почему бы не считать ее фигурой, раз она обладает всеми необходимыми признаками?

## II.6.2. Четыре вопроса по тексту

## II.6.2.а. Перечень вопросов

263. Переходя к проблемам, касающимся текста, давайте ответим на следующие вопросы.

Во-первых, почему <Парменид> проводит грань между логическими выводами, что единое обладает краями и что оно ограничено пределом? <sup>(2)</sup> Разве суждения «быть ограниченным» и «обладать краями» чем-то отличаются друг от друга?

- Во-вторых, почему <Парменид>, доказывая на основании тезиса, что единое является целым, наличие у него начала, середины и конца, утверждает, будто любое целое должно состоять из этих трех частей? <sup>(3)</sup> Не замыкается ли его доказательство в порочный круг? <sup>437</sup>

<sup>(1)</sup> Халдейские оракулы, фр. 63. <sup>(2)</sup> См.: Платон. Парменид, 145a4–5. <sup>(3)</sup> См.: Там же, 145a5–b1.

В-третьих, отчего <Парменид> не провел сперва аподиктического рассмотрения фигуры вообще, а сразу начал с исследования какой-то, а значит, определенной, фигуры. Действительно, он говорит: *«Будучи таким, единое, по-видимому, окажется причастным какой-то фигуре?»*<sup>(1)</sup> II,102

В-четвертых, давайте рассмотрим ответ <Прокла> на вопрос, почему <Парменид> не суммировал три логических вывода в виде одного, как он обычно поступает в других случаях. 5

### II.6.2.б. Четыре ответа (в обратном порядке)

#### II.6.2.б.1. Ответ на четвертый вопрос

*«Парменид», 145a4–b5*

<Прокл> дает на четвертый вопрос следующий ответ. В третьем чине умопостижаемо-умного берет начало умное деление. Поэтому здесь ослабевает взаимная связь логических выводов, ибо даже сами боги сообщают, что умному соответствует гебдомадное деление<sup>(2)</sup>. Между тем лучше было бы связать тот факт, что <Парменид> не подводит здесь итог и не формулирует суммарный логический вывод, с соответствующими данному чину множественностью и раздельностью и считать причиной такого положения дел проводимую им аналогию с беспредельным множеством<sup>(3)</sup> 438; этот ответ будет больше соответствовать духу учения Платона. И может быть, не соединяя логические выводы между собой, <Парменид> стремится подчеркнуть, что в данном чине располагается всеобщность, а значит, начало, конец и середина должны существовать отдельно друг от друга. Возможно, суммарному изложению логических выводов препятствует значительная длина каждого из них, ведь если бы <Парменид> захотел сделать один общий логический вывод, ему пришлось бы вновь повторить почти все уже сказанное. Кроме того, подведение итогов и формулирование одного заключительного логического вывода необходимо, лишь когда аподиктическое рассмотрение излишне многословно или когда логические выводы в тексте располагаются на значительном расстоянии друг от друга, что имеет место, например, при 15

(1) См.: Платон. Парменид, 145b3–5. (2) Ср.: Халдейские оракулы, фр. 194.

(3) Ср., например: Платон. Парменид, 144a5–7.

- 20 рассмотрении чина, предшествующего данному<sup>439</sup>. Наконец, необходимо учесть еще, что и выше <Парменид> не всегда подводил итог и формулировал суммарный логический вывод.

#### II.6.2.б.2. Ответ на третий вопрос

*«Парменид», 145b3–5*

- II,103 На третий вопрос необходимо ответить вот как. Точно так же <Парменид> поступает, когда дает единому апофатические определения<sup>(1)</sup>. Возможно, он просто стремится к краткости или считает, что нам более известны отдельные виды, чем фигура вообще как род, либо пытается подчеркнуть повсеместную триадичность, свойственную третьему чину умопостигаемо-умного
- 5 (например, даже единое, обладающее краями<sup>(2)</sup>, здесь следует понимать как обладающее краями в том смысле, что оно само выступает в качестве середины, соотносящейся с этими краями, <а значит, оно тоже является триадическим>), подобно тому как предшествующий чин был во всех смыслах диадическим (поскольку каждый посвященный ему логический вывод был построен как диада<sup>440</sup>), а первый — монадическим (предметом аподиктического рассмотрения в нем служит только число, хотя и делящееся на единичное, инаковое и сущностное числа).

#### II.6.2.б.3. Ответ на второй вопрос

*«Парменид», 145a5–b1*

- 10 На второй вопрос следует ответить так. Одним и тем же родам при рассмотрении различных чинов <Парменид> дает отнюдь не одинаковые определения<sup>441</sup>. Мы еще увидим это, когда станем обсуждать следующие устройства. При изучении третьего чина умопостигаемо-умного <Парменид> понимает целостность как всеобщность. А всеобщность как раз и должна включать в себя начало, середину и конец; <Парменид> считает
- 15 возможным называть ее целостностью в смысле сопричастности, подобно тому как саму целостность он образует из трех названных предметов только в плане причины. Таким образом, сама целостность есть порождающее, а порождением ее оказывается всеобщность, подразумевающая обладание началом,

(1) См.: Платон. Парменид, 137d8–e1. (2) См.: Там же, 145a2–3.

концом и серединой. В самом деле, если бы начало, середина и конец входили в состав как таковой целостности, они оказались бы неразрывно связанными между собой и, значит, выступали бы в качестве частей. Напротив, всеобщность включает в себя перечисленные моменты, существующие отдельно друг от друга и обладающие собственным совершенством. Далее, целостность состоит из начала, середины и конца, будучи чем-то, предшествующим им, их причиной, а всеобщность есть всего лишь их сочетание. Кроме того, всеобщность, выступающая в качестве целого, есть целое в смысле сопричастности. Следовательно, в плане тесноты связи своих компонентов она стоит ниже целостности как таковой. Стало быть, в рассматриваемом чине всеобщность непосредственно замещает целостность, а совершенство является аналогом непрерывности. Действительно, в процессе нисхождения к качествам, существовавшим ранее, всегда добавляются какие-то новые свойства, присущие последующему, и наличное бытие последующего словно воплощается в участии в предшествующем. Следовательно, как о целом речь в данном случае идет о чем-то, что является целым в смысле сопричастности и совершенным в наличном бытии. 20 II,104

#### II.6.2.б.4. Ответ на первый вопрос

«Парменид», 145a4–5

Наконец, на первый вопрос мы дадим следующий ответ. Ограниченное пределом является каким-то определенным целым<sup>(1)</sup>, ибо оно есть целое, полностью заключенное в своих пределах, при том что предел в его рамках никак не обособлен от ограничиваемого им. Напротив, обладающее краями стремится быть заключенным в своих пределах как в чем-то отдельном от самого себя<sup>(2)</sup>; поэтому логический вывод, что у единого имеется середина, непосредственно примыкает к выводу, что оно обладает краями. Напротив, просто ограниченное пределами не делится на середину и края. Кроме того, предикат «ограниченное пределом» представляет собой ссылку скорее на сущность, а «обладающее краями» — на некое свойство сущности. И может быть, следует считать, что ограниченное пределом бывает двух видов: целое и все<sup>442</sup>. 5 10

(1) См.: Платон. Парменид, 144e8–145a1. (2) Ср.: Там же, 145a4–5.



## II.7-9. ОБ УМНОМ УСТРОЕНИИ («Парменид», 145b6-147b8)

### II.7. О первом чине умного («Парменид», 145b6-e6)

#### II.7.1. Тринадцать вопросов и ответов

##### II.7.1.a. Перечень вопросов

III,1 264. При обсуждении первого чина умного <sup>(1)</sup> мы должны ответить на ряд вопросов.

Во-первых, почему за триадическим выходом за свои пределы идет гебдомадный? Почему не тетрадический, не пентадный и не гексадный? <sup>443</sup>

Во-вторых, почему уму соответствует гебдомада? Например, пифагорейцы воспевают гебдомаду как свет ума <sup>(2)</sup>.

В-третьих, необходимо выяснить, рассматривает ли Парменид на самом деле гебдомаду или только триаду <sup>444</sup> и какую цель он преследует в своем рассуждении.

10 В-четвертых, какова специфическая сущность умопостигаемого, умопостигаемо-умного и умного?

В-пятых, по какому принципу умное делится на три чина и как гипостазируется каждый умный чин?

В-шестых, что означают предикаты «находящееся в себе самом» и «располагающееся в другом» применительно к первому чину умного? Должны ли мы последовать в их толковании мнению древних комментаторов <sup>445</sup> или лучше понимать их как-то иначе?

III,2 <В-седьмых, как Парменид доказывает, что единое располагается в себе самом?> Кроме того, можно ли считать, что предикат «находящееся в себе самом» лучше, чем «располагающееся в другом»? И какой подход следует использовать при его рассмотрении?

В-восьмых, как <Парменид> строит аподиктическое рассмотрение предиката «находящееся в другом» и в чем состоит истина его рассуждения?

5 В-девятых, почему единому в чинах, которые идут впереди умных, невозможно было приписать предикаты «находящееся

(1) См.: Платон. Парменид, 145b6-e6. (2) Ср.: Орфика, фр. 313; Филолай. Фр. 44A12DK<sup>6</sup>.

в себе самом» и «располагающееся в другом»? И почему ум <как> в другом находится не в том, что непосредственно ему предшествует, а прежде всего в своей причине? Ведь для этого, казалось бы, имеются все предпосылки, поскольку впереди него идет инаковость.

В-десятих, почему точно таким же способом, который называется правильным применительно к единому, невозможно доказать, что в себе самом и в другом располагается телесное и материальное и вообще рожденное? 10

В-одиннадцатых, необходимо выяснить, является ли первое располагающееся в себе первым самогипостазирующим, или первое находящееся в себе еще не будет первым таковым.

В-двенадцатых, необходимо разрешить вот какую апорию: почему, если целое находится во всех частях, оно станет присутствовать и в любой отдельно взятой части, а если, напротив, целого нет в одной отдельно взятой части, его не будет и во всех <sup>(1)</sup>. Очевидно, данный вопрос вызывает у <Прокла> затруднения. 15

В-тринадцатых, почему <Парменид> не основывает доказательство тезиса, что единое располагается в себе самом и в другом, на логических выводах, сделанных только что, а опирается на положения, доказанные выше? <sup>446</sup> И вообще, по какой причине он, делая логические выводы при обсуждении того или иного вопроса, не всегда основывается на тезисах, доказанных им непосредственно перед этим? <sup>447</sup> 20

### II.7.1.6. Тринадцать ответов

#### II.7.1.6.1. Ответ на первый вопрос

*Почему за триадическим выходом за свои пределы сразу следует гексамадный, а не тетрадный, не пентадный и не гексадный?*

265. Итак, на первый вопрос необходимо дать следующий III,3 в высшей мере истинный ответ. О соответствующих божественных числах нам сообщили сами боги <sup>448</sup>, и человеческий разум не дерзнул бы, пожалуй, хоть как-то воспротивиться их оракулам. Действительно, разве мог бы кто-нибудь доказать, исходя из соображений человеческой логики, что должны существовать умное, умопостигаемо-умное или умопостигаемое устроения, 5

<sup>(1)</sup> См.: Платон. Парменид, 145c7–146d6.

что последнее такое устройство есть прежде всего объединенное, первое — разделенное, а второе занимает промежуточное положение, и что высшее представляет собой монаду, промежуточное — триаду, а третье — гебдомаду? Кто был бы способен показать это, причем не только на словах, но и подкрепив свое  
 10 доказательство неопровержимыми доводами, если бы не удостоился чести выслушать божественные откровения? В самом деле, сами боги сообщили, что умное число есть гебдомада, гипостазирующаяся вслед за триадой <sup>(1)</sup>; об этом свидетельствуют и Орфей <sup>(2)</sup>, и пифагорейцы, и даже финикийцы, в своих мифологических преданиях описывающие Крона как существо  
 15 с семью головами <sup>(3)</sup> <sup>449</sup>. Если мы получили наставление в этих вопросах от самих богов, как мы могли бы придумать хоть что-нибудь сами? Ведь все наши собственные, человеческие догадки всегда нелепы и имеют смысл лишь в нашем воображении. Поэтому мы должны полностью доверять преданиям, которые мы слышали из уст самих богов и божественных мужей <sup>450</sup>.

Стало быть, если ограничиться в своем рассуждении только числами, необходимо сделать вот какой вывод. В результате выхода за свои пределы, берущего начало с монады, возникает  
 20 триада; затем вследствие возвращения последней к монаде образуется гебдомада. Действительно, ум, появившийся на свет от умопостигаемого и совершивший возвращение к нему,  
 III,4 становится умом как таковым, только соприкоснувшись с умопостигаемым. Значит, он проходит в выходе за свои пределы стадии монады, диады и триады, а затем снова становится монадой <sup>451</sup>. Так гипостазируется <умная> гебдомада <sup>(4)</sup>.

Далее, если исходить из сути действительных предметов, нужно констатировать следующее. Умные боги появляются на  
 5 свет как некая триада, чтобы их выход за свои пределы оказался совершенным, а значит, делился на начало, середину и конец; ведь именно такова специфика совершенства, рассмотренная выше <sup>(5)</sup>. Однако, поскольку умная природа, в отличие от предшествующих, как-то соотносится с материей <sup>452</sup>, должны были появиться на свет еще и неумолимые боги <sup>453</sup>, предоставляющие умным богам непоколебимую власть над последующим; поскольку умных богов в собственном смысле этого слова трое <sup>454</sup>, неумолимых также должно быть трое.

(1) См.: Халдейские оракулы, фр. 194; 35. (2) См.: Орфика, фр. 114. (3) Ср.: Наст. соч., III, р. 6.5–7. (4) См.: Орфика, фр. 313. (5) См.: Платон. Парменид, 145a4–b5.

Действительно, отнюдь не все неумолимые боги находятся повсюду, напротив, как можно было бы заметить, они появляются только там, где в них имеется нужда, где преобладает разделенность и отринута связность, и потому требуется выдвигание их ипостаси на первое место. Далее, поскольку умным богам свойственна раздельность, необходимо наличие в их числе разделяющей причины; эту причину боги <sup>455</sup> называли подпоясывающим богом <sup>456</sup>:

*Кто подпоясал умное своей на века диафрагмой <sup>(1)</sup>.*

Этот бог словно отсекает умных богов от богов, идущих впереди них, и друг от друга, разрушая их единство. Напротив, неумолимые боги возвышают умных богов над материей и над всем последующим. И тот факт, что неумолимых богов трое, а подпоясывающий бог один, хотя он оказывается причиной раздельности всего умного, безусловно, заслуживает удивления. Необходимо ясно осознавать, что этот бог представляет собой триадическую монаду — таково мнение <Прокла>. Напротив, наш вождь <sup>457</sup> полагает, что этот бог обязан быть лишь единым и нерасторжимым, ибо дарующее множественность должно в наличном бытии быть единым, так как оно оказывается причиной многого, пока не существующего. И, начиная собственное действие с самого себя, он будет многим, выступающим в качестве единого, несущего в себе своеобразие многости и потому отделяющего многие предметы друг от друга.

Впрочем, интересующихся подобными рассуждениями я адресую к «Халдейским беседам» <sup>458</sup>, ибо данную апорию в общем виде мы рассматриваем именно в этом сочинении. Напротив, здесь мы будем исследовать умную гебдомаду иначе — с точки зрения действительных предметов и чисел. Итак, <Прокл> учит нас, что единому сущему <sup>459</sup> соответствует монада, поскольку она также представляет собой нерасторжимый космос. Со средним чином умопостигаемого связана диада, ибо она полагает начало выходу за свои пределы <sup>460</sup>. <Третьему чину умопостигаемого,> бесконечному множеству, соответствует триада, ибо от нее происходит любое множество; кроме того, бесконечное множество есть умопостигаемый ум <sup>461</sup>. Тетрада может быть соотнесена с высшим чином умопостигаемо-умного, поскольку он является истоком вечной природы <sup>(2)</sup> любого числа, пентада — с хранительным устройением <sup>462</sup>, так как она связует все

<sup>(1)</sup> Халдейские оракулы, фр. 6.1. <sup>(2)</sup> Пифагор. Золотые стихи, 48.

круговращение зримого космоса <sup>463</sup>; кроме того, пентада есть тетрада, совершившая возвращение к монаде <sup>464</sup>. Наконец, гексада, выражающая совершенство, связана с телесиургическим устройством <sup>465</sup>. Значит, всему умному в целом должна соответствовать гебдомада <sup>466</sup>, поскольку именно это число продолжает приведенную числовую последовательность; кроме того, гебдо-  
 20 мада есть гексада, совершившая возвращение к монаде. Равным образом и ум, который является совершенным, совершает возвращение к умопостижаемому. Огдоада связана со сверхкосмическими богами, поскольку она полагает начало полной раздельности и протяженности, имеющим место во Всём, а также с уподобляющимися, коль скоро она является выражением гармонии <sup>467</sup>. Далее, свободным богам должна соответствовать  
 25 эннеада, поскольку, непосредственно примыкая к декаде, она тем не менее обособлена от нее и, совершая возвращение, она превращается во Всё <sup>468</sup>. Наконец, внутрикосмическим богам  
 III,6 соответствует сама всеобъемлющая декада <sup>469</sup>, а также все числа, появляющиеся на свет в выходе за свои пределы. Впрочем, на этом следует остановиться.

### II.7.1.6.2. Ответ на второй вопрос

*В каком смысле гебдомада соответствует всему умному?*

266. Переходя теперь ко второй проблеме, давайте скажем следующее. По всей видимости, гебдомада в строгом, изначальном смысле будет соответствовать Крону. Такого мнения  
 5 придерживались финикийцы <sup>470</sup>. И сами боги утверждают, что в виде гебдомады раскрывает себя первый *Единожды Потусторонний* <sup>(1)</sup> <sup>471</sup> бог, а со всеми остальными умными богами гебдомада как-то соотносится лишь при его посредстве и потому, что они участвуют в нем:

10 *Тотчас вперед устремились его непреклонные грамы,  
 И громоносные лона светлейшего блеска в сиянье  
 Отцорожденной Гекаты, и огненный цвет, словно пояс,  
 И повелительный дух, всем огня полюсам запредельный* <sup>(2)</sup>.

Рее в том же строгом смысле должна соответствовать огдоада, а Зевсу — эннеада. Эннеада связана с Зевсом, потому что он является последним умом, поглотившим первый, представляв-  
 15 ший собой триаду <sup>472</sup>. Огдоада соответствует Рее, так как она

<sup>(1)</sup> Халдейские оракулы, фр. 169. <sup>(2)</sup> Там же, фр. 35.

в различных своих делениях <sup>473</sup> движется во всех направлениях, но при этом в ничуть не меньшей мере покоится, представляя собой некий вполне устойчивый объект, подобный кубу. Наконец, с Кроном связана гебдомада, поскольку она гипостазируется как нечто самостоятельно существующее, радуется однородности и при рождении не только не зависит от предшествующего, но и не ставит в зависимость от себя последующее, а удерживает его внутри себя; в результате кажется, 20  
будто она является бесплодной (ἄγονος) <sup>474</sup> и самогипостазирующейся. Далее, разве однородность гебдомады и то, что она появляется на свет только от монады <sup>(1)</sup>, не являются признаками, которые вполне возможно было бы приписать воспеваемому *Единожды Потустороннему*? <sup>(2)</sup> И разве ее незапятнанность не будет, разумеется, подходить нематериальному уму, а нерас- III,7  
торжимость — обладающему *нерасчисленной* (ἀριθμήλευτος) <sup>(3)</sup> сущностью? И в том отношении, в каком гебдомада представляет собой нечто телесиургическое, о чем свидетельствует природа возникающих вещей, ее можно связать с демиургом. А в той 5  
мере, в какой она подразумевает наличие гармонии, пронизывающей все, она оказывается специфической для среднего чина умного, привносящего во все моменты в рамках умного устройства взаимную гармонию, словно объединяющую двух располагающихся в нем отцов <sup>475</sup> в едином центре. В результате две триады здесь сопрягаются в промежуточной монаде. Наконец, гексада частных истоков неким удивительным способом под ее влиянием воссоединяется в единой монаде. Итак, 10  
гебдомада оказывается числом, выражающим суть всего умного устройства, и в особенности истока всех умных чин — *Единожды Потустороннего* <sup>(4)</sup>.

### II.7.1.6.3. Ответ на третий вопрос

*Рассматривает ли Парменид в применении к умному гебдомаду или только триаду?*

267. Отвечая на третий вопрос, <мы должны разрешить вот какие апории. Во-первых,> Парменид выше всегда давал категориальные определения единым, располагающимся на каждом уровне, используя вместе два предиката, образующие антитезу. Так, с первой генадой <умопостигаемого> он связывает

<sup>(1)</sup> Ср. Орфика, фр. 313. <sup>(2)</sup> Халдейские оракулы, фр. 169. <sup>(3)</sup> Там же, фр. 152.

<sup>(4)</sup> Там же, фр. 169.

- 15 предикаты «единое» и «сущее»<sup>(1)</sup>, рассматривая их в совокупности, со второй — предикаты «целое» и «части»<sup>(2)</sup>, считая их одним составным объектом, а с третьей — «единое сущее», представляющее собой антитезу предикатов «единое сущее как целое» и «бесконечное множество единых суших»<sup>(3)</sup>. Далее, высшему чину умопостигаемо-умного он приписывает предикаты «единое» и «многое»<sup>(4)</sup> (ибо каждая монада в этом чине есть единое и многое: единое, сущее и иное), среднему — «целое» и «части»<sup>(5)</sup>, а низшему — «края» и «середина»<sup>(6)</sup>. Следовательно, и предикаты «находящееся в себе самом» и «располагающееся в другом»<sup>(7)</sup> должны в совокупности относиться к одному чину, первому среди семи истоков. То же касается и предикатов «покой» и «движение»<sup>(8)</sup>, а также «тождественное» и «иное»<sup>(9)</sup>. Действительно, в применении к последующим чинам должны сохранять силу аргументы, относящиеся к предшествующим.
- 25 Стало быть, мы не можем придерживаться мнения, будто один предикат в рамках каждой из упомянутых сейчас антитез следует приписывать отцу, а другой — неумолимому богу<sup>476</sup>.
- III,8 Во-вторых, если каждый из предикатов «находящееся в себе самом», «покоящееся» или «иное <другому>» представляет собой ссылку на одного из неумолимых богов, какие предикаты будут соответствовать самим отцам? Не возникнет ли необходимости приписать первому отцу предикат «располагающееся в другом»? Однако пребывание в другом, утверждает <Прокл>, есть символ соприкосновения с предшествующим, а расположение в себе самом — символ превосходства над последующим и обособленности от него<sup>477</sup>. Следовательно, отец не будет нести в себе символ собственной сущности. Равным образом не будет содержать в себе символ своей сущности и животворящая богиня, ибо предикат «покоящееся» будет относиться к соответствующему ей неумолимому богу; этой богине будет свойственно только движение по направлению к тому, что ей предшествует.
- 5 В-третьих, разве можно допустить, чтобы к третьему отцу относился не предикат «тождественность», который, <по мнению Прокла>, нужно приписывать неумолимому богу, а «инаковость»? Ведь именно этот предикат аналогичен предикатам «пребывающее в другом» и «движущееся».
- 10

(1) См.: Платон. Парменид, 142b5–c7. (2) См.: Там же, 142c7–d9. (3) См.: Там же, 142d9–143a3. (4) См.: Там же, 143a4–144e7. (5) См.: Там же, 144e8–145a4. (6) См.: Там же, 145a4–b5. (7) См.: Там же, 145b6–e6. (8) См.: Там же, 145e7–146a8. (9) См.: Там же, 146a9–147b8.

В-четвертых, по какой причине мы все-таки придерживаемся мнения, что неумолимым богам следует приписывать названные предикаты, более того, утверждаем, что на подпоясывающего бога будет указывать <предикат «иное самому себе»>, хотя ему, казалось бы, должен соответствовать предикат «располагающееся в себе самом», ибо он существует самостоятельно и обособлен от другого?

Итак, <дабы разрешить приведенные апории, мы должны констатировать, что,> безусловно, верен следующий тезис: отцам всегда свойственны специфические черты всех остальных богов. Например, Крон, как утверждает Орфей, оказывается титаном; кроме того, он в каком-то смысле является подпоясывающим богом, коль скоро он поглощает свое потомство <sup>(1)</sup>. Итак, <Крон> в некотором отношении выступает как неумолимый бог, а имя «Короний» является ссылкой на ум <sup>(2)</sup> и его Курета <sup>478</sup>, а также на подпоясывающего бога <sup>479</sup>, коль скоро чистый ум уже не может быть умопостигаемым, он является только умом, отсекающим себя от всего остального и замыкающимся в собственных пределах; впрочем, несмотря на все сказанное, мы воспеваем Крона как единого бога. Таким образом, мы должны считать, что каждая из трех антитез, рассматриваемых <Парменидом,> как совокупность двух предикатов описывает одного из трех умных отцов.

Далее, почему Платон не упоминает здесь о гебдомате, хотя он, безусловно, знает, что Орфей связывает с умным именно это число? <sup>480</sup> Скорее всего, потому, что Орфей упоминает прежде всего о трех монадах и с каждой из них связывает собственное для нее множество: с монадой-Кроном он соотносит множество титанов, с Реей — множество титанид, а с Зевсом — множество всех Кронидов <sup>(3)</sup>. И сами боги утверждают, что в отцах в каком-то смысле воплощаются неумолимые боги <sup>(4)</sup>. Следовательно, Парменид совершенно прав, когда, стремясь к общности в своем изложении, он разделяет умное на три устройства. Вероятно, он рассматривает эти три устройства не просто как трех отцов или трех <неумолимых> богов. Он выделяет в умопостигаемом и в умопостигаемо-умном космосах по три чина, и точно так же он поступает при рассмотрении умного. Выделив в рамках умного космоса три устройства, он связывает с первым специфические для него предикаты «находящееся в себе

(1) См.: Орфика, фр. 146. (2) См.: Платон. Кратил, 396b6–7. (3) См.: Орфика, фр. 114. (4) См.: Халдейские оракулы, фр. 35.



- 15 самом» и «располагающееся в другом» <sup>(1)</sup>, со вторым — предикаты «движущееся» и «покоящееся» <sup>(2)</sup>, а с третьим — «тождественное» и «иное» <sup>(3)</sup>. Ведь его замысел состоит в том, чтобы исследовать выход всех божественных космосов за свои пределы. Стало быть, если мы будем рассматривать общие символы таких космосов на основании преобладающих в их рамках признаков, это никак не повредит изучению общей истины каждого из них.

#### II.7.1.6.4. Ответ на четвертый вопрос

*Какая сущность будет специфической для умопостигаемого, умопостигаемо-умного и умного соответственно?*

- 20 268. Далее, на четвертый вопрос следует ответить вот как. <Во-первых,> умопостигаемая сущность соответствует пребыванию, умопостигаемо-умная — выходу за свои пределы, а умная — возвращению. <Во-вторых,> умопостигаемой сущности свойственна объединенность, умопостигаемо-умной — разделение, а умной — раздельность. Наконец, в-третьих, умопости-  
III,10 гаемая сущность соответствует отеческому наличному бытию, умопостигаемо-умная — отеческой силе, а умная — отеческому уму. Следовательно, разделенное и совершившее возвращение сходятся между собой в тождестве в единой ипостаси ума.

#### II.7.1.6.5. Ответ на пятый вопрос

*По какому принципу умное делится на три чина и как гипостазирован каждый умный чин?*

- 5 269. Каков принцип выделения трех чинов в рамках рассматриваемой ипостаси? Такова суть пятого вопроса. Скорее всего, тот же подход к делению, который можно использовать в применении к целым, сохраняет свою силу и при делении трех отдельных разделов всего, поскольку они выделяются по отношению к целому как гомеомерные части <sup>481</sup>. В самом деле, первый чин умопостигаемого есть полностью объединенное  
10 и нерасторжимое, второй представляет собой своего рода разделяющееся, не покидающее тем не менее пределы объединенного, а третий является разделенным в умопостигаемом — бесконечным множеством. Отдельные чины умопостигаемо-умного

<sup>(1)</sup> См.: Платон. Парменид, 145b6–e6. <sup>(2)</sup> См.: Там же, 145e7–146a8. <sup>(3)</sup> См.: Там же, 146a9–147b8.

также оказываются объединенным, разделяющимся и разделенным. Действительно, число, пусть оно и является числом, все равно более всего похоже на единое, целое и части в каком-то смысле уже есть нечто разделяющееся, а начало, середина и конец — полностью разделенное. Точно так же следует выделять и умные триады: объединенное в рамках умного по справедливости необходимо относить на счет первого его чина, разделяющееся нужно связывать со вторым, а разделенное — с третьим. Можно было бы выделить в рамках умного те же самые триады еще и двумя другими способами. Так, первому умному космосу свойственно пребывание, второму — выход за свои пределы, а третьему — возвращение. Кроме того, первый гипостазируется в качестве отца, второй — как сила, а третий — как ум:

...ведь, в уме воплотясь, ум творит  
Космосы огненных струй... (1) —

гласит оракул.

### II.7.1.б.6. Ответ на шестой вопрос

*Каков смысл предикатов «находящееся в себе самом» и «располагающееся в другом», приписываемых первому чину умного?*

270. А какой ответ мы дадим на шестой вопрос? Согласимся ли мы с мнением древнейших экзегетов? <sup>482</sup> Однако <Прокл> совершенно прав, когда констатирует, что их толкование неверно. И утверждение, будто предикат «находящееся в себе самом» представляет собой ссылку только на неумолимого бога, а «располагающееся в другом» — лишь на возвращение к лучшему, как было показано выше <sup>(2)</sup>, не имеет смысла. Стало быть, лучше придерживаться следующего заслуживающего восхищения подхода, который выработал философ Сириан <sup>483</sup>. Возвращение бывает трех видов. Возвращение к худшему, разумеется, никак не могло бы быть свойственно уму или, как можно было бы сказать, Крону:

... не в веществе ведь  
Потусторонний и первый огонь свою силу хранит (3).

(1) Халдейские оракулы, фр. 5.3–4. (2) См.: Наст. соч., III, р. 8.1–8. (3) Халдейские оракулы, фр. 5.1–2.

Возвращения же к самому себе и к лучшему свойственны уму; категория «находящееся в себе самом» как раз и указывает на возвращение первого рода, а «располагающееся в другом» — на возвращение второго <sup>484</sup>.

Однако, может быть, предикат «располагающееся в другом» в применении к уму стоит понимать не как ссылку на его нахождение в лучшем, а как указание на берущую начало с Крона связь ума с последующим, подразумевающую, разумеется, его обособленность от этого последующего и свободу. Данный тезис можно подтвердить, сославшись на многие суждения теологов.

Во-первых, оракул гласит, что *не в веществе ведь потусторонний и первый огонь свою силу хранит* <sup>(1)</sup>, свои дела он вершит в уме <sup>(2)</sup>. Это, мне кажется, означает, что <Крон> как-то участвует в создании космоса и воздействует на материю, однако лишь умным образом, то есть парадигматически, обособленно и при посредстве принадлежащего ему (то есть демиургического) ума <sup>485</sup>. <Кроме того, оракулы утверждают, что> *здесь ведь диады находится царство* <sup>(3)</sup>. В данном случае мы видим ссылку на внутреннюю и внешнюю энергии отеческого ума. Однако отец созидает космос при посредстве своего ума, но никак не при помощи силы <sup>486</sup>, ибо последняя стоит выше любой демиургии; тем более он не может быть покровителем <космоса> в смысле своей энергии, поскольку то, что он *не хранит свою силу* <sup>(4)</sup> <в веществе>, означает его невключенность в общий строй космоса и его несоразмерность с ним. <Крон> вершит промысел о сотворении космоса, сам оставаясь обособленным от него.

<Во-вторых,> разве Орфей не утверждает, что нити всеобщей демиургии находятся в руках Крона? Во всяком случае, демиург обращается у него с молитвой к <Крону>:

*Род наш направь, наиславнейший демон... (5).*

15 Следовательно, <Крон> руководит созданием космоса и направляет его в нужную сторону.

<В-третьих,> еще с большей определенностью высказывали подобное мнение финикийцы, почитавшие <Крона> первым демоном, покровительствующим демиургу <sup>487</sup>. Подобно тому как назначенный нам демон <sup>(6)</sup> <sup>488</sup> печется о нашей жизни, хотя сам и не живет ею, а пребывает в обособленности от нас, Крон

<sup>(1)</sup> Халдейские оракулы, фр. 5.1–2. <sup>(2)</sup> См.: Там же, фр. 5.3. <sup>(3)</sup> Там же, фр. 8.1.

<sup>(4)</sup> Там же, фр. 5.2. <sup>(5)</sup> Орфика, фр. 155 = Прокл. Комментарий к «Кратилу», § LXIII, р. 27.21–25. <sup>(6)</sup> См.: Платон. Федон, 107d6–7; Плотин. Эннеады, III.4.

оказывается покровителем космоса, сам вследствие этого не превращаясь в его творца. Будучи попечителем космоса, его благодетелем и исполнителем (ἀποπληρωτής) всей космической жизни, в первую очередь он должен заботиться о демиурге. Именно по этой причине <финикийцы> также именуют Крона демиургом, поскольку они учитывают, что он осуществляет верховное руководство демиургией, оставаясь обособленным и пребывая в себе самом. Действительно, разве <Крону> не должно в каком-то смысле быть свойственным демиургическое своеобразие, если он является прародителем демиургов, которых назначил на роль создателей космоса в процессе демиургии?

III,13

<В-четвертых,> Платон в «Политике» утверждает, что Крон является демоном, назначающим свободных демонов начальниками над частями Всего, в то время как сам он заботится о космосе <в целом> <sup>(1)</sup>. И вообще, жизнь при Кроне <sup>(2)</sup> протекает в нашем, зримом космосе. Следует лишь уточнить, что эта жизнь подразумевает освобождение от космоса в ходе возвращения, подобно тому как жизнь при Зевсе <sup>(3)</sup> словно сращена с космосом в процессе выхода за свои пределы. Почему <Платон> рассказывает миф только о двух видах жизни — при Зевсе и при Кроне, и не упоминает о жизни, наименование которой может быть дано по высшим богам? Вероятно, потому, что Крон по своей природе есть ум, гипостазирующий космос, хотя бы он и не выходил за свои пределы и не погружался в материю, а оставался обособленным от нее. Действительно, он не является космургом <sup>489</sup> (это имя дается богам, располагающимся в материи и сосуществующим с ней), напротив, он помогает совершить возвращение уже возникшему космосу и сохраняет его, находясь к нему ближе, чем сам демиург. Итак, тягу <Крона> к космосу и в каком-то смысле даже к внутрикосмическим предметам следует понимать как нахождение этого бога в другом, ибо он оказывается первым, кто демонстрирует некую связь с последующим, поскольку он является отцом всеобщего демиурга. В самом деле, только вследствие наличия такой связи он способен произвести на свет и этого демиурга, и всех остальных демиургических богов. Однако, стремясь пребывать в себе самом куда больше, чем в другом, он пытается удержать демиургические причины в рамках самого себя. Поэтому за свои

10

15

20

III,14

<sup>(1)</sup> См.: Платон. Политик, 271d3–7. Ср.: Платон. Законы, IV, 713c4–d3.

<sup>(2)</sup> Платон. Политик, 271c5; 272b2. <sup>(3)</sup> Там же, 272b2–3.

- 5 пределы выходит не отец, а его сила, подлинно великая Рея; она побуждает к выходу за свои пределы и эти причины. И поскольку Крон *нерасчленим* (ἀμίστῳλλεutos) <sup>(1)</sup>, его нахождение в другом подразумевает отнюдь не его присутствие в каждом среди всего множества внутрикосмических предметов, а его нахождение в космосе как в чем-то нерасторжимом. Ведь он помогает космосу совершить возвращение и перейти от свойственной тому раздельности к собственной целостности. И если
- 10 космос содержит в себе нечто, находящееся не в другом, а в себе самом, это имеет место лишь благодаря данному богу. И может быть, демиург уже в каком-то отношении оказывается другим, идущим впереди другого в собственном смысле этого слова, поскольку он является его причиной, первым богом, в каком-то смысле уже располагающимся в материи. Стало быть, отец прежде всего пребывает в себе самом, однако, раз он находится в другом, он оказывается первым располагающимся в другом, поскольку демиург в некотором отношении сам уже является
- 15 другим, первым среди другого, в которое словно погружается отец.

То, что именно в этом состоит мысль Парменида, мы могли бы понять, если бы обратили внимание на следующие моменты. Во-первых, он говорит здесь не «в ином», а «в другом» <sup>(2)</sup>, наименование же «в другом» представляет собой ссылаку прежде всего на эйдосы, привходящие в материю <sup>490</sup> (мы еще будем неоднократно возвращаться к данному вопросу ниже; упоминали мы об этом и выше <sup>(3)</sup>). Во-вторых, по ходу своего изложения <Парменид> противопоставляет предикат «находящееся в себе самом» предикату «располагающееся в другом» <sup>(4)</sup>. Поэтому даже <Прокл> не решается оспаривать факт существования другого, стоящего ниже и выступающего в качестве материи. Наконец, в-третьих, в следующем логическом выводе <Парменид> соотносит тождественность с бытием в себе самом, а инаковость — с бытием в другом <sup>(5)</sup>; значит, нахождение в себе самом лучше, чем пребывание в другом, ибо тождественность превсходит инаковость.

<sup>(1)</sup> Халдейские оракулы, фр. 152. <sup>(2)</sup> См.: Платон. Парменид, 145e2–3 и т. д.

<sup>(3)</sup> См., например: Наст. соч., III, р. 8.15–16; р. 14.11–12. <sup>(4)</sup> См.: Платон. Парменид, 145e3–4. <sup>(5)</sup> См.: Там же, 146a9–147b8.

## II.7.1.6.7. Ответ на седьмой вопрос

*Как Парменид строит аподиктическое рассмотрение бытия единого в себе самом? Лучше ли предикат «находящееся в себе самом», чем «располагающееся в другом»?*

271. Теперь необходимо дать ответ на седьмой вопрос. Итак, III,15  
 <Прокл> утверждает, что бытие в другом лучше бытия в себе самом, и этот тезис он подкрепляет ссылкой на доказательство, проводимое <Парменидом<sup>(1)</sup>. Действительно, последний показывает применимость к единому предиката «располагающееся в другом», опираясь на посылку, что единое является целым, а применимость к единому предиката «находящееся в себе самом» — на том основании, что оно обладает частями<sup>(2)</sup> 491. Поэтому в первую очередь необходимо рассмотреть, как <Парменид> доказывает тезис, что единое находится в себе самом. Будет ли единое располагаться в себе самом в том же смысле, в каком все части находятся в целом? <Прокл высказывает предположение, что применительно к уму верно следующее умозаключение.> Все части являются целым, поскольку <располагаются в целом>. Между тем данный тезис нельзя считать истинным применительно к любому уму в плане его пребывания в себе самом, он касается только нахождения частей в целом. Впрочем, и части не только располагаются в целом, но и предшествуют ему, в то время как предикат «находящееся в себе самом» никоим образом не должен идти впереди предиката «целое». Может быть, <говорит далее Прокл,> стоит придерживаться вот какого подхода. Поскольку ум есть нечто самогипостазирующееся, как производящее себя на свет, он оказывается объемлющим, а как возникающее — объемлемым. Следовательно, ум как целое располагается в целом, ибо он является самогипостазирующимся. Данное утверждение, безусловно, верно, однако оно никак не вытекает из рассуждений Парменида. Последний попросту не упоминает о том, что целое является гипостазирующим, а все части — гипостазирующимся; действительно, тогда получилось бы, что целое пребывает не в себе самом, а в другом, и части находятся не в самих себе, а в целом. Кроме того, добавляет 10  
 <Прокл>, <Крон> располагается в самом себе еще и потому, что он глотает свое потомство и делает его собственной пищей<sup>(3)</sup> 492;

(1) См.: Платон. Парменид, 145b7–c7. (2) См.: Там же, 145e3–4. (3) Ср.: Орфика, фр. 58; 80.

его дети словно обретают совершенство в его сущности, они находятся в нем и как будто являются им самим. Однако, разумеется, безразлично — содержать ли в себе своих детей или части.

- 20 Поэтому остается в силе вышеприведенная аргументация: в себе самом при таком подходе не будет располагаться ни отец, ни любой отдельно взятый его ребенок. Наконец, утверждает <Прокл>, все эйдосы, вместе взятые, присутствуют каждый во всех остальных; следовательно, и все генады с тем большим основанием должны не просто образовывать некую совокупность, III,16 любая отдельно взятая генада есть все генады. Стало быть, одна генада, содержащая в себе многие генады, объемлет их все как одну генаду — как самую себя. Значит, она пребывает в себе самой. Однако и при таком подходе сохраняют силу предшествующие возражения, кроме того, данное рассуждение вполне применимо и к предметам, стоящим выше ума. Между тем любое 5 доказательство, относящееся к тому или иному чину, должно быть специфическим именно для него. Специфическая же сущность ума состоит в том, что ему оказываются свойственными внутренние различия и что в результате он совершает возвращение (ибо необходимо, чтобы сперва произошел выход за свои пределы, а уже затем совершилось возвращение); значит, уму свойственна разделенность на части, достигающая своей кульминационной точки в возвращении, следующем за выходом за свои пределы. Итак, ум сперва гипостазирован как некая раздельность и лишь затем он возвращается к самому себе. Такова 10 общая сущность ума. Первому уму целостность свойственна куда больше, чем раздельность, а единство больше, чем возвращение. Третьему, наоборот, возвращение присуще в большей степени, чем единство, а раздельность — в большей мере, чем целостность. Уму же, занимающему промежуточное положение, в равной мере свойственны все перечисленные качества.

- Нижe мы еще исследуем эти вопросы во всех деталях, а пока давайте ограничимся сказанным. Итак, если взглянуть на первый ум с точки зрения возвращения, получится следующее. Поскольку его раздельность выступает в форме объединенной целостности, вернее, поскольку ему присуща целостная по природе раздельность и, как гласит оракул, он является нерасчленимым<sup>(1)</sup>, то и возвращение его оказывается объединенным. Следовательно, о нем вполне справедливо можно было бы говорить как обо всех частях и о целом. И не случайно <Парменид>,

<sup>(1)</sup> Халдейские оракулы, фр. 152.

рассматривая этот первый ум, утверждает, что на этом уровне все части являются целым <sup>(1)</sup>. Ведь ум по своей сути есть то, чему свойственна раздельность и что пребывает в возвращении. В частности, данные характеристики относятся и к первому уму, однако его раздельность по своей природе выступает в качестве целостности. Итак, сам по себе первый ум существует в виде раздельности описанного рода, а как нечто, пребывающее в возвращении к себе, он находится в себе самом; в результате он оказывается всеми частями и целым. Заметим, что единый эйдос ума подразумевает наличие раздельности, пребывающей в возвращении. Стало быть, все части в случае первого ума представляют собой целое, а целое есть все части. Действительно, даже если выход за свои пределы в уме ограничен его собственными рамками и в одном случае его части оказываются объединенными в большей мере, а в другом — в меньшей, все равно совокупная и единая их раздельность остается умом в целом, ибо его раздельность всегда выступает в форме целостности, поскольку его бытие как раз и состоит в раздельности данного рода. 20 25 III,17

Что же получается? Целое, предшествующее частям, не может быть чем-то располагающимся в себе самом? Однако разве такое целое не подразумевает наличия раздельности? На эти вопросы мы ответим так. <Во-первых,> умопостигаемое целое является прежде всего целым, а уже затем частями, умопостигаемо-умное на равных основаниях выступает и как целое, и как части, а умное скорее представляет собой части, чем целое; только целое последнего рода можно назвать всеми частями, данное определение неприменимо к целым, предшествующим всем частям. Действительно, в умопостигаемой части пребывают в целом и не выходят за его пределы, в то время как в уме целостность разделяется вместе с частями и именно по этой причине оказывается всеми частями; в промежуточном же устройении части занимают равное положение с целым, они выступают как его логическая противоположность. Во-вторых, раздельность существует в рассматриваемом сейчас чине, безусловно, в силу того, что речь в данном случае идет об уме (ибо возвращение также имеет место лишь вследствие того, что в данном чине располагается ум, коль скоро возвращаться может только то, что уже совершило выход за свои пределы, и потому ему свойственны различия). Однако, поскольку в уме 5 10 15

(1) См.: Платон. Парменид, 145c4–5.



- всегда присутствует нечто умопостигаемое, его раздельность предстает в форме целостности, предшествующей раздельности как таковой. Наконец, в-третьих, необходимо объединить два обсуждаемых тезиса и рассматривать ум в совокупности, в целом — как пребывающий в возвращении и обладающий раздельностью. Несомненно, с природой ума как-то соотносятся и целое, и части, причем и то, и другие представляют собой раздельность, пребывающую в возвращении, хотя бы части в большей мере и выступали в качестве ума-раздельности, а целое — как ум, пребывающий в возвращении. Действительно, если в уме есть нечто совокупное и целостное, это, разумеется, означает, что он как целое пребывает в возвращении и, стало быть, что ему свойственна раздельность, ибо возвращение всегда следует за выходом за свои пределы. Безусловно, таков смысл мифа о Кроне, глотающем своих детей <sup>(1)</sup>, поскольку в результате он и сам обретает сущность в возвращении, и дети его оказываются готовыми к возвращению. Итак, мы не должны думать, будто <Парменид> считает *все части* <sup>(2)</sup> потомками целого, напротив, раздельность, в которой существует все потомство целого, и есть все части, выступающие в виде целого, то есть отца. Вот на каких умозрительных посылах основано рассматриваемое доказательство Парменида.

#### II.7.1.б.8. Ответ на восьмой вопрос

*Как Парменид строит аподиктическое рассмотрение применимости к единому предиката «располагающееся в другом»?*

- III,18 272. В-восьмых, необходимо ответить на вопрос, как <Парменид> доказывает применимость к единому предиката «располагающееся в другом». Согласимся ли мы с <Проклом>, который утверждает, будто только обособленное целое не заключено ни в одной части, ни во всех их, вместе взятых <sup>(3)</sup>, как если бы они образовывали некую систему (ὥς κατὰ σύνταξιν), что в своем самостоятельном бытии оно идет впереди частей и, существуя отдельно от них, освещает их все, что оно не принадлежит ни какой-либо одной части, ни большинству из них, ни всем частям, вместе взятым <sup>(4)</sup>, а подвластно лишь самому себе? Из этого следует, что, поскольку такое обособленное целое идет впереди всех частей, оно не располагается в частях вообще. Тем не

<sup>(1)</sup> Ср.: Орфика, фр. 58; 80. <sup>(2)</sup> Платон. Парменид, 145b8; c1; c4. <sup>(3)</sup> См.: Там же, 145c7–d1. <sup>(4)</sup> См.: Там же, 145d7–8.

менее ему нужно где-то находиться. Значит, говорит <Прокл>, оно пребывает в предшествующем. Таким образом, целое, предшествующее частям, располагается в собственной причине, целое же, состоящее из частей, то есть все части, вместе взятые, пребывает в целом, предшествующем частям <sup>493</sup>.

Однако если бы мы придерживались такого мнения, мы 10 должны были бы, во-первых, прийти к выводу, что ум располагается в другом отнюдь не в качестве целого, ибо <целое как> все части, вместе взятые, должно находиться в целом, а во-все не в другом. Во-вторых, допустим, целое, предшествующее частям, не находится в частях. Тогда почему оно пребывает не в себе, а в другом? В-третьих, целое в качестве целого является 15 целым, состоящим из частей, следовательно, как целое оно обладает своим бытием в частях. Напротив, если бы мы сохранили древнее толкование <sup>494</sup>, нужно было бы сказать, что ум возвращается к самому себе вследствие свойственной ему раздельности; из-за нее он возвращается также к другим умам одного с ним порядка, если, конечно, они существуют. С другой 20 стороны, поскольку ум появляется от некоей причины, раз он обособил себя от того, что идет впереди него, он возвращается к этой причине. Действительно, раздельность, как и возвращение, бывает двух видов <sup>495</sup>. Таким образом, ум в целом в качестве ума всегда принадлежит чему-то другому и потому располагается в другом <sup>(1)</sup>. Например, отеческий ум пребывает в отце; следовательно, принадлежа другому, он находится в том другом, умом которого он является. И если умопости- 25 гаемое, соответствующее Крону, есть устройство Никты <sup>496</sup>, то Крон в качестве ума будет располагаться в этом устройении как в умопостигаемом <sup>(2)</sup>. И ты видишь, что такой подход более всего соответствует доказательству <Парменида>. В самом деле, ум 30 в целом в качестве ума принадлежит не самому себе и не своим частям, а умопостигаемому, то есть, если воспользоваться языком теургов, отцу <sup>(3)</sup>. Ведь тогда ум, связанный с умопостигаемым, как целое не располагается ни в какой-то одной его части, ни во всех их (поскольку умопостигаемое всегда лучше ума), ни (по той же причине) в себе самом. Помимо этого, если следовать рассуждениям Парменида <sup>(4)</sup>, получится, что само единое есть целое, коль скоро ему свойственна полная раз- 5 дельность и оно пребывает в возвращении. Значит, оно не могло

(1) См.: Платон. Парменид, 145d8–e2. (2) Ср.: Орфика, фр. 129. (3) См.: Халдейские оракулы, фр. 37.1. (4) См.: Платон. Парменид, 145c7–8.

бы располагаться ни в частях, ни в целом, поскольку, раз ему присуща полная раздельность, оно должно состоять и из целого, и из частей. Такая раздельность подразумевает самостоятельное существование единого и его нахождение в себе самом. Следовательно, <ум> есть раздельность, располагающаяся в специфических для нее границах, появляющихся благодаря ее причине. Стало быть, сперва отделившись от своей причины, <ум> затем как целое восходит к ней и обретает возможность находиться в этой причине, от которой он появился на свет, а вернее, он отделяется от нее, продолжая пребывать в ней. Действительно, если можно так выразиться, ум сперва находился в себе самом, а затем уже отделился от себя и совершил возвращение к себе. И может быть, <первый> ум пребывает в себе самом, животворящий обособляется от себя, а демиургический совершает возвращение к самому себе.

Теперь, следуя интуициями, представляющимся нам верными, необходимо выяснить, почему ум, находящийся в себе самом, способен осуществлять промысел о последующем — об одном только другом <роде> или о многих других <родах>. Так вот, мы уже говорили, что ум есть все части <sup>(1)</sup>, то есть полная раздельность. Поскольку последняя пребывает в возвращении, все части в совокупности представляют собой целое (на это указывает их единство с целым); напротив, в качестве раздельности она, хотя ей и свойственно возвращение, не должна рассматриваться как нечто слитное, она продолжает быть раздельностью, и различия в ее рамках никак не сглаживаются. Значит, в качестве раздельности ум способен предоставить последующему участие в себе. В самом деле, как раздельность, он производит на свет и словно изрыгает свое потомство <sup>(2)</sup>, а значит, допускает сочетание с тем, что следует за ним, подобно тому как назначенный нам демон <sup>(3)</sup> в плане своей множественности находится в состоянии, соответствующем рассеянию всей нашей жизни. Вот почему Парменид не рассматривает здесь единое, просто находящееся в себе самом <sup>(4)</sup> или располагающееся во всех своих частях (ибо в случае такого единого части также пребывают в возвращении к целому, но само целое представляет собой не совершающую возвращение раздельность), напротив, к этому утверждению он сразу же добавляет тезис о том, что

(1) См.: Наст. соч., III, р. 17.26–28. (2) См.: Орфика, фр. 80. (3) См.: Платон. Федон, 107d6–7; Плотин. Эннеады, III.4. (4) Платон. Парменид, 145c8; d7–8; e2.

единое располагается в другом <sup>(1)</sup>. В самом деле, будучи таковым, ум не мог бы по преимуществу пребывать в том, что ему предшествует, поскольку в своем неделимом возвращении он должен был бы соединять причинно обусловленное с его причинами.

Таким образом, необходимо либо придерживаться приведенного мнения, либо считать, что раздельность, пребывающая в возвращении, есть целое, а значит, что она представляет собой все части, вместе взятые, как совокупное единое, либо не приходится к подобным заключениям (однако данный подход заведомо неверен), либо полагать, что единое находится в себе самом, однако не соотносить его с раздельностью, пребывающей в возвращении. Так вот, если придерживаться последнего подхода, получится, что единое, пребывающее в себе словно в свернутом виде, не находится ни в какой-то одной части, ни в большинстве частей, ни во всех частях <sup>(2)</sup>, ибо плерома целого, разумеется, располагается в себе в качестве всех частей. Однако, хотя она и является всеми частями, она не способна совершить возвращение к себе; между тем рассматриваемому целому возвращение, безусловно, должно быть свойственно. Далее, если своеобразие ума как целого не ограничивается только предикатом «все части», то он или не будет образовывать общности с другим, или будет даровать другому участие в себе, а значит, допускать его в пределы собственной общности. Стало быть, либо другое, в котором находится ум, есть предшествующее ему, и ум присутствует в нем в качестве не целого, а части (однако Парменид утверждает, что единое находится в другом как целое <sup>(3)</sup>, и значит, другое, в котором пребывает ум, есть следующее за ним), либо ум как целое располагается в другом в смысле сопричастности и промысла, которые он дарует другому (однако тогда участие в уме и промысел не будут иметь отношения к частям), либо в качестве частей ум пребывает в возвращении к самому себе, призывая к такому возвращению собственную раздельность, а когда он уже достигает совершенства и располагается в себе, оставаясь обособленным, он превращается в предмет участия для последующего; последний подход считает правильным великий Ямвлих <sup>(4)</sup>.

Пожалуй, можно было бы предложить еще и вот какое решение. <Ум> располагается в себе самом как целое в качестве

(1) Платон. Парменид, 145d8; e2–3; e5. (2) См.: Там же, 145d7–8. (3) См.: Там же. (4) См.: Ямвлих. Комментарий к «Пармениду», фр. 5 Dillon.

эйдоса, состоящего из эйдосов. Напротив, в другом он находится и с другим соотносится, будучи парадигмой, образующейся из парадигм; тогда он оказывается по преимуществу парадигматическим умом, ближайшим к демиургу. Кроме того, первый ум, если бы он отсек себя от предшествующего и в этом смысле пребывал в себе самом, он в качестве находящегося в себе не мог бы располагаться в своей причине. Значит, он либо не пребывает нигде, что невозможно, либо в той мере, в какой он обособляется от предшествующего, он привходит в последующее. Следовательно, как то, что не находится в предшествующем, он пребывает в последующем, однако располагается он в нем обособленно, ибо присутствует в нем как в другом, как вершащее промысел в том, промысел о чем оно вершит. Стало быть, рассматриваемый сейчас ум одновременно находится и в себе самом, и в другом, поскольку он существует обособленно, но при этом вершит промысел о предметах, возникающих в ходе демиургии. И даже если другое, в котором он располагается, предшествует ему, то пребывает он в нем не просто в качестве другого, а как в своей причине. И в себе самом он находится не просто так, а словно в лучшем, в согласии с собственной безграничной ипостасью. Поэтому, находясь в себе, ум способен вершить промысел о последующем. В самом деле, то, что вершит промысел о худшем, *в своем обычном состоянии пребывает в самом себе* <sup>(1)</sup>.

#### II.7.1.6.9. Ответ на девятый вопрос

*Почему чинам, предшествующим умным, не свойственно бытие в себе самом и в другом? И почему ум <как> в другом находится не в том, что непосредственно ему предшествует, а в своей причине?*

III,22 273. После того как мы провели данное исследование, необходимо ответить на девятый вопрос. Почему нельзя точно таким же способом доказать, что и чинам, предшествующим рассматриваемому уму, свойственно бытие в себе самом и в другом? Кроме того, по какой причине ум не мог бы находиться как в другом в целом, от которого он непосредственно появляется на свет? <sup>497</sup>

Вероятно, на последний вопрос <sup>498</sup> нужно ответить так. Те, кто чтит древнее толкование, могли бы сказать (и на самом деле

<sup>(1)</sup> Платон. Тимей, 42e5–6.

говорят), что соответствующий бог относится к чину Никты, ибо она представляет собой первопричину, с одной стороны, всех делений, а с другой — соединения разделенного; он соотносится с царством Урана точно так же, как Дионис — с царством Зевса, а Никта — с царством Фанета <sup>499</sup>, ибо три последних бога разделяют между собой царства трех первых <sup>(1)</sup>. В согласии со всем сказанным, Крон, разумеется, пребывает в чине, которому соответствует Никтова инаковость <sup>500</sup>. Однако почему он не располагается в своей непосредственной причине, в телесиургическом устройении? Но в каком качестве он мог бы пребывать в этом устройении? Либо как в себе самом, либо как в другом. И если бы он находился там как в себе самом, он располагался бы в данном устройении в том смысле, в каком причинно обусловленное пребывает в рамках собственной причины, в какой 15 часть находится в целом и в каком обретающее совершенство располагается в том, что ему это совершенство дарует. И если бы он пребывал в предшествующем как в другом, он опять-таки находился бы в нем во всех перечисленных смыслах, а также в плане сопричастности. Следовательно, в наличном бытии он также прежде всего располагался бы в другом. Вот что нужно сказать по данному поводу.

На первый вопрос <sup>501</sup> мы могли бы попытаться дать следующий ответ. Роды, предшествующие умным, не располагаются 20 в другом, сохраняя свои специфические черты, они пребывают в предшествующем, образуя с ним единство. Напротив, рассматриваемый ум есть первое, находящееся в другом и при этом сохраняющее собственную специфику, будучи чем-то другим тому другому, в котором он находится. Однако кто-нибудь мог бы, пожалуй, спросить нас, согласны ли мы, что Уран пребывает в чине Никты как целое <sup>502</sup>. Мы, безусловно, дадим положительный ответ. Следовательно, поскольку Никта есть нечто другое по сравнению с Ураном, последний также должен располагаться в другом. Действительно, даже если бы он образовывал с Никтой единство, он все равно оставался бы Ураном и в этом 25 качестве находился бы в другом. Вот что получилось бы, если бы кто-нибудь утверждал, будто Уран пребывает в чине Никты в единстве с ней. Далее, если бы было выдвинуто предположение, что <Уран> располагается в <чине Никты> как в другом в качестве чего-то отличающегося от нее, это означало бы, что мы уже не связывали бы <с чином Никты> порождающую 30

(1) См.: Орфика, фр. 107.

- инаковость<sup>503</sup>, а считали бы такую инаковость чем-то, просто превращающим в иное, то есть инаковостью, логически противоположной тождественности. Можно было бы также задаться вопросом, не располагаются ли <чины, предшествующие уму,> в другом не как другое этому другому, а как некие дискретные объекты, находящиеся в числе. Однако при таком подходе получилось бы, что и чины, идущие впереди них, пребывают в числе в виде неких дискретных объектов, ибо они должны быть тем первым, что допускает числовую дискретность. Следовательно, и эти чины находились бы в ином, будучи чем-то дискретным, хотя бы они и образовывали бы с ним единство. Кроме того, необходимо отметить следующее. И в высших чинах существуют целое и части. Почему же все части там не представляют собой целого, а целое не является всеми частями? Ведь при подобном допущении получилось бы, что единое, соответствующее высшим чинам, также располагается в себе самом.

- Поэтому безопаснее было бы последовать нашей интуиции, которая подсказывает нам, что аподиктическое рассмотрение предикатов «находящееся в себе самом» и «располагающееся в другом» основывается на природе ума, который представляет собой раздельность, возникающую в результате выхода за свои пределы и пребывающую в возвращении. Напротив, в высших чинах все еще происходит выход за свои пределы: выход многого за пределы единого, частей за пределы целого и начала, середины и конца за пределы всего. Поэтому к соответствующим объектам и неприменимо определение «все части», нет в высших чинах и окончательной раздельности. Наконец, единое, пока выходящее в высших чинах за свои пределы, не может пребывать в возвращении. Следовательно, к этим чинам неприменим предикат «находящееся в самом себе». Далее, при рассмотрении высших чинов нельзя говорить и о целом, которое гипостазировалось бы в возвращении как некий самостоятельный объект, отделивший себя от предшествующего и служащий предметом сопричастности для последующего, но при этом сохраняющий свою обособленность. Значит, высшим чинам нельзя приписать и предикат «располагающееся в другом»: они не могут находиться ни в худшем, так как в их рамках еще не возникло качества, позволяющего им вершить промысел о внутрикосмическом, ни в лучшем, поскольку они пока не заключают себя в собственных границах. В самом деле, самоочерчивающая<sup>504</sup> ипостась берет начало только в устроении, рассматриваемом сейчас, а ум гипостазирован как раз в качестве такой

ипостаси. Далее, высшим чинам не свойственно бытие в другом, поскольку в их рамках пока не было предвосхищено то, что нуждается в промысле,— предметы, возникающие в процессе демиургии. Бытие же в самих себе им не свойственно вследствие того, что они предпочитают располагаться в собственных причинах, а не в самих себе. Наконец, умопостигаемое я в л я е т с я самим собой, умопостигаемо-умное п р и н а д л е ж и т самому себе, а умное н а х о д и т с я в себе самом; поскольку оно уже принадлежит не самому себе, а другому, оно располагается в другом. III,24

Вот каковы интуиции, в согласии с которыми доказательство применимости к единому предикатов «находящееся в себе самом» и «располагающееся в другом», которое проводит <Парменид>, оказывается неприменимым к высшим чинам. Действительно, оно основано на аксиомах, что единое есть все части, что все части находятся в целом и что все части есть целое. Между тем в применении к высшим чинам не будет верным ни тезис, что все части являются целым (ибо целое в этих чинах есть нечто неделимое и, строго говоря, объединенное, предшествующее частям), ни утверждение, что единое и целое есть одно и то же (поскольку единое идет впереди целого, как, например, в чине числа), ни положение, что все части находятся в целом (в высших чинах они оказываются частями лишь в пределах собственной для них целостности). Следовательно, настоящее аподиктическое рассмотрение, как уже было сказано <sup>(1)</sup>, имеет силу только в применении к целому как к умной раздельности. 10

Далее, если считать, что целые в высших чинах располагаются в собственных частях, то получится, что целое присутствует и во всех частях, и в любой отдельно взятой части, так как этим чинам свойственна гомеомерность. Напротив, множественная раздельность, свойственная уму, расторгает соответствующую ему целостность и не позволяет ей как целой присутствовать ни во всех частях, ни в любой отдельной части, более того, эта целостность не пребывает уже в собственных пределах, а дарует себя тому, что следует за ней, причем так, как это ему положено. 20

Стало быть, в данном случае необходимо учитывать, что Парменид при рассмотрении каждого чина всегда исследует только соответствующее ему единое и делает логические выводы, специфические для единого, к которому они относятся <sup>505</sup>.

(1) См.: Наст. соч., III, p. 16.4–5.



## II.7.1.б.10. Ответ на десятый вопрос

*Почему точно так же, как и в отношении единого, нельзя доказать, что в себе самом и в другом располагается телесное, материальное и вообще рожденное?*

- III,25 274. На десятый вопрос мы ответим вот как. Применимость предикатов «находящееся в себе самом» и «располагающееся в другом» к телесному и материальному следует отвергнуть, во-первых, на том основании, что, хотя все его части также являются целым, лишь кажется, будто они находятся в пределах целого; между тем на самом деле они в целом не располагаются, они скорее сосуществуют с ним, коль скоро и само целое на
- 5 уровне телесного есть то, что заключено в частях или сосуществует с ними. Во-вторых, если даже в каких-то иных устройствах части и оказываются целым и располагаются в целом, все равно подобное положение дел впервые появляется в первом чине умного, и только благодаря этому соответствующее свойство присуще всему последующему. Значит, даже материальные вещи несут на себе некий отсвет (ἔμφασιν) рассматриваемого сейчас своеобразия. Например, эйдос в качестве эйдоса всегда
- 10 пребывает в возвращении к самому себе и, значит, располагается одновременно и в себе самом, и в другом, даже если этот эйдос является материальным.

## II.7.1.б.11. Ответ на одиннадцатый вопрос

*Является ли первое располагающееся в себе первым самогипостазирующим?*

275. На одиннадцатый вопрос мы дадим вот какой ответ. <Прокл>, похоже, придерживается мнения, что первое располагающееся в себе является первым самогипостазирующим. Такое суждение имеет определенный смысл. В самом деле, то, что первым совершает возвращение, прежде всего остального
- 15 гипостазирует самое себя; значит, самогипостазирующее существует в согласии с возвращением. И может быть, Кронов ум будет первым самогипостазирующим, животворящий — первым <самопорождающим, а демиургический — первым> самопознающим, если, конечно, взглянуть на положение дел с точки зрения преобладания (κατ' ἐπικράτειαν) того или иного собственного признака. Похожее положение дел, хотя и не столь ярко выраженное, мы могли бы, пожалуй, обнаружить и при

рассмотрении умопостигаемого, при изучении способа, каким гипостазируются отеческие умы<sup>506</sup>. Однако умные боги есть 20 подлинны умы, и признаки, впервые появляющиеся у умопостигаемых умов, присущи им в куда большей мере и проявляются куда более явственно. Напротив, в предшествующих чинах умы оказываются скорее жизнями, обретающими свою ипостась в выходе за свои пределы, чем сущностями.

Пожалуй, исследуя данный вопрос со всей строгостью, можно III,26 прийти к следующим выводам. <Во-первых,> самогипостазирующееся появляется раньше располагающегося в себе самом, ибо гипостазирующееся иным также идет впереди находящегося в другом (по крайней мере, чины, предшествующие умным, гипостазируются другим, тем, что стоит выше; напротив, предикаты «находящееся в себе самом» и «располагающееся 5 в другом» к предшествующим чинам, как было показано выше<sup>(1)</sup>, неприменимы); значит, и гипостазирующееся собой, безусловно, не является тем же самым, что и находящееся в себе. Во-вторых, если располагаться в другом означает находиться в последующем или в стоящем ниже, тогда пребывание в себе самом будет неким устойчивым свойством находящегося в другом, словно его корнем; только пребывая в себе самом, оно могло бы оставаться собой, хотя бы оно и располагалось в другом. Если это так, стало быть, самогипостазирующееся вполне способно существовать, но не находиться в себе самом. В-третьих, 10 коль скоро располагающееся в себе самом в каком-то смысле, разумеется, должно находиться и в другом, а самогипостазирующееся стремится существовать самостоятельно и быть самодовлеющим (αὐτάρκες), значит, самогипостазирующееся не есть то же самое, что и находящееся в себе самом, причем первое появляется на свет раньше второго. <В-четвертых,> следует 15 учесть, что самогипостазирующееся оказывается хорегом собственной сущности [в себе самом], напротив, располагающееся в себе самом должно сперва существовать, а уже затем быть находящимся где-то. Следовательно, собственный признак «самогипостазирование» по природе стоит выше своеобразия «расположение в себе самом». Значит, он будет проявляться и в космосах, идущих впереди рассматриваемого сейчас.

Наконец, не стоит ли выразить удивление вот по какому поводу. Почему Парменид не упоминает о самогипостазирующемся, хотя он и рассматривает куда менее значимые 20

(1) См.: Наст. соч., III, р. 22.19–23.4.

специфические признаки? Может быть, тем самым он стремится показать, что самогипостазирующееся происходит непосредственно от единого сущего, ибо оно появляется отнюдь не вследствие какой-либо <промежуточной> причины, напротив, логический вывод о том, что существует нечто, появляющееся на свет от самого себя, непосредственно вытекает из исходной гипотезы<sup>507</sup>. Действительно, самогипостазирующееся есть нечто создающее сущность, а это свойство прежде всего и главным образом принадлежит умопостигаемой сущности. И поскольку <Парменид> не *выставляет на всеобщее обозрение* (εἰς μέσον προήνευκεν)<sup>(1)</sup> также саможивотворящее и самопознающее, причиной, очевидно, оказывается то, что он считает все перечисленное какими-то определенными сущими, а сущие в рамках данного рассуждения не рассматриваются.

#### II.7.1.6.12. Ответ на двенадцатый вопрос

*Почему если целое находится во всех частях, оно станет присутствовать и в каждой из них, а если его нет в одной отдельно взятой части, его не будет и во всех?*

- III,27 276. На двенадцатый вопрос мы ответим так. Если бы мы захотели как-то усовершенствовать рассуждения <Прокла>, мы должны были бы сказать, что целое, которое именуется располагающимся во всех частях, бывает не двух, как он полагает, а трех видов. Целое первого вида находится в каждой своей отдельной части (например, именно в данном смысле находится во всех своих частях монада), второго — присутствует только в их совокупности (примером такого целого может служить тетрада), а третьего — располагается в своих частях в обоих названных смыслах (пример такого целого — человек<sup>508</sup>). <Прокл> разрешает данную апорию так: целое не находится во всех частях, потому что в каждой отдельной части и во многих частях присутствует отнюдь не одно и то же целое; следовательно, это целое не пребывает во всех частях. Однако он не учитывает толкование, которое было дано по данному поводу Ямвлихом<sup>(2)</sup>. Этот муж полагает, что среди всех подлинно сущих нет ни одного, которое располагалось бы во всех своих частях, но не присутствовало бы в каждой отдельно взятой части. Действительно, Парменид в своей поэме утверждает, что *все изобилует*

(1) Платон. Законы, VII, 812c5; XI, 936a7. (2) См.: Ямвлих. Комментарий к «Пармениду», фр. 6 Dillon.

сущим<sup>(1)</sup>, ибо любой объект, который можно было бы отнести к высшей сфере, пронизывает все и проявляет себя повсюду; такой подход просто превосходен. Во всяком случае, если взять, например, любое число, с которым связано сущностное своеобразие, необходимо констатировать, что это своеобразие должно как целое относиться и к совокупности частей, и к каждой отдельно взятой части. Например, множество, которое образуют двенадцать вождей<sup>(2)</sup>, представляет собой дуодециму, и каждый отдельно взятый вождь обретает свою сущность при посредстве эйдоса дуодецимы. Подобные же примеры можно было бы привести и в отношении всех остальных чисел. 15

Может быть, раз применимость к единому предиката «находящееся в себе самом» была доказана на основании тезиса, что единое, будучи целым, является всеми своими частями, применимость к нему предиката «располагающееся в другом» следовало бы обосновать, опираясь на утверждение, что как целое единое не является <всеми> частями. Действительно, целостность, состоящая из частей, располагается в себе самой, а идущая впереди частей находится в другом. Целостность же, предшествующая частям, идет впереди каждой из них, а значит, и впереди всех их. И если под бытием в другом следует понимать нахождение <в качестве худшего> в лучшем, как полагает <Прокл><sup>509</sup>, «получается, что целое не располагается ни во всех частях, ни в какой-либо одной из них»; если же речь идет о пребывании в качестве лучшего в худшем, данный тезис означает, что промысел, который <ум> направляет на другое, является неописуемым, неделимым и обособленным. Вот какое мнение Ямвлиха. 20 III,28

Давайте теперь обратимся к нашей собственной интуиции. Мы полагаем, что речь здесь идет о возвращении частей к целому, в результате которого они сами становятся целым; при этом целое не располагается в частях, так как оно представляет собой всего лишь раздельность, а значит, находится в худшем, ибо раздельность хуже возвращения. Вероятно, эта раздельность, пребывающая в возвращении в себе самой, как целое не могла бы располагаться ни в какой-то одной, ни во многих частях, поскольку части и целое в ней оказываются собранными воедино. Ум, который мы исследуем сейчас, поскольку он находится в таком положении, должен либо располагаться в другом, либо не находиться нигде. Однако последнее невозможно, ибо 10

<sup>(1)</sup> Парменид, фр. 8.24DK<sup>6</sup>. <sup>(2)</sup> См.: Платон. Федр, 246e4–247a3.

и впереди, и после него существует много других объектов. Значит, рассматриваемый ум должен располагаться в другом: либо в лучшем, либо в худшем. И может быть (давайте чуть-чуть перефразируем сказанное), будучи первым в обособленной геб-  
 15 домаде семи космосов <sup>510</sup>, он находится в себе самом, а раз он порождает эту гебдомаду и при этом сам входит в ее состав, он располагается в другом; каждый из семи богов, образующих такую гебдомаду, обладает теми же свойствами. Тогда *Единожды Потусторонний* <sup>(1)</sup> есть первый бог, которому два обсуждаемых свойства присущи.

### II.7.1.б.13. Ответ на тринадцатый вопрос

*Почему Парменид не основывает доказательство применимости к единому предикатов «находящееся в себе самом» и «располагающееся в другом» на логических выводах, сделанных только что, а опирается на положения, доказанные выше?*

277. Наконец, на тринадцатый вопрос давайте дадим следующий ответ. <Парменид> поступает так вот по каким причинам. Во-первых, все остальные теологи также утверждают, что  
 III,29 ум, исследуемый сейчас, возникает от хранительного устройства <sup>511</sup>. Во-вторых, телетархический ум <sup>512</sup> не является творцом сущности, он выступает по отношению к ней только как телесиург. Поэтому он участвует в создании, однако сам не является прародителем какого-либо устройства, относящегося к иному по  
 5 отношению к нему виду. В-третьих, полагает Ямвлих <sup>(2)</sup>, два тезиса, на которых основан настоящий логический вывод, объединены между собой, поскольку Телетархи соединяются здесь с Хранителями <sup>(3)</sup>. Его гипотезу можно было бы, пожалуй, подкрепить вот каким рассуждением. По всей видимости, <Парменид> в своем доказательстве действительно неявно объединяет две названные причины. В самом деле, понятие «все части», по сути, оказывается синонимом понятия «совершенство»,  
 10 а значит, обсуждаемый сейчас ум появляется на свет не только от целостности, но и от сопровождающего ее совершенства. И вообще — если бы у кого-нибудь возникло желание провести соответствующее исследование, он легко мог бы выяснить: вывод, что те или иные частные боги не всегда появляются на свет от богов, располагающихся непосредственно перед ними,

(1) Халдейские оракулы, фр. 169. (2) См.: Ямвлих. Комментарий к «Пармениду», фр. 5b Dillon. (3) Ср.: Халдейские оракулы, фр. 177.

безусловно, верен; это уже было доказано выше <sup>(1)</sup>. Напротив, в сфере всеобщих устроений последующее всегда рождается от идущего непосредственно впереди него.

15

### II.7.2.a. Семь замечаний по тексту Платона

#### II.7.2.a.1. «Парменид», 145b6

Давайте теперь перейдем к тексту. Слова «единое, находясь в таком положении...» <sup>(2)</sup>, представляющие собой своего рода прооймий, по мнению Ямвлиха <sup>(3)</sup>, подчеркивают, что <Парменид> движется в своем аподиктическом рассмотрении последовательно; он основывает здесь свое доказательство не только на применимости к единому предиката «целое», но и на непосредственно предшествующих логических выводах, которые как раз и гласят, что все части есть целое. Далее, вывод о самоочерченности <sup>513</sup> делается на основании применимости к единому предиката «фигура», так что применимость к единому предикатов «находящееся в себе самом» и «располагающееся в другом» опирается еще и на рассуждение о фигуре. С ее понятием связано и представление о совершенстве; единое самодовлеющее и, следовательно, располагается в себе самом. Кроме того, самодовлеющее способно даровать частицу своей самодостаточности другому; стало быть, совершенное в состоянии пребывать в другом, коль скоро оно могло бы приблизиться к худшему. Значит, единое, раз ему свойственно совершенство, способно располагаться в другом. Впрочем, возможно, слова «единое, находясь в таком положении...» <sup>(4)</sup> просто подводят итог всем предыдущим рассуждениям, поскольку последующие логические выводы здесь всегда опираются на все сделанные выше.

20

III,30

5

#### II.7.2.a.2. «Парменид», 145b6–7

Слова «само располагается в себе самом и в другом» <sup>(5)</sup> ясно показывают, что данная антитеза, по сути, представляет собой нечто единое. Действительно, <Парменид> не делает двух логических выводов: что единое находится в себе самом и что

10

(1) См.: Наст. соч., II, р. 94.23–95.2. (2) Платон. Парменид, 145b6. (3) См.: Ямвлих. Комментарий к «Пармениду», фр. 5b Dillon. (4) Платон. Парменид, 145b6. (5) Там же, 145b6–7.

оно располагается в другом. Мы видим здесь один общий вывод, и диада выводов, по сути, оказывается монадой. Единое, находясь в себе самом, располагается в другом, а, пребывая в другом, находится в себе самом. Таков подход великого Ямвлиха <sup>(1)</sup>, возводившего данную антитезу к единому мысленному образу.

### II.7.2.а.3. «Парменид», 145b7–c2

Далее следует вот какое рассуждение.

15           П а р м е н и д. *Ведь каждая часть в каком-то смысле находится в целом, и вне целого нет ни одной части.*

          А р и с т о т е л ь. *Так.*

          П а р м е н и д. *И все части охватываются целым?*

          А р и с т о т е л ь. *Да.*

          П а р м е н и д. *Но единое — это и есть все его части. . .* <sup>(2)</sup>

III,31 Платон словно намечает план доказательства. В самом деле, любая часть располагается в целом. Следовательно, все части также находятся в целом, коль скоро все части, вместе взятые, и есть целое. Значит, целое пребывает в целом. Итак, можно считать доказанным, что в результате выхода за свои пределы, в который вовлекаются предметы, которым уже свойственна раздельность, многое превращается в атомарное, поскольку каждая отдельно взятая часть именуется «всё». Любая часть воз-  
5           вращается к целому специфическим для нее способом, а все они — общим. По завершении возвращения все части становятся целым. Таким образом, ум как раздельность есть все части, а целым он оказывается, поскольку пребывает в возвращении.

### II.7.2.а.4. «Парменид», 145c2

10           Слова «ни более и ни менее, чем все» <sup>(3)</sup> показывают, что все части отделены друг от друга в той же мере, в какой целое оказывается объединенным. Это означает, что целостность

<sup>(1)</sup> См.: Ямвлих. Комментарий к «Пармениду», фр. 5b Dillon. <sup>(2)</sup> Платон. Парменид, 145b7–c2. <sup>(3)</sup> Там же, 145c2.

ума прежде всего привносит себя в части и оказывается скорее частями, чем целостностью. Поэтому умные боги испытывают нужду в Хранителях и Телетархах: последние обеспечивают существование всех частей без изъятия, а первые связывают и соединяют их между собой. Ведь ум сам по себе всегда разделен на множество частей, каждая из которых стремится быть самостоятельной, даже если в первом уме части еще не способны обрести самостоятельное бытие вследствие его *нерасторжимости*<sup>(1)</sup> и если возвращение в нем преобладает над раздельностью. Вот почему оракулы называют обсуждаемого бога Хранителем<sup>(2)</sup>, а <Парменид> утверждает, что все части объемлются целым<sup>(3)</sup> — в основе такого охвата лежит хранительное своеобразие. Действительно, Хранители объемлют в себе Телетархов и точно так же в уме, рассматриваемом сейчас, все части соединяются между собой в целое.

#### II.7.2.a.5. «Парменид», 145c7–d1

«Но с другой стороны, целое не находится в частях — ни во всех, ни в какой-нибудь одной»<sup>(4)</sup>. Данный пассаж можно относить либо к хранительному чину, и тогда он означает, что целое предшествует частям, либо считать, что целое является всеми частями, а не находится во всех частях (такое состояние свойственно целому, располагающемуся в частях), ибо целое тогда есть сами части. Поэтому оно и не содержится в какой-либо одной части, так как является всеми частями и, следовательно, не заключено во всех частях, поскольку не располагается ни в одной из них, коль скоро части и есть целое. Данное состояние вполне соответствует раздельности, свойственной умному чину. Поэтому ум, собственно, и располагается в другом: он пребывает либо в причине, по которой возникла его раздельность, либо в том, что находится по отношению к этой раздельности в равном с ним положении.

#### II.7.2.a.6. «Парменид», 145d8–e1

Ниже <Парменид> спрашивает: «Не должно ли целое или находиться в чем-то ином, или вообще нигде не находиться?»<sup>(5)</sup>

(1) Халдейские оракулы, фр. 152. (2) Там же, фр. 207. (3) См.: Платон. Парменид, 145c4–6. (4) Там же, 145c7–d1. (5) Там же, 145d8–e1.



Почему возникает необходимость в таком делении? Во-первых, если рассматриваемому единому свойственно нахождение где-либо, будь то потому, что оно прошло длинный путь в выходе за свои пределы и ему свойственно возвращение к собственному началу, будь то потому, что оно уже как-то соотносится с другим, оно должно располагаться в чем-то. Поэтому данное единое либо пребывает только в себе самом (это его состояние служит  
 15 вполне адекватным выражением его сущности), а, находясь в себе самом, располагается и в другом, либо оно не пребывает нигде, что невозможно. В самом деле, если ум не будет как-то соотноситься с другим, он не сможет вершить свой промысел о нем, выражающийся в демиургии, а если он не будет возвращаться к лучшему, он окажется уже не умом, а чем-то, что лучше или хуже, чем ум. <Во-вторых,> коль скоро речь здесь идет о том, что обсуждаемое единое не находится в себе самом, оно, разумеется, должно располагаться в другом. Действитель-  
 20 но, пребывающее в себе самом всегда порождает находящееся в другом, поскольку любая вещь должна сперва быть чем-то, заключенным в себе самом, а уже затем — располагающимся в другом. <В-третьих,> если в рамках любой антитезы оказывается неверным один из тезисов, входящих в ее состав, истинным, очевидно, является оставшийся; ниже мы еще будем рассматривать предметы, которым соответствуют предикаты такого рода. Следовательно, если единое не находится в себе са-  
 30 мом, <оно, конечно же, должно располагаться в другом; в себе самом же оно не заключено в той мере,> в какой ему свойственна раздельность, или в той, в какой оно предвосхищает в себе демиургию. И то, что <Парменид> говорит здесь «в ином»<sup>(1)</sup>, хотя выше он неоднократно использовал слова «в другом», мне кажется, показывает, что единое находится не в ином, под которым следует понимать идущее впереди него, а в другом — в других, то есть в околокосмических предметах<sup>514</sup>.

### II.7.2.a.7. «Парменид», 145e3–4

«Следовательно, как целое оно находится в другом, а как все части — в самом себе»<sup>(2)</sup>. <Прокл> полагает, будто данный пассаж означает, что в лучшем своем качестве единое распо-  
 10 лагается в лучшем, а в худшем — в худшем<sup>515</sup>. Однако стоило

<sup>(1)</sup> Платон. Парменид, 145d8; e2. <sup>(2)</sup> Там же, 145e3–4.

бы предпочесть вот какое толкование. В лучшем своем качестве единое пронизывает все, оставаясь обособленным, а в худшем оно стремится сохранить собственную самодостаточность. И поскольку оно обеспечивает возвращение частей к целому, оно производит на свет из самого себя части. Например, Крон изрыгает своих детей <sup>(1)</sup>, поскольку он пресытился ими; сперва он создал их в себе самом, а затем — в другом. И вообще, бытие в себе самом как-то указывает на полноту, присущую любой вещи, а бытие в другом — на наличие в ней чего-то лишнего. Скажем, ум создает собственную полноту, потому что ему свойственно телетархическое своеобразие, а полноту другого — так как он обладает еще и хранительной спецификой. В самом деле, последняя выражается в порождении и произведении на свет частей, а первое, телесиургическое своеобразие позволяет частям находиться в целом. И поскольку частям свойственна целостность, они обретают способность к выходу за свои пределы в другое, ибо каждая часть в каком-то смысле оказывается целым и потому обретает способность к порождению другого. Следовательно, ум, будучи всеми частями, предпочитает пребывать в себе самом, а как целое, причем такое, что части словно полностью скрываются под его покровом, он располагается в другом, ибо совершает выход за свои пределы в другое. 15  
20  
III,34

## II.8. О среднем чине умного («Парменид», 145e7-146a8)

### II.8.1. Пятнадцать вопросов и ответов

#### II.8.1.a. Перечень вопросов

278. При обсуждении среднего чина умного <sup>(2)</sup> необходимо дать ответ на следующие вопросы. Во-первых, являются ли все предикаты, которые упоминает Парменид (например, начало, середина и конец <sup>(3)</sup>, обладание краями <sup>(4)</sup>, пребывание в себе самом и в другом <sup>(5)</sup> или соприкосновение и несоприкосновение <sup>(6)</sup>), родами сущего или же их следует считать символами божественных устройств? 5  
10

(1) См.: Орфика, фр. 80. (2) См.: Платон. Парменид, 145e7-146a8. (3) См.: Там же, 145a5-6. (4) См.: Там же, 145a4-5. (5) См.: Там же, 145b6-7. (6) См.: Там же, 148d5-6.

Во-вторых, располагаются ли роды сущего в демиурге, как полагает великий Ямвлих <sup>(1)</sup>, и, разумеется, его спутник <sup>(2)</sup> Сириан, о чем сообщает <Прокл>, утверждая, что следует в данном вопросе мнению своего вождя <sup>516</sup>, хотя в других своих сочинениях он зачастую сообщает, что <Ямвлих> относил роды сущего к чинам, предшествующим демиургическому <sup>517</sup>.

В-третьих, почему <Парменид> рассматривает применимость к единому предикатов «движение» и «покой» <sup>(3)</sup> после доказательства применимости к нему предикатов «находящееся в себе самом» и «располагающееся в другом»? <sup>(4)</sup>

В-четвертых, каков смысл предикатов «покой» и «движение»? Какой из этих предикатов лучше? Прав ли <Прокл>, когда утверждает, что движение лучше покоя? <sup>518</sup>

III,35 В-пятых, почему движение и покой оказываются характеристиками не жизни, а животворящей богини <sup>519</sup>, и чем идиома животворения отличается от идиомы самой жизни? По какой причине специфической особенностью данной богини оказывается не только движение, но и покой?

5 В-шестых, почему, согласно Орфею <sup>(5)</sup> и оракулам <sup>(6)</sup>, природа зависит от животворящей богини? Ведь разве природа не должна быть следом самой жизни в низших чинах? Разумеется, в этих чинах наравне со следом сущего должен присутствовать след самой жизни, идущей впереди животворящего своеобразия. Отвечая на этот вопрос, мы должны тщательно исследовать  
10 все связанные с данной проблемой аксиомы.

В-седьмых, почему <Парменид> связывает со средним чином умного не предикаты «движение» и «покой» как таковые, а «движущееся» и «покоящееся»?

В-восьмых, по какой причине <Парменид> полагает, что двигаться и покоиться свойственно не умному <sup>520</sup>, а животворящему уму, хотя, как отмечает <Прокл>, мыслить в каком-то смысле означает двигаться? <sup>521</sup>

В-девятых, почему последнее, что озаряет сияние животворящей богини, — это растения, в то время как отблеск самой жизни несут на себе даже бездушные камни, а свет умопостигаемой жизни падает на то, что совершенно бездушно, если это бездушное движется в согласии со своей природой?

(1) См.: Ямвлих. Комментарий к «Пармениду», фр. 6а Dillon. (2) Платон. Филеб, 63еб; Федр, 248с3; 252с3. (3) См.: Платон. Парменид, 145е7–146а8. (4) См.: Там же, 145б6–еб. (5) См.: Орфика, фр. 133. (6) См.: Халдейские оракулы, фр. 54.

В-десятих, как <Парменид> строит аподиктическое рассмотрение покоя? 20

В-одиннадцатых, почему находящееся в себе самом обязательно покоится?

В-двенадцатых, как <Парменид> строит аподиктическое рассмотрение движения?

В-тринадцатых, почему располагающееся в другом обязательно движется, хотя <Парменид> и делает логический вывод, что единому можно приписать предикат «движущееся», опираясь на применимость к нему предиката «располагающееся в другом»? III,36

В-четырнадцатых, давайте попытаемся ответить на тот имеющий самостоятельное значение вопрос, по какой причине первый и третий отцы, как полагают элины <sup>(1)</sup>, не производят на свет чин Куретов, которых рождает лишь Рея <sup>(2)</sup>. По нашему мнению, <Куреты> и есть неумолимые боги <sup>(3)</sup>. Однако при таком подходе возникает следующий общий вопрос. Почему равное положение <с Реей> занимают трое Куретов, в то время как, согласно богоизреченному преданию <sup>(4)</sup>, с ней связан лишь один неумолимый бог? 5

Наконец, в-пятнадцатых, почему предикаты «движущееся» и «покоящееся» соответствуют Гекате и элинской Рее? 10

## II.8.1.б. Пятнадцать ответов

### II.8.1.б.1. Ответ на первый вопрос

*Являются ли предикаты, обсуждаемые Парменидом, родами сущего или символами божественных устроений?*

279. Давайте последовательно ответим на все заданные вопросы. На первый из них необходимо дать следующий ответ. В высших чинах нет ничего случайного (ἐπεισοδιῶδες), не обладающего предшествующей причиной, нет ничего, чему не свойственна некая специфика, зависящая от его начала. Специфические черты, свойственные высшим чинам, присущи всем чинам, располагающимся ниже, однако прежде всего они придают специфический облик устроениям, в которых они появляются впервые. Парменид, рассматривая каждое устроение, 15

(1) См.: Орфика, фр. 150. (2) См.: Там же, фр. 186. (3) См.: Халдейские оракулы, фр. 35.1. (4) См.: Там же, не идентифицированный фр.

упоминает об этих признаках, освещающих данное устройство свыше собственным для него способом. Например, бытие в себе самом и в другом есть некая специфическая природа <sup>(1)</sup>; по-  
 20 скольку она властвует в чине первого ума, наряду со своей спецификой она дарует ему собственное наименование, очевидно,  
 III,37 связанное с этой спецификой. Следовательно, в согласии с тем же самым рассуждением, соприкосновение и несоприкосновение <sup>(2)</sup> представляют собой специфический собственный признак свободных богов, единую специфическую природу, придающую собственный облик всему соответствующему устройению. И подобно прочим собственным признакам, всеобщим по своей природе, которые придают специфический облик космосу, но  
 5 когда они собираются в одному отдельно взятом уме со всей присущей ему раздельностью, вместо космосов оказываются словно родами и видами сущего, бытие в себе самом и в другом представляют собой пару родов, для каждого отдельно взятого эйдоса выступающих в качестве причин его нахождения в себе самом и в другом (ведь любой ум, который пожелает стать  
 10 всекосмическим <sup>522</sup>, должен предвосхитить в себе самом частным образом все собственные признаки космоса; такие признаки, будучи воплощенными во всех располагающихся в этом уме плеромах, и получают имя «роды сущего», поскольку единое и сущее, целое и части, а также множество и число в рамках данного ума превращаются в роды сущего). Похожие функции в отношении внутрикосмической материальной природы выполняет другая пара специфических признаков (соприкосновение и несоприкосновение). Итак, все обсуждаемые предикаты  
 15 в каком-то смысле, пожалуй, можно было бы считать роды сущего, однако Парменид прежде всего учитывает роль, которую они играют при символическом толковании всеобщих божественных устройств, поскольку они выражают в первую очередь именно их специфику.

#### II.8.1.6.2. Ответ на второй вопрос

*Располагаются ли роды сущего в демиургическом чине или в чинах, предшествующих ему?*

280. На второй вопрос теперь ответить легко. Роды сущего — 20 — разумеется, если не считать таковыми только пять родов,

<sup>(1)</sup> Ср.: Платон. Парменид, 145b6–7. <sup>(2)</sup> Ср.: Там же, 148d5.

«упомянутых в «Софисте»»<sup>(1)</sup>, — должны располагаться во всех чинах — не только в умопостигаемо-умном, но даже и в умопостигаемом. Однако в различных чинах преобладают, проявляются наиболее отчетливо и образуют антитезы разные роды, причем они оказываются тем более общими и божественными, чем ближе они располагаются к единому слиянию сущего. III,38 Действительно, исток всех родов сущего есть само сущее, и все они, вместе взятые, в качестве единой природы оказываются самым сущим. Из такого сущего последовательно разворачиваются все роды. И впереди всегда идут те из них, своеобразие которых является специфическим в меньшей степени (τὰ ὀλίγης ἰδιότητος). Поэтому одни роды проявляют себя в предшествующих, а другие — в последующих устройствах; здесь они властвуют и словно расцветают, изменяя вместе с собой и другое. В рассматриваемом сейчас среднем устройении умного главное место занимают движение и покой<sup>(2)</sup>: хотя в его рамках можно обнаружить и все остальные роды, ибо все они располагаются во всех чинах, однако более всего соответствуют природе данного устройства именно покой и движение. Кроме того, роды сущего здесь пока не отделены друг от друга и потому не превращаются в виды, а в каком-то смысле остаются частями, причем, как говорят, нерасторжимыми<sup>523</sup>. В демиурге же все роды эйдетически обособлены друг от друга, ибо там, где имеется тождественность, должна проявлять себя и инаковость. 5 10

### II.8.1.6.3. Ответ на третий вопрос

*Почему Парменид рассматривает предикаты «движение» и «покой» после предикатов «находящееся в себе самом» и «располагающееся в другом»?*

281. На третий вопрос мы ответим так. Во-первых, «в себе самом» и «в другом», полагает Ямвлих<sup>(3)</sup>, означает «в каком-то месте». Движущееся же и покоящееся, разумеется, должны двигаться и покоиться в каком-то месте. Следовательно, определение самого места должно быть дано прежде, чем будет рассматриваться движущееся или покоящееся в некоем месте. 15

Во-вторых, покоящееся или движущееся, в согласии с природой, должно либо сперва располагаться в одном месте, а затем переходить в другое, либо покоиться в каком-то месте 20

<sup>(1)</sup> См.: Платон. Софист, 254d4 и далее. <sup>(2)</sup> См.: Платон. Парменид, 145e7 и далее. <sup>(3)</sup> См.: Ямвлих. Комментарий к «Пармениду», фр. 7 Dillon.

III,39

соответственно. В противном случае движение и покой невозможны. Таким образом, если вещь движется, то она движется к самой себе, и если она обретает покой, то в самой себе. И если бы соответствующего этой вещи места заведомо не существовало, движение и покой были бы невозможны, поскольку первое связано с перемещением вещи к самой себе, а второй — с обретением ею неподвижности в себе самой.

- В-третьих, бытие в себе самом и в другом есть своего рода цели (τέλη), способ же достижения этих целей есть движение и покой. Действительно, любая вещь движется для того, чтобы  
5 оказаться либо в другом, либо в самой себе, и останавливается она с той же целью. Вот почему бытие в себе самом есть предмет стремления для всех умных богов, соответствующий отеческому чину. Зевс и все остальные роды, следующие за ним, по словам Пиндара, *снаряжаются против башни Крона*<sup>(1)</sup>; стало быть, останавливаются они также подле башни Крона. Значит, сама башня должна существовать до рождения богов, снаряжающихся против нее; кроме нее к чинам, высшим по сравнению с теми, в которые входят боги, снаряжающиеся против  
10 башни Крона, должны относиться движущееся и покоящееся, представляющие собой словно дорогу, открывающуюся перед странниками. В самом деле, Зевс при посредстве Реи приходит в соприкосновение с Кроном или, пользуясь халдейскими образами, *Дважды Потусторонний*<sup>(2)</sup> при помощи *обоюдозрящей Гекаты*<sup>(3)</sup> соприкасается с *Единожды Потусторонним*<sup>(4)</sup>.

- В-четвертых, находящееся в себе самом и в другом следует  
15 считать обладающим бытием некоего определенного вида — в себе самом и в другом. Напротив, движущееся и покоящееся совершают некие действия, а не просто существуют. Разумеется, бытие должно идти впереди действия.

- В-пятых, предметы, существующие самостоятельно, соотносятся между собой точно так же, как в тех случаях, когда они в качестве неких простых составляющих образуют что-то  
20 сложное. Например, покоящееся или движущееся в себе самом есть некий сложный объект. Значит, бытие в себе самом должно существовать до возникновения такого объекта в результате синтеза. Действительно, такое бытие не испытывает какой-либо нужды в движении или покое, само же оно оказывается необходимым условием для существования покоя или движения,

<sup>(1)</sup> Пиндар. Олимпийские песни, II, 124–127. <sup>(2)</sup> Халдейские оракулы, фр. 169.

<sup>(3)</sup> Там же, фр. 50. <sup>(4)</sup> Там же, фр. 169; см.: Там же, р. 27, adn. 2 Kroll.

свойственного движущемуся или покоящемуся в себе самом. Следовательно, если рассматривать перечисленные предметы как некие простые объекты, нужно прийти к выводу, что бытие в себе самом должно существовать прежде движущегося и покоящегося. Тем же самым способом мы могли бы, пожалуй, доказать, что бытие в ином также должно предшествовать покоящемуся и движущемуся. III,40

В-шестых, следует учесть, что движущееся в другом, прежде чем начать движение, должно располагаться в себе самом. В согласии с тем же самым рассуждением, <покоящееся> в другом, прежде чем обрести такой покой, <должно обладать движением в себе самом>. 5

Наконец, в-седьмых, движущееся и покоящееся бывают двух видов: движущееся или покоящееся [1] в себе самом и [2] в другом. Следовательно, речь здесь, по сути, идет о тетраде: движущееся в другом, покоящееся в другом, покоящееся в себе самом и движущееся в себе самом. Напротив, бытие в себе самом и бытие в другом представляют собой диаду, которая, разумеется, должна идти впереди тетрады, поскольку мы, конечно, не станем считать находящееся в себе самом и в другом обязательно движущимся и покоящимся; напротив, движущееся и покоящееся должны обладать бытием в себе самом и в другом. Таким образом, покоящемуся или движущемуся всегда должно быть присуще бытие в другом или в себе самом (например, душа будет находиться в себе самой, а тело — в другом), в то время как находящемуся в другом или в себе самом не всегда свойственно двигаться или покоиться. В самом деле, когда речь идет о движущемся или покоящемся в другом, предикат «в другом» подразумевает его нахождение в некоем месте, в то время как бытие в другом само по себе есть нечто большее, чем нахождение в каком-либо месте. Бытие в себе самом как таковое также является чем-то большим, чем бытие, свойственное движущемуся и покоящемуся в себе самом. Такое бытие, вообще говоря, может оказаться бытием и в определенном месте, и в причине, и в целом, и в начальствующем <sup>(1)</sup>; то же бытие в себе самом, которое присуще движущемуся или покоящемуся в себе самом, подразумевает лишь его нахождение в каком-то месте. 10 15 20

(1) См.: Аристотель. Физика, Δ.3, 210a14-24.



## II.8.1.6.4. Ответ на четвертый вопрос

Каков смысл предикатов «покой» и «движение»? Лучше ли движение, чем покой, или наоборот?

- III,41 282. Далее, что такое покой и что такое движение? Таков был четвертый вопрос. Будет ли предикат «покой» представлять собой ссылку на неумолимого бога, соответствующего рассматриваемому уму? <sup>524</sup> Тогда животворящую богиню станет описывать только предикат «движение». Между тем выше мы утверждали <sup>(1)</sup>, что каждая антитеза предикатов дает категориальное определение соответствующему ей единому в целом. Значит, лучше придерживаться подхода философа Сириана и приписывать оба обсуждаемых предиката одному и тому же уму <sup>525</sup>. Например, движущееся должно в каком-то смысле покоиться, ибо только тогда оно сможет оставаться движущимся; кроме того, можно соотнести покой с бытием в себе самом, а движение — с бытием в другом. И может быть, первый ум в каком-то смысле является однородным и неделимым, он выступает в качестве сущности (точнее, в качестве ума-сущности). Второму свойствен выход за свои пределы и разделение в себе самом. Поэтому он является умом-жизнью; его можно считать обретающим специфическую сущность в выходе за свои пределы. Именно по этой причине он является движущимся и покоящимся. Наконец, третий ум располагается на низшей ступени выхода ума за свои пределы, ему свойственна раздельность, проявляющаяся в тождественности и инаковости. Второй ум еще только разделяется, то есть пребывает в движении и покое, а первый оказывается нерасторжимым и в качестве ума гипостазирован в виде более всего объединенной раздельности.
- 10 15

- И если бы мы понимали бытие в себе самом и в другом как пребывание в лучшем, мы должны были бы считать, что движущееся всегда движется к лучшему. Тогда не стоит ли придерживаться мнения, что движение лучше покоя? Нет — считать, как поступает <Прокл> <sup>526</sup>, что предикат «движение» оказывается символом чего-то лучшего, чем то, что символизирует предикат «покой», было бы неправильным. В самом деле, покой бывает двух видов: одно дело — это покой в себе самом, и совершенное иное — покой в другом, лучшем. Очевидно, покой в другом лучше движения к другому, если под другим понимать лучшее. III,42 Далее, движение также бывает двух видов: движение первого

(1) См.: Наст. соч., III, р. 7.13–25; р. 30.9–13.

вида происходит в себе самом, а второго — в другом. Следовательно, покой в себе самом также оказывается лучше движения в себе самом. Стало быть, покой в каждой паре <sup>527</sup> лучше соответствующего ему движения. В результате могло бы показаться, 5  
будто Платон из лучшей пары отбирает худшее, а из худшей — лучшее, и строит антитезу <sup>528</sup>, которая, по мнению Сириана <sup>529</sup>, оказывается аналогичной двум видам возвращения ума — к самому себе и к лучшему.

Напротив, если бы мы последовали нашим собственным 10  
интуициям и сказали бы, что бытие в другом подразумевает нахождение лучшего в худшем, о котором это лучшее вершит свой промысел, мы должны были бы прийти к выводу, что движущееся в другом подразумевает движение по направлению к низшему, а отправной точкой такого движения оказывается покой в себе самом. Данный подход вполне согласуется с преданиями, которые излагаются в теологиях. Например, имя «Рея», как утверждает Сократ в «Кратиле», представляет собой 15  
ссылку на течение всего <sup>(1)</sup> <sup>530</sup>. Кроме того, эта богиня дарует 15  
всем сущим покой и позволяет им пребывать в самих себе, а затем вновь призывает их пред свои очи; об этом сообщают фригийские учения <sup>531</sup>. И великая Геката *между отцами как центр — в непрестанном движении* <sup>(2)</sup>. Она издает животворящий свист <sup>(3)</sup> и в едином единстве покоя занимает равное положение с *Единожды Потусторонним*, а, разворачиваясь 20  
в виде всех вещей, — с *Дважды Потусторонним* <sup>(4)</sup>. И мы, исследуя природу, ставим покой на первое место по отношению к движению, созерцая космические символы и роды <sup>532</sup>.

#### II.8.1.6.5. Ответ на пятый вопрос

*Почему движение и покой оказываются характеристиками не жизни как таковой, а животворящей богини и чем специфика животворения отличается от специфики самой жизни? По какой причине особенность животворящей богини оказывается не только движение, но и покой?*

283. На пятый вопрос мы ответим вот как. Одно дело — 11,43  
жизнь, располагающаяся между умом и сущностью, совсем другое — умопостигаемая жизнь в сущности, и третье — жизнь в уме, та, которую мы сейчас исследуем и которую <боги>

(1) См.: Платон. Кратил, 402b2–4. (2) Халдейские оракулы, фр. 50. (3) См.: Там же, не идентифицированный фр.. (4) См.: Там же, фр. 169.

именуют животворящей<sup>(1)</sup>. Первая, умопостигаемая жизнь, по-  
 5 похоже, скорее является сущностью, чем жизнью, вторая оказы-  
 вается подлинной жизнью, а третья стремится быть умом боль-  
 ше, чем жизнью. И следом этой умной жизни в низших чинах  
 будет жизнь, связанная с ощущением, а следом просто жиз-  
 ни<sup>533</sup> — жизнь, идущая после ощущения (примером здесь может  
 служить жизнь растений, поскольку их ощущения не слишком  
 явно выражены, хотя факт их жизни не вызывает сомнений;  
 при этом, коль скоро растениям все-таки до некоторой степени  
 10 свойственны ощущения, их жизнь оказывается отголоском ум-  
 ной). Жизнь, которой обладают филтриды<sup>534</sup> и другие камни,  
 кажущиеся самодвижными, также является следом жизни са-  
 мой по себе. Природа же оказывается следом умопостигаемой  
 жизни, поскольку также стремится быть сущностью в большей  
 мере, чем жизнью<sup>535</sup>.

Пожалуй, тот, кто придерживался бы такого подхода, не  
 15 слишком отклонился бы от истины<sup>536</sup>. Растение, будучи жи-  
 вым существом низшего вида, является своего рода следом  
 первого, умопостигаемого живого существа<sup>537</sup>, а следом жиз-  
 ни, предшествующей этому живому существу<sup>538</sup>, оказывается  
 природа, располагающаяся ниже растительной. Следом жиз-  
 ни, идущей за умопостигаемым живым существом, истинной  
 жизни<sup>539</sup>, является жизнь неразумных существ, которые об-  
 ладают лишь смутным отблеском знания; эта жизнь связана  
 с умопостигаемо-умной жизнью. Умной жизни<sup>540</sup> соответству-  
 20 ет разумная душа, выступающая в качестве рода, ибо ее жизнь  
 оказывается разумной подобно тому как жизнь, от которой она  
 зависит, является умной<sup>541</sup>. И может быть, нам стоит прове-  
 сти вот еще какую аналогию. Растение причастно умной жизни,  
 поскольку ему до некоторой степени свойственно ощущение,  
 30,44 в умопостигаемо-умной жизни оно участвует как природный  
 объект, а в умопостигаемой — в плане просто становления, ибо  
 становление в каком-то смысле есть движение<sup>542</sup>.

Впрочем, эти вопросы мы еще рассмотрим ниже. А сейчас  
 давайте выясним, почему предикаты «движущееся» и «поко-  
 5 ящееся» описывают не просто жизнь, а животворящую боги-  
 ню. Согласимся ли мы с <Проклом>, полагающим, будто при-  
 чина состоит в том, что предикаты «движущееся» и «поко-  
 ящееся» подразумевают участие в покое и движении, которые  
 и соответствуют самой жизни, идущей впереди животворящей

(1) Халдейские оракулы, фр. 32.2.

божественности? <sup>543</sup> Однако Парменид ни разу не использовал здесь слова «движение» и «покой» как таковые; стало быть, он рассматривал термины «движущееся» и «покоящееся» <sup>(1)</sup> как эквивалентную замену словам «движение» и «покой». Выше мы уже неоднократно говорили о том, что означает его словоупотребление подобного рода <sup>(2)</sup>. Давайте теперь переформулируем эти наши рассуждения, чтобы они соответствовали предмету, рассматриваемому сейчас. Предикаты «движущееся» и «покоящееся» по преимуществу относятся к умной жизни, в то время как предикат «покой» может быть приписан умопостигаемой жизни, а <предикат «движение» — умопостигаемо->умной. Вместе взятые, они соответствуют умной жизни, которая является чем-то смешанным. Пожалуй, данное рассуждение приводит к необходимости понимать соответствующим образом и все остальные антитезы. 10 15

Итак, следует сказать вот что. Ум, занимающий промежуточное положение, властвует над движением по направлению к материи, а значит, и над предшествующим этому движению и логически противоположным ему покоем, который означает, что предшествующее располагается за пределами материи. В самом деле, <животворящая богиня> позволяет всем Кронидам и в их числе демиургу выйти за пределы Крона; она обособлена от демиурга, поскольку ей свойствен покой, но при этом помогает ему создавать все вещи в космосе, раз ей присуще движение. С первым отцом <животворящая богиня> сопряжена в плане покоя, а с третьим — в отношении движения. Вот в каком смысле, как полагает Парменид, она движется в другом <sup>(3)</sup>. Так вот, предикаты «находящееся в себе самом» и «располагающееся в другом» представляют собой ссылку на ум, гипостазирующийся как некий самостоятельный объект, однако страдающий мукой рождения природы или демиургии другого. Точно так же и предикаты «движущееся» и «покоящееся» следует приписывать жизни, которой <в плане движения> уже свойственна некая тяга к нашему зримому космосу, однако, коль скоро ей присущ покой, она пребывает в себе самой и внеположна демиургии. И может быть, именно в этом и состоят наиболее значимые различия между умной животворящей <богиней> и просто жизнью: последняя несоизмерима с нашим зримым космосом, она дарует способность жить только божественным устроениям; 20 25 30 35 40 45 5

(1) Ср.: Платон. Парменид, 145e7-8 и т. д. (2) См., например: Наст. соч., III, р. 38.7-10; р. 38.15-42.22. (3) См.: Платон. Парменид, 146a6-7.

напротив, животворящее своеобразие уже предполагает наличие демиургии, ибо животворящая богиня вместе с демиургом гипостазировывает внутрикосмическое и околокосмическое<sup>544</sup>. Возможно, она как раз и названа животворящей по той причине, что она дарует всему становлению способность к жизни.

Короче говоря, <умная> жизнь соединяет между собой демиургические эйдосы и приводит их в движение, подобно тому как просто жизнь выполняет те же самые функции по отношению к эйдосам, занимающим промежуточное положение<sup>545</sup>, а умопостигаемая жизнь — по отношению к умопостигаемым эйдосам, ибо жизнь во всех устройствах идет впереди эйдосов. Следовательно, в этом-то и состоит отличие эйдосов и живых существ друг от друга. И поскольку умопостигаемому по преимуществу свойственно пребывание, умопостигаемо-умному — выход за свои пределы, а умному — возвращение, <умная> жизнь есть то, что заключает в собственных границах и эйдосы, и сам ум. В самом деле, и ум, и эйдос обретают свою сущностную специфику именно в возвращении.

И может быть, умной жизни свойственно не только движение, но и покой, потому что она уже испытывает тягу к материи и в каком-то смысле нуждается в исходящей от последней силе; вот почему в данном чине появляются неумолимые боги: божественность здесь уже обратила свой взор на материю и на последующее вообще, и более всего, если не считать демиурга, это касается животворящей богини. Вот почему этой божественности более всего подходят предикаты «движущееся» и «покоящееся», ведь она располагает в первом божественном чине, где возникает тяга к низшему, хотя бы она и сохраняла собственное превосходство, не позволяющее ей полностью реализовать такую тягу. Как раз по этой причине данная богиня и издает пронизывающий всю сферу раздельного и зримого свист<sup>(1)</sup> животворящего света<sup>(2)</sup> и демонстрирует неумолимую силу. Далее, согласно Орфею<sup>(3)</sup>, существуют две животворящие божественности: одна выступает скорее как нечто движущееся, а другая — как <покоящееся>; я имею в виду Геру и Гестию. Последняя оказывается своего рода точкой опоры для богов, появляющихся вот в этом Всём, а первая помогает всем им совершить выход за свои пределы<sup>546</sup>. На основании сказанного ясно, что животворящая божественность, неделимо

(1) Халдейские оракулы, фр. 37.1. (2) Ср.: Наст. соч., III, р.42.18. (3) См.: Орфика, фр. 161.

предвосхищающая в себе обеих богинь, оказывается чем-то, движущимся по направлению к зримому космосу и в то же время в ничуть не меньшей мере покоящимся в сфере, предшествующей демиургической. Таким образом, как мы говорили в других своих сочинениях <sup>(1)</sup>, даже если считать, что просто жизнь есть движение и покой, она не будет иметь отношения к движению по направлению к материи и не станет пребывать в покое, словно паря над материей, напротив, будучи первой жизнью, обособляющейся от умопостигаемого единства сущего и одновременно с отделением от него соединяющейся с ним, она станет просто движением и покоем; мы это еще покажем. Такую жизнь <Парменид> в комментируемом диалоге описывает при посредстве предикатов «число» <sup>(2)</sup>, «целостность», выходящая за свои пределы в виде частей <sup>(3)</sup>, и «части», то есть «начало», «середина» и «конец» <sup>(4)</sup>, если понимать последние как единое совершенство, связанное с возвращением <sup>547</sup>. В самом деле, все перечисленные предикаты вполне можно приписать просто жизни, в то время как предикаты «движение» и «покой» лучше отнести к жизни, связанной с выходом за свои пределы в сферу другого и с пребыванием вне этой сферы; заметим, что другим мы здесь называем зримый космос, а значит, такую жизнь, по сути, стоило бы именовать просто демиургией.

### II.8.1.б.6. Ответ на шестой вопрос

*Почему Орфей и оракулы утверждают, что природа зависит от животворящей богини, хотя ее нужно считать следом самой жизни, предшествующей животворящей богине?*

284. На шестой вопрос мы дадим следующий ответ. Справедливость утверждения о зависимости природы от животворящей богини <sup>(5)</sup> подтверждает <во-первых,> тот факт, что природа и сама дарует жизнь; она так же соотносится с эйдосом, в котором располагается, как всеобщая животворящая богиня — с демиургом, вместе с которым она опекает Всё. И поскольку эта богиня обладает чем-то, что делает ее обособленной от демиурга и ставит в один ряд с Кроном, постольку ее эйдос оказывается неделимым. Однако, коль скоро ей свойственна раздельность,

<sup>(1)</sup> См., например: *Дамаский Диадокх*. О первых началах, II, р. 144.22–26; III, р. 122.7–20; р. 128.12. <sup>(2)</sup> См.: *Платон*. Парменид, 143a4–144e7. <sup>(3)</sup> См.: Там же, 144e8–145a4. <sup>(4)</sup> См.: Там же, 145a4–b5. <sup>(5)</sup> Ср.: *Халдейские оракулы*, фр. 54.

- она рядоположна демиургу, в чине которого возникает низшая природа, выступающая в качестве истока. <Во-вторых,> демиург, как мы полагаем, создает эйдосы, а жизнь эйдосам, сотворенным им, дарует Рея. Следовательно, низший эйдос должен быть произведением Зевса, а низшая жизнь — творением Реи;
- 10 эту низшую жизнь, разумеется, можно было бы назвать природой. В-третьих, животворящая богиня, согласно Пармениду, властвует над движением и покоем (στάσις), а природа — над движением и неподвижностью (ἡρεμία) <sup>(1)</sup>.

- Таким образом, во-первых, необходимо выяснить, какая природа в данном случае имеется в виду — обуславливающая ли рождение себе подобных, как полагает <Прокл> <sup>548</sup>, или просто
- 15 приводящая вещи в движение и дарующая им неподвижность. В самом деле, Орфей, похоже, полагает, что природа, словно расстилающая ковер растений и плодов, подчинена Рее — если, конечно, мы не будем придерживаться мнения, что и Горгона <sup>549</sup> распространяет свою животворящую силу даже на камни <sup>(2)</sup>. Оракулы сообщают, что просто природа, пронизывающая
- 20 все, зависит от великой Гекаты <sup>550</sup>, несущей в себе идиому власти над любым телесным движением, которым обладает каждая вещь:

*И над вещами и космосом власть неустанна природы,  
Дабы кружилось все небо, начальный свой бег соблюдая,  
Быстрое Солнце вокруг центра палаженный путь совершало* <sup>(3)</sup>.

- III,48 Кроме того, природой часто называют жизнь, располагающуюся в положенном ей в основу; такая жизнь является логической антитезой обособленной жизни, которая, впрочем, в каком-то смысле, разумеется, должна властвовать над жизнью, неотделимой от положенного ей в основу. Подобным образом соотносятся между собой и природа, выступающая в качестве истока, и душа, также представляющая собой исток <sup>551</sup>. Наконец, существуют три вида жизни: умная, рассудочная, и неразумная; жизнь последнего вида не подразумевает возвращения к самому себе. Таким образом, низший след жизни восходит к неразумной природе.
- 5

Во-вторых, следовало бы высказать недоумение вот по какому поводу. Разве нет необходимости, чтобы жизнь, стоящая выше природы, выступающей в качестве истока, как-то проявляла

<sup>(1)</sup> Ср.: Аристотель. Физика, В.1, 192b21–22; Псевдо-Плутарх. Мнения философов, I,1, 875В–С. <sup>(2)</sup> Ср.: Орфика, фр. 133. <sup>(3)</sup> Халдейские оракулы, фр. 70.

себя в нашем мире, в жизни, посюсторонней природе, раз уж она оказывается потусторонней ей?

В-третьих, отчего природа как-то соотносится с бóльшим количеством объектов, чем душа, а душой обладает большее число существ, чем умной жизнью? Ведь стоящее выше должно при выходе за свои пределы воплощаться в виде большего числа объектов.

И если бы мы вознамерились надлежащим образом ответить на заданные вопросы, мы должны были бы сперва выяснить, как обстоит дело с сущим. Действительно, сущее должно как-то проявлять себя даже в чинах, располагающихся ниже эйдети-ческих. Однако попытайся назвать предмет, который является сущим, но которому не свойствен какой-либо эйдос. Если бы ты предположил, будто таким предметом является материя, мы возразили бы, что материя сама по себе еще не есть сущее, а когда превращается в сущее, с ней неизбежно должен соотноситься какой-то эйдос. И если бы мы привели в качестве примера того, что существует, но при этом не обладает эйдосом, лишенность (о которой мы не раз говорили), следовало бы заметить, что лишенность, и в том числе лишенность эйдоса, обладает бытием отнюдь не вне какой-либо связи с эйдосом, а именно благодаря его отсутствию; стало быть, лишенность, похоже, сама в неявной форме оказывается эйдосом. Значит, она не будет чем-то внеэйдетическим; например, не будет таковым ни слепота, ни глухота, ни болезнь вообще. И если бы ты захотел назвать предмет, полностью лишенный эйдоса, ты упомянул бы либо материю, либо никоим-образом-не-сущее. Однако ни первая, ни второе сущим не является. Следовательно, сущее и эйдос должны идти рука об руку — эйдос будет или присутствовать, или отсутствовать у любого сущего. Точно так же и жизнь всегда будет сочетаться с эйдосом. В самом деле, станем ли мы говорить о неразумной, рассудочной или умной жизни, — мы, разумеется, соотнесем с ней эйдос: физический, логический или умный. Итак, следуя описанному подходу, мы, пожалуй, оказались бы не в состоянии ответить на вопрос, что такое просто жизнь, стоящая выше эйдоса, мы могли бы только констатировать, что жизнь предшествует эйдосу, а впереди нее идет сущее.

Далее, необходимо выяснить, каков смысл нашего утверждения, что жизнь предшествует эйдосам. Действительно, эйдосы гипостазируются в уме, однако мы в нашем мире видим посюсторонние жизни эйдосы, которые существуют, но отнюдь не живут. В самом деле, хотя природа охватывает все сущие, мы,



конечно же, не считаем, что все они являются живыми существами. Однако в умопостигаемом живое существо, разумеется, стоит ниже жизни. Стало быть, почему бы и в данных эйдосах не присутствовать жизни, посюсторонней всем живым существам? Однако данный подход, очевидно, неверен, ибо тогда  
10   получилось бы либо что тело является первым среди эйдосов, либо что, будучи посюсторонним всем эйдосам, в высших чинах оно предшествовало бы всем остальным предметам.

Итак, во-первых, нужно дать следующее определение. Посюстороннее, разумеется, не происходит от высших причин, если оно не делается посюсторонним, пройдя все ступени выхода за свои пределы, ибо именно это означает определение «признак, свойственный большему числу предметов». И если какое-то свойство, впервые появившееся в низших чинах, присуще  
15   только вещам, располагающимся в этих низших сферах, оно оказывается посюсторонним лишь как последнее, а отнюдь не первое. Следовательно, тело не входит в число высших предметов, поскольку нет такого предмета, который, пройдя в выходе за свои пределы стадии, предшествующие телесной ипостаси, в конечном итоге гипостазировался бы в виде тела. И если бы природа относилась только к низшим чинам, она не могла бы  
20   стоять выше рассудочной или умной жизни и происходить от высших причин, ибо она была бы посюсторонней только как появляющаяся в третий черед, вслед за названными видами жизни. Напротив, если бы в высших чинах имелся некий предмет, оказывающийся предтечей природы, он гипостазировался бы в виде последней, пройдя в выходе за свои пределы стадии рассудочной и умной жизни, а значит, его специфические черты распространялись бы на большее число объектов. Равным образом и эйдос, не имеющий отношения к душе, не был бы свойствен большему числу объектов, чем эйдос живого существа, если бы он был просто посюсторонним; тогда, будучи последним среди всех эйдосов, он распространял бы свое влияние только в низших сферах. Напротив, предметы, прошедшие все ступени выхода за свои пределы и в виде собственных признаков воплотившиеся в большем числе объектов, оказываются  
III,50   высшими и берут начало в высших чинах. Это касается, например, эйдоса, ибо и животное, и растение, и бездушное всегда представляют собой некий эйдос. То же относится и к просто жизни, проявляющей себя в уме, в душе и в природе: в выходе за свои пределы она проходит все соответствующие ступени. И сущее в выходе за свои пределы проходит все возможные

ступени и в конечном итоге принимает форму низшего эйдоса, каковой мы именуем телесным.

Во-вторых, основываясь на приведенном определении, 5  
я дам еще одно. Стоящее выше мы узнаем потому, что оно про-  
являет себя в большинстве или даже во всех вещах, разумеется,  
за исключением тех, которые располагаются еще выше. Напри-  
мер, сущее можно обнаружить повсюду, и нет такого сущего,  
которое было бы посюсторонним эйдосам, ибо даже тело пред-  
ставляет собой эйдос, хотя бы и низший во всем становлении.  
В самом деле, даже если бы мы выдвинули в качестве исход- 10  
ной посылки, что имеются какие-то следы эйдосов, все равно  
они стремились бы именно б ы т ь следами эйдосов, а зна-  
чит, оказались бы следами сущего, хотя бы и будучи вместе  
с тем следами эйдосов. Равным образом и жизнь в выходе за  
свои пределы, обретая свое начало в высших чинах, достига-  
ет в конечном итоге стадии природы. Именно по этой причине  
жизнь оказывается своего рода общим свойством многих объ-  
ектов. То же касается и эйдоса, который является следом ума.  
Таким образом, в согласии с этим определением, все сходится  
в своем низшем чине к одному и тому же; однако общие призна- 15  
ки, свойственные большему числу вещей, происходят от более  
общих начал, и как раз большая общность, а не протяженность  
свидетельствует о происхождении тех или иных свойств от выс-  
ших чинов.

В-третьих, любое начало есть все происходящее от него, оно  
в выходе за свои пределы последовательно воплощается в ви-  
де всех предметов, появляющихся от него. Однако оно не будет  
по своему охвату больше всех возникающих от него объектов, 20  
вместе взятых. Действительно, среди них должен иметься та-  
кой, воплотившись в виде которого, начало и будет достигать  
максимального охвата. Следовательно, любое начало равно то-  
му, что возникает от него, и стало быть, оно есть начало, потому  
что в выходе за свои пределы оно проходит путь от первого  
своего воплощения до последнего. Итак, низшим эйдосом ока-  
зывается тело, а низшей жизнью — природа, сопутствующая те-  
лу; и последнее сущее есть сущее, воплощающееся в виде тела. 25  
Значит, конечным результатом всех перечисленных начал ока-  
зывается один и тот же объект — тело.

В-четвертых, даже если только что названные начала со- III,51  
существуют между собой в своем последнем воплощении, все  
равно они отличаются друг от друга по своей специфике. В са-  
мом деле, любой эйдос, разумеется, является сущим; однако

можно было бы, пожалуй, представить себе и такое сущее, которое не имеет отношения к эйдосу. И жизнь, конечно же, всегда представляет собой нечто сущее, в то время как сущее  
5 отнюдь не во всех случаях будет жизнью, поскольку сущее как таковое оказывается только сущим. Далее, коль скоро любому эйдосу в каком-то смысле должна быть свойственна жизнь, представляющая собой его движение того или иного рода, если бы кто-нибудь стал исследовать бесконечное движение, которое совершает эйдос, он, по сути, рассматривал бы только движение, но не сам эйдос, ибо в рамках последнего движение уже присутствует во всей своей полноте. И может быть, подобно тому как само сущее, в выходе за свои пределы пройдя стадию жизни, затем достигает состояния умного эйдоса, точно так же  
10 и в низших чинах сущее воплощается в виде эйдоса, проследовав через стадии изменения и движения.

В-пятых, необходимо сделать еще следующее замечание. И в уме, и в космосе все объекты гипостазируются эйдетически. Ведь даже если такие объекты и существуют повсюду, то лишь собственным для каждого из них образом<sup>552</sup>: какие-то из них — сущностно, а какие-то — эйдетически. Итак, какие-то  
15 эйдосы гипостазируются в согласии с мышлением и им, безусловно, свойственны жизнь и бытие, какие-то — в соответствии с жизнью и им присуще помимо последней только бытие, а какие-то — в согласии с бытием, и лишь последним они и обладают; примером таких эйдосов являются эйдосы бездушных предметов в эйдетическом, а также в парадигматическом и в иконическом устройствах<sup>553</sup>. Стало быть, эйдосы, обретающие сущность в соответствии с бытием, занимают последнее  
20 место, хотя эйдетическое сущее в выходе за свои пределы и проходит все возможные стадии. Эйдосы, гипостазирующиеся в согласии с жизнью, занимают второе место снизу, а возникающие в соответствии с мышлением — третье, или первое сверху. <Если, следовательно, эти первые эйдосы> менее всех распространены количественно, ясно, что эйдетическое сущее воплощается в большем числе объектов, чем эйдетическая жизнь, а последняя — в большем, чем эйдетическое умное своеобразие.  
25 И обсуждаемые начала, существуя самостоятельно, соотносятся между собой точно так же, как тогда, когда они образуют какой-либо объект. Значит, если сущностный эйдос воплощается в виде свойства, более общего, чем жизненный, то и просто сущее стоит выше жизни. В самом деле, те, кто придерживается подобного мнения в отношении данных предметов, переходят

III, 52

от объектов, гипостазирующих эйдетически, к их первым началам <sup>554</sup>.

И может быть, в-шестых, стоит упомянуть о том, что худшее 5  
всегда является своего рода подражанием лучшему: бездуш-  
ные эйдосы есть изображение сущего, предметы, стоящие ниже  
жизни, представляют собой подобию объектов, располагающих-  
ся выше нее; те, которым свойственна жизнь, воплощающаяся  
в виде природы, оказываются образами жизни, предшеству-  
ющей уму, а мыслящие живые существа, с которыми связаны  
высшие эйдосы в нашем мире, подражают умной, третьей ипо- 10  
стаси.

Итак, не стоит удивляться, что природа представляет собой  
низшую форму жизни, зависящую, как было сказано, от умной  
животворящей богини. Не следует также искать следы жизни,  
посюсторонние природе, которые появились бы от жизни, поту-  
сторонней всей умной жизни. Напротив, нужно придерживаться  
мнения, что наш зримый космос был сотворен в ходе демиур- 15  
гии как подражание умному космосу и все вещи, которые мож-  
но увидеть в нем, в своем исконном состоянии существовали  
в этом умном космосе, ибо ум есть парадигма космоса. И даже  
если сам ум участвует в какой-то еще жизни, идущей впереди  
него, вещам, гипостазирующим в нашем мире, всегда свойст-  
венно участие как раз в умной жизни; именно это участие,  
а вовсе не определяющий специфические свойства отдельных  
вещей отголосок высшей жизни, оказывается общим свойст-  
вом вещей в нашем мире. Действительно, упомянутая высшая 20  
жизнь есть нечто лучшее, а значит, ее выход за свои пределы  
завершается на уровне материи; напротив, эйдосы, располага-  
ющиеся в последней и словно укорененные в ней, представляют  
собой своего рода жизнь, оказывающуюся общим свойством  
вещей в нашем мире. Точно такого же подхода следует придержи-  
ваться и в отношении сущего, соответствующего общности  
вещей нашего мира. Ведь начало космосозиданию было поло-  
жено в третьем чине, то есть в уме. Однако довольно об этом.

### II.8.1.6.7. Ответ на седьмой вопрос

*Почему Парменид связывает со средним чином умного не предикаты  
«движение» и «покой» как таковые, а «движущееся» и «покоящееся»?*

285. На седьмой вопрос необходимо дать следующий от- III,53  
вет. <Парменид> поступает так отнюдь не потому, что, как

полагает <Прокл>, движение и покой являются стихиями жизни в собственном смысле этого слова, а животворящая богиня оказывается чем-то движущимся и покоящимся в плане участия в движении и покое <sup>555</sup>. При таком подходе получилось бы, что Парменид, похоже, вообще не рассматривает движение и покой сами по себе, ибо о них он нигде не упоминает. Вероятно, подлинной причиной является то, что единое в своем нисхождении всегда воплощается в виде всех остальных родов, каждый из которых именуется единым, *обладающим такими свойствами* <sup>(1)</sup>. Поэтому единое, соответствующее рассматриваемому чину, представляет собой отнюдь не движение и покой как таковые; напротив, само единое оказывается чем-то движущимся и покоящимся. Вот какова подлинная причина данного положения дел. Пожалуй, стоит еще отметить следующее. <Парменид> стремится подчеркнуть, что первый ум полагает начало движению по направлению к материи, а затем обретает покой, оставаясь пока еще обособленным вследствие своей несопоставимости с творением космоса. Он побуждает к этому действию другой ум, покоящийся, однако соизмеримый с демиургией.

### II.8.1.б.8. Ответ на восьмой вопрос

*По какой причине Парменид полагает, что двигаться и покоиться свойственно не умному, а животворящему уму, хотя мыслить в каком-то отношении и означает двигаться?*

286. Давайте теперь дадим на восьмой вопрос ответ, который представляется нам правильным. Во-первых, мышление умного ума, оказывающееся в каком-то смысле движением, как раз и берет начало в рассматриваемом чине. Напротив, познание есть собственное достояние умного ума. В самом деле, мыслящий ум располагается на третьем месте, а существующий — на первом <sup>556</sup>. Поэтому последний названный ум стоит выше движения и жизни, и, хотя бы он и мыслит, он все равно в первую очередь существует. Именно с этой точки зрения его и следует рассматривать. Во-вторых, несмотря на то что мышление всегда представляет собой движение и покой, все вещи в одном смысле существуют в согласии с мышлением, совсем в другом — в соответствии с покоем и движением (тогда они представляют собой нечто движущееся и покоящееся),

<sup>(1)</sup> Платон. Парменид, 146a2.

и в третьем — в качестве стихий умной сущности. Действительно, хотя речь всегда и идет об одних и тех же вещах, в последнем случае они выступают как нечто существующее, во втором — как движущееся и покоящееся, а в первом — как познающее и познаваемое. III,54

### II.8.1.6.9. Ответ на девятый вопрос

*Почему последнее, что озаряет сияние животворящей богини,— это растения, в то время как отблеск самой жизни несут на себе даже бездушные камни, а свет умопостигаемой жизни падает на то, что совершенно бездушно, если оно движется в согласии с природой?*

287. На девятый вопрос ответ, который, несомненно, верен, по сути, уже был дан<sup>(1)</sup>. Сейчас давайте добавим только, что порождение себе подобного предстает собой образ умного и самогипостазирующего возвращения<sup>557</sup>; способность к порождению такого рода происходит от умной порождающей способности. Самодвижность, казалось бы, присущая камням, оказывается результатом природы, выступающей в качестве истока. Что же касается просто способности к движению, распространенной повсеместно, то она появляется благодаря просто жизни<sup>558</sup>, располагающейся превыше всего, что такой способностью обладает. 5

### II.8.1.6.10. Ответ на десятый вопрос

*Как Парменид строит аподиктическое рассмотрение покоя?*

288. В-десятых, необходимо выяснить, как <Парменид> строит аподиктическое рассмотрение покоя<sup>(2)</sup>. В данной связи следует дать вот какое предварительное определение. Наряду с изучением выхода последующего за пределы предшествующего <Парменид> всегда описывает его выход за свои пределы как чего-то самогипостазирующегося. Действительно, любое своеобразие прежде, чем оказаться свойственным происходящему от него, направляет собственное действие на самое себя. Именно о таком действии здесь прежде всего и идет речь. Например, второй ум <обладает бытием> в себе самом благодаря первому, а благодаря самому себе ему присуще вечное пребывание 15

<sup>(1)</sup> См.: Наст. соч., III, р. 49.11–52.24. <sup>(2)</sup> См.: Платон. Парменид, 145e8–146a3.

- в себе самом. Однако какова причина такого положения дел? Скорее всего, бытие в себе самом не является неотъемлемым свойством второго ума, оно не присуще ему вследствие самого его наличного бытия, как в случае первого ума. Таким образом, второй ум стремится располагаться в себе самом, но бытие
- 20 в себе самом ему как таковому свойственно быть не может. По-  
III,55 этому он производит на свет своего рода стража бытия в себе — покой, дабы при посредстве покоя в себе самом уподобиться уму, располагающемуся в себе самом. Значит, свойством, которым первый ум обладает в согласии со своей сущностью, второй обладает благодаря своего рода энергии. Следовательно, бытие в себе самом выступает для покоя в качестве целевой причины.
- 5 Действительно, стремящееся находиться в себе самом, никогда не покидает собственных пределов, в то время как достигающее этой цели способно только всегда покоиться в себе самом. Далее, бытие в себе самом является парадигматической причиной покоя, поскольку все покоящееся в себе самом подражает располагающемуся в себе самом. Будет бытие в себе самом также действующей причиной покоя, ибо находящееся в себе самом есть некое единое, пребывающее в каком-то одном сущем как в себе самом, а находящееся в одном месте в той мере, в какой
- 10 оно пребывает в одном месте, не способно все время оказываться в разных местах; стало быть, оно никогда не будет покидать пределы одного и того же места, а это означает, что оно должно покоиться. Кроме того, единое, которому свойственно нахождение в себе самом, оказывается порождающей причиной для бытия в одном и том же, а значит, и для покоя, каковой представляет собой состояние нахождения в одном и том же. Следовательно, единое, располагающееся в себе самом, в качестве единого создает бытие в одном, а как находящееся в себе
- 15 самом, оно творит бытие в том же. Таковы стихии покоя, точно так же, как стихией движения выступает бытие постоянно в разных местах: ни одна вещь в той мере, в какой она есть нечто движущееся, не может находиться в одном <и том же>.

Однако на каком основании <Парменид> делает вывод, что покоящееся никогда не покидает пределы одного и того же? Как он приходит к заключению, что оно всегда находится в одном и том же? <sup>(1)</sup> Вероятно, говорит <Прокл>, он исходит здесь из общепринятых представлений (κατὰ κοινὰς ἐννοίας) <sup>559</sup>. Однако что именно в данном случае будут гласить

(1) См.: Платон. Парменид, 146a2–3.

такие общепринятые представления? Почему находящееся в себе самом, если оно располагается в себе в согласии со своей 20 сущностью и тем более в смысле сопричастности, н и к о г д а не должно покидать своих пределов? Вот почему: разве может оно встретить какие-либо препятствия, дабы оставаться только в себе самом? Напротив, если бы оно покидало свои пределы, то приходило бы в движение, хотя движение в полном смысле этого слова ему еще и не было бы свойственно. Стало быть, III,56 покаяющееся никогда не будет покидать собственных пределов. И хотя по природе ему свойственно выходить за свои пределы и воплощаться в другом, раз на самом деле оно не покидает их, оно должно покоиться в одном и том же. Таким образом, покаяющееся покоится в той мере, в какой оно стремится находиться в себе самом. И отдельно взятое нахождение в себе самом <является причиной только покоя, бытие в другом — причиной лишь движения, а оба этих свойства>, вместе взятые, оказываются причинами обоих этих состояний. Как раз поэтому все движущееся и покаяющееся не находится в себе самом и в другом, 5 а только стремится к этому, коль скоро любой такой объект в некоторой мере обладает обоими обсуждаемыми свойствами и он одновременно и покоится, и движется.

#### II.8.1.6.11. Ответ на одиннадцатый вопрос

*Будет ли нахождение в себе самом тем же самым, что покой?*

289. Однако почему к таким же заключениям кто-нибудь не мог бы прийти и в отношении бытия в себе самом, коль скоро покой в себе самом следует за этим бытием в себе самом? Таков смысл одиннадцатого вопроса. Скорее всего, говорит <Прокл>, потому, что первый ум располагается в себе самом и в другом 10 всегда одинаковым образом, а второй, поскольку ему свойствен выход за свои пределы, испытывает нужду в покое <sup>560</sup>. Кроме того, в первом уме словно в одной темнице заключено все его потомство <sup>561</sup>, а во втором уже происходит разделение и покаяющееся в его рамках оказывается логической противоположностью движущегося. Наконец, бытие в себе самом и в другом для первого ума представляют собой своего рода его сущность, а <движение и покой> для второго подразумевают наличие сопричастности, восходящей при посредстве неподвижности как некоей энергии к наличному бытию; сущность же всегда долж- 15 на идти впереди энергии.



Пожалуй, к сказанному можно было бы добавить вот еще что. Когда речь идет о находящемся в себе самом, по сути, имеется в виду располагающееся в чем-то в соответствии со своей сущностью. Напротив, покоящееся в себе самом отличается от самого себя, как располагающееся в некоем месте отличается от самого места. Далее, бытие есть нечто более простое, чем вечное бытие, а значит, бытие в себе самом проще вечного бытия в себе самом <sup>(1)</sup>. Кроме того, если воспользоваться теологическим языком, необходимо отметить, что части первого ума словно вливаются в целое и потому все, вместе взятые, являются целым <sup>(2)</sup>. Напротив, части второго ума зависят лишь от самих себя и являются только частями, неотделимыми (*ἀνεκχώρητα*) от целого, подобно тому как части третьего ума уже словно изливаются в материю. Наконец, первый ум, даже если он в каком-то смысле движется и покоится, все равно скрывает эти свои свойства в своих глубинах. Напротив, второй ум уже открыто покоится в себе самом и движется к чему-то внешнему.

#### II.8.1.6.12. Ответ на двенадцатый вопрос

*Как Парменид строит аподиктическое рассмотрение движения?*

290. Как <Парменид> строит аподиктическое рассмотрение движения? Такова двенадцатая проблема. То, что всегда находится в ином, никогда не будет располагаться в том же самом; следовательно, единое никогда не обретет покоя и потому станет всегда двигаться <sup>(3)</sup>.

[Первый вопрос.] Во-первых, на каком основании <Парменид>, говоря о располагающемся в ином, добавляет: «всегда находящееся в ином»? <sup>(4)</sup> [Второй вопрос.] Во-вторых, по какой причине <Парменид>, утверждая, что объект, вечно располагающийся в ином, не пребывает в том же самом, под «тем же самым» понимает не сам этот объект, а иное? <sup>(5)</sup> [Третий вопрос.] В-третьих, почему доказательства, «что единое является покоящимся и движущимся,» не будут взаимно обратимыми? <sup>562</sup> Действительно, доказательство, что единое покоится, основано на тезисе, что оно никогда не покидает свои пределы, а доказательство, что оно движется, опирается на утверждение, что оно никогда не находится в том же самом.

<sup>(1)</sup> Ср.: Платон. Парменид, 146a2–3. <sup>(2)</sup> См.: Там же, 146c4–5. <sup>(3)</sup> См.: Там же, 146a3–6. <sup>(4)</sup> Там же, 146a3–4. <sup>(5)</sup> Ср.: Там же, 146a3–6.

[*Ответ на первый вопрос.*] На первый вопрос нужно дать вот какой ответ. <Парменид> использует слово «всегда» не потому, что он рассматривает вечные сущие, ибо вечность является общим свойством всех объектов, которым посвящены его логические выводы. Мы полагаем, что единое в с е г д а покоится в себе, поскольку оно находится в чем-то одном <sup>(1)</sup> (ибо «всегда» в данном случае подразумевает устойчивое пребывание в пределах одной фигуры). То же самое мы имеем в виду, когда 20 говорим о нахождении единого в ином; следовательно, располагаясь в ином, единое пребывает в ином всегда.

[*Ответ на второй вопрос.*] На второй вопрос мы ответим 5 III,58 вот как. <Парменид> поступает так не только потому, что, по мнению <Прокла>, движение всегда происходит в чем-то ином, подобно тому как покоящееся всегда покоится в себе самом, словно в чем-то одном, но и потому, что если какой-то объект всегда находится в ином, это, разумеется, означает, что он постоянно оказывается то в одном, то в другом. Действительно, если бы такой объект пребывал в том же самом, он уже не мог бы находиться в чем-то ином. Следовательно, в качестве располагающегося в ином, он не может покоиться в том же самом; ведь он движется. В самом деле, покой родствен тождественности, а движение — инаковости.

[*Ответ на третий вопрос.*] В ответ на третий вопрос мы скажем следующее. <Во-первых,> противоположности всегда познаются при посредстве одного и того же рассуждения и положение дел с каждой из них становится ясным, когда мы рассмотрели другую; ведь и гипостазируются они вместе <sup>563</sup>. Во-вторых, в ходе аподиктического рассмотрения обеих обсуждаемых противоположностей логический вывод опирается на 10 средний термин «всегда» <sup>(2)</sup>, а все остальные рассуждения добавлены ради ясности. Например, пребывающее в себе самом, раз оно располагается в себе самом в с е г д а, покоится, а находящееся в ином, коль скоро оно оказывается в ином в с е г д а, движется <sup>(3)</sup>. Наконец, в-третьих, каждый из двух противоположных тезисов доказывается отнюдь не на основании катафатического суждения об оставшемся, что имело бы место, если бы два соответствующих доказательства были взаимно обратимыми. Напротив, поскольку единое не движется, оно покоится, 15 а поскольку оно не покоится, оно движется.

(1) См.: Наст. соч., III, р. 55.8-11; р. 55.17-56.1. (2) См.: Платон. Парменид, 146а2-6. (3) См.: Там же, 146а6-7.

## II.8.1.6.13. Ответ на тринадцатый вопрос

*Почему единому, находящемуся в другом, не свойственно движение, если Парменид делает логический вывод о движении единого, основываясь в качестве посылки на том, что оно располагается в другом?*

III,59 291. Что же далее? Какой ответ мы дадим на тринадцатый вопрос? Действительно, <Прокл> утверждает: причиной данного положения дел опять-таки является тот факт, что единое, <располагающееся в другом,> обладает неким свойством, в результате чего с ним оказывается связанным движение; при этом оно отнюдь не движется в плане наличного бытия. Однако из этого следует, что нахождение единого в ином реализуется при посредстве движения, а его пребывание в себе самом — при помощи покоя. Можно было бы, пожалуй, привести и другие возражения против данного подхода; мы, по сути, сформулировали их выше, когда рассматривали бытие единого в себе самом, отвечая на одиннадцатый вопрос <sup>(1)</sup>. Кроме того, нужно отметить вот еще что. В согласии с истиной, первый ум словно однократно находится в ином, а второй оказывается в ином всегда. Ведь второй ум и в себе самом пребывает всегда, а первый располагается в себе самом как бы однократно, ибо этому действию не свойственна никакая-либо временная протяженность. Вот почему 5 второй ум движется и покоится, а первый ориентирован лишь на бытие тем, что он есть, в исконном виде.

## II.8.1.6.14. Ответ на четырнадцатый вопрос

*По какой причине первый и третий отцы, согласно эллинской теологии, не производят на свет Куретов и их рождает только Рея?*

10 292. На четырнадцатый вопрос мы ответим так. Крон, поскольку ему свойственно высшее единство, не позволяет обособиться от себя неумолимому богу и появиться на свет специфическим чертам Куретов. Однако он оплодотворяет Рею, будучи 15 по своей сущности Коронием, или, как интерпретирует это имя <Сократ> в «Кратиле», чистотой ума <sup>(2)</sup>. Рея же, гипостазировав в раздельности то, что в <Кроне> было объединено, порождает из своего чрева иной ей чин Куретов. Вслед за тем Зевс находит применение рожденному ей потомству и ставит его рядом с собой. В самом деле, боги в наличном бытии относятся отнюдь не

<sup>(1)</sup> См.: Наст. соч., III, р. 56.7–16. <sup>(2)</sup> См.: Платон. Кратил, 396b6–7.

к тем чинам, где, по общему мнению, они рождаются, а к тем, где они впервые проявляют себя. Поэтому Куреты пребывают в Кроне в качестве причины, в наличном бытии они относятся к чину Реи, а в смысле сопричастности связаны с Зевсом. Вот почему трое <Куретов> появляются в чине Реи в виде одной совокупной ипостаси, а третий отец появляется на свет в результате выхода за пределы этой ипостаси, в то время как первый предшествует ей в плане бытия в себе самой и порождает ее, 20 однако в явном виде, но не скрытно, как обычно рождается потомство в чине Крона, <она возникает в следующем чине>.

### II.8.1.6.15. Ответ на пятнадцатый вопрос

*Почему предикаты «движущееся» и «покоящееся» соответствуют Гекате и элинской Рее?*

293. В заключение давайте ответим на пятнадцатый вопрос. Если боги говорят, что Геката *между отцами как центр — в непрестанном движении* <sup>(1)</sup>, то в качестве центра она покоится, а поскольку она пребывает в непрестанном перемещении, она движется. И если считать, что великая Рея соединяет в себе Гестию и Геру, то в качестве Геры она движется, а как Гестия — покоится <sup>(2)</sup>. И то, что она гневается на Зевса <sup>(3)</sup>, означает следующее: поскольку ей свойствен покой, она стремится пребывать в себе в обособленности; напротив, когда настроение ее меняется, она вместе с <Зевсом> участвует в создании космоса, совершая движение. Наконец, она покоится, подобно амброзии, а движется, словно нектар; этой пищей Деметра <sup>564</sup> 10 питает богов <sup>(4)</sup> <sup>565</sup>.

## II.8.2. Шесть вопросов и ответов

### II.8.2.a. Перечень вопросов

294. Теперь необходимо попытаться ответить вот еще на какие вопросы, вызывающие трудности.

Во-первых, связывает ли <Парменид> бытие в себе самом с покоем, а бытие в другом — с движением, какового мнения, похоже, придерживается <Прокл>, или он рассматривает

<sup>(1)</sup> Халдейские оракулы, фр. 50. <sup>(2)</sup> См.: Орфика, фр. 161 = Наст. соч., III, р. 46.2-7. <sup>(3)</sup> См.: Там же, фр. 58. <sup>(4)</sup> См.: Там же, фр. 145; 189.

- просто движение и покой (данный подход у <Прокла>, по всей видимости, также встречается)? В самом деле, он обосновывает свое мнение тем, как <Парменид> строит аподиктическое рассмотрение движения и покоя: он доказывает, что <единое> 15 покоится в себе самом и движется в ином.

Во-вторых, почему <Парменид> показывает, что единому свойственно движение, основываясь на применимости к нему предиката «располагающееся в ином», хотя в ином оно, казалось бы, могло бы и покоиться? И почему он доказывает, что единое должно покоиться, опираясь на применимость к нему предиката «находящееся в себе самом», несмотря на то что оно могло бы, пожалуй, также двигаться в себе самом?

- III,61 В-третьих, можно ли, рассматривая движение в ином, подобно <Проклу> <sup>566</sup>, считать иным лучшее и не стоит ли предпочесть подход, при котором о движении в ином говорится только как о движении в худшем?

- В-четвертых, почему <Парменид>, добавляя к предикатам, 5 аподиктически рассмотренным выше, определение «всегда» <sup>(1)</sup>, никак его не обосновывает, но при этом, опираясь на данное определение, делает вывод о применимости к единому предикатов «покоящееся» и «движущееся»? В самом деле, на каком основании <Парменид> в ходе своего доказательства использует никак не обоснованную посылку?

- В-пятых, почему <Парменид>, проводя аподиктическое рассмотрение покоя, ссылается на понятие тождественности, а при исследовании движения — на понятие инаковости, хотя о тождественном и ином речь еще впереди? <sup>567</sup> Действительно, находящееся в себе самом — это отнюдь не тождественное, и следовательно, 10 располагающееся в другом — вовсе не иное, поскольку оно представляет собой логическую противоположность находящемуся в себе, а не тождественному.

- Наконец, в-шестых, как именно следует понимать предикаты «движущееся» и «покоящееся» в плане описания специфических черт рассматриваемого сейчас ума? Например, когда мы исследовали ум, идущий впереди данного, мы утверждали, что нахождение в себе самом представляет собой ссылку на него как на раздельность, пребывающую в возвращении, а пребывание в другом — как на раздельность, которой не свойственно 15 возвращение, или как на нечто неделимое, чему последнее присуще, ибо эти две его ипостаси гипостазиируются отнюдь не

(1) См.: Платон. Парменид, 146а6–7.

в качестве частей, а подразумевают его пребывание либо в худшем, либо в лучшем?

### II.8.2.б. Шесть ответов

#### II.8.2.б.1. Ответ на первый вопрос

*Связывает ли Парменид бытие в себе самом с покоем, а бытие в другом — с движением или он рассматривает просто движение и покой?*

295. Давайте дадим на первый вопрос следующий короткий ответ. <Парменид> рассматривает просто покой и движение. Действительно, предикаты «находящееся в себе самом» и «располагающееся в другом» относятся к объекту, существующему на этом уровне только в смысле сопричастности, поскольку бытие в себе самом и в другом представляют собой причины покоя и движения соответственно. Ведь даже если кажется, будто Парменид здесь понимает покой как бытие в себе самом <sup>(1)</sup>, на самом деле, говоря о таком покое, он стремится показать, что единое находится в одном и том же; об этом он говорит совершенно недвусмысленно <sup>(2)</sup>. Итак, если бы какой-либо предмет располагался в чем-то одном по своему виду, это одно было бы тем же самым и данный предмет вечно пребывал бы в рамках единой природы такого одного и не покидал бы ее пределов. Значит, всегда находящееся в чем-то одном должно всегда покоиться. Далее, если любая вещь движется, это, конечно, не означает, что она всегда движется в ином, которое оказывается одним и тем же. Раз она движется, она постоянно меняет одно свое местоположение или состояние на другое; значит, она находится во многом, а не в одном. Названные свойства, по нашему мнению, присущи просто движению, а не движению в другом. В самом деле, определяя движение как переход из одного состояния в другое, мы говорим не о движении в другом, а просто о движении. Таким образом, всегда находиться в ином означает все время оказываться все в новом и новом ином; здесь, безусловно, имеется в виду просто движение. Следовательно, и пребывание в рамках одного и того же по своему виду оказывается свойством просто покоя. Однако, коль скоро в данном случае пребывающее есть единое, бытие в себе самом для него означает нахождение в одном и том же. Например,

<sup>(1)</sup> Ср.: Платон. Парменид, 145e8–146a1. <sup>(2)</sup> См.: Там же, 146a1–2.

человек в каком-то смысле покоится в рамках одного и того же по своему виду — живого существа, а вовсе не в себе самом. Действительно, речь для него идет не о бытии в человеке, а о пребывании в себе самом, и человек покоится не в той мере, в какой он располагается в себе самом, а в той, в которой он находится в одном и том же.

### II.8.2.б.2. Ответ на второй вопрос

*Почему Парменид доказывает, что единому свойственно двигаться, раз оно располагается в ином, хотя в ином оно могло бы и покоиться, и что оно должно покоиться, если оно находится в себе самом, хотя в себе самом оно могло бы и двигаться?*

- III,63 296. На второй вопрос мы ответим так. <Парменид> поступает как описано, потому что даже если какая-то вещь покоится в ином, она покоится в ином как в одном и том же, и если она движется в себе самой, то она переходит в какое-то иное состояние по сравнению с тем, в котором она находилась ранее, располагаясь в самой себе. В самом деле, сущность движения, разумеется, состоит в постоянном пребывании в ином, а сущность покоя — в нахождении в одном и том же.

### II.8.2.б.3. Ответ на третий вопрос

*Можно ли, говоря о движении в ином, понимать под иным лучшее или движение в ином может быть только движением в худшем?*

- 10 297. На третий вопрос мы дадим вот какой ответ. Если, рассматривая движение в ином, понимать под иным лучшее, возникает вопрос, не следует ли в лучшем скорее покоиться. Действительно, выходящее за свои пределы должно покоиться в предшествующем куда в большей мере, чем в себе самом. Вероятно, мог бы сказать <Прокл>, Великая богиня движется в согласии со своим своеобразием, поскольку она наполняется высшей инаковостью, пронизывающей все <sup>568</sup>. Однако при данном подходе получается, что подобно этой инаковости, в своем нисхождении воплощающейся в последующем, словно приумножая самую себя, Великая богиня движется к тому, что располагается ниже нее. Следовательно, мы совершенно правы, когда утверждаем, что движение всегда предполагает тягу к низшему, коль скоро даже высшая инаковость оказывается силой, порождающей внешние ей объекты; примером такого объекта,
- 15

как мы говорили <sup>(1)</sup>, является число. Таким образом, лучше при-  
держиваться мнения, что единое, вследствие своего движения  
постоянно оказывающееся все в новых и новых состояниях, со-  
вершает свои перемещения в сфере низшего, коль скоро, как  
было только что показано, само движение направлено в сторону  
низшего; такой подход вполне соответствует <второму> толко-  
ванию <Прокла>.

#### II.8.2.б.4. Ответ на четвертый вопрос

*Почему Парменид без какого-либо обоснования добавляет к предикатам,  
аподиктически рассмотренным выше, определение «всегда» и, опираясь  
на него, делает вывод о применимости к единому предикатов «покой»  
и «движение»?*

298. На четвертый вопрос мы ответим так. <Во-первых,> III,64  
определение «всегда» подразумевает наличие некоей длитель-  
ности (παράτασις). Действительно, переход в состояния покоя  
или движения всегда оказывается процессом, имеющим такую  
длительность. <Платон> подчеркивает, что <пребывание в дви-  
жении есть своего рода> предельное состояние для приходящего  
в движение, а пребывание в покое — аналогичное предельное  
состояние для обретающего покой <sup>(2)</sup>. Следовательно, приходя-  
щему в движение и обретающему покой в этом случае слов-  
но дается определение «всегда». <Во-вторых,> если предикаты 5  
«движущееся» и «покоящееся» соответствуют одной идее и еди-  
ной природе (ведь в данном случае необходимо согласиться  
с Ямвлихом, считавшим любую антитезу предикатов единым  
эйдосом и одной мыслью <sup>(3)</sup>), значит, пребывание в движении  
должно всегда подразумевать наличие <покоя>, а пребывание  
в покое — существование движения, ибо вместе они образуют  
один эйдос <sup>(4)</sup>. Таким образом, само движение должно пребы- 10  
вать в движении и, стало быть, совершать движение всегда.  
И сам покой обретает некую длительность в пребывании в по-  
кое; следовательно, он также будет покоиться всегда. При этом  
движение не позволяет покою словно уснуть, а покой не до-  
пускает выхода движения за свои границы. Стало быть, опре-  
деление «всегда» может быть дано покою и движению в пол- 15  
ном соответствии с природой. В-третьих, вечность стремится

<sup>(1)</sup> Ср.: Наст. соч., II, р. 31.27; р. 41.6–7 и т. д. <sup>(2)</sup> См.: Платон. Федр, 245с6–7.

<sup>(3)</sup> См.: Ямвлих. Комментарий к «Пармениду», фр. 5b Dillon. <sup>(4)</sup> Ср.: Платон. Софист, 254d4–10; 255a10 и далее; 256b6–7; 259a4–6.



собрать воедино то, чему по природе свойственно выходить за свои пределы в виде множества. Первая вечность располагается в чине, где впервые появляются части<sup>569</sup>, и с этим же чином, разумеется, можно связать определение «всегда». И при рассмотрении чина, где речь впервые заходит о движении и покое, необходимо упомянуть об определении «всегда», позволяющем соединить между собой движущееся и покоящееся, подобно тому как в высшем чине это определение представляет собой словно связку между частями и целым. Стало быть, чин, рассматриваемый сейчас, оказывается аналогичным второму чину умопостигаемого, поскольку в обоих случаях речь идет о вечном сущем. Действительно, вечности присущи три специфические функции: она, <во-первых,> дарует единство, <во-вторых,> связует и делает целым (эта ее функция ярче всего проявляется в промежуточном чине умопостигаемо-умного<sup>570</sup>) и, в-третьих, обуславливает некую устойчивость; как раз последнюю функцию <Парменид> сейчас и имеет в виду.

А почему <Парменид> никак не обосновал справедливость использования им определения «всегда»? <Во-первых,> потому, что его применение обусловлено природой обсуждаемого сейчас единого, находящегося в чем-то одном. В самом деле, «располагаться в чем-то одном в согласии с природой» означает «никогда не покидать пределы чего-то одного», а следовательно, всегда пребывать в чем-то одном<sup>(1)</sup>. То же самое касается и бытия в ином, ибо предикат «никогда» в чине сущих оказывается синонимом предиката «всегда»<sup>571</sup>. <Во-вторых, Парменид,> констатируя без доказательства применимость к единому каких-либо предикатов при рассмотрении того или иного чина, самым фактом бездоказательности часто стремится подчеркнуть, что речь здесь идет о самогипостазирующемся.

#### II.8.2.б.5. Ответ на пятый вопрос

*Почему Парменид в ходе аподиктического рассмотрения покоя ссылается на понятие тождественности, а при исследовании движения — на понятие инаковости, хотя о тождественном и ином речь еще впереди?*

299. На пятый вопрос следует ответить вот как. <Во-первых,> выше мы уже отмечали<sup>(2)</sup>: нет ничего удивительного в том, что предикаты «тождественное» и «иное» являются

(1) См.: Платон. Парменид, 146a1–3. (2) См.: Наст. соч., II, р. 83.14; 24–26.

характеристиками всего умного устройства в целом, даже если наиболее отчетливо соответствующие им качества проявляются на уровне третьего ума<sup>572</sup>. <Во-вторых,> необходимо подчеркнуть: если <Парменид> порой (как сейчас, так и ниже) называет другое (ἄλλα) иным (ἕτερον)<sup>(1)</sup>, это отнюдь не означает, что быть другим единому все равно, что обладать инаковостью по сравнению с ним, ведь другое, тождественное единому, оказывается другим ему в ничуть не меньшей степени, чем другое, иное ему. <Парменид> демонстрирует справедливость данного тезиса, прежде всего когда рассматривает третий чин умного. Сопоставляя этот чин с другим, он называет его тождественным и иным последнему, однако само другое тождественным или иным единому не именует<sup>(2)</sup>. Попросту говоря, слово «другое» представляет собой ссылку на материальные (τὰ περὶ ὕλην) эйдосы, а «иное» — на род сущего. Таким образом, когда <Парменид> говорит, что располагающееся в другом всегда находится в ином<sup>(3)</sup>, он имеет в виду, что движущееся словно отклоняется в сторону материальных (τὰ ἐνυλῶν) эйдосов, ибо как раз таким тяготеющим к материи мы считаем и находящееся в другом<sup>573</sup>. И когда <Парменид> обсуждает покоящееся в одном и том же, он отнюдь не связывает понятие «одно и то же» с тождественностью, он просто говорит, что единое покоится в чем-то одном, причем это одно не есть другое единому. Единое находится в себе самом, а не в том же самом, если понимать последнее как тождественное: в том же самом оно может располагаться только как в едином, а не как в тождественном.

#### II.8.2.б.6. Ответ на шестой вопрос

*Как именно следует понимать предикаты «движущееся» и «покоящееся», приписываемые второму уму?*

300. В заключение на шестой вопрос давайте дадим следующий ответ. <Во-первых,> первый ум оказывается раздельностью, которой свойственно возвращение, лишь в пребывании, третий — только в выходе за свои пределы, а средний — одновременно и в пребывании, и в выходе за свои пределы. Как раз поэтому он и движется, и покоится. Выход за свои пределы, соответствующий третьему уму, проводит нижнюю границу движения, а пребывание, свойственное первому уму, полага-

(1) См.: Платон. Парменид, 146a3–4. (2) См.: Там же, 146a9–147b8. (3) См.: Там же, 146a3–4.

ет начало покою, каковым как раз и оказывается пребывание. Во-вторых, возвращение является куда более значимой характеристикой первого ума, чем раздельность, третьему раздельность соответствует в большей мере, чем возвращение (потому он и испытывает тягу к материи <sup>574</sup>, в то время как первый ум с материей, разумеется, никак не связан), промежуточному же оба названных свойства присущи в равной степени. Стало быть, поскольку этот промежуточный ум обладает раздельностью, он пребывает в движении по направлению к низшему вследствие своей соизмеримости с другим, а раз ему свойственно возвращение, он в ничуть не меньшей мере покоится вдали от материи. Наконец, в-третьих, <в той мере, в какой второй ум связан с первым и обращен вглубь самого себя, он покоится,> а в той, в какой он соотносится с третьим и обращает себя вовне,— движется. Действительно, третий ум в каком-то смысле сам есть иное и другое, поскольку он гипостазировывает последнюю; именно поэтому в той степени, в какой промежуточный ум находится в ином, он движется.

### II.8.3. Четыре замечания по тексту

#### II.8.3.1. «Парменид», 145b6; 145e7

III,67 Что касается текста, то, во-первых, почему <Парменид> предварил рассмотрение первого ума словами «если единое находится в таком положении» <sup>(1)</sup>, а исследование второго — «если единое таково по природе»? <sup>(2)</sup> Вероятно, он поступил так потому, что первый ум, располагающийся в себе самом, охватывает себя и в собственной сущности в избытке владеет собой, второй же в каком-то смысле аналогичен природе, ибо он является животворящим, обращен вовне и в некотором отношении оказывается чем-то растущим, ибо полагает начало движению и неподвижности; такими же качествами обладает и природа <sup>(3)</sup>. Заметим, что изучение третьего ума <Парменид> начинает словами «если единое обладает вышеуказанными свойствами»; почему он так поступает, мы выясним ниже <sup>(4)</sup>.

<sup>(1)</sup> Платон. Парменид, 145b6–7. <sup>(2)</sup> Там же, 145e7–8. <sup>(3)</sup> См.: Аристотель. Физика, В.1, 192b1–2. <sup>(4)</sup> См.: Наст. соч., III, р. 117.8–12.

## II.8.3.2. «Парменид», 145e8

Во-вторых, почему <Парменид> добавил к слову «покоится» 10 определение «где-то» (που), в результате чего у него получилась фраза: «Единое покоится где-то»<sup>(1)</sup>, а к слову «движется» он такой добавки не сделал, хотя, безусловно, был согласен, что движущееся также всегда движется в каком-то месте<sup>(2)</sup>. Скорее всего, слово «где-то» здесь вообще не указывает на какое-либо место, а является просто связующей частицей. Впрочем, нельзя не заметить, что представление о собственном месте, пожалуй, скорее подходит для покоя, поскольку он подразумевает непо- 15 движность, а любая вещь покоится в той мере, в какой она располагается в <одном и том же> месте. В самом деле, если бы она оказалась в другом месте, то покинула бы место, в котором находилась ранее, и уже нельзя было бы сказать, что она не движется в некоем месте.

## II.8.3.3. «Парменид», 146a1

В-третьих, почему <Парменид> сказал: «Не выходя из него» III,68 (ἐκ τούτου μὴ μεταβαῖνον)?<sup>(3)</sup> Почему не прозвучало «не двигаться» (μὴ κινούμενον), хотя, рассматривая движение он примерно так и выразился: «не покоясь»<sup>(4)</sup>. Скорее всего, <Парменид> поступил так во втором случае, потому что к этому моменту он уже рассмотрел предикат «покой»<sup>(5)</sup> и изучал движение, зная, что к единому применим предикат «покой»<sup>(6)</sup>. Напротив, 5 в первом случае движение еще не было им рассмотрено; поэтому он говорит вместо «двигаться» «выходить»<sup>(7)</sup>, словно давая предварительную ссылку (πρόληψις) на предмет, который ему еще только предстоит изучить. Впрочем, кто-нибудь мог бы, пожалуй, заметить, что здесь <Парменид> имеет в виду тот же самый предмет или даже вообще не ссылается ни на какой предмет, поскольку использует отрицание. Действительно, в качестве посылки в своей гипотезе он использует не положительный термин «выходить», а отрицательный — «не выходить», подобно тому как <понятие «двигаться» окажется у него лишь положительной формулировкой, иначе выражающей понятие> 10 «не покоиться»<sup>(8)</sup>.

(1) Платон. Парменид, 145e8. (2) См.: Там же, 146a5–6. (3) Там же, 146a1.

(4) Там же, 146a5–6. (5) См.: Там же, 145e7–146a3. (6) См.: Там же, 146a4–6.

(7) См.: Там же, 146a1. (8) См.: Там же, 146a5.

## II.8.3.3. «Парменид», 145e7–146a8

Необходимо также отметить, что <Парменид> сперва рассматривает покой, и только потом — движение. Он обычно исследует лучшую составляющую каждой рассматриваемой им антитезы прежде худшей; так он поступал выше и так же будет действовать в дальнейшем. Таково, по нашему мнению, еще одно свидетельство в пользу того, что покой лучше движения, а вовсе не наоборот, как полагает <Прокл> <sup>575</sup>. Кроме того, очевидно, что бытие в себе самом стоит выше бытия в другом; об этом мы уже говорили <sup>(1)</sup>.

II.9. О третьем устроении умного  
(«Парменид», 146a9–147b8)

## II.9.1. Десять вопросов и ответов

## II.9.1.a. Перечень вопросов

III,69 301. При рассмотрении третьего устроения умного <sup>(2)</sup> сперва следует высказать недоумение вот в каких вопросах.

Во-первых, почему логический вывод о тождественности и инаковости идет после вывода о движении и покое, а вернее, вывод, что единое является иным и тождественным <sup>(3)</sup>, — за выводом, что оно оказывается движущимся и покоящимся?

Во-вторых, по какой причине названные символы соответствуют третьему, демиургическому уму?

В-третьих, как можно коротко обосновать тезис, что третий ум, или демиург, является тождественным и иным самому себе?

10 В-четвертых, в каком смысле <третий ум> тождествен другому, и в каком он является ему иным, и вообще, по какой причине в чине, соответствующем этому уму, впервые явно прослеживается связь единого с другим?

В-пятых, какое определение следует дать в данном и во всех последующих рассуждениях понятию «другое», дабы такое определение принесло пользу?

В-шестых, почему инаковость другому лучше рядомположной ей тождественности, хотя тождественность, вообще говоря, всегда должна быть лучше инаковости?

(1) См.: Наст. соч., III, р. 14.23–25. (2) См.: Платон. Парменид, 146a9–147b8.

(3) См.: Там же.

- В-седьмых, чем инаковость как предикат, приписываемый  
единому, соответствующему третьему чину умного, отличается  
от инаковости, которую мы обсуждали выше? <sup>(1)</sup> 20
- В-восьмых, следует ли согласиться, что роды сущего впер- III,70  
вые появляются в демиургическом чине?
- В-девятых, в каком смысле роды сущего предшествуют де-  
миургическому чину и в каком они располагаются в нем?
- Наконец, в-десятых, связывают ли и теологи предикаты 5  
«тождественное» и «иное» с демиургом?

### II.9.1.б. Десять ответов

#### II.9.1.б.1. Ответ на первый вопрос

*Почему логический вывод о применимости к единому предикатов  
«тождественное» и «иное» идет после вывода о применимости к нему  
предикатов «движущееся» и «покоящееся»?*

302. Итак, на первый вопрос мы дадим следующий весь-  
ма краткий ответ. Во-первых, доказательство применимости  
к единому предикатов «находящееся в себе самом» и «распола-  
гающееся в другом» представляет собой своего рода исходный  
пункт рассуждения. Далее следует выход за свои пределы, в ре-  
зультате которого выясняется применимость к единому предик- 10  
катов «движущееся» и «покоящееся». Наконец, конечным пунк-  
том в обсуждении оказывается применимость к единому предик-  
катов «тождественное» и «иное» <sup>576</sup>. Действительно, предикаты  
«тождественное» и «иное» представляют собой результат выхо-  
да за свои пределы. Во-вторых, предикаты «находящееся в себе  
самом» и «располагающееся в другом» в первую очередь следует  
рассматривать как характеристики бытия, «движущееся» и «по-  
коящееся» — как своего рода описания силы и энергии, а «тож-  
дественное» и «иное» — как ссылку на соотношенность, на состо-  
яние, еще более далекое <от бытия>, чем энергия. В-третьих, 15  
первое <единое>, располагающееся в себе самом и в другом,  
будучи неделимым, на равных основаниях оказывается объеди-  
ненным с самим собой и сопоставимым с другим в качестве  
некоего однородного с ним объекта. Движущееся и покоящееся  
в себе самом становится множественным и словно пробуждается  
от соотношенности с самим собой к связи с другим, хотя наря-  
ду с движением ему и свойствен покой в себе самом. Наконец,

<sup>(1)</sup> См.: Наст. соч., II, р. 2.22–7.17; р. 18.6–21.4.

- 20 тождественное и иное не располагается в другом и не движется по направлению к другому, оно уже само в каком-то смысле является другим, будучи тождественным ему, хотя бы оно и сохраняло тождественность самому себе. И, будучи иным другому, оно оказывается иным и самому себе; поэтому оно словно содержит в себе самом множество другого. В-четвертых, тождественность, вообще говоря, подразумевает наличие общности между эйдосами, а инаковость — существование различий между ними. Любой эйдос стремится быть самостоятельным, располагаться в собственных границах и оставаться иным всем остальным эйдосам, но все-таки сохранять тождество им. Специфику третьего ума составляет в первую очередь его эйдетичность, поскольку он является демиургическим умом, а значит, содержит в себе обособленные друг от друга и вследствие этого соразмерные с материей эйдосы. Второй ум объемлет в себе 5 эйдосы, между которыми еще только возникают различия и которые лишь обособляются друг от друга. Наконец, первый ум полностью неделим, и следовательно, эйдосы, располагающиеся в его пределах, едва ли можно вообще назвать эйдосами; на этом уровне мы скорее имеем дело с целым и частями, причем последние в своей совокупности оказываются тем же самым, что и целое.
- III, 71

### II.9.1.6.2. Ответ на второй вопрос

*Почему символы «тождественное» и «иное» соответствуют третьему, демиургическому уму?*

303. На основании сказанного легко дать ответ на второй вопрос. Предикаты «тождественное» и «иное» по справедливости оказываются символами третьего, демиургического ума. В самом деле, этот ум является творцом эйдосов, ему по преимуществу свойственна раздельность и присуща вполне очевидная связь и с внеположным ему, и с самим собой. Кроме того, данный ум является умным, он обретает свою сущность лишь в познании. Действительно, любой эйдос в первую очередь есть нечто познаваемое и, если можно так выразиться, зримое 15 благодаря наличию у него множества отличительных черт. Поэтому свойственное ему единство принимает облик инаковости, в то время как тождественность, уступая последней свое место (ἀντιποχώρουσα), сама вносит вклад в отличительные черты, присущие эйдосу.

## II.9.1.б.3. Ответ на третий вопрос

*Как можно коротко обосновать тезис, что третий, демиургический ум является тождественным и иным самому себе?*

304. Далее, на третий вопрос мы ответим так. <Во-первых,> первый ум стремится быть неделимым и объединенным с самим собой, второй разделяется и совершает возвращение, а третий уже разделен и совершил возвращение. И первый ум по преимуществу пребывает в возвращении, ибо последнее подобно единству, второй на равных основаниях разделяется и совершает возвращение, третий же обладает своим бытием прежде всего в раздельности. <Во-вторых,> первому уму не свойственна обращенность к материи, второй до некоторой степени обращается к ней, а третий уже обратился. Такая обращенность третьего ума к материи воплощается в форме тождественности и инаковости самому себе и другому. Действительно, в той мере, в какой этому уму свойственны раздельность и многообразие, он полон инаковости и оказывается иным самому себе, в той, в какой он как целое словно находится на расстоянии от самого себя, получается, что он тождествен самому себе. И в той степени, в какой он располагается вне самого себя, он ничуть не меньше оказывается иным самому себе, обратившему свой взор внутрь себя, а в той, в какой он смотрит внутрь самого себя и является демиургом внешнего, он тождествен самому себе. Наконец, в-третьих, коль скоро рассматриваемому уму всему и в целом свойственны раздельность и возвращение, он, с одной стороны, становится тождественным самому себе, а с другой — как нечто разделенное делается себе иным.

## II.9.1.б.4. Ответ на четвертый вопрос

*В каком смысле третий ум тождествен другому и в каком он является ему иным? По какой причине в рассматриваемом чине прослеживается связь единого с другим?*

305. На четвертый вопрос мы дадим следующий ответ. Рассматриваемый ум оказывается тождественным и иным другому, так как он уже до некоторой степени соразмерен с ним. В самом деле, он является демиургом лишь постольку, поскольку он способен упорядочивать материю <sup>(1)</sup>. Парменид исследует

<sup>(1)</sup> Ср.: Платон. Тимей, 30a2–6.



связь единого с другим начиная с данного чина <sup>(1)</sup> именно потому, что единое, соответствующее ему, есть то первое, что руководит созданием космоса и вершит промысел о материи. Следовательно, вывод, что рассматриваемый ум тождествен другому, вполне естествен, поскольку этот ум производит на свет в себе самом природу другого, коль скоро он рождает другое из самого себя и привносит в другое в качестве сущности самого себя. Например, Солнце тождественно собственному свету благодаря своему нерасторжимому слиянию с ним, а демиург в том же самом отношении тождествен творению космоса. Вот почему он покидает космос, когда проходит его эпоха, и опять берется за его кормило, когда его время вновь наступает <sup>(2)</sup>. Вот в каком отношении демиургический ум тождествен другому. В ничуть не меньшей степени он является иным другому, поскольку сохраняет свою противоположность последнему, хотя бы и будучи соразмерным с ним и тождественным ему. Кроме того, третий ум обособлен от другого и лишь по этой причине способен перемещаться повсюду в его пределах. Ему свойственна соотнесенность с другим, однако при всей такой соотнесенности сам по себе он существует как нечто несоотнесенное. Далее, следует сделать еще одно, более общее замечание. Третий ум является тождественным и иным другому, так как он создает для другого качества тождественности и инаковости: в той мере, в какой он оказывается иным самому себе, он делается тождественным другому, а в той, в какой он становится тождественным самому себе, он превращается в иное другому. Наконец, как отмечает <Прокл>, первый демиург <sup>577</sup>, будучи тождественным другому, вершит всеобщую демиургию, а выступая как иное другому, — частную.

#### II.9.1.6.5. Ответ на пятый вопрос

*Какого определения понятия «другое» Парменид придерживается здесь и во всех последующих рассуждениях?*

15 306. Пятый вопрос. Какое определение в согласии с истиной следует дать другому, <на которое здесь и далее ссылается Парменид>? <sup>(3)</sup> Действительно, если считать другим единому объекты, обладающие иной по сравнению с ним спецификой,

<sup>(1)</sup> Ср.: Платон. Парменид, 146b1 и далее. <sup>(2)</sup> См.: Платон. Политик, 272e3–5.

<sup>(3)</sup> См.: Платон. Парменид, 146b1.

например многое, целое и части, покой и движение, а также те, которые обладают всеми остальными свойствами, присущими единому, нужно пояснить, почему мы вообще говорим о каких-либо свойствах единого, относящегося к устройствам, предшествующим рассматриваемому умному чину, если в рамках метода, которому следует <Парменид>, другое в изучаемой гипотезе выше еще не было определено. Трудно было бы даже вообразить<sup>578</sup>, каким образом единое могло бы обладать свойствами, другими ему, если бы последние не были чем-то единичным. И вообще, каждое из названных свойств и любая их антитеза в целом представляет собой предикаты, которые приписываются какому-то определенному единому. Например, единое покоится, поскольку ему свойственны специфические для этого состояния собственные признаки; однако помимо них оно должно обладать и признаками, общими для любого единого. И подобно тому как человек есть какое-то определенное живое существо и ему свойственны различные признаки, присущие всем живым существам вообще, точно так же единое, находящееся в себе самом и в другом, есть какое-то определенное единое и ему свойственны все остальные специфические черты, которыми обладает единое, даже если одно дело — единое как некий общий признак, и совсем другое — отдельная специфическая черта. III,74

Но, может быть, другое есть множество <эйдосов>, которое располагается в демиурге? Такого мнения придерживались древние философы<sup>(1) 579</sup>. Следствием данного подхода оказалось бы, что безразлично, говорить ли «иное самому себе» или «иное другому» и «тождественное самому себе» или «тождественное другому»; между тем сейчас Парменид эти определения, безусловно, разграничивает. Далее, предположим, другое есть все роды, следующие за демиургом — божественные и не божественные. Такое мнение порой высказывает <Прокл><sup>580</sup>. Видимо, и этот подход недопустим, поскольку при его принятии необходимо было бы считать другим в том числе и единое, следующее за демиургическим. Кроме того, мы были бы вынуждены утверждать, что единое и другое существуют как некие соотносенные объекты, коль скоро, как полагает <Прокл>, последующее единое всегда является другим по отношению к единому, идущему впереди него<sup>581</sup>. Если бы данный тезис был верным, нужно было бы, чтобы другое, то есть последующее единое, 5

(1) Ср.: Плотин. Эннеады, III,9, 1.

- соотнесенное с предшествующим, фигурировало в рассуждении с самого начала. Следовательно, лучше придерживаться принятого у пифагорейцев и Платона определения другого: это материальные объекты и сама материя<sup>582</sup>. В самом деле, <Сократ> в «Федоне» именно так и понимает другое. Он утверждает, что чувственно воспринимаемые эйдосы есть другое и *находящееся в другом* <sup>(1)</sup>. Аристотель в «Архитовых книгах» <sup>(2)</sup> сообщает, что Пифагор также называет материю другим, поскольку она текуча и все время становится то тем, то иным. Очевидно, Платон дает другому именно такое определение. И <Парменид> перейдет к рассмотрению другого ниже, после того как он исследует низшее единое, каково бы оно ни было <sup>(3)</sup>.
- III,75 Далее, другое не может быть просто иным единому, поскольку тогда все эйдосы оказались бы иными единому и друг другу, а значит, само единое было бы другим и входило бы в число другого. Имя «другое» обозначает некий специфический объект, отнюдь не определяемый как иное, соотносимое с тождественным. Данное имя представляет собой ссылку на некое подобие сущности, не являющееся таковой в собственном смысле этого слова. Сущностью в строгом смысле будут прекрасное-в-себе, благо-в-себе и все остальные предметы, идентифицируемые при посредстве суффикса «-в-себе» <sup>(4)</sup>; мы полагаем, что таковы подлинные сущие. Стало быть, в том же положении, что и эти подлинные сущие, находятся предметы, входящие в сферу другого, одноименные им, которые оказываются их подобиями, а вовсе не самими сущими, которые именуются таковыми в собственном смысле данного слова. И пожалуй, именно это имел в виду Лонгин <sup>(5)</sup> 583, когда утверждал, что слово «другое» представляет собой ссылку на некую сущность, а вовсе не на инаковость, хотя бы эта сущность, строго говоря, и не являлась таковой, поскольку собственно сущность обозначает суффикс «-в-себе», добавленный к имени эйдоса. О правильности такого подхода к пониманию термина «другое» свидетельствует тот факт, что <Парменид> в рамках комментируемого рассуждения доказывает тождественность единого другому, в то время как о тождественности единого иному, если понимать последнее как инаковость, пожалуй, говорить не следовало бы. Кроме того, другие предметы, как он покажет ниже, тождественны

(1) Платон. Федон, 83b2–3. (2) См.: Аристотель. Фрагменты, фр. 207 Rose; Архит, фр. 13A47DK<sup>6</sup>. (3) См.: Платон. Парменид, 157b6. (4) Ср.: Платон. Федон, 65d4–8; 76c6 и далее. (5) См.: Лонгин, фр. 39 Brisson-Patillon.

друг другу и единому<sup>(1)</sup>. И вообще, свидетельством в пользу приведенного подхода является тот факт, что Парменид рассматривает другое в рамках отдельных гипотез, отличающихся от всех гипотез, в которых он исследует единое<sup>584</sup>. Впрочем, об этом речь впереди.

### II.9.1.б.6. Ответ на шестой вопрос

*Почему инаковость другому лучше, нежели тождественность ему, хотя тождественность как таковая лучше инаковости?*

307. В-шестых, почему инаковость другому лучше тождественности ему? Потому что тождественность другому приводит <единое> в соприкосновение с худшим и, следовательно, <инаковость> обособляющая его от худшего, как привходящий признак оказывается лучше <тождественности, соединяющей единое с худшим><sup>585</sup>. Тем не менее тождественность сама по себе всегда лучше, чем инаковость. Точно так же, например, движение к лучшему предпочтительнее покоя в худшем, однако покой как сам по себе всегда лучше движения. Впрочем, может быть, тождественность другому, свойственная демиургу, по природе все-таки оказывается лучше инаковости ему. В самом деле, благодаря инаковости он оказывается демиургом в возможности, а вследствие тождественности он обретает способность властвовать над другим в действительности. И пожалуй, в данном случае лучше всего придерживаться подхода, сформулированного Ямвлихом<sup>(2)</sup>, который состоит в следующем. Первый ум как целое располагается в другом, а в качестве частей — в себе самом. Точно так же и третий ум вряд ли может быть демиургом в плане инаковости самому себе. Поэтому он в таковом качестве должен быть иным другому. С другой стороны, в своей изобилующей полнотой тождественности он привносит себя в общность другого, а значит, оказывается тождественным последнему. Таким образом, его тождественность другому будет порождением тождественности самому себе, инаковость же <другому> окажется результатом инаковости <самому себе>. По всей видимости, верно и обратное. Действительно, чем больше третий ум возвышается над материей, тем меньше он встречает препятствий для свободного сближения с ней, и чем дальше он заходит

(1) См., например: Платон. Парменид, 159a6–9. (2) См.: Ямвлих. Комментарий к «Пармениду», фр. 10 Dillon.

в своей раздельности, тем больше он нуждается в инаковости, которая позволит ему проявить себя, отделит и обособит его от другого.

### II.9.1.6.7. Ответ на седьмой вопрос

*Чем инаковость как атрибут третьего чина умного отличается от инаковости, располагающейся в первом чине умопостижаемо-умного?*

- III,77 308. На седьмой вопрос ответ, по сути, уже был дан выше <sup>(1)</sup>, и сейчас осталось добавить только вот еще что. <Во-первых,> высшая инаковость <sup>586</sup> представляет собой порождающую силу, которая оказывается причиной всех выходов за свои пределы, связанных с числом <sup>(2)</sup>, рассматриваемая же сейчас <производит на свет только эйдосы, одновременно и являющиеся,> и не являющиеся частями. Действительно, в качестве эйдосов ее порождения не будут частями, а в качестве частей — эйдосами, даже если эйдосы и части окажутся в каких-то случаях одним и тем же. В самом деле, часть в качестве части, разумеется, есть нечто несовершенное, не принадлежащее себе и не располагающееся в собственных границах, она появляется на свет всегда вместе с чем-то другим и входит в состав другого. Напротив, эйдос есть нечто самостоятельное, самосовершенное и принадлежащее самому себе, он способен существовать только во всей своей самодостаточности <sup>587</sup>. Таким образом, эйдосом может быть и то, что никоим образом не является частью, например космос как целое, а частью — и то, что не может быть эйдосом, например голова, руки и все остальные части атомарных живых существ <sup>588</sup>. <Во-вторых,> существует два вида раздельности: та, которая свойственна самосовершенным эйдосам, и та, которая присуща несовершенным частям. Высшая инаковость оказывается причиной раздельности второго типа. Именно поэтому предикаты «целое» и «части» являются специфическими для чина <sup>589</sup>, идущего непосредственно за тем, в котором впервые появляется инаковость <sup>(3)</sup>, ибо последняя разграничивает целое и части, поскольку ни целое, ни части в отличие от эйдоса не могут существовать самостоятельно в отсутствие взаимной инаковости. Напротив, такая способность к самостоятельному существованию является специфической чертой эйдосов, ибо

<sup>(1)</sup> См.: Наст. соч., I, р. 68.14–71.12; р. 77.26–79.27; II, р. 2.22–7.17; р. 18.6–21.4. <sup>(2)</sup> Ср.: Там же, III, р. 63.14–15. <sup>(3)</sup> См.: Платон. Парменид, 144e3–145a3.

в качестве эйдосов они никак не нуждаются друг в друге, и если они испытывают такую нужду, значит, они представляют собой части. И целое, поскольку оно состоит из частей, испытывает нужду в последних, так что различия между частями и целым не имеют никакого отношения к эйдосам. Наконец, в-третьих, следует иметь в виду, что высшая инаковость является логической противоположностью единству — раздельностью. Следовательно, в той же мере, в какой единство отличается от тождественности своей большей неделимостью, инаковость, рассматриваемая сейчас, отличается от высшей инаковости.

Стало быть, не получится ли тогда, что первая инаковость превосходит вторую по своей протяженности (κατὰ διάστασιν)? Действительно, единство оказывается непротяженным в куда большей степени, чем тождественность, и нужно было бы, мог бы сказать кто-нибудь, чтобы большее было противоположно большему? <sup>(1)</sup> Однако вывод, что умопостигаемо-умное разделено больше, чем умное, очевидно, неверен. Скорее всего, следует прийти к выводу, что приведенное правило применимо отнюдь не всегда. Например, говорят, что физическая крепость лучше здоровья, однако болезнь хуже физической слабости <sup>(2)</sup>. С другой стороны, первая инаковость разделяет не только умопостигаемо-умное, но и все последующее, причем ясно, что чем дальше от нее находится вновь появляющееся, тем большая раздельность ему свойственна. Таким образом, вследствие существования высшей инаковости умное разделено больше умопостигаемо-умного, сверхкосмического больше умного, а внутрикосмического больше сверхкосмического. И если инаковости, результатом которой является эйдетическое деление <sup>590</sup>, свойственна меньшая протяженность, стало быть, эта инаковость несоизмерима с высшей, ибо принадлежит к иному роду и племени, чем та. И может быть, истинны оба суждения: и что умопостигаемо-умное теснее объединено, и что оно глубже разделено, чем умное. Например, умные эйдосы со своей стороны и теснее объединены между собой, и глубже разделены, чем сверхкосмические и душевные. Действительно, раздельность не служит препятствием для возникновения единства, а единство — для появления раздельности, напротив, там, где эйдосы теснее объединены между собой, каждому из них свойственна большая чистота. В самом деле, раздельность бывает двух

<sup>(1)</sup> См.: Аристотель. Категории, 6, ба17. <sup>(2)</sup> См.: Аристотель. Топика, В.9, 113b35–37.

- видов: [1] связанная с выходом за свои пределы и с нисхождением, в результате которых вновь возникающее неизбежно оказывается большим по своему числу, чем предшествующее, и [2] представляющая собой специфическую особенность эйдосов, обуславливающую их несмешанную и неслитную чистоту.
- III, 79 И там, где те или иные предметы берут свое начало, они проявляют себя более всего отчетливо, ярче всего блистают и демонстрируют собственное своеобразие наряду с неизреченным единством со всеми остальными своими специфическими качествами. Следовательно, предметы, причиной раздельности которых является высшая инаковость, отграничены друг от друга
- 5 более всего; таково достославное своеобразие первого из чисел, сопровождаемое, однако однородным единством всех чисел, подобным умопостижаемому единству. В дальнейшем способности числа к разделению и соединению слабеют. Стало быть, мы согласимся: в данном случае аксиома, что там, где любой объект возникает, он проявляет себя наиболее ярко, безусловно, верна. Значит, инаковость имеет наибольшую власть в том
- 10 чине, где она творит число; инаковость же, создающая эйдосы, которая располагается в демиургическом уме <оказывается меньшей по своей силе>. И нет ничего удивительного, что высшей инаковости свойственна большая власть над разделением, ибо ей удалось разделить более всего объединенное<sup>591</sup>; способность же к разделению, свойственная инаковости, располагающейся в чине, рассматриваемом сейчас, возникает благодаря высшей инаковости. Кроме того, эйдосы, похоже, в большей мере обособлены друг от друга, поскольку в результате деления,
- 15 вызываемого выходом за свои пределы, они отпадают от собственного единства и целостности и стремятся быть не частями, а только эйдосами, причем каждый из них хочет существовать самостоятельно, а не образовывать какие-либо общности с другими эйдосами. Действительно, кажется, только таким путем каждый эйдос обретает совершенство и оказывается заключенным в собственных границах. Следовательно, инаковость,
- 20 свойственная эйдосам, является большей, потому что она прошла в своем нисхождении более длинный путь, а не потому, что ей свойственна большая разделяющая сила. С другой стороны, и единство превращается в тождественность в результате нисхождения. Безусловно, в умопостижаемо-умном устройении и даже в первом чине умного, где преобладает единство сущих и где каждое сущее стремится быть частью более, чем эйдосом,
- 25 тождественность, по сути, сводится к единству, а инаковость —

к раздельности, ибо эйдосы там гипостазируются в качестве частей. Стало быть, раздельность способствует выделению эйдосов, пока еще представляющих собой части, начиная с названных чинов, а рассматриваемая сейчас инаковость заключает III,80  
каждый из этих эйдосов в его собственные границы, словно собирая его в нем самом и тем самым делая иным всем остальным эйдосам. Разумеется, тождественность соединяет эйдосы между собой, и следовательно, инаковость обособляет каждый отдельный эйдос от других и позволяет ему оставаться собой. Итак, инаковость, которую мы исследуем сейчас, обладает куда меньшей разделяющей силой, чем высшая инаковость, делящая все 5  
вещи на части. Вот что нужно сейчас добавить.

### II.9.1.б.8. Ответ на восьмой вопрос

*Верен ли тезис, что роды сущего относятся к демиургическому чину?*

309. На восьмой вопрос мы ответим вот как. Вовсе не роды сущего вообще, а только два из них следует считать специфическими для демиургического устройства в целом <sup>592</sup>. Однако даже все эти роды в совокупности не могли бы, пожалуй, исчерпать всю полноту демиургического космоса, ибо роды и виды 10  
в его рамках в каком-то смысле представляют собой его части, сам же он, будучи целым, оказывается совершенным и однородным умом. И если бы кто-нибудь предположил, что роды <сущего> соответствуют демиургу прежде всего потому, что он является творцом космоса, а космосом является некая упорядоченная совокупность вещей, упорядоченность которой проявляется в том, что многие отличающиеся друг от друга вещи 15  
как-то связаны между собой, причем эта их связь обусловлена тождественностью и инаковостью, то, по-видимому, он был бы прав, особенно если бы считал роды сущего не сущностными, а единичными свойствами, ибо тогда он получил бы возможность дать категориальное определение самому единому. Однако тогда этот человек должен был бы иметь в виду, что объекты, которые он рассматривает, по сути, являются не родами сущего, а всесовершенными специфическими признаками, вернее, в совокупности они представляют собой один лишь такой 20  
признак. Действительно, то, что мы называем тождественным и иным, есть единое, причем единое совершенное, заключающее все роды сущего в рамки собственного неохватного устройства. В самом деле, роды, как и виды сущего гипостазируются



25 в своей совокупности благодаря делению и противопоставле-  
нию; упомянутое же тождественное и иное единое оказы-  
вается всем в совокупности, в своей высшей простоте (ὑπερα-  
πλόμεινον) оно превосходит все разделенные роды.

### II.9.1.6.9. Ответ на девятый вопрос

*В каком смысле роды сущего идут впереди демиурга и в каком отношении они располагаются в демиурге?*

III,81 310. Далее, ответить на девятый вопрос легко, если вспо-  
нить сказанное выше <sup>(1)</sup>. Действительно, хотя виды и роды су-  
щего появляются в чинах, предшествующих демиургическому,  
в этих чинах они стремятся быть скорее частями, а не эйдо-  
сами, и принадлежать целому, а не самим себе. Следовательно,  
5 в качестве эйдосов, а не частей они впервые гипостазированы  
именно в демиургическом чине, и даже если в каком-то смысле  
можно говорить об их наличии в предшествующих устройе-  
ниях, там существует лишь их своего рода смутный первообраз.  
Именно в демиургическом чине берут начало подлинно само-  
охватные эйдетические тождественность и инаковость всех ро-  
дов и видов. Стало быть, отнюдь не случайно теологи сообщают,  
10 что первый демиург является также первым творцом эйдосов,  
коль скоро сами боги указывают, что в этом чине впервые  
появляются идеи <sup>(2)</sup>. И может быть, демиург является вождем  
частных истоков как раз потому, что, подобно любому эйдосу,  
стремящемуся существовать самостоятельно, всякий бог, жела-  
ющий располагаться в собственных границах, обособляет себя  
15 от всех остальных богов. Первый обособившийся бог вследст-  
вие своей обособленности выступает в качестве истока, точнее,  
он оказывается частным истоком. Поэтому любой бог, первым  
обретающий самостоятельность в том или ином отношении, все-  
гда выступает в качестве истока. Вот почему, как говорят <sup>593</sup>,  
каждому богу свойственно выступать в качестве частного исто-  
ка и самому происходить из какого-то истока. Впрочем, ответы  
20 на вопросы о том, располагаются ли все частные истоки в сфе-  
ре первого демиурга или же в сферах других богов, образующих  
гебдомаду <sup>594</sup>, в которых постоянно появляются все новые и но-  
вые истоки, находятся ли эти истоки внутри или подле первого  
демиурга или других богов или же (что более всего вероятно)

<sup>(1)</sup> См.: Наст. соч., III, р. 37.14–38.14. <sup>(2)</sup> См.: Халдейские оракулы, фр. 37.

какие-то из них располагаются в одном месте, а какие-то — в другом, не имеют особого значения для настоящего рассуждения. Так вот, на основании сказанного необходимо прийти к следующему выводу. Тожественность и инаковость, которые располагаются в рассматриваемом чине, соответственно рас- 25  
торгающая и объединяющая устройство всех частных истоков III,82  
в целом, являются некими всеобщими божественными свойствами. Кроме того, тождественность и инаковость есть роды сущего, а также более всего общие (γενικώτατα) виды, располагающиеся в едином истоке частных идей <sup>(1)</sup>.

### II.9.1.6.10. Ответ на десятый вопрос

*Связывают ли теологи предикаты «тождественное» и «иное» с демиургом?*

311. Что же дальше? Как мы ответим на десятый вопрос? 5  
Вероятно, Орфей считает, что Зевс является тождественным самому себе. Он говорит:

*Зевс — перворожденный, Зевс — повелитель последний над грамом;  
Зевс — воплощение мужское, но Зевс — и невеста бессмертных <sup>(2)</sup>.*

В самом деле, Зевс, будучи тождественным самому себе, оказы- 10  
вается всем, что существует, причем всем он является в этом случае в качестве единого. Напротив, будучи всем в качестве всего, он оказывается иным самому себе. Как раз это и означает утверждение, что Зевс постоянно воплощается все в новых и новых <ипостасях>, поскольку определение «все новое и новое» представляет собой символ инаковости. С другой стороны, тот факт, что Зевс остается самотождественным, воплощаясь во всем, символизирует его тождественность самому себе. Далее, Зевс тождествен другому, потому что, как утверждает <Орфей>, он сам есть другое: 15

*Зевс — это корень Земли и высокого звездного неба;  
Взор его — Солнце с Луною, идущей на встречу с зарею <sup>(3)</sup>.*

Иным же другому Зевс оказывается вследствие своей обособленности от всего. Чуть ниже <Орфей> говорит:

*Властью и демоном стал он одним, величайшим началом <sup>(4)</sup>.*

20

Теолог не сообщает ничего подобного ни об одном другом божестве.

(1) См.: Халдейские оракулы, фр. 37.2. (2) Орфика, фр. 168. (3) Там же. (4) Там же.

- III,83 Далее, как гласит богоданная мудрость<sup>595</sup>, символы <Зевса> бывают двух видов. Они соотносятся либо с отдельными тождественными предметами, либо с другим: *«Он умозримое держит в уме, ощущение на космос направив»* <sup>(1)</sup>. Его инаковость само-
- 5 му себе представляет собой ссылку на раздельность, свойственную располагающимся в нем частным истокам, а тождественность — на то, что он объемлет их все в себе самом, поскольку в нем заключен всеобщий и самотождественный исток. Далее, его тождественность другому подчеркивает, что ум *«творит космосы огненных струй»* <sup>(2)</sup>, творец же обладает бытием в своих творениях. Кроме того, в нем располагаются всеформные (πάμμορφος) идеи, которые со свистом вырываются (ἐκροῖζέω)
- 10 из него и воплощаются во Всём <sup>(3)</sup>, как если бы он сам в этих идеях оказался тождественным нашему зримому космосу; ведь такие со свистом вырвавшиеся идеи, по сути, и есть другое. На инаковость же его другому указывает тот факт, что в качестве
- 15 отца, согласно оракулу,

*Придал объем он семи космических сводов твердыням* <sup>(4)</sup>.

## II.9.2. Семь вопросов и ответов по поводу правила, с которого Парменид начинает аподиктическое рассмотрение третьего устройства умного

- И если мы намереваемся последовать за Платоном в его доказательствах, (312.) мы должны сперва ответить на вызывающие затруднения вопросы, касающиеся правила, с которого <Парменид> начинает свое аподиктическое рассмотрение. Он
- 20 формулирует его так: *«Любая вещь относится к любой другой вещи следующим образом: она или тождественная ей, или иная; если же она не тождественная и не иная, то, к чему она так относится, может быть либо частью, либо целым по отношению к этой вещи как к части»* <sup>(5)</sup>.

### II.9.2.а. Перечень вопросов

- III,84 Во-первых, можно было бы задать следующий вопрос. Нельзя ли описать целое и часть в терминах тождественности и инаковости? Не будут ли они либо тождественными, <либо иным>,

<sup>(1)</sup> Халдейские оракулы, фр. 8.2–3. <sup>(2)</sup> Там же, фр. 5.3–4. <sup>(3)</sup> См.: Там же, фр. 37.1–2. <sup>(4)</sup> Там же, фр. 57. <sup>(5)</sup> Платон. Парменид, 146b2–5.

либо своего рода смесью тождественного и иного, либо в каком-то отношении тождественным, а в каком-то — иным, либо тождественным и иным в строгом смысле слова? Иначе говоря, не будет ли применимо к соотношению типа «целое—часть» то же самое определение, что и к соотношению других вещей, которые оказываются в чем-то тождественными, а в чем-то — иными, или только тождественными, или лишь иными? В самом деле, разные комментаторы придерживались весьма неоднзначных мнений по данному поводу.

Во-вторых, является ли деление, которое проводит <Парменид>, формулируя данное правило, достаточно полным? Действительно, вещи, казалось бы, могут находиться между собой и в иных отношениях, отличных от перечисленных. Например, они могут соотноситься как причина и причинно обусловленное, как род и вид, как сущность и привходящий признак. Кроме того, как соотносятся между собой части, выступающие в качестве частей? Ведь не могут же они соотноситься между собой как часть с целым, а также быть тождественными или иными друг другу, поскольку, будучи частями, они не являются эйдосами? И соотношение линии с белизной <sup>(1)</sup> также нельзя отнести к перечисленным <Парменидом>: они не соотносятся как целое и часть и не обладают тождественностью <или инаковостью> друг по отношению к другу: тождественными они быть не могут, так как не относятся к одному роду, нельзя их назвать и иными, ибо инаковость всегда следует за тождественностью.

В-третьих, необходимо выяснить, верно ли вот какое деление, проводимое комментатором <sup>596</sup>: две любые вещи должны либо относиться к вещам одного порядка, и в этом случае они будут тождественными или иными, либо одна вещь <оказывается лучшей> и она как целое выступает в качестве объемлющего, а другая — худшей, и, будучи объемлемым, она является частью. Именно в описанном смысле деление <Парменида> подходит для всех вещей. Однако, во-первых, можно было бы представить себе две вещи, которые не будут вещами одного порядка, но тем не менее друг по отношению к другу не окажутся ни частью, ни целым. В качестве примера таких вещей можно указать на какого-то определенного человека и просто линию. Действительно, они не будут соотноситься между собой ни одним из перечисленных способов, коль скоро даже об инаковости двух вещей можно говорить, только если эти вещи занимают

(1) См.: Аристотель. О возникновении и уничтожении, А.7, 323b25–324a5.

- равное положение на шкале сущего. Во-вторых, какая-то определенная линия относится к вещам одного порядка с какой-то определенной поверхностью; тем не менее линия выступает как часть поверхности, которую она ограничивает, будучи ее пределом. В-третьих, понятие «все части» представляет собой ссылку на объект, относящийся к вещам одного порядка с целым (ибо вещи, существующие в некоторой соотнесенности, всегда оказываются вещами одного порядка в плане этой соотнесенности), однако сами части не являются ни чем-то иным, ни тождественным целому, коль скоро, будучи частями, они не могут оказаться тождественными или иными даже друг другу, ибо инаковостью могут обладать только эйдосы.

- В-четвертых, необходимо с самого начала выяснить, какой смысла мы вкладываем в понятия «тождественное» и «иное». Должны ли мы связывать их с понятиями раздельности и единства? Однако при таком подходе необходимо было бы упомянуть о тождественности и инаковости при рассмотрении чинов, предшествующих демиургическому, ибо <раздельность и единство хотя бы в форме> целого и частей свойственны и высшим чинам. Тогда почему обсуждаемое деление оказалось в центре внимания только сейчас? Далее, если рассматривать часть с точки зрения просто раздельности, она окажется по отношению к целому чем-то иным, а вовсе не частью. Действительно, любая часть является чем-то отдельно существующим в соотнесенности с целым, будучи именно частью, и то же касается целого, отдельно существующего в соотнесенности с частью. Если же целое и часть объединены между собой, они должны быть чем-то тождественным. И вообще — нам следует придерживаться той точки зрения, что тождественность и единство представляют собой совершенно разные вещи, а также что одно дело — высшая инаковость<sup>597</sup>, и совершенно другое — инаковость, рассматриваемая сейчас. Кроме того, <Парменид> упоминает в рамках своего деления о тождественном и ином, а вовсе не о едином и многом. Наконец, если обсуждаемое правило было сформулировано только при рассмотрении демиургического чина, почему при его формулировке <Парменид> упоминает предикаты, соответствующие чинам, предшествующим демиургическому? В самом деле, предикаты «часть» и «целое» как раз и описывают чины, располагающиеся выше данного. Кроме того, что мы скажем о соотношении частей между собой? Будем ли мы считать, что они соотносятся между собой так же, как целостности, принадлежащие

к разным родам, или как многое с единым? В самом деле, понятия «многое» и «единое» потусторонни понятиям «части» и «целое». Кроме того, каким образом высшая инаковость отграничивает друг от друга монады, входящие в состав числа? Ведь нельзя же считать, что одна такая монада соотносится с другой как целое или часть. III,86

В-пятых, необходимо задать вот еще какой вопрос, сам по себе, безотносительно к какому-либо другому, вызывающий трудности. По какой причине <Парменид> сформулировал об- 5  
суждаемое правило только при изучении рассматриваемого чи-  
на? В каком смысле данное деление соответствует демиургу?

В-шестых, описывает ли приведенное деление сущие или, как, похоже, полагает <Прокл>, только связи и вещи, существующие в некоей соотнесенности: либо одноименные и рядо-  
положные друг другу (например, равное по отношению к рав-  
ному), либо рядоположные, но иноименные (например, правое 10  
и левое), либо иноименные, но выступающие как объемлющее  
и объемлемое (например, большее и меньшее)?

В-седьмых, по какой причине <Парменид> воспользовался сформулированным им правилом лишь при рассмотрении тождественности в рамках первого <sup>(1)</sup> и последнего <sup>(2)</sup> логических 15  
выводов? <sup>598</sup>

### II.9.2.б. Семь ответов

#### II.9.2.б.1. Ответ на первый вопрос

*Почему соотношение целого и частей нельзя описать в терминах  
«тождественное» и «иное»?*

313. На первый вопрос мы ответим так. <Во-первых,> сле-  
дует дать вот какое определение. Целое и часть должны быть  
либо тождественными и иными друг другу, либо не тождествен-  
ными и не иными, либо тождественными, но не иными, либо 20  
иными, но не тождественными. Древние <sup>599</sup> высказывали по  
данному поводу различные мнения, предпочитая разные суж-  
дения в рамках приведенного деления <sup>600</sup>.

Не следует считать целое и часть тождественными друг дру- III,87  
гу; нельзя, пожалуй, утверждать также, что все части тожде-  
ственны целому. Действительно, будучи частями, они не могут

<sup>(1)</sup> См.: Платон. Парменид, 146b5–c4. <sup>(2)</sup> См.: Там же, 147a3–b8.

быть тождественными целому, подобно тому как движение не может быть тождественным покою, а инаковость — оказаться тем же самым, что тождественность. И вообще — две составляющие любой антитезы ни в каком смысле не должны быть тождественными друг другу. И если части не могут быть прост-

5 то тождественными целому, то они не должны быть тождественными ему и в каком-то отношении. В самом деле, части в качестве частей во всех отношениях противоположны целому. Точно так же и движение не может быть тождественным покою в каком-либо отношении, так как оно представляет собой его логическую противоположность. Далее, целое и часть не будут одновременно тождественными и иными друг другу, поскольку в этом случае они все-таки в каком-то отношении оказались бы тождественными. Однако, может быть, они являются только иными друг другу? Но инаковость всегда должна сочетаться

10 с тождественностью: нет вещей, которые были бы лишь иными друг другу, все вещи в каком-то отношении будут иными друг другу, а в каком-то — тождественными. Например, виды, разумеется, всегда принадлежат к одному роду. Так движение и покой есть виды одного рода, каковой следует считать чем-то общим для них. Как раз поэтому две составляющие любой антитезы качеств оказываются связанными между собой и саму эту антитезу необходимо понимать как монаду, предшествующую

15 диаде. Стало быть, целое и части будут тождественными и иными, поскольку их природа является общей с природой любой антитезы, а вовсе не по той причине, что части противоположны целому. Именно на последнем тезисе основывают свое мнение те, кто придерживается иного подхода: части и целое оказываются логическими противоположностями. Следовательно, части не могут быть тождественными целому. Однако разве не будут они иными целому, если они не являются ему тождественными и отличаются от него? Заметим: мы должны строго

20 следовать требованию, что, когда мы приписываем каким-то вещам инаковость, в том же самом отношении им не должна быть свойственна и тождественность, а когда мы констатируем наличие инаковости между вещами, мы не станем говорить, что в том же самом смысле им свойственна тождественность. Например, человек и конь не будут тождественными в том плане, что они являются именно конем и человеком. Тогда почему же части и целое не являются иными друг другу? Пожалуй, на этот вопрос необходимо ответить так: прежде всего потому, что лю-

III,88 бая часть входит в состав целого, между тем иное не может

входить в состав иного. Однако, может быть, части в совокупности образуют целое, которое существует в соотнесенности с ними? Именно это имеет место, например, когда мы говорим о правом и левом, <несмотря на свою соотнесенность> остающихся иными друг другу. Но части не только образуют целое, выступающее в качестве того, что существует как соотнесенное с ними (по крайней мере, если бы мы придерживались такого мнения, мы должны были бы утверждать, что целое также 5 входит в состав части), напротив, части есть сущность целого в некоем специфическом смысле. Часть достигает своего совершенства в сущности целого; поэтому и кажется, будто целое и части в каком-то смысле тождественны. Стало быть, если в плане своего эйдоса целое оказывается чем-то одним, а части — совершенно другим, целое, безусловно, не может обрести свою сущность без частей; напротив, части в качестве частей 10 являются своего рода материей целого, а не просто положенным ему в основу. Значит, части не могли бы, пожалуй, быть иными целому, как не могли бы они быть ему и тождественными. Следовательно, частям и целому остается не быть ни тождественными, ни иными.

<Во-вторых,> можно прийти к тому же выводу и более простым путем. Отнюдь не все равно, говорить ли «тождественное» или «целое», а также «иное» или «часть», «целое по отношению к части» или «тождественное части», «иное целому» или «часть целого». Действительно, одно дело — это какая-то природа, существующая сама по себе, и совсем другое — обладающая бытием только в некотором соотношении. Как раз поэтому <Парменид> и доказывает, что целое и части относятся к одному чину, а тождественное и иное — совершенно к другому<sup>601</sup>. Этого не могло бы случиться, если бы целое и части и тождественное <и иное> 15 оказались бы одним и тем же.

В-третьих, Платон не случайно делит соотношения, существующие между вещами, на четыре класса. Поэтому отнюдь не безразлично бы, говорить ли «тождественное» и «иное», или «целое» и «часть». В противном случае смешно было бы перечислять все возможные классы соотношений, поскольку <приведенное Парменидом правило, по сути, гласило бы, что> любая вещь по отношению к любой другой должна быть либо тождественной, либо иной, либо в каком-то отношении тождественной, либо в каком-то отношении иной. В самом деле, последние два класса соотношений подразумевали бы тогда наличие тех же тождественности и инаковости вещей. Заметим еще, что диарезе<sup>602</sup> 20



всегда должны подвергаться общие понятия<sup>603</sup>. Ведь никто не стал бы говорить: «либо человек, либо конь, либо какой-то определенный человек, либо какой-то определенный конь». Кроме того, смысла суждение «не тождественное и не иное» отличается от смысла фразы «любая вещь по отношению к любой другой в каком-то смысле оказывается тождественной, а в каком-то — иной».

Учитывая именно эти рассуждения, великий Ямвлих утверждает<sup>(1)</sup>, что вполне закончено и распространяется на все вещи вот какое деление соотношений: любая вещь по отношению к любой другой является либо тождественной, либо иной. Добавка же <Парменида>, касающаяся того, что вещи могут соотноситься и как целое с частью, и как часть с целым<sup>(2)</sup>, представляет собой лишь своего рода гипотетическую посылку для перехода к основному типу соотношений. Действительно, если бы кто-нибудь не считал бы две вещи тождественными или иными, он должен был бы полагать, что они соотносятся как целое с частью или как часть с целым; в этом случае он вынужден был бы вновь вернуться к понятиям «тождественное» и «иное», ибо целое и часть оказываются тождественным и иным в некотором отношении. Таким образом, на самом деле Парменид проводит только вот какое деление соотношений между вещами: любая вещь по отношению к любой другой оказывается либо тождественной, либо иной. Но такому подходу противоречит совершенно очевидный факт, что <Парменид> отнюдь не считает соотношение вещей типа «целое—часть» просто гипотетической посылкой, предполагающей переход к соотношениям типа «тождественность—инаковость», который демонстрирует данное им дополнительное определение «то, к чему она так относится»<sup>(3)</sup>. Ведь ни тождественное, ни иное отнюдь не существует как нечто соотношенное с целым или с частью. Подчеркивает <Парменид> особое положение соотношений типа «целое—часть» и тем, как именно в ходе аподиктического рассмотрения он ссылается на проведенное им деление. Он утверждает: если единое не является ни целым, ни частью, ни иным, значит, оно оказывается тождественным<sup>(4)</sup>. Стало быть, самым правильным было бы не сводить соотношения типа «целое—часть» к соотношениям типа «тождественное—иное», а считать, что соотношения второго типа представляют собой ссылку на некую

(1) См.: Ямвлих. Комментарий к «Пармениду», фр. 9 Dillon. (2) См.: Платон. Парменид, 146b4–5. (3) Там же, 146b4. (4) См.: Там же, 146c4–5.

специфическую природу, свойственную соотносящимся между собой вещам, которая выступает в качестве целого и части, в то время как другая природа существует в виде иного и тождественного.

### II.9.2.б.2. Ответ на второй вопрос

*Исчерпывает ли деление, которое проводит Парменид, все возможные соотношения между вещами?*

314. Теперь необходимо перейти ко второму вопросу. В самом деле, можно было бы высказать сомнения по тому поводу, не существует ли помимо перечисленных <Парменидом> четырех много других природ, в согласии с которыми вещи именуются соотносящимися между собой, и не получится ли, что приведенная классификация неполна. Вероятно, данную апорию мы могли бы разрешить следующим образом. О соотносенных вещах всегда можно говорить либо как о тождественных, либо как об иных, либо как об обладающих отношениями типа «часть—целое» или «целое—часть». Например, белизна соотносится с линией<sup>(1)</sup> как нечто иное ей, однако в каком-то смысле она оказывается тождественной линии, поскольку и белизна, и линия есть сущее. Части также являются иными друг другу, но, поскольку любой части свойственна одна и та же специфика, делающая ее частью, они будут тождественными. И инаковость частей, еще не являющихся эйдосами, пока не принимает эйдетической формы, а выступает лишь в качестве причины их раздельности, подобно тому как причиной их единства оказывается тождественность. Далее, причину и причинно обусловленное нужно считать либо тождественными, если речь идет о самогипостазирующемся, либо иными друг другу; примеры последнего соотношения — это единое и сущее, душа и ум, целое и части, ум и человек-в-себе. Род и вид соотносятся как целое и части. Действительно, род есть нечто объемлющее, а объемлющее всегда является целым, вид же — объемлемое, которое должно выступать в качестве части. Однако разве <вид> в качестве вида может быть частью, а <род> в качестве рода — целым? Вероятно, при таком подходе нельзя считать <род> целым, а <вид> — частью, напротив, получится, что род по отношению к видам является либо порождающей причиной, либо

<sup>(1)</sup> См.: Аристотель. О возникновении и уничтожении, А.7, 323b25–324a5.

чем-то объемлющим, и если бы мы понимали все виды только как виды, <мы должны были бы придерживаться мнения, что> они не существуют как соотнесенные между собой в той мере, в какой они логически противоположны друг другу. Следовательно, мы могли бы, пожалуй, свести любую связь между вещами к одному из типов, перечисленных <Парменидом> в рамках проведенной им классификации. Например, правое и левое есть тождественное и иное, равное соотносится с равным как тождественное и иное, отец и сын оказываются иными друг другу, человек есть нечто тождественное человеку, изображение по отношению к его образцу в каком-то смысле оказывается тождественным, а в каком-то — иным, объемлемое и объемлющее соотносятся как целое и части, если они являются таковыми в плане сущности, а если речь идет о внешнем охвате, скажем о месте и о вещи, располагающейся в этом месте, то они оказываются иными друг другу.

### II.9.2.б.3. Ответ на третий вопрос

*Можно ли считать, что вещи одного порядка соотносятся между собой как тождественное и иное, лучшее соотносится с худшим как целое с частью, а худшее с лучшим — как часть с целым?*

315. Давайте теперь дадим надлежащий ответ на третий вопрос. Мы не согласны, что лучшее и худшее соотносятся между собой как целое и часть. Напротив, они оказываются чем-то образующим и образующимся и потому объемлющим и объемлемым. Действительно, если они находятся друг с другом в таком соотношении, то они либо полностью обособлены, либо совершенно объединены; разумеется, данное положение вполне подходит для описания лучшего и худшего. Далее, какая-то определенная линия по отношению к просто человеку не является чем-то тождественным или входящим в его состав; следовательно, она есть только иное просто человеку. Однако в каком-то смысле линия и человек все-таки оказываются тождественными, поскольку и та, и другой есть сущее. Стало быть, инаковость может быть свойственна не только вещам одного порядка, необходимым условием в этом случае является лишь их отдельное существование. И какая-то определенная линия, ограничивающая ту или иную поверхность, хотя и принадлежит к вещам одного порядка с последней, тем не менее называется ее частью, ибо ограничивающее всегда должно быть

составляющей ограниченного им. По той же причине частью линии оказывается и точка, ибо она является пределом линии, ограниченной ею как пределом; разумеется, ни в качестве точки, входящей в состав линии, ни как ограничивающее нечто ограничиваемое, она не будет иной, а также тождественной линии. Хотя точка и линия оказываются вещам одного порядка, они соотносятся между собой как часть и целое, так как в состав целого всегда входят именно части, а само целое в согласии 20 со своей сущностью содержит в себе части. Далее, тождественное и иное никак не могут входить в состав чего-либо как тождественное и иное ему. Действительно, тождественное, разумеется, должно быть неким самостоятельно существующим объектом, в то время как часть не может быть ни чем-то тождественным, ни обособленным, ибо она всегда должна входить в состав какого-либо целого; она именуется частью только как часть целого, в состав которого она входит.

#### II.9.2.6.4. Ответ на четвертый вопрос

*Какой смысл мы вкладываем в понятия «тождественное» и «иное»?*

316. Далее, четвертый вопрос. Если бы мы относили все 11,92 <свойства единого> ко всем <чинам>, мы были бы вынуждены считать, что рассматриваемая классификация отношений верна применительно ко всем этим чинам, поскольку всем им в этом случае соответствовали бы предикаты «тождественность» и «инаковость», а также «целое» и «части». Однако если мы доверяем Пармениду, который связывает предикаты «целое» и «части» с чинами, идущими впереди тех, которым соответствуют 5 предикаты «тождественность» и «инаковость» (а первым чином, при рассмотрении которого они изучаются, является демиургический), мы, очевидно, не должны полагать, будто проведенная <Парменидом> классификация имеет силу в применении к предметам, располагающимся в чинах, предшествующих демиургу. Напротив, этим предметам могут соответствовать лишь соотношения типа «целое—части». Действительно, части в высших чинах, как было показано <sup>(1)</sup>, не будут одновременно и эйдосами <sup>604</sup>. Таким образом, коль скоро предметы в этих высших чинах оказываются только частями и как части соотносятся с целым, вполне справедливо, что, раз их нельзя считать 10

<sup>(1)</sup> См.: Наст. соч., III, р. 38.10–12; р. 79.21–80.5.

- эйдосами, они не могут быть тождественными и иными, ибо тождественность и инаковость являются специфическими признаками эйдосов. Что же тогда выступает в качестве причины различий между сущими в высших чинах? Я скажу: числовая раздельность и инаковость, создающая число <sup>605</sup>, которая отнюдь не является тем же самым, что и инаковость, свойственная эйдосам. Вот каковы причины обособленности единого от
- 15 сущего, многого — от единого, частей — друг от друга и от целого, а монад, входящих в состав числа, — друг от друга; вот почему появились три всеобщих устройства чисел <sup>606</sup>, воплощающие в себе все их специфические признаки. И вообще — в высших чинах раздельность, обусловленная первой инаковостью, и единство, причиной которого оказывается единое, свойственна не эйдосам, а собственным признакам. Таким образом, предметы, располагающиеся в этих высших чинах, могли бы
- 20 быть названы только объединенными или разделенными, но никоим образом не тождественными и не иными, если, конечно, не толковать данные имена превратно и не называть иным разделенное, а тождественным — объединенное.

- Итак, правило, <сформулированное Парменидом,> верно в применении отнюдь не ко всем объектам. Следовательно, во все не любая вещь, если дословно цитировать сказанное им, соотносится с любой другой как нечто тождественное ей, иное,
- III,93 целое или часть <sup>(1)</sup>. Действительно, объектам, располагающимся в высших чинах, свойственны лишь отношения типа «целое—часть». И если в этих чинах нет тождественности и инаковости, положение, аналогичное им, там занимают раздельность и единство. Таким образом, в применении к объектам, располагающимся в высших чинах, классификация отношений становится проще, если, конечно, нет необходимости проследивать аналогию между этими объектами и вещами в низших сферах.
- 5 В согласии с природой, предметам, располагающимся в высших чинах, свойственны только отношения типа «целое—часть». Я имею в виду здесь некое общее представление о целом и частях, которое гласит, что целое является порождающим, а части — порождаемым. При таком подходе мы будем считать целым и частями даже единое и многое. И в рамках умпостигаемого имеются только отношения типа «целое—части». Та-
- 10 ким образом, если бы <Парменид> рассматривал высшие чины, он мог бы сказать, что любая вещь в этих чинах соотносится

(1) См.: Платон. Парменид, 146b2–5.

с любой другой как ее часть или как целое. Однако, поскольку он изучает в данном случае природу, берущую начало в демиургическом чине, он расширяет свою классификацию и наряду с отношениями типа «целое—части» упоминает и об отношениях типа «тождественное— иное».

Однако не придется ли тогда в дальнейшем добавить отношения еще каких-то типов, например подобие и неподобие <sup>(1)</sup>, равенство и неравенство <sup>(2)</sup>, «моложе», «старше» и «равно по возрасту»? <sup>(3)</sup> Пожалуй, тождественность и инаковость подразумевают наличие всех перечисленных отношений между вещами. В самом деле, все последующее принимает участие в предшествующем и потому каждое из названных отношений оказывается тождественным и иным своей противоположности. Кроме того, подобие представляет собой свойство быть в каком-то отношении тождественным, а неподобие — свойство быть в каком-то отношении иным <sup>(4)</sup>; следовательно, в данном случае сохраняются соотношения типа «тождественное—иное», хотя бы тождественность и инаковость выступали в качестве свойства. И любое другое из названных соотношений точно так же связано с тем, которое ему противоположно. Но, как мы показали, подобное в качестве подобного не является ни тождественным, ни иным. Стало быть, оно, вероятно, будет иным неподобному, так как эйдосы, соответствующие каждой составляющей любой антитезы свойств, разграничиваются благодаря инаковости; кроме того, подобное тождественно подобному, так как оба они связаны с одним и тем же эйдосом — с эйдосом подобия. То же самое рассуждение сохраняет силу и применительно ко всем другим перечисленным отношениям. Действительно, если один и тот же эйдос располагается во множестве вещей, каков бы он ни был, он оказывается <или тождественным,> или иным. Следовательно, сформулированное <Парменидом> правило впервые оказывается истинным лишь в применении к демиургическому чину.

(1) См.: Платон. Парменид, 147c1–148d4. (2) См.: Там же, 149d8–151e2.

(3) См.: Там же, 151e3–153b7. (4) См.: Там же, 148a3–4.

## II.9.2.6.5. Ответ на пятый вопрос

*По какой причине Парменид сформулировал обсуждаемое правило только при изучении демиургического чина? В каком смысле данное правило соответствует этому чину?*

- 5 317. Пятым был задан вопрос, прав ли Парменид, когда формулирует рассматриваемое правило только при изучении демиургического чина и с его использованием описывает специфику третьего ума. <Мы положительно ответим на этот вопрос,> поскольку именно в демиургическом чине и в чинах, следующих за ним, вещи, соотносящиеся между собой, оказываются либо тождественными, либо иными, либо частями, либо целыми. Действительно, хотя тождественность и инаковость являются характеристиками самого демиургического чина, а целое и части соответствуют ему благодаря его участию в высших чинах,
- 10 все равно соотношения четырех перечисленных типов оказываются объединенными между собой в единое демиургическое деление только в обсуждаемом чине. Помимо этого, демиург, будучи тем, что он есть, творит целое и части и упорядочивает их при посредстве тождественности и инаковости. Следовательно, как раз благодаря ему и создается такое положение, при котором любая вещь соотносится с любой другой или как целое,
- 15 или как часть, или как тождественное, или как иное. Далее, в рамках данного чина впервые со всей отчетливостью выделяется эйдетическая сущность, пронизанная тождественностью и инаковостью, поскольку этот чин является демиургическим, а раз на этом уровне располагается третий ум, части в нем полностью обособляются от целого и оказываются в значительной мере отделенными от него. В самом деле, в первом уме части словно находят в целом безопасное убежище, во втором они
- 20 начинают движение за его пределы, а в третьем они уже завершают такое свое движение и оказываются так далеко от целого, как это только возможно. Поэтому во всеобщем демиургическом устроении и появляется множество частных истоков, а целое и части превращаются в эйдосы и оказываются заключенными в границы собственного своеобразия; вот почему <Парменид> действует в полном согласии с природой, когда упоминает при изложении обсуждаемого правила наряду с тождественностью
- 25 и инаковостью и о целом и частях, ибо он имеет здесь в виду именно эйдетические целое и части. Наконец, виды и роды также в каком-то смысле оказываются частями, а ум, объемлющий их, выступает в качестве эйдетического целого. Следовательно,
- III,95

утверждение, что именно в демиургическом чине любая вещь соотносится с любой другой или как целое, или как часть, или как тождественное, или как иное, вполне соответствует истине учения Платона.

### II.9.2.б.6. Ответ на шестой вопрос

*Относится ли приведенное правило к сущим или только к связям и соотношениям?*

318. На шестой вопрос ответить легко. Сформулированное 5  
 <Парменидом> правило относится к сущим, а вовсе не к пустым  
 связям, будь то к одноименным или к иноименным, причем су-  
 щие рассматриваются в данном случае с точки зрения связей  
 или, вернее, в согласии с демиургической ипостасью, предпо-  
 лагающей наличие некоей связи с материей и вообще с другим. 10  
 Таким образом, проводя классификацию различных типов свя-  
 зей, <Парменид> ссылается на единое, которое уже вершит про-  
 мысел о другом. Это единое соотносится с другим так же, как  
 целое соотносится с частями, причем его части в результате вы-  
 хода за свои пределы переходят в сферу материи. Соотносится  
 названное единое с другим и как часть соотносится с целым,  
 поскольку даже материя в каком-то смысле вносит свой вклад  
 в космос, хотя по большей части его создает ум. Наконец, та- 15  
 кое единое оказывается тождественным другому, будучи словно  
 космосом в космосе и иным другому, поскольку этот космос  
 остается нематериальным и обособленным.

### II.9.2.б.7. Ответ на седьмой вопрос

*По какой причине Парменид, исследуя третий чин умного, воспользовался сформулированным им правилом лишь при рассмотрении тождественности в рамках первого и последнего логических выводов?*

319. Наконец, на седьмой вопрос мы дадим следующий от-  
 вет. Поскольку сформулированное <Парменидом> правило, по  
 сути, выражает единую и совершенную природу демиурга, ес- III,96  
 ли взглянуть с точки зрения этого правила на самого демиурга,  
 естественно, можно прийти к выводу, что главные его характе-  
 ристики — это тождественность самому себе и другому, причем  
 даже низшему. Действительно, данный чин, полагает <Прокл>,  
 существует в двух ипостасях<sup>607</sup>, и следовательно, демиургиче-  
 ское искусство также бывает двух видов: целью одного является



сам демиург, а другое направлено на происходящее от него <sup>608</sup>. Стало быть, если применить обсуждаемое правило к демиургу, 5 получится, что он, с одной стороны, пребывает в себе самом, а с другой — выходит за свои пределы в материю, причем, когда он пребывает в себе самом и когда он выходит за свои пределы, он по своему виду остается одним и тем же; поэтому в рамках рассматриваемого правила демиургу свойственны отношения тождественности с самим собой и с другим. Далее, пребывая в собственном средоточии, демиург оказывается иным самому себе, выходящему за свои пределы, а также другому, ибо ему положено возвращаться от этого другого к самому себе. Значит, демиург представляет собой всесовершенную тетрактиду <sup>609</sup>, которая, если рассматривать положение дел с точки зрения обсуждаемого правила, эта тетрактида воплощается 10 в его тождественности <и инаковости> самому себе и другому.

Далее, хотя <демиург> создает все <соотношения между вещами, упоминаемые в сформулированном Парменидом правиле>, все равно в первую очередь он оказывается творцом тождественности, поскольку он гипостаззирует общности всех 15 эйдосов, то есть тождественности целых и частей. И мне кажется, ответственным за возникновение их инаковостей скорее следует считать <не> демиурга, выступающего в качестве источника, а другого, подпоясывающего бога. И, хотя этот бог один, он сотрудничает с демиургом и разделяет демиургемы <sup>610</sup>, но сам не является творцом эйдосов и тождественностей. И даже если допустить, что все соотношения между вещами демиург создал собственноручно, он первый пожелал бы уподобить все остальные соотношения самому лучшему — тождественности.

20 Наконец, демиург есть тот, кто установил определенный порядок вещей. Порядок же подразумевает сочетание многих вещей, отличающихся друг от друга. Сочетание есть некая общность, а любая общность подразумевает причастность тождественному. Следовательно, демиург есть прежде всего творец тождественности. Поэтому, даже если опустить три другие составляющие сформулированного <Парменидом> правила, демиургу можно дать вполне достаточную характеристику на основании лишь его тождественности самому себе и другому, 31,97 так как, будучи демиургом, он является демиургом в числе про-чего и другого.

II.9.3. Четыре силлогизма  
(«Парменид», 146b5–147b6)

320. Теперь следует рассмотреть четыре силлогизма <sup>611</sup> и вы- 5  
яснить, в чем состоит их истинность, а также какие логические  
выводы делаются в их рамках и из каких частей они состоят <sup>612</sup>.

II.9.3.a. Первый силлогизм: единое тождественно самому себе  
(«Парменид», 146b5–146c4)

Итак, первый силлогизм строится следующим образом.  
<Парменид> отвергает три возможных в рамках рассмотренной  
им классификации отношения единого с самим собой и при-  
ходит к выводу, что истинным оказывается соотношение чет-  
вертого типа. Как он рассуждает? Единое не является частью 10  
самого себя, следовательно, оно не может быть по отношению  
к самому себе и целым. Не будет единое и иным самому себе,  
ибо тогда оно оказалось бы не-единым. Значит, тремя назван-  
ными способами единое с самим собой соотноситься не может.  
Стало быть, единое соотносится с собой четвертым способом:  
оно тождественно себе <sup>(1)</sup>.

II.9.3.a.1. Четыре вопроса по поводу тождественности единого  
самому себе

В этой связи нужно ответить вот на какие вопросы.

<Во-первых,> что это за единое, понятию которого посвя-  
щено данное аподиктическое рассмотрение?

<Во-вторых,> что такое не-единое, которое, похоже, должно 15  
быть иным самому себе? Ниже <Парменид> назовет его прямо,  
сейчас же он просто намекает на его существование, утверж-  
дая, что единое не могло бы быть иным самому себе <sup>(2)</sup>.

В-третьих, что такое целое и часть, каковыми, как пока-  
зывает <Парменид>, не положено быть единому по отношению  
к самому себе? Заметим: выше он утверждал, что единое пред-  
ставляет собой целое и части <sup>(3)</sup>.

Наконец, в-четвертых, что такое иное единому, отрица-  
емое <sup>(4)</sup> и вновь упоминаемое <sup>(5)</sup> ниже по ходу рассмотрения

<sup>(1)</sup> См.: Платон. Парменид, 146b5–c4. <sup>(2)</sup> См.: Там же, 146d3–5. <sup>(3)</sup> См.: Там же, 145a3. <sup>(4)</sup> См.: Там же, 146c4–d1. <sup>(5)</sup> См.: Там же, 146d1–5.

- 20 исследуемой гипотезы? Могло бы показаться, будто Парменид здесь словно играет в какую-то игру. На этом основании кое-кто высказывал предположение, что он в комментируемом диалоге занимается лишь показательными упражнениями в логике.

### *II.9.3.а.2. Четыре ответа*

#### *II.9.3.а.2.1. Ответ на первый вопрос*

*Какое единое является тождественным самому себе?*

- III,98 С самого начала следует отметить, что рассматриваемое сейчас единое не является только единым <sup>(1)</sup>, которое не обладает какими-либо иными собственными признаками и потому его можно считать простейшим. Поэтому нельзя думать, будто причина, по каковой изучаемое единое не соотносится с собой ни как целое, ни как часть, ни как иное, та, что оно является просто единым; а ведь именно такое мнение высказывает <Прокл>. Заметим, что <просто> единое не могло бы быть и тождествен-
- 5 ным самому себе, ибо, будучи единым, оно не должно было бы обладать какой-либо двойственностью, а тождественное самому себе всегда подразумевает наличие такой двойственности. Впрочем, Парменид выше подчеркнул, что он обсуждает сейчас единое, обладающее свойствами <sup>(2)</sup>. Именно такое единое и будет тождественным и иным самому себе и другому. Следовательно, рассматриваемое единое следует считать единым, которому можно приписать все предикаты, аподиктически рассмотренные выше.

#### *II.9.3.а.2.2. Ответ на второй вопрос (отсутствует)*

*Какое не-единое оказывается иным самому себе?*

#### *II.9.3.а.2.3. Ответ на третий вопрос*

*Какими именно целым и частью не является единое?*

- 10 Однако разве в число этих предикатов не входят предикаты «целое» и «части»? <sup>(3)</sup> Как полагает Ямвлих <sup>(4)</sup>, выше <Парменид>

<sup>(1)</sup> См.: Платон. Парменид, 143а5–8. <sup>(2)</sup> См.: Там же, 146а9–b2. <sup>(3)</sup> Ср.: Там же, 146а6–7. <sup>(4)</sup> См.: Ямвлих. Комментарий к «Пармениду», фр. 11 Dillon.

уже доказал применимость к единому этих предикатов, а сейчас он отрицает не бытие единого целым и частями вообще, а его бытие какими-то определенными целым и частями. Действительно, в предшествующих чинах целое оказывается чем-то иным по отношению к частям вследствие своей обособленности от них, а в чине, рассматриваемом сейчас, целое слито с частями и обладает своим бытием в виде частей; похоже, сами части здесь оказываются целым. Вот почему <Парменид> отрицает применимость к единому отношений типа «целое—часть», ибо такие отношения скорее соответствует другому, чувственно воспринимаемому. Однако, хотя Платон и дает такое определение, он вовсе не отрицает вообще связь единого с целым и частями, которые являются его свойствами, настаивая на том, что единое как единое в согласии со своим определением не допускает возможности охватывать и охватываться, как полагает <Прокл>. Если бы мы согласились с последним утверждением, мы должны были бы считать, что единое не может обладать и тождественностью, всегда связывающей его с другим; значит, при принятии данного допущения необходимо было бы отвергнуть возможность для единого вступать в отношения тождественности вообще.

Далее, не следует ли прибегнуть еще и вот к какому аргументу: единое не является собственной частью, поскольку тогда оно было бы меньше самого себя? В самом деле, ниже по ходу рассуждения Парменид еще будет приводить данный тезис <sup>(1)</sup>. Тем не менее сейчас он не дает какого-либо определения такого рода. Заметим следующее: когда <Парменид> все-таки его даст и станет утверждать, что единое является целым, в результате он придет к выводу, что единое как целое не может располагаться в части, а как большее — находиться в меньшем <sup>(2)</sup>. Стало быть, данный путь в рассуждениях оказывается совершенно иным. В самом деле, сейчас для единого отрицается сама возможность быть целым, оказавшись которым, оно превратилось бы в <не->единое. А разве может оно, будучи единым, оказаться не-единым? Впрочем, <Парменид> еще будет доказывать, что единое является иным, но не в качестве единого, говорит <Прокл>, а как то, что обладает некоей двойственностью, поскольку располагается в себе самом и в другом <sup>(3)</sup>. Однако оно обладает обоими этими свойствами именно в качестве единого;

(1) См.: Платон. Парменид, 150e5–151a2. (2) См.: Там же, 150e6. (3) См.: Там же, 145a6–e5.

и вообще — при таком подходе получится, что в качестве единого оно не должно быть даже тождественным (а ведь именно бытие единого тождественным <Парменид> сейчас и доказывает), поскольку, будучи тождественным, оно также окажется  
 10 не-единым, ибо тождественность не есть единое, и следовательно, в качестве тождественного единое не будет единым, а как единое — тождественным.

#### II.9.3.a.2.4. Ответ на четвертый вопрос

*Какое именно иное единому здесь упоминает Парменид?*

Далее, нельзя считать, что не-единое есть иное, а также называть иным единое, разделяющееся в сфере рассматриваемого сейчас ума, которое стоит ниже нерасторжимого единого, единого во всех отношениях. В самом деле, в числе прочего мы связываем всеобщую плерому этого ума помимо единого только  
 15 с инаковостью, он должен весь и в целом быть тождественным и иным. Ведь, как полагает Ямвлих, антитеза, которую образуют эти два качества, представляет собой единое, и оба такие качества также являются единым<sup>(1)</sup>. Помимо этого, если мы будем связывать с рассматриваемым умом, с одной стороны, единое, а с другой — не-единое, получится, что единое и не-единое являются частями ума, а также соответствующего этому уму  
 20 единого; данное определение вполне соответствует инаковости. Стало быть, разве можно утверждать тогда, что рассматриваемое единое по отношению к самому себе не является ни целым, ни частью, ни иным?

#### II.9.3.a.2.5. Еще один вопрос

*Не будет ли единое и в чинах, предшествующих демиургическому, тождественным самому себе?*

Можно было бы высказать недоумение еще и вот в каком вопросе. Единое и в чинах, предшествующих демиургическому, не соотносится с самим собой ни как целое, ни как часть, ни как  
 III,100 иное. Не следует ли прийти к заключению, что оно и в этих чинах является тождественным самому себе? Вероятно, ответить на этот вопрос легко. Понятие «тождественность» применимо

<sup>(1)</sup> См.: Ямвлих. Комментарий к «Пармениду», фр. 5b Dillon.

лишь к вещам, которым по природе свойственно <быть тождественными и иными друг другу>; в высших же чинах никто, пожалуй, не смог бы обнаружить ни тождественного, ни иного. Как раз поэтому, как мы говорили <sup>(1)</sup>, <Парменид> впервые формулирует свое правило, касающееся типов соотношений между вещами, при рассмотрении демиургического чина. Лишь демиургическое единое следует считать эйдетическим и во всех 5 смыслах пронизанным тождественностью и инаковостью. Оно оказывается и тождественным, и иным, причем и самому себе, и другому. В той мере, в какой оно является демиургическим, оно как-то соотносится с самим собой и с другим, а в той, в какой оно выступает в качестве эйдетического, оно представляет собой тождественное и иное. Следовательно, поскольку демиургическое единое таково, оно является тождественным и иным 10 как неделимое целое. Действительно, его части в результате нисхождения вследствие своей значительной раздельности превращаются в эйдосы. Целое также оказывается одним эйдосом, состоящим из эйдосов, или, если угодно, родом, который образуют виды. И раздельность демиургического единого выражается в его инаковости, а целостность — в тождественности самому себе. Ведь единство эйдосов, по сути, и представляет собой их 15 тождественность, а раздельность оказывается их инаковостью. Потому демиургическое единое в наличном бытии не может быть ни целым, ни частью, хотя в смысле сопричастности оно и обладает всеми свойствами, упомянутыми при рассмотрении предшествующих чиннов <sup>(2)</sup>.

### II.9.3.а.3. Общий вывод

И ты видишь, как происходит выход за свои пределы в нисхождении. Все чины умопостигаемо-умного в каком-то смысле представляют собой целое и части <sup>613</sup>. Вот почему <Парменид> в ходе аподиктического рассмотрения применимости к единому предикатов «находящееся в себе самом» и «располагающееся в другом» <sup>(3)</sup> опирается на применимость к нему предикатов «целое» и «части», соответствующих чину, идущему непосредственно перед тем, с которым связаны предикаты «располагающееся в себе самом» и «находящееся в другом» <sup>614</sup>; поэтому единое, относящееся к последнему чину, <Парменид> также именуется 20

<sup>(1)</sup> См.: Наст. соч., III, р. 94.1–3. <sup>(2)</sup> См.: Платон. Парменид, 144b6–с8; 144e8–145a3; 145a5–8. <sup>(3)</sup> См.: Там же, 145b6–еб.

- целым и частями <sup>(1)</sup>. Напротив, в рассуждениях, посвященных применимости к единому предикатов «движущееся» и «покоящееся», не содержится даже упоминания о целом и частях — ни утверждения, ни отрицания <sup>(2)</sup>. Наконец, в ходе рассмотрения применимости к единому предикатов «тождественное» и «иное» <Парменид> прямо отрицает его бытие целым и наличие у него частей. И может быть, подобно тому как единое
- 25 соответствует умопостигаемой сущности, целое и части лежат
- III,101 в основе умопостигаемо-умной, а тождественное и иное формирует умную. Как раз поэтому всем умопостигаемым чинам соответствуют предикаты «единое сущее», а всем умопостигаемо-умным — предикаты «целое» и «части»; последние, по-видимому, сохраняют свое значение вплоть до чина, предшествующего демиургическому. Действительно, <во-первых,> демиургический чин есть первый умный чин без умопостигаемого, тождествен-
- 5 ность же и инаковость, берущие начало в данном чине, как-то соответствуют всем последующим божественным родам. В самом деле, все эти роды зависят от третьего умного устройства, рассматриваемого как единое целое. <Во-вторых,> если взглянуть на вещи с другой точки зрения, можно отметить, что деятельность первого демиурга еще не делится на общую и частную
- 10 демиургию, ибо он является просто демиургом; значит, отрицание целого и частей и в этом смысле подходит для демиургического чина. Наконец, в-третьих, единое, представляющее собой единство всех сущих, вместе взятых, <не> должно делиться по признаку «целое—части». Ведь такое единое есть все; находясь в таком положении, оно оказывается объединенным, поскольку является единым, и разделенным, коль скоро оно есть все вещи. Следовательно, оно представляет собой объединенное и раз-
- 15 деленное, вместе взятые. Как вместе взятое, оно оказывается тождественным, а как то и другое — иным; в качестве вместе взятого оно представляет собой некую совокупность, в плане же раздельности оно — нечто самосовершенное; наконец, как нечто вместе взятое оно представляет собой единое, состоящее из отдельно существующих вещей. Значит, демиургическое единое является и эйдетическим — и как все вещи, и как нечто совокупное, и как каждое из двух, и как составное, что и требовалось доказать <sup>615</sup>.

(1) См.: Платон. Парменид, 145b7–e5. (2) См.: Там же, 145e7–146a7.

II.9.3.б. Второй силлогизм: единое есть иное самому себе  
(«Парменид», 146c4–146d1)

321. Второй силлогизм опирается на понятие единого. Действительно, если бы единое было иным самому себе, оно оказалось бы не-единым. Однако ведь оно на самом деле и является не-единым, поскольку располагается в себе самом и в другом. Оно находится в себе самом и в другом, говорит <Прокл>, отнюдь не в той мере, в какой оно есть единое. Следовательно, в качестве не-единого единое будет иным самому себе, а как единое оно окажется тождественным самому себе <sup>(1)</sup>.

II.9.3.б.1. Четыре вопроса по поводу инаковости единого  
самому себе

В этой связи необходимо ответить вот на какие вопросы. III,102

Во-первых, разве единое не может располагаться в себе самом и в другом, оставаясь единым? Ведь, как было показано выше, к самому единому вполне применимы предикаты «находящееся в себе самом» и «располагающееся в другом» <sup>(2)</sup>.

Во-вторых, разве могло бы не-единое располагаться в едином? Парменид не рискнул дать здесь категориальное определение единому как не-единому, он поступил так только при построении нижеследующих силлогизмов, когда перешел к обсуждению соотношения единого с другим <sup>616</sup>. 5

В-третьих, почему вывод, что единое является иным самому себе, <Парменид> сделал именно на основании применимости к нему предикатов «находящееся в себе самом» и «располагающееся в другом», хотя можно было бы прийти к этому выводу и иначе, скажем, опираясь на применимость к единому предикатов «движущееся» и «покоящееся» или любой другой рассмотренной выше антитезы предикатов?

Наконец, в-четвертых, почему в рамках аподиктического рассмотрения инаковости единого самому себе никак не учитывается возможность для него соотноситься с собой как целое и часть? <sup>(3)</sup> Верна ли гипотеза <Прокла>, что данное положение дел имеет место, потому что <Парменид> опирается на понятия единого сущего и умопостигаемого, а к последнему соотношения типа «целое—часть» неприменимы? 10

<sup>(1)</sup> См.: Платон. Парменид, 146c4–d1. <sup>(2)</sup> См.: Там же, 146b6–e6. <sup>(3)</sup> См.: Там же, 146c4–6.



### II.9.3.6.2. Четыре ответа

#### II.9.3.6.2.1. Ответ на первый вопрос

*Почему единое, оставаясь единым, не может располагаться в самом себе и в другом?*

Итак, следует заметить, что рассматриваемое единое является одновременно тождественным и иным, ибо там, где имеется тождественность, должна располагаться и инаковость, а в эйдетической сущности присутствуют они обе. Тем не менее Платон делает вывод, что единое является иным самому себе, основываясь на применимости к нему предикатов «находящееся в себе самом» и «располагающееся в другом» и не утверждая, что пребывать в себе самом и в другом свойственно не-единому. Действительно, Парменид нигде этого не добавляет, напротив, он подчеркивает, что единое, находящееся в себе самом, есть иное единому, располагающемуся в другом. Единое, и пребывая в себе самом, и находясь в другом, остается единым, в то время как не-единое следует относить к природе другого.

#### II.9.3.6.2.2. Ответ на второй вопрос

*Может ли не-единое располагаться в едином?*

И если из инаковости единого самому себе вытекает присутствие в едином не-единого, последнее следует считать причиной другого в демиургическом едином. На уровне первого ума одно и то же единое находится в себе самом и в другом; в демиургическом же уме эти два единых уже в каком-то смысле отличаются друг от друга. И может быть, лучше было бы предположить, что в первом уме единое, располагающееся в себе самом, и единое, находящееся в другом, являются частями, а в демиургическом они оказываются эйдосами.

#### II.9.3.6.2.3. Ответ на третий вопрос

*Почему Парменид сделал вывод, что единое является иным самому себе, основываясь на применимости к нему предикатов «находящееся в себе самом» и «располагающееся в другом»?*

III,103

Почему же <Парменид> сделал логический вывод, что единое является иным самому себе, опираясь на применимость

к нему именно предикатов «находящееся в себе самом» и «располагающееся в другом», а не «движущееся» и «покоящееся» или какой-либо другой антитезы предикатов? Вероятно, потому, что применимость к единому предикатов «движущееся» и «покоящееся» подразумевает, что единое совершает некие действия или находится на каком-то пути, что не давало ему достаточных оснований, чтобы прийти к искомому выводу. Действительно, 5 что получилось бы, если бы единое, будучи тождественным, покоилось и двигалось? Разве не следовало бы прийти к заключению, что оно еще не является, а только становится иным? Но ведь инаковость и тождественность представляют собой своего рода цель такого <становления>. Не мог бы <Парменид> сдать вывод об инаковости единого самому себе и опираясь на применимость к единому любой другой антитезы предикатов, рассмотренной выше, потому что все они, по сути, выражают отношения, возможность которых уже была отвергнута,— я имею в виду отношения типа «целое—часть». Итак, вот что 10 следует сказать, если пользоваться правилами диалектики. Если же прибегнуть к теологическому подходу, необходимо привести следующую аргументацию. Зевс, разумеется, рождается от Крона, или, говоря словами Парменида, единое, располагающееся в себе самом и в другом, представляет собой причину единого, оказывающегося демиургом другого, или, согласно «Тимею», демиурга, *пребывающего в своем обычном состоянии* <sup>(1)</sup> 617. В самом деле, единое, находящееся в себе самом, находит свое во- 15 площение в едином, тождественном самому себе, а единое, располагающееся в другом,— в едином, ином самому себе. Причиной этого, как было сказано <sup>(2)</sup>, является не только эйдетически разделенная сущность демиурга, но и то, что последний оказывается творцом другого, подобно тому как первый ум находится в другом. Первый ум вершит промысел о другом, а на свет его производит третий ум. Следовательно, третий ум является иным 20 самому себе, поскольку он гипостазирован не только самого себя, но и другое. Таким образом, третий ум тождествен самому себе, потому что он *умозримое держит в уме*, иным же самому себе он оказывается, поскольку он *ощущение на космос направил* <sup>(3)</sup>. Действительно, ощущение есть иное уму. И поскольку первый ум не делом, но только в уме верша свой промысел, *склонился к материи* <sup>(4)</sup>, а третий связан с ней именно делом и ипостасью, 25

(1) Платон. Тимей, 42e5–6. (2) См.: Наст. соч., III, р. 101.14–18. (3) Халдейские оракулы, фр. 8.2–3. (4) Там же, фр. 5.1–3.

- III,104 но отнюдь не промыслом, антитеза «находящееся в себе самом—располагающееся в другом» никак не обуславливает наличие инаковости самому себе в чине первого ума, напротив, эта инаковость оказывается присущей только третьему уму, поскольку наряду с умом ему впервые оказывается свойственным божественное ощущение.

#### II.9.3.6.2.4. Ответ на четвертый вопрос

*Почему, рассматривая инаковость единого самому себе, Парменид не упоминает о возможности для него соотноситься с собой как целое и часть?*

- Итак, <Парменид> в этом своем доказательстве исходит из свойств, присущих отцу. Однако почему он <не упоминает о неприменимости к единому отношений типа «целое—часть»? Не потому ли, что он исходит в данном случае из понятия единого сущего, или умопостигаемого, с которым нельзя связать предикаты «части» и «целое»? Однако, как явствует из ниже-сказанного, умопостигаемое не должно быть на равных основаниях причиной всех вещей, поскольку оно само оказывается всеми этими вещами <sup>618</sup>. Кроме того, <Парменид> отрицает применимость к рассматриваемому единому отношений типа «целое—часть» с учетом того, что речь здесь идет об одном отдельно взятом едином <sup>619</sup>. Следовательно, он неявно отвергает здесь применимость к единому отношений типа «целое—часть» вне какой-либо связи с умопостигаемым единым сущим. Стало быть, лучше придерживаться мнения, что в рамках данного доказательства <Парменид> неявно ссылается на предикаты «целое» и «части», соответствующие высшему чину умопостигаемо-умного, который предшествует чину, при рассмотрении которого речь идет о единичных целом и частях. Действительно, такова божественность, дарующая демиургу совершенство и приводящая его к тождеству с умопостигаемым отцом. И подобно тому как третий ум гипостазировал другое, а его отец обособленно вершит промысел о нем благодаря своему родству с демиургом (ведь вследствие этого родства он возвращает демиурге к самому себе, поскольку, пребывая в другом, он делает располагающееся в другом находящимся в себе самом), точно так же первый ум гипостазировал самого демиурга, а вследствие своего родства с ним высший чин умопостигаемо-умного, оставаясь обособленным, доводит третий ум до совершенства и возвращает его к самому себе

наперекор эйдетической инаковости благодаря соответствию этому высшему чину предикатов «целое» и «части». В самом деле, третий ум способен при посредстве собственной тождественности соприкоснуться с началом, собирающим все воедино<sup>620</sup>. Ведь тождественное должно происходить от такой причины, сводящей все воедино, точно так же, как иное — от титанической<sup>621</sup>. И может быть, поскольку любое отрицание представляет собой ссылку на возникновение причинно обусловленного от своих причин<sup>622</sup>, демиургу дарует тождественность хранительный чин. Таким образом, не будучи ни целым, ни частями, демиург появляется на свет от чина, которому соответствуют предикаты «целое» и «части», и раз он происходит от этого чина, ему оказывается свойственна тождественность, ибо последняя есть то, что соединяет между собой иное. Однако в качестве тождественного демиург не является иным, поскольку в плане своей инаковости он возникает совершенно от другой причины — от единого, располагающегося в себе самом и в другом. С другой стороны, пожалуй, он в каком-то смысле в обоих названных отношениях появляется на свет от первого ума: поскольку этому уму соответствуют предикаты «находящееся в себе самом» и «располагающееся в другом», демиург представляет собой иное, а раз отец оказывается целым, каковым являются все части, <тождественное>; и, раз на уровне первого ума *целое не заключено ни в какой-то одной части, ни в некоторых, ни во всех*<sup>(1)</sup>, а демиург не является ни целым, ни частью, ему свойственны лишь отношения типа «тождественность—инаковость». Точнее, поскольку первый ум есть все части, заключенные в целом, и потому он находится в себе самом, третий ум оказывается тождественным, а раз первый ум представляет собой целое, не заключенное в частях, и потому он располагается в другом, демиург является иным. Таким образом, поскольку первый ум одновременно находится в себе самом и в другом, третий является тождественным, а коль скоро первый ум пребывает в каждом из двух состояний по отдельности, третий есть иное. Именно это Парменид в первую очередь и имеет в виду.

(1) Платон. Парменид, 145d7–8.

*II.9.3.в. Третий силлогизм: единое есть иное другому  
(«Парменид», 146d1–146d5)*

322. Третий силлогизм опирается на две аксиомы: во-первых, не-единое является иным единому и, во-вторых, иное есть  
 15 иное иному <sup>(1)</sup>. Если не-единое является иным единому, то и единое есть иное не-единому. Не-единое же — это другое; выше <sup>(2)</sup> мы дали следующее определение: другое есть материальные эйдосы, сама материя и все иное отдельным вещам, которые могли бы быть названы тем же самым. И если все перечисленное есть другое, оно будет иным тому же самому; стало быть,  
 20 и то же самое окажется иным другому <sup>(3)</sup>. Таким образом, и единое будет иным другому, ибо, раз оно является единым, оно располагается выше другого. Упомянутое другое единому <Парменид> ниже по ходу рассуждения назовет не-единым <sup>(4)</sup>.

*II.9.3.в.1. Три вопроса по поводу инаковости единого другому*

III,106

Итак, необходимо ответить на следующие вопросы.

<Во-первых,> о какой инаковости здесь идет речь? Соответствует ли предикат «иное другому» неумолимому богу, а не демиургу, как полагает <Прокл>? <sup>623</sup>

<Во-вторых,> что такое инаковость, свойственная другому? Ведь только вследствие ее наличия можно считать другое иным единому. В самом деле инаковость, свойственная всему иному друг другу, по-видимому, оказывается одной и той же.

В-третьих, на чем основано приведенное доказательство?

5 На какое понятие оно опирается и из каких причин исходит?

*II.9.3.в.2. Три ответа*

*II.9.3.в.2.1. Ответ на первый вопрос*

*Какую именно инаковость рассматривает Парменид? Соответствует ли она неумолимому богу или демиургу?*

Давайте подчеркнем, что все логические выводы в рамках данного рассуждения относятся к одному и тому же единому.

<sup>(1)</sup> См.: Платон. Парменид, 146d1–5. <sup>(2)</sup> См.: Наст. соч., III, р. 14.17–18; 74.14–75.18. <sup>(3)</sup> См.: Платон. Парменид, 146d4–5. <sup>(4)</sup> См.: Там же, 157b8–c2.

Следовательно, сам демиургический ум, поскольку он является причиной другого, оказывается ему иным. В самом деле, *причина и то, что прислуживает причине в созидании, есть отнюдь не одно и то же*<sup>(1)</sup>. Значит, мы не должны связывать предикат «иное другому» с неумолимым богом. Далее, не подразумевает 10 инаковость обособленность единого от другого, подобно тому как тождественность указывает на его рядоположность другому? Но тогда инаковость не должна быть свойственна демиургу, ибо она будет отграничивать его от другого. Следовательно, инаковость другому необходимо понимать как причину другого, 15 вследствие которой другому свойственно быть тем, что оно есть. В самом деле, демиург именуется иным другому, так, как если бы он сам сделал другое иным себе, ибо тождественным другому он также оказывается потому, что превращает другое в тождественное самому себе и при посредстве тождественности воздействует на него, поскольку, как говорят, то, что существует в соотнесенности с другим, и создает это другое.

#### II.9.3.в.2.2. Ответ на второй вопрос

*Свойственна ли инаковость другому, которому является иным единое?*

Инаковость, свойственная единому, представляет собой самостоятельный объект, а та, которой обладает другое, оказывается своего рода ее потомком, ибо другое есть иное единому отнюдь не в том же смысле, <в каком единое выступает как иное 20 другому>. Инаковость, присущая другому, близка инаковости, свойственной единому, разве что в плане своих специфических черт. На самом деле другое есть иное единому, потому что оно делается иным вследствие инаковости, присущей единому; следовательно, его инаковость появляется в согласии с другой инаковостью и не может быть инаковостью-в-себе.

#### II.9.3.в.2.3. Ответ на третий вопрос

*На какие посылки опирается доказательство инаковости единого другому?*

В-третьих, доказательство инаковости единого другому основывается на предположении о незыблемости тезиса о соотнесенности причины с причинно обусловленным. <Платон> часто 11,107

<sup>(1)</sup> Платон. Филеб, 27a8–9.

- в своих доказательствах неявно ссылается на понятие самогипостазирующегося, а сейчас он прямо апеллирует к данному
- 5 понятию, сопоставляя единое с не-единым, то есть с тем, что обретает бытие в результате действия совершенно иных причин, ибо оно оказывается рожденным<sup>624</sup>. Поэтому оно и именуется другим. Следовательно, демиургическое единое есть иное другому; оно оказывается не-единым в той мере, в какой оно вовлекает другое в процесс демиургии и является нерожденным, связанным с рожденным.

*II.9.3.г. Четвертый силлогизм: единое тождественно другому («Парменид», 146d5–147b6)*

323. Четвертый силлогизм посвящен доказательству тождественности единого другому. Оно вновь основано на отрицании применимости к единому трех остальных возможных соотношений в рамках проведенной <Парменидом> их классификации. В самом деле, единое не должно быть иным другому, ибо не могло бы существовать иного, посредством которого оно было бы ему иным, а такого иного не может существовать, потому что ему необходимо было бы быть в каком-то смысле тождественным, однако это невозможно, поскольку иное противоположно тождественному<sup>(1)</sup>. Так <Парменид> доказывает, что единое не может быть иным другому. Не может единое соотноситься с другим и как целое, а другое быть его частью. Наконец, другое не может оказаться по отношению к единому целым, а единое быть его частью<sup>(2)</sup>. Последние два вывода
- 15 вытекают из одной и той же аксиомы: *не-единое не участвует в едином*<sup>(3)</sup>. Действительно, тогда другое не может быть частью единого, ибо части должны участвовать в собственном для них целом, которое соединяет их в себе<sup>(4)</sup>, а единое не будет частью другого, так как последнее в этом случае оказалось бы числом,
- 20 поскольку единое есть часть некоего числа<sup>(5)</sup>.

*II.9.3.г.1. Двенадцать вопросов по поводу тождественности единого другому*

III,108

324. Необходимо ответить вот на какие вопросы.

(1) См.: Платон. Парменид, 146d5–147a4. (2) См.: Там же, 147a3–b6. (3) Там же, 147a3–4. (4) См.: Там же, 147a6–b3. (5) См.: Там же, 147a5–6.

Во-первых, если демиургическое единое тождественно другому, а следующее за ним всего лишь подобно <sup>(1)</sup>, но никак не тождественно другому, не будет ли оно лучше демиургического единого? Действительно, тождественное худшему хуже, чем подобное ему, а, напротив, тождественное лучшему лучше всего 5 лишь подобного ему.

Во-вторых, имеет ли какой-либо смысл толкование <Прокла>, согласно которому <Парменид> доказывает тождественность единого <другому>, прежде всего отрицая его инаковости тому?

В-третьих, нужно выяснить, стоит ли вслед за <Проклом> придерживаться мнения, будто <Парменид> доказывает, что единое не соотносится с другим как целое и часть, исходя из тезиса, что оно не является тождественным другому. 10

В-четвертых, в каком смысле верно утверждение <Парменида>, что то, частью чего является единое, есть число? <sup>(2)</sup> В самом деле, единое, например, будет частью единого сущего, однако единое сущее вовсе не есть число.

В-пятых, для того ли <Парменид> доказывает, что единое не является целым или частью, чтобы показать, что оно есть 15 тождественное другому не в каком-то одном отношении, а во всех?

В-шестых, необходимо еще раз вернуться к вопросу о том, по какой причине и при доказательстве тождественности единого другому <Парменид> отрицает три иные возможные его соотношения с ним <sup>(3)</sup>.

В-седьмых, почему <Парменид> сказал, что иное без тождественности не существует *в течение какого бы то ни было времени*? <sup>(4)</sup> Ведь демиургическое единое не располагается во времени. 20

В-восьмых, по какой причине <Парменид> утверждает, что другое не является числом, хотя и содержит его в себе? <sup>(5)</sup>

В-девятых, почему <Парменид> говорит, что *не-единое не участвует в едином* <sup>(6)</sup>, хотя и в другом присутствует единое, располагающееся в сфере другого <sup>625</sup>, пусть оно и не является самим единым? III,109

В-десятых, необходимо выяснить, в чем именно состоит смысл тождественности единого другому. Другое, со сво- 5

<sup>(1)</sup> См.: Платон. Парменид, 147c1–148d4. <sup>(2)</sup> См.: Там же, 145a5–6. <sup>(3)</sup> Ср.: Наст. соч., III, р. 95.17–97.3. <sup>(4)</sup> Платон. Парменид, 146d9. <sup>(5)</sup> См.: Там же, 145a5–6. <sup>(6)</sup> Там же, 145a3–4.



ей стороны, казалось бы, также должно быть тождественным единому, и следовательно, как не-единое выступать в качестве единого. Далее, почему другое следует считать не-единым, а, скажем, не единым, обладающим свойством быть целым? И почему единое не будет частью такого целого, хотя, как полагает <Прокл>, единое, располагающееся в сфере отдельного, и единое, состоящее из всех вещей, также являются едиными?

- В-одиннадцатых, согласимся ли мы с утверждением <Прокла>, что упоминаемое здесь не-единое занимает равное положение с не-сущим, выступающим в форме инаковости, которое <Платон> рассматривает в «Софисте»? <sup>(1)</sup>

Наконец, в-двенадцатых, нужно ответить на вопрос, по какой причине <Парменид> поставил доказательства, посвященные применимости к единому предиката «тождественное», на первое и последнее место, а между ними поместил доказательство применимости к единому предиката «иное», разделив эти предикаты по признаку соотношения единого с самим собой и с другим.

### II.9.3.2.2. Двенадцать ответов

#### II.9.3.2.2.1. Ответ на первый вопрос

*Если демиургическое единое тождественно другому, а следующее единое всего лишь подобно ему, не будет ли это следующее единое лучше демиургического?*

325. Итак, давайте сначала дадим на первый вопрос вот  
 15 какой ответ. Мы не согласимся с утверждением <Прокла>, что не-единое впервые появляется в чине уподобляющих богов. В самом деле, любое единое, следующее за демиургическим, оказывается, строго говоря, не-единым. И демиургическое единое тождественно по преимуществу тому, что непосредственно примыкает к нему и окружает его, а вовсе не тому, что располагается поодаль; ближайшее же к нему — это подобное и неподобное единое, само как раз и находящееся в сфере другого.  
 20 И если мы будем придерживаться принятого нами определения другого <sup>626</sup>, мы, скорее всего, должны будем утверждать, что демиург производит на свет сущность другого, а уподобляющие  
 III,110 боги обеспечивают сходство последнего с его парадигмами.

<sup>(1)</sup> См.: Платон. Софист, 257b3–4.

Следовательно, совершенно естественно, что, хотя единое, полагающееся в уподобляющем чине, подобно другому, а демиургическое тождественно, первое хуже, чем второе. Во-первых, демиургическое единое, создающее сущность другого, тождественно лучшему в нем, а уподобляющее подобно худшему в нем. Во-вторых, то, чему свойственна большая обособленность от другого, имеет большие возможности и для своего перемещения в другом. Поэтому единое, тождественное другому, способно теснее сблизиться с другим, ему, высшему, ничто не может помешать в совершении этого действия, ибо высшее, разумеется, обособлено от низшего куда больше, нежели ближайшее к нему. В-третьих, демиургу свойственна тождественность другому потому, что он придает другому эйдетичность и связует его; единое же, подобное другому, оказывается причиной лишь для присущего другому подобия.

#### II.9.3.2.2. Ответ на второй вопрос

*Можно ли согласиться с толкованием Прокла, согласно которому Парменид доказывает тождественность единого другому, прежде всего отрицая его инаковость другому?*

326. На второй вопрос мы ответим так. Во-первых, если <Парменид> доказывает, что единое тождественно <другому>, только на основании отрицания его инаковости <другому>, зачем он тогда отвергает возможность его соотношений с другим типа «целое—части», когда тезис о его тождественности <другому>, по сути, уже можно считать доказанным? Во-вторых, при принятии толкования <Прокла> получится, что Парменид напрасно сперва подчеркнул, что тождественное и иное противоположны друг другу, а противоположные вещи не желают пребывать друг в друге<sup>(1)</sup>, раз он не собирався на этом основании отвергнуть инаковость единого другому. В самом деле, кто-нибудь мог бы, пожалуй, выдвинуть вот какое предположение. Уже было доказано, что единое есть иное другому; с инаковостью же всегда должна сочетаться тождественность. Поэтому мы, по сути, в дополнение к инаковости констатируем тождественность единого другому. Однако, используя понятие противоположных вещей, <Парменид> отрицает возможность сделать логический вывод о тождественности единого другому одновременно с выводом о его инаковости тому. Таким образом, если

<sup>(1)</sup> См.: Платон. Парменид, 146d5–8.

- иное противоположно тождественному, а противоположное не может находиться в противоположном, значит, тождественное не должно располагаться в ином; следовательно, оно не будет иным. Тезис о его бытии иным неверен, поскольку он противоречит постулату о невозможности для противоположного располагаться в противоположном, который <Парменид> выдвинул с целью доказать, что единое не является иным другому, а во-  
 5 все не обосновать его тождественности другому. Он показывает это, когда говорит: *«Стало быть, если иное никогда не должно находиться в тождественном, то среди существующего нет ничего, в чем иное располагалось бы в течение какого бы то ни было времени»* <sup>(1)</sup>. И еще яснее он выражает ту же мысль вот в каком пассаже: *«Следовательно, иное не может находиться ни в не-едином, ни в едином»* <sup>(2)</sup>. Между тем если бы <Парменид>  
 10 выдвинул упомянутый выше постулат, дабы всего лишь доказать тождественность единого другому, он не стал бы отрицать его инаковость другому. В заключение он делает третий логический вывод: *«Если они не являются иными ни посредством самих себя, ни посредством иного, то не ускользнет ли вовсе от внимания то, что они являются иными друг другу?»* <sup>(3)</sup> Затем <Парменид> доказывает: единое не соотносится с другим как целое или часть, и подчеркивает, что из возможных соотно-  
 15 шений остается только тождественность единого другому:

П а р м е н и д. Но мы говорили, что вещи, которые не являются ни частями, ни целыми, ни иными друг другу, будут тождественными между собой.

А р и с т о т е л ь. Да, говорили <sup>(4)</sup>.

- И если кто-нибудь спросит, почему <Парменид> не пришел к заключению о тождественности единого другому, опираясь на уже готовый вывод, что ему свойственна инаковость другому, и на тот факт, что рядом с этой инаковостью должна на-  
 20 ходиться тождественность, мы напомним ему сказанное нами выше. Мы уже называли причину <sup>(5)</sup>, по которой <Парменид> доказывает тождественность единого, отрицая три иные возможные соотношения его с самим собой и с другим. В данной связи стоит вспомнить еще, что одно дело — покой, присутствующий в движении, покой в смысле сопричастности, и совсем

<sup>(1)</sup> Платон. Парменид, 146d8–9. <sup>(2)</sup> Там же, 146e4–5. <sup>(3)</sup> Там же, 147a1–3.

<sup>(4)</sup> Там же, 147b3–5. <sup>(5)</sup> См.: Наст. соч., III, р. 107.9–20.

другое — покой, противоположный любому движению, существующий в наличном бытии. <Точно так же одно дело — тождественность, связанная с инаковостью,> и совсем другое — существующая самостоятельно; тождественности последнего вида и посвящено настоящее исследование. В самом деле, рассуждение требует, чтобы единое было тождественным другому вовсе не оставаясь обособленным от него, а пребывая в тесном соприкосновении с ним. Разумеется, если вернуться к примеру с движением и покоем, нельзя не заметить, что <Парменид> доказывает здесь, что единому свойствен покой, никак не связанный с движением, а не тот, который проявляется в движении. 5

### II.9.3.2.3. Ответ на третий вопрос

*Стоит ли придерживаться мнения, будто Парменид доказывает, что единое не является по отношению к другому целым и частями, опираясь на утверждение, что оно не будет тождественным другому?*

327. Далее, на третий вопрос мы дадим вот какой ответ. Не стоит думать, будто <Парменид> отрицает бытие единого по отношению к другому частями или целым на том основании, что оно не является тождественным другому, поскольку целое и части в каком-то отношении оказываются тождественными, а в каком-то — иными друг другу. Кроме того, логический вывод, что единое не может быть по отношению к другому целым и частями, вовсе не оказывается, как утверждает Прокл, средним термином в рассуждении. Поэтому при таком подходе опять-таки получилось бы, что Парменид выполняет совершенно излишнее действие, когда отвергает здесь возможность для 10 единого соотноситься с другим как целое и часть, ибо по ходу рассуждения, по сути, уже была доказана невозможность таких их соотношений.

### II.9.3.2.4. Ответ на четвертый вопрос

*Верно ли утверждение Парменида, что единое всегда является частью числа? Ведь единое можно считать частью единого сущего.*

328. На четвертый вопрос следует ответить так. Единое сущее вовсе не содержит в себе единое как часть, обособленную от сущего как его части, напротив, любая часть единого сущего сама в свой черед представляет собой единое сущее. Это

- было со всей строгостью доказано при рассмотрении третьего чина умопостигаемого <sup>(1)</sup>. Дополнительное подтверждение этому факту можно найти в том, что рассуждение в данном случае посвящено единому, обособленному от сущего. Таким образом, лишь в отношении изучаемого единого верен тезис, что если оно является частью какого-либо множества, это множество, разумеется, оказывается числом, ибо только последнее связано с единым, обособленным от сущего <sup>627</sup>.

### II.9.3.2.5. Ответ на пятый вопрос

*Доказывает ли Парменид, что единое не соотносится с другим как целое или часть, чтобы показать, что оно тождественно другому не в каком-то одном отношении, а во всех?*

- III,113 329. Пятый вопрос. Предположение <Прокла>, будто <Парменид> доказывает, что единое не соотносится с другим как часть и целое, чтобы кто-нибудь не счел его тождественным другому в каком-то одном отношении, ибо единое тождественно другому во всех смыслах, неверно. Действительно, это другое, конечно же, не является в каком-то отношении тождественным, а в каком-то — иным единому. <Парменид> же, разумеется, доказывает, что единое, со своей стороны, является в каком-то отношении тождественным, а в каком-то — иным другому.

### II.9.3.2.6. Ответ на шестой вопрос

*По какой причине Парменид доказывает и тождественность единого другому, отрицая три иных возможных его соотношения с другим?*

330. На шестой вопрос мы ответим так. Помимо сказанного выше <sup>(2)</sup> необходимо учесть еще и то, что тождественность порождает целое и части, располагающиеся в другом, а также инаковость, свойственную другому. В самом деле, если бы рассматриваемое единое не властвовало над другим, ни целого, ни части, ни иного в рамках последнего не существовало бы. Кроме того, отрицание всех остальных возможных соотношений единого с другим до некоторой степени описывает его тождественность другому: она подразумевает обособленность

(1) См.: Наст. соч., I, р. 85.7–17 = Платон. Парменид, 142d9–e4. (2) См.: Там же, III, р. 107.9–10; р. 109.14–112.5.

единого от другого, его самостоятельное существование и порождение другого вне собственных пределов. Именно по этой причине единое не располагается в другом как часть, оно не является целым по отношению к другому, при том что другое выступает в качестве частей, представляющих собой материю. Напротив, другое отнюдь не обособлено от изучаемого единого полностью, в отличие от единого, идущего впереди него; действительно, <Парменид> доказывает, что это единое не является иным другому. Следовательно, тождественность единого другому означает, что оно в каком-то смысле выступает в качестве причины и эйдоса того. В самом деле, единое представляет собой своего рода парадигму, а другое — ее изображение. Значит, другое будет тождественным в плане некоей одноименности, появляющейся от единого и направленной к единому<sup>(1)</sup>.

#### II.9.3.2.7. Ответ на седьмой вопрос

*Почему Парменид сказал, что иное без тождественности не существует в течение какого бы то ни было времени, хотя демиургическое единое является вневременным?*

331. На седьмой вопрос <Прокл> дал вполне правильный ответ. Если бы инаковость не существовала без тождественности во времени, то уж тем более она не могла бы располагаться отдельно от нее в вечности. Кроме того, демиургическое единое создает предметы, существующие во времени. И может быть, еще <Парменид> неявно ссылается на тезис, который мы уже давно обсудили<sup>(2)</sup>: что демиургическую вечность следует скорее называть временем, ибо она производит на свет становление и выступает мерилom зримых вещей, располагающихся в нем. Наконец, демиургическая вечность подобна демиургу, как время в зримом мире подобно космосу.

#### II.9.3.2.8. Ответ на восьмой вопрос

*По какой причине Парменид утверждает, что другое не является числом, хотя и содержит в себе число?*

332. На восьмой вопрос мы ответим так. Даже если другое содержит в себе число, а значит и единое, такое единое

<sup>(1)</sup> См.: Аристотель. Метафизика, Г.2, 1003a33–34; Никомахова этика, А.4, 1096b27–28. <sup>(2)</sup> См.: Наст. соч., I, р. 46.4–7.

- представляет собой другое; само же единое, а следовательно, и число, частью которого должно быть единое-в-себе, в другом располагаться не может. Итак, на основании настоящего рассуждения необходимо прийти к выводу, что <единое,> находящееся в другом, само выступает как другое, его следует
- 15 рассматривать в качестве множества другого. Почему же тогда <Парменид> вообще упоминает в данной связи о числе? Разумеется, не потому, что демиург упорядочивает Всё при помощи чисел и эйдосов, ибо Парменид высказывает совершенно противоположное мнение: он утверждает, что другое не участвует в числе <sup>(1)</sup>, дабы тем самым подчеркнуть, что оно не причастно и единому. Так он подготавливает логический вывод, что единое не является частью другого <sup>(2)</sup>. В самом деле, кто-нибудь мог бы прийти к такому выводу на том основании, что другое оказывается многим. Таким образом, <Парменид> проводит здесь предварительное доказательство того, что не-единое не могло бы содержать в себе единое, а следовательно, и число, поскольку оно является не-единым.

#### II.9.3.2.9. Ответ на девятый вопрос

*Почему Парменид утверждает, что не-единое не участвует в едином, хотя и в другом присутствует единое, пусть и не являющееся самим единым?*

- III,115 333. Далее, на девятый вопрос мы дадим следующий ответ. Мы должны учитывать в данной связи, что другое в качестве другого представляет собой не-единое; оно как раз и будет другим единому вследствие своего бытия не-единым. И если бы оно участвовало в едином, то было бы причастно единому, точнее самому единому, именно как другое, ибо оно не могло бы быть единым. Таким образом, другое не могло бы входить в число предметов, следующих за единым, поскольку не являлось бы ни
- 5 одним из таких предметов, а оказалось бы другим любому из них. Я даю такое определение, предваряя то, что будет сказано при обсуждении четвертой гипотезы <sup>(3)</sup> 628. Стало быть, почему <Парменид> сказал, что другое, не-единое, не участвует в едином? <sup>(4)</sup> Потому, что оно по своей природе обособлено от единого.

<sup>(1)</sup> См.: Платон. Парменид, 147a5–6. <sup>(2)</sup> См.: Там же, 147a8–b1. <sup>(3)</sup> См.: Там же, 158a3–5. <sup>(4)</sup> См.: Там же, 147a3–4.

## II.9.3.2.10. Ответ на десятый вопрос

*В чем именно состоит смысл тождественности единого другому?*

334. На десятый вопрос давайте ответим так. Тождественность, как мы говорили выше <sup>(1)</sup>, представляет собой одноименность. Предположим, другое одноименно единому, и то же касается числа и всего следующего за единым, все равно другое в ничуть не меньшей степени оказывается другим единому. Кроме того, единое тождественно другому в том же смысле, в каком создающее в ходе демиургии тождественно создаемому. Следовательно, другое, будучи набором демиургом <sup>629</sup>, тождественно демиургическому единому; стало быть, и единое, хотя бы оно и рассматривалось с двух точек зрения: как то, что в процессе демиургии создает, и как то, что создается, — находится в том же положении, что и другое. 10 15

## II.9.3.2.11. Ответ на одиннадцатый вопрос

*Согласимся ли мы с мнением Прокла, что упоминаемое Парменидом не-единое эквивалентно не-сущему, рассматриваемому Платоном в «Софисте»?*

335. Далее, на одиннадцатый вопрос я дам вот какой ответ. В «Софисте» <Платон> соотносит не-сущее с инаковостью <sup>(2)</sup>, которая присутствует даже в сфере умопостигаемого <sup>630</sup>. Напротив, в комментируемом диалоге <Парменид> утверждает, что не-единое есть другое, в сфере которого располагаются эйдосы, приводящие в материю. Именно по этой причине он, собственно, и называет его даже не «не-единое» (τὸ μὴ ἓν), а «не-единые» (τὰ μὴ ἓν) <sup>(3)</sup>, используя множественное число. И если бы ты принял гипотезу <Прокла>, ты должен был бы прийти к выводу, что не-сущее не могло бы присутствовать в сфере умопостигаемого, а находилось бы, будучи не-единым, только на уровне материи, ибо только тогда оно оказалось бы аналогичным не-единому. И вообще — как мы показали в своем сочинении, посвященном тому диалогу <sup>631</sup>, не-сущее не способно сочетаться с сущим. 5 10 15 20 25 30 35 40 45 50 55 60 65 70 75 80 85 90 95 100 105 110 115 120 125 130 135 140 145 150 155 160 165 170 175 180 185 190 195 200 205 210 215 220 225 230 235 240 245 250 255 260 265 270 275 280 285 290 295 300 305 310 315 320 325 330 335 340 345 350 355 360 365 370 375 380 385 390 395 400 405 410 415 420 425 430 435 440 445 450 455 460 465 470 475 480 485 490 495 500 505 510 515 520 525 530 535 540 545 550 555 560 565 570 575 580 585 590 595 600 605 610 615 620 625 630 635 640 645 650 655 660 665 670 675 680 685 690 695 700 705 710 715 720 725 730 735 740 745 750 755 760 765 770 775 780 785 790 795 800 805 810 815 820 825 830 835 840 845 850 855 860 865 870 875 880 885 890 895 900 905 910 915 920 925 930 935 940 945 950 955 960 965 970 975 980 985 990 995

<sup>(1)</sup> См.: Наст. соч., III, р. 113.19–20. <sup>(2)</sup> См.: Платон. Софист, 257b3–4. <sup>(3)</sup> См.: Платон. Парменид, 146d3 и т. д.



## II.9.3.г.2.12. Ответ на двенадцатый вопрос

*По какой причине Парменид поставил доказательства тождественности единого самому себе и другому на первое и последнее место, а между ними поместил доказательства инаковости единого самому себе и другому?*

336. Наконец, на двенадцатый вопрос мы ответим вот как.
- 10 Во-первых, <Парменид> поступил так потому, что рассматриваемое единое является демиургическим. Значит, как единое оно оказывается тождественным самому себе, как демиургическое — тождественным другому, как истинное же единое и подлинная, а не сопутствующая причина <sup>(1)</sup> 632, оно представляет собой иное другому; кроме того, раз оно является не самим единым, а единым, обладающим свойствами, оно оказывается иным самому себе. Следовательно, два логических вывода, посвященных применимости предиката «тождественное» к единому, должны занимать первое и последнее места соответственно.
- 15 Во-вторых, при представленном подходе к построению рассуждения получится, что оно движется по пути, <соответствующему действительным предметам>. Демиург сперва должен быть объединенным, а уже затем совершать выход за свои пределы и образовывать свое всеобщее устройство. Это означает, что он сперва пребывает подле самого себя за пределами материи, будучи плеромой всех эйдосов, а уже затем принимается за создание космоса; <этим двум его состояниям и должны соответствовать> первый и последний логические выводы. И может быть, <в-третьих,> предикат «тождественное» больше подходит демиургу, чем предикат «иное», ибо тождественность лучше инаковости. Поэтому логические выводы о худшей составляющей рассматриваемой антитезы <Парменид> и расположил посередине.
- III,117 Начиная обсуждение третьего чина умного, он уже перечислял все рассматриваемые виды тождественности и инаковости в другой последовательности <sup>(2)</sup>, а в заключение он называет их в обратном порядке, переходя от худшего к лучшему: сначала он говорит об инаковости единого другому, затем — о его инаковости самому себе, потом — о тождественности единого другому и, наконец, о его тождественности самому себе <sup>(3)</sup>. Пожалуй, перечисляя виды тождественности и инаковости в разных последовательностях, <Парменид> словно пытается взглянуть на данный чин с разных точек зрения, но доминирующей его

(1) Ср.: Платон. Федон, 99b2–4. (2) См.: Платон. Парменид, 146d9–b1. (3) См.: Там же, 147b6–8.

позицией является признание взаимного равенства изучаемых аспектов проблемы.

#### II.9.4. Девять замечаний по тексту

##### II.9.4.1. «Парменид», 146b2

337. Необходимо выяснить вот еще какие вопросы, касающиеся текста. Почему <Парменид> сказал: «Коль скоро оно обладает вышеуказанными свойствами»<sup>(1)</sup>? Вероятно, потому, что Зевс вершит демиургию, словно поглотив все высшие роды, или потому, что он является демиургом предметов, обладающих свойствами. Действительно, видообразование в сфере материи подразумевает обретение нематериальных свойств. 10

##### II.9.4.2. «Парменид», 146b3–4

Почему <Парменид>, словно формулируя некое условие, сказал: «Если же она не тождественная и не иная»<sup>(2)</sup>, то две вещи будут соотноситься как целое и части? Две названные пары предикатов обособлены друг от друга, и, как было показано выше<sup>(3)</sup>, тем чином, которым можно приписать предикаты, входящие в одну пару, не могут соответствовать предикаты, образующие другую. Таким образом, отрицательная формулировка указанного условия словно намекает на то, что соотношения типа «целое—части» нельзя считать частным случаем отношений типа «тождественное—иное», напротив, эти отношения возникают лишь тогда, когда вещи не являются тождественными и иными друг другу. 15

##### II.9.4.3. «Парменид», 146b5–c4

Почему <Парменид> сперва отрицает бытие единого частью самого себя, а в заключение — его инаковость самому себе?<sup>(4)</sup> Вероятно, он стремится от самоочевидных положений перейти к тем, которые требуют доказательства. В самом деле, ясно, что ни одна вещь не может быть частью самой себя, она скорее должна быть по отношению к самой себе целым. Однако если 118

<sup>(1)</sup> Платон. Парменид, 146b2. <sup>(2)</sup> Там же, 146b3–4. <sup>(3)</sup> См.: Наст. соч., III, р. 87.1–88.18. <sup>(4)</sup> Платон. Парменид, 146b5–c4.

- она не является своей частью, то не может быть по отношению к себе и целым. Значит, она могла бы оказаться иной самой себе. Поэтому в заключение необходимо опровергнуть возможность такого соотношения единого с самим собой.

#### II.9.4.4. «Парменид», 146c4–6

- Почему <Парменид> вместо «в ином» сказал «в ином месте» (ἐτέρῳτι), а вместо «в себе самом» — «в одном и том же самом себе» (ἐν τῷ αὐτῷ ἑαυτῷ)? <sup>(1)</sup> Скорее всего, к последнему словосочетанию он прибег потому, что уже доказал, что единое находится в том же самом, то есть в себе самом <sup>(2)</sup>; значит, единое располагается не только в себе самом, но и в том же самом, оказывающемся им самим. Первое же словосочетание он использовал потому, что бытие единого иным самому себе уже было отвергнуто <sup>(3)</sup>. Поэтому, чтобы не показалось, будто единое располагается в себе самом как в ином, и чтобы исследуемое положение укладывалось в рамки общепринятых представлений, <Парменид> несколько видоизменил свою фразу и вместо «в ином» сказал «в ином месте». Кроме того, как мы знаем, слова «в другом» <sup>(4)</sup> подразумевают бытие единого в сфере другого; стало быть, он не сказал «в ином» еще и по этой причине. Действительно, речь здесь идет о нахождении в другом, но не о бытии в сфере другого. Вот по каким двум причинам <Парменид> вместо слов «в ином» использовал оборот «в ином месте». Заметим: тем самым он еще раз подчеркнул, что демиург оказывается иным самому себе, так как производит на свет природу иного; об этом уже не раз было сказано <sup>(5)</sup>.

#### II.9.4.5. «Парменид», 146d3–4; e4; e6 и т. д.

- III,119 Почему <Парменид> называет другое «не-единое» (τὰ μὴ ἓν) <sup>(6)</sup>, а не «одно-не-единое» (τὸ μὴ ἓν) и не «много-не-единых» (τὰ μὴ ἑνα)? <sup>(7)</sup> Такое словоупотребление вполне соответствует древним традициям. В самом деле, слово «единое» в древности никогда не использовалось во множественном числе, а слово «многое» — в единственном, поскольку оно всегда указывает на

(1) Платон. Парменид, 146c4–6. (2) См.: Там же, 145e5. (3) См.: Там же, 146c1–2. (4) См.: Там же, 145e3. (5) См., например: Наст. соч., III, р. 14.11–13; р. 82.10–14 и т. д. (6) Платон. Парменид, 146d3–4; e4; e6 и т. д. (7) Ср.: Наст. соч., III, р. 116.4–5.

три или большее число вещей<sup>634</sup>. Кроме того, поскольку другое здесь соотносится с единым, оно, не будучи единым, очевидно, должно быть не-единым. Далее, раз другое рассматривается как нечто противоположное единому, следовательно, оно всегда представляет собой множество. Действительно, единое, пребывающее среди другого, будет многим (ибо становление разделяет его на части), а многое, находящееся в умопостигаемом, в каком-то смысле оказывается единым (поскольку умопостигаемое есть в высшей мере объединенное, а значит, и все там также является объединенным). Мы можем еще сослаться в данном вопросе на четвертую гипотезу: любая вещь в сфере другого есть многие другие вещи, а не только одна; данный вывод будет полезен при рассмотрении шестой гипотезы.

#### II.9.4.6. «Парменид», 146d5–8

Почему <Парменид> утверждает, что противоположное не желает *находиться* в<sup>(1)</sup> противоположном, а не сосуществовать с противоположным? Видимо, потому, что сосуществовать-то с противоположным противоположное должно, но располагаться в нем как в противоположном не может. Например, покоем обладает не просто движение, а непрестанное движение. Значит, и тождественность не может располагаться в инаковости. Следовательно, если рассматривать инаковость как инаковость, тождественность ею быть не должна; данный тезис можно считать доказанным, когда речь идет об инаковости как таковой. На этом основании <Парменид> сейчас отрицает, что единому по отношению к другому свойственна лишь инаковость, дабы доказать, что оно оказывается не только иным, но и тождественным другому.

#### II.9.4.7. «Парменид», 146e4–5

А почему <Парменид> говорит, что *в едином не присутствует иное*?<sup>(2)</sup> Ведь он доказывал выше, что единое является тождественным и иным самому себе. Скорее всего, утверждение, что иное не присутствует в едином, он выдвинул, так как здесь обсуждает соотношение единого с другим.

<sup>(1)</sup> Платон. Парменид, 146d5–8. <sup>(2)</sup> Там же, 146e4–5.

## II.9.4.8. «Парменид», 147b2–3

Почему <Парменид> сказал, что <не-единое> «не может быть целым благодаря единому как части» (ὥς μορίῳ τῷ ἐνὶ) <sup>(1)</sup>, а не «по отношению к единому как к части» (ὥς μορίου τοῦ ἐνός)? Скорее всего, потому, что целое как целое всегда является единым, ибо целое есть единое, обладающее свойствами. И пусть другое оказывается целым — это происходит отнюдь не благодаря единому как его части, а потому, что единое дарует другому целостность. Обратив внимание на такое положение дел, <Парменид> сказал, что не-единое не является целым благодаря единому как своей части, дабы кто-нибудь не подумал, будто если не-единое есть целое, оно оказывается таковым благодаря единому, выступающему в качестве его части.

## II.9.4.9. «Парменид», 147b5–6

Почему <Парменид> сказал: «единое в каком-то отношении» (ἐν πῶς)? <sup>(2)</sup> 635 В самом деле, рассматриваемое единое не является единым в каком-то одном отношении, напротив, оно есть единое во всех отношениях. Может быть, слова «в каком-то отношении» следует соединять со словом «такое»: «Ибо единое находится с не-единым в каком-то таком отношении». Однако почему тогда <Парменид> говорит «в каком-то таком отношении»? Вероятно, потому, что мы рассматриваем здесь единое, которое по отношению к другому не является ни иным, ни целым, ни частью. Однако лучше, пожалуй, относить слова «в каком-то отношении» к слову «тождественное»: единое оказывается тождественным другому в каком-то отношении, поскольку оно находится в описанном положении по отношению к не-единому. Действительно, именно тождественность единого другому нужно было бы описывать с помощью дополнительного определения «в каком-то отношении», ибо единое не просто тождественно другому, а тождественно ему в каком-то отношении. Как раз потому, что демиург таков, он создает космос таким, каков он есть, и уподобляет его себе <sup>(3)</sup>, а вернее, наделяет <собственной> сущностью. Именно по этой причине рассматриваемое единое тождественно, а не подобно другому.

(1) Платон. Парменид, 147b2–3. (2) Ср.: Там же, 147b5–6. (3) См.: Платон. Тимей, 33b6.

## II.10. ОБ УПОДОБЛЯЮЩЕМ (СВЕРХКОСМИЧЕСКОМ) УСТРОЕНИИ («Парменид», 147c1–148d4)

### II.10.1. Десять вопросов и ответов

#### II.10.1.а. Перечень вопросов

338. По поводу уподобляющего устройства <sup>(1)</sup> следует задать 5  
прежде всего вот какие вопросы.

Во-первых, почему и по какой причине данное устройство именуется уподобляющим?

Во-вторых, почему логический вывод о подобии и неподобии следует за выводом о демиургической тождественности и инаковости?

В-третьих, если демиург создает изображения, какие функции мы должны отнести на счет богов, именуемых уподобляющими? С другой стороны, если уподобляющие боги гипостазируют изображения и подобия, каковы функции демиурга? 10

В-четвертых, сколько <Парменид> делает логических выводов, каковы они и почему их именно столько, а не больше? 15

В-пятых, почему <Парменид> доказывает каждый логический вывод дважды: сперва соотнося единое с другим, а затем — с самим собой?

<В-шестых, почему Парменид начинает аподиктическое рассмотрение подобия и неподобия с соотнесения единого с другим, а не с самим собой <sup>(2)</sup>,> хотя, исследуя демиургическое единое, он поступал наоборот? <sup>(3)</sup> III,122

В-седьмых, в каком смысле единое подобно другому? Следует ли считать, что впереди них обоих располагается некая парадигма, которой каждое из них и уподобляется?

В-восьмых, почему подобие подразумевает обладание 5  
свойством быть тождественным, а неподобие — обладание свойством быть иным? <sup>(4)</sup> Действительно, может быть, <Парменид> говорит об обладании неким свойством в том же смысле, в каком он связывал слово «свойство» с демиургическим единым. Ведь, начиная его рассмотрение, он сказал: «Коль скоро единое обладает вышеуказанными свойствами» <sup>(5)</sup>, ибо свойства, которые соответствуют рассмотренным до этого

<sup>(1)</sup> См.: Платон. Парменид, 147c1–148d4. <sup>(2)</sup> См.: Там же, 147c2. <sup>(3)</sup> См.: Там же, 146b5–c2. <sup>(4)</sup> См.: Там же, 147c6–8. <sup>(5)</sup> Там же, 146b2.

- предикатам, он понимал как причины, обуславливающие надлежащий ход доказательства. Стало быть, не давая дополнительных определений, мы не будем утверждать, будто движение является свойством единого, располагающегося в другом, а покой — свойством единого, находящегося в себе самом, и равным образом будто тождественность и инаковость также представляют собой свойства, <и подобие единого подразумевает, что оно обладает свойством быть тождественным,> а неподобие — наличие у него свойства быть иным. Итак, почему эйдос тождественности, приводящий в другое, делает это другое подобным, как мы утверждали выше? <sup>(1)</sup> Ведь нужно было бы, чтобы предшествующее, приводя в последующее, во всех чинах создавало бы некий вторичный эйдос, например, чтобы бытие в себе самом в качестве свойства превращалось бы в покой, а бытие в ином — в движение, и то же касалось бы всех остальных предикатов.
- III,123 В-девятых, почему неподобие, подразумевающее меньшие различия, чем инаковость, стоит ниже последней, хотя подобие располагается после тождественности, раз оно связано с меньшей, нежели тождественность, объединенностью?
- В-десятых, упоминает ли Платон в других своих диалогах о начальствующих богах? <sup>636</sup> Действительно, никакое рассуждение о сверхначальствующих или архангельских чинах не могло бы, пожалуй, считаться убедительным, если бы в нем не присутствовали ссылки на текст Платона.

### II.10.1.б. Десять ответов

#### II.10.1.б.1. Ответ на первый вопрос

*Почему и по какой причине рассматриваемое божественное устройство именуется уподобляющим?*

339. Итак, на первый вопрос мы дадим следующий ответ. Теологи, опирающиеся на божественное предание <sup>637</sup>, называли данное устройство начальствующим (ἀρχική). Напротив, великий Ямвлих именовал его водительствующим (ἡγεμονική), то ли считая <слово «водительство» (ἡγεμονία)> синонимом слова «власть» (ἀρχή), то ли относя к данному чину двенадцать вождей (ἡγεμόνες) из «Федра» <sup>(2)</sup>. Некоторые именовали

<sup>(1)</sup> См.: Наст. соч., III, р. 93.18–19. <sup>(2)</sup> См.: Платон. Федр, 246е4–247а3.

рассматриваемое устройство также сверхкосмическим<sup>638</sup>, поскольку боги, располагающиеся в нем, оставаясь обособленными от космоса, властвуют надо Всем и способны повелевать всеми вещами в нем, не соприкасаясь с ними. А новейшие философы<sup>639</sup> называли это устройство уподобляющим (ἀφομοιωτική), опираясь, по всей видимости, на то, как Орфей описывает сотворение сверхкосмического пеплоса Кору<sup>(1)</sup>, в который словно вплетаются образы умных эйдосов, а также, очевидно, и на суждения оракулов, ибо они гласят:

*Власти, осмыслив творенья отца, умозримыми взяв их,  
Чувственных образов скрыли затем под покровом телесным<sup>(2)</sup>.*

20

Стало быть, боги, относящиеся к рассматриваемому устройству, создают чувственно воспринимаемые вещи, соотнося их с умопостигаемыми предметами, которые они мыслят; тем не менее и такие чувственно воспринимаемые вещи оказываются творениями отца<sup>640</sup>, хотя и скрытыми за формами, окружающими их. Это можно было бы понять и на основании магической истины, которую можно почерпнуть и в оракулах, и в учении персов<sup>641</sup>. В самом деле, те, кого маги именуют отцами (οἱ ἐπὶ πατέριον πατέρες)<sup>642</sup>, делают все вещи зримыми и вновь возводят их к их незримым основам, словно *застыв на переправе*<sup>(3)</sup>, как гласит оракул. Действуя силой отца и материи, они создают зримые образы невидимых предметов и вписывают последние в творение космоса во всей его явленности. Впрочем, подробнее эти вопросы мы рассмотрим ниже<sup>(4)</sup>.

III, 124

5

10

#### II.10.1.6.2. Ответ на второй вопрос

*Почему логический вывод о подобии и неподобии следует за выводом о демиургической тождественности и инаковости?*

340. Давайте теперь ответим на второй вопрос. Специфику демиургического устройства составляют тождественность и инаковость, а вслед за этими родам идут подобие и неподобие. Последние предикаты <Парменид>, естественно, приписывает богам, относящимся к чину, стоящему ниже демиургического. И если подойти к вопросу чисто логически, получится вот

15

(1) См.: Орфика, фр. 192. (2) Халдейские оракулы, фр. 40. (3) Там же, фр. 78.

(4) См.: Наст. соч., III, р. 128.21–129.25.



что. <Во-первых,> эйдосы в демиургическом чине и более всего объединены между собой, и более всего обособлены друг от друга, ибо они отличаются друг от друга и объединяются между собой в самом первом смысле этого слова. Напротив, в чине уподобляющих богов эйдосы подобны и неподобны друг другу; они представляют собой нечто имеющее вид тождественного и иного (ταὐτοεἶδῆ καὶ ἑτεροεἶδῆ). Поэтому они становятся соразмерными материи и в согласии со своей сущностью обретают способность создавать изображения, ибо последние представляют собой иное, обладающее свойством быть тождественным, а вовсе не само тождественное и не тождественное или иное. <Во-вторых,> после того как эйдосы однажды появились в чине всеобщего демиурга в качестве того, что они есть, все последующие эйдосы-в-себе <sup>643</sup> берут начало в чине рассматриваемых богов. В-третьих, отец <sup>644</sup> гипостазирует каждый эйдос как таковой, а уподобляющие боги делают его тем или иным отдельно взятым эйдосом, например чувственно воспринимаемым или логически противоположным ему — не воспринимаемым при посредстве ощущения, отец же гипостазирует просто эйдосы. <В-четвертых, отец> содержит в себе демиургические эйдосы как своего рода прототипы, а боги, относящиеся к рассматриваемому чину, занимаются демиургией, созерцая такие эйдосы. И если отец созерцает какие-то парадигмы, другие по сравнению с относящимися к его чину, их нельзя было бы считать демиургическими, ибо они представляют собой своего рода общности, связанные с другими сущностями.

### II.10.1.6.3. Ответ на третий вопрос

*Поскольку и демиург, и уподобляющие боги создают изображения, как мы должны разграничить их функции?*

- 10 341. Ответ на третий вопрос, по сути, совершенно очевиден на основании вышесказанного. Давайте сейчас, дабы внести бóльшую ясность, добавим следующее. <Во-первых,> всеобщий демиург по отношению ко Всему выступает и как творец его сущности, и как тот, кто дарует ему подобие, и как тот, кто доводит его до совершенства. Кроме того, он обладает множеством других специфических черт, которые проявляются в процессе сотворения космоса. Боги же, следующие за ним, рас-  
15 пределяют между собой эти его специфические черты. Поэтому все последующие устроения представляют собой своего рода

подразделения отеческой целостности. Уподобляющие боги получили от отца в удел видообразование, свободные <sup>645</sup> взяли за кормило Всего, а затем бросили его <sup>(1)</sup>, внутрикосмическим <sup>646</sup> же досталась связь с материей и соседство с ней. И каждый из 20 частных богов воспринял от отца положенную долю его силы.

Во-вторых, мы могли бы, пожалуй, отметить, что всеобщий демиург производит на свет каждый из эйдосов сам по себе, хотя бы эти эйдосы и образовывали нисходящую последовательность. Например, он производит на свет первого, промежуточного и последнего человека. Напротив, уподобляющие боги III,126 порождают эйдосы, воплощающиеся в изображениях, а не обладающие специфическими чертами эйдосов как таковых. Скажем, они порождают эйдос человека как подражание высшему человеку. Поэтому специфические черты последнего оказываются теми же, что и присущие всем остальным людям, которые, со своей стороны, лишь подобны ему, ибо они являются его изображениями.

В-третьих, всеобщий демиург предоставляет вещам в нашем мире их сущность, в согласии с которой им свойственно 5 быть тем, что они есть. Напротив, уподобляющие боги руководят сходством этих вещей с умопостигаемыми эйдосами.

В-четвертых, отец в процессе демиургии производит на свет из самого себя вещи, располагающиеся в космосе. Уподобляющие же боги придают этим вещам окончательную форму, словно отделявают их и добиваются их сходства с отеческими 10 эйдосами.

В-пятых, отец несоизмерим с материей, поскольку, когда эйдетическая сущность привходит в материю, помимо подобия ей там произрастает некая неправильность и негармоничность. Поэтому на долю уподобляющих богов выпадает обязанность 15 привести эйдос к полной соизмеримости с материей, а материю — к полной соизмеримости с эйдосом. Таковую их функцию иносказательно можно было бы назвать созданием изображений (εἰκονοποίησις). Следовательно, уподобляющие боги в каком-то смысле оказываются слугами отца.

В-шестых, вот какие пояснения относительно различий между функциями демиурга и уподобляющих богов я мог бы еще дать. Демиург уподобляет весь космос собственному объединенному космосу, причем выступающему как единое 20 единство. Он создает единый, совокупный и всеобщий образ,

(1) См.: Платон. Политик, 272e3–5.

III,127 наполняя его собственными плеромами благодаря своему демиургическому совершенству и сущности. Однако такое высшее подобие оказывается неотличимым от тождественности. Поэтому мы утверждаем, что специфика уподобляющих богов как раз и состоит в превращении подобия, имеющего облик тождества, в обычное подобие, известное нам; оно на целый шаг отстает от тождественности.

- 5 В-седьмых, творения отца по природе еще не являются объектом ясного и привычного нам ощущения, они оказываются чувственно воспринимаемыми лишь по своей сущности. Напротив, уподобляющие боги придают вещам цвет, фигуру и создают все остальные их отличительные черты, благодаря которым они могут служить предметом ощущения, словно разрисовывая их диковинными цветами. Пример такого изображения — предшествующий <рожденному> человеку человек, зримый извне.
- 10 Почему же тогда мы в свое время утверждали <sup>(1)</sup>, будто уподобляющие боги оказываются демиургами в том числе и незримых предметов? Скорее всего, они создают внешний, привходящий эйдос незримого. Действительно, любое изображение стремится быть тем, что оно есть, в своих внешних проявлениях, в которых оно выражает то, каково оно есть в себе самом,— истинное, сущностное и тождественное своей парадигме, по крайней мере по своей специфике. Соответствующий же всеобщий предмет
- 15 появляется благодаря отеческой демиургии.

В-восьмых, мы полагаем, что отец гипостаззирует общности эйдосов <sup>647</sup>, оказывающиеся в большей мере сущностями, нежели изображениями; они скорее выступают в качестве умопостигаемых, чем чувственно воспринимаемых. По крайней мере, человек вообще невидим, его можно постигнуть только при

20 помощи рассуждения. Напротив, уподобляющие боги творят атомарные объекты и, согласно оракулу, чувственно воспринимаемые вещи <sup>(2)</sup>, которые являются телесными и располагаются в материальной сфере. Хотя им свойственно значительное сходство с истинными предметами, подлинными они не являются, ибо человеком скорее оказывается общий и вечный человек, чем атомарный человек, подверженный гибели.

И в данной связи кто-нибудь мог бы, пожалуй, высказать

25 недоумение, во-первых, по тому поводу, что мы утверждали <sup>648</sup>, будто космические эйдосы в раздельности создают отцы

III,128 у магов <sup>649</sup>, и, во-вторых, по тому, что мы, похоже, считали

(1) См.: Наст. соч., III, р. 124.5–10. (2) См.: Халдейские оракулы, фр. 40.

общности таких эйдосов нематериальными и несоизмеримыми с материей.

Скорее всего, в ответ на второй вопрос мы скажем, что общности космических эйдосов обладают своим бытием в сфере чувственно воспринимаемого, ибо они не являются чем-то существующим отдельно от атомов. Напротив, атомарное, скорее всего, обретает свой центр в этих общностях, оказывающихся чем-то высшим по сравнению с ним. Итак, следует ли считать, что данные общности, существующие изначально, сковывают собой материю или что они являются чем-то позднейшим по сравнению с атомами? И, если бы было верным последнее, разве могло бы атомарное появиться в результате выхода высшего за свои пределы? А если бы оказалось правильным первое, разве не были бы общности космических эйдосов хуже атомарных объектов, так как они первыми нашли бы свое воплощение в материи? Эти сомнения следует разрешить вот как. Внутрикосмические эйдосы производят на свет собственные зримые образы, и, поскольку они свыше освещают материю, такие образы накладываются на чувственно воспринимаемые вещи, которые воплощаются в них как в своих общих вместилищах. Вместе с чувственно воспринимаемыми вещами общности внутрикосмических эйдосов обретают более отчетливую форму и сущность. И пусть никто не удивляется сказанному: необходимо помнить, что всеобщее животворение также словно прокладывает путь частному, причем совершенно отчетливым оно становится лишь как некое дополнение к частному животворению, ибо вещи, на которые оно обращено, демонстрируют готовность к его восприятию. Впрочем, мы уже подробно писали об этом, когда рассматривали учение нашего вождя <sup>650</sup>. 20

На первый вопрос необходимо дать примерно вот какой ответ. Во-первых, мы говорили, что боги и сам Теург <sup>651</sup> полагают, что чувственно воспринимаемую демиургию вершат отцы у магов. По крайней мере, в «Указаниях» <sup>652</sup> Теург совершенно недвусмысленно утверждает, что третий отец разделяет другое и что Солнце воздвигают в зенит семь космократоров <sup>653</sup>. 5 И пожалуй, боги, выступающие в качестве истоков <sup>654</sup>, пребывая в чине отца, будут создавать внутрикосмические эйдосы в раздельности. Вероятно, вот какого мнения стоило бы придерживаться. <Во-вторых,> первое рассуждение <sup>655</sup>, скорее всего, вполне согласуется со сказанным. В самом деле, необходимо, чтобы всеобщий отец неделимо творил и объединенное во внутрикосмических эйдосах, и разделяющееся, и разделенное, а по 10

отдельности эти их ипостаси создавали отцы у магов: один должен творить такие эйдосы в их объединенности, другой — в движении друг от друга, третий же — в их эйдетической определенности. В результате получается, что всеобщий отец создает просто эйдосы, а отцы у магов производят на свет их воплощения, чувственно воспринимаемые вещи, располагающиеся в сфере атомарного. Действительно, <оракулы и Теург> утверждают, что отцы у магов производят на свет отеческие эйдосы и возвращают к ним чувственно воспринимаемое, тем самым неразрывно связывая между собой объекты двух этих типов. Ведь, как гласит оракул, они не только создают чувственно воспринимаемые вещи, но и соотносят их с внутрикосмическими эйдосами, которые они творят в сфере чувственно воспринимаемого <sup>(1)</sup>. <Теург> же в «Книгах поясов» <sup>656</sup> утверждает, что <уподобляющие боги> властвуют и над незримой демиургией; <Прокл> придерживается такого же мнения. И если Теург относит на счет <всеобщего отца> чувственно воспринимаемую демиургию, то в этом нет ничего удивительного. Может быть, следует считать, что он создает общности отделенных друг от друга видов. Точно так же влияние Солнца всегда преобладает над воздействием любых планет; это общее свойство всех Солнц.

III,130 Наконец, в-девятых, необходимо отметить, что всеобщий демиург в демиургическом выходе за свои пределы порождает космические эйдосы, а уподобляющие боги ведут за собой как собственные изображения <частные> души <sup>657</sup>; между тем от высших богов зависит только сущность. Следовательно, в чине уподобляющих богов впервые появляются такие специфические черты, присущие всем изображениям, как подобие <и неподобие>, соответствующие специфическим признакам умного ума, каковыми являются тождественность и инаковость; другим умам свойственны иные собственные признаки. Таким образом, начальствующий бог, отличающийся от умного связью с иконической сущностью, вполне справедливо получает свою характеристику на основании предикатов «подобие» и «неподобие». Впрочем, давайте ограничимся сказанным.

(1) См.: Халдейские оракулы, фр. 40.

## II.10.1.6.4. Ответ на четвертый вопрос

Сколько Парменид делает логических выводов, каковы они  
и почему их именно столько?

342. На четвертый вопрос я отвечаю так. Логических выводов восемь, ибо исходные четыре <sup>658</sup> повторяются дважды, так как каждый из них доказывается двумя способами. Сперва <Парменид> делает вывод о подобии на основании тождественности <sup>(1)</sup> и о неподобии — на основании инаковости <sup>(2)</sup>; затем он строит доказательство крест-накрест: в выводе о по- 15  
добии он опирается на инаковость <sup>(3)</sup>, а в выводе о неподобии — на тождественность <sup>(4)</sup>. По всей видимости, он делает дополнительные логические выводы либо с целью как-то сослаться на учение о *трех начальствующих ипостасях* <sup>(5)</sup>, что вполне убедительно показывает <Прокл> <sup>659</sup>, который основывает все свое толкование данных логических выводов именно на этом учении, либо потому, что каждый логический вывод и каждую 20  
антитезу мы должны соотносить с одним божественным чином. Предикаты «подобное» и «неподобное» нужно относить на счет одного устройства — сверхкосмического и водительствующего, под каковым только именем его и упоминает Платон, как явствует из его диалогов. Все разнообразие логических выводов, которые <Парменид> делает здесь, подчеркивает множественность и разделенность названного устройства, а также то, что 25  
боги, входящие в это устройство, уподобляют инаковость, существующую в нашем мире, высшей инаковости, а тождественность, располагающуюся в нашем мире, делают неподобной высшей. Последнее заключение есть результат доказательства, которое <Парменид> проводит крест-накрест. Напротив, когда его доказательство движется по прямой, это означает, что боги, относящиеся к рассматриваемому устройству, уподобляют тождественность в нашем мире высшей тождественности, а инаковость в нашем мире делают неподобной высшей ина- 30  
ковости <sup>660</sup>. Кроме того, <уподобляющие боги> создают роды и виды, образующие некое единство, и наоборот; такое действие положено им по природе. И если требуются какие-либо уточнения, то мы скажем следующее. Арес дарует неподобие прежде всего в согласии с инаковостью, а Аполлон создает 35

<sup>(1)</sup> См.: Платон. Парменид, 148c4–6. <sup>(2)</sup> См.: Там же, 148c6–7. <sup>(3)</sup> См.: Там же, 147e6–148a6. <sup>(4)</sup> См.: Там же, 148a6–b6. <sup>(5)</sup> Плотин. Эннеады, V.1 (заголовок).

- подобное в соответствии с тождественностью; эти боги диаметрально противоположны друг другу. С другой стороны, Афродита дарует подобие в согласии с инаковостью; поэтому она испытывает благорасположение к Аресу <sup>661</sup> и создает гармонию противоположных предметов. Дике <sup>662</sup> же создает неподобие в соответствии с тождественностью; поэтому она, разграничивая неподобные вещи, наделяет каждую из них подобающим ей достоинством <sup>663</sup>. Можно было бы, пожалуй, назвать и других
- 15 богов, различающихся в данном отношении. Однако, если мы хотим вынести общее суждение по поводу подобия, мы должны сказать следующее. Одни такие боги подражают демиургической тождественности и производят на свет вне себя эйдосы, оказывающиеся подобными и неподобными. Другие же подражают демиургической инаковости, они обособляют эйдосы от материи и возвращают их к себе как подобные и неподобные.

#### II.10.1.6.5. Ответ на пятый вопрос

*Почему Парменид доказывает каждый логический вывод дважды: сперва соотнося единое с другим, а затем с самим собой?*

- 20 343. А какой ответ мы дадим на пятый вопрос? Вероятно, <Парменид> поступает так потому, что, если принять за монаду всеобщего демиурга и связанную с ним тетрактиду <sup>664</sup>, начальствующее устройство и огдоаду соответствующих ему логических выводов можно считать диадой. Действительно, если
- III,132 принять за основу тезис, что в демиургическом чине предшествующая ему диада <sup>665</sup> была удвоена, получится, что диада есть демиургическая мера (ибо оракул гласит: «Здесь ведь диады *находится царство*» <sup>(1)</sup>). Таким образом, удвоение числа логических выводов показывает, что начальствующие боги обладают демиургическими качествами, и со всей возможной ясностью свидетельствует, что по своей сущности они подражают демиургу. И точно так же, как последнему свойственна двойственность по отношению к *Единойжды Потустороннему* <sup>(2)</sup> <sup>666</sup>, уподобляющим богам присуща двойственность по отношению
- 5 к *Дважды Потустороннему* <sup>(3)</sup> <sup>667</sup>. Далее, <Парменид> доказывает каждый логический вывод дважды, возможно, и потому, что вывод <о подобии>, который он делает на основании инаковости, в конечном итоге связан с представлением

(1) Халдейские оракулы, фр. 8.1. (2) Там же, фр. 169. (3) Там же.

о нем как о тождественности, а вывод <о неподобии>, вытекающий из тождественности, все равно подразумевает его связь с инаковостью<sup>668</sup>. Следовательно, подобие оказывается результатом тождественности, а неподобие — порождением инаковости, и обе пары предикатов оказываются однородными. И вероятно, вывод, что причиной двойственности всех логических выводов оказывается <двойственная> природа подобного и неподобного, можно считать правильным. В самом деле, подобие помимо тождественности всегда связано с инаковостью, а неподобие кроме инаковости зависит от тождественности. В результате подобие и неподобие представляются чем-то средним между тождественностью и инаковостью, своего рода их смесью. Поэтому подобие и неподобие оказываются потомками инаковости и тождественности. Однако по своей природе подобие происходит лишь от тождественности, а неподобие — только от инаковости, причем ясно, какие природные элементы берут свое начало от каких. Очевидно также, что одни начальствующие боги скорее даруют вещам подобие, а другие по преимуществу превращают их в неподобные, и первые обладают подобием, вывод о котором <Парменид> делает на основании применимости к единому предиката «иное», а вторые — неподобием, вывод о котором он ставит в зависимость от применимости к единому предиката «тождественное».

#### II.10.1.6.6. Ответ на шестой вопрос

*Почему Парменид начинает аподиктическое рассмотрение подобия и неподобия с соотнесения единого с другим, а не с самим собой, хотя, исследуя демиургическое единое, он поступает наоборот?*

344. На шестой вопрос мы ответим так. <Во-первых,> демиург скорее покоится в собственном чине, чем испытывает тягу (νένευκε) к материи. Напротив, в чине уподобляющих богов берет начало распределение демиургических причин в материальной сфере. <Во-вторых,> боги, относящиеся к рассматриваемому чину, являются уподобляющими в плане возвращения, которое начинается в низшей сфере. Наконец, в-третьих, уподобляющие боги являются начальствующими, поскольку первыми полагают начало проистеканию (τὸ ἀπορρεῖν) вещей из их истоков. Поэтому данное устройство и воспеается как *началородник*<sup>(1)</sup>. Следовательно, вполне справедливо, что, повелевая

(1) Халдейские оракулы, фр. 74.



- другим, боги, относящиеся к этому устройению, в первую очередь формируют собственное своеобразие. Как раз поэтому в дальнейшем <Парменид> почти всегда будет начинать рассмотрение божественных устройств с логических выводов для них по отношению к другому<sup>669</sup>; если же в каком-то случае это будет не так, то мы должны будем выяснить, по какой причине <Парменид> не следует данному правилу<sup>670</sup>.

#### II.10.1.6.7. Ответ на седьмой вопрос

*В каком смысле единое подобно другому? Следует ли считать, что впереди них обоих располагается некая парадигма, которой каждое из них и уподобляется?*

345. На седьмой вопрос мы дадим следующий ответ. Мы не согласны с тезисом <Прокла>, что единое подобно другому, так как впереди них идет что-то еще, их общая парадигма, которую созерцает демиургический ум. В самом деле, во-первых, заведомо неверно утверждение, что рассматриваемое единое возникает в соотнесенности с какой-либо парадигмой; это поостерегся доказывать даже <Прокл>. <Во-вторых,> разве есть нужда в существовании какого-то высшего эйдоса тождественности, отличного от того, в согласии с которым демиургическое единое является тождественным другому? И если единое может быть тождественным другому, то почему бы ему не оказаться и подобным последнему? В-третьих, сам <Прокл> выше вполне обоснованно утверждал, что нет необходимости совершать бесконечное движение вверх: любой эйдос сам делает свое изображение подобным себе. Об этом мы уже говорили выше<sup>(1)</sup>.

#### II.10.1.6.8. Ответ на восьмой вопрос

*Почему подобие подразумевает обладание тождественностью как свойством, а неподобие — обладание инаковостью как свойством?*

- III,134 А теперь следует перейти к ответу на восьмой вопрос. (346.) По поводу поднимаемой в этом вопросе проблемы уже давно было написано очень много. Ныне же давайте ограничимся вот каким кратким ответом. Во-первых, подобие отнюдь не подразумевает просто участия в тождественности, оно представляет собой самостоятельный эйдос. И неподобие не есть

<sup>(1)</sup> См.: Наст. соч., III, р. 124.15–125.9.

всего лишь свойство, которое заключается в обладании инаковостью, напротив, оно также оказывается самостоятельным эйдосом, таким же как, например, движение или покой. Во-вторых, в суждении, что подобие подразумевает обладание тождественностью как свойством, слову «свойство» приписывается некий специфический, отличный от общепринятого, смысл. Оно означает, что один эйдос словно привходит в другой, причем такой привходящий эйдос отнюдь не является составляющей эйдоса, в который он привходит. Примером может служить львиный облик, свойственный какому-либо человеку, или человеческий, присущий льву. <Соответствующий эйдос будет выступать в качестве> свойства, поскольку в наличном бытии он вовсе не будет тем эйдосом, в который он привходит. Скажем, человек в нашем мире есть лишь изображение высшего человека, он имеет человеческий облик, но уже не является человеком как таковым, и идиома человечности в нашем мире присутствует в становлении как в чуждой ей природе, в качестве человека она оказывается чем-то привходящим по отношению к нему. Поэтому, когда человека в нашем мире сопоставляют с высшим человеком, первого именуют подобным второму, а вовсе не тем же самым по своему своеобразию, они тождественны лишь в плане облика. Таким образом, речь в данном случае вновь должна идти о подобии, оказывающемся результатом тождественности, а не о тождественности как таковой. Изображения тождественны друг другу в плане эйдоса, потому что из-за своего наличного бытия в нашем мире они не могут быть изображениями друг друга. Наконец, в-третьих, нужно иметь в виду, что к предыдущим логическим выводам данное умозаключение неприменимо, поскольку тождественность и инаковость первые демонстрируют способность к соединению и разделению эйдосов. Вслед за ними похожие функции выполняют подобие и неподобие, однако, как было сказано, несколько иначе. Мы полагаем, что подобие подразумевает обладание тождественностью как свойством, поскольку оно соединяет между собой иные друг другу эйдосы, при том что эти эйдосы остаются иными друг другу; неподобие же, со своей стороны, <связано с обладанием инаковостью как свойством,> потому что оно разделяет тождественные эйдосы, которые, несмотря на это, продолжают быть тождественными. Например, любой человек неподобен любому другому, хотя по своему эйдосу все люди и тождественны. То же, что Парменид понимает обладание свойствами

- в данном случае совершенно иначе, чем выше <sup>(1)</sup>, и считает его вовсе не причиной, лежащей в основе доказательства, а своего рода определением подобия <и неподобия>, он показывает и в самом начале рассуждения, когда, давая соответствующее определение, упоминает о тождественности как о свойстве <sup>(2)</sup>, и ниже, когда говорит, что подобное есть обладающее свойством быть тождественным <sup>(3)</sup>. Заметим, что, изучая другие чины, он никогда не дает такого определения последующему, которое подразумевало бы всего лишь его участие в предшествующем.

#### II.10.1.6.9. Ответ на девятый вопрос

*Почему неподобие, подразумевающее меньшие различия, чем инаковость, стоит ниже последней, хотя подобие располагается после тождественности и связано с меньшей, нежели тождественность, объединенностью?*

347. На девятый вопрос <Прокл> дает совершенно правильный ответ. В демиургическом чине инаковость эйдосов друг другу является наибольшей. Необходимо также вспомнить его уже давно высказанное мнение, что <Парменид> вовсе не полагает, будто подобие есть ослабленная тождественность, а неподобие — ослабленная инаковость. Напротив, подобие и неподобие представляют собой самостоятельные эйдосы, в специфическом смысле пребывающие в самих себе, хотя они и хуже тождественности и инаковости, ибо последние создают соединение и разделение в наличном бытии, а подобие <и неподобие> — в плане свойств. Об этом мы уже говорили <sup>(4)</sup>.

#### II.10.1.6.10. Ответ на десятый вопрос

*Упоминает ли Платон в других своих диалогах о начальствующих богах?*

- III,136 348. Наконец, на десятый вопрос мы ответим так. По общему согласию, Кронида в «Горгий», унаследовавшие царство отца <sup>(5)</sup>, — это как раз и есть начальствующие боги, поскольку они непосредственно примыкают к умному устройению. <Платон> показывает это, когда говорит: «Был закон при Кроне и в начале царствования Зевса» <sup>(6)</sup>. Кроме того, <двенадцать>

(1) См.: Платон. Парменид, 146b2. (2) См.: Там же, 147c3–8. (3) См.: Там же, 148a3. (4) См.: Наст. соч., III, р. 134.22–25. (5) См.: Платон. Горгий, 523a3–5. (6) Там же, 523b4–5.

вождей в «Федре»<sup>(1)</sup> следует считать скорее начальствующими, чем свободными богами<sup>671</sup>. Свидетельством тому я считаю само их имя (ибо слово «водительствующие» есть синоним слова «начальствующие»<sup>672</sup>) и то, что они образуют божественную дуодециму<sup>(2)</sup>, строго говоря, соответствующую начальствующему устройению<sup>673</sup>. А еще отчетливее это проявляется в следующем пассаже: *«Великий вождь <на небе Зевс на крылатой колеснице следует первым,> все упорядочивая и обо всем заботясь»*<sup>(3)</sup>. <Зевс> не мог бы властвовать надо всеми <вещами в космосе>, если бы относился к чину свободных богов. Кроме того, в пользу данного подхода свидетельствует тот факт, что двенадцати вождям открываются *многие блаженные зрелища и пути*<sup>(4)</sup>. Действительно, даже <Прокл> согласен, что определение <«зрелища и пути» Платон> дает умному устройению<sup>674</sup>. И вообще — уподобляющие боги способны не просто совершить возвращение к высшему, но и возглавить всех богов в таком возвращении, а затем вновь обратиться к попечению о вещах в нашем мире. А ведь как раз такую способность теологи<sup>675</sup> приписывают начальствующим богам, а Платон — упомянутым двенадцати вождям.

## II.10.2. Обсуждение двух первых силлогизмов («Парменид», 147c2–148b6)

### II.10.2.1. Первый силлогизм: единое и другое подобны, поскольку они являются иными друг другу («Парменид», 147c2–148a6)

349. Теперь необходимо выяснить, как <Парменид> строит логические выводы в рамках первого<sup>(5)</sup> и второго силлогизмов<sup>(6)</sup>. В самом деле, если мы разберем эти силлогизмы, положение со всеми остальными будет совершенно ясным.

Единое является иным другому, а другое — иным единому; разница между ними обусловлена одной и той же инаковостью. Значит, они являются иными друг другу точно так же, а не больше и не меньше, и следовательно, одинаково<sup>(7)</sup>. Слова «точно так же» (ὡσαύτως) указывают на то, что единому и другому свойственна тождественность; однако предметы,

<sup>(1)</sup> См.: Платон. Федр, 247a3. <sup>(2)</sup> См.: Там же, 247a2. <sup>(3)</sup> Там же, 246e4–6.

<sup>(4)</sup> Там же, 247a4. <sup>(5)</sup> См.: Платон. Парменид, 147c2–148a6. <sup>(6)</sup> См.: Там же, 148a6–b6. <sup>(7)</sup> См.: Там же, 147c3–6.

обладающие свойством быть тождественными, должны быть подобными друг другу. Так <Парменид>, похоже, строит первую эпихерему. Затем он еще раз повторяет данный вывод, подчеркивая: основанием для него является тот факт, что единому и другому соответствует одна и та же инаковость <sup>(1)</sup>. Пожалуй, тождественность как свойство будет присуща единому и другому в двух разных смыслах, ибо <Парменид> описывает ее при  
 5 посредстве слов «точно так же» и «не больше и не меньше» <sup>(2)</sup>; напротив, инаковость, в каждом случае свойственная единому и другому, должна быть одной и той же. Поэтому, ради ясности повторив дважды данный вывод, <Парменид> переходит ко второй эпихереме, которая оказывается более очевидной <sup>676</sup>. Вот что следует сказать во-первых.

Во-вторых, необходимо отметить, что в данном случае <Парменид> впервые упоминает о связи другого с единым. Действительно, выше он доказывал лишь, что само единое является иным другому. В самом деле, хотя в качестве лемматия <sup>677</sup> он ранее и выдвигал положение, что не-единое есть иное единому, по крайней мере, заключительный вывод он делал тот, что само единое оказывается иным другому <sup>(3)</sup>. Поэтому давайте отметим следующее важное обстоятельство. Выше <Парменид> на  
 15 основании инаковости не-единого единому доказывал, что единое есть иное не-единому. Здесь же он приходит к противоположному выводу: «Раз <единое> оказалось иным по отношению к другому, другое, вероятно, также будет иным по отношению к единому» <sup>(4)</sup>. Первая причина, по которой <Парменид> так поступает, та, что выше он понимал другое просто как не-единое, а здесь — как другое в собственном смысле этого слова. Единое  
 20 есть иное другому, потому что другое оказывается не-единым, а не-единое — это иное единому. Вторая причина та, что демиург в собственном единстве обособляет себя от материи, а уподобляющие боги отделяются от нее и становятся иными другому только при его посредстве.

В-третьих, почему <Парменид> вставляет в рассуждение  
 25 слова «не больше и не меньше» и «точно так же»? Во-первых, III,138 как уже было сказано, тем самым он стремится подчеркнуть, что эйдос тождественности можно соотнести и с инаковостью. <Во-вторых,> он поступает так, дабы сделать сообразный с природой вывод об уподобляющей специфике, которая

(1) См.: Платон. Парменид, 147с6–8. (2) См.: Там же, 147с5–8. (3) См.: Там же, 146d3–5. (4) Там же, 147с2–3.

делает инаковость, свойственную другому, похожей на инаковость, присущую единому. В-третьих, демиург, как было сказано, является просто иным другому; напротив, уподобляющее 5  
единое, поскольку оно подразумевает наличие более слабой инаковости, нуждается в дополнительном определении «не больше и не меньше», коль скоро, скорее всего, ему будет в каких-то случаях соответствовать и определение «<больше или> меньше». В-четвертых, <Парменид> показывает, что единое вследствие своего подобия <другому> оказывается в каком-то смысле гене-  
сиургическим<sup>678</sup> и неопределенным, оно занимает положение, вполне подходящее для чувственно воспринимаемых предме-  
тов. Разумеется, ниже на примере имен он делает выводы, 10  
касающиеся ипостаси изображений<sup>(1)</sup>. Безусловно, предшествующее аподиктическое рассмотрение равного статуса <инаковости, присущей единому и другому,> никак не зависит от обсуждения имен, напротив, при рассмотрении самих эйдосов <Парменид> доказывает, что инаковость не может в течение сколь угодно короткого времени существовать без тождественности<sup>(2)</sup>.

В-четвертых, следует ответить еще и вот на какой вопрос. 15  
Каким образом инаковость могла бы быть одной и той же в сферах единого и другого? В самом деле, инаковость, располагающаяся в сфере единого, выступает как сущностная или как единичная, а находящаяся в сфере другого оказывается рожденной и в каком-то смысле материальной. Вероятно, на этот вопрос нужно дать следующий ответ. По всей видимости, инаковость, свойственная единому и другому, является одной и той же по своей специфике. Например, два разных человека всегда находятся в одном и том же положении в плане наличия у них по крайней мере одной специфической черты — бытия человеком. Далее <Парменид> показывает, что 20  
речь здесь идет об инаковости, свойственной уподобляющему и уподобляемому, тем, что добавляет: ни более, ни менее, но словно так же (*ὡσαύτως*)<sup>(3)</sup> (то есть будучи по видимости тождественностью). «Словно» (*ὡς*) подчеркивает здесь момент подобия и сходства, свойственный предикату «так же» (*αὐτως*); как раз поэтому <Парменид> не воспользовался просто словами «так же». Он хотел выразить здесь дополнительный смысловой оттенок: «к а к б у д т о так же». Действительно, подобие

(1) См.: Платон. Парменид, 147d1–e6. (2) См.: Там же, 146d8–e2. (3) См.: Там же, 147c5–7.

- 25 сходно с тождественностью, оно оказывается как будто тождественностью, но не тождественностью в строгом смысле этого слова. Ту же аргументацию я мог бы, пожалуй, привести и при рассмотрении соотношения инаковости и неподобия.
- III,139 Наконец, в-пятых, необходимо ответить на вопрос, почему демиургическое единое не будет в свой черед подобным другому, если другое является ему иным, а единое оказывается иным другому, причем точно так же. Скорее всего, потому, что демиургическое единое и другое являются иными друг другу не словно так же ( $\omega\sigma\alpha\upsilon\tau\omega\varsigma$ ), а просто так же ( $\alpha\upsilon\tau\omega\varsigma$ ), если, конечно, можно как-то представить себе разницу между этими двумя оборотами речи. Ведь инаковость единого и другого в этом случае является одной и той же, но отнюдь не как сама инаковость. Кроме того, инаковость в демиургическом чине существует в наличном бытии, а когда она воплощается в подобии или в неподобии, ей присуще бытие только в смысле сопричастности, поскольку она дарует предметам, становящимся иными или тождественными, соединение и разделение как некое побочное их качество.

*II.10.2.2. Второй силлогизм: единое и другое неподобны,  
поскольку они тождественны  
(«Парменид», 148a6–b6)*

- 10 350. Вот что следует сказать по поводу первого доказательства. Что же касается второго <sup>(1)</sup>, то при его рассмотрении необходимо лишь ответить на вопрос, является ли оно чисто логическим, как полагает <Прокл>, да и многие другие <комментаторы>. По всей видимости, его предметом является инаковость, скрывающаяся в тождественности, от которой на самом деле на свет появляется неподобие. Подтверждением тому может служить сделанная <Парменидом> прибавка «в силу свойства, противоположного свойству уподобления» <sup>(2)</sup>. Действительно, подобие обуславливает свойство быть тождественным, присутствующее в ином. Следовательно, неподобие подразумевает свойство быть иным, скрытое в тождественном.

<sup>(1)</sup> См.: Платон. Парменид, 148a6–с3. <sup>(2)</sup> Там же, 148b4–5.

## II.10.3. Семь замечаний по тексту

## II.10.3.1. «Парменид», 147c1–2

Ну что же, давайте теперь перейдем к тексту. Итак, первых, следует обратить внимание на тот факт, что, переходя к рассмотрению того или иного из высших чин<sup>III,140</sup>ов, которые являются более всего объединенными, <Парменид> не ссылается в начале его обсуждения на то, что выше уже была доказана применимость к единому каких-то предикатов, хотя бы он и делал нижеследующие логические выводы, опираясь на их применимость к нему<sup>679</sup>. Напротив, при исследовании умного он поступает иначе. Вероятно, причиной тому оказываются свойственные этому чину раздельность и пребывание в возвращении к своим началам. <Парменид> говорит: «Коль скоро <единое> обладает вышеуказанными свойствами»<sup>(1)</sup>, «будучи таковым по природе»<sup>(2)</sup> и, «следовательно, единое, находясь в таком положении»<sup>(3)</sup>. Однако, переходя к рассмотрению обсуждаемого устройства, он вновь опускает соответствующий прооимий<sup>(4)</sup>. По-видимому, причиной тому является то, что главной специфической чертой уподобляющих богов является участие в процессе космосозидания.

## II.10.3.2. «Парменид», 147c3–8

Во-вторых, давайте рассмотрим следующий спорный вопрос. Дав определение «не больше и не меньше», <Парменид> сперва добавляет «одинаково» (ὁμοίως)<sup>(5)</sup>, однако затем прибегает к другому словосочетанию — «словно так же» (ὡσαύτως)<sup>(6)</sup>. Как мы уже показали<sup>(7)</sup>, смысл доказательства, строго говоря, выражает слово «одинаково». Почему же тогда <Парменид>, ссылаясь на обладание свойством быть тождественным, дабы в итоге доказать, что единое и другое подобны друг другу, не использует слово «одинаково»? Доказательство подобия единого и другого, несомненно, основано на понятии «одинаково». Однако использование данного термина предполагало бы изначальное знание того, каков будет итог исследования<sup>680</sup>. Впрочем, возможно, <Парменид> заменяет слово «одинаково» на

(1) Платон. Парменид, 146b2. (2) Там же, 145e7. (3) Там же, 145b6. (4) См.: Там же, 147c1–2. (5) См.: Там же, 147c6. (6) См.: Там же, 147c7. (7) См.: Наст. соч., III, р. 136.17–20; р. 138.19–26.



«словно так же» просто вследствие затруднений с выбором термина, описывающего состояние, промежуточное между «больше» и «меньше». Ведь мы не найдем наречия, имеющего тот же смысл, однако подходящего больше, чем словосочетание «словно так же», и к тому же представляющего собой более строгий синоним понятия «одинаково». Поэтому <Парменид> и использовал оба обсуждаемых термина. Чтобы не создалось впечатления, будто он заведомо знает, каков будет итог его рассуждения, <Парменид> был вынужден воздерживаться от употребления слова «одинаково», польза от которого несомненна, и использовать оборот, который имел бы тот же смысл. Действительно, он говорит: *«Постольку <единое по отношению к другому и другое по отношению к единому> обладали бы свойством быть тождественными»* <sup>(1)</sup>. Искомое свойство должно занимать место, промежуточное между состояниями «больше» и «меньше»; его, в согласии с истиной, описывает понятие «одинаково», однако в данном доказательстве <Парменид> заменяет его на словосочетание, имеющее тот же смысл, — «словно так же».

### II.10.3.3. «Парменид», 147d3–4

Вслед за этим <Парменид> сказал: *«Но разве, произнеся <это имя> один раз, ты обозначаешь им то, именем чего оно является?»* <sup>(2)</sup> И лучше выразиться именно так, нежели говорить «то, чем оно является». <Парменид> продемонстрировал это ниже, когда добавил: *«Ты называешь имя не чего-то другого, а только того, именем чего оно является»* <sup>(3)</sup>.

### II.10.3.4. «Парменид», 147e6–148a3

Во фразе: *«Следовательно, в какой мере единое есть иное другому, а другое — иное единому, и они обладают данным свойством в согласии с одной и той же инаковостью (κατὰ ταὐτὸ ἕτερον πεποιθέναι)...*» <sup>(4)</sup>, — <Парменид> не добавил <перед словом ἕτερον> артикль — ни «τῷ», ни «τό». Кроме того, в данной фразе, похоже, нарушен порядок следования реплик персонажей. Отвечает на это суждение здесь вовсе не юноша: *«Да, единое будет обладать не иной какой-то инаковостью, а той*

(1) Платон. Парменид, 147c7–8. (2) Там же, 147d3–4. (3) Там же, 147e2. (4) Там же, 147e6–148a2.

же самой, что и другое»<sup>(1)</sup>. Поэтому не следует считать, что первая фраза является вопросом, а вторая — ответом. <Парменид> выразился отнюдь не так, как мог бы сказать кто-нибудь в обыденной речи: «В согласии с одним и тем же — вследствие наличия у них свойства быть иным» (κατὰ ταὐτὸ τῷ ἑτερον πεπονημένοι), или «в согласии с одним и тем же свойством быть иным» (κατὰ ταὐτὸ τὸ ἑτερον πεπονημένοι). По этой причине некоторые исправляли текст следующим образом: «В согласии с самим свойством быть иным» (κατ' αὐτὸ τὸ ἑτερον πεπονημένοι)<sup>681</sup>. Однако ведь <Парменид> выразился именно так, как мы процитировали: «В согласии с одной и той же инаковостью» (κατὰ ταὐτὸ ἑτερον πεπονημένοι). Он мог бы, пожалуй, построить свое рассуждение несколько иначе: следовательно, в какой мере единое является иным другому, а другое — иным единому, единое и другое оказываются иными друг другу в согласии с одной и той же инаковостью, а не в соответствии с инаковостью, специфической для каждого из них (ибо, как было доказано, им свойственна одна и та же инаковость); значит, поскольку они обладают свойством быть иными в одинаковом смысле, им присуще не иное какое-то свойство, а то же самое. Однако в результате слияния артикля с выражением «то же самое» в его рассуждении возникла неясность, обусловленная кажущейся грамматической несогласованностью. Тем не менее такое слияние артикля со словом, к которому он относится, является обычным для аттической речи. Разделив эти слова, ты мог бы, пожалуй, восстановить данный оборот в его исходной форме: «Они обладают данным свойством в согласии с одной и той же инаковостью» (κατὰ τὸ ταὐτὸ ἑτερον πεπονημένοι). В самом деле, единому и другому свойственна одна и та же инаковость, потому что они являются иными друг другу словно так же (ὡσαύτως).

### II.10.3.5. «Парменид», 148a5–6

Далее, почему <Парменид> делает заключительный вывод: «Каждое из них будет подобно каждому», а потом добавляет: «Ибо каждое из них есть иное каждому»<sup>(2)</sup>. С какой целью он заменяет слово «единое» на «каждое»? Скорее всего, он поступает так, следуя общему ходу рассуждений или стремясь

<sup>(1)</sup> Платон. Парменид, 148a2–3. <sup>(2)</sup> Там же, 148a5–6.

- подчеркнуть, что исследуемое единое оказывается весьма многообразным (πολύχουν) и в высшей степени разделенным. В самом деле, рассматриваемому устроению, в отличие от тех, которыми были посвящены предшествующие логические выводы, соответствует не один только начальствующий бог, по преимуществу описываемый при посредстве исследуемых сейчас предикатов. Впрочем, возможно, <Парменид> решил дать дополнительное определение, гласящее, что любой эйдос в рамках рассматриваемого единого подобен другому, чтобы кто-нибудь не попытался прийти к выводу, что единое является подобным в согласии с одной лишь инаковостью. Поэтому он и добавил: *«Ибо каждое из них есть иное каждому»* <sup>(1)</sup>.

### II.10.3.6. «Парменид», 148c4–7

- 20 Почему <Парменид> говорит, что обладающее тождественностью как свойством не будет отличающимся (ἄλλοιον), а, напротив, обладающее инаковостью как свойством окажется отличающимся? Почему он не сказал, что обладающее свойством быть тождественным не является другим? Вероятно, другое как раз и должно быть отличающимся, ибо инаковость в своем нисхождении превращается в неподobie, а как раз неподobie и подразумевает обладание свойством быть иным. <Парменид> III,143 сказал «не отличающееся» вместо «тожесамойное» (ταὐτοῖον), потому что в греческом языке последнего слова нет. Тем не менее мысль его состоит в том, что подобное является тожесамойным точно так же, как неподobie — отличающимся.

### II.10.3.7. «Парменид», 148c7–d4

- В заключение следует выяснить, по какой причине <Парменид>, формулируя окончательный логический вывод, утверждает, что «единое и другое будут подобными и неподобными» в соответствии не только с каждым названным свойством по отдельности <sup>682</sup>, но и в согласии с ними обоими, вместе взятыми? <sup>(2)</sup> В самом деле, что дает ему такая прибавка? Скорее всего, он стремился построить дуодециму логических выводов. Действительно, если считать, что единое и другое будут подобными и неподобными в согласии только с каждым

<sup>(1)</sup> Платон. Парменид, 148a5–6. <sup>(2)</sup> См.: Там же, 148c7–d4.

из двух соответствующих свойств по отдельности, необходимо делать восемь логических выводов, а если придерживаться мнения, что они таковы еще и в соответствии с обоими свойствами, вместе взятыми, нужно добавить еще четыре <sup>683</sup>. Пожалуй, <Парменид> доказывает тем самым еще и единство и раздельность <уподобляющих богов>. Тот факт, что они обладают обоими обсуждаемыми свойствами, вместе взятыми, подчеркивает, что они подражают демиургической тождественности, а то, что им присуще каждое из этих свойств отдельно взятое, говорит об их связи с демиургической инаковостью. И может быть, данная формулировка подчеркивает, что существует три рода <уподобляющих богов>. Боги одного рода обладают прежде всего свойством инаковости, и подобие, присущее им, оказывается слабо выраженным, а неподобие — вполне отчетливым, ибо логический вывод о подобии и неподобии, которыми они обладают, основывается на инаковости. Боги другого рода тесно связаны с тождественностью, <и логический вывод об их подобии и неподобии опирается на тождественность. Наконец, боги третьего рода в равной мере соотнобразуются и с тождественностью, и с инаковостью;> логические выводы об их подобии и неподобии делаются на основании наличия у них свойств тождественности и инаковости, вместе взятых. Можно провести еще и вот какое деление, следующее подходу, принятому в халдейской теософии <sup>(1)</sup>: есть первые, промежуточные и низшие начальствующие боги. Собственные признаки богов последнего рода описывают логические выводы о подобии и неподобии крест-накрест <sup>684</sup>; подобие и неподобие не будут в этом роде ни чистыми, ни подлинными, они окажутся смешанными между собой, поскольку в основе их лежит сопричастность, а не наличное бытие. Богам первого рода будут соответствовать подобие и неподобие, вывод о которых делается по прямой <sup>685</sup>, превосходство какого бы из двух названных противоположных предикатов ни признавалось. Наконец, боги среднего рода занимают промежуточное положение и логический вывод о свойственных им подобии и неподобии делается в согласии со свойствами тождественности и инаковости, вместе взятыми <sup>(2)</sup>.

(1) См.: Халдейские оракулы, фр. 73. (2) Платон. Парменид, 148с8.

## II.11. ОБ УСТРОЕНИИ СВОБОДНЫХ (СВЕРХКОСМИЧЕСКИ-ВНУТРИКОСМИЧЕСКИХ) БОГОВ («Парменид», 148d5–149d7)

### II.11.1. Семнадцать вопросов и ответов

#### II.11.1.a. Перечень вопросов

351. По поводу устройства свободных богов <sup>(1)</sup>, во-первых,  
10 необходимо спросить, почему эти боги именуются свободными  
и знает ли о таком их наименовании Платон, а также почему те  
же боги называются еще *азонами* <sup>(2)</sup>.

Во-вторых, какова специфика свободных богов и возглавляет ли один свободный бог многие внутрикосмические объекты во всех отношениях?

III,145 В-третьих, почему Платон рассматривает устройство, промежуточное между умопостигаемым и умным, к которому относятся боги, оказывающиеся одновременно и умными, и умопостигаемыми, а также устройство, промежуточное между сверхкосмическим <и внутрикосмическим>, устройство свободных богов, однако не упоминает об устройении, промежуточном  
5 между умным и сверхкосмическим, которое образовывали бы сверхначальствующие боги? Ведь мы не согласны с мнением <Прокла>, утверждавшего, будто этим богам <Парменид> дает характеристику при посредстве тех же предикатов, что и уподобляющим, — подобия и неподобия.

В-четвертых, почему логический вывод о применимости к единому предикатов «соприкосновение» и «несоприкосновение» <sup>(3)</sup> следует за выводом о применимости к нему предикатов «подобие» и «неподобие»?

В-пятых, почему <Парменид> пропустил предикаты «соприкосновение» и «несоприкосновение», когда давал единому апофатические определения в первой гипотезе? <sup>(4)</sup>  
10

В-шестых, что служит у Платона признаком соприкосновения и несоприкосновения здесь и в других диалогах?

В-седьмых, являются ли декадархи <sup>686</sup>, зодиократоры <sup>687</sup>, го-  
15 рономы <sup>688</sup> и кратаи <sup>689</sup> только свободными богами или также внутрикосмическими?

(1) См.: Платон. Парменид, 148d5–149d7. (2) Халдейские оракулы, фр. 188.

(3) См.: Платон. Парменид, 148d5–149d7. (4) См.: Там же, 140b5–6.

В-восьмых, знает ли Платон о свободных богах как таковых? В данной связи необходимо выяснить, относит ли он к их числу Лахесис, которую Сократ упоминает в «Государстве»<sup>(1)</sup>, а также считает ли он свободными богами двенадцать вождей из «Федра»<sup>(2)</sup>.

В-девярых, почему <Платон> дает свободным богам апофатическое определение<sup>690</sup>, хотя <вторая> гипотеза в целом является катафатической?

В-десярых, почему при рассмотрении свободных богов <Платон> удовольствовался всего четырьмя логическими выводами<sup>691</sup>, хотя этих богов существует великое множество?

В-одиннадцатых, почему <Платон> делает логический вывод о применимости к единому предиката «соприкосновение», основываясь на применимости к нему предикатов «находящееся в себе самом» и «располагающееся в другом», а о применимости к единому предиката «несоприкосновение» — исходя из понятия «единое»? Какое единое он в последнем случае имеет в виду?

В-двенадцатых, каким образом можно было бы выявить и в чине свободных богов наличие демиургических тождественности и инаковости?

В-тринадцатых, почему <Парменид> сперва рассматривает соотношение единого с другим, а уже потом — с самим собой?

В-четырнадцатых, почему <Платон> здесь упоминает понятия «место» (χώρα)<sup>(3)</sup> и «вместилище» (ἐδρα)?<sup>(4)</sup> В данной связи следует также выяснить, располагаются ли свободные боги в каких-либо отдельных местах в космосе.

В-пятнадцатых, что в бестелесной сфере можно считать аналогичным месту в телесной? Нужно ли считать, что единое располагается <как в некоем месте> в последующем или в себе самом?

В-шестнадцатых, сколькими способами происходит соприкосновение богов? Ведь лишь один из видов соприкосновения можно было бы, пожалуй, назвать касанием.

В-семнадцатых, необходимо выяснить, берут ли начало, по мнению Платона, божественные последовательности (αἱ σεῖραι) в чине свободных вождей, как полагает <Прокл>.

(1) См.: Платон. Государство, X, 617c1–d5. (2) См.: Платон. Федр, 246e4–247a4. (3) См.: Платон. Парменид, 148e9; 149a1. (4) См.: Там же, 148e6.

## II.11.1.б. Семнадцать ответов

352. Давайте так коротко, как это только возможно, последовательно ответим на каждый из заданных вопросов.

## II.11.1.б.1. Ответ на первый вопрос

*Почему боги, относящиеся к рассматриваемому устройению, именуются свободными и знает ли о таком их наименовании Платон? Почему эти боги называются еще и азонами?*

- III,147 На первый вопрос мы ответим так. Мы знаем из учений теологов <sup>(1)</sup>, что существуют боги, чей удел располагается в высшем чине, которые, однако, в согласии со своим своеобразием поставлены надзирать над последующими устройствами. Например, Аттис <sup>692</sup>, располагающийся в лунном уделе, вершит демиургию рожденного. В подобном же положении, как мы знаем из практики мистерий (*ἐν ἀπορρήτοις*) <sup>(2)</sup>, находится Адонис <sup>693</sup>; мы могли бы назвать и других богов, обладающих подобными свойствами, которых упоминают Орфей и теурги. Итак, к числу названных богов необходимо относить свободных богов, поскольку они располагаются в низшем чине сверхкосмических богов и вершат промысел о зримом космосе. Однако не вытекает ли из сказанного, что свободные боги должны соответствовать высшему чину внутрикосмических богов и быть по своему своеобразием внутрикосмическими? Или свободные боги демонстрируют не только внутрикосмическую, но и сверхкосмическую природу? Вероятно, по своей специфике они должны занимать промежуточное положение между сверхкосмическими и внутрикосмическими богами <sup>694</sup>. Действительно, мы утверждаем, что свободные боги являются таковыми, поскольку они вершат промысел обо Всём, но сами никак не ограничены рамками природы космоса и не входят в его состав. Поэтому боги называют их азонами <sup>(3)</sup>. В самом деле, свободные боги не объемлют собой весь космос, но и не привязаны к отдельным его частям, выступающим в качестве зон.

Платон показывает, что он знает о промысле подобного рода, когда повествует в «Политике» о демонах, получивших во времена Крона части космоса в свой удел и то пекущихся об

<sup>(1)</sup> См.: Орфика, фр. 201. <sup>(2)</sup> Ср.: Платон. Федон, 62b3; Плотин. Эннеады, IV.8, 1.31. <sup>(3)</sup> Халдейские оракулы, фр. 188.

этих вверенных им частях, то покидающих пределы Всего<sup>(1)</sup>. Поскольку оба эти действия совершают одни и те же боги, ясно, что они являются свободными.

На основании сказанного мы должны прийти вот к каким выводам. Во-первых, свободным богам до некоторой степени присуща Кронова специфика; такого мнения придерживается и <Прокл>. Действительно, Крон в каком-то смысле оказывается свободным демиургом, поскольку, как гласит оракул, он упорядочивает материю *не делом, умом лишь*<sup>(2)</sup>. Как раз по этой причине элейский гость утверждает, что во власти всеобщего демиурга, да и всех остальных богов оставить <кормило космоса, а затем вновь взяться за него><sup>(3)</sup>. Однако свободные боги, именуемые таковыми в собственном смысле слова, гипостазируются в соответствии с данной природой в чистом виде. Во-вторых, <Платон> назвал этих богов «пастырями» и «демонами», которые, хотя сами и принадлежат к одному роду, свой промысел обращают совершенно на другой: они получают в свой удел части космоса<sup>(4)</sup>. В самом деле, например, назначенные нам по жребию демоны<sup>(5)</sup> занимают по отношению к нам положение свободных богов. Таковую же роль пастыри играют по отношению ко вверенным им стадам. Кроме того, свободные боги, вообще говоря, принадлежат к роду, который оказывается другим по сравнению с управляемым ими, ибо, будучи сверхкосмическими, они властвуют над внутрикосмическими объектами как над чем-то другим себе.

### II.11.1.6.2. Ответ на второй вопрос

*Каково своеобразие свободных богов и возглавляет ли один свободный бог многие внутрикосмические объекты во всех отношениях?*

353. На второй вопрос мы дадим следующий ответ. Один свободный бог вполне способен возглавить все множество частей <космоса>. Действительно, даже если он управляет какой-то одной такой частью, последняя, разумеется, представляет собой множество, хотя бы и свернутое, говорит <Прокл>. В самом деле, любой свободный бог стремится † тесно спланивать † соответствующее ему множество внутрикосмических предметов. И конечно же, промежуточное положение свободных богов

<sup>(1)</sup> См.: Платон. Политик, 271d3–e1; 272d6–273a1. <sup>(2)</sup> Халдейские оракулы, фр. 5. <sup>(3)</sup> См.: Платон. Политик, 272e3–273a1. <sup>(4)</sup> См.: Там же, 271d3–e1.

<sup>(5)</sup> См.: Платон. Федон, 107d6–7; Плотин. Эннеады, III.4.



со всей ясностью подтверждает свойственная им полусоотнесенность<sup>695</sup>, подобно тому как внутрикосмическое своеобразие всегда подразумевает существование в некоторой связи, а сверхкосмическое — вне какой-либо связи. Ведь свободным богам свойственна одна природа, однако жизнь они ведут двойную, хотя, по сути, и единую: внутрикосмическую и сверхкосмическую.

### II.11.1.6.3. Ответ на третий вопрос

*Почему Платон между умопостигаемыми и умными богами располагает умопостигаемо-умных богов, а между сверхкосмическими и внутрикосмическими — сверхкосмически-внутрикосмических, однако не упоминает о сверхначальствующих богах, промежуточных между умными и сверхкосмическими?*

III,149 354. На третий вопрос мы ответим вот как. Платон, похоже, классифицирует богов отнюдь не так, как полагает <Прокл><sup>696</sup>, он прежде всего следует эллинской традиции и делит богов на всеобщих и частных, а затем каждое из этих подразделений делит еще на три части. Рассматривая всеобщих богов, <Платон>  
5 описывает выход умопостигаемых богов за свои пределы, достигающий уровня, на котором гипостазируются умные боги. Поэтому между умными и умопостигаемыми богами он располагает умопостигаемо-умных. Исследуя частных богов, <Платон> рассматривает сверхкосмических и внутрикосмических богов, а между ними помещает сверхкосмически-внутрикосмических. Изучать же малозначительные тонкости, касающиеся заполнения промежутков между названными устройствами и рассмотрения средних чинов, он позволяет нам самим.

### II.11.1.6.4. Ответ на четвертый вопрос

*Почему логический вывод о применимости к единому предикатов «соприкосновение» и «несоприкосновение» следует за выводом о применимости к нему предикатов «подобие» и «неподобие»?*

10 355. На четвертый вопрос мы дадим следующий ответ. <Вопервых,> даже если считать подобие и неподобие сопричастностями, они все равно должны быть составляющими самой сущности. Напротив, соприкосновение отнюдь не затрагивает все глубины сущности, напротив, оно гипостазируется скорее

как идиома, описывающая своего рода ее поверхность. <В-вторых,> подобие и неподобие сливаются с тем, в чем они на- 15  
ходятся, в целом, а соприкосновение <и несоприкосновение>  
относятся лишь к части того, чему они свойственны,— к его  
поверхности. В-третьих, вещи, подобные друг другу, могут рас-  
полагаться поодаль, а соприкасающиеся всегда должны нахо-  
диться рядом. <В четвертых,> подобие очень похоже на тожд-  
ественность, а неподобие — на инаковость. Соприкосновение  
же и несоприкосновение демонстрируют весьма малое сходство 20  
с качествами, производными от которых они являются.

### II.11.1.6.5. Ответ на пятый вопрос

*Почему Парменид не упомянул о соприкосновении и несоприкосновении, когда давал единому апофатические определения в первой гипотезе?*

356. На пятый вопрос <Прокл> дает вполне удовлетвори- III,150  
тельный ответ. <Парменид> поступил так, потому что, когда он  
доказывал неприменимость к единому предикатов «находящее-  
ся в себе самом» и «располагающееся в другом» <sup>(1)</sup> 697, он, по сути,  
уже исследовал несоприкосновение, которое оказывается отри-  
цанием соприкосновения. Таким образом, раз само несоприкос-  
новение является отрицанием, наложить на него второе отри-  
цание при построении апофатических определений было невоз-  
можно <sup>698</sup>. Однако почему тогда <Парменид> доказывает в пер- 5  
вой гипотезе неприменимость к единому предиката «время» <sup>(2)</sup>,  
хотя во второй, катафатической гипотезе он и связывает с еди-  
ным отрицательные предикаты «не старше» и «не моложе»? <sup>(3)</sup>  
Скорее всего, в первой гипотезе <Платон> отрицает примени-  
мость к единому предиката «время», понимая данный предикат  
как катафатический, а именно — как выражающий равенство  
по возрасту. (357.) И если сказанное верно, может быть, стоит  
считать, что <Парменид> не стал рассматривать в первой гипо-  
тезе два промежуточных чина: описываемый при посредстве 10  
предикатов «соприкосновение» и «несоприкосновение», а так-  
же идущий впереди него <средний> чин умопостигаемо-умных  
богов <sup>699</sup>, дабы мы обратили первоочередное внимание на свя-  
занные с умопостигаемым предикаты «многое» и «целое и час-  
ти», а также на предикаты «начало», «середина» и «конец» и на

<sup>(1)</sup> См.: Платон. Парменид, 138a2–b6; Прокл. Комментарий к «Пармениду», 1133.13–1152.14. <sup>(2)</sup> См.: Там же, 140e1–141e7. <sup>(3)</sup> См.: Там же, 154a6–7.

- другие, которые являются общими для логических выводов первой и второй гипотез. Получается, что Парменид, давая единому апофатические определения, не упоминает о названных чинах потому, что главной его целью был вывод первого <единого> за пределы сферы всех вещей.

#### II.11.1.6.6. Ответ на шестой вопрос (отсутствует)

*Что служит у Платона признаком соприкосновения и несоприкосновения в комментируемом диалоге и в других сочинениях?*

#### II.11.1.6.7. Ответ на седьмой вопрос

*Существуют ли только свободные боги или имеются также отдельные чины внутрикосмических декадархов, зодиократоров, горономов и кратаев?*

358. На седьмой вопрос мы ответим так. Великий Ямвлих не допускал существования отдельных чинов, соответствующих всем перечисленным богам <sup>(1)</sup>; о том же свидетельствует истинный разум. Действительно, сектора зодиака представляют собой отдельные части космоса; следовательно, зодиократоры являются внутрикосмическими богами, а значит, то же касается и декадархов и всех остальных богов, распределенных по уделам Всего. Впрочем, нельзя отрицать и наличия однопименных им свободных богов, обособленно властвующих над теми же уделами. И каждый отдельно взятый космократор <sup>700</sup> существует в двух ипостасях: как внутрикосмический и как сверхкосмический бог. Мы доказываем это в своем комментарии к «Тимею» <sup>701</sup>.

#### II.11.1.6.8. Ответ на восьмой вопрос

*Знает ли Платон о свободных богах как таковых? Можно ли считать, что он относит к их числу Лахесис, которую он упоминает в «Государстве», и двенадцать вождей, о которых он говорит в «Федре»?*

359. На восьмой вопрос мы дадим следующий ответ. Мы уже высказывали предположение <sup>(2)</sup>, что Платон считает свободными богами в собственном смысле слова Кроновы архонты, которых он упоминает в «Политике» <sup>(3)</sup>. Действительно,

<sup>(1)</sup> См.: Ямвлих. Комментарий к «Тимею», фр. 79 Dillon. <sup>(2)</sup> См.: Наст. соч., III, р. 148.5–6. <sup>(3)</sup> См.: Платон. Политик, 271d3–e1.

нельзя думать, будто эти архонты являются свободными богами в смысле сопричастности (такowymi, пожалуй, можно было бы считать внутрикосмических богов), ни в плане причины (ибо причинами свободных богов являются сверхкосмические боги, а также всеобщий демиург), напротив, специфика Кроновых архонтов состоит в том, что они являются пастырями свободных родов в космосе <sup>702</sup>.

Далее, не следует включать в число свободных богов одну лишь Лахесис <sup>(1)</sup>. В самом деле, все Мойры в их триаде должны занимать равное положение. И вообще, <Платон> утверждает, что Лахесис всегда касается Всего, даже если порой она прикасается к кругу тождественного, а порой — к кругу иного. К выводу, что Лахесис входит в число свободных богов, можно было бы прийти, только если считать таковыми всех Мойр. Подтверждением тому может служить утверждение <Платона>, что они совершают те же движения, что и Лахесис <sup>(2)</sup>. Ведь, вообще говоря, † в высшем чине † соприкосновение и несоприкосновение будут составлять специфику свободных богов <sup>703</sup>.

Что же касается двенадцати вождей из «Федра» <sup>(3)</sup>, то разве можно считать их свободными богами? <sup>704</sup> Действительно, <Платон> утверждает, что их великий вождь <Зевс> следует первым, все упорядочивая и обо всем заботясь <sup>(4)</sup>. Весьма спорно даже предположение, будто начальствующий бог Зевс возглавляет триаду богов, ибо триада в данном случае есть лишь начало и первая составляющая дуодецимы. И тем более, раз <Платон> подчеркивает, что Зевс, о котором он говорит, является великим вождем на небе <sup>(5)</sup>, можно предположить, что <двенадцать вождей> есть начальствующие боги и с ними нужно связывать трех отцов: небесного, земного и занимающего промежуточное положение; об этом свидетельствует и оракул:

*Первый священный среди них простирается путь, как и средний,  
Третий — иной, лучезарный, что землю огнем согревает;  
Все пред неистовым этим начальством по-рабски колени склонило* <sup>(6)</sup>.

III, 152

<sup>(1)</sup> См.: Платон. Государство, X, 617c8–d1. <sup>(2)</sup> См.: Там же, X, 617c6–7. <sup>(3)</sup> См.: Платон. Федр, 247a2–4. <sup>(4)</sup> Там же, 246e4–6. <sup>(5)</sup> Там же, 246e4. <sup>(6)</sup> Халдейские оракулы, фр. 73.

## II.11.1.6.9. Ответ на девятый вопрос

*Почему Платон дает свободным богам апофатическое определение, хотя вторая гипотеза в целом является катафатической?*

360. На девятый вопрос мы ответим вот как. <Прокл>, безусловно, придерживается правильного мнения, когда утверждает, что апофатическое определение «несоприкосновение» является указанием на неосязаемость <sup>705</sup> <свободных богов>. Пара предикатов «соприкосновение—несоприкосновение» будет, по сути, катафатической: <Парменид> полагает, что единое, которое он сейчас рассматривает, неосязуемо, однако само обладает чувством осязания. Впрочем, имеет определенный смысл и то, что <Парменид> описывает свободу, независимость и своего рода несоотнесенность и азональность, свойственные рассматриваемому устройению, используя апофатические формулировки, ибо все названные термины в каком-то смысле представляют собой ссылки на лишенность тех или иных качеств.

## II.11.1.6.10. Ответ на десятый вопрос

*Почему при рассмотрении свободных богов Платон удовлетворялся всего четырьмя логическими выводами, хотя свободных богов куда больше, чем сверхкосмических?*

361. Далее, на десятый вопрос мы дадим следующий ответ. Хотя свободных богов больше, чем сверхкосмических, начальствующие боги стремятся разделить <царства> богов, выступающих в качестве истоков, и властвовать над такой раздельностью, в то время как свободные боги пытаются соединить между собой весьма разнообразные внутрикосмические объекты; они пребывают в соотнесенности с самими собой в рамках отеческой тетрады, в которой воплощается космическая декада <sup>706</sup>. Кроме того, свободные боги, похоже, гипостазированы в результате возвращения к демиургическому пребыванию, подобно тому как отеческий ум гипостазирован вследствие возвращения к отцу; <Парменид>, намекая, что свободные боги гипостазированы благодаря возвращению к демиургу, посвящает им тетрактиду логических выводов. Что же касается богов, занимающих промежуточное положение, то они возникают в результате выхода отца за свои пределы и рассматриваются с точки зрения отеческой <силы>.

## II.11.1.б.11. Ответ на одиннадцатый вопрос

*Почему Платон делает логический вывод о применимости к единому предиката «соприкосновение», основываясь на применимости к нему предикатов «находящееся в себе самом» и «располагающееся в другом», а о применимости к единому предиката «несоприкосновение» — исходя из понятия «единое»? Какое единое он имеет в виду?*

362. А как мы ответим на одиннадцатый вопрос? Скорее III,153  
всего, <Прокл> прав, когда утверждает, что <Платон> проводит аналогию между Кроном, стоящим выше демиурга, и богами, располагающимися надо Всем, поскольку и тот, и другие относятся к чину демонов, назначенных для управления тем или иным объектом. Кроме того, свободные боги являются потомками неумолимого бога, выступающего в качестве истока, а он по 5  
своей сущности связан с *Единожды Потусторонним* <sup>(1)</sup>:

... не в веществе ведь  
Потусторонний и первый огонь свою силу хранит  
Делом — нет, только умом... <sup>(2)</sup>

Данный подход представляется совершенно правильным в особен- 10  
ности потому, что <Парменид> в своем доказательстве переходит от демиургического чина к чину, которому соответствует единое, находящееся в себе самом и в другом. Действительно, он использует здесь множественное число и говорит не «в другом», а «в других» <sup>(3)</sup>, в то время как в чине <Крона> понятие «другие» еще не было определено <sup>707</sup>. Впрочем, я сейчас в качестве свидетельства сошлюсь еще и на тот факт, что Кроново нахождение в другом представляет собой своего рода синэре- 15  
сис <sup>708</sup> его пребывания в других. В самом деле, с чином Крона уже как-то связано своеобразие другого, поскольку другое здесь соотносится с единым, хотя о понятии «другие» речь еще не идет. <Парменид> разве только прямо не утверждает, что единое, рассматриваемое сейчас, находится в других, поскольку оно появилось на свет от первого единого, располагающе- 20  
гося в другом. И может быть, свободные боги обретают способность покидать пределы космоса и совершать возвращение силой Крона, поскольку они подражают жизни при Кроне <sup>709</sup>, а вернее, изначально эту жизнь и ведут; они являются сверхкосмическими богами в той мере, в какой они способны покинуть

<sup>(1)</sup> Халдейские оракулы, фр. 169. <sup>(2)</sup> Там же, фр. 5. <sup>(3)</sup> См.: Платон. Парменид, 148d8.

пределы космоса. Возможно, верен и тот тезис, что свободные боги словно окутывают зримое Всё, подобно тому как Крон объ-  
 25 емлет в себе умное устройство в целом; как и Крон, они сами по себе властвуют над тем, что охватывают. В самом деле, Крон является первым, кто располагается в себе самом и в другом,  
 III,154 поэтому он обладает соответствующими качествами в чистом виде, в то время как свободные боги находятся в телесном другом и, стало быть, объемлют в себе телесный космос, сопри-  
 касаясь и не соприкасаясь с ним.

Далее, почему <Парменид> делает логический вывод о несо-  
 прикосновении, опираясь на понятие «единое»? По всей ви-  
 димости, потому, что апофатические определения более все-  
 го выражают суть именно единого, и разумеется, потому, что  
 5 свободные боги, приходя в соприкосновение с космическими эйдосами, вместе с ними обретают множественность, а, обособ-  
 ляясь от них, объединяются и словно сворачивают собствен-  
 ное множество <в единое>; хотя <Платон> и сообщает, что та-  
 кое множество возникло во времена, когда жизнь протекала  
 под властью Крона <sup>(1)</sup>, все свободные боги всегда стремились  
 к неделимости. Итак, единое, упоминаемое <Парменидом>, не  
 10 является ни первым, ни демиургическим единым; это единое, соответствующее чину свободных богов, и логический вывод  
 в отношении него, как и многие другие, сделанные выше, ос-  
 новывается на понятии самогипостазирующего. Безусловно,  
 признак несоприкосновения является главной специфической  
 чертой богов, относящихся к рассматриваемому чину, и именно  
 в силу наличия у них такого признака они и именуются аэонами  
 и свободными богами. Таким образом, единое, соответствующее  
 данному чину, следует считать не простейшим, а во всех отно-  
 15 шениях всеобъемлющим, хотя и нерасторжимым, поскольку оно  
 как целое располагается в себе самом и в другом. Такого мнения  
 придерживается и <Прокл>.

#### II.11.1.6.12. Ответ на двенадцатый вопрос

*Каким образом можно было бы обосновать наличие и в чине свободных богов демиургических тождественности и инаковости?*

363. Далее, какой ответ мы дадим на двенадцатый вопрос? Скорее всего, следующий. Соприкосновение, как и подобие,

<sup>(1)</sup> См.: Платон. Политик, 271d3-e1.

является потомком тождественности, а несоприкосновение, <как и неподобие,> оказывается потомком инаковости. Действительно, соприкосновение возникает вследствие родства природы касающегося и того, чего оно касается, а несоприкосновение обусловлено такой специфической чертой, как иноплеменность (κατὰ τὴν ἑτερόφυλον ἰδιότητα).

#### II.11.1.6.13. Ответ на тринадцатый вопрос

*Почему Парменид при рассмотрении применимости к единому предикатов «соприкосновение и несоприкосновение» сперва исследует соотношение единого с другим, а уже потом — с самим собой?*

364. На тринадцатый вопрос мы с легкостью ответим вот так. В чинах, следующих за демиургическим, тяга к другому проявляется куда ярче, чем соотнесенность с самим собой; <это касается и свободных богов,> хотя их специфика скорее состоит в обособлении от другого.

#### II.11.1.6.14. Ответ на четырнадцатый вопрос

*Почему Платон здесь упоминает понятия «место» и «вместилище»? Следует ли считать, что свободные боги располагаются в каких-либо отдельных местах в космосе?*

365. Четырнадцатый вопрос. <Парменид> упоминает о месте (χώρα)<sup>(1)</sup> отнюдь не по той причине, что свободные боги распределены по определенным местам в космосе. В самом деле, и среди начальствующих богов одни именуются небесными, другие — земными, а третьи — занимающими промежуточное положение, или, говоря халдейским языком, одни такие боги называются огненными, другие — воздушными, а третьи — земными<sup>(2)</sup><, хотя эти боги не имеют никакого отношения к названным частям космоса>. Похоже, нахождение в том или ином месте свойственно свободным богам в той мере, в какой их специфика оказывается производной от качеств, присущих единому, находящемуся в себе самом и в другом; заметим, что понятия «в себе самом» и «в другом» Ямвлих соотносил с умопостигаемым местом<sup>(3)</sup> 710. И вообще — понятия «в себе самом» и «в другом», разумеется, следует понимать прежде всего как

(1) См.: Платон. Парменид, 148e9. (2) См.: Халдейские оракулы, фр. 73.

(3) См.: Ямвлих. Комментарий к «Пармениду», фр. 7 Dillon.



имена тех или иных мест; свидетельство тому — что <Парменид> доказывает применимость к единому предикатов «движущаяся» и «покояющаяся», опираясь на эти понятия <sup>(1)</sup>.

### II.11.1.6.15. Ответ на пятнадцатый вопрос

*Какой объект в сфере бестелесного занимает положение, аналогичное месту, о котором речь идет применительно к телесному?*

*Должны ли мы считать, что единое располагается как в некоем месте в последующем или в себе самом?*

366. На пятнадцатый вопрос мы ответим так. Следует ли  
 15 согласиться с <Проклом>, который придерживается мнения, будто в сфере бестелесного лучшее пребывает словно в некоем месте либо в худшем, либо в себе самом? Нет — мы полагаем <sup>711</sup>, что само место всегда должно быть чем-то, что лучше объекта, находящегося в этом месте, и значит, скорее <худшее> должно  
 III,156 находиться в лучшем как в некоем месте. Например, *сверхнебесное место* <sup>(2)</sup> располагается выше, чем души и боги, отправляющиеся в странствие к нему. Вероятно, мы можем считать, что те или иные предметы могут находиться как в некоем месте в трех объектах: в худшем (например, в худшем, по нашему мнению, пребывает солнечный свет, когда он располагается в воздухе), в равном по положению (например, в этом смысле, как мы полагаем, Солнце находится в собственной сфере как  
 5 в определенном месте), и в лучшем (например, когда само Солнце находится в обособленном свете <sup>712</sup> как в некоем месте) <sup>713</sup>. Только место последнего вида оказывается местом в собственном смысле этого слова; остальные же два являются местами лишь в некоем отношении. Поэтому Крон, которому соответствуют предикаты «находящееся в себе самом» и «располагающееся в другом», похож на *сверхнебесное место* <sup>(3)</sup>. Заметим, что места трех упомянутых видов связаны с природой места лишь в сфере бестелесных предметов. Что же касается телесных вещей,  
 10 то ни бытие в себе самом, ни пребывание в худшем не подразумевает их нахождения в том или ином месте. Таковым можно считать лишь их бытие в другом, при том что другим является только лучшее.

<sup>(1)</sup> См.: Платон. Парменид, 145e7–146a8. <sup>(2)</sup> Платон. Федр, 247c3. <sup>(3)</sup> Там же.

## II.11.1.6.16. Ответ на шестнадцатый вопрос

*Сколькими способами происходит соприкосновение богов?*

367. На шестнадцатый вопрос мы дадим следующий ответ. Одно дело — это соприкосновение в соответствии с единством, другое — в согласии с тождественностью, а третье — соприкосновение в явном виде (ἐκφαντορικῇ). В самом деле, <Прокл> опирается в своем рассуждении на тезис, что другому свойственна связь с единым. А нужно было бы, скорее, сказать, что существуют как минимум семь видов соприкосновения. Соприкосновение первого вида есть единство, и это — соприкосновение 15  
многого, второго — целостность, таково соприкосновение частей, третьего — совершенство, и такое соприкосновение свойственно началу, середине и концу. Соприкосновение четвертого вида есть тождественность, пятого — подобие, шестого — касание, а седьмого — равенство. Действительно, последнее также в каком-то смысле оказывается единством и соприкосновением. Можно было бы, пожалуй, обнаружить еще много божественных общностей того же рода.

## II.11.1.6.17. Ответ на семнадцатый вопрос

*Верно ли утверждение Прокла, что, по мнению Платона, божественные последовательности берут начало в чине свободных вождей?*

368. В заключение давайте дадим на семнадцатый вопрос 11,157  
вот какой ответ. Демиург, как полагают все теологи, есть длинный исток всех частных божественных последовательностей, а начальствующие боги — это отдельные начала, каждое из которых возглавляет одну частную божественную последовательность, пронизывающую весь космос, хотя ей и соответствует 5  
частное божественное своеобразие. Наконец, свободные боги являются вождями внутрикосмических последовательностей в определенных частях космоса, причем каждой такой последовательности соответствует своя часть космоса. Таким образом, мнение <Прокла> верно лишь отчасти — в последнем названном смысле. Похоже, Парменид столь детально рассматривает соприкосновение именно по этой причине, ибо в противном 10  
случае многословие будет лишь отвлекать. (369.) Вот на какие вопросы следует обратить особое внимание при рассмотрении устройства свободных богов. Что же касается всех остальных проблем, то <Прокл> их разобрал достаточно детально.

## II.12-14. О ВНУТРИКОСМИЧЕСКОМ УСТРОЕНИИ («Парменид», 149d8-155d5)

II.12-13. Об устройствах неподвижных  
(«Парменид», 149d8-151b7)  
и блуждающих («Парменид», 151b7-e2)  
небесных богов

### II.12-13.1. Восемь вопросов и ответов

#### II.12-13.1.a. Перечень вопросов

Каков предмет (οκοπός) следующих трех гипотез и логических выводов<sup>714</sup>, то есть какое единое и какие божественные устройства в них обсуждает <Парменид>? На этот вопрос нужно

15 ответить во-первых.  
III,158 Во-вторых, почему <Парменид> рассматривает равенство и неравенство после соприкосновения и несоприкосновения?<sup>(1)</sup> Подобный же вопрос возникает по поводу порядка, в котором он делает три следующих логических вывода.

В-третьих, как в применении к рассматриваемым богам  
5 следует понимать предикаты «равно» и «не равно», а также «больше» и «меньше»?<sup>(2)</sup>

В-четвертых, могут ли одним космическим уделом (κλήρος) управлять многие боги и один бог властвовать над многими космическими уделами?

10 В-пятых, лучше ли равенство неравенства или наоборот? В самом деле, если считать, что неравенство лучше равенства, почему бы не прийти к выводу, что неподобие лучше подобия, инаковость лучше тождественности, а движение лучше покоя? С другой стороны, если придерживаться мнения, что равенство лучше неравенства, возникает следующий спорный вопрос. Почему понятие «больше» подразумевает некое превосходство по отношению к понятию «равно», но при этом является одним из моментов понятия «не равно»?

15 В-шестых, что такое великость и малость, которые сейчас рассматривает <Парменид>, почему он проводит их аподиктическое рассмотрение именно сейчас и по какой причине он называет их видами, а не родами?<sup>(3)</sup>

(1) См.: Платон. Парменид, 148d5-149d7. (2) См.: Там же, 149d9-e4. (3) См.: Там же, 149e9.

В-седьмых, какие <Парменид> делает логические выводы, сколько их и по какой причине он располагает их в представленной в диалоге последовательности?

В-восьмых, необходимо тщательно разобрать ход доказательств <Парменида> и выяснить, не нуждаются ли они 20 в каких-либо дополнительных пояснениях.

## II.12–13.1.6. Восемь ответов

### II.12–13.1.6.1. Ответ на первый вопрос

*Каков предмет следующих трех гипотез и логических выводов? Какое единое и какие божественные устройства в них обсуждает Парменид?*

370. Давайте сначала ответим на первый вопрос.

III,159

[Мнение Прокла.] Итак, <Прокл> рассматривает равенство по величине <sup>(1)</sup> 715 как характеристику небесных богов <sup>716</sup>, а равенство по количеству <sup>(2)</sup> — как специфическую черту подлунных богов; такого же мнения он придерживается и относительно соответствующих видов неравенства. Равенство же и неравенство по времени <sup>(3)</sup> он до какого-то момента связывает с божественными душами, а затем — с лучшими родами <sup>717</sup>.

5

[Мнение Дамаския.] Мы, со своей стороны, полагаем, что лучше придерживаться вот какого подхода. [1] Первые логические выводы <sup>(4)</sup> 718 следует связывать с неподвижными <небесными> богами, поскольку они занимают равное положение в сочетании друг с другом в рамках одной объединенной последовательности. [2] Промежуточные логические выводы <sup>(5)</sup> 719 нужно соотносить с блуждающими <небесными> богами. <Во-первых,> они совершают великое множество различных движений и уже не сохраняют тесной взаимосвязи и неизменности, свойствен- 10 ных богам, входящим в предшествующее устройство. Во-вторых, мы связываем с этим божественным чином равенство и неравенство не просто по числу, а по числу мер и частей определенных размеров. В самом деле, блуждающие боги заимствуют от неподвижных их специфическую черту — внутрикосмичность. В-третьих, блуждающие боги, совершающие движение подле 15 сферы неподвижных богов, располагаются на расстоянии от последних, в то время как тем не свойственно отстояние друг

(1) См.: Платон. Парменид, 149d8–151b7. (2) См.: Там же, 151b7–e2. (3) См.: Там же, 151e3–155d5. (4) См.: Там же, 151b5–7. (5) См.: Там же, 151d8–e2.

от друга, они всегда находятся в одном и том же положении и пребывают в одном и том же месте. [3] Последние логические выводы <sup>(1)</sup> 720 следует соотносить с подлунными богами. В самом деле, во-первых, тем, кто пишет теогонию, справедливо было бы  
 20 относить все логические выводы <второй гипотезы> на счет богов <sup>721</sup>. <Во-вторых,> Парменид уже давно перестал рассматривать сущность, зависящую от единого <sup>722</sup>. В-третьих, какую мы можем назвать причину того, что <Парменид> посвятил отдельные логические выводы божественной душе или лучшим родам, но не соотнес специфические логические выводы с сущим,  
 III,160 жизнью или умом, хотя эти объекты также оказываются самостоятельными действительными предметами? Если считать, что он опустил эти выводы на том основании, что, будучи божественными, соответствующие объекты были рассмотрены одновременно с единым, разумеется, по той же причине необходимо было бы оставить без внимания и душу, а также лучшие роды,  
 5 ибо демоны по своей сущности являются спутниками богов <sup>(2)</sup>. Наконец, в-четвертых, если считать, что <Парменид> посвятил отдельные логические выводы душе на том основании, что она является божественной, отчего он не рассмотрел в рамках либо того же самого, либо отдельного рассуждения еще и божественное тело? Действительно, в числе прочих должна существовать и телесная сущность, которая оказывается божественной.

Итак, по всей видимости, лучше прийти вот к какому заключению. Рассматривая в каждом логическом выводе второй  
 10 гипотезы единое, <Парменид> всегда соотносит его с каким-то божественным чином и одновременно с ним исследует зависящую от него сущность, будь она умной, душевной или телесной. <В самом деле, любая такая сущность должна быть объединена с единым> и оказаться либо сращенной с ним, например, когда они вместе образуют живое существо, либо следующей за ним, скажем, когда речь идет о сонме спутников богов <sup>(3)</sup>. Заметим, впрочем, что <Парменид> вместе с единым рассматривает  
 15 только сущность, сохраняющую специфику единого и всегда сопряженную с ним. Сущности же, способной порой отпадать и отделяться от единого, он посвятил отдельную гипотезу, поскольку она является самостоятельной и не зависит от единого. Впрочем, подробнее эти вопросы мы рассмотрим ниже <sup>(4)</sup>, после того как по ходу рассуждения докажем <sup>(5)</sup>, что логические

(1) См.: Платон. Парменид, 155с4–7. (2) Платон. Федр, 248с3. (3) Там же.

(4) См.: Наст. соч., III, р. 188.8–11. (5) См.: Там же, III, р. 173.4–14.

выводы третьего рода более всего подходят для описания под- 20  
лунных богов.

### II.12–13.1.6.2. Ответ на второй вопрос

*Почему Парменид рассматривает равенство и неравенство после  
соприкосновения и несоприкосновения? Почему три следующих логических  
вывода располагаются в приведенном им порядке?*

371. А сейчас на второй вопрос нужно дать вот какой от-  
вет. <Парменид> поступает так по следующим причинам. Во-  
первых, два предмета, когда их прикладывают один к друго-  
му, чтобы выяснить, равны ли они, должны соприкасаться не  
только <в одной точке>, но полностью, в то время как просто III,161  
соприкасаться вещи могут и в одной лишь точке. Во-вторых,  
несоприкосновение представляет собой отрицание возможно-  
сти касания вообще, а неравенство предполагает несоприкос-  
новение в каком-то определенном смысле: в плане избытка или  
недостатка. В-третьих, равенство подразумевает равное поло- 5  
жение по сущности, соприкосновение же лишь указывает на  
некую связь, которая может иметься между двумя предмета-  
ми, например лучшим и худшим, которые, вообще говоря, могут  
и не соприкасаться. Наконец, в-четвертых, подобие может быть  
свойственно двум предметам, находящимся на расстоянии друг  
от друга, в то время как равенство предполагает совместное  
измерение вещей, находящихся рядом. Следовательно, должно  
существовать состояние, промежуточное между подобием и ра-  
венством,— сближение двух предметов. В противном случае эти 10  
вещи не могли бы быть измерены вместе. Такое промежуточное  
состояние и есть соприкосновение, в которое приходят вещи,  
ранее не касавшиеся друг друга.

Вот что следует сказать по поводу первой части вопроса.  
Что же касается второй, то <Парменид> делает три логических  
вывода. На первом месте, естественно, располагаются выводы,  
касающиеся равенства и неравенства, которые предусматри-  
вают соединение отдельно существующих предметов, а за ни-  
ми идут выводы о временном и возрастном равенстве вещей. 15  
Логические выводы о равенстве и неравенстве по величине,  
которая оказывается чем-то соединяющим, следует поставить  
выше выводов о равенстве и неравенстве по количеству, ко-  
торые подразумевают деление объединенного на некие меры,

так как неделимое должно предшествовать делимому. Наконец, выводы о равенстве и неравенстве обоих названных видов должны идти впереди выводов о временных равенстве и неравенстве. Причины тому следующие. Во-первых, время является непрерывным и дискретным и потому представляет собой смесь  
 20 величины и количества. Во-вторых, неизменное должно идти впереди изменяющегося. В-третьих, равенство и неравенство первых двух видов рассматриваются как свойства первой сущности, а временные — лишь как ее возрастные видоизменения.

### II.12–13.1.б.3. Ответ на третий вопрос

*Какой смысл в применении к внутрикосмическим богам имеют предикаты «равное» и «неравное», а также «большее» и «меньшее»?*

372. На третий вопрос <Прокл> пытается ответить многими  
 25 способами. Прежде всего необходимо рассмотреть соотношение  
 III,162 единого с самим собой. Равным самому себе оно оказывается, поскольку является неделимым, тем, что оно есть, в совокупности — за исключением лишь некоей соотнесенности, которая обладает своего рода двойственностью. Поэтому единое делится на целое и части или на объединенное и множественное, и в результате его можно рассматривать как то, что больше или меньше самого себя. Что же касается соотношения единого  
 5 с другим, то <Прокл> вполне убедителен, когда утверждает, что единое равно другому потому, что оно властвует над одним космическим уделом, больше другого оно потому, что превосходит этот удел по своему *достоинству и силе* <sup>(1)</sup>, а меньше другого оно отнюдь не вследствие своей неделимости (ибо данное свойство скорее превращает его в большее или даже в нечто лучшее, чем  
 10 большее), а потому что внутрикосмический бог весь и в целом оказывается чем-то составным, единое же — лишь одна его составная часть, а другие части более многочисленны, чем единое. Вернее, они не просто более многочисленны: если предположить, что внутрикосмический бог состоит из единого и другого, следует считать, что другое как его часть больше единого. Ведь оно в свой черед включает в себя множество частей, например материю, телесный эйдос, природу, всяческую жизнь, располагающуюся в положенном ей в основу, а также душу и ум,  
 15 в то время как единое следует считать существующим отдельно,

<sup>(1)</sup> Платон. Государство, VI, 509b9–10.

самостоятельно. Но даже если мы соотнесем единое с умом и душой, все равно другие части внутрикосмического бога окажутся чем-то большим, чем единое, ибо эйдосы в сфере другого, из которых состоит телесный удел, куда больше по своему числу. И пожалуй, если бы мы понимали неделимость как лишенность объема, смысл данного рассуждения оказался бы еще более глупым.

И может быть, <Проклу> стоило бы сопоставлять единое 20 с другим точно так же, как он соотносит его с самим собой. Если считать единое нерасторжимым, необходимо выяснить, равно ли оно нерасторжимому космическому уделу, поскольку им соответствует одно и то же число мер, а если понимать единое и космический удел как целое, разделяющееся на части, нужно выяснить, больше ли целое, соответствующее единому, III,163 целого, связанного с космическим уделом, и меньше ли каждая часть единого соответствующей части космического удела. В самом деле, если связывать великость и малость с понятием раздельности, необходимо считать, что объединенность скорее соответствует единому, а раздельность — космическому уделу; следовательно, раздельность меньше в едином и, стало быть, 5 ему соответствует малость. Действительно, лишь при таком подходе будет иметь смысл сопоставление того, что скорее является большим, с тем, что по преимуществу оказывается меньшим.

Далее, возможно, все вещи, которые могли бы существовать, безусловно, должны в каком-то смысле присутствовать в высших чинах. И равенство в едином и в другом оказывается одноименным, а предикаты «больше» и «меньше» в сфере единого 10 имеют более строгий смысл, чем в сфере другого. Примерно то же самое, как мы говорили выше <sup>(1)</sup>, касается и инаковости. И большим можно было бы назвать единое само по себе, а меньшим — лишь единое, располагающееся в участвующем в нем. Пожалуй, кто-нибудь мог бы предложить еще и вот какой подход. Высшие боги не привходят в соответствующие им космические уделы как целые, в том виде, в каком они существуют 15 на самом деле, более того, они вообще не привходят в последующее, а, напротив, сохраняют собственное превосходство над ним. Боги же, рассматриваемые сейчас, вследствие присущей им *крайней раздельности* <sup>(2)</sup> обладают всем, что они имеют, только в выходе за свои пределы. Поэтому они связывают весь свой промысел с тем, о чем они пекутся, ибо они соразмерны 20

<sup>(1)</sup> См.: Наст. соч., III, р. 106.19–23. <sup>(2)</sup> Платон. Законы, X, 903b9.



- объектам своей заботы. Именно в данном отношении они оказываются равными последним. Однако, поскольку единое и бог по своей природе лучше того, что происходит от них, их следует считать большими, чем их потомки — рождающиеся как внутри, так и вне их. С другой стороны, поскольку бог в каком-то смысле занимает то же положение, что и появляющееся от него как внутри, так и вне, и входит в его число, вследствие своего равенства этому появляющемуся, он оказывается чем-то меньшим, нежели другое, ибо он представляет собой нечто подобное единому, располагающемуся в сфере многого и принадлежащему к вещам одного порядка с каждым предметом, входящим в состав этого многого, или нечто подобное пределу, находящемуся в ограниченном им.

#### II.12–13.1.б.4. Ответ на четвертый вопрос

*Могут ли многие боги повелевать одним космическим уделом и один бог властвовать над многими космическими уделами?*

- III,164 373. На четвертый вопрос ответ, по сути, уже был дан выше<sup>(1)</sup>. Поэтому сейчас давайте только подведем краткий итог сказанному. Разумеется, одним телом должна руководить одна душа, одной душой — один ум, а одним умом — одна генада, точнее всего выражающая его свойства и выступающая по отношению к нему как наиболее общий род. Об этом свидетельствует Тимей, утверждающий, что демиург расположил в одной
- 5 душе один ум, а в одном теле — одну душу<sup>(2)</sup> 723. На основании всего сказанного имеет смысл также соотносить с одной душой одно тело. И если в солярном, в лунном или в каком-то другом божественном теле одновременно располагается большее число богов, то они сочетаются с ним множеством способов: они
- 10 существуют либо в качестве причины, либо в смысле сопричастности, либо в наличном бытии. И только один бог среди них всех оказывается общим, а другие являются частными, они разделяют между собой вверенный его попечению единый космический удел.

<sup>(1)</sup> См.: Наст. соч., I, р. 10.2 и далее. <sup>(2)</sup> См.: Платон. Тимей, 30b4–c1.

## II.12–13.1.б.5. Ответ на пятый вопрос

*Лучше ли равенство, чем неравенство, или наоборот?*

374. Далее, на пятый вопрос мы ответим вот как. Поскольку большее и меньшее, вместе взятые, когда они сходятся в одной точке, образуют целостную плерому единого, в рамках которой мы обнаруживаем равное <sup>(1)</sup>, ясно, что равенство лучше любого неравенства. В самом деле, неравенство подразумевает раздельность, а равенство — единство, единство же лучше раздельности. Кроме того, любой внутрикосмический бог всегда обретает собственную специфику, будучи соразмерным назначенному ему космическому уделу; такой его соразмерности соответствует равенство. Стало быть, равенство является главной характеристикой рассматриваемого единого. Поэтому оно лучше неравенства. Наконец, математики <sup>724</sup> полагают, что равенство является словно матерью всех отношений неравенства. Действительно, все возможные отклонения, обуславливающие собой неравенство, всегда представляют собой отклонения именно от равенства. Поэтому среди соотношений, соответствующих неравенству, первое место занимает соотношение типа «больше». Например, оценка соотношений типа «пролог—иполог» основывается на суждениях «превосходящее равенство» и «не достигающее равенства» <sup>725</sup>.

## II.12–13.1.б.6. Ответ на шестой вопрос

*Что такое великость и малость, которые рассматривает Парменид, почему он проводит их аподиктическое рассмотрение именно сейчас и по какой причине он называет их видами, а не родами?*

375. На шестой вопрос мы дадим следующий ответ. <Парменид> рассматривает великость и малость, а также равенство именно сейчас, потому что, хотя они существуют и в высших чинах, в явном виде они проявляют себя лишь в чине, изучаемом ныне, поскольку только в зримом космосе возникает трехмерная пространственная протяженность. Здесь, где эта протяженность ярче всего выражена, ее уже можно как-то определить. Стало быть, именно сейчас следует рассматривать великость и малость, а также соотношение, промежуточное между этими двумя, их вершину и высший чин, поскольку

<sup>(1)</sup> См.: Платон. Парменид, 149d8–150e5.

соответствующие соотношения свойственны предметам, обладающим объемом и протяженным в трех измерениях и, следовательно, в согласии со своей сущностью имеющим величину. Вот почему в рассуждении возникает необходимость провести аподиктическое рассмотрение предикатов «больше», «меньше» и «равно», то есть обосновать факт, что соответствующие объекты гипостазированы в сфере умопостигаемых сущностей <sup>(1)</sup>, чтобы никто не подумал, будто они оказываются всего лишь телесными свойствами и не имеют никакого отношения к единому. <Парменид> называет великость и малость видами <sup>(2)</sup> в том же смысле, в каком кто-нибудь мог бы именовать их парадигмами. На самом деле они, разумеется, являются родами, то есть наиболее общими видами, ибо роды и есть общие виды.

### II.12–13.1.б.7. Ответ на седьмой вопрос

*Какие Парменид делает логические выводы, сколько их и по какой причине он располагает их в представленном порядке?*

376. На седьмой вопрос мы ответим так. Всего логических выводов шесть. Сначала <Парменид> доказывает, что единое равно другому <sup>(3)</sup> и самому себе <sup>(4)</sup>; это первая диада логических выводов. Затем он показывает, что единое больше и меньше самого себя <sup>(5)</sup>; такова вторая диада выводов. В заключение он доказывает, что единое больше и меньше другого <sup>(6)</sup>; это третья пара логических выводов. Причиной такой последовательности логических выводов, разумеется, является тот факт, что доказательство в этом случае идет по прямому пути. Пожалуй, кто-нибудь, исследуя природу действительных предметов, мог бы отметить еще и вот какой момент. На первое место среди логических выводов, касающихся всех возможных соотношений вещей, мы ставим равенство, потому что оно представляет собой наилучшее из таких соотношений. Из логических выводов, посвященных равенству, равенство единого другому <sup>(7)</sup> мы поставили на первое место, а его равенство самому себе <sup>(8)</sup> — на второе, поскольку внутрикосмические боги обладают бытием по преимуществу в соотнесенности с другим. Напротив, логические выводы о неравенстве единого самому себе были сделаны

<sup>(1)</sup> См.: Платон. Парменид, 149e8–150a1. <sup>(2)</sup> См.: Там же, 149e9. <sup>(3)</sup> См.: Там же, 150d4–8. <sup>(4)</sup> См.: Там же, 150e1–4. <sup>(5)</sup> См.: Там же, 151a1–2. <sup>(6)</sup> См.: Там же, 151b4–5. <sup>(7)</sup> См.: Там же, 150d4–8. <sup>(8)</sup> См.: Там же, 150e1–4.

раньше выводов о его неравенстве другому <sup>(1)</sup>, чтобы рассуждение завершилось на рассмотрении соотношения единого с другим, с которого оно и началось. И по-видимому, поскольку великость и малость несут на себе наиболее яркий отблеск телесности, <Парменид> предпочел провести их аподиктическое рассмотрение в самом начале, дабы подчеркнуть, что они исходно располагаются в сфере единого, вдалеке от тел; таким образом, мы должны считать великость и малость даже в сфере другого в каком-то смысле бестелесными объектами, поскольку, рассматривая их, мы всегда должны ставить рядом с другим единое. Шесть логических выводов вместо четырех получилось, потому что отношения неравенства <Парменид> разделил на два типа: «больше» и «меньше»; таким образом, эти логические выводы представляют собой результат выхода за свои пределы демиургической тетрады <sup>726</sup>.

### II.12–13.1.6.8. Ответ на восьмой вопрос

*Каков ход доказательств Парменида и не нуждаются ли они в каких-либо дополнительных пояснениях?*

377. В заключение необходимо ответить на восьмой вопрос. В рамках первого силлогизма <Парменид> сперва отрицает применимость к единому предиката «малость» <sup>(2)</sup>, а затем — и предиката «великость» <sup>(3)</sup>. В итоге он приходит к заключению, что к единому применим предикат «равенство» <sup>(4)</sup>. Следовательно, в данной связи нужно ответить вот на какие вопросы. Во-первых, почему <Парменид> приходит к применимости к единому предиката «равное», основываясь на отрицаниях других возможных соотношений? Во-вторых, почему он отвергает применимость к единому предиката «великость», основываясь на отрицании применимости к нему предиката «малость», а не наоборот? В самом деле, если следовать аргументации <Парменида>, можно было бы сделать вывод, что в едином не могло бы существовать и большее, если бы не было равенства, ибо великость должна присутствовать либо в целом, либо в части, а оба эти предположения <при отсутствии равенства> оказываются неверными, точно так же, как гипотезы о существовании в целом и в части малости <без равенства> <sup>727</sup>. В-третьих,

<sup>(1)</sup> См.: Платон. Парменид, 150e5–151a2; 151b1–5. <sup>(2)</sup> См.: Там же, 150a1–b7.

<sup>(3)</sup> См.: Там же, 150b8–сб. <sup>(4)</sup> См.: Там же, 150d4–8; 150e1–4.

- разве данное доказательство не замыкается в порочный круг? Действительно, могло бы, пожалуй, создаться впечатление, будто <Парменид> на том основании, что единому не свойственно равенство, доказывает, что оно не будет великим и малым, а опираясь на последний тезис — что оно оказывается равным<sup>(1)</sup>. Следовательно, данное рассуждение противоречит самому себе, ибо оно гласит: если единое не является равным, оно будет равным.

- Итак, на первый вопрос мы дадим вот какой ответ. Равенство предшествует неравенству. Следовательно, <Парменид> поступает совершенно естественно, когда, давая единому апофатическое определение «неравное», он тем самым обосновывает его катафатическое определение «равное». Ведь общепринятый подход как раз и состоит в том, чтобы делать катафатические выводы о лучшем на основании <отрицания> худшего.

- На второй вопрос мы ответим так. Классификация, проводимая <Парменидом> при построении данного силлогизма, ничего не дает в плане исследования понятия «большее»<sup>728</sup>. Ведь вполне очевидно, что большее не может присутствовать ни в целом (ибо оно больше целого), ни уж тем более в части. Напротив, в отношении меньшего может создаться впечатление, будто оно способно располагаться в части, а значит, и в целом. Однако и в той, и в другом оно должно находиться только наряду с равенством, в то время как большее, похоже, будет превосходить равенство. И пожалуй, более правдоподобным следовало бы считать вот какое предположение. Равенство, как и малость, содержится в большем, и потому, когда отрицается бытие единого большим, необходимо отвергнуть и его возможность быть равным. А еще лучше было бы учесть природу действительных предметов и прийти к выводу, что <Парменид> в своем рассуждении движется от худших соотношений к высшему — к равенству, и одновременно доказывает, что равенство куда ближе по своей сути к большему, чем к меньшему; стало быть, меньшее оказывается наихудшим соотношением в изучаемой триаде. Следовательно, специфика малости состоит отнюдь не в неделимости; ее сущность оказывается разделенной и потому низшей, в то время как сущность великости является объединенной. Стало быть, в своем рассуждении мы переходим от разделенной сущности через объединенную к составной, объединенной и разделенной, то есть к сущности равенства.

<sup>(1)</sup> См.: Платон. Парменид, 150d4–e4.

Наконец, на третий вопрос мы ответим так. Не следует думать, будто <Парменид> начинает с отрицания бытия единого равным, чтобы отвергнуть применимость к нему предикатов «великость» и «малость». Он показывает, что эти предикаты неприменимы к единому, опираясь на рассмотрение их собственной природы, и его целью является доказательство того, что единому свойственно равенство. И если подойти к данному вопросу с точки зрения действительных предметов, можно сделать вывод, что <Парменид> считает сущность равенства смешанной, причем такой, что в ее состав не может входить ни отдельно взятая малость (поскольку <даже бесконечное множество малостей> не создаст равенства), ни великость сама по себе, ибо последняя всегда должна существовать как логическая противоположность малости. И, чтобы никто не подумал, будто, даже если равенство вообще не является малостью, какое-то частное равенство вполне может ею оказаться, и потому, строго говоря, равенства не существует, но имеются лишь малость и великость, <Парменид> выдвинул тезис, что малость не присутствует ни в составном целом, ни в части. Далее, выше он доказал, что великость и малость существуют <sup>(1)</sup>, а сейчас — что в едином присутствует равенство, ибо в противном случае другие соотношения не могли бы существовать. И то, что <Парменид> понимает равенство как нечто смешанное по своей сущности, он демонстрирует в следующей своей фразе: *«Далее, и само единое будет находиться в таком же отношении к самому себе; поскольку оно не содержит ни великости, ни малости, оно не будет <превосходиться собой> и превосходить себя, но, будучи равной меры, окажется равным самому себе»* <sup>(2)</sup>. Таким образом, предметы, которые делятся внутри себя на превосходящее и превосходимое, должны быть большими и меньшими; пояснения по этому поводу <Парменид> даст ниже.

Данный силлогизм основывается на понятии самогипостазирующегося <sup>729</sup>. Действительно, при отрицании применимости к единому предикатов «большее» и «меньшее» обнажается (ἀνεγχεῖσθαι) свойственное ему равенство. Напротив, второй силлогизм <sup>(3)</sup> опирается на применимость к единому предиката «находящееся в себе самом», а третий <sup>(4)</sup> — на применимость к нему предиката «располагающееся в другом». Действительно, все пребывающее в себе самом оказывается одновременно

<sup>(1)</sup> См.: Платон. Парменид, 149d9–150a1. <sup>(2)</sup> См.: Там же, 150e1–4. <sup>(3)</sup> См.: Там же, 150e5–151a2. <sup>(4)</sup> См.: Там же, 151a2–b5.

- и объемлющим, и объемлемым, то есть бóльшим и меньшим. Находящееся же в другом будет только объемлемым, даже если оно  
5 содержит другое в себе.

- В данной связи необходимо ответить на следующие вопросы. Во-первых, почему <Парменид> основывает свои логические выводы на применимости к единому предикатов «находящееся в себе самом» и «располагающееся в другом»? Во-вторых, почему единое, пребывающее в себе самом и в другом, само не оказывается бóльшим и меньшим? В-третьих, почему <Парменид> сделал на основании применимости к единому предиката «располагающееся в другом» два вывода: единое охватывается  
10 другим, а другое содержится в едином?

- Итак, на первый вопрос мы дадим вот какой ответ. Непосредственной парадигмой для сущности, обособленно вершащей промысел о последующем, является великий Крон. Специфический для него предикат «находящееся в себе самом» обуславливает обособленность такой сущности, а предикат «располагающееся в другом» — ее промысел о последующем. Дополнительным свидетельством в пользу данного подхода является стремление <Крона> удержать своих детей в себе самом <sup>730</sup>. Отсюда, по мнению иератиков <sup>731</sup>, берет начало миф о том, что Кроновы демоны подстерегают детей, стремясь съесть их; в этом проявляется их стремление к мести <sup>732</sup>. Таким образом, способность единого охватывать все и охватываться всем берет начало в чине Крона.

- На второй вопрос мы ответим так. <В чине Крона> единство охватывающего и охватываемого оказывается невыразимым, и потому <Парменид> утверждает, что единому, располагающемуся в этом чине, соответствует предикат *находящееся в самом себе* <sup>(1)</sup>, а не *о х в а т ы в а ю щ е е* самое себя, хотя это же единое оказывается и охватываемым. Стало быть, оно, если позволено так выразиться, свержавно самому себе.

- На третий вопрос мы дадим следующий ответ. <Парменид> сделал два логических вывода, потому что равенство единого другому подразумевает пребывание другого в едином. В самом деле, равные предметы взаимно охватывают друг друга. Например, согласно «Тимею», демиург не только заключил душу в тело <sup>(2)</sup>, но и поместил в душу ум <sup>(3)</sup>, более того, он вынудил ее следовать круговращению ума <sup>(4)</sup>. Похоже, <Парменид>  
III,170

(1) Платон. Парменид, 145e5. (2) См.: Платон. Тимей, 30b4–5. (3) См.: Там же, 43a3–4. (4) См.: Там же, 44d3–5.

учитывает еще одно обстоятельство: необходимость для любой вещи находиться где-то; опираясь на этот тезис, он приходит к выводу, что единое и другое располагаются друг в друге <sup>5</sup> (1). Данную посылку он опять-таки почерпнул из рассуждения, посвященного чину <Крона>; на логических выводах, сделанных в ходе этого рассуждения, он основывает здесь все свои <доказательства>. Действительно, рассматривая единое, соответствующее чину <Крона>, <Парменид> впервые выдвинул тезис, что оно должно где-то находиться, ибо, не располагаясь нигде, оно оказалось бы ничем <sup>(2)</sup>. И подобный подход совершенно естествен, поскольку это единое является первым, чему можно приписать предикаты «находящееся в себе самом» и «располагающееся в другом» <sup>(3)</sup>. Приняв бытие в другом за некое общее свойство, мы можем объединить рассуждения, касающиеся пребывания в предшествующем и в последующем. Пример расположения в другом второго вида — это нахождение умопостигаемого в собственном для него уме, а первого — пребывание ума в соответствующем ему умопостигаемом. Таково просто бытие в себе самом и в другом. Стало быть, если бы данное единое не находилось в себе самом или в другом, оно оказалось бы ничем, ибо в чине <Крона> то, что есть, всегда находится в себе самом или в другом, а не располагающееся нигде оказывается ничем. Следовательно, если бы внутрикосмическое единое не находилось ни в себе самом, ни в другом, хотя бы и будучи больше или меньше самого себя или другого, оно также оказалось бы ничем. И раз другое не может пребывать в себе самом, оно, разумеется, находится в другом себе — в едином. В самом деле, за первым единым, располагающимся в себе самом и в другом, идут единое, просто пребывающее в себе самом, и единое, находящееся в худшем; существует и худшее, располагающееся в лучшем. Во всех названных предметах частным образом воплощается единое превосходство высшего единого. <sup>10</sup> <sup>15</sup> <sup>20</sup>

Вот что следует сказать по этому поводу. Все остальные вопросы <Прокл> рассмотрел вполне удовлетворительно; это касается не только непрерывного, но и дискретного равенства. III,171 Давайте только подчеркнем, что логические выводы, посвященные равенству последнего рода, соответствуют блуждающим небесным богам. В самом деле, написанное нами верно в применении к равенству обоих названных видов — разве только

(1) См.: Платон. Парменид, 151a7–b1. (2) См.: Там же, 145e1–2. (3) См.: Там же, 145b6–7; e5.



- нужно заменить термин «величина» на «количество»; об этом мы  
 5 уже говорили <sup>(1)</sup>. Давайте теперь перейдем к последнему божественному устроению.

II.14. О последнем устроении  
 (об устроении подлунных богов)  
 («Парменид», 151e3–155d5)

II.14.1. Пятнадцать вопросов и ответов

II.14.1.a. Перечень вопросов

378. Вот какие вопросы следует рассмотреть при изучении последнего божественного устроения.

Во-первых, <верно ли> мнение <Прокла>, будто <логические выводы, что единое старше и моложе самого себя и другого, а также равно по возрасту самому себе и другому в плане бытия и становления,> соответствуют душевной сущности?

- 10 Во-вторых, посвящены ли логические выводы здесь божественному своеобразиею?

В-третьих, соответствуют ли эти логические выводы прежде всего подлунным богам, руководящим становлением?

В-четвертых, сколько <Парменид> делает логических выводов и каковы они? Почему их именно столько и почему они располагаются в приведенном порядке?

- 15 В-пятых, почему <Парменид> здесь рассматривает не только бытие, но и становление?

В-шестых, почему и в данном случае <Парменид> прибегает к апофатическим определениям?

- III,172 В-седьмых, необходимо выяснить точный смысл слов «единое одновременно становится и моложе, и старше себя» <sup>(2)</sup>.

В-восьмых, почему <Парменид> при изучении данного чина сперва рассматривает соотношение единого с самим собой, а уже затем — с другим?

- 5 В-девятых, верно ли то, что <Прокл> говорит о времени: независимо ли оно <от космоса> и лучше ли оно, чем Всё, как вечность лучше живого-в-себе, и если да, то почему?

В-десятых, где располагается исток времени? В чине ли промежуточной божественности <sup>733</sup> или в демиургическом чине?

<sup>(1)</sup> См.: Наст. соч., III, р. 159.1–18. <sup>(2)</sup> См.: Платон. Парменид, 152a7–b1.

В-одиннадцатых, почему время, будучи делимым, состоит из неделимых настоящих моментов и почему оно оказывается одновременно непрерывным и дискретным? 10

В-двенадцатых, в каком смысле существует время? Действительно, в той мере, в какой оно существует, оно является не временем, а, например, настоящим моментом, в той же, в какой оно оказывается временем, оно не существует<sup>(1)</sup>.

В-тринадцатых, необходимо провести общее рассмотрение того, как именно следует понимать предикаты «моложе», «старше» и «равно по возрасту» в применении к единому по отношению к нему самому и к другому. 15

В-четырнадцатых, если «было», «есть» и «будет» и вообще последовательные части времени не должны выражать специфические черты лучших родов, как полагает <Прокл>, то характеристиками каких объектов они являются? И почему <Парменид>, после того как он уже сформулировал все логические выводы выше одним способом, еще раз повторяет их, словно вновь начав рассуждения с начала<sup>(2)</sup>, как если бы он перешел к рассмотрению другой природы? 20

Наконец, в-пятнадцатых, почему в заключение <Парменид> возвращается к рассмотрению первых среди всех логических выводов о божественном? III,173

#### II.14.1.6. Пятнадцать ответов

##### II.14.1.6.1. Ответ на первый вопрос

*Почему неверен подход Прокла, согласно которому данное рассуждение посвящено душевной сущности?*

379. Давайте теперь последовательно ответим на каждый из заданных вопросов, начав с самого первого. Итак, что рассуждение Парменида здесь посвящено вовсе не душе, можно было бы, пожалуй, понять, если учесть вот какие обстоятельства. Во-первых, <Парменид> дал характеристику сверхкосмическому, <свободному> и внутрикосмическому (точнее, двум небесным) устройствам богов при посредстве предикатов «подобие» и «неподобие»<sup>(3)</sup>, «соприкосновение» и «несоприкосновение»<sup>(4)</sup>, «равенство», «великость» и «малость» <по величине>, 5

<sup>(1)</sup> См.: Аристотель. Физика, Δ.10, 217b30–218a30. <sup>(2)</sup> См.: Платон. Парменид, 155c4–7. <sup>(3)</sup> См.: Там же, 147c1–148d4. <sup>(4)</sup> См.: Там же, 148d5–149d7.

10 а также «равно», «больше» и «меньше» <по числу> <sup>(1)</sup>. Эти идиомы, разумеется, вполне подходят и для описания души, соответствующей сверхкосмическим, свободным, неподвижным и блуждающим богам; четыре названных устройства будут отличаться друг от друга именно данными символами, ибо специфические черты сущностей, связанных с собственными для них устройствами, оказываются теми же самыми, что и у этих устройств.

15 Во-вторых, Парменид, очевидно, считает, что единое, которое он рассматривает во второй гипотезе, может быть постигнуто при посредстве ощущения и служит предметом мнения, а также науки; оно познаваемо <sup>(2)</sup>. Какой же из логических выводов этой второй гипотезы мы можем считать посвященным объектам мнения или чувственного восприятия? Разумеется, тот, где даются отправные точки для учения о божественной телесности. Следовательно, рассуждение <Парменида> должно завершаться рассмотрением отнюдь не божественных душ, а божественных тел. Поэтому мы не могли бы, по справедливости, считать, будто последние логические выводы второй гипотезы соответствуют божественным душам.

III,174 Наконец, в-третьих, Парменид в своем рассуждении, похоже, никогда не движется вспять и не возвращается на вершины (*εἰς τὸ ἄναντες*), напротив, он всегда спускается в низины (*πρὸς τὸ κοιλότερον*). Почему же тогда, пройдя весь свой путь в рассуждениях и достигнув низшего чина, он вновь принимается за обсуждение предшествующего, сверхкосмического устройства, словно полагая для своего рассмотрения другую отправную точку, а затем вновь переходит к последующему? <sup>734</sup> Вот какие соображения по данному поводу следует сейчас учесть.

#### II.14.1.6.2. Ответ на второй вопрос

*Описывают ли логические выводы, которые делает здесь Парменид, специфические черты внутрикосмических богов?*

380. Впрочем, пояснения по тому поводу, что логические выводы, которые делает здесь <Парменид>, соответствуют одному из божественных устройств, мы уже давали выше <sup>(3)</sup>.

5 Сейчас давайте только добавим следующее. <Во-первых,> временные символы, упоминаемые <Парменидом> <sup>735</sup>, представляют собой ссылку на некие виды и роды. Таким образом, на

<sup>(1)</sup> См.: Платон. Парменид, 149d9–151b7. <sup>(2)</sup> См.: Там же, 155d6. <sup>(3)</sup> См.: Наст. соч., III, р. 159.5–18; р. 173.5–174.2

основании соответствующих сущностей следовало бы дать характеристику некоему божественному устройению. Во-вторых, любое своеобразие в своем первом воплощении берет начало в сфере божественного <sup>(1)</sup>. Стало быть, и предикаты «моложе», «старше» и «равно по возрасту» будут изначально восходить к некоему божественному чину. В-третьих, время само по себе 10  
оказывается богом и теурги дают ему категориальное определение при посредстве тех же предикатов, которые упоминает <Парменид> <sup>736</sup>. Времени, со своей стороны, свойственно быть моложе и старше <самого себя и другого>, кроме того, оно оказывается причиной возникновения для возникающего. Таким образом, и в этом смысле логические выводы, которые делает <Парменид>, прежде всего соответствуют некоему божественному чину. Наконец, в-четвертых, если Всё оказывается сферой возникновения и уничтожения, стало быть, должны существовать эйдосы возникновения и уничтожения. Парменид уже 15  
давно говорил об этом <sup>(2)</sup>. Данный факт, разумеется, следует соотнести с тезисом, что боги оказываются причинами природы Всего; кроме того, они руководят этой природой. Стало быть, имеет смысл утверждать, что логические выводы, которые здесь делает <Парменид>, описывают специфические черты внутрикосмических богов.

#### II.14.1.б.3. Ответ на третий вопрос

*Надлежащим ли образом логические выводы, которые делает Парменид, описывают подлунных богов, властвующих над становлением?*

381. На третий вопрос следует дать вот какой ответ. Во-первых, если предыдущие два вида равенства соответствуют небесным богам, логические выводы, посвященные времени, очевидно, представляют собой священные символы поднебесных богов. Во-вторых, коль скоро эти логические выводы опираются на понятия возникновения, уничтожения и возрастного изменения, ясно, что они имеют смысл только применительно к подлунным сферам, поскольку соответствующие им специфические черты впервые появляются в чине генесиургических <sup>737</sup> или вообще подлунных богов. В-третьих, коль скоро <Парменид> проводит аподиктическое рассмотрение сущностей и опирается в своем доказательстве он также на исследование 5

<sup>(1)</sup> См.: *Дамаский Диадокх*. О первых началах, III, р. 81.18–19. <sup>(2)</sup> См.: *Платон*. Парменид, 136b5–6.

- сущностей, значит, он не считает время всего лишь энергией, а полагает, что оно является сущностью. Действительно, предикаты «моложе» и «старше» представляют собой ссылку на свойства самих сущностей, и можно строго доказать, что именно сущность в подлунной сфере представляет собой то, чему
- 10 свойственны возрастные изменения. Напротив, хотя на небе время также оказывается сущностью, эта сущность остается неизменной и всегда самотождественной; способность же сущности к возрастным изменениям со всей ясностью прослеживается только в нашем мире <sup>738</sup>; заметим также, что любые символы всегда категориально определяют ту сферу, в которой они обладают наибольшей властью. В-четвертых, необходимо учесть, что время, которое мы обычно и считаем таковым,
- 15 представляет собой последовательность ночей и дней; таково время в подлунной сфере. Как раз поэтому Тимей утверждает, что *Земля поставлена стражем ночи и дня* <sup>(1)</sup>. В-пятых, теологи обычно называют молодыми или старыми богов, появляющихся в нашем космосе, а отнюдь не проистекающих
- 20 из высших божественных последовательностей. Ссылками на таких богов, находящихся в сфере отдельных вещей, полны орфические и отеческие теологии. *На шестом же колене* <sup>(2)</sup> рассматриваемые логические выводы соответствуют подлинным богам. Парменид, последовательно исследуя различные божественные устройства, наконец достиг в своем рассуждении данного. Подлунный космос является последним среди всех. Об этом
- 25 свидетельствуют сами боги <sup>739</sup>, учения философов и даже, если позволено так выразиться, чувственное восприятие.

#### II.14.1.б.4. Ответ на четвертый вопрос

*Сколько Парменид делает логических выводов, каковы эти выводы, почему он сделал их именно столько и почему расположил в приведенном порядке?*

- III,176 382. На четвертый вопрос мы ответим следующим образом. Логические выводы варьируют здесь всеми возможными способами: они разделяются по признакам становления и бытия, оказываются катафатическими и апофатическими, посвящены предикатам «моложе» и «старше», описывают соотношение единого с самим собой и с другим. Всего логических выводов,

(1) Платон. Тимей, 40b8–c2. (2) Орфика, фр. 14 = Платон. Филеб, 66c8–9.

если ограничиться равенством по возрасту, двенадцать, а если 5  
вместо предиката «равно по возрасту» рассматривать предика-  
ты «не моложе» и «не старше» — шестнадцать <sup>740</sup>. Столько же их,  
по всей видимости, насчитывает и <Прокл>. Почему логических  
выводов так много? Скорее всего, потому, что становлению со-  
ответствует многосоставное и рассеянное множество, потому,  
что в его рамках можно усмотреть как собственно становление, 10  
так и бытие, потому, что к нему применимы катафатические  
суждения, «описывающие рождение вещей, обладающих тем  
или иным» эйдосом, «а также апофатические, которые мож-  
но связать» с гибелью как лишенностью <эйдоса>, и, наконец,  
потому, что вещам, обладающим возрастом, свойственны изме-  
нения трех видов <sup>741</sup>. Вследствие всех перечисленных причин  
и возникает все многообразие вещей, располагающихся в ста-  
новлении, каковым и соответствует множество логических вы-  
водов, посвященных становлению. Далее, Платон, по всей види-  
мости, стремится подчеркнуть, что в подлунном космосе небес- 15  
ная гексада <sup>742</sup> удваивается. И халдеи сообщают, что поднебес-  
ных родов в два раза больше, чем небесных <sup>743</sup>. Если же пре-  
дикат «равно по возрасту» мы разделим на два апофатических  
определения, то получится шестнадцать логических выводов,  
символизирующих завершающую стадию выхода за свои пре-  
делы, берущего начало с демиургической тетрактиды <sup>744</sup> и на  
последней ступени воплощающегося в рассматриваемом чине 20  
в сфере *крайней раздельности* <sup>(1)</sup>. В самом деле, четырехуголь-  
ник, в основе которого лежит тетрада, представляет собой ее  
законченное воплощение в развернутом виде <sup>745</sup>.

Почему <Парменид> здесь сперва рассматривает соотно- III,177  
шение единого с самим собой <sup>(2)</sup>, а уже затем — с другим <sup>(3)</sup>,  
хотя выше, начиная с демиургического чина, он поступал на-  
оборот? <sup>(4)</sup> <sup>746</sup> Скорее всего, потому, что его логические выводы  
в данном случае посвящены свойствам, казалось бы присущим  
только смертному, но уж никак не единому. Стало быть, дабы  
мы не подумали, будто эти свойства приписываются единому 5  
лишь потому, что оно связано с другим, а пришли к правильно-  
му заключению, что и такие свойства в плане своего своеобра-  
зия появляются на свет в чине единого, <Парменид> начинает  
их аподиктическое рассмотрение, даже не упоминая о дру-  
гом, и исследует возникновение обсуждаемых свойств в сфере

(1) Платон. Законы, X, 903b9. (2) См.: Платон. Парменид, 152a4–e10. (3) См.: Там же, 153a1 и далее. (4) См.: Там же, 147c2 и далее.

самого единого. Тем самым он показывает, что данные свойства не берут начало в материи или в становлении.

Почему <Парменид>, делая логические выводы, касающиеся соотношения единого с собой, на первое место поставил рассмотрение того, каким становится единое <sup>(1)</sup>, а рассматривая соотношение единого с другим, — каким оно является? <sup>(2)</sup> Вероятно, он стремился начать со становления и закончить на становлении, раз изучаемое единое является генесиургическим. Впрочем, может быть, он пытался подчеркнуть специфику исследуемого единого. Действительно, по отношению к самому себе оно прежде всего оказывается становящимся, а по отношению к другому оно в ничуть не меньшей мере проявляет себя как сущность и сущее. Значит, при описанном порядке логических выводов доказательство идет по более естественному пути.

Далее, почему, рассматривая соотношение единого с самим собой, <Парменид> сперва делает четыре катафатических логических вывода <sup>(3)</sup> 747, а затем — четыре апофатических <sup>(4)</sup> 748, изучая же соотношение единого с другим, он сперва к двум катафатическим выводам, касающимся бытия <sup>(5)</sup>, добавляет два апофатических <sup>(6)</sup> 749, а затем к двум катафатическим, посвященным становлению, — два соответствующих апофатических? <sup>(7)</sup> 750 Скорее всего, он поступает так потому, что раздельность как специфическая черта становления представляет собой причину уничтожения и превращения бытия в небытие, однако со становлением нерасторжимо переплетена сущность (ибо рассматриваемая сущность является генесиургической), а с уничтожением — не-сущность (так как причиной уничтожения в едином оказывается не-сущее, специфическое для рассматриваемого единого). Напротив, среди другого бытие и становление оказываются совершенно разными вещами: вслед за становлением всегда происходит связанное с ним уничтожение, а бытие сосуществует с небытием как предшествующее с последующим.

Почему <Парменид> начал последнюю тетраду логических выводов с апофатических? <sup>(8)</sup> 751 По всей видимости, потому, что, начав с катафатического логического вывода, он стремится и закончить катафатическим, ибо в круге становления

(1) См.: Платон. Парменид, 152a4–b2. (2) См.: Там же, 153a1–154a8. (3) См.: Там же, 152e2–3. (4) См.: Там же, 152e8–10. (5) См.: Там же, 153b6–7; 153d3–4. (6) См.: Там же, 154a1–2. (7) См.: Там же, 154a5–155b8. (8) См.: Там же, 155b4–c4.

движение всегда совершается от рождения к рождению. И может быть, в сфере другого рождение, оказывающееся результатом бытия в возможности, прокладывает себе путь от лишённости эйдоса к обладанию им. Следовательно, рождению должно предшествовать его отрицание. Что же касается бытия, то, поскольку оно является целью становления, оно само по себе не подразумевает какого-либо поступательного движения и впереди него, пожалуй, должно было бы идти не небытие, а становление. Ведь посюсторонняя цель для последнего всегда 15  
противоположна возникновению и уничтожению.

Почему предикат «старше» всегда оказывается наиболее почитаемым? Вероятно, потому, что старшее есть прежде всего предшествующее по времени. Значит, и в доказательстве его следует располагать на первом месте.

#### II.14.1.6.5. Ответ на пятый вопрос

*Почему Парменид здесь рассматривает не только бытие, но и становление?*

383. Почему <Парменид> делает здесь логические выводы, касающиеся не только бытия, но и становления? Таков пятый 20  
вопрос. Скорее всего, потому, что данное единое уже требует появления от него и в нем становления. Оно является последним единым и потому представляет собой своего рода становление космических генад.

#### II.14.1.6.6. Ответ на шестой вопрос

*Почему и в данном случае Парменид прибегает к апофатическим определениям?*

384. Почему <Парменид> при рассмотрении данного единого 311,179  
делает <не только катафатические, но> и апофатические логические выводы? <sup>752</sup> Таков шестой вопрос. Действительно, <Парменид> отнюдь не подготавливает при посредстве апофатических логических выводов окончательный вывод о равенстве по возрасту, наоборот, он делает апофатические логические выводы, основываясь на тезисе о возрастном равенстве <sup>(1)</sup>. Вероятно, он поступает так по следующей причине. Единое в рассматриваемом чине выступает в качестве сущности, однако 5

<sup>(1)</sup> См.: Платон. Парменид, 152e2–7.



- эта сущность является генесиургической, а значит, подразумевает наличие лишенности — без нее становления быть не может. И то, что апофатические логические выводы опираются на тезис о равенстве по возрасту, скорее всего, вполне логично: <Парменид> начинает строить апофатические определения, достигнув высшей точки (ἄρα τῇ ἀκμῇ) в плане возрастных соотношений<sup>753</sup>. Пожалуй, доказательство в данном случае опирается на наиболее ярко выраженное свойство. Разумеется, если лишенность будет присуща единому, находящемуся в высшей
- 10 точке в плане возрастных соотношений, то во всех остальных его возрастных состояниях она тем более будет ему сопутствовать. И может быть, <Парменид> использует в доказательстве апофатические логические выводы, дабы учесть в нем лишенность, приводящую к уничтожению, хотя доказательство в целом посвящено прежде всего лучшему и тому среди рожденного, что находится в высшей точке в плане возрастных соотношений. Поэтому он проводит аналогию между равенством по воз-
- 15 расту и равенством вообще, между «старше» и «больше» и между «моложе» и «меньше». <Парменид> строит рассуждение двумя способами: единое оказывается равным по возрасту, поскольку это состояние является наилучшим; кроме того, оно не будет ни моложе, ни старше, поскольку возрастное равенство представляет собой цель, в то время как состояние «моложе» подразумевает движение к этой цели, а «старше» — удаление от нее.

#### II.14.1.6.7. Ответ на седьмой вопрос

*Каков смысл утверждения Парменида, что единое одновременно становится и моложе, и старше самого себя?*

385. Ответ на седьмой вопрос, по сути, уже был дан вы-
- 20 ше<sup>(1)</sup>, а сейчас давайте добавим только вот что. <Во-первых,> единое в данном случае становится и является чем-то, разумеется, в некотором отношении. Следовательно, если оно добавляет в плане своего бытия некий промежуток времени, по добавлении этого промежутка оно делается старше, а без него — моложе. Однако то, что не имеет какой-либо добавки, входит в состав того, что ее включает. Стало быть, единое как целое будет старше самого себя, которое не выступает в качестве целого. <Во-вторых,> в едином все совершается в один и тот же
- III,180

(1) См.: Наст. соч., III, р. 163.11–26.

момент времени, так что единое в настоящем оказывается одновременно и моложе, и старше самого себя <sup>(1)</sup>, однако моложе оно будет как то, каково оно было в прошлом, а старше — как то, каковым оно станет в будущем. Наконец, в-третьих, вследствие непрерывности времени единое, которое всегда оказывается моложе, неразрывно связано с тем, которое всегда делается старше; время сохраняет свою непрерывность и в тот момент, когда единое одновременно становится и моложе, и старше самого себя.

#### II.14.1.б.8. Ответ на восьмой вопрос

*Почему Парменид при изучении данного чина сперва рассматривает соотношение единого с самим собой, а уже затем — с другим?*

386. И на восьмой вопрос мы, по сути, уже ответили выше <sup>(2)</sup>, когда обсуждали логические выводы. Сейчас давайте только напомним сказанное. Есть опасность принять рассматриваемое единое за другое. Поэтому <Парменид> сперва рассматривает это единое само по себе и в соотносённости с самим собой <sup>(3)</sup>. Кроме того, он <словно замыкает рассуждение в круг, подобный кругу становления,> приводя его конец в соприкосновение с началом. Действительно, и при рассмотрении демиургического единого <Парменид> в первую очередь исследовал его соотношение с самим собой <sup>(4)</sup>.

#### II.14.1.б.9. Ответ на девятый вопрос

*Можно ли согласиться с мнением Прокла, что время не зависит от космоса и что оно лучше, чем Всё, как вечность лучше живого-в-себе?*

387. На девятый вопрос мы ответим вот как. Не следует утверждать, будто время является только независимым <от космоса>; ниже по ходу рассуждения <Прокл> сам вносит поправки в свое мнение. Далее, в каком смысле время будет чем-то лучшим, нежели Всё? Ведь, согласно «Тимею», оно принадлежит к одному роду со зримым Всем <sup>(5)</sup>. И если время относится к одному роду с космосом, стало быть, время, соответствующее этому космосу, оказывается внутрикосмическим, ибо

<sup>(1)</sup> Ср.: Платон. Парменид, 152d2–8. <sup>(2)</sup> См.: Наст. соч., III, р. 177.1–8. <sup>(3)</sup> См.: Платон. Парменид, 151e4–152e10. <sup>(4)</sup> См.: Там же, 146b5–146d1. <sup>(5)</sup> См.: Платон. Тимей, 38b6.

- III,181 в качестве меры оно должно располагаться в измеряемом <sup>754</sup>. Во всяком случае, время само обуславливает подобие демиургемы парадигме. Равным образом, коль скоро *природе живого существа свойственно быть вечной* <sup>(1)</sup>, вечность, которая свойственна живому-в-себе, вовсе не идет впереди него, а располагается в нем. И хотя эта вечность принадлежит к одному роду со всеобщим живым существом, она тем не менее является его мерой и в этом смысле оказывается чем-то, что лучше его. В том же
- 5 самом смысле и время представляет собой нечто, что лучше космоса, поскольку время и космос оказываются вещами одного порядка, однако способность измерять космос является специфической чертой времени <sup>755</sup>.

#### II.14.1.6.10. Ответ на десятый вопрос

*Где располагается исток времени: в чине ли, соответствующем промежуточной божественности, или в демиургическом чине?*

388. А какой ответ мы дадим на десятый вопрос? Вероятно, самым правильным был бы вот какой: эта проблема из числа тех, которые человеческий рассудок не в силах решить. Точно так же, например, ни один человек сам не мог бы да-
- 10 же предположить, что исток души располагается в чине Геа-ты <sup>756</sup>, ибо это знание даровано нам богами <sup>(2)</sup>. Следовательно, если мы должны все-таки дерзнуть и высказать наше, хотя бы и сугубо человеческое мнение, то, мне кажется, время, выступающее в качестве истока, относится вовсе не к чину Великой богини <sup>757</sup>, а скорее к демиургическому. Я могу в этой связи высказать вот какие соображения. <Во-первых,> специфика времени связана отнюдь не с животворением, а с демиургией,
- 15 поскольку оно способно измерять эйдосы. И данному тезису никак не противоречит тот факт, что время отмеряет движение души. Действительно, способность к различению, исток которой располагается в демиургическом чине, позволяет вынести суждение в числе прочего и о душе, а ощущение, исток которого также находится в названном чине <sup>(3)</sup>, сопрягается с природой, словно *свисающей со спины этой богини* (*ἀπαιωρουμένη τῶν τῆς θεοῦ νῶτων*) <sup>(4)</sup> <sup>758</sup>. <Во-вторых,> как гласит «Тимей», демиург,
- 20 создавая душу, прибег к помощи животворящего кратера <sup>(5)</sup>,

(1) См.: Платон. Тимей, 37d3. (2) См.: Халдейские оракулы, фр. 51. (3) См.: Там же, фр. 8.3. (4) Там же, фр. 54. (5) См.: Платон. Тимей, 41d4–5.

время же он сотворил самостоятельно <sup>(1)</sup>; он смог это сделать, поскольку время, выступающее в качестве истока, располагается в его чине. Наконец, в-третьих, парадигмой времени является не первая вечность, а вечность, соответствующая живому-в-себе; мы это уже не раз доказывали <sup>(2)</sup>. Таким образом, время впервые появляется в третьем чине умного, а вовсе не в чине умной жизни, ибо эта жизнь аналогична первой вечности, демиург же есть своего рода живое-в-себе, располагающееся в сфере умного. И даже если время, по мнению Теурга <sup>759</sup>, в каком-то смысле зонально, все равно его символы демонстрируют скорее его родство с демиургом. Примерами таких символов являются предикаты «моложе» и «старше», то, что время есть причина становления для возникающих вещей, или жено-ненавистничество <sup>760</sup>, словно подчеркивающее, что специфика времени никак не может быть связана с животворением или с принадлежностью к женскому полу. Впрочем, пусть все обстоит так, как решит бог, а мы ограничимся сказанным.

#### II.14.1.б.11. Ответ на одиннадцатый вопрос

*Почему время, будучи делимым, состоит из неделимых настоящих моментов и почему оно оказывается одновременно непрерывным и дискретным?*

389. Что касается одиннадцатого вопроса, то кто-нибудь мог бы, пожалуй, высказать недоумение вот по какому поводу. Почему, если времени свойственна протяженность, оно образуется из элементов, лишенных протяженности (ἀβίότατον)? <sup>761</sup> В самом деле, мириады мириад настоящих моментов, сойдясь воедино, способны создать лишь в свой черед непротяженный настоящий момент <sup>(3)</sup>, но никак не полчаса и не сколь угодно малую часть часа. Поэтому ни одна доля времени, даже если делить его до бесконечности, никогда не может оказаться настоящим моментом. Действительно, хотя время бестелесно, оно не является непротяженным. И математическая величина, невзирая на свою бестелесность, тем не менее никак не могла бы быть составлена из точек <sup>762</sup>. Следовательно, необходимо воздержаться от утверждения, будто время состоит из неделимых частей.

<sup>(1)</sup> См.: Платон. Тимей, 38с3–4. <sup>(2)</sup> См.: Наст. соч., I, р. 22.7–10. <sup>(3)</sup> Ср.: Аристотель. Физика, Δ.10, 218a24; 13, 222a12.

Так что же? Разве время не является непрерывным и дискретным, как показывает <Парменид>? <sup>(1)</sup> Разумеется, это так, скажу я, однако данный тезис вовсе не означает, что время состоит из неделимых частей, он лишь подразумевает, что оно образуется из протяженных и дискретных частей. Действительно, по мнению Стратона <sup>(2)</sup> 763, время состоит из частей, которым не свойственно пребывание; стало быть, поэтому они и оказываются дискретными. Каждая часть сама по себе тем не менее непрерывна. Поэтому <время> является своего рода мерой, состоящей из многих мер. Далее, в «Комментарии к „Тимею“» <sup>(3)</sup> 764 мы показали, что поступательное движение времени не может представлять собой последовательность идущих один за другим настоящих моментов, ибо тогда время вообще не могло бы сдвинуться с места, поскольку этих настоящих моментов, всегда примыкающих один к другому, бесконечное множество. Напротив, подобно тому как пространственное перемещение не связано с переходом из одной точки в другую и происходит интервалами или, по словам Аристотеля, скачками <sup>(3)</sup>, время также должно двигаться вперед целыми мерами, отмеряющими соответствующие скачки движения. Такова еще одна причина для принятия предположения, что время состоит из <многих> мер, причем эти меры должны быть разделены свойственными им границами и дискретны. Парменид рассматривает время <sup>(4)</sup> после непрерывной величины <sup>(5)</sup> и дискретного множества <sup>(6)</sup> именно потому, что оно состоит и из мер, и из частей и оказывается и непрерывным, и дискретным.

Однако не будет ли тогда, мог бы спросить кто-нибудь, и движение непрерывным и дискретным, раз и его частям не свойственно пребывание? Скорее всего, на этот вопрос нужно дать положительный ответ. В самом деле, движение представляется непрерывным, если взглянуть на него с точки зрения тела, совершающего его, которому оно принадлежит, но само по себе оно дискретно, ибо делится на скачки, которыми оно происходит. В согласии с истиной, непрерывна лишь величина, и ее непрерывность, свойственная ей всей и в целом, отвергает возможность какой-либо дискретности.

Тот факт, что время слагается из дискретных мер, а не из неделимых настоящих моментов, можно было бы показать

(1) См.: Платон. Парменид, 152b5–c6. (2) См.: Стратон, фр. 82, I Wehrli.

(3) Ср.: Аристотель. Физика, Z.1, 231b15–16. (4) См.: Платон. Парменид, 151e3–155d5. (5) См.: Там же, 149d8–151b7. (6) См.: Там же, 151b7–e2.

и на приводимом <Проклом> примере души. Мышление души непрерывно, а его дискретность проявляется при ее переходах <в высшее состояние>, когда она *созерцает справедливость, созерцает рассудительность, созерцает знание* <sup>(1)</sup>. Стало быть, III,184 находится ли душа в каждом из двух своих возможных состояний в течение лишь одного настоящего момента или в каждом состоянии она покоится на протяжении всего времени? Если верно последнее, то мысли души будут также двигаться скачками <sup>765</sup>. Тогда их изменение во времени должно происходить интервалами, а вовсе не путем перехода от одного настоящего момента к другому. Действительно, в каждый настоящий 5 момент мы имеем дело только с фиксированным срезом мышления (τὸ νενοηκέναι), и лишь во времени происходит мышление как таковое. Дискретность же складывается из частей, соответствующих мышлению и созерцанию. Если бы дело обстояло иначе, душа не могла бы сосредоточить свое внимание на уопости-гаемом в течение сколько-нибудь продолжительного времени; однако это невозможно, ибо тогда в мыслях души присутство-вало бы только движение и не было бы никакого покоя.

Тогда почему Парменид соотносит единое, уже не становя- 10 щееся ни моложе, ни старше, а являющееся таковым, со средоточием становления, с настоящим моментом? <sup>(2)</sup> Когда становящееся достигает этого настоящего момента, оно перестает быть становящимся. И скорее всего, он называет здесь настоящим временем любой отдельно взятый временной интервал, а не границу времени. В самом деле, существует такой интервал 15 времени, который в целом можно было бы считать настоящим, чего нельзя сказать о двух настоящих моментах. И, говоря здесь о настоящем моменте, Парменид как раз и имеет в виду такой интервал. Он показывает это тем, что именует его «время». Ведь он говорит: «А не <старше ли оно,> когда совершается его становление в настоящий момент времени, располагающийся между „было“ и „будет“?» <sup>(3)</sup> Настоящий момент, который <Парменид> понимает описанным образом, обладает протяженностью, он в каком-то смысле является целым и имеет части. 20 <Парменид> подчеркивает это, добавляя: «Ибо то, что непрерывно идет вперед, имеет свойство соприкасаться с обоими моментами, <и с настоящим, и с будущим>; оно оставляет настоящее и захватывает будущее» <sup>(4)</sup>. Следовательно, единое

(1) Платон. Федр, 247d5–7. (2) См.: Платон. Парменид, 152c6–d4. (3) Там же, 152b3–4. (4) Там же, 152c3–6.

- одновременно и соприкасается с настоящим, и оставляет его. Значит, соприкасается оно с одной частью этого настоящего, а оставляет другую. Стало быть, <упоминаемый здесь> настоящий момент может быть разделен на части и потому является самим временем, а не его пределом. Кроме того, становящееся в ходе своего становления проходит некий путь, оно останавливается и воплощается в бытии. Между тем движение и покой, свойственные вещам в нашем мире, совершаются во времени. Следовательно, покаяющееся во времени есть сущее, а движущееся — становящееся. Таким образом, настоящий момент, <рассматриваемый сейчас,> представляет собой интервал времени; из таких интервалов слагается само время. Итак, вследствие смены и своего рода движения временных интервалов время всегда становится все новым и новым; благодаря тому что все интервалы в совокупности располагаются в одном и том же времени, можно говорить о вечном сущем, а раз время всегда становится все новым и новым — о становящемся.

#### П. 14.1.6.12. Ответ на двенадцатый вопрос

*В каком смысле существует время, если в той мере, в какой оно существует, оно является не временем, а, например, настоящим моментом, а в той, в какой оно оказывается временем, оно не существует?*

390. На двенадцатый вопрос мы дадим следующий ответ. Приведенную апорию Аристотеля<sup>(1)</sup> можно разрешить, только выдвинув вот какую гипотезу: настоящим временем является такая временная мера, что, когда она присутствует, стоит настоящее, когда исчезает — прошлое, а когда беспрестанно добавляется — будущее. Следовательно, прошлое и будущее располагаются по две стороны от настоящего, ибо настоящее всегда становится все новым и новым; стало быть, в неизбывном становлении в настоящем воплощается все время. В таком вечном настоящем мы в состоянии узреть, как время измеряет движение или становление вообще. В самом деле, время измеряет движение и становление в том аспекте, в котором они существуют всегда и в целом. Именно по этой причине как целое <время> в настоящий момент вовсе не становится, а существует, ибо в этот момент целым и совокупным оказывается то, что существует лишь иногда. И коль скоро время, становясь, превращается

<sup>(1)</sup> См.: Аристотель. Физика, Δ.10, 217b30–218a30.

во все новые и новые настоящие моменты, становление представляет собой все новые и новые сущие, а поскольку становление всегда оказывается все новой и новой сущностью, время воплощается во все новых и новых настоящих моментах.

### *II.14.1.б.13. Ответ на тринадцатый вопрос*

*Как следует понимать предикаты «моложе», «старше» и «равно по возрасту» при соотнесении единого с самим собой и с другим?*

391. На тринадцатый вопрос мы ответим так. Во-первых, III,186 следует дать определение, что предикаты «моложе» и «старше» соответствуют прошлому и будущему, а «равно по возрасту» — настоящему. Действительно, равенство в каком-то смысле аналогично покою.

Во-вторых, предикат «моложе» можно соотносить с прошлым, а «старше» — с будущим и наоборот. В самом деле, когда одна вещь сравнивается с другой, существующая в прошлом оказывается старше, а располагающаяся в будущем — младше. Когда же вещь сопоставляется с собой, имеет место обратное: в прошлом она оказывается младше, а в будущем — старше. 5 10

В-третьих, давайте подчеркнем, что настоящее время, в котором существует каждая отдельная вещь, стоит на первом месте по своему достоинству, на втором располагается будущее, поскольку оно открывает вещам путь к бытию и предусматривает их наличие в возможности, а на последнем находится прошлое, поскольку настоящее для него уже прошло и оно представляет собой лишенность <бытия>. Следовательно, и из возрастных соотношений равенство по возрасту должно быть наилучшим, а из соотношений, окружающих его, «моложе» лучше, чем «старше», поскольку движение к расцвету предпочтительнее удаления от него. Таково положение дел в области становления. Можно, впрочем, придерживаться и иного подхода и ставить «старше» выше, чем «моложе». 15

В-четвертых, нужно отметить вот какой момент. Когда единому приписывается предикат «моложе», это означает, что оно обновляет и выводит к свету самое себя и другое, а когда ему приписывается предикат будучи «старше», — скрывает и помрачает самое себя и другое. Напротив, когда единому приписывается предикат «равно по возрасту» или «одновозрастное», смысл его состоит в том, что единое удерживает каждую вещь в бытии тем, что она есть в настоящий момент. Разумеется, и сам 20



25 Парменид соотносит с настоящим моментом единое, равное по  
 возрасту <sup>(1)</sup>, а вовсе не то, которое оказывается моложе или стар-  
 III,187 ше. Кроме того, поскольку становление и совершает поста-  
 тельное движение, и в каком-то смысле делает остановки в хо-  
 де такого движения, его покой можно описать при посредстве  
 предиката «равно по возрасту», а движение — при помощи пре-  
 дикатов «моложе» и «старше».

5 В-пятых, единое моложе самого себя как объединенная сущ-  
 ность (ибо объединенное предшествует выходящему за свои  
 пределы), старше самого себя в качестве сущности, совершив-  
 шей выход за свои пределы и разделенной, а равно себе по  
 возрасту как сущность, которой свойственны оба названных  
 состояния. Далее, единое моложе другого, поскольку оно дово-  
 10 дит другое до совершенства и дарует ему единство, старше,  
 раз соприкасается вещами, располагающимися в сфере друго-  
 го, по отдельности, и равно ему по возрасту, поскольку вершит  
 свой промысел о нем как о совокупном и составном. В самом  
 деле, благодаря своей целостности единое властвует над соб-  
 ственным космическим уделом в совокупности, при посредстве  
 объединенности оно собирает этот удел воедино, а вследствие  
 15 присущей ему раздельности оно сплавливает космический удел  
 вместе со всем множеством его частей. И единое равно другому  
 по возрасту, поскольку оно предоставляет другому такую спе-  
 цифическую черту, как возрастное равенство; единое моложе  
 другого, коль скоро оно дарует другому, многоделимому и по-  
 жилому, участие в молодости; единое старше другого, поскольку  
 оно разделяет другое и обогащает его множеством эйдосов. По-  
 20 этому раздельность единого наполняет такой же эйдетической  
 раздельностью объединенное, соответствующее другому, а объ-  
 единенное, располагающееся в сфере единого, превращает эту  
 раздельность в единство.

Наконец, в-шестых, как утверждает Парменид, единое  
 должно существовать прежде другого <sup>(2)</sup>, ибо собственные при-  
 знаки становления и времени сперва появляются в его сфере,  
 25 а уже затем — в сфере другого. Поэтому другое должно быть мо-  
 ложе, а единое — старше. Далее, другое должно было гипостазиро-  
 ваться раньше, чтобы воспринять специфику рассматрива-  
 емого единого и добавить ее к своим исконным специфическим  
 III,188 чертам; следовательно, другое оказывается старше, а единое —  
 моложе. Наконец, единое властвует над другим и дарует ему

(1) См.: Платон. Парменид, 152d8–e7. (2) См.: Там же, 153b4.

собственное своеобразие. Стало быть, оно не может быть ни моложе, ни старше другого. То же касается и соотношения единого с самим собой. Поскольку единое, с одной стороны, выступает как порождающее, а с другой — как рождающееся, как порождающее оно оказывается старше самого себя, как рождающееся — моложе, а как то и другое, вместе взятое, как совокупное и самотождественное, оно не может быть ни старше, ни моложе самого себя; <не будучи ни тем ни другим, оно оказывается равным себе по возрасту,> то есть занимает самое достойное положение. 5

#### II.14.1.б.14. Ответ на четырнадцатый вопрос

*Если «было», «есть» и «будет» и вообще последовательные части времени не должны описывать специфические черты лучших родов, как полагает Прокл, то характеристиками каких объектов они являются? И почему Парменид еще раз повторяет логические выводы, словно начав рассуждение с начала, как если бы он перешел к рассмотрению другой природы?*

392. На четырнадцатый вопрос мы дадим следующий ответ. Среди божественных родов, располагающихся в становлении, одни властвуют над последним в целом, и им соответствует все время, напротив, другие, частные роды, повелевают теми или иными частями времени и становления. Например, какие-то боги ведут эйдосы от небытия к рождению — и их специфические черты обуславливает будущее, какие-то распоряжаются переходом эйдосов от бытия к небытию — и они связаны с прошлым, наконец, какие-то удерживают природу сущих в бытии — и эти боги соответствуют настоящему. Кроме того, одни боги являются демиургами вечно покоящихся эйдосов, а другие властвуют над изменениями, свойственными вечно возникающим и гибнущим вещам. Последние могут быть отнесены к прошлому и к будущему, а первые в плане бытия располагаются в настоящем. 10 15

#### II.14.1.б.15. Ответ на пятнадцатый вопрос

*Почему в заключение Парменид вернулся к рассмотрению первых логических выводов о божественном?*

393. Наконец, на пятнадцатый вопрос мы ответим так. 20 <Во-первых,> все многообразие логических выводов приходит

здесь <sup>(1)</sup> к крайней раздельности <sup>(2)</sup>. В заключение <Парменид> делает логические выводы, касающиеся познаваемости единого, ступенями которой оказываются чувственное восприятие, научное знание и умопостижение, дабы тем самым вернуться к началу своего рассуждения. <Во-вторых,> исследовав сущность в ее высшем чине в аспекте родов сущего, а также познавательную специфику ума, <Парменид>, поскольку он рассмотрел сущность в ее крайних проявлениях, счел, что промежуточное, связанное с жизнью, состояние сущности, изучать уже нет смысла. <В-третьих,> на основании логических выводов, касающихся соотношения единого с другим, пожалуй, можно заключить, что единое является познаваемым, служащим предметом мнения и чувственно воспринимаемым. Наконец, в-четвертых, коль скоро первое единое было непознаваемым <sup>(3)</sup>, необходимо подчеркнуть, что второе познаваемо <sup>(4)</sup>, дабы не показалось, будто столь значительное число логических выводов относится к непознаваемому предмету.

#### II.14.2. Обсуждение силлогизмов Платона

10 394. Ну что же, давайте теперь перейдем к анализу силлогизмов. Мы должны сделать все необходимые, с нашей точки зрения, дополнения к толкованию <Прокла>.

##### II.14.2.1. Подлунное единое и время

Итак, сперва <Парменид> показывает, что единое причастно времени, связывая со становящимся, выступающим в качестве именно становящегося, время как собственную для него меру, наиболее общую для всех вещей в становлении, в каком бы смысле они таковыми ни были <sup>(5)</sup>. <Во-первых,> он доказывает данный тезис на основании понятия «бытие», возвращаясь от конца к началу, от рожденного единого к сущему; тем самым он демонстрирует, что становление, разумеется, не могло бы быть самодовлеющим (αὐτοκράτης), если бы не с ним не было связано сущее, властвующее над рассеянием (σκόρπιος), свойственным ему. <Во-вторых,> непрерывность времени есть его настоящим ему. <В-третьих,> непрерывность времени есть его настоящим ему. <В-вторых,> непрерывность времени есть его настоящим ему. <В-третьих,> непрерывность времени есть его настоящим ему.

<sup>(1)</sup> См.: Платон. Парменид, 155d1–4. <sup>(2)</sup> Платон. Законы, X, 903b9. <sup>(3)</sup> См.: Платон. Парменид, 142a3–6. <sup>(4)</sup> См.: Там же, 155d8–e1. <sup>(5)</sup> См.: Там же, 151e6 и далее.

<Парменид> показывает, что последнее появляется на свет от первого: рожденное возникает от сущего, а материя — от единого. Рассматривая понятие «бытие», <Парменид> демонстрирует, что оно неразрывно связано с настоящим временем <sup>(1)</sup>. Причина данного положения дел состоит вовсе не в том, что время сопутствует любому сущему, а в том, что исследуемое сейчас сущее <sup>766</sup> производит на свет время в себе самом, поскольку оно властвует над становлением (ибо, будучи божественным, оно является сущностью по ипостаси и становлением в отношении своих специфических черт), а также то, что это сущее подчиняет становление собственному промыслу.

#### II.14.2.2. Предикаты, приписываемые единому при его соотношении с самим собой

Затем <Парменид> делает логический вывод, что единое становится моложе и старше самого себя <sup>(2)</sup>. Данным свойством обладает рожденная сущность, располагающаяся во времени. Действительно, возрастная изменчивость сущностей, возникающая вследствие их пребывания во времени, означает, что становлению отнюдь не свойственно одно и то же состояние, напротив, оно подразумевает вечное движение по кругу от несовершенства к совершенству и обратно — от совершенства к несовершенству <sup>(3)</sup>. Сначала <Парменид> делает логический вывод, что единое становится старше самого себя. Основанием для такого вывода является то, что единое в рассматриваемом чине сосуществует со временем, постоянно совершающим поступательное движение <sup>(4)</sup>. В самом деле, мы не мыслим время без постоянного движения. Во всяком случае, согласно «Тимею», *время есть образ вечности, движущийся от числа к числу* <sup>(5)</sup>. Кроме того, любой эйдос ярче проявляется в том, в чем он содержится в большем объеме, а в том, что старше по возрасту, присутствует больше времени, чем в том, что младше. Пожалуй, как раз по этой причине <Парменид> и начинает с аподиктического рассмотрения становящегося <sup>(6)</sup>, опирающегося на вполне очевидный тезис, что этому становящемуся свойственно движение во времени, и лишь затем он исследует другой его момент

(1) См.: Платон. Парменид, 151e7–8 и далее. (2) См.: Там же, 152a3–b2.

(3) См.: Там же, 152a5–b1. (4) См.: Там же, 152a3–5. (5) Платон. Тимей, 37d6–7. (6) См.: Платон. Парменид, 152a4–5.

(я имею в виду сущее) <sup>(1)</sup>, поскольку он связан с покоем, а покой, не сравнивая его с движением, изучать нелегко.

III, 191

- Далее, не привносит ли настоящий момент покой в становление? Разумеется, в совокупном времени покоящееся покоится бесконечное время; оно таково не только в настоящий момент, но и во времени, которому свойственно непрестанное течение. Однако разве покой, не связанный с каким-либо течением, мог бы гипостазироваться вместе с тем, чему оно
- 5 присуще? Вероятно, это возможно, потому что в материи даже покой оказывается становлением, ибо бытием он обладает, поскольку становится, а не является тем, что он есть весь и в целом. Время, совершающее поступательное движение, измеряет становление, которому свойственно такое же движение. Следовательно, замирание движения, происходящее в настоящий момент, нельзя понимать как покой, противоположный движению, который связан с некоей временной протяженностью.
- 10 Напротив, либо то, что находится между отдельными точками во времени и в становлении, нужно понимать как настоящий момент и сущее, неделимые, но связанные с делимым, причем настоящий момент соответствует времени, а сущее — становлению (данного мнения придерживается в своем комментарии <Прокл>), либо, как мы только что говорили <sup>(2)</sup>, поскольку время является текучим и совершает поступательное движение скачками, каждый такой скачок оказывается целым, совокупным
- 15 и неделимым, как того и требует ипостась <времени>, пребывающего в поступательном движении, совершающемся в виде последовательности неких интервалов. Каждому такому скачку соответствует собственная <временная> мера. С медленно движущимися звездами связана меньшая мера, а с движущимися быстро — большая; поэтому последние быстрее проходят тот же путь по кругу, что и первые. Поскольку движение всегда оказывается все новым и новым, и время должно быть все
- 20 новым и новым; то же касается и покоя. В самом деле, покою соответствует становление, также происходящее скачками, ибо иначе оно не совершало бы поступательного движения, в ходе которого оно должно было бы проходить последовательно некие неделимые стадии. Ведь становлению свойственно не только движение, но и покой, ибо и в сфере сущности движение и покой существуют вместе. <Становление должно обладать> дви-
- 25 жением в силу не только своей специфики, но и дискретности,

<sup>(1)</sup> См.: Платон. Парменид, 152b3–d1. <sup>(2)</sup> См.: Наст. соч., III, р. 183.3–8.

свойственной времени; равным образом и сущность связана с покоем вследствие не только своей специфики, но и непрерывности, присущей вечности.

Итак, упомянутые скачки есть временные меры, определяющиеся демиургическими сечениями <sup>767</sup>. Стало быть, следует III,192  
придерживаться мнения, что каждый такой скачок неделим и как целое представляет собой своего рода остановку времени в ходе его поступательного движения. Поэтому <Парменид> называет его настоящим моментом <sup>(1)</sup>, понимая его отнюдь не как предел времени, а как его промежуток, неделимый с точки зрения демиургии, даже если наше мышление стремится его 5  
делить, более того, делить его до бесконечности. Скажем, любое тело также делимо до бесконечности, однако существуют неделимые демиургические сечения телесной сферы. Разумеется, обсуждаемые скачки становления <не> могли бы быть чем-то рожденным, ибо, будучи таковыми, они были бы делимыми 10  
до бесконечности, и тогда становление не могло бы достигнуть своей цели. Поэтому любой скачок становления должен быть чем-то нерожденным, что обусловлено непрерывностью поступательного движения становления. В силу названных причин с каждым таким скачком соотносится сущее, по крайней мере специфического вида — связанное со становлением, состоящим из описанных скачков. Каждый отдельный скачок времени мы называем настоящим моментом; данное определение верно по отношению ко времени, состоящему из описанных скачков. 15  
Следовательно, в настоящий момент времени единое уже не становится, а есть моложе и старше самого себя.

Почему же единое в своем поступательном движении покидает один временной интервал и переходит в другой, если каждый соответствующий этим интервалам скачок времени не может быть разделен на другие скачки? Скорее всего, в данной ситуации сохраняет силу решение, выработанное <Проклом> применительно к неделимым настоящим моментам, с тем лишь уточнением, что каждый скачок времени в действительности ограничен двумя настоящими моментами, причем окончание предыдущего скачка совпадает с началом следующего. (395.) Стало быть, единое в момент перехода из предшествующего временного интервала в последующий все еще располагается в рамках предыдущего интервала, когда оказывается в начале следующего, ибо это начало является концом 25

(1) См.: Платон. Парменид, 152d2–8.

предыдущего. Данное положение дел как раз и обеспечивает непрерывность времени, поскольку время складывается из описанных мер и не нужно думать, будто имеется какая-то другая его мера или что эта мера всегда становится все новой и новой. В описанном смысле и становление является все новым и новым сущим, истоком которого в становлении является само сущее.

III,193

Вслед за этим <Парменид> объединяет два предиката («моложе» и «старше») в один <sup>(1)</sup>, представляющий собой ссылку на одно время, связанное с единым. Он показывает, что единое равно самому себе по возрасту <sup>(2)</sup>. Из этого явствует, что возрастное равенство есть лучший из предикатов, поскольку он  
5 объемлет в себе в рамках своей неделимой природы оба названных предиката.

Показав, что единое равно самому себе по возрасту, <Парменид> доказывает, что оно не будет ни моложе, ни старше самого себя <sup>(3)</sup>. Разумеется, равенство он считает высшим из названных соотношений, поскольку оно предшествует двум упомянутым соотношениям и производит их на свет. Пожалуй,  
10 делая такие логические выводы, <Парменид> имеет в виду лишённость, всегда, даже в высшей точке сопутствующую становлению. И может быть, говорит <Прокл>, поскольку возрастное равенство представляет собой единство предикатов «моложе» и «старше», <Парменид> тем самым подчеркивает, что оно как целое тем не менее оказывается единым эйдосом, предшествующим делению на «моложе» и «старше». Действительно, время  
15 есть эйдос, выступающий как целое, а прошлое и будущее представляют собой две части такого целого, появившиеся в результате выхода этого единого времени за свои пределы. В самом деле, время до того, как оно было разделено на три части, делилось на две названные части, на прошлое и будущее, а между ними находилось не само время, а его граница — настоящий момент. И становление всегда содержит в себе моменты «до» и «после», между которыми располагается его предел; послед-  
20 ний можно было бы назвать «стало», он неделим. Следовательно, прошлое и будущее образуют единую природу времени, но только когда они еще логически не противостоят друг другу. Стало быть, и возрастное равенство является единой идеей, связывающей предикаты «моложе» и «старше», но при том условии, что они логически не противопоставляются друг другу.

(1) См.: Платон. Парменид, 152d4. (2) См.: Там же, 152d7–e7. (3) См.: Там же, 152e6.

II.14.2.3. Предикаты, приписываемые единому и другому  
при соотносении единого с другим

Затем <Парменид> переходит к рассмотрению соотношения III,194  
единого и другого <sup>(1)</sup>. Действительно, если любое сущее полагает  
начало собственной специфике в себе самом, то и становяще-  
ся обнаруживает стихии становления прежде всего в себе са-  
мом и в соотносённости с самим собой; эти стихии — «моложе»,  
«старше» и «равно по возрасту». Соответствующими стихиями 5  
времени оказываются прошлое, будущее и настоящее, которые  
следует считать либо пределами, либо мерами скачков времени.  
Так появляются три времени.

396. Итак, какие силлогизмы описывают соотношение еди-  
ного с другим? Первый посвящен доказательству того, что еди-  
ное является первым становящимся, поскольку оно впервые 10  
выказывает специфические черты, свойственные любому объ-  
екту, располагающемуся в становлении <sup>(2)</sup>. Второй гласит, что  
другое должно существовать до того, как оно придет в становле-  
ние, хотя бы и не участвуя в рассматриваемом едином <sup>(3)</sup>. Когда  
другое вовлекается в становление, оно обретает законченный  
облик благодаря рожденному единому. <Третий посвящен до-  
казательству равенства единого другому по возрасту <sup>(4)</sup>.> В той  
мере, в какой другое достигает совершенства благодаря рас-  
сматриваемому единому <sup>(5)</sup>, это единое следует за всеми вещами 15  
<и оказывается моложе другого>, в той, в какой единое ока-  
зывается рожденным, оно старше всего рожденного <sup>(6)</sup>, а в той,  
в какой единое обладает обоими названными свойствами, вмес-  
те взятыми, оно равно другому по возрасту <sup>(7)</sup>, ибо другое одно-  
временно и рождается, и обретает совершенство.

Стало быть, вот каков общий смысл доказательств. В ос- 20  
нову первого силлогизма положен лемматий <sup>768</sup>: «Другое есть  
число» <sup>(8)</sup>. Ясно, что числом другое оказывается в смысле со-  
причастности. Во всяком случае, обычно <Парменид> отвергает  
применимость предиката «число» к другому. И если другое будет  
числом, единое окажется его частью. Вероятно, другое поэтому III,195  
нужно понимать как космический удел, в котором воплощается  
рассматриваемое единое. Следовательно, данный удел есть не  
только единое, но и число. Значит, единое идет впереди числа,

(1) См.: Платон. Парменид, 153a1 и далее. (2) См.: Там же, 153a1–b7. (3) См.: Там же, 153b8–d5. (4) См.: Там же, 153d5–e7. (5) См.: Там же, 153d3–4. (6) См.: Там же, 153b6–7. (7) См.: Там же, 153e5–7. (8) См.: Там же, 153b2–3.



если считать, что оно берет начало в высших чинах<sup>(1)</sup>. Напротив, если попытаться проанализировать единое, двигаясь снизу вверх, получится, что оно появляется после всего другого<sup>(2)</sup>. Наконец, поскольку единое пронизывает все сверху вниз и снизу вверх и оказывается в космическом уделе повсеместным, оно равно другому по возрасту<sup>(3)</sup>. Далее, так как другое обладает частями (ибо становление подразумевает переход от несовершенства к совершенству как движение от одной части к другой), оно старше единого, а поскольку единое обуславливает для другого возможность становления, хотя бы и происходящего как переход от одной части к другой, другое моложе единого. Как раз поэтому <Парменид> сделал первый логический вывод, опираясь на природу единого, а второй — исходя из природы другого<sup>(4)</sup>; рассматривая же единое и другое вместе, он приходит к заключению, что они равны по возрасту. Например, каждая часть другого, становясь, становится единым; единым становится и целое; поэтому другое и единое, будучи целым и частями, вместе взятыми, как мы говорили<sup>(5)</sup>, равны по возрасту<sup>(6)</sup>. Следует подчеркнуть, что логический вывод о бытии основывается на понятии «стать» (τὸ γεγονέναι), коль скоро такое понятие никак не связано с раздельностью становления. Поэтому <Парменид> добавляет: *«Вот в каком положении находится единое и вот каково оно стало»*<sup>(7)</sup>.

После этого <Парменид> доказывает, что единое не становится ни моложе, ни старше другого, основываясь на понятии арифметического равенства<sup>(8)</sup>; потом, опираясь на понятие геометрического равенства<sup>769</sup>, он показывает, что оно становится моложе и старше другого<sup>(9)</sup>. Какую цель он преследует? В самом деле, могло бы показаться, будто он математизирует свое рассуждение сверх всякой меры. Скорее всего, описанные признаки (συμπτώματα) оказываются неотъемлемыми чертами становления, и нужно было доказать, что как образующие становления они появляются на свет от рожденного единого. Далее, арифметическое равенство служит подтверждением того, что и в сфере единого, и в области другого понятия «время» и «возраст» имеют один и тот же смысл, соответствующий их специфике (как, например, и в горнем, и в нашем мирах существует

(1) См.: Платон. Парменид, 153b1–2. (2) См.: Там же, 153b8–d3. (3) См.: Там же, 153d8–e7. (4) См.: Там же, 153b6–7. (5) См.: Наст. соч., III, р. 195.4–6. (6) См.: Платон. Парменид, 153d5–154a2. (7) Там же, 154a4–5. (8) См.: Там же, 154b1–c5. (9) См.: Там же, 154c5–155c4.

человек). Геометрическое же равенство описывает изменения, происходящие с одним и тем же эйдосом при его нисхождении. 5 Например, человек в горнем мире превосходит человека нашего мира *достоинством и силой* <sup>(1)</sup>, а человек в нашем мире, напротив, уступает человеку горнего мира в том же отношении. Действительно, то, что было моложе, становится старше относительно того, моложе чего оно было, чтобы вследствие уменьшения превосходства старшего по отношению к нему оказаться ближе к этому старшему. Со своей стороны, старшее, становясь 10 ближе к младшему, если следовать той же логике, становится по отношению к младшему моложе. Итак, единое отнюдь не просто становится старше и моложе самого себя, как полагает <Прокл>. Напротив, Платон постоянно подчеркивает <sup>(2)</sup>, что оно в согласии со своей природой меняется по отношению к тому, моложе или старше чего оно раньше было. В самом деле, 15 единое и другое, приближаясь друг к другу в силу уменьшения различий между ними, взаимно участвуют в своеобразии друг друга. И если мы рассмотрим те же вопросы применительно к кругу становления, мы обнаружим следующее: то, что было старше, всегда становится моложе, а то, что было моложе, становится старше. В самом деле, первое в своем поступательном 20 движении удаляется от своего начала, а второе приближается к своему концу. И может быть, <Парменид> указывает еще и вот на какое обстоятельство: единое, воплощаясь в сфере другого, само в каком-то смысле делается другим, в то время как другое, восходя к единому, само превращается в единое. При этом единое становится другим вовсе не под действием другого, ибо другое никак воздействовать на единое не может, а благодаря самому себе, вследствие выхода за свои пределы к другому.

Затем <Парменид> разворачивает свое рассуждение и проводит совместное рассмотрение другого и единого так, как если бы они принадлежали к вещам одного порядка <sup>(3)</sup>. Он будет руководствоваться таким подходом во всех своих дальнейших логических выводах вплоть до самого конца. Причинами, по которым он так поступает, оказываются нисхождение, свойственное единому, и достижение другим высшего возможного для него совершенства в череде его состояний, описанных во всех предшествующих логических выводах. 5

<sup>(1)</sup> Платон. Государство, VI, 509b9–10. <sup>(2)</sup> См.: Платон. Парменид, 154d4–e3; 155a2–7. <sup>(3)</sup> См.: Там же, 154e3–155c8.

## II.14.2.1. Деление единого времени на три времени

Наконец, <Парменид> делит единое время на три времени, не раскладывая, впрочем, единое время на три части, а утверждая, что от одного времени на свет появляются три <sup>770</sup>. Поэтому и данные три времени представляют собой божественные роды, разделившие между собой становление. В самом деле, предикаты «когда-то», «сейчас» и «потом» отнюдь не тождественны предикатам «старше», «одного возраста» и «моложе». Во всяком случае, <Парменид> говорит так: *«Поскольку единое причастно времени и <свойству> становится моложе и старше, разве не должно оно участвовать и в „когда-то“, „потом“ и „сейчас“?»* <sup>(1)</sup> Следовательно, три обсуждаемых сейчас предиката оказываются производными от рассмотренных выше. Действительно, возрастное равенство порождает настоящее, а «моложе» и «старше» — будущее и прошлое; по тому поводу, какой именно предикат соответствует будущему, а какой — прошлому, можно было бы, пожалуй, придерживаться различных мнений. В самом деле, и будущее, и прошлое в каком-то смысле являются и предшествующим, и последующим. И может быть, лучше было бы дать следующее определение: по отношению к самой себе любая вещь в прошлом оказывается <моложе, а в будущем> — старше; напротив, по отношению к другой вещи <в прошлом она должна быть старше,> а в будущем — моложе; впрочем, об этом мы уже говорили выше <sup>(2)</sup>.

В заключение <Парменид> делает логические выводы, касающиеся познания <единого>, и добавляет: *«Могло бы существовать нечто для него и его, и это нечто было, есть и будет»* <sup>(3)</sup>. Слова «могло бы существовать» представляют собой ссылку на предметы, существующие в течение всего времени, а «было, есть и будет» — на распределенные по отдельным его частям. Впрочем, может быть, лучше придерживаться мнения, что слова «было, есть и будет» описывают все рожденное в становлении, а «могло бы существовать» — нерожденное, сущностное и вечное.



(1) Платон. Парменид, 155c8–d3. (2) См.: Наст. соч., III, р. 186.7–10. (3) Платон. Парменид, 155d4–5.



### III

## О ТРЕТЬЕЙ ГИПОТЕЗЕ («ПАРМЕНИД», 155E4–157B5)

#### III.1. Пятнадцать вопросов и ответов

##### *III.1.a. Перечень вопросов*

397. При изучении третьей гипотезы необходимо ответить IV,1 на следующие вопросы.

Во-первых, каков предмет третьей гипотезы?

Во-вторых, почему Парменид определяет этот предмет как *единое и многое и не единое и не многое и участвующее во времени?* <sup>(1)</sup> 5

В-третьих, следует ли связывать временную изменчивость, свойственную душе, и вообще ее природу, в согласии с которой она перемещается в разные моменты в противоположные стороны, с ее энергиями или с сущностью? 10

В-четвертых, сколько <Парменид> делает логических выводов, как строится в их рамках доказательство, почему их именно столько и почему они располагаются в приведенном порядке? 15

В-пятых, каково устройство частных душ, заключение о котором можно сделать на основании приведенных логических выводов? Действительно, чинов рассматриваемых душ столько же, сколько <Парменид> делает логических выводов.

В-шестых, каковы причины появления на свет специфических черт души, представленных в рамках логических выводов <третьей гипотезы>?

В-седьмых, являются ли упомянутые противоположные состояния души только движениями <или с ними связан также

---

<sup>(1)</sup> Платон. Парменид, 155e5–6.

- 20 покой,> и как они проявляются в рамках покоя? И если с движением всегда должен сочетаться покой, где, по мнению <Парменида>, покоятся души?
- IV,2 В-восьмых, что это за природа — «вдруг»? Располагается ли «вдруг» между двумя движениями, между двумя состояниями покоя или, как в конечном итоге утверждает Парменид, между покоем и движением? Далее, будет ли сущность души на самом деле вневременной, несмотря на то что она представляется изменяющейся в плане своих энергий? Кроме того, почему «вдруг» всегда присутствует в душе? В самом деле, даже пребывая в низшем своем воплощении, в становлении, душа движется и покоится; стало быть, между этими двумя своими состояниями она должна находиться в состоянии «вдруг». Наконец, почему энергия души, располагающейся в становлении, оказывается вневременной?
- 10 В-девярых, свойственно ли состояние «вдруг» душе при ее нисхождении в становление или нет? Действительно, если верно последнее, получается, что какая-то часть души при ее нисхождении в становление остается вечной и нерожденной, и, стало быть, душа нисходит в становление отнюдь не в целом. Напротив, если принять первое допущение, следует признать, что «вдруг» и само оказывается подверженным изменению и нуждается в каком-то другом «вдруг» и так до бесконечности.
- В-десятых, располагается ли «вдруг» между двумя противоположными состояниями души, следует ли за ними или предшествует им?
- 15 В-одиннадцатых, чем «вдруг» отличается от настоящего момента второй гипотезы, в который становление словно замирает, и почему <Парменид> не назвал рассмотренное выше понятие «вдруг», а исследуемое сейчас — «настоящий момент»?
- 20 В-двенадцатых, почему состояние «вдруг», а также противоположные состояния, между которыми оно находится, не свойственны лучшим душам?
- В-тринадцатых, если душа пребывает в непрестанном движении, то в каком смысле ей будет свойствен покой? Ведь, если бы она не покоилась, ей не могло бы быть присуще и состояние «вдруг».
- IV,3 В-четырнадцатых, почему <Парменид>, похоже, ставит в зависимость от души все телесные движения и не упоминает лишь о пространственном перемещении?
- Наконец, в-пятнадцатых, почему <Парменид> дает рассматриваемому единому и апофатические, и катафатические
- 5

определения, и почему «вдруг» он описывает только при посредстве апофатических предикатов?

### III.1.6. Пятнадцать ответов

398. Давайте последовательно ответим на каждый вопрос, перебрав их с самого начала.

#### III.1.6.1. Ответ на первый вопрос

*Каков предмет третьей гипотезы?*

Итак, на первый вопрос мы дадим вот какой ответ. Можно было бы, пожалуй, легко доказать истинность следующего определения: третья гипотеза посвящена душе, нисходящей в становление и восходящей из него<sup>1</sup>. Действительно, если предположить, что <Парменид> рассуждает здесь об эйдосах, пребывающих в положенном им в основу<sup>2</sup>, то ведь эти эйдосы он именует другим<sup>3</sup>, в то время как рассуждение в комментируемой гипотезе посвящено отнюдь не другому, а самому единому. Далее, говорит <Прокл>, утверждение, что в третьей гипотезе <Парменид> рассматривает божественные сущности (душевные или телесные), очевидно, неверно, потому что эти сущности были рассмотрены при построении логических выводов, посвященных божественному, поскольку они образуют вместе с последним одну составную природу<sup>4</sup>. Остается только опровергнуть подход, которого придерживался великий Ямвлих<sup>(1)</sup>, а именно — что предметом третьей гипотезы являются вечные *спутники богов*<sup>(2)</sup><sup>5</sup>. В самом деле, данный подход внушает наибольшее доверие среди всех древних толкований; он имеет также весомое свидетельство в свою пользу: логические выводы о чине демонов, которые <Платон> делает в «Пире»<sup>(3)</sup><sup>6</sup>. Тем не менее, <во-первых,> вечные *спутники богов*<sup>(4)</sup> должны заимствовать у богов в числе прочего и свои специфические черты, а значит, в применении к ним будут оставаться в силе логические выводы, касающиеся божественных чинов. Например, в подчиненных богам космических уделах должны располагаться плеромы лучших родов, ибо эти роды никак не

(1) См.: Ямвлих. Комментарий к «Пармениду», фр. 12 Dillon. (2) Платон. Федр, 252c3–4. (3) См.: Платон. Пир, 202d13–203a8. (4) Платон. Федр, 252c3–4.

- могут перестать следовать за богами. Стало быть, рассуждение Парменида не должно быть посвящено их сущности, всегда следующей за богами. Напротив, в его рамках рассматривается сущность, которая порой способна и отпасть от них <sup>(1)</sup>. <Во-вторых,> логические выводы, которые делает здесь <Парменид>, подразумевают временную изменчивость такой сущности. Ведь <Парменид> обсуждает в третьей гипотезе отнюдь не время и становление, оказывающиеся лишь специфическими чертами, их он рассмотрел в конце второй гипотезы <sup>(2)</sup>. Нет — сейчас он исследует подлинное становление и время, порой выступающие в одном своем качестве, а порой — в другом. Поэтому с возникновением в рассматриваемой гипотезе сочетается уничтожение, а времени противостоит вневременное. Наконец, в-третьих, изучаемое здесь единое появляется на свет уже после
- 15 единого, обладающего божественной генесиургической спецификой <sup>7</sup>. Между тем специфические черты небесных демонов, разумеется, могут быть описаны при помощи предикатов «равное» и «неравное», ибо они относятся к чинам, располагающимся выше подлунного устройства <sup>8</sup>. Рассматриваемое единое стоит ниже божественного чина, описываемого при посредстве предиката «участвующее во времени» <sup>9</sup>; оно появляется на свет от подлунных богов. В противном случае оно по природе не могло бы совершать нисхождение в становление.

### III.1.б.2. Ответ на второй вопрос

*Почему Парменид определяет предмет третьей гипотезы как единое и многое и не единое и не многое и участвующее во времени?*

- 20 399. На второй вопрос мы ответим так. <Прокл> совершенно прав, когда доказывает, что <Парменид> сейчас вовсе не ссылается на апофатические определения, которые он давал в первой гипотезе; <Прокл> прав и когда утверждает, что
- IV,5 <Парменид> не считает определения, которые он здесь дает, предметом предстоящего доказательства <sup>10</sup>. Действительно, доказательство <Парменида>, похоже, будет посвящено тезису, что и единое, и многое подвержено уничтожению <sup>(3)</sup>. Однако отнюдь не все равно, говорить ли «не единое», или «единое гибнет, когда оно становится многим»; вовсе не безразлично, обсуждать ли <не многое или тот факт, что многое уничтожается,> когда

<sup>(1)</sup> См.: Платон. Парменид, 155e7–156b8. <sup>(2)</sup> См.: Там же, 151e3–155d5.

<sup>(3)</sup> См.: Там же, 156b1–4.

превращается в единое. И вообще — <Парменид> делает вывод о <способности рассматриваемого единого> к возникновению и уничтожению, опираясь на апофатические определения «не-единое» и «не-многое»; он, очевидно, считает, что они уже были даны выше. Однако когда именно? Прав ли <Прокл>, который полагает, будто <Парменид> неявно дает эти определения при изучении демиургического единого? В самом деле, там он, по сути, апеллирует к понятиям не-единого и не-многого. Например, единое, будучи иным себе, не могло бы быть единым, а, раз оно тождественно себе, оно не могло бы быть многим. Однако в явном виде, исследуя демиургический чин, <Парменид> апофатических определений не дает <sup>11</sup>. Так где же он дал используемые сейчас определения таких объектов, как не-многое и не-единое? Далее, если крайние положения, говорит <Прокл>, занимают апофатические логические выводы, <а затем следуют катафатические,> то промежуточное положение должны занимать те, которые одновременно являются и катафатическими, и апофатическими <sup>12</sup>. Но <катафатические> логические выводы второй гипотезы <sup>(1)</sup> посвящены по преимуществу единому, а выводы четвертой <sup>(2)</sup> — многому. Поэтому на равных основаниях и многое, и единое описывают логические выводы рассматриваемой сейчас <третьей> гипотезы. Вот почему <Парменид> констатирует, что> изучаемый в ее рамках объект является и единым, и не единым, и многим, и не многим, причем первостепенное значение при таком делении имеет не то, оказываются ли логические выводы третьей гипотезы катафатическими или апофатическими, а лишь тот факт, что они на равных основаниях посвящены и единому, и многому.

Впрочем, может быть, лучше придерживаться вот какого подхода. Частная душа, занимающая промежуточное положение между единым и другим, вследствие своей промежуточной природы <sup>13</sup> является единым и не единым. В самом деле, другое Парменид часто называет «не-единое» <sup>(3)</sup>. Равным образом эта душа оказывается и многим <и не многим,> поскольку она родственна единому, за которым следует многое; заметим, что в данном случае <Парменид> отнюдь не имеет в виду многое, располагающееся в сфере другого, ибо такое многое не может существовать самостоятельно: как будет показано <sup>(4)</sup>, другое

(1) См.: Платон. Парменид, 142b1–155e3. (2) См.: Там же, 157b6–159b1.

(3) Там же, 146d3–5; 147a4–5; 7–8; b1–2; 5. (4) См.: Наст. соч., IV, р. 61.8–13 = Платон. Парменид, 158b1–4.



- представляет собой многое, лишь когда оно участвует в едином. Тимей утверждает, что эйдос души является делимым и неделимым<sup>(1)</sup> 14, Парменид же называет его единым и не единым, многим и не многим<sup>(2)</sup>. Ясно, что этот эйдос оказывается еще
- 10 и целым и не-целым, частями и не-частями, тождественным и иным, не-тождественным и не-иным; он обладает всеми противоположными друг другу свойствами. Однако для того, чтобы описать рассматриваемое единое, <Пармениду> достаточно только первых двух пар таких свойств: единого и многого, а также бытия и небытия. В самом деле, суждению «единое существует» логически противостоит суждение «единого не существует».
- 15 Поэтому <Парменид> добавляет: *«Поскольку единое существует, оно какое-то время причастно сущности, а поскольку его не существует, оно в свой черед какое-то время сущности непричастно»*<sup>(3)</sup>. Значит, единое аналогично неделимому, а не-единое — делимому, и бытие единого аналогично сущему, а небытие — становящемуся. И поскольку многое оказывается одним из видов сущности, значит, и душа в качестве сущности является многим, а в плане становления, отличного от сущности, она многим не будет; то же рассуждение применимо и во всех остальных случаях. И если Тимей считает, что в результате смешения делимого и неделимого возникает всеобщая душа<sup>(4)</sup>, а Парменид дает определение «единое и не единое, многое и не многое» частной, то удивляться этому не следует. Действительно, Тимей, скорее всего, просто стремится
- 20 подчеркнуть, что в рамках всеобщей души противоположность делимости и неделимости выражена наиболее отчетливо, между тем как в чине частных душ эти качества проявляются не одновременно, а по очереди, и в какие-то моменты времени преобладает неделимость, а в какие-то — делимость; то же самое
- 5 доказывает и Парменид<sup>(5)</sup>. И может быть, именно так проявляет себя творческое начало (τὸ ποιητικόν) в душе: она <представляет собой не-единое> и не-многое, ибо порой она восходит в сферу единого, и тогда многое в ней гибнет, и она оказывается не-многим; иногда же, покинув область единого, душа воплощается в сфере многого и тогда выступает как не-единое. Порой, скажет ниже <Прокл> 15, душа пребывает в бытии, и тогда она не возникает <и не гибнет>, а остается во всех смыслах

(1) См.: Платон. Тимей, 35a1–4. (2) См.: Платон. Парменид, 155e5–6. (3) Там же, 155e6–8. (4) См.: Платон. Тимей, 35a1–4. (5) См.: Платон. Парменид, 156b1–4 и далее.

вневременной и нерожденной <sup>16</sup>, иногда же она нисходит в сферу возникновения и уничтожения. Впрочем, эти вопросы мы еще обсудим ниже <sup>(1)</sup>.

Ныне же необходимо, <во-первых,> дать вот какое определение. Одно дело — это становиться многим или единым, и совсем другое — быть единым или многим. Кроме того, одно дело — это уничтожение единого или многого, и другое — бытие не-единым и не-многом. В самом деле, попросту говоря, эйдос души, словно положенное ей в основу, вот каков: он есть единое и не-единое, многое и не-многое, сущее и не-сущее; можно было бы упомянуть в этой связи и обо всех остальных парах противоположных свойств. Тимей дал двум таким рядам свойств общие названия («делимость» и «неделимость») <sup>(2)</sup>; заметим, что неделимость представляет каждую отдельную вещь в качестве некоего истинного объекта, а делимость — как объект, носящий ложное имя. Именно по этой причине Парменид, отрицая истинные предикаты, вводит представление о своего рода их призраках (а ведь в «Софисте» элейский гость, принадлежавший к той же школе <sup>17</sup>, что и <Парменид>, назвал не-сущее призраком <sup>(3)</sup>). Именно такой эйдос души и описывают противоположные логические выводы, которые <Парменид> будет делать ниже <sup>(4)</sup>. Как полагает <Прокл>, они посвящены нисхождению и восхождению души <sup>18</sup>.

Во-вторых, я должен подчеркнуть следующее. Описанное смешение предикатов (единое и не-единое, сущее и не-сущее) представляет собой самогипостазирующееся в душе <sup>19</sup>. Как раз поэтому частная душа возникает в чине, соответствующем данному единому, а не в тех, которые описывают предикаты, рассмотренные выше. Впрочем, <Парменид>, разумеется, учитывает и эти предикаты; он подчеркивает, что свойства изучаемого сейчас единого зависят от обсуждавшихся ранее: *«Если единое таково, каким мы его проследили, то нет ли необходимости в том, чтобы оно было единым и многим, как и не единым и не многим»* <sup>(5)</sup>. Сочетание противоположных свойств имеет место вследствие специфической природы данного единого, но доказываемые сейчас логические выводы по крайней мере как-то соотносятся с теми, которые были сделаны ранее. Кроме того, слова: *«Давайте поведем еще речь»* <sup>(6)</sup>, — показывают, что

(1) См.: Наст. соч., IV, р. 8.23–12.24; р. 15.9–13. (2) См.: Платон. Тимей, 35a1–4. (3) См.: Платон. Софист, 240a4–с3. (4) См.: Платон. Парменид, 156a1–b8. (5) Там же, 155e4–6. (6) Там же.

- сейчас <Парменид> будет рассматривать последнее единое<sup>20</sup>,  
 15 одновременно по видимости оказывающееся не-единым. В подобном же положении находятся и все приписываемые данному единому предикаты: они не остаются одними и теми же, но постоянно представляются все новыми и новыми. Следовательно, когда мы приписываем этому единому предикат «многое» или любой другой, мы никоим образом не даем ему какого-либо катафатического определения. Стало быть, данное обстоятельство показывает, что наша душа оказывается самогипостазирующей, пусть даже способность к самогипостазированию  
 20 и не проявляется в ней во всей полноте. Значит, становящееся в душе следует считать пока еще сущим, не-единое — все еще единым, а не-многое — пока еще многим; то же касается и всех остальных предикатов.

- <В-третьих,> помимо перечисленных предикатов <Парменид> связывает с предметом третьей гипотезы предикат «*участвующее во времени*»<sup>(1)</sup>. Тем самым он показывает, что ипостась  
 25 души появляется на свет от подлунных богов<sup>21</sup>, чтобы подчеркнуть, где именно располагается начало свойственных ей  
 IV,9 нисхождений и восхождений. Действительно, иератики<sup>22</sup> и теологи<sup>23</sup> согласны, что наша душа обладает одинаковыми свойствами с богами, когда совершает восхождение и нисхождение и умирает и вновь возвращается к жизни, поскольку она рождается от подлунных богов. Следовательно, душа, по мнению  
 5 Парменида, есть не только небесное, но и земное растение, даже если, как полагает Тимей, рассматривая ее с другой точки зрения, она является лишь небесным, но никак не земным растением<sup>(2)</sup>. А правильное всего было бы сказать, что душа обладает смешанной природой: небесной и земной, и не небесной и не  
 10 земной. Итак, душа оказывается подлунным существом, раз она причастна времени, а коль скоро ей свойственна вневременность, как покажет <Парменид> чуть ниже<sup>24</sup>, она выступает как небесное, сверхкосмическое и умное. В самом деле, душе соответствуют все предикаты, рассмотренные выше, и их Парменид разделил на временные и вневременные. Равным образом предикаты, являющиеся характеристиками чинов, стоящих ниже души, он соотносит здесь с единым, используя апофатические определения; именно так мы должны понимать в применении к душе предикаты «не-единое», «не-многое» и «не-сущее». И пусть никто не думает, будто апофатические определения,

(1) Платон. Парменид, 155e6. (2) См.: Платон. Тимей, 92a2-b1.

которые <Парменид> дает природе «вдруг», показывают, что эта природа относится к сфере худшего, ибо такие определения он обычно дает не только худшему, но и лучшему. Действительно, «вдруг» стоит выше участия во времени и располагается в сфере вневременного, раз оно является единым и не-единым, а также многим <и не-многим>. <Парменид> добавляет, что 20 соответствующий объект участвует во времени, уже дав приведенные определения, так как предшествующие предикаты могут быть соотнесены с душой независимо от ее пребывания во времени. Апофатические определения, при посредстве которых <Парменид> описывает природу «вдруг», оказываются отрицанием катафатических определений, соответствующих становлению души и опирающихся на тезис о ее участии во времени, однако они вовсе не отвергают применимость к душе предикатов «единое», «многое» и «быть»; не касаются они и апофатических определений, противоположных названным, 25 а именно — «не-единое», «не-многое» и «не-сущее». Я полагаю, что определения последнего рода представляют собой ссылку на другое в душе, которое мы должны понимать как парадигмы душевных качеств, подразумевающих способность души разделяться по телам.

<В-четвертых,> если <Парменид> тотчас не противопоставил участию души во времени ее вневременность, то есть неучастие во времени <sup>25</sup>, причиной тому оказывается избранная им последовательность рассмотрения изучаемых проблем, целью которой является наилучшее их разрешение. В самом деле, опираясь на тезис об участии души во времени, он доказывает наличие у нее генесиургических качеств, присущих подлунным богам, доказательство же, что душа есть сущее и нерожденное, 5 он основывает на ее вневременности. Эти моменты в рассуждении следовало разделить, поскольку в рамках <душевной> сущности они обособлены и существуют отдельно друг от друга; <частные> души приходят в соответствующие состояния попеременно и перечисленные свойства у них то имеются, то отсутствуют. Напротив, лучшие души одновременно обладают делимостью и неделимостью, и то же касается их причастности времени и вечности, а также бытия сущим и не-сущим. В нас 10 вследствие свойственной нам *крайней раздельности* <sup>(1)</sup> преобладает то одно, то другое качество; вот почему <Парменид> отделил рассмотрение вневременности от изучения участия души

(1) Платон. Законы, X, 903b9.

во времени. И если определение «вневременное», по сути, называется катафатическим, хотя по форме оно и подразумевает отрицание участия во времени, то ясно, что предикаты «не-единое», «не-многое», «не-сущее» и тому подобные в свой черед следует понимать как катафатические. Они представляют собой гипостазизирующиеся в душе парадигмы другого, вернее, само другое, которое, по-видимому, уже в каком-то смысле по-является в ней.

- 20 <В-пятых,> необходимо дать вот какое определение. Единое и не-единое, сущее и не-сущее и временное и вневременное в душе отнюдь не представляют собой совершенно разные объекты. Действительно, если бы мы придерживались подобного мнения, мы были бы вынуждены разделить душу на сущность и становление и считать ее чем-то составным. Однако в своем комментарии к «Тимею»<sup>26</sup> мы показали, что делимое и неделимое в душе следует рассматривать только в совокупности, и душа является единой природой, которой свойственна жизнь двух названных видов<sup>27</sup>. Сейчас необходимо подчеркнуть, что единое и не-единое в душе также есть одно и то же, и соответствующее нечто оказывается тем или другим только в фантазии. То же касается и многого <и не-многого>, сущего и не-сущего, а также временного и вневременного. В самом деле, душа обла-  
 5 дает всеми перечисленными свойствами вся и в целом — и как сущее, и как становящееся. Один и тот же объект оказывается и единым, и не-единым, и вневременным, и временным. Любая частная душа двойственна лишь в плане своей специфики, однако такая двойственная специфика свойственна одной простой ипостаси.

- Наконец, <в-шестых,> следует обратить внимание вот еще  
 10 на какое обстоятельство. Хотя душа вся и в целом является делимой и неделимой, в высшем своем состоянии она обладает скорее неделимостью, а в низшем — делимостью; в промежуточном же ей присущи оба эти свойства в равной степени. Таким образом, по мнению Парменида, душа в своем высшем воплощении оказывается прежде всего единым, многим и сущим; она станет обладать лучшими качествами в каждой из пар присущих ей свойств. Напротив, в своем низшем воплощении  
 15 та же самая душа выступает скорее как не-единое, не-многое <и не-сущее>, а в промежуточном она обладает всеми противоположными качествами в равной мере. Стало быть, и вневременной душа оказывается преимущественно в высшем своем воплощении, а участвует во времени она скорее в низшем;

в промежуточном же состоянии оба названных свойства присущи ей в одинаковой степени. Итак, вот какие предварительные замечания мы должны сделать, чтобы правильно понять сказанное ниже по данному поводу.

### III.1.6.3. Ответ на третий вопрос

*Следует ли связывать изменчивость души во времени и вообще ее природу, в согласии с которой она перемещается в разные моменты в противоположные стороны, с ее энергиями или с сущностью?*

400. На третий вопрос мы дадим следующий ответ. <Прокл> 20 соотносит изменчивость души, зафиксированную в логических выводах третьей гипотезы, с ее энергиями и, помимо этого, с силами. В самом деле, он придерживается мнения, что сущность души является вечной, а ее становление представляет собой своего рода проекцию тех или иных ее жизней и мыслей; в этом отношении душа существует во времени, при том что в плане сущности она оказывается чем-то вневременным в силу своей вечности. Мы же, со своей стороны, в комментарии к «Тимею»<sup>28</sup> показали, что душа вся и в целом оказывается одновременно и рожденной, и нерожденной в согласии со своей сущностью. Поэтому на заданный вопрос мы предпочитаем ответить вот как. Логические выводы третьей гипотезы, хотя 5 речь в них и идет об изменчивости души, описывают ее сущность. Действительно, Парменид всегда рассматривает именно сущности, а вернее, генады, располагающиеся выше сущностей. И в третьей гипотезе он строит свое рассуждение так: если единое существует, оно должно быть таким и таким<sup>(1)</sup>. Итак, рассматривая те или иные энергии души, <Парменид,> скорее всего, доказывает, что душе в согласии с ее сущностью по природе свойственно тяготеть к обоим возможным для нее состоя- 10 ниям и словно жить двумя жизнями. Впрочем, возможно, Парменид вообще всегда стремится относить все свои логические выводы к сущностям, а энергии, принадлежащие к одному роду с последними, не рассматривать. Поэтому, может быть, стоит придерживаться мнения, что логические выводы третьей гипотезы во всех возможных смыслах описывают сущность души, поскольку наблюдающиеся ее изменчивость и вовлеченность в становление составляют специфические черты ее сущности. 15

<sup>(1)</sup> См.: Платон. Парменид, 155e4–5.

В самом деле, там, где имеет место становление, располагается и время, а там, где находится последнее, имеются прошлое и будущее. И если время всегда существует как нечто совокупное, и то же касается его частей, значит, изменения во времени, по сути, представляют собой нечто неизменное и временное располагается во вневременном, а рожденное — в нерожденном. Впрочем, при таком подходе все перечисленные свойства будут относиться к божественному единому. Ныне же <Парменид> исследует не божественное, а человеческое единое. Стало быть, названные свойства следует понимать в данном случае отнюдь не как некие специфические черты. Например, все время тогда отнюдь не представляет собой нечто совокупное, как в случае божественного единого, оно оказывается все новым и новым; именно это стремится показать Парменид.

- IV,13 Итак, может быть, стоит набраться смелости и высказать сейчас те мысли, муки при рождении которых мы уже давно испытываем. Так вот, по всей видимости, специфической чертой нашей сущности оказывается ее изменчивость. Действительно, <во-первых,> Тимей совершенно недвусмысленно утверждает, что <частная душа> отнюдь не вечна <sup>(1)</sup>. На тот факт, что она не существует во всем времени в совокупности, в отличие от лучшей души, указывает свойственное душевной сущности нисхождение в сферу *крайней раздельности* <sup>(2)</sup>.

- <Во-вторых,> если душа в своих энергиях не выступает как нечто целое и совокупное, почему бы и ее сущности не обладать теми же свойствами? В самом деле, если бы душа всегда оставалась бесстрастной, у нее не могло бы возникнуть тяги к худшему, проявляющейся в ее энергиях. Ведь энергии всегда подобны сущностям, ибо они рождаются от последних. Кроме того, тяга к худшему свойственна самой душе, до ее воплощения в тело; телесность не могла бы служить для души каким-либо препятствием, если бы она сама не приковала себя к телу. Действительно, разве могли бы для бестелесного, обособленного эйдоса сделаться преградой или препятствием тело и телесная жизнь? Они не могут как-либо влиять на душу, не воплотившуюся в тело,— это невозможно для них куда больше, чем для становления оказывать воздействие на небо. Напротив, симпатия <к телу> налагает на душу узы в ее исконном, изначальном состоянии. Следовательно, душа подвержена страстям и тяготеет к худшему в согласии с собственной сущностью.

(1) См.: Платон. Тимей, 41d4–7. (2) Платон. Законы, X, 903b9.

В-третьих, и в сфере бестелесного должен был бы существовать эйдос, занимающий промежуточное положение между эйдосами, во всех отношениях подверженными уничтожению и совершенно нетленными. Этот эйдос должен в каком-то смысле обладать, а в каком-то не обладать противоположными качествами. Например, ему необходимо становиться сильнее или слабее, превращаться в единое или во многое, воплощаться в сущности или приходить в становление. Действительно, даже в телесной сфере есть такие объекты, которые в лучшем своем воплощении совершенно не подвержены претерпеваниям, а в смертном — во всех отношениях подвержены им. В качестве примера можно привести тело, промежуточное между всем генисургическим в нас и нашим сияющим телом <sup>29</sup>, бессмертное, однако в каком-то смысле изменяющееся, скажем, в плане своей фигуры, и когда оно вовлекается в те или иные сущностные соединения и разделения. Такое мнение <Прокл> высказывал в своем комментарии к произведениям Платона <sup>30</sup>. Так что же может служить препятствием для нашей душе? Разве, изменяя себя и изменяясь под действием себя, она не должна в результате переходить в высшее или в низшее свое состояние? Разве не это стремится подчеркнуть афинский гость, когда показывает, что душа является вечной сущностью <sup>(1)</sup>. Следовательно, эйдос души в каком-то смысле гипостазируется в становлении и в течении. IV,14

<В-четвертых,> нисходя в становление, душа проецируется в виде мириад жизненных <форм>, которые, очевидно, прежде чем воплотиться в неких энергиях, должны обрести сущность. Напротив, при восхождении <к сущему> душа очищается от этих жизненных <форм>, собирает их воедино и скрывает, превращая себя в нечто по преимуществу объединенное и неделимое. Стало быть, душа ведет себя вверх и вниз по своему внутреннему побуждению, она сама стоит у своего кормила (ἐκ πρύμνης) <sup>(2)</sup>. Следовательно, душа приводит себя в движение благодаря собственной сущности. 15

<В-пятых,> душа, всегда будучи самодвижной <sup>31</sup>, пользуется своей самодвижностью, когда переходит в свое высшее или низшее воплощение. Стало быть, она изменяется в согласии со своей сущностью. Действительно, самодвижное приводит себя в движение и движется, оставаясь одним и тем же по своей сущности, ибо самодвижность не могла бы представлять собой 20

(1) См.: Платон. Законы, XII, 966e2. (2) См.: Платон. Критий, 109c2.



всего лишь жизненное качество, коль скоро в этом случае оказался бы самодвижным, например, ум <sup>32</sup>.

IV,15

Наконец, <в-шестых,> если сущность души является вечной, не получается ли, что душа, вообще говоря, на самом деле не совершает никаких переходов и не нисходит порой в становление, а порой не восходит из него ввысь, но всегда пребывает в высшем своем воплощении? Если бы это было так, душа неизменно обладала бы высшей своей энергией, и тогда верным

5 оказалось бы мнение Плотина, что душа совершает нисхождение отнюдь не вся <sup>(1)</sup>. Однако <Прока> опровергает данное мнение, обосновывая это тем, что нельзя допустить, чтобы одна часть души пребывала в умопостигаемом, а другая находилась в области крайней испорченности <sup>33</sup>. Следовательно, сущность души должна совершать нисхождение и делаться вместо однородной скорее разделенной, а вместо сущностной — генеси-

10 ургической. И потом, поскольку душа вся и в целом является рожденной и нерожденной, все ее энергии должны принадлежать ей как целой — и в умопостигаемом, и в Тартаре <sup>(2)</sup> <sup>34</sup>, хотя бы в последнем случае вся она выступала бы как рожденное в себе, а в первом — как нерожденное. Далее, если круг тождественного оказывается чем-то сдерживающим, а круг иного

15 претерпевает искажения и всяческие изломы <sup>(3)</sup>, то ясно, что последний в каком-то смысле подвержен изменениям. Но тогда первый, поскольку он оказывается сдерживающим, не должен совершать собственных действий, а раз так, он неизбежно будет испытывать некое генесиургическое претерпевание и станет в некотором смысле разделяться в отношении круга иного, поскольку он, по сути, станет совершать те же действия, что и тот, а от собственных будет воздерживаться. Круг иного, со

20 своей стороны, удерживается в умопостигаемом, поскольку душа вся и в целом скрепляется эйдосом тождественности <sup>35</sup>. Наконец, сказанное представляется истинным, † так как каждый таков в согласии с истиной † <sup>36</sup>.

IV,16

По поводу нашей гипотезы <sup>37</sup> кто-нибудь мог бы высказать сомнения в ряде вопросов. Во-первых, почему наши выводы не будут относиться к божественным душам — ведь и их энергии изменчивы? Во-вторых, почему душа, хотя бы она и была самодвижной, в согласии со своей сущностью не станет оста-

5 ваться всегда одной и той же? Например, если она окажется

(1) См.: Плотин. Эннеады, IV.8, 8.2–3. (2) См.: Орфика, фр. 122. (3) См.: Платон. Тимей, 43с7–е7.

объединенной в качестве чего-то самодвижного, то она станет всегда выступать как объединенное, если она окажется разделенной, то в таком состоянии она будет находиться всегда, и если она будет одновременно и объединенной, и разделенной, и ей окажется присуще промежуточное состояние, то и в подобном положении она станет находиться всегда. Стало быть, разве душа сможет последовательно изменяться в качестве такой сущности? В-третьих, если объединенный, олимпийский<sup>(1)</sup> эйдос души порой порождает ее множественный эйдос, это еще не столь удивительно. Однако почему эйдос души, в согласии с которым она располагается в становлении, будет порой порождать и производить на свет ее лучший эйдос? Действительно, это будет означать, что последующее оказывается причиной предшествующего, ибо мы будем вынуждены считать одним и тем же причину и причинно обусловленное. Наконец, в-четвертых, пребывает ли эйдос души всегда одним и тем же по числу или он таков только по виду, поскольку он всегда растекается в низшем в виде множества частей? В самом деле, если верно последнее, получится, что растекающиеся части уже не будут образовывать какой-либо самодвижный и пребывающий объект, коль скоро при растекании станут возникать все новые и новые их общности. Напротив, если верно первое, то разве в душе могло бы присутствовать нечто возникающее и гибнущее, раз ее сущность не будет испытывать никакого убытка?

На последний вопрос необходимо дать следующий ответ. Эйдос души <всегда остается одним и тем же не только по виду, но и по числу>. Действительно, душа вся и в целом оказывается самодвижной, однако не во всех отношениях и не всегда одинаковым образом. Напротив, располагаясь в сфере лучшего, она является более совершенной и однородной по сравнению с самой собой <в низшем воплощении>, а находясь среди худшего, она, наоборот, разделяется и распределяется среди этого худшего, превращаясь в нечто множественное, вбирая его, словно губка. Тем не менее она не лишается собственного бытия, а лишь словно истончается или уплотняется. Скорее всего, бессмертное тело души<sup>38</sup> также всегда остается одним и тем же по числу, но иногда его сферическая форма оказывается более совершенной, а порой — менее, и иногда оно наполняется божественным светом, а порой — генесиургическим бесчестием; в результате живое существо в целом в согласии со своей

(1) См.: Орфика, фр. 122.

сущностью испытывает соответствующие претерпевания. Точно так же и сама душа, оставаясь тем, что она есть, изменяется по отношению к самой себе и под действием самой себя так, как по природе положено изменяться бестелесному. Например, зрение, оставаясь собой, обостряется на свету и ослабевает во тьме; тем не менее оно не исчезает полностью, если, конечно, свет или тьма не превзойдут его возможности. Стало быть, и душа, будучи самодвижной, в согласии со своей сущностью полностью изменяется при своих переходах в лучшее и в худшее состояние. В противном случае разве не пришлось бы предположить, что, когда сияющая колесница души<sup>39</sup> восходит ввысь, к Солнцу, ее сущность отнюдь не превращается в божественную, и когда наша душа воплощается в душе Солнца, она, разумеется, в согласии со своей сущностью не делается более совершенной?<sup>40</sup> По всей видимости, неразумно было бы утверждать, будто в плане энергий душа способна порой сделаться божественной, а по своей сущности — нет. Следовательно, верно и обратное: не только энергии души воплощаются в материи, но в каком-то смысле и ее сущность претерпевает изменения под действием либо самой себя, либо божественной или демонической необходимости.

И может быть, сущность души занимает промежуточное положение между пребывающим в плане своего вида и по числу. Возможно, она всегда остается самодвижной в равной мере, но иногда уподобляется худшему, а иногда — лучшему, и порой она в согласии со своей сущностью приходит к богам, а порой — к зверям. Стало быть, с одной стороны, душа всегда остается одной и той же, а с другой — в соответствии со своей сущностью она становится все новой и новой. Ведь смысл бытия самодвижным как раз и состоит в том, чтобы совершать действия, соответствующие собственным желаниям; действует же все самодвижное, всегда оставаясь собой: и будучи всеми вещами в качестве причины, и становясь всеми вещами, то есть производя на свет все новые и новые их сущности (я имею в виду — постоянно изменяющиеся). Впрочем, к обсуждению этих вопросов мы ниже, пожалуй, еще вернемся.

Далее, на третий вопрос<sup>41</sup> мы ответим вот как. Самодвижное есть то, что постоянно изменяется и становится хуже или лучше. Таким образом, даже если, восстав из худшего своего эйдоса, оно переходит к лучшему, будучи самодвижным, оно само побуждает себя к такому переходу. То же касается и перехода к худшему.

Действительно, самодвижное (перейдем теперь к ответу на второй вопрос <sup>42</sup>) само по себе не следует считать ни благим, ни дурным, по крайней мере это касается самодвижного, движущегося по нашей свободной воле (ἐκ προαίρεσews). Напротив, такое самодвижное считает своим долгом быть благим, но тем не менее способно привести себя и в худшее состояние. Следовательно, и сущность души не должна быть таким самодвижным, которое объединено, разделено или находится в обоих названных состояниях одновременно. Напротив, по своей природе самодвижное, соответствующее душе, приводит себя в движение и приходит к соединению и разделению, то есть при посредстве божественного света ведет себя к сущностному совершенству (ибо в его рамках оказывается объединенной и сущность), а затем вновь уводит от него, когда делимое в нем более всего обнажается и добивается полного преобладания; тогда душа лишается божественного единства. В самом деле, если есть нужда коротко изложить наше мнение, мы должны сказать следующее. Душа всегда обладает одним и тем же эйдосом, <не>делимым до той степени, до которой это возможно. И при том что этот эйдос всегда остается тем, что он есть, душа наполняется божественным единством, когда она приближается к богу, а когда она уходит от него, она теряет достояние, дарованное ей в горнем мире. Действительно, сияние <божественного> приводит сущность души в ее лучшее состояние, а в его отсутствие ее эйдос становится хуже; поэтому самодвижность души в ее низшем воплощении не столь ярко выражена.

На основании сказанного мы с легкостью ответим и на первый вопрос <sup>43</sup>. Самодвижность, присущая лучшим душам, сама по себе обуславливает все их специфические черты, вместе взятые; поэтому такие души всегда находятся в одном и том же положении. Если божественные души и переходят от одного умопостигаемого к другому, вместе с их энергиями, разумеется, меняется и сущность, но вовсе не потому, что эти души ухудшаются или улучшаются, либо воплощаются в сущности или в становлении. Что же касается нашего собственного единого <sup>44</sup>, то его сейчас следует считать изменяющимся в данных отношениях. И даже если какой-то из лучших родов в каком-то смысле способен совершать нисхождение и восхождение (ибо еще божественный Ямвлих высказывал гипотезу, что им свойственны подобные состояния <sup>(1)</sup> <sup>45</sup>), данное свойство наиболее ярко

(1) См.: Ямвлих. Комментарий к «Пармениду», фр. 13 Dillon.

выражено у наших душ. Более того, как раз поэтому третья гипотеза и посвящена именно таким душам. И хотя восхождение и нисхождение свойственны также некоторым из неразумных душ, в своем исконном состоянии они, безусловно, располагаются в сфере другого<sup>46</sup>. Итак, данная гипотеза описывает специфические черты частных душ.

### III.1.б.4. Ответ на четвертый вопрос

*Сколько Парменид делает логических выводов, как он строит в рамках этих выводов доказательство, почему их именно столько и почему они располагаются в приведенном порядке?*

401. На четвертый из заданных сначала вопросов мы ответим так. Логических выводов шесть, и пожалуй, гексада надлежащим образом описывает природу души<sup>47</sup>. Вот <эти> выводы. Единое [1] участвует и не участвует в сущности<sup>(1)</sup>, [2] возникает и гибнет<sup>(2)</sup>, [3] многое гибнет, когда оно становится единым, единое гибнет, когда оно становится многим (речь идет о едином целом), единое и многое возникают и гибнут<sup>(3)</sup>, кроме того, [4] единое соединяется и разделяется<sup>(4)</sup>, [5] делается подобным и неподобным<sup>(5)</sup> и [6] становится равным и неравным<sup>(6)</sup>.

Первый логический вывод посвящен доказательству того, что рассматриваемое единое порой приближается к сущности, а порой вновь удаляется от нее<sup>(7)</sup>, а вернее, что оно является и не является сущностью, поскольку выступает и как сущее, и как становящееся. Действительно, становящееся не есть сущее; опираясь на этот тезис, <Парменид> станет утверждать, что единое участвует и не участвует в сущности в разные моменты времени. И пожалуй, лучше приписывать рассматриваемому единому оба предиката, ибо оно оказывается и сущим, и не-сущим, и порой, раз ему свойственно бытие, оно приближается к сущности, а порой, коль скоро ему присуще становление, отдаляется от нее.

Второй логический вывод основан на тезисе, что единое, переходя в становление, отпадает от сущности. Ведь рожденное должно сперва обособиться от сущего, а уже затем сделаться рожденным в строгом смысле этого слова; в силу необходимости оно должно также оказаться подверженным уничтожению.

(1) См.: Платон. Парменид, 155e6–8. (2) См.: Там же, 156a4–b1. (3) См.: Там же, 156b1–4. (4) См.: Там же, 156b4–5. (5) См.: Там же, 156b6–7. (6) См.: Там же, 156b7–8. (7) См.: Там же, 155e8–156a6.

Третий логический вывод непосредственно вытекает из второго. Рассматриваемое единое, погружаясь в становление, разделяется и вместо единого делается многим, а покидая становление, словно собирается воедино и из многого превращается в единое. Действительно, единое в результате умножения делается многим, <а многое, объединяясь, становится единым>. Именно этим и отличается бытие единым и многим от превращения в единое и во многое. Превращение подразумевает очередность, <в которой единое превращается во многое, а многое — в единое,> и своего рода становление, первое же — сущность и одновременность.

Четвертый логический вывод показывает, что понятия <«разделяться» и> «соединяться» отнюдь не совпадают с понятиями «становиться многим» и «делаться единым». Действительно, последняя пара понятий подразумевает численный рост и уменьшение, а первая — лишь своего рода разрежение и уплотнение, при том что предмет, который им подвергается, остается тем же самым. Кроме того, одна пара понятий описывает нисхождение в раздельность и восхождение к неделимости, а другая — возвращение к самому себе и выход за свои пределы вовне или же словно *приклеивание* <sup>(1)</sup> к телу и отделение от него.

Наконец, пятый логический вывод посвящен уподоблению единого худшему и лучшему, а шестой — его полной соразмерности с тем и другим.

И пожалуй, лучше считать, что все перечисленные логические выводы <посвящены соотносению единого> с рядом худшего <sup>48</sup>. В самом деле, рассматриваемое единое становится равным другому, уподобляется ему и отделяется от него. Кроме того, возникая, оно возвращается от другого к сущности, а уничтожаясь, уходит от сущности к другому. Таким образом, единое не участвует в сущности как вовлекающееся в становление и, напротив, участвует в ней как прекращающее свое становление. Следовательно, названные логические выводы соответствуют душе в той мере, в какой она участвует в становлении, в то время как нижеследующие <sup>49</sup> описывают душу в ее нерожденном состоянии. Поэтому <Парменид> по ходу рассуждения здесь часто пользуется словом «становится», а иногда и «уничтожается» <sup>(2)</sup>. Тем самым он подчеркивает, что все его логические выводы описывают движение души к становлению и ее уход из

<sup>(1)</sup> Платон. Федон, 82e2. <sup>(2)</sup> См.: Платон. Парменид, 156a5–7; b1–4.

становления. При этом, очевидно, соответствующие претерпевания испытывает ее сущность.

- IV,22 Стало быть, вот как <Парменид> строит каждый логический вывод. И ты видишь, что их последовательность обусловлена ходом рассуждения. Душа должна сперва отпасть от сущности, затем прийти в становление, потом в этом становлении разделиться, затем соединиться со становящимися вещами, потом уподобиться им и сделаться неразумной или телесной душой и, наконец, воплотиться в сфере рожденной природы и начать измеряться той же мерой, что и эта природа. Таково нисхождение души; при восхождении душа проходит те же самые этапы в обратном порядке. В самом деле, душе тогда необходимо сделаться неравной рожденному, затем перестать быть подобной
- 5 делиться, затем соединиться со становящимися вещами, потом уподобиться им и сделаться неразумной или телесной душой и, наконец, воплотиться в сфере рожденной природы и начать измеряться той же мерой, что и эта природа. Таково нисхождение души; при восхождении душа проходит те же самые этапы в обратном порядке. В самом деле, душе тогда необходимо сделаться неравной рожденному, затем перестать быть подобной
- 10 ему и предпочесть умные и бестелесные энергии, потом отделиться от тела, затем сплотить соответствующее ей множество в единое, потом пройти путь к участию в сущности и в заключение, освободившись, наполниться сущим.

- И не удивляйся, что к нисхождению душу побуждают лучшие качества, входящие в пары рассмотренных противоположных свойств, а к восхождению — худшие <sup>50</sup>. Ведь одни и те же свойства в различных ситуациях обладают отнюдь не равной силой. Кроме того, в сфере другого худшее оказывается лучшим. На этом <Прокл> будет настаивать при рассмотрении шестой гипотезы; отметим, что шестая гипотеза, как мы покажем <sup>(1)</sup>, похожа на третью. Следовательно, совершенно естественно, что логические выводы, похожие на те, которые будут
- 15 сделаны там, словно предугадываются в рамках рассматриваемой гипотезы.

- И может быть, стоит попытаться заменить <катафатические> определения на эквивалентные им апофатические и наоборот. Например, «сделаться равным другому» означает «наполниться неравенством самому себе», а «стать неравным другому» — «достичь равенства с самим собой»; смысл слов «уподобиться другому» — «погрузиться в *пучину неподобия* <sup>(2)</sup>», а «сделаться неподобным другому» — «замкнуть круг тождественного <sup>51</sup> и обрести подобие самому себе». Наконец, соединиться
- IV,23 с телом для души означает отделиться от самой себя. В самом деле, сам Парменид сообщает, что единому и многому свойственны уничтожение и становление двух видов <sup>(3)</sup>; разумеется,

(1) См.: Наст. соч., IV, р. 83.12–85.15. (2) Платон. Политик, 273d6–e1. (3) См.: Платон. Парменид, 156b1–4.

и в рамках первых логических выводов он соотносит лучшие из упоминаемых в них свойств (становление и участие в сущности) с восхождением. Итак, первый, второй и третий логические выводы описывают нисхождение лучшего, обусловленное его лучшими свойствами (ибо даже в становлении быть единым означает для души быть сплоченной), а следующие три имеют двоякий смысл. Причина здесь кроется в том, что последние выводы описывают соотношение единого с самим собой и с другим. <Прокл> не без остроумия связывает соединение с тождественностью и инаковостью, поскольку в чине, которому соответствуют данные предикаты, впервые появилась связь единого с другим. 10 15

### III.1.б.5. Ответ на пятый вопрос

*Каково устройство частных душ, заключение о котором можно сделать на основании приведенных логических выводов?*

402. Ответ на пятый вопрос, мне кажется, искал еще философ Сириан, который упоминал о своем желании подвергнуть все остальные гипотезы столь же детальному анализу, как и вторую; впрочем, хотя он и говорил о таком своем желании, он его не осуществил<sup>52</sup>. По всей видимости, Парменид рассматривает здесь шесть видов душ<sup>53</sup> 20

Первому, высшему их виду соответствует предикаты «участвующее <и не участвующее в сущности>»; души этого вида, нисходя в становление, тем не менее не нисходят в него, как утверждает великий Ямвлих в книге «О восхождении души из тела»<sup>54</sup>. Они совершают нисхождение и восхождение нерожденно<sup>55</sup> и участвуют и не участвуют только в сущности. Действительно, эти души сосуществуют или не сосуществуют только с умопостигаемым; их нисхождение подразумевает лишь их присутствие в нашем мире<sup>56</sup>. 5 IV,24

Души следующего, второго вида уже вовлечены в становление, однако, насколько это возможно, они сохраняют свою неделимость и однородность. Ссылку на такую природу душ мы видим в десятой книге «Государства» Платона<sup>(1)</sup>. 10

Души третьего вида присутствуют в становлении; более того, им присуща раздельность, они превращаются во множество. Но, с другой стороны, они пока еще не подвержены страстям

(1) См.: Платон. Государство, X, 612a3–5.



и разве что обитают в <космическом> государстве <душ> <sup>57</sup> в весьма разнообразных формах.

- 15 Душам, которым посвящен четвертый логический вывод, не просто свойственно многообразие, они уже приближаются к телам вплотную, погружаются в них и образуют с ними единый и неделимый объект.

Далее, души пятого вида ведут телесную жизнь в полном объеме; по своим характеристикам они близки к телесному.

- 20 Наконец, <души шестого вида> уменьшаются и растут вместе с телом и, вообще говоря, обретают своего рода объем.

Итак, вся совокупность душ в выходе за свои пределы, очевидно, совершает переход от своего высшего воплощения к низшему, словно задерживаясь на упомянутых промежуточных ступенях.

### III.1.6.6. Ответ на шестой вопрос

*Каковы причины появления на свет специфических черт души, которые описывают логические выводы третьей гипотезы?*

- IV,25 403. Далее, как мы ответим на шестой вопрос? Скорее всего, участие во времени даровано душам поднебесными богами, а на основании такого участия <Парменид> как раз и доказывает все логические выводы, касающиеся становящейся сущности. Напротив, те же самые логические выводы, рассматриваемые с точки зрения вневременности, описывают сами
- 5 эйдосы, выступающие в качестве сущих. Действительно, одно дело — это вывод, что рассматриваемое единое является подобным и неподобным, и совсем другое — что оно становится подобным и неподобным, ибо последние свойства присущи единому, поскольку оно оказывается становящимся, а первые — раз оно выступает как сущее. То же самое касается и всех остальных предикатов. Как раз поэтому <Парменид> ставит логический вывод <об участии рассматриваемого единого во времени> на первое место, так как <результатом участия во времени> является становление, а именно к станов-
- 10 лению относятся все логические выводы, которые он намеревается сделать. Таким образом, данная специфическая черта души берет начало в чине поднебесных богов, предикаты «равенство» и «неравенство» — в чине небесных, «подобие» и «неподобие» — в чине сверхкосмических, «соединение» и «разделение» — вообще — в чине всех умных богов (ибо сущие всегда
- 15

гипостазируются в единстве и в раздельности в любом уме, даже если данное свойство в собственном смысле слова присуще демиургическому уму), наконец, «единое» и «многое» — в устроении всех <умопостигаемо->умных богов, и то же касается свойства души гипостазироваться в согласии с числом. Предикаты «возникновение» и «уничтожение», как было сказано выше, впервые появляются в чине поднебесных богов. Наконец, участие в сущности свойственно душе благодаря умопостигаемым богам. Действительно, <Парменид> утверждает, что рассматриваемый объект есть единое и что он существует <sup>(1)</sup>, а предикат «единое сущее» соответствует именно умопостигаемому устроению. 20

Кроме того, <Парменид> по ходу рассуждения сперва рассматривает душу в согласии с бытием, а затем — в соответствии со становлением. Он делает логический вывод, что бытие присуще душе в какой-то определенный момент времени. Данное обстоятельство обусловлено тем, что душа участвует в умопостигаемом при посредстве поднебесных богов. Стало быть, душа, участвуя во времени, одновременно и существует, и становится, и бытие ей даруют умопостигаемые боги, а становление — поднебесные. Далее, душа есть единое и многое, причем возникающее и гибнущее, и причина последних ее свойств <sup>58</sup> лежит в чине поднебесных богов, а первых <sup>59</sup> — в чине умопостигаемых. Следовательно, соединение и разделение оказываются присущими душе благодаря именно этим двум божественным чинам; однако разделенность и соединенность как некие устойчивые состояния, к которым душа стремится, ей даруют умные боги, а их возникновение и исчезновение — поднебесные. Как раз поэтому в четвертом логическом выводе <Парменид> сперва рассматривает возникновение и уничтожение, а уже потом — соединение и разделение. И тот факт, что каждым названным свойством душа обладает наряду со становлением и в согласии со становлением, обусловлен влиянием генесиургических богов. <Парменид> показывает это, добавляя ниже, да и вообще почти всегда, слово «становится». Исключением является только первый тезис (что речь здесь идет о едином), на основании которого <Парменид> делает вывод о не связанном с рождением становлении <sup>60</sup>, присущем душам; поскольку они обладают таким свойством, им присуща способность совершать нисхождение. IV,26 5 10 15 20

(1) См.: Платон. Парменид, 155e6–7.

## III.1.6.7. Ответ на седьмой вопрос

*Приходит ли душа в перечисленные Парменидом противоположные состояния только в движении или она также пребывает в них, находясь в покое, и какой смысл они имеют в состоянии покоя? И если с движением всегда должен сочетаться покой, где, по мнению Парменида, души покоятся?*

404. Пытаясь ответить на седьмой вопрос, <Прокл> дает по-  
 кою различные определения. Порой он вслед за Аристотелем  
 утверждает, что покой есть состояние, промежуточное между  
 IV,27 двумя противоположными движениями <sup>(1)</sup>, иногда высказы-  
 вает предположение, что движение соответствует небытию души  
 и только покой подразумевает ее участие в сущности, а порой  
 соотносит покой с бытием и небытием — в противовес возник-  
 новению и уничтожению, оказывающимся движениями, проти-  
 воположными друг другу. Итак, покой, очевидно, должен быть  
 5 тесно переплетен с движением. В самом деле, именно между  
 состояниями покоя и движения, как утверждает <Парменид>,  
 располагается «вдруг» <sup>(2)</sup>. Между тем в своих предшествующих  
 рассуждениях он о покое попросту не упоминает, ибо он рас-  
 сматривает становление и временное изменение, которые пред-  
 ставляют собой движения. Стало быть, не получается ли, что,  
 изучив выше движущуюся сущность души, <Парменид> сей-  
 10 час неявно связывает покой с ее вневременной составляющей?  
 Однако разве это возможно? Ведь между покоем и движением  
 должно располагаться «вдруг». Далее, не соединяет ли <Парме-  
 нид> ныне покой с движением? Но чем еще мог бы быть покой,  
 как не самым становлением и временной сущностью? Поэтому  
 он должен быть одним из моментов становления, уже рассмот-  
 15 ренного <Парменидом>. Однако почему тогда он не посвятил  
 предикатам «покой» и «движение» отдельного логического вы-  
 вода, такого же, как те, в рамках которых он исследовал пре-  
 дикаты «единое» и «многое» или «подобное» и «неподобное»? Не  
 следует ли на этот вопрос ответить, что <Парменид> посту-  
 пил так, поскольку стремился представить становление вообще  
 как становление двух противоположных видов <sup>61</sup>, чтобы прийти  
 к выводу, что между ними располагается вневременное?  
 20 Итак, следует считать, что душа, когда она совершает нис-  
 хождение в наш мир или восходит из него в горний, движется,  
 а когда она какое-то время пребывает в том или ином мире,

<sup>(1)</sup> См.: Аристотель. Физика, Е.4, 228b5. <sup>(2)</sup> См.: Платон. Парменид, 156d6–7.

покоится. Заметим, что здесь я говорю о покое, существующем в течение какого-то времени, который выступает как момент становления, ибо именно такой покой логически противостоит движению во времени. И в промежутках между движениями, когда душа, например, уже завершила свое нисхождение и готовится совершить восхождение или, наоборот, ее состояние можно было бы назвать покоем. Действительно, хотя душа и вечнодвижна, все равно ее энергия, благодаря которой она оказывается неподвижной, то есть находится в одном и том же месте, и есть искомый ныне покой. И если душа пребывает в неподвижности, ее энергии, обуславливающей ее покой, свойственна некая временная протяженность. Поэтому вечнодвижность души не встречает для себя в виде ее покоя никаких препятствий, с какой бы точки зрения мы данные вопросы ни рассматривали — в согласии ли с сущностью или в соответствии с энергиями.

Выше <Парменид> исследовал просто возникновение и уничтожение <sup>(1)</sup>. Связав затем свои логические выводы с движением и покоем, он обнаружил, что между противоположными друг другу становлениями <sup>62</sup> располагается вневременная природа <sup>(2)</sup>. И подобно тому как предшествующие логические выводы <Парменид> соотносил с возникновением и уничтожением, он дает этой вневременной природе апофатические определения, в которых фигурируют предикаты «покой» и «движение». Причина, по которой он так поступает, кроется в том, что душа в качестве сущности оказывается чем-то движущимся и покоящимся (поскольку ее исток располагается в чине животворящей божественности <sup>(3)</sup> <sup>63</sup>), а как становление она участвует во все новом и новом времени. Точнее, <Парменид> рассматривает животворящее своеобразие души в плане изменений во времени. Поэтому на смену предикатам «возникновение» <и «уничтожение»> приходят предикаты «движение» и «покой». Вот почему последней паре предикатов <Парменид> не посвятил отдельного логического вывода, поскольку их смысл полностью исчерпывается понятием «становление», которое оказывается по отношению к понятиям «движение» и «покой» родовым. Действительно, в плане своей вневременности душа оказывается чем-то единым и многим и не-единым и не-многим, а <при ее соотносении со временем> — движущимся и покоящимся и не

(1) См.: Платон. Парменид, 156a7–b8. (2) См.: Там же, 156c1–3. (3) См.: Халдейские оракулы, фр. 51.

движущимся и не покоящимся. Вневременность же души проявляет себя в чистом виде (ἀναγυρνοῦνται) между состояниями покоя и движения, двумя видами становления.

### III.1.6.8. Ответ на восьмой вопрос

*Какое определение можно дать природе «вдруг»?*

- IV,29 405. Что же такое «вдруг»<sup>(1)</sup> и что такое «вневременность»? Этому был посвящен восьмой вопрос. Представляют ли собой данные понятия ссылку на вечное и на само сущее в душе, как полагает <Прокл>? <sup>64</sup> И почему «вдруг» располагается между состояниями движения и покоя? Скорее всего, потому, отвечает <Прокл>, что оно предшествует обоим названным состояниям.
- 5 Во всяком случае, становление происходит именно благодаря «вдруг» и вокруг него. Далее, всегда ли душа при совершении своих действий приходит в состояние «вдруг»? При положительном ответе на этот вопрос получится, что момент «вдруг» будет иметь место и в вечной жизни <души>, а не только когда последняя будет совершать восхождение ввысь из своего низшего, порочного состояния. Кроме того, почему «вдруг» располагается между энергиями <души>, если, как полагает <Прокл>, вечна
- 10 лишь ее сущность? Вероятно, на последний вопрос можно было бы дать следующий ответ. «Вдруг», связанное с энергиями, называется своего рода призраком сущностного, возникающим в результате выхода вечного за свои пределы. Например, настоящий момент в телесной сфере также представляет собой призрак вечности. А на предыдущий вопрос можно было бы ответить вот как: сущность души всегда оказывается одной и той же — и в сфере вечности, и в низшей сфере.
- 15 Вот какие доводы можно было бы привести, взглянув на становление с точки зрения энергий. Однако если рассматривать его с позиций сущности, как следовало бы понимать «вдруг» и вневременность? Не окажется ли состояние «вдруг» своего рода центром становления, замыкающегося вокруг него в круг? И почему в такое состояние будет порой приходить
- 20 душа даже в своей низшей жизни, как будто представая в обнаженном виде в центре становления? Почему «вдруг» располагается между движением и покоем в становлении? В самом деле, вневременность стоит выше движения и покоя, она является
- IV,30

<sup>(1)</sup> См.: Платон. Парменид, 156d3–e3.

их центром, а не находится на периферии того или другого <sup>65</sup>. Далее, почему бы нам не попробовать разделить душу на две части, одну из которых мы будем считать сущим, а другую — становящимся? Но что тогда будет означать самодвижность души? Действительно, если бы она была свойственна только становящейся ее части, то сущее в душе не было бы самодвижным и оказалось бы неподвижным. А если бы самодвижностью, напротив, обладало сущее в душе, становящееся в ней оказалось бы не самодвижным, а инодвижным. Но ведь «вдруг» не может оказаться не вечным и не временным, не сущим и не становящимся, а чем-то еще.

И может быть, безопаснее всего было бы утверждать, что в душе сущее смешано со становящимся. В самом деле, в душе нет ничего чистого и беспримесного. Разумеется, даже делимое в ней оказывается в каком-то смысле неделимым, а неделимое — делимым. Следовательно, сущее в ней также в каком-то отношении представляет собой становящееся, а становящееся — сущее. Как раз по этой причине Платон порой называет душу сущностью, а порой — становлением <sup>(1)</sup>. Стало быть, в душе нет ни вневременного, ни временного в чистом виде, напротив, вневременное в ней одновременно оказывается и временным, а временное — вневременным. Именно такой мы и считаем душу: она есть единое и не единое, многое и не многое и, следовательно, причастное и не причастное времени, движущееся и покоящееся, не движущееся и не покоящееся и вообще возникающее и гибнущее и не возникающее и не гибнущее. Таким образом, душа оказывается чем-то неподвижным в плане вечного в ней, инодвижным в качестве временного и самодвижным как смешанное. В самом деле, в качестве движущего она представляет собой неподвижное, как движущееся — инодвижное, а как движущее и движущееся, выступающие в качестве одного и того же, — самодвижное. Поэтому наряду с неизменным в ней присутствует и изменяющееся, раз движущееся в ней сочетается с движущим. Стало быть, душа оказывается самоизменчивой (αὐτομετάβλητος) и потому вечноизменчивой (ἀειμετάβλητος) <sup>66</sup>, и как раз в этом-то и состоит вечность ее бытия: она постоянно превращает себя в нечто, в каком-то смысле выступающее как другое, следуя самоизменчивости собственной сущности. Например, порой душа оказывается объединенной в большей мере, а порой — в меньшей.

(1) См.: Платон. Государство, VII, 521c6–7; d3–4; 525c5–6.

- 5 Итак, сущность души всегда представляет собой смесь об-  
их обсуждаемых компонентов, и ни один из них не может суще-  
ствовать в ее рамках без другого. В самом деле, каждый из них  
в каком-то смысле по положенному в основу оказывается тем  
же самым, что и другой, даже если они отличаются друг от дру-  
га по своей специфике, проявляющейся, когда они выступают  
в качестве отдельных стихий. Катафатическое и апофатическое  
в душе, мог бы сказать кто-нибудь, сосуществуют. Однако рас-  
10 суждение, посвященное становящемуся и временному аспекту  
души отдельно взятому, основывается на катафатических опре-  
делениях, <а то, в котором рассматривается ее сущностный,  
вневременной аспект,— на апофатических>. Тем не менее душа  
есть единая идея и природа, в которой слиты два названных ас-  
пекта, а значит, оба эти аспекта прослеживаются в ней всегда.  
Но, поскольку при своем слиянии они участвуют друг в друге,  
временное в каком-то смысле становится вечным, а становяще-  
еся превращается в сущностное, при том что вечное обретает  
15 временность, а сущее переплетается со становлением. И в лю-  
бой душе присутствуют два описанных аспекта, пусть даже  
наша душа представляет собой скорее становление, <чем> сущ-  
ность [или становление], в то время как души лучших родов  
оказываются сущностями и становлениями на равных основа-  
ниях. Поэтому, хотя жизнь души отчасти проходит в станов-  
20 лении, а отчасти — в сущем, ее сущность всегда представляет  
собой нечто составное. Напротив, ее энергии порой, казалось  
бы, близки к тому, чтобы покинуть сферу сущего, ибо отпадение  
души от лучшего в большей мере проявляется в ее энергиях.

- Следовательно, нет ничего удивительного в том, что состо-  
25 яние «вдруг» свойственно душе и в ее низшем, дурном вопло-  
щении. В самом деле, если рассматривать такую душу с точки  
IV,32 зрения ее энергий, можно обнаружить некий призрак состоя-  
ния «вдруг»; если же взглянуть на нее с позиций сущности, то  
ведь сущность души всегда оказывается одновременно и веч-  
ной, и временной, даже если в силу свойственной душе сущ-  
ностной изменчивости в какие-то моменты она скорее распола-  
5 гается в вечности, а в какие-то — во времени, и порой вечное  
в ней преобладает над временным, порой же имеет место об-  
ратное. Далее, хотя душа в низшем своем воплощении иногда  
находится в состоянии «вдруг», такое ее состояние оказывает-  
ся не вполне отчетливо выраженным: вследствие преоблада-  
ния в душе делимости свойственная ей неделимость проявля-  
ется слабо. Не стоит удивляться и тому, что состояние «вдруг»

присуще душе даже в средоточии становления, ибо сущее в ней всегда смешано со становлением, вечное как ее специфический признак сочетается с временным, а покой — с движением. Действительно, не следует полагать, будто какая-то часть сущности души покоится, а какая-то движется, напротив, душа вся и в целом покоится и движется — либо разом (я имею в виду душу в сфере нерожденного), либо поочередно (в становлении). Точнее, душа и в становлении одновременно покоится и движется, однако в силу присущей ей изменчивости ее покой или движение выражены более или менее отчетливо. 10 15

### III.1.6.9. Ответ на девятый вопрос

*Свойственно ли состояние «вдруг» душе при ее нисхождении в становление или нет?*

406. После того как были даны приведенные определения, на девятый вопрос ответить нетрудно. Нисхождение совершает душа в целом, ибо она вся и в целом является рожденной; оно свойственно и вневременному, сущему в ней, ибо последнее оказывается тем же самым, что и временное, становящееся. Следует лишь уточнить, что степень нисхождения оказывается для сущего и становящегося в душе отнюдь не одной и той же, напротив, та ее часть, которая обретает свою сущность скорее в качестве сущего, совершает нисхождение в меньшей мере, а та, специфика которой связана скорее со становлением, — в большей. Далее, «вдруг» в каком-то еще «вдруг» нужды испытывать не будет<sup>67</sup>. Действительно, душа совершает нисхождение отнюдь не в плане состояния «вдруг», а как нечто рожденное; и, коль скоро в становлении она выступает в качестве рожденного, она содержит в себе «вдруг», смешанное с ней. Следовательно, мы не уйдем в бесконечность, рассматривая вопрос, совершает ли нисхождение вневременное в душе, поскольку оно в этом случае оказывается временным<sup>68</sup>. 20 IV,33

### III.1.6.10. Ответ на десятый вопрос

*Располагается ли «вдруг» между двумя противоположными состояниями души, следует ли за ними или предшествует им?*

407. На десятый вопрос я дам следующий краткий ответ. По специфике «вдруг» предшествует двум противоположным 5



состояниям, в которых может находиться душа, в смысле их слияния оно занимает промежуточное положение, а в плане изменчивости следует за ними. В самом деле, душа приходит в состояние «вдруг», когда она переходит от одного противоположного состояния к другому, хотя, разумеется, неявно оно свойственно становящемуся всегда.

### III.1.б.11. Ответ на одиннадцатый вопрос

*Чем «вдруг» отличается от «настоящего момента» второй гипотезы, в который становление словно замирает, и почему Парменид не назвал рассмотренное выше понятие «вдруг», а исследуемое сейчас — «настоящий момент»?*

- 10 408. Далее, на одиннадцатый вопрос давайте ответим вот как. «Вдруг» по своей специфике оказывается несчастным и по-  
тому вневременным, при том что настоящий момент, как мы  
показали выше <sup>(1)</sup>, есть мера времени и определенный его про-  
межуток. Эту меру <Парменид> назвал «настоящий момент»,  
стремясь подчеркнуть, что она связана именно с настоящим  
временем <sup>(2)</sup> <sup>69</sup>. Напротив, рассматриваемому сейчас состоянию  
15 он дал имя «вдруг», поскольку душа приходит в это состояние  
под действием незримых и обособленных причин <sup>70</sup>. Следова-  
тельно, даже если мы будем считать настоящий момент вто-  
рой гипотезы неделимым, он должен был бы оказаться телес-  
ным «вдруг», в то время как рассматриваемое сейчас состояние  
является душевным. Последнее состояние именуется «вдруг»,  
так как оно в каком-то смысле выступает как умопостигаемое  
и вечное, а объект, рассмотренный выше, называется «насто-  
ящий момент», ибо он представляет собой предел времени, от-  
20 меряющего телесное становление.

### III.1.б.12. Ответ на двенадцатый вопрос

*Почему состояние «вдруг», а также противоположные состояния, между которыми оно находится, не свойственны лучшим душам?*

- IV,34 409. На двенадцатый вопрос мы, разумеется, дадим следу-  
ющий ответ. <Во-первых,> это имеет место потому, что, хотя  
лучшим душам до некоторой степени и свойственна изменчи-  
вость, она ограничивается рамками их сущности. Нашим же

<sup>(1)</sup> См.: Наст. соч., III, р. 182.10–185.8. <sup>(2)</sup> См.: Платон. Парменид, 152b2–e2.

душам изменчивость присуща в явном виде. <Во-вторых,> лучшие души изменяются не так, как наши, их изменения не связаны с воплощением в становлении и весьма незначительны. Напротив, наши души попеременно воплощаются в становлении и в сущности и обретают порочность и добродетель; они теряют свое единство в куда большей степени, чем лучшие души. В-третьих, лучшие души обретают свои специфические черты в сфере скорее сущности, чем становления, или по крайней мере на равных основаниях в обеих этих сферах. Между тем множество наших душ гипостазируется вместе со становлением, поскольку, согласно Тимею, они были созданы из смеси стихий, утратившей свою первоначальную чистоту <sup>(1)</sup> 71.

### III.1.б.13. Ответ на тринадцатый вопрос

*Если душа пребывает в постоянном движении, то в каком смысле ей будет свойствен покой?*

410. Тринадцатый вопрос. <Во-первых,> вечнодвижность души на самом деле означает, что она является вечнородной (ἀειρένητος) <sup>72</sup> и самородной (αὐτογένητος) <sup>73</sup>. Становление же всегда подразумевает существование не только движения, но и покоя. <Во-вторых,> если душа покоится, она покоится, оставаясь самодвижной, ибо она сама приводит себя в состояние покоя. Если угодно, я выражу эту же мысль иначе: покой свойствен душе, раз она сама движет себя к состоянию покоя. Наконец, в-третьих, в плане своей специфики в состоянии «вдруг» душа неподвижна, а коль скоро ей свойственно становление — самодвижна; в качестве же смешанного эйдоса она выступает как самодвижное, содержащее в себе неподвижное, и как рожденное, объемлющее нерожденное.

### III.1.б.14. Ответ на четырнадцатый вопрос

*Почему Парменид ставит в зависимость от души все телесные движения и не упоминает лишь о пространственном перемещении?*

411. Далее, четырнадцатую апорию мы разрешим вот как. <Парменид>, по сути, ссылается на все возможные виды движения души, когда он упоминает о ее восхождении и нисхождении души. Действительно, в ходе своих изменений душа либо

<sup>(1)</sup> См.: Платон. Тимей, 41d6–7.

- пребывает в высшем или в низшем своем воплощении, либо находится в промежуточном состоянии, ибо такова специфика 5 свойственных ей изменений. Вот почему <Парменид> нигде отдельно не упоминает о пространственном перемещении, хотя оно и оказывается одним из моментов всех изменений души. Точно так же он не говорит специально о движении и покое, хотя они также оказываются составляющей всех изменений, происходящих с душой. Он упоминает об этих состояниях лишь с целью аподиктического рассмотрения состояния «вдруг» <sup>(1)</sup>. Причина тому — что душе всегда свойственно пространствен- 10 ное перемещение, поскольку движение, согласно «Тимею», является ее специфическим даром <sup>(2)</sup> <sup>74</sup>.

### III.1.6.15. Ответ на пятнадцатый вопрос

*Почему Парменид дает единому третьей гипотезы и апофатические, и катафатические определения и почему с состоянием «вдруг» он связывает только апофатические предикаты?*

412. В заключение на пятнадцатый вопрос мы ответим так. <Парменид> обосновывал необходимость использования апофатических и катафатических определений, вместе взятых, еще когда описывал метод, который он будет использовать в комментируемом диалоге <sup>(3)</sup>. Кроме того, рассматриваемому сейчас, последнему единому, апофатические определения вполне подходят, поскольку на самом деле оно оказывается не-единым. 15 И может быть, лучше придерживаться вот какого подхода. Первое единое <Парменид> рассматривает апофатически, дабы продемонстрировать его обособленность от всего, второму он дает катафатические определения, поскольку оно в выходе за свои пределы пронизывает все, а при изучении третьего «наряду с катафатическими» он вновь прибегает к апофатическим предикатам, поскольку данное единое совершает возвращение к предшествующим ему. Поэтому апофатические определения описывают лучший его вид. Кроме того, промежуточное положение души требует использования противоположных предикатов, таких как «делимое» и «неделимое», а также «временное» и «вневременное». Стало быть, и по этой причине при ее рассмотрении должны использоваться катафатический и апофатический подходы вместе. 20

<sup>(1)</sup> См.: Платон. Парменид, 156d6–7. <sup>(2)</sup> См.: Платон. Тимей, 42d5–45a5.

<sup>(3)</sup> См.: Платон. Парменид, 136a4–c5.

### III.2. Рассмотрение хода рассуждений по тексту диалога

Ну что же, давайте теперь так кратко, как это только возможно, рассмотрим ход доказательств <Парменида>, чтобы вы- IV,36  
явить пункты, нуждающиеся в пояснениях.

[1] Итак, «если единое таково, каким мы его проследили, <не будет ли необходимости, чтобы, > будучи единым и многим, и не единым и не многим, и причастным времени. . . »<sup>(1)</sup> В самом 5  
деле, если рассматриваемое единое в выходе за свои пределы прошло все обсуждавшиеся выше ступени, ясно, что оно стоит ниже любого другого единого. Стало быть, оно является не только единым, но и не-единым, и не только многим, но и не-мным; равным образом ему можно было бы приписать и все остальные изученные предикаты. А поскольку оно непосредственно следует за единым, участвующим во времени, то и само будет участвовать в тех или иных моментах времени и это время, безусловно, будет всегда разным. Вслед за этим <Парменид> 10  
сделал первое умозаключение, одновременно оказывающееся первым логическим выводом: рассматриваемое единое в какие-то моменты участвует в сущности, а в какие-то — нет<sup>(2)</sup>. Действительно, сущее следует за единым. Если инвертировать это суждение, получится, что за не-единым идет не-сущее, то есть не участвующее в сущности. Таким образом, если рассматриваемое единое является и единым, и не-единым, оно существует и не существует. 15

Сказанное, безусловно, верно. Однако разве нельзя придерживаться и иного мнения, которое гласит, что <Парменид> приходит к тому же самому выводу иначе, полагая в его основу понятие «многое»?<sup>75</sup> В самом деле, изучаемое единое является <не только единым и не-единым, но и> многим и не-мным. По всей видимости, его вполне удовлетворило бы доказательство, основанное на понятии «единое». Кроме того, настоящая гипотеза посвящена единому, а доказывается тезис, что если IV,37  
единое является единым, оно участвует в сущности; в основу рассуждения положена отнюдь не посылка, что единое представляет собой многое или что ему можно приписать какой-либо другой предикат. А дабы никто не подумал, будто понятие «какой-то момент времени» представляет собой ссылку на ту или иную специфическую черту рассматриваемого единого как

<sup>(1)</sup> Платон. Парменид, 155e4–6. <sup>(2)</sup> Там же, 155e7–8.

в рамках соответствующих логических выводов второй гипотезы <sup>(1)</sup>, <Парменид> еще раз подчеркивает: единое участвует и не участвует в сущности в разное время <sup>(2)</sup>.

- 5 [2] И похоже, наша сущность первой делит время на части и полагает начало временной изменчивости; если говорить со всей строгостью, я имею в виду изменчивость, соответствующую самой сущности. За такой разделенностью времени непосредственно следуют возникновение и уничтожение, выступающие как изменения <sup>(3)</sup> 76. Вслед за тем, назвав восхождение к сущему возникновением, а отпадение от него — уничтожением, <Парменид,> приняв за основу истинность третьего логического вывода <sup>77</sup>, перешел к рассмотрению всех остальных отличительных черт изучаемого единого.

- [3] Действительно, смерть и воскресение бывают двух видов, подобных двум видам самой сущности: сущность одного вида выступает в качестве единого, а другого — как многое. 15 Стало быть, возникновение и уничтожение свойственны сущностям двух этих видов <sup>(4)</sup>. Разделение и соединение также бывают двух видов <sup>(5)</sup>. В самом деле, соединение представляет собой или уничтожение <многого, или возникновение единого, а разделение — или уничтожение> единого, или возникновение многого. Оба эти момента, в согласии с истиной, оказываются одним 20 и тем же и единым, поскольку уничтожение единого есть возникновение многого, а уничтожение многого — возникновение единого. Однако в смысле соотнесенности они отличаются друг от друга, ибо одно и то же для чего-то оказывается уничтожением, а для чего-то — возникновением.

- IV,38 [4] «А когда оно становится неподобным и подобным, не должно ли оно уподобляться и делаться неподобным?» <sup>(6)</sup> Может показаться, что при рассмотрении нашей сущности <Парменид> не слишком строго соблюдает порядок следования даваемых определений. Например, здесь в первой части фразы он 5 начинает с определения «неподобное», а во второй — со слова «уподобляться»; во втором случае он сперва упоминает лучший из двух предикатов, образующих антитезу, а в первом — худший. Скорее всего, <Парменид> поступает так потому, что предикаты, приписываемые рассматриваемому единому, как мы упоминали выше <sup>(7)</sup>, оказываются взаимно обратимыми.

<sup>(1)</sup> См.: Платон. Парменид, 151e3–155d5. <sup>(2)</sup> См.: Там же, 155e10–11. <sup>(3)</sup> См.: Там же, 156a4–b1. <sup>(4)</sup> См.: Там же, 156b1–4. <sup>(5)</sup> См.: Там же, 156b4–5. <sup>(6)</sup> Там же, 156b6–7. <sup>(7)</sup> См.: Наст. соч., IV, р. 22.8 и далее.

[5] Далее <Парменид переходит> к <аподиктическому рассмотрению состояния> «вдруг». По всей видимости, он, вообще говоря, исходит из следующего предположения: применительно к рассматриваемому единому, по сути, уже было доказано, что оно движется и покоится. Названные способности дарует ему как первый животворящий исток<sup>78</sup>, так и своеобразие последнего единого. В изучаемой сейчас сфере специфические черты, свойственные сущности, порой по преимуществу выражает движение, а иногда — покой; между ними должно находиться то, что властвует над всей душой. Комментарий <Прокла> к тому, как именно <Парменид> проводит аподиктическое рассмотрение «вдруг», вполне удовлетворителен. Отметим только, что слова *«нечто такое, начиная с чего происходят изменения в ту или другую сторону»*<sup>(1)</sup> указывают на появление от сущего становящегося и на изменения, берущие начало с вечного и неизменного. Действительно, наша сущность оказывается одновременно и неизменной, и изменяющейся.

«Однако эта странная природа „вдруг“ лежит...»<sup>(2)</sup> Странным «вдруг» является потому, что оно выступает как сущность, которая одновременно переходит в два противоположных состояния <и не переходит ни в одно из них>. Природой же оно оказывается потому, что оно есть вовсе не предел времени или становления, а некий демиургический или животворящий эйдос. Лежит «вдруг», потому что оно, строго говоря, закладывает основания для души и выступает как нечто устойчивое и основополагающее в ней. «К нему и от него»<sup>(3)</sup> <Парменид> добавил, потому что специфика «вдруг» состоит в том, что оно полагает начало выходу за свои пределы и оказывается целью при возвращении.

«И коль скоро единое покоится и движется, оно должно изменяться в ту и в другую сторону, ибо только тогда оно может пребывать в обоих состояниях»<sup>(4)</sup>. Следовательно, если единое движется и покоится, оно пребывает одновременно в обоих состояниях. Поскольку рассматриваемое единое является последним и порой оно возникает, а порой гибнет, ясно, что его изменения зависят от того, какое его свойство в данный момент преобладает: делимость или неделимость. «Вдруг» связывает его противоположные состояния между собой и добавляет в изменчивость неизменность.

(1) Платон. Парменид, 156d3–4. (2) Там же, 156d6–7. (3) Там же, 156e1.

(4) Там же, 156e3–5.

[6] В заключение <Парменид> проводит общее аподиктическое рассмотрение всех противоположных переходов, <которые совершает изучаемое единое>. Сначала он упоминает о переходе от бытия к уничтожению, а затем — от небытия к возникновению. Целью этих переходов он считает бытие <и небытие>, состояния, в которых исследуемое единое будет покоиться, а путями, ведущими к этим целям, — возникновение и уничтожение<sup>(1)</sup>. Прежде всего мы должны отметить, что <Парменид> никак не упоминает здесь о первом логическом выводе, касающемся участия и неучастия рассматриваемого единого в сущности. Возможно, этот вывод он здесь неявно подразумевает, однако, может быть, речь здесь идет о первых душах<sup>79</sup>, создающих нерожденность и становление в самих себе; в чине этих душ сущее оказывается тем же самым, что и становящееся, а изменяющееся — тем же, что и неизменное. Скорее всего, предикаты «движущееся» и «покоящееся» будут соответствовать этим душам, потому что они либо участвуют в сущности и покоятся подле нее, либо не участвуют и движутся по направлению к ней. Впрочем, не исключено, что они просто движутся и покоятся в своем высшем и низшем воплощении, но при этом не испытывают каких-либо претерпеваний: возникновения, уничтожения, разделения, соединения или иных сущностных изменений; напротив, их движение и покой имеют только своего рода пространственный смысл.

После этого <Парменид> переходит к третьему апофатическому логическому выводу<sup>(2)</sup>. Он вновь рассматривает единое и многое как некие целевые состояния, с которыми он связывает покой. В самом деле, покой всегда реализуется в некоем устойчивом состоянии, ибо любая вещь движется до тех пор, пока она не достигнет своей цели, и только тогда она останавливается. Стало быть, движение представляет собой переход к состоянию многости или единства. Значит, и все остальные предикаты следует рассматривать с той же точки зрения: как покой, пребывание в некоем устойчивом состоянии, и как движение, переход в это завершающее состояние. Таким образом, в суждении «*оно не есть ни подобное, ни неподобное, он не уподобляется и не становится неподобным*»<sup>(3)</sup> последние два определения представляют собой ссылку на движение, а первые — на покой. Заметим, что имена состояний, соответствующих

(1) См.: Платон. Парменид, 156e8–157a3. (2) См.: Там же, 157a4–b3. (3) См.: Там же, 157a7–8.

покою, совпадают с именами связанных с ними эйдосов, поскольку для них нельзя подобрать имена, которые были бы видоизменением имен, соответствующих эйдосам, в то время как для движения эти имена имеются: «становящееся неподобным» и «уподобляющееся». Те же самые выводы я отнесу и к равенству и неравенству.

### III.3. Пять апорий, возникающих при принятии гипотезы о сущностной изменчивости души

#### III.3.a. Формулировка апорий

##### III.3.a.1. Первая апория

413. Вот еще в каких вопросах следует высказать недоумение при рассмотрении души. Давайте поясним, что мы имеем в виду. IV,41

<Во-первых,> свидетельствует ли изменчивость энергий души об изменчивости ее сущности? Если мы положительно ответим на этот вопрос, мы должны будем считать эйдос души шатким и неустойчивым, никак не отличающимся от тела, которому свойственны вечная текучесть и непостоянство, ибо тогда получится, что сущность души изменяется столь же часто, сколь и ее энергии. И в применении к нашей душе этот вывод, пожалуй, еще не столь ужасен, однако мы будем вынуждены прийти к заключению о непостоянстве сущности также и божественной души, о ее постоянной изменчивости во всех возможных отношениях и о том, что эйдос такой души никогда не будет оставаться одним и тем же. Действительно, <это вытекает из тезиса,> что душе, все время изменяющейся в плане своих энергий, будут свойственны постоянно возникающие различия в отношении сущности. Таким образом, получится, что сколько есть энергий во всеобщем кругообращении <души><sup>80</sup>, столько же будет появляться и ее различных сущностей. 5 10

##### III.3.a.2. Вторая апория

Во-вторых, разве способна душа быть бессмертной и обладать беспредельной силой (а ведь мы уже доказали это в своем комментарии к «Тимею»), если она постоянно обретает все 15



новые и новые сущности и ни одна ее сущность не остается той же самой до бесконечности?

### III.3.a.3. Третья апория

- IV,42 В-третьих, мы будем вынуждены отрицать самодвижность души. В самом деле, нужно признать верным одно из двух утверждений. [1] Душа неизменна как целое, в то время как ее части изменяются; в результате она будет оставаться одной и той же не по числу, но только по виду<sup>81</sup>. Тогда она не сможет гипостазировать себя и окажется во всех отношениях
- 5 иномысленной (ἑτεροκίνητος). [2] Душа неизменна по числу, и в той своей части, которая станет приводить ее в движение, она будет оставаться собой всегда, а в той, которая будет двигаться, она окажется изменяющейся. Следовательно, при таком допущении душа должна быть самодвижной отнюдь не вся и не в целом. Между тем самодвижное никогда не должно переставать быть собой, ибо оно всегда остается одним и тем же —
- 10 самим собой. Стало быть, оно ни в каком отношении не должно быть подвержено изменению, коль скоро в противном случае оно постоянно становилось бы все новым и новым и, значит,
- никогда не оставалось бы тем же самым. Кроме того, самодвижному необходимо быть тем, что оно есть, чтобы приводить себя в движение. И если бы оно всегда становилось другим, оно изменялось бы под действием или самого себя, или иного. Если бы
- 15 было верным последнее, самодвижное не было бы самодвижным. А если бы самодвижное изменялось под действием самого себя, то как изменяющееся оно было бы неизменным и, следовательно, как изменяющееся не изменяло бы себя. Между тем оно должно быть и тем и другим, а значит, одновременно неизменным и изменяющимся.

### III.3.a.4. Четвертая апория

- Далее, в-четвертых, следует отметить затруднения в том вопросе, изменяется ли небесное тело<sup>82</sup> в плане своего эйдоса или только по числу, в то время как его эйдос всегда остается одним и тем же (последнее мы доказали в своем комментарии к «Тимею»). Действительно, если верно второе, то разве божественной душе тем более не положено оставаться одной и той же по своему эйдосу и изменяться лишь по числу? Кроме того, если
- IV,43

даже небесному телу не свойственны соединение и разделение, то разве могла бы душа в каком-либо смысле испытывать эти претерпевания? В тех же самых вопросах мы будем испытывать затруднения и при рассмотрении соотношения нашей собственной души и нашего сияющего тела <sup>83</sup>. 5

### III.3.a.5. Пятая апория

Наконец, <в-пятых,> мы должны спросить себя, лишается ли чего-нибудь наша душа, когда изменяется, или же она ничего не теряет. В самом деле, если верно последнее, душа, по сути, никогда и никоим образом изменяться не будет, а если согласиться с первым, нужно будет признать, что она не является 10 бессмертной вся и в целом.

### III.3.б. Предварительное определение, касающееся сущностной изменчивости души

414. Ну что же, давайте сперва дадим одно определение, а затем на его основании попытаемся разрешить перечисленные, да и другие апории подобного рода. Итак, мы положим в основу своего рассуждения самоочевидный (*διωμολογημένος*) тезис, что по числу эйдос души (и божественной, и нашей) всегда остается одним и тем же. Необходимо выяснить, может ли душа, находясь в таком положении, вообще изменяться. И прежде всего следует дать определение, что изменения отнюдь не всегда ведут к уничтожению изменяющегося. Например, ощущение изменяется, когда меняется объект, на который оно обращено, и тем не менее по своей сущности оно остается 15 одним и тем же. Скажем, созерцая в один момент времени звезду Зевса, а в другой — звезду Ареса <sup>84</sup>, я обращаю на каждую из этих звезд одно и то же свое ощущение, хотя оно и изменяется при созерцании той или иной звезды. И наше сияющее тело <sup>85</sup> IV,44 наполняется на небесах небесным светом, растекающимся по его глубинам и дарующим ему божественную силу. Напротив, в процессе нисхождения оно теряет это сияние, словно иссыхает, темнеет и превращается в материальное тело; разумеется, 5 его тянет к земле. Между тем по своему числу тело души остается одним и тем же в плане сущности.

Нечто похожее происходит и с нашей душой. Когда она совершает восхождение к уму и к богу, ее сущность наполняется

умным и божественным светом, которым до этого она не обладала. Ведь если бы она сама несла в себе божественный свет, она была бы божественной всегда. Однако на самом деле душа такова отнюдь не постоянно. Следовательно, она порой отпадает от ума и бога и, стало быть, лишается <божественного света>, хотя по своему числу она и остается одной и той же; она неизменна и по эйдосу, изменяется же в том отношении, что становится в меньшей мере умной и объединенной. И если, вся превращаясь в рожденное в ней, душа подпадает под влияние становления, материи и материальных демонов<sup>86</sup>, она под их действием ухудшается и погружается в пучину демонической, низменной жизни<sup>(1)</sup>; хотя по своему числу она и остается той же, что и прежде, однако, лишившись того, что позволяет ей достигнуть совершенства, она наполняется демонической тьмой. Поэтому, хотя душа в целом и остается той же самой, что она была раньше, свои действия она совершает, следуя велениям низшего в ней; она словно замыкает себя его рамками. Тем не менее лучшее в ее сущности не исчезает, она продолжает владеть им, хотя это лучшее и начинает занимать равное положение с худшим, поскольку и в нем до некоторой степени присутствуют генесиургическое и делимое. Со своей стороны низшее в душе также порой способно испытывать тягу к лучшему, ибо с ним смешано нечто нерожденное и неделимое.

IV,45 Стало быть, точно так же необходимо понимать и изменения, происходящие со звездами<sup>87</sup>. Например, тело Луны приближается к Солнцу и вновь удаляется от него, разумеется, потому что оно обретает все новую и новую жизнь и в согласии со своей сущностью припадает к источнику все нового и нового света<sup>88</sup>. Ясно, что Солнце как-то воздействует на ее сущность и на сущность всех остальных небесных тел. Поэтому небесные живые существа изменяются по мере их приближения друг к другу или удаления друг от друга. Разумеется, их истечения<sup>89</sup>, достигающие нашего мира, также оказываются все новыми и новыми. При этом каждое небесное живое существо всегда остается одним и тем же по числу и по эйдосу; изменения, свойственные ему, оказываются результатом лишь постоянно меняющегося сущностного (то есть воздействующего на саму их сущность) участия.

Следовательно, и божественные души должны меняться в плане своей сущности, следуя различиям, имеющимся в сфере

(1) Ср.: Халдейские оракулы, фр. 135.

умопостигаемого. В самом деле, эти души не в состоянии при- 15  
коснуться ко всем умопостигаемым предметам разом, а даже  
если некоторые души на это и способны, степень их соприкос-  
новения с каждым из названных предметов будет отнюдь не  
всегда одной и той же. Значит, вследствие сказанного всем бо-  
жественным душам будет свойственна изменчивость, так как  
в разные моменты времени они будут обретать различные умо-  
постигаемые качества. Поэтому сущность их по своему числу  
всегда остается одной и той же, однако сущностной сопри-  
частности, влияющей на их сущность, свойственна весьма зна-  
чительная изменчивость; в результате такой изменчивости до 20  
некоторой степени меняется и сама их сущность.

Таким образом, как бы мы ни рассуждали, мы, похоже,  
всегда должны прийти к одному и тому же выводу: сущность  
<души>, гипостазирующаяся во времени, сама по себе явля-  
ется бессмертной и всегда остается одной и той же по числу,  
поскольку в мириадах изменений она никогда не выходит за  
пределы собственного эйдоса; изменяется же она только в смыс- 25  
ле сопричастности, причем так, что сама в результате измене-  
ний не уничтожается, и они либо усиливают, либо ослабляют ее  
эйдос, но никогда не видоизменяют саму сущность <души>, все-  
гда сохраняющую тот же самый вид, какой ей был присущ из-  
начально. При этом душа сама ведет себя к каждому изменению  
и к сопричастности, коль скоро, будучи всем, она стремится 5  
участвовать во всем. И как нечто существующее, душа всегда  
остается одной и той же по числу, а как участвующее, она по-  
стоянно становится все новой и новой. Изменяя самую себя,  
она совершает действия, выводящие ее за пределы собствен-  
ной сущности и направленные на возвращение к ней. Действия  
первого рода имеют место потому, что они каким-то образом  
изменяют душу и отклоняют ее в ту или иную сторону, а дейст- 10  
вия второго совершаются, поскольку они представляют собой  
изменчивое, оказывающееся результатом неизменного. Точнее,  
эти действия порождаются сущностью, поскольку она является  
неизменной, а изменчивыми они оказываются, коль скоро ду-  
ша сама выступает как нечто изменчивое. В самом деле, любое  
изменение берет начало в глубинах сущности и действия, хотя  
бы они и были изменчивыми, всегда совершаются в согласии  
с сущностью. Ведь последняя, при том что она обладает опи-  
санными свойствами, и действия совершает соответствующего 15  
вида, и вместе с действиями изменяется сама. И среди энер-  
гий души есть неподвижные, соответствующие ее неизменной

сущности, они порождают другие энергии при движении души вверх или вниз. Следовательно, по своей природе и благодаря самой себе душа будет становиться чем-то единым (например, 20 когда она обретает крепость <sup>90</sup> благодаря божественному свету) или многим (когда она теряет эту крепость и пребывает такой, какова она сама по себе, а вернее, когда она испытывает воздействие со стороны худшего).

Далее, будет ли пребывание души, то есть ее состояние «вдруг», хуже, чем ее восходящее движение? Скорее всего, «вдруг» нельзя отделять от вневременности души. Действитель- IV,47 но, это состояние порой выражено более ярко, а порой — менее, ибо душа и пребывает, и изменяется, вся и в целом будучи тем, что она есть. Следовательно, и в описанном смысле рассматриваемая природа занимает промежуточное место между умом, совершенно неизменным в отношении всего, что он есть и в чем он участвует, и становлением, сопровождаемым уничто- 5 жением и не остающимся одним и тем же по числу ни в плане того, что оно есть, ни в смысле сопричастности. Ведь душа всегда остается одной и той же в смысле эйдоса своего наличного бытия и изменяется в отношении сущностного участия. Кроме того, ум совершенно бесстрастен, в то время как становление всегда связано с полным погружением в пучину страстей (ибо то, что испытывает какую-либо страсть, всегда движет собст- 10 венную сущность к чему-то иному по числу), бессмертное же становление <души> одновременно и остается одним и тем же, и изменяется совершенно бесстрастно — с тем лишь уточнением, что его ширь во многом простирается вплоть до сферы низшего. Напротив, наша душа, смешанная со многим рожденным, скорее изменяется, чем остается одной и той же, но тем не менее, если позволено так выразиться, стойко выносит колебания, которые происходят в результате изменений <sup>(1)</sup>.

### III.3.в. Разрешение апорий

#### III.3.в.1. Первая апория

15 415. После того как было дано такое определение, апории первого рода мы можем разрешить так. Эйдос души сохраняет постоянство и обоснованность в себе самом, даже если

<sup>(1)</sup> Ср.: Платон. Тимей, 53а2–б.

в каком-то отношении он и изменяется: изменения происходят с эйдосом души, остающимся одним и тем же. Они отнюдь не потрясают его основания, превращая его в то, чем он не был изначально, а лишь обуславливают его предрасположенность к обладанию теми или иными качествами, при том что сам он всегда является тем, что он есть. Напротив, различные качества оказываются свойственными ему в согласии с сущностной сопричастностью, вызывающей изменения внутри эйдоса, в целом остающегося одним и тем же. Таким образом, вечно <изменяющиеся> энергии души выступают лишь как свидетельство ее <сущностной> изменчивости; они присущи изменяющейся душе, но сами никак не изменяют ее эйдос, оказывающийся одним и тем же по числу. При всей своей изменчивости энергии души вовсе не являются результатом таких же изменений ее эйдоса. Однако душа вся и в целом всегда должна обладать теми или иными качествами, и может быть, энергии будут свойственны ей не как чему-то просто неизменному, а как тому, что испытывает муки при рождении изменения, ибо именно таков смысл неизменности души. Действительно, как мы говорили, в рамках души не существует изменяющейся и неизменной частей по отдельности, обе эти части оказываются одним и тем же, причем в обоих названных смыслах: и как неизменное, и как изменяющееся.

### III.3.в.2. Вторая апория

В ответ на атории второй группы давайте скажем, что эйдос души всегда, на протяжении бесконечного времени остается одним и тем же, пусть в описанном смысле душа и предрасположена к обладанию теми или иными качествами.

### III.3.в.3. Третья апория

Атории третьего рода мы разрешим так. Душа, разумеется, отнюдь не утрачивает самодвижности по той причине, что она вся и в целом остается одной и той же по числу. И если рассматривать ее как нечто изменяющееся, следует признать, что она оказывается самоизменячивой, ибо она сама вызывает любые изменения в себе. Отметим лишь, что наша душа порой изменяется против своей воли, даже если она сама дает изначальный толчок такому нежелательному и насильственному изменению.

### III.3.в.4. Четвертая апория

- IV,49 Апории четвертого типа мы легко разрешим следующим образом. Душа остается одной и той же по числу в значительно большей степени, чем связанное с ней тело, поскольку она содержит в себе вечное, смешанное с ней. И подобно тому как тело изменяется в зависимости от того, с чем соотносятся его
- 5 движения, сущность души испытывает нечто похожее, обретая способность к мышлению о различных уопостижаемых предметах.

### III.3.в.5. Пятая апория

- Наконец, на апории пятого вида нетрудно дать вот какой ответ. Душа никогда не лишается собственной сущности и своего эйдоса, лишь ее изменения и сущностные состояния должны появляться и исчезать. Эти изменения и сопричастности в сфере всеобщих душ и божественных тел ведут душу от одного совершенного состояния к другому; напротив, наши души изменения влекут от совершенства к несовершенству и от несо-
- 15 вершенства к совершенству. Кроме того, в сфере наших душ эти изменения приводят к тому, что из божественных, умных <действия души> становятся рассудочными, а вслед за тем — связанными со мнением и ощущением; при возвращении имеет место обратное. Напротив, в высшей сфере все части души действуют сообща. Поэтому Парменид и дерзнул сказать, что
- 20 порой наша душа участвует в сущности, а порой — нет, и иногда она возникает, а иногда — гибнет <sup>(1)</sup>. Вот почему с нами порой случаются изменения, ведущие к лишенности, — их мы
- IV,50 выше называли материальными. Таким образом, первое изменение связано с родовой мукой, присущей неизменному эйдосу, второе свойственно эйдосу, остающемуся одним и тем же, оно обусловлено сущностной сопричастностью, третье же проявляется в его силах и энергиях.



<sup>(1)</sup> См.: Платон. Парменид, 156a1-b1.



## IV

# О ЧЕТВЕРТОЙ ГИПОТЕЗЕ («ПАРМЕНИД», 157b6–159b1)

### IV.1. Семь вопросов и ответов

#### IV.1.a. Перечень вопросов

416. При рассмотрении четвертой гипотезы необходимо от- 5  
ветить на следующие вопросы.

Во-первых, верно ли, что не существует отдельного единого, соответствующего четвертой гипотезе, и в ней рассматривается лишь другое, следующее за единым? Отвечая на данный вопрос, необходимо также вспомнить, что такое другое.

<Во-вторых,> следует выяснить, каков на самом деле пред- 10  
мет четвертой гипотезы.

В-третьих, когда <Парменид> формулирует здесь посылку так: «Если единое существует»<sup>(1)</sup>, какое именно единое он имеет в виду? В самом деле, в каждой из предшествующих гипотез он рассматривал некую специфическую природу единого. Между тем в гипотезах, посвященных другому, точных указаний, о каком именно едином идет речь, мы не видим. И если в посылке четвертой гипотезы <Парменид> упоминает единое, предшествующее другому, почему следствия из этой посылки будут относиться к другому, а не к самому единому? 15

В-четвертых, давайте ответим на вопрос, участвует ли дру- IV,51  
гое и в едином, и в предикатах, выводы о применимости которых к единому мы сделали. Какое именно другое будет участвовать в соответствующих эйдосах и в едином?

В-пятых, с каким именно единым мы сопоставляем другое? С демиургическим ли, в котором, как мы полагаем, участвует 5

---

<sup>(1)</sup> Платон. Парменид, 156b6.



другое? Однако тогда последнему не будет передавать своих качеств ни одно из единых, располагающихся в чинах, предшествующих демиургическому. Напротив, если эти единые также даруют какие-то собственные качества другому, почему <Парменид> начинает делать логические выводы для единого в его соотнесенности с другим только при рассмотрении демиургического чина? <sup>1</sup>

В-шестых, сколько <в четвертой гипотезе> логических выводов, каковы они, почему <Парменид> расположил их в приведенном порядке и из каких начал они исходят?

В-седьмых, как можно разделить другое, если учитывать порядок, в котором делаются логические выводы в четвертой гипотезе?

#### IV.1.б. Семь ответов

##### IV.1.б.1. Ответ на первый вопрос

*Верно ли, что не существует отдельного единого, соответствующего четвертой гипотезе, и в ней рассматривается лишь другое, следующее за единым? Что такое другое?*

417. Итак, на первый вопрос необходимо дать следующий ответ. Четвертая гипотеза в целом исходит из посылки о бытии единого. Сущее здесь достигает уровня души, своего низшего воплощения, оно смешано со становящимся, а посястороннее ему уже во всех отношениях оказывается становлением. Далее, мы ссылаемся при рассмотрении этой гипотезы на подлинное, а вовсе не на воображаемое единое, которое на самом деле оказывается не-единым; таково становящееся единое. Действительно, становление всегда подразумевает наличие раздельности, в то время как единое не должно быть делимым ни в каком отношении. Кроме того, подлинное единое есть только единое, а воображаемое — только не-единое; душа же оказывается и единым, и не-единым, хотя она и выступает скорее как единое, ибо лучшее всегда играет определяющую роль в процессе видообразования.

IV,52 Что касается второй части вопроса, то Сократ в «Федоне» <sup>(1)</sup>, как и пифагорейцы до него <sup>(2)</sup>, называет другим все сущее в материи и саму материю <sup>2</sup>; он логически противопоставляет другое

<sup>(1)</sup> См.: Платон. Федон, 83b2–3. <sup>(2)</sup> См.: Архит, фр. 47A13DK<sup>6</sup>.

тому же самому, в сфере которого, как он полагает, находятся эйдосы. Таким образом, последняя сфера простирается вплоть до уровня души, поскольку единое и на этом уровне оказывается парадигматическим, <в то время как в сфере другого оно представляет собой лишь зримое<sup>3</sup> единое>, а отнюдь не единое-в-себе. В самом деле, в душе единое существует в наличном бытии, поскольку самогипостазирующееся в ней и есть связанное с ней единое, а в сфере другого оно присутствует лишь в смысле сопричастности, ибо оно освещает другое, но само находится в ином по сравнению с ним месте. Поэтому <Парменид> полагает, что единое в сфере другого выступает предметом участия, и прямо сообщает об этом. Итак, нет единого, которое стояло бы ниже душевного, поскольку любой объект, располагающийся ниже его, оказывается вовсе не единым, он относится к природе другого, подчиненной единому<sup>4</sup>.

#### IV.1.б.2. Ответ на второй вопрос

*Каков предмет четвертой гипотезы?*

418. Второй вопрос. Сейчас <Парменид> намеревается рассматривать материальные эйдосы, но отнюдь не любого вида. Действительно, <во-первых,> божественный эйдос, располагающийся в материи, который зависит от единого и вообще представляет собой нечто неотделимое от него, он уже исследовал в рамках предшествующих гипотез. Разумеется, единое, соответствующее такому эйдосу, <Парменид> считает чувственно воспринимаемым и постижимым при посредстве мнения<sup>(1)</sup>. <Во-вторых, Парменид> всегда вместе с единым рассматривает связанную с ним божественную сущность. Наконец, в-третьих, хотя любой объект, располагающийся в материи, представляет собой другое<sup>5</sup>, другим единому в собственном смысле этого слова окажется, то, что отпало от него. Речь идет о возникающем и гибнущем материальном эйдосе, располагающемся в подлунном мире: о всеобщем или о частном. Именно такой эйдос прежде всего и представляет собой не-единое. Гипотезы же всегда посвящены предметам, которые являются тем, что они есть, в собственном смысле этого слова. Далее, <в-четвертых> в душе всегда присутствует нечто обособленное, то, что располагается в ее сущности как в чем-то, положенном в его основу;

<sup>(1)</sup> См.: Платон. Парменид, 155d6.

- равным образом, скажем, природа несет в себе нечто обособленное, хотя она и гипостазирована в телесной сфере. Напротив, с божественным материальным эйдосом единообразие смешана в согласии с самой его сущностью. В самом деле, например,
- 5 жизнь не будет чем-то привходящим для тела, она присутствует в нем точно так же, как тепло находится в огне. То же касается и единого: оно представляет собой своего рода подлинную стихию божественного эйдоса, напротив, в возникающем и гибнущем эйдосе оно оказывается чем-то привходящим, как привходящим для камня является тепло, свойственное ему. Поэтому единое порой покидает этот эйдос, когда положенное
- 10 в его основу переходит в состояние рассеяния. Итак, предмет четвертой гипотезы — именно такой возникающий и гибнущий эйдос. Последний отнюдь не выступает как что-то внешнее по отношению к началам, поскольку он представляет собой сопутствующую причину, обуславливающую возникновение всего подлунного устройства. Действительно, речь идет здесь вовсе не о вещах, существующих в настоящий момент, не об атомарном <sup>6</sup>, а о природе в целом.

#### IV.1.6.3. Ответ на третий вопрос

*Почему Парменид использует в качестве посылки в четвертой гипотезе тезис о существовании единого?*

- 15 419. На третий вопрос мы ответим так. И в рамках четвертой гипотезы <Парменид> основывает свое аподиктическое рассмотрение на посылке «если единое существует». В самом деле, в согласии с принятым в комментируемом диалоге методом необходимо рассмотреть соотношение другого с единым, подобно тому как при изучении души нужно выяснить, в каком положении находится другое душе по отношению к самой душе. Однако целью такого рассуждения является рассмотрение единого, так как именно оно оказывается причиной бытия другого <sup>7</sup>. По крайней мере, если бы другое не участвовало в самом едином, оно не могло бы участвовать ни в целом, ни в иных предикатах, которые можно было бы ему приписать.
- 20

## IV.1.б.4. Ответ на четвертый вопрос

*Участвует ли другое и в самом едином, и в предикатах,  
которые ему приписываются?*

420. Далее, какой ответ мы дадим на четвертый вопрос? IV,54  
Скорее всего, следующий. Другое обладает бытием лишь потому, что ему свойственно участие в первых эйдосах и в самом едином. И <Парменид>, высказывая гипотезу, что другое существует, считает его сущим именно в смысле сопричастности<sup>8</sup>. Во всяком случае, когда он отверг предположение о бытии единого, он рассеял в прах и другое, отнеся его к сфере не-сущего и подчеркнув, что его нет даже и как другого по отношению к единому, в каковом качестве оно только и может служить предметом какого-либо рассмотрения<sup>(1)</sup>. 5

## IV.1.б.5. Ответ на пятый вопрос

*С каким именно единым мы сопоставляем другое? С демиургическим или с каким-то иным?*

421. А как мы ответим на пятый вопрос? Вероятно, так. <Парменид> соотносит другое со всеми едиными, принадлежащими к каждому из рассмотренных выше чинов. В самом деле, любое такое единое до некоторой степени и участвует в гипотазировании другого и служит для него предметом сопричастности<sup>(2)</sup>. Например, другое участвует в едином сущем<sup>(3)</sup>, 10  
в целом и частях<sup>(4)</sup>, в движущемся и покоящемся<sup>(5)</sup> и вообще во всех единых, которым выше были посвящены те или иные логические выводы. Однако с едиными, относящимися к чинам, предшествующим демиургическому<sup>(6)</sup>, <Парменид> другое напрямую пока не соотносил, этим чинам соответствовали лишь следы другого, о которых упоминает Тимей<sup>(7)</sup>. Соразмерность же демиурга с материей привела к возникновению другого в законченном виде. По этой причине, начиная с демиургического единого, <Парменид> сопоставляет единое с другим. Поэтому и рассуждения в рассматриваемой гипотезе строятся по преимуществу с учетом такого сопоставления. <Парменид> продемонстрировал, <во-первых,> что <другое причастно единому IV,55

(1) См.: Платон. Парменид, 166b2–3. (2) См.: Там же, 157b8–c2. (3) См.: Там же, 142c7–b9. (4) См.: Там же, 144e8–145a4. (5) См.: Там же, 145e7–146a8. (6) См.: Там же, 146a9 и далее. (7) См.: Платон. Тимей, 53b2.

и многому и в каком-то смысле является единым и многим, поскольку ему можно приписать предикаты > «целое» и «части»<sup>(1)</sup>, во-вторых, что другое представляет собой собственно целое и части<sup>(2)</sup>, в-третьих, что оно есть ограниченное пределом и беспредельное<sup>(3)</sup>, в-четвертых, что оно подобно и неподобно<sup>(4)</sup>, в-пятых, что оно есть тождественное и иное<sup>(5)</sup>, в-шестых, что оно движется и покоится<sup>(6)</sup> и, наконец, что оно обладает всеми остальными противоположными свойствами<sup>(7)</sup>. <Парменид> подчеркнул, что сделать такой вывод *нетрудно*<sup>(8)</sup>, и тем самым вполне определенно показал, что он перечисляет здесь отнюдь не все имеющиеся у другого свойства, а, очевидно, только те, которые наиболее ярко характеризуют специфику рассматриваемого предмета.

Почему эти логические выводы расположены в приведенном порядке? Действительно, этот порядок, скажем так, странный, и экзегет<sup>9</sup> называет в разных местах различные причины, по которым <Парменид> расположил логические выводы именно так. А что по данному поводу скажем мы? Скорее всего, нужно учитывать то, на какие начала опирается каждый логический вывод. Например, вывод, что другое есть единое и многое, связывает его с высшим чином умопостигаемого<sup>10</sup> и <умопостигаемо->умного, ибо, как мы показали<sup>(9)</sup>, данные предикаты являются общими для этих двух чинов<sup>(10)</sup>. Вывод, что другое представляет собой целое и части, соотносит его со средними чинами обоих названных устройств, поскольку и эти предикаты выступают как общие для двух названных чинов<sup>(11)</sup>. Ограниченность другого пределом и его беспредельность восходят к низшим чинам двух упомянутых устройств<sup>(12)</sup>, поскольку второй предикат мы связывали с третьим чином умопостигаемого, где располагалось бесконечное множество<sup>(13)</sup>, а первый — с третьим чином умопостигаемо-умного, которому соответствует предикат «замкнутый предел»<sup>11</sup>, или «обладающее краями»<sup>(14)</sup> вообще.

(1) См.: Платон. Парменид, 157b8–158b4. (2) См.: Там же, 158b5–d8. (3) См.: Там же, 158e1–159a5. (4) См.: Там же, 159a5–6. (5) См.: Там же, 159a6. (6) См.: Там же, 159a7. (7) См.: Там же, 159a7–8. (8) Там же. (9) См.: Наст. соч., II, р. 80.4–6. (10) См.: Платон. Парменид, 142b5–c7; 143a4–144e7. (11) См.: Там же, 142c7–d9; 144e8–145a4. (12) См.: Там же, 142d9–143a3; 145a4–b5. (13) См.: Там же, 143a2. (14) См.: Там же, 145a4–5.

## IV.1.6.6. Ответ на шестой вопрос

*Сколько в четвертой гипотезе логических выводов, каковы они, почему Парменид расположил их в приведенном порядке и из каких начал они исходят?*

422. Далее, следующий, шестой вопрос. Ясно, на каком IV,56 основании <Парменид> сделал только что перечисленные логические выводы. Однако почему он упомянул не все предикаты, которые можно было бы приписать другому и почему он расположил свои логические выводы в приведенном порядке? Скорее всего, потому, что именно эти выводы описывают наиболее значимые черты природы другого: первые три — как просто сущего <sup>12</sup>, а три следующие — как изображения <sup>13</sup>. Действительно, 5 другое, как и единое, в каком-то смысле представляет собой совокупность эйдосов, которые существуют, однако оказываются всего лишь подобиями эйдосов, идущих впереди них. И первая триада логических выводов соответствует выходу за свои пределы, в процессе которого другое проходит путь от своих причин до своего низшего состояния, а вторая — возвращению, когда другое совершает восхождение из своего низшего состояния к собственным причинам. Поэтому первая триада идет впереди второй. Кроме того, порядок выводов в каждой триаде 10 оказывается тем же самым, что и выше <sup>14</sup>, — с той лишь разницей, что в первой <он является прямым, поскольку> описывается переход от лучшего состояния к худшему, а во второй — <обратным, ибо здесь рассматривается> возвращение от худшего к лучшему <sup>15</sup>.

Первая триада логических выводов начинается с доказательства, что другое является единым, поскольку выход за свои пределы всегда берет начало с единого. Кроме того, в основу 15 всего рассуждения была положена гипотеза о существовании единого. В самом деле, другое в каком-то смысле оказывается единым и многим, вместе взятыми, то есть всем — включая единое. Следующим является логический вывод, что другое есть целое и части, ибо в становлении всегда можно обнаружить раздельность, а значит, там имеется и целостность. На третьем месте стоит вывод, что другое есть ограниченное пределом и беспредельное, поскольку в становлении преобладает беспредельность, а стало быть, в каком-то отношении там имеется и предел. 20 Пытаясь начать свое рассуждение с положения, доказательство которого легче, <Парменид> сперва показывает, что в другом должны присутствовать части; из данного тезиса

IV,57 вытекает вывод о его бытии единым целым, а в свой черед из этого — что оно должно быть единым <sup>(1)</sup>. Затем он доказывает, что другое есть многое <sup>(2)</sup>; из данного тезиса вытекает вывод о бытии другого бесконечным, коль скоро оно является лишь многим <sup>(3)</sup>. Однако если другое беспредельно, то оно, разумеется, должно быть ограниченным пределом, ибо беспредельность без предела существовать не может <sup>(4)</sup>. Вот сколь глубок смысл рассуждения <Парменида>; стремление подчеркнуть этот смысл как раз и руководит доказательством, и потому логические выводы располагаются в надлежащем порядке.

- 5 Первым во второй триаде оказывается вывод, что другое является подобным и неподобным <sup>(5)</sup>, ибо, не будучи таковым, оно не могло бы быть и изображением. Затем <Парменид> показывает, что другое оказывается тождественным и иным <sup>(6)</sup>, так как благодаря уподобляющим богам вещи в нашем мире способны принять участие в возвращении к демиургу. Потом он  
10 делает вывод, что другое является движущимся и покоящимся <sup>(7)</sup>, ибо при посредстве демиурга низшая природа, свойственная другому, согласно Орфею <sup>(8)</sup>, находит себе приют в лоне Реи. И вообще — эта богиня представляет собой своего рода демиургическую гавань для всех вещей, коль скоро она есть первая, кто направляет свою демиургию на материю. И обладание пере-  
15 численными свойствами оказывается более всего необходимым для другого: уподобление, видообразование и жизнь, с которой связаны движение и покой. Действительно, становление подразумевает непрестанное движение, а значит, в каком-то смысле и покой.

#### IV.1.6.7. Ответ на седьмой вопрос

*Как можно разделить другое в соответствии с логическими выводами четвертой гипотезы?*

423. В заключение давайте на седьмой вопрос дадим следующий ответ. Устройство другого включает в себя три уровня.  
20 В самом деле, <во-первых,> другое есть единое, выступающее как своего рода тело, положенное в основу, и многое, находящееся в таком положенном в основу; каждый элемент этого  
IV,58 многого сам по себе гипостазироваться не может, однако все

<sup>(1)</sup> См.: Платон. Парменид, 157c3–e5. <sup>(2)</sup> См.: Там же, 158a3–b4. <sup>(3)</sup> См.: Там же, 158b5–c7. <sup>(4)</sup> См.: Там же, 158c7–d8. <sup>(5)</sup> См.: Там же, 158e1–159a6. <sup>(6)</sup> См.: Там же, 159a6. <sup>(7)</sup> См.: Там же, 159a7. <sup>(8)</sup> См.: Орфика, фр. 132.

они, вместе взятые, оказываются словно стихиями и своего рода генадами. <Во-вторых,> за названным следует еще одно устройство, связанное с таким качеством другого, как бытие целым и частями. Например, целым оказывается весь подлунный космос в совокупности, а его частями — каждая отдельно взятая плерома в нем. Кроме того, целостность образуют четыре стихии<sup>16</sup>, каждая из которых в каком-то отношении представляет собой часть. Можно привести еще много примеров деления подобного рода. В-третьих, ипостась другого представляет собой сочетание вечно существующего в настоящий момент времени и бесконечно возникающего и гибнущего; на такое его деление как раз и указывают предикаты «ограниченное предельном» и «беспредельное».

К такому же делению другого можно прийти и на основании логических выводов, образующих вторую триаду, которые описывают его существование в качестве изображения. Например, другое подобно, потому что оно всегда является телесным, и неподобно, так как оно существует в виде эйдосов, иных друг другу. Поэтому в качестве ограниченного предельном другое представляется беспредельным, потому что, оставаясь ограниченным предельном, оно делится до бесконечности. Таким образом, предикаты «подобное» и «неподобное» аналогичны предикатам «единое» и «многое», а предикаты «тождественное» и «иное» — предикатам «целое» и «части»: «целое» и «тождественное» подразумевают наличие в рамках другого некоей общности, а «части» и «иное» — раздельности. Предикаты «движущееся» и «покоящееся», в свой черед, соответствуют предикату «ограниченное предельном», описывающему другое как вечно существующее в настоящий момент времени, и «беспредельное», представляющему другое как всегда возникающее <и гибнущее>. В самом деле, другое, сущее в настоящий момент времени, покоится, а постоянно становящееся все новым и новым — движется.

Таким образом, первые логические выводы двух обсуждаемых триад описывают такую специфику другого, вследствие которой, будучи рожденным, оно предстает в качестве своего рода совокупности стихий, вторые — такую, которая приводит к тому, что другое оказывается набором сущностей, состоящих из стихий и выступающих в качестве всеобщих или частных, третьи же — такую, которая обуславливает вечное пребывание другого в процессе возникновения и уничтожения и всяческие изменения, свойственные ему.



IV.2. Рассмотрение хода рассуждений  
по тексту диалога

IV,59 После того как мы ответили на заданные вопросы, остается только тщательно исследовать содержание эпихерем <Парменида>, причем сделать это по возможности кратко.

[1] Итак, в первую очередь <Парменид> намеревается показать, что другое участвует в едином. Но, поскольку другому свойственна специфическая для него раздельность, при рассуждении он сталкивается с затруднениями, связанными с необходимостью доказать, что в сфере другого также присутствует единое. Поэтому, если бы <Пармениду>, например, удалось показать, что другое представляет собой единое целое, он смог бы прийти к выводу, что с этим целым связано единое. Однако как можно было бы доказать, что другое является целым? Скорее всего, так. Другому свойственна значительная раздельность. Но там, где имеется раздельность, ее компоненты должны выступать в качестве частей, а там, где есть части, с необходимостью имеется и целое; там же, где располагается целое, всегда присутствует и единое. Но на каком основании <Парменид> выдвинул тезис, что другому свойственна раздельность? Ведь части в сфере другого существуют только в смысле сопричастности. Вероятно, данный тезис <Парменид> считает самоочевидным, поскольку он исходит из необходимости для другого участвовать в своеобразии, свойственном частям. Действительно, становление всегда подразумевает наличие раздельности и в ходе него появляются скорее части, чем целое, и скорее целое, чем единое.

15 И может быть, <Парменид> прибегает к такой последовательности рассуждений в своем доказательстве не только в силу <логической> необходимости, но и потому, что становление всегда подразумевает переход от частей к целому, а от целого — к самому единому. <Парменид> говорит: «Ведь если бы другое не имело частей, оно, разумеется, оказалось бы единым»<sup>(1)</sup>. Смысл этих слов сводится к следующему: если бы другое не было делимым по своей природе (а его делимость обусловлена тем, что оно гипостазировалось вследствие участия в специфических особенностях, свойственных частям), оно было бы неделимым; неделимое же всегда является единым, даже если речь идет о том или ином отдельно взятом сущем.

<sup>(1)</sup> Платон. Парменид, 157с3–4.

Приняв за основу утверждение, что другое в описанном IV,60 смысле обладает частями, <Парменид> затем доказывает, что эти части входят в состав целого. Выше он всегда принимал данный тезис за основополагающий, не требующий какого-либо обоснования, а сейчас ему приходится доказывать его, поскольку в сфере другого наличие целостности и единого не слишком очевидно. Действительно, если все другое представляется 5 многим, его части, казалось бы, также должны быть частями многого; между тем <Парменид> доказывает, что они оказываются частями *какой-то одной идеи и некоего единого, которое мы называем целым* <sup>(1)</sup>. В самом деле, разве могли бы части быть частями многого? Ведь и в сфере становления должны иметься целое, хотя бы и делимое, и единое, пусть даже и мно- 10 жественное; они в качестве единого и целого как раз и станут содержать в себе части и многое. А как <Парменид> доказывает этот тезис? *«Если бы что-нибудь» было частью многого, в котором содержалось бы и оно само, оно, конечно, было бы частью самого себя, а это невозможно* <sup>(2)</sup>. И впрямь — любая часть много- 15 гого в качестве части многого будет образовывать последнее и, следовательно, окажется частью собой себя. И если все части, входящие в состав другого, окажутся частями многого, то они будут собственными частями, а это невозможно; к такому выводу сам <Парменид> пришел, рассмотрев любую отдельно взятую часть. Далее, может быть, часть будет частью не всего многого, а такого многого, из которого она сама исключена? Отвергая такую возможность, <Парменид> подчеркивает, что 20 любая часть является частью всего многого в совокупности <sup>(3)</sup>. Стало быть, она не может быть частью любой отдельной составляющей многого и, значит, не окажется специфической частью ни одной такой составляющей. Следовательно, часть не может 25 быть частью и всего многого как многого. И коль скоро она должна быть частью единого, состоящего из этого многого, то в результате мы придем к искомому выводу, что другое есть единое.

[2] Затем <Парменид> показывает, что к единому сводится IV,61 не только целое, но и часть, ибо любая часть также должна быть единым. Об этом свидетельствует хотя бы ее имя: часть называется «каждое», так как бытие каждым подразумевает некое отстояние от всего остального и обособленность от него. «Сло- 5 во „каждое“, разумеется, указывает на какую-то одну часть

(1) Платон. Парменид, 157d8–e1. (2) Там же, 157c8–d2. (3) Там же, 157d3–5.

(ибо слово «каждое» представляет собой ссылку на какое-то одно отдельно взятое сущее), обособленную от всех остальных и существующую самостоятельно, коль скоро она является каждой частью»<sup>(1)</sup>. Тем самым <Парменид>, доказав существование единого в сфере другого на том основании, что другое, как было показано, является целым и обладает частями, сразу после этого

10 связывает соответствующее многое с единым, поскольку другое есть не-единое, а значит, многое. Однако, подобно тому как другое представляет собой части в смысле сопричастности<sup>(2)</sup>, хотя бытие многим более всего естественно для него, таковым оно также оказывается в смысле сопричастности, невзирая на то, что бытие многим более всего соответствует его природе.

[3] Далее, обособив единое от многого, <Парменид> перешел

15 к рассмотрению другого как беспредельного. Причина его бытия таковым состоит не в том, что многое и беспредельное вообще есть одно и то же (ибо, как было показано выше<sup>(3)</sup>, они представляют собой совершенно разные роды), а в том, что беспредельность свойственна именно рассматриваемому многому, так как существует и многое, ограниченное пределом, по своей специфике в ничуть не меньшей степени оказывающееся многим.

20 <Парменид> вновь напоминает, что в сфере другого части появляются прежде целого, а многое предшествует единому. Стало быть, и беспредельное в данном случае возникает в первый черед, и лишь вслед за ним появляется ограниченное пределом. Действительно, становление всегда подразумевает переход от состояния несовершенства <к совершенству>. <Парменид>

IV,62 подчеркивает, что, раз единое здесь выступает и в качестве целого, и как любая отдельно взятая часть, а многое существует и как все, и как весьма малочисленное, то же самое касается и беспредельного. *«Итак, если постоянно рассматривать таким образом иную природу эйдоса саму по себе, то, сколько бы мы ни сосредотачивали на ней внимание, она всегда окажется количественно беспредельной»*<sup>(4)</sup>. *«Иной природой»* <Парменид>

5 именуется вовсе не материей, как полагает <Прокл> (коль скоро <Парменид> еще будет доказывать, что материя никоим образом не участвует ни во множестве, ни в беспредельности<sup>(5)</sup>), а иную природу самого эйдоса, логически противоположную его единству. Такой природой он считает множественность и беспредельность.

<sup>(1)</sup> Платон. Парменид, 158a1–3. <sup>(2)</sup> См.: Наст. соч., IV, р. 54.10. <sup>(3)</sup> См.: Наст. соч., IV, р. 55.15–19. <sup>(4)</sup> Платон. Парменид, 158c5–7. <sup>(5)</sup> См.: Там же, 159d4.

Вслед за этим <Парменид> доказывает, что другое, выступающее в качестве целого и любой отдельной части, <оказывается ограниченным пределом> вследствие своего участия в едином. Однако единое и предел (или ограниченное пределом) есть отнюдь не одно и то же. Поэтому <Парменид> добавляет: *«Другому, когда оно образует общность, состоящую из единого и самого другого, похоже, свойственно становиться в себе чем-то иным, что предоставляет им предел по отношению друг к другу»*<sup>(1)</sup>. Тем самым он подчеркивает, что ограниченным пределом другое оказывается, потому что оно является целым; похожий тезис он доказывал и во второй гипотезе<sup>(2)</sup>. Действительно, из самого другого и единого состоит целое, которое и предоставляет им предел по отношению друг к другу. В самом деле, целое есть нечто объемлющее, объемлющее же — это предел<sup>(3)</sup>. *«Его природа,— говорит <Парменид>,— сама по себе беспредельность»*<sup>(4)</sup>; очевидно, здесь пропущен глагол «представляет собой». Ясно, что он считает природу другого гипостазирующей в согласии с беспредельностью, служащей для другого предметом сопричастности. Также ясно теперь, что он признает наличие у другого и иной природы, разумеется, никак не связанной с материей. И коль скоро беспредельность по природе ближе другому, чем предел, <Парменид> добавляет: *«<Другое> беспредельно и причастно пределу»*<sup>(5)</sup>. IV,63

[4] По мнению <Парменида>, беспредельность в сфере другого существует в смысле сопричастности. Подтверждением тому является то, что он доказывает: другое является подобным, поскольку оно обладает одним и тем же свойством — беспредельностью<sup>(6)</sup>. Поэтому он делает следующий общий вывод: *«Поскольку ему присущи свойства быть ограниченным и быть беспредельным, оно обладает такими свойствами при том, что эти свойства противоположны друг другу»*<sup>(7)</sup>. *«А противоположное,— продолжает он,— в высшей степени неподобно»*<sup>(8)</sup>. В самом деле, обладающее свойством быть тождественным является подобным, а имеющее свойство быть иным — неподобным; противоположность же есть высшая степень инаковости. Поэтому <Парменид> считает другое более всего неподобным, ибо неподобие в нем и в самом деле преобладает. *«Следовательно, в соответствии с каждым из этих свойств <каждая часть>*

(1) Платон. Парменид, 158d3–5. (2) См.: Там же, 144e8–145a1. (3) См.: Там же, 144e9–145a1. (4) Там же, 158d5–6. (5) Там же, 158d7–8. (6) См.: Там же, 158e2–3. (7) Там же, 158e5–159a1. (8) Там же, 159a1–2.

- другого будет подобна самой себе и всем остальным» <sup>(1)</sup>. <Парменид> полагает, что каждая отдельная часть другого подобна и в высшей мере неподобна самой себе и всем остальным частям. Почему же он соединяет эти части? Скорее всего, потому что считает каждую отдельную часть чем-то единым, то есть участвующим в едином, и сопоставимым со всеми остальными частями. Поскольку другое есть единое, обретшее множественность, части другого, говорит он, <подобны и неподобны> самим себе и всем остальным частям, дабы природа другого не оказалась в каком-то смысле искаженной. Согласно используемому в комментируемом диалоге методу, другое также необходимо рассматривать, соотнося его с единым и с самим собой; последнее соотношение <Парменид> делит на соотношение частей другого с самими собой и между собой.
- IV,64 [5] «<Части другого> будут тождественными и иными друг другу, а также движущимися и покоящимися <и станут обладать всеми противоположными свойствами>; это доказать несложно» <sup>(2)</sup>, — говорит <Парменид>. Действительно, в данном случае общность, которая связана с участием в одном и том же эйдосе, оказывается тождественностью, а отсутствие такой общности — инаковостью. И в качестве того, что не является, но лишь становится тем, чем оно именуется, другое движется, а как то, чему в некотором смысле (в плане сопричастности) свойственно пребывание, покоится. В заключение <Парменид> подчеркивает, что другое обладает всеми остальными противоположными свойствами и причиной тому является не война, идущая в становлении <sup>17</sup>, ибо противоположные свойства присущи другому всегда, а тот факт, что в материи присутствуют все те же эйдосы, которые располагаются в уме <sup>18</sup>.



<sup>(1)</sup> Платон. Парменид, 159a2–3. <sup>(2)</sup> Там же, 159a6–7.



## У

# О ПЯТОЙ ГИПОТЕЗЕ («ПАРМЕНИД», 159b2–160b4)

### У.1. Семь вопросов и ответов

#### У.1.а. Перечень вопросов

424. <Во-первых,> каков предмет пятой гипотезы? 10

<Во-вторых,> необходимо спросить, какова по природе материя или чем вообще она является, если, как утверждает <Парменид>, она не участвует в едином, и в каком едином материя не участвует.

Далее, в-третьих, почему материю можно считать другим единому и какому именно единому она является другим? В самом деле, что имеет в виду <Парменид>, когда он, формулируя посылку пятой гипотезы, говорит: «Если единое существует»? <sup>(1)</sup> 15

В-четвертых, почему <Парменид> отрицает применимость IV,65 к материи предиката «единое»? Ведь, если материя не является единым, она должна быть ничем.

В-пятых, какие <Парменид> делает логические выводы, каковы они и почему расположены в приведенном порядке?

В-шестых, почему при рассмотрении другого <Парменид> 5 делает только катафатические и апофатические логические выводы, <которые следуют и не следуют для другого соответственно, но не упоминает о выводах, которые одновременно следуют и не следуют для другого> по отношению к нему самому и к единому? <sup>1</sup>

В-седьмых, почему, изучая другое, <Парменид> не сопоставляет его с единым и исследует лишь соотношение <частей> другого с самими собой и между собой? 10

---

<sup>(1)</sup> Платон. Парменид, 157b3.

## V.1.б. Семь ответов

## V.1.б.1. Ответ на первый вопрос

*Каков предмет пятой гипотезы?*

425. На первый вопрос пусть будет дан следующий ответ. Парменид намеревается исследовать материю. Действительно, что еще помимо самой материи может располагаться ниже материальных эйдосов? Но разве последней ипостаси не должна  
15 быть посвящена последняя гипотеза? Однако, будучи чем-то не участвующим в эйдосах, материя безвидна, она является логической антитезой первому и, поскольку она подражает ему, ей также следует приписывать апофатические предикаты<sup>2</sup>.

Далее, о какой именно материи идет речь в пятой гипотезе? Не о той ли, говорит <Прокл> ниже по ходу своего рассмотрения<sup>3</sup>, которая представляет собой лишь некую соотнесенность с тем или иным эйдосом?<sup>(1)</sup><sup>4</sup> Однако разве может ипостась, всегда обретающая некую эйдетическую форму (εἰδοεποικίμενη), не участвовать в едином? И вообще — рас-  
20 суждение <Парменида> посвящено сущностям<sup>5</sup>, а не просто соотношениям и метафорам<sup>6</sup>. Следовательно, пятая гипотеза должна быть посвящена всей безвидной (ἀνείδεος) материи<sup>7</sup>.  
IV,66 Во-первых, божественная материя<sup>8</sup>, по-видимому, вместе со всей ипостасью, зависящей от богов<sup>9</sup>, участвует в соотношении с природой выходе <божественного> за свои пределы; мы уже доказывали, что данное положение применимо к <божественным> телам<sup>(2)</sup>. Во-вторых, сам <Прокл> в комментарии к «Тимею»<sup>(3)</sup> высказал предположение, что божественная мате-  
5 рия не является во всех отношениях безвидной и даже если бы она была безвидной, она, естественно, обладала бы бытием в возможности и оказалась бы чем-то близким к эйдосу; как раз поэтому многие не замечают, что даже небо является материальным. В-третьих, давайте выясним, что именно позволило материи быть последним единым<sup>10</sup>. Действительно, ответ на  
10 этот вопрос поможет нам и при рассмотрении первого доказательства в рамках логических выводов <пятой гипотезы><sup>(4)</sup><sup>11</sup>.

Итак, единое на всех ступенях выхода за свои пределы, начиная с высшей, оказывается в каком-то смысле связанным

(1) Ср.: Аристотель. Физика, В.2, 194b9–10. (2) См.: Наст. соч., III, р. 160.5–12.

(3) См.: Прокл. Комментарий к «Тимею», II, р. 65.21–25. (4) См.: Платон. Парменид, 159d1–4.

с сущностью: оно либо порождает ее, либо гипостазировано как нечто рядоположное ей, либо властвует над ней и связывает ее. Даже когда речь идет о едином, обособленном от сущности, можно обнаружить его низший след в чинах, стоящих ниже сущности. Стало быть, единое располагается повсюду. Напротив, материя существует отнюдь не везде, более того, строго говоря, ее не следует даже называть существующей. Она появляется только там, где единое отделено от сущности, причем стоит ниже нее, в результате чего испытывает нужду в ней. В самом деле, единое, соответствующее материи, мы называем осадком (τρυῖς) и отстоем (ὑποστάθμη) <sup>(1)</sup> и считаем его предрасположенным к восприятию эйдосов, своего рода пустотой, в которой располагаются тела; по крайней мере, такого мнения придерживались философы, обсуждавшие данные вопросы <sup>12</sup>. Следовательно, материя в собственном смысле слова, в действительности (ἐνεργείῃ) <sup>13</sup>, располагается там, где она обособлена от эйдоса; именно здесь она является материей как таковой. А более всего обособленной материю от эйдоса, разумеется, следует считать, когда она оказывается вместилищем для вещей, подверженных уничтожению. Рассмотрев такую материю, мы уже будем в состоянии прийти к каким-то заключениям относительно материи, принимающей другие формы.

Примером материи такого рода является небесная материя, которая всегда сосуществует с эйдосом и обладает общей с ним сущностью, подобно тому как жизнь имеет общую сущность с телом или тело — общую сущность с жизнью. Такая материя представляет собой своего рода низшую часть эйдоса. Она никогда не существует самостоятельно, даже в мысли, скажем, если кто-нибудь станет рассматривать ее как бытие в возможности, поскольку такое бытие всегда наполняется бытием в действительности. Небесная материя в любом случае стремится образовать единство с эйдосом или хотя бы как можно теснее сплотиться с ним. В результате при соотношении с эйдосом она лишается свой безвидности и в нашем мире материя всегда принимает форму объектов, которым свойственна протяженность <sup>14</sup>. Будучи более всего похожей на высшее, первое, обособленное от сущности, небесная материя тем не менее остается чем-то низшим. И может быть, следует считать, что воспеваемым нематериальным небесным твердыням <sup>(2)</sup> соответствует совершенно неотделимая от эйдоса ипостась положенного

(1) Халдейские оракулы, р. 62 п. 2 Kroll. (2) Там же, фр. 57.1.



- в их основу<sup>15</sup>. В самом деле, вследствие такой неотделимости, поскольку единое еще не излилось за пределы сущности, например, душу нельзя считать материальной, ибо, хотя она и содержит в себе единое, это единое идет впереди сущности, поскольку гипостазировать последнюю вместе с самим собой; материя же представляет собой единое, располагающееся ниже сущности. Таким образом, единое, сопряженное с сущностью, не может
- 15 быть самым единым, потому что оно не будет чем-то, что лучше сущности. Разумеется, нельзя считать его и материей, поскольку оно не будет и хуже сущности. Данное единое располагается в сфере промежуточной природы. Действительно, именно такими следует считать промежуточные ступени при выходе за свои пределы; а ведь на одной из промежуточных ступеней, похоже, и гипостазировались нематериальные небесные твердыни; как раз поэтому они и являются нематериальными.

- Давайте подведем итоги нашего обсуждения. Небесная ма-
- 20 терия представляет собой единое, в каком-то смысле уже совершившее нисхождение. Тем не менее в небесной сфере единое тесно связано с сущностью и не может быть отделено от нее. Напротив, в своем низшем воплощении, на уровне материи, единое оказывается уже полностью обособленным от сущности; поэтому материя проявляет здесь свое крайнее безобразие (τὸ ἑσχάτον αἰσχος). Логические выводы <пятой гипотезы> следует относить на счет именно такой материи.

#### V.1.6.2. Ответ на второй вопрос

*Какова по природе материя и чем она является, если, как утверждает Парменид, она не участвует в едином? О каком едином идет речь?*

- IV,68 426. На второй вопрос мы ответим так. Материя, очевидно, не может быть чем-то, лишенным наличного бытия, никогда-никоим-образом-не-сущим. Во всяком случае, как другое она логически противостоит единому и является своего рода отпрыском (ἀπορρώξ) первой причины<sup>16</sup>. Однако не стоит думать, будто материя не существует в том же смысле, в каком, по
- 5 нашему мнению, не существует первая причина<sup>17</sup>. Следует считать материю другим; однако она есть другое, не участвующее в едином и этим отличающееся от другого, рассмотренного выше. Сказанное совершенно ясно.

Стало быть, чем же именно будет материя? Вероятно, последнему необходимо быть и не быть тем же самым, чем

является и не является первое. Действительно, первое, дабы его можно было считать причиной всего, в выходе за свои пределы должно пройти все ступени вплоть до самой последней. И если это первое, как мы показали<sup>18</sup>, неизреченно и не является ни сущим, ни единым, то и последнее следует считать точно таким же. Например, мы отрицаем применимость к первому предиката «всеединое», и так же необходимо поступать при рассмотрении материи. Высшее есть ничто в том смысле, что оно лучше даже единого, и низшее также должно быть ничто. В самом деле, тот факт, что <Парменид>, по сути, отрицает бытие первого и последнего любым единым, а не только единым, сопряженным с сущностью, как порой утверждает <Прокл>, он подчеркивает в конце комментируемой гипотезы, когда делает следующий общий вывод: *«Таким образом, если есть единое, то единое есть все и в то же время не есть единое ни по отношению к самому себе, ни по отношению к другому»*<sup>(1)</sup>. Итак, <первое и последнее> не являются ни единым, ни материей, так как последнее в согласии со своей природой гипостазировано на том уровне, при рассмотрении которого <Парменид> в своих доказательствах уже перешел к рассмотрению не-единого. Действительно, слово «все» имеет два смысла: оно представляет собой ссылку или на само то, что есть, или на другое. Два смысла имеет и термин «не-единое»: он описывает либо не-единое, идущее впереди самого многого, либо не-единое, стоящее ниже другого. IV,69

Материя, гипостазировавшаяся описанным образом, не участвует в едином. Однако в каком именно едином она не участвует? В эйдетическом ли, которое <Парменид> рассматривал перед этим?<sup>19</sup> Однако тогда можно было бы предположить, что она будет участвовать в душевном или в сущностном, в частности в демиургическом, едином. Или же следует придерживаться мнения, что материя не причастна демиургическому единому, поскольку она безвидна? Но тогда она будет участвовать в едином, идущем впереди демиургического, например в том, которому можно приписать предикаты «движущееся» и «покоящееся», «фигура», «целое» и «части» и «число»<sup>20</sup>. Парменид отрицает применимость всех этих предикатов к материи, так как в ней нельзя обнаружить какие-либо их следы. А может быть, он отрицает связь с материей самих эйдосов, но признает, что в материи присутствуют их следы? Но тогда почему он

(1) Платон. Парменид, 160b2–3.

- делает вывод, что материя не причастна единому вообще <sup>(1)</sup>, если в ней можно обнаружить названные следы? Почему пятая гипотеза строится так же, как первая? Почему *единое существует отдельно от другого и другое отдельно от единого* <sup>(2)</sup>, если единое присутствует в другом и последнему можно приписать свойства, которыми единое обладает, поскольку оно существует, или по крайней мере следы таких свойств, ибо это безразлично? Далее, не отрицает ли <Парменид> участие материи в любом сущностном едином, но допускает ее причастность самому единому? Тогда почему он утверждает, что другое есть *и не единое*? <sup>(3)</sup> Вообще-то, он уже давно доказал, что первое нельзя даже гипотетически называть единым <sup>(4)</sup>; значит, материя гипостазирована точно так же, как неизреченное, соответствующее единому. Итак, <Парменид> отрицает участие материи не в каком-то отдельном, а в любом едином вообще. Потому, не допуская бытия материи единым, он отвергает ее бытие единым всех видов.

### V.1.б.3. Ответ на третий вопрос

*Почему можно считать материю другим единому и какому именно единому она является другим? Какое единое имеет в виду Парменид, когда, формулируя посылку пятой гипотезы, он говорит:*  
*«Если единое существует?»*

- IV,70 427. Ну что же, давайте теперь на третий вопрос ответим следующим образом. Когда <Парменид> формулирует посылку рассматриваемой гипотезы (*«если единое существует»* <sup>(5)</sup>), он имеет в виду любое единое, и прежде всего просто единое. В самом деле, точно такую же посылку <Парменид> приводил в начале первой гипотезы. Там он исходил из посылки: *«Если единое существует»* <sup>(6)</sup>, однако в итоге пришел к выводу, что существующее не может быть самим единым, ибо само единое неизреченно и, следовательно, не должно быть ни просто единым, ни вот этим или тем определенным единым. По всей видимости, не следует считать единым и материю: ни просто единым, ни каким-то определенным. Действительно, она есть другое по отношению к тому, что кто-нибудь мог бы назвать единым. Кроме того, там, где в согласии с природой не может

<sup>(1)</sup> См.: Платон. Парменид, 159d1. <sup>(2)</sup> Там же, 159b6–7. <sup>(3)</sup> Там же, 160b3.

<sup>(4)</sup> См.: Там же, 141e9–12. <sup>(5)</sup> Там же, 157b3. <sup>(6)</sup> Там же, 137c4.

располагаться единое, связанное с другим, не должно находиться и подлинное, простое единое; следовательно, там не может присутствовать и единое, относящееся к промежуточным чинам<sup>21</sup>. Стало быть, если другое единому оказывается другим 10 каждому единому, оно не будет и каким-то определенным единым. Итак, допустим, единое, упоминаемое в данной гипотезе, представляет собой своего рода обобщенное понятие, представляющее собой ссылку на любое единое. Однако разве может материя быть другим любому единому, если, как мы говорили<sup>(1)</sup>, соотношение единого с другим берет начало лишь в демиургическом чине? Скорее всего, следует придерживаться мнения, что 15 другое как-то соотносится с каждым единым, в то время как демиургическое единое было первым единым, которое, наоборот, само оказалось связанным с другим<sup>(2)</sup>. Разумеется, существует и другое, соответствующее единым, располагающимся в чинах, предшествующих демиургическому, однако единое в этих чинах обособлено от рядоположного ему другого, не связано с ним и несоразмерно ему<sup>(3)</sup>. Оракул гласит:

*Делом — нет, только умом, ведь, в уме воплотясь, ум творит  
Космосы огненных струй. . .*<sup>(4)</sup>—

20

В самом деле, если мы утверждаем, что, вообще говоря, существуют все высшие чины сами по себе (само единое сущее, само целое и части, <само> бесконечное множество и все остальные отдельно взятые роды сами по себе), в нашем мире, оче- 1V,71  
видно, должны располагаться роды, одноименные им, причем сущностные роды будут одноименными сущностным, а единичные — единичным. Следовательно, материя, последний из таких родов, будет гипостазироваться в качестве потомка неизреченного начала самого по себе; в выходе за свои пределы 5 она воспримет все силы, имеющиеся у генад. Она, так сказать, займет место неизреченного другого по отношению к неизреченному единому.

Почему же тогда мы считаем материю другим любому единому? Скорее всего, потому, что каждое единое гипостазиирует ее в той мере, в которой ему свойственна специфическая для него частная неизреченность. В самом деле, в каждом едином запечатлен след первого, отражающийся в его бытии. <Парменид> как раз и называет материю не «другое» (τὸ ἄλλο), 10

<sup>(1)</sup> См.: Наст. соч., IV, р. 54.12–13. <sup>(2)</sup> Ср.: Там же, III, р. 72.13–19; IV, р. 54.14–16. <sup>(3)</sup> Ср.: Там же, III, р. 11.18–14.11. <sup>(4)</sup> Халдейские оракулы, фр. 5.3–4.

- а «другие» (τὰ ἄλλα), используя множественное число по той причине, что существует много материй, столько же, сколько генад принимает участие в ее рождении. Действительно, все генады даруют ей собственную природу, <...> но в качестве неизреченных. Тем самым заблаговременно подготовив материю при посредстве неизреченного множества, генады затем
- 15 словно раскрашивают ее в цвета каждой сущности, которую они производят на свет. Поэтому она оказывается какой-то определенной в возможности материей и словно страдает родовой мукой, превращаясь во вместилище для эйдосов. С высшим же единым связано такое качество материи, как ее неизреченная пригодность к восприятию эйдосов, поскольку и в сфере генад неизреченное в каком-то смысле продуцирует (οἰστικὸν ἦν) изреченное<sup>22</sup>; точно так же и материи свойственно воспринимать в себя эйдосы. Стало быть, материя представляет
- 20 собой низшее, своего рода неизреченное другое. Существующие в ней в возможности провозвестники эйдосов, форму которых она может принять, или сущностей, в виде которых она может обрести бытие в действительности, представляют собой словно следы следов эйдосов. Впрочем, такие следы следов можно обнаружить и в предшествующих чинах другого. Пожалуй, материя существует отдельно, а эйдосы — отдельно, однако, раз в выходе за свои пределы они проходят один и тот же путь,
- 25 какая-то часть эйдосов привходит в материю; эту часть на привычном нам языке мы называем бытием в возможности. Итак,
- IV,72 материя является другим по отношению к любому единому, поскольку и чем-то неизреченным она в свой черед оказывается в соотнесенности с каждым единым. Бытие же в возможности появляется в материи, поскольку <материя и эйдос> проходят один путь при выходе за свои пределы.

#### V.1.5.4. Ответ на четвертый вопрос

*Почему Парменид отрицает применимость к материи предиката «единое»?  
Ведь материя тогда есть ничто*

428. Далее, какой ответ мы дадим на четвертый вопрос? Скорее всего, мы должны подтвердить, что <Парменид> отрицает применимость к материи предиката «единое» и потому материя оказывается ничем. Однако ничто она должна быть
- 5 не в том смысле, в каком таково никоим-образом-не-сущее или

неизреченное, она будет ничем как последний отголосок первого. Действительно, слово «ничто» имеет два смысла: оно является, с одной стороны, именем предмета, если можно так выразиться, воплощающего собой пустоту, а с другой — того, которому вследствие его сообразной с природой неизреченности нельзя дать даже положительное определение «единое».

### V.1.6.5. Ответ на пятый вопрос

*Какие логические выводы делает Парменид и почему они располагаются в приведенном порядке?*

429. На пятый вопрос мы ответим так. <Парменид> делает следующие логические выводы. Другое не является ни единым, ни многим; оно не будет ни целым, ни частями <sup>(1)</sup>; наконец, оно не должно быть числом <sup>(2)</sup>. Он, похоже, заменил предикатом «число» предикаты «ограниченное пределом» и «беспредельное» и вместо вывода об их неприменимости к другому сделал вывод, что другое не участвует в числе <sup>23</sup>. Пожалуй, такой подход позволяет <Пармениду> как можно быстрее доказать, что рассматриваемому другому можно дать апофатические определения, в которых фигурируют и все остальные эйдосы, ибо он отрицает применимость к другому перечисленных предикатов, в то время как при рассмотрении предшествующего другого он доказывал, что эти предикаты к нему могут быть применены. Стало быть, порядок логических выводов и причины, на основании которых они делаются, в рамках двух названных гипотез оказываются одними и теми же. Отличия состоят лишь в том, что, сделав вторую триаду логических выводов <sup>(3)</sup>, <Парменид> добавляет еще ряд выводов: что материя не возникает и не гибнет <sup>(4)</sup>, а также что она не является большим, меньшим или равным <sup>(5)</sup>; при обсуждении четвертой гипотезы он просто сказал, что другому присущи все остальные противоположные свойства <sup>(6)</sup>, а сейчас он прямо называет некоторые из таких свойств, чтобы подчеркнуть, например, что материя нерожденна и не подвержена уничтожению, поскольку она является восприимчивой любого рождения <sup>(7)</sup>. Не является материя также чем-то великим или малым, какового мнения, как могло бы

(1) См.: Платон. Парменид, 159d1–7. (2) См.: Там же, 159d7–e1. (3) См.: Там же, 159e8–160a4. (4) См.: Там же, 160a5. (5) См.: Там же, 160a5–6. (6) Там же, 159a7–8. (7) Платон. Тимей, 49a5–6.

показаться, придерживается Платон <sup>24</sup>, ибо она во всех отношениях бестелесна, не может быть описана как некое количество [и бестелесна] и лишена величины; действительно, именно такие признаки прежде всего можно было бы представить себе в своих фантазиях присущими материи. Следовательно, при таком подходе сделанные логические выводы дают наиболее точную характеристику действительным предметам. Необходимо отметить вот еще что. Применимость к другому, рассматриваемому сейчас, третьего набора специфических черт, которые приписывались предшествующему, отрицается с той целью, чтобы мы могли прийти к заключению о наличии на уровне другого пятой гипотезы неизреченного апофатического устроения.

- Далее, с какой целью <Парменид> видоизменил только третий логический вывод первой триады? <sup>25</sup> Можно ли согласиться, что он стремился тем самым упростить доказательство? Нет, скорее всего, он поступил так, следуя природе действительных предметов. В самом деле, Тимей также утверждает, что <демиург> упорядочил материю *при помощи чисел и эйдосов* <sup>(1)</sup>. И может быть, <Парменид> подозревает, что предикаты «предел» и «беспределное» все-таки материи в каком-то-смысле приписать можно: последний, потому что ей свойственна неопределенность, а первый вследствие того, что она располагается на низшей границе всего. По крайней мере, кажется, будто и первой причине <Парменид> дает катафатическое определение «беспределное», поскольку она есть нечто не имеющее предела <sup>(2)</sup>. Впрочем, возможно, он не упомянул о неприменимости к материи предикатов «ограниченное пределом» и «беспределное», предполагая, что она подразумевается, поскольку материи нельзя приписать предикат «число».

#### V.1.б.6. Ответ на шестой вопрос

*Почему при рассмотрении другого Парменид делает катафатические и апофатические логические выводы, но не делает выводов, которые являются одновременно катафатическими и апофатическими?*

- IV,74 430. Шестой вопрос: почему <Парменид> при рассмотрении другого, в отличие от единого, не стал делать логических выводов, которые одновременно следуют и не следуют для него? Можно ли предположить, что такие выводы должны были бы

<sup>(1)</sup> Платон. Тимей, 53b5. <sup>(2)</sup> См.: Платон. Парменид, 137d7-8.

относиться к чему-то составному, к такому объекту, который включал бы в себя другое обоих типов, а это означало бы, что их нужно было бы соединить между собой, чтобы получилась некая единая природа, составное? Поскольку <Парменид> считает существование такого составного невозможным, он и не делает одновременно катафатических и апофатических выводов. <Прокл> придерживается иного мнения: составное не должно быть началом, ибо оно всегда происходит от какого-то начала; между тем комментируемый диалог посвящен началам<sup>26</sup>. Однако, если бы мы согласились с ним, мы вступили бы в противоречие с великим Ямвлихом<sup>(1)</sup>, который справедливо подчеркивает, что составное также может быть началом; примеры такого составного-начала можно привести следующие. Во-первых, это четыре стихии, которые в совокупности являются началом живых существ и всего подлунного. Во-вторых, это небесные сферы и само небо, которые в сумме оказываются началом и причиной становления. И против первого предложенного решения можно выдвинуть вот какое возражение: <Парменид>, безусловно, мог бы соединить между собой две гипотезы, посвященные другому, чтобы на деле изучить возникновение составного.

Но, может быть, причина описанного положения дел скорее следующая. <Парменид> откладывает рассмотрение составного до следующих гипотез. По крайней мере, как мы покажем ниже<sup>(2)</sup>, шестая гипотеза как раз и посвящена составному — единому не-сущему. Поэтому <Парменид>, рассматривая такое единое не-сущее, будет делать в применении к нему выводы, которые для него одновременно следуют и не следуют. Для того чтобы не повторять дважды одно и то же, он сейчас опускает выводы такого рода и будет делать их ниже, когда станет проводить деление, исходящее из гипотезы «если единое не существует». Таким образом, строго следуя методу, принятому в комментируемом диалоге, мы должны были бы повторить одни и те же логические выводы дважды: при рассмотрении шестой и пятой гипотез. Напротив, если учитывать природу рассматриваемых действительных предметов, эти выводы необходимо сделать только один раз. Так <Парменид> и поступает, причем он предпочитает делать данные выводы, изучая природу составного, то есть единого не-сущего. Ведь Парменид, похоже, предпочитает

(1) См.: Ямвлих. Комментарий к «Пармениду», фр. 14 Dillon. (2) См.: Наст. соч., IV, р. 83.12 и далее.



следовать природе действительных предметов, а не абстрактному методу.

### V.1.6.7. Ответ на седьмой вопрос

*Почему, изучая другое, Парменид не сопоставляет его с единым и исследует лишь соотношение частей другого с самими собой и между собой?*

431. И на седьмой вопрос мы дадим тот же самый ответ: <Парменид> лишь намечает отправные точки для своего  
 10 рассуждения, перечисляя в одном месте все разделы метода, используемого в комментируемом диалоге, однако ум свой он обращает к действительным предметам<sup>27</sup>. Во всяком случае, он не сопоставляет другое с единым вовсе не потому, что другое участвует в едином, и не потому, что при изучении последнего уже, по сути, были сделаны логические выводы, касающиеся соотношения с ним другого<sup>28</sup>. Действительно, связь и участие — это отнюдь не одно и то же, хотя при этом нельзя отрицать возможность как-то сопоставлять другое с единым,  
 15 приводя в качестве основания то, что первое участвует во втором. В самом деле, и единое <Парменид> сперва рассматривает, не соотнося его с другим: не связывает с другим он единое, которому соответствуют предикаты «целое» и «части»<sup>(1)</sup>, «число»<sup>(2)</sup>, «фигура»<sup>(3)</sup>, а также «движущееся» и «покоящееся»<sup>(4)</sup>. О связи единого с другим он впервые упоминает лишь при изучении единого, которому можно приписать предикаты «тождественность» и «инаковость»<sup>(5)</sup>. Впрочем, не стоило бы отрицать возможность придерживаться того мнения, которое также высказывает <Прокл>: если единое является тождественным другому,  
 20 то и другое будет тождественным единому, а если единое есть иное другому, то и другое будет иным единому, и так далее. Ведь Парменид не раз подчеркивал, что логическим выводам, касающимся соотношения другого и единого, свойственна взаимная обратимость<sup>(6)</sup>, словно намекая, что он не намеревается делать эти выводы отдельно для единого и для другого.

<sup>(1)</sup> См.: Платон. Парменид, 144e8–145a4. <sup>(2)</sup> См.: Там же, 143a4–144e7.

<sup>(3)</sup> См.: Там же, 145a4–b5. <sup>(4)</sup> См.: Там же, 146e7–146a8. <sup>(5)</sup> См.: Там же, 146a9–147b8. <sup>(6)</sup> См.: Там же, 145e3–5; 146a6–7.

## V.2. Рассмотрение хода рассуждений по тексту диалога

Осталось рассмотреть ход доказательств <Парменида> и выяснить, не нуждаются ли они в каких-либо пояснениях. IV,76

[1] *«Так поведем рассуждение с самого начала: если есть единое, какими свойствами должно обладать другое единому?»* (1) Итак, если <Парменид> спрашивает: *«Какими свойствами должно обладать другое?»* — значит, во-первых, он предполагает, что другое обладает некоей ипостасью. Во-вторых, он подчеркивает, что неизреченность присуща материи как своего рода свойство, поэтому она и располагается в уделе другого. Другое, рассмотренное выше <sup>29</sup>, обладало свойствами, которые <Парменид> перечислял, когда давал единому катафатические определения <sup>30</sup>; материальное же другое <sup>31</sup> имеет свойства, упомянутые им, когда он приписывал первой причине апофатические предикаты <sup>32</sup>. По нашему мнению, <Парменид> отрицает применимость к этой причине предиката «единое» (2), поскольку она в каком-то смысле является другим единому; о нем сейчас и идет речь. 5 10

[2] *«Разве единое существует не отдельно от другого, а другое не отдельно от единого?»* (3) Упоминание об отдельном существовании единого и другого, по сути, подтверждает рассмотренный нами выше тезис об обособленности материи от сущности (4); материя при этом стоит намного ниже сущности. Это очевидно, потому что <Парменид> говорит ниже: *«Нет такого иного им <...> в котором единое и другое могли бы находиться вместе»* (5). В самом деле, какая нужда вещам, не существующим по отдельности, находиться вместе в чем-то другом? Впрочем, одна вещь может располагаться и в другой, иной ей, например белизна в какой-либо поверхности. Но, может быть, два названных объекта пребывают в лучшем, а отнюдь не в худшем, например в природе, коль скоро даже единое, рассмотренное выше, в смысле сопричастности располагается в другом? (6) Вероятно, упомянутое отдельное существование, если учесть, что специфика материи подразумевает ее низшее положение, не позволяет допустить, чтобы два обсуждаемых предмета пребывали в лучшем и были вещами одного порядка и чтобы материя 15 20 IV,77

(1) Платон. Парменид, 159b4–5. (2) См.: Там же, 141e12. (3) Там же, 159b6–7.

(4) См.: Наст. соч., IV, р. 66.1–67.23. (5) Платон. Парменид, 159b7–c3. (6) См.: Там же, 157b8–c2; Наст. соч., IV, р. 54.9.

присутствовала в эйдосе (ибо она стоит ниже, чем эйдос), а также в чем угодно другом, положенном в ее основу, поскольку такого другого, <находящегося ниже нее,> нет. Кроме того, вещи, существующие вместе, должны либо в совокупности в каком-то смысле представлять собой одно и то же благодаря своему родству, либо, <если> они принадлежат к разным родам, образовывать единство, поскольку их объемлет нечто лучше (в этом смысле, например, человек и конь вместе располагаются в уме) или поскольку их вместилищем служит нечто худшее (это имеет место, когда, например, белизна и поверхность находятся в материи или в теле). Материя же, эйдос, вообще сущность и единое существуют отдельно друг от друга в силу своей специфики. Действительно, в положенном им в основу они вместе находиться не могут, так как это положенное в основу должно располагаться ниже них. Не будут они располагаться вместе и в уме, ибо разве могла бы материя находиться в уме, а также в душе или в природе? Ведь она обособлена от всего, что идет впереди нее. Поэтому, не уделив внимания подобным вопросам ввиду их очевидности, <Парменид> останавливается на бытии материи чем-то низшим, поскольку такое бытие прежде всего и характеризует ее природу<sup>(1)</sup>. Кроме того, другому, рассмотренному выше<sup>33</sup>, в силу его природы свойственно участие в едином<sup>(2)</sup>, материя же, наоборот, представляет собой своего рода образ не-единого<sup>(3)</sup>. Следовательно, другое, изучаемое сейчас, не обладает какой-либо общностью с единым потому, что первая <причина> также не образует с ним общности, или потому, что материя является восприимчивой единого, подобно тому как восприимчивой в каком-то смысле оказывается и первая причина. Похоже, именно это и имеет в виду Тимей, когда утверждает, что эйдос находится в материи, а не рассматривает некую комбинацию материи и эйдоса<sup>(4)</sup>. В самом деле, материя является чем-то низшим и она никак не может измениться под действием эйдоса, даже если в возможности в каком-то смысле в ней и обретает свою форму нечто, благодаря единому, сопряженному с сущностью, также представляющее собой единое.

IV,78 [3] «Следовательно, другое никоим образом не является единым и не содержит в себе какого-либо единого»<sup>(5)</sup>. Подчеркнем: <Парменид> отвергает связь с материей любого, а не только какого-то определенного единого, как полагает <Прокл>.

(1) См.: Наст. соч., IV, р. 66.7–67.22. (2) См.: Там же, IV, р. 54.9. (3) См.: Там же, IV, р. 68.12–21. (4) См.: Платон. Тимей, 50e4–5; 51a1–6. (5) Платон. Парменид, 159d3–4.

[4] «Следовательно, другое само не является ни подобным, ни неподобным единому»<sup>(1)</sup>. Отметим, что <Парменид> соотносит здесь другое с единым, а не части другого между собой; в этом <Прокл> также ошибается. 5

[5] «И никакого другого среди подобных свойств не имеет»<sup>(2)</sup>. Здесь <Парменид> поступил совершенно правильно, когда добавил «среди подобных», поскольку материя, разумеется, причастна неизреченным свойствам, фигурирующим в апофатических определениях, которые ей могли бы быть даны.

[6] «Ведь если бы другое обладало каким-либо из таких свойств, оно было бы причастно и одному, и двум, и трем, и четному, и нечетному — тому, чему, как было показано, оно не может быть причастным»<sup>(3)</sup>. Следует обратить внимание, что <Парменид> здесь со всей возможной ясностью отрицает применимость к материи предиката «число», который с наибольшими основаниями мог бы быть использован для описания ее специфики. Действительно, как гласит древнее учение, космос подобен числу<sup>34</sup>. 10 15

Вот каков общий вывод из всех пяти рассмотренных гипотез: если единое есть, оно не является чем-либо — гласят первая и пятая; оно есть все — утверждают вторая и четвертая; оно одновременно существует и не существует — гласит третья, средняя гипотеза во всей первой пятерке.



<sup>(1)</sup> Платон. Парменид, 159e2–3. <sup>(2)</sup> Там же, 160aб. <sup>(3)</sup> Там же, 160aб–b1.



## VI

# О ШЕСТОЙ ГИПОТЕЗЕ («ПАРМЕНИД», 160В5–163В6)

### VI.1. Восемь вопросов и ответов

#### VI.1.a. Перечень вопросов

IV,79 432. Начиная обсуждение шестой гипотезы, давайте, во-  
первых, ответим на вопрос, движется ли по прямой рассужде-  
ние при обсуждении гипотез, опирающихся на посылку: «Если  
5 единого не существует», или же оно возвращается к самому на-  
чалу. Заметим, что какие-то из этих гипотез приводят к невоз-  
можным выводам <sup>1</sup>, а в каких-то рассматриваются те или иные  
действительные предметы <sup>2</sup>.

Во-вторых, какое можно было бы по справедливости дать  
определение предмету шестой гипотезы?

10 В-третьих, как можно было бы строго описать единое не-су-  
щее, основываясь на посвященных ему рассуждениях Платона?

В-четвертых, какое определение Парменид в начале дает  
рассматриваемому им единому не-сущему?

В-пятых, с каким именно другим <Парменид> соотносит  
15 единое не-сущее: с другим из четвертой гипотезы или из вось-  
мой?

В-шестых, почему изучаемое единое не-сущее не располага-  
ется в сфере первого другого <sup>3</sup>, или единое, находящееся в этой  
сфере не является единым не-сущим? В данной связи следует  
объяснить также, что такое составное.

В-седьмых, следует выяснить, какие логические выводы по-  
священы единому не-сущему, сколько их, в каком порядке они  
20 расположены и на какие начала опираются.

IV,80 В-восьмых, каково устройство единого не-сущего, которое  
описывают логические выводы шестой гипотезы?

## VI.1.6. Восемь ответов

## VI.1.6.1. Ответ на первый вопрос

*Движется ли по прямой рассуждение при обсуждении гипотез, опирающихся на посылку: «Если единого не существует», или же оно возвращается к самому началу?*

433. Итак, на первый вопрос давайте ответим вот как. Если бы рассуждение продолжало движение по прямой<sup>4</sup>, предписания метода, принятого в комментируемом диалоге, не были бы выполнены и мы не смогли бы соотнести седьмую или де- 5  
вятую гипотезы с какой-либо природой действительных предметов, поскольку совершенно очевидно, что Парменид словно выталкивает их объекты в область никогда-и-никоим-образом-не-сущего. И если бы все <соответствующие гипотезы> подразумевали возвращение <к самому началу, они приводили бы> к невозможным выводам<sup>5</sup>; тогда деление, <предусмотренное в рамках принятого в комментируемом диалоге метода,> опять-таки оказалось бы незавершенным. В самом деле, не-сущее бывает двух видов: вообще не существующее и не существующее в некотором отношении; <Платон> доказал это в «Софисте»<sup>(1)</sup>. 10  
Кроме того, мы не могли бы найти обоснования невозможности выводов шестой и восьмой гипотез: Парменид делает в их рамках катафатические и апофатические логические выводы так, как будто они вполне возможны, словно им соответствует некая природа, познаваемая и существующая и так или иначе 15  
в каком-то смысле обладающая единым.

Стало быть, не следует ли считать, говорит <Прокл>, что эти две гипотезы<sup>6</sup> как таковые приходят к невозможным выводам, но косвенно в них затрагивается некая природа действительных предметов? В самом деле, тому, что возможно в каком-то одном отношении, ничто не препятствует быть невозможным в другом<sup>7</sup>. Однако, <во-первых,> Платон вовсе не приходит 20  
к заключению, что эти гипотезы посвящены объектам, существование которых невозможно, напротив, он подчеркнул, что в их рамках рассматриваются некие действительные предметы. <Во-вторых,> когда такие предметы именуются невозможными, IV,81  
такое наименование не является истинным; это станет ясно по ходу комментария к тексту<sup>(2)</sup>. Наконец, в-третьих, при таком

(1) См.: Платон. Софист, 257b3–4 ;260d3. (2) См.: Наст. соч., IV, p. 108.4–109.17.

подходе и логические выводы второй гипотезы можно было бы считать посвященными невозможным предметам, если сравнивать ее с первой, поскольку она является катафатической, в то время как первая — апофатической. То же самое касается логических выводов третьей гипотезы, если сравнивать ее со второй, и четвертой, если соотносить ее с третьей, и пятой, если сопоставлять ее с четвертой.

Итак, что мы, со своей стороны, должны сказать? Скорее всего, следующее: <Парменид> в двух упомянутых гипотезах<sup>8</sup> рассматривает определенные действительные предметы, в существовании которых нет ничего невозможного. Ведь, изучая всю <природу> единого и другого — от их высшего единства до полной обособленности единого от другого в зримом мире, — он стремится рассуждать последовательно. Скажем, низшее сущее на самом деле представляет собой уже не-сущее, ибо своим бытием оно обладает в небытии (такого мнения придерживается сам Парменид<sup>(1)</sup>). Точно так же и последнему единому бытию единым свойственно в небытии единым; другое занимает аналогичное положение. Что же касается двух других гипотез (седьмой и девятой), то, как мы покажем ниже, в них делаются логические выводы об объектах, существование которых невозможно, поскольку бытие единого, пусть даже в его низших проявлениях, в них полностью отвергается.

В самом деле, метод, который первым сформулировал <исторический> Парменид, подразумевает разграничение бытия и просто небытия<sup>(2)</sup>. Однако Платон в «Софисте»<sup>(3)</sup> и в комментируемом диалоге поправляет его и показывает во втором случае, что не-единое в каком-то смысле можно считать низшим единым, а в первом — что не-сущее оказывается низшим сущим. В сфере сущих не-сущее присутствует в качестве инаковости<sup>(4)</sup>, а в становлении оно располагается как образ сущего<sup>(5)</sup> (это Платон показывает в «Софисте» и мы вслед за ним доказываем тот же самый тезис)<sup>9</sup>. И в комментируемом диалоге <Парменид> подчеркивает, что единое не-сущее существует в качестве инаковости, свойственной в числе прочего до некоторой степени даже умопостигаемому<sup>10</sup> и уж тем более чинам, которым могут быть приписаны предикаты «покой» и «движение», «целое» и «части» и «сущность»<sup>11</sup> (ибо названные предикаты

(1) См.: Платон. Парменид, 162a4–5; b1–2. (2) См.: Парменид, фр. 6.1–2DK<sup>6</sup>; 7.1DK<sup>6</sup>. (3) См.: Платон. Софист, 241d5–7. (4) См.: Там же, 256d11–e3. (5) См.: Там же, 240a5–c5.

и единое есть нечто отличающееся друг от друга по своей специфике); кроме того, единое не-сущее в становлении, в согласии с истиной, представляет собой образ единого. Как раз то, чем именно является описанное единое не-сущее, сейчас и предстоит выяснить Пармениду. Следовательно, логические выводы об объекте, бытие которого невозможно, должны относиться к тому, что не является даже призраком единого. В «Софисте» такое место занимает никоим-образом-не-сущее, подразумевающее полную лишенность сущего <sup>(1)</sup>.

### VI.1.б.2. Ответ на второй вопрос

#### Каков предмет шестой гипотезы?

434. Какой объект является предметом рассмотрения в шестой гипотезе? Таков был второй заданный нами вопрос. В самом деле, могло бы показаться, будто <Парменид> не упустил из виду ни один из действительных предметов, и это подталкивает философов <sup>12</sup> к выводу, что данная гипотеза посвящена объектам, существование которых невозможно. Таким образом, не рассматривается ли, задается вопросом <Прокл>, в шестой гипотезе положенное в основу: материя, телесное подлежащее и стоящее выше их *пребывающее в нестройном и беспорядочном движении?* <sup>(2)</sup> Однако, во-первых, не стоит выделять в качестве самостоятельного объекта *пребывающее в нестройном и беспорядочном движении* и считать его третьим положенным в основу, следующим за вторым <sup>13</sup>. В самом деле, когда телесный эйдос еще не властвует над материей, последняя как раз и пребывает в нестройном и беспорядочном движении, и только позднее, в процессе космосозидания, тело скрывает все безобразие материи. Стало быть, «третье положенное в основу», которое как-то соотносится с нестройно движущимся, есть тело. <Во-вторых,> нестройность открывает путь для эйдоса; Парменид выше сообщал нам об ипостасях, в согласии с природой располагающихся на промежуточных ступенях. Наконец, в-третьих, <Парменид> уже исследовал сперва <материальные> эйдосы сами по себе, а затем и материю. Находящееся же в нестройном движении представляет собой их совокупность, а значит, безусловно, оказывается телом, которое и образуется из материи и эйдоса.

<sup>(1)</sup> См.: Платон. Софист, 237b7–8; 240e2 <sup>(2)</sup> Платон. Тимей, 30a4–5.



Стало быть, почему бы нам не выдвинуть предположение, что в шестой гипотезе <Парменид> намеревается изучить все составное <sup>(1)</sup> (я имею в виду такое составное, которое образуется из обсуждавшихся выше эйдетического <sup>(2)</sup> и материального <sup>(3)</sup> 15 другого) и что рассуждение в рамках данной гипотезы, следовательно, посвящено подлунным атомам и составным предметам? В самом деле, осталось рассмотреть только это племя (φύλον) сущих; это-то и есть зримое <sup>14</sup> единое, которое на самом деле оказывается единым не-сущим. Действительно, раз оно является составным, оно подражает единому, поскольку представляет собой своего рода слияние другого, но при этом не 20 может быть единым, так как единое отвергает любую двойственность и уж тем более сложность, особенно если речь идет о составном объекте, образуемом двумя родами другого. Ведь если бы стихиями, участвующими в образовании такого сложного объекта, были два единых, этот объект, пожалуй, на самом деле мог бы и сам оказаться единым; например, единым является сущее, коль скоро оно состоит из единичных стихий. Рассматриваемый же сейчас объект образуется из другого, по 25 какой-то причине сошедшегося воедино. Следовательно, соответствующее ему единое состоит вовсе не из единых и, стало быть, в силу этого оказывается единым не-сущим, как мог бы сказать кто-нибудь, другим, ложным единым, поскольку оно IV,84 есть составное, причем включающее в себя другое, более того, другое единому. Таким образом, подобный объект, разумеется, есть единое не-сущее. Среди Всего, в подлунном космосе, как можно было бы, пожалуй, предположить, существует и такое начало; примером здесь могут служить четыре стихии: образуемое 5 ими единое оказывается составной плеромой, из которой возникает и в которую после своего уничтожения уходят все вещи. В свидетели того, что такой наш подход никак не противоречит мнениям древних, можно было бы призвать Ямвлиха <sup>(4)</sup>, который полагал, что какие-то гипотезы в комментируемом диалоге посвящены чувственно воспринимаемым вещам и атомам <sup>15</sup>, а также святого Плутарха, придерживавшегося убеждения, что в рассматриваемой шестой гипотезе изучается чувственно воспринимаемое <sup>(5)</sup>.

(1) См.: Наст. соч., IV, р. 74.16–17. (2) См.: Там же, IV, р. 50.5 и далее. (3) См.: Там же, IV, р. 64.9 и далее. (4) См.: Ямвлих. Комментарий к «Пармениду», фр. 14 Dillon. (5) См.: Плутарх Афинский, фр. 63 Taormina.

## VI.1.6.3. Ответ на третий вопрос

Как можно строго описать единое не-сущее, основываясь на посвященных ему рассуждениях Платона?

435. Третий вопрос. <Во-первых,> при рассмотрении пред- 10  
 шествующих гипотез <Парменид> вместе со всей остальной бо-  
 жественной сущностью уже исследовал божественное и, вообще  
 говоря, неизбывное (ἀϊδιον) чувственно воспринимаемое. Од-  
 нако где он будет рассматривать чувственно воспринимаемое  
 другого рода, возникающее и гибнущее, обособленное от бо-  
 га, составное и атомарное (ибо все это — одно и то же)? Если 15  
 пятая гипотеза посвящена безвидной материи, а четвертая —  
 эйдосам, еще не смешанным с материей, следовательно, необ-  
 ходимо изучить и такую природу, ибо она, как было только что  
 показано, в каком-то смысле также представляет собой нача-  
 ло. Во-вторых, подобно тому как сущее в своем нисхождении  
 в конечном итоге превращается в не-сущее, пока не полностью  
 лишенное бытия, но как не-сущее представляющее собой еди- 20  
 ное целое (на данный тезис Парменид ссылается, по сути, на  
 протяжении всей комментируемой гипотезы), точно так же вы-  
 ход единого сущего за свои пределы привел к превращению  
 его в единое не-сущее, еще не *всецело лишенное единого* <sup>(1)</sup> су-  
 щего, а обладающее бытием единым сущим в самом небытии IV,85  
 единым; <Парменид> совершенно недвусмысленно ссылается  
 на этот факт. Наконец, в-третьих, в первых гипотезах <Парме-  
 нид> показывает, что первое единое является потусторонним  
 всему, второе представляет собой своего рода плерому всего,  
 а третье уже несет на себе некий отблеск другого; как мог бы 5  
 сказать кто-нибудь, в качестве не-сущего <sup>16</sup> оно оказывается  
 другим, ибо оно является словно моделью (πρότυπον) дру-  
 гого, однако само по себе оно не есть другое. В следующих  
 гипотезах <Парменид> проводит аналогию между единым, по-  
 тусторонним всему, и единым, посюсторонним всему, между  
 единым, являющимся плеромой всего, и эйдетическим другим,  
 и между третьим единым и рассматриваемым сейчас единым  
 не-сущим. Последнее единое оказывается более совершенным,  
 чем рассмотренное выше другое, ибо составное всегда должно 10  
 быть лучше стихий, из которых оно образуется; поэтому <Пар-  
 менид> называет рассматриваемый объект единым не-сущим,  
 зримым единым. В комментируемой гипотезе единое не-сущее

(1) См.: Платон. Парменид, 160b1.

есть составное. Третье единое (я имею в виду душевное единое) является в каком-то смысле составным и подлинным единым, напротив, единое, рассматриваемое сейчас, есть подлинное со-  
 15 ставное и в каком-то смысле единое.

Далее, тот факт, что речь в шестой гипотезе идет о действительном предмете, обладающем ипостасью, Парменид демонстрирует, называя этот предмет познаваемым <sup>(1)</sup> и давая ему другие катафатические определения <sup>(2)</sup>. То же, что такой предмет стремится быть в каком-то смысле единым, хотя бы единым составным, словно бы единым, он показывает, обсуждая имен-  
 20 но единое, пусть ему и дается определение «не-сущее». Единое здесь оказывается не вообще не-сущим, а лишь не во всех отношениях сущим, и отрицание единого подразумевает не полное его отвержение, но, напротив, констатацию того факта, что рассматриваемый предмет не является одним из объектов в сфере другого, ибо он, как говорит <Парменид> <sup>(3)</sup>, есть иное другому. Следовательно, изучаемый объект не будет ни единым, ни другим, ибо он есть единое не-сущее, иное другому.

IV,86 Впрочем, пояснения по данному поводу мы дадим чуть ниже. То, что речь в шестой гипотезе идет именно о едином, <Парменид> показывает, прямо называя соответствующий объект единым. Он говорит: «Если предполагается, что не существует это, а не какое-то другое единое...» <sup>(4)</sup> Кроме того, иногда он не упоминает, что данное единое есть не-сущее и именуется его просто «единое»:

5           П а р м е н и д. *И коль скоро другое неподобно единому, то, очевидно, неподобное будет неподобно неподобному.*

          А р и с т о т е л ь. *Очевидно.*

          П а р м е н и д. *Таким образом, и у единого должно быть неподобие...* <sup>(5)</sup>

Так же он поступает и ниже, когда говорит:

          П а р м е н и д. *Не должно ли оно обладать подобием по отношению к самому себе?*

          А р и с т о т е л ь. *Как это?*

          П а р м е н и д. *Если бы единое обладало неподобием по отношению к единому, то речь, конечно,*  
 10 *не могла бы идти о такой вещи, как единое, и наша*

<sup>(1)</sup> См.: Платон. Парменид, 160c7–8. <sup>(2)</sup> См.: Там же, 160c8–d1. <sup>(3)</sup> См.: Там же, 160d1–2. <sup>(4)</sup> Там же, 161a3–4. <sup>(5)</sup> Там же, 161b1–3.

*гипотеза была бы посвящена не единому, а чему-то другому по сравнению с единым* <sup>(1)</sup>.

Из этих пассажей явствует, что обсуждаемый объект стремится в каком-то смысле быть единым сущим. Поэтому ниже <Парменид>, хотя в своих доказательствах он и исходит из предположения о несуществовании единого, тем не менее приписывает изучаемому объекту участие в сущности <sup>(2)</sup>. Данный тезис перекликается с суждением <элейского гостя> в «Софисте»: низшее сущее представляет собой не подлинное не-сущее <sup>(3)</sup>. Поскольку не-сущее соседствует с рассматриваемым единым, последнее, очевидно, и будет, и не будет единым. 15

Наконец, о том, что изучаемый в комментируемой гипотезе объект есть составное, говорят определения «находящееся в таком положении» и «не находящееся в таком положении» <sup>(4)</sup>, которые <Парменид> дает ему; они являются катафатическими и основываются на способности рассматриваемого предмета переходить из одного состояния в другое, то есть на том факте, что, как мы узнаем ниже <sup>(5)</sup>, при его возникновении путем сложения стихий последние одновременно гибнут. Кроме того, исследуемый объект изменяется, возникает и гибнет <sup>(6)</sup>. Данные свойства присущи атомарным и составным предметам. 20

#### VI.1.б.4. Ответ на четвертый вопрос

*Какое определение Парменид в начале дает единому не-сущему?*

436. Далее, какой ответ необходимо дать на четвертый вопрос? Парменид, поскольку он понимал, что природа рассматриваемого единого не-сущего двойственна, должен был дать ей строгое определение и выяснить, какой она могла бы быть. Поэтому он спросил, отличаются ли чем-нибудь предположения «если единое не существует» и «если не-единое не существует» <sup>(7)</sup>. Что он имел в виду, когда задал этот вопрос? Не считает ли он не-единое, которого не существует, никоим-образом-не-сущим, поскольку ниже по ходу рассуждения он станет разграничивать единое, которого не существует, и никоим-образом-не-сущее? Скорее всего, полагает <Прокл>, тезис «не-единое IV,87 5

<sup>(1)</sup> Платон. Парменид, 161b5–8. <sup>(2)</sup> См.: Там же, 162a1–b8. <sup>(3)</sup> См.: Платон. Софист, 240b7; b12. <sup>(4)</sup> Платон. Парменид, 161e4. <sup>(5)</sup> См.: Наст. соч., IV, р. 96.15–97.2. <sup>(6)</sup> См.: Платон. Парменид, 163a2–b6. <sup>(7)</sup> См.: Там же, 160b6–8.

не существует» не может означать то же самое, что и определение «не является даже и единым». Напротив, истинность суждения «не является даже и единым», которое высказывается в отношении того или иного объекта, не позволяет считать этот объект никоим-образом-не-сущим и в каком-то смысле оказывается подтверждением его бытия. И может быть, тезис «не-единое не существует» представляет собой ссылку на то, что подлинное единое существует, подобно тому как суждение «вот этот человек не является несправедливым» подразумевает, что упомянутый в нем человек справедлив. Далее, означает ли тезис «не-единое не существует» просто «единое существует» или, как утверждает <Прокл>, он имеет еще и смысл «многое не существует»? В самом деле, не-единое есть многое; именно такого мнения придерживается <Прокл>. Однако кто-нибудь мог бы, пожалуй, попытаться доказать и обратное: <тезис «не-единое не существует»> означает просто «единое существует»; поэтому <Парменид>, дабы не создалось впечатления, будто он придает этому суждению смысла «многое не существует», прямо говорит: «<не->единое не существует». С учетом этого разве стал бы кто-нибудь, ссылаясь на то, что <не->единое есть многое, высказывать предположение, будто тезис «<не->единое не существует», означает «многое не существует»? Итак, наибольшего доверия заслуживает толкование тех, кто разграничивает никоим-образом-не-сущее и <не->единое-не-сущее и считает соответствующие объекты отнюдь не одним и тем же. Безусловно, и сам Парменид ниже придет именно к такому выводу. Стоит прислушаться также и к мнению тех, кто разграничивает единое сущее <и единое не-сущее>, ибо разве бы мог бы кто-нибудь хоть на секунду предположить, будто единое не-сущее без всяких оговорок представляет собой единое сущее?

И может быть, разграничение «единого не-сущего и не-единого не-сущего», как полагал философ Марин<sup>17</sup>, является своего рода преамбулой к окончательному выводу, что единое не-сущее познаваемо и что ему может быть дано определение, поскольку оно не есть то же самое, что не-единое не-сущее. Действительно, «не-единое» есть неопределенное имя, такое же, как имя «не-человек»; это приводит к неопределенности знания о нем и сеет в душах неведение. Единое не-сущее таковым, разумеется, не является. В самом деле, имя «единое», в отличие от имени «не-единое», есть определенное, а вовсе не неопределенное имя, которое фигурирует в суждении «не-единое не существует». Данный подход заслуживает внимания, если, конечно,

хоть что-нибудь среди сказанного верно. <Парменид>, похоже, вводит представление о знании в рамках своего второго определения <sup>(1)</sup>, поскольку кажется, будто тот факт, что единое не существует, подразумевает полное отрицание единого; с этой точки зрения также необходимо считать единое не-сущее чем-то неопределенным, ибо данное отрицание лишает его возможности быть определяемым. И что тогда? Мы не можем знать и обо 15  
всех остальных его качествах?

Стало быть, не следует ли все-таки признать более всего заслуживающим доверия подход, в согласии с которым комментируемая гипотеза посвящена чему-то, существование чего невозможно? Однако ведь <Парменид> обособляет шестую гипотезу от седьмой. Скорее всего, он дает единому не-сущему второе определение <sup>18</sup>, именно стремясь показать, что оно есть не во всех отношениях не-сущее и просто не является единым- 20  
в-себе в собственном смысле этого слова. Стало быть, как *я только что и начал говорить* <sup>(2)</sup>, возможно, <Парменид>, понимая, что и д е я единого не-сущего двойственна, придерживался убеждения, что она <сама по себе> не является <другим> и не слагается из другого. Поэтому он принял все меры предосторожности, чтобы кто-нибудь не предположил, будто <единое не-сущее как таковое> располагается в уделе другого. Однако именно так и поступил один из экзегетов, который свел рассматриваемое сейчас единое не-сущее к другому <sup>(3)</sup>. Итак, вот по какой причине, хотя могло бы показаться, будто рассматриваемое единое слагается из другого и является только 5  
зримым единым, а отнюдь не единым-в-себе, и потому представляет собой всего лишь другое, <Парменид> по-моему, поступил совершенно правильно, когда предварительно подчеркнул, что объект, который он будет рассматривать, есть единое, пусть и связанное с другим и образующееся из другого, поскольку оно есть составное. Далее, почему <Парменид> разграничивает единое не-сущее и другое? Другое, как можно было бы, пожалуй, заметить, есть иное единому; следовательно, оно оказывается не-единым. Кроме того, <Парменид> мог бы нам напомнить, что и в предшествующих гипотезах он показывал: другое есть не-единое <sup>(4)</sup>. Итак, рассматриваемый сейчас 10

(1) См.: Платон. Парменид, 160c8–d2. (2) Платон. Тезет, 180c4; Государство, V, 449a7; VIII, 562c3–4. См.: Наст. соч., IV, р. 87.1–3. (3) См.: Ямвлих. Комментарий к «Пармениду», фр. 14 Dillon. (4) См., например: Платон. Парменид, 146d3–5.

объект представляет собой единое не-сущее, в то время как другое представляет собой не-единое сущее, и отрицательные предложения, которые можно было бы противопоставить суждению «не-единое не существует», гласили бы, что другое существует, в то время как единое не существует. Именно такое единое, как мы полагаем, <Парменид> сейчас и исследует, оно является словно бы единым. Вот почему, соединив два отрицательных тезиса <«единое не существует» и «не-единое не существует»>, <Парменид> пришел к выводу, что речь в них идет о двух различных, более того, противоположных объектах, и это означает, что каждый из них является иным иному<sup>(1)</sup>. В самом деле, предметом первого отрицания является словно единое, а предметом второго — другое, противоположное единому; очевидно, имеется в виду другое, родственное данному единому. Действительно, если другое находится в таком положении, которое было сейчас описано, оно, по сути, будет уже не другим, а единым, располагающимся в сфере другого и состоящим из другого. Ведь если последнее хоть в каком-то смысле относится к ряду единого, оно уже не может принадлежать к ряду другого. Показав, что рассматриваемое единое, с одной стороны, противоположно другому, а с другой — является единым, <Парменид>, чтобы незаметно для самого себя, отрицая его бытие единым, не превратить его в никоим-образом-не-сущее или, утверждая, что оно существует, не счесть его единым в собственном смысле слова (ибо эти два объекта весьма схожи), говорит: [1] нельзя утверждать, будто оно не существует во всех отношениях [2] и будто оно ни в каком смысле не является единым, поскольку тогда осталось бы считать, что оно есть всего лишь ничто (а между тем оно не существует в том смысле, что в каком-то отношении оно есть, а в каком-то — его нет); [3] не следует утверждать также, будто оно оказывается и всецело единым, напротив, [4] нужно придерживаться мнения, что оно не является тем, чем, казалось бы, оно должно быть. На основании четырех перечисленных посылок можно дать определение рассматриваемому объекту: это — зримое единое. В самом деле, имеются единое сущее, не-единое сущее (то есть другое), единое не-сущее и ничто. Комментируемая гипотеза, разумеется, посвящена не единому сущему (поскольку фигурирующее в ней единое есть не-сущее), не ничто, так как не-сущим данное единое является не во всех отношениях, а только в некоторых

(1) См.: Платон. Парменид, 160b6–с2.

(таково второе определение, которое <Парменид> дал ему), и не не-единому сущему, от которого <Парменид> его отграничил в первом определении.

### VI.1.6.5. Ответ на пятый вопрос

*С каким именно другим Парменид соотносит единое не-сущее: из четвертой гипотезы или из восьмой?*

437. На пятый вопрос давайте ответим так. [1] Первое определение, по-видимому, позволяет прийти к выводу, что <Парменид> сопоставляет единое не-сущее с другим, рассмотренным выше <sup>(1)</sup> 19, коль скоро он отграничивает его именно от названного другого. [2] Напротив, второе определение вынуждает нас сделать вывод, что <Парменид> соотносит единое не-сущее с едиными, которые являются таковыми в собственном смысле этого слова <sup>20</sup>. Действительно, число генад велико, и обсуждаемое сейчас единое оказывается иным любой из них вследствие инаковости, которую выражает даваемое ему определение «не-сущее». Точно так же, например, слово «не-величина» указывает на иное величине. Равным образом и определение «единое не-сущее» дается такому объекту, который не может быть ни одним из единых, обсуждавшихся выше и признанных подлинными едиными. В самом деле, апофатические определения такого рода сводятся к тому, что элемент, который не отрицается, является иным отрицаемому, коль скоро отрицание всегда подразумевает инаковость. Следовательно, если рассматриваемый в шестой гипотезе объект есть единое не-сущее, он будет иным единому. <Парменид> утверждает, что такое единое является иным всем остальным единым, словно составив из рассмотренных выше генад множество и сопоставив с ним единое не-сущее, иное существующим генадам в собственном смысле слова, то есть другим генадам. Единое не-сущее не будет ни одним из рассмотренных выше единых: ни первым, ни вторым, ни третьим; поэтому такие единые со своей стороны оказываются другим ему. [3] Далее, может быть, слово «другое» <Парменид> использует здесь как ссылку на некий объект, определение которому при обсуждении гипотез не было дано, однако мы можем сделать вывод о его существовании на основании правила, сформулированного <Платоном> в «Софисте» <sup>(2)</sup> 21, которое

(1) См.: Платон. Парменид, 157b6 и далее; 159b2 и далее. (2) См.: Платон. Софист, 257b3 и далее.

10

15

20

IV,91



касается не-сущего в некотором отношении; при рассмотрении этого правила мы, например, утверждали, что справедливость не является всеми остальными эйдосами, ибо она не есть ни прекрасное, ни конь, ни человек, она оказывается просто иным по отношению к другим эйдосам<sup>22</sup>. Следовательно, единое не-сущее представляет собой не-сущее потому, что оно оказывается иным другому. Поэтому множество генад, похоже, является другим по отношению к нему именно в этом смысле.

[4] Впрочем, возможно, сказанное представляет собой ссылку на какое-то еще другое, отличающееся от того, которое мы ищем сейчас<sup>23</sup>. Может быть, другое, соответствующее единому не-сущему, <Парменид> прямо упоминает во втором определении<sup>24</sup>. В самом деле, если единое не-сущее в каком-то смысле все-таки существует, оно должно быть иным собственному для него другому, ибо другое всегда оказывается иным, специфическим для того единого, другим которому оно именуется. Таким образом, раз рассматриваемое единое есть не-сущее и потому, согласно приведенному правилу<sup>25</sup>, ему свойственна инаковость, оно выступает как иное связанному с ним специфическому другому. И коль скоро с рассматриваемым единым связывается отрицание, следует отвергнуть его бытие каким-либо определенным единым в собственном смысле этого слова и прийти к выводу, что оно является зримым единым; при этом в той мере, в какой оно выступает в качестве единого, оно оказывается иным другому.

[5] Данное определение<sup>26</sup> также позволяет показать, что изучаемое единое есть иное и другому, рассмотренному выше<sup>27</sup>. Действительно, если изучаемый объект в каком-то смысле является единым и гипостазირуется в чине единого, он не может быть другим, которое должно противостоять единому. Итак, другое с учетом второго определения можно было бы понимать многими способами. Мне кажется, первое толкование в большей мере соответствует приведенному правилу, особенно если сделать допущение, что иным по отношению к другому (то есть к сущему и к сущим) оказывается не-сущее само по себе, а затем, связав не-сущее с инаковостью, вернее со зримым в ней, по мере возможности соотнести его с единым; понятие «единое не-сущее» тогда следует понимать вовсе не как отрицание понятия «единое», а как указание на некое единое, иное по сравнению с единым как таковым.

[6] В самом деле, именно таким способом сам <Парменид> приходит к выводу, что не-сущее, в частности, является иным

другому. Он говорит: *«Так и теперь, когда кто-нибудь скажет: „Если единого не существует”, — не покажет ли он тем самым, что не-сущим он называет иное другому?»*<sup>(1)</sup> Вероятно, единое, фигурирующее в определении «единое не-сущее», также будет иным другому: *«Следовательно, он, во-первых, будет иметь в виду нечто познаваемое и, во-вторых, иное другому, когда скажет „единое”*<sup>(2)</sup>. <Парменид> не утверждает здесь, что рассматриваемое единое есть иное другому, раз оно не является самим единым. Во всяком случае, он добавляет: *«Присоединишь ли ты бытие или небытие»*<sup>(3)</sup>. Действительно, разве бытие единого может относиться к иному единому? И даже если такой ссылкой оказывается небытие единого, это имеет место, вследствие свойственной не-сущему инаковости, которая делает его иным другому. Подчеркнув, что зримое единое есть иное подлинному единому, <Парменид> затем выдвинул гипотезу, что оно все-таки является единым: либо сущим (в меру своей зримости), либо не-сущим (так как оно не есть подлинное единое). Действительно, все зримое, мог бы сказать кто-нибудь, кажется сущим или не-сущим хотя бы в силу того, что ему свойственна кажимость. Стало быть, <Парменид> считает единое не-сущее иным другому — и предшествующему ему, и рядоположному ему. Вот каков смысл тезиса, что единое не-сущее есть иное другому. Поэтому, словно подводя итог, <Парменид> добавил: *«Следовательно, он, во-первых, будет иметь в виду нечто познаваемое и, во-вторых, иное другому»*<sup>(4)</sup>; речь идет о едином не-сущем. <Парменид> полагает, что оно познаваемо, поскольку в каком-то отношении все-таки существует (ибо, как утверждает Сократ в «Государстве», познаваемо лишь сущее<sup>(5)</sup>), и кроме того, что ему свойственна инаковость. Таким образом, рассматриваемое единое, как и само единое, будет иным другом; иным оно окажется и единому в собственном смысле этого слова, потому что оно есть единое не-сущее, и другому как таковому, раз в каком-то смысле оно все-таки является единым. И может быть, <Парменид> добавил *«Присоединишь ли ты бытие или небытие»*<sup>(6)</sup>, дабы на том основании, что единому не-сущему свойственно бытие, прийти к выводу о его познаваемости и инаковости другому, то есть не-единому, а на том, что ему присуще небытие, показать, что оно оказывается иным единому.

(1) Платон. Парменид, 160c5–7. (2) Там же. (3) Там же, 160c8–d1. (4) Там же, 160c5–7. (5) См.: Платон. Государство, V, 477a2–4. (6) Платон. Парменид, 160c8–d1.

Впрочем, может быть, <Парменид> основывается в этом вы-  
 10 воде на обоих приведенных им определениях: на основании  
 второго из них он заключает, что единое не-сущее познаваемо,  
 так как оно не является не-сущим во всех отношениях (ибо то-  
 гда оно было бы непознаваемым), а на основании первого —  
 что оно есть иное другому, коль скоро в суждениях «единое не  
 существует» и «не-единое не существует» фигурируют совершен-  
 но разные объекты. Очевидно, единое не-сущее является иным  
 как другому, идущему впереди него, так и рядоположному ему.  
 Действительно, другое, вообще говоря, есть не-единое, то есть  
 15 нечто противоположное единому. Поэтому <Парменид> добав-  
 ляет: *«Можно тем не менее познать и то, чем именно является  
 то, что, как мы утверждаем, не существует, и то, что оно от-  
 личается от другого»* <sup>(1)</sup>. Вывод об отличии единого от другого  
 здесь он, пожалуй, делает, исходя из первого определения, а за-  
 ключение о его познаваемости — опираясь на второе, поскольку  
 он рассматривает единое, не существующее только в некотором  
 отношении.

[7] На основании сказанного мы можем сделать следующий  
 20 общий вывод. Каждое единое мы соотносим со специфическим  
 для него другим; зримое единое мы должны сопоставлять со  
 зримым другим, которое будет обсуждаться в восьмой гипотезе.  
 Ведь ниже Парменид подчеркнет, что в этой гипотезе он рас-  
 сматривает именно зримое другое <sup>(2)</sup>; стало быть, и соответству-  
 IV,94 ющее ему единое должно быть зримым. Он прямо назовет дру-  
 гое зримым, однако логический вывод, что единое <не-сущее>  
 является зримым, он сделает только в заключительной части  
 всего диалога <sup>(3)</sup>. Итак, дело не могло бы обстоять иначе.

#### VI.1.6.6. Ответ на шестой вопрос

*Почему изучаемое единое не-сущее не располагается в сфере первого другого  
 или единое, находящееся в этой сфере, не является единым не-сущим?  
 Что такое составное?*

5 438. Отвечая на шестой вопрос, мы сперва должны огово-  
 рить, что именно мы называем составным. Будем ли мы при-  
 держиваться мнения, что это некий объект, состоящий из мате-  
 рии и эйдоса, как полагал Аристотель? <sup>(4)</sup> Но при таком подходе

<sup>(1)</sup> См.: Платон. Парменид, 160d1–2. <sup>(2)</sup> См.: Там же, 165c7–8. <sup>(3)</sup> См.: Там же, 166c2–5. <sup>(4)</sup> См.: Аристотель. Физика, В.2, 194a13–16; Метафизика, Δ.24, 1023a31–32.

получится, что, когда распадется единое, состоящее из материи и эйдоса, материя уничтожается вместе с эйдосом; с тем же, что материя подвержена уничтожению или изменению, <Аристотель> не согласен <sup>(1)</sup>. Далее, не будем ли мы считать состав- 10  
ным эйдос, располагающийся в материи? Однако, если учесть сказанное <Платоном> в «Тимее» <sup>(2)</sup>, следует считать эйдос, ра-  
зумеется, не составным, а чем-то простым, словно плавающим в материи. Стало быть, подобно тому как любая вещь, распо-  
лагающаяся в том или ином месте, не превращается в состав-  
ное лишь потому, что она находится в этом месте, точно так же материальный эйдос, пребывающий в материи, не стано-  
вится составным из-за того, что он располагается в ней, ибо 15  
хора <sup>28</sup> не превращается в его часть. Впрочем, неразумно бы-  
ло бы считать, что эйдос никак не воздействует на положенное  
ему в основу, а <положенное в основу> — на эйдос: последнее  
предположение опирается на тезис, что материя есть только  
претерпевающее, а первое — что материя, постоянно изменя-  
ясь, не содержит в себе ничего неизменного. Впрочем, может  
быть, в каком-то смысле истинны оба приведенных суждения:  
и что <составное есть эйдос, пребывающий> в материи, и что  
составное есть объект, образующийся из материи <и эйдоса>. 20  
Платон, как утверждает <Прокл> в другом своем сочинении, по-  
рой демонстрирует свое согласие с каждым из них <sup>29</sup>.

Таким образом, может быть, следует придерживаться вот IV,95  
какого мнения: неизреченное <в материи>, происходящее от  
единой причины, не подвержено каким-либо претерпеваниям,  
оно оказывается во всех отношениях неизменным; только в нем  
гипостазирован эйдос, пока еще никак не воздействующий  
на эту часть материи и сам не испытывающий от нее каких-  
либо претерпеваний, поскольку упомянутая ее часть непости- 5  
жимым образом оказывается результатом первого, в процессе  
нисхождения покинувшего пределы всего. Однако множество  
сверхсущностных генад, невыразимым образом появляющих-  
ся на свет от невыразимой причины, столь же невыразимым  
образом отбрасывает на невыразимое в материи свои отблес-  
ки, которые представляют собой словно провозвещение образов 10  
сущих и эйдосов в ней. Именно вследствие названной причи-  
ны в материи располагаются единое в возможности и многое  
в возможности, причем последнее зависит от отдельных генад,

(1) См.: Аристотель. Физика, А.9, 192a26 и далее. (2) См.: Платон. Тимей, 50b7–c2.

- а первое — от первой силы, подобно тому как от первого отца берет начало наличное бытие в возможности всех вещей, которые только можно было бы себе представить<sup>30</sup>. И точно так же между эйдосами и последней природой гипостазировано некое предварительное предзнаменование сущего в возможности, за которым следует другое, более совершенное бытие в возможности, берущее начало в чине самих эйдосов и сущего. Сущие и эйдосы стремятся и в материи быть тем, что они есть в действительности; поэтому они доводят до совершенства и превращают в бытие в действительности то предварительное бытие в возможности, которое они ранее привнесли в материю. В результате это бытие в возможности оказывается уже не бытием в возможности, а возможностью бытия в действительности (ибо разве могло бы несовершенное по-прежнему пребывать в совершенном? Ведь уже возникшему не свойственно возникновение, как не остается эмбрионом взрослый человек); названное бытие словно срастается с другим, посюсторонним бытием в возможности, которое материи даровали генады. И поскольку в горнем мире сущее появляется на свет от единого и благодаря единому оно обретает совершенство, стало быть, и в нашем мире единое дарует силы сущему и делает его в точности тем, что оно есть. <Таким образом, составное> есть единое, которое сочетается с сущим. В самом деле, само единое сущее в каком-то смысле представляет собой составное, так как оно одновременно является и сущностью, и генадой. Однако в случае единого сущего единое и сущее образуют единство, а в рассматриваемом — некий сложный объект. И подобно тому как в горнем мире единство означает, что сущее сочетается с единым, но само при этом не исчезает, точно так же в нашем мире в упомянутом сложном объекте единое, воплощающееся в материи, сопрягается с сущим в действительности и в результате изменяется к лучшему, поскольку бытие в возможности без какого-либо ущерба для себя воплощается в бытии в действительности; кроме того, единое при посредстве сущего помогает удерживать образующийся объект от полного распада. Описанное целое, состоящее из единого и сущего, обладает собственной ипостасью в неизреченной составляющей материи; оно не в состоянии ухватить это ускользающее неизреченное, и тем не менее продолжает вечно стремиться сделать это. И в горнем мире единое сущее, неизбежно укорененное в единой причине (если есть нужда выразить то, что я хочу сказать, при посредстве слов, в согласии с истиной не подходящих для описания данного действительного предмета)

и словно вдыхающее ее, стремится к ней со всем рвением всю свою ипостась, но не способно обрести желаемое.

Следовательно, мы пришли вот к каким выводам. <Во-первых,> само бытие эйдосов в возможности превращается в их бытие в действительности. <Во-вторых,> в материи имеется нечто, сопрягающееся с эйдосом; это нечто занимает положение, аналогичное генадам, сочетающимся с сущими. В-третьих, все <составное> как то, что есть, обладает бытием в неподвижной составляющей материи; оно упорядочивает эту составляющую до той степени, до которой скрывает свойственное ей безобразие и при этом стремится присутствовать в ней и не позволяет ей полностью покинуть пределы сущего. Поскольку составное является таковым, как ты мог бы заметить, оно должно быть не только эйдосом и не только материей, а ими обоими, вместе взятыми; кроме того, оно не должно быть просто эйдосом, располагающимся в материи, или объектом, состоящим из <эйдоса и> материи — оно представляет собой предмет, являющийся и эйдосом, и материей; оно не образуется из эйдоса и материи, соединяющихся между собой или пребывающих вместе — и в этом отношении оно оказывается амбивалентным. Почему составное является таковым и как оно возникает, уже было сказано; теперь же давайте отметим вот еще что. Составное подражает единому слиянию единого сущего, поскольку оно образуется из положенного в основу и эйдоса, в то время как единое сущее состоит из сущего и сочетающегося с ним единого. Эйдос в этом смысле представляет собой нечто, аналогичное сущему, материя же, которой соответствует бытие в возможности, аналогична единому. IV,97

В четвертой гипотезе эйдосы изучались только с точки зрения их бытия в действительности, а в качестве единого они выступали в смысле сопричастности<sup>31</sup>; соответствующее им единое было несоставным, таким, какое располагается в сфере сущего (я имею в виду саму сущность сущего); примером единого данного рода является рассмотренное выше душевное единое. В пятой гипотезе исследовалось неизреченное в материи, оказывающейся своего рода восприимчивой сущего, эйдосов и идущих впереди них их образов. Все перечисленное, вместе взятое, сходится воедино в составном, ибо последнее представляет собой своеобразное истечение единого сущего. Поэтому в составном можно обнаружить бытие в возможности, представляющее собой словно предзвук (προαπήχημα) <сущего в действительности> (его наличие в составном обусловлено самим единым), 10

- само сущее и эйдос, всегда сопряженные с единым; они гипостазизируются на уровне составного одновременно с бытием в возможности. Составное оказывается подобием единого сущего, зримым единым, которое одновременно представляет собой единое не-сущее, поскольку оно является зримым, поскольку оно есть своего рода сгусток другого и поскольку единым оно представляется лишь в силу аналогии. В точности то же самое имеет в виду Парменид в восьмой гипотезе, когда он связывает с природой другого понятие «есть» <sup>(1)</sup>. По крайней мере, выше он рассматривал другое трех видов: последнее другое представляет собой подобие первого <sup>32</sup>, второе аналогично умопостигаемым эйдосам <sup>33</sup>, а первое, именуемое нами составным, соответствует третьему единому <sup>34</sup>. В самом деле, оно лучше, чем другое двух вышеназванных видов, и причиной тому оказывается тысячи раз обсуждавшаяся инверсия первого и последнего.
- И не удивляйся тому обстоятельству, что выше мы в своем рассуждении всегда ставили единое рядом с сущим, а здесь разграничиваем единое, соответствующее бытию в возможности, связанному с материей, и сущее, соотносимое с бытием в действительности, являющимся специфической чертой эйдосов. В самом деле, <во-первых,> они не могут гипостазизироваться отдельно друг от друга, поскольку каждый из двух названных моментов обретает бытие только в составном. Во-вторых, разве можно удивляться тому, что действительные предметы в выходе за свои пределы обособляются друг от друга и в горнем мире сущее всегда сопровождает единое, а в нашем первое отграничено от второго, и тому, что единое в своем поступательном движении воплощается в неизреченной материи и в бытии в возможности, в каком-то смысле стоящем ниже бытия в действительности, свойственного сущему и эйдосам?

#### VI.1.6.7. Ответ на седьмой вопрос

*Каковы посвященные единому не-сущему логические выводы, сколько их, в каком порядке они расположены и на какие начала опираются?*

439. Как мы теперь ответим на седьмой вопрос? Первый логический вывод — что единое не-сущее познаваемо <sup>(2)</sup>, второй — что оно является отличным (ἐτεροῖον) от другого <sup>(3)</sup>, третий —

<sup>(1)</sup> См.: Платон. Парменид, 165e1. <sup>(2)</sup> См.: Там же, 160c7. <sup>(3)</sup> См.: Там же, 160c7–e2.

что оно есть «то» (ἐκεῖνο), «это» (τοῦτο) и «нечто» (τι) <sup>(1)</sup>. Затем на основании предыдущих логических выводов в четвертый черед <Парменид> показал, что единое не-сущее неподобно другому и подобно самому себе <sup>(2)</sup>. Пятый логический вывод — что единое не-сущее не равно другому и равно самому себе <sup>(3)</sup>, шестой — что ему свойственно бытие и небытие <sup>(4)</sup>, седьмой — что единое не-сущее движется и покоится <sup>(5)</sup>, восьмой — что оно изменяется и не изменяется <sup>(6)</sup> и, наконец, девятый — что оно возникает и уничтожается и не возникает и не уничтожается <sup>(7)</sup>. 15

Познаваемость единого не-сущего <sup>(8)</sup> означает, что оно является чувственно воспринимаемым и постижимым во мнении; это <Парменид> ясно показывает в восьмой гипотезе <sup>35</sup>.

Отличие единого не-сущего от другого <sup>(9)</sup> можно истолковать так. Единое не-сущее не может быть просто иным другому, ибо оно относится к природе другого и потому, в согласии с истинной, оно тождественно <другому>. Тем не менее, поскольку по видимости оно оказывается единым и потому воспринимается как единое не-сущее, ему в каком-то смысле должна быть присуща инаковость другому, причем и тому, которое идет впереди него и из которого оно само состоит, и рядоположному ему, рассматриваемому в восьмой гипотезе, с которым <Парменид> на самом деле его как-то соотносит. Таким образом, в отличие <Парменид> привносит момент тождественности, отвергая инаковость единого не-сущего другому в строгом смысле этого слова и показывая, что единое не-сущее является иным другому лишь по видимости. 20 IV,99 5

Предикаты «нечто», «это» и «то» <sup>(10)</sup> представляют собой ссылку отнюдь не на тождественность, свойственную единому не-сущему, как полагает <Прокл>, а на то, что оно является атомарным, чувственно воспринимаемым и вообще постижимым (δεῖκτόν); оно представляет собой нечто определенное и воипостасное, причем в отличие от эйдосов самих по себе и от материи оно оказывается не только объектом мысли. 10

Неподобие единого не-сущего другому <sup>(11)</sup> похоже на его инаковость. В самом деле, <Парменид> стремится доказать, что единое не-сущее не есть другое, а значит, что оно неподобно другому, хотя бы и казалось, будто оно подобно ему. Поэтому

(1) См.: Платон. Парменид, 160e2–161a5. (2) См.: Там же, 161aб–с2.

(3) См.: Там же, 161c3–е2. (4) См.: Там же, 161e3–162b8. (5) См.: Там же, 162b9–163a2. (6) См.: Там же, 163a2–7. (7) См.: Там же, 163a7–b6. (8) См.: Там же, 160c7. (9) См.: Там же, 160c7–е2. (10) См.: Там же, 160e2–161a5.

(11) См.: Там же, 161aб–с2.



- 15 свойства, которые он приписывает единому не-сущему, не являются просто суммой свойств, присущих другому, ибо <Парменид> поставил перед собой задачу разграничить то, что в согласии с природой является неразличимым и оказывается отличающимся лишь по видимости. Вот почему он доказывает, что рассматриваемое единое подобно самому себе. Действительно, если бы оно было неподобным себе, оно утратило бы свою кажимость. Следовательно, необходимо придерживаться мнения, что единое не-сущее подобно себе, дабы мы смогли с уверенностью
- 20 утверждать, что оно имеет облик единого, поскольку кажется подобным себе. По крайней мере, как утверждает Парменид <sup>(1)</sup>, единое не-сущее подобно самому себе, так как имеет облик единого, в то время как на самом деле его природа оказывается совершенно иной, раз оно располагается в сфере другого — там, где властвует неподобие.
- IV,100 То же самое мы скажем о равенстве и о неравенстве <sup>(2)</sup>.  
С той же точки зрения необходимо рассматривать бытие и небытие единого не-сущего <sup>(3)</sup>. Нетрудно заметить, что изучаемое единое как целое является не сущим, а становящимся. Следовательно, оно обладает бытием в становлении; стало быть,
- 5 его бытие состоит в небытии.  
Далее, единое не-сущее движется и покоится <sup>(4)</sup>, однако движется оно потому, что бытием оно обладает в своего рода течении, а покоится оно в силу того, что оказывается не сущим, а становящимся; только в становлении оно существует в собственном смысле этого слова, оно не способно покинуть его пределы,
- 10 дабы не низвергнуться в пучину никоим-образом-не-сущего и не превратиться в подлинное сущего.  
Поскольку единое не-сущее есть становящееся, оно изменяется, а коль скоро оно не способно выйти за пределы становления, оно неизменно <sup>(5)</sup>.
- Наконец, то, что единое не-сущее возникает и гибнет <sup>(6)</sup>,
- 15 означает, что по своей природе оно является рожденным и подверженным уничтожению.  
Итак, вот каковы, коротко говоря, специфические черты единого не-сущего, которые <Парменид> рассматривает в рамках перечисленных логических выводов. Располагаются же последние в приведенном порядке потому, что первые из них —

(1) См.: Платон. Парменид, 161b4–c2. (2) См.: Там же, 161c3–e2. (3) См.: Там же, 161e3–162b8. (4) См.: Там же, 162b9–163a2. (5) См.: Там же, 163a2–7. (6) См.: Там же, 163a7–b6.

до логического вывода, что единое не-сущее является равным и неравным<sup>36</sup> — посвящены соотношению единого не-сущего с другим. В самом деле, единое всегда оказывается познаваемым для чего-то другого; предикаты «то», «это» и «нечто» подразумевают его обособленность от другого и отстояние от него, коль скоро единое, разумеется, всегда есть «то», а не «другое». Начиная с логического вывода о бытии и небытии <Парменид> соотносит единое не-сущее только с самим собой; то же касается и всех последующих логических выводов — вплоть до вывода, что ему свойственны возникновение и уничтожение. Соотнесение единого не-сущего с другим в рассуждении предшествует его соотнесению с самим собой, во-первых, потому, что это единое по преимуществу относится к сфере другого, и, во-вторых, потому, что оно должно быть прежде всего выделено из другого, а его обособленность от последнего может быть выявлена только при посредстве рассмотрения его соотношения одновременно и с самим собой, и с другим. В-третьих, данная последовательность логических выводов имеет место потому, что единое не-сущее существует лишь в качестве составного, которое образует другое, хотя в каком-то смысле оно и оказывается единым.

На первом месте в первой из двух названных серий логических выводов располагается познаваемость, а во второй бытие. Действительно, каждый из названных предикатов представляет собой словно истечение умпостигаемого в низшую сферу.

На втором месте в первой из этих серий находится логический вывод, что единое не-сущее есть отличное, но при этом участвующее в тождественности, «тавтозное» (ταὐτοῖον)<sup>37</sup>, как его могли бы назвать любители изобретать новые имена, а во второй — что оно движется и покоится, поскольку оно выступает как эйдос, обретающий бытие в вечном течении. Оба названных свойства берут свое начало в умном<sup>38</sup>.

На третьем месте в первой серии стоит логический вывод, что единое не-сущее есть «нечто», «то» и «это», а во второй — что оно изменчиво. Первый вывод подразумевает, что оно оказывается неким доступным восприятию атомарным объектом, а второй — что, будучи изменчивым, оно обладает определенностью и атомарностью лишь в процессе изменения. Первое названное свойство берет начало в чине, которому соответствуют предикаты «тождественное» и «иное», а второе — в чине, с которым связаны предикаты «движущееся» и «покоящееся»<sup>39</sup>.

Далее, на четвертом месте располагаются логические выводы, что единое не-сущее является подобным и неподобным

- 20 и что ему свойственны возникновение и уничтожение. Второе качество впервые появляется в чине подлунных богов, а первое — в чине сверхкосмических.

Наконец, на пятом месте в первой серии логических выводов стоит вывод, что единое не-сущее есть равное и неравное <sup>40</sup>. Поэтому ему свойственны возникновение и уничтожение (ибо, как уже было доказано, небесное равенство представляет собой начало временного <sup>41</sup>). Поэтому данный логический вывод занимает промежуточное положение во всей эннеаде, поскольку в качестве причины он как-то связан со всеми свойствами, которые, как было показано, имеются у единого не-сущего. По крайней мере, небесные боги являются демиургами всего возникающего и гибнущего.

- IV,102 Можно было бы истолковать порядок следования логических выводов еще и вот каким образом. Особняком следует поставить первый логический вывод, гласящий, что единое не-сущее познаваемо; именно познаваемость, а вовсе не бытие составляет главную его особенность. И прежде всего познаваемость единого не-сущего означает, что оно является предметом чувственного восприятия. Вслед за тем идут две тетрады логических выводов, которые необходимо соотнести между собой, сгруппировав логические выводы, входящие в состав каждой
- 5 из этих тетрад, попарно, например, соотнеся логические выводы, что единое не-сущее есть тождественное и иное и что оно является сущим и не-сущим, причем таковым оно оказывается как целостный эйдос. Скорее всего, бытием оно будет обладать благодаря связи единого в нем с сущностью, а небытием — поскольку единое в нем оказывается результатом нисхождения самого единого в низшую сферу. Напротив, тождественным и иным единое не-сущее оказывается потому, что ему свойственно демиургическое своеобразие <sup>42</sup>.

- Вторую пару образуют логические выводы, что единое не-сущее есть «это», «то» и «нечто» и что оно движется и покоится; действительно, его определенность состоит в том, что оно оказывается одновременно движущимся и покоящимся; единое не-сущее как определенный атомарный объект заимствует названные свойства в чине, которому соответствует предикат «находящееся в себе самом» <sup>43</sup>. В самом деле, понятия «собственные очертания» (περίγραφή) и до некоторой степени «атомарное» берут начало именно в названном божественном чине и благодаря ему распространяются на все последующие чины. Движение и покой, очевидно, также берут начало в этом чине <sup>44</sup>.

Далее, в третью пару входят логические выводы, что единое не-сущее является подобным и неподобным и что оно изменяется и остается неизменным. Таковы своего рода зримые проявления качеств сверхкосмических богов <sup>45</sup>. Ведь неподобие в сфере чувственно воспринимаемого воплощается в виде изменчивости, а подобие в той мере, <в какой оно оказывается подобием,> — в виде неизменности. 15

Наконец, <четвертую пару> образуют логические выводы, что единое не-сущее есть равное и неравное и что оно возникает и уничтожается. Последняя пара предикатов берет начало 20 в чине поднебесных богов, <а первая — в чине небесных.>

И даже за то, что рассуждение в шестой гипотезе представляется совершенно беспорядочным, стоит восхититься божественным Платоном. Действительно, когда он исследовал умопостигаемое, он выстраивал логические выводы в строго определенном порядке, когда он изучал третье единое <sup>46</sup>, в последовательности его логических выводов можно было бы, пожалуй, обнаружить некую неупорядоченность, при рассмотрении другого эта неупорядоченность проявлялась еще ярче, а при изучении единого не-сущего рассуждение, казалось бы, оказывается совершенно беспорядочным. Ведь в сфере становящегося эйдосы 5 должны сливаться между собой и в результате такого слияния в этой сфере, разумеется, труднее всего выявить какой-либо порядок. Вот какой ответ мы можем дать на седьмой вопрос. IV,103

#### VI.1.б.8. Ответ на восьмой вопрос

*Каково устройство единого не-сущего, которое описывают логические выводы шестой гипотезы?*

440. На восьмой вопрос мы ответим так. Поскольку логические выводы шестой гипотезы тесно переплетены между собой, мы не можем с полной уверенностью описать выход единого не-сущего за свои пределы в структурированном виде. Скорее всего, необходимо разделить зримые объекты на четыре 10 рода. Первых два таких рода составляют [1] общности <всеобщих плером> и [2] сами всеобщие плеромы, примером которых могут служить <четыре> стихии, покоящиеся в настоящий момент времени. Среди названных родов первую пару <рассмотренных выше предикатов> следует отнести на счет <космических> общностей <sup>47</sup>, поскольку они более всего похожи на единое и сущность, а вторую связать со всеобщими атомарными 15

объектами<sup>48</sup>, так как им свойственна наибольшая определенность и они покоятся, даже совершая движение. Два других рода — это [3] общности частных атомарных объектов и [4] сами такие объекты отдельно взятые, например ты или я. И с общностями этих объектов нужно соотносить третью пару <перечисленных предикатов><sup>49</sup>, поскольку они похожи на первые  
 20 общности, а значит, им свойственно подобие, в то время как четвертую пару<sup>50</sup> следует связывать с атомарными объектами, которые являются таковыми во всех отношениях; действительно, на этом уровне ярче всего проявляет себя непостоянство, выражающееся в возникновении и уничтожении. В самом деле, даже если <Парменид> приходит к выводу, что атомарные объекты не возникают и не уничтожаются, и хотя помимо неравенства им свойственно равенство, последнее представляет собой в нашем мире лишь образ <подлинного равенства>; вот  
 IV,104 почему логический вывод о равенстве, свойственном единому не-сущему, <Парменид> основывает на том факте, что оно является и меньшим, и большим<sup>(1)</sup>. И отрицание применимости к единому не-сущему предикатов «возникновение» и «уничтожение», похоже, означает, что ему не позволено выходить за пределы области действия соответствующего катафатического определения (что ему свойственно возникновение и уничтожение). Наконец, логический вывод о неизменности, свойственной  
 5 единому не-сущему, <Парменид> делает на том основании, что оно неизменно пребывает в состоянии изменения.

## VI.2. Рассмотрение хода рассуждений по тексту диалога

Давайте в заключение проследим ход рассуждений по тексту — возможно, проделав это, мы обнаружим какие-то еще моменты, нуждающиеся в пояснениях. Итак, может быть, пред-  
 10 варительные определения, которые дает <Парменид>, закладывают надлежащие отправные точки для последующего доказательства. Смысл первого такого определения<sup>(2)</sup> сводится к тому, что рассматриваемое единое является не другим, а единым, хотя бы и располагающимся в сфере другого<sup>51</sup>; речь идет о едином, а не-сущим оно оказывается потому, что обладает бытием единым в сфере не-единого. Действительно, ниже <Парменид>

(1) См.: Платон. Парменид, 161c3–e2. (2) См.: Там же, 160b6–c1.

покажет, что к данному единому наряду с предикатом «небытие» применим и предикат «бытие»<sup>(1)</sup>. Итак, в качестве целого предмет шестой гипотезы является единым не-сущим; значит, рядом с ним должно находиться другое специфического вида, с которым оно будет сравниваться, и это другое есть не-единое не-сущее; поэтому <Платон> называет его *«прямо противоположным»*<sup>(2)</sup>. В самом деле, каждое единое логически противостоит связанному с ним другому. Суть второго определения<sup>(3)</sup> сводится к тому, что единое шестой гипотезы участвует в инаковости<sup>52</sup>. В самом деле, «не-сущее» означает «иное»<sup>(4)</sup>. Таким образом, не-сущее, соединяясь с единым, превращает его в иное. Следовательно, единое является иным соответствующему ему другому. Действительно, чему еще могло бы быть иным единое, как не иному? А иным единому является противоположное ему. Однако <Парменид> сделает этот вывод ниже<sup>(5)</sup>, а сейчас, словно формулируя лемматий<sup>53</sup>, он дает предварительное определение, что рассматриваемое единое можно было бы назвать иным другому и что оно обладает некими отличиями от другого вследствие способности не-сущего даровать вещам инаковость. Вслед за тем <Парменид> показывает, что не-сущее описанного вида должно быть познаваемым<sup>(6)</sup>, так как оно не является никоим-образом-не-сущим, а только последнее оказывается непознаваемым. Кроме того, он исходит из того, что предметом его изучения является единое, и, стало быть, он априорно отвергает применимость к нему отнюдь не всех возможных предикатов; значит, и в силу этого данный объект можно считать познаваемым. Поэтому <Парменид> добавляет: *«Присоединишь ли ты к нему бытие или небытие»*<sup>(7)</sup>. Таким образом, рассматриваемое единое не-сущее в каком-то смысле оказывается и единым, и не-единым. Поэтому <Парменид> иногда называет его «единое», порой — «не-единое», а иногда пользуется обоими именами вместе. И в своем доказательстве он опирается то на тезис, что оно является единым, то на утверждение, что оно есть не-единое, то на оба эти положения.

Дав такие предварительные определения, <Парменид> переходит к логическим выводам как таковым<sup>(8)</sup>. Первый из них гласит, что единое не-сущее познаваемо<sup>(9)</sup>, так как оно является

(1) См.: Платон. Парменид, 161e3–162a1. (2) Там же, 160c2. (3) См.: Там же, 160c2–6. (4) См.: Платон. Софист, 257b3–258c5. (5) См.: Платон. Парменид, 160d6–e2. (6) См.: Там же, 160c7. (7) Там же, 160c8–d1. (8) См.: Там же, 160d3 и далее. (9) См.: Там же, 160d4–6.

предметом ощущения и мнения. В самом деле, термин, который  
 15 обычно означает «научное знание» (ἐπιστήμη) <sup>(1)</sup>, здесь следует  
 понимать как ссылаку на знание вообще, если не на одно лишь  
 мнение, которое, вообще говоря, есть тот вид знания, который  
 более всего подходит для постижения данного единого. То, что  
 знание о последнем не может быть строгим, <Парменид> под-  
 черкнул, сказав: «Или мы вообще не могли бы говорить, что  
 оно познается» <sup>(2)</sup>. Он словно радуется тому факту, что обсужда-  
 20 емый объект можно познавать хотя бы каким-нибудь способом.

Далее, если обсуждаемый объект в каком-то смысле оказы-  
 вается единым, другое будет ему иным. Действительно, к вы-  
 воду, что, поскольку рассматриваемый предмет является еди-  
 ным, с ним должно соотноситься другое, приводит принятый  
 в комментируемом диалоге метод, согласно которому логиче-  
 ские выводы в рамках каждой гипотезы должны быть посвяще-  
 IV,106 ны, в частности, соотношению изучаемого объекта с другими.  
 Тот факт, что другое следует считать иным, самоочевиден. Од-  
 нако на каком основании <Парменид> приходит к выводу, что  
 другое оказывается иным именно единому? В самом деле, мо-  
 жет быть, изучаемому единому самому по себе не будет свойст-  
 венна инаковость — оно станет обладать ею лишь потому, что  
 оно является не-сущим. В противном случае, если бы оно не  
 именовалось иным другому, его нельзя было бы считать и не-  
 5 сущим, так как не-сущее и есть иное. Следовательно, другое  
 оказывается иным единому, а вовсе не логическим дополнени-  
 ем к нему, коль скоро само единое есть иное другому. Стало  
 быть, единому свойственна инаковость другому <sup>(3)</sup>. И конечно,  
 приведенные рассуждения показывают, что единое есть иное  
 другому, коль скоро данное доказательство, разумеется, являет-  
 ся обратимым <sup>(4)</sup>. Сперва <Парменид> показывает, что единое  
 10 есть иное другому в целом и что ему вообще свойственна инако-  
 вость. Во второй черед, основываясь на этом тезисе, он доказы-  
 вает, что иным единому оказывается специфическое для него  
 другое, рядоположное ему. В третью очередь <Парменид> еще  
 раз показывает, что единое является иным, а вернее, отличным  
 (ἕτεροῖον) именно от этого другого. Он поступает так с целью,  
 во-первых, выявить здесь отличия от первого рассмотренного  
 15 соотношения <sup>54</sup> (ведь там он утверждал, что единое есть иное  
 другому, а здесь он говорит, что оно отличается от другого)

(1) См.: Платон. Парменид, 160d5. (2) Там же. (3) См.: Там же, 160d8–c2.

(4) См.: Там же, 160d6–8.

и, во-вторых, подчеркнуть, что единое сопоставляется не просто с другим, а с рядоположным ему другим, логически противостоящим ему. Действительно, другое, связанное с единым не-сущим, обладает качествами, до некоторой степени выделяющими его среди иных родов другого, ибо оно, как будет показано<sup>55</sup>, является составным и принадлежит к составной природе. В самом деле, единое не-сущее в каком-то смысле относится к тому же виду, что и соответствующее ему другое. Поэтому оно является не иным ему, а отличным от него, и другое, со своей стороны, оказывается отличным от единого не-сущего. Вот почему <Парменид> не упоминает об их тождественности, дабы не упустить из виду их инаковость, существующую лишь в фантазии. Кроме того, в-третьих, <Парменид> стремится подчеркнуть, что любой эйдос в сфере становления в действительности является вовсе не таким, каким он кажется, — он всего лишь *с л о в н о* таков. Например, огонь в нашем мире не есть огонь в собственном смысле этого слова, он представляет собой нечто, только имеющее облик огня, как человек в нашем мире есть нечто, лишь обладающее видом человека, благо — нечто, лишь принимающее облик блага, единое — нечто, только по видимости оказывающееся единым, наконец, инаковость — нечто, представляющее собой всего лишь *с л о в н о* инаковость. И мне кажется, <Парменид> стремится показать нам, что точно такие же видоизменения (*παρέγκλισις*) свойственны даже сущности, хотя применительно к ней разницу никак нельзя выразить в виде имен, что вполне возможно в случае терминов «иное» и «отличное».

Следующие предикаты («нечто», «это» и «то»<sup>(1)</sup>) применимы к единому не-сущему и как к атомарному объекту, и как к предмету, который можно воспринять при посредстве ощущения. При этом следует соблюдать осторожность и не считать, будто, раз единое не-сущее является отличающимся, ему должна быть свойственна всяческая неопределенность и в результате оно не в состоянии обладать каким-либо специфическим обликом, а может выступать лишь как нечто текучее, безвидное и *пребывающее в беспорядочном и нестройном движении*<sup>(2)</sup>. Ведь поскольку рассматриваемое единое, похоже, на самом деле не существует, вся соответствующая ему сущность могла бы показаться весьма шаткой. Поэтому Парменид в комментируемой гипотезе дает единому не-сущему определения, в каком-то

<sup>(1)</sup> См.: Платон. Парменид, 160е3. <sup>(2)</sup> Платон. Тимей, 30а4–5.



смысле оказывающиеся противоположными друг другу. Например, из тезиса, что рассматриваемый объект есть не-единое, следует, что его сущность является неопределенной и отличной; однако, поскольку он в каком-то смысле представляет собой единое, его сущность будет обладать определенностью и устойчивостью. Затем <sup>(1)</sup> <Парменид> возражает самому себе: разве, если единое не существует, оно может обладать какой-либо определенностью? Он отвечает так. Единое не существует, так как оно является единым не-сущим, однако ничто не препятствует ему участвовать во многом. Это означает, что рассматриваемое единое оказывается чем-то множественным и составным. В самом деле, ему, в согласии с истиной, бытие не свойственно. Однако что препятствует ему существовать в качестве составного, зримого единого? Вернее, разве нет необходимости в каком-то смысле определить его как нечто противоположное единому в собственном смысле слова, коль скоро, как мы утверждаем, рассматриваемое единое есть единое не-сущее, а не просто единое? Действительно, объект, который мы именуем «единое не-сущее», будет не первым, не вторым и не третьим <sup>56</sup>, а низшим единым. Следовательно, оно есть «то», а не какое-либо другое единое, предшествующее ему, поскольку его специфической особенностью оказывается несуществование. Стало быть, определенность рассматриваемого единого должна быть обусловлена хотя бы тем, что оно не является ни одним из единых, идущих впереди него.

Таково первое доказательство. Во втором <Парменид> использует принцип сведения к абсурду <sup>57</sup>. «Однако если ни единое, ни „то“ не будут существовать...» <sup>(2)</sup> Если бы кто-нибудь сказал: допустим, единого нет и оно не может быть определено как «то», стало быть, если бы единого не существовало и не существовало бы противоположного ему, которое подразумевает местоимение «то», не было бы и небытия единого, означающего его инаковость единому в собственном смысле этого слова. Действительно, возможность различения объектов обусловлена инаковостью и в свой черед является основой определений «то» и «это». Следовательно, приведенное допущение приводит к выводу, что единое не-сущее есть никоим-образом-не-сущее.

«Но если предполагается, что не существует то, а вовсе не какое-либо другое единое» <sup>(3)</sup>. Такова общая посылка двух

(1) См.: Платон. Парменид, 160e7-161a2. (2) Там же, 161a2. (3) Там же, 161a3-4.

упомянутых доказательств. В самом деле, если предполагается, что единое не-сущее есть зримое, а не какое-либо другое единое — ни никоим-образом-не-сущее (этому было посвящено второе доказательство), ни единое в собственном смысле слова (таков был предмет первого), следовательно, необходимо прийти к выводу, что предикаты «то» и «это», а также множество других предикатов подобного рода относятся именно к зримому единому, коль скоро предполагается, что единое не-сущее есть «то» и «это», и при этом нельзя считать его ни собственно единым, даже если оно и именуется единым, ни никоим-образом-не-сущим, даже если оно называется «не-<сущее>». Действительно, <Парменид> показал, что единое не-сущее отличается и от подлинного единого, и от никоим-образом-не-сущего: раз оно является единым, оно не может быть не-сущим в строгом смысле этого слова, <а коль скоро оно есть не-сущее, оно не является единым как таковым>. Стало быть, <Парменид> проводит аподиктическое рассмотрение в данном случае тремя способами: сперва он основывает его на понятии «единое», а затем, возразив самому себе, что рассматриваемый объект не является единым, приходит к выводу, что и в этом случае оно должно быть причастно понятиям «это» и «то», чтобы в силу своего промежуточного положения отличаться от объектов, занимающих крайние позиции<sup>58</sup>. Наконец, <Парменид> показывает, что его логический вывод посвящен именно предикатам «то» и «это»; он добавляет: «Ему необходимо участвовать и в „том“, и во многом другом»<sup>(1)</sup>.

Я остановился на этом столь подробно, стремясь опровергнуть толкование, принадлежащее <Проклу>. «Коль скоро,— говорит <Парменид>,— не существует именно то единое»<sup>(2)</sup>. Стало быть, объект, который, как мы полагаем, не существует, есть э т о единое в строгом смысле слова, ибо, отвергая бытие рассматриваемого предмета именно тем единым, мы считаем его вот этим. «Однако если ни единое, ни „то“ не будут существовать...»<sup>(3)</sup> Если, говорит <Прокл>, ни «то» единое (единое в собственном смысле слова), ни просто единое не будут существовать, то не будет существовать ничего. Лучше было бы придерживаться следующего мнения: <Парменид> утверждает, что, если ни собственно единое (тот факт, что речь здесь идет именно о нем, подчеркивает использование артикля<sup>59</sup>), ни «то», логически противостоящее собственно единому, не будет

(1) Платон. Парменид, 161a4–5. (2) См.: Там же, 161a1. (3) Там же, 161a2.

существовать, в итоге не останется ничего. Следовательно, если кто-нибудь, следуя фигуре гипотезы<sup>60</sup>, станет отрицать существование единого, он должен будет допускать наличие «того», подражающего единому и выступающего <во-первых,> как нечто определенное, <во-вторых,> как отличающееся и от единого в строгом смысле слова и от никоим-образом-не-единого, и, в-третьих, как некий атомарный объект, в описанном смысле тесно связанный с единым. В самом деле, атомарное, как и единое, представляется нерасторжимым.

Затем <Парменид> показывает, что рассматриваемое единое неподобно другому, а после этого — что оно подобно самому себе. Мы уже объясняли<sup>(1)</sup>, почему он доказывает, что единое не-сущее не может быть неподобным самому себе и подобным другому: если бы единое не-сущее было неподобным самому себе, нельзя было бы считать, что ему присуща зримость, а если бы оно было подобным другому, следовало бы прийти к выводу, что по своей природе оно относится к сфере другого. В самом деле, зримое единое может до некоторой степени существовать, только если оно подобно самому себе и неподобно другому. Необходимо учесть еще и следующий момент. Аподиктическое рассмотрение неподобия <Парменид> основывает на том факте, что единому не-сущему свойственна отличность (*ἑτεροίότης*), а не инаковость как таковая. Поэтому ему присуще зримое неподобие другому и внешнее несходство с ним, а отнюдь не подлинное неподобие ему, поскольку зримое иное и есть отличающееся; впрочем, мы не в состоянии объяснить данную ситуацию, просто видоизменяя имена. Итак, дабы единое могло оказаться неподобным другому, ему должно быть свойственно неподобие. Самому же себе, утверждает <Парменид>, единое не-сущее подобно, поскольку оно является словно бы единым и не полностью покидает пределы природы единого.

*«Далее, оно также не равно другому, ибо если бы оно было равно ему, то уже существовало бы и было бы подобно другому в силу равенства; однако ни первое, ни второе невозможно, раз единого не существует»*<sup>(2)</sup>. Необходимо выяснить, как обстоят дела с этой эпихеремой. Действительно, почему, если единое равно другому, оно должно существовать, а если оно не равно ему, данный вывод ошибочен, и единое является не-сущим? Ведь мы полагаем, что неравное также есть сущее. И почему, если единое не-сущее не равно другому, оно

(1) См.: Наст. соч., IV, р. 86.7–10. (2) Платон. Парменид, 161c3–5.

в свой черед не может быть подобным ему, раз оно обладает свойством быть тождественным<sup>61</sup> ему в силу неравенства? Согласимся ли мы с утверждением <Прокла>, что единое не-сущее прежде всего оказывается большим или меньшим, чем другое, и в этом смысле неподобным ему? Однако тогда следует считать 20 его подобным другому в силу того, что ему станет присуще неравенство другому как некое обобщение бытия большим и меньшим, а значит, оно опять-таки будет обладать свойством быть тождественным другому. Что же касается первой трудности, то верно ли утверждение <Прокла>, что единое равно сущим во всех отношениях, а не равно отнюдь не во всех, ибо лишь никоим-образом-не-сущее ни в каком смысле не равно им? Однако речь-то ведь идет о сущих. Разумеется, Парменид сразу переходит от понятия «то, что не является равным» к понятию IV,111 «неравное»: *«Но то, что не равно, не есть ли неравное?»* <sup>(1)</sup> Кто-нибудь мог бы, пожалуй, обнаружить еще и третью трудность, связанную с тем, что доказательство <Парменида> оказывается обратимым: единое не равно другому, и следовательно, другое не равно единому; значит, оно оказывается неравным единому, 5 и стало быть, единое является неравным другому.

Таким образом, лучше было бы подвести вот какой краткий итог всего данного рассуждения. Если, как утверждает <Парменид>, единого не существует, оно, в согласии с истиной, не может быть и равным, ибо все свойства единого должны находиться в таком же положении, в каком находится и оно само. Следовательно, если бы единое на самом деле оказалось бы равным, значит, оно существовало бы. Однако в основу рассуждения был положен тезис, что единого не существует. Стало быть, оно не равно другому. Однако почему оно не могло бы быть зримым равным, подобно тому как оно является зримым единым? 10 Тогда мы будем утверждать, что оно есть равное не-сущее, точно так же как оно является единым не-сущим, то есть прийти к выводу, что единое, будучи равным другому, не существует. Таково равное не-сущее, и в той мере, в какой оно является не-сущим, оно оказывается неравным, а в той, в какой оно в каком-то смысле выступает в качестве равного,— <равным>. Следовательно, одно и то же окажется и равным, и неравным, а также единым и не-единым. Стало быть, в той степени, в какой 15 соответствующий объект будет единым, он будет и равным, причем его равенство, как <Парменид> покажет ниже <sup>(2)</sup>, будет

(1) Платон. Парменид, 161c7–8. (2) См.: Там же, 161d3–8.

- располагаться в средоточии неравенства<sup>62</sup>. Напротив, в той мере, в какой данный объект станет представлять собой не-единое, он не будет и равным; значит, он окажется неравным и, если мы будем считать его равным, мы должны будем прийти к выводу, что он во многом утратит свое бытие в строгом смысле этого слова. В самом деле, подобно тому как в становящемся при всей его вечной текучести можно обнаружить нечто неподвижное, точно так же равенство можно выявить даже
- 20 в неравенстве. Далее, вообще говоря, в любой антитезе, которую образуют противоположные качества, лучшую ее составляющую можно обнаружить прежде всего в умопостигаемом, а худшую — в чувственно воспринимаемом. Следовательно, если единое не существует, оно не будет ни равным, утверждает <Парменид> <sup>(1)</sup>, ни подобным, поскольку свойства такого рода в согласии с истиной должны принадлежать подлинному единому. Итак, подлинное равенство, подразумевающее наличие свойства быть в каком-то отношении тождественным, должно было бы обуславливать собой подобие; однако, как было
- 25 показано выше, единое не-сущее не является подобным другому. Наконец, если единое не-сущее оказывается неравным, оно
- IV,112 не будет и подобным, потому что его неравенство обусловлено тем, что оно является не единым в строгом смысле слова, а единым не-сущим. Стало быть, неравенство описанного типа делает единое неподобным другому. Поэтому приведенное доказательство нельзя считать обратимым. Действительно, тот факт, что единое и другое не равны друг другу, подтверждается
- 5 принадлежностью единого к иному роду, чем другое, а тот, что единое, не будучи равным, в качестве неравного все-таки является воипостасным и вовсе не представляет собой никоим-образом не-сущее, демонстрирует то обстоятельство, что оно располагается в сфере другого, которому оно, разумеется, не является равным. Ведь упоминаемое здесь другое есть другое единому не-сущему; следовательно, оно оказывается неравным единому и, стало быть, и единое есть неравное ему.
- 10 Затем <Парменид> совершенно демонически<sup>63</sup> доказывает, что само бытие единого не-сущего как единого неравным подразумевает его бытие равным. В самом деле, подобно тому как движение не может существовать без покоя, точно так же неравенство не может существовать без равенства. Действительно, должно иметься состояние, промежуточное между избытком

(1) См.: Платон. Парменид, 161c3–5.

и недостатком, иначе ни один предмет не мог бы испытывать недостаток или содержать нечто в избытке, так как эти состояния существуют лишь в соотносительности с тем, которое занимает среднее положение. И хотя <Парменид> прямо об этом не говорит, ясно, что единое не-сущее будет равно самому себе, коль скоро другому оно не равно; в таком положении оно станет находиться потому, что в каком-то смысле оно является единым. Однако, допустим, единое не-сущее будет равно самому себе. Каков тогда смысл утверждения, что оно оказывается больше или меньше другого? Скорее всего, единое не-сущее меньше другого, так как оно словно поглощается<sup>64</sup> другим и по видимости становится им. Напротив, оно больше другого, коль скоро оно состоит из всего другого, поскольку оно собирает все другое воедино и словно охватывает его.

После этого <Парменид> показывает, что рассматриваемое единое не-сущее участвует в бытии<sup>(1)</sup>. Коль скоро оно является не-сущим, стало быть, оно и существует и не существует, раз оно является не-сущим. <Прокл> дал вполне удовлетворительные пояснения по данному поводу; впрочем, и текст диалога здесь не вызывает каких-либо затруднений. Отметим только следующий момент. Смешение противоположных состояний, как утверждает <Парменид>, *указывает на некое изменение*<sup>(2)</sup>. Что в данном случае он имеет в виду? Не говорит ли он о каком-то одновременном уничтожении или изменении сущего, ведущем к его небытию, и не-сущего, вовлекающем его в бытие? При таком подходе получится, что единое не-сущее не является ни сущим, ни не-сущим в чистом виде, поскольку и сущее, и не-сущее в нем подвержены одновременным изменениям. Действительно, даже божественная сущность не будет ни сущностью, ни не-сущностью (то есть чем-то, что лучше сущности) в чистом виде, она окажется смесью того и другого; такое целое и будет божественной сущностью.

Итак, сказанного по этому поводу вполне достаточно. Далее, почему <Парменид>, показав, что единому не-сущему свойственны сущностные изменения, сразу же сделал вывод, что оно будет двигаться?<sup>(3)</sup> Скорее всего, рассматриваемое единое, только кажущееся единым, далеко не всегда в состоянии сдерживать положенное в его основу, хотя, поскольку оно все-таки является единым, оно до некоторой степени его сдерживает.

<sup>(1)</sup> См.: Платон. Парменид, 161e3. <sup>(2)</sup> Там же, 162b10–c1. <sup>(3)</sup> См.: Там же, 162b10–c3.

Следовательно, начало движению полагает природа единого не-сущего <sup>(1)</sup>. В самом деле, поскольку оно стремится быть единым, оно пытается двигаться к бытию, а так как оно должно не существовать, оно вынуждено вновь возвращаться в сферу не-сущего. Таковы движения, свойственные тому, что обладает ипостасью только в некотором отношении. И, если единое не существует, говорит <Парменид>, оно не движется, неподвижное же покоится <sup>(2)</sup>. Как он пришел к такому выводу? Означает ли покой, свойственный единому не-сущему, своего рода вялость его движения, оказывающуюся результатом воздействия на него материи, или, скорее, речь будет идти о подлинном покое и не-сущее на самом деле станет пребывать в состоянии бездеятельности и неподвижности? По всей видимости, такое состояние и впрямь должно быть ему свойственно, поскольку, если не-сущее, связанное с единым, станет изменяться, единое не-сущее должно будет превращаться или в никоим-образом не-сущее, или в единое сущее; однако комментируемая гипотеза посвящена единому не-сущему. Следовательно, <единое> не-сущее, будучи становящимся и зримым, не может выйти за пределы своей природы. Стало быть, оно не будет ни перемещаться из одного места в другое <sup>(3)</sup> (ибо откуда и куда оно могло бы двигаться, если оно обладает бытием лишь в небытии?), ни <вращаться> в одном и том же месте <sup>(4)</sup> (ибо какое место могло бы быть одним и тем же в сфере становящегося и всегда изменяющегося?) <sup>(5)</sup>, ни изменяться, поскольку оно всегда пребывает в изменении <sup>(6)</sup>, а вернее, в небытии <sup>65</sup>. Следовательно, 5 единое не-сущее должно сохранять неподвижность и покой <sup>(7)</sup>. Вот как <Парменид> доказывает, что оно одновременно изменяется и не изменяется, возникает и уничтожается <sup>(8)</sup>.



(1) Ср.: Аристотель. Физика, В.1, 193a28–30; Г.1, 200b12. (2) См.: Платон. Парменид, 162e1–2. (3) См.: Там же, 162c8–d1. (4) См.: Там же, 162d1–2. (5) См.: Там же, 162e4–163a3. (6) См.: Там же, 163a3–7. (7) См.: Там же, 163e1–3. (8) См.: Там же, 163b2–5.



## VII

# О СЕДЬМОЙ ГИПОТЕЗЕ («ПАРМЕНИД», 163В7–164В4)

### VII.1. Шесть вопросов и ответов

#### VII.1.a. Перечень вопросов

441. Каков предмет седьмой гипотезы? Такое определение следует дать во-первых.

Во-вторых, почему апофатические определения <седьмой гипотезы> неприменимы к единому началу всего? 10

В-третьих, может ли никоим-образом-не-сущее, ничто, быть низшим воплощением первой причины? Ведь ни первое, ни последнее не является единым <sup>1</sup>.

В-четвертых, какие апофатические определения <Парменид> вновь дает в седьмой гипотезе в противовес приведенным выше катафатическим? Какие именно катафатические определения он отрицает? Посвященные ли единому не-сущему? 15

В-пятых, приходит ли <Парменид> к логическим выводам, невозможным в сравнении с первой гипотезой или только с другими и с какими именно? IV,115

В-шестых, сколько в седьмой гипотезе логических выводов и каковы они?

#### VII.1.б. Шесть ответов

##### VII.1.б.1. Ответ на первый вопрос

*Каков предмет седьмой гипотезы?*

442. Давайте по возможности кратко ответим на каждый вопрос. И на первый из них мы дадим следующий ответ. 5



В седьмой гипотезе <Парменид> намеревается рассмотреть объект, который не является ни самим единым, ни тем, что мы называем неизреченным: ни высшим, выступающим в качестве единой причины всего, ни низшим, представляющим собой материю. Не может быть он и чем-то следующим за единым и появляющимся от него на свет, поскольку существование единого в комментируемой гипотезе полностью отвергается. Таким образом, седьмая гипотеза посвящена тому, что противостоит всей последовательности вещей, берущей начало от единого.

- 10 Здесь перед нами предстает никоим образом и ни в каком отношении не существующее.

### VII.1.6.2. Ответ на второй вопрос

*Почему апофатические определения седьмой гипотезы неприменимы к единому началу всего?*

443. На второй вопрос мы ответим вот как. Единое начало всего есть причина всех вещей, хотя она и не является ни одной из них. Ныне же исследуемое бесконечное зияние никоим-  
 15 образом-не-сущего-единого есть ничто ( $\tau\acute{o}$  μηδέν) <sup>2</sup>. Ведь ничто ( $\tau\acute{o}$  οὐδέν) бывает двух видов: это лучшее, относящееся к сфере самого единого, и <худшее>, выходящее за пределы области действия любых понятий без исключения. Кроме того, рассматривая единое начало всего, <Парменид> отвергал применимость к единому понятия «сущее», и поскольку единое всегда должно быть сопряжено с сущим, он показывал, что это начало является своего рода неизреченным единым — таким, которому не следует давать даже имя «единое» <sup>(1)</sup>. Напротив, в седьмой ги-  
 IV,116 потезе <Парменид> отрицает применимость к изучаемому в ней объекту предиката «единое» самого по себе, вне связи с сущим. В самом деле, этот объект есть никоим-образом-не-единое; следовательно, он не может быть и неизреченным единым. Действительно, логические выводы первой гипотезы, вообще говоря, были основаны на посылке: «Если единое есть» <sup>(2)</sup>; в ней было показано, что соответствующий объект не является даже единым <sup>(3)</sup> <sup>3</sup> и гипотетическое его рассмотрение обретает форму родовых мук души, пытающейся совершить восхождение к нему; гипотеза, что этот объект является единым, затем опровергается, поскольку, как было доказано, ему свойственно совершенно

(1) См.: Платон. Парменид, 141e7–142a1. (2) Там же, 137c4. (3) См.: Там же, 141e10–12.

непостижимое превосходство надо всем. Настоящая же гипотеза не допускает существования своего объекта даже в муках рождения нашей мысли, поскольку в ней не остается и видимости единого.

### VII.1.б.3. Ответ на третий вопрос

*Может ли никоим-образом-не-сущее, ничто, быть низшим воплощением первой причины, если ни первое, ни последнее не является единым?*

444. Далее, на третий вопрос кто-нибудь мог бы попытаться дать следующий ответ. Предикат «*никоим-образом-не-сущее*» в каком-то смысле может быть приписан и первому, и последнему. Действительно, как утверждает <Прокл>, последнее есть подражание (μίμνησις) первому, поскольку первое, по нашему мнению, также не существует ни в каком смысле; подобно тому как первое производит все на свет, точно так же последнее принимает в себя все гибнущее. Кроме того, и первое, и последнее неизреченны, даже если одно таково потому, что оно является лучшим, а другое — потому, что оно оказывается худшим. Стало быть, нет ли нужды придерживаться мнения, что и первое, и последнее располагаются за пределами всего, а значит, оба они внеположны даже материи? Однако последним неизреченным оказывается неизреченное, относящееся к сфере материи<sup>4</sup>; никоим-образом-не-сущее не может быть и первым неизреченным, потусторонним всему. И вообще — если бы никоим-образом-не-сущее представляло собой отсутствие всего, единое, противоположное ему, не могло бы, пожалуй, выступать в качестве <его> причины [всего], поскольку оно стоит выше любой лишенности. Наконец, чем именно можно было бы считать объект, располагающийся за пределами, в качестве которых выступают начало и конец <сущего>? Ведь сущее со всех сторон окружено не-сущим.

С учетом сказанного необходимо ответить на заданный вопрос так. Во-первых, как можно было бы заметить, все логические выводы первой гипотезы сохраняют силу и в пятой, посвященной неизреченному в материи. Следовательно, в седьмой гипотезе рассматривается объект, не являющийся единым ни в каком отношении. Во-вторых, если бы никоим-образом-не-сущее было своего рода отголоском первого, у первой, посясторонней материи должна была бы иметься какая-то иная причина, не первое, дабы она могла чем-то отличаться

от никоим-образом-не-сущего. Между тем, по нашему мнению, непосредственно за первым следует подлинное единое, а в конечном итоге от него появляется материя. Стало быть, последняя представляет собой нечто неизреченное и не-единое, поскольку она оказывается результатом первого, не являющегося

10 единым. Наконец, в-третьих, единое начало всего пронизывает все, а значит, неизреченное присутствует во всем. И если бы никоим-образом-не-сущее также находилось повсюду, оно уничтожило бы эту обитель сущих <sup>5</sup>, ибо его нельзя считать ни изреченным, ни неизреченным. Далее, <в-четвертых,> поскольку все вещи появляются от единого начала всего, они в каком-то смысле

15 возникают и от следующего за ним; это касается и материи. Стало быть, никоим-образом-не-сущее, <если бы оно происходило от единого начала всего,> оказалось бы потомком подлинного сущего. Разве не следует признать невозможным, чтобы наши фантазии, вступая в область пустоты <sup>6</sup>, обнаружили и там потомство единого? Действительно, если бы можно было это допустить, я мог бы предаться фантазиям и вообразить, буд-

20 то существует бесконечное множество космосов, обособленных друг от друга, и что в каждом из них располагаюсь я сам, бессмертный и один и тот же по своему числу, и что всех этих космосов дважды два мириад. И вообще — тогда мы должны были бы считать наименее возможнейшие среди всех невозможных вещей потомками блага и единого. Кроме того, <в-пятых,> последующее всегда оказывается хуже того, что идет впереди него. Значит, хотя материя и является неизреченной, поскольку

25 она оказывается хуже изреченного, она испытывает тягу к изреченному, а значит, к единому и сущему. Таким образом, <если бы никоим-образом-не-сущее оказалось потомком первого,> оно не могло бы быть во всех отношениях не-сущим и, стало быть, содержало бы в себе нечто сущее, а значит, не было бы полностью неизреченным; между тем такое допущение абсурдно.

IV,118 Вообще же, лишенность каких-то отдельных качеств, безусловно, существует, и на этом основании мы пытаемся в фантазии перейти к общему понятию лишенности, к лишенности всех качеств. Однако такой общей лишенности всех качеств существовать не должно, поскольку все погибнуть никогда не сможет. И если <Прокл> стремится при посредстве аналогий или метафор как-то описать то, что мы сейчас пытаемся обсуждать

5 логически, следует ли этому удивляться?

Наконец, разве может хоть что-нибудь появиться из не-сущего или в момент уничтожения уйти в его сферу? Ведь тогда

следовало бы признать, что любая вещь в момент уничтожения не уходит к восприемнице<sup>7</sup> или в бездну пустоты, напротив, она должна удаляться не в бездну и не в пустоту, а в сферу, во всех отношениях располагающуюся за пределами всего. И возникает любая вещь потому, что в какой-то момент она приходит в бытие, в то время как до этого она была ничем — она присутствовала разве что в сфере материи в возможности, ибо там в возможности присутствует нечто, помогающее вещи стать тем, чем она становится, и это нечто до некоторой степени обладает творческими способностями<sup>8</sup>.

#### VII.1.б.4. Ответ на четвертый вопрос

*Какие апофатические определения Парменид дает?  
Какие катафатические определения он отрицает?*

445. На четвертый вопрос мы ответим так. Во-первых, говорит <Прокл>, если первому нельзя приписать предшествующие предикаты, к нему тем более неприменимы и последующие<sup>9</sup>. Поэтому когда отрицается применимость к первому предшествующих предикатов, одновременно отрицается применимость к нему и последующих. Напротив, если тому, что является ничем, нельзя приписать последующие предикаты, к нему тем более неприменимы предшествующие. Во-вторых, первое всегда сначала порождает предшествующее и лишь затем — последующее. Напротив, при рассмотрении ничто сперва будет отрицаться наличие у него ближайших к нему качеств, и это будет означать, что оно не должно обладать и качествами, предшествующими им, ибо последние качества, разумеется, должны иметься у куда большего числа объектов, чем первые. Например, материя, хотя бы и лишенная жизни, все равно принимает участие в эйдосе; утратив связь с эйдосом, она продолжает нести в себе некий след высшего, представляющий собой ее беспорядочном <движении>; потеряв и этот след, она по-прежнему будет содержать бытие в возможности и лишенность, берущие начало в чине первых начал. Наконец, утратив и эти качества, она тем не менее не потеряет связи с единым. И если бы даже эта связь была расторгнута и материя осталась бы только чем-то неизреченным, она продолжала бы участвовать в единой причине всего.

И может быть, <Парменид>, описывая путь вещей к ипостаси и к становлению, говорит о соединении, а, стремясь дать

- определение их движению к уничтожению и к превращению в не-сущее, упоминает о разделении. Действительно, никоим-образом-не-сущее подразумевает полное уничтожение сущего, а вернее, единого не-сущего <sup>10</sup>, в результате разделения и рассеяния; ведь рассеяние всегда подразумевает уничтожение. Впрочем, никоим-образом-не-сущее, по-видимому, представляет собой полную противоположность даже рассеянию и гибели, поскольку оно подразумевает полную лишенность всех качеств — в том числе и возможности уничтожения. Значит, оно, по сути, не будет лишенностью в строгом смысле этого слова, которая всегда свойственна сущему, как, например слепота глазу. Напротив, будучи лишенностью даже и не-сущего, никоим-образом-не-сущее есть вовсе и не лишенность. Вот почему, думаю, Платон в рассматриваемой гипотезе дает те же апофатические определения, что и катафатические, которые он выше <sup>11</sup> давал составному. В самом деле, то, что <Парменид> здесь делает апофатические логические выводы, в которых фигурируют предикаты, катафатически рассмотренные в предыдущей гипотезе, не может остаться незамеченным, если мы проследим за ходом его рассуждений. Он отрицает применимость к никоим-образом-не-сущему предиката «отличное», который выше он приписывал единому не-сущему, и то же касается предикатов «это», «то» и так далее. Причина такого положения дел состоит в том, что никоим-образом-не-сущее, если позволено так выразиться, гипостазировано после составного и от составного.
- И если никоим-образом-не-сущее не является даже зримым единым, оно тем более не способно быть и подлинным. Поэтому прежде всего <Парменид> отрицает применимость к нему предикатов, упомянутых в шестой гипотезе, хотя, по сути, он отвергает применимость к нему всех предикатов, упоминавшихся при рассмотрении выхода единого сущего за свои пределы. Тот факт, что <Парменид> стремится показать именно это, подтверждается имеющимися в седьмой гипотезе ссылками на некоторые логические выводы второй, например упоминание о трех частях времени и о том, что для рассматриваемого объекта нет ни имени, ни слова <sup>(1)</sup>. Даже если считать последние апофатические предикаты отрицанием познаваемости единого не-сущего, доказанной в шестой гипотезе, следует помнить, что прямо <Парменид> единому не-сущему таких определений не давал <sup>12</sup>.

(1) См.: Платон. Парменид, 164a8-b3.

## VII.1.б.5. Ответ на пятый вопрос

*Приходит ли Парменид к логическим выводам, которые невозможно отнести к объекту первой гипотезы или только других и каких именно?*

446. Пятый вопрос. Даже если <Парменид> не делает логических выводов, которые в каком-то смысле невозможно было бы связать с предметом первой гипотезы вследствие его неизреченности, выводы, относящиеся здесь к полностью внеипостасному, не могут быть отнесены к первой причине. В самом деле, первая гипотеза исходит из предположения, что ее предмет обуславливает появление на свет вместе с собой всего и, если позволено так выразиться, порождает его, а в комментируемой постулируется, что все может погибнуть и исчезнуть. Поэтому седьмая гипотеза противоположна первой, причем не в плане своих логических выводов (ибо нет никакой необходимости делать в ее рамках именно такие отрицательные выводы), а потому, что она опровергает наши представления о неизреченном, заключающиеся в том, что все в нашем мире появляется свыше и здесь гибнет. Напротив, с точки зрения логических выводов седьмая гипотеза противостоит шестой (так как она посвящена единому не-сущему, которое на самом деле представляет собой никоим-образом-не-сущее), однако косвенно эти выводы по своей логике противоречат выводам и другим гипотез.

## VII.1.б.6. Ответ на шестой вопрос

*Сколько в седьмой гипотезе логических выводов и каковы они?*

447. Ответ на шестой вопрос очевиден, ибо апофатические логические выводы седьмой гипотезы практически совпадают с катафатическими выводами шестой. Стоит добавить только вот что. В сфере никоим-образом-не-сущего можно было бы в фантазии представить себе столько же устроений, сколько их в сфере единого, ибо здесь полностью отрицается каждое из таких устроений. Ясен и план построения эпихерем. Поэтому давайте перейдем к восьмой гипотезе.





# VIII

## О ВОСЬМОЙ ГИПОТЕЗЕ («ПАРМЕНИД», 164В5–165Е1)

### VIII.1. Шесть вопросов и ответов

#### VIII.1.a. Перечень вопросов

448. Что является предметом восьмой гипотезы? Это следует  
10 выяснить во-первых.

Во-вторых, каков смысл утверждения, что другое существует, в то время как само единое — нет? Ведь единое должно быть лучше соответствующего ему другого.

В-третьих, почему <Парменид> соотносит в восьмой гипотезе части другого не с единым, а между собой? Какому единому, как он полагает, они не являются другим?

15 В-четвертых, какова природа другого и почему <Парменид> называет его здесь не «другое», а «иное»?

IV,122 В-пятых, какова ипостась изучаемых в восьмой гипотезе действительных предметов, подобная *теньвым наброскам* <sup>(1)</sup> и *сновидениям*? <sup>(2)</sup> Ведь такие определения, очевидно, никак не могут быть даны становящемуся и составному.

5 Наконец, в-шестых, необходимо выяснить, сколько в восьмой гипотезе логических выводов, каковы они и почему располагаются в приведенном порядке.

---

<sup>(1)</sup> Платон. Парменид, 165с7. <sup>(2)</sup> Там же, 164d2.

## VIII.1.6. Шесть ответов

## VIII.1.6.1. Ответ на первый вопрос

*Каков предмет восьмой гипотезы?*

449. Итак, на первый вопрос мы дадим следующий ответ. <Парменид> намеревается рассмотреть другое единому не-сущему — разумеется, другое первого рода, связанное с единым не-сущим также первого рода <sup>1</sup>. Следовательно, другое этому единому не-сущему оказывается таким же, как оно само: единое не-сущее является составным и зримым, стало быть, 10 и другое ему также оказывается составным и зримым. Действительно, Парменид прямо говорит, что рассматриваемое другое является зримым <sup>(1)</sup>, а свидетельством того, что он считает его составным, <является его утверждение, что> оно образует некие скопления и принимает формы, кажущиеся протяженными в пространстве <sup>(2)</sup>. Ведь в виде скоплений может представлять лишь составное, ибо таковыми не могут быть ни материя, ни эйдос сам по себе. Таким образом, какие именно объекты 15 Парменид именует здесь другим? Скорее всего, составные части составного единого. И, дабы не упустить из виду, что речь в комментируемом диалоге идет о началах <sup>2</sup>, давайте подчеркнем: другое представляет собой частные стихии, например те, которые распределены по этносам и полисам и из которых слагаются и рождаются различные живые существа, образующие IV,123 эти этносы; я имею в виду не только животных, но и растения и даже бездушное. Если угодно, такие этносы и полисы в целом будут представлять собой единое не-сущее, а в плане отдельных, атомарных своих составляющих (не тех составляющих, которые представляют собой сущее в настоящий момент времени, а тех, которые вечно возникают и гибнут) они окажутся 5 другим, соответствующим единому не-сущему. В самом деле, и атомы в качестве просто атомов представляют собой некое низшее начало, например меня или тебя и каждой отдельной вещи вообще; таков общий эйдос атомарных объектов.

<sup>(1)</sup> См.: Платон. Парменид, 164d2; d7; 165a3–4; b1. <sup>(2)</sup> См.: Там же, 164d1–3.



## VIII.1.б.2. Ответ на второй вопрос

*Каков смысл утверждения, что другое существует,  
в то время как само единое — нет?*

450. На второй вопрос мы ответим так. Другое действительно существует, но не в качестве самого того, что есть, а лишь как его подобие. Со своей стороны, единое не-сущее, как было сказано <sup>(1)</sup>, состоит из другого и, значит, не является единым. Впрочем, поскольку оно в каком-то смысле обладает обликом единого, оно соотносится с другим себе и словно располагается в сфере другого. Итак, единое не-сущее в каком-то смысле располагается в чине единого, однако как целое оно представляет собой положенное в основу <sup>3</sup>.

## VIII.1.б.3. Ответ на третий вопрос

*Почему Парменид соотносит в восьмой гипотезе части другого не с единым,  
а между собой? Какому единому они не являются другим?*

451. Отвечая на третий вопрос, мы должны отметить следующее. Парменид показывает, что единое, соответствующее природе рассматриваемого здесь другого, есть единое не-сущее. И поскольку такое единое есть единое не-сущее, то есть единое, которого не существует, ясно, что изучаемое другое не может быть другим ему. Однако чему еще могло бы быть другим другое, если единого не существует? Вероятно, части другого являются другими друг другу <sup>(2)</sup>. Однако разве они могли бы быть другими друг другу? Ведь другое стремится быть другим единому. Вероятно, оно и является другим единому не-сущему в той мере, в какой последнее существует, поскольку оно выступает в качестве зримого единого; поэтому в каком-то смысле существует не только другое. Стало быть, метод изучения соответствующих объектов в данном случае заключается в противопоставлении другого как единого и другого как другого. И в начале восьмой гипотезы <Парменид> говорит: «Если единое не существует, какими свойствами должно обладать другое?» <sup>(3)</sup> так, словно он ссылается на единое не-сущее; однако, коль скоро он утверждает, что это единое не-сущее участвует в бытии <sup>(4)</sup>, получается, что оно в каком-то смысле существует, и то же касается рассматриваемого другого. И другое, со своей сторо-

(1) См.: Наст. соч., IV, р. 97.15–16. (2) См.: Платон. Парменид, 164c5–6. (3) Там же, 164b5–6. (4) См.: Там же, 161e3.

ны, полагает <Парменид>, причастно небытию, а значит, оно, как и единое не-сущее, гипостазировано лишь в сфере зримого. Тем не менее другому в полном смысле соответствует бытие, а единому — небытие, поскольку принятый в комментируемом диалоге метод предусматривает выделение обсуждаемых в его рамках гипотез, посвященных единому, по признакам бытия и небытия последнего, а затем рассмотрение следствий, получающихся при принятии того или иного допущения. Стало быть, 15 <Парменид> вовсе не утверждает, что не существует единое сущее, как полагает <Прокл>, он говорит, что не существует единое не-сущее. В самом деле, именно такому единому соответствует изучаемое здесь другое, ибо его части оказываются другими по отношению друг к другу, поскольку соответствующее ему единое оказывается скорее другим, чем единым. Другое будет другим по отношению к нему и как к единому, и как к единому не-сущему, и как к другому; в этих же смыслах оно будет сосуществовать с ним. Ведь единое на этом уровне оказы- 20 вается только предметом фантазии; в каком-то смысле оно представляет собой единое, в каком-то — другое, а в каком-то — единое не-сущее. Единое не-сущее и другое словно перетекают друг в друга. Например, стихии сами состоят из атомов, которым свойственно возникновение и уничтожение, однако и атомы состоят из стихий. Таким образом, и в этом смысле части другого оказываются другими друг другу.

#### VIII.1.б.4. Ответ на четвертый вопрос

*Какова природа другого и почему Парменид называет другое в восьмой гипотезе не «другое», а «иное»?*

452. Четвертый вопрос. Мы уже говорили выше <sup>(1)</sup> и сейчас IV,125 повторим, что слово «другое» отнюдь не означает «иное»; оно не является ссылкой и на простую ипостась, как полагал Лонгин <sup>(2)</sup>. Оно представляет собой всего лишь описание способа существования той или иной ипостаси. Например, слово «прекрасное-в-себе» оказывается ссылкой на такую ипостась прекрасного, которая является архетипической и истинной. Стало быть, все 5 остальные прекрасные вещи оказываются лишь изображениями подлинного прекрасного, а те, которые не являются прекрасными, должны быть иными ему. Кроме того, они будут

<sup>(1)</sup> См.: Наст. соч., III, р. 75.1–18. <sup>(2)</sup> См.: Лонгин, фр. 40 Brisson-Patillon.

- и другими по отношению к прекрасному, потому что иными они становятся в результате нисхождения и обладают инаковостью по отношению к тому, что именуется существующим на самом деле; эта инаковость и соответствует способу бытия их сущности. Поэтому создается впечатление, будто слово «иное» выра-  
 10 жает собой всего лишь связь, в то время как слово «подлинное» представляет собой ссылку на само сущее, с которым сопряжена инаковость. Стремясь учесть последний момент в своем доказательстве, Парменид, похоже, и отождествляет здесь другое и иное <sup>(1)</sup>.

### VIII.1.6.5. Ответ на пятый вопрос

*Какова ипостась изучаемых в восьмой гипотезе действительных предметов?*

453. Далее, на пятый вопрос мы ответим так. Платон, на-  
 15 зывая в восьмой гипотезе чувственно воспринимаемые, или, иначе говоря, подлунные вещи, призрачными и обладающими ложными именами, а также подверженными мириадам изменений, по сути, не говорит ничего нового. В самом деле, разве не такие же черты <ипостаси> становящегося упоминают Сократ  
 20 в «Теэтете» <sup>4</sup> и «Федоне» <sup>5</sup>, да и во многих других диалогах, элей-  
 IV,126 ский гость <sup>6</sup>, а также Тимей <sup>7</sup>. Далее, разве теологи не сообщают нам о демиургах вещей в нашем мире как о составляющихся и распадающихся призраках? Разве Дионис, по их мнению, не представляет собой нечто кажущееся, но на деле не существующее? <sup>8</sup> И разве сами боги <sup>9</sup> не описывают те же качества зримого космоса в своих оракулах?

- 5 *Вниз никогда не смотри — в чернотой отливающий космос:  
 Вечная там распростерлась, лишенная формы и вида,  
 Все помрачившая, грязная, тщетная призраков власть,  
 Та глубина, что крута и неровна, в ущербном движеньи  
 Вечной невесте незримо подобна — бездушна и пуста* <sup>(2)</sup>.

- 10 Действительно, Парменид приходит к тем же выводам. Он называет зримые вещи бессильными призраками, подобными видениям, приходящим к нам во сне <sup>(3)</sup>, на самом деле неотчетливым, появляющимся на короткий миг, словно нимфы,

(1) См.: Платон. Парменид, 164b8–c1. (2) Халдейские оракулы, фр. 163.

(3) См.: Платон. Парменид, 164d1–4.

и прибегающим к искусственным прикрасам за недостатком собственной красоты <sup>(1)</sup>.

### VIII.1.б.6. Ответ на шестой вопрос

Сколько в восьмой гипотезе логических выводов, каковы они и почему располагаются в приведенном порядке?

454. Наконец, на шестой вопрос можно дать вот какой ответ. <Парменид> делает следующие логические выводы: [1] час- 15  
ти другого являются другим по отношению друг к другу, то  
есть в каждом отдельном скоплении другого имеется много дру-  
гих, ибо любое скопление другого есть многое <sup>(2)</sup>; [2] другое есть  
единое и многое, поскольку существует одно скопление другого IV,127  
и много таких скоплений; [3] в чине другого по видимости рас-  
полагается число <sup>(3)</sup>; [4] другое есть равное и неравное <sup>(4)</sup>; [5] дру-  
гое есть ограниченное пределом и беспредельное <sup>(5)</sup>; [6] другое  
есть подобное и неподобное <sup>(6)</sup>; [7] другое есть тождественное  
и иное <sup>(7)</sup>; [8] другое есть движущееся и покоящееся <sup>(8)</sup>; [9] на- 5  
конец, другое есть возникающее и уничтожающееся и не возника-  
ющее и не уничтожающееся <sup>(9)</sup>. Итак, всего в восьмой гипотезе  
девять логических выводов. Тот факт, что <Парменид> неодно-  
кратно возвращается к обсуждению каждого из них и что их  
рассмотрение скомкано, отчетливо указывает на общую неупо-  
рядоченность, свойственную рожденным и подверженным ги-  
бели вещам.

### VIII.2. Рассмотрение хода рассуждений по тексту диалога

Давайте теперь вкратце рассмотрим текст. Другое должно 10  
существовать <sup>(10)</sup>. Действительно, если бы не было ни единого,  
ни другого ему, не могло бы существовать ничего. И если другое  
существует, то оно, разумеется, оказывается иным, ибо, подоб-  
но тому как иное должно быть иным иному, другое, по нашему  
мнению, есть другое другому <sup>(11)</sup>; на том основании, что на-  
званные понятия соотносятся между собой описанным образом,

<sup>(1)</sup> Платон. Федр, 239d1–2. <sup>(2)</sup> См.: Платон. Парменид, 163d3. <sup>(3)</sup> См.: Там же, 164d8–e1. <sup>(4)</sup> См.: Там же, 165a1–5. <sup>(5)</sup> См.: Там же, 165c3–4. <sup>(6)</sup> См.: Там же, 165c6. <sup>(7)</sup> См.: Там же, 165d5. <sup>(8)</sup> См.: Там же, 165d6–7. <sup>(9)</sup> См.: Там же, 165d7–8. <sup>(10)</sup> См.: Там же, 164b5–6. <sup>(11)</sup> См.: Там же, 164b8–c2.

- 15 <Парменид> делает вывод, что другое является иным. Далее, в предшествующих гипотезах мы исходили из того, что другое есть другое единому. Однако единого не существует, ибо то, что, казалось бы, является единым, в действительности представляет собой другое. Составное единое, которое <Парменид> называет одним скоплением <sup>(1)</sup>, оказывается множеством и другим. Следовательно, другое есть другое другому, то есть части другого являются другим друг другу. Следует лишь уточнить, что в данном случае <Парменид> понимает другое как разделенное,
- 20 но можно считать его и собранным в одно скопление, которое мы именуем единым не-сущим и зримым единым <sup>(2)</sup>. *«Даже если кто-нибудь возьмет кажущееся самым малым, то и оно, только что представлявшееся одним, вдруг, словно во сне, станет*
- IV,128 *многим»* <sup>(3)</sup>. Стало быть, здесь мы имеем дело со зримым единым, с составным, с единым не-сущим. <Парменид> поясняет: *«Итак, будет существовать множество скоплений, и каждое из них станет казаться единым, на самом деле единым не будучи, поскольку единого не существует»* <sup>(4)</sup>. Следовательно, нельзя думать, будто единое не-сущее представляет собой единую природу: каждое скопление есть единое не-сущее и его части оказываются другими по отношению к нему. И может быть, любой эйдос здесь является скоплением, слагающимся из многих атомов, коль скоро применительно к некоторым из них образование составного приводит не к соединению, а к расторжению, например, когда человек вообще составляется из атомарных людей.

- Затем <Парменид> формулирует представление о зримом
- 10 числе, за которым идут и все остальные зримые эйдосы: малое, великое, равное. Кроме того, <он утверждает, что> части другого существуют отдельно друг от друга; значит, другое есть ограниченное пределом. Однако каждое скопление делимо до бесконечности; стало быть, другое является беспредельным, поскольку у него нет ни начала, ни середины, ни конца.
- 15 Следовательно, каждое скопление должно быть единым и многим: многим потому, что оно может делиться до бесконечности, а единым — поскольку любому составному-скоплению должен быть положен предел.

Далее, другое оказывается иным и тождественным, вернее, не иным, а *отличным* — *благодаря впечатлению, что оно есть*

(1) См.: Платон. Парменид, 164d1. (2) См.: Там же, 164c2–d8. (3) Там же, 164d1–3. (4) Там же, 164d6–8.

иное<sup>(1)</sup>. Таким образом, другое есть отличное; такая характеристика, как мы говорили при обсуждении шестой гипотезы<sup>(2)</sup>, 20 является важным признаком зримой инаковости.

Отдельные скопления должны и соприкасаться, и существовать отдельно друг от друга<sup>(3)</sup>. <Парменид> отнюдь не случайно вспомнил здесь о соприкосновении. Он упомянул IV,129 о нем, чтобы никто не мог утверждать, будто тела не снабжены порами и им свойственна полная непроницаемость; кроме того, он показывает, что отдельные скопления представляют собой отнюдь не единства меньших скоплений, а просто их совокупности; эти меньшие скопления, по мнению Тимея, сами по себе 5 невидимы из-за своей малости<sup>(4)</sup>. Упомянул о соприкосновении <Парменид> еще и с той целью, чтобы подчеркнуть: скопления не могут приводить друг в друга в отличие от нематериальных объектов, напротив, сталкиваясь, они отскакивают друг от друга и уступают друг другу место. Помимо этого, скопления только представляются движущимися и покоящимися, поскольку их движение и покой, как и любые другие состояния, в которых 10 они могли бы находиться, не являются истинными. В самом деле, их движение представляет собой вечное течение, а поскольку они пребывают в таком течении, они в каком-то смысле покоятся.



<sup>(1)</sup> Платон. Парменид, 165d1–2. <sup>(2)</sup> См.: Наст. соч., IV, р. 106.19–107.5.

<sup>(3)</sup> Платон. Парменид, 165d5–6. <sup>(4)</sup> См.: Платон. Тимей, 83d1–3.



# IX

## О ДЕВЯТОЙ ГИПОТЕЗЕ («ПАРМЕНИД», 165Е2–166С5)

### IX.1. Четыре вопроса и ответа

#### *IX.1.а. Перечень вопросов*

455. Во-первых, необходимо ответить на вопрос, каков предмет девятой гипотезы.

Во-вторых, почему <Парменид> называет здесь другим то, что на самом деле представляет собой ничто?

15 В-третьих, к какому объекту относятся апофатические определения в девятой гипотезе и какая природа в них отрицается?

IV,130 В-четвертых, что́ следует сказать по поводу логических выводов, которые делает <Парменид>?

#### *IX.1.б. Четыре ответа*

##### *IX.1.б.1. Ответ на первый вопрос*

*Каков предмет девятой гипотезы?*

456. Итак, на первый вопрос необходимо дать следующий ответ. <Парменид> намеревается выяснить, в каком положении находится другое единому, существование которого отрицалось в седьмой гипотезе. В самом деле, он утверждает, что, поскольку единое, рассматриваемое в этой седьмой гипотезе, не могло бы существовать как единое, ему нельзя приписать ни одного предиката, который можно было бы применить к единому: оно не является ни тождественным, ни иным, ни движущимся, ни покоящимся и так далее; оно не содержит в себе причины

соответствующих свойств. Однако, может быть, другое единому могло бы участвовать в названных свойствах и каждое соответствующее состояние могло бы быть присуще ему либо на самом деле, либо как некое зримое качество (подобно тому как обладало ими другое в восьмой гипотезе)? Итак, <Пармениду> 10  
предстоит показать, что другое также не способно обладать упомянутыми свойствами.

### IX.1.б.2. Ответ на второй вопрос

*Почему в девятой гипотезе другим именуется то,  
что на самом деле есть ничто?*

457. На второй вопрос мы ответим так. Слово «другое» используется здесь лишь потому, что того требует порядок, в котором рассматриваются гипотезы; оно не имеет смысла, который обычно вкладывается в это слово. <Парменид> показывает, что данное другое не является даже и другим, поскольку нет того, другим чему оно могло бы быть; значит, оно не существует и само по себе.

### IX.1.б.3. Ответ на третий вопрос

*К какому объекту относятся апофатические определения  
девятой гипотезы и какая природа в них отрицается?*

458. Далее, на третий вопрос необходимо дать вот какой IV,131  
ответ. Поскольку никоим-образом-не-сущее<sup>1</sup> не является ни каким-то определенным единым в строгом смысле этого слова, ни зримым единым, ни другим как таковым, ни зримым другим (что оно не есть единое, было доказано в седьмой гипотезе, а что оно не может быть другим, <Парменид> показывает сейчас, в девятой), значит, апофатические определения, которые здесь даются, посвящены отрицанию возможности существования другого. И подобно тому как объект, рассматриваемый в седьмой гипотезе, как было признано, не является ни одним <единым> вообще, но в первую очередь последним, которое в каком-то смысле все-таки оказывается существующим<sup>2</sup>, 5  
точно так же объект девятой отвергает бытие любым другим, но в первую очередь тем, которое рассматривалось в восьмой гипотезе; в этой девятой гипотезе доказывается, что упоминаемое в ней другое не может существовать прежде всего в качестве зримого объекта.



## IX.1.6.4. Ответ на четвертый вопрос

Каковы логические выводы девятой гипотезы?

459. Наконец, на четвертый вопрос мы ответим так. В-первых, <Парменид> делает логический вывод, что изучаемое  
 10 другое не является и не кажется ни единым, ни многим <sup>(1)</sup>. Из этого, как мы говорили <sup>(2)</sup>, явствует, что он противопоставляет зримому другому зримое единое не-сущее <sup>3</sup>. <Во-вторых, Парменид> показывает: утверждение, что другое не будет зримым единым или многим <sup>(3)</sup>, означает, что оно не может служить  
 15 предметом мнения <и фантазии> <sup>(4)</sup>. Значит, изучавшиеся выше зримые единое и другое могут служить их объектами, и стало быть, они представляют собой нечто чувственно воспринимаемое (ибо Платон часто называет ощущение фантазией; так он поступает, например, в «Теэтете» <sup>(5)</sup>, да и в других диалогах); будучи чувственно воспринимаемым, служащим предметом  
 20 мнния, они, очевидно, есть не что иное, как составное. В-третьих, <Парменид> делает тот логический вывод, что другое не является ни подобным, ни неподобным <sup>(6)</sup>, в-четвертых, тот, что другое не есть ни тождественное, ни иное <sup>(7)</sup>, и, в-пятых, тот, что другое не может быть ни соприкасающимся, не обособленным <sup>(8)</sup>. В заключение он констатирует, что необходимо отрицать применимость к рассматриваемому объекту всех вообще возможных предикатов <sup>(9)</sup>.

IV,132 Итак, два первых апофатических определения, которые гласят, что рассматриваемый объект не существует в действительности и не является зримым, всецело отграничивают этот объект от природы другого: как от зримого другого, изучавшегося в восьмой гипотезе, так и от другого всех остальных видов, исследовавшегося в предшествующих гипотезах. Три оставшихся логических вывода оказываются противоположными тем, которые были сделаны в рамках восьмой гипотезы. Например, в последней упомянутой гипотезе <Парменид> приходил к заключению, что другое оказывается соприкасающимся и обособленным <sup>(10)</sup>. Далее, утверждает он, рассматриваемый объект не является предметом мнения; он приходит вот к какому выводу:

<sup>(1)</sup> См.: Платон. Парменид, 165e8–166a1. <sup>(2)</sup> См.: Наст. соч., IV, р. 94.1–3.

<sup>(3)</sup> См.: Платон. Парменид, 165e8–166a1. <sup>(4)</sup> См.: Там же, 166a4–5. <sup>(5)</sup> См.: Платон. Теэтет, 152c1. <sup>(6)</sup> См.: Платон. Парменид, 166b3–4. <sup>(7)</sup> См.: Там же, 166b4–5. <sup>(8)</sup> См.: Там же, 166b5. <sup>(9)</sup> См.: Там же, 166b7–c2. <sup>(10)</sup> См.: Там же, 165d5–6.

П а р м е н и д. Следовательно, если единое не существует, другое не является на самом деле и не представляется во мнении ни единым, ни многим.

А р и с т о т е л ь. Похоже, нет.

П а р м е н и д. А значит, и ни подобным, ни неподобным<sup>(1)</sup>.

Разумеется, в последней фразе <Парменид> просто опустил слова «является на самом деле» и «представляется во мнении». Предикаты «соприкосновение» и «несоприкосновение» <Парменид> впервые приписал другому только в восьмой гипотезе. Заметим, что сейчас он придал катафатическую форму предикату «несоприкосновение», назвав его «обособленность»; так же он поступал и в восьмой гипотезе. Впрочем, и во второй гипотезе <Парменид> называл несоприкосновение отдельным существованием<sup>(2)</sup>, то есть и там он рассматривал данный предикат не как апофатический, а как катафатический.

## IX.2. Рассмотрение хода рассуждений по тексту диалога

460. Осталось еще взглянуть, не нуждаются ли в каких-то пояснениях текст и используемые <Парменидом> эпихеремы. Итак, как того требует принятый в комментируемом диалоге метод, <Парменид> последний раз формулирует исходную посылку: «Если единого не существует, то чем должно быть другое?»<sup>(3)</sup> Он не задает вопрос: «Какими свойствами должно обладать другое?», ибо рассматриваемый объект не будет обладать или не обладать какими-либо свойствами. Но, поскольку он именуется другим единому, он не будет единым. Однако он не может быть и многим, ибо там, где располагается многое, разумеется, должно присутствовать и единое, поскольку предикаты «единое» и «многое» образуют одну антитезу.

П а р м е н и д. <Кроме того, оно> не может быть и зримым <единым и многим>.

А р и с т о т е л ь. Почему?

П а р м е н и д. Потому что другое никогда не обладает какой-либо общностью ни с чем из

<sup>(1)</sup> Платон. Парменид, 166b2–4. <sup>(2)</sup> См.: Там же, 149a4–6. <sup>(3)</sup> Там же, 165e2–3.

*не-сущего и ничто из не-сущего не имеет отношения ни к чему из другого; к тому же у несуществующего нет ни одной части* <sup>(1)</sup>.

Почему Парменид дает такое определение? Вероятно, потому, что другое (я имею в виду не рассматриваемое другое, поскольку его <Парменид> называет сейчас не-сущим, а другое, которое существует) можно увидеть и о нем можно высказать мнение; поэтому оно, как утверждает <Парменид>, *никогда не обладает никакой общностью ни с чем из не-сущего*; то же касается и видимого и видящего, а также предмета мнения и того, кто это мнение высказывает, ведь такие пары объектов всегда образуют некие общности. В сознании человека, придерживающегося того или иного мнения, разумеется, должен присутствовать некий смазанный образ объекта, которому посвящено его мнение; но разве мог бы располагаться в сущем образ не-сущего, каковым <Парменид> как раз и называет сейчас другое, свойством которого является небытие?

Следует отметить еще вот какой момент. В комментируемом диалоге <Парменид> иногда использует слово «другое» в общепринятом смысле, не имея в виду другое единому, противопоставляемое ему в рамках, очерченных используемым здесь методом. Так он поступает, например, когда называет то же самое другим отличным от него, а умопостигаемое — другим чувственно воспринимаемому, хотя чувственно воспринимаемое и является другим в собственном смысле этого слова, а умопостигаемое, строго говоря, оказывается только самим умопостигаемым. Например, именно такой смысл я придаю слову «другое», когда говорю, что во втором определении шестой гипотезы <sup>4</sup> мы называем единое не-сущее иным другому <sup>(2)</sup>. Другим я называю здесь единые, рассмотренные выше, с которыми сопоставляется единое не-сущее, которое оказывается иным самому единому и всем упоминавшимся ранее генадам <sup>(3)</sup>. В самом деле, именно такого мнения мы придерживаемся по данному поводу.

Поэтому возникает вопрос, не придает ли <Парменид> слову «другое» и в данном случае только что описанный смысл? Или лучше придерживаться мнения, что рассматриваемое сейчас другое относится к сфере не-сущего, так как оно является другим по отношению к ничто? Если придерживаться последнего

(1) Платон. Парменид, 165e8–166a4. (2) См.: Наст. соч., IV, р. 91.9–93.8.

(3) См.: Там же, IV, р. 90.12–21.

толкования, получится, что, будучи не-сущим, другое не станет обладать общностью с чем-либо среди сущего; никакая его часть не станет присутствовать и в чем-либо из не-сущего, ибо противоположного другому, например, единого или следующих за ним <генад>, не будет. Поэтому ни одного предиката среди тех, которые <Парменид> приписывал другому иных видов<sup>5</sup>, объекту, рассматриваемому сейчас, приписать нельзя. *Стало быть, и мнения о не-сущем у другого не будет* <sup>10</sup> <sup>(1)</sup>, ибо о не-сущем, разумеется, нельзя иметь какого-либо мнения. Однако, может быть, лучше последовать первому подходу. В самом деле, о его правильности свидетельствует вот такая фраза: *«И не-сущее никоим образом не предстает во мнении другого»* <sup>(2)</sup>. <Парменид> здесь, очевидно, имеет в виду другое, отличающееся от рассматриваемого сейчас, ибо последнее каким-либо мнением обладать не может, поскольку оно не существует. Впрочем, возможно, он имеет в виду, что исследуемое сейчас другое не может быть предметом мнения (ибо о не-сущем не может быть мнения, которое должно было бы иметься, если бы оно оказалось предметом мнения для другого, самого являющегося предметом мнения) и оно само не способно обладать каким-либо мнением (так как не-сущее не может быть предметом мнения для другого). И мне кажется, <Парменид> считает тезис, что не-сущее не является предметом мнения для другого и у другого нет какого-либо мнения о нем, опирающийся на утверждение, что сущему не может быть свойственна какая-либо общность с не-сущим, а не-сущему — общность с сущим, своего рода лемматием<sup>6</sup>. После того как он дал такое предварительное определение, ему оставалось лишь сделать вывод, что рассматриваемое другое, поскольку единого не существует, не могло бы даже во мнении показаться единым, так как оно есть не-единое (ибо не-сущее и во мнении не могло бы представляться тем, чем оно не является). Не будет другое и многим, *ведь без единого многое быть предметом мнения не может* <sup>(3)</sup>; причем не только во мнении, но и в действительности. Следовательно, оно не будет фигурировать во мнении ни в качестве единого, ни в качестве многого. Значит, оно не могло бы быть и зримым единым и многим, что и требовалось доказать.

*«Итак, сказав в общем: если единого не существует, то ничего не существует, правы ли мы будем?»* <sup>(4)</sup> Эти слова <sup>10</sup>

<sup>(1)</sup> Платон. Парменид, 166a4–5. <sup>(2)</sup> Там же, 166a5–6. <sup>(3)</sup> См.: Там же, 166b1–2.

<sup>(4)</sup> См.: Там же, 166b7–c2.

представляют собой общий вывод отнюдь не из всех четырех гипотез, <в основу которых положен тезис о несуществовании единого,> как полагает <Прокл> (ибо не все эти гипотезы приходят к невозможным результатам), а только из двух, в которых посылка, что единого не существует, подразумевает его полное отрицание; им-то и соответствует вывод, что ничего не существует.



*«Апории, связанные с „Парменидом” Платона и их разрешение»  
Дамаския Диадокха в сопоставлении с комментарием  
Философа к этому диалогу<sup>7</sup>*

**КОНЕЦ**

# ПРИЛОЖЕНИЯ







А. Ю. Лукомский

**КОММЕНТАРИЙ ДАМАСКИЯ  
И ТРАДИЦИЯ НЕОПЛАТОНИЧЕСКОЙ ЭКЗЕГЕЗЫ  
ДИАЛОГА ПЛАТОНА «ПАРМЕНИД»**

*1. Место комментария Дамаския в традиции  
неоплатонической экзегезы диалога Платона «Парменид»*

Специфической особенностью неоплатонизма, обусловившей принципиальную новизну данного направления в античной философии, возникшего в III в. н. э., была прежде всего формулировка развернутой метафизической системы. Попытки «систематизировать» платонизм предпринимались и ранее — можно вспомнить, например, «Учебник платоновской философии» Альбина или анонимные «Пролегомены к платоновской философии». Однако «систематизация» учения Платона до Платина была чисто «школьной», она не ставила своей целью описание метафизических истин во всех значимых их взаимосвязях. Философия основателя Академии по аналогии со стоическим или эпикурейским учением просто представлялась как сумма отдельных философских дисциплин, таких как логика, физика или этика. При этом его диалоги более или менее произвольно связывались с одной из перечисленных дисциплин, а выявление метафизической сути отдельных изучаемых в них положений и обоснование их идейной взаимосвязи целью не ставились. Данный подход доминировал во времена так называемого среднего платонизма (I в. до н. э.—II в. н. э.).

Итак, рождение неоплатонизма теснейшим образом связано с первой попыткой выработать непротиворечивую платоническую метафизическую систему, которая была сделана Плотинем. В дальнейшем эта система благодаря усилиям различных философов претерпела значительную трансформацию; в законченной форме мы видим ее изложение в произведениях Сириана, Прокла и Дамаския. И первое, что было сделано создателем



неоплатонизма (или даже его учителем Аммонием Саккасом), — устранение (не опровержение, а именно отказ от использования) традиционных для среднего платонизма схем толкования учения Платона. Мы не встретим в трудах Плотина и его последователей рассмотрения, скажем, политических или этических взглядов основателя Академии. Доминирующую роль в их произведениях играет метафизика <sup>1</sup>, дополненная логикой и теологией; другие аспекты платонического учения (такие как символическое толкование, мистика и теургия) для Плотина и его последователей менее значимы, какую бы роль им ни придавали в дальнейшем исследователи неоплатонической философии.

Таким образом, специфическая черта неоплатонизма — наличие строгой метафизической системы, описывающей структуру универсума. И ее основа — диалог Платона «Парменид», точнее, та его часть, которая посвящена рассмотрению так называемых гипотез <sup>2</sup>. Именно этот текст открывает возможности для описания любых объектов в рамках универсума при посредстве представленных в нем апофатических и катафатических предикатов. Впрочем, неоплатоническая метафизическая интерпретация «Парменида» была в истории платонизма отнюдь не первой. Прокл в своем «Комментарии к „Пармениду“» (I, 630.17–645.9) рассматривает известные ему попытки осмыслить содержание диалога. Первой из них было принадлежащее Фрасиллу учение, согласно которому «Парменид» является чисто логическим диалогом. По мнению некоторых его последователей, цель Платона в рассматриваемом диалоге состояла в опровержении взглядов Зенона. Стало быть, «Парменид»

---

<sup>1</sup> Под метафизическим толкованием мы понимаем то, что неоплатоники называли изучением действительных предметов (*tá práγmata*), каковыми следует считать прежде всего объекты реального (т. е. умопостигаемого) мира; объекты чувственно воспринимаемого мира, именуемого в платонизме сферой становления, в некотором отношении (в плане их участия в умопостигаемом) можно также считать действительными предметами. Мы оставляем за скобками вопрос о том, является ли неоплатоническая метафизическая система адекватным выражением взглядов самого Платона: хотя положительный ответ и напрашивается, его обоснование явно выходит за рамки настоящей статьи.

<sup>2</sup> Сразу оговоримся, что мы следуем в своем изложении неоплатоническому подходу к разбиению заключительной части диалога «Парменид» на гипотезы, в согласии с которым они выделяются на основании особенностей текста и логических акцентов, расставляемых в нем Платоном. При таком подходе необходимо прийти к выводу, что «Парменид» содержит девять гипотез, а не восемь, как обычно принято считать в настоящее время; последняя точка зрения представляется нам недостаточно аргументированной.

следует относить к числу его «эленктических» диалогов, посвященных опровержению взглядов тех или иных философов. Другая возможная интерпретация диалога — он представляет собой исследование самой логики, а значит, посвящен выработке логического метода, обеспечивающего познание сущих, сопровождающееся упражнением в применении этого метода.

Оба подхода Прокл признает неверными. Он утверждает, что «Парменид» посвящен действительным предметам и, следовательно, является не логическим, а метафизическим произведением. Согласно исторически первому метафизическому толкованию, которое упоминает философ, диалог посвящен изучению сущих. Такой точки зрения придерживался, например, Ориген Платоник. Однако, по мнению Прокла, очевидно, что в «Пармениде» рассматриваются и объекты, которые едва ли можно считать сущими. Так, в заключение первой гипотезы Платон констатирует, что единое не может быть сущим ни в каком возможном смысле. Поэтому предметом диалога следует считать не сущее и не единое сущее, а возникновение (или, иначе говоря, эманацию) сущих (и не-сущих, являющихся таковыми только в некотором отношении), т. е. всей совокупности объектов реального (заметим — не только чувственно воспринимаемого, но и умопостигаемого) мира, от первого начала. Такое первое начало вследствие слабости нашей способности к выражению сверхчувственного и сверхумного опыта мы называем самым (или сверхсущностным) единым; Дамаский предпочитает называть его неизреченным. Итак, предмет «Парменида» — эманация всех объектов универсума за пределы неизреченного. Понятно, что данное определение можно трактовать весьма широко, однако в позднем неоплатонизме общепринятой считалась интерпретация, принадлежащая Сириану, главе Афинской школы неоплатонизма, учителю Прокла, который придерживался теологического толкования диалога: все логические выводы второй гипотезы соответствуют тем или иным божественным чинам; за ними идут все остальные объекты универсума, а впереди них располагается сверхсущностное единое, которое, как показывает Прокл, есть первый бог.

Именно этой традиции следует в своем «Комментарии к „Пармениду“» Дамаский, по крайней мере, в интерпретации положительных гипотез, исходящих из предположения о существовании единого. Первую гипотезу он соотносит с первым богом, самым единым, или неизреченным, вторую — со всей совокупностью богов, третью — с частными душами, четвертую —

с материальными эйдосами, а пятую — с материей в строгом смысле этого слова. Однако взгляды Дамаския в этой части несколько отличаются от воззрений Прокла и Сириана, соотносивших с последними логическими выводами второй гипотезы божественную (и в том числе душевную и телесную) сущность, в то время как Дамаский считал, что и эти выводы описывают определенные божественные чины (точнее, подлунных богов), а божественная сущность в той или иной мере затрагивается во всех логических выводах данной гипотезы.

Значительная новизна учения Дамаския состоит в его интерпретации отрицательных гипотез (исходящих из утверждения о небытии единого). В то время как Сириан и Прокл считали, что эти гипотезы заведомо приводят к абсурдным выводам, философ, следуя традиции «Софиста», где Платон подчеркивал, что сфера не-сущего по размерам и достоинству ничуть не меньше сферы сущего, утверждает, что две из этих гипотез (шестая и восьмая) посвящены-таки действительным предметам, а значит, и началам. Эти гипотезы соответствуют атомарному, или составному, образуемому из материи и материального эйдоса; они описывают все объекты нашего мира, которым свойственны лишь зримые, кажущиеся бытие и единство, обусловленные возможностью их познания. И только две гипотезы (седьмая и девятая) завершаются абсурдными выводами; рассуждение здесь вступает в сферу абсолютно не-сущего, в область пустоты, и, по сути, само вынуждено признать собственную невозможность. И главным объектом, отрицаемым в этих гипотезах, оказывается не подлинное единое и не единое сущее, а атомарное, или составное, зримое единое не-сущее.

## *2. Комментарий Дамаския к «Пармениду» и его трактат «О первых началах»*

В единственной дошедшей до нас рукописи трактата Дамаския «О первых началах» и его комментария к диалогу Платона «Парменид» (Codex Marcianus gr. 246 Z, третья четверть IX века) первый текст располагается на листах 1–210, а второй — на листах 216–435. Между ними вставлены пять пустых листов; при этом нельзя считать, что утраченная часть текста была именно такого размера. Действительно, трактат «О первых началах» обрывается в начале раздела, посвященного сопричастности, а в «Комментарии к „Пармениду“» недостает по

меньшей мере всего комментария к первой гипотезе и начала комментария ко второй. Значит, число пропущенных страниц куда больше.

Объединение двух текстов Дамаския в одной рукописи подтолкнуло некоторых филологов, таких как Л. А. Муратори, Дж.-Ч. Вольф, Дж. Брукер, Дж. Копп, С.-Е. Руэлл к выводу, что мы имеем дело с одним большим произведением<sup>1</sup>, в то время как Дж. Ириарте, Дж. Морелли, И. Хардт, Е. Хайтц, В. Кролл придерживались мнения, что эта рукопись содержит два различных произведения. Руэлл издал их в виде одной книги. Имея в своем распоряжении его издание под общим заголовком «О первых началах», российские филологи и историки философии ненароком стали приверженцами первой точки зрения. Между тем в своей статье, предваряющей последнее издание трактата «О первых началах», Л. Г. Вестеринк привел неопровержимые доводы в пользу второго предположения<sup>2</sup>: существования двух разных произведений, которые переписчик объединил в одной рукописи. Вот основные аргументы Вестеринка.

1) В первой части рукописи тетради не пронумерованы, в то время как во второй они пронумерованы от β до κθ (листы 216–433); отсутствующая тетрадь α соответствует пустым листам. Появление новой нумерации, по мнению Вестеринка, означает, что у переписчика имелись две различные исходные рукописи, каждой из которых соответствовала своя нумерация страниц и тетрадей.

2) В начале рукописи мы видим заголовок: «Δαμασκίου διαδόχου ἀπορίαι καὶ λύσεις περὶ τῶν πρώτων ἀρχῶν» (Дамаския Диадоха апории, связанные с первыми началами, и их разрешение). Последняя фраза в рукописи такова: «Δαμασκίου διαδόχου εἰς τὸν Πλάτωνος Παρμενίδην ἀπορίαι καὶ ἐπὶ λύσεις ἀντιπαρτεϊνόμεναι τοῖς εἰς αὐτὸν ὑπομνήμασιν τοῦ φιλοσόφου» (Дамаския Диадоха апории, связанные с «Парменидом» Платона, и их разрешение в сопоставлении с комментарием Философа к этому диалогу). Очевидно, в оригинале здесь был повторен заголовок всего сочинения, утраченный в источнике,

<sup>1</sup> См.: Ruelle C. E. Le philosophe Damascius. Paris, 1861. P. 21–27; Damascius. Son traité des premiers principes // Archiv. f. Geschichte d. Philos., 3, 1890. P. 379–388.

<sup>2</sup> См.: Westerink L. G. The Greek Commentaries on Plato's *Phaedo*. Vol. II. Damascius. Amsterdam 1977. Introd. P. 9–10; Damascius. Traité des premiers principes. Paris, 1986. T. I. P. LVI–CXV.

которым пользовался переписчик. Но этот заголовок отличается от фигурирующего в начале рукописи. Отметим еще, что Философом Дамаский именует здесь Прокла (таково было его прозвище в Афинской школе), и маловероятно, чтобы данный пассаж мог вставить позднейший переписчик рукописи; поэтому процитированный текст является аутентичным и его можно считать заголовком другого произведения, отличного от трактата «О первых началах».

3) Содержание двух частей рукописи резко отличается. Первая часть представляет собой чисто спекулятивный философский трактат, в котором обсуждаются первые принципы: неизреченное, или единое, предшествующее всему, всеединое, объединенное, рассматриваются основы триадического устройства универсума. Цель Дамаския состоит в выявлении оснований эманации, приводящей к возникновению всей совокупности действительных предметов. При этом он не комментирует текст «Парменида», хотя и полагает его в основу своих рассуждений наряду с теологическими, в особенности с халдейскими и орфическими источниками.

Напротив, во второй части мы встречаемся с обсуждением вопросов, возникающих при синхронном чтении текста «Парменида» и комментария к нему, принадлежащего перу Прокла. Рассуждения Дамаския всегда строятся по одной и той же схеме: сначала он формулирует обсуждаемые вопросы, а затем дает на них ответы. Большая часть его рассмотрения посвящена теории, а меньшая — тексту (λέξις). Рассуждения как первого, так и второго рода предполагают постоянное прямое или косвенное цитирование текстов Платона и Прокла. Жанр, в котором выдержана эта часть рукописи, можно определить как комментарий в строгом смысле данного слова, каким он был в неоплатонических школах Афин и Александрии.

4) Во второй части рукописи Дамаский постоянно ссылается на взгляды и рассуждения Прокла, пусть и не называя его по имени. Он 50 раз говорит о нем «αὐτός» («он»), 68 — «φησὶ» («он утверждает»); 3 раза Дамаский использует слово «ἐξηγητής» («комментатор»). В первой части такие вокабулы, заменяющие имя «Прокл», не встречаются.

Комбе во вступительной статье к «Комментарию к „Пармениду“» Дамаския приводит ряд дополнительных доводов в пользу мнения Вестеринка<sup>1</sup>. Во-первых, он находит в первой части

<sup>1</sup> См.: *Damascius. Commentaire du Parménide de Platon*. Т. 1. Р. XXII-XXVII.

рукописи (в трактате «О первых началах») прямую ссылку на «Комментарий к „Пармениду“». Дамаский говорит, что в первой гипотезе «Парменида» Платон, казалось бы, утверждает, что единое полностью лишено бытия. Однако это не так, поскольку невозможность познать его скорее означает, что оно неизреченно; впрочем, эти вопросы, заканчивает он, было бы уместнее объяснить в другом произведении<sup>1</sup>. Слова «в другом произведении» (ἐν ἄλλοις) Комбе считает ссылкой на «Комментарий к „Пармениду“», поскольку как раз в этом «другом произведении» Дамаский должен был бы рассмотреть суть апофатических определений, даваемых Платоном единому в первой гипотезе (но мы не можем найти тому подтверждений: данная часть комментария до нас не дошла).

Во-вторых, Комбе утверждает, что, если мы проанализируем тексты трактата «О первых началах» и «Комментария к „Пармениду“», мы можем обнаружить, что названные сочинения Дамаский писал одновременно, хотя и с некоторым временным сдвигом. Так, сформулировав и на протяжении большого отрезка текста детально разрабатывая учение об объединенном (т. е. о едином сущем) как о единичном и как о сущностном<sup>2</sup>, Дамаский переходит к гипотезе о скрытой инаковости как о связующем звене, позволяющем единому сущему быть причиной и единичного, и сущностного числа<sup>3</sup>. Рассматривая первый чин умопостигаемо-умного, где уже имеется явная инаковость между единым и сущим, он утверждает, что выше он говорил о двойственности бытия сущего и единого, однако ныне он меняет свое мнение и считает это бытие одним и тем же; при таком подходе мысль Платона выражается более точно. Поэтому он отвергает учение Сириана и Прокла о несущем и несомом, о сущем как о колеснице единого, которого он придерживался выше; ниже он прямо говорит о своем несогласии с этим учением<sup>4</sup>. Между тем в начале «Комментария к „Пармениду“» Дамаский демонстрирует свою приверженность данному учению и рассматривает умопостигаемое в терминах несущего и несомого<sup>5</sup>. На этом основании Комбе делает вывод, что «Комментарий к „Пармениду“» был начат до того момента, когда трактат «О первых началах» был дописан хотя бы до середины.

<sup>1</sup> «О первых началах», II, р. 11.14–17.

<sup>2</sup> Там же, I, р. 66.5–6; р. 73.5; р. 107.8; II, р. 56.7; р. 62.23.

<sup>3</sup> Там же, II, р. 88.1–97.7.

<sup>4</sup> Там же, III, р. 59.21–22; р. 126.14–127.2.

<sup>5</sup> «Комментарий к „Пармениду“», I, р. 4.10–13.

Другое основание для уточнения порядка написания трактата «О первых началах» и «Комментария к „Пармениду“» Комбе видит в изменении точки зрения Дамаския в учении о душе. В большей части своего трактата <sup>1</sup> философ следует учению Сириана и Прокла <sup>2</sup>, суть которого состоит в том, что частная душа по своей сущности является вечной и неизменной, а в отношении энергии — временной и изменчивой. Однако затем он меняет свое мнение: он отказывается от взглядов «философов» (Сириана и Прокла) и утверждает, что сущность души как раз и состоит в ее периодических переходах из сферы сущего в область становления и обратно. При этом он говорит, что данное положение он уже доказал в своем «Комментарии к „Тимею“» (не дошедшем до нас). Упоминает он и о «других» произведениях, в которых он давал пояснения по поводу сущности души; под этими «другими произведениями», очевидно, следует понимать «Комментарий к „Пармениду“». Заметим, что на свой «Комментарий к „Тимею“» Дамаский неоднократно ссылался в самом начале трактата «О первых началах». Данный факт позволяет предположить, что оригинальное учение философа о душе (в общих чертах совпадающее с высказываемым в конце трактата «О первых началах») было окончательно выработано им при написании комментария к III гипотезе диалога «Парменид» и уже отсюда было перенесено в «Комментарий к „Тимею“» и в трактат «О первых началах».

Следует отметить еще, продолжает Комбе, что Дамаский цитирует «Комментарий к „Тимею“» также в «Комментарии к „Федону“» (I, § 527.2; § 531.3; II, § 36.10 § 132.5). На последний комментарий он в свой черед ссылается в трактате «О первых началах», но не в «Комментарии к „Пармениду“». Данный факт, по нашему мнению (возможно, отличающемуся от воззрений Комбе), подтверждает только что сказанное: учение Дамаския о душе было выработано им при написании комментария к III гипотезе «Парменида»; позднее оно было детализировано в «Комментарии к „Тимею“» и вошло в трактат «О первых началах». Получается, что «Комментарий к „Пармениду“» Дамаский писал одновременно с трактатом «О первых началах» и «Комментарием к „Тимею“», но закончил раньше этих двух и, безусловно, раньше «Комментария к „Федону“».

---

<sup>1</sup> До леммы: «О первых началах», III, р. 76.2–3.

<sup>2</sup> Прокл излагает его в «Первоосновах теологии», § 106; 191.

### 3. Предмет и структура комментария Дамаския к «Пармениду»

«Комментарий к „Пармениду“» Дамаския, последний из известных нам античных комментариев к этому диалогу Платона, словно подводит итог многовековому изучению данного произведения. Здесь мы видим наиболее полную, непротиворечивую и детальную картину того, как в древности понимали учение Платона вообще и его взгляды на единое в частности. Дамаский анализирует и учитывает в своем рассмотрении воззрения множества авторов, однако особое положение в его рассуждениях занимают два источника. Первый — это собственно диалог «Парменид», который философ анализирует в свете сказанного основателем Академии в других произведениях, и второй — «Комментарий к „Пармениду“», принадлежащий перу одного из его предшественников на посту руководителя Академии, самого знаменитого мыслителя позднего неоплатонизма Прокла<sup>1</sup>. Метод, которым пользуется Дамаский, сводится к параллельному чтению текста «Парменида» и комментария Прокла, к выявлению проблемных мест и неточностей в их понимании его предшественником и к изложению правильного их толкования. Заметим, что рассуждения Дамаския посвящены преимущественно метафизической составляющей учений Платона и Прокла, а текстуальные проблемы занимают куда более скромное место. Те же вопросы в том же соотношении, насколько нам известно, занимали и Прокла, в сферу интересов которого входило, впрочем, еще и символическое толкование персонажей диалога, используемых в нем параллелей, места действия и т. д.

Комментарий Прокла — грандиозное произведение, в котором лемма за леммой с точки зрения метафизики, логики, теологии и филологии анализируется ход рассуждений Платона. Дошедшая до нас его часть обрывается в конце комментария к первой гипотезе. Напротив, дошедшая до нас часть комментария Дамаския начинается со второй<sup>2</sup>. Таким образом, этот

---

<sup>1</sup> В одном месте (IV, р. 88.3) Дамаский предположительно ссылается на «Комментарий к „Пармениду“», принадлежавший перу Марина, ученика и биографа Прокла. По всей видимости, Марин исследовал вопросы, которые остались за пределами комментария Прокла: он изучал отрицательные гипотезы «Парменида», однако подробнее его взгляды нам не известны.

<sup>2</sup> Комбе считал, что комментарий Дамаския начинался с изучения гипотез, а первая часть «Парменида», детально изучавшаяся Проклом, была оставлена им без внимания. Однако строгих доказательств тому мы не имеем.



комментарий оказывается своего рода критическим продолжением комментария Прокла: на основании комментария Дамаския недостающую часть комментария Прокла можно восстановить достаточно точно. Мы не будем вдаваться в детали, однако заметим, что гипотеза некоторых исследователей о неоконченности комментария Прокла, о том, что дошедший до нас его текст не имел продолжения, неверна, поскольку Дамаский полемизирует с Проклом до самого конца, до комментария к девятой гипотезе.

Важным источником при анализе взглядов Прокла для Дамаския был также его трактат «Платоновская теология», относящийся к позднему периоду творчества философа. Анализируя параллельно с «Комментарием к „Пармениду“» это произведение, Дамаский выявляет развитие взглядов Прокла и возможные противоречия в них. Помимо этого он привлекает множество иных источников. Он проводит параллели между логическими выводами «Парменида» и реалиями, исследуемыми Платоном в других диалогах, и пытается анализировать в том же ключе источники, которые он называет теологическими; это древние эллинские (в особенности орфические) теологии, любимые им «Халдейские оракулы», по всей видимости написанные во II веке Юлианом Халдеем и его сыном Юлианом Теургом, и восточные теологические системы.

Содержание комментария Дамаския следует традиции Афинской школы неоплатонизма (последним схолархом которой, как и платоновской Академии в целом, он был) в толковании «Парменида» Платона. Больше всего внимания он уделяет второй гипотезе, со времен Сириана связывающейся с божественным, с богами-генадами. Приписываемые Платоном единому в этой гипотезе предикаты и его логические выводы соотносятся с отдельными божественными устройствами и чинами, делящимися на общие и частные; к первым относятся умопостигаемое, умопостигаемо-умное и умное устройства, а ко вторым — сверхкосмическое, сверхкосмически-внутрикосмическое и внутрикосмическое. Вторая гипотеза была детально структурирована, по-видимому, еще до Сириана, ибо, по свидетельству Дамаския (см.: Наст. соч., IV, р. 17–20), тот хотел подвергнуть столь же доскональному анализу и другие гипотезы, однако осуществить свой замысел не смог.

Общее содержание и структура комментариев Прокла и Дамаския ко второй (третьей по счету Прокла) части «Парменида» представлена в таблице 1.

## Девять гипотез «Парменида» в интерпретации Дамаския

Леммы		Предикаты	Объекты	Параллели	Примечания
«Парменид»	Комментарии				
Первая гипотеза («Парменид», 137c4–142a8)					
Посылка: «Если единое едино» Выводы: для единого					
Предикаты: апофатические					
137c4–5	VI, 1064.18–1097.20 <sup>1</sup>	Многое	Первое, сверх-сущностное единое, само единое, начало всего, неизреченное	Платон: благо («Государство», 506d2–509b10), первый царь всего (II письмо, 312e1–2)	Апофатические предикаты первой гипотезы соответствуют катафатическим предикатам второй, что является выражением порождающей способности первого начала
137c5–d3	VI, 1097.21–1110.15	Целое и части			
137d4–138a1	VI, 1110.16–1134.12	Начало, середина, конец, пределы, фигура			
138a2–b6	VII, 1133.13–1151.34	Нахождение в себе самом и в другом			
138b7–139b3	VII, 1151.35–1172.27	Движение и покой			

Таблица 1 (Продолжение)

Леммы		Предикаты	Объекты	Параллели	Примечания
«Парменид»	Комментарии				
139b4–e6	VII, 1172.28–1191.9	Тождественность и инаковость			Прокл соотносил предикат «многое» с первым чином умопостигаемо-умного, а Дамаский — также и с умопостигаемым
139e7–140b5	VII, 1191.10–1201.21	Подобие и неподобие			
140b6–d8	VII, 1201.22–1212.4	Равенство и неравенство			
140e1–141e7	VII, 1212.5–1239.21	Старше, моложе и равно по возрасту, время, становление			
141e7–10	VII, 1239.22–34k22	Участие в сущности			Последние три предиката Прокл соотносил с умопостигаемым, а Дамаский — со всем подлунным
141e10–142a1	VII, 34k30–42k40	Единое (сущее)			
142a1–6	VII, 44k1–76k10	Познаваемое, предмет мнения и ощущения			

Т а б л и ц а 1 (Продолжение)

Леммы		Предикаты	Объекты	Параллели	Примечания
«Парменид»	Комментарии				
Вторая гипотеза («Парменид», 142b5–155d5)					
Посылка: «Если единое существует» Выводы: для единого					
Предикаты: катафатические					
142b5–155d5	I, р. 1.1–III, р. 198.5		Единое, ря- доположное сущности, бо- жественное (в том числе божественные генада, сущ- ность, ум, душа и тело); единое, обладающее свойствами		
А. Устроения всеобщих богов					
А.1. Умопостигаемое устроение и три его чина					
142b5–с7	I, р. 1.16– 22.22	Единое сущее	1-й чин: Пре- дел—беспредель- ное— смешан-	Объединенное Орфей: Эфир— хаос—яйцо	

Т а б л и ц а 1 (Продолжение)

Леммы		Предикаты	Объекты	Параллели	Примечания
«Парменид»	Комментарии				
142c7–d9	I, p. 23.1–80.10	Целое и части	ное (умопостигаемое сущее) 2-й чин: Предел—беспределное—смешанное (умопостигаемая жизнь)	«Халдейские оракулы»: Отец Целостность, вечность, жизнь Орфей: Замысленное яйцо, яйцо во чреве, белая туника «Халдейские оракулы»: Сила отца	
142d9–143a3	I, p. 80.11–106.25	Бесконечное множество	3-й чин: Предел—беспределное—смешанное (умопостигаемый ум)	Платон: Живое в себе, парадигма («Тимей») Орфей: Фанет—Эрикпей—Метис «Халдейские оракулы»: Отческий ум	

Т а б л и ц а 1 (Продолжение)

Леммы		Предикаты	Объекты	Параллели	Примечания
«Парменид»	Комментарии				
А.2. Умопостигаемо-умное устройство и три его чина					
143a4–144e3	II, р. 1.1–77.2	Число	1-й чин: Сущностная жизнь	Платон: Сверхнебесное место («Федр», 247c3) Орфей: Триада Никт «Халдейские оракулы»: Июнги	Прокл считал, что рассмотрение данного чина Платон начинает с 144e8
144e3–145a4	II, р. 77.3–92.3	Целое и части	2-й чин: Жизнь в строгом смысле этого слова (жизненная жизнь)	Платон: Небо («Федр», 247c1) Орфей: Уран «Халдейские оракулы»: Хранители	
145a4–b5	II, р. 92.4–104.12	Середина и края, начало, середина и конец, фигура	3-й чин: Умная жизнь	Платон: Поднебесный свод («Федр», 247b1) Орфей: Сторукские	

Леммы		Предикаты	Объекты	Параллели	Примечания
«Парменид»	Комментарии				
				«Халдейские оракулы»: Теле-тархи	

## А.3. Умное устройство и соответствующая ему гебдомада

145b6–e6	III, p. 1.1–34.4	Находящееся в себе самом и располагающееся в другом	1-й, 4-й и 7-й чины: Сущностный (чистый) ум	Чины 1–3: Триада отцов (всеобщих истоков) — Крон («Халдейские оракулы»: Единожды Потусторонний), Рея (Геката), Зевс (Дважды Потусторонний, всеобщий демиург).	Прокл соотносил с 1-м отцом предикат «располагающееся в другом», со 2-м — «движущееся», с 3-м — «тождественное», с 1-м неумолимым богом — «находящееся в себе самом», со 2-м — «покояющееся»,
145e7–146a8	III, p. 34.5–68.16	Движущееся и покоящееся	2-й, 5-й и 7-й чины: Животворящий ум	Чины 4–6: Триада стражей — незапятнанные боги, Куреты,	
146a9–147b8	III, p. 69.1–121.4	Тождественное и иное самому себе и другому	3-й, 6-й и 7-й чины: Умный (мыслящий) ум		

Т а б л и ц а 1 (Продолжение)

Леммы		Предикаты	Объекты	Параллели	Примечания
«Парменид»	Комментарии				
				«Халдейские оракулы»: неуомолимые боги). Чин 7: Подпоясывающий бог, бог-диафрагма	с третьим — «иное другому», с подпоясывающим богом — «иное себе». По Дамаскию, каждая пара предикатов описывает отца и его стража, а все — подпоясывающего бога

## Б. Устроения частных богов

## Б.1. Сверхкосмическое (уподобляющее, начальствующее) устроение

147c1–148d4	III, р. 121.5–144.7	Подобное и неподобное самому себе и другому	1-й чин: Демиургическая триада (Зевс 2-й, Посейдон, Плутон).	Платон: Новые боги («Тимей»), Зевс, Посейдон и Плутон	Прокл относил двенадцать вождей из «Федра»
-------------	---------------------	---	--	---	--



Т а б л и ц а 1 (Продолжение)

Леммы		Предикаты	Объекты	Параллели	Примечания
«Парменид»	Комментарии				
			2-й чин: Оживляющая триада (Артемиды, Кора-Персефона, Афина). 3-й чин: Обратительная триада (Аполлон). 4-й чин: Очистительная триада (Корибанты)	(Кронида в «Горгий»); Дике («Политик»); Кора и Деметра («Кратил»); Аполлон и Гелиос («Законы»); двенадцать вождей («Федр»); Корибанты («Законы», «Евтидем»)	к устройству свободных богов
Б.2. Сверхкосмически-внутрикосмическое устройство (устройство свободных богов)					
148d5–149d7	III, р. 144.8–157.11	Соприкасающееся и не соприкасающееся с самим собой и с другим	1-й чин: Демиургическая триада (Зевс 3-й, Посейдон 2-й, Гефест). 2-й чин: Триада стражей	Платон: Кроновы демоны («Политик», 271d3–e1; 272d6–273a1); Ананка и Мойры	Прокл относил к данному устройству двенадцать вождей из «Федры», а из

Т а б л и ц а 1 (Продолжение)

Леммы		Предикаты	Объекты	Параллели	Примечания
«Парменид»	Комментарии				
			(Гестия, Афина 2-я, Арес). 3-й чин: Оживляющая триада (Деметра, Гера, Артемида 2-я). 4-й чин: Возводящая триада (Гермес, Афродита 2-я, Аполлон 2-й)	(«Государство», 617сб и далее)	Мойр — одну Лахесис (только по свидетельству Дамаския; в «Платоновской теологии» он связывает с этим устроением всех Мойр)

## Б.3. Внутрикосмическое устройство и три его чина

149d8–151b7	III, р. 157.12–171.5	Равное и неравное (большее и меньшее самого себя и другого) самому себе и другому по величине (т. е. в плане	1-й чин: Неподвижные небесные боги (неподвижные звезды)		Прокл относил к данному чину всех небесных богов: и неподвижных, и блуждающих (планетарных)
-------------	----------------------	--	---	--	---

Т а б л и ц а 1 (Продолжение)

Леммы		Предикаты	Объекты	Параллели	Примечания
«Парменид»	Комментарии				
151b7–e2		непрерывного количества) Равное и неравное (большее и меньшее самого себя и другого) самому себе и другому по числу (т. е. в плане дискретного количества)	2-й чин: Блуждающие небесные (планетарные) боги		Прокл связывал с данным чином подлунных богов
151e3–155d5	III, р. 171.6–198.5	Равное и неравное (моложе и старше самого себя и другого) самому себе и другому по возрасту; время и три его части; становление	3-й чин: Подлунные боги		Прокл утверждал, что данные логические выводы соответствуют божественным (всеобщим) душам, а также

Т а б л и ц а 1 (Продолжение)

Леммы		Предикаты	Объекты	Параллели	Примечания
«Парменид»	Комментарии				
					лучшим родам (ангелам, архангелам, демонам, героям и чистым душам)

## Третья гипотеза («Парменид», 155e4–157b5)

Посылка: «Если единое существует» Выводы: для единого

Предикаты: катафатические и апофатические

155e6–8	IV, р. 1.1–50.4	Причастное и не причастное сущности	Души, совершающие нисхождение	Платон: частные души («Тимей»)
156a4–b1		Возникающее и уничтожающееся	в становление (в чувственно воспринимаемый космос)	
156b1–4		Становящееся единым и не-единым, многим и не-многим	и вновь восходящие к сущности (частные души)	

Т а б л и ц а 1 (Продолжение)

Леммы		Предикаты	Объекты	Параллели	Примечания
«Парменид»	Комментарии				
156b4–5		Соединяющееся и разделяющее- ся			
156b6–7		Становящее- ся подобным и неподобным			
156b7–8		Становящее- ся равным и неравным			
Четвертая гипотеза («Парменид», 157b6–159b1)					
Посылка: «Если единое существует» Выводы: для другого					
Предикаты: катафатические					
157c3–e5	IV, р. 50.5– 64.8	Целое и части	Материальные эйдосы	Платон: «вто- рая материя», огонь, земля, вода и воздух («Тимей»)	
158a3–b4		Единое и многое			
158b5–d8		Ограничен- ное пределом и беспредельное			

Т а б л и ц а 1 (Продолжение)

Леммы		Предикаты	Объекты	Параллели	Примечания
«Парменид»	Комментарии				
158e1–159a6		Подобное и неподобное			
159a6		Тождественное и иное			
159a7		Движущееся и покоящееся			

## Пятая гипотеза («Парменид», 159b2–160b4)

Посылка: «Если единое едино» Выводы: для другого

Предикаты: апофатические

159d1–6	IV, р. 64.9– 78.19	Единое и мно- гое, целое и час- ти	Безвидная материя, все в возможности	Платон: Хо- ра, кормилица и восприем- ница всякого рождения, пер- вая материя («Тимей»)
159d8–9		Число		
159e2–160a3		Подобное и неподобное		
160a4		Тождественное и иное		

Леммы		Предикаты	Объекты	Параллели	Примечания
«Парменид»	Комментарии				
160a4		Движущееся и покоящееся			
160a5		Возникающее и уничтожа- ющееся			
160a5–6		Большее, мень- шее и равное			

## Шестая гипотеза («Парменид», 160b5–163b6)

Посылка: «Если единое не существует» Выводы: для единого

Предикаты: апофатические и катафатические

160c7	IV, p. 79.1– 114.6	Познаваемое	Относительно не существу- ющее единое, зримое единое, составное (об- разующееся из эйдоса и мате- рии), атомарное, единое, распо-		Прокл утверж- дал, что все логические выводы, ис- ходящие из гипотезы о небытии единого, приводят
160c7–e2		Отличающееся от другого			
160e2–161a5		«То», «это» и «нечто»			
161a6–c2		Неподобное дру- гому и подобное самому себе			

Т а б л и ц а 1 (Продолжение)

Леммы		Предикаты	Объекты	Параллели	Примечания
«Парменид»	Комментарии				
161c3-e2		Неравное другому и равное самому себе	лагающееся в сфере другого		к абсурдным результатам, Дамаский соглашался только в отношении 7-й и 9-й гипотез
161e3-162b8		Существующее и несуществующее			
162b9-163a2		Движущееся и покоящееся			
163a2-7		Изменяющееся и неизменяющееся			
163a7-b6		Возникающее и уничтожающееся и невозникающее и неуничтожающееся			



Т а б л и ц а 1 (Продолжение)

Леммы		Предикаты	Объекты	Параллели	Примечания
«Парменид»	Комментарии				
Седьмая гипотеза («Парменид», 163b7–164b4)					
Посылка: «Если единое не существует» Выводы: для единого					
Предикаты: применимость отрицается					
IV, р. 114.7–121.7	Отрицание предикатов шестой гипотезы	Никоим-образом-не-сущее			
Восьмая гипотеза («Парменид», 164b5–165e1)					
Посылка: «Если единое не существует» Выводы: для другого					
Предикаты: апофатические и катафатические					
164c5	IV, р. 121.8–129.11	Части другого есть другое по отношению к другим частям	Другое единому шестой гипотезы (зримое другое)		
164d3		Единое и многое			
164d8–e1		Число			
165a1–5		Равное и неравное			

Т а б л и ц а 1 (Продолжение)

Леммы		Предикаты	Объекты	Параллели	Примечания
«Парменид»	Комментарии				
165c3–4		Ограниченное пределом и бес- предельное			
165c6		Подобное и неподобное			
165d5		Тождественное и иное			
165d6–7		Движущееся и покоящееся			
165d7–8		Возникающее и уничтожа- ющееся и невоз- никающее и неуничтожа- ющееся			

Леммы		Предикаты	Объекты	Параллели	Примечания
«Парменид»	Комментарии				
Девятая гипотеза («Парменид», 165e2–166c5)					
Посылка: «Если единое не существует» Выводы: для другого					
Предикаты: применимость отрицается					
165e8	IV, р. 129.12–135.15	Единое и многое	Другое единому не-сущему седьмой гипотезы		
165e8–166a1		Зримые единое и многое			
166b3–4		Подобное и неподобное			
166b4–5		Тождественное и иное			
166b5		Соприкасающееся и обособленное			
166b7–c2		Отрицается применимость к другому любых предикатов			

Т а б л и ц а 1 (Продолжение)

Леммы		Предикаты	Объекты	Параллели	Примечания
«Парменид»	Комментарии				
		вообще; утверждается его полная неизвестность и непостижимость даже при посредстве мнения; отрицается существование чего-либо в сфере другого			

<sup>1</sup> Ссылки на леммы первой гипотезы приводятся по комментарию Прокла, на леммы второй и последующих — по комментарию Дамаския.

«Комментарий к „Пармениду“» Дамаския по своей форме значительно отличается от комментария Прокла. Последний всегда приводит буквальную цитату из диалога и затем комментирует ее. Дамаский, напротив, выявляет проблемные места, встречающиеся в произведениях Платона и Прокла, и формулирует вопросы, касающиеся этих мест. Затем он отвечает на эти вопросы. Такие пары наборов вопросов и ответов соответствуют определенным леммам из «Парменида», которые философы Афинской школы неоплатонизма соотносили с теми или иными действительными предметами или с божественными устройствами и отдельными чинами (при изучении второй гипотезы). Некоторым чинам (по-видимому, наиболее значимым в представлении Дамаския), скажем, первому чину умопостигаемого, философ посвятил несколько серий вопросов и ответов.

Такая форма изложения подчеркивает апоретическую ориентацию комментария Дамаския (ведь не случайно в последней фразе рукописи фигурируют слова «апории» и «решения»), однако понимание его аргументации вследствие вопрос-ответной структуры публикуемого произведения при беглом чтении может вызвать трудности. Поэтому перед каждым ответом мы повторяем вопрос в сокращенной формулировке, чтобы нить рассуждений не терялась.

Сделаем еще одно замечание по поводу нумерации абзацев и пагинации. Первая позаимствована нами из издания Руэлла (где номера означали параграфы, разбиение на которые было отвергнуто в издании Вестеринка и Комбе), а пагинация — из используемого нами при переводе издания Вестеринка и Комбе, выпущенного в четырех томах, первые три из которых охватывают комментарий Дамаския ко второй гипотезе, а четвертый — ко всем последующим. Поэтому ссылки даются на том, страницы и строки в нем, а номер тома повторяется в пагинации рядом с номером страницы.





## ПРИМЕЧАНИЯ

Публикуемый перевод комментария Дамаския к диалогу Платона «Парменид» выполнен по изданию: *Damascius. Commentaire du Parménide de Platon / Texte établi par L. G. Westerink. Introduit, traduit et annoté J. Combès avec la collaboration de A.-Ph. Segonds et de C. Luna. Vol. I-IV. Paris, 1997-2003.* Ссылки на это издание даются как «Вестеринк» или «Комбе». Первый перевод комментария на русский язык (также принадлежащий мне) был опубликован как вторая часть книги: *Дамаский Диадок. О первых началах / Пер. А. Ю. Лукомского. СПб., 2000.* Этот перевод был выполнен по изданию: *Damascius. Dubitationes et Solutiones in Platonis Parmenidem / Ed. C. A. Ruelle. Paris, 1889* (ссылки на данное издание в публикуемой книге даются как «Руэлл»). Поскольку со времени публикации первого перевода появилось новое критическое издание текста и выросло понимание переводчиком сути неоплатонического учения, появилась необходимость в публикации нового перевода, значительно отличающегося от первого (фактически был сделан новый перевод, и дело не ограничилось только редактированием). Также был полностью переработан научный аппарат (вступительная статья, примечания и указатели).

В настоящем издании в угловые скобки (< >) заключен текст, который в рукописях комментария отсутствует и был вставлен издателями или переводчиком по смыслу либо для восполнения лакун. Невосполнимые лакуны отмечаются знаком <...>. В прямых квадратных скобках ([ ]) приводится текст, который в рукописях присутствует, но по каким-либо причинам был исключен издателями или переводчиком. В курсивных квадратных скобках (/ /) дана нумерация силлогизмов или логических разделов; так же в ряде случаев помечены делаемые выводы. Двумя знаками † помечены фрагменты, текстология которых несомненна, но смысл неясен. Пагинация (нумерация томов, страниц и строк) выполнена в соответствии с изданием Вестеринка-Комбе. Заголовки разделов, отсутствующие в рукописях, даны переводчиком и в основном соответствуют представленным во французском переводе. Цифры в тексте и в колонтитулах на четных страницах представляют собой номера параграфов в издании Руэлла.

Примечания к комментарию делятся на две части. В первой даются указания на сочинения, прямо или косвенно цитируемые Дамаскием; ссылки на них оформлены как подстрочные примечания к тексту, а названия самих сочинений и цитируемые места из них в нижней части страницы и помечены цифрами в круглых скобках. Вторая часть — экзегетический комментарий; он располагается в конце книги, и ссылки на него в тексте даются цифрами

без скобок. Перевод цитат в тех случаях, когда это не оговорено, принадлежит переводчику.

## II. О второй гипотезе

<sup>1</sup> Данный изолированный фрагмент фразы в свете сказанного ниже (р. 2.17–18) можно было бы понимать как описывающий соотношение безучастных и допускающих участие в себе генад. Как «безучастное» здесь и ниже мы будем переводить греческий термин *τὸ ἀμέθεκτον*, не поддающийся точному переводу на русский язык и представляющий собой ссылку на некий объект, который существует сам по себе, а как «допускающее участие в себе» или как «выступающее предметом участия» — термин *τὸ μετεχόμενον*, объект, который словно открывает себя для того, что стремится быть частичным исходному, безучастному объекту. Прокл говорит: «Все безучастное гипостазирует из самого себя выступающее предметом участия, а все ипостаси, выступающие предметом участия, восходят к безучастному наличному бытию» («Первоосновы теологии», § 23).

<sup>2</sup> Безучастными умами Дамаский называет умную гебдомаду: отеческую триаду богов (Крон, Геката-Рея и Зевс), триаду неумолимых богов и подпоясывающего бога (*ὁ ὑπεζωκός*). Упомянутые ниже умные боги есть водительство, начальствующие боги, которые уже выступают предметом участия для души и внутрикосмических богов.

<sup>3</sup> *Сопряжение* (*σὺζευξις*). Данный термин, буквально означающий «супружество» (в этом значении его использует, например, Платон в «Законах», 930b3), в неоплатонизме с учетом рассуждения Платона о необходимости соприяжения зрительного восприятия и возможности зрительно восприниматься («Государство», 508a1) превратился в технический термин, описывающий сложные объекты, формирующиеся как комбинация (в отличие от смеси) двух более простых объектов. Например, тело сопряжено с душой, душа — с умом, ум — с умопостигаемым и т. д. Основанием для такого соприяжения является своего рода «священный брак» на небесах, спекуляции по поводу которого были широко распространены в эпоху поздней античности. Скажем, Филон Александрийский упоминал о «бракосочетаниях» идей в умопостигаемом космосе; можно вспомнить и о «сизигиях» гностических эонов. Когда такие сложные объекты образуют предметы, стоящие далеко друг от друга на шкале ипостасей, их соприяжение осуществляется при посредстве неких объектов, занимающих промежуточное положение. Так, божественное соприягается с телом при посредстве ума и души, а подлинное единое сопрягается с сущим, располагающимся в высшем сущностном чине, при помощи единого сущего. Если же рассматриваемые сложные объекты состоят из предметов, стоящих на названной шкале рядом, таких «посредников» не требуется (этот случай Дамаский рассматривает ниже, см. р. 2.10).

<sup>4</sup> *Поток* (канал, *ὄχετος*) — термин, встречающийся в «Халдейских оракулах» (фр. 2.4; 65.2; 66; 110.1). Неоплатоники использовали его для описания последовательности предметов, истекающих в ходе эманации из единого начала-источа (*πηγή*). Частные потоки представляют собой словно разветвляющуюся сеть «каналов», влага в которых появляется из такого источника. Как свидетельствует Михаил Пселл (Гипотипосис, 28, р. 201 des Places), в халдейской теологии исходная точка в каждой последовательности вещей (цепь,

οεῖρά) именуется истоком (πηγή), сущности, непосредственно примыкающие к этому истоку, — ключами (κρίναι), сущности следующего уровня — потоками (δύετοί) и, наконец, сущности низшего уровня — струями (ρεῖθρα). По поводу словосочетания «частные потоки» см.: Прокл. Платоновская теология, V.30, р. 112.27 и примечание к этому месту, где его смысл трактуется в духе «Халдейских оракулов», фр. 65.

<sup>5</sup> По всей видимости, Дамаский имеет в виду сущее, входящее в состав единого сущего, отдельно от которого Платон рассматривает единое, начиная с высшего чина умопостигаемо-умного («Парменид», 143a4–144e3). С таким сущим связана генада, само единое, входящее в состав единого сущего, которая и представляет собой нечто посредствующее в сопряжении сущего с единым сущим.

<sup>6</sup> *Отеческий свет* (τὸ πατρικὸν φῶς), очевидно, следует отождествлять с умом отца «Халдейских оракулов» (фр. 49; отец в платонической трактовке есть единое сущее, первый чин умопостигаемого, «Парменид», 142b5–c7), с третьим чином умопостигаемого («Парменид», 142d9–143a3).

<sup>7</sup> *Отеческая сила* (ἡ πατρικὴ δύναμις) — второй элемент халдейской триады «отец—сила—ум, который соответствует второму чину умопостигаемого («Парменид», 142c7–d9).

<sup>8</sup> *Подлинное единое* (τὸ ὡς ἀληθὺς ἓν — это единое первой гипотезы, единое, которое, как утверждает Платон в «Софисте» (245a8–9), неделимо. Как правило, платоники называли это единое «само единое». Сопряжение всех вещей с подлинным единым возможно только благодаря чему-то посредствующему; в общем случае таким посредником выступает единое сущее.

<sup>9</sup> Первая точка зрения состояла в необходимости образования при сопряжении родов неких сложных объектов; аргументацию в ее пользу Дамаский пока и рассматривал. При втором подходе предполагается, что последующее сопрягается с предшествующим непосредственно и также представляет собой совокупность простых объектов. Дамаский переходит сейчас к аргументации в пользу второго подхода.

<sup>10</sup> *Колесница* (τὸ δῦμα) — термин, в данном и в других подобных местах, образно описывающий своего рода «средство передвижения», нечто, несущее в себе божественную генаду; такой «колесницей», разумеется, оказывается некий объект, обладающий сущностью. Образ колесницы неоплатоники, разумеется, заимствовали из «Федра» Платона, где душа уподобляется крылатой колеснице, которую везет упряжка коней и которой управляет возничий. Возничий в рассматриваемом случае есть бог, а его вместилище делится на три части: собственно колесница и пара коней. Отсюда нижеследующий (р. 6.7–8) вывод о тройственности сущностной колесницы божественного.

<sup>11</sup> В данном случае Дамаский понимает слово «околокосмический» (περίκοσμος), которое он обычно относил к сверхкосмическим или к сверхкосмически-внутрикосмическим богам, как синоним слова «внутрикосмический» (ἐνκόσμος).

<sup>12</sup> *Выступающее в качестве истока* (πηγαῖον) — халдейский термин («Халдейские оракулы», фр. 42), описывающий исходный пункт в выходе за свои пределы в виде последовательности вещей (οεῖρά). Истоки могут быть всеобщими (универсальными, умными) и частными (располагающимися на уровне начальствующих богов. См. примеч. 4.



<sup>13</sup> *Лучшие роды* (τὰ κρείττονα γένη) — сверхъестественные существа, следующие за богами и прислуживающие им. В неоплатонической традиции в число лучших родов включались ангелы, архангелы, демоны, герои и чистые души. Лучшие роды располагаются на внутрикосмическом уровне; с ними Дамаский соотносит лемму 153b8–155d1 «Парменида».

<sup>14</sup> *Ангелы* (οἱ ἄγγελοι) — вестники богов, один из лучших родов в неоплатонической трактовке.

<sup>15</sup> Единичное число есть число («Парменид», 144c2–e7), связанное с генадой, а сущностное (144a5–c2) — с сущностью. Данная классификация чисел проводит грань между числами двух видов: понимаемыми как совокупность абстрактных единиц-генад и рассматриваемыми как набор действительных предметов, которым свойственна сущность. Заметим, что число в строгом смысле этого слова, само по себе, не является совокупностью ни первого, ни второго рода, поскольку оно оказывается результатом только инаковости объектов, описываемых им. При таком подходе, если мы констатируем существование монады и диады, с использованием метода индукции мы должны прийти к выводу о наличии всего бесконечного множества чисел вообще. Таково число, которое Дамаский называет «инаковым», ибо причина самого числа — инаковость. Число будет детально рассмотрено ниже, при изучении первого чина умпостигаемо-умного. См.: Наст. соч., II, р. 1–77.

<sup>16</sup> *Плерома* (τὸ πλῆρωμα, букв. «полнота») — термин, который в неоплатонизме обычно связывался с умом, представляющим собой плерому эйдосов, т. е. всю их совокупность без какого-либо изъятия, в рамках которой, однако, каждый эйдос сохраняет собственную специфику в чистом виде. Очевидно, числа не могут образовывать плерому такого рода, поэтому Дамаский, по всей видимости, в данном случае использует этот термин в буквальном смысле.

<sup>17</sup> Действительно, космос не был до своего создания набором составных частей и демиург вовсе не создал его, лишь соединив между собой части, как ребенок создает некий предмет из частей, входящих в состав конструктора. Космос и его части возникают одновременно.

<sup>18</sup> Следуя халдейской традиции, неоплатоники называли истоком (πηγή) высший чин (ἀκρότης) всякой цепи вещей, или божественной последовательности (σειρά). См.: *Прокл. Комментарий к «Тимею»*, I, р. 319.5; *Михаил Пселл. Гипотипосис*, 28, р. 201 des Places. Ср. примеч. 4. Всеобщими истоками являются умные боги (триада отцов: Крон, Геката-Рея и Зевс; триада неумолимых богов; седьмая божественность, подпоясывающий бог, ὁ ὑπεζωκὸς θεός). Напротив, частные истоки, соответствующие божественным чинам, располагающимся ниже умного, производят на свет негомеомерные части (скажем, начало, середину и конец отдельно взятые) или специфические божественные качества. Кроме того, они порождают божественные последовательности, стоящие ниже умного, природа которых оказывается умной (в смысле участия в частном уме), душевной и телесной.

<sup>19</sup> *Дважды Потусторонний* (Ὁ Δις ἐπέκεινα) — бог, упоминаемый в «Халдейских оракулах» (фр. 169). Неоплатоники отождествляли его с Зевсом-демиургом. Поскольку исток «умных», «душевных» и «телесных» богов, о которых здесь говорит Дамаский (и которые на самом деле не являются ни умными, ни душевными, ни телесными, таковы только их имена, принадлежащие последним объектам, в виде которых названные боги воплощаются

в ходе своей эманации), лежит в демиургической сфере, очевидно, следует поставить знак равенства между названными богами и «новыми богами» (чином небесных богов) «Тимея».

<sup>20</sup> *Свободные боги* (οἱ ἀπόλοτοι) — боги, которым соответствуют предикаты «соприкосновение» и «несоприкосновение». «Парменида» (148d5–149d7). Это те самые боги, которые способны взять в руки кормило космоса в эпоху Зевса, но способны порой и упустить его из рук (см.: Платон. Политик, 272e4). Они вершат «полусоотнесенный» (ἡμίσοχος) промысел о вещах в космосе, оказываясь одновременно и имманентным, и трансцендентным ему. Они не располагаются в «зонах» мира (под которыми следует понимать мировые душевные орбиты, помещенными, как утверждает Платон в «Тимее», 35b4–36d7, демиургом в мировой душе). Поэтому свободные боги оказываются азональными (таково их халдейское имя), в то время как зональные боги движутся по названным орбитам.

<sup>21</sup> Здесь и далее словом Всё (с прописной буквы и с буквой «ё», если того требует используемый падеж) мы будем переводить греческий термин τὸ πᾶν, когда Дамаский будет использовать его как синоним слова κόσμος, описывающего наш чувственно воспринимаемый мир. В этом случае слово πᾶν всегда используется в единственном числе; напротив, когда речь идет обо всем как о совокупности всех вещей в греческом языке используется множественное число (τὰ πάντα).

<sup>22</sup> *Демиургическое сечение* (ἡ τοῦ τῆ δημιουργικῆς) — термин, в неоплатонической традиции описывающий деление души, сотворенной демиургом, на сферы и доли, которое Платон рассматривает в «Тимее» (35b4–36d7). Такое деление соответствует делению музыкального канона (κατά το τῆ τοῦ κανόνος, согласно Евклиду).

<sup>23</sup> Напомним, что здесь и ниже термин «исток» используется в том смысле, какой ему придают «Халдейские оракулы»: данный термин представляет собой ссылку на объект, полагающий начало той или иной последовательности вещей; такая последовательность подобна реке, а объект, полагающий ей начало, аналогичен ее истоку. Похожую роль на каждом отдельном уровне частных умов (или богов), объединенных в «стада», играет ум (или бог), руководящий ими, их «пастырь»: сам он их последовательность не возглавляет, но представляет собой словно ее исток, поскольку он выполняет те или иные его функции.

<sup>24</sup> Дамаский неоднократно ссылается на комментарий к «Халдейским оракулам», принадлежащий его перу, но до нас не дошедший. См. также: Наст. соч., I, р. 12.2; III, р. 5.5–6; О первых началах, II, р. 1.13–14.

<sup>25</sup> *Полусоотнесенность* (τὸ ἡμίσοχος) — термин, как свидетельствует Прокл («Комментарий к „Тимею“, II, р. 142.24–27), принадлежащий Феодору Асинскому. Последний утверждал, что ум является несоотнесенным (ἄσοχος), телесная жизнь всегда существует в некоей соотнесенности (ἐν σοχείᾳ), а душа оказывается полусоотнесенной (ἡμίσοχος). Связывал состояние полусоотнесенности с душой и Олимпиодор (см.: «Комментарий к „Федону“, 3, § 4.3). Дамаский здесь считает полусоотнесенным с космосом промысел о нем свободных, азональных, богов, которые не являются ни абсолютно трансцендентными, ни абсолютно имманентными частям Всего.

<sup>26</sup> См. примеч. 22.

<sup>27</sup> *Космократоры*, владыки космоса (οἱ κοσμοκράτορες) — семь богов, властвующих над семью планетами: Сатурном (Крон), Юпитером (Зевс), Марсом (Арес), Солнцем (Гелиос), Венерой (Афродита), Меркурием (Гермес) и Луной (Селена). Об азональности космократоров говорил Прокл (см.: «Комментарий к „Тимею», III, р. 58.7–8; р. 127.16). Дамаский придерживается достаточно специфического подхода, который гласит, что каждый из космократоров имеет двойственную сущность: он оказывается как внутрикосмическим (планетарным), так и сверхкосмическим (свободным, азональным) богом. Ср.: Наст. соч., III, р. 129.4–5; р. 151.2–4.

<sup>28</sup> *Зодиократоры* (οἱ ζῳδιοκράτορες) — владыки знаков Зодиака (в древнегреческо-английском словаре Лиддела—Скотта—Джонса этот термин ошибочно переводится как «владыки Зодиака» со ссылкой на данный пассаж Дамаския). Зодиак, согласно античным астрологическим представлениям, есть часть неба, ограниченная двумя кругами, расположенными параллельно эклиптике (большому кругу небесной сферы, по которому происходит видимое годичное движение Солнца) на расстоянии 6° от нее. В зоне Зодиака находятся орбиты всех видимых планет. Зодиак делится на 12 частей, соответствующих знакам зодиака (ζῳδιαί); в каждой такой части располагаются определенные созвездия, по которым эти знаки получили свое наименование. Знаки зодиака в древности соотносились с «блуждающими» богами-планетами (которые и оказываются зодиократорами) и считались их «домами» (οἶκοι). Предлагались различные системы такого соотнесения, однако наиболее известной (и сохранившей свою популярность даже в современной астрологии) была система, введенная Клавдием Птолемеем, знаменитым греческим астрономом и астрологом II в. н. э., жившим и работавшим в Александрии. Солнцу (Гелиосу) в ней соответствует знак Льва, Луне (Селене) — знак Рака, Сатурну (Крону) — знаки Козерога и Водолея, Юпитеру (Зевсу) — знаки Стрельца и Рыб, Марсу (Аресу) — знаки Скорпиона и Овна, Венере (Афродите) — знаки Весов и Тельца, а Меркурию (Аресу) — знаки Девы и Близнецов. См.: Bouché-Leclercq A. L'astrologie grecque. Paris, 1899. Repr. 1979. P. 182–192.

<sup>29</sup> *Атом* (τὸ ἄτομον, букв. «неделимое») — термин, в неоплатонической традиции описывающий индивидуальный, неделимый и самостоятельно существующий объект чувственно воспринимаемого мира, индивидуум, если воспользоваться латинской калькой. Суть атомарного платоников оказывается примерно той же, что и отдельного Аристотеля, которое противоположно общему. Не следует путать платоническое понятие «атом» с тем, которое бытует в «атомистических» философских системах.

<sup>30</sup> *Всеобщий космический бог* — это зримое Солнце, властвующее надо всеми множествами объектов в космосе. Соответствующий ему свободный бог — третий Зевс, следующий за сверхкосмическим Зевсом. Ср.: Прокл. Комментарий к «Тимею», III, р. 82.29–83.1.

<sup>31</sup> См. примеч. 24.

<sup>32</sup> *Космарх* (ὁ κοσμάρχης) — это упомянутый выше «всеобщий космический бог». См. примеч. 30.

<sup>33</sup> *Умопостижаемое живое существо* (τὸ νοητὸν ζῶον) — это умопостигаемый ум, третий чин умопостигаемого («Парменид», 142d9–143a3), располагающийся после умопостигаемой жизни («Парменид», 142c7–d9). В неоплатонической философии с ним отождествлялось вечное живое существо, парадигма космоса «Тимея» (27d5–28b2; 37d1–4), или живое-в-себе (τὸ αὐτοζῶον). См.:

Прокл. Комментарий к «Тимею», III, р. 8.18. Ниже Дамаский называет его «первая парадигма».

<sup>34</sup> Любый объект, согласно неоплатоническим воззрениям, гипостазирован на трех ступенях: в качестве причины (тогда он располагается в собственной причине), в наличном бытии (существовая самостоятельно) и в смысле сопричастности (находясь в том, что участвует в нем, т. е. существуя в качестве изображения, или, если воспользоваться неоплатонической терминологией, иконически, εἰκονικῶς). См.: Прокл. Первоосновы теологии, § 65.

<sup>35</sup> *Фанет* — бог, согласно орфической космогонии, первым появившийся из мирового яйца, которое Хронос, первоначало мира, отложил в созданном им эфире. Эпитеты Фанета: «Первородный», «Сияющий», другие имена: Эрикий («могущественный») и Метис («мудрый»). Его матерью, супругой или дочерью (в разных мифах) была Никта, богиня ночи. В античной традиции часто отождествлялся с Эротом.

<sup>36</sup> То есть содержит в себе четыре идеи, перечисленные Платоном в «Тимее» (39e7–40a2): идею небесных богов, пернатых и парящих в воздухе живых существ, водных существ и земных, пресмыкающихся. Ср.: Прокл. Комментарий к «Тимею», III, р. 106.15–22.

<sup>37</sup> Ниже (I, р. 101.20–22) Дамаский утверждает, что тетрада является началом не всех чисел, а только четных, в то время как началом нечетных чисел оказывается триада; кроме того, тетрада, располагающаяся в первом чине умпостигаемо-умного, есть исток любого вечного числа (III, р. 5.12–14).

<sup>38</sup> Исток числа располагается в последнем чине умпостигаемого, потому что следующему, первому чину умпостигаемо-умного соответствует уже число в полном смысле этого слова.

<sup>39</sup> Пример использования Дамаскием общего для неоплатонизма принципа «все во всем, но собственным для сущности каждого образом» (πάντα μὲν ἐν πᾶσι, ἀλλὰ οἰκείως τῇ ἐκάστου οὐσίᾳ). Первая формулировка данного принципа принадлежит Порфирию (см.: «Сентенции», 10, р. 4), а его развернутое обоснование — Проклу («Первоосновы теологии», § 103). Ср.: Дамаский. О первых началах, III, р. 26.4–5; р. 40.11–12; р. 42.5–14.

<sup>40</sup> *Материальные боги* (οἱ ὑλαῖοι θεοί) — очевидно, есть боги, обуславливающие специфические черты материи в качестве именно материи. Вследствие непрерывности эманации они также происходят от неизреченного единого и обладают божественными качествами. Не следует путать этих богов с «хранителями материи» «Халдейских оракулов» (фр. 80) или с подлунными богами, обладающими телами и властвующими над телесным.

<sup>41</sup> Единой материей Дамаский, очевидно, считает хору Платона, кормилицу и восприемницу всякого рождения, а многими материями — «вторую материю», принимающую облик материальных стихий (огня, воды, земли и воздуха). См.: Платон. Тимей, 50c7 и далее.

<sup>42</sup> То есть «Халдейских оракулов». Далее в тексте Дамаския следует значительная лакуна, поэтому мы не можем составить какого-либо представления о его учении, посвященном материальным богам.

<sup>43</sup> Ср.: Прокл. Платоновская теология, I.4, р. 18.17–20.

<sup>44</sup> Ср.: Прокл. Платоновская теология, III.20, р. 67.27–68.7.

<sup>45</sup> Дамаский ссылается на данное суждение Платона не как на имеющее самостоятельное значение, а как на вписанное в контекст рассуждений Прокла. См.: *Прокл. Платоновская теология*, III.20, р. 70.11.

<sup>46</sup> Ср.: *Прокл. Платоновская теология*, III.9, р. 35.8–36.8; IV.1, р. 6.16–7.13.

<sup>47</sup> Ср.: *Прокл. Платоновская теология*, III.9, р. 39.15–24.

<sup>48</sup> Получается, что первую триаду умопостигаемого, если быть последовательным в своих рассуждениях, нужно, подобно всему умопостигаемому, также делить на три части. Именно так и поступает Прокл, который соотносит единое в этой триаде с отцом «Халдейских оракулов», сущее — с отеческим умом, а связь между ними — с силой. Однако, по мнению Дамаския, данный подход неверен. См.: *Прокл. Платоновская теология*, III.24, р. 85.17–27; *Дамаский. О первых началах*, II, р. 17.3–17.

<sup>49</sup> В то время как жизнь в наличном бытии (но не в качестве причины) должна соответствовать умопостигаемо-умному, а ум в наличном бытии — умному.

<sup>50</sup> *Эпихерема* (τὸ ἐπιχειρήμα) — в строгом смысле этого слова — это так называемый «диалектический силлогизм», исходящий из «правдоподобных», или «вероятных», принимаемых всеми, большинством или мудрецами посылок. При посредстве эпихерем мы обретаем не знание, а мнение. Дамаский, очевидно, понимает данный термин здесь в более широком смысле — просто как доводы, которые представляются, но не являются доказательными.

<sup>51</sup> *Соименными* (συνώνυμοι), согласно определению, которое дает Аристотель («Категории», I, 1a6–7), являются объекты, имя и сущность которых является одной и той же, в отличие от одноименных, у которых общее только имя.

<sup>52</sup> *Нисхождение* (ὑπόβασις, ὑφεσις) — в неоплатонической традиции одна из составляющих эманации, сопровождающая выход пребывающего за свои пределы. В результате последнего появляются объекты, отличающиеся от пребывающего, которое выступает только в качестве их причины (а выходящее за свои пределы, стало быть, оказывается пребывающим в плане сопричастности). Напротив, нисхождение подразумевает воплощение объекта самого по себе на низших ступенях бытия, хотя бы там этот объект и обладал своей спецификой в меньшей мере.

<sup>53</sup> См.: *Дамаский. О первых началах*, III, 80.7 и далее.

<sup>54</sup> Напротив, это отец обращает свой ум на внешнее.

<sup>55</sup> Мыслящий ум соответствует третьему, демиургическому чину умного, в то время как первый чин умного есть ум как сущность, а второй — ум как жизнь.

<sup>56</sup> То есть «Халдейские оракулы».

<sup>57</sup> Заметим, что Прокл, словно предвосхищая вопрос Дамаския, разделяя временную сущность, участвующую в имманентном ей внутрикосмическом времени, и само время, которое является сверхкосмическим и предшествует такой сущности, безучастное и вечное. См.: «Первоосновы теологии», § 53; «Комментарий к „Тимею“», III, р. 26.30–27.3.

<sup>58</sup> Этимология слова «вечность» (ὁ αἰών), принадлежащая Аристотелю, который производил данный термин от слов «всегда» (τὸ ἀεὶ) и «быть» (τὸ εἶναι), пользовалась большой популярностью в неоплатонизме. «Вечно» и «сущее»

в представлении неоплатоников оказываются двумя стихиями (компонентами определения) вечности; такое определение предоставляло простор для многочисленных и весьма разнообразных интерпретаций понятия вечности. См., например: *Плотин*. Эннеады, III.7, 4.42-43; 7, 6.27-33; *Порфирий*. Сентенции, 44, р. 8.7-8; *Прокл*. Комментарий к «Тимею», III, р. 9.23-10.2; р. 15.11-21; Платоновская теология, III.16, р. 56.27; 18, р. 58.20 и т. д.

<sup>59</sup> Данного подхода придерживался Ямвлих. См.: *Дамаский*. О первых началах, II, р. 64.8-9.

<sup>60</sup> То есть умопостигаемый ум, соответствующий третьему чину умопостигаемого.

<sup>61</sup> Дамаский апеллирует здесь к платонической интерпретации пассажа из «Писем» Платона (II, 312e1-4), посвященного трем царям всего. Согласно этой интерпретации, по свидетельству Прокла («Комментарий к «Тимею»», I, р. 306.1-14; III, р. 103.18-28) и самого Дамаския («О первых началах», II, р. 74.20-22) принадлежащей Амелию, первый царь всего есть Фанет, умопостигаемый ум, который идет впереди жизненного ума, Урана, и сущностного ума, Крона. Заметим, что в современной трактовке первый царь обычно соотносится с единым-богом, второй — с умом, а третий — с мировой душой.

<sup>62</sup> Поскольку вечность может быть и предикатом, который мы приписываем сущему; в этом смысле она оказывается мерой сущего, а в своем самостоятельном существовании она выступает как действительный предмет, в сфере которого располагаются умопостигаемые объекты.

<sup>63</sup> То есть вечность, существующая в смысле сопричастности, та вечность, которая оказывается мерой вечного, живого-в-себе, относящегося к третьему чину умопостигаемого и, будучи парадигмой космоса, представляющего собой умопостигаемый ум.

<sup>64</sup> По всей видимости, Дамаский здесь ссылается на свой «Комментарий к «Тимею»», не дошедший до нас.

<sup>65</sup> Учение о том, что место придает совершенство (τέλειοτατος) телам, располагающимся в нем, по свидетельству Симпликия («Комментарий к «Физике»», «Королларий о месте», р. 601.18-19; р. 640.3-5), принадлежит Дамаскию, который выдвигает это учение в развитие взглядов Ямвлиха.

<sup>66</sup> Учение о месте как о некоем теле (точнее — как о неподвижном, неделимом и нематериальном теле) принадлежит Проклу. Об этом свидетельствует Симпликий. См.: «Комментарий к «Физике»», «Королларий о месте», р. 611.8-614.17, где излагаются взгляды Прокла, и р. 614.8-615.30, где эти взгляды опровергаются.

<sup>67</sup> Примером объекта, представляющего собой место, центр которого неподвижен может служить космос.

<sup>68</sup> См.: *Прокл*. Платоновская теология, III.25, р. 86.16-89.2; 27, р. 94.21-22.

<sup>69</sup> См.: *Прокл*. Платоновская теология, III.20, р. 72.15-16.

<sup>70</sup> См.: *Прокл*. Платоновская теология, III.20, р. 72.17-18.

<sup>71</sup> См.: *Прокл*. Первоосновы теологии, § 52.

<sup>72</sup> *Неизбывное* (ἀίδιον) — то, что имеет начало, но не имеет конца во времени в своем становлении, т. е. не подвержено гибели. На русский язык данный термин перевести затруднительно, поскольку, строго говоря, переводить его

надо как «вечное», однако тогда теряется смысловая разница между вечным как вневременным (по-гречески αἰώνιον) и вечным как не подверженным гибели гибнущим. В связи с отсутствием безоговорочно подходящего русского эквивалента здесь и ниже при переводе мы используем термин «неизбывное», хотя в русском языке он и имеет отрицательные (а не нейтральные, как хотелось бы) коннотации. По поводу неизбывности целого как целого см.: *Прокл. Платоновская теология*, III.27, р. 94.14–15.

<sup>73</sup> То есть то, что только кажется целым, но на самом деле таковым не является; имеется в виду любой объект чувственно воспринимаемого мира.

<sup>74</sup> Огонь, земля, вода и воздух, образующие целостности в качестве «второй материи» «Тимея».

<sup>75</sup> Данный аргумент основывается на тезисе, что вечность точно так же соотносится с жизнью, как время — с движением. Заметим, что Прокл подчеркивает: время можно считать движением только в некоем строго определенном смысле. См.: «Комментарий к „Тимею“», III, р. 18.19–19.14; р. 25.11–19; р. 27.32–28.29.

<sup>76</sup> См.: *Прокл. Первоосновы теологии*, § 105.

<sup>77</sup> *Бескачественное тело* (τὸ ἀποιον ὄμμα) — стоическое понятие, широко использовавшееся неоплатониками. В их представлении таковым являлось тело, обладающее всеми пространственными свойствами тела (и прежде всего трехмерностью, а также организацией в виде некоей структуры), однако не имеющее иных специфических черт. Поэтому бескачественное тело оканчивается своего рода «второй материей». См.: *Дамаский. О первых началах*, I, р. 29.3.

<sup>78</sup> Ἀπειροβύτατος. См.: *Прокл. Первоосновы теологии*, § 84.

<sup>79</sup> Прокл соглашается, что ум (умопостигаемый ум = живое-в-себе) является вечным, поскольку он участвует в вечности; тем не менее он утверждает, что вечность, не будучи каким-либо определенным живым существом, представляет собой «бесконечную жизнь». См.: *Прокл. Комментарий к „Тимею“*, III, р. 10.29–30. Ср.: *Плотин. Эннеады*, III.7, 5.25–26.

<sup>80</sup> То есть целостность представляет собой нечто, всегда существующее только в некотором соотношении, в то время как жизнь есть несоотнесенное сущее. Поэтому целое и жизнь находятся на шкале бытия на разных уровнях.

<sup>81</sup> Целостность в полном виде проявляется во втором чине данного устройства, которому соответствуют предикаты «целое» и «части».

<sup>82</sup> Время есть «вечный образ, движущийся от числа к числу» (*Платон. Тимей*, 37d6–7). Поэтому качества вечности должны распространяться и на время, представляющее собой ее образ.

<sup>83</sup> Которые были изложены выше. См.: *Наст. соч.*, I, р. 23.12–24.10.

<sup>84</sup> Лакуна, которую предположительно можно восполнить так: все, что существует в наличном бытии, существует самостоятельно; то же, что существует в смысле сопричастности, существует в согласии с чем-то другим. Поэтому целостность, которой присуще самостоятельное бытие, не может быть чем-то вечным, являющимся таковым только в плане сопричастности. Значит, вечность как атрибут вечного не тождественна целостности, представляющей собой любой объект (в частности, вечное) в наличном бытии.

<sup>85</sup> Вечность, целостность и жизнь. Проблема состоит в том, что, с одной стороны, как явствует из текстов Платона и из «Халдейских оракулов», предикаты «вечность», «целостность» и «жизнь» относятся ко второму чину умопостигаемого, а с другой — интуитивно очевидно (и приведенная критика аргументации Прокла в пользу их тождественности подтверждает это), что они являются совершенно разными действительными предметами. Ниже Дамаский пытается согласовать два эти тезиса.

<sup>86</sup> Платон прямо связывает со вторым чином умопостигаемого только предикат «целое» («Парменид», 142c7–d9). Что же касается предикатов «вечность» и «жизнь», то в пользу их связи с этим чином можно найти только косвенные свидетельства. Так, в «Тимее» Платон называет парадигму (по платонической традиции связываемую с третьим чином умопостигаемого) вечным живым существом (37d3). Очевидно, впереди нее должны идти жизнь и вечность, которые, стало быть, соответствуют второму чину. Известна также идентификация Порфирием второго чина умопостигаемого в рамках халдейской триады как силы, которой аналогична жизнь. С другой стороны, мы не находим никаких свидетельств в пользу отождествления целостности, вечности и жизни и соотнесения их со вторым чином умопостигаемого в известных нам фрагментах «Халдейских оракулов». Можно сослаться только на интерпретацию Прокломом фр. 21, где упоминается, что умопостигаемое есть все, но умопостигаемым образом. Прокл утверждает, что первый чин есть все как ограниченное пределом, второй — как беспредельное, а третий — как смешанное. См.: «Платоновская теология», III.13, р. 47.2–8.

<sup>87</sup> Как *потустороннее* и *посюстороннее* здесь и ниже мы переводим греческие слова ἐπέκεινα и ἐπίταθε. В неоплатонической традиции так назывались объекты, располагающиеся выше и ниже данного на шкале эманации соответственно.

<sup>88</sup> Данное определение Евклида звучит так: «Точка есть то, у чего нет ни одной части». Ср.: Прокл. Комментарий к «Пармениду», 1105.13–14.

<sup>89</sup> Текст испорчен, восстанавливаем по смыслу.

<sup>90</sup> Каковым является третий чин умопостигаемого — парадигма. См. примеч. 34.

<sup>91</sup> Дамаский имеет здесь в виду материю, которая, с одной стороны, оказывается посюсторонней становлению, поскольку принимает любую возможную форму, которую ей придают материальные эйдосы, а с другой — до некоторой степени (поскольку ей присуща готовность, пригодность к восприятию эйдосов) является порождением высших начал: самого сущего, ума или даже неизреченного единого. См: Дамаский. О первых началах, I, р. 23.19–22. При рассмотрении пятой гипотезы философ изложит эту свою концепцию во всех деталях.

<sup>92</sup> *Протяженность* (παράτασις) — разумеется, Дамаский говорит здесь не о физической или геометрической протяженности, для ссылок на протяженность подобного рода неоплатоники использовали совершенно иной термин — διάστασις (букв. «удаленность», «протяжение»), пытаясь подчеркнуть относительную разделенность физического или математического целого. Высшее, умопостигаемое, целое не разделено, в нем еще только предвосхищается деление на части. Поэтому протяженность вечности означает, что действия, совершающиеся в ней, всегда актуальны, т. е. что они всегда происходят в настоящий момент, причем в целом. Напротив, протяженность времени



(протяженность во втором, физическом смысле) подразумевает поэтапное совершение любого действия и его разделенность по разным временным интервалам; настоящий момент фиксирует только отдельный срез этого действия и не охватывает его как целое.

<sup>93</sup> См. примеч. 72.

<sup>94</sup> Дамаский, похоже, считает тождественность и инаковость специфическими чертами любой эйдетической целостности, хотя в рамках неоплатонического учения такое утверждение и может показаться странным и даже «еретическим». Действительно, в собственном смысле слова тождественность и инаковость появляются лишь в третьем чине умного, в то время как упоминаемая здесь философом эйдетическая целостность, очевидно, располагается в третьем чине умопостигаемого. Подобные вопросы может вызывать соотношение движения и покоя со вторым чином умопостигаемого. Очевидно, Дамаский здесь просто пытается воспользоваться методом аналогии, в рамках которого мы можем делать выводы о предшествующем на основании последующего. Высшие объекты соотносятся точно так же, как низшие, поэтому жизнь так же соотносится с высшей эйдетической целостностью (ниже философ оговаривается: это эйдетическая целостность в качестве причины), как движение и покой — с тождественностью и инаковостью. По-видимому, и ссылки на чувственно воспринимаемый космос играют ту же роль.

<sup>95</sup> Платон делает логический вывод о тождественности и инаковости на основании выводов о существовании движения и покоя и в «Пармениде» (146a9 и далее), и в «Софисте» (254d4). Несколько неожиданным оказывается промежуточный термин «становление», на который ссылается здесь Дамаский. По всей видимости, становящимся здесь (и в подобных контекстах) следует считать не то, что возникает и гибнет (таковы лишь объекты в чувственно воспринимаемом мире), а то, что движется и покоится и в силу этого оказывается тождественным и иным. Таково, скажем, математическое описание движения и покоя и объекты, фигурирующие в этом описании. Похожий подход к становлению Платон демонстрирует в заключительной части второй гипотезы (151e3 и далее).

<sup>96</sup> Невосполнимая лакуна, заполняем ее по смыслу.

<sup>97</sup> В то время как в высшей сфере имена «единое» и «благо» соответствуют одному и тому же объекту — сверхсущностному неизреченному единому. Напротив, в эйдетической сфере, согласно неоплатоническому учению, в преддверии единого стоят три монады: истина (характеризующая сущее), добро-благо (являющееся атрибутом жизни) и красота (соотносящаяся с умом).

<sup>98</sup> Традиционное для античности определение человека, на которое ссылался еще Хрисипп, противопоставляя человеку богов как разумные и бессмертные живые существа (см.: Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов, VII, 147). Ссылки на это определение встречались в античной и патристической философии столь часто, что приводить их нет смысла.

<sup>99</sup> См.: Дамаский. О первых началах, I, р. 4–6; р. 66.19; III, р. 91.23–92.13.

<sup>100</sup> Первая сущность здесь — это неявная сущность (которую, разумеется, не следует считать сущностью в полном смысле этого слова), соответствующая первому чину умопостигаемого, в то время как вторая, упоминаемая Дамаскием чуть ниже, располагается во втором.

<sup>101</sup> Поскольку сложение и умножение не затрагивают саму суть монады. Только если рассматривать монаду как причину множества, необходимо определить названные операции и констатировать, что они приводят к разворачиванию монады в виде всей совокупности чисел.

<sup>102</sup> Поскольку первое живое существо, живое-в-себе, располагающееся в третьем чине умопостигаемого, есть умопостигаемый ум.

<sup>103</sup> *Χορὴς* (χορηγός) — букв. «руководитель хора» или «устроитель хора». В неоплатонизме данное слово использовалось очень часто, очевидно, в значении просто руководитель.

<sup>104</sup> По всей видимости, Ямвлих высказывал подобные взгляды в не дошедших до нас «Комментарии к „Тимею“» или в «Комментарии к „Категориям“». Разумеется, в неоплатонизме преобладал подход, в согласии с которым время, образ вечности, появляется только во внутрикосмическом устроении.

<sup>105</sup> Дамаский доказал этот тезис чуть выше. См.: Наст. соч., I, р. 38.11–13.

<sup>106</sup> И сущность, как и вечность, является смешанным, которое состоит из предела и беспредельности.

<sup>107</sup> *Третья <чаша>* — *спасителю* (τὸ τρίτον τῇ σωτηρίᾳ). Данная фраза неоднократно использовалась Платоном при введении по ходу рассуждения третьего аргумента. Мы видим в ней намек на существовавший в античности обычай поднимать третью чашу на пирах в честь Зевса Спасителя (как вариант — при питии вина вдвоем ставилась третья полная чаша для Зевса Спасителя). Отметим еще, что в античной Элладе Зевс Спаситель порой считался богом вина и само вино называлось «Зевс Спаситель». Спаситель — один из распространенных эпонимов Зевса, выражающий его функцию покровительства городам и участия в их основании.

<sup>108</sup> См.: Наст. соч., I, р. 30.3–5, р. 35.6–8.

<sup>109</sup> Данный аргумент Дамаския основан на принятой в античности (и, разумеется, ложной) этимологии слова «жить» (ζῶω, инфинитив — ζῆν), согласно которой оно восходит к глаголу «кипеть» (ζέω, инфинитив — ζεῖν). См.: Дамаский. О первых началах, II, р. 144.25–26.

<sup>110</sup> Дамаский дает сущему следующее определение: «Сущее есть то, что предоставляет каждой вещи само бытие, и то, в согласии с чем она является каким-то определенным сущим» («О первых началах», II, р. 75.10–11). Ср.: Там же, р. 78.21–79.6; 87.3.

<sup>111</sup> В целостности, вечности и жизни.

<sup>112</sup> *Эоны* (οἱ Αἰῶνες букв. «вечности») — боги, которые в платонической традиции (по крайней мере, в представлении Плотина, изложенном философом в трактате «О вечности и времени», «Энеады», III.7) воплощают в себе всецелую и совокупную сущность бытия. Очевидно, платоники заимствовали учение об Эонах из орфической традиции (хотя орфических фрагментов, в которых прямо упоминались бы эти боги, до нас не дошло), хотя, безусловно, напрашивающимся решением является отождествление упоминаемых Платином и Дамаскием Эонов с гностическими зонами, посредниками между высшим божеством и материальным миром, или с Эоном герметической философии, вторым богом, следующим за трансцендентным богом. По всей видимости, гностики и герметики заимствовали учение об эонах из платонической философии (но не наоборот).

<sup>113</sup> Движение и покой, согласно платоническому учению, представляют собой две стихии жизни.

<sup>114</sup> То есть оказывается трансцендентным сущему, а не отграниченным от него.

<sup>115</sup> В представлении Дамаския *объединенное* есть третье начало, представляющее собой априорное единство первых генад — единого (предела) и многого (беспредельного). См.: «О первых началах», II, р. 39.16–25; р. 40.1–42.15. Понятие «объединенное» есть синоним понятий «умопостигаемое» и «сущность». В свой черед *первое объединенное* есть первый чин объединенного (или единого сущего). Дамаский иногда называет его объединенным единым (см., например: Там же, II, р. 55.15; III, р. 157.4).

<sup>116</sup> А первый чин умопостигаемого, единое сущее, которому не приписано ни одного предиката, не может быть протяженным ни в каком смысле.

<sup>117</sup> Дамаский имеет в виду единое и сущее, которые во втором чине умопостигаемого оказываются частями единого сущего, соответствующего умопостигаемому устройению вообще.

<sup>118</sup> Единое и сущее во втором чине умопостигаемого, которые оказываются первыми частями, появившимися на шкале эманации.

<sup>119</sup> Ср.: Дамаский. О первых началах, II, р. 174.17–175.3.

<sup>120</sup> Рассматривая третий чин умопостигаемого, Платон приходит к выводу, что единое и сущее, входящие в состав единого сущего, если их рассматривать отдельно друг от друга, должны представлять собой также единое сущее и сущее единое; процесс деления такого рода можно продолжать до бесконечности, в результате чего необходимо прийти к выводу о наличии бесконечного множества единых сущих, каждое из которых одновременно оказывается целым и частями. См.: «Парменид», 142b9–143a3. Так формируется актуальная бесконечность действительных предметов, отличающаяся от потенциальной (дурной) бесконечности, связанной со становлением.

<sup>121</sup> Сам Дамаский комментирует соответствующий пассаж из «Филеба» Платона так: «Если чистое есть не смешанное с противоположным, а не смешанное есть по своему виду подлинное то, что оно есть, подлинное же занимает высшее положение, то, очевидно, следует сделать вывод, что высшее всегда оказывается чистым» («Комментарий к „Филебу“», § 212.1–3).

<sup>122</sup> Таково единое целое, соответствующее первому чину умопостигаемого.

<sup>123</sup> *Целостность, предшествующая частям* (ὁλότης πρὸ μερῶν), *целостность, состоящая из частей* (ὁλότης ἐκ μερῶν), и *целостность, содержащаяся в части* (имманентная частям, ὁλότης ἐν μερεῖ), есть в неоплатонической философии три вида целостностей, соответствующие трем ступеням на шкале эманации. См. по этому поводу: Прокл. Комментарий к «Тимею», II, р. 195.26–196.19; III, р. 97.14–98.11; Первоосновы теологии, § 67–69; 180. Концепция целостности, содержащейся в части, восходит к неоплатонической концепции пребывания всех вещей во всех остальных (πάντα μὲν ἐν πᾶσιν, ἀλλὰ οἰκείως τῇ ἐκάστου οὐσίᾳ, «все во всем, но собственным для сущности каждого образом», Прокл. Первоосновы теологии, § 103; см. примеч. 39). Ср.: Прокл. Платоновская теология, III.25, р. 87.26–89.2; 27, р. 94.24–95.2. Дамаский будет рассматривать учение о целостности чуть ниже. См.: Наст. соч., I, р. 60.19–61.5.

<sup>124</sup> То есть в «Комментарии к „Пармениду“», в не дошедшей до нас его части.

<sup>125</sup> *Скрытая инаковость* (ἡ κρυφίως ἑτερότης) — инаковость, которая, как можно предположить, свойственна единому и сущему, входящим в состав единого сущего. Она обуславливает бытие одного единым, а другого — сущим. Парменид, рассматривающий единое, которому приписывается предикат «сущее», о такой инаковости, разумеется, не упоминает, поэтому она и является скрытой. Однако ее наличие для Дамаския представляется несомненным. Заметим, что Прокл не решается прямо говорить о такой инаковости, он утверждает, что единое и сущее в едином сущем связывает между собой не инаковость (инаковость, разделяя объекты, разумеется, подразумевает их взаимную связь), а скрытая сила, которой свойственно прежде всего объединять объекты между собой. См.: «Платоновская теология», IV.27, р. 79.23–25; V.39, р. 147.10–11. Возможно, разница между подходами Дамаския и Прокла чисто терминологическая. По сути, первой инаковостью, которая является таковой в собственном смысле этого слова, оказывается инаковость, располагающаяся в первом чине умопостигаемо-умного, которая обуславливает собой существование числа. Тем не менее допущение, что сила-инаковость в первом чине умопостигаемого есть инаковость в качестве причины, представляется достаточно логичным. Отметим еще отличия «скрытой» и первой инаковостей от инаковости, соответствующей третьему чину умного, которая логически противостоит тождественности.

<sup>126</sup> Аргумент Дамаския выглядит примерно так. Если принять предложенное третье решение Прокла, отца-единое, отеческий ум-сущее и скрытую инаковость-силу следует считать частями одного сложного объекта. Поэтому отец оказывается порождением чего-то высшего, целостности, и сила и ум не будут связаны с отцом, который также не гарантирует существование триады «отец—сила—отеческий ум» как составного объекта. Однако тогда неясно, что будет обеспечивать его существование.

<sup>127</sup> В той части «Комментария к „Пармениду“», которая до нас не дошла. Ср.: Прокл. Платоновская теология, III.26, р. 89.4–11.

<sup>128</sup> Каждый чин умопостигаемого представляет собой триаду «единое—скрытая инаковость—сущее»; в первом чине эта триада есть монада — единое сущее, во втором она является диадой — целым и частями, а в третьем — бесконечным множеством. Заметим, что триадой в двух последних случаях оказываются и каждый отдельный элемент, и устройство в целом. Например, бесконечное множество является единым сущим (включающим скрытую инаковость) и как суммарный объект, и как совокупность отдельных объектов, и как любой отдельно взятый объект, входящий в эту совокупность.

<sup>129</sup> *Гомеомерная* (ὁμομερής) целостность есть целостность, состоящая из частей, подобных друг другу, а *негемеомерная* (ἀνομομερής) — из неподобных. Прокл считает высшую целостность, располагающуюся во втором чине умопостигаемого, негемеомерной, поскольку предполагает, что единое и сущее, входящие в его состав, отличаются друг от друга.

<sup>130</sup> Такого мнения придерживается сам Прокл. См.: «Первоосновы теологии», § 28.

<sup>131</sup> Такое разграничение проводит Платон при рассмотрении третьего чина умопостигаемого. См.: «Парменид», 142d9–143a1.

<sup>132</sup> См. примеч. 123.

<sup>133</sup> *Единичная* (ἐνίαία) целостность есть целостность, состоящая из генад, т. е. определенных единых, а *сущностная* (οὐσιώδης) — образующаяся из сущих. Не следует путать единичное в неоплатоническом понимании с «единичным» в аристотелевском смысле. В последнем случае в греческом языке используется совершенно иной термин (ἕκαστον, «каждое») и толкование соотношений между «общим» и «единичным» в перипатетической философии следует считать результатом некорректных русских переводов. На самом деле Аристотель, разумеется, рассматривал связь между общим и отдельным.

<sup>134</sup> По поводу стихий и частей см.: *Дамаский*. О первых началах, II, р. 174 и далее.

<sup>135</sup> См. примеч. 58.

<sup>136</sup> Разумеется, речь здесь идет не о физическом небе, а о небесной сфере, которую Платон рассматривает в диалоге «Федр». Эта сфера, окруженная небом, которому в неоплатонической трактовке соответствует второй чин умпостигаемо-умного, есть сфера ума в наличном бытии; по ней странствуют боги, совершающие восхождение к подлинной сущности.

<sup>137</sup> Из начала, середины и конца.

<sup>138</sup> Единое, которое Платон рассматривает во второй гипотезе «Парменида» есть единое, обладающее свойствами, а не само единое, которое он исследует в первой. Единое обладает свойством быть сущим, и потому оно оказывается целым. Однако таковым оно оказывается отнюдь не в качестве части единого сущего, хотя и такая часть в свой черед есть единое, обладающее свойствами.

<sup>139</sup> Начиная с первого чина умпостигаемо-умного, Платон рассматривает не единое сущее в целом, а одно лишь единое, входящее в состав единого сущего. См.: «Парменид», 143а6–9.

<sup>140</sup> *Хранители* (οἱ συνοφῆς) — боги, упоминаемые в «Халдейских оракулах» (фр. 83). В неоплатонической традиции соотносились со вторым чином умпостигаемо-умного, которому соответствуют предикаты «целое» и «части». Как явствует из имени, данного «Халдейскими оракулами» этим богам, которое происходит от глагола συνῆχω («связывать», «соединять», «скреплять»), их функция состоит в объединении и предохранении от распадаения умного, которому, в отличие от единого сущего, внутренняя связь не свойственна.

<sup>141</sup> Которому соответствуют предикаты «движение» и «покой».

<sup>142</sup> *Единажды Потусторонний* (ὁ Ἀπαξ ἐπέκεινα) — бог, упоминаемый в «Халдейских оракулах». Неоплатоники отождествляли его с Кроном, которого они соотносили с первым чином умного, по классификации «Парменида» описываемым при посредстве предикатов «находящееся в себе самом» и «располагающееся в другом». См. примеч. 471.

<sup>143</sup> См. примеч. 19.

<sup>144</sup> Итак, в представлении Дамаския, по сути, можно проследить аналогию между умпостигаемым, умпостигаемо-умным и умным: во всех этих устройствах первый чин представляет собой некое единое, второй — целое и части, а третий — бесконечное множество.

<sup>145</sup> См. примеч. 4.

<sup>146</sup> *Геката* — древнее восточное (вероятно, карийское) божество, культ которого в архаические времена распространился по всей Элладе. Согласно

«Теогонии» Гесиода, Геката — дочь Перса и Астерии, входящих в число титанидов; следовательно, она не связана с олимпийским кругом богов. Гека́та — древнее хтоническое божество, после победы над титанами сохранившее свои функции. Она покровительствует ряду видов человеческой активности (например, охоте, пастушеству, политической деятельности). Римляне отождествляли Гекату со своей богиней Тривией — «богиней трех дорог»; как и ее греческий прототип, она имела три головы и три тела. Изображения Гекаты помещались на распутиях или на перекрестке дорог, где, выкопав глубокой ночью яму, приносили в жертву щенков, или в мрачных пещерах, недоступных для солнечного света. Традиционные атрибуты Гекаты — факел и собака; в частности, для защиты от сглаза и других напастей, преследующих человека вследствие чьего-либо колдовства, рекомендовалось ночью при свете трех факелов, воткнутых в землю, принести в жертву черного щенка. Геката занимает промежуточное место между «верхним» и «нижним» миром, выполняя роль стража последнего. В позднейшие времена образ Гекаты представлялся людям таким: зловещая змееволосая и трехликая богиня, появляющаяся на поверхности Земли лишь при лунном свете с двумя пылающими факелами в руках в сопровождении черных как ночь собак и чудовищ подземного мира, например ослонного чудища Эмпусы, способного менять облик и устрашать запоздалых путников, а также духов-демонов Кер. В эллинистическую эпоху Гекату вводили в род волшебников (и даже называли дочерью Гелиоса, родственницей Кирки), она считалась покровительницей магии и колдовства; ей посвящались три последних дня каждого месяца. Очевидно, Дамаский до какой-то степени отождествляет Гекату с Великой Матерью богов, фригийской Кибелой, поскольку он постоянно упоминает ее имя в одном ряду с Реей (в греческой мифологии — жена Крона, мать Зевса, Геры, Аида, Посейдона, Деметры и Гестии), которая в эпоху поздней античности соотносилась именно с этой богиней. Это показывает и ее соотнесение здесь с Единороды (Крон) и Дважды (Зевс) Потусторонними богами, а также включение в число умных отцов. Гекату-Рею философ относит ко второму чину умного, поскольку она является супругой первого и матерью третьего.

<sup>147</sup> Имеется в виду демиургическая триада сверхкосмических богов, «новые боги» «Тимея», в число которых, как явствует из комментируемого пассажа, Дамаский включал Зевса 2-го, Сабазия и Диониса.

<sup>148</sup> Зевс 2-й, первый отец в демиургической триаде сверхкосмических богов.

<sup>149</sup> Сабазий — фригийское (или фракийское) божество, в греческой мифологии часто отождествлявшееся с критским (и орфическим) Дионисом-Загреем. Очевидно, Дамаский не согласен с таким отождествлением, поскольку он считает Сабазия вторым отцом в демиургической триаде, а Диониса — третьим.

<sup>150</sup> Дионис — древнегреческий бог, сын Зевса и смертной женщины — дочери фиванского царя Кадма Семелы; в ипостаси Вакха — покровитель виноделия и виноградарства. Дионис был трижды рожденным. Первое его рождение состоялось, когда Семела, увидев Зевса во всем его божественном величии, преждевременно разрешилась от бремени. Зевс зашил Диониса в свое бедро и доносил его; после этого состоялось его второе рождение. Третье рождение состоялось после того, как младенец Дионис был растерзан титанами, но после этого воскрес, когда Рея сложила куски его тела. Последний миф известен как миф о Дионисе-Загрее; именно на него намекает Дамаский, когда говорит, что Дионису соответствует беспредельное множество.

<sup>151</sup> *Телетархи* (οἱ τελετάρχαι, букв. «начальствующие на таинствах» или «властвующие над совершенством») — божества, упоминаемые в «Халдейских оракулах». В неоплатонической традиции связывались с третьим чином умопостигаемо-умного, которому в соответствие ставились предикаты «начало», «середина» и «конец», а также «фигура». Их функция состояла в довершении выхода за свои пределы и в возвращении к предшествующему.

<sup>152</sup> Таким образом, можно провести аналогию между третьими чинами демиургической триады, умного (заметим, что Дамаский имеет здесь в виду Зевса 1-го, всеобщего демиурга), умопостигаемо-умного и умопостигаемого. То же касается и вторых и первых чиннов.

<sup>153</sup> *Никта* — в древнегреческой мифологии богиня ночи, появившаяся на свет из Хаоса. От своего брата Эреба родила Танатоса (Смерть), Гипноса (Сон), Керу (Насильственную смерть), Мойр (богинь судьбы), Немезиду (Месть), Мороса (бога рока), Эриду (Раздор), Гераса (Старость), а также Харона, перевозчика умерших в Аид, — силы, скрывающие в себе тайны жизни и смерти, вызывающие дисгармоничность в бытии мира, без которой, однако, немислим ни мир, ни его конечная гармония. Родила Никта от Эреба и противоположные силы: Гемеру (День) и светлый Эфир. Иногда в число детей Никты включают также Гесперид, Мома — бога смеха и Апату — богиню обмана. В неоплатонической интерпретации Никта соответствовала первому чину умопостигаемо-умного, т. е. отождествлялась с Ионгами «Халдейских оракулов».

<sup>154</sup> *Лакуна*, восполняем по смыслу. Вечность относится ко второму чину умопостигаемого, точно так же, как хранительный чин оказывается вторым в умопостигаемо-умном устроении.

<sup>155</sup> Заметим, что здесь Дамаский пользуется словом «хранитель» в широком смысле, не относя его специально ко второму чину умопостигаемо-умного.

<sup>156</sup> Эпитет «околокосмическое» (περίκοσμον, περίκοσμιον) Дамаский обычно относит к сверхкосмическому божественному устроению (см. примеч. 638). Однако в данном случае он, очевидно, понимает его как синоним слова «внутрикосмическое» и описывает с его помощью душевную жизнь, протекающую в космосе.

<sup>157</sup> Умная целостность, в представлении Дамаския, соответствует второму чину умного, который описывается при посредстве предикатов «движение» и «покой». См.: Наст. соч., I, р. 68.5–7.

<sup>158</sup> Проблема, на которую указывает Дамаский, следующая. Аристотель констатирует: требование логики состоит в том, чтобы, когда отрицается принадлежность некоего объекта к какому-либо роду, одновременно отрицалась и его принадлежность ко всем видам, образующим этот род. Обратное неверно, ибо принадлежность объекта к тому или иному роду еще не означает, что он относится к какому-то конкретному виду, входящему в названный род. Платон, казалось бы, нарушает это требование во второй гипотезе «Парменида», одновременно с бытием единого сущего целым (т. е. общим) доказывая наличие у него частей и тот факт, что оно также является частью (т. е. частным). Заметим следующее обстоятельство: в греческом языке понятия «целое» и «общее» выражаются одним словом (τὸ ὅλον); кроме того, используемое здесь Дамаскием слово «частное» (τὸ μερίκον), как и в русском языке, является однокоренным со словом «часть» (τὸ μέρος). Поэтому утверждения, что тот или

иной объект является общим и что он есть целое, а также что какой-то объект оказывается частью и что он выступает как частное, в греческом языке неотличимы.

<sup>159</sup> Тот факт, что Платон опирается в своих рассуждениях не на требования формальной логики в чистом виде, а на те соотношения, которые существуют между предметами, показывает, что целью «Парменида» является отнюдь не логическое упражнение, какового мнения придерживались комментаторы древности. Напротив, комментируемый диалог посвящен метафизическим истинам, истинам, описывающим действительные предметы и соотношения между ними. См.: Прокл. Комментарий к «Пармениду», 630.21 и далее.

<sup>160</sup> Бессмертие души является результатом ее самодвижности. Данное доказательство Платон приводит в «Федре» (245с–246а2).

<sup>161</sup> Это — тезис Плотина. См.: «Энеады», III.2, 5.21 (... какὼν ὧν οἱ παντῶν ἔχουσιν).

<sup>162</sup> То есть не представляет собой потенциальную («дурную», пользуясь термином Аристотеля) бесконечность. Актуальная бесконечность всегда может быть представлена как целое и части; это касается прежде всего третьего чина умопостигаемого — бесконечного множества, которое может быть описано как всеединое. Заметим следующее: актуальная бесконечность всегда возникает как результат деления (и вычитания), а потенциальная появляется путем сложения и умножения. Над многим же как таковым допустимы все четыре названных арифметических действия. Следовательно, оно скорее связано с числом, в котором воплощается как актуальная, так и потенциальная бесконечность. Число же как предикат единого Платон рассматривает ниже, когда он исследует первый чин умопостигаемо-умного. Поэтому «само многое», очевидно, стоит на шкале бытия ниже первой целостности.

<sup>163</sup> То, что может быть названо бытием в сфере становления, всегда представляет собой актуальную бесконечность, а такая бесконечность, разумеется, может быть выражена в терминах «целое» и «части».

<sup>164</sup> Аргументация Дамаския сводится к тому, что эйдос, даже если мы будем рассматривать его как эйдос, воплощающийся в сфере становления («рожденный эйдос»), оказывается целым лишь в одном из своих аспектов — в том, в каком он существует на шкале времени во вневременной настоящий момент (τὸ νῦν), который философ будет исследовать ниже, когда станет изучать заключительную часть второй гипотезы (см.: Наст. соч., III, р. 182.10 и далее). В других своих моментах эйдос будет чем-то иным: как разделяющееся во времени и пространстве он превратится в становление, то есть в собственно рожденное, а как неделимое и вневременное он останется сущим.

<sup>165</sup> Как мы узнаем ниже, когда Дамаский будет рассматривать пятую гипотезу, материя берет начало из двух истоков. Один такой исток — трансцендентное единое, оно обуславливает наличие материи как некоего определенного объекта. Другой исток — все божественные устройства (первым среди которых является единое сущее), дарующие материи «пригодность», или «готовность» к восприятию любого эйдоса, а стало быть, ее бытие любой вещью в возможности.

<sup>166</sup> В одном случае (при переходе ко второй гипотезе и в начале рассмотрения второго чина умопостигаемого) Платон формулирует исходную посылку так: «Если единое существует» («Парменид», 142b3; с8). Напротив, начиная



рассмотрение умопостигаемо-умного, он приводит вот какую посылку: «Если единое причастно сущности и потому существует» (143а4–5). Он использует в рамках этой посылки логический вывод, который он делает при рассмотрении единого сущего как единого, причастного сущности (первого чина умопостигаемого).

<sup>167</sup> Под «умным» Дамаский здесь, следуя в этом Ямвлиху, Сириану и Проклу, понимает умопостигаемо-умное, которое, поскольку оно, как и собственно умное, представляет собой эманацию одного единого, входящего в состав единого сущего, а не единого сущего в целом, куда ближе к умному, чем к умопостигаемому; ему свойствен выход за свои пределы принципиально другого типа, чем умопостигаемому.

<sup>168</sup> То есть рассматривал единое сущее, располагающееся во втором, а не в первом чине умопостигаемого.

<sup>169</sup> Располагающееся в первом чине умопостигаемого.

<sup>170</sup> Такими соотнесенными объектами в данном случае являются целое и части.

<sup>171</sup> Платон рассуждает следующим образом. Если мы рассмотрим единое сущее с точки зрения его бытия целым, мы должны констатировать, что его части (единое и сущее) в свой черед должны быть едиными сущими, поскольку единое без сущего и сущее без единого существовать не может. Данное утверждение продолжает оставаться истинным, какую бы часть любой части единого сущего мы ни взяли бы. Таким образом, мы должны прийти к выводу о необходимости существования актуального множества единых сущих.

<sup>172</sup> Проблема состоит в следующем. Можно ли обнаружить в актуальном множестве умопостигаемого какой-либо неделимый объект, который можно считать эйдосом, и можно ли считать такой объект эйдосом?

<sup>173</sup> «Халдейские оракулы».

<sup>174</sup> Прокл в данных своих построениях руководствуется проводимым Платоном делением единого сущего на единое сущее как таковое и сущее единое. Первое как единое рождает богов, а как сущее — ангелов; второе как сущее порождает смертных (или чистые души), а как единое — демонов. Очевидно, речь здесь он ведет о возникновении лучших родов в целом.

<sup>175</sup> А творческая деятельность в собственном смысле этого слова как создание вещей по предварительному замыслу и при посредстве определенных действий, согласно неоплатоническим воззрениям, впервые оказывается свойственной демиургическому чину богов.

<sup>176</sup> Такое целое, состоящее из целых, есть космос. См.: Прокл. Платоновская теология, III.25, р. 88.3–4.

<sup>177</sup> По всей видимости, данное определение Прокл дает в не дошедшей до нас части «Комментария к „Пармениду“». Целостность в третьем чине умопостигаемого, по мнению философа, оказывается наилучшей, потому что она полностью охватывает все возникающее в этом чине бесконечное множество единых сущих. См.: Прокл. Платоновская теология, III.26, р. 92.20–28. Однако Дамаский отвергает справедливость данного подхода и утверждает, что лучшей целостностью следует считать первую целостность, предшествующую частям и располагающуюся во втором чине умопостигаемого.

<sup>178</sup> *Первая целостность* (πρωτὴ ὁλότης) есть целостность, предшествующая частям, которая соответствует второму чину умопостигаемого. См. примеч. 123.

<sup>179</sup> В единственном числе (ἐνικῶς) — грамматический термин. Например, Плотин, рассматривая материю, утверждает, что ее нужно называть «другое», используя последнее слово во множественном (τὰ ἄλλα), а отнюдь не в единственном (ἐνικῶς) числе (τὸ ἄλλο), дабы не считать ее хотя бы в каком-то смысле определенной. См.: «Эннеады», II.4, 13.30–32.

<sup>180</sup> *Интуиция*, точнее, интеллектуальная интуиция — таков смысл часто используемого в неоплатонизме термина ἐπιβολή. Так неоплатоники называли процесс умопостижения любого объекта (в частности, любого отдельного сущего), который Платон описывает в VII письме. Пытаясь совершать логические операции над образом этого объекта, человек оказывается в состоянии до некоторой степени (хотя бы смутно и слабо) постигнуть его природу, которую нельзя выразить в словах. Дамаский называет два метода, которыми пользуется (если можно так выразиться) интеллектуальная интуиция для постижения объектов описанного рода (в число которых, безусловно, входит и единое), — аналогия и апофатика. См.: «О первых началах», I, р. 43.9–21 Ruelle.

<sup>181</sup> По мнению Прокла, атомарные эйдосы в умопостигаемом существуют, однако лишь как своего рода абстракция: как некие «опорные точки» на шкале деления-классификации. Однако философ не приводит критерия, на основании которого эти «точки» могут быть установлены. Дамаский уточняет его определение.

<sup>182</sup> Итак, атомарные (индивидуальные) эйдосы в рамках умопостигаемого существуют, однако сущность их состоит отнюдь не в собственной неделимости, а в том, что им свойственно порождение другого по природе.

<sup>183</sup> В то время как Прокл считал умопостигаемое множество бесконечным в количественном отношении. См.: «Платоновская теология», III.26, р. 91.25–92.1.

<sup>184</sup> Действительно, в материальной сфере бесконечное множество вещей существует только в становлении, т. е. какие-то из этих вещей возникают, а какие-то — гибнут. Поэтому материальное множество оказывается бесконечным только во всем времени, которое реально не соответствует сущему в этой сфере и представляет собой лишь абстракцию. В каждый же момент времени в становлении существует лишь ограниченное множество вещей. И уж тем более ограниченность должна быть свойственна умопостигаемому, которому присуща не чистая множественность (как материальному), а чистое единство.

<sup>185</sup> См. примеч. 180.

<sup>186</sup> Значит, умопостигаемое множество не может быть бесконечным и в плане познания: оно есть нечто не только бесконечное, но и ограниченное пределом, ибо соответствующая ему бесконечность есть бесконечность актуальная, возникающая путем деления одного и того же. Поэтому когда Прокл ссылается на непостижимость и неопишуемость круга, о которой Платон говорит в «Письмах», он поступает не вполне корректно. Действительно, сам Платон в конечном итоге приходит к выводу, что круг (как и любой другой умопостигаемый объект) может быть постигнут в мысли, хотя бы мы

и сталкивались с трудностями при попытке эту мысль выразить в виде слов, зрительных образов, формул и т. д.

<sup>187</sup> Ибо любая душа, в том числе и частная, есть космический объект, и ее дом — космос, она не замкнута пределами лишь одного тела.

<sup>188</sup> Поскольку умопостигаемое множество является парадигмой космоса, а значит, и всех объектов, располагающихся в нем. Но причин таких объектов множество, таковыми можно считать и демиурга, и космических богов, и материю, и т. д.

<sup>189</sup> См. примеч. 78.

<sup>190</sup> Именно по этой причине тело нельзя считать совокупностью точек, ибо каждая точка есть нечто, не обладающее величиной.

<sup>191</sup> См. примеч. 22. Ср.: *Дамаский*. О первых началах, II, р. 178.3–4.

<sup>192</sup> Тело делимо на бесконечности в возможности, но не в действительности. Ср.: *Аристотель*. Об истолковании, 13, 23a21–26.

<sup>193</sup> В том плане, что каждая часть единого сущего сама является единым сущим, в рамках которого единое неотделимо от сущего.

<sup>194</sup> Поскольку предикат «вечное» описывает наличное бытие живого-в-себе, при отождествлении вечного и силы необходимо считать последнюю наличным бытием, что, очевидно, неверно.

<sup>195</sup> См. примеч. 16.

<sup>196</sup> Поскольку делению подвергаются единое сущее и сущее единое и каждый из появляющихся объектов в свой черед оказывается либо единым сущим, либо сущим единым.

<sup>197</sup> «Халдейские оракулы».

<sup>198</sup> То есть со второго чина умного.

<sup>199</sup> С третьего чина умного.

<sup>200</sup> *Июнги* (αἱ ἰυνγες) — богини, упоминаемые в «Халдейских оракулах» (фр. 76). В неоплатонической традиции соотносились с первым чином умопостигаемо-умного. В греческом языке слово ἰυνξ обозначает птицу вертишейку, которая использовалась в магической практике для привораживания — ее привязывали к приворотному колесу, которое вертели; в позднейшие времена оно стало также означать и само приворотное колесо (точнее, один из видов колеса, при помощи которого осуществлялись магические действия; см. примеч. 251), а также (в переносном смысле) и некие магические чары. Поскольку смысл данного термина в халдейской (и неоплатонической) традиции неясен, здесь и далее мы даем в переводе кальку.

<sup>201</sup> *Хранители* — халдейские боги, в неоплатонической традиции связывавшиеся со вторым чином умопостигаемо-умного. См. примеч. 140.

<sup>202</sup> *Огненный космос* (ἐμπύριος κόσμος — первый из трех телесных космосов (ἐμπύριος, αἰθέριος, ὑλαῖος — см.: *Прокл*. Комментарий к «Тимею», II, р. 57.10–14) и первая из семи небесных твердынь (στερεώματα — см.: «Халдейские оракулы», фр. 57). Ср.: *Наст. соч.*, II, р. 33.11–16; *Дамаский*. О первых началах, II, р. 48.15; III, р. 10.15.

<sup>203</sup> «Халдейские оракулы».

<sup>204</sup> Материальный <космос> (ὕλαϊος κόσμος) — в данном случае Дамаский имеет в виду третий из трех зримых, материальных космосов, космос подлунный; таков наш мир, земной и враждебный свету. См.: *Михаил Пселл. Халдейские экзезы*, 1149с (= PG 122, 1149C); данное место из этого сочинения Пселла цитирует де Пляс («Oracles chaldaïques», p. 199).

<sup>205</sup> Согласно неоплатоническим воззрениям, халдейский «исток истоков» (ππῆγῃ τῶν ππῶν) как раз и соответствует третьему чину умопостигаемого.

<sup>206</sup> См.: *Прокл. Платоновская теология*, III.27, p. 98.10–99.9.

<sup>207</sup> Единого и сущего.

<sup>208</sup> См. примеч. 125.

<sup>209</sup> Соответствующая второму чину умопостигаемого.

<sup>210</sup> Текст «Парменида», комментируемый Дамаский, отличается от того, который признан аутентичным в наше время. Он приводит следующую цитату из рассматриваемого им диалога: τὸ ἐν τοῦ εἶναι μόριον; слово «часть» (μόριον) стоит здесь в винительном падеже. Напротив, сейчас принято ставить это слово в родительном падеже. Тогда вся фраза становится симметричной и обсуждаемой проблемы попросту не возникает. Заметим, что чтение Дамаския соответствует части рукописной традиции.

<sup>211</sup> Если считать, что единое и сущее разделены скрытой инаковостью.

<sup>212</sup> Логический вывод, что единое является числом, Парменид делает при рассмотрении первого чина умопостигаемого-умного, когда он переходит к исследованию единого, входящего в состав единого сущего, отдельно от сущего.

<sup>213</sup> *Тетрактида* (ἡ τετρακτὺς) — пифагорейский термин, представляющий собой ссылку на первые четыре числа (монаду, диаду, триаду и тетраду), которые являются источником, причиной любого сущего. Геометрическим образом тетрактиды являлся равносторонний треугольник, который формировался из точек так:

$$\begin{array}{rcl}
 \cdot & \rightarrow & = 1 \\
 \cdot \cdot & \rightarrow & = 2 \\
 \cdot \cdot \cdot & \rightarrow & = 3 \\
 \cdot \cdot \cdot \cdot & \rightarrow & = 4
 \end{array}
 \quad 1 + 2 + 3 + 4 = 10.$$

Таким образом, тетрактида представляла собой закон построения декады, которой в пифагорейской традиции соответствовал космос. Кроме того, в ее рамках были определены важнейшие числовые соотношения, фигурирующие в нем. Еще один аспект тетрактиды — описание в ее рамках важнейших геометрических объектов по числу измерений, соответствующих им. Так, монада аналогична точке («нульмерный» объект, располагающийся соответственно в одномерном пространстве, на прямой), диада — линии (одномерный объект в двухмерном пространстве, на плоскости), триада — поверхности (двумерный объект в трехмерном пространстве), тетрада — телу (трехмерный объект, располагающийся в четырехмерном пространстве, если считать таковым пространственно-временной континуум). Аналогичные связи можно проследить и в других областях знания.

<sup>214</sup> Данный сюжет, восходящий к «Трудам и дням» Гесиода (40), где речь идет о половине, которая больше целого, неоднократно использовался в античной философии. См.: *Платон. Законы*, VI. 753e6–754a1; *Аристотель*.

Политика, Е.4, 1303b29. Сам Дамаский интерпретировал приведенное суждение Гесиода так, что половина есть начало, а начало объемлет целое и оказывается в каком-то смысле больше его. См.: Дамаский. О первых началах, I, р. 93.1.

<sup>215</sup> *Начало начал* (ἀρχὴ τῶν ἀρχῶν) — весьма примечательное определение, которое Дамаский дает единому.

<sup>216</sup> Ибо о другом речь пока не идет, другое впервые будет упомянуто при рассмотрении первого чина умного, а соотношение с другим единого Парменид будет изучать, лишь исследуя чины, следующие за демиургическим (третьим чином умного).

<sup>217</sup> Бесконечное множество, соответствующее третьему чину умопостигаемого.

<sup>218</sup> Которая соответствует первому чину умопостигаемо-умного; с этим чином связан предикат «число».

<sup>219</sup> См.: Прокл. Платоновская теология, III.24, р. 86.3–5.

<sup>220</sup> Имеется в виду демиургическая триада богов, «новые боги» «Тимея» (42d6), творцом которых, разумеется, является демиург, однако относятся они, как подчеркивает в этом диалоге Платон, к роду небесных богов, а значит, в каком-то смысле зависят от первой умопостигаемо-умной триады, которой соответствует «сверхнебесное место» «Федра» (247c3–7), «сущность, являющаяся подлинной», которой свойственны три качества: бесцветность, бесфигурность и неосязаемость (неспособность к соприкосновению). Последним качеством, являющимся апофатическим дополнением к способности соприкасаться, свойственной демиургической триаде, обладает третья Июнга; раз апофатическое порождает катафатическое (таково одно из основополагающих утверждений неоплатонической философии), эта Июнга властвует над возникновением многих демиургических богов.

<sup>221</sup> Заметим, что в своем трактате «О первых началах» (III, р. 109.15–113.21) Дамаский критикует учение Прокла, согласно которому в состав умопостигаемого входят две генады и одна сущностная монада.

<sup>222</sup> Ибо речь не шла бы о едином, отличающемся от сущего вследствие свойственной им обоим инаковости, а просто о едином сущем, в рамках которого инаковость выступала бы просто как связка между единым и сущим.

<sup>223</sup> Имеются в виду Сириан и Прокл.

<sup>224</sup> К двум числам — единичному и сущностному (см.: Дамаский. О первых началах, I, р. 4.20–21; О первых началах, III, р. 2.2–4) — Дамаский намеревается добавить третье, число в собственном смысле этого слова, соответствующее инаковости, с которым связано возникновение числа вообще и любого отдельного (единичного или сущностного) числа. Логические выводы, посвященные в «Пармениде» единичному и сущностному числу, Дамаский будет рассматривать ниже (II, р. 62.21–64.19 и р. 64.20–68.10).

<sup>225</sup> Инаковость выступает как свойство единого и сущего, потому что они оказываются иными друг другу. См.: «Парменид», 143b3–6. Точно так же, поскольку любое множество обладает свойством быть чем-то единым, оно оказывается объединенным, а поскольку единое обладает свойством быть многим, оно разделяется. См.: Дамаский. О первых началах, II, р. 44.22–45.4.

<sup>226</sup> Поскольку число всегда представляет собой составляющую определения любого объекта (существующего либо в единственном экземпляре, когда речь идет об атомарном, либо в некоем количестве, когда обсуждается тот или иной род или вид), а в сфере чисел любой объект оказывается законченной совокупностью (плеромой) числовых характеристик.

<sup>227</sup> И стало быть, число может быть инаковым (числом в собственном смысле этого слова), единичным (связанным с единым) и сущностным (соответствующим сущему).

<sup>228</sup> К логическому выводу, что единому сущему необходимо приписывать предикат «обладающее частями», поскольку ему свойствен выход за свои пределы, Дамаский пришел при рассмотрении второго чина умпостигаемого («Парменид», 142с7–d9).

<sup>229</sup> Инаковость является причиной появления любого числа, поскольку она оказывается принципом разделения любых объектов, в частности единого сущего, располагающегося в сфере умпостигаемого. Поэтому сперва Платон показывает, как на основании этого принципа («Парменид», 143b3–7) реализуются операции деления, сложения и умножения, в результате которых на свет появляется все бесконечное множество чисел (143с1–144a4). Затем он рассматривает сущность, выступающую в качестве монады; если применить к ней рассмотренные операции, на свет появится сущностное число (144a5–с2). В заключение Платон изучает единое как монаду и констатирует, что существует множество единичных чисел (144с2–e7).

<sup>230</sup> То есть инаковость, свойственная в рамках единого сущего сущему и единому соответственно.

<sup>231</sup> Исток инаковости располагается в сфере самого единого, поэтому все три объекта, соответствующие первому чину умпостигаемо-умного (единое, сущее и располагающаяся между ними инаковость), можно рассматривать как единое и они должны в каком-то смысле присутствовать друг в друге, в качестве же отдельного объекта любой из них существует лишь в той мере, в какой та или иная его специфическая черта оказывается преобладающей. То же касается и всего множества чисел и всей совокупности действительных предметов — любой из них представляет собой единое, иное и сущее, даже если один из названных аспектов в его рамках и преобладает.

<sup>232</sup> Ср.: *Прокл. Платоновская теология*, IV.31, р. 92.6–26.

<sup>233</sup> Говоря о *видах чисел*, Дамаский имеет в виду принятое в античности деление чисел не только на четные и нечетные, но и на четно-четные (которым соответствует предикат «дважды два»), четно-нечетные («дважды три»), нечетно-четные («трижды два») и нечетно-нечетные («трижды три»). См.: *Платон. Парменид*, 143d8–144a2; *Евклид. Начала*, VII, определения 8–11.

<sup>234</sup> Ср.: *Прокл. Комментарий к «Пармениду»*, 734.34 и далее.

<sup>235</sup> Под *стихией* Дамаский здесь и в других контекстах подобного рода понимает компоненты определения того или иного объекта. Конкретно он ссылается в данном случае на определение человека как разумного и смертного живого существа, первая формулировка которого принадлежит Аристотелю, а окончательная — Порфирию. См., например: *Порфирий. Комментарий к «Категориям» Аристотеля*, 60.17–18; 63.22.

<sup>236</sup> Ср.: *Плотин. Эннеады*, VI.7, 6.11–29.

<sup>237</sup> По поводу понятия *одушевленности* см.: Дамаский. О первых началах, I, р. 49.1–4.

<sup>238</sup> Поскольку слово «монада» (*μονάς*), происходящее от прилагательного *μόνος* (букв. «один-единственный», «только один»), по мнению Дамаския, как раз и подразумевает единичность, обособленность от другого и неделимость объекта, именем которого оно является.

<sup>239</sup> Поскольку появится другое число, связанное с другим родом, о котором необходимо говорить, если делить атомарные (в рамках исходного определения) части.

<sup>240</sup> Имеются в виду единое, инаковость и сущее, на которые распадается единое сущее во втором чине умопостигаемого.

<sup>241</sup> Система монад (*σύστημα μονάδων*) — одно из принятых в античности определений числа, отличающееся от пифагорейских. См.: Никоммах Гераский. Арифметика, I.7, 1; Теон Смирнский. О математических знаниях, необходимых для чтения Платона, р. 18.2 Hiller. Ямвлих («Введение к „Арифметике“ Никоммаха», 10.8–9) приписывает данное определение Фалесу.

<sup>242</sup> Согласно неоплатоническому учению, существует столько же классов демонов, сколько имеется уровней бытия, начиная с божественного и заканчивая материей. Демоны могут быть божественными, умными, душевными, физическими, телесными и даже материальными. См.: Дамаский. Комментарий к «Федону», I, § 478; II, § 95; Прокл. Комментарий к «Алкивиаду I», 71–72, I, р. 57–59 Segonds; Олимпиодор. Комментарий к «Алкивиаду I», 17.10–19.10. При другом подходе к классификации демонов они соответствуют частям космоса. Например, есть небесные, эфирные, воздушные, водные, наземные и подземные демоны. См.: Дамаский. Комментарий к «Федону», I, § 479; II, § 96; Олимпиодор. Комментарий к «Алкивиаду I», 19.14–15.

<sup>243</sup> Ср.: Прокл. Комментарий к «Государству», II, р. 17.15–16. Поскольку число всегда связано с инаковостью, оно является дискретным, а вовсе не объединенным множеством. См.: Прокл. Платоновская теология, IV.28, р. 83.5–6. Ср.: Наст. соч., II, р. 15.11–14.

<sup>244</sup> Следуя принципам древнейшей справедливости (*κατὰ τὴν πρεσβυτάτην δικαιοσύνην*) — т. е. подчиняясь воле богини справедливости Дике, которая обеспечивает выполнение каждым объектом своего предназначения. Прокл также полагает, что умные роды выделяются как некие самостоятельные сущности и ставятся в соответствие связанным с ними умопостигаемым объектам силой справедливости. См.: Прокл. Платоновская теология, IV 16, р. 50.2–6. Отметим еще следующий момент. В пифагорейской традиции символом справедливости является тетрада (см., например: Плотин. Эннеады, VI.6, 5.10–11). Дамаский же ниже будет утверждать, что тетрада является истоком всякого вечного числа (см.: Наст. соч. III, р. 5.13–14). Стало быть, инаковость недеимо производит каждое число в нем самом, следуя принципам справедливого (тетрадического) распределения всего.

<sup>245</sup> В не дошедшей до нас части своего «Комментария к „Пармениду“».

<sup>246</sup> См.: Прокл. Платоновская теология, IV.28, 83.4–5.

<sup>247</sup> Каковыми являются сущее, движение, покой, тождественность и инаковость. См.: Платон. Софист, 254d4–15. Дамаский принимает за аксиому тезис, что инаковость, соответствующая первому чину умопостигаемого умного, не является той же самой, что и инаковость, входящая в число родов

сущего, однако считает необходимым выяснить, не может ли и с этой инаковостью соотноситься специфическая для нее тождественность.

<sup>248</sup> То есть что антитеза «тождественность—инаковость» прослеживается и в рамках умопостигаемого и умопостигаемо-умного, а не только умного.

<sup>249</sup> Дамаский вслед за Ямвлихом часто называет высшим чином умного умопостигаемо-умное (и, в частности, его первый чин). См., например: Наст. соч., I, р. 75.24; Дамаский. О первых началах, II, р. 90.15.

<sup>250</sup> А именно такое положение занимает сила.

<sup>251</sup> Аллюзия на этимологию имени «Июнга» (ἰϋνξ, см. примеч.200), в «Халдейских оракулах» дававшемуся целому классу божественных существ, в неоплатонической интерпретации связанных с первым чином умопостигаемо-умного. В теургической практике использовалось магическое колесо, которому давалось то же самое имя. Оно состояло из бронзовых или золотых колец, вложенных друг в друга, которые вращались в противоположных направлениях (вспомним круги тождественного и иного из «Тимея» Платона). При их вращении издавалось гудение, которое погружало теургов в состояние божественной одержимости.

<sup>252</sup> В неоплатонической традиции Никта (богиня ночи) Орфея соотносилась с первым чином умопостигаемо-умного на том основании, что ей соответствовали те же предикаты, что и «сверхнебесному месту» из «Федра» Платона (247с3–7). Там располагается бесцветная, бесфигурная и неосязаемая сущность, и данные предикаты хорошо описывают неизреченную природу богов, порождаемых Никтой. По поводу отождествления Никты и «сверхнебесного места» см.: Гермиль. Комментарий к «Федру», р. 149.5–10. Относительно упомянутых апофатических предикатов см.: Прокл. Платоновская теология, IV.11–12, р. 35.11–42.12.

<sup>253</sup> Представление о том, что монада есть начало числа,— важный момент пифагорейского учения. Точная формулировка данного тезиса, по свидетельству Стобея («Антология», I.1, р. 20.9–10 Wachsmuth), принадлежит Аристоксену. На это определение неоднократно ссылался Аристотель (см., например: «Топика», А.18, 108b29–30; Z.4, 141b7–9). Заметим, что Аристоксен, древнегреческий философ и музыковед (род. ок. 360 г. до н. э.) учился не только у пифагорейца Ксенофила, но и у Стагирита, поэтому, возможно, данное положение впервые сформулировал Аристотель, а указание Стобея на его пифагорейское (в чистом виде) происхождение является анахронизмом. Действительно, пифагорейцы, как известно, считали, что у числа имеется два начала — монада и неопределенная диада, в отличие от платоников и перипатетиков, которые возводили число только к монаде.

<sup>254</sup> Поскольку оно оказывается во-первых, самим собой и, во-вторых, иным. Ср.: Прокл. Платоновская теология, IV.31, р. 92.10–16.

<sup>255</sup> Ибо слово «ничто» (οὐδέν), если переводить его буквально, и означает в греческом языке «даже и не единое».

<sup>256</sup> В первом чине умопостигаемо-умного мы имеем дело с тремя монадами (единое, сущее, иное), каждая из которых в каком-то смысле (в плане сопричастности) оказывается и двумя другими. Ср.: Прокл. Платоновская теология, IV.31, р. 92.16–19.

<sup>257</sup> Ср.: Прокл. Платоновская теология, IV.31, р. 94.7–12.



<sup>258</sup> *Беспрельдно-бесконечное* (ἀπειράκις ἀπειροϛ) — примечательное выражение, которое Дамаский использует в качестве ссылки на многое, не участвующее в едином, невозможность существования которого Прокл доказывает в «Первоосновах теологии» (§ 1). Дамаский использует здесь эту невозможность, чтобы выяснить, в каком смысле монада является всеми числами. Очевидно, то же самое выражение фигурирует и в пояснениях философа, которые он дает по этому поводу чуть ниже (р. 23.12), хотя в известных нам текстах фигурирует только слово «беспрельдно». Ср.: Наст. соч., II, р. 9.16; Дамаский. О первых началах, I, р. 54.8–9; II, р. 33.3; Прокл. Комментарий к «Пармениду», 1100.26; 29–30; 33–34; 1171.28; 31.

<sup>259</sup> Что, если монада есть все числа, число не будет состоять из неделимых единиц. Дамаский показывает, что даже если число состоит из монад, а каждая образующая его монада сама есть число, все равно принцип ее деления на все числа второго порядка отличается от принципа выделения чисел первого порядка; поэтому числа первого порядка в смысле принципа их выделения по-прежнему состоят из неделимых единиц.

<sup>260</sup> Что, если монада есть все числа, число окажется не беспрельдным, которое в каком-то отношении ограничено пределом, а беспрельдно-бесконечным (т. е. не ограниченным ни в каком отношении) многим, не участвующим в едином, и оно не будет целым, состоящим из частей.

<sup>261</sup> Дамаский здесь, по сути, утверждает, что число, хотя оно и оказывается бесконечным в возможности, в действительности бесконечным быть не может. По форме данное утверждение похоже на суждение Аристотеля, касающееся бесконечности числа в возможности, каковым оно предстает в мысли, по кажмости («Физика», Г.4, 203б23–24). Тем не менее нельзя не отметить, что аристотелевское и неоплатоническое понимание бесконечности числа в возможности принципиально различаются. По мнению Стагирита, неизменной сущности свойственна пассивная возможность-сила. Напротив, в неоплатонизме возможность-сила представляется активным, действующим началом, результатом которого оказываются изменения в рамках самой сущности. По мнению Прокла («Платоновская теология», IV.31, р. 94.24–26), Платон называет число бесконечным («Парменид», 144а6), потому что число на-следует способности к разделению и порождению, свойственные первой инаковости; в результате число оказывается всесильным (или обладающим бесконечной силой). Именно по этой причине, вследствие бесконечной реализации порождающей способности числа, невозможно обнаружить его предел, хотя в действительности он, несомненно, имеется. И если число таково, по своей природе оно остается всегда ограниченным и ограничивающим.

<sup>262</sup> Под первыми пределом и беспрельдностью Дамаский, следуя «Филебу» Платона, понимает два первых начала (единое и многое), из которых априорно образуется третье, смешанное, или объединенное, умопостигаемая сущность. В результате любой объект представляет собой единое и многое, или смешанное из предела и беспрельдности. См.: Дамаский. О первых началах, II, р. 39.11–25; р. 55.1–8.

<sup>263</sup> См. примеч. 22.

<sup>264</sup> Ибо возможности формирования в душе бесконечного множества чисел, истинно (или хотя бы правдоподобно) описывающих чувственно воспринимаемый мир, изначально ограничены кругами тождественного и иного и теми их возможными делениями, которые определил демиург.

<sup>265</sup> См. примеч. 180.

<sup>266</sup> По мнению Прокла, четыре вида живых существ из «Тимея» Платона включают в себя как бессмертных богов, так и смертные живые существа. При этом последние бывают только трех видов: воздушные, водные и сухопутные. См.: Прокл. Комментарий к «Тимею», III, р. 108.28–109.14.

<sup>267</sup> См.: Наст. соч., I, р. 56.9 и примеч. 125.

<sup>268</sup> См.: Дамаский. О первых началах, III, р. 132.1 и далее.

<sup>269</sup> Бесконечное множество, располагающееся в третьем чине умопостигаемого, нельзя считать началом числа в собственном смысле этого слова, ибо началом числа как таковым оказывается монада. Однако поскольку число появляется в чине, непосредственно примыкающем снизу к третьему чину умопостигаемого, а также потому, что числу свойственна беспредельность, бесконечное множество является началом числа в некоем специфическом отношении.

<sup>270</sup> См.: Дамаский. О первых началах, II, р. 201.8–17.

<sup>271</sup> См. примеч. 4.

<sup>272</sup> Действительно, выше Платон рассматривал деление единого объекта (единого сущего) на части (единое и сущее), в результате чего он приходил к выводу, что в умопостигаемом располагается бесконечное множество таких объектов. Ныне же, рассматривая единое, входящее в состав единого сущего, отдельно от сущего, он определяет по отношению к нему такие операции, как сложение и умножение, делая вывод о появлении таких сущностей, как дважды два, трижды два и т. д.

<sup>273</sup> То есть «Халдейские оракулы».

<sup>274</sup> Второму чину умопостигаемого.

<sup>275</sup> Акосмия (ἀκοσμία) — термин, вообще говоря, представляющий собой ссылку на неупорядоченность. Однако Дамаский здесь имеет в виду отнюдь не что-то просто неупорядоченное, хаотическое. Он рассматривает акосмию умопостигаемого как источник, причину упорядоченности. Умопостигаемому, в частности его второму чину, свойственна сверхупорядоченность, поэтому оно оказывается причиной упорядоченности, а значит, и любого космоса.

<sup>276</sup> Дамаский пользуется здесь термином ἀπρόοδος, который он понимает подобно использованному выше слову ἀκοσμία: как ссылку на объект, стоящий выше любого выхода за свои пределы и являющийся его причиной. Вообще же все определения подобного рода, которые философ дает в этом абзаце, по сути, оказываются реализациями общего для неоплатонизма принципа: апофатическое порождает катафатическое.

<sup>277</sup> То есть на «Халдейские оракулы».

<sup>278</sup> Имеются в виду семь небесных сводов, соответствующих орбитам семи известных в античности планет Солнечной системы. Они соответствуют третьему чину умопостигаемого-умного, поскольку данному чину в неоплатонических схемах соответствует поднебесный свод из «Федра» Платона, точно так же как с первым чином связано сверхнебесное место, а со вторым — само небо. См.: Прокл. Платоновская теология, IV.7.

<sup>279</sup> Логический вывод о том, что существует семь Телетархов, основывается на утверждении о существовании семи небесных сводов. Однако, собственно говоря, согласно неоплатоническим воззрениям, можно выделить три типа

космосов: огненный, эфирный и материальный. Поэтому возникает проблема примирения двух подходов к делению поднебесной области. Она решается соотносением с огненным космосом только одной триады, а с эфирным и с материальным — трех (поскольку в их рамках каждый элемент исходной триады в свой черед разворачивается в виде трех). Заметим, что с нашим миром можно отождествить только последний материальный мир — подлунную ( $\eta$  ὑποσελήνιος scil. οφαῖρα; данное определение, по свидетельству Евсевия, «Приготовление к Евангелию», III.10, принадлежит Порфирию, оно широко использовалось в позднем неоплатонизме); это земной и враждебный свету мир. См.: Михаил Пселл. Халдейские экзезы, 1149с.

<sup>280</sup> Как мы увидим ниже (см.: Наст. соч., III, р. 3.1–6.2), умное устройство в целом включает в себя трех отцов (Крона, Гекату-Рею и Зевса), триаду неумолимых богов, словно охраняющих трансцендентность отцов, и «подпоясывающего бога» ( $\delta$  ὑπεζωκός), который обеспечивает обособленность умных богов ото всех остальных богов и от другого.

<sup>281</sup> Таков умопостигаемый ум, соответствующий третьему чину умопостигаемого, Фанет-Метис.

<sup>282</sup> Имеется в виду множество начальствующих богов, образующих сверхкосмическое устройство. Этим богам соответствует рассуждение Платона в «Пармениде», посвященное подобию и неподобию (147c1–d4).

<sup>283</sup> «Халдейские оракулы».

<sup>284</sup> Соответствующий второму чину умопостигаемо-умного; в «Федре» Платон сравнивает его с небом ( $\delta$ ), восхождение к которому совершают души, движущиеся к сверхнебесному месту (247b7–c2).

<sup>285</sup> Очевидно, Дамаский соотносит Олимп со сверхнебесным местом из «Федра» Платона (247c3); действительно, это место представляет собой первый космос в полном смысле этого слова, поскольку в его рамках можно проследить внутренние различия. Это — первый чин умопостигаемо-умного.

<sup>286</sup> Тартар, согласно античным представлениям, является своего рода противо-Олимпом. Например, как утверждает Гесиод в «Теогонии» (720–721), он расположен под землей на том же расстоянии, на каком находится небо от земли. Тартар есть место вечного пребывания соперников богов-олимпийцев — титанов. Дамаский, очевидно, соотносит его с последним материальным космосом, ибо именно он является низшим среди всех космосов.

<sup>287</sup> Согласно неоплатоническим воззрениям, располагающемуся в третьем чине умопостигаемого.

<sup>288</sup> Комбе, разбивая текст Дамаския в своем переводе на параграфы, соответствующие ответам на поставленные вопросы, полагает, что здесь философ начинает ответ на второй среди изначально заданных вопросов (р. 31.1–2). Мы, со своей стороны, считаем, что здесь Дамаский отвечает на вопрос, заданный чуть выше (р. 33.6–10), который был посвящен тому, почему в умопостигаемом не существует последовательностей вещей и они появляются в низших чинах. Ответ же на второй исходный вопрос начинается чуть ниже (р. 40.1). Правильность нашего деления вполне очевидна из содержания соответствующих пассажей.

<sup>289</sup> Определение последовательности вещей, по сути, совпадает с определением числа, с тем лишь уточнением, что число есть прогрессия, берущая начало от монады. См.: Наст. соч., II, р. 10.6–7.

<sup>290</sup> Каковым является демиургический чин, порождающий начальствующих богов.

<sup>291</sup> И стало быть, не будет ли существовать всеобщего устройства не только азовальных богов, властвующих над всем космосом в целом, но и зональных богов, повелевающих отдельными его частями? При таком подходе получится, что демиург производит на свет не только сверхкосмических, но и внутри-космических богов; эти божественные роды окажутся неотличимыми друг от друга.

<sup>292</sup> Под *всеобщим живым существом* Дамаский здесь имеет в виду наш зримый космос, который состоит как минимум из тела и души, о создании которых демиургом повествует «Тимей». Помимо деления на тело и душу космосу оказываются свойственны все качества, присущие любому живому существу.

<sup>293</sup> И потому число представляет собой лишь частный случай последовательности вещей. Напомним, что *прогрессия, берущая начало от монады*, — одно из определений числа, на которые ссылается Дамаский. См.: Наст. соч., II, p. 10.6–7.

<sup>294</sup> *Корень* (ριθμῖν) чисел — технический термин в античной математике, обозначающий основание для сравнения чисел или величин — либо геометрического (в этом смысле данный термин использовал Платон в «Государстве», VIII, 546c1), либо арифметического (как у Никомаха Герасского и Евклида, хотя последний слово «корень» как таковое и не использовал). По всей видимости, сравнение, связанное с выявлением корня двух чисел, сводилось к нахождению того, на сколько долей меньшего числа большее число больше этого меньшего числа; в результате получалась правильная несократимая дробь. Разумеется, вся совокупность чисел может быть представлена как ограниченное число корней; пары чисел с одним корнем могут быть отнесены к одному виду.

<sup>295</sup> Таковы, например, периоды рождения божественного и человеческого потомства, которые Платон рассматривает в «Государстве» (VIII, 546a1 и далее).

<sup>296</sup> Еще один пример использования Дамаскием общего для неоплатонизма принципа «все во всем, но собственным для его сущности образом» (πάντα μὲν ἐν πᾶσιν, ἀλλὰ οἰκείως τῇ ἐκάστου οὐσίᾳ). См. примеч. 39.

<sup>297</sup> Дамаский аргументирует здесь ту точку зрения, что все сущие в результате выхода за свои пределы должны существовать в виде некоего числа. Это означает, что число оказывается определяющим моментом для эманации сущих. Его аргументация основана на том, что сущее, несомненно, является многим, однако оно не может быть просто многим, лишенным единого. Данный тезис Платон рассматривал в первой части «Парменида», предшествующей изучению гипотез, посвященных единому, а Прокл подробно разбираал во II книге своего комментария к этому диалогу. С другой стороны, эмананное сущее не может быть и единым сущим как таковым, ибо тогда эманация просто утратила бы смысла. Следовательно, сущие есть единое и многое, в каких-то отношениях они выступают как единое, а в каких-то — как собственно сущее. Данные моменты в рамках сущих разделены инаковостью. Таким образом, сущие в процессе своей эманации, по сути, превращаются в объекты, подпадающие под определение числа, а значит, число дарует им качества, необходимые для эманации.

<sup>298</sup> Поскольку вид числа определяется входящими в его состав монадами, а монады, входящие в состав диады и тетрады, по мнению Дамаския, имеют субстанциальные различия. См.: Наст. соч., II, р. 30.13–15.

<sup>299</sup> Каждый объект в сфере умопостигаемого представляет собой единое сущее; это касается и объектов, образующих бесконечное множество в третьем его чине.

<sup>300</sup> См.: *Прокл. Платоновская теология*, IV.30, р. 91.12–13.

<sup>301</sup> Пифагорейцы, как свидетельствует Аристотель в «Метафизике», сводили все первоначала сущего к двум рядам. При этом любому элементу из одного ряда соответствовал противоположный ему элемент из другого. К одному ряду относились предел, нечетное, единое, прямое, мужское и т. д., а к другому — беспредельное, четное, многое, округлое, женское и т. д. Прокл относит число к тому же ряду, что и женское начало. Ср.: *Прокл. Комментарий к «Тимею»*, I, р. 130.15–19.

<sup>302</sup> Заметим, что выше Дамаский утверждал, будто число является беспредельным не потому, что можно подвергнуть бесконечному делению любое отдельно взятое число, а потому, что мы не в состоянии выявить предел, за которым прекращается выделение новых чисел. См.: Наст. соч., II, р. 23.19–24.2.

<sup>303</sup> Число не может быть неизреченным вследствие того, что оно является беспредельным, ибо неизреченно оно само по себе, в наличном бытии, а беспредельно — только в плане сопричастности. Подтверждением того факта, что число само по себе не может быть описано как нечто беспредельное, является его бытие в том же самом отношении (то есть в плане сопричастности) и ограниченным пределом.

<sup>304</sup> Неизреченность и непознаваемость числа не обусловлены его бесконечностью, они связаны с его природой, которая оказывается божественной. В этом вопросе Дамаский солидаризуется здесь с Проклом, по мнению которого неизреченность обуславливает беспредельность числа, но не наоборот. См.: *Прокл. Платоновская теология*, IV.34, р. 100.1–20. Заметим, что в позднеантичной традиции слово *σύνθημα*, как правило, понималось как синоним слова *σύμβολον*.

<sup>305</sup> Число в античной традиции издревле выступало не только как предмет научного и философского дискурса, но и как одна из форм священного символизма. Так, Ямвлих в сочинении «О жизни пифагорейской» сообщает, что «богословие числа» Пифагор заимствовал у орфиков. О числовом символизме см. также трактаты Ямвлиха «Богоизреченная арифметика» и «О науке общей математики». Однако конкретно здесь Дамаский, по всей видимости, ссылается на теургическую практику. Прокл говорил, что теургии важнейшие и более всего таинственные свои действия совершают при посредстве чисел, поскольку им свойственна неизреченность («Платоновская теология», IV.34, р. 101.1–4). Дамаский отрицает обратное: что неизреченность свойственна числу, раз оно оказывается жреческим, священным инструментом.

<sup>306</sup> Под *священной наукой* (ἡ ἱερὰ ἐπιστήμη) Дамаский в данном случае, очевидно, понимает теургическую, жреческую деятельность.

<sup>307</sup> Ср.: *Прокл. Платоновская теология*, I.4, р. 20.11–12; *Порфирий. О воздержании от употребления животной пищи*, II, 36.1 и далее.

<sup>308</sup> По поводу соотнесения сверхнебесного места из «Федра» Платона (247с3) с первым чином умопостигаемо-умного см.: Прокл. Платоновская теология, IV.4, р. 17.16–18.21; 6, р. 22.10–24.12.

<sup>309</sup> Ср.: Прокл. Платоновская теология, IV.11, р. 35.11– 42.12.

<sup>310</sup> *Откуда-то куда-то* (ποθεν ποι) — намек на первую фразу «Федра» Платона (Ἦ φίλε Φαίδρε, ποῖ δὴ καὶ πόθεν, 227a1). Ср.: Аристотель. О небе, Δ.4, 311b33; Метафизика, Λ.2, 1069b6. См. также: Гермий. Комментарий к «Федру», 15.11 и далее.

<sup>311</sup> Число как таковое оказывается системой монад, каждая из которых включает в себя два аспекта: единичное (т. е. счетное, абстрактное) и сопряженное с ним сущностное (поскольку каждая монада, даже будучи элементом счетного множества, есть некий объект действительного мира, которому соответствует некая сущность).

<sup>312</sup> *Теургами* Дамаский именует здесь Юлиана Халдея и его сына Юлиана Теурга, живших во II в. н. э., которые обычно считаются авторами «Халдейских оракулов».

<sup>313</sup> См.: «Халдейские оракулы», фр. 2.3; 109.3. В данной трактовке Дамаский солидарен с Проклом. См.: Прокл. Платоновская теология, IV.9, р. 30.14–17.

<sup>314</sup> *Хора* (χώρα, букв. «место»). Платон имеет в виду место, где разворачиваются некие события (согласно «Тимею», творение космоса), а отнюдь не место в пространственном смысле, по-гречески место в последнем смысле — это τόπος. Поэтому мы оставляем термин «хора» без перевода и используем кальку, чтобы не вносить двусмысленность в толкование. Хора, как и чувственно воспринимаемый мир, постигается не при посредстве рассуждения, а при помощи ложного (букв. «незаконнорожденного») умозаключения (λογισμῷ τινὶ νόθῳ), воплощением которого в нашем мире оказывается фантазия, при посредстве которой воспринимается все ощущаемое в душе. Платон в «Тимее» описывает хору при посредстве апофатических предикатов, аналогичных тем, которые он использует, давая определение сверхнебесному месту в «Федре».

<sup>315</sup> Орфическая богиня Никта есть богиня ночи, поэтому ночь — ее время. Что касается *конуса ночи*, то здесь Дамаский, очевидно, следует астрономическим воззрениям своего времени, согласно которым ночь представляет собой тень, которую Луна (или другие планеты) отбрасывают на Землю, заслоняя ее от Солнца. Разумеется, такая тень в пространстве имеет коническую форму. Ср.: Прокл. Комментарий к «Тимею», III, р. 139.20–140.33.

<sup>316</sup> «Халдейские оракулы».

<sup>317</sup> См. примеч. 251.

<sup>318</sup> См.: Наст. соч., II, р. 34.18–35.4.

<sup>319</sup> В тексте фигурирует местоимение αὐτῶν («их»). Как явствует из заданного вопроса (см.: Наст. соч., II, р. 31.24), речь идет о множественности Июнг, первого чина умопостигаемо-умного, выступающего в качестве истока.

<sup>320</sup> В то время как триады в умопостигаемом являются триадами, пока еще не имеющими числовой природы, ибо в основании числа лежит инаковость, которой нет в умопостигаемом.

<sup>321</sup> Речь идет о соответствующих чинах богов — умопостигаемо-умном, умном и сверхкосмически-внутрикосмическом. Первому соответствует триада, второму — гебдомада, а третьему — декада (если учесть, что декада соответствует космосу) или дуодецима (если следовать учению Платона о двенадцати свободных богах, восхождение которых к умопостигаемо-умному он описывает в «Федре», 246e4–247a1).

<sup>322</sup> Начиная с первого чина умопостигаемо-умного Платон рассматривает единое, входящее в состав единого сущего, отдельно от рядоположенного ему сущего. При этом само такое единое порождает ряд сущих, зависящих от него, но уже не противостоящих ему на равных, как это имело место в рамках единого сущего, располагающегося в умопостигаемом.

<sup>323</sup> В не дошедшей до нас его части.

<sup>324</sup> Дамаский цитирует «Комментарий к „Пармениду“» Прокла (не дошедшую до нас его часть). Ср.: Прокл. Платоновская теология, IV.10, р. 33.12–18 (по поводу отеческих, мужских качеств, соответствующих умопостигаемому, и женственности, присущей первому чину умопостигаемо-умного); IV.30, р. 90.23–91.1 (относительно женственности инаковости).

<sup>325</sup> Лакуна, восполняем по смыслу.

<sup>326</sup> Данное учение, по всей видимости, восходит к т. н. «устному» (не зафиксированному в диалогах) учению Платона. По свидетельству Аристотеля, последний отождествлял идеи и числа, однако, как утверждали философы Древней Академии, Платон возводил вещи к идеям, а идеи — к числам. М.-Д. Ришар («L'enseignement oral de Platon», Paris, 1986, р. 368–369) находит подтверждение данному тезису в учении Ксенократа (в изложении Секста Эмпирика; см.: «Против математиков», X, 258).

<sup>327</sup> См.: Прокл. Платоновская теология, IV.14, р. 44.8–21, где речь идет о том, что справедливость, рассудительность и знание представляют собой триаду божеств, выступающих в качестве истоков, а отнюдь не интеллектуальных форм-эйдосов.

<sup>328</sup> Ср.: Прокл. Первоосновы теологии, § 5. Первая инаковость, будучи принципом любого различения и деления, не входит в число предметов, которые сами различаются и разделяются, поскольку сама она относится к природе единого. Данное положение дел сохраняется и на следующих уровнях вплоть до чина, в котором появляются роды сущего, где свое место занимает вторая инаковость, противоположная тождественности, которая уже оказывается одним из элементов любого сущего.

<sup>329</sup> В тексте присутствует лакуна, примерный смысл которой можно восстановить на основании ответа, который Дамаский дает чуть ниже на поставленный вопрос (р. 55.7 и далее). Заметим, что здесь он упоминает три предиката, соответствующие трем чинам умопостигаемо-умного. Число описывает жизнь в наличном бытии (сущностную жизнь), целое и части — жизнь как таковую (жизненную жизнь), а начало, середина и конец — жизнь ума (умную жизнь).

<sup>330</sup> Данные предикаты Парменид вводит ниже, рассматривая второй чин умного. Разумеется, движение и покой являются важными характеристиками не столько жизни как таковой, сколько объектов, которым, вообще говоря, жизнь может быть и не свойственна; таково инодвижное.

<sup>331</sup> Имеется в виду умопостигаемо-умное устройство в целом, которому соответствуют предикаты «число», «целое и части» и «фигура».

<sup>332</sup> Разумеется, монад в собственном смысле этого слова (как порождающих принципов числа) в умопостигаемом нет. Однако в некотором отношении монадами можно считать умопостигаемое сущее, соответствующее первому его чину и описываемое при посредстве предиката «единое сущее», умопостигаемую жизнь, располагающуюся во втором чине («целое и части»), и умопостигаемый ум, относящийся к третьему чину («бесконечное множество»).

<sup>333</sup> Всего умную гебдомаду будут описывать семь предикатов, которые тождественны родам сущего. Это бытие в себе самом, бытие в другом, движение, покой, тождественность, инаковость другому и инаковость самому себе («подпоясывающий» бог). Как утверждает Прокл, предикат «находящееся в другом» будет соответствовать Крону, «движущееся» — Гекате-Рее, а «тождественное» — Зевсу; эти боги образуют триаду умных отцов. Предикаты «находящееся в себе самом», «покоящееся» и «иное другому» соответствуют триаде неумолимых богов, обеспечивающих самоидентичность умного и не позволяющих ему раствориться в другом. Наконец, предикат «иное самому себе» относится к «подпоясывающему богу», богу-диафрагме, разграничивающему умное и дарующему ему внутренние различия.

<sup>334</sup> Ибо дискретность впервые появляется в первом чине умопостигаемого умного и наиболее полно она описывается при посредстве предиката «число».

<sup>335</sup> Замечание, важное для понимания сути платоновской экзегезы в «Пармениде». Платон не рассматривает действительные предметы, каковыми являются жизнь, ум, душа, тело и т. д. сами по себе, — данное рассмотрение уже вышло бы за рамки метафизики. Они изучаются здесь только как сущности-генады (отдельные единые сущие, как они были описаны при рассмотрении единого сущего), причем с точки зрения единого в них. Поэтому мы должны сформулировать универсальную систему предикатов, которые являются характеристиками любого состояния генады; заслугой неоплатонизма уже можно считать соотнесение таких предикатов и связанных с ними генад с действительными предметами и формирование на этой основе физики, теологии, психологии и иных дисциплин, посвященных их изучению.

<sup>336</sup> Итак, роды сущего описывают сущее, входящее в состав единого сущего, инаковость же — это предикат, соответствующий единому в нем, которое Парменид и рассматривает, когда изучает первый чин умопостигаемого-умного и следующие чины. Кроме того, роды сущего по своей сути, в отличие от инаковости, эйдетичны и в этом отношении также связаны с сущностью.

<sup>337</sup> См. примеч. 16.

<sup>338</sup> Такие пары образуют объекты, которые соответствуют первому чину умопостигаемого-умного: сущность и инаковость, сущность и единое, единое и инаковость.

<sup>339</sup> В тексте фигурирует мало осмысленное в данном контексте слово *παρὰ τούτου* (бука. «противотождественность»). Меняем его так, как того требует логика изложения.

<sup>340</sup> Еще один пример использования Дамаскием неоплатонического принципа «все во всем, но собственным для его сущности образом». См. примеч. 39.

<sup>341</sup> Такими единицами являются инаковость, единое и сущее.

<sup>342</sup> Любая из трех единиц, образующих число, представляет собой триаду таких единиц, в рамках которой доминирующей оказывается та или иная из них. Например, единица-единое есть триада «единое—инаковость—сущее».



в которой доминирует единое, единица-инаковость — та же триада, в рамках которой главной оказывается инаковость, а единица-сущее — триада, где властвует сущее. Прокл связывал первую такую единицу с единичным числом, вторую — с порождающим (числом в собственном смысле этого слова, а третью — с сущностным. См.: «Платоновская теология», IV.31, р. 93.3.

<sup>343</sup> Первые определения, которые Парменид дает числу как таковому, не упоминая ни о сущностном, ни о единичном числе, связаны с понятием инаковости. Стало быть, собственно число есть число инаковое. Поэтому число последнего рода не нуждается в каких-либо дополнительных определениях.

<sup>344</sup> Платон, по сути, не сводит три триады в первом чине умопостигаемого к одной, а поступает обратным образом: каждый из моментов триады «единое—инаковость—сущее» он поочередно ставит на первое место, приписывая ему главенствующее положение, и соотносит с ним диадой оставшихся моментов. Разумеется, обратная операция также допустима, ибо в действительности существует только одна триада первого уровня, хотя бы каждый ее элемент и можно было в свой черед представить как триаду второго уровня.

<sup>345</sup> Отметим следующий момент. Буквальный перевод слова οὐδὲν («ничто») — «даже не единое». По сути, мы видим в тексте Платона своеобразную игру слов, которую в русском переводе воспроизвести невозможно. Ничто есть объект, который не является даже и единым (т. е. ему нельзя дать даже простейшего определения, под которое подпадают любые сущие). Этот тезис необходимо иметь в виду, анализируя платоническую диалектику бытия и небытия.

<sup>346</sup> Здесь и далее Дамаский цитирует не дошедшую до нас часть «Комментария к „Пармениду“» Прокла.

<sup>347</sup> Заметим, что первая Июнга соответствует единому, противостоящему инаковости и сущему, вторая — инаковости, противоположной единому и сущему, а третья — сущему в его сопоставлении с инаковостью и единым. Поэтому единичное и сущностное числа, а также число как таковое (инаковое) связаны с каждой Июнгой.

<sup>348</sup> То есть инакового числа.

<sup>349</sup> Вслед за В. Кроллом меняем фигурирующее здесь в тексте слово διὰφορον на ὁμοίᾱφορον. Действительно, умопостигаемое единство единого сущего не допускает наличия каких-либо различий между единым и сущим, хотя бы в третьем его чине и располагалось бесконечное множество единых сущих. Только первая инаковость, появляющаяся в высшем чине умопостигаемого-умного приводит к возникновению таких различий. Ср.: Дамаский. О первых началах, III, р. 62.1–7.

<sup>350</sup> Дамаский прибегает к своему излюбленному приему: построению своего рода этимологии того или иного слова, следуя в этом традиции «Кратила» Платона. В данном случае он интерпретирует слово διφότερα («оба») как διμ<α>φ<ἀνα> <τὰ> ἑτερα. Ср.: Дамаский. О первых началах, I, р. 55.1; II, р. 76.17–20; р. 92.1–2; р. 148.1–2; р. 199.16; III, р. 20.9–10; р. 20.14–15.

<sup>351</sup> Ограничивающее (т. е. полагающее предел) — Дамаский использует в данном случае неологизм περατωτικός, к которому впервые прибег Прокл. См.: «Платоновская теология», IV.37, р. 108.13; «Комментарий к „Тимею“», III, р. 183.10; «Комментарий к „Пармениду“», 734.30.

<sup>352</sup> *Беспредельное в плане способности к порождению* (τῷ γονίμῳ ἀπειρος) — данная характеристика Дамаския, по сути, совпадает с определением, что число является всесылным (πανδύναμος), т. е. что оно оказывается бесконечным в плане своей силы, но никак не в количественном отношении, которое дает Прокл. См.: «Платоновская теология», IV.31, р. 94.24–95.1; 35, р. 104.24–25.

<sup>353</sup> Ср.: Сириан. Комментарий к «Метафизике», р. 145.24–25.

<sup>354</sup> *Лемматий* (λημματίον) — в античной логике вспомогательное положение, которое нужно доказать для доказательства основной теоремы.

<sup>355</sup> Ср.: Прокл. Платоновская теология, IV.31, р. 92.6–26.

<sup>356</sup> Дамаский использует текст Платона, отличающийся от того, который считается аутентичным в настоящее время. Он цитирует так: «Τρία τε δις εἶναι καὶ δις τρία». Напротив, в современных изданиях мы видим «τρία δις εἶναι καὶ δύο τρίς» («три дважды и два трижды»). Заметим, что чтение философа соответствует рукописной традиции Т. Разумеется, при принятии современного чтения рассматриваемой им апории попросту не возникает.

<sup>357</sup> *Основанное на парных сочетаниях* (κατὰ συνδυασμόν) — технический термин в античной математике. См.: Ямалх. Введение к «Арифметике» Никомеха, р. 15.5–6; 65.6; 66.12; 80.16; 19.

<sup>358</sup> Дамаский соотносит число два с материнским, а три — с отеческим началом, поскольку последнее число представляет собой сумму монады (в которой преобладают отеческие качества) и диады (которая является квинтэссенцией материнских), но доминирующей в нем, разумеется, является монада, определяющая саму суть триады.

<sup>359</sup> По всей видимости, Дамаский под доказательством того, что частями единого являются многие генады, понимает предстоящее аподиктическое рассмотрение единичного числа («Парменид», 144с2–е7), следующее за рассуждением о сущностном (144а5–с2).

<sup>360</sup> Под *худшими родами* Дамаский понимает объекты чувственно воспринимаемого вида, противоположные лучшим родам, которым свойственно не бытие, а становление, в результате чего они, строго говоря, сущностью как таковой не обладают.

<sup>361</sup> *Нисхождение* (ὑφεσις) — согласно неоплатоническим воззрениям, один из аспектов эманации, связанный не с появлением дополнительных предикатов, логический вывод о которых можно сделать на основании предикатов, идущих впереди, а с уменьшением меры соответствия тех или иных предикатов следующему объекту. Так, объекты чувственно воспринимаемого космоса («низшие роды»), будучи эманациями божественного, обладают всеми качествами последнего, однако в весьма малой степени, на уровне кажимости, становления, а не сущности.

<sup>362</sup> Здесь мы имеем дело с фрагментом из не дошедшего до нас «Комментария к „Пармениду“» Порфирия (фр. 171 Smith). Согласно аристотелевской логике, частное утвердительное суждение «какое-то единое» противоположно универсальному отрицательному «никакое единое». Для Порфирия же отрицание «никакое» (οὐ τί), по сути, представляет собой ссылку на «просто не-сущее» (ἀγλῶς μὴ ὄν), гипотетический объект, который полностью находится за пределами сущности. См.: Адо П. Порфирий и Викторин, I, стр. 102–103.

Заметим, что в «Сентенциях» Порфирий рассматривает  $\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$  как чисто вообразимое, априорно ложное понятие,  $\psi\epsilon\upsilon\delta\epsilon\varsigma\ \pi\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$  (26). Диллон полагает, что интерпретация Порфирия искажает буквальный смысл слов Платона  $\epsilon\upsilon\ \upsilon\epsilon\ \tau\iota$  («Парменид», 144c5), поскольку  $\tau\iota$  здесь относится к  $\epsilon\upsilon$ . Однако, по всей видимости, Порфирий имеет в виду фразу Платона в целом, где непосредственно за приведенными словами идет суждение: «...  $\mu\eta\delta\epsilon\nu$  (даже не единое = ничто)  $\delta\epsilon\ \acute{\alpha}\delta\upsilon\nu\alpha\tau\omicron\nu$  (а быть ничем невозможно)», и комментирует именно ее. Именно в этом смысле получается, что противоположное какому-то определенному единому есть ничто.

<sup>363</sup> Ссылка на не дошедший до нас «Комментарий к „Пармениду“» Сириана, причем, очевидно, косвенная, поскольку прямо Дамаский цитирует Прокла. Ср.: Дамаский. О первых началах, II, р. 17.14–15. То же касается и следующей ссылки на «Комментарий к „Пармениду“» Ямвлиха. Отметим, что соотнесение «самого по себе» безучастного и «какого-то определенного», выступающего предметом сопричастности, восходит к Ямвлиху, комментарий которого к «Пармениду» Сириан цитирует в своем «Комментарии к „Метафизике“» (р. 38.8).

<sup>364</sup> Дамаский цитирует не дошедшую до нас часть «Комментария к „Пармениду“» Прокла.

<sup>365</sup> Имеется в виду первая гипотеза «Парменида», посвященная самому единому.

<sup>366</sup> Дамаский полагает, что Платон начинает рассматривать второй чин умопостигаемо-умного со слов  $\tau\omicron\ \epsilon\upsilon\nu\ \acute{\alpha}\rho\alpha\ \alpha\upsilon\tau\omicron\ \kappa\epsilon\kappa\epsilon\rho\mu\alpha\tau\iota\sigma\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\nu$  («Парменид», 144e3). В данном пункте он не соглашается с Проклом, который придерживался мнения, что исследование этого чина начинается со слов  $\kappa\alpha\iota\ \mu\eta\nu\ \delta\tau\iota\ \upsilon\epsilon\ \delta\lambda\omicron\upsilon\ \tau\acute{\alpha}\ \mu\acute{o}\rho\iota\alpha\ \mu\acute{o}\rho\iota\alpha$  (144e8). См. обоснование такого подхода ниже (Наст. соч., II, р. 86.12–87.16).

<sup>367</sup> Как второму чину умопостигаемого, так и второму чину умопостигаемо-умного соответствуют предикаты «целое» и «части». Напротив, предикаты, приписываемые первым («единое сущее» и «число») и третьим («бесконечное множество» и «фигура») чинам названных устройств, имеют различные наименования, хотя между этими чинами и прослеживается аналогия.

<sup>368</sup> Поскольку число относится к женской природе, а целое — к мужской. См.: Наст. соч., II, р. 42.9–43.8 и примеч. 301.

<sup>369</sup> Платон, завершив рассмотрение беспредельного множества («Парменид», 143a4), предлагает изучить теперь само единое, входящее в состав единого сущего, отдельно от сущего. Тем не менее при рассмотрении первого чина умопостигаемо-умного он постоянно возвращается к сущности и исследует ее соотношение с единым. Окончательно перестает он ее упоминать только начиная со второго чина изучаемого устройства.

<sup>370</sup> Предикат «совершенство» ( $\tau\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota\omicron\nu$ ) соответствует третьему чину умопостигаемо-умного. Функцией этого чина является доведение до совершенства, поэтому боги, соответствующие ему, и именуются Телетархами ( $\omicron\iota\ \tau\epsilon\lambda\epsilon\tau\acute{\alpha}\rho\chi\alpha\iota$ , букв. «начальствующие над совершенством»). Заметим, впрочем, что с данным словом этимологически связано слово  $\tau\epsilon\lambda\epsilon\tau\eta$  («тайнство», «мистерия»). Поэтому боги, располагающиеся в третьем чине умопостигаемо-умного, не только даруют последующему совершенство, но и мистически озаряют его, словно посвящая в тайнства высшего.

<sup>371</sup> Аристотель утверждал, что представление о совершенстве как об обладании началом, серединой и концом восходит к пифагорейскому учению. См.: «О небе», А.1, 268a10–13.

<sup>372</sup> *Хранительное своеобразие* (συνοική ιδιότης) составляет специфику второго чина умопостигаемо-умного; именно по этой причине боги, располагающиеся в данном чине, именуются Хранителями (οἱ συνοχεῖς). Функция их состоит в соединении разобщенного.

<sup>373</sup> Эйдосы представляют собой части любой бестелесной целостности, которые отличаются друг от друга по своей природе. Поэтому целостность они образуют негомеомерную. Однако в первом чине умопостигаемо-умного в силу преобладания там хранительной специфики, обуславливающей связь частей целого между собой и непрерывность этого целого, доминирует гомеомерность. См.: *Дамаский*. О первых началах, II, р. 177.22–178.5.

<sup>374</sup> Никта, в представлении неоплатоников соответствующая первому чину умопостигаемо-умного, сочетается браком с Фанетом, располагающимся в третьем чине умного. Подобное положение (священные браки между родственниками) имеет место во всех божественных устройствах. Между тем в мире смертных такое невозможно: брак, например, сына с матерью будет нарушением божественного закона (который и преступил Эдип, за что и понес кару; однако при этом он причастился божественной силе и обрел пророческий дар). Данный сюжет является общей чертой всех древних религий.

<sup>375</sup> Дамаский имеет в виду следующее. Отпрыски Геи и Урана (относящиеся к умопостигаемо-умному устройению) в лице Крона становятся главами титанического Космоса (первый чин умного), дети Реи и Крона в лице прежде всего Зевса властвуют над олимпийским (третий чин умного), потомство Геры и Зевса (новые боги) становятся владыками чувственно воспринимаемого мира. Рождение подразумевает нисхождение и разделение; поэтому рожденное всегда возглавляет нечто низшее по отношению к порождающему его.

<sup>376</sup> Второй чин умопостигаемо-умного.

<sup>377</sup> Порождающая и обращающая к себе функции свойственны божественному во всех архаических религиях. В неоплатонических построениях они, по сути, сводятся к двум способностям: руководить выходом за свои пределы и властвовать над возвращением.

<sup>378</sup> *Телесфор* — сын Асклепия, бог выздоровления, почитавшийся под этим именем в Пергаме. Он изображался в виде юноши, укутанного в плотное покрывало и с фригийской шапочкой на голове. Таким образом, функция Телесфора состояла в доведении до завершения дела Асклепия — лечения. На это, впрочем, намекает само его имя, буквально означающее «несущий совершенство».

<sup>379</sup> *Асклепий* — сын Аполлона и нимфы Корониды (по другой версии — Арсинои, дочери Левкиппа, внука Персея по материнской линии), бог медицины и врачевания. Изначально был рожден смертным, но за высочайшее врачебное искусство получил бессмертие и вошел в число богов. В своей земной ипостаси, по свидетельству Гомера в «Илиаде», был искусным врачевателем. Как сообщает Аполлодор, Асклепий в своей земной жизни стал столь великим врачом, что научился воскрешать мертвых и люди на Земле перестали умирать. Бог смерти Танатос, лишившись добычи, пожаловался Зевсу на Асклепия, нарушившего мировой порядок. Зевс согласился, что, если люди станут

бессмертными, они перестанут отличаться от богов. Своей молнией громовец поразил Асклепия, но великий врач не попал в царство мертвых, а стал богом врачевания. Асклепий получил ряд характеристик бога-страстотерпца и почитался как Спаситель, порой же — как бог Пантей (всебожественный, объединяющий в себе все атрибуты божественной субстанции). В неоплатонической традиции он, как правило, вместе со своим отцом Аполлоном относился к третьей («обратительной») триаде сверхкосмических (уподобляющих) богов, хотя, например, Юлиан в речи «К царю Солнцу» называет Асклепия одним из умных богов.

<sup>380</sup> Пеонова целостность Асклепия (παῖωνος ὁλότης) подразумевает полную и гармоничную интеграцию различных частей души и тела с целью обеспечения доброго здоровья любого живого существа в нашем мире. Эпитет «Пеон» в собственном смысле этого слова в античности давался Аполлону в его ипостаси врачевания богов. Поэтому его сын Асклепий считался принадлежащим к роду Пеонидов, т. е. целителей, врачевателей. Как утверждает Прокл («Комментарий к „Тимею“, II, р. 63.29–64.1), по мнению теологов (под которыми он понимал Орфея, см.: «Орфика», фр. 272). Асклепий обеспечивает своего рода «второе здоровье», устраняя противоречащее природе и поддерживая телесную и душевную гармонию, в то время как исходное, «первое» здоровье изначально было даровано живым существам богами в процессе демиургии. Вся гармония такого рода составляет компетенцию Аполлона («Комментарий к „Тимею“, II, р. 197.21), и это также подчеркивает ответственность за нее Асклепия, поддерживающего ее («Комментарий к „Государству“, I, р. 69.6–9). Напомним, что Прокл считал Асклепия (и до какой-то степени Телесфора) своим покровителем. См.: Марин. Прокл, или О счастье, 7; 29–30.

<sup>381</sup> Ср.: Прокл. Платоновская теология, I.7, р. 31.7–27; III.7, р. 28.22–29.6.

<sup>382</sup> Заметим, что теология Платона в представлении неоплатоников строится как экзегеза, посвященная единому, ибо единое и бог есть одно и то же. Поэтому при рассмотрении божественного сущее стоит учитывать только тогда, когда оно является тем же самым, что и единое, или неразрывно сопряжено с ним, а это имеет место только в умопостигаемом.

<sup>383</sup> Платон в рамках первой гипотезы «Парменида» начинает отрицать применимость к единому различных предикатов с предиката «многое». Прокл, давая приведенный ответ, полагает, что это многое соответствует второму чину умопостигаемо-умного, а применимость к единому предикатов, соответствующих первым божественным чинам (умопостигаемому и первому чину умопостигаемо-умного), Платон отрицает в конце первой гипотезы вместе с предикатом «сущее». Дамаский придерживается иной точки зрения.

<sup>384</sup> Дамаский отвергает подход Прокла на том основании, что, если бы Платон захотел сперва апофатически соотнести само единое (которому посвящена первая гипотеза) со вторым чином умопостигаемо-умного, он начал бы с отрицания применимости к нему предикатов «целое» и «части», а не с предиката «многое». Предикат же «многое» как таковой связан скорее с первым чином умопостигаемо-умного.

<sup>385</sup> Такова вторая причина, по которой Платон, по мнению Прокла, начиная со второго чина умопостигаемо-умного, перестает упоминать в связи с единым о сущем.

<sup>386</sup> Поскольку при рассмотрении первого чина умпостигаемо-умного об-суждается единое, которое входит в состав единого сущего и участвует в су-щем. См.: Наст. соч., II, р. 80.5–6.

<sup>387</sup> Отличие целостности от всесовершенства, подразумевающего наличие начаа, середины и конца, состоит в том, что целостность, будучи в каком-то смысле обособленной от частей (ибо даже все части в совокупности сами по себе образовать целостность не могут и необходимо еще нечто, дабы можно было вести речь о целом; какие-то части в целом могут отсутствовать, однако, чтобы это целое было всесовершенным, все они должны быть налицо).

<sup>388</sup> См.: Наст. соч., I, р. 23.15–16.

<sup>389</sup> Дамаский доказывает правильность своего деления текста «Парменида» тем, что в логическом выводе из рассмотрения второго чина умпостигаемо-умного Платон утверждает, что единое является не только ограниченным пре-делом, но и беспредельным. Если принять деление Прокла, то доказательство беспредельности единого в данном разделе отсутствует. Поэтому нужно на-чать его чуть раньше, когда рассматривается именно беспредельность.

<sup>390</sup> Как правило, подчеркивая наличие переломных точек в доказательстве, Платон словно подводит итог предыдущему рассуждению («если единое на-ходится в таком положении», «если единое обладает такими свойствами»). Однако, переходя к рассмотрению второго чина умпостигаемо-умного, он этого не делает: такого рода обороты речи не встречаются ни в том мес-те, которое считает началом рассмотрения данного чина Прокл (144e8), ни в том, которое называет таковым Дамаский (144e3). Комментаторы, анализи-руя данное обстоятельство, как правило, называют его причиной связующую функцию, главную для данного чина, результатом которой является своего ро-да «наложение» предикатов: предикаты, которые являются специфическими для второго чина умпостигаемо-умного словно «размазываются» по первому и третьему.

<sup>391</sup> *Κορσολαρίη* (πόρισμα) — в античной математике итог предыдущего до-казательства. В этом значении слово πόρισμα систематически использовал Евклид в своих «Началах». Другой смысл данного слова — своего рода посыл-ка, занимающая промежуточное положение между теоремой и проблемой.

<sup>392</sup> «Целое» и «части», «единое» и «многое», «начало», «середина» и «конец», «ограниченное пределом» и «беспредельное».

<sup>393</sup> Дамаский находит здесь еще одно подтверждение своей гипотезе, ка-сающейся того, что второй чин умпостигаемо-умного Платон начинает рас-сматривать с леммы 144e3: выше речь шла о числах, а теперь — о частях, которые также оказываются единичными (частями единого) и сущностными (частями сущего).

<sup>394</sup> *Замкнутость* (τὸ συσπλεῖον) — термин, встречающийся в «Халдейских оракулах» (фр. 3.2), в представлении Прокла технический, который является ссылкой на низший чин божественного; этому чину соответствует предикат «фигура». См.: «Платоновская теология», IV.3, р. 17.8; V.2, р. 9.23–24.

<sup>395</sup> Почему точка, будучи пределом линии, не охватывает ее?

<sup>396</sup> *Длина без ширины* (μῆκος ἀπλάτης) — определение линии, которое кри-тикует Аристотель. См.: «Топика», E.6, 143b14.

<sup>397</sup> *Замкнутая граница* (τὸ συγκλειὸν πέρας) — определение фигуры, которое ввел Посидоний. См.: Прокл. Комментарий к «Началам» Евклида, 143.8 и далее.

<sup>398</sup> На данное учение, называя его пифагорейским, ссылается в «Комментарии к „Началам“ Евклида» Прокл (86.16–23).

<sup>399</sup> Третьего чина умопостигаемо-умного.

<sup>400</sup> Такой предел противоположен беспредельному, в то время как сущность является чем-то смешанным из предела и беспредельного; эти вопросы Платон рассматривает в «Филебе». См.: *Дамаский*. О первых началах, II, р. 39.6–25.

<sup>401</sup> Соответствующий пассаж из «Парменида» (145a2) звучит так: τὸ ἐν ᾧρα ὅν ἐν τῇ ἐστὶ πού καὶ πολλὰ. По мнению Дамаския, Платон использует слово ᾧра, чтобы подчеркнуть обособленность единого от сущего.

<sup>402</sup> Проблема состоит в том, что предикат «ограниченное пределом» оказывается «худшим» (меньшим по своему охвату), чем предикат «целое»; между тем предикаты, которым посвящены логические выводы из применимости этих предикатов к единому, располагаются на шкале бытия в обратном порядке: предикат «края» есть нечто лучшее, чем «начало», «середина» и «конец».

<sup>403</sup> Три логических вывода, которые Платон делает при рассмотрении третьего чина умопостигаемо-умного таковы: (1) единое обладает краями и серединой; (2) единое имеет начало, середину и конец; (3) единое имеет фигуру.

<sup>404</sup> Эти выводы следующие: единое является (1) единым и многим, (2) целым и частями и (3) ограниченным пределом и беспредельным.

<sup>405</sup> *Телестический* (τελεστικός) — связанный с посвящением в таинства, сакральный. Вполне очевидна этимологическая связь данного термина с термином «телесиургический» (τελεσιουργός, букв. «доводящий до конца», «дарующий завершенность»).

<sup>406</sup> *Стражническое своеобразие* (φρουρητική ιδιότης) Прокл рассматривает в «Первоосновах теологии» (§ 154). Это своеобразие образуют такие специфические черты того или иного объекта, которые позволяют ему поддерживать другого в надлежащем состоянии. По мнению Дамаския, данное своеобразие берет начало во втором чине умопостигаемо-умного и является одной из отличительных черт Хранителей. В отличие от телесиургического своеобра­зия стражническое не подразумевает существования какого-то отдельного божественного устройства, специфической чертой которого оно было бы. Отметим, что данное своеобразие свойственно и отдельным богам, относящимся к сфере умного.

<sup>407</sup> См.: «Парменид», 145b3–5.

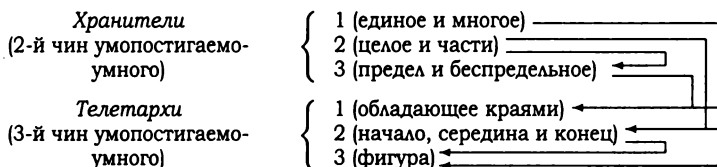
<sup>408</sup> Текст испорчен. По поводу фигуры как замкнутого предела см. примеч. 397.

<sup>409</sup> В буквальном смысле этого слова хранительное (συνοχικός) своеобразие (сопоставляемое неоплатониками при их попытках этимологического анализа со словом «связь», συνοχή) как раз и подразумевает непрерывность, связность объектов, которым оно свойственно.

<sup>410</sup> Примером такого целого является целостность, располагающаяся во втором чине умопостигаемого.

<sup>411</sup> Заметим, что данное свойство присуще только целостности, лежащей в основе совершенства, ибо последнее подразумевает неущербность целого, т. е. наличие у него как минимум трех частей (начала, середины и конца). Вообще же, понятие всеобщности как совершенства в неоплатоническом учении подразумевает полноту, неущербность, наличие всех должных качеств.

<sup>412</sup> У Дамаския получается следующая схема появления на свет трех Телетархов (заметим: термин «производящее на свет» указывает в данном случае на тот факт, что Платон делает вывод об одном из них в виде констатации применимости к единому соответствующих предикатов на основании того или иного набора предикатов, приписываемых единому, с которым соотносятся предшествующие Хранители или Телетархи).



Трем Хранителям соответствуют три логических вывода, которые Платон делает при рассмотрении второго чина умпостигаемо-умного. Они формально представляются в виде трех пар предикатов: «единое» и «многое», «целое» и «части», «предел» и «беспредельное» («Парменид», 145a2–3). Трем Телетархам, относящимся к третьему чину умпостигаемо-умного, соответствуют предикаты «обладающее краями» («Парменид», 145a4–5), «начало, середина и конец» («Парменид», 145a5–6) и «фигура» («Парменид», 145b3–5). По мнению Дамаския второй Хранитель производит на свет второго Телетарха, который в свой черед рождает третьего. Кроме того, второй Хранитель рождает третьего. Последний, со своей стороны, производит на свет первого Телетарха. Наконец, первый Хранитель участвует в возникновении всех трех Телетархов, второй — в появлении первого и второго, а третий — в рождении первого. Еще раз подчеркнем, что такую «теологическую» интерпретацию Дамаский дает на основании логических выводов, которые делает Платон.

<sup>413</sup> *Конец соприкасается с началом* (τέλος ἀρχῇ συνάπτεται) — общепринятое в неоплатонизме определение, подчеркивающее связующую функцию, которую выполняет второй Телетарх, предикатами, соответствующими которому являются «начало», «середина» и «конец»; главным в плане выполнения данной функции является предикат «середина». Ср.: Прокл. Первоосновы теологии, § 33.

<sup>414</sup> Поскольку, как показал Дамаский, ограниченное пределом располагает между единым и целым. См.: Наст. соч., II, р. 91.16–18.

<sup>415</sup> Логический вывод, что единое располагается в себе самом и в другом (соответствующий первому чину умного), Платон делает на основании не предшествующего вывода, что единое обладает фигурой (третий чин умпостигаемо-умного), а вывода, что единое является целым и обладает частями (второй чин умпостигаемо-умного). См.: «Парменид», 145b6–e5.



<sup>416</sup> Имеется в виду, например, «Теогония» Гесиода, где описано рождение низших богов от высших, а богов, занимающих более высокое положение, чем эти низшие, — от богов, располагающихся ниже высших.

<sup>417</sup> Которая подразумевает обладание началом, серединой и концом.

<sup>418</sup> Поскольку, как мы видели, третий Хранитель появляется на свет от второго и в плане такого своего генезиса он участвует в создании третьего Телетарха.

<sup>419</sup> Таково, очевидно, было мнение Прокла, которое он высказывает в не дошедшей до нас части своего «Комментария к „Пармениду“». Два предыдущих логических вывода — что единое обладает краями и что оно имеет начало, середину и конец.

<sup>420</sup> Имеются в виду комментаторы, рассматривавшие данный вопрос, идентифицировать которых не представляется возможным.

<sup>421</sup> Ср.: Прокл. Платоновская теология, IV.15, р. 47.27–49.9.

<sup>422</sup> Прокл, интерпретируя соответствующий орфический фрагмент, утверждает, что циклопы (в неоплатоническом представлении соответствующие третьему чину умопостигаемо-умного, т. е. эквивалентные Телесиургам «Халдейских оракулов») снабдили Зевса орудиями, необходимыми для творения космоса, а значит, они в каком-то смысле оказываются прародителями всеобщей демиургии. См.: «Комментарий к „Тимею“», I, р. 327.23–28.

<sup>423</sup> Ср.: Прокл. Комментарий к «Тимею», I, р. 51.25–27; р. 144.16–18.

<sup>424</sup> *Иератически* (ἱερατικῶς, букв. «по-жречески»). Дамаский понимает под иератическим толкованием выявление сакрального смысла тех или иных объектов, основанное на их использовании в теургической практике. Заметим, что иератиками он часто называл некоторых философов-неоплатоников, таких, как Ямвлих или Прокл, которые наряду со спекулятивной философией занимались магической и теургической практикой.

<sup>425</sup> Ср.: Прокл. Комментарий к «Пармениду», 836.13 и далее.

<sup>426</sup> Соответствующий второму чину умопостигаемо-умного.

<sup>427</sup> По поводу пребывания, выхода за свои пределы и возвращения см.: Дамаский. О первых началах, II, р. 126.9–134.25. Речь здесь идет о трех фазах эманации как о трех стадиях онтологического цикла.

<sup>428</sup> *Символ* (σύμβολον) — халдейский термин, эквивалентный традиционно греческому σύμβολον. Ср.: «Халдейские оракулы», фр. 2.3; 109.3.

<sup>429</sup> См. примеч. 397.

<sup>430</sup> Самогипостазирующимся, согласно неоплатоническим воззрениям, является ум. Поэтому Платон будет исследовать его, когда станет изучать умное и душевное устроения. Если вернуться к логике его рассуждений, нужно отметить, что самогипостазирующееся есть то, логический вывод о чем делается на основании внутренних причин. Например, самогипостазирующимся оказывается умный ум, потому что логический вывод о применимости к единому на соответствующем уровне предикатов «тождественное» и «иное» делается не только на основании логических выводов, относящихся к предшествующим чинам умного, но и на основании возможных соотношений между вещами, т. е. путем исследования внутренних характеристик ума как объекта.

<sup>431</sup> *Тяготеющее* (συννέων) — математический термин, описывающий прежде всего круг, все радиусы которого сходятся в одной точке — в его центре. По подобному принципу происходит также возвращение, которое совершает ум, ибо уму соответствует прежде всего шарообразная фигура. См.: Прокл. Комментарий к «Началам» Евклида, р. 18.12–14; р. 148.20–23.

<sup>432</sup> *Диоскуры* (Δίοσκουροι, букв. «отроки Зевса») — Кастор и Полидевк (лат. Поллукс), братья-близнецы, дети Зевса и Леды. Одни из наиболее почитаемых богов в Элладе, а затем и в Риме. Полидевк от рождения был бессмертен, после смерти на земле он был взят Зевсом на Олимп, однако уговорил отца уделить часть бессмертия своему брату. Поэтому они попеременно поднимаются на небеса и спускаются в преисподнюю. Диоскуры считаются богами рассвета и сумерек; одному из них соответствует утренняя, а другому — вечерняя звезда. Поэтому им посвящены полусферы дня и ночи. Они появляются и исчезают в одно и то же время в созвездии Близнецов (Δίδυμοι), живя и умирая вместе за сутки и затем вновь возвращаясь. Диоскуры символизируют гармонию мира. См.: Секст Эмпирик. Против математиков, IX, 37; Ямвлих. О жизни пифагорейской, 155, р. 87.20–24.

<sup>433</sup> *Филолай* из Кротона (V в. до н. э.), по преданию, был тем из пифагорейцев, кто впервые придал гласности исконное пифагорейское учение. Его учение неоднократно цитировали Платон и Аристотель. Ссылки на «геометрический» символизм пифагорейцев в неоплатонизме встречались очень часто. Укажем, например, на сочинения Прокла «Комментарий к „Началам“ Евклида» (р. 130.8–14; 166.25–167.3; 173.11–13; 174.12–14), «Платоновская теология» (I.4, р. 20.8–12) и «Комментарий к „Пармениду“» (924.5–9).

<sup>434</sup> Данное определение фигуры, по-видимому восходящее к глубокой древности, приводит Евклид. См.: «Начала», I, определение 14. Дамаский, как правило, апеллирует к понятию замкнутой фигуры, представляющей собой замкнутый предел (см. примеч. 397), однако, как мы видим, вообще говоря, он не ограничивается им в своих построениях.

<sup>435</sup> Как явствует из указания Г. Масперо к этому месту (в издании Руэлла, II.127–128), «тет» является греческим воспроизведением звучания древнеегипетского слова «дедон», означавшего «алтарь» и иероглифически записывавшегося примерно так, как говорит об этом Дамаский. В эллинистическую эпоху иероглиф «тет» символизировал Осириса.

<sup>436</sup> Ср.: Прокл. Комментарий к «Тимею», I, р. 317.24–26. Как полагает Юлиан Теург, это фигура, которую демиург придал небу.

<sup>437</sup> Поскольку, казалось бы, получается вот что. Из бытия единого целым вытекает, что оно обладает началом, серединой и концом. Однако раз любое целое должно обладать такими составляющими, значит, из обладания этими частями следует логический вывод, что единое является целым.

<sup>438</sup> Платон упоминает о бесконечном множестве чисел и сущего в начале рассмотрения третьего чина умопостигаемо-умного («Парменид», 144a5–7); можно проследить аналогию между этим чином и третьим чином умопостигаемо-умного. Единственное отличие состоит в том, что бесконечность упоминаемого сейчас множества обусловлена инаковостью, в то время как в умопостигаемом она является следствием внутренних причин, располагающихся в рамках единого сущего.

<sup>439</sup> То есть второго чина умопостигаемо-умного.

<sup>440</sup> Такими диадами предикатов, соответствующих второму чину умопостигаемо-умного, оказываются «единое» и «многое», «целое» и «части», а также «ограниченное пределом» и «беспредельное».

<sup>441</sup> И следовательно, целое, о котором Платон говорит, рассматривая второй чин умопостигаемо-умного, отнюдь не является тем же самым, что и упоминаемое в рамках третьего. Поэтому порочного круга в рассуждении не возникает. Целостность сама по себе включает начало, середину и конец только в том смысле, что она является их причиной, будучи причиной всеобщего — целого, состоящего из трех названных частей.

<sup>442</sup> Предикат «все» здесь следует считать синонимом понятия «всеобщее».

<sup>443</sup> Умопостигаемо-умному устройению соответствуют три чина, каждый из которых представляет собой триаду. В следующем, умном устройении располагается гебдомада: триада отцов, триада неумолимых богов и подпоясывающий бог. Нет устройства, которому соответствовали бы числа 4, 5 и 6.

<sup>444</sup> При рассмотрении умного устройства Парменид делает логические выводы, касающиеся применимости к единому трех пар предикатов: «находящееся в себе» и «располагающееся в другом», «движущееся» и «покоящееся», «тождественное» и «иное». Проблема в представлении Дамаския состоит в том, как согласовать названную триаду логических выводов и гебдоматную эманацію умного.

<sup>445</sup> Имеются в виду Амелий и Феодор Асинский. См. ниже, р. 11.1–2 и примеч. 482.

<sup>446</sup> Логический вывод о применимости к единому предикатов «находящееся в себе самом» и «располагающееся в другом» («Парменид», 145e5) Платон делает, основываясь не на применимости к нему предиката «фигура», доказанной только что (145b3–5), а на связи с ним предикатов «целое» и «части», которая была рассмотрена выше (145a3).

<sup>447</sup> Этот вопрос Дамаский уже обсуждал чуть выше. См.: Наст. соч., II, р. 94.23–95.2.

<sup>448</sup> Имеются в виду «Халдейские оракулы».

<sup>449</sup> Дамаский имеет в виду сюжет из финикийской мифологии, посвященный сражению бога города Тир Мелькарта с семиголовым змеем Лотаном, драконом, тождественным Левиафану. Заметим, что в неоплатоническом учении Крон соотносился с первым чином умного; поэтому его семиголовость является символом гебдоматности всего умного.

<sup>450</sup> Под *божественными мужами* Дамаский имеет здесь в виду прежде всего Юлиана Халдея и его сына Юлиана Теурга, предположительных авторов «Халдейских оракулов». В более широком смысле таковыми следовало бы считать всех эллинских и варварских теологов, по мнению неоплатоников высказывавшихся по поводу божественной эманації, а также пифагорейцев и Платона, мнение которых приравнивалось к божественному.

<sup>451</sup> Уму соответствует гебдомада, потому что в ходе своей эманації он последовательно проходит стадии монады, диады, триады и вновь монады;  $1 + 2 + 3 + 1 = 7$ . Очевидно, Дамаский неявно ссылается здесь на не дошедшую до нас часть «Комментария к „Пармениду“» Прокла. Похожие рассуждения в известных нам сочинениях последнего встречаются достаточно часто. См., например: «Комментарий к „Тимею“», I, р. 151.13–18; II, 95.1–4.

Во втором случае Прокл ссылается на мнение Орфея. Полностью этот пассаж звучит так: «Ибо монада и гептада есть умные числа: монада — это ум-в-себе (αὐτόθεν νοῦς), а гептада — свет, соответствующий уму. И потому околосмический ум является монадическим и гептомадным, как утверждает Орфей (= Орфика, фр. 313)».

<sup>452</sup> При рассмотрении предикатов «находящееся в себе самом» и «располагающееся в другом», а также «тождественное» и «иное» Платон в «Пармениде» впервые упоминает о понятии «другое», которое в неоплатонизме соответствовало материи. И если в первом случае слово «другое» он использует в единственном числе (ἄλλο), и потому можно считать, что он именуется другим и чины, предшествующие тому, которому соответствуют предикаты «находящееся в себе самом» и «располагающееся в другом» (это первый чин умного), то во втором, при рассмотрении тождественности и инаковости, слово «другое» Парменид применяет во множественном (τὰ ἄλλα, букв. «другие»), и его необходимо считать ссылкой на объекты, относящиеся к иному, по сравнению с единым, онтологическому ряду, к ряду другого. Отметим еще, что, если соотносить обсуждаемые чины с объектами, которые Платон рассматривает в «Федре», умопостижаемо-умное необходимо соотносить с небом (первый его чин нужно отождествлять со сверхнебесным местом, второй — с самим небесным сводом, а третий — с поднебесным сводом). Умные боги, напротив, относятся к поднебесной области. Разумеется, Платон называет в этом диалоге небом объект, не имеющий ничего общего с чувственно воспринимаемым небом.

<sup>453</sup> *Неумолимые боги* (οἱ ἀμείλικτοι) — три бога, которые следуют за тремя умными отцами (Кроном, Реей-Гекатой и Зевсом). Их функции состоят в том, чтобы сохранять непоколебимыми неизменность и самотождественность этих отцов в их трансцендентности. См.: Прокл. Платоновская теология, V.2, р. 10.1–18.24. Эти боги именуются либо ἀμείλικτοι (это халдейское их имя, см.: «Халдейские оракулы», фр. 35.1; Прокл. Комментарий к «Пармениду», 647.7–8; 731.5; 776.10 и т. д.), либо ἄχραντοι («незапятнанные»). Последнее их имя является собственно-платоническим. См., например: Прокл. Комментарий к «Государству», I, р. 138.4–9; Платоновская теология, IV.22, р. 98.1; V.2, р. 10.24. Кроме того, их называют еще и Κοιρῆτες («Куреты»), следуя орфической традиции. См.: Орфика, фр. 186 (= Прокл. Комментарий к «Государству», I, р. 138.9–15).

<sup>454</sup> Это три умных отца: Крон, Рея-Геката и Зевс, всеобщий демиург.

<sup>455</sup> «Халдейские оракулы».

<sup>456</sup> *Подпоясывающий бог* (ὁ ὑπέζωκός) — бог «Халдейских оракулов», который, подобно диафрагме, ограничивает умное от последующего. Прокл именуется его «умным истоком обособленности сущих друг от друга, который варварская теософия обычно именуется подпоясывающим богом, а друзья Платона — инаковостью» («Комментарий к „Государству“», II, р. 225.2–5). Следуя за триадой отцов и триадой неумолимых богов, этот бог оказывается последним в умной гептомаде. По мнению Прокла, он ограничивает умных богов не только от последующего, но и от предшествующего и между собой. Поэтому он представляет собой триадическую монаду. См.: Платоновская теология, V.2, р. 10.19–11.6. Заметим, что, отождествляя подпоясывающего бога с инаковостью, Прокл, по всей видимости, имеет в виду не просто инаковость, соответствующую третьему чину умного и противоположную тождественности

(хотя ему и соответствует предикат «иное самому себе»); главную роль в специфике подпоясывающего бога играет первая инаковость, связанная с первым чином умопостигаемо-умного, которая отделяет единое от сущности и приводит к возникновению числа.

<sup>457</sup> Наш вождь (ὁ ἡμέτερος καθ' ἡμῶν) — так Прокл в своих сочинениях называет Сириана, который впервые в развернутом виде сформулировал учение Афинской школы неоплатонизма. Однако нельзя с определенностью прийти к выводу, кого здесь под «вождем» имеет в виду Дамаский. Едва ли это Сириан; что же касается учителей философа, то их было несколько: Исидор, Зенодот, Аммоний и Гелиодор. Скорее всего, выби́рный термин из Исидора и Аммония; Саффрей и Вестеринк полагают, что речь здесь идет об Аммонии, и ссылаются в подтверждение тому на два пассажа, принадлежащих Симпликию («Комментарий к трактату „О небе“, р. 271.19–21; «Комментарий к „Физике“, р. 1363.8–14). См.: Прокл. Комментарий к «Тимею», V, р. xvii.

<sup>458</sup> Очевидно, здесь мы видим еще одну ссы́лку на не дошедший до нас комментарий Дамаския к «Халдейским оракулам». См.: Наст. соч., I, р. 9.6–7; р. 12.1–2 и примеч. 24.

<sup>459</sup> Соответствующему первому чину умопостигаемого («Парменид», 142b5–с7; Наст. соч., I, р.16.16–22.22). Заметим, что в представлении Дамаския этому чину соответствует пребывание (μονή), а последний термин этимологически связан со словом «монада» (μονάς). См.: «О первых началах», II, р. 3.18.

<sup>460</sup> Ср.: Дамаский. О первых началах, II, р. 3.19 (δυσὸς проοίκη).

<sup>461</sup> Ср.: Дамаский. О первых началах, II, р. 3.19 (ἐπιπρεπτικὴ τριάς).

<sup>462</sup> Хранительное, второе устройство умопостигаемо-умного обеспечивает тотальную связь и нераздельность всего существующего самостоятельно. Оно с полным основанием может быть соотнесено с пентадой, ибо последняя выражает возвращение к самому себе (Прокл. Комментарий к «Тимею», II, р. 236.15), а значит, специфику всего центростремительного. Кроме того, пентада занимает среднее положение в ряду натуральных чисел от 1 до 10. Ср.: Теон Смирнский. О математических знаниях, необходимых для чтения Платона, р. 101.14–102.3.

<sup>463</sup> Περὶ φορὰ τοῦδε τοῦ κόσμου. См.: Платон. Федр, 247c1; 248a4; Наст. соч., II, р. 46.23; 86.10–1.

<sup>464</sup> Подобно тому как гекдомада является гексадой, которая пребывает в возвращении к монаде. Вообще говоря, в представлении неоплатоников любое нечетное число в каком-то смысле символизирует возвращение, которое завершает выход за свои пределы, символом которого является четное число, на единицу меньшее данного.

<sup>465</sup> Третьему чину умопостигаемо-умного соответствует совершенство, выражающееся в соответствии ему предикатов «начало», «середина» и «конец». Гексада же есть совершенное число, поскольку оно равно сумме своих делителей ( $6 = 1 + 2 + 3$ ). См.: Евклид. Начала, определение 23.

<sup>466</sup> Ср.: Прокл. Платоновская теология, V.2, р. 9.10–14.17.

<sup>467</sup> Огдоада символизирует собой гармонию и потому, естественно, соответствует сверхкосмическим, уподобляющим богам. Как утверждает Никомех (Ямвлих. Богоизреченная арифметика, р. 74.14–15), Филолай придерживался мнения, что любовь, дружба, мышление и тому подобные качества появляются в сущности благодаря огдоаде (= Филолай, фр. 44A12DK<sup>6</sup>). Первое

женское кубическое число ( $8 = 2^3$ ) соответствует шестому делению мировой души в «Тимее», в ходе которого в ней закладываются способность к взаимодействию с телом и устойчивость (последняя также возникает в результате седьмого деления души, соответствующего первому мужскому кубическому числу,  $27 = 3^3$ ). См.: Прокл. Комментарий к «Тимею», II, р. 205.17–19. По поводу огдоады как фактора равновесия и стабильности, выражающего собой гармонию, см., например: Ямалих. Богоизреченная арифметика, р. 73.5–10.

<sup>468</sup> Эннеада, совершающая возвращение, есть  $9 + 1 = 10$ . Таким образом, эннеада есть нечто непосредственно трансцендентное декаде, каковая есть «число космоса» (Прокл. Комментарий к «Тимею», II, р. 236.12–13); поэтому она является символом свободных (ἀπόλυτοι) богов, соответствующих космосу. Их свобода подразумевает внеположность космосу, не противоречащую их нахождению в нем; поэтому эннеада и может с достаточной точностью описать специфику двойственной природы названных богов, оказывающихся одновременно сверхкосмическими и внутрикосмическими, при том что им соответствуют предикаты «соприкосновение» и «несоприкосновение». См.: «Парменид», 148d5–149d7; Наст. соч., III, р. 144.8–157.11.

<sup>469</sup> Декада наряду с тетрадой представляет собой словно ключ всей системы чисел, существующих в природе (κλειδοῦχος, см.: Ямалих. Богоизреченная арифметика, р. 81.11–15), а также всей совокупности зримых объектов. Поэтому декада является символом внутрикосмического устройства богов («Парменид», 149d8–155e3; Наст. соч., III, р. 157.13–198.5), включающего небесных богов, неподвижные и блуждающие звезды и подлунных богов. Заметим, что выражение «всеобъемлющая декада» (πανβελής δεκάς) отнюдь не подразумевает связь данного числа с пассивным вместилищем объектов (материей), оно относится к активному предмету, по сути, генерирующему всю чувственно воспринимаемую природу.

<sup>470</sup> См. примеч. 449.

<sup>471</sup> Единойды Потусторонний (ὁ Ἀπαξ ἐπέκεινα) — бог «Халдейских оракулов», которого неоплатоники отождествляли с Кроном, соответствующим первому чину умного. По мнению Саффрея и Вестеринка (Прокл. Платоновская теология, V, р. xxi–xxii), данное имя является калькой сирийского имени первого умного бога Ада, происходящего от сирийского *Had*, «единый». Противоположностью этого бога является Адад, *Hadhad*, данное имя является традиционным именем бога Баала Дамасского, а греческая калька его ὁ Δις ἐπέκεινα; этот бог традиционно отождествлялся с Зевсом, а Ад соответствен — с Кроном.

<sup>472</sup> Общий гебдомадный характер Зевса-демиурга представляется несомненным; Дамасский будет доказывать это чуть ниже (р. 7.2–4). Однако поскольку демиург является третьим умом в умном устройении, в частном смысле ему должна соответствовать эннеада. Именно по отношению к такой эннеаде и должен идентифицироваться «первый ум». Разумеется, поскольку этот ум атрибутируется как триадический, речь здесь идет отнюдь не о первом уме в умном устройении, каковым является Крон, а о «живом-в-себе» «Тимея» (37d1–4), тождественном Фанету орфической традиции, соответствующему третьему чину умопостигаемого. Поэтому сюжет поглощения третьим умом-Зевсом первого следует понимать в контексте орфических фрагментов 167 (= Прокл. Комментарий к «Тимею», I, р. 324.14 и далее: ταῦτα δὲ καὶ Ὀρφεὺς ἐνβεβύμενος καταπίνεσθαι τὸν νοητὸν θεὸν ἔφατο παρὰ τοῦ δημιουργοῦ

τῶν ὄλων) и 129 (= Прокл. Комментарий к «Кратилу», § CX, р. 62.3 и далее). Поглощение третьим умом умопостигаемого следует считать символом возвращения демиургического ума к умопостигаемому уму, каковым он и питается. См.: «Халдейские оракулы», фр. 17, где констатируется, что мыслимое является пищей мыслящего. Ср.: Дамаский. О первых началах, II, р. 92.10–11.

<sup>473</sup> Такие деления (διαίρεσεις) связаны со множественностью и разнообразием «потоков жизни» (οἱ τῆς ζωῆς ὄχεοι, Прокл. Платоновская теология, V.34, р. 127.2), в виде которых Рея, всеобщий порождающий исток жизни (ἡ ζωογόνοϛ πηγῇ, Прокл. Комментарий к «Кратилу», § CXLIH, р. 81.3), разливается в своем постоянном течении (Прокл. Платоновская теология, V.11, р. 37.10–12). По мнению Прокла, интерпретирующего «Халдейские оракулы» (фр. 56), Рея порождает все виды жизни, располагающейся в низших чинах: божественную, умную и внутрикосмическую (Прокл. Комментарий к «Кратилу», § CXLIH, р. 81.2–15). Огдоада символизирует, таким образом, все разнообразие направлений, в которых осуществляет свое движение Рея, а также ее стабильность, связанную с тем, что здесь мы имеем дело с первым женским кубическим числом. Итак, огдоада является выражением двойственной природы Реи, которой соответствуют предикаты «движущееся» и «покоящееся» («Парменид», 145e7–146a8).

<sup>474</sup> По свидетельству Клемента Александрийского (Строматы, VI.16, 140.1), гебдоада (число 7) в пифагорейском учении считалась ἀμήτωρ καὶ ἄγονοϛ (не имеющей матери и бесплодной, т. е. не порождающей потомства). Мы встречаем многочисленные ссылки на данное учение у Филона Александрийского: в рамках декады гебдоада не порождает (οὔτε γεννᾷ) никакого числа и сама не рождается (οὔτε γεννᾷται) ни от какого другого числа, она не имеет матери и сохраняет вечную девственность (ἀμήτωρ καὶ ἀειπαρθενοϛ). Ср.: О сотворении мира, § 99–100; Законы иносказания, I.15; О жизни Моисея, II.210; Вопросы и ответы на Бытие и Исход, II.18 и т. д. Иоанн Лидский (О месяцах, р. 33.14–15) прямо называет автора этого учения: таковым является Филолай. Ср.: Ямвлих. Богоизреченная арифметика, р. 5411 58.23–59.1. См. также: Прокл. Комментарий к «Тимею», II, р. 203.6 (ἀμήτωρ ἡ ἑβδομάς ... μόνῃ ἀμήτωρ οὖσα). Бесплодность в понимании Дамаския подразумевает самогипостазирование как возвращение к своему началу и к самому себе.

<sup>475</sup> Крона и Зевса, соответствующих первому и третьему чинам умного соответственно.

<sup>476</sup> Апория, которую сейчас формулирует Дамаский, следующая. Рассматривая все предшествующие устроения, Парменид давал характеристику каждому чину, входящему в их состав, используя пару предикатов, таких как «единое» и «сущее», «целое» и «части» и т. д. Подобные же пары предикатов он называет и когда рассматривает иное. Прокл соотносит каждый из предикатов, образующих пару, с одним из семи чинов умного. Так, Крону, первому умному отцу, соответствует предикат «располагающееся в другом», Рее — «движущееся», Зевсу — «тождественное самому себе и другому», первому неумолимому богу — «находящееся в себе самом», второму — «покоящееся», третьему — «иное другому» и, наконец, подпоясывающему богу — «иное самому себе». См.: Прокл. Платоновская теология, V.37, р. 137.19–40, р. 148.9. Насколько правомерно такое деление, если пара предикатов всегда должна быть характеристикой одного и только одного божественного чина?

<sup>477</sup> Ср.: Прокл. Платоновская теология, V.37, р. 135.14–24; 137.5–25.

<sup>478</sup> Куреты (οἱ Κοῦρητες) — в греческой мифологии спутники Реи, сопровождавшие богиню, когда она искала место, чтобы тайно от Крона родить Зевса. Согласно легенде, Куреты подняли невообразимый шум, дабы заглушить им крики новорожденного бога и тем самым спасти его, не дать Крону проглотить его. От Куретов, по преданию, на свет появилось первое население Аккарнии и Этолии. Куретами также именовались жрецы Зевса на Крите, впоследствии отождествлявшиеся с корибантами, которые в строгом смысле являлись жрецами Кибелы во Фригии. В неоплатонической традиции Куреты часто отождествлялись с неуловимыми богами.

<sup>479</sup> Одно из имен Крона «Короний» (ὁ Κορόνους) при подходе, которому следует Дамаский (впервые продемонстрированному Платоном в «Кратиле», 396b6–7), понимается как «чистота ума» (ὁ κορὸς νοῦς, букв. «отрок-ум»). См.: Прокл. Комментарий к «Кратилу», § CVII, р. 59.5–8. Согласно этому подходу, Крон сперва воплощается в себе самом, в чистом уме, затем — в своем Курете, который хранит его чистоту и трансцендентность (см.: Прокл. Платоновская теология, V.35, р. 129.10–19), и наконец — в подпоясывающем боге, который отграничивает умные чины от предшествующего, последующего и друг от друга.

<sup>480</sup> Ср.: Орфика, фр. 313 (= Прокл. Комментарий к «Тимею», II, р. 95.1–4; Платон. Тимей, 34a1–3).

<sup>481</sup> Итак, те же правила, которые действуют при выделении отдельных божественных устройств, сохраняют свою силу при их делении на отдельные чины. Скажем, умопостигаемое представляет собой объединенное, умопостигаемо-умное — разделяющееся, а умное — разделенное. И в рамках каждого из этих устройств первый чин является своего рода объединенным, второй — разделяющимся, а третий — разделенным. Умопостигаемое есть пребывающее, умопостигаемо-умное — выходящее за свои пределы, а умное — возвращающееся. И первый чин каждого названного устройства оказывается пребывающим, второй — выходящим за свои пределы, а третий — возвращающимся. Наконец, если воспользоваться терминологией «Халдейских оракулов», умопостигаемое — это отец, умопостигаемо-умное — сила, умное — ум. И каждый чин названного является отцом, силой и умом соответственно.

<sup>482</sup> По всей видимости, Дамаский ссылается здесь на учения Амелия и Феодора Асинского. Так, мы знаем, что Амелий, интерпретируя «Тимей» Платона (39e8–9), сформулировал представление о трех демиургах: об умопостигаемом (Фанет), умном, но содержащем в себе умопостигаемое (Уран) и о созерцающем умопостигаемое (Крон; см.: Прокл. Комментарий к «Тимею», I, р. 306.1–31; III, р. 103.18–28). Прокл критикует это учение в «Платоновской теологии» (V.14, р. 44.19–49.28). Похожего подхода придерживался и Феодор Асинский; отличие состояло лишь в том, что он относил первого демиурга к чину, следующему за умопостигаемо-умным. См.: Прокл. Комментарий к «Тимею», I, р. 309.14–310.2. На основании этих свидетельств мы, разумеется, не можем точно сказать, как именно названные философы понимали смысл предикатов «находящееся в самом себе» и «располагающееся в другом» (которым был посвящен задаваемый Дамаскием вопрос), однако можно предположить, что они, символизирующие Крона, для Амелия были предикатами, соответствующими третьему демиургу, а для Феодора — первому; общим здесь является понимание другого как последующего, материи, в то время как для Прокла



(критикующего данную концепцию, по всей видимости, в не дошедшей до нас части своего «Комментария к „Пармениду“») другое здесь соответствует высшему. Первым демиургическим чином в представлении Афинской школы неоплатонизма был третий чин умного, в котором располагается Зевс, всеобщий демиург.

<sup>483</sup> Учение о трех видах возвращения (к низшему, к самому себе и к высшему), по всей видимости, было сформулировано Сирианом в его не дошедшем до нас «Комментарии к „Пармениду“». Дамаский здесь, очевидно, цитирует также не дошедшую до нас часть «Комментария к „Пармениду“» Прокла. В «Платоновской теологии» последний упоминает только о двух видах возвращения: к самому себе и к высшему. См.: V.36, p. 136.20–137.5; VI.21, p. 95.1–7.

<sup>484</sup> Таков подход Прокла, согласно которому предикат «располагающееся в другом» означает бытие в лучшем. Дамаский намеревается опровергнуть эту концепцию и показать, что другое в данном случае может быть и худшим, которое зависит от Крона.

<sup>485</sup> Крон участвует в демиургии опосредованно, через своего сына Зевса, всеобщего демиурга, который также оказывается умом отца-Крона.

<sup>486</sup> Под *силой* Крона здесь понимается Рея-Геката.

<sup>487</sup> Как мы видели выше (см. примеч. 449), финикийцы отождествляли Крона с семиглавым драконом Лотаном. По другой версии (см.: *Евсевий*. Приготовление к Евангелию, I.10, 16, где цитируется сочинение Филона из Библы), Крона можно отождествить с финикийским богом Эломом (= Уломом). Об этом же свидетельствует и сам Дамаский («Жизнь Исидора», § 115). Он интерпретировал имя «Улом» как «космическая вечность» («О первых началах», II, p. 210.10–11; ср.: III, p. 166.15–20). Не так ясна ситуация с богом финикийской религии, которого можно было бы идентифицировать как демиурга. Очевидно, это «благий демон», который, по свидетельству Евсевия, тождествен египетскому богу Кнефу («Приготовление к Евангелию», I.10, 48.6–7; III.11, 45.3–4). Взаимоотношения Улома и Благого Демона не вполне ясны.

<sup>488</sup> *Назначенный нам демон* (ὁ δαίμων ὁ ἡμῶς εἰληχός) — в античности так именовался демон, покровительствующий человеку, такой, как, например, демон Сократа, известный нам по произведению Платона «Апология Сократа». Христианский аналог — ангел-хранитель.

<sup>489</sup> *Космург* (κοσμοποῦρος) — бог, который вершит свои дела в космосе или созидает космос при посредстве своих действий. Космурами оказываются как всеобщий демиург, так и частные демиурги, а также боги, относящиеся к низшим чинам.

<sup>490</sup> *Эйдосы, приходящие в материю* (τὰ πρόσυλα εἶδη), — это материальные (ἐνυλα) эйдосы, которые, согласно воззрениям Дамаския, Платон будет рассматривать в IV гипотезе «Парменида».

<sup>491</sup> Платон действительно доказывает, что предикат «располагающееся в другом» применим к единому, на том основании, что единое является целым, а предикат «находящееся в себе самом» — применим к единому потому, что соответствующее целое оказывается совокупностью всех частей. Однако, полагает Дамаский, из этого никак не следует, что предикат «располагающееся в другом» оказывается лучше предиката «находящееся в себе самом», какового мнения придерживается Прокл. См.: *Прокл*. Платоновская теология, V.37, p. 135.21–24.

<sup>492</sup> Ср.: Гесиод. Теогония, 459–462; Платон. Евтифрон, 6a1–2; Орфика, фр. 58; 80 (= Олимпиодор. Комментарий к «Федону», I, § 5.5, p. 45 Westerink); 146 (= Наст. соч., III, p. 8.16–18).

<sup>493</sup> Ср.: Прокл. Первоосновы теологии, § 67. Существует три вида целостностей: целостность, предшествующая частям, целостность, состоящая из частей, и целостность, располагающаяся в части. При этом целостность первого вида изначально гипостазирована в своей причине, целостность второго вида представляет собой все части, вместе взятые, и она оказывается целостностью в наличном бытии; наконец, целостность, располагающаяся в части, есть целостность, существующая в смысле сопричастности.

<sup>494</sup> Древнее толкование (ἡ ἀρχαία ἐξήγησις) — подход к решению обсуждаемой Дамаскием проблемы, который критиковали Сириан и Прокл. Очевидно, суть данного толкования сводилась к тому, что ум располагается не только в другом, идущем впереди него, но и в следующем за ним. Похожее выражение Дамаский будет использовать ниже (ἡ παλαιά ἐξήγησις, p. 22.4–5).

<sup>495</sup> К самому себе и к своей причине, к предшествующему.

<sup>496</sup> Это первый чин умопостигаемо-умного.

<sup>497</sup> Это совершенное целое, состоящее из трех частей: начала, середины и конца; оно соответствует третьему чину умопостигаемо-умного, идущему непосредственно впереди первого чина умного.

<sup>498</sup> Почему первый ум пребывает как в другом в чине Никты, в первом чине умопостигаемо-умного, а не в непосредственно предшествующем ему телесно-ургическом чине?

<sup>499</sup> Получается следующее соотношение:

$$\frac{\text{Фанет}}{\text{Никта}} = \frac{\text{Уран}}{\text{Крон}} = \frac{\text{Крон}}{\text{Зевс}} = \frac{\text{Зевс}}{\text{Дионис}}$$

Ср.: Дамаский. О первых началах, III, p. 10.16–19.

<sup>500</sup> Итак, Крон, первый чин умного, располагается в таком другом, которое является предшествующим ему, в своей причине, в первом чине умопостигаемо-умного, где находится Никта и где властвует полностью выраженная инаковость. См.: Прокл. Платоновская теология, V.37, p. 135.25–136.7, где излагается мнение Сириана по данному поводу.

<sup>501</sup> Почему чинам, предшествующим умным, не может быть свойственно пребывание в себе самом или в другом? Почему аргументация Платона не сохраняет силу и в применении к ним?

<sup>502</sup> Уран в неоплатоническом учении соответствует второму, хранительному чину умопостигаемо-умного, которому в первую очередь соответствуют предикаты «целое» и «части». Поэтому Уран должен пребывать в чине Никты как целое.

<sup>503</sup> Такая порождающая инаковость между тем должна располагаться в первом чине умопостигаемо-умного. Она отличается от инаковости, соответствующей третьему чину умного, которая оказывается логической противоположностью тождественности. См.: Дамаский. О первых началах, II, p. 18.6–10.

<sup>504</sup> Самоочерчивающее (τὸ αὐτοπερίγραφον) — то, что само полагает пределы собственной специфике, что задает собственные очертания. Данный

эпитет, встречающийся в античной литературе только у Дамаския («О первых началах», II, р. 179.8; 4; Наст. соч., II, р. 100.3; 4; III, р. 29.20; 77.7–8; 79.19; 81.14), относится к уму, в особенности к умному уму, располагающемуся в третьем чине умного.

<sup>505</sup> Фундаментальный принцип, которому следует Дамаский в своей экзегезе: все логические выводы, которые делает Платон при рассмотрении того или иного чина, относятся к некоему особенному объекту, в качестве которого выступает единое специфического рода, то, которому в изначальном смысле могут быть приписаны рассматриваемые предикаты.

<sup>506</sup> *Отеческие умы* — это умопостигаемый (см.: «Парменид», 142d9–143a3; Наст. соч., I, р. 80.11–106.25) и умопостигаемо-умный (см.: «Парменид», 145a4–b5; Наст. соч., II, р. 92.4–104.12) умы. По поводу самогипостазирующегося, саможивотворящего (самопорождающего) и самопознающего см.: Дамаский. О первых началах, II, р. 135.1–139.10.

<sup>507</sup> То есть из базовой посылки второй гипотезы: «Если единое существует».

<sup>508</sup> Поскольку эйдос человека подразумевает, с одной стороны, наличие совокупности отдельных людей (и в этом смысле он присутствует в каждой отдельной своей части), а с другой — существование каждого отдельного человека как неущербной совокупности частей.

<sup>509</sup> Ср.: Наст. соч., II, р. 8.3–5; 18.6–7.

<sup>510</sup> Здесь Дамаский имеет в виду семь умных космосов, соответствующих Крону, Рее-Гекате, Зевсу, триаде неумолимых богов и подпоясывающему богу.

<sup>511</sup> Отцом Крона, согласно традиционным элиническим теологиям, является Уран, который, по классификации неоплатоников, относится ко второму чину умопостигаемо-умного, то есть к хранительному устроению. Точно так же и Платон делает логический вывод о применимости к единому предикатов «находящееся в себе самом» и «располагающееся в другом» на основании применимости к нему предикатов «целое» и «части», описывающих второй чин умопостигаемо-умного.

<sup>512</sup> То есть ум, соответствующий третьему чину умопостигаемо-умного. Ему свойственно не создавать сущность, а только доводить ее до совершенства.

<sup>513</sup> То есть о том, что первый ум заключен в собственных границах, которые он определяет для себя сам. Такое его положение должно определять его отграниченность от другого, хотя бы он и располагался в рамках последнего.

<sup>514</sup> Под *околокосмическими предметами* Дамаский понимает здесь материальные (πρόσφατα, ἐνύφατα) эйдосы. Заметим, что термин «околокосмическое» здесь является синонимом определения «внутрикосмическое».

<sup>515</sup> Ср.: Прокл. Платоновская теология, V.37, р. 133.14–24.

<sup>516</sup> То есть учению Сириана, который, в свою очередь, выработал его на основании учения Ямвлиха. Напомним, что *вождем* (ἡγεμόν) в позднеантичной традиции именовался учитель по отношению к своим ученикам.

<sup>517</sup> Дамаский здесь ссылается на не дошедшую до нас часть «Комментария к „Пармениду“» Прокла, где последний, очевидно, утверждает, что Ямвлих и Сириан относили роды сущего из «Софиста» Платона (сущее, движение, покой, тождественность и инаковость) к демиургическому чину. Между тем в «Платоновской теологии» Прокла сообщает, что Ямвлих относил роды сущего

к низшему чину умопостигаемого (V.30, р. 112.16–20). Поэтому проблема состоит в том, какова на самом деле была интерпретация Ямвлиха и Сириана, хотя более правдоподобным и представляется сообщение Дамаския и Прокла (в «Комментарии к „Пармениду“»), что эти философы относили роды сущего к демиургическому чину.

<sup>518</sup> Ср.: Прокл. Платоновская теология, V.38, р. 142.20–143.3.

<sup>519</sup> В соответствии с неоплатонической экзегезой жизнь соответствует второму чину умопостигаемого, в то время как животворящая богиня (Рей-Геката) относится ко второму чину умного, который и описывают предикаты «движущееся» и «покоящееся», рассматриваемые сейчас.

<sup>520</sup> То есть третьему чину умного, Зевсу, всеобщему демиургу, умному уму.

<sup>521</sup> Ср.: Прокл. Комментарий к «Пармениду», 1152.38–1153.7.

<sup>522</sup> *Всекосмический* (παύκοσμος) — эпитет, который, согласно Дамаскию, характеризует внутрикосмических богов, последний божественный чин. Впереди него идут околокосмический (περίκοσμος, περικόσμιος, сверхкосмически-внутрикосмический) и сверхкосмический (ὑπέρκοσμος, ὑπερκόσμιος) чины. См. примеч. 638.

<sup>523</sup> По поводу учения о стихиях, частях и видах см.: Дамаский. О первых началах, II, р. 174 и далее. Обсуждение в данном контексте родов сущего см.: Там же, II, р. 185 и далее.

<sup>524</sup> Такого подхода придерживался Прокл. См.: Прокл. Платоновская теология, V.38, р. 142.1–19.

<sup>525</sup> Можно выдвинуть предположение, хотя его и невозможно подтвердить ссылками на известные нам тексты, что Сириан оставался верным учению Ямвлиха, согласно которому нельзя разделять предикаты, противопоставляемые друг другу Платоном в «Пармениде» и образующие те или иные пары. Любая такая пара предикатов является символом отнюдь не двух божественных чинов, а только одного. См.: Наст. соч., III, р. 30.9–13. Следовательно, их разделение можно считать нововведением Прокла, целью которого является сведение рассуждения, посвященного в «Пармениде» умному, к гебдомеде. Фактически в этом пункте Прокл никак не зависит от своего учителя Сириана.

<sup>526</sup> Ср.: Прокл. Платоновская теология, V.38, р. 142.15–143.3.

<sup>527</sup> Первая пара — это движущееся и покоящееся в другом, при том что под другим понимается лучшее, а вторая — движущееся и покоящееся в себе самом.

<sup>528</sup> Платон берет худшее (движение) в лучшей паре, каковой оказывается движение и покой в другом, и лучшее (покой) в худшей паре (движение и покой в себе самом), дабы, констатировав наличие противоположности между данными состояниями (движение в другом и покой в себе самом) провести аналогию с возвращением, свойственным уму, которое бывает двух видов. Возвращению ума к лучшему аналогично движение в другом, а его возвращению к самому себе — покой в себе самом.

<sup>529</sup> Которое Сириан, очевидно, высказывает в своем не дошедшем до нас «Комментарии к „Пармениду“».

<sup>530</sup> Ср.: Прокл. Платоновская теология, V.11, р. 37.7–12.

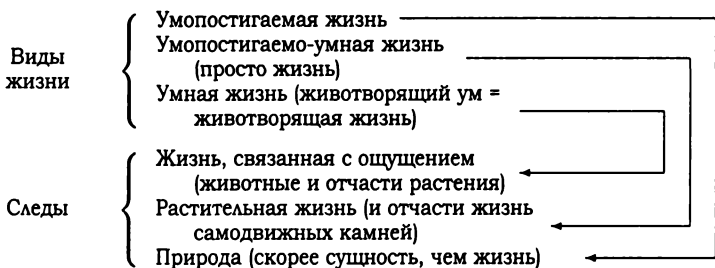
<sup>531</sup> *Фригийские учения* (φρούριοι λόγοι) — так Дамаский именует миф о Кибеле и Аттисе, который неоднократно интерпретировали неоплатоники: император Юлиан, Салюстий и, разумеется, Прокл, который, по свидетельству Марина («Прокл, или О счастье», § 33), посвятил матери богов (Кибеле) целую книгу. Кибела при этом отождествлялась с Реей, основанием для чего служило приписываемое ей, как и Рее, определение «животворящая богиня». См.: Салюстий. О богах и о мире, IV, § 8–9. Дамаский в основном следует здесь интерпретации Салюстия, суть которой заключается в том, что рассказ, как Рея-Кибела то отпускала Аттиса и позволяла ему заниматься своими делами, то призывала к себе, грозя страшными карами, символически описывает дарование сущим покоя в самих себе и движения к другому, к лучшему.

<sup>532</sup> Последний аргумент, касающийся превосходства покоя над движением, апеллирует к нашему человеческому опыту, согласно которому научные (в частности, астрономические) теории посвящены преимущественно объектам, которым свойственно состояние покоя. К таковым, например, относятся объекты, которым посвящены математические аксиомы и теоремы и сами эти аксиомы и теоремы.

<sup>533</sup> *Просто жизнь* (ἡ ἀπλῶς ζωή = ἡ ζωὴ ὡς ἀληθῶς, букв. «поистине жизнь») — это умопостигаемо-умная жизнь, соответствующая второму чину умопостигаемого.

<sup>534</sup> *Филтрида* (φίλτρις) — данный термин представляет собой гапакс. Очевидно, это слово связано со словом φίλτρον («приворотное зелье»). По всей видимости, речь идет о магическом камне, предназначением которого является вызывание любви к тому, кто его носит. Относительно самодвижности этого камня можно лишь строить догадки.

<sup>535</sup> Дамаский констатирует следующие соотношения между видами жизни и их следами — видами жизни в чувственно воспринимаемом мире:



Иерархия следов жизни воспроизводит в обратном порядке иерархию видов жизни. Очевидно, данное построение воспроизводит одно из базовых положений неоплатонического учения, гласящее, что стоящее на шкале эманации выше эманрует в чины, располагающиеся ниже, чем чины, в которые эманрует располагающееся на этой шкале ниже.

<sup>536</sup> Дамаский ниже описывает альтернативную иерархию жизни.

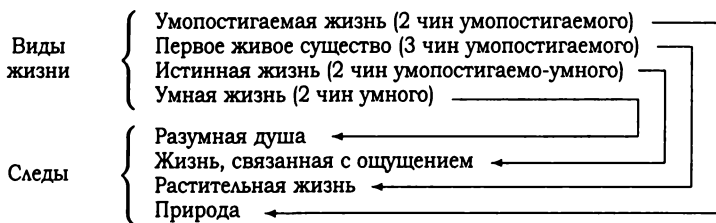
<sup>537</sup> Первое, умопостигаемое живое существо соответствует третьему чину умопостигаемого («Парменид», 142d9–143a3), в котором, согласно неоплатоническому учению, располагалась парадигма живых существ в «Тимее» (30b8 и далее; 37d1–4). Прокл называет его «живое-в-себе» (αὐτοζῶον). См.: «Комментарий к „Тимею“», I, р. 418.30–420.19; III, р. 8.16 и т. д.

<sup>538</sup> Это умопостигаемая жизнь, соответствующая второму чину умопостигаемого («Парменид», 142c7–d9).

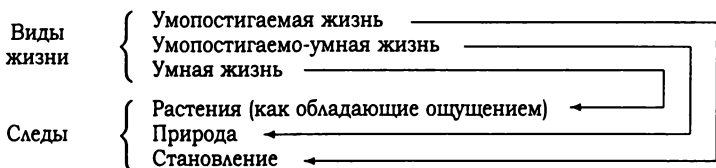
<sup>539</sup> Это просто жизнь, соответствующая второму чину умопостигаемого («Парменид», 144e8–145a4).

<sup>540</sup> Умная жизнь есть жизненный ум, располагающийся во втором чине умного («Парменид», 145e7–146a8).

<sup>541</sup> Общая схема иерархии видов жизни в согласии со вторым подходом к ее классификации такова:



<sup>542</sup> Третий подход к классификации Дамаскием видов жизни и их порождений можно представить в виде следующей схемы:



<sup>543</sup> Ср.: Прокл. Платоновская теология, V.38, р. 140.23–141.10

<sup>544</sup> То есть чин сверхкосмических богов. См. примеч. 638.

<sup>545</sup> Напомним, что *просто жизнь* есть умопостигаемо-умная жизнь, а *эйдосы, занимающие промежуточное положение*, — умопостигаемо-умные эйдосы. Жизнь во всех устройствах (в умопостигаемом, в умопостигаемо-умном и в умном) занимает второе место, а эйдосы — третье.

<sup>546</sup> Действительно, в античности считалось, что Гестия (богиня домашнего очага) постоянно пребывает в доме богов, на Олимпе, в то время как Гера побуждает богов к деятельности, подвижности.

<sup>547</sup> Итак, просто жизнь Дамаский соотносит здесь со всем умопостигаемо-умным устройством, а не только со вторым его чином, как это имело место чуть выше (р. 43.17–19).

<sup>548</sup> Дамаский ссылается на не дошедшую до нас часть «Комментария к „Пармениду“» Прокла. Природа, оказывающаяся принципом репродукции живых существ, занимает господствующее положение по отношению к природе, представляющей собой физические принципы функционирования отдельных вещей и космоса в целом. Ср.: Дамаский. О первых началах, I, р. 31.16–19.

<sup>549</sup> Горгоны — змееголовые чудовища, дочери морского божества Форкия и его сестры Кето. Существовало три Горгоны: Эвриала, Сфено и Медуза (наиболее известная из них, убитая Персеем). При взгляде на лицо Горгон люди превращались в камни; очевидно, это, по мнению неоплатоников, служило символом животворения, обращенного на бездушное. Поскольку истоком любого животворения является Рея, Горгоны — только посредники в ее деятельности.

<sup>550</sup> Ср.: Прокл. Комментарий к «Тимею», I, р. 11.22–27.

<sup>551</sup> Очевидно, в основе природы, выступающей в качестве истока, лежит умопостигаемо-умная жизнь, просто жизнь. Напротив, душа, выступающая в качестве истока, соотносится с умной жизнью.

<sup>552</sup> Здесь мы видим пример применения важнейшего для неоплатонизма принципа: все во всем, но собственным для каждого объекта образом ( $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha \mu\acute{\epsilon}\nu \acute{\epsilon}\nu \pi\acute{\alpha}\sigma\iota\nu, \acute{\alpha}\lambda\lambda\acute{\alpha} \omicron\iota\kappa\epsilon\iota\omega\varsigma \acute{\epsilon}\nu \acute{\epsilon}\kappa\acute{\alpha}\sigma\tau\omega$ ). Ср.: Порфирий. Сентенции, 10; Прокл. Первоосновы теологии, § 103.

<sup>553</sup> То есть в уме-демиурге, в парадигме, которой соответствует живое-в-себе, третий чин умопостигаемого, и в изображении-космосе.

<sup>554</sup> Сторонниками описанного мнения являются сами неоплатоники, которые утверждали, что частные сущие, частные жизни и частные умы воспроизводят умопостигаемую триаду «сущее—жизнь—ум». См.: Дамаский. О первых началах, I, р. 73.4–5. Данная триада является воплощением халдейской триады «отец—сила—ум».

<sup>555</sup> См.: Прокл. Платоновская теология, V.38, р. 140.22–27; р. 141.9–10.

<sup>556</sup> В умном устройении первый ум (Крона) квалифицировали как сущностного Феодор Асинский (фр. 12 Deuse = Прокл. Комментарий к «Тимею», I, р. 309.17) и Ямвлих, поскольку они пытались соотнести с данным устройением триаду умов-демиургов, о которой говорит Амелий: умопостигаемого, того, кто содержит умопостигаемое в себе, и того, кто созерцает умопостигаемое. И если Амелий соотносил с этими демиургами Фанета (третий чин умопостигаемого), Урана (второй чин умопостигаемо-умного) и Крона (первый чин умного), Ямвлих и Феодор Асинский заменяли их на Крона, Рею (второй чин умного) и Зевса (третий чин умного), которому Сириан и Прокл приписывали специфические демиургические черты. Изложение этих различных мнений см. в «Комментарии к „Тимею“» Прокла (I, р. 306.1–31 — Амелий; р. 308.20–309.6 — Ямвлих; р. 309.14–20 — Феодор Асинский, р. 310.3–311.25 — Сириан и Прокл).

<sup>557</sup> Умное и самогипостазирующее (т. е. приводящее к возникновению самого себя в законченной форме) возвращение в данном контексте оказывается присущим первому уму (Крону), хотя самогипостазирование как таковое не является его специфическим свойством. Оно впервые возникает на уровне единого сущего и потому оказывается свойственным всем божественным устройствам вплоть до умного, а также душевному.

<sup>558</sup> То есть умопостигаемо-умной жизни.

<sup>559</sup> Под общепринятыми представлениями в контексте неоплатонизма следует понимать воззрения, без всякого доказательства принимаемые всеми, своего рода соображения, приводящиеся на основании здравого смысла. Не следует как-то связывать их с платоновской теорией знания как припоминания.

<sup>560</sup> Дамаский ссылается на не дошедшую до нас часть «Комментария к „Пармениду“» Прокла, которой мы не можем найти прямых аналогий в «Платоновской теологии».

<sup>561</sup> Ср.: Прокл. Платоновская теология, V.37, р. 138.20 и далее.

<sup>562</sup> При взаимной обратимости из одного логического вывода вытекает другой. Доказательства применимости к единому предикатов «находящееся в себе самом» и «располагающееся в другом» таковыми не являются.

<sup>563</sup> Ср.: Аристотель. Категории, 14a15–20.

<sup>564</sup> Деметра — в древнегреческой мифологии богиня плодородия и земледелия, вторая дочь Крона и Реи, мать Персефоны, жена Аида. Прокл, ссылаясь на Орфея («Орфика», фр. 145), утверждает, что богиня, располагающаяся в среднем чине умного, сочетаясь в покое с Кроном, получает имя Рея, а соединяясь с Зевсом и участвуя в сотворении космоса, в движении, — Деметра («Комментарий к „Кратилу“», § CLXVII, р. 90.28–91.4; «Платоновская теология», V.11, р. 39.10–14).

<sup>565</sup> Амброзия и нектар — в древнегреческой мифологии твердая пища и напиток богов соответственно, поддерживающие их вечную молодость и бессмертие. По поводу двух видов пищи (амброзии и нектара, «Федр», 247e6–8) см.: «Орфика», фр. 189 (= Прокл. Комментарий к «Кратилу», § CLXVIII, р. 92.14–18). Ср.: Прокл. Платоновская теология, IV.15, р. 46.18–48.9; Гермий. Комментарий к «Федру», р. 156.19–157.3.

<sup>566</sup> Ср.: Прокл. Платоновская теология, V.37, р. 135.18–24; р. 137.5–8; Наст. соч., III, р. 8.3–5.

<sup>567</sup> Действительно, Платон говорит, что покой означает пребывание в одном и том же (ἐν τῷ αὐτῷ = в тождественном), а движение — нахождение в ином (ἐν ἑτέρῳ). См.: «Парменид», 145e7–146a6. Тем самым он, казалось, апеллирует к понятиям тождественности и инаковости, которые еще не были рассмотрены.

<sup>568</sup> Великая богиня — это Рея-Геката. Инаковость, пронизывающая все, — первая инаковость, соответствующая первому чину умопостигаемого-умного («Парменид», 143a4–144e7; Наст. соч., II, р. 1.1–77.2). Именно в этом чине как в другом, говорит Прокл, следуя мнению своего учителя Сириана, располагается Крон. См.: «Платоновская теология», V.37, р. 135.24–136.7. Рея, участвуя в первой инаковости как в другом, как раз и пребывает в движении. По всей видимости, данный тезис Прокла рассматривает в не дошедшей до нас части своего «Комментария к „Пармениду“».

<sup>569</sup> Это второй чин умопостигаемого, которому соответствуют целое и части, а также вечность.

<sup>570</sup> Это хранительный чин. См.: Наст. соч., II, р. 77.3–92.3.

<sup>571</sup> Ибо никогда не покоиться означает всегда двигаться и наоборот.

<sup>572</sup> То есть в третьем, демиургическом чине умного.



<sup>573</sup> Заметим, что Дамаский считает, что в чине Крона (которому соответствует предикат «располагающееся в другом») впервые предвосхищается связь ума с материей. В этом состоит отличие его взглядов от воззрений Сириана и Прокла, которые полагали, что под другим при рассмотрении первого чина умного следует понимать лучшее.

<sup>574</sup> Поскольку, рассматривая предикаты «тождественность» и «инаковость», Платон впервые прямо соотносит единое с другим-материей.

<sup>575</sup> Ср.: Прокл. Платоновская теология, V.38, р. 142.15–143.3.

<sup>576</sup> Дамаский стремится подчеркнуть здесь тот факт, что доказательство применимости к единому предикатов «находящееся в себе самом» и «располагающееся в другом», «движущееся» и «покоящееся» и, наконец, «тождественное» и «иное» представляет собой своего рода законченное рассуждение, строящееся по принципам эманации: каждый последующий логический вывод опирается на предшествующий. См.: «Парменид», 145b6–147b8.

<sup>577</sup> Прокл, по всей видимости, делает данное замечание в не дошедшей до нас части своего «Комментария к „Пармениду“». Заметим, что о первом демиурге речь, очевидно, идет не в том смысле, в каком о таком демиурге говорили Амелий и Феодор Асинский (см. примеч. 556). Под первым демиургом Прокл понимает, во-первых, всеобщего демиурга-Зевса и, во-вторых, первого среди частных демиургов, также носящего имя Зевс. См.: Дамаский. О первых началах, III, р. 37–38; Прокл. Комментарий к «Тимею», I, р. 18.19–319.21. В плане тождественности другому Зевс оказывается первым всеобщим демиургом, а в плане инаковости ему — первым частным.

<sup>578</sup> Трудно было бы даже вообразить (χαλεπὸν κατὰ θεῖν) — аристотелевский оборот. См.: Аристотель. О душе, A.5, 411b17–18 (χαλεπὸν καὶ πλάσαι). Дамаский использовал данный оборот очень часто. См., например: Дамаский. О первых началах, I, р. 74.13; III, р. 60.15–16; р. 115.19; Наст. соч., II, р. 24.18.

<sup>579</sup> Под «древними философами» Дамаский здесь понимает Платона. Подтверждением тому является интерпретация Сирианом одного из трактатов этого философа («Эннеады», III.9, 1), на которую Прокл ссылается в своем «Комментарии к „Тимею“» (I, р. 322.18–323.22); там он прямо называет Платона автором данной концепции.

<sup>580</sup> Прокл, вообще говоря, как и Дамаский, придерживался мнения, что другое есть материя. Очевидно, он понимал под другим единое, располагающееся в чинах, следующих за демиургическим, в некоем специфическом смысле — именно в плане соотношения с ним этого демиургического единого как тождественного или иного ему. Данное мнение он, вероятно, высказывал в не дошедшей до нас части своего «Комментария к „Пармениду“».

<sup>581</sup> По всей видимости, Прокла (как и Дамаския) не устраивало предыдущее определение другого и он пытается выработать новое, пробуя, прежде чем прийти к определению другого как материи, иные определения.

<sup>582</sup> Ср.: Прокл. Платоновская теология, V.39, р. 143.15–16; Комментарий к «Пармениду», 1048.6–8. Прокл здесь свидетельствует, что пифагорейцы соотносили бестелесную природу с единым, а телесную — с другим.

<sup>583</sup> Кассий Лонгин (ок. 213–273) — философ-неоплатоник, уроженец Сирии. Учился в Александрии, а затем преподавал философию в Афинах. Одним из его учеников был Порфирий. В дальнейшем — один из участников кружка

Платона в Риме, а затем — преподаватель (и позднее советник) при дворе царицы Зенобии в Пальмире. Казнен по приказу императора Аврелиана после подавления восстания Зенобии. Лонгину приписывалось авторство трактата «О возвышенном», который в настоящее время относят к I в. н. э.

<sup>584</sup> Напомним, что Платон рассматривает единое в первой, второй, третьей, шестой и седьмой гипотезах, а другое — в четвертой, пятой, восьмой и девятой.

<sup>585</sup> Текст испорчен, переводим по смыслу, следуя конъектуре Вестеринка.

<sup>586</sup> Соответствующая первому чину умопостигаемо-умного. Ее результатом оказывается применимость к единому предиката «число» и, стало быть, любой выход за свои пределы, принимающий числовую форму.

<sup>587</sup> См.: *Дамаский*. О первых началах, II, р. 177.7–179.13, где подробно рассматриваются различия, существующие между эйдосами и частями.

<sup>588</sup> См.: *Дамаский*. О первых началах, II, р. 176.18–23.

<sup>589</sup> Это второй чин умопостигаемо-умного.

<sup>590</sup> То есть инаковости, противоположной тождественности, которая соответствует третьему чину умного.

<sup>591</sup> То есть умопостигаемое.

<sup>592</sup> И эти два рода сущего — тождественность и инаковость. Напротив, такие роды, как само сущее, движение и покой, не являются специфическими для демиургического чина.

<sup>593</sup> Из контекста следует, что данное мнение принадлежит предполагаемым авторам «Халдейских оракулов» — Юлиану Халдею и его сыну Юлиану Теургу.

<sup>594</sup> Не вполне очевидно, какую именно гебдомаду богов имеет здесь в виду Дамаский. Возможно, речь идет об умной гебдоме, в состав которой входят триада отцов (Крон, Рея-Геката и Зевс, первый демиург), триада неумолимых богов и подпоясывающий бог, и тогда проблема состоит в том, связаны ли частные истоки всех последовательностей отдельных вещей только с Зевсом, первым демиургом, или же на равных основаниях и со всеми остальными богами, образующими умную гебдому. В последнем случае каждый из умных богов порождает собственную последовательность частных богов. Однако возможно и другое, более изящное решение. Зевс, всеобщий демиург в свой черед порождает демиургическую гебдому богов, в состав которой входят сам всеобщий демиург Зевс, демиургическая триада начальствующих богов (Зевс 2-й, Посейдон и Плуто) и демиургическая триада свободных богов (Зевс 3-й, Посейдон 2-й и Гефест). Две дополнительные триады демиургических богов соответствуют «новым богам» «Тимея». Именно об этой или подобной гебдоме богов, выступающих в качестве частных истоков, здесь и идет речь. В число богов, выступающих в качестве частных истоков, могут входить также Афина, Гелиос и другие. По поводу истоков и последовательностей вещей см.: *Наст. соч.*, II, р. 32.25–35.26; р. 36.13–39.28.

<sup>595</sup> То есть «Халдейские оракулы».

<sup>596</sup> Проклом.

<sup>597</sup> Располагающаяся в первом чине умопостигаемо-умного.

<sup>598</sup> Имеются в виду четыре логических вывода, которые Платон делает при рассмотрении тождественности и инаковости: единое тождественно самому

себе; единое есть иное самому себе; единое есть иное другому; единое тождественно другому. Дамаский будет рассматривать их чуть ниже. См.: Наст. соч., III, р. 97.4–117.7

<sup>599</sup> Имеются в виду комментаторы «Парменида», предшествующие Ямвлиху. См.: Наст. соч., III, р. 89.3 и далее.

<sup>600</sup> Ниже Дамаский опровергает возможность свести соотношение между целым и частями к соотношению между тождественным и иным по следующему плану: 1) Первый аргумент (р. 87.1–88.12). Целое и части не являются (а) просто тождественными (р. 87.1–4); (б) тождественными в некотором отношении (р. 87.4–7); (в) тождественными и иными одновременно (р. 87.7–8); (г) только иными (р. 87.8–88.12). 2) Второй аргумент (р. 88.13–18). Целое и части отличаются от тождественного и иного по своей природе; более того, они располагаются на совершенно разных уровнях на шкале эманации. 3) Третий аргумент (р. 88.19–89.19). Платон не случайно называет именно четыре типа соотношений между вещами. В этой связи нельзя согласиться с мнением Ямвлиха, который считает соотношения типа «целое—часть» лишь частным случаем соотношений типа «тождественное—иное».

<sup>601</sup> Предикаты «целое» и «часть» описывают специфические свойства второго чина умпостигаемо-умного, а предикаты «тождественное» и «иное» соотноствуют третьему, демиургическому чину умного.

<sup>602</sup> *Диаре́за* (ἡ διαίρεσις букв. «деление») — логическая классификация, разделение понятий на составляющие и соотнесение их с определенными родами и видами. Базирующаяся на методе диаре́зы диаретика признавалась одной из важнейших составляющих неоплатонической диалектики в ее логической части. Другими ее составляющими были ористика (искусство построения определений), аподиктика (искусство доказательства) и аналитика. См.: Прокл. Комментарий к «Пармениду», 649.33 и далее. Важнейшим примером применения диаретического метода в неоплатонизме считалась первая часть диалога Платона «Софист», где с использованием дихотомического (точнее, псевдодихотомического) деления элейский гость пытался дать определение софисту.

<sup>603</sup> Аргументация Дамаския такова. Платон проводит диаре́зу (классификацию) соотношений между вещами, поэтому все составляющие такой классификации должны быть общими понятиями. Между тем, если бы соотношение типа «целое—часть» можно было бы свести к соотношению типа «тождественное—иное», получилось бы, что соотношения первого типа являются частным случаем соотношений первого. Тогда вся схема классификации соотношений оказалась бы неверной.

<sup>604</sup> По поводу определения частей, которые одновременно являются и эйдо́сами (видами), см.: Дамаский. О первых началах, II, р. 174.17–175.3.

<sup>605</sup> Которая соответствует первому чину умпостигаемо-умного. Ср.: Наст. соч., II, р. 2.22–11.25; р. 18.6–21.14; III, р. 77.1–78.21.

<sup>606</sup> *Три всеобщих устройства чисел* есть сущностное, единичное и инаковое числа. Ср.: Наст. соч., II, р. 2.22–3.27.

<sup>607</sup> Прокл, по всей видимости, детально разбирает данный тезис в не дошедшем до нас фрагменте своего «Комментария к «Пармениду»». Содержание его рассуждения можно восстановить на основании текста его гимна «К Зевсу» (= Орфика, фр. 168). В этом гимне дается словно иллюстрация

к демиургическим предикатам в следующем порядке: тождественность самому себе, инаковость самому себе, тождественность другому и инаковость другому. Дамаский уточняет, что двойственность природы демиурга определяется двумя типами его соотношений: с самим собой и с другим. В контексте такой двойственности Прокл цитирует свой упомянутый гимн в «Комментарии к „Тимею“» (I, р. 313.17–315.4). Кроме того, выше (р. 83.3–4) Дамаский аргументирует двойственную природу демиурга ссылкой на «Халдейские оракулы» (фр. 8.2–3), где речь идет о том, что демиург содержит умопостижимое в своем уме, а ощущение направляет на космос. Заметим, что, рассматривая природу демиурга, Прокл также обычно ссылается на данный фрагмент «Халдейских оракулов». См., например: «Комментарий к „Тимею“», I, р. 224.1–7; II, р. 306.30–33.

<sup>608</sup> Демиургическое искусство включает в себя две составляющие: воплощение в самом демиурге парадигмы космоса, основанное на созерцании умопостижимого, и проецирование демиургом этой парадигмы за свои пределы. Подобного рода операции Прокл упоминает в «Платоновской теологии» (V.18, р. 64.3–14; 64.25–65.7).

<sup>609</sup> Дамаский констатирует, что сущность самого демиурга составляют четыре соотношения: тождественность самому себе, тождественность другому, инаковость самому себе и инаковость другому. В рамках обсуждаемого правила данной тетраде соответствуют только отношения типа «тождественность—инаковость», однако такие, которые неявно подразумевают отношения типа «целое—часть». И раз эти соотношения подразумевают связь с другим и творение космоса, Дамаский использует пифагорейский термин «тетрактида», описывающий первые четыре числа в том плане, что они формируют декаду-космос. См. примеч. 213.

<sup>610</sup> *Демиургема* (τὸ δημιουργήμα, букв. «изделие») есть любой объект, сотворенный демиургом. Мы даем в переводе кальку этого слова, дабы сохранить аллюзию на процесс демиургии.

<sup>611</sup> Заметим, что в неоплатонической традиции силлогизмами (συλλογισμός) часто назывались не силлогизмы в смысле Аристотеля, а условные силлогизмы, учение о которых было разработано в рамках стоической логики. В русском языке слово «силлогизм» обычно обозначает силлогизм в смысле Аристотеля; тем не менее в силу того, что данное слово систематически используется в неоплатонических текстах как технический термин, мы считаем правомерным давать здесь и далее греческую кальку.

<sup>612</sup> Заключительные выводы четырех обсуждаемых Дамаскием условных силлогизмов Платона таковы: единое тождественно самому себе; единое является иным самому себе; единое оказывается иным другому; единое тождественно другому.

<sup>613</sup> Действительно, Платон делает логический вывод, что к единому применимы предикаты «целое» и «части» при рассмотрении и первого («Парменид», 144b6–c8), и второго (144e8–145a4), и третьего (145a5–8) чинов умопостижаемо-умного, хотя в специфическом смысле данные предикаты и соответствуют прежде всего второму чину названного устройства.

<sup>614</sup> Логический вывод о применимости к единому предикатов «находящееся в себе самом» и «располагающееся в другом» (первый чин умного) Платон делает на основании применимости к нему предикатов «целое» и «части», описывающих третий чин умопостижаемо-умного, т. е. соответствующих понятию

всеобщности, всесовершенства, а не относящихся ко второму чину (которому соответствуют предикат «целое» и «части» как таковые, представляющие собой специфический объект).

<sup>615</sup> Что и требовалось доказать (ὅπερ ἔδει δεῖξαι, лат. quod erat demonstrandum) — формула, принадлежащая Евклиду, подводящая итог доказательству каждой его теоремы в «Началах» (иногда — в форме ὅπερ ἔδει ποιεῖν).

<sup>616</sup> Имеются в виду третий и четвертый силлогизмы: единое является иным другому и единое оказывается тождественным другому. См.: Наст. соч., III, р. 105.13–107.20.

<sup>617</sup> Согласно «Тимею», демиург, выполнив ряд действий по сотворению космоса (создав его тело и душу, а также новых богов), препоручил дальнейшую деятельность по упорядочению его своим порождениям, новым богам. Сам же он вернулся к своим обычным занятиям, т. е. предался созерцанию, каковое положено уму. См.: Прокл. Платоновская теология, V.39, р. 145.18–19.

<sup>618</sup> Ибо умопостигаемое образует в своем третьем чине актуальное множество единых сущих, каждое из которых можно назвать вещью; стало быть, оно является самими вещами, а не их причинами.

<sup>619</sup> Такое единое, входящее в состав единого сущего, взятое отдельно от сущего, Платон рассматривает, начиная с первого чина умопостигаемо-умного.

<sup>620</sup> Это высший чин умопостигаемо-умного, которому соответствует первая инаковость, производящая на свет число. Инаковости, разделяющей вещи, должна до некоторой степени быть свойственна способность соединять их, даровать им единство, поскольку речь во второй гипотезе «Парменида» всегда идет о едином. Прокл в «Платоновской теологии» утверждает, что первая инаковость, соответствующая высшему чину умопостигаемо-умного, по сути, является не инаковостью, а силой, порождающей вещи, а значит, соединяющей между собой в этих вещах единое и сущее (IV.30, р. 90.16–18). Ср.: Наст. соч., II, р. 2.26–3.3.

<sup>621</sup> Титаническая причина (ἡ τιτανική αἰτία) — это бытие в себе самом и в другом, свойственное Крону, главе титанов.

<sup>622</sup> Пример использования неоплатонического правила «апофатическое порождает катафатическое»: Парменид неявно подразумевает неприменимость к демиургическому единому отношений типа «целое—часть», что означает порождение отношений тождества отношениями типа «целое—часть»; между тем последние отношения в собственном смысле этого слова соответствуют второму, хранительному чину умопостигаемо-умного. Стало быть, демиург генетически связан с этим хранительным чином.

<sup>623</sup> Ср.: Прокл. Платоновская теология, V.39, р. 6–8; V.40, р. 148.5–6.

<sup>624</sup> То есть другое гипостазировано чем-то иным ему, т. е. единым, напротив, само единое оказывается самогипостазированным, поскольку оно выступает в качестве причины самого себя.

<sup>625</sup> Согласно Дамаскию, это — единое не-сущее, которое Платон будет рассматривать в пятой и шестой гипотезах «Парменида».

<sup>626</sup> Что другое есть материя, точнее, все связанное с материей: и сама материя, и материальные эйдосы. См.: Наст. соч., III, р. 14.17–18; р. 74.14–75.18; р. 105.16–20.

<sup>627</sup> Как Платон показал при рассмотрении первого чина умопостигаемого («Парменид», 143a4–144e7), если мы станем рассматривать единое, входящее в состав единого сущего, отдельно от сущего, первый логический вывод, который мы должны сделать, — это что такое единое представляет собой число. Поэтому любое единое в последующих чинах оказывается частью числа. Поэтому и демиургическое единое, которое Платон рассматривает в комментируемом месте, представляет собой часть числа.

<sup>628</sup> Действительно, другое (материальные эйдосы), которое Платон рассматривает в рамках четвертой гипотезы, способно участвовать в едином только потому, что оно является другим единому. В силу такого участия оно словно заимствует все возможные свойства единого (целое и части, предел и беспределное, подобие и непоподобие, тождественность и инаковость, движение и покой и т. д.). При принятии гипотезы о заимствовании описанного рода становится понятной квазионтология зримого в рамках шестой гипотезы, посвященной единому не-сущему как зримому единому, каковым, по мнению Дамаския, оказываются чувственно воспринимаемые объекты.

<sup>629</sup> То есть набором объектов, сотворенных в ходе демиургии.

<sup>630</sup> Хотя в сфере умопостигаемого инаковость и является скрытой, можно констатировать наличие там некоего объекта, аналогичного инаковости в сфере умопостигаемого-умного; его функции состоят скорее в соединении между собой единого и сущего, чем в разделении их.

<sup>631</sup> Дамаский имеет в виду свой «Комментарий к „Софисту“», не дошедший до нас.

<sup>632</sup> *Сопутствующая причина* (συναίτια, букв. «сопричина») — понятие, выработанное в стоической физике и означающее некий источник причинной деятельности, рядоположный с тем, который мы рассматриваем в первую очередь, но отличный от него. Понятие сопутствующей причины не следует путать со стоическим же понятием «вспомогательная причина» (τὸ συνεργόν), которое представляет собой ссылку на некую причину, содействующую основной в создании причинно обусловленного.

<sup>633</sup> Проблема заключается в том, что Платон относит артикль множественного числа (τά) к слову в единственном (ἐν), хотя, казалось бы, следовало в обоих случаях использовать одно и то же число. На русском языке за отсутствием в нем артиклей передать данный аспект текста затруднительно. Отметим еще «экзотический» момент — использование здесь Дамаскием слова «единое» в запрещенном для него правилами грамматики множественном числе (ἐνα).

<sup>634</sup> Заметим, что Дамаский говорит о трех и более предметах (а не о двух и более) потому, что в греческом языке для описания двух предметов использовалось не множественное, как в русском, а специальное — двойственное число.

<sup>635</sup> В тексте Платона, признанном ныне аутентичным, слова πῶς нет. Очевидно, Дамаский апеллирует к неизвестной нам рукописной традиции. Фраза Платона при принятии такого чтения звучит так: «Φῶρμεν ἄρα καὶ τὸ ἐν <πῶς> πρὸς τὰ μὴ ἐν οὕτως ἔχον τὸ αὐτὸ εἶναι αὐτοῖς».

<sup>636</sup> *Начальствующие боги* (θεοὶ ἀρχικοί) — это боги, согласно терминологии «Халдейских оракулов», тождественные богам, относящимся к уподобляющему устройению, которому соответствуют предикаты «подобное» и «неподобное»,

приписываемые единому. Другое наименование богов, относящихся к данному чину, — «водительствующие» (ἡγεμονικοί).

<sup>637</sup> Имеются в виду «Халдейские оракулы».

<sup>638</sup> *Сверхкосмическое* (ὑπερκόσμιος) — данный термин использовался в неоплатонической традиции в двух смыслах. Во-первых, следуя традиции «Халдейских оракулов» (фр. 18), философы связывали его с «отеческой бездной», «таинственным устройением», которое соответствовало первому чину умных богов. Во-вторых, термин «сверхкосмический» использовался и в более узком смысле — как характеристика первого, высшего чина богов, связанных с космосом, которые трансцендентны последнему. За этими богами следуют трансцендентно-имманентные космосу сверхкосмически-внутрикосмические и имманентные внутрикосмические боги.

<sup>639</sup> Имеются в виду философы школы Сириана и Прокла, которые связывали со сверхкосмическими богами предикаты «подобное» и «неподобное», применимость которых к единому Платон доказывает в комментируемом месте «Парменида» (147c1–148d4).

<sup>640</sup> Всеобщего демиурга, который препоручил создание отдельных вещей и живых существ низших чинов созданным им новым богам, чтобы эти вещи и живые существа оказались бы не вечными, бессмертными и неизбывными (в отличие от самих новых богов), а тленными и смертными. См.: «Тимей», 41a7 и далее.

<sup>641</sup> Имеется в виду зороастрийское учение, последователи которого по традиции именовались магами. См.: *Дамаский*. О первых началах, III, р. 165.17–24. Заметим, что во времена Дамаския трудно было проследить разницу между исконным зороастрийским учением и воззрениями гностиков.

<sup>642</sup> По свидетельству Дамаския, сверхкосмические отцы в представлении зороастрийцев-магов были тождественны частным истокам неоплатоников, из которых появлялись отдельные последовательности вещей в чувственно воспринимаемом мире. Собственным признаком таких отцов является «негомеомерное» порождение потомства, которое им свойственно, ибо они порождают вещи и живые существа, которые оказываются иными им по виду (т. е. не божественными и нетленными, а смертными и тленными). В отличие от них, всеобщий демиург-Зевс порождает «гомеомерные» ему существа, ибо они также являются божественными. Разумеется, слова «гомеомерное» и «негомеомерное» используются Дамаскием с достаточной долей условности, в смысле, достаточно далеком от исконного смысла, принятого в архаической античной философии, где они описывали объекты, состоящие из одинаковых и неодинаковых частей соответственно. См.: *Дамаский*. О первых началах, III, р. 31.8–20. Ср.: *Наст. соч.*, III, р. 128.20 и далее.

<sup>643</sup> Дамаский намекает на определение, которое в «Федоне» дает идеям, выступающим в качестве сущностей, Платон: таковыми можно считать то, что получает определение при посредстве суффикса «-в-себе». См.: «Федон», 65d4–8; 76c6 и далее. Ср.: *Наст. соч.*, III, р. 75.5–12. Симпликий в своем комментарии к трактату Аристотеля «О душе» определял эйдосы-в-себе как первые эйдосы и их начала (р. 29.16).

<sup>644</sup> Имеется в виду третий умный отец, всеобщий демиург-Зевс.

<sup>645</sup> См.: *Наст. соч.*, III, р. 144.8 и далее.

<sup>646</sup> См.: *Наст. соч.*, III, р. 157.12 и далее.

<sup>647</sup> Например, такой общностью является рожденный человек, тот человек, который существует в области становления. Он состоит из следующих стихий, которые сами выступают в качестве эйдосов: живое, смертное, разумное. См.: *Дамаский. О первых началах*, III, р. 201.19–202.2.

<sup>648</sup> В известном нам тексте «Комментария к „Пармениду“» Дамаския такое утверждение не встречается. Скорее всего, философ высказывает данное мнение в каком-то другом своем сочинении, по всей видимости, в не дошедшей до нас части трактата «О первых началах».

<sup>649</sup> В тексте Дамаския здесь и ниже фигурирует словосочетание οἱ μαγικοί πατέρες («магические отцы»). Поскольку, очевидно, речь идет об отцах, о которых говорили маги, упоминаемых Дамаскием чуть выше (р. 124.6, οἱ ἐπὶ μαγεῖων πατέρες), мы переводим данный оборот как «отцы у (т. е. в учении) магов».

<sup>650</sup> По всей видимости, Дамаский имеет здесь в виду Исидора, которому принадлежит учение о готовности (пригодности) материи к восприятию эйдосов, основанное на посвященных такой готовности рассуждениях Аристотеля. См.: «Метафизика», Θ.1, 1046a1 и далее.

<sup>651</sup> Имеется в виду Юлиан Теург, сын Юлиана Халдея, вместе с которым он является предположительным автором «Халдейских оракулов».

<sup>652</sup> «Указания» (τὰ ὑψηλικά) Юлиана Теурга, сочинение, практически неизвестное нам, неоднократно цитировал Прокл. См.: «Комментарий к „Тимеею“», I, р. 317.22–28; III, р. 63.21–24; р. 124.32–125.2; р. 132.26–133.10.

<sup>653</sup> См. примеч. 27.

<sup>654</sup> Имеются в виду частные истоки, которые производит на свет всеобщий исток-демиург. В выходе за свои пределы они образуют демиургическую триаду сверхкосмических богов, а значит, соответствуют отцам в учении магов и «новым богам» «Тимея». См.: *Дамаский. О первых началах*, III, р. 38.8–11.

<sup>655</sup> Что «магические отцы» творят внутрикосмические предметы в раздельности. Дамаский показывает, что данное утверждение никак не противоречит тезису, что внутрикосмическое создает всеобщий отец-демиург.

<sup>656</sup> Сочинение, нам по иным свидетельствам неизвестное. Возможно, следует считать его частью упоминавшихся выше «Указаний».

<sup>657</sup> В «Тимее» (41a7 и далее) Платон утверждает, что демиург, создав частные души, поручил заниматься ими, «кормить и взращивать» именно «новым богам». Заметим, что эти частные души были сотворены из остатков смеси, из которой демиург создал всеобщую душу, поэтому вполне допустимо считать частные души изображениями «новых богов».

<sup>658</sup> Четыре исходных логических вывода следующие: 1) единое подобно другому; 2) единое неподобно другому; 3) единое подобно самому себе; 4) единое неподобно самому себе.

<sup>659</sup> Учение о трех начальствующих ипостасях (περὶ τῶν τριῶν ἀρχικῶν ὑποστάσεων) в интерпретации Прокла, хотя оно по названию и совпадает с учением Плотина, которое тот излагает в одноименном трактате («Эннеады», V.1), содержательно радикально отличается от него. Плотин рассматривает три ипостаси, которые являются началами всех вещей: единое, ум и душу, в то время как учение Прокла посвящено трем ипостасям начальствующих



(уподобляющих, водительствующих) богов. Это учение он излагает в не дошедшей до нас части своего «Комментария к „Пармениду“», однако его можно реконструировать на основании того, что философ говорит в «Платоновской теологии» (VI.5, р. 18.19 и далее): имеются три устройства таких богов, первое из которых связано с умными отцами, третье непосредственно властвует над низшим, а второе выполняет посреднические функции. По всей видимости, Дамаский ссылается на это учение и выше (I, р. 8.16–9.7), когда проводит деление сверхкосмических богов на сверхначальствующих (частных умных), начальствующих и архангельских. Заметим, что Прокл неоднократно ссылался и на аутентичное учение Платона о начальствующих ипостасях. См.: «Комментарий к „Пармениду“», 1058.29–30; 1118.31–32; 1135.21.22; 1213.8.

<sup>660</sup> Рассуждения Платона в пересказе Дамаския можно представить в виде следующей таблицы:

«крест-накрест» (ἐναλλάξ)		«по прямой» (κατ' εὐθεῖαν)	
высшая инаковость	высшая тождественность	высшая тождественность	высшая инаковость
подобие	неподобие	подобие	неподобие
инаковость в нашем мире	тождественность в нашем мире	тождественность в нашем мире	инаковость в нашем мире
Афродита	Дике	Аполлон	Арес

Аполлон представляет собой полную противоположность Аресу, так как они отвечают за совершенно разные части соотношений: тождественность и инаковость, предстающие в нашем мире в виде подобия и неподобия и зависящие от умных тождественности и инаковости. Напротив, Афродита и Арес, а также Аполлон и Дике близки друг другу.

<sup>661</sup> Дамаский намекает на известный миф о любви Афродиты и Ареса, рассказанный Гомером («Одиссея», VIII.264–366); плодом этой любви явилась Гармония. Если интерпретировать данный миф в свете рассуждений Платона в «Пармениде», можно предположить, что благосклонность Афродиты к Аресу проявляется в том, что они основывают свои действия на одном и том же качестве — на инаковости.

<sup>662</sup> Дике — дочь Зевса и Фемиды, богиня справедливости, олицетворяющая в том числе и космическое возмездие.

<sup>663</sup> *Наделяет каждую из них подобающим ей достоинством* (τὸ κατ' εὐθεῖαν ἐκάστοις ἀφορίζουσα... διανέμει) — традиционная неоплатоническая формула, описывающая божественную справедливость. См.: Прокл. Комментарий к «Алкивиаду I», 2.12, Платоновская теология, IV.14, р. 44.25–26.

<sup>664</sup> Имеются в виду четыре логических вывода, посвященные третьему устройству умного: единое тождественно самому себе и другому; оно является иным самому себе и другому. Дамаский использует пифагорейский термин «тетрактида», дабы подчеркнуть связь демиургического чина с космосом. См. примеч. 213.

<sup>665</sup> Второму (да и первому) чину умного соответствовала диада логических выводов: единому можно приписать предикаты «движущееся» и «покоящееся». Удвоение числа логических выводов по признаку соотношения с самим собой и с другим соответствует описанию связи с другим, которая в случае уподобляющего устройства еще раз удваивается.

<sup>666</sup> Это в халдейском представлении первый ум — Крон.

<sup>667</sup> Это третий, демиургический ум — Зевс. Двойственность проявляется в данном случае в удвоении числа логических выводов, касающихся того или иного устройства.

<sup>668</sup> Поскольку подобие, даже когда логический вывод о нем делается на основании инаковости, все равно подразумевает обладание свойством быть тождественным, а неподобие, хотя бы вывод о нем и был основан на применимости к единому предиката «тождественное», всегда подразумевает обладание свойством быть иным. См.: «Парменид», 147с6–8.

<sup>669</sup> Скажем, Платон будет начинать с соотношения единого с другим при рассмотрении чина свободных (сверхкосмически-внутрикосмических) богов («Парменид», 148d5–149d7), а также первых чинов внутрикосмических богов, которым соответствуют равенство по числу и по величине («Парменид», 149d8–151e2).

<sup>670</sup> Например, исключением из данного правила является рассмотрение подлунных богов («Парменид», 151e3–155d5), применительно к которым Платон исследует предикаты «моложе», «старше» и «равно по возрасту», сперва говоря о соотношении единого с самим собой, а уже затем — с другим. По поводу объяснения данного факта см.: Наст. соч., III, р. 177.1–8; р. 180.10–15.

<sup>671</sup> В этом Дамаский противоречит мнению Прокла, который относил двенадцать вождей из «Федра» к чину свободных богов. См.: Прокл. Платоновская теология, VI.18, р. 84.7 и далее.

<sup>672</sup> Данное толкование Дамаския восходит к тексту «Федра» (247a2–3), где Платон прямо называет рассматриваемых им вождей *архонтами* и утверждает, что они *ведут* за собой чины, следующие за ним: «... τῶν δὲ ἄλλων ὁσὶ ἐν τῇ τῶν δῶδεκα ἀριθμῷ τεταγμένοι θεοὶ ἄρχοντες ἡγοῦνται κατὰ τὰς ἑκάστος ἐτάχθη».

<sup>673</sup> Поскольку это устройство, согласно неоплатонической традиции, делится на четыре триады: демиургическую, животворящую, обратительную и очистительную.

<sup>674</sup> Ср.: Прокл. Платоновская теология, V.8, р. 29.24–25.

<sup>675</sup> «Халдейские оракулы».

<sup>676</sup> Первая эпихерема касается различий между единым и другим, которые рассматриваются с точки зрения единого и другого. В обоих случаях эти отличия оказываются одними и теми же. Вторая же использует логику именования: когда мы именуем единое и другое иным, имя «иное» оказывается одним и тем же. Следовательно, и обозначаемый этим именем объект один и тот же. Заметим, что эпихеремами Дамаский именует здесь отдельные положения, которые Платон доказывает по ходу рассуждения, хотя обычно данное слово используется как ссылка на обсуждение объектов чувственно воспринимаемого мира; например, словом эпихерема обозначаются доводы в споре.

<sup>677</sup> См. примеч. 354.

<sup>678</sup> То есть участвующим в становлении и повелевающим им.

<sup>679</sup> Например, рассмотрение умопостигаемо-умного устройства Платон начинает словами «ἴθι δὴ καὶ τῇδε ἔτι» («Подойди к вопросу еще и следующим образом», «Парменид», 143а4). Никакого упоминания об уже состоявшемся обсуждении каких-то свойств единого мы здесь не видим.

<sup>680</sup> Поскольку слова «подобное» (ὁμοιον) и «одинаково» (ὁμοίως) в греческом языке однокоренные.

<sup>681</sup> Именно такое чтение мы имеем в современных изданиях текста «Парменида». Комментируемый Дамаскием текст можно восстановить так: «Ἦν ἄρα ἕτερον τῶν ἄλλων τὸ ἐν καὶ τὰ ἄλλα τοῦ ἑνὸς κατὰ ταῦτόν ἕτερον πεπονθέναι; Ναί, οὐκ ἄλλο, ἀλλὰ ταῦτόν ἄν πεπονθὸς εἴη τὸ ἐν τοῖς ἄλλοις». Однако в современных изданиях мы видим следующее: «Ἦν ἄρα ἕτερον τῶν ἄλλων τὸ ἐν καὶ τὰ ἄλλα τοῦ ἑνὸς, κατ' αὐτὸ τὸ ἕτερον πεπονθέναι οὐκ ἄλλο ἀλλὰ τὸ αὐτὸ ἄν πεπονθὸς εἴη τὸ ἐν τοῖς ἄλλοις». Все проблемы, которые фиксирует в данном пассаже Дамаский, сглажены: к слову ἕτερον добавлен артикль τὸ и убрано слово καί («да»), которое подразумевает разбиение фразы на вопрос и ответ.

<sup>682</sup> Имеется в виду обладание свойствами быть тождественным и иным. Проблема состоит в том, почему, доказав бытие единого подобным и неподобным самому себе и другому на том основании, что оно является тождественным и иным, Платон еще раз проводит доказательство того, что единое есть подобное и неподобное, опираясь на тезис, что оно оказывается одновременно тождественным и иным.

<sup>683</sup> Платон в ходе своего рассуждения делает следующие логические выводы: 1) поскольку единое является иным, оно оказывается подобным («Парменид», 147е6–148а6); 2) поскольку единое есть тождественное, оно является неподобным (148а6–b6); 3) поскольку единое есть тождественное, оно есть подобное (148с4–6); 4) поскольку единое есть иное, оно представляет собой неподобное (148с6–7). Число логических выводов нужно удвоить, поскольку единое соотносится с самим собой и с другим. Затем следуют вот какие выводы, вытекающие из того, что единое оказывается одновременно тождественным и иным (148с7–d4): 1) единое подобно самому себе; 2) единое подобно другому; 3) единое неподобно самому себе; 4) единое неподобно другому. Всего получается 12 логических выводов, а 12 — число, по мнению Дамаския, соответствующее устройению уподобляющих богов.

<sup>684</sup> То есть когда на основании бытия единого иным Парменид делает логический вывод о его подобии, а на основании его бытия тождественным — логический вывод о неподобии.

<sup>685</sup> Из тождественности вытекает подобие, а из инаковости — неподобие.

<sup>686</sup> Божества, которые иначе назывались в античности деканами, владыками зон в 10° на дуге эклиптики. Деканам соответствовали отдельные звезды, такие как Сириус, или созвездия, например Орион.

<sup>687</sup> См. примеч. 28.

<sup>688</sup> Повелители времен года.

<sup>689</sup> Боги, повелевавшие отдельными частями месяца.

<sup>690</sup> Если считать предикат «несоприкосновение» апофатическим.

<sup>691</sup> Эти выводы касаются соприкосновения и несоприкосновения единого с самим собой и с другим. Проблема состоит в том, что свободных богов куда

больше, чем уподобляющих, а Платон посвятил последним целых двенадцать логических выводов.

<sup>692</sup> *Аттис* — фригийское божество природы, возлюбленный Кибелы. Предание повествует о гибели Аттиса от раны, нанесенной ему диким вепрем, и о воскрешении его богами благодаря мольбам Кибелы. В неоплатонической традиции считался непосредственным демиургом возникающего и гибнущего. См.: Юлиан. Речь VIII, К Матери богов, 175а4–6; Салюстий. О богах и о мире, IV, § 8.3.

<sup>693</sup> *Адонис* — древнегреческое божество финикийско-сирийского происхождения; считался покровителем растений и владыкой периодического умирания и возрождения природы. Согласно неоплатонической традиции, Зевс считался первым демиургом, который создает космос как целое, Дионис — вторым, он творит разделенность космоса на части и монадические виды в нем, под которыми следует понимать, например, объекты, имеющиеся в космосе в единственном экземпляре, скажем Солнце, Луну и т. д. Наконец, Адонис почитался как третий демиург, создающий немонадические виды, а также отдельные существа, вовлеченные в становление. См.: Прокл. Комментарий к «Государству», II, р. 8.15 и далее; Комментарий к «Тимею», I, р. 446.1–13.

<sup>694</sup> Поэтому свободные боги оказываются сверхкосмически-внутрикосмическими. Ср.: Прокл. Платоновская теология, VI.15, р.73.3–29.

<sup>695</sup> См. примеч. 20. Ср.: Прокл. Комментарий к «Тимею», II, р. 142.26; III, р. 277.1; Олимпиодор. Комментарий к «Федону», 3, § 4.3.

<sup>696</sup> Прокл говорил о существовании сверхначальствующих богов, которым, как и начальствующим, соответствуют предикаты «подобие» и «неподобие». Как утверждает Дамаский, мнение Прокла несостоятельно, потому что Платон выделяет устроения богов не на чисто формальных основаниях, а с учетом реалий традиционной греческой религии.

<sup>697</sup> В первой, апофатической гипотезе диалога «Парменид», где Платон отрицает применимость соответствующих предикатов к единому.

<sup>698</sup> Такая невозможность обусловлена тем, что отрицание применимости к единому апофатического определения «несоприкасающееся» подразумевало бы, что ему можно дать катафатическое определение «соприкасающееся». В результате был бы искажен смысл апофатического предикатива единого в рамках первой гипотезы «Парменида», который сводится к невозможности дать единому какое угодно — и катафатическое, и апофатическое определение. Отрицается и применимость к единому любого предиката, и само такое отрицание. Данное положение дел Прокл назвал «сверхотрицанием» (ὑπεραπόφασις, гапакс, «Комментарий к „Пармениду“», 1172.35. Такого подхода Дамаский придерживается и в трактате «О первых началах» (см., например: I, р. 21.15–22; 22.15–19). По его мнению, смысла первой гипотезы «Парменида» состоит в том, чтобы показать внеположность первого начала сфере всего, всех вещей.

<sup>699</sup> Дамаский полагает, что предикаты «целое» и «части», применимости которых к единому Платон отрицает в первой гипотезе, соответствуют второму чину умопостигаемо-умного. Здесь Дамаский явно противоречит Проклу, который считает, что Платон начинает логические выводы первой гипотезы с первого чина умопостигаемо-умного (которому соответствует отвергаемый

первым предикат «многое»), и, стало быть, предикаты «целое» и «части», приемимость которых он отвергает вслед за тем, являются характеристиками второго чина умопостигаемо-умного. См.: Прокл. Комментарий к «Пармениду», 1097.21 и далее.

<sup>700</sup> См. примеч. 27.

<sup>701</sup> Не дошедшем до нас.

<sup>702</sup> Пример использования Дамаскием общего неоплатонического учения о трех состояниях бытия: в качестве причины, в наличном бытии («специфическое бытие») и в плане сопричастности. См.: Прокл. Первоосновы теологии, § 65.

<sup>703</sup> Дамаский придерживается мнения, что к чину свободных богов нужно относить всех Мойр, а не только Лахесис, потому что все они касаются веретена Ананки, хотя бы Клото и касалась правой рукой внешнего обода веретена, а Атропос — левой рукой внутреннего; Лахесис же касается обоих ободов. Отметим отождествление здесь внешнего и внутреннего ободов веретена Ананки с крутами тождественного и иного из «Тимея» (36с2 и далее).

<sup>704</sup> Выше Дамаский утверждал, что двенадцать вождей из «Федра» Платона следует считать начальствующими богами и подход Прокла, согласно которому они относятся к чину свободных богов, неверен. См.: Наст. соч., III, р. 136.2–14.

<sup>705</sup> Заметим, что *неосязаемость* (τὸ ἀναφές) является одним из предикатов, описывающих «сущность, являющуюся подлинной», которую Платон рассматривает в «Федре» (247с7). Эта сущность бесцветна, лишена фигуры и неосязаема. В неоплатонической традиции данная триада апофатических предикатов соответствовала порождающей функции данной сущности (располагающейся в первом чине умопостигаемо-умного) по отношению к трем последующим чинам. Так, апофатический предикат «неосязаемое» соответствует рождению первого чина умного, описываемое при посредстве предикатов «находящееся в себе самом» и «располагающееся в другом».

<sup>706</sup> Отческой тетраде соответствуют логические выводы о тождественности и инаковости единого самому себе и другому. Заметим, что связь тетрады с космической декадой состоит в том, что сумма чисел от 1 до 4 равна 10.

<sup>707</sup> В чине Крона единому соответствуют предикаты «находящееся в себе самом» и «располагающееся в другом». При этом слово «другое» Платон использует в единственном числе (см., например: «Парменид», 145b7), что позволяло различным комментаторам высказывать весьма неоднозначные мнения по тому поводу, чем именно является упоминаемое им другое; скажем, Прокл понимал под другим высшее, а Дамаский — не только высшее, но до некоторой степени и низшее. Здесь Платон строит свое доказательство, используя слово «другое» только во множественном числе (τὰ ἄλλα). Это означает, что не может быть никаких сомнений: он имеет в виду материю и материальный мир. И поскольку речь о таком другом заходит только при рассмотрении демиургического чина (которому соответствуют предикаты «тождественное» и «иное»), демиург выступает в роли своего рода посредника между отцом Кроном и свободными богами, поскольку он уже связан с другим-материей.

<sup>708</sup> *Синзресис* (συνζῳσμός, букв. «собрание», «соединение») — грамматический термин, обозначающий слитное произношение смежных гласных, дифтонгизацию. Дамаский проводит здесь аналогию с реалиями грамматики,

чтобы подчеркнуть, что нахождение в другом в чине Крона подразумевает бытие и в высшем, и в низшем, причем, если это бытие в другом имеет два названных смысла, говоря о другом как о низшем, материальном, слово «другое» можно использовать и в единственном числе.

<sup>709</sup> Которую Платон описывает в диалоге «Политик» (270с2 и далее).

<sup>710</sup> Ср.: Наст. соч., III, р. 38.15–19. Подчеркнем, что Ямвлих отождествлял с умопостигаемым местом «сверхнебесное место» из «Федра» Платона (247с3), которое по неоплатоническому счету соответствовало первому чину умопостигаемо-умного.

<sup>711</sup> Сочинение, в котором Дамаский высказывал бы подобное мнение, до нас не дошло. Однако Симпликий в своем «Комментарии к „Физике“» свидетельствует, что Дамаский считал место телесиургом тел (р. 601.18–19) и что на вопрос: «Лучше ли само место, чем объект, располагающийся в этом месте» (р. 629.37–38), — он отвечал: «Следует считать, что место лучше того, что находится в этом месте в той же мере, в какой доводящее до совершенства лучше доводимого до совершенства» (р. 634.4–10).

<sup>712</sup> То есть в умопостигаемом свете, каковой испускает единое-благо. См.: «Государство», VI, 508e1 и далее.

<sup>713</sup> Пример солнечного света, находящегося в некоем месте, принадлежит Проклу. См.: Симпликий. Комментарий к «Физике», р. 611.28–612.35.

<sup>714</sup> Имеются в виду три вида равенства и неравенства: по величине (непрерывное, «Парменид», 149d8–151b7), по числу (дискретное, 151b7–e2), по возрасту (временное, 151e3–155d5). Эти три вида равенства в неоплатонической традиции соотносились с устройством внутрикосмических богов.

<sup>715</sup> По поводу смысла понятий равенства по величине (ἐν πηλίκῳ) и по количеству (ἐν ποσῳ) см.: Ямвлих. Введение к «Арифметике» Никомаха, р. 8.5–9; р. 13.15; р. 14.1; р. 23.2–3 (τὸ συνεχές, ὅπερ ἐστὶ πηλίκον, ἀντίπασхов τῷ διηρημένῳ, τοῦτέστι ποσῳ, «непрерывное <равенство>, которое является <равенством> по величине, обладает свойствами, противоположными дискретному, то есть <равенству> по количеству»). Таким образом, τὸ ποσόν с точностью до пифагорейской терминологии соответствует одному из видов аристотелевского рода чистого количества, равенству дискретных величин, противопоставленному равенству непрерывных величин, величин в собственном смысле этого слова, τὸ πηλίκον.

<sup>716</sup> Согласно неоплатоническим воззрениям, устройство внутрикосмических богов образуют небесные (οἱ οὐράνιοι) и подлунные (οἱ ὑπὸ σελήνην) боги. См.: Прокл. Платоновская теология, II.12, р. 70.28–71.1. Небесные боги в свой черед делятся на неподвижных (ἀγλανεῖς), соответствующих сфере неподвижных звезд, и блуждающих (πλάνητες, πλανώμενοι); богами последнего рода являются планеты. По мнению Прокла, небесным богам (неподвижным и блуждающим) соответствуют рассуждения Платона, касающиеся равенства по величине («Парменид», 149d8–151b7), а подлунным — обсуждение равенства по числу (дискретного равенства; там же, 151b7–e2). Нижеследующее обсуждение временных предикатов соответствует лучшим родам (архангелы, ангелы, демоны, герои и чистые души). Заметим, что подлунными богами являются боги, властвующие над становлением, земные и подземные боги. Дамаский не согласен с таким делением и предлагает свое (равенство по величине соответствует неподвижным небесным богам, по числу — блуждающим, а по времени — подлунным).

<sup>717</sup> Под которыми Прокл понимал ангелов, архангелов, демонов, героев и чистые души.

<sup>718</sup> Это логические выводы, что единое равно самому себе и другому, а также больше и меньше самого себя и другого. Заметим, что Платон прямо не говорит о равенстве и неравенстве по величине, однако по контексту «Парменида» данный тип равенства подразумевается.

<sup>719</sup> Это логические выводы, что единое равно самому себе и другому, а также больше и меньше самого себя по числу.

<sup>720</sup> Это логические выводы, что единое старше самого себя и другого, моложе самого себя и другого, равно самому себе и другому по возрасту, а также не старше, не моложе и не равно самому себе и другому по возрасту. Все эти выводы действительны в модусах бытия и становления, т. е. единое не столько старше самого себя и другого, но и становится старше самого себя и другого.

<sup>721</sup> Прокл вслед за Сирианом рассматривал вторую гипотезу «Парменида» как своего рода теогонию, подобную «Теогонии» Гесиода, в которой Платон описывает рождение всех божественных чинов. См.: Прокл. Комментарий к «Тимею», III, р. 170.19; Платоновская теология, I,7, р. 31.7–27.

<sup>722</sup> Начиная с высшего чина умопостигаемо-умного («Парменид», 143a4 и далее), Платон, по его собственному утверждению, рассматривает единое, входящее в состав единого сущего, отдельно от сущего. Между тем при принятии гипотезы Прокла, если относить заключительные логические выводы второй гипотезы на счет лучших родов, придется соотнести их с сущностями, а не просто с единым.

<sup>723</sup> Ср.: Прокл. Комментарий к «Тимею», I, р. 406.14–16.

<sup>724</sup> Имеется в виду, например, Николах Герасский. См.: «Введение в арифметику», I.17, р. 44.13–46.8 Noche.

<sup>725</sup> *Пролог и иполог* (πρόλογος καὶ ὑπόλογος) — в математике два числа, образующие пропорцию; большее число именуется прологом, а меньшее — ипологом. Синонимами данных терминов являются ἡγοῦμενον и ἐπόμενον, однако в эпоху поздней античности чаще использовались слова πρόλογος и ὑπόλογος, поскольку ἡγοῦμενον и ἐπόμενον стали техническими терминами в логике и обычно переводились как «посылка» (или «основание», лат. antecedens) и «следствие» (лат. consequens). См.: Ямалих. Введение к «Арифметике» Николаха, р. 37.14 и далее; р. 40.25 и далее. Разумеется, базой для определения, какое число является прологом, а какое — ипологом, оказываются отношения равенства, что и констатирует Дамаский.

<sup>726</sup> *Демииургическая тетрада* — это четыре логических вывода, касающихся тождественности и инаковости единого самому себе и другому («Парменид», 146b5–147b8). В процессе эманации (выхода за свои пределы) она воплощается в виде тетрад логических выводов, соответствующих устройствам уподобляющих (единое подобно и неподобно самому себе и другому), свободных (единое соприкасается и не соприкасается с самим собой и с другим) и, наконец, внутрикосмических (единое равно и не равно самому себе и другому) богов. И хотя, вообще говоря, в каждом случае число сделанных Платоном логических выводов отличается от четырех, их всегда можно свести к четырем базовым.

<sup>727</sup> Действительно, Платон показывает, что предикат «малость» не может быть приписан единому самому по себе, если ему не свойственно равенство, поскольку малость не может располагаться ни в едином в целом, ни в его части. Поэтому единому нельзя приписать и предикат «великость», поскольку данный предикат всегда должен сочетаться с предикатом «малость». Проблема, на которую ссылается Дамаский, состоит в том, что не ясно, по какой причине Платон начал свое рассуждение именно с малости, хотя его аргументация, казалось бы, действительна и в применении к великости.

<sup>728</sup> Имеется в виду проводимое Платоном деление по признаку «целое—часть»: малость без равенства не может располагаться ни в целом едином, ни в части; следовательно, малость как таковая единому не свойственна.

<sup>729</sup> То есть исходит из внутренних посылок, не апеллируя к применимости к единому предикатов, рассмотренных выше.

<sup>730</sup> Намек на миф о поглощении Кроном своего потомства. См.: Орфика, фр. 146. Ср.: Наст. соч., III, р. 8.16–18.

<sup>731</sup> *Иератики* (οἱ ἱερατικοί, букв. «священные») — так Дамаский называет, как явствует из проводимой им аналогии между мифом о поедании Кроном своих детей и «единым, находящимся в себе самом» Платона, философов-неоплатоников, которые ставили на первое место священную науку теургии (Ямвлих, Сириан, Прокл) и потому пытались интерпретировать мифы с точки зрения философских текстов, соотнося их сюжеты с понятиями и логическими выводами, фигурирующими в философских сочинениях, и пытаясь на этой основе выработать правила, по которым должен строиться поиск высшего блага, единства с высшим богом-единым. Заметим, что мыслителей-неоплатоников, предпочитавших спекулятивную философию теургической практике, таких как Плотин или Порфирий, Дамаский именует философами. См.: «Комментарий к „Федону“», I, § 172.1–5.

<sup>732</sup> Данный миф не упоминается в других известных нам источниках. Очевидно, Кроновые демоны, о которых Платон говорит в «Политике», к поеданию детей (или к совершению каких-либо обрядов, в ходе которых в жертву приносились дети) не имеют никакого отношения; будучи благими демонами, они властвуют над отдельными частями космоса и, согласно неоплатонической классификации, относятся к чину свободных богов. См.: Наст. соч., III, р. 148.5–6. Можно только предположить, что существовали низшие, злые демоны, относящиеся к титанической, Кроновой ипостаси, которыми пугали непослушных детей. Впрочем, можно вспомнить еще об аналогии, которую Дамаский прослеживал между Кроном и семиголовым драконом Лотаном из финикийской мифологии (см. примеч. 449). Очевидно, в финикийской религии человеческие, и в частности детские жертвоприношения, не были чем-то из ряда вон выходящим; скорее всего, на них и намекает Дамаский.

<sup>733</sup> Имеется в виду Рея-Геката, соответствующая второму чину умного: «Μέσον τῶν πατέρων Ἐκάτης κέντρον πεφορῶθα» («Между отцами как центр пребывает Геката в движении», «Халдейские оракулы», фр. 50). Ср.: Наст. соч., III, р. 60.2–3 (второй чин умного в целом: р. 34.5–68.16).

<sup>734</sup> А ведь именно к такому выводу необходимо прийти, если следовать подходу Прокла: если, рассматривая предикаты «моложе», «старше» и «равно по возрасту», Платон описывает божественные души, то его первые логические выводы должны касаться сверхкосмических (всеобщих) душ. См.: Прокл. Комментарий к «Пармениду», 1217.13 и далее.



<sup>735</sup> Эти символы — что единое моложе самого себя и другого, старше самого себя и другого и равно по возрасту самому себе и другому в модусах «быть» и «становиться». См.: «Парменид», 151e3–155d5.

<sup>736</sup> Ср.: Прокл. Комментарий к «Тимею», III, р. 20.22–21.5; р. 40.21–41.4; р. 43.10–23. В «Халдейских оракулах» время как бог именуется «временем времен» (ὁ χρόνου χρόνος, фр. 185 = Прокл. Комментарий к «Тимею», III, р. 55.30–31). Заметим, что Время-Хроноса, отца Эфира и Хаоса, относил к первым началам Орфей. См.: Дамаский. О первых началах, III, р. 161.19–162.4.

<sup>737</sup> То есть располагающихся в сфере становления и управляющих этой сферой.

<sup>738</sup> Дамаский здесь ограничивается упоминанием только о двух типах времени: сущностном и становящемся. Тем не менее, как мы знаем, ему принадлежало учение о времени вообще, всеобщем времени, которое стоит выше этих двух типов времени. См.: Симпликий. Комментарий к «Физике», р. 775.25–26.

<sup>739</sup> Имеются в виду «Халдейские оракулы». Не существует известного нам фрагмента, где говорилось бы о месте подлунного космоса, однако, по свидетельству Михаила Пселла («Халдейские эктезы», 1149с), согласно халдейским воззрениям, существует семь телесных миров: один огненный, три эфирных и, наконец, три материальных; последний материальный мир, который считается земным и враждебным свету, и есть наш подлунный мир; именно в этом мире располагается материя, которую халдеи называли «материальной бездной». См. примеч. 279.

<sup>740</sup> Если мы рассматриваем только катафатические предикаты, их получается три: моложе, старше и равно по возрасту. Если последний предикат мы разложим на два апофатических, получится четыре базовых предиката: моложе, старше, не моложе и не старше. Исходные предикаты повторяются два раза: по признаку соотношения единого с самим собой и с другим. Получившиеся 6 или 8 предикатов еще раз повторяются два раза: по признакам бытия и становления. В итоге получается 12 или 16 логических выводов.

<sup>741</sup> Они становятся старше или моложе друг друга, а также обретают возрастное равенство.

<sup>742</sup> *Небесная гексада* — это шесть логических выводов, посвященных небесным богам: базовыми оказываются предикаты «больше», «меньше» и «равно»; их число удваивается либо по признакам «по величине» (равенство и неравенство по величине соответствует неподвижным небесным богам) и «по числу» (численное равенство и неравенство являются собственными признаками блуждающих небесных богов), либо по признаку соотношения с самим собой и с другим. См.: «Парменид», 149d8–151e2; Наст. соч., III, р. 157.12–171.5.

<sup>743</sup> Дамаский ссылается на неизвестный нам из других источников и не включенный в собрание де Пляса фрагмент «Халдейских оракулов». Ср.: Прокл. Комментарий к «Тимею», III, р. 197.8–17, где мы встречаем цитату из «Комментария к „Тимею“» Ямвлиха (фр. 79 Dillon), в котором последний сообщает, что в становлении все небесные роды удваиваются.

<sup>744</sup> *Демииургическая тетрактида* — это четыре логических вывода, касающихся тождественности и инаковости единого самому себе и другому. См. примеч. 213.

<sup>745</sup> Напомним, что геометрическим образом демиургической тетрактиды является равносторонний треугольник. См. примеч. 213.

<sup>746</sup> Начиная с демиургического чина — т. е. при рассмотрении чинов, следующих за демиургическим. Заметим, что при рассмотрении самого демиургического чина Парменид сперва доказывает, что единое является тождественным и иным самому себе, а уже затем — что оно оказывается иным и тождественным другому. И сейчас Платон сперва показывает, что единое моложе, старше, не моложе и не старше самого себя, а уже затем — что оно точно так же соотносится в плане возраста и с другим.

<sup>747</sup> Эти выводы — что единое всегда есть и становится моложе и старше самого себя.

<sup>748</sup> Что единое не есть и не становится ни моложе, ни старше самого себя.

<sup>749</sup> Катафатические логические выводы в данном случае те, что единое старше и моложе другого, а апофатические — что оно не старше и не моложе другого.

<sup>750</sup> Это катафатические выводы, что единое становится старше и моложе другого, и апофатические — что оно не становится ни старше, ни моложе другого.

<sup>751</sup> Последняя тетрада логических выводов — это выводы о взаимном соотношении единого и другого в плане становления. Платон начинает эту тетраду с апофатических выводов: единое и другое не становятся ни старше, ни моложе друг друга. Затем он добавляет: единое и другое становятся старше и моложе друг друга.

<sup>752</sup> Имеются в виду логические выводы, что единое не есть и не становится ни моложе, ни старше самого себя и другого.

<sup>753</sup> Такой высшей точкой является равенство по возрасту.

<sup>754</sup> См.: Наст. соч., I, р. 21.9–10; *Симпликий*. Комментарий к «Физике». Колларий о месте, р. 637.15–18 («Ибо мера, разумеется, должна занимать промежуточное положение между измеряющим и измеряемым: основание свое она будет иметь в измеряющем и в нем она станет достигать своей высшей точки, и одновременно она будет простирается к измеряемому, но при всем том она будет обладать единой, простой и смешанной ипостасью»).

<sup>755</sup> Живое-в-себе, соответствующее третьему чину умпостигаемого, является вечным; поэтому оно содержит в себе вечность, принадлежащую к вещам одного порядка с ним. Тем не менее такая вечность лучше живого-в-себе в том плане, что она является мерой, а живое — измеряемым. Так же соотносятся космос и время. Время располагается в космосе и представляет собой внутрикосмический объект, однако оно лучше космоса, поскольку представляет собой его меру.

<sup>756</sup> То есть во втором чине умного.

<sup>757</sup> Гекаты.

<sup>758</sup> Смысл данной аргументации таков. Мера способна измерять и то, что берет начало в чине, располагающемся выше того, из которого эманурует сама мера. Например, мы можем вынести суждение о душе, хотя способность суждения берет начало в демиургическом чине, а душа — в предшествующем этому чину второму чине умпостигаемо-умного. То же касается и ощущения, при посредстве которого мы воспринимаем природные реалии: его исток

располагается в демиургическом чине, а исток природы — в чине Великой богини-Гекаты. Поэтому исток времени также может располагаться в демиургическом чине, а отмерять время способно и берущее начало в высших чинах.

<sup>759</sup> Имеется в виду Юлиан Теург, младший из предполагаемых авторов «Халдейских оракулов». Прокл прямо ссылается на его «Книгу поясов» в «Комментарии к „Тимею» (III, р. 27.9–10). По поводу зональности и а зональности времени см.: Указ. соч., III, р. 40.20–41.1; р. 43.12–20. Время сочетает в себе как зональные, так и а зональные признаки; скажем, наступление ночи и дня, а также времен года является зональным, поскольку данные события происходят в разные моменты абсолютного (а зонального) времени в различных частях космоса.

<sup>760</sup> Иных свидетельств тому, что символом времени оказывается женоненавистничество ( $\tau\acute{o}$   $\mu\iota\sigma\omicron\upsilon\upsilon\nu\alpha\iota\sigma\mu\omicron\varsigma$ ), кроме данного пассажа Дамаския мы в античной литературе не встречаем.

<sup>761</sup> Лишенное протяженности, непротяженное ( $\tau\acute{o}$   $\acute{\alpha}\delta\iota\acute{\alpha}\sigma\tau\alpha\tau\omicron\nu$ ) — термин Аристотеля, который описывает настоящий момент времени, его границу, не имеющую временной длительности. См.: «Физика», Δ.10, 218a24; 13, 222a12.

<sup>762</sup> Дамаский неявно ссылается на определение точки, принадлежащее Евклиду: «Точка есть то, у чего нет ни одной части» («Начала», I, определение 1). Поэтому точка, в отличие от величины, оказывается неделимой и, стало быть, непротяженной. Ср.: Прокл. Комментарий к I книге «Начал» Евклида, р. 85–96.

<sup>763</sup> Стратон из Лампсака (340 до н. э.—268 до н. э.) — философ-перипатетик, ученик Теофраста, преемника Аристотеля по руководству Ликеем; впоследствии сам руководил Ликеем. Дамаский ссылается здесь на не сохранившийся трактат Стратона «О времени», который упоминает Диоген Лаэртский («О жизни, учениях и изречениях знаменитых мудрецов», V.59–60). Пребывание каждой части времени не свойственно, потому что она постоянно переходит в другие части, однако этот переход происходит не постепенно, а как бы скачком; поэтому части времени отграничены друг от друга, а само время оказывается дискретным.

<sup>764</sup> Не дошедшем до нас.

<sup>765</sup> Таким образом, душа разделяет в своих мыслях единство умопостижимого, чтобы на протяжении всего времени продолжать мыслить его; значит, мысль души, как и время, движется скачками. Однако помимо этих скачков можно говорить и об интервалах мышления (и времени), которые располагаются рядом и накладываются друг на друга. См.: Симпликий. Комментарий к «Физике». Королларий о времени, р. 797.36–800.25.

<sup>766</sup> Речь идет о бытии, которое соответствует подлунному единому; его квинтэссенцией оказывается настоящее время.

<sup>767</sup> См. примеч. 22.

<sup>768</sup> См. примеч. 354.

<sup>769</sup> Арифметическое равенство подразумевает равенство по числу (дискретное равенство), а геометрическое — равенство по величине, (непрерывное равенство). Эти виды равенства соответствуют устройению небесных богов. См.: Наст. соч., III, р. 157.12–171.5.

<sup>770</sup> Это прошлое, настоящее и будущее.

## III. О третьей гипотезе

<sup>1</sup> Согласно неоплатоническому учению, душа, нисходящая в становление и затем вновь восходящая в горний мир,— это частная душа. См.: Прокл. Первоосновы теологии, § 206 («Любая частная душа способна до бесконечности совершать нисхождение в становление и вновь восходить из становления к сущему»). Такую способность частной души можно интерпретировать двумя способами: душа нисходит в становление либо вследствие своей отягощенности материей совершая своего рода «грехопадение», либо для того, чтобы придать законченную форму космосу в процессе демиургии. Например, Прокл полагает, что частные души нисходят в становление для руководства телами, для того, чтобы вершить в телесной сфере божественный промысел и способствовать космосу в достижении им совершенного состояния. Именно по этой причине демиург создал частные души из остатков той же смеси, из которой он сотворил всеобщую душу, они воспроизводят эту всеобщую душу, хотя и оказываются менее совершенными («Комментарий к „Тимею“», III, р. 324.4–24). Заметим, что такое изначальное несовершенство частной души можно считать причиной свойственной ей греховности, причастности природе зла. Первая интерпретация восходит к мифу в «Федре» (248a1–249b6), согласно которому души, оказавшиеся не в силах последовать за великим вождем на небе Зевсом, ведущим божественные души к сверхкосмической области, где располагается поле истины, низвергаются на землю и принимают облик людей и животных; в этой сфере им предстоит проходить очищение на протяжении всего периода воплощения в тело, прежде чем они попытаются вернуться в божественное состояние. Вторая интерпретация опирается на учение, изложенное в «Тимее»: демиург, стремясь завершить создание космоса и довести его до совершенства, решает населить мир душами всех живых существ. Он созерцает идеи, располагающиеся в сфере живого-в-себе, парадигмы (39e3–40a2) и создает род небесных богов; вслед за тем он производит на свет три пары воздушных, водных и земных живых существ (41b7–c2) и препоручает своим детям, новым богам, создать отдельные живые существа и следить за их жизнью в космосе. Дамаский доказывает, что речь в третьей гипотезе идет именно о частных душах, отвергая другие объекты в качестве ее предметов: материальные эйдосы, божественные (душевные или телесные) сущности, лучшие роды.

<sup>2</sup> Таковы материальные эйдосы. Платон будет рассматривать их в четвертой гипотезе. См.: Наст. соч., IV, р. 50.5–64.8.

<sup>3</sup> См.: «Федон», 83b2–3; Наст. соч., III, р. 74.16–19.

<sup>4</sup> Данный аргумент противоположен предшествующему, при помощи которого Дамаский опровергал возможность считать предметом третьей гипотезы материальные эйдосы. Божественная сущность, будь то душевная или телесная, должна рассматриваться во второй гипотезе, поскольку она неотличима от самого божественного. Ср.: Прокл. Первоосновы теологии, § 139.

<sup>5</sup> Речь идет о «лучших родах» — архангелах, ангелах, демонах, героях и чистых душах. О том, что Ямвлих считал эти роды предметом третьей гипотезы «Парменида», свидетельствует и Прокл («Комментарий к „Пармениду“», 1054.38–1055.14). Ср.: Ямвлих. О египетских мистериях, 1.3.

<sup>6</sup> Как утверждает Платон в «Пире», демон Эрот по своим качествам занимает промежуточное положение между богами и людьми, не будучи ни

смертным, ни бессмертным; ему до некоторой степени свойственно совершать нисхождение в становление и восходить в область сущего. Поэтому Дамаский и считает интерпретацию Ямвлихом предмета третьей гипотезы наиболее правдоподобной среди мнений всех неоплатоников, предшественников Сириана и Прокла. Заметим, что в халдейской классификации лучших родов (ангелы, демоны и герои) демоны занимают промежуточное положение, относясь к чину, функцией которого является прежде всего посредничество, при том что все устройство лучших родов играет посредническую роль (см.: *Олимпиодор*. Комментарий к «Алквиаду I», 22.5). Тем не менее эта интерпретация неудовлетворительна, поскольку, по мнению Дамаския, лучшим родам соответствуют заключительные логические выводы второй гипотезы.

<sup>7</sup> Таково единое, участвующее во времени и оказывающееся моложе и старше самого себя и другого, а также равным самому себе и другому по возрасту; таково последнее единое, рассмотренное Парменидом во второй гипотезе. Его генесургическая (*γενεσιουργός*) специфика подразумевает его руководство становлением (*γενεσις*).

<sup>8</sup> А, как мы видели выше (Наст. соч., III, р. 157.12–171.5), предикаты «равное» и «неравное» соответствуют чину небесных богов; стало быть, те же предикаты должны описывать и небесных демонов.

<sup>9</sup> Это подлунные боги. См.: Наст. соч., III, р. 171.6–198.5.

<sup>10</sup> Действительно, апофатические определения, которые Платон дает душе в третьей гипотезе, никак не связаны с апофатическими определениями, относимыми им к самому единому в первой гипотезе. Отрицания последнего рода представляют собой свертотрицания (*ὑπεραποφάσεις*, см. примеч. 698 ко II гипотезе), отрицания возможности приписать первому как катафатические, так и апофатические предикаты. Напротив, апофатические определения наряду с катафатическими, когда они даются душе, описывают ее внутреннюю структуру и возможность гипостазирования, а именно — что, будучи всем, душа одновременно не является ничем, ибо она располагается на последней грани между подлинным сущим и не-сущим. И лишь в последнем аспекте бытия души можно обнаружить некие отголоски свертотрицаний первой гипотезы.

<sup>11</sup> Делая логические выводы, касающиеся того, что демиургическое единое является тождественным самому себе («Парменид», 146c4, первый силлогизм), иным самому себе (146c8–d1, второй силлогизм), иным другому (146d4–5, третий силлогизм) и тождественным другому (147b5–6, четвертый силлогизм), Платон действительно не дает в явном виде каких-либо апофатических определений и не утверждает, что один обсуждаемый им предикат отрицает другой. Однако, если учесть, что каждый предикат, как он есть, не является своей противоположностью, необходимо признать, что он несет в себе своего рода отголосок отрицания; данный момент обусловлен и тем, что инаковость себе подразумевает небытие собой, а самотождественность — небытие другим себе. Поэтому единое оказывается одновременно и не-единым (как иное себе), и не-многим (как тождественное себе), и подход Прокла представляется достаточно обоснованным. Тем не менее вполне обосновано и мнение Дамаския. Действительно, демиургическая тетрада логических выводов представляет собой своего рода синтез предикатов, приписываемых единому, мы не видим здесь лишенности, с которой связаны понятия не-единое и не-многое в чистом виде.

<sup>12</sup> Если мы вспомним, что, согласно неоплатоническим воззрениям, единому посвящены пять первых гипотез «Парменида», получится следующее. Крайнее положение занимают первая и пятая гипотезы, которые содержат апофатические логические выводы, касающиеся единого и другого соответственно. Между ними располагаются катафатические вторая и четвертая гипотезы. И наконец, в самом центре находится третья гипотеза, содержащая и апофатические, и катафатические логические выводы; ее объект поэтому можно классифицировать как единое и не-единое, соотнося его с объектами первой и второй гипотез, и как многое и не-многое — сравнивая с объектами четвертой и пятой.

<sup>13</sup> Как утверждает Прокл, промежуточность природы как всеобщей, так и частной души состоит в том, что она является неделимой и одновременно делимой по телам. См.: Прокл. Первоосновы теологии, § 190, р. 166.1–2; § 197, р. 172.5–6. Ср.: «Комментарий к „Тимею“, II, р. 127.26–132.3.

<sup>14</sup> Ср.: Прокл. Комментарий к «Тимею», III, р. 147.23–153.15; Первоосновы теологии, § 190.

<sup>15</sup> По ходу своего «Комментария к „Пармениду“, в не дошедшей до нас его части.

<sup>16</sup> *Неражденное* (τὸ ἀγενές) — то, что не имеет начала своего существования, вечное и непреходящее. Дамаский здесь, по всей видимости, прямо цитирует Прокла, у которого данный термин, впрочем, встречается достаточно редко (он предпочитает говорить в подобных контекстах ἀγένητον). Мы можем сослаться только на его «Комментарий к „Тимею“» (I, р. 218.31), где философ комментирует лемму из «Тимея» (27c5), в которой Платон как раз и использует слово ἀγενής.

<sup>17</sup> К той же школе (ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ ὑμνασίου) — имеется в виду элейская философская школа, которую возглавлял Парменид.

<sup>18</sup> Ср.: Прокл. Первоосновы теологии, § 206.

<sup>19</sup> В данном контексте можно считать, что самогипостазирующееся в душе связано с появлением таких ее характеристик, как бытие единым и не-единым, многим и не-многим, сущим и не-сущем, в результате внутренних причин. Поэтому описанный эйдос души соответствует внутренним характеристикам единого, рассматриваемого в третьей гипотезе, а не складывается из характеристик, относящихся к божественным чинам, рассмотренным выше.

<sup>20</sup> Действительно, следующие две гипотезы «Парменида» (четвертая и пятая) посвящены другому, соотносящемуся с единым, которое существует, а заключительные четыре (с шестой по девятую) исходят из посылки о несуществовании единого.

<sup>21</sup> Поскольку временные предикаты («Парменид», 151e3–155d5), по мнению Дамаския, соответствуют именно чину внутрикосмических богов. Ср.: Наст. соч., IV, р. 4.17–19.

<sup>22</sup> См. примеч. 731 ко II гипотезе.

<sup>23</sup> Дамаский имеет в виду здесь прежде всего Орфея и до некоторой степени Платона. Отметим, что философ прослеживает здесь связь учения о нисхождении души в становление и ее последующем восхождении в область сущего с орфическим мифом о смерти и воскрешении Диониса.

<sup>24</sup> Вневременный характер души связан с участием единого души в сущности. См.: «Парменид», 155e7.

<sup>25</sup> Действительно, Платон, приписав рассматриваемому в третьей гипотезе объекту ряд пар противоположных друг другу предикатов (единое—не-единое, многое—не-многое, сущее—не-сущее), определил его как участвующее во времени, не противопоставив этому предикату противоположного ему («Парменид», 156e6).

<sup>26</sup> Не дошедшем до нас. Дамаский будет неоднократно ссылаться на этот комментарий ниже (р. 12.2–3; р. 41.15; р. 42.18).

<sup>27</sup> Во времени (в становлении) и в вечности (в сфере божественного, сущего). Ср.: Дамаский. Комментарий к «Федону», I, § 340.6; II, § 143.4.

<sup>28</sup> См. примеч. 26.

<sup>29</sup> Дамаский основывает свою аргументацию на необходимости существования некоего объекта, занимающего промежуточное положение между объектами одной природы, которые диаметрально противоположны друг другу. Так, *все генесиургическое в нас* есть наше тело, живущее органической жизнью; в античности такое тело именовалось земляным (γῆϊον) и уподоблялось раковине улитки. См., например: Платон. Федр, 250сб; Ямвлих. О душе (= Стобей. Антология, I, р. 378.8 Wachsmuth); Гермий. Комментарий к «Федру», р. 131.7. Напротив, *сияющее тело* есть эфирное тело души, в которое она воплощается, пребывая в горнем мире, среди звезд. Философ прямо не называет тело, промежуточное между генесиургическим и эфирным, однако можно предположить, что речь идет об упоминаемом им в «Комментарии к „Федону“» (II, § 141.5–7) пневматическом теле, отличительной особенностью которого является иррациональная, хотя и связанная с ощущением, жизнь.

<sup>30</sup> Комментарий Прокла к «Эннеадам» Плотина до нас не дошел. Помимо Дамаския на него ссылаются Михаил Пселл. Фрагменты данного комментария в произведениях Пселла опубликованы Вестеринком в статье «Exzerpte aus Proclus' Enneaden-Kommentar bei Psellos» (Byzantinum, 52, 1959, р. 1–10).

<sup>31</sup> Ср.: Дамаский. О первых началах, I, р. 43.9–51.14; III, р. 72.3–74.25.

<sup>32</sup> А такой вывод абсурден, ибо ум нельзя считать самодвижным в жизненном плане, в этом отношении он оказывается скорее неподвижным. См., например: Дамаский. О первых началах, III, р. 75.1–77.18.

<sup>33</sup> Ср.: Прокл. Комментарий к «Пармениду», 948.18–23; Комментарий к «Тимею», III, р. 322.31–323.6; Первоосновы теологии, § 211.

<sup>34</sup> Тартар — глубочайшая бездна космоса, располагающаяся на таком же расстоянии ниже Аида, на каком небо находится выше земли. В Тартар Зевс низверг Крона и титанов, поставив им в качестве стражей Сторуких, детей Урана. Очевидно, Дамаский аллегорически именует Тартаром подлунный мир.

<sup>35</sup> Дамаский формулирует данный свой аргумент, основываясь на двух пассажах из «Тимея» Платона. В первом пассаже (36b6–d1) последний описывает структуру души в виде двух кругов: круга тождественного и круга иного; в согласии с этими кругами душа и совершает свои восхождения и нисхождения. Во втором (43c7–e7) он рассматривает возмущения (остановка круга тождественного, искажение круга иного), производимые в душе ощущениями, когда она нисходит в становление. Суть данного аргумента состоит в том,

что душа в целом пронизана двойственностью и круг тождественного выполняет функции круга иного в становлении, в то время как круг иного в этом случае остается тем, что связывает душу с умопостигаемым. Тот же самый аргумент, направленный против упомянутого мнения Платина, приводит и Прокл («Комментарий к „Тимею“, III, р. 332.28–334.3).

<sup>36</sup> Текст испорчен.

<sup>37</sup> Касающейся двойственности души, проявляющийся в ее сущностной, а не только энергийной изменчивости.

<sup>38</sup> Имеется в виду эфирное («сияющее») тело души. См. примеч. 29.

<sup>39</sup> Аллюзия на аналогию между душой и крылатой колесницей, которую проводит Платон в «Федре» (245а6 и далее). Заметим, что в данном случае речь идет не о самой душе, а душе, воплощающейся в своем восхождении к звездам в эфирное тело. См. примеч. 29.

<sup>40</sup> Ибо, если не придерживаться мнения, что душа двойственна в плане своей сущности, а не только энергий, пришлось бы признать, что ее сущность остается неизменной и не обожествляется в сфере сущего и не превращается в худшее в становлении.

<sup>41</sup> Почему эйдос души, в согласии с которым она располагается в становлении, будет порой порождать и производить на свет ее лучший эйдос? См.: Наст. соч., IV, р. 16.8–11.

<sup>42</sup> Почему душа, будучи самодвижной, не остается в каком-то одном своем состоянии? См.: Наст. соч., IV, р. 16.3–8.

<sup>43</sup> Почему в двух воплощениях — в высшем и в низшем — в согласии со своей сущностью не пребывают не только частные, но и всеобщие (божественные) души, если им свойственна энергийная изменчивость? См.: Наст. соч., IV, р. 16.2–3.

<sup>44</sup> Дамаский имеет в виду единое души, единое третьей гипотезы, след высшего единого в нас.

<sup>45</sup> Такой довод Ямвлих приводил, доказывая, что третья гипотеза посвящена не частным душам, а лучшим родам. См. примеч. 6.

<sup>46</sup> Имеются в виду души животных и растений, которые, согласно «Тимею», возникли в результате деградации человеческих душ. Их главное, сущностное местопребывание — сфера другого, материальных эйдосов, в отличие от человеческих душ, которые в своем исконном состоянии располагались в сфере божественного. Разумеется, души животных и растений способны совершать восхождения и нисхождения, более того, двигаться вверх по шкале телесных воплощений.

<sup>47</sup> Ср: Ямвлих. Богоизреченная арифметика, р. 46.8–4; Прокл. Комментарий к «Тимею», II, р. 233.12–20.

<sup>48</sup> То есть что логические выводы третьей гипотезы делаются для единого в соотнесенности с другим.

<sup>49</sup> Это выводы, в которых фигурирует не предикат «становится», а предикат «есть». Очевидно, Дамаский имеет в виду рассуждения Платона, посвященные состоянию «вдруг». См.: «Парменид», 156d2 и далее.



<sup>50</sup> Лучшие качества — это соединение, подобие и равенство, худшие же — разделение, неподобие и неравенство. Душа совершает нисхождение в становление, соединяясь со становящимся, уподобляясь ему и делаясь ему равной; напротив, при восхождении она перестает быть равной становящемуся, превращается в неподобное ему и отделяется от него.

<sup>51</sup> Движение которого, как мы видели выше, останавливается в становлении. См. примеч. 35.

<sup>52</sup> По всей видимости, Дамаский ссылается здесь на не дошедший до нас «Комментарий к „Пармениду“» Сириана. Скорее всего, он был знаком с этим комментарием в переложении Прокла. Ср.: *Дамаский*. О первых началах, II, р. 17.15.

<sup>53</sup> Частные души, принадлежащие к различным видам, образуют их устройство в целом, поэтому описание таких видов тождественно описанию устройства таких душ. Дамаский соотносит каждый вид душ с одним из логических выводов третьей гипотезы, рассмотренных выше. Заметим, что классификация видов частных душ, принадлежащая Дамаскию, идентична классификации Прокла. См.: «Об ипостасях зла», § 20–25.

<sup>54</sup> По всей видимости, Дамаский здесь ссылается на трактат Ямвлиха «О душе», не дошедший до нас. Известные нам по «Антологии» Стобея (LII, 35) фрагменты этого сочинения содержат цитаты из сочинений Платона и пифагорейцев, касающиеся души.

<sup>55</sup> *Нерожденно* (ἀγενήτως). Данное наречие имело в античной философской традиции два смысла: во-первых, оно описывало состояние, не связанное с рождением, безначальное и бесконечное, а потому непреходящее, и, во-вторых, трансцендентное становлению, то есть сущностное и имеющее место в вечности. По всей видимости, впервые данный термин использовал Плутарх Херонейский («О рождении души» в «Тимее», 1015B4). Позднее он получил широкое распространение в христианской (Ориген, Юстин, Евсевий Кесарийский, Афанасий, Кирилл Александрийский) и неоплатонической традиции. В последнем случае его использовали в обоих названных смыслах. См.: *Порфирий*. Сентенции, 24, р. 14.11; *Ямвих*. О науке общей математики, I, р. 10.13–14; *Сириан*. Комментарий к «Метафизике», р. 146.1; *Прокл*. Комментарий к «Тимею», I, р. 220.22; 352.6; III, р. 162.17, 164.9, 196.26, 209.20, 224.19, 228.24, 301.14, 354.16; *Дамаский*. О первых началах, III, р. 19.19 и т. д.

<sup>56</sup> Частные души данного вида близки ко всеобщим: они всегда участвуют или не участвуют только в сущности и не вовлекаются в становление. Поэтому такие души присутствуют в нашем мире как сущности, не видоизменяясь.

<sup>57</sup> Идея, состоящая в том, что космос представляет собой государство (полис) душ, принадлежит Хрисиппу; в его учении мы видим корни космополитического подхода к жизни (весьма симпатичного, однако резко критикуемого в новое время). Заметим, что платоники интерпретировали в духе космополитизма диалог Платона «Государство», они утверждали, что государство, на примере которого Сократ в этом сочинении рассматривает понятие справедливости, и есть всекосмическое государство душ.

<sup>58</sup> «Возникновение» и «уничтожение».

<sup>59</sup> «Единое» и «многое».

<sup>60</sup> Не связанное с рождением становление (*ἀγένητος γένεσις*) подразумевает саму способность души, поскольку она участвует и не участвует в сущности, совершать нисхождение и восхождение; именно в этом смысле душа оказывается первым среди рожденного. Дамаский связывает становление данного типа с первым видом душ. См.: Наст. соч., IV, р. 24.1–7.

<sup>61</sup> Имеются в виду движение и покой, которые представляют собой моменты становления или, если угодно, его виды.

<sup>62</sup> Каковыми оказываются движение и покой.

<sup>63</sup> Исток частных душ располагается во втором чине умного, в чине Реи-Гекаты, каковая и оказывается животворящей богиней. См.: Наст. соч., III, р. 34.5–68.16.

<sup>64</sup> Прокл, очевидно, высказывает данное мнение в не дошедшей до нас части своего «Комментария к „Пармениду“». Ссылки на данное его мнение можно, впрочем, обнаружить и в других его сочинениях. См., например: «Комментарий к „Тимею“», III, р. 215.17–25; «Комментарий к „Государству“», II, р. 353.1–7.

<sup>65</sup> А именно периферическое положение будет свойственно моменту «вдруг», если связывать его с временным интервалом, который охватывает завершающую стадию покоя и начальный этап движения или наоборот.

<sup>66</sup> Термины «самоизменчивое» (*αὐτομετάβλητον*) и «вечноизменчивое» (*ἀειμετάβλητον*), которые использует здесь Дамаский, представляют собой гапакс.

<sup>67</sup> Действительно, могло бы показаться, что, если душа, совершая нисхождение в сферу становления, способна приходить в состояние «вдруг», это состояние отличается от того, в которое душа приходила в горнем мире. И, если это так, стало быть, само «вдруг» оказывается изменчивым, и оно само вновь должно находиться в состоянии «вдруг» следующего уровня и т. д. В итоге наше рассуждение уходит в бесконечность. Дамаский отвергает возможность такого регресса в бесконечность, доказывая, что состояние «вдруг» оказывается неотъемлемой характеристикой самой души и, стало быть, оно оказывается для нее одним и тем же и в горнем мире, и в области становления; поэтому изменчивость ему не присуща.

<sup>68</sup> См.: Наст. соч., IV, р. 30.16–17.

<sup>69</sup> Настоящее время (*ἐνεστώς*) — это своего рода интервал времени между до и после, в течение которого становление как бы замирает, но который является частью временной ткани, в отличие от одномоментного среза времени. Во второй гипотезе Парменид называет последний *tò nūn* (букв. «сейчас»; мы переводим это слово как «настоящий момент»), не используя слово *ἐνεστώς*, чтобы подчеркнуть природу этого интервала и его роль в «замирании» становления. См.: «Парменид», 152b2–e2.

<sup>70</sup> Незримые и обособленные причины есть причины, берущие начало в чине сверхтрансцендентного единого первой гипотезы и в чине единого второй гипотезы. Эти причины связаны с предикатами «движение» и «покой», применимости которых к единому отрицается в первой гипотезе («Парменид», 138b7–139b3) и утверждается во второй (145e7–146a8); именно эти предикаты упоминает сейчас Платон (156d7). Катафатические предикаты «движение» и «покой» соответствуют второму умному чину, чину животворящей богини, чину Реи-Гекаты; Дамаский полагает, что именно в этом чине находится

исток частных душ. Единое третьей гипотезы (единое, которое существует и которое становится), в своем нисхождении в становление и в восхождении из него к сущему пребывает в покое и движении, а в состоянии «вдруг» оно не пребывает ни в покое, ни в движении; следовательно, оно заимствует первую пару своих качеств у единого второй гипотезы, а вторую — у единого первой. Сочетание апофатических и катафатических предикатов, которые можно приписать единому третьей гипотезы, Дамаский будет рассматривать чуть ниже. См.: Наст. соч., IV, р. 35.15–18.

<sup>71</sup> Ср.: Прокл. Комментарий к «Тимею», III, р. 257.30–260.4.

<sup>72</sup> Признание частной души *вечнородной* (ἀειγένητος) означает, что она вечно пребывает в становлении и нет такого момента, когда она завершила бы его. Действительно, сущность души подразумевает ее переходы между сущим и становлением, и даже в своем высшем воплощении она вовлекается в то, что Дамаский именует становлением, не связанным с рождением. Термин ἀειγένητος в древнегреческой литературе встречается только у Дамаския и Прокла («Комментарий к „Тимею“», III, р. 311.10). Последний, комментируя пассаж из «Тимея», посвященный речи, обращаемой демиургом к новым богам (42d5), называет этих новых богов вечнородными (ἀειγένετοι).

<sup>73</sup> *Самородное* (αὐτογένητος) — вовлекающееся в становление по внутренним причинам, а значит, вечно пребывающее в соответствующем состоянии. Данный термин в античной философской традиции встречается только у Дамаския (в комментируемом месте и в трактате «О первых началах», III, р. 77.3) и у Симпликия («Комментарий к „Физике“», р. 824.16).

<sup>74</sup> Заметим, что Дамаский следует неоплатонической традиции в толковании движения души, противоречащей взглядам Аристотеля, который полагал, что пространственное перемещение душе свойственно быть не может. Ср.: Прокл. Комментарий к «Тимею», II, р. 5.18 и далее; III, р. 327.29–329.3.

<sup>75</sup> Действительно, Платон приводит две послышки, на основании которых можно прийти к выводу об участии и неучастии единого третьей гипотезы в сущности: то, что оно является единым и не-единым и что оно есть многое и не-многое; заметим, что сущность есть единомногое. Поэтому возникает апория, связанная с тем, что неясно, на какую именно послышку опирается логический вывод. Дамаский здесь показывает, что последний основан на тезисе, что рассматриваемое единое оказывается единым и не-единым.

<sup>76</sup> Это второй логический вывод, который делает Платон. Если единое участвует и не участвует в сущности в разные моменты времени, стало быть, будут существовать моменты времени, когда единое приобщается к сущности и перестает участвовать в ней. В эти моменты с ним будут происходить изменения, которые можно назвать возникновением и уничтожением.

<sup>77</sup> Третий логический вывод, который Дамаский будет рассматривать в следующем абзаце, гласит, что единое возникает и уничтожается двумя способами: возникая в качестве единого (становясь единым), единое уничтожается в качестве многого (превращается в не-многое); напротив, делаясь многим, единое становится не-единым.

<sup>78</sup> Имеется в виду второй чин умного, чин Реи-Гекаты, которому соответствуют предикаты «движущееся» и «покоящееся». См.: «Халдейские оракулы», фр. 33; 51.

<sup>79</sup> Имеются в виду души первого вида среди перечисленных Дамаскием выше. См.: Наст. соч., IV, р. 24.1–7. Говоря словами «Тимея» (41e3), этим душам свойственно первое (т. е. не связанное с рождением) становление.

<sup>80</sup> *Всеобщее кругообращение души* (ἡ ὅλη περίοδος τῆς ψυχῆς) — совокупность восхождений души к сущему и ее нисхождений в становление, происходящих бесконечное число раз на протяжении бесконечного времени. См.: Прокл. Первоосновы теологии, § 198–200; 206.

<sup>81</sup> Различение самотождественности по числу (ἀριθμῶ) и по эйдосу (по виду, εἶδει) принадлежит Аристотелю. См.: «Метафизика», Δ.6, 1016b31–1017a2. Апория, которую рассматривает Дамаский, оказывается следствием его гипотезы о сущностной изменчивости души: душа не может оставаться той же самой ни только по виду, ни только по числу; не может она и не пребывать собой в тех же самых отношениях.

<sup>82</sup> Имеется в виду тело космоса, о сотворении которого Платон говорит в «Тимее», а не отдельные небесные тела, поскольку оно соотносится Дамаскием с божественной, т. е. всеобщей душой.

<sup>83</sup> См. примеч. 29.

<sup>84</sup> Эти звезды — планеты Юпитер и Марс. По поводу планет, или блуждающих звезд см.: Прокл. Комментарий к «Тимею», III, р. 53.1–96.32.

<sup>85</sup> См. примеч. 29.

<sup>86</sup> В неоплатонизме были приняты две классификации демонов: онтологическая и космологическая. Существуют две версии первой такой классификации, учитывающей действительные предметы (метафизические объекты), с которыми соотносятся демоны. Одна принадлежит Проклу («Комментарий к „Алкивиаду I“, р. 71.1–73.6), который выделял 6 чинов демонов: 1) богодемоны, которые более всего похожи на богов по своей общей форме; примером такого демона является демон Сократа или Плотина; 2) демоны, участвующие в умной специфике, которые властвуют над восхождениями и нисхождениями душ и помогают богам в их творческой деятельности; 3) демоны, связанные с божественными душами, они способствуют последним в их деятельности; 4) демоны всеобщих природ, реализующие общие функции управления становлением и начальствующие над частными душами; 5) телесные демоны, повелевающие вечными (ἀίδια) телами и способствующие возникновению теленных тел; 6) материальные демоны, располагающиеся в материальном мире и руководящие им, они повелевают материальными объектами, которые оказываются предметом не знания, а фантазии, и обеспечивают их бытие в форме кажимости. Другую версию онтологической классификации демонов приводили Дамаский («Комментарий к „Федону“, I, § 478; II, § 95) и Олимпиодор («Комментарий к „Алкивиаду I“, 17.10–19.10). Они делили демонов на 1) божественных, 2) умных, 3) душевных, 4) физических (неразумных), 5) телесных (эйдетических) и 6) материальных. Согласно космологической классификации, которая также фигурирует в сочинениях Дамаския («Комментарий к „Федону“, I, § 479; II, § 96) и Олимпиодора («Комментарий к „Алкивиаду I“, 19.13–15), демоны разделяются по признакам космической области, в которой они располагаются; это демоны 1) небесные, 2) эфирные (огненные), 3) воздушные, 4) водные, 5) земные, 6) подземные. Материальные демоны, которых можно считать злыми, занимают в рамках первой классификации шестое место, а в рамках второй — пятое и шестое (таковы земные и подземные демоны).

<sup>87</sup> Звезды связаны с частными душами, поскольку именно на них, согласно «Тимею», уходят души после смерти тел. Поэтому они в своих движениях воспроизводят сущностные изменения частных душ.

<sup>88</sup> Учение о сущностной изменчивости, свойственной небесным телам, и об их зависимости от Солнца восходит к воззрениям Аристотеля, который полагал, что солнечный свет обеспечивает функционирование процесса становления, причем прежде всего в небесной сфере. См.: «Метеорологика», А.9, 346b20–23. Впрочем, данный сюжет неоднократно обсуждался в античности, поэтому, Дамаский, возможно, заимствует свое мнение из других, неизвестных нам источников.

<sup>89</sup> *Истечения* (ἀπὸρροιαί) небесных тел, согласно воззрениям древнегреческой астрологии, есть те влияния, которые они оказывают на события в нашем мире.

<sup>90</sup> Понятие *крепости* (στόμιος) души имеет стоические корни; душа обретает крепость и становится более могучей, когда насыщается духом (πνεῦμα), благодаря которому она и способна даровать жизнь телам. См.: SVF, II, 806, р. 222.27, 223.7 (Хрисипп).

#### IV. О четвертой гипотезе

<sup>1</sup> Ведь Платон рассматривает единое в демиургическом чине как тождественное и иное самому себе и другому («Парменид», 146a9–147b8); при этом под другим понимается относящееся к ряду вещей, иному по сравнению с рядом единого. При изучении предшествующих чиннов он соотносил единое только с самим собой или (в случае первого чина умного, когда доказывалась применимость к единому предикатов «находящееся в самом себе» и «располагающееся в другом», «Парменид», 145b6–e6) — с другими объектами в ряду единого.

<sup>2</sup> См.: Наст. соч., III, р. 74.15–23.

<sup>3</sup> *Зримое* (φαίνόμενον) есть то, что существует лишь по видимости, но не в согласии с истиной. Таково зримое (кажущееся) единое шестой гипотезы и зримое другое девятой. См.: Наст. соч., IV, р. 131.12–17.

<sup>4</sup> Точно так же соотносил между собой объекты третьей и четвертой гипотез Прокл. См.: «Платоновская теология», I.12, р. 57.12–17.

<sup>5</sup> Это следует из определения другого как всех материальных объектов и самой материи. См.: «Федон», 83b2–3; Наст. соч., III, р. 74.15–23; IV, р. 51.23–52.3.

<sup>6</sup> Итак, предметом четвертой гипотезы является эйдос, который Дамаский понимает в смысле Аристотеля — как объект, вместе с материей образующий вещи; такой эйдос не является самой этой вещью, чем-то атомарным, предметом материального мира. С другой стороны, он не будет и божественным эйдосом, которому соответствует низшее единое второй гипотезы, участвующее во времени («Парменид», 151e3–155d5), хотя и этот эйдос является чувственно воспринимаемым объектом. Специфической особенностью материального эйдоса является то, что корни его лежат отнюдь не в ряду другого, не связанного с единым, — он представляет собой нечто утратившее свойство быть единым.

<sup>7</sup> Действительно, рассуждение во второй части «Парменида» посвящено не соотношению единого и другого, а самому единому; поэтому цель исследования свойств другого, которыми оно будет обладать при условии существования единого, состоит в окончательном итоге в изучении качеств самого единого.

<sup>8</sup> Другое, в отличие от единого, не является самогипостазирующим, существующим вследствие внутренних причин, оно есть сущее лишь в соотносительности с единым. Поэтому, если единого не существует, нет и другого.

<sup>9</sup> Имеется в виду Прокл.

<sup>10</sup> Заметим, что первому чину умопостигаемого, согласно «Пармениду», соответствует предикат «единое сущее». Дамаский соотносит с ним предикаты «единое» и «многое» достаточно условно, опираясь на свое доказательство, что такое единое сущее является объединенным, а все объединенное оказывается многим. См.: «О первых началах», II, р. 17.3–18.11; р. 32.14–16. Философ был не первым в таком своем толковании; до него единое сущее как объединенное называл единым многим Плотин. См.: «Эннеады», V.1, 8.25.

<sup>11</sup> Третьему чину умопостигаемо-умного соответствует предикат «фигура», которую Дамаский понимает как замкнутый предел (*τὸ συκλῆτον πέρας*). См.: Наст. соч., II, р. 90.2.

<sup>12</sup> Другое в плане своего участия в едином есть 1) единое и многое, 2) целое и части и 3) ограниченное пределом и беспредельное. Разумеется, Дамаский придерживается мнения, что другое есть сущее в плане сопричастности.

<sup>13</sup> Другое не просто участвует в едином, оно является его изображением. Другое как изображение описывают предикаты 1) «подобное» и «неподобное», 2) «тождественное» и «иное» и 3) «движущееся» и «покоящееся».

<sup>14</sup> Имеются в виду логические выводы второй гипотезы, с которыми соотносятся выводы четвертой. См.: Наст. соч., IV, р. 55.1–5.

<sup>15</sup> Действительно, логические выводы первой триады располагаются в том же порядке, в котором делаются логические выводы во второй гипотезе, а логические выводы третьей — в обратном (там на первом месте стоят предикаты «движущееся» и «покоящееся», соответствующие второму чину умного, на втором — «тождественное» и «иное», связанные с третьим, демиургическим чином умного, а на третьем — «подобное» и «неподобное», соотносящиеся с уподобляющим устроением.

<sup>16</sup> Огонь, земля, вода и воздух.

<sup>17</sup> *Война, идущая в становлении* (*ὁ πόλεμος τῆς γενέσεως*) — метафора (с явным намеком на Эмпедоклову Любовь и Вражду) нескончаемого процесса возникновения и уничтожения в становлении. Прокл также использовал эту метафору. См.: «Комментарий к „Тимею“», II, р. 29.31; «Комментарий к „Алкивиаду I“», 222.4.

<sup>18</sup> Заметим, что здесь мы видим явную аллюзию на «Тимей» Платона (39e7–9): «Какие идеи ум усматривает в том, что является живым существом, сколько и каковы они, он счел нужным, чтобы они присутствовали <в космосе>». Впрочем, напрямую речь идет о том, что все предикаты, которые можно приписать единому, применимы и к другому, поскольку единое существует и другое участвует в нем.

## V. О пятой гипотезе

<sup>1</sup> В согласии с принятым в диалоге «Парменид» методом применительно к любому рассматриваемому объекту надо делать логические выводы трех типов: апофатические (выводы, которые не следуют для этого объекта), катафатические (выводы, которые следуют для этого объекта) и одновременно катафатические и апофатические (выводы, которые следуют и не следуют для этого объекта). При рассмотрении единого Платон делает апофатические логические выводы в первой гипотезе, катафатические — во второй, а одновременно апофатические и катафатические — в третьей. Напротив, исследуя другое, он делает катафатические логические выводы в четвертой гипотезе, а апофатические — в пятой. Проблема состоит в том, почему при изучении другого он не приходит к выводам, которые являются одновременно катафатическими и апофатическими. Дамаский решает эту проблему, относя выводы такого рода к составному, каковым является единое не-сущее; следовательно, Платон сделает их в шестой гипотезе.

<sup>2</sup> См.: Прокл. Комментарий к «Пармениду», 1076.4–12; Платоновская теология, I.12, р. 57.18–24. Прокл констатирует, что материя является последним объектом на шкале эманации и потому ей, как и первому единому, соответствуют апофатические определения, смысла которых, однако, оказывается в случае материи совершенно иным: если апофатические определения, даваемые единому, показывают его превосходство над всем, то, когда они относятся к материи, они демонстрируют свойственную ей лишенность всех качеств. Можно отметить своего рода «неподобное подобие» первой и пятой гипотез (Сириан. Комментарий к «Метафизике», р. 153.5–6). Ср.: Дамаский. О первых началах, I, р. 7.1–4.

<sup>3</sup> При рассмотрении пятой гипотезы в не дошедшей до нас части своего «Комментария к „Пармениду“».

<sup>4</sup> Мнения, аналогичного Аристотелеву (что материя представляет собой всего лишь соотношенность, ибо она существует только наряду с эйдосом в рамках отдельной вещи), придерживался Плотин. См.: «Эннеады», VI.1, 27.28.

<sup>5</sup> Дамаский уже отмечал данный момент при рассмотрении третьей гипотезы. См.: Наст. соч., IV, р. 12.5–6.

<sup>6</sup> Под *метафорами* Дамаский в данном случае понимает образное выражение соотношений типа «хуже» и «лучше», «выше» и «ниже». В данных терминах можно описать соотношение апофатических дефиниций, даваемых высшему, трансцендентному единому и низшей, всегда имманентной материи.

<sup>7</sup> Дамаский соотносит материю, которую, согласно неоплатоническим воззрениям, Платон рассматривает в пятой гипотезе «Парменида», с первой материей из «Тимея», с хорой, кормилицей и восприемницей всякого рождения (49a5–6; 51a4–5). Она отличается от второй материи, принимающей форму материальных стихий, образующих телесную ипостась. Именно такую материю, всегда сочетающуюся с эйдосом, и можно считать существующим в некоторой соотношенности, в то время как хора представляет собой самостоятельную сущность. Безвидность первой материи подразумевает отсутствие ее связи с каким-либо эйдосом.

<sup>8</sup> Божественная материя представляет собой составляющую божественных, в частности небесных, тел. Дамаский полагает, что такая материя (которую можно отождествить со второй материей «Тимея») уже была рассмотрена в рамках второй гипотезы, где наряду с генадами, по сути, были исследованы зависящие от них сущности. Нижеследующая аргументация имеет своей целью как раз доказательство тезиса, что предметом пятой гипотезы является сама материя, хора, а не телесная, вторая материя.

<sup>9</sup> То есть с божественной сущностью, которая оказывается не только собственно-божественной, но и душевной и телесной.

<sup>10</sup> Данная интерпретация (что материя является последним единым, т. е. что она участвует в самом едином, но не в едином сущем) принадлежит Плутарху Афинскому, Сириану и Проклу. По свидетельству последнего, Плутарх утверждал, что материя участвует в едином сущем лишь в той мере, в которой оно является единым, но не сущим («Комментарий к „Пармениду“», 1060.21–23), а Сириан полагал, что материя не принимает участия в определенных генадах, но она наследует свою ипостась от высшей, сверхсущностной монады, ибо свет единого распространяется на все объекты, достигая даже материи (там же, 1066.7–12). Сам Прокл полагает, что материя, будучи безвидной, заимствует свою ипостась у первого единого. См.: «Первоосновы теологии», § 72; «Платоновская теология», I.12, р. 57.18–20; I.21, р. 98.25–26.

<sup>11</sup> Данный логический вывод гласит, что другое не участвует в едином ни как целое, ни как часть и потому оно не является ни единым, ни многим.

<sup>12</sup> Дамаский имеет в виду «физиков», таких как упоминаемый им выше Стратон. См.: Наст. соч., III, р. 182.23 и примеч. 763 ко II гипотезе.

<sup>13</sup> Данный вывод Дамаския является парадоксальным: раз материи не свойственно бытие в действительности, ее бытие в действительности относится к внеэйдетической сфере, к сфере бытия в возможности.

<sup>14</sup> Заметим, что при рассмотрении чина небесных богов, которым во второй гипотезе соответствуют предикаты «равенство» и «неравенство» (по числу и величине, «Парменид», 149d8–151e2), впервые можно говорить о таком свойстве единого, распространяющемся на другое, как трехмерность, пространственная протяженность. Данное качество, по мнению Дамаския, распространяется и на материю небесных тел.

<sup>15</sup> То есть положенное в основу небесных сводов не является материей в строгом смысле этого слова, как не является таковой и сущность души.

<sup>16</sup> Как полагает Дамаский, причиной материи в качестве материи является первое единое. См.: Наст. соч., I, р. 15.7; 12–14.

<sup>17</sup> См.: «Парменид», 141e9–12.

<sup>18</sup> Очевидно, в не дошедшей до нас части публикуемого комментария Дамаския к «Пармениду». См.: «Парменид», 141e9–12.

<sup>19</sup> В предшествующей четвертой гипотезе Платон исследовал другое, участвующее в едином и оказывающееся единым в смысле сопричастности, которое неоплатоники соотносили с материальными эйдосами. Заметим, что в специфическом смысле эйдетическим является демиургическое единое, соответствующее третьему чину умного. Поэтому, возможно, материя в силу своей безвидности (= незйдетичности) не участвует именно в демиургическом едином.



<sup>20</sup> Эти предикаты соответствуют второму чину умного, третьему, второму и первому чинам умопостигаемо-умного. Очевидно, при рассматриваемом допущении можно предположить, что материя будет участвовать и в едином, относящемся к предшествующим чинам.

<sup>21</sup> То есть материя не участвует в первом, подлинном, простом едином первой гипотезы, а также в другом как в едином в смысле сопричастности четвертой. Поэтому она не причастна и единому существу второй гипотезы, и единому существу и не-существу третьей, занимающему промежуточное положение.

<sup>22</sup> *В сфере генад неизреченное в каком-то смысле продуцирует изреченное.* Данный принцип является одним из ключевых для понимания всей философской системы, которой следует Дамаский; он оказывается базовым для всех его построений в трактате «О первых началах». Сверхсущностные генады (единовсе, всеединое и бесконечное множество сущих), соответствующие трем чинам умопостигаемого, будучи неизреченными, несут в себе семя изреченности и, стало быть, в ходе своей эманации продуцируют изреченное, сущностное. Поэтому они оказываются своего рода посредниками, обеспечивающими появление всего множества вещей от первого начала, которое само по себе является во всех смыслах неизреченным. Данная теория опирается на учение Сириана и Прокла, согласно которому свертотрициания (*ὑπεραποφύσεως*, см. примеч. 698 ко II гипотезе) первой гипотезы «Пармениды» оказываются порождающими по отношению к парадигматическим утверждениям, посвященным единому существу, во второй. См.: Прокл. Комментарий к «Пармениду», 1075.36–37, 1077.11–12, 1099.31–32, 1135.4–5 и т. д. См. также: «Платоновская теология», II.10. Названный принцип имеет и обратный смысл: благодаря генадам неизреченная составляющая материи оказывается бытием любых изреченных предметов в возможности.

<sup>23</sup> Действительно, выше, в четвертой гипотезе, Платон утверждает, что другое является единым и многим, целым и частями и ограниченным пределом и беспредельным. Здесь же предикаты «ограниченное пределом» и «беспредельное» заменяются на предикат «число». См.: Наст. соч., IV, р. 55.2–3; р. 56.18.

<sup>24</sup> Очевидно, Дамаский полемизирует здесь с Аристотелем, который утверждал, что Платон относил к числу начал материю, понимаемую им как большое и малое. См.: «Метафизика», А.7, 988a23–26.

<sup>25</sup> Который в четвертой гипотезе гласил, что другое является ограниченным пределом и беспредельным, а в пятой — что оно не есть число.

<sup>26</sup> Ср.: Прокл. Платоновская теология, I.9, р. 38.4–7; 40.13–18; Комментарий к «Пармениду», 1048.4–6.

<sup>27</sup> Ответ на седьмой вопрос, по сути, такой же, как и на шестой. Метод, используемый в комментируемом диалоге, предполагает построение логических выводов для изучаемого с его помощью объекта с учетом его соотношения с самим собой и с другим. Однако Платон не соотносит другое с единым; в этом он следует не абстрактному методу, а природе исследуемых им действительных предметов.

<sup>28</sup> Очевидно, таков один способ, которым разрешал данную апорию Прокл, учитывая, что другое участвует в едином: Платон не изучает соотношение другого с единым, потому что это соотношение, по сути, уже было описано

при рассмотрении единого в плане его соотношения с другим. В формулировке, учитывающей сопричастность, данный подход, очевидно, неверен, ибо другое пятой гипотезы в едином не участвует; оно лишь связано с ним. Однако нельзя исключить такое обоснование описываемого положения дел, которое опирается на взаимную обратимость логических выводов, относящихся к единому и к другому.

<sup>29</sup> В четвертой гипотезе.

<sup>30</sup> Во второй гипотезе

<sup>31</sup> Которое изучается в рамках пятой гипотезы.

<sup>32</sup> В первой гипотезе.

<sup>33</sup> В четвертой гипотезе.

<sup>34</sup> Это учение принадлежит пифагорейцам. См.: *Секст Эмпирик. Против математиков*, IV.2; *Симпликий. Комментарий к «Физике»*, р. 1102.22.

## VI. О шестой гипотезе

<sup>1</sup> Это седьмая (см.: *Наст. соч.*, IV, р. 114.7–121.7) и девятая (см.: *Наст. соч.*, IV, р. 129.12–135.15) гипотезы.

<sup>2</sup> Это шестая (см.: *Наст. соч.*, IV, р. 79.1–114.6) и восьмая (см.: *Наст. соч.*, IV, р. 121.8–129.11) гипотезы.

<sup>3</sup> Таково другое, рассматриваемое в четвертой гипотезе, которое в смысле сопричастности оказывается единым.

<sup>4</sup> *Движение по прямой* в рассуждении подразумевает соотнесение каждой из гипотез «Парменида» с определенным действительным предметом; это касается не только гипотез, предполагающих бытие единого (с первой по пятую), но и гипотез, исходящих из небытия единого (с шестой по девятую). Данного толкования придерживались Амелий (см.: *Прокл. Комментарий к «Пармениду»*, 1052.39–1053.9), Порфирий (см.: Там же, 1054.5–10) и Ямвлих (см.: Там же, 1055.12–17). Дамаский опровергает описанный подход на том основании, что в его рамках недооценивается подлинная роль седьмой и девятой гипотез, которые посвящены невозможным выводам, вытекающим из небытия единого для самого единого и для другого.

<sup>5</sup> При данном подходе предполагается, что в рамках гипотез, исходящих из небытия единого, как бы от противного доказывается та же самая истина, что и в гипотезах, опирающихся на его бытие; поэтому эти гипотезы приводят к невозможным выводам, сама невозможность которого подразумевает истинность выводов, сделанных выше. См.: *Прокл. Платоновская теология*, I.12, р. 58.12–22. К этому подходу склонялись упоминаемый Проклом («Комментарий к „Пармениду“», 1057.5–1058.2) «Родосец» (возможно, речь идет о Феодоре Асинском), Сириан и сам Прокл. Дамаский отвергает данное понимание «отрицательных» гипотез «Парменида» на том основании, что шестой и восьмой гипотезам определенные действительные предметы все-таки соответствуют.

<sup>6</sup> Шестая и восьмая.

<sup>7</sup> Такова суть интерпретации «отрицательных» гипотез «Парменида», принадлежащей Плутарху Афинскому. См.: *Прокл. Комментарий к «Пармениду»*, 1059.23–1060.2.

<sup>8</sup> В шестой и в восьмой.

<sup>9</sup> По всей видимости, Дамаский здесь еще раз ссылается на свой «Комментарий к „Софисту“», ныне утраченный.

<sup>10</sup> Поскольку умопостигаемое представляет собой единое сущее, и стало быть, в его рамках существует скрытая инаковость единого и сущего, скорее представляющая собой силу, соединяющую единое и сущее. См. примеч. 125 ко II гипотезе.

<sup>11</sup> Эти чины — второй чин умного, второй и первый чины умопостигаемого. Предикат «сущность» соответствует первому чину умопостигаемого, потому что здесь мы имеем единое и отдельно существующую сущность единого. Впрочем, поскольку, по мнению Дамаския, Платон во второй гипотезе вместе с божественным-генадой всегда рассматривает и зависящую от него сущность, данный предикат можно считать относящимся к любому божественному чину.

<sup>12</sup> Имеются в виду Сириан и Прокл.

<sup>13</sup> При таком подходе предмет шестой гипотезы оказывается третьим положенным в основу (т. е. воспринимаящим в себя единое), потому что первым таковым оказываются материальные эйдосы, рассмотренные в четвертой гипотезе, а вторым — сама материя, исследованная в пятой. Дамаский отвергает этот подход на том основании, что материя как раз и есть то, что совершает беспорядочное и нестройное движение; к объекту, изучаемому в шестой гипотезе, данные определения отношения не имеют.

<sup>14</sup> См. примеч. 3 к IV гипотезе.

<sup>15</sup> Ср.: Прокл. Комментарий к «Пармениду», 1055.15–17.

<sup>16</sup> Имеется в виду единое третьей гипотезы, которое оказывается сущим и не-сущим, однако не-сущим оно является не как то, что ни в каком смысле не существует, а как становящееся.

<sup>17</sup> Марин из Неаполя Палестинского (ок. 440–495) — преемник Прокла по руководству Академией и его биограф. Дамаский неоднократно критиковал взгляды Марина, особенно в биографии своего учителя Исидора. Не исключено, что философ ссылается здесь на не дошедший до нас комментарий Марина к «Пармениду».

<sup>18</sup> Которое гласит, что единое не-сущее познаваемо, и потому оно является иным другому, точнее, отличным (ἑτεροῖον) от другого.

<sup>19</sup> Это другое четвертой гипотезы, представляющее собой материальные эйдосы, и другое пятой, т. е. материя. Первое определение гласит, что предмет суждения «единое не существует» отличается от объекта, которому посвящено суждение «не-единое не существует»; такое не-единое есть другое.

<sup>20</sup> Это подлинное единое, само единое первой гипотезы, единое сущее второй и душевное единое третьей.

<sup>21</sup> Согласно данному правилу, когда мы говорим о не-сущем, мы имеем в виду не что-то противоположное сущему, а всего лишь иное ему. Поэтому не-сущее в некотором отношении оказывается иным некоему неопределенному другому и содержательное наполнение данного понятия зависит от того, какой именно смысл мы вкладываем в понятие сущего.

<sup>22</sup> По всей вероятности, Дамаский здесь вновь ссылается на свой не дошедший до нас «Комментарий к „Софисту“».

<sup>23</sup> Предшествующая гипотеза опирается на определение обсуждаемого предмета как не-сущего и, следовательно, иного; в этом смысле другим ему оказывается все, чем оно не является или от чего оно отличается; таково эйдетическое определение другого, на которое Дамаский неоднократно ссылается. См.: Наст. соч., III, р. 75.1–18; IV, р. 125.1–3. Это просто другое, неразличимое другое. Тем не менее такое определение недостаточно для полного ответа на вопрос, какое именно другое противоположно единому не-сущему. Другое вообще, разумеется, является другим единому не-сущему, однако оно никак не соответствует его специфике как именно зримого единого.

<sup>24</sup> Которое гласит, что единое не-сущее является познаваемым (и, стало быть, в каком-то отношении сущим) и иным другому. См.: «Парменид», 160c8–d2.

<sup>25</sup> Имеется в виду упомянутое выше правило из «Софиста».

<sup>26</sup> Второе определение, которое Платон дает единому не-сущему (что оно является познаваемым и иным другому как отличное от него).

<sup>27</sup> Другому четвертой и пятой гипотез.

<sup>28</sup> Имеется в виду хора, первая материя, кормилица и восприемница всякого рождения из «Тимея».

<sup>29</sup> Имеется в виду не дошедшая до нас часть «Комментария к „Тимею“» Прокла. По всей видимости, цитаты, которые можно было бы считать подтверждением амбивалентности мнения Платона, Дамаский вслед за Проклом стремится искать в «Тимее» (48e2–52d1).

<sup>30</sup> Под *первым* отцом Дамаский, по-видимому, понимает здесь Крона, соответствующего первому чину умного, в котором в качестве причины впервые появляется соотнесение единого с другим, обуславливающее появление всех вещей в возможности. Что же касается *первой* силы, то она соответствует высшим чинам — либо первому чину умопостигаемого, и тогда это та сила, которая связывает единое с сущим, либо чину самого единого, и тогда имя «сила» здесь следует понимать метафорически.

<sup>31</sup> Материальные эйдосы, исследуемые в четвертой гипотезе, представляют собой другое, однако это другое в смысле сопричастности оказывается единым. См.: Наст. соч., IV, р. 54.1–6.

<sup>32</sup> Такое другое есть материя, неизреченное в которой появляется благодаря первому единому; оно рассматривалось в пятой гипотезе.

<sup>33</sup> Таково другое четвертой гипотезы, материальные эйдосы. Они аналогичны единому сущему.

<sup>34</sup> Единое не-сущее, «первое другое», аналогично третьему, душевному единому, оказывающемуся предметом третьей гипотезы.

<sup>35</sup> В восьмой гипотезе Платон, разумеется, прямо не утверждает, что единое не-сущее является предметом ощущения и мнения. Он рассматривает там другое, которое по своей природе оказывается изображением и, следовательно, выступает в качестве предмета мнения (δοξασθήσεται, «Парменид», 165a2). Поскольку Дамаский признает взаимную обратимость свойств единого и соответствующего ему другого, он распространяет данное свойство и на единое шестой гипотезы.

<sup>36</sup> Первые логические выводы подразумевают соотнесение единого не-сущего только с другим; соответствующие предикаты — познаваемость, отличие от другого, «то», «это» и «нечто». Предикаты «подобие» и «неподобие», а также «равенство» и «неравенство» подразумевают соотнесение единого с другим (в части неподобия и неравенства) и с самим собой (в части подобия и равенства). Наконец, последние четыре логических вывода относятся только к самому единому.

<sup>37</sup> Неологизм Дамаския, образованный от слова «тождественное» (ταυτόν) по той же схеме, по которой от слова «иное» (ἕτερόν) образуется слово «отличное» (ἕτεροῖον)

<sup>38</sup> Точнее, в третьем чине умного, которому соответствуют предикаты «тождественное» и «иное».

<sup>39</sup> Это третий и второй чины умного соответственно.

<sup>40</sup> Заметим, что предикаты «равное» и «неравное» соответствуют высшему устройению внутрикосмических богов — небесным богам.

<sup>41</sup> Поскольку логический вывод о применимости к единому предикатов «моложе», «старше» и «равно по возрасту» основывается на необходимости для него быть равным и неравным вообще (т. е. по числу и по величине, таково небесное равенство и неравенство). См.: «Парменид», 151e3–155d5.

<sup>42</sup> Поскольку предикаты «тождественность» и «инаковость» являются характеристиками демиургического чина, третьего чина умного.

<sup>43</sup> То есть в первом чине умного.

<sup>44</sup> Предикаты «движущееся» и «покоящееся» соответствуют Рее-Гекате, второму чину умного, однако основы для движения и покоя закладываются в первом чине умного, с которым связаны предикаты «находящееся в себе самом» и «располагающееся в другом».

<sup>45</sup> Которым соответствуют предикаты «подобное» и «неподобное».

<sup>46</sup> Душевное единое третьей гипотезы.

<sup>47</sup> Данные предикаты — «тождественное» и «иное», а также «сущее» и «не-сущее». Они соответствуют обособленному положению единого не-сущего, фиксируя соответствующий объект как атомарное в строгом смысле этого слова.

<sup>48</sup> Имеются в виду объекты, существующие в космосе в единственном экземпляре, например Солнце, Луна, планеты и т. д. Соответствующие им предикаты — «это», «то» и «нечто», с одной стороны, и «движущееся» и «покояющееся» — с другой.

<sup>49</sup> «Подобное» и «неподобное»; «изменяющееся» и «неизменное».

<sup>50</sup> «Равное» и «неравное»; «возникающее» и «уничтожающееся».

<sup>51</sup> Данное определение гласит, что отнюдь не безразлично, говорить ли «единое не существует» или «не-единое не существует». Под не-единым Дамаский, очевидно, понимает другое, и потому получается, что мы рассматриваем единое, в силу своего несуществования располагающееся в сфере другого.

<sup>52</sup> Согласно второму определению, единое не-сущее является отличным от другого, поскольку его небытие следует понимать как относительную категорию — как то, что оно не является другим.

<sup>53</sup> См. примеч. 354 ко II гипотезе.

<sup>54</sup> Имеется в виду второе из предварительных определений, которое гласит, что единое не-сущее есть иное другому. См.: «Парменид», 160c2–6.

<sup>55</sup> При рассмотрении восьмой гипотезы.

<sup>56</sup> То есть едиными, рассмотренными в рамках первой (само единое), второй (единое сущее) и третьей (душевное единое) гипотез.

<sup>57</sup> *Сведение к абсурду* (εἰς ἄδύνατον ἀπαγωγή, лат. *reductio ad absurdum*) — опровержение того или иного тезиса путем выведения из него явно ложных и невозможных заключений. Дамаский утверждает, что Платон строит здесь своего рода доказательство «от противного», приходя к невозможности выводов из положения, противоречащего доказываемому.

<sup>58</sup> Каковыми являются подлинное единое и никоим-образом-не-сущее.

<sup>59</sup> Обсуждаемая фраза («Парменид», 161a2) звучит так: «εἰ μέντοι μήτε τὸ ἐν μήτε ἐκείνο μὴ ἔσται». Дамаский понимает артикль τὸ как указательное местоимение, стало быть, речь идет здесь об «этом» едином, т. е. о едином в собственном смысле этого слова, о подлинном, а не зримом едином.

<sup>60</sup> То есть строго требуя выполнения посылки «если единого не существует» и утверждая, что рассматриваемый объект есть не-единое.

<sup>61</sup> А ведь подобие и есть обладание свойством быть тождественным.

<sup>62</sup> То есть равенство, свойственное единому не-сущему, будет занимать положение, промежуточное между большим и меньшим.

<sup>63</sup> *Демонически* (δαίμονιος) — гениально (если использовать латинизм). Мы предпочитаем использовать греческую кальку, точно так же как мы используем кальку, говоря «демон», а не «гений». Заметим, что принятым в эпоху неоплатонизма эпитетом Аристотеля был «демонический» (т. е. «гениальный»).

<sup>64</sup> Образ поглощения представляет собой аллюзию на орфический миф о поглощении Кроном своих детей. Ср.: «Орфика», фр. 167. Данный образ широко использовался Дамаскием, да и другими неоплатониками. См.: Дамаский. О первых началах, I, р. 31.24; р. 118.12; II, р. 16.8; р. 41.10–11; р. 181.21; Наст. соч., I, р. 51.5; Прокл. Платоновская теология, I.12, р. 58.7; Комментарий к «Пармениду», 1035.5 и т. д.

<sup>65</sup> Единое не-сущее постоянно изменяется, и следовательно, оно не может принять какой-либо законченной формы. Стало быть, его неизменность обусловлена его вечной изменчивостью.

## VII. О седьмой гипотезе

<sup>1</sup> Как явствует из первой гипотезы, хотя в основу рассуждения в ней положен тезис о бытии единого, это единое, первая причина не является даже и единым, по крайней мере в том смысле, что ей может быть дано определение «единое» и что она существует как единое. См.: «Парменид», 141e10–142a1. Заметим, что объект первой гипотезы в неоплатонической традиции обычно именовался «само единое»; Дамаский предпочитает называть его просто «первое» или «неизреченное». Разумеется, низшее на шкале бытия есть никоим-образом-не-сущее, то, что не является и единым. Стало быть, ни

первое, ни последнее на этой шкале не может быть сущим и, стало быть, сущим в качестве единого.

<sup>2</sup> Заметим, что принятая в неоплатонизме этимология понятия «ничто» (τὸ μὴδὲν, τὸ οὐδὲν) возводит его к словосочетанию «даже и не единое» (οὐδὲ (μὴδὲ) ἓν). Оборот «бесконечное зияние никоим-образом-не-сущего-единого» (τοῦ μὴδαμῶς ὄντος ἑνὸς ἀχάνεια) является общепринятым в неоплатонизме. См., например: Прокл. Комментарий к «Тимею», I, р. 209.31–210.1.

<sup>3</sup> Ср.: Дамаский. О первых началах, I, р. 9.3–4; 10–12; р. 13.17–20.

<sup>4</sup> Материя, как явствует из пятой гипотезы, есть последнее неизреченное; поэтому никоим-образом-не-сущее последним неизреченным не является, как не может оно быть и первым.

<sup>5</sup> Обитель сущих (ἡ τῶν ὄντων ἐστία) есть неизреченное, которое располагается на всех уровнях на шкале эманации — от неизреченного первого до неизреченного в материи. Данный оборот (разумеется, представляющий собой аллюзию на «Федра» Платона, 247a1–2, где упоминается Гестия, остающаяся в доме богов, когда те странствуют по небу) принадлежит Проклу. См.: «Платоновская теология», III.9, р. 36.5–6; 19, р. 66.24–25; «Комментарий к „Пармениду“», 704.19; 969.9. Ср.: Сириан. Комментарий к «Метафизике», р. 55.13–14 (ἡ ἐστία τοῦ πράγματος).

<sup>6</sup> Вступать в область пустоты (κενεμβатеῖν) — образ, принадлежащий Плотину. См.: «Энеады», III.9, 3.11.

<sup>7</sup> Восприимница всякого рождения есть первая материя из «Тимея», обсуждавшаяся в пятой гипотезе. Очевидно, телесное в момент своего уничтожения в своей материальной части должно вновь превращаться в материю, т. е. возвращаться к восприимнице своего возникновения.

<sup>8</sup> Ибо, как явствует из обсуждения Дамаскием пятой гипотезы, материя содержит в себе бытие вещей в возможности, которое ей даровали высшие роды сущего, потомком которых в плане своей изреченности материя является, точно так же как в плане неизреченности она оказывается потомком первого начала.

<sup>9</sup> Так Парменид строит свои апофатические определения в первой гипотезе комментируемого диалога. Единое не является многим, поэтому оно не может быть целым и иметь части, не может иметь середину и края, находиться в себе самом и в другом и т. д. Из неприменимости к единому первого предиката («многое») вытекает неприменимость к нему всех остальных предикатов.

<sup>10</sup> Поскольку именно единое не-сущее, рассмотренное в шестой гипотезе, есть составное, отдельный атомарный объект, располагающийся в сфере становления. Распадение для него означает окончательное отлучение от бытия.

<sup>11</sup> В шестой гипотезе.

<sup>12</sup> Имеется в виду его участие во времени и применимость для его описания имени и слова. В шестой гипотезе Платон говорит просто о познаваемости единого не-сущего.

## VIII. О восьмой гипотезе

<sup>1</sup> То есть с единым не-сущим, рассмотренным в шестой гипотезе, с единым, которое не существует в некотором отношении (как можно было бы заметить, это единое, которое является единым лишь по видимости, в действительности же — нет), а не с абсолютно не существующим единым (которому вообще не свойственно бытие).

<sup>2</sup> Ср.: *Дамаский. О первых началах*, II, р. 196.1–17.

<sup>3</sup> Единое не-сущее есть составное, атомарное, располагающееся в чувственно воспринимаемом мире. Поэтому оно относится к сфере другого и образуется из другого (из материи и материального эйдоса, рассмотренных в пятой и в четвертой гипотезах соответственно). Однако оно имеет зримый облик единого. См.: *Наст. соч.*, IV, р. 99.1–3.

<sup>4</sup> См.: «Тезтет», 152d2–e1.

<sup>5</sup> См.: «Федон», 79a1–4.

<sup>6</sup> Имеется в виду персонаж диалогов Платона «Софист» и «Политик». Дамаский здесь ссылается на обсуждение жизни при Зевсе в «Политике».

<sup>7</sup> См.: «Тимей», 52a4–7.

<sup>8</sup> Дамаский намекает на орфический миф о смерти Диониса, разорванного на куски титанами. Под демиургами вещей в нашем мире он как раз и понимает последних. Загадочное утверждение, что титаны, как и Дионис, представляют собой возникающие и вновь распадающиеся призраки, по всей видимости, можно истолковать, опираясь на орфическое предание, что титаны вручили Дионису игральные кости вместо скипетра Зевса; неся их, титаны принимают облик Диониса, хотя на самом деле им и не являются.

<sup>9</sup> «Халдейские оракулы».

## IX. О девятой гипотезе

<sup>1</sup> Которое является предметом седьмой гипотезы, предполагаемым единым, абсолютно не существующим, с которым соотносится другое, исследуемое в девятой гипотезе.

<sup>2</sup> То есть никоим-образом-не-сущее седьмой гипотезы, будучи отрицанием единого вообще, непосредственно противоположно зримому единому, единому не-сущему шестой гипотезы.

<sup>3</sup> Речь идет о зримом едином шестой гипотезы, о едином не-сущем, которое Платон рассматривал в шестой гипотезе. Оно будет единым не в плане бытия, но по видимости, как некая кажимость. Напротив, единое седьмой гипотезы есть никоим-образом-не-сущее, не являющееся ни существующим, ни зримым, кажущимся; соответствующими свойствами будет обладать (вернее, не обладать) и другое девятой гипотезы.

<sup>4</sup> Которое гласит, что единое не-сущее есть иное другому; одно из возможных толкований слова «другое» в данном случае — это соотношение его с едиными, относящимися к чинам, рассмотренным выше, с подлинными едиными.

<sup>5</sup> Которые были рассмотрены в четвертой, пятой и восьмой гипотезах.



<sup>6</sup> См. примеч. 354 ко II гипотезе.

<sup>7</sup> Такова заключительная фраза, подводящая итог всему публикуемому сочинению Дамаския. *Философом* он называет здесь Прокла, которого в древности как раз и именовали Прокл Философ; из этого следует, что данное сочинение представляет собой своего рода «комментарий к комментарию», где проясняются вызывающие трудности места, встречающиеся в комментарии к «Пармениду», принадлежащем перу Прокла. Заметим, что «Комментарий к „Пармениду“» Дамаския традиционно считался второй частью обширного труда философа под названием «Апории, связанные с „Парменидом“ Платона, и их разрешение». Самостоятельное значение публикуемого комментария было доказано Вестеринком. См. по этому поводу нашу статью.





## УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН СОБСТВЕННЫХ

- Адонис (*миф.*) 368  
Анаксагор 17  
Аполлон (*миф.*) 351  
Арес (*миф.*) 351, 352, 459  
Аристотель (*персонаж диалога Платона «Парменид»*) 178, 248, 332, 500, 547  
Аристотель (*Стагирит*) 17, 28, 124, 292, 406, 408, 444, 508, 509  
Асклепий (*миф.*) 194  
Аттис (*миф.*) 368  
Афина (*миф.*) 210, 213  
Афинский гость (*персонаж диалога Платона «Законы»*) 433  
Афродита (*миф.*) 352
- Газа 214  
Геката (*миф.*) 70, 98, 149, 222, 253, 256, 259, 264, 277, 404  
Гелиополь 214  
Гера (*миф.*) 193, 213, 262, 277  
Гермес (*миф.*) 213  
Гестия (*миф.*) 262, 277  
Гефест (*миф.*) 210  
Гейя (*миф.*) 193  
Гомер 145  
Горгоны (*миф.*) 264
- Дамаский 550  
Дважды Потусторонний (*миф.*) 11, 70, 72, 98, 145, 149, 256, 352  
Деметра (*миф.*) 277  
Дике (*миф.*) 352  
Дионис (*миф.*) 70, 194, 239, 540  
Диоскуры (*миф.*) 213
- Египтяне 211, 214  
Единожды Потусторонний (*миф.*) 70, 72, 149, 222, 223, 246, 256, 259, 352, 375
- Зевс (*миф.*) 14, 70, 193, 194, 210, 214, 222, 225, 229, 239, 256, 264, 276, 277, 299, 300, 323, 339, 356, 357, 373, 459
- Июнги (*миф.*) 98, 116, 130, 133, 143, 145–147, 151, 154, 159, 163, 171, 179, 615
- Кора (*миф.*) 345  
Крон (*миф.*) 193, 220, 222, 223, 225, 227–231, 234, 235, 239, 251, 256, 261, 263, 276, 277, 323, 356, 368, 369, 375, 376, 378, 392, 393  
Кронида (*миф.*) 225, 261, 356  
Куреты (*миф.*) 225, 253, 276, 277
- Лахесис (*миф.*) 367, 373  
Лонгин 292, 539
- Марин 502  
Мойры (*миф.*) 373
- Никта (*миф.*) 71, 111, 116, 133, 143, 151, 154, 158, 235, 239
- Олимп (*миф.*) 147  
Орфей 16, 84, 99, 111, 141, 145, 147, 154, 158, 194, 210, 211,

- 220, 225, 228, 252, 262, 264, 299, 345, 368, 472
- Парменид (*персонаж одноименного диалога Платона*) 8, 21, 27, 43, 45, 46, 56, 61, 66–68, 73–75, 78, 82, 88, 90, 93, 95, 102, 112, 114, 116, 117, 119, 121, 122, 127, 130–132, 134, 137, 143, 153, 155, 161–163, 166, 168, 169, 172–186, 188, 189, 191, 195, 197–209, 211–216, 218, 219, 223, 225, 230–232, 234–237, 241, 243, 244, 246–254, 261, 263, 264, 269–272, 274, 275, 277–280, 282–286, 289–293, 300–303, 305–326, 328–343, 345, 351–367, 371, 372, 374–383, 387–403, 406, 407, 410, 412, 413, 415–432, 438–445, 450–456, 464–472, 474–480, 483–508, 512–515, 518–530, 533–549
- Парменид (*философ, глава элейской философской школы*) 244
- Пения (*миф.*) 9
- Пиндар 256
- Пифагор 292
- Пифагорейцы 154, 156, 161, 213, 218, 220, 292, 466
- Платон 23, 32, 56, 58, 68, 72, 74, 76–84, 91, 93, 94, 101, 103–105, 121, 132, 137, 141, 161, 162, 181, 183, 189, 196, 202, 204, 209, 210, 212, 215, 225, 229, 248, 259, 281, 292, 300, 305, 313, 317, 322, 327, 330, 337, 344, 351, 356, 357, 366–373, 375, 376, 399, 419, 423, 441, 447, 488, 494–496, 505, 509, 517, 519, 534, 540, 546, 550
- Плотин 433, 434
- Плутарх Афинский 498
- Порос 9
- Порфирий 186
- Прокл 15–17, 19, 20, 23–27, 30, 31, 46, 52, 57–59, 61, 66–68, 78, 79, 81, 84, 86–89, 91, 94–96, 99, 102, 114, 116, 121, 128, 132, 133, 139, 144, 154, 160–163, 165, 166, 177, 180, 183, 184, 187, 190, 192, 196, 197, 199, 202, 208, 209, 211, 215, 219, 221, 224, 227, 230–232, 234, 235, 242, 244, 245, 250, 252, 258, 260, 264, 270, 272, 273, 275–278, 280, 281, 286, 290, 291, 303, 313, 316, 317, 321, 326, 329–331, 333–335, 337, 350, 351, 354, 356, 357, 360, 366, 367, 369–371, 374–376, 378, 379, 381, 384, 385, 393–395, 399, 403, 407, 412, 414–416, 419, 423–427, 431, 433, 434, 440, 441, 444, 446, 455, 476, 480, 483, 489, 490, 492, 493, 495, 497, 501, 502, 509, 513, 523, 525, 527, 531–533, 539, 550, 671
- Рея (*миф.*) 193, 213, 222, 225, 230, 253, 256, 259, 264, 276, 277, 472
- Сабазий (*миф.*) 70
- Сириан 187, 227, 252, 258, 259, 441
- Сократ 112, 156, 158, 162, 164, 166, 292, 367, 466, 507, 540
- Стратон 406
- Тартар (*миф.*) 147, 434
- Телесфор (*миф.*) 194
- Телетархи (*миф.*) 70, 145, 147, 159, 205–207, 209, 211, 246, 249
- Теург (*Юлиан Теург, один из авторов «Халдейских оракулов»*) 349, 350, 405
- Тимей (*персонаж одноименного диалога Платона*) 94, 386, 398, 426–428, 432, 451, 469, 488, 492, 540, 543
- Титаниды (*миф.*) 225
- Титаны (*миф.*) 225
- Уран (*миф.*) 147, 193, 211, 239
- Ураниды (*миф.*) 147
- Фанет (*миф.*) 16, 70, 108, 111, 147, 154, 239
- Филолай 213
- Финикийцы 211, 220, 222, 228, 229
- Фригийцы 259

Халдеи 13, 150, 169, 256, 365, 377  
Хранители (*миф.*) 70, 72, 98, 145–  
147, 193, 206–208, 211, 221,  
246, 249

Циклопы (*миф.*) 210

Элейский гость (*персонаж диалога*  
*Платона «Политик»*) 369, 540

Элейский гость (*персонаж диалога*  
*Платона «Софист»*) 46, 69, 166,  
427, 501, 540

Эоны (*миф.*) 52

Ямвлих 11, 48, 88, 187, 237, 244–  
248, 252, 255, 281, 293, 306,  
316, 318, 344, 372, 377, 423,  
437, 441, 489, 498





## УКАЗАТЕЛЬ ЦИТИРУЕМЫХ ПРОИЗВЕДЕНИЙ

### АНАКСАГОР

Фр. 59A56DK<sup>6</sup>: 17  
Фр. 59A100DK<sup>6</sup>: 17

### АРИСТОТЕЛЬ

#### *Категории*

б, 4b25–31: 126  
б, 6a17: 295

#### *Метафизика*

А.5, 986a22–26: 154  
Г.2, 1003a33–34: 335  
Г.8, 1003a33–34: 191  
Δ.4, 1015a13: 28  
Δ.24, 1023a31–32: 508  
I.4, 1055a6–7: 123  
К.2, 1059b37–39: 73  
Λ.7–9, 1072a19–1075a10: 17  
М.6, 1080a22–26: 123  
N.1, 1088a8–11: 123  
N.2, 1089a31–b24: 121

#### *Никомахова этика*

А.4, 1096b27: 191  
А.4, 1096b27–28: 335  
Θ.2, 1165a33–34: 124

#### *О возникновении животных*

А.20, 729a9–20: 154

#### *О возникновении и уничтожении*

А.7, 323b25–324a5: 123,  
301, 307  
В.6, 333a20–21: 123

#### *О душе*

А.2, 404b1 и далее: 17  
А.5, 411b18–19: 136

#### *О небе*

А.1, 268a10–13: 19  
А.1, 268a11: 57  
А.9, 279a27: 24  
А.9, 279a27–28: 28

#### *О частях животных*

Δ.5, 681a12–15: 28

#### *Топика*

В.9, 113b35–37: 295  
Δ.4, 124a24: 26  
Н.3, 153b31: 26

#### *Физика*

А.9, 192a26: 509  
В.1, 192b1–2: 284  
В.1, 192b21–22: 264  
В.1, 193a28–30: 528  
В.2, 194a13–16: 508  
В.2, 194b9–10: 480  
Г.1, 200b12: 528  
Г.1, 201a11: 168  
Г.4, 203b23–24: 137  
Δ.3, 210a14–24: 257  
Δ.7, 207b16: 135  
Δ.10, 217b30–218a30: 395,  
408  
Δ.10, 218a24: 405  
Δ.11, 219a1–2: 28  
Δ.11, 219b1–2: 26  
Δ.12, 220b32: 28  
Δ.13, 222a12: 405

Е.4, 228b5: 444  
 Z.1, 231b15-16: 406  
 Z.3, 233b33-35: 33  
 ©.5, 256b24-27: 17

### Фрагменты

Фр. 207: 292

## АРХИТ

Фр. 13A47DK<sup>6</sup>: 292  
 Фр. 47A13DK<sup>6</sup>: 466

## ГОМЕР

### Илиада

VIII.19: 145

## ДАМАСКИЙ ДИАДОХ

### Комментарий к «Пармениду»

I, p. 3.21-23: 9  
 I, p. 10.2: 386  
 I, p. 22.7-10: 405  
 I, p. 28.7: 55  
 I, p. 37.21-43.15: 59  
 I, p. 41.20-42.18: 66  
 I, p. 46.4-7: 335  
 I, p. 47.4-5: 198  
 I, p. 49.24: 55  
 I, p. 50.1-2: 55  
 I, p. 50.15-21: 88  
 I, p. 50.18: 114  
 I, p. 59.16-18: 65, 66  
 I, p. 60.4-5: 192  
 I, p. 65.6-14: 69  
 I, p. 65.15-66.3: 191  
 I, p. 68.14-71.12: 294  
 I, p. 69.21-70.26: 71  
 I, p. 77.26-79.27: 294  
 I, p. 83.1-84.2: 41  
 I, p. 85.7-17: 334  
 I, p. 87.1-4: 75  
 I, p. 88.9: 138  
 I, p. 101.14-15: 141  
 I, p. 103.6-104.9: 196  
 I, p. 103.6-104.9: II,  
 p. 82.5-6: 196  
 I, p. 103.19-20: 141  
 II, p. 2.22-7.17: 294  
 II, p. 2.22-7.17: 287

II, p. 4.14-15: 173  
 II, p. 8.22-11.13: 119  
 II, p. 9.24-11.26: 152  
 II, p. 15.22-26: 119  
 II, p. 17.3-17: 119  
 II, p. 18.6-21.4: 287, 294  
 II, p. 18.6-21.14: 165  
 II, p. 22.8-26: 119  
 II, p. 28.20-21: 141  
 II, p. 29.3-5: 120  
 II, p. 31.27: 281  
 II, p. 39.3-5: 120  
 II, p. 41.6-7: 281  
 II, p. 62.21-68.10: 119  
 II, p. 70.13-20: 68  
 II, p. 80.4-6: 470  
 II, p. 82.5-6: 196  
 II, p. 83.14: 282  
 II, p. 83.24-26: 282  
 II, p. 87.19-20: 201  
 II, p. 94.5-95.14: 212  
 II, p. 94.23-95.2: 247  
 II, p. 101.8-11: 210  
 III, p. 6.5-7: 220  
 III, p. 7.13-25: 258  
 III, p. 8.1-8: 227  
 III, p. 8.15-16: 230  
 III, p. 11.18-14.11: 485  
 III, p. 14.11-12: 230  
 III, p. 14.11-13: 340  
 III, p. 14.17-18: 326  
 III, p. 14.23-25: 286  
 III, p. 16.4-5: 241  
 III, p. 17.26-28: 236  
 III, p. 22.19-23.4: 243  
 III, p. 30.9-13: 258  
 III, p. 37.14-38.14: 298  
 III, p. 38.7-10: 261  
 III, p. 38.10-12: 309  
 III, p. 38.15-42.22: 261  
 III, p. 46.2-7: 277  
 III, p. 49.11-52.24: 271  
 III, p. 55.8-11: 275  
 III, p. 55.17-56.1: 275  
 III, p. 56.7-16: 276  
 III, p. 63.14-15: 294  
 III, p. 72.13-19: 485  
 III, p. 74.14-75.18: 326  
 III, p. 75.1-18: 539  
 III, p. 79.21-80.5: 309  
 III, p. 82.10-14: 340

III, p. 87.1–88.18: 339  
 III, p. 93.18–19: 344  
 III, p. 94.1–3: 319  
 III, p. 95.17–97.3: 329  
 III, p. 101.14–18: 323  
 III, p. 106.19–23: 385  
 III, p. 107.9–10: 334  
 III, p. 107.9–20: 332  
 III, p. 109.14–112.5: 334  
 III, p. 113.19–20: 337  
 III, p. 116.4–5: 340  
 III, p. 117.8–12: 284  
 III, p. 124.5–10: 348  
 III, p. 124.15–125.9: 354  
 III, p. 128.21–129.25: 345  
 III, p. 134.22–25: 356  
 III, p. 136.17–20: 361  
 III, p. 148.5–6: 372  
 III, p. 159.1–18: 394  
 III, p. 159.5–18: 396  
 III, p. 160.5–12: 480  
 III, p. 163.11–26: 402  
 III, p. 173.4–14: 382  
 III, p. 173.5–174.2: 396  
 III, p. 177.1–8: 403  
 III, p. 182.10–185.8: 450  
 III, p. 183.3–8: 414  
 III, p. 186.7–10: 420  
 III, p. 188.8–11: 382  
 III, p. 195.4–6: 418  
 III, p. 42.18: 262  
 IV, p. 8.23–12.24: 427  
 IV, p. 15.9–13: 427  
 IV, p. 22.8: 454  
 IV, p. 50.5: 498  
 IV, p. 54.9: 491  
 IV, p. 54.9: 492  
 IV, p. 54.10: 476  
 IV, p. 54.12–13: 485  
 IV, p. 54.14–16: 485  
 IV, p. 55.15–19: 476  
 IV, p. 61.8–13: 425  
 IV, p. 64.9: 498  
 IV, p. 66.1–67.23: 491  
 IV, p. 66.7–67.22: 492  
 IV, p. 68.12–21: 492  
 IV, p. 74.16–17: 498  
 IV, p. 83.12–85.15: 440  
 IV, p. 83.12: 489  
 IV, p. 86.7–10: 524  
 IV, p. 87.1–3: 503

IV, p. 90.12–21: 548  
 IV, p. 91.9–93.8: 548  
 IV, p. 94.1–3: 546  
 IV, p. 96.15–97.2: 501  
 IV, p. 97.15–16: 538  
 IV, p. 106.19–107.5: 543  
 IV, p. 108.4–109.17: 495

#### *О первых началах*

I, p. 53.21: 23  
 I, p. 89.9–20: 23  
 II, p. 45.5: 23  
 II, p. 108.6: 23  
 II, p. 141.8–9: 23  
 II, p. 144.22–26: 263  
 II, p. 165.13: 23  
 III, p. 81.18–19: 397  
 III, p. 109.15–111.5: 23  
 III, p. 122.7–20: 263  
 III, p. 128.12: 263  
 III, p. 133.18–21: 141  
 III, p. 150.18–20: 23

#### **ЕВКЛИД**

##### *Начала*

I, определение 1: 33

#### **ЛОНГИН**

Фр. 39: 292  
 Фр. 40: 539

#### **ОРФИКА**

Фр. 14: 134, 206, 398  
 Фр. 58: 231, 234, 277  
 Фр. 60: 189  
 Фр. 80: 231, 234, 236, 251  
 Фр. 84: 108  
 Фр. 86.4: 16  
 Фр. 98: 71, 141, 154, 193  
 Фр. 99: 71, 116  
 Фр. 100: 158  
 Фр. 107: 154, 239  
 Фр. 108: 111  
 Фр. 113: 211  
 Фр. 114: 220, 225  
 Фр. 122: 147, 434, 435  
 Фр. 129: 235  
 Фр. 132: 472  
 Фр. 133: 252, 264

Фр. 145: 277  
 Фр. 146: 225  
 Фр. 150: 253  
 Фр. 155: 228  
 Фр. 161: 262, 277  
 Фр. 166: 145  
 Фр. 168: 299  
 Фр. 179.1: 210  
 Фр. 186: 253  
 Фр. 189: 277  
 Фр. 192: 345  
 Фр. 201: 368  
 Фр. 218: 70, 194  
 Фр. 313: 218, 220, 223  
 Фр. 355: 132  
 Фр., р. 357 (без номера): 84, 99

## ПАРМЕНИД

Фр. 6.1-2DK<sup>6</sup>: 496  
 Фр. 7.1DK<sup>6</sup>: 496  
 Фр. 8.24DK<sup>6</sup>: 245  
 Фр. 8.33DK<sup>6</sup>: 19

## ПИНДАР

*Олимпийские песни*  
 II, 124-127: 256

## ПИФАГОР

*Золотые стихи*  
 48: 106, 139, 221

## ПЛАТОН

*Горгий*

523a3-5: 356  
 523b4-5: 356

*Государство*

V, 449a7: 503  
 V, 477a2-4: 507  
 VI, 509b9: 142  
 VI, 509b9-10: 384, 419  
 VII, 517b4-c5: 161  
 VII, 521c6-7: 447  
 VII, 521d3-4: 447  
 VII, 525c5-6: 447  
 VII, 525e1-526a7: 112

VII, 540a7-9: 164  
 VIII, 562c3-4: 503  
 IX, 583b2: 49  
 X, 612a3-5: 441  
 X, 617c1-d5: 367  
 X, 617c6-7: 373  
 X, 617c8-d1: 373

*Законы*

IV, 713c4-d3: 229  
 VII, 812c5: 244  
 X, 903b9: 385, 399, 412, 429, 432  
 XI, 936a7: 244  
 XII, 966e2: 433

*Кратил*

396b6-7: 225, 276  
 402b2-4: 259

*Критий*

109c2: 433

*Парменид*

136a4-c5: 452  
 136b5-6: 397  
 137b2: 114  
 137c4: 76, 484, 530  
 137c4-5: 197  
 137c5-d3: 73  
 137d5-138a1: 191  
 137d7-8: 488  
 137d8-e1: 216  
 138a2-b6: 371  
 140b5-6: 366  
 140e1-141e7: 371  
 141e7-142a1: 530  
 141e9-12: 484  
 141e10-12: 530  
 141e12: 491  
 142a3-6: 412  
 142b1-155e3: 425  
 142b3-c7: 23  
 142b5: 82  
 142b5-143a3: 56, 145, 189  
 142b5-c1: 66, 81, 178  
 142b5-c7: 80, 96, 189, 224, 470  
 142b7: 23, 79  
 142b7-8: 77, 81, 82, 181  
 142b7-c7: 131  
 142c7-8: 76-78



- 142c7-b9: 469  
 142c7-d9: 8, 45, 66, 131,  
     189, 224, 470  
 142c8: 82  
 142c8-9: 105  
 142c8-d9: 77  
 142d1-2: 77, 80, 81  
 142d1-5: 77  
 142d2-3: 81  
 142d3: 82  
 142d3-4: 81  
 142d4: 82, 83  
 142d4-5: 27, 67, 73, 77  
 142d4-9: 53  
 142d5: 82  
 142d6-9: 82  
 142d8-9: 77  
 142d8-e2: 79  
 142d9-143a1: 61, 67  
 142d9-143a3: 131, 189, 224,  
     470  
 142d9-e1: 101, 105  
 142d9-e4: 67, 334  
 142e1: 105  
 142e1-2: 101, 105  
 142e3-4: 88  
 142e3-7: 75  
 142e4: 103  
 142e4-5: 101  
 142e5-143a1: 101  
 142e7-143a2: 88  
 143a2: 21, 53, 56, 59, 60, 71,  
     73, 75, 84, 90, 93, 101,  
     102, 122, 141, 180, 470  
 143a4: 77, 78, 175, 180  
 143a4-5: 175, 181, 191  
 143a4-6: 180  
 143a4-144e3: 168, 190  
 143a4-144e7: 56, 93, 166,  
     224, 263, 470, 490  
 143a4-144e8: 8  
 143a4-145b5: 190  
 143a4-b7: 88  
 143a5-8: 316  
 143a6-7: 180  
 143a6-9: 209  
 143b1-4: 183  
 143b1-6: 153  
 143b1-7: 130  
 143b2: 181  
 143b2-3: 180  
 143b3-6: 134, 137, 161  
 143b3-7: 155  
 143b5-6: 114  
 143c1: 106  
 143c1-2: 172, 175  
 143c4: 181  
 143d1-2: 181  
 143d1-5: 183  
 143d2-3: 183  
 143d4-7: 161  
 143d5-7: 56, 183  
 143d6: 172  
 143d7: 119  
 143d8-144a2: 122  
 143d8-e2: 121  
 143d8-e7: 140  
 143e5-7: 183  
 144a2-3: 134  
 144a4: 155, 175, 184  
 144a4-6: 174  
 144a4-e3: 170  
 144a5-6: 203  
 144a5-7: 215  
 144a5-c2: 163  
 144a6: 137  
 144a6-7: 175, 184, 204  
 144a7-9: 184  
 144b1-2: 185  
 144b3-4: 185  
 144b4-5: 174  
 144b4-5; c4: 174  
 144b6-c8: 319  
 144c1-3: 176  
 144c2-e7: 163, 209  
 144c3: 177  
 144c4: 174  
 144c4-5: 176, 185  
 144c4-8: 9  
 144c5: 186  
 144c6-7: 176  
 144c6-8: 8, 116, 199  
 144c6-e3: 200  
 144c7: 188  
 144c7; e1: 188  
 144c8-d1: 178  
 144d2-4: 178  
 144d4: 188  
 144d5-e7: 161  
 144d7-e1: 201  
 144d7-e3: 199  
 144e1: 188

- 144e1-3: 116  
144e1-7: 179  
144e3-4: 200  
144e3-5: 199, 201, 203  
144e3-145a3: 294  
144e3-145a4: 170, 190  
144e3-145b5: 169  
144e4: 201  
144e5: 153  
144e5-7: 153, 201  
144e8-9: 199, 201  
144e8-145a1: 217, 477  
144e8-145a3: 319  
144e8-145a4: 162, 166, 224,  
263, 469, 470, 490  
144e9-145a1: 202, 477  
145a1: 202, 204  
145a2-3: 197, 199, 216  
145a3: 153, 201, 315  
145a3-4: 329  
145a4-5: 200, 214, 217, 251,  
470  
145a4-145b5: 190  
145a4-b5: 166, 170, 210,  
220, 224, 263, 470, 490  
145a5-6: 153, 191, 251, 329  
145a5-7: 46, 66  
145a5-8: 67, 319  
145a5-b1: 214  
145a6-7: 57  
145a6-e5: 317  
145a8-b1: 201  
145b1: 202  
145b3-5: 215  
145b6: 247, 361  
145b6-7: 153, 200, 247, 251,  
254, 284, 393  
145b6-147b8: 56, 190  
145b6-e6: 190, 218, 224,  
226, 252, 319  
145b7-c2: 248  
145b7-c7: 231  
145b7-e5: 320  
145b8: 234  
145c1: 234  
145c2: 248  
145c4: 234  
145c4-5: 233  
145c4-6: 249  
145c7-8: 235  
145c7-d1: 234, 249  
145c8: 236  
145d7-8: 234, 236, 237, 325  
145d8: 237, 250  
145d8-e1: 249  
145d8-e2: 235  
145e1-2: 393  
145e2: 236, 250  
145e2-3: 230, 237  
145e3: 340  
145e3-4: 230, 231, 250  
145e3-5: 490  
145e5: 237, 340, 392, 393  
145e7: 200, 255, 361  
145e7-8: 153, 261, 284  
145e7-146a3: 285  
145e7-146a7: 169, 320  
145e7-146a8: 162, 166, 190,  
195, 224, 226, 251, 252,  
378, 469  
145e7-148a8: 168  
145e8: 285  
145e8-146a1: 279  
145e8-146a3: 271  
145c7-146d6: 219  
146a1: 285  
146a1-2: 279  
146a1-3: 282  
146a2: 270  
146a2-3: 272, 274  
146a2-6: 275  
146a3-4: 274, 283  
146a3-6: 274  
146a4-6: 285  
146a5: 285  
146a5-6: 285  
146a6-7: 261, 275, 278, 316,  
490  
146a9: 153, 469  
146a9-147b8: 132, 169, 190,  
224, 226, 230, 283, 286,  
490  
146a9-b2: 316  
146b1: 290  
146b2: 200, 339, 343, 356,  
361  
146b2-5: 300, 310  
146b3-4: 339  
146b4: 306  
146b4-5: 306  
146b5-146d1: 403  
146b5-c2: 343

- 146b5-c4: 303, 315, 339  
 146b6-e6: 321  
 146c1-2: 340  
 146c4-5: 274, 306  
 146c4-6: 321, 340  
 146c4-d1: 315, 321  
 146d1-5: 315, 326  
 146d3: 337  
 146d3-4: 340  
 146d3-5: 315, 358, 425, 503  
 146d4-5: 326  
 146d5-8: 331, 341  
 146d5-147a4: 328  
 146d8-9: 332  
 146d8-e2: 359  
 146d9: 329  
 146d9-b1: 338  
 146e4: 340  
 146e4-5: 332, 341  
 146e6: 340  
 146e7-146a8: 490  
 147a1-3: 332  
 147a3-4: 328, 336  
 147a3-b6: 328  
 147a3-b8: 303  
 147a4-5: 425  
 147a5-6: 328, 336  
 147a6-b3: 328  
 147a7-8: 425  
 147a8-b1: 336  
 147b1-2: 425  
 147b2-3: 342  
 147b3-5: 332  
 147b5: 425  
 147b5-6: 342  
 147b6-8: 338  
 147c1-2: 361  
 147c1-148d4: 311, 329, 343, 395  
 147c2: 343, 399  
 147c2-3: 358  
 147c2-148a6: 357  
 147c3-6: 357  
 147c3-8: 356  
 147c5-7: 359  
 147c5-8: 358  
 147c6: 361  
 147c6-8: 343, 358  
 147c7: 361  
 147c7-8: 362  
 147d1-e6: 359  
 147d3-4: 362  
 147e2: 362  
 147e6-148a2: 362  
 147e6-148a6: 351  
 148a2-3: 363  
 148a3: 356  
 148a3-4: 311  
 148a5-6: 363, 364  
 148a6-b6: 351, 357  
 148a6-c3: 360  
 148b4-5: 360  
 148c4-6: 351  
 148c6-7: 351  
 148c7-d4: 364  
 148c8: 365  
 148d5: 254  
 148d5-6: 251  
 148d5-149d7: 12, 13, 366, 380, 395  
 148d8: 375  
 148e6: 367  
 148e9: 367, 377  
 149a1: 367  
 149a4-6: 547  
 149d8-150e5: 387  
 149d8-151b7: 381, 406  
 149d8-151e2: 311  
 149d9-150a1: 391  
 149d9-151b7: 396  
 149d9-e4: 380  
 149e8-150a1: 388  
 149e9: 380, 388  
 150a1-b7: 389  
 150b8-c6: 389  
 150d4-8: 388, 389  
 150d4-e4: 390  
 150e1-4: 388, 389, 391  
 150e5-151a2: 317, 389, 391  
 150e6: 317  
 151a1-2: 388  
 151a2-b5: 391  
 151a7-b1: 393  
 151b1-5: 389  
 151b4-5: 388  
 151b5-7: 381  
 151b7-e2: 381, 406  
 151d8-e2: 381  
 151e3-153b7: 311  
 151e3-155d5: 381, 406, 424, 454  
 151e4-152e10: 403

- 151e6: 412  
151e7-8: 413  
152a3-5: 413  
152a3-b2: 413  
152a4-5: 413  
152a4-b2: 400  
152a4-e10: 399  
152a5-b1: 413  
152a7-b1: 394  
152b2-e2: 450  
152b3-4: 407  
152b3-d1: 414  
152b5-c6: 406  
152c3-6: 407  
152c6-d4: 407  
152d2-8: 403, 415  
152d4: 416  
152d7-e7: 416  
152d8-e7: 410  
152e2-3: 400  
152e2-7: 401  
152e6: 416  
152e8-10: 400  
153a1: 399, 417  
153a1-154a8: 400  
153a1-b7: 417  
153b1-2: 418  
153b2-3: 417  
153b4: 410  
153b6-7: 400, 417, 418  
153b8-d3: 418  
153b8-d5: 417  
153d3-4: 400, 417  
153d5-154a2: 418  
153d5-e7: 417  
153d8-e7: 418  
153e5-7: 417  
154a1-2: 400  
154a4-5: 418  
154a5-155b8: 400  
154a6-7: 371  
154b1-c5: 418  
154c5-155c4: 418  
154d4-e3: 419  
154e3-155c8: 419  
155a2-7: 419  
155b4-c4: 400  
155c4-7: 382, 395  
155c8-d3: 420  
155d1-4: 412  
155d4-5: 420  
155d6: 396, 467  
155d8-e1: 412  
155e4: 76  
155e4-5: 431  
155e4-6: 427, 453  
155e5-6: 421, 426  
155e6: 428  
155e6-7: 443  
155e6-8: 426, 438  
155e7-8: 453  
155e7-156b8: 424  
155e8-156a6: 438  
155e10-11: 454  
156a1-b1: 464  
156a1-b8: 427  
156a4-b1: 438, 454  
156a5-7: 439  
156a7-b8: 445  
156b1-4: 424, 426, 438-440, 454  
156b4-5: 438, 454  
156b6: 465  
156b6-7: 438, 454  
156b7-8: 438  
156c1-3: 445  
156d3-4: 455  
156d3-e3: 446  
156d6-7: 444, 452, 455  
156e1: 455  
156e3-5: 455  
156e8-157a3: 456  
157a4-b3: 456  
157a7-8: 456  
157b3: 479, 484  
157b6: 76, 292, 505  
157b6-159b1: 425  
157b8-158b4: 470  
157b8-c2: 326, 469, 491  
157c3-4: 474  
157c3-e5: 472  
157c8-d2: 475  
157d3-5: 475  
157d8-e1: 475  
158a1-3: 476  
158a3-5: 336  
158a3-b4: 472  
158b1-4: 425  
158b5-c7: 472  
158b5-d8: 470  
158c5-7: 476  
158c7-d8: 472

- 158d3-5: 477  
 158d5-6: 477  
 158d7-8: 477  
 158e1-159a5: 470  
 158e1-159a6: 472  
 158e2-3: 477  
 158e5-159a1: 477  
 159a1-2: 477  
 159a2-3: 478  
 159a5-6: 470  
 159a6: 470, 472  
 159a6-7: 478  
 159a6-9: 293  
 159a7: 470, 472  
 159a7-8: 470, 487  
 159b2: 505  
 159b4-5: 491  
 159b5: 76  
 159b6-7: 484, 491  
 159b7-c3: 491  
 159d1: 484  
 159d1-4: 480  
 159d1-7: 487  
 159d3-4: 492  
 159d4: 476  
 159d7-e1: 487  
 159e2-3: 493  
 159e8-160a4: 487  
 160a5: 487  
 160a5-6: 487  
 160a6: 493  
 160a6-b1: 493  
 160b1: 499  
 160b2-3: 483  
 160b3: 484  
 160b6-8: 501  
 160b6-c1: 518  
 160b6-c2: 504  
 160c2: 519  
 160c2-6: 519  
 160c5-7: 507  
 160c7: 512, 513, 519  
 160c7-8: 500  
 160c7-e2: 512, 513  
 160c8-d1: 500, 507, 519  
 160c8-d2: 503  
 160d1-2: 500, 508  
 160d3: 519  
 160d4-6: 519  
 160d5: 520  
 160d6-8: 520  
 160d6-e2: 519  
 160d8-c2: 520  
 160e2-161a5: 513  
 160e3: 521  
 160e7-161a2: 522  
 161a1: 523  
 161a2: 522, 523  
 161a3-4: 500, 522  
 161a4-5: 523  
 161a6-c2: 513  
 161b1-3: 500  
 161b4-c2: 514  
 161b5-8: 501  
 161c3-5: 524, 526  
 161c3-e2: 513, 514, 518  
 161c7-8: 525  
 161d3-8: 525  
 161e3: 527, 538  
 161e3-162a1: 519  
 161e3-162b8: 513, 514  
 161e4: 501  
 162a1-b8: 501  
 162a4-5: 496  
 162b1-2: 496  
 162b9-163a2: 513, 514  
 162b10-c1: 527  
 162b10-c3: 527  
 162c8-d1: 528  
 162d1-2: 528  
 162e1-2: 528  
 162e4-163a3: 528  
 163a2-7: 513, 514  
 163a2-b6: 501  
 163a3-7: 528  
 163a7-b6: 513, 514  
 163b2-5: 528  
 163d3: 541  
 163e1-3: 528  
 164a8-b3: 534  
 164b5-6: 538, 541  
 164b8-c1: 540  
 164b8-c2: 541  
 164c2-d8: 542  
 164c5-6: 538  
 164d1: 542  
 164d1-3: 537, 542  
 164d1-4: 540  
 164d2: 536, 537  
 164d6-8: 542  
 164d7: 537  
 164d8-e1: 541

165a1-5: 541  
 165a3-4: 537  
 165b1: 537  
 165c3-4: 541  
 165c6: 541  
 165c7: 536  
 165c7-8: 508  
 165d1-2: 543  
 165d5: 541  
 165d5-6: 543, 546  
 165d6-7: 541  
 165d7-8: 541  
 165e1: 512  
 165e2-3: 547  
 165e8-166a1: 546  
 165e8-166a4: 548  
 166a4-5: 546, 549  
 166a5-6: 549  
 166b1-2: 549  
 166b2-3: 469  
 166b2-4: 547  
 166b3-4: 546  
 166b4-5: 546  
 166b5: 546  
 166b7-c2: 546, 549  
 166c2-5: 508  
 205a1-2: 191

*Пир*

202d13-203a8: 423  
 203b4-5: 9

*Письма*

II, 312e1-4: 24  
 VII, 340a3-4: 49  
 VII, 342a7-344d2: 89, 90

*Политик*

271c5: 229  
 271d3-7: 229  
 271d3-e1: 369, 372, 376  
 272b2: 229  
 272b2-3: 229  
 272d6-273a1: 369  
 272e3-5: 290, 347  
 272e3-273a1: 369  
 272e5: 158  
 273d6-e1: 440

*Софист*

237b7-8: 497  
 240a4-c3: 427

240b7: 501  
 240b12: 501  
 240e2: 497  
 240a5-c5: 496  
 241d5-7: 496  
 244e2-245a6: 69  
 244e6-7: 19  
 244e2-245a6: 46  
 245a1-3: 19, 68  
 249a1-2: 110  
 254b7-255e1: 166  
 254d4: 255  
 254d4-10: 281  
 255a10: 281  
 256b6-7: 281  
 256d11-e3: 496  
 257b3: 505  
 257b3-4: 330, 337, 495  
 257b3-258c5: 519  
 259a4-6: 281  
 260d3: 495

*Тезет*

152c1: 546  
 180c4: 503  
 205a1-2: 212  
 205a7: 68

*Тимей*

30a2-6: 289  
 30a4-5: 497, 521  
 30b4-5: 392  
 30b4-c1: 386  
 30c7-8: 16  
 30d1-2: 95  
 30d2: 16  
 31a3-4: 95  
 31b1: 94, 212  
 31b3: 94  
 33b6: 342  
 35a1-4: 426, 427  
 37d1: 16, 94  
 37d1-4: 16  
 37d3: 59, 404  
 37d5: 33  
 37d6: 24  
 37d6-7: 413  
 38b6: 403  
 38b6-7: 24  
 38c1-2: 59  
 38c3-4: 405  
 39d10-40a2: 139, 141

39e7-40a2: 42  
 40b8-c2: 398  
 41d4-5: 404  
 41d4-7: 432  
 41d6-7: 451  
 42d5-45a5: 452  
 42e5-6: 238, 323  
 43a3-4: 392  
 43c7-e7: 434  
 44d3-5: 392  
 48e6: 95  
 49a5-6: 487  
 50b7-c2: 509  
 50e4-5: 492  
 51a1-6: 492  
 52a8-b5: 158  
 53a2-6: 462  
 53b2: 469  
 53b5: 488  
 58a4-7: 198  
 83d1-3: 543  
 92a2-b1: 428  
 92c7: 95

**Федон**

62b3: 368  
 65d4-8: 292  
 76c6: 292  
 78c6-79a4: 137  
 82e2: 439  
 83b2-3: 292, 466  
 99b2-4: 338  
 107d6-7: 228, 236, 369

**Федр**

239d1-2: 541  
 245c6-7: 281  
 246e4: 373  
 246e4-6: 14, 357, 373  
 246e4-247a3: 245, 344  
 246e4-247a4: 367  
 246e4-247d5: 68  
 247a2: 357  
 247a2-4: 373  
 247a3: 357  
 247a4: 357  
 247a8: 210  
 247b6-c3: 161  
 247c1: 72, 162, 166  
 247c3: 72, 143, 156, 158,  
 378  
 247c6-7: 156, 158

247c7: 7  
 247c8: 164  
 247d1-5: 164  
 247d5-7: 164, 407  
 248c3: 99, 252, 382  
 250c1-4: 158, 164  
 250c4-5: 72  
 252c3: 252  
 252c3-4: 423  
 253c3-4: 210

**Филеб**

23c9-10: 49, 59  
 25b5: 59  
 27a8-9: 327  
 27b8: 59  
 52c1-53c3: 54  
 63e6: 252  
 66c8-9: 134, 206, 398  
 66d4: 49

**Хармид**

167a4: 49

**ПЛОТИН****Эннеады**

III, 7.11.45-46: 31  
 III.4: 228, 236, 369  
 III.9, 1: 291  
 IV.8, 1.31: 368  
 IV.8, 8.2-3: 434  
 V.1 (заголовок): 351

**ПЛАУТАРХ АФИНСКИЙ**

Фр. 63: 498

**ПРОКЛ****Комментарий к «Пармениду»**

1097.28-29: 197  
 1114.10-13: 89  
 1133.13-1152.14: 371  
 1214.10-11: 17

**Комментарий к «Тимею»**

I, p. 419.16-420.19: 94  
 II, p. 65.21-25: 480  
 III, p. 13.21-22: 23  
 III, p. 15.11-21: 66  
 III, p. 49.27-29: 24

*Первоосновы теологии*

§ 67–69: 57

§ 112: 161

§ 150: 15

*Платоновская теология*

I.3, p. 12.18–13.2: 17

II.12, p. 66.7–17: 197

III.3, p. 12.21–23: 161

III.12, p. 46.18–20: 57

III.18, p. 61.11–62.10: 94

III.24, p. 84.26–85.4: 87

III.25, p. 88.15–27: 57

III.27, p. 96.10: 102

III.27, p. 98.10–99.9: 84

IV.3, p. 16.24–17.1: 94

IV.3, p. 17–19: 94

IV.16, p. 48.15–22: 116

IV.24, p. 71.21–25: 17

IV.28, p. 81.12–14: 139

IV.28, p. 82.4–9: 116, 154

IV.30, p. 89.6–91.26: 116,  
154

IV.30, p. 89.23–25: 161

IV.31, p. 92.6–25: 160

IV.31, p. 92.10–12: 132

IV.31, p. 94.21–26: 121

**ПСЕВДО-ПЛАУТАРХ***Мнения философов*

I,1, 875B–C: 264

**СТРАТОН**

Фр. 82, I: 406

**ТЕОН СМИРНСКИЙ***О математических знаниях,  
необходимых для чтения  
Платона*

Р. 18.3–5: 120

**ФИЛОЛАЙ**Фр. 44A12DK<sup>6</sup>: 218Фр. 44A14DK<sup>6</sup>: 213**ХАЛДЕЙСКИЕ ОРАКУЛЫ**

Р. 27, adn. 2 Kroll: 256

Р. 40 Kroll: 154

Р. 62 n. 2 Kroll: 481

Не идентифицированный  
фр.: 253, 259

Фр. 1.1: 43, 164

Фр. 2.2: 104, 159

Фр. 3: 56

Фр. 3.1: 159

Фр. 4: 56, 58, 169

Фр. 5: 369, 375

Фр. 5.1–2: 227, 228

Фр. 5.1–3: 323

Фр. 5.2: 228

Фр. 5.3: 228

Фр. 5.3–4: 227, 300, 485

Фр. 6.1: 221

Фр. 8.1: 228, 352

Фр. 8.2–3: 300, 323

Фр. 8.3: 404

Фр. 12: 45

Фр. 18: 22, 108, 144

Фр. 19: 23

Фр. 20: 23, 95

Фр. 20bis: 23

Фр. 21: 38, 50, 69, 86

Фр. 22: 100, 141

Фр. 22.1: 104

Фр. 27: 19, 145

Фр. 30: 98, 111, 144, 148,  
149

Фр. 31: 105

Фр. 32.1: 84, 100

Фр. 32.2: 260

Фр. 35: 149, 220, 222, 225

Фр. 35.1: 253

Фр. 37: 298

Фр. 37.1: 235, 262

Фр. 37.1–2: 300

Фр. 37.2: 299

Фр. 40: 345, 348, 350

Фр. 49.3: 12

Фр. 49.4: 45

Фр. 50: 70, 256, 259, 277

Фр. 51: 404, 445

Фр. 54: 252, 263, 404

Фр. 57: 145, 147, 300

Фр. 57.1: 481

Фр. 63: 210, 214

Фр. 70: 264



Фр. 73: 365, 373, 377  
 Фр. 74: 353  
 Фр. 75: 146, 159  
 Фр. 76: 98, 116, 132, 146,  
 153, 170  
 Фр. 76.1: 159  
 Фр. 76.2–3: 159  
 Фр. 77: 154, 171  
 Фр. 77.1: 130  
 Фр. 78: 345  
 Фр. 80: 98, 146  
 Фр. 81: 98, 146  
 Фр. 82: 211  
 Фр. 83: 70  
 Фр. 135: 460  
 Фр. 152: 70, 98, 149, 223,  
 230, 232, 249  
 Фр. 163: 540  
 Фр. 169: 11, 70, 72, 98, 145,  
 149, 222, 223, 246, 256,  
 259, 352, 375  
 Фр. 177: 246  
 Фр. 177.1: 210  
 Фр. 179: 93, 97  
 Фр. 182: 72  
 Фр. 188: 366, 368

Фр. 194: 215, 220  
 Фр. 197: 212  
 Фр. 198: 20, 51  
 Фр. 203: 145  
 Фр. 207: 249  
 Фр. 223.1: 116, 133

# **ЯМВАНХ**

## *Комментарий к «Пармениду»*

Фр. 3: 88  
 Фр. 4: 187  
 Фр. 5: 237  
 Фр. 5b: 246–248, 281, 318  
 Фр. 6: 244  
 Фр. 6a: 252  
 Фр. 7: 255, 377  
 Фр. 9: 306  
 Фр. 10: 293  
 Фр. 11: 316  
 Фр. 12: 423  
 Фр. 13: 437  
 Фр. 14: 489, 498, 503

## *Комментарий к «Тимею»*

Фр. 79: 372





## ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Азональное (τὸ ἀζωνον) 12–14, 17, 149, 150, 366, 368, 374, 376
- Ангелы, ангельский чин (οἱ ἄγγελοι) 7, 84, 99
- Архангелы (οἱ ἀρχάγγελοι) 12, 344
- Атом (τὸ ἄτομον = индивидуум) 13, 89, 349, 498, 537, 539, 542
- атомарное (как противоположность общему) 12, 13, 84, 88–90, 125, 248, 294, 348–350, 468, 499, 501, 513, 515–518, 521, 524, 537, 542
- Бездушное (τὸ ἄψυχον) 28, 252, 266, 268, 269, 537, 540
- Бесконечное (беспредельное) множество (τὸ ἀπειρον πλῆθος), соответствующее третьему чину умопостигаемого 21, 53, 56, 59, 60, 70, 71, 73, 75, 84, 88, 90–97, 102, 106, 108–111, 122, 131, 141, 144, 145, 180, 183, 191, 199, 201, 204, 212, 215, 221, 224, 226, 470, 485
- Бесплодное (τὸ ἄγονον) 223
- Беспредельное (τὸ ἀπειρον) 18, 40, 41, 43, 49, 53, 57, 59, 61, 67, 75, 90, 91, 94, 102, 108, 112, 134–139, 154, 155, 158, 182, 183, 189, 198–201, 203, 204, 208, 457, 470–473, 476, 477, 487, 488, 541, 542
- Бестелесное (τὸ ἀσώματον) 14, 62, 72, 97, 192, 367, 378, 389, 405, 432, 433, 436, 440, 488
- Благо (τὸ ἀγαθόν) 40, 161, 164, 292, 521, 532
- Бог, боги (ὁ θεός, οἱ θεοί) 5, 10, 11, 13, 14, 84, 89, 95, 98, 99, 111, 116, 149–151, 155, 156, 158–160, 167, 170, 196, 207, 210, 213, 214, 225, 229, 230, 239, 246, 252, 256, 277, 298, 299, 350, 368, 370, 374, 375, 378, 381, 382, 385, 386, 397, 398, 405, 423, 424, 428, 436, 437, 459, 460, 480, 499
- азональные боги (οἱ ἀζωνοὶ θεοί) 12–14, 150, 366
  - атомарные боги (οἱ ἄτομοι θεοί) 89, 90
  - блуждающие небесные боги (планеты) 381, 393, 396
  - боги, выступающие в качестве истоков (οἱ πηγαῖοι θεοί) 10–12, 84, 98, 99, 109, 146, 149, 159, 298, 314, 349, 374, 375
  - боги, даровавшие «Халдейские оракулы» 22, 23, 56, 70, 98, 108, 143–147, 149, 153, 154, 157, 159, 171, 210–212, 214, 215, 219, 220, 222, 225, 259, 277, 298, 349, 368, 398, 404, 540
  - боги-архангелы (οἱ ἀρχαγγελικοὶ θεοί) 12
  - в высшем чине умопостигаемого располагается единый бог 51
  - внутрикосмические боги (οἱ ἐγκόσμοι θεοί) 12–14, 89,

- 157, 222, 262, 347, 366, 368, 370, 372, 373, 384, 385, 387, 388, 395, 397, 398
- демиургические боги (οἱ δημιουργικοὶ θεοὶ) 229
- душевные боги (οἱ ψυχικοὶ θεοὶ) 11, 12, 14
- есть единый бог и много богов 21, 45, 51, 84, 97, 146, 150, 380
- зональные боги (οἱ ζωναιοὶ θεοὶ) 12, 150
- космос есть бог 95, 97
- материальные боги (οἱ ὑλαιοὶ θεοὶ) 18, 19, 229
- начальствующие боги (οἱ ἀρχικοὶ θεοὶ) 12, 149, 150, 344, 350, 352, 353, 356, 357, 364, 365, 373, 374, 377, 379
- небесные боги (οἱ οὐράνιοι θεοὶ) 89, 381, 393, 395, 397, 399, 442, 516, 517
- неподвижные небесные боги (неподвижные звезды) 381, 396
- неумолимые боги (οἱ ἀμείλικτοι θεοὶ) 220, 221, 224, 225, 227, 253, 258, 262, 276, 326, 327, 375
- подлунные (поднебесные, гениургические) боги (οἱ ὑπὸ σελήνην, ὑπουράνιοι, γενεσιουργοὶ θεοὶ) 10, 89, 381–383, 394, 397, 399, 411, 424, 428, 429, 442, 443, 516, 517
- подпоясывающий бог (οἱ ὑπὲρζωκώς θεός) 221, 225, 314
- сверхкосмические боги (οἱ ὑπερκόσμιοι θεοὶ) 13, 14, 89, 222, 345, 368, 370, 372–375, 395, 396, 442, 516, 517
- сверхначальные боги (οἱ ὑπεράρχιοι θεοὶ) 12, 344, 366
- свободные (сверхкосмически-внутрикосмические) боги (οἱ ἀπόλυτοι θεοὶ) 11–14, 222, 254, 347, 357, 366–370, 372–377, 379, 395, 396
- телесные боги (οἱ σωματικοὶ θεοὶ) 11
- ум есть бог 23, 116
- умные боги (οἱ νοεροὶ θεοὶ) 5, 10–12, 14, 22, 89, 98, 213, 220–222, 243, 246, 249, 256, 350, 366, 370, 442, 443
- умопостигаемо-умные боги (οἱ νοητοὶ καὶ νοεροὶ θεοὶ) 89, 98, 133, 143, 158, 249, 366, 370, 371, 443
- умопостигаемые боги (οἱ νοητοὶ θεοὶ) 51, 97, 98, 100, 104, 366, 370, 443
- уподобляющие боги (οἱ ἀφομοιωτικοὶ θεοὶ) 222, 330, 343, 345–348, 350–354, 357, 358, 361, 365, 472
- частные боги (οἱ μερικοὶ θεοὶ) 109, 213, 246, 347, 370, 386
- Божественное (τὸ θεῖον) 6, 7, 10, 12, 13, 18, 19, 48, 78, 87, 89, 99, 138, 149–151, 155, 156, 158, 159, 164, 177, 178, 205, 219, 220, 226, 251, 254, 255, 261, 262, 291, 299, 320, 324, 344, 351, 354, 357, 367, 379–382, 386, 394–398, 411, 413, 420, 423, 424, 432, 434–437, 443, 457–462, 464, 467, 468, 480, 499, 516, 517, 527
- Божественность (ἡ θεϊότης) 7–10, 18, 70, 116, 122, 132, 143, 157, 261, 262, 324, 394, 445
- Бытие в возможности (τὸ δυνάμει) 16, 18, 52, 76, 92, 170, 293, 401, 409, 480, 481, 486, 492, 509–512, 533
- Бытие в действительности (τὸ ἐν ἐργείᾳ) 92, 481, 486, 510–512, 546
- Вдруг• (τὸ ἐξαίφνης) 422, 423, 429, 444, 446–452, 455, 462
- Величина (τὸ μέγεθος) 92, 93, 102, 134, 135, 137, 381, 383, 384, 388, 394, 395, 405, 406, 488, 505
- Вечноизменчивое (τὸ ἀιμετάβλητον) 447
- Вечнородное (τὸ ἀειγένητον) 451

- Вечность (ὁ αἰών) 16, 24–42, 44–50, 52, 57, 59, 60, 64, 66, 71, 72, 76, 95, 189, 198, 212, 275, 281, 282, 335, 394, 404, 405, 412, 413, 415, 429, 431, 446–448
- Вневременное (τὸ ἄχρονον) 76, 422, 424, 427–432, 442, 444–450, 452, 462
- Возвращение (ἡ ἐπιστροφή), третья стадия эманации 19, 20, 51, 64, 68, 86, 126, 154, 157, 169, 176, 183, 190, 194, 196, 206, 211, 212, 220, 222, 226–230, 232–237, 240, 242, 245, 248–251, 259, 262–264, 271, 278, 283, 284, 289, 314, 324, 350, 352, 353, 357, 361, 374, 375, 439, 452, 455, 461, 464, 471, 472, 494, 528
- Возникновение и уничтожение (ἡ γένεσις καὶ ἡ ἀπόλυσις) 397, 401, 424, 425, 427, 438, 443–445, 454, 456, 473, 515, 516, 518, 539
- Возраст (ἡ ἡλικία) 311, 371, 383, 384, 394, 395, 397–399, 401, 402, 409–411, 413, 416–418, 420
- Время (ὁ χρόνος) 23–31, 33–38, 40, 47, 48, 76, 90, 134, 138, 290, 329, 332, 335, 359, 368, 371, 381, 394, 395, 397, 398, 401–405, 407–418, 420, 421, 424, 426, 428–432, 438, 442–445, 447, 448, 450, 453–455, 461, 463, 473, 517, 534, 537
- будущее (ὁ μέλλων) 36, 403, 407–409, 411, 416, 417, 420, 432
- время есть мера становления 33
- время есть образ вечности 33, 413
- время является непрерывным и дискретным и потому представляет собой смесь величин и количества 384, 395, 403, 405–407
- настоящее (ὁ ἐνεστὼς) 403, 407–409, 411, 413, 417, 420, 450
- прошлое (ὁ γεγονὼς) 36, 403, 408, 409, 411, 416, 417, 420, 432
- Всё (τὸ πᾶν = чувственно воспринимаемый мир) 11–13, 24, 222, 229, 262, 263, 300, 336, 345–347, 368, 369, 372, 373, 375, 376, 394, 397, 403, 498
- Всекосмическое (τὸ παγκόσμιον, τὸ παγκόσμιον) 254
- Выход за свои пределы (ἡ πρόοδος), эманация вообще, в узком смысле слова — вторая ступень эманации (первая — пребывание, третья — возвращение) 6, 8, 11, 15, 17, 19–22, 24, 42, 43, 49, 50, 53, 55, 56, 61, 68, 77, 78, 85, 86, 89, 91–93, 96, 97, 100, 105–109, 115–117, 119–121, 124–126, 128, 133, 140, 141, 143–145, 147, 148, 150–154, 158, 161, 165, 167–172, 174–176, 178, 183, 185, 190, 193, 194, 205, 209, 211, 212, 218, 220–222, 226, 227, 229, 230, 232–234, 240, 243, 248, 250, 251, 258, 262, 263, 265–269, 271, 273, 280, 282, 283, 287, 294, 296, 313, 314, 319, 338, 350, 385, 389, 399, 410, 419, 439, 442, 446, 452, 453, 455, 471, 480, 482, 483, 485, 486, 512, 534
- Геддомада (ἡ ἑβδομάς) 145, 146, 159, 166, 197, 215, 218, 220–223, 225, 246, 298
- Гексада (ἡ ἑξάς) 218, 222, 223, 399, 438
- Генада (ἡ ἐνάς) 6, 8–10, 14, 22, 23, 53, 65, 87, 98, 115–118, 139–141, 144, 158, 160, 162, 166, 169, 171, 174–178, 185, 186, 223, 232, 386, 401, 431, 473, 485, 486, 505, 506, 509, 510
- Гомеомерное и негомеомерное (τὸ ὁμοιομερὲς καὶ τὸ ἀνομοιομερὲς) 46, 61, 62, 125, 136, 188, 192, 226, 241

- Движение** (ἡ κίνησις) 11, 17, 27–29, 31, 32, 34, 36–41, 43, 44, 50, 52, 64, 65, 71, 72, 132, 133, 148, 156, 157, 162, 164, 166–170, 172, 180, 195, 223, 224, 226, 247, 252, 253, 255–264, 268, 270–288, 291, 293, 304, 312, 320, 321, 323, 332, 333, 338, 341, 344, 350, 354, 355, 373, 378, 380, 381, 390, 396, 401, 402, 404, 406–410, 413–415, 418, 419, 421, 422, 433, 437, 439, 444–447, 449, 451, 452, 455–458, 462, 464, 469, 470, 472, 473, 478, 483, 490, 496, 497, 512–516, 518, 521, 526, 528, 533, 534, 541, 543, 544
- Действительный предмет** (τὸ πρᾶγμα) 18, 21, 25, 41, 64, 74, 121, 122, 136, 139, 156, 204, 220, 221, 338, 382, 388, 390, 391, 488–490, 494–497, 500, 512, 536
- Декада** (ἡ δεκάς) 159, 222, 374
- Декадархи** (οἱ δεκαδάρχαι) 366, 372
- Демиург** (ὁ δημιουργός) 18, 48, 70, 84, 100, 149, 205, 209, 223, 228–230, 238, 252, 255, 261–264, 286, 287, 289–291, 293, 297, 298, 302, 303, 309, 311–314, 318–320, 323–327, 330, 331, 335, 336, 338–340, 342, 343, 345–350, 352, 353, 356, 358–360, 369, 373–375, 377, 379, 386, 392, 394, 399, 404, 405, 411, 425, 466, 469, 472, 485, 488, 516, 540
- небесные боги являются демиургами всего возникающего и гибнущего 516
- Демиургема** (τὸ δημιουργήμα) 314, 324, 337, 404
- Демиургическое сечение** (ἡ τομὴ δημιουργικῇ) 12, 92, 138, 415
- Демиургия** (ἡ δημιουργία) 86, 228, 229, 238, 241, 250, 261–263, 269, 270, 290, 328, 337, 339, 346–350, 368, 404, 415, 472
- Демоны** (οἱ δαίμονες) 84, 89, 99, 128, 228, 229, 299, 368, 369, 375, 382, 392, 423, 424, 460
- назначенный нам демон (ὁ δαίμων ὁ ἡμᾶς εἰληχώς) 228, 236, 369
- Диада** (ἡ δυάς) 24, 42, 45, 46, 59–61, 67, 74, 95–97, 101, 104–106, 108, 112, 121, 134, 139, 140, 152, 182–184, 216, 220, 221, 228, 248, 257, 304, 352
- неопределенная (простая) диада 182
- Дискретное** (τὸ διωρισμένον) 63, 84, 97, 101, 112, 119, 120, 122, 126–128, 131, 140, 141, 151, 152, 158, 164–167, 171, 180, 187, 192, 193, 209, 240, 384, 393, 395, 406, 407, 414
- Другое** (τὰ ἄλλα) 8, 81, 110, 111, 119, 133, 137, 178, 195, 207, 218, 219, 224–231, 233–235, 237–243, 245–259, 261, 263, 273, 276–279, 283, 284, 286–294, 299, 300, 313, 314, 316, 317, 319, 321–338, 340–344, 349, 354, 357–364, 367, 371, 375–379, 384–386, 388, 389, 391–395, 397–401, 403, 409–412, 417–419, 423, 425, 429, 430, 438–441, 465–479, 482–494, 496, 498–501, 503–508, 510, 512–515, 517–527, 536–549, 641, 648
- другое есть материальные объекты и сама материя (пифагорейское и платоническое определение другого) 292, 313, 326, 423, 466, 467
- Дуодецима** (ἡ δωδεκάς) 159, 245, 357, 364, 373
- Душа** (ἡ ψυχὴ) 5, 8–12, 15, 17, 18, 21, 26, 62, 72, 86, 90, 157–159, 161, 162, 164, 169, 178, 210, 257, 260, 265, 266, 307, 378, 382, 384–386, 395, 404, 407, 436, 457, 482, 492, 502, 530
- безучастная душа 22
- божественная (лучшая, всеобщая) душа (ἡ θεῖα ψυχὴ) 381,

- 382, 396, 422, 426, 429, 437, 450, 451, 457–461, 464
- душа бессмертна, поскольку самодвижна 74
  - душа космоса 10, 12, 178
  - душа, выступающая в качестве истока (ἡ πηγαία ψυχή) 264
  - неразумные души (αἱ ἄλογοι ψυχαί) 438, 440
  - частная, человеческая душа 186, 350, 421–423, 425–452, 455–464, 466–468
  - шесть видов частных душ 441, 442
- Душевное (τὸ ψυχικόν) 9–12, 14, 15, 169, 295, 382, 394, 423, 429, 432, 450, 467, 483, 500, 511
- Единое (τὸ ἓν) 6–10, 18, 19, 21–24, 33, 34, 40, 44, 46, 47, 52, 53, 55–59, 61–63, 65–70, 72, 73, 75, 77–85, 87, 88, 91–93, 96, 97, 99, 101–105, 107, 109, 110, 112–122, 127, 128, 130, 131, 133, 134, 136, 138, 140, 144, 145, 148, 152–158, 160–163, 165, 168, 170–182, 184–192, 194–205, 207–209, 212, 214–219, 221, 223, 224, 227, 231, 234, 236, 237, 240, 241, 245, 247, 248, 250–254, 258, 270, 272, 274–276, 278, 279, 281–287, 290–293, 297–299, 302, 303, 306, 307, 309, 310, 313, 315–344, 347, 353, 354, 357–364, 366, 367, 370–372, 374–380, 382, 384–396, 398–403, 407, 409–413, 415–420, 424–427, 429, 432, 433, 444, 453, 462, 465–533, 535–539, 541, 542, 544–550
- демиургическое единое (τὸ δημιουργικόν ἓν), единое, соответствующее демиургическому чину, третьему чину умного 319, 320, 322, 328–331, 335, 337, 343, 354, 360, 376, 403, 425, 469, 483, 485
  - единое и не единое, многое и не многое, душевное единое, единое третьей гипотезы 421–428, 430–432, 437–443, 445, 447, 452–456, 466, 467, 499, 500, 511, 512, 517
  - единое многое (τὸ ἐν πολλὰ) 51, 52, 94, 122, 153
  - единое не-сущее (τὸ ἐν μὴ ὄν), единое шестой гипотезы 489, 494, 496–508, 512–519, 521–529, 534, 535, 537–539, 542, 546, 548
  - единое сущее (τὸ ἐν ὄν), единое второй гипотезы 6, 8, 23, 27, 43–47, 53, 55, 56, 59, 61–64, 67, 69, 70, 77–88, 92–94, 96, 97, 99, 101–111, 131, 136, 139, 140, 145, 152, 177, 179, 180, 183, 189, 192, 195–198, 204, 221, 224, 244, 320, 321, 324, 329, 333, 443, 469, 485, 499, 501, 502, 504, 510–512, 528, 534, 539
  - единое, обладающее свойствами (τὸ πέπονθεν ἐν) 46, 68, 69, 291, 338, 342
  - зримое единое (τὸ φαινόμενον ἓν), то, что кажется единым, но единым не является, тождественно единому не-сущему шестой гипотезы 499, 503, 504, 506–508, 512, 522–525, 534, 538, 542, 545, 546, 549
  - определенное единое (τὸ ἐν τί) 32, 46, 103, 133, 155, 176–179, 185–187, 291, 484, 485, 492, 506, 545
  - подлинное («само», первое, безучастное) единое (единое первой гипотезы, единая и неизреченная причина всего) 6, 18, 27, 44, 46, 69, 134, 136, 144, 158, 160, 174, 178–180, 187, 188, 191, 197, 216, 235, 297, 329, 336, 338, 452, 466, 468, 469, 474, 482, 484, 485, 499, 507, 511, 516, 529, 530, 532, 533, 536, 548

- Единство (ἡ ἑνωσις) 6, 17, 21, 23, 38, 40, 41, 45–48, 50, 51, 53, 55–58, 64, 68–71, 75, 78, 79, 81, 82, 90, 93, 96, 98, 99, 107, 108, 111, 117, 129–133, 140, 144, 145, 150, 152, 164, 165, 167, 168, 170, 171, 180, 187, 190, 192, 193, 198, 206, 221, 232, 236, 239, 240, 259, 276, 282, 288, 289, 295, 296, 302, 307, 310, 319, 320, 347, 351, 358, 365, 379, 387, 392, 410, 416, 437, 443, 451, 456, 476, 481, 492, 496, 510, 543
- умопостигаемое единство (ἡ νοητὴ ἑνωσις) 7, 44, 47, 59, 63, 69, 72, 81, 106, 132, 133, 263, 296
- Живое существо (τὸ ζῶον) 8, 10, 16, 17, 19, 25, 26, 29, 32, 35, 42, 47, 73, 94, 95, 123–125, 136, 137, 139, 141, 150, 169, 177, 212, 260, 266, 269, 280, 291, 294, 382, 404, 435, 460, 489, 537
- Живое-в-себе (τὸ αὐτοζῶον), парадигма, умопостигаемое живое существо 16, 24, 32, 61, 94, 95, 141, 212, 260, 266, 394, 404, 405
- Жизнь (ἡ ζωὴ) 6–8, 14, 17, 19, 21, 22, 25, 28, 29, 32–39, 41, 42, 46, 49, 50, 52, 57, 64, 65, 71, 72, 94, 118, 162, 164, 166–170, 189, 198, 229, 236, 243, 252, 258–270, 370, 375, 376, 382, 384, 412, 428, 430–432, 442, 446, 448, 460, 468, 472, 481, 533
- животворение (ἡ ζωογονία) 349, 404, 405
- животворящая богиня (ἡ ζωογόνος θεός), Великая богиня (Рей-Геката) 224, 252, 258, 260–264, 269, 270, 280, 404, 445, 472
- просто жизнь (умопостигаемо-умная жизнь) 17, 169, 260–263, 265, 266, 271
- умная жизнь (ἡ νοερά ζωὴ) 6, 17, 170, 260–262, 265, 266, 269, 405
- умопостигаемая жизнь (ἡ νοητὴ ζωὴ) 16, 20, 25–29, 32–42, 44, 45, 49–51, 60, 252, 259–261
- Земля (ἡ γῆ) 48, 124, 299, 373, 377, 428, 459
- Зодиократор (ὁ ζωδιοκράτωρ) 12, 13, 366, 372
- Зональное (τὸ ζωναῖον) 12–14, 149, 150, 368, 405
- Инаковость (ἡ ἑτερότης) 38, 41, 43, 82, 123, 131, 292, 299, 337, 351, 496, 505–507, 513, 519–522, 524, 540, 543
- вторая инаковость, логически противостоящая тождественности, соответствующая третьему чину умного, один из родов сущего 37, 39, 64, 130–132, 162, 166, 167, 169, 195, 224–226, 230, 240, 255, 258, 275, 278, 282, 286–335, 338–346, 350–353, 355–360, 362–365, 367, 371, 377, 380, 385, 425, 426, 441, 470, 472, 473, 477, 478, 490, 491, 515, 516, 541–544
- первая инаковость, соответствующая первому чину умопостигаемо-умного 63, 79, 112–122, 127–134, 136, 140, 143, 144, 158, 160–165, 170–176, 179–181, 188, 193, 206, 208, 209, 219, 239, 240, 280, 287, 294–297, 302, 303, 310
- скрытая инаковость, соответствующая умопостигаемому, нетождественность 58, 59, 63, 79, 99, 104, 115, 130, 140
- Иноевещное (τὸ ἑτεροκίνητον) 447, 458
- Интуиция (ἡ ἐπιβολή) 89, 90, 139, 211, 236, 240, 241, 245, 259
- Ипостась (ἡ ὑπόστασις) 7, 15, 21, 43, 48–50, 55, 113, 114, 118, 122,

- 165, 169, 176, 186, 190, 194, 221, 226, 238, 240, 241, 243, 266, 269, 277, 278, 299, 313, 323, 350, 351, 359, 372, 413, 414, 428, 430, 473, 480, 481, 491, 497, 500, 510, 511, 528, 533, 536, 539, 540
- Исток (ἡ πηγὴ) 7, 9–12, 14, 16, 70, 98, 99, 106, 109–111, 120, 139, 146, 148–151, 159, 198, 221, 223, 224, 255, 264, 271, 298–300, 312, 314, 349, 353, 374, 375, 379, 394, 404, 405, 416
- исток души (животворящий исток) 404, 445, 455
  - исток истоков (ἡ πηγὴ τῶν πηγῶν) 98, 111, 144, 148, 149
- Количество (τὸ πόσον) 86, 90, 102, 108, 140, 175, 184, 199, 265, 268, 381, 383, 384, 394, 476, 488
- Космократор (ὁ κοσμοκράτωρ) 12, 13, 349, 372
- Космос (ὁ κόσμος) 10–14, 16, 24, 37, 48, 51, 70, 95, 97, 100, 110, 111, 122, 144, 147–150, 172, 178, 198, 222, 226–230, 243, 254, 261, 263, 264, 268–270, 277, 290, 294, 297, 300, 313, 323, 335, 338, 342, 345–347, 357, 367–369, 372, 373, 375–377, 379, 387, 394, 398, 403, 404, 493, 532, 540
- всеобщий космос и частные космосы 61
  - материальный космос (ὁ ὑλαῖος κόσμος); последний из материальных космосов есть подлунный 98, 100, 147
  - огненный космос (ὁ ἐμπύριος κόσμος) 98, 147, 300, 485
  - подлунный космос (ὁ ὑπὸ σελήνην κόσμος); наш зримый мир, Всѣ 398, 399, 467, 473, 498
  - умный космос (ὁ νοερός κόσμος) 70, 100, 118, 225, 246, 347
  - умпостигаемый космос (ὁ νοητός κόσμος) 21, 39, 41, 51, 100, 118, 144, 147, 195, 221, 225, 227, 269
  - эфирный космос (ὁ αἰθέριος κόσμος) 147
- Лишенность (ἡ στέρησις) 18, 75, 76, 265, 374, 385, 399, 401, 402, 409, 416, 464, 497, 531–534
- Лучшие роды (τὰ κρείττονα γένη) — ангелы (и архангелы), демоны, герои и чистые души 7, 21, 84, 89, 99, 381, 382, 395, 423, 437, 448
- Маги (οἱ μάγοι) 345, 348–350
- Материя (ἡ ὕλη) 13, 18, 19, 39, 48, 75, 76, 90, 98, 119, 146, 220, 221, 228–230, 261–263, 265, 269, 270, 274, 283, 284, 288–290, 292, 293, 305, 313, 314, 323, 326, 335, 337–339, 345–347, 349, 352, 353, 358, 369, 384, 400, 413, 414, 436, 460, 466, 467, 469, 472, 476–488, 491–493, 497, 499, 508–513, 528, 530–533, 537
- божественная материя (ἡ θεῖα ὕλη) 480
  - небесная материя (ἡ οὐράνια ὕλη) 48, 481, 482
- Мера (τὸ μέτρον) 24–26, 28–30, 33, 34, 37, 46, 48, 71, 76, 125, 152, 153, 335, 352, 381, 383, 385, 391, 404, 406, 408, 412, 414–417, 440, 450
- Мнение (ἡ δόξα) 396, 412, 464, 467, 513, 520, 546–549
- Многое (τὰ πολλά) 13, 21, 40, 44, 47, 51, 52, 72–74, 91, 109, 110, 122, 133, 134, 137, 138, 141, 144, 151, 153, 154, 158, 159, 170, 177, 180, 184, 189, 194, 197–201, 207, 209, 221, 224, 240, 248, 291, 297, 302, 303, 310, 336, 340, 341, 371, 379, 386, 421, 424–430, 433, 438–440, 443–445, 447, 453, 454, 456, 462, 470–473, 475, 476,



- 483, 487, 502, 509, 522, 541, 542, 546, 547, 549
- Множество** (τὸ πλῆθος) 6, 11–13, 19–22, 40, 43, 47, 51, 52, 56, 70, 71, 74, 75, 85, 89–95, 97–99, 102, 109–112, 116, 119, 122–129, 135, 137–141, 144, 146–152, 164, 171, 176–178, 180, 182–185, 187, 190, 191, 194, 221, 225, 230, 245, 249, 254, 282, 288, 291, 311, 312, 334, 336, 341, 346, 367, 369, 376, 381, 384, 386, 391, 399, 406, 410, 435, 440, 441, 451, 476, 486, 505, 506, 509, 523, 532, 542
- Монада** (ἡ μονάς) 13, 21, 23, 42, 45, 52, 58, 65, 67, 109, 112, 113, 115–121, 123–129, 133–135, 139–142, 144, 145, 147, 148, 151, 152, 154, 155, 157–161, 163, 165, 172–175, 179, 183, 185, 209, 220–225, 244, 248, 303, 304, 310, 352
- свободная монада, обособленно возглавляющая космос 14
  - умопостигаемая монада (ἡ νοητὴ μονάς) 20, 21, 42, 46, 51, 56–58, 60, 64, 85, 94–96, 104–106, 108, 112, 117, 141, 144, 166
  - число есть прогрессия, берущая начало с монады 120, 150
- Наличное бытие** (ἡ ὑπαρξις) 16, 17, 20, 31, 35, 38, 45, 47–49, 91, 94, 160, 162, 165–167, 169, 170, 185, 205, 209, 217, 221, 226, 239, 272, 273, 276, 277, 319, 333, 355, 356, 360, 365, 386, 462, 467, 482, 510
- Настоящий момент** (τὸ νῦν) 33, 76, 134, 395, 405–410, 412, 414–416, 422, 446, 450, 468, 473, 517, 537
- Не-единое** (τὸ μὴ ἓν), одно из определений другого 177, 315, 317, 318, 321, 322, 326, 328–330, 332, 336, 337, 340–342, 358, 425–430, 445, 452, 453, 466, 467, 476, 483, 492, 496, 501–505, 507, 508, 518, 519, 522, 524–526, 530, 532, 549
- Неизбывное** (τὸ ἀίδιον) 26–28, 37, 75, 408, 499
- Неподвижное** (τὸ ἀκίνητον) 34, 37, 256, 264, 273, 284, 285, 381, 396, 445, 447, 451, 461, 526, 528
- Неподобие** (τὸ ἀνόμοιον) 51, 61, 62, 126, 127, 139, 311, 330, 343–346, 350–356, 360, 364–366, 370, 371, 377, 380, 395, 438, 440, 442, 444, 454, 456, 457, 470, 472, 473, 477, 478, 493, 500, 513–515, 517, 524–526, 541, 546, 547
- Непрерывное** (τὸ συνεχές) 29, 63, 84, 97, 101, 112, 125–129, 140, 141, 151, 190, 192–194, 217, 384, 393, 395, 403, 406, 407, 412, 415, 416
- Непротяженное** (τὸ ἀδιάστατον) 405
- Неравенство** (ἡ ἀνισότης) 311, 380, 381, 383, 384, 387–390, 424, 438, 440, 442, 457, 514–518, 524–526, 541
- Нерожденно** (ἀγενήτως) 441
- Нерожденное** (τὸ ἀγενές, τὸ ἀγένη-τον) 328, 415, 420, 422, 427, 429, 431, 432, 434, 439, 449, 451, 456, 460, 487
- Никоим-образом-не-сущее** (τὸ μη-δαμῶς ὄν) 265, 482, 486, 495, 497, 501, 502, 504, 514, 519, 522, 523, 525, 526, 528–532, 534, 535, 545
- Нисхождение** (ἡ ὑφεσις), один из видов эманации, а также процесс воплощения души в чувственно воспринимаемом мире 6, 11, 17, 22, 40, 104, 115, 144, 145, 147, 149–151, 165, 186, 422–424, 427, 428, 432, 434, 437–441, 443–445, 449, 451, 459, 482, 499, 509, 516, 540
- Объединенное** (τὸ ἡνωμένον) 6, 7, 11, 14, 17, 19, 21, 23, 39, 40,

- 53, 68, 69, 77–79, 81, 88, 92, 93, 97, 98, 107, 109–112, 122, 128–130, 132, 140–142, 144, 145, 148–152, 154, 155, 158, 165, 172, 178, 182, 189, 190, 193, 211, 220, 226, 227, 232, 233, 241, 248, 258, 276, 287, 289, 295, 296, 302, 308, 310, 312, 320, 338, 341, 344, 346, 347, 349, 350, 361, 376, 381–385, 390, 410, 433, 435, 437, 439, 447, 460
- Огонь (τὸ πῦρ) 98, 145–147, 149, 222, 227, 228, 300, 373, 375, 377, 468, 485, 521
- Околосмическое (τὸ περικόσμιον, τὸ περικόσμιον) 72, 254, 262
- Оракул (ὁ χρησμός), имеются в виду «Халдейские оракулы» 12, 14, 22, 23, 32, 45, 51, 84, 93, 95, 97, 98, 100, 104, 111, 130, 132, 144–146, 149, 150, 154, 158, 159, 210, 214, 219, 228, 232, 249, 252, 264, 300, 345, 348, 350, 352, 369, 373, 485, 540
- Отец (ὁ πατήρ) 22, 23, 27, 57–59, 67, 69, 70, 72, 94–96, 100, 104, 116–118, 130, 141, 154, 160, 169, 193, 223–225, 227–230, 232, 234, 235, 253, 259, 261, 277, 300, 308, 324, 325, 345–350, 356, 373, 374, 510
- Ощущение, чувственное восприятие (ἡ αἴσθησις) 95, 124, 169, 260, 300, 323, 324, 346, 348, 396, 398, 404, 412, 459, 464, 516, 520, 521, 546
- Парадигма (τὸ παράδειγμα), живое-в-себе, третий чин умопостигаемого 16, 18, 24, 33, 86, 95, 97, 100, 102, 147, 156, 163, 228, 238, 268, 269, 272, 330, 335, 343, 346, 348, 354, 388, 392, 404, 405, 429, 430, 467
- Пентада (ἡ πεντάς) 142, 218, 221, 222
- Плерома (τὸ πλήρωμα) 9, 10, 12, 26, 96, 111, 119, 172, 237, 254, 318, 338, 348, 387, 423, 473, 498, 499, 517
- Подобие (τὸ ὅμοιον) 51, 61, 62, 65, 85, 86, 89, 140, 173, 264, 271, 292, 311, 329–331, 335, 342–348, 350–356, 358–361, 363–366, 370, 371, 376, 379, 380, 383, 395, 404, 432, 438, 440, 442, 444, 454, 456, 470–473, 477, 478, 493, 500, 512–515, 517, 518, 524–526, 538, 540, 541, 547
- Покой (ἡ στάσις) 31, 32, 36, 37, 40, 41, 43, 49, 50, 52, 64, 65, 72, 110, 132, 133, 162, 165–170, 172, 195, 223, 224, 226, 252, 253, 255–264, 270–287, 291, 293, 304, 320, 321, 323, 332, 333, 341, 344, 353, 355, 378, 380, 407–411, 414, 415, 422, 444–447, 449, 451, 452, 455–457, 469, 470, 472, 473, 478, 483, 490, 496, 513–518, 526, 528, 541, 543, 544
- Полусоотнесенность (τὸ ἡμίσχετον) 12, 370
- Последовательность вещей, божественная последовательность (ἡ σεῖρά) 10, 11, 13, 89, 143, 145, 147–151, 367, 379, 398, 530
- Поток (ὁ ὀχετός) 5, 9, 10, 149, 150, 159, 264
- Пребывание (ἡ μονή), первая стадия эманации 15, 19, 20, 24, 42–44, 47, 49, 53, 55, 68, 71, 112, 119, 126, 141, 144, 147, 169, 189, 211, 226, 227, 229, 262, 283, 284
- Предел (τὸ πέρας) 18, 40, 41, 43, 49, 57, 59, 67, 75, 90–94, 99, 108, 112, 134–136, 138, 139, 154, 155, 182, 183, 189, 198–209, 213, 214, 217, 241, 242, 275, 277, 279, 282, 309, 386, 408, 415–417, 450, 455, 470–473, 476, 477, 487, 488, 541, 542
- Природа (ἡ φύσις) 6, 7, 14, 17, 21, 28, 29, 36, 37, 39, 42, 43, 49, 51, 52, 71, 73, 74, 83, 87, 89,

- 91-94, 102, 106-109, 111, 115, 116, 118, 123, 125, 126, 128, 129, 132, 133, 135-140, 142, 143, 155, 156, 169, 179, 182, 186, 191, 200, 206, 220, 221, 223, 229, 232-234, 240, 243, 252, 254, 255, 259-261, 263-267, 269, 271, 273, 279, 281, 282, 284, 290, 293, 304, 305, 307, 310-313, 319, 322, 336, 340, 348, 351, 353, 355, 358, 361, 368-370, 377, 378, 384, 386, 388, 390, 391, 395, 397, 404, 411, 416, 418, 419, 421-425, 427-431, 436-438, 440, 441, 445, 448, 455, 462, 465, 467, 468, 471, 472, 474, 476-480, 482-484, 486-492, 495-497, 499, 501, 510, 512-514, 521, 524, 528, 536, 538, 542, 544, 546
- Причина (ἡ αἰτία, τὸ αἷτιον) 15-18, 20, 26, 37-40, 44, 45, 47, 48, 50, 53, 64, 68, 69, 74, 90, 91, 107, 109, 112, 117, 120, 128, 132, 140, 143, 156, 158, 167, 171, 172, 193, 197, 212, 215-217, 219, 221, 229, 230, 235-239, 241, 244, 246, 249, 253, 254, 257, 260, 266, 270, 272, 273, 277, 279, 294, 296, 301, 307, 310, 322-325, 327, 328, 331, 335, 338, 344, 353, 356, 373, 386, 397, 399, 400, 405, 421, 435, 436, 450, 468, 470, 471, 482, 483, 487-489, 491, 492, 498, 509, 510, 516, 529-531, 533, 535, 544
- Промысел (ἡ πρόνοια) 12, 13, 74, 228, 236-238, 240, 241, 245, 250, 259, 290, 313, 323, 324, 368, 369, 385, 392, 410, 413
- Равенство (ἡ ἰσότης) 62, 110, 200, 201, 303, 308, 311, 371, 379-381, 383-397, 399, 401, 402, 409-411, 416-420, 424, 438-440, 442, 457, 487, 513-518, 524-527, 541, 542
- Раздельность (ὁ μερισμός) 7, 18, 21, 39, 40, 45, 53, 59, 62, 63, 76, 78, 98, 99, 105, 107, 108, 119, 120, 130-133, 145, 148, 151-153, 161, 165, 167, 169-171, 180, 188, 190-194, 215, 221, 222, 226, 230, 232-237, 240, 241, 245, 248-250, 254, 258, 263, 276, 278, 283, 284, 288, 289, 294-297, 300, 302, 307, 310, 319, 320, 348, 349, 361, 365, 374, 385, 387, 399, 400, 410, 412, 418, 429, 432, 439, 441, 443, 466, 471, 473, 474
- Роды сущего (τὰ γένη τοῦ ὄντος) 35, 37, 40, 129, 132, 133, 136, 162, 166-168, 171, 251, 252, 254, 255, 283, 287, 297-299, 412
- Рожденное (τὸ γενητόν), рождение 29, 32, 38, 40, 44, 45, 63, 76, 80, 84, 85, 88, 96, 99, 104, 111, 128, 138, 152, 169, 183, 190, 207, 219, 223, 256, 261, 264, 276, 328, 348, 359, 368, 399, 401, 402, 411-413, 415, 417, 418, 420, 431, 432, 434, 438, 440, 443, 449, 451, 460, 462, 463, 473, 486, 487, 514, 531, 541, 667
- Самогипостазирующееся (τὸ αὐθ-υπόστατον) 213, 219, 223, 231, 242-244, 271, 282, 307, 328, 376, 391, 427, 428, 467
- Самодвижное (τὸ αὐτοκίνητον) 74, 260, 271, 433-437, 447, 451, 458, 463
- Самоизменчивое (τὸ αὐτομετάβλητον) 447
- Самородное (τὸ αὐτογένητον) 451
- Сверхкосмическое (τὸ ὑπέρκοσμον, τὸ ὑπερκόσμιον) 13, 14, 89, 108, 144, 159, 222, 254, 295, 345, 351, 366, 368-370, 372-375, 395, 396, 428, 442, 516, 517
- Сверхотрицание (ἡ ὑπεραπόφασις) 371, 424, 486

- Свет (τὸ φῶς), в т. ч. в переносном смысле — свет истины, божественный свет, свет ума и т. п. 6, 164, 218, 252, 262, 290, 378, 435–437, 459, 460, 462
- Своеобразие, специфика (ἡ ἰδιότης, τὸ ἰδίωμα) 10, 12, 13, 18, 42, 48, 56, 58, 64, 65, 68, 74, 86, 91, 95–97, 99, 102, 109, 112, 114–118, 120, 122, 123, 125, 131, 135, 136, 141, 142, 148, 150–152, 156, 157, 160, 162, 165, 166, 169, 172, 173, 176, 177, 179, 181, 188–190, 192, 195–198, 202, 203, 205, 206, 208–210, 213, 218, 220, 221, 223, 225, 229, 232, 236, 237, 239, 241–245, 248, 249, 251–255, 258, 262, 266–269, 271, 276, 278, 280, 282, 288, 290–292, 294, 296, 297, 305, 307, 310, 312, 327, 345–348, 350, 354–356, 358, 359, 361, 363, 366, 368–370, 373, 375–377, 379, 381, 382, 387, 390, 392, 394–397, 399, 400, 404, 405, 410–415, 417–419, 421, 423, 424, 427, 430–432, 437, 438, 442, 445, 448–453, 455, 465, 470, 473–476, 485, 488, 491–493, 497, 506, 508, 511, 512, 514, 516, 519–522
- Свойство (τὸ πάθος), устойчивое свойство (ἡ ἕξις) 8, 34, 35, 37, 46, 49, 51, 63, 64, 68, 69, 88–91, 95, 102, 109, 111, 113, 115–118, 121, 131, 151, 155, 176, 186, 200, 207, 217, 242–244, 246, 266–270, 272–276, 279, 284, 291, 297, 299, 309, 311, 316, 317, 319, 324, 330, 338, 339, 342–344, 346, 350, 355, 356, 358–365, 368, 384, 386, 388, 393, 397–400, 402, 407, 413, 420, 426–432, 437, 440–443, 455, 461, 470, 472, 477, 478, 484, 487, 491, 493, 501, 514–516, 525, 526, 538, 545, 547, 548
- Сила (ἡ δύναμις) 6, 18, 27, 28, 57–59, 61, 66, 67, 69, 79, 84, 86, 94–96, 100, 104, 113, 115–118, 121, 130, 132, 133, 140, 142, 154, 160, 168, 169, 207, 226–228, 230, 262, 264, 280, 287, 294, 296, 297, 345, 347, 374, 375, 384, 431, 440, 457, 459, 464, 485, 510
- Силлогизм (ὁ συλλογισμός), гипотетический силлогизм (τὸ συνημμένον) 315, 321, 326, 328, 357, 389–391, 412, 417
- Символ (τὸ σύμβολον, τὸ σύνθημα), символическое толкование 72, 132, 143, 155–158, 166, 211, 213, 214, 224, 226, 251, 254, 258, 259, 286, 288, 299, 300, 396–398, 405, 627
- Смешанное (τὸ μικτόν); смешанное, состоящее из предела и беспредельного есть сущность 57, 59, 205, 213, 391, 428, 447, 449, 451, 460, 462, 464, 466, 468, 499
- Совершенное (τὸ τέλειον) 19, 20, 68, 126, 169, 170, 191, 194, 195, 201, 204–206, 209–212, 217, 220, 222, 232, 237, 239, 246, 247, 263, 296, 297, 305, 313, 324, 346, 348, 379, 410, 413, 417–419, 437, 460, 464, 476, 499, 510
- Сопряжение родов (ἡ σύζευξις) 5–7, 9, 13, 26, 28, 30, 36, 44, 53, 58, 61, 67, 70, 76, 103, 108, 110, 125, 127, 134, 157, 178, 185, 194, 261, 382, 482, 483, 492, 512, 530, 540
- Становление (ἡ γένεσις) 5, 7, 9, 10, 23, 25, 26, 28, 30, 31, 33–35, 37, 38, 75, 91, 102, 260, 262, 267, 323, 335, 341, 355, 394, 398–403, 405, 407–420, 422–424, 426, 429–435, 437–451, 455, 456, 460, 462, 466, 471, 472, 474–476, 478, 489, 496, 497, 514, 521, 533
- Стихии (τὰ στοιχεῖα), компоненты определения объекта 40, 49,

- 50, 53, 65, 110, 114, 119, 121, 124, 133, 136, 137, 147, 168, 169, 172, 270–272, 417, 448, 451, 468, 473, 498, 499, 501, 537, 539
- материальные (зримые, подлунные) стихии (огонь, земля, вода, воздух) 10, 26, 473, 489, 498, 517
- Сущность (ἡ οὐσία) 5–10, 14, 15, 17, 19, 21, 22, 25–28, 30–32, 34, 37–39, 44, 45, 49, 50, 62, 65, 71, 72, 87, 90, 92, 98–100, 103, 106–108, 110, 115–119, 124, 125, 127, 138, 156, 158, 160, 162, 164, 166–181, 184–190, 194–196, 199, 201, 204, 206, 211, 213, 217, 218, 223, 224, 226, 232, 234, 243–246, 250, 258–260, 268, 271–274, 276, 280, 284, 288, 290, 292, 301, 305, 308, 309, 312, 320, 322, 323, 330, 331, 342, 346–350, 352, 359, 370, 375, 382–384, 388, 390–392, 394, 396–398, 400–402, 409, 410, 412–415, 421–424, 426, 429–451, 453–462, 464, 467, 468, 473, 480–483, 486, 491, 492, 496, 499, 501, 510, 511, 516, 517, 521, 522, 527, 540
- Телесное (τὸ σωματικόν) 9–11, 219, 242, 264, 266, 267, 345, 348, 367, 376, 378, 382, 384, 385, 388, 389, 396, 415, 422, 423, 432, 433, 440, 442, 446, 450, 468, 473, 497
- Тело (τὸ σῶμα) 5, 6, 8–13, 18, 21, 25, 70, 90, 92–94, 105, 126, 135, 157, 178, 186, 203, 257, 266, 267, 386, 389, 392, 406, 415, 429, 432, 433, 439–442, 457, 460, 464, 468, 472, 481, 492, 497, 543
- бескачественное тело (τὸ ἀποιον σῶμα) 27–29, 35
- божественное тело (τὸ θεῖον σῶμα) 382, 386, 396, 464, 480
- сияющее тело (τὸ αὐγοειδὲς σῶμα) души 433, 435, 459
- тело есть колесница (τὸ ὄχημα) души 9
- тело космоса 14, 138, 150, 458, 459
- Теологи (οἱ θεολόγοι), теологии, теологические толкования 11, 19, 52, 108, 116, 196, 207, 213, 214, 228, 246, 259, 274, 287, 298, 299, 323, 344, 357, 368, 379, 398, 428, 540
- Тетрада (ἡ τετράς) 16, 106, 139, 141, 142, 152, 218, 221, 222, 244, 257, 374, 389, 399, 400, 516
- Тетрактида (ἡ τετρακτὺς) 106, 314, 352, 374, 399
- Тожественность (ἡ ταυτότης) 29, 37–39, 64, 72, 112, 129–133, 152, 162, 166, 167, 169–172, 195, 224, 226, 230, 240, 255, 258, 275, 278, 282, 283, 286–293, 295–325, 327–335, 337–339, 341–346, 348, 350–362, 364, 365, 367, 371, 373, 377, 379, 380, 420, 425, 426, 434, 440, 441, 470, 472, 473, 477, 478, 490, 513, 515, 516, 521, 525, 526, 541, 542, 544, 546
- Точка (τὸ σημεῖον) 33, 93, 133, 134
- Триада (ἡ τριάς) 19, 23, 26, 27, 34, 42, 46, 56–60, 64, 67, 69, 74, 83, 84, 94–96, 100, 104–106, 112–117, 119–121, 134, 139–141, 144–147, 156, 159, 161, 163, 166, 173–175, 183, 184, 193, 205, 206, 208, 209, 216, 218, 220–223, 227, 373, 390, 471–473, 487, 488, 622
- Ум (ὁ νοῦς) 5–12, 17, 19, 21–24, 28, 32, 48, 61, 62, 64, 86, 87, 89, 94, 95, 100, 110, 118, 132, 146, 157, 158, 160, 164, 166–169, 172, 186, 187, 190, 195, 213, 218–220, 222, 223, 225–229, 231–243, 245, 246, 248–251, 254, 258, 259, 261, 262, 265–270, 272, 276, 278, 284, 297, 300, 307, 312, 313, 323,

- 324, 350, 369, 375, 382, 384–386, 392, 393, 412, 434, 443, 459, 460, 462, 478, 485, 490, 492
- безучастный (всеобщий, обособленный) ум 5, 6, 9, 22, 187
  - демиургический (третий) ум (ὁ δῆμιουργικός νοῦς), соответствующий третьему чину умного 258, 274, 283, 284, 286, 288–290, 293, 296, 312, 318, 322–325, 327, 354, 443
  - демонический ум (ὁ δαιμόνιος νοῦς) 177
  - животворящий (второй) ум (ὁ ζωοῦνός νοῦς), соответствующий второму чину умного 252, 258, 271, 272, 274, 276, 284, 288
  - отеческий ум (ὁ πατρικός νοῦς) 20, 22, 23, 27, 57–59, 61, 67, 94–96, 99, 100, 104, 116–118, 141, 226, 228, 235, 243, 374
  - сущностный (первый) ум (ὁ οὐσιώδης νοῦς), соответствующий первому чину умного 232, 233, 238, 249, 254, 258, 270, 272–274, 276, 283, 284, 288, 289, 293, 312, 322–325
  - умный ум (ὁ νοερός νοῦς) 100, 270, 350
  - умопостигаемый ум (ὁ νοητός νοῦς) 23, 24, 32, 33, 36, 43, 50, 51, 100, 159, 221, 243
  - учение Анаксагора об уме 17
  - частный ум (ὁ μερικός νοῦς) 11, 12, 15
- Умное** (τὸ νοερόν) 5–7, 9–14, 21, 22, 33, 46, 48, 56, 62, 69, 70, 72, 78, 89, 98, 100, 118, 131, 132, 146, 158, 159, 162, 166, 168–170, 172, 188–190, 195, 197, 198, 200, 212, 213, 215, 218–223, 225–228, 233, 239, 241–243, 249, 251, 252, 255, 256, 260–262, 264–266, 268–271, 283, 286–288, 291, 295, 296, 320, 338, 345, 350, 357, 361, 366, 370, 376, 382, 405, 428, 440, 442, 443, 460, 464, 515
- Умопостигаемое** (τὸ νοητόν) 5–10, 16, 19–23, 25, 30, 32, 34, 37–44, 46–70, 72, 75, 76, 78, 79, 81–102, 104–110, 112, 113, 115–118, 122, 130–133, 136, 139–145, 147, 148, 152, 155–162, 164, 166, 171, 176, 180, 181, 187–193, 195–198, 204, 205, 212, 218–223, 225, 226, 233–235, 241, 243, 244, 252, 255, 259–263, 266, 282, 296, 310, 320, 321, 324, 337, 341, 345, 347, 348, 366, 370, 371, 377, 388, 393, 407, 412, 434, 437, 441, 443, 450, 461, 464, 470, 496, 512, 515, 517, 526, 548
- Умопостигаемое-умное** (τὸ νοητόν καὶ νοερόν) 6–8, 21, 29, 46, 56, 67, 69, 71, 77, 78, 89, 93, 98, 111, 114, 115, 117, 118, 120, 122, 129–134, 136, 139–141, 143, 145–147, 150, 151, 153, 155–162, 164–166, 170, 171, 175, 176, 179–181, 183, 187–193, 195, 197–202, 204–206, 208–212, 215, 216, 218, 219, 221, 224–226, 233, 241, 255, 260, 262, 282, 295, 296, 319, 320, 324, 370, 371, 443, 470
- Участие, сопричастность** (ἡ μέθεξις) 22, 31, 35, 51, 52, 80, 87, 88, 91, 115, 120, 155, 166, 175–178, 181, 185–188, 203, 209, 216, 217, 236, 237, 239, 260, 269, 270, 273, 277, 279, 311, 312, 319, 332, 354, 356, 360, 365, 370, 373, 386, 410, 417, 429, 430, 440–444, 456, 460–464, 467, 469, 472, 474, 476–478, 484, 486, 490–492, 501, 511, 533
- безучастное (τὸ ἀμέθεκτον — существующее самостоятельно, а не в том, что участвует в нем) 5–9, 22, 117, 134, 136, 160, 174, 175, 180, 187

- выступающее предметом участия, сопричастности (τὸ μέ-  
θεκτον, τὸ μετεχόμενον — со-  
отнесенное с тем, что участву-  
ет в нем) 5–8, 22, 50, 52, 87,  
88, 114, 134, 157, 160, 174–  
176, 178, 181, 184, 187, 237,  
240, 467, 469, 477
- участвующее, причастное (τὸ  
μετέχον) 5, 31, 32, 39, 51, 52,  
66, 67, 87, 88, 91, 108, 123,  
136, 138, 175, 177, 178, 180,  
181, 184, 185, 191, 215, 260,  
314, 336, 385, 412, 420, 421,  
424, 426, 428, 441, 447, 453,  
461, 469, 477, 478, 480, 482–  
484, 493, 498, 515, 523, 539
- Фантазия (ἡ φαντασία) 138, 158,  
430, 488, 521, 532, 535, 539,  
546
- Фигура (τὸ σχῆμα) 166, 167, 169,  
191–193, 195, 201–203, 205,  
207–216, 247, 275, 348, 433,  
483, 490, 524
- Хора (ἡ χώρα), кормилица и вос-  
приемница всякого рождения,  
первая материя из «Тимея»  
Платона 18, 158, 509
- Целое (τὸ ὅλον) 8, 10, 26, 27, 29–37,  
39–47, 51, 53–55, 57, 59–70,  
73–80, 82–88, 91–97, 104–106,  
108–111, 114, 129, 131, 134,  
136, 137, 142, 145, 148, 152,  
153, 162, 166–171, 175, 178,  
182, 186, 189–192, 194, 195,  
197–204, 206–209, 212, 214,  
217, 219, 224, 226, 227, 231–  
242, 244, 245, 247–251, 254,  
257, 258, 274, 282, 288, 289,  
291, 293–295, 297–321, 323–  
325, 328–335, 339, 340, 342,  
371, 376, 384, 385, 389–391,  
402, 407, 408, 414–416, 418,  
426, 432, 438, 458, 468–477,  
483, 485, 487, 490, 496, 499,  
510, 514, 519, 527, 538
- Целостность (ἡ ὁλότης) 25–32, 34–  
48, 50, 52–60, 67–72, 75, 76,  
78–80, 83, 85, 86, 88, 98, 100,  
101, 105, 109, 111, 135, 136,  
149, 150, 188, 190–192, 194,  
198, 200–203, 206, 207, 212,  
216, 217, 230, 232–234, 241,  
245, 246, 248, 249, 251, 263,  
296, 302, 319, 342, 347, 379,  
410, 434, 471, 473, 475, 601,  
602
- классификация целостностей  
61–66
- Части (τὰ μέρη) 8–10, 13, 19, 20, 24–  
27, 29–48, 52–70, 73–90, 92–  
94, 96–106, 108–111, 113, 119,  
124–129, 131, 133–138, 140,  
142, 145, 151, 152, 155, 162,  
166–172, 174–179, 183–187,  
189–192, 194, 195, 197–203,  
205–209, 214, 217, 219, 224,  
226, 227, 229, 231–237, 239–  
242, 244–251, 254, 255, 263,  
274, 279, 282, 288, 291, 293–  
298, 300–325, 328–336, 339–  
342, 368–372, 377, 379, 381,  
384, 385, 389–391, 395, 405–  
408, 410, 411, 416, 418, 420,  
422, 426, 432, 434, 435, 447,  
449, 454, 458, 463, 464, 469–  
471, 473–479, 483, 485–487,  
490, 493, 496, 509, 534, 536–  
539, 541, 542, 548, 549
- Человек (ὁ ἄνθρωπος) 73, 89, 124,  
126, 137, 142, 158, 187, 244,  
280, 291, 301, 304, 306–308,  
347, 348, 355, 359, 404, 419,  
492, 502, 506, 510, 521, 542,  
548
- человек есть разумное и смерт-  
ное живое существо 42, 124,  
137
- Число (ὁ ἀριθμός) 78, 101, 112,  
113, 117–123, 126–129, 131–  
135, 137–144, 150–169, 171,  
173–176, 179, 180, 182–185,  
187, 189, 190, 192–195, 197,  
199, 201, 203, 206, 208, 209,  
213, 216, 220–223, 225, 227,

- 240, 241, 245, 254, 263, 281,  
294, 296, 303, 310, 328, 329,  
334–337, 417, 443, 483, 487,  
488, 490, 493, 541, 542
- виды чисел 121, 122, 150, 156
- единичное число (ὁ ἐνιαῖος ἀριθμός) 8, 9, 118, 119, 143, 157, 160, 163, 173–176, 178, 179, 196, 199, 200, 209, 216
- сущностное число (ὁ οὐσιώδης ἀριθμός) 8, 9, 118, 119, 142, 143, 157, 160, 163, 173–176, 179, 196, 199, 200, 206, 216
- число есть дискретное множество 119, 126, 127, 134, 151, 164, 187, 240
- число есть прогрессия, берущая начало с монады 120, 150
- число есть система монад 127
- число состоит из сопоставимых и неделимых единиц 112, 123–127, 134, 143, 157, 172, 173
- Чувственно воспринимаемое, ощущаемое (τὸ αἰσθητόν) 52, 292, 317, 345, 346, 348–350, 359, 412, 467, 498, 499, 513, 517, 526, 540, 546, 548
- Эйдетическое (τὸ κατ' εἶδος, τὸ εἰδητικόν) 30, 33, 37–40, 42, 44, 76, 151, 161, 163, 210, 255, 265, 268, 269, 288, 295, 298, 307, 312, 319, 320, 322, 323, 325, 331, 347, 350, 410, 480, 483, 498, 499
- Эйдос (τὸ εἶδος) = идея 10, 16, 18, 19, 29, 30, 34, 35, 37, 38, 42, 48, 53, 61, 71, 73, 75, 76, 84, 89, 107, 108, 110, 115, 119, 126, 132, 136, 137, 139, 141, 142, 150–152, 156, 158, 161, 163, 165, 166, 171, 190, 192, 213, 230, 232, 233, 238, 242, 245, 254, 262–269, 281, 283, 288, 291, 292, 294–298, 301, 302, 305, 307, 309–312, 314, 319, 322, 326, 335–338, 344–350, 352, 354–356, 358, 359, 364, 376, 384, 385, 397, 399, 401, 404, 410, 411, 413, 416, 419, 423, 426, 427, 432–437, 442, 451, 455, 457–465, 467–469, 471, 473, 476, 478, 480, 481, 483, 486–488, 492, 497, 499, 506, 508–513, 515–517, 521, 533, 537, 542
- Энергия (ἡ ἐνέργεια) 15, 100, 160, 168, 169, 186, 228, 272, 273, 287, 398, 421, 422, 431–434, 436, 437, 440, 445, 446, 448, 457, 461–464







## ЛИТЕРАТУРА <sup>1</sup>

### 1. Дамаский

*Damascius.* Dubitationes et Solutiones in Platonis Parmenidem / Ed. C. A. Ruelle, Paris, 1889. Reprinted Hakkert, 1966.

*Damascius.* Traité des premiers principes / Texte établi par L. G. Westerink. Introduit, traduit et annoté J. Combès avec la collaboration de A.-Ph. Segonds et de C. Luna. Vol. 1-3. Paris, 1986-1991.

*Damascius.* Commentaire du Parménide de Platon / Texte établi par L. G. Westerink. Vol. 1-4. Paris, 1997-2003.

*Дамаский Диадок.* О первых началах. Апории, относящиеся к первым началам, и их разрешение. Комментарий к «Пармениду» Платона / Пер. А. Ю. Лукомского. СПб., 2000.

*Damascius.* In Philebum. Lectures on the Philebus, wrongly attributed to Olympiodorus / Text, translation, notes and indices by L. G. Westerink. Amsterdam, 1959.

The Greek Commentaries on Plato's Phaedo / Ed. L. G. Westerink. Amsterdam, 1977. Vol. 2. Damascius.

Damascii Vita Isidori (a Photio excerpta) // Diogenis Laertii de clarorum philosophorum ets. / Rec. C. G. Cobet. Parisiis, 1878. P. 119-145.

### 2. Прокл

*Proclus.* Commentary on the First Alcibiades of Plato / Ed. L. G. Westerink. Amsterdam, 1954.

*Proclus.* In Platonis Cratylum Commentaria / Ed. G. Pasquali. Leipzig: Teubner, 1908.

*Proclus.* In Primum Euclidis elementorum librum Commentarii / Ed. G. Friedlein. Leipzig: Teubner, 1873.

---

<sup>1</sup> Приводимая библиография не претендует на полноту. Она включает в себя только те произведения древних авторов, на которые имеются ссылки в книге.

*Proclus. A Commentary on the First Book of Euclid's Elements* / Transl. with introd. and notes by Glenn R. Morrow. Princeton, 1970.

*Прокл. Комментарий к первой книге «Начал» Евклида. Введение* / Пер. Ю. А. Шичалина. М., 1994.

*Procli Commentarium in Platonis Parmenidem* // *Procli Opera Inedita* / Ed. V. Cousin. Paris, 1864. P. 617–1258.

*Procli Commentarium in Parmenidem, pars ultima adhuc inedita, interprete Guillelmo de Moerbeke* / Ed. R. Klibansky, L. Labowsky. London, 1953. Reprinted 1973. (Plato Latinus III.)

*Proclus. Commentaire sur la Parménide de Platon* / Trad. de Guillaume de Moerbeke. Ed. C. Steel. Vol. 1–2. Leiden, 1982–1985.

*Proclus le Philosophe. Commentaire sur le Parménide* / Trad. par A. Ed. Chaignet. Vol. 1–3. Paris, 1900–1903.

*Proclus' Commentary on Plato's Parmenides* / Transl. by G. R. Morrow and J. M. Dillon. Introd. and notes by J. M. Dillon. Princeton [NJ]: Princeton Univ. Press, 1987. Reprinted 1992.

*Прокл. Комментарий к «Пармениду» Платона* / Пер. А. Ю. Лукомского. СПб., 2006.

*Proclus. In Platonis Rempublicam Commentarii* / Ed. G. Kroll. Vol. 1–2. Leipzig: Teubner, 1899–1901.

*Proclus. In Platonis Timaeum Commentarii* / Ed. E. Diehl. Vol. 1–3. Leipzig: Teubner, 1903–1906.

*Proclus. Elements of Theology* / Ed. with transl. and comm. by E. R. Dodds. Oxford, 1933. Second edition 1963 with Addenda and Corrigenda.

*Proclus. In Platonis Theologiam libri sex* / Ed. A. Portus. Hamburg, 1618.

*Proclus. Théologie Platonicienne* / Ed. H. D. Saffrey and L. G. Westerink. Vol. 1–6. Paris : Budé, 1968–1997.

*Прокл. Платоновская теология* / Пер. А. Ю. Лукомского. СПб., 2001.

*Procli Tria Opuscula* / Ed. H. Boese. Berlin, 1960.

*Proclus. Dix Problèmes concernant la Providence* / Ed. Daniel Isaac. Paris: Budé, 1977.

*Proclus. Providence, Fatalite, Liberte* / Ed. Daniel Isaac. Paris: Budé, 1979.

### 3. Другие авторы

*Albinus. Epitome doctrinae Platonicae sive Διδασκαλικός* / Ed. P. Louis. Paris, 1945.

*Aristote. De ciel* / Ed. P. Moraux. Paris: Les Belles Lettres, 1965.

*Aristote. De la génération et de la corruption* / Ed. C. Mugler. Paris: Les Belles Lettres, 1966.

*Aristote. Les parties des animaux* / Ed. P. Louis. Paris: Les Belles Lettres, 1968.

*Aristotelis categoriae et liber de interpretatione* / Ed. L. Minio-Paluello. Oxford: Clarendon Press, 1949.

Aristotelis de generatione animalium / Ed. H. J. Drossaart Lulofs. Oxford: Clarendon Press, 1965 (repr. 1972).

Aristotelis ethica Nicomachea / Ed. I. Bywater. Oxford: Clarendon Press, 1894 (repr. 1962).

Aristotelis meteorologicorum libri quattuor / Ed. F. H. Fobes. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1919 (repr. repr. Hildesheim: Olms, 1967).

Aristotelis physica / Ed. W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1950 (repr. 1966).

Aristotelis politica / Ed. W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1957 (repr. 1964).

Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta / Ed. V. Rose. Leipzig: Teubner, 1886 (repr. Stuttgart, 1967).

Aristotelis topica et sophistici elenchi / Ed. W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1958 (repr. 1970).

Aristotle. De anima / Ed. W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1961.

Aristotle's metaphysics / Ed. W. D. Ross. Vol. I-II. Oxford: Clarendon Press, 1924 (repr. 1970).

Claudii Ptolemaei opera quae exstant omnia / Ed. J. L. Heiberg. Vol. I-III. Leipzig: Teubner, 1898-1961.

Clemens Alexandrinus. Stromata / Ed. O. Stålin, L. Früchtel, U. Treu // Die griechischen christlichen Schriftsteller, 52 (15), 17. Berlin, 1960-1970. Bd 2-3.

Die Fragmente der Vorsokratiker / Ed. H. Diels, W. Krantz. Bd 1-3. Berlin, 1912 (6 ed., 1951).

Diogenes Laertii Vitae Philosophorum / Ed. H. S. Long. Vol. 1-2. Oxford, 1964. Reprinted 1966.

Euclidis elementa / Ed. E. S. Stamatis. Vol. 1-4. Leipzig: Teubner, 1969-1973. 2 ed.

Eusebius. Praeparatio evangelica / Ed. K. Mras // Die griechischen christlichen Schriftsteller, 43.1-2. Berlin, 1954-1956 (Eusebius Werke, bd 8).

Hadot P. Porphyre et Victorinus. Vol. 1-2. (Including text and translation of Anonymus Taurinensis in Parmenidem in vol. 2). Paris, 1968.

Hermeias. In Platonis Phaedrum Scholia / Ed. P. Couvreur. Paris, 1901 (repr. Hildesheim: Olms, 1971, with index verborum by C. Zintzen).

Hesiod. Theogony / Ed. M. L. West. Oxford: Clarendon Press, 1970.

Homeri Ilias / Ed. T. W. Allen. Vol. 2-3. Oxford: Clarendon Press, 1931.

Homeri Odyssea / Ed. P. von der Mühl. Basel, 1962.

Iamblichi Chalcidensis in Platonis Dialogos Commentariorum Fragmenta / Ed. J. Dillon. Leiden: Brill, 1973. (Philosophia Antiqua XXIII.)

Ямвлих Халкидский. Комментарии на диалоги Платона / Пер. П. В. Светлова. СПб., 2000.

Iamblichi de vita Pythagorica liber / Ed. U. Klein (post L. Deubner). Leipzig: Teubner, 1937 (repr. Stuttgart, 1975).

Iamblichi in Nicomachi arithmeticam introductionem liber / Ed. U. Klein (post H. Pistelli). Leipzig: Teubner, 1894 (repr. Stuttgart, 1975).

Iamblichi Theologoumenae Arithmeticae / Ed. V. de Falco. Lipsiae, 1922.

*Jamblique. Les Mystères d'Égypte* / Texte établi et trad. par É. des Places. Paris, 1966.

*Ямалих Халкидский. О египетских мистериях* / Пер. Л. Ю. Лукомского. М., 1995.

*Ioannis Stobaei anthologium* / Ed. C. Wachsmuth, O. Hense. Vol. I-V. Berlin, 1884-1912.

*Julien, l'empereur. Oeuvres complètes*. Vol. 1-2. Paris: Les Belles Lettres, 1960-1963. 2 ed.

*Lydus Ioannes. De mensibus* / Ed. R. Wuensch. Lipsiae, 1898.

*Longin. Fragments. Art rhétorique* / Ed. M. Patillon, L. Brisson. Paris: Budé, 2001.

*Marinus. Vita Procli // Procli Opera Inedita* / Ed. V. Cousin. Paris, 1864. P. 1-66.

*Nicomachi Geraseni Pythagorei Introductiones Arithmeticae libri II* / Rec. R. Hoche. Lipsiae, 1866.

*Numenius. Fragments* / Ed. É. des Places. Paris: Budé, 1973.

*Olympiodori in Platonis Phaedonem commentaria* / Ed. L. G. Westerink // *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo*. Vol. I. Amsterdam: North-Holland, 1976.

*Olympiodorus. Commentary on the first Alcibiades of Plato* / Ed. L. G. Westerink. Amsterdam: Hakkert, 1956 (repr. 1982).

*Oracles chaldaïques* / Ed. É. des Places. Paris: Budé, 1971 (мы ссылаемся на данное издание всегда, когда это специально не оговорено).

*Oracula chaldaica* / Ed. G. Kroll. Breslau, 1894 (Nachdr.: Hildesheim, 1962).

*Orphicorum Fragmenta* / Ed. O. Kern. Berlin, 1922.

*Philonis Alexandrinus. Opera* / Ed. L. Cohn, P. Wendland. Vol. 1-7. Berolini, 1896-1926.

*Pindari carmina cum fragmentis* / Ed. H. Maehler (post B. Snell). Pt. 1. Leipzig: Teubner, 1971. 5 ed.

*Plato and Parmenides: Parmenides' Way of Truth and Plato's Parmenides* / Transl. with an introd. and running comm. by F. M. Cornford. London, 1939.

*Platonis opera* / Ed. J. Burnet. T. I-V. Oxonii, 1952-1954.

*Plotinus. Opera* / Ed. P. Henry and H. R. Schwyzer. Vol. 1-3. Brussels: Museum Lessianum, 1951-1973.

*Plutarchus. De anima procreatione in Timaeo // Plutarchi moralia* / Ed. C. Hubert. Leipzig: Teubner, 1954. Vol. VI.1. P. 143-188.

*Porphyrii isagoge et in Aristotelis categorias commentarium* / Ed. A. Busse // *Commentaria in Aristotelem Graeca*. Bd. IV.1. Berlin: Reimer, 1887.

*Porphyrius. Sententiae ad intelligibilia ducentes* / Ed. E. Lamberz. Leipzig: Teubner, 1974.

*Porphyrius. De abstinentia // Porphyrii philosophi Platonici opuscula selecta* / Ed. A. Nauck. Leipzig: Teubner, 1886 (repr. Hildesheim: Olms, 1963).

*Ps.-Plutarchus. Placita philosophorum // Plutarchi moralia* / Ed. J. Mau. Vol. V.2.1. Leipzig: Teubner, 1971. P. 50-153.

*Psellus M. Hypotyposis* / Éd. et trad. É. des Places // Oracles chaldaïques  
Paris: Budé, 1971.

*Pythagoras. Carmen aureum* / Ed. D. Young (post E. Diehl) // Theognis.  
Leipzig: Teubner, 1971. P. 86–94.

*Saloustios. Des dieux et du monde.* / Éd. G. Rochefort. Paris: Les Belles  
Lettres, 1960.

*Sexti Empirici opera.* Vol. 1–3. Leipzig: Teubner, 1912–1961.

*Simplicii in Aristotelis de caelo commentaria* // *Commentaria in Aristotelem  
Graeca.* 7. Berlin, 1894.

*Simplicii in Aristotelis categorias commentarium* // *Commentaria in  
Aristotelem Graeca.* 8. Berlin, 1907.

*Simplicii in Aristotelis physicorum libros octo commentaria* // *Commentaria  
in Aristotelem Graeca.* 9–10. Berlin, 1882–1895.

*Simplicii in Aristotelis physicorum libros octo commentaria* // *Commentaria  
in Aristotelem Graeca.* 9–10. Berlin, 1882–1895.

*Simplicii in libros Aristotelis de anima commentaria* // *Commentaria in  
Aristotelem Graeca.* 11. Berlin, 1882.

*Stoicorum Veterum Fragmenta* / Ed. J. von Arnim. Vol. 1–4. Leipzig:  
Teubner, 1903–1924.

*Syrianus. In Metaphysica Commentaria* // *Commentaria in Aristotelem  
Graeca,* VI:1 / Ed. W. Kroll. Berlin, 1902.

*Taormina D. P. Plutarco di Athene. L'Uno, l'Anima, le Forme.* Catania, 1989.

*The Complete Works of Aristotle* / Ed. J. Barnes. Vol. I–II. Princeton:  
University Press 1984.

*Theodoros Asine von. Testimonia* / Ed. W. Deuse. Wiesbaden, 1973.

*Theon de Smyrne. Expositio rerum mathematicarum ad legendum Platonem  
utilium* / Ed. H. Hiller. Leipzig, 1878.

*Wehrli F. Die Schule des Aristoteles.* Bd V. Basel-Stuttgart, 1969. 2 ed.





## СОДЕРЖАНИЕ

I. О ПЕРВОЙ ГИПОТЕЗЕ ( <i>отсутствует</i> ) .....	5
II. О ВТОРОЙ ГИПОТЕЗЕ ( <i>начало отсутствует</i> ).....	5
Первая серия вопросов ( <i>отсутствует</i> ) .....	5
Ответ на первый вопрос ( <i>начало отсутствует</i> ) .....	5
Ответ на второй вопрос .....	10
Ответ на третий вопрос .....	12
Лакуна: завершение ответов на первую серию вопросов .....	14
Вторая серия вопросов ( <i>отсутствует</i> ).....	15
Ответ на первый вопрос .....	15
Ответ на второй вопрос .....	15
Ответ на третий вопрос .....	16
Ответ на четвертый вопрос.....	17
Еще один вопрос .....	18
II.1-3. ОБ УМОПОСТИГАЕМОМ УСТРОЕНИИ	
(«Парменид», 142b5–143a3).....	19
II.1. О первом чине умопостигаемого («Парменид», 142b5–c7).....	19
II.1.1. О множестве умопостигаемого.....	19
II.1.1.а. Доктрина Прокла .....	19
II.1.1.б. Критика Дамаския .....	20
II.1.1.в. Шесть аргументов Дамаския в пользу множественности умопостигаемого .....	20
II.1.2. Время и вечность.....	23
II.1.2.а. Три решения Прокла, оспариваемые Дамаскием .....	23
II.1.2.б. Ответы Дамаския ( <i>в обратном порядке</i> ).....	24
II.2. О втором чине умопостигаемого («Парменид», 142c7–d9) .....	25
II.2.1. Вечность, целостность и жизнь .....	25
II.2.1.а. Доктрина Прокла .....	25
II.2.1.б. Апория Прокла .....	27
II.2.1.б.1. Решение Прокла.....	27
II.2.1.б.2. Критика Дамаскием решения Прокла и его собственное решение.....	27

II.2.1.б.3. Возражения Дамаския, касающиеся различий между временем, вечностью, целостностью и жизнью.....	28
II.2.1.б.4. Опровержение четырех исходных тезисов Прокла.....	30
II.2.1.в. Учение Дамаския о вечности, целостности и жизни.	
Три вопроса .....	31
II.2.1.в.1. Ответ на первый вопрос .....	32
<i>Почему второму чину умопостижаемого соответствуют вечность, целостность и жизнь?</i>	
II.2.1.в.2. Ответ на второй вопрос.....	34
<i>Есть ли вечность, целостность и жизнь одно и то же или они чем-то отличаются друг от друга?</i>	
II.2.1.в.2.1. Различия между вечностью, целостностью и жизнью .....	34
II.2.1.в.2.2. Сосуществование вечности, целостности и жизни .....	35
II.2.1.в.2.3. Иерархия вечности, целостности и жизни.....	36
II.2.1.в.3. Ответ на третий вопрос.....	39
<i>Какое место вечность, целостность и жизнь занимают во втором чине умопостижаемого?</i>	
II.2.2. Двенадцать вопросов и ответов .....	45
II.2.2.а. Перечень вопросов .....	45
II.2.2.б. Двенадцать ответов .....	47
II.2.2.б.1. Ответ на первый вопрос .....	47
<i>Располагаются ли вечность, целостность и жизнь во втором чине умопостижаемого в смысле причины или в наличном бытии?</i>	
II.2.2.б.1.1. Целостность .....	47
II.2.2.б.1.2. Вечность .....	47
II.2.2.б.1.3. Жизнь .....	49
II.2.2.б.2. Ответ на второй вопрос.....	51
<i>Соответствует ли второму чину умопостижаемого один бог или же там располагается множество богов?</i>	
II.2.2.б.3. Ответ на третий вопрос .....	52
<i>Почему единое сущее в первом чине умопостижаемого не было целым и не состояло из частей?</i>	
II.2.2.б.4. Ответ на четвертый вопрос .....	54
<i>Почему части во втором чине умопостижаемого сами не являются целыми?</i>	
II.2.2.б.5. Ответ на пятый вопрос.....	56
<i>Почему ни единое, ни сущее, входящие в состав единого сущего, не может быть целым и таковым является только составное единое сущее?</i>	
II.2.2.б.6. Ответ на шестой вопрос .....	57
<i>По какому принципу делится вторая триада умопостижаемого?</i>	

II.2.2.6.6.1. Три гипотезы Прокла .....	57
II.2.2.6.6.2. Возражения Дамаския (в обратном порядке) ....	57
II.2.2.6.7. Ответ на седьмой вопрос .....	60
<i>Почему второму чину умопостижаемого соответствует диада?</i>	
II.2.2.6.8. Ответ на восьмой вопрос .....	61
<i>Будет ли первая целостность гомеомерной или негеомеомерной?</i>	
II.2.2.6.9. Ответ на девятый вопрос .....	66
<i>Почему целое во втором чине умопостижаемого состоит из двух частей, хотя ниже Парменид утверждает, что целое должно образовываться по крайней мере из трех?</i>	
II.2.2.6.10. Ответ на десятый вопрос .....	68
<i>Что превращает умопостижаемую целостность в какое-то определенное единое?</i>	
II.2.2.6.11. Ответ на одиннадцатый вопрос .....	69
<i>Почему целостность соответствует второму чину умопостижаемого и умопостижаемо-умного, а второму чину умного — нет?</i>	
II.2.2.6.12. Ответ на двенадцатый вопрос .....	71
<i>Мерой чего является вечность?</i>	
II.2.3. Три вопроса и ответа .....	73
II.2.3.а. Перечень вопросов .....	73
II.2.3.б. Три ответа (в обратном порядке) .....	74
II.2.3.б.1. Ответ на третий вопрос .....	74
<i>Почему Парменид в первой гипотезе следует требованиям логики, отрицая частное вслед за общим, а во второй он нарушает эти требования, доказывая существование частного наряду с общим?</i>	
II.2.3.б.2. Ответ на второй вопрос .....	74
<i>Почему Платон рассматривает целое и части прежде беспредельного множества, хотя понятие «многое» является более общим, чем понятие «целое»?</i>	
II.2.3.б.3. Ответ на первый вопрос .....	75
<i>Будет ли существовать целое, не являющееся эйдосом, или целое всегда должно быть эйдосом?</i>	
II.2.4. Семь вопросов и ответов по тексту «Парменида» .....	76
II.2.4.а. Перечень вопросов .....	76
II.2.4.б. Семь ответов .....	77
II.2.4.б.1. «Парменид», 142с7–8 .....	77
<i>Почему Платон, переходя ко второму чину умопостижаемого и к первому чину умопостижаемо-умного, вновь повторяет исходную посылку?</i>	
II.2.4.б.2. «Парменид», 142с8–d9 .....	78
<i>Почему Платон сперва показывает, что единое сущее обладает частями, а затем — что оно является целым?</i>	



II.2.4.6.3. «Парменид», 142d1–5.....	79
<i>Почему Платон рассматривает целое во втором чине умопостижаемого с двух точек зрения: как единое сущее и как сущее единое?</i>	
II.2.4.6.4. «Парменид», 142d1–2.....	80
<i>Почему Платон высказывает мнение, что единое является частью сущего единого, а сущее — частью единого сущего?</i>	
II.2.4.6.5. «Парменид», 142d1–2.....	81
<i>Почему Платон утверждает, что «есть» говорится о едином сущем, а «единое» — о сущем едином?</i>	
II.2.4.6.6. «Парменид», 142d4–5.....	82
<i>Почему Платон сперва делает логический вывод, что единое сущее обладает частями, а затем ставит на первое место его бытие целым?</i>	
II.2.4.6.7. «Парменид», 142d8–9.....	83
<i>Почему Платон в заключительной фразе при обсуждении второго чина умопостижаемо-умного использует слово «часть» в единственном числе?</i>	
II.3. О третьей умопостигаемой триаде («Парменид», 142d9–143a3)....	83
II.3.1. Двенадцать вопросов и ответов .....	83
II.3.1.а. Перечень вопросов .....	83
II.3.1.б. Двенадцать ответов .....	85
II.3.1.б.1. Ответ на первый вопрос .....	85
<i>Как третья триада умопостижаемого соотносится с предшествующими чинами?</i>	
II.3.1.б.2. Ответ на второй вопрос.....	85
<i>Почему целостность в третьем чине умопостижаемого состоит из целых, причем образование таких целых происходит бесконечно?</i>	
II.3.1.б.3. Ответ на третий вопрос .....	87
<i>Почему единое в третьем чине умопостижаемого называется сущим, а сущее — единым, в результате чего каждая его часть является единым сущим в целом?</i>	
II.3.1.б.4. Ответ на четвертый вопрос .....	88
<i>Существует ли в третьем чине умопостижаемого нечто атомарное и, если существует, что оно будет представлять собой?</i>	
II.3.1.б.5. Ответ на пятый вопрос.....	90
<i>В каком смысле множество, располагающееся в умопостижаемом, является бесконечным?</i>	
II.3.1.б.6. Ответ на шестой вопрос .....	93
<i>Почему Платон дает характеристику третьему умопостижаемому устройению при посредстве предиката «бесконечное множество»?</i>	

II.3.1.6.7. Ответ на седьмой вопрос .....	94
<i>Какая триада соответствует третьему чину умопостижаемого, согласно «Тимею» и «Пармениду»?</i>	
II.3.1.6.8. Ответ на восьмой вопрос .....	96
<i>Каково деление, порождающее бесконечное множество, и непрерывно ли последнее или дискретно?</i>	
II.3.1.6.9. Ответ на девятый вопрос .....	97
<i>Соответствует ли третьему чину умопостижаемого один бог или много богов и каков в последнем случае их статус?</i>	
II.3.1.6.10. Ответ на десятый вопрос .....	99
<i>Верно ли, что единое рождает на свет богов, а связанное с ним сущее — лучшие роды?</i>	
II.3.1.6.11. Ответ на одиннадцатый вопрос .....	99
<i>В каком смысле в третьем чине умопостижаемого закладываются основы для творческой деятельности?</i>	
II.3.1.6.12. Ответ на двенадцатый вопрос .....	100
<i>Как соотносятся целостности, располагающиеся во втором и в третьем чинах умопостижаемого?</i>	
II.3.2. Пять вопросов и ответов по тексту Платона .....	101
II.3.2.а. Перечень вопросов .....	101
II.3.2.б. Пять ответов .....	102
II.3.2.б.1. Ответ на четвертый вопрос («Парменид», 142e5–143a1) .....	102
<i>Почему Платон описывает возникновение бесконечного множества при посредстве слов «вечно» и «становиться»?</i>	
II.3.2.б.2. Ответ на третий вопрос («Парменид», 142e1–2) .....	102
<i>Почему Платон говорит, что единое не отстоит от бытия как его часть, а сущее не отстоит от единого как от своей части?</i>	
II.3.2.б.3. Ответ на второй вопрос («Парменид», 142e4–5) .....	103
<i>Почему Платон говорит, что каждая часть единого сущего состоит не просто из двух частей, а по крайней мере из двух частей?</i>	
II.3.2.б.4. Ответ на первый вопрос («Парменид», 142d9–e1) .....	104
<i>Почему Платон утверждает, что части единого сущего (единое и сущее) также оказываются едиными сущими?</i>	
II.3.2.б.5. Ответ на пятый вопрос («Парменид», 143a2) .....	105
<i>Почему Платон рассматривает бесконечное множество как производную диады, а какого-либо большего числа?</i>	
II.3.3. Три вопроса и ответа по поводу умопостижаемого устроения в целом .....	106
II.3.3.а. Перечень вопросов .....	106

II.3.3.6. Три ответа .....	107
II.3.3.6.1. Ответ на первый вопрос .....	107
<i>Какова общая сущность умопостигаемого и какие три сущности соответствуют трем его чинам?</i>	
II.3.3.6.2. Ответ на второй вопрос .....	107
<i>Почему умопостигаемое проходит в выходе за свои пределы три ступени: единое сущее, целое и части и бесконечное множество?</i>	
II.3.3.6.3. Ответ на третий вопрос .....	109
<i>Можно ли считать различия между чинами умопостигаемого специфическими чертами последних или их следует понимать как-то иначе?</i>	
<b>II.4-6. ОБ УМОПОСТИГАЕМО-УМНОМ УСТРОЕНИИ</b>	
(«Парменид», 143a4–145b5) .....	111
<b>II.4. О высшем чине умопостигаемо-умного</b>	
(«Парменид», 143a4–144e3) .....	111
II.4.1. Двенадцать вопросов и ответов .....	111
II.4.1.а. Перечень вопросов .....	111
II.4.1.б. Двенадцать ответов .....	113
II.4.1.б.1. Ответ на первый вопрос .....	113
<i>Что представляет собой инаковость, появляющаяся в высшем чине умопостигаемо-умного?</i>	
II.4.1.б.2. Ответ на второй вопрос .....	118
<i>Почему число появляется на свет благодаря инаковости и чем оно отличается от последней?</i>	
II.4.1.б.3. Ответ на третий вопрос .....	122
<i>Что является важнейшей характеристикой первого чина умопостигаемо-умного: число, инаковость или же они оба, вместе взятые?</i>	
II.4.1.б.4. Ответ на четвертый вопрос .....	123
<i>Состоит ли число из сопоставимых и неделимых единиц и что скорее оказывается специфическим признаком числа: существование ли в его рамках названных единиц или их дискретность?</i>	
II.4.1.б.5. Ответ на пятый вопрос .....	127
<i>Чем число отличается от множества?</i>	
II.4.1.б.6. Ответ на шестой вопрос .....	128
<i>Почему логический вывод, что единое является числом, идет сразу за выводом, что единое сущее есть бесконечное множество?</i>	
II.4.1.б.7. Ответ на седьмой вопрос .....	129
<i>Почему инаковости в первом чине умопостигаемо-умного Платон не противопоставляет тождественность и по какой причине последняя не является причиной умопостигаемого множества, подобно тому как инаковость обуславливает существование числа?</i>	

II.4.1.6.8. Ответ на восьмой вопрос .....	133
<i>Чем монада отличается от единого?</i>	
II.4.1.6.9. Ответ на девятый вопрос .....	135
<i>В каком смысле число беспредельно и в каком оно ограничено пределом?</i>	
II.4.1.6.10. Ответ на десятый вопрос .....	139
<i>Почему числа нет в умопостигаемом, хотя там имеются и монада, и диада, и триада, эманацией которых является число?</i>	
II.4.1.6.11. Ответ на одиннадцатый вопрос .....	141
<i>Где располагается монада, порождающая число? Будет ли она находиться в умопостигаемом, поскольку она является умопостигаемой причиной числа, или же в том же первом чине умопостигаемо-умного, что и само число?</i>	
II.4.1.6.12. Ответ на двенадцатый вопрос .....	142
<i>Чем отличается монада, полагающая начало числу, от монады, являющейся частью любого числа?</i>	
II.4.2. Вторая серия из двенадцати вопросов и ответов .....	142
II.4.2.а. Перечень вопросов .....	142
II.4.2.б. Двенадцать ответов .....	144
II.4.2.б.1. Ответ на первый вопрос .....	144
<i>Почему в первом чине умопостигаемо-умного располагается число как начало всех последовательностей вещей?</i>	
II.4.2.б.2. Ответ на второй вопрос .....	151
<i>Чем число способствует выходу сущих за свои пределы?</i>	
II.4.2.б.3. Ответ на третий вопрос .....	152
<i>Почему в умопостигаемом выход за свои пределы потомства происходил путем деления, а в первом чине умопостигаемо-умного он осуществляется при посредстве сложения или умножения?</i>	
II.4.2.б.4. Ответ на четвертый вопрос .....	153
<i>Почему в первом чине умопостигаемо-умного происходит не только рождение потомства, но и его соединение?</i>	
II.4.2.б.5. Ответ на пятый вопрос .....	154
<i>Почему число оказывается носителем женской природы и в каком отношении ему свойственны также мужские качества?</i>	
II.4.2.б.6. Ответ на шестой вопрос .....	155
<i>В каком смысле числу свойственна неизреченность?</i>	
II.4.2.б.7. Ответ на седьмой вопрос .....	156
<i>Почему определение «сверхнебесное место» вполне подходит числу?</i>	

II.4.2.6.8. Ответ на восьмой вопрос .....	157
<i>Не будет ли число вообще состоять из несопоставимых единиц, раз Парменид выделяет сущностное и единичное числа?</i>	
II.4.2.6.9. Ответ на девятый вопрос .....	157
<i>Почему, согласно «Халдейским оракулам», в первом чине умопостигаемо-умного впервые появляются священные символы и по какой причине богини, обитающие там, именуются Ионги и Никты?</i>	
II.4.2.6.10. Ответ на десятый вопрос .....	159
<i>Отчего числу, которое является чем-то одним, соответствует множество Ионг и Никт?</i>	
II.4.2.6.11. Ответ на одиннадцатый вопрос .....	160
<i>Если первому чину умопостигаемо-умного соответствуют сущностное и единичное числа, то в каком чине будет располагаться просто число?</i>	
II.4.2.6.12. Ответ на двенадцатый вопрос .....	160
<i>Какая именно триада соответствует первому устройению умопостигаемо-умного?</i>	
II.4.3. Третья серия из двенадцати вопросов и ответов .....	161
II.4.3.a. Перечень вопросов .....	161
II.4.3.б. Двенадцать ответов .....	163
II.4.3.б.1. Ответ на первый вопрос .....	163
<i>Почему пифагорейцы называли эйдосы числами?</i>	
II.4.3.б.2. Ответ на второй вопрос .....	164
<i>Почему в «Федре» Платон описывает восхождение души к сверхнебесному месту, в то время как в «Государстве» он утверждает, что они восходят к благу?</i>	
II.4.3.б.3. Ответ на третий вопрос .....	164
<i>Будет ли первому чину умопостигаемо-умного свойственна самая глубокая раздельность, раз в нем впервые появляется иное, а всему первому в наибольшей степени присущи качества данного рода?</i>	
II.4.3.б.4. Ответ на четвертый вопрос .....	165
<i>Почему, если в первом чине умопостигаемо-умного берет начало жизнь в наличном бытии, Платон дает ей характеристику, основываясь на предикате «инаковость», а не «движение» и «покой»?</i>	
II.4.3.б.5. Ответ на пятый вопрос .....	170
<i>Противостоит ли инаковость в первом чине умопостигаемо-умного единому, сущему, им обоим, вместе взятым, или ни таму ни другому?</i>	
II.4.3.б.6. Ответ на шестой вопрос .....	171
<i>Верно ли утверждение Прокла, что умопостигаемому соответствует только мужское начало, а умопостигаемо-умному — женское?</i>	

II.4.3.6.7. Ответ на седьмой вопрос .....	171
<i>Чем отличается инаковость, входящая в число родов сущего, от инаковости, располагающейся в первом чине умопостигаемо-умного?</i>	
II.4.3.6.8. Ответ на восьмой вопрос .....	172
<i>Почему число состоит из сопоставимых единиц, хотя оно и образуется из единого, иного и сущего? Присутствует ли в них нечто, обуславливающее их сопоставимость?</i>	
II.4.3.6.9. Ответ на девятый вопрос .....	173
<i>Что Платон понимает под просто числом, добавляя к которому сущность, он получает сущностное число, а прибавляя единое, — единичное? И почему он не упоминает о числе, связанном с инаковостью?</i>	
II.4.3.6.10. Ответ на десятый вопрос .....	174
<i>Если единое, сущее и иное содержатся друг в друге и каждый из них представляет собой триаду, почему в любой отдельно взятой монаде не присутствуют соответствующие им три числа?</i>	
II.4.3.6.11. Ответ на одиннадцатый вопрос .....	174
<i>Как Платон строит аподиктическое рассмотрение сущностного числа?</i>	
II.4.3.6.12. Ответ на двенадцатый вопрос .....	176
<i>Как Платон строит аподиктическое рассмотрение единичного числа?</i>	
II.4.4. Десять замечаний по тексту Платона .....	179
II.4.4.1. «Парменид», 143a4–6 .....	180
II.4.4.2. «Парменид», 143b2–3 .....	180
II.4.4.3. «Парменид», 143c4; 7 .....	181
II.4.4.4. «Парменид», 143d2–5 .....	183
II.4.4.5. «Парменид», 143e5–7 .....	183
II.4.4.6. «Парменид», 144a4 .....	184
II.4.4.7. «Парменид», 144b1–2 .....	185
II.4.4.8. «Парменид», 144c4–5 .....	185
II.4.4.9. «Парменид», 144c5 .....	186
II.4.4.10. «Парменид», 144c7; d4; e1 .....	188
II.5. О среднем чине умопостигаемо-умного («Парменид», 144e3–145a4) .....	188
II.5.1. Десять вопросов и ответов .....	188
II.5.1.а. Перечень вопросов .....	188
II.5.1.б. Десять ответов .....	189
II.5.1.б.1. Ответ на первый вопрос .....	189
<i>Каковы общие сущности умопостигаемого, умопостигаемо-умного и умного и каковы специфические сущности их чинов?</i>	

II.5.1.6.2. Ответ на второй вопрос.....	190
<i>Почему второй чин умопостижаемо-умного одноименен среднему чину умопостижаемого, в то время как первый и третий чины не одноименны соответствующим чинам умопостижаемого?</i>	
II.5.1.6.3. Ответ на третий вопрос.....	192
<i>Чем отличается целостность, соответствующая второму чину умопостижаемо-умного, от умопостижаемой? Является ли целостность в рассматриваемом чине гомеомерной, а умопостижаемая — негемеомерной?</i>	
II.5.1.6.4. Ответ на четвертый вопрос .....	192
<i>Почему в умопостижаемо-умном число идет впереди целого и частей, а женское начало предшествует мужскому?</i>	
II.5.1.6.5. Ответ на пятый вопрос.....	193
<i>Какие характеристики и функции соответствуют отдельным чинам умопостижаемо-умного, сколько их и как они соотносятся между собой?</i>	
II.5.1.6.6. Ответ на шестой вопрос .....	195
<i>Если верно, что первый чин умопостижаемого более всего обуславливает специфику всего умопостижаемого, а последний чин умного — специфику всего умного, будет ли второй чин умопостижаемо-умного наиболее ярко выражать всю специфику умопостижаемо-умного?</i>	
II.5.1.6.7. Ответ на седьмой вопрос .....	196
<i>Почему Парменид, отделив единое от сущего, в дальнейшем оставил сущее без внимания и стал рассматривать только единое?</i>	
II.5.1.6.8. Ответ на восьмой вопрос .....	197
<i>По какой причине Парменид впервые не уделил сущему внимания именно при рассмотрении среднего чина умопостижаемо-умного?</i>	
II.5.1.6.9. Ответ на девятый вопрос.....	198
<i>Что имеет в виду Парменид, когда связывает с первым чинам умопостижаемо-умного предикаты «единое и многое» и «ограниченное пределом и беспредельное», описывающие первый и последний чины умопостижаемо-умного соответственно?</i>	
II.5.1.6.10. Ответ на десятый вопрос .....	198
<i>Почему в среднем чине умопостижаемо-умного располагается не вечность, а центр жизни, и в каком смысле данный чин оказывается хранительным?</i>	
II.5.2. Семь замечаний по тексту .....	199
II.5.2.1. «Парменид», 144e3–145a3 .....	199
II.5.2.2. «Парменид», 144e3–5.....	200
II.5.2.3. «Парменид», 144e3–7.....	201
II.5.2.4. «Парменид», 144e4; 145a3; 144e8–9.....	201

II.5.2.5. «Парменид», 145a1 .....	202
II.5.2.6. «Парменид», 144e3–5; 144a5–6; 6–7 .....	203
II.5.2.7. «Парменид», 145a2 .....	204
II.6. О третьем чине умопостигаемо-умного («Парменид», 145a4–b5)...	204
II.6.1. Десять вопросов и ответов .....	204
II.6.1.а. Перечень вопросов .....	204
II.6.1.б. Десять ответов .....	205
II.6.1.б.1. Ответ на первый вопрос .....	205
<i>Почему телесиургический чин стоит ниже хранительного?</i>	
II.6.1.б.2. Ответ на второй вопрос .....	206
<i>Почему Парменид делает логический вывод, что единое обладает краями, на основании его ограниченности предделом, а из бытия единого целым он заключает, что оно имеет начало, середину и конец?</i>	
II.6.1.б.3. Ответ на третий вопрос .....	208
<i>Почему при рассмотрении третьего чина умопостигаемо-умного Парменид делает три логических вывода и три ли соответствующих объекта есть в наличном бытии? Почему умопостигаемо-умному вообще свойствен триадический выход за свои пределы?</i>	
II.6.1.б.4. Ответ на четвертый вопрос .....	209
<i>Почему третий чин умопостигаемо-умного оказывается телесиургическим и превосходятся ли в его рамках, скажем, телестический или демиургический виды совершенства?</i>	
II.6.1.б.5. Ответ на пятый вопрос .....	210
<i>С каким чином следует связывать стражническое своеобразие и почему оно не полагает начало собственному для него устройению?</i>	
II.6.1.б.6. Ответ на шестой вопрос .....	211
<i>Какие три совершенства даруют три Телетарха?</i>	
II.6.1.б.7. Ответ на седьмой вопрос .....	212
<i>В чем третий чин умопостигаемо-умного аналогичен третьему чину умопостигаемого?</i>	
II.6.1.б.8. Ответ на восьмой вопрос .....	212
<i>Опирается ли логический вывод о третьем Телетархе только на рассмотрение предшествующих причин или же он отчасти обусловлен логическими выводами, сделанными Парменидом при изучении третьего чина умопостигаемо-умного?</i>	
II.6.1.б.9. Ответ на девятый вопрос .....	213
<i>Что такое фигура вообще?</i>	
II.6.1.б.10. Ответ на десятый вопрос .....	214
<i>Следует ли считать фигурой только замкнутый предел?</i>	



II.6.2. Четыре вопроса по тексту .....	214
II.6.2.а. Перечень вопросов .....	214
II.6.2.б. Четыре ответа (в обратном порядке) .....	215
II.6.2.б.1. Ответ на четвертый вопрос .....	215
«Парменид», 145a4–b5	
II.6.2.б.2. Ответ на третий вопрос .....	216
«Парменид», 145b3–5	
II.6.2.б.3. Ответ на второй вопрос .....	216
«Парменид», 145a5–b1	
II.6.2.б.4. Ответ на первый вопрос .....	217
«Парменид», 145a4–5	
II.7–9. ОБ УМНОМ УСТРОЕНИИ («Парменид», 145b6–147b8) .....	218
II.7. О первом чине умного («Парменид», 145b6–e6) .....	218
II.7.1. Тринадцать вопросов и ответов .....	218
II.7.1.а. Перечень вопросов .....	218
II.7.1.б. Тринадцать ответов .....	219
II.7.1.б.1. Ответ на первый вопрос .....	219
<i>Почему за триадическим выходом за свои пределы сразу следует гексададный, а не тетрадный, не пентадный и не гексадный?</i>	
II.7.1.б.2. Ответ на второй вопрос .....	222
<i>В каком смысле гексадада соответствует всему умно- му?</i>	
II.7.1.б.3. Ответ на третий вопрос .....	223
<i>Рассматривает ли Парменид в применении к умному гексададу или только триаду?</i>	
II.7.1.б.4. Ответ на четвертый вопрос .....	226
<i>Какая сущность будет специфической для умопостижа- емого, умопостижаемо-умного и умного соответственно?</i>	
II.7.1.б.5. Ответ на пятый вопрос .....	226
<i>По какому принципу умное делится на три чина и как гипостазируется каждый умный чин?</i>	
II.7.1.б.6. Ответ на шестой вопрос .....	227
<i>Каков смысл предикатов «находящееся в себе самом» и «располагающееся в другом», приписываемых первому чину умного?</i>	
II.7.1.б.7. Ответ на седьмой вопрос .....	231
<i>Как Парменид строит аподиктическое рассмотрение бытия единого в себе самом? Лучше ли предикат «нахо- дящееся в себе самом», чем «располагающееся в другом»?</i>	
II.7.1.б.8. Ответ на восьмой вопрос .....	234
<i>Как Парменид строит аподиктическое рассмотрение применимости к единому предиката «располагающееся в другом»?</i>	

II.7.1.6.9. Ответ на девятый вопрос .....	238
<i>Почему чинам, предшествующим умным, не свойственно бытие в себе самом и в другом? И почему ум &lt;как&gt; в другом находится не в том, что непосредственно ему предшествует, а в своей причине?</i>	
II.7.1.6.10. Ответ на десятый вопрос .....	242
<i>Почему точно так же, как и в отношении единого, нельзя доказать, что в себе самом и в другом располагается телесное, материальное и вообще рожденное</i>	
II.7.1.6.11. Ответ на одиннадцатый вопрос .....	242
<i>Является ли первое располагающееся в себе первым самогипостазирующимся?</i>	
II.7.1.6.12. Ответ на двенадцатый вопрос .....	244
<i>Почему если целое находится во всех частях, оно станет присутствовать и в каждой из них, а если его нет в одной отдельно взятой части, его не будет и во всех?</i>	
II.7.1.6.13. Ответ на тринадцатый вопрос .....	246
<i>Почему Парменид не основывает доказательство применимости к единому предикатов «находящееся в себе самом» и «располагающееся в другом» на логических выводах, сделанных только что, а опирается на положения, доказанные выше?</i>	
II.7.2.а. Семь замечаний по тексту Платона .....	247
II.7.2.а.1. «Парменид», 145b6 .....	247
II.7.2.а.2. «Парменид», 145b6–7 .....	247
II.7.2.а.3. «Парменид», 145b7–c2 .....	248
II.7.2.а.4. «Парменид», 145c2 .....	248
II.7.2.а.5. «Парменид», 145c7–d1 .....	249
II.7.2.а.6. «Парменид», 145d8–e1 .....	249
II.7.2.а.7. «Парменид», 145e3–4 .....	250
II.8. О среднем чине умного («Парменид», 145e7–146a8) .....	251
II.8.1. Пятнадцать вопросов и ответов .....	251
II.8.1.а. Перечень вопросов .....	251
II.8.1.б. Пятнадцать ответов .....	253
II.8.1.б.1. Ответ на первый вопрос .....	253
<i>Являются ли предикаты, обсуждаемые Парменидом, родами сущего или символами божественных устройств?</i>	
II.8.1.б.2. Ответ на второй вопрос .....	254
<i>Располагаются ли роды сущего в демиургическом чине или в чинах, предшествующих ему?</i>	
II.8.1.б.3. Ответ на третий вопрос .....	255
<i>Почему Парменид рассматривает предикаты «движение» и «покой» после предикатов «находящееся в себе самом» и «располагающееся в другом»?</i>	

II.8.1.6.4. Ответ на четвертый вопрос .....	258
<i>Каков смысл предикатов «покой» и «движение»? Лучше ли движение, чем покой, или наоборот?</i>	
II.8.1.6.5. Ответ на пятый вопрос .....	259
<i>Почему движение и покой оказываются характеристиками не жизни как таковой, а животворящей богини и чем специфика животворения отличается от специфики самой жизни? По какой причине особенностью животворящей богини оказывается не только движение, но и покой?</i>	
II.8.1.6.6. Ответ на шестой вопрос .....	263
<i>Почему Орфей и оракулы утверждают, что природа зависит от животворящей богини, хотя ее нужно считать следом самой жизни, предшествующей животворящей богине?</i>	
II.8.1.6.7. Ответ на седьмой вопрос .....	269
<i>Почему Парменид связывает со средним чином умного не предикаты «движение» и «покой» как таковые, а «движущееся» и «покоящееся»?</i>	
II.8.1.6.8. Ответ на восьмой вопрос .....	270
<i>По какой причине Парменид полагает, что двигаться и покоиться свойственно не умному, а животворящему уму, хотя мыслить в каком-то отношении и означает двигаться?</i>	
II.8.1.6.9. Ответ на девятый вопрос .....	271
<i>Почему последнее, что озаряет сияние животворящей богини, — это растения, в то время как отблеск самой жизни несут на себе даже бездушные камни, а свет умопостигаемой жизни падает на то, что совершенно бездушно, если оно движется в согласии с природой?</i>	
II.8.1.6.10. Ответ на десятый вопрос .....	271
<i>Как Парменид строит аподиктическое рассмотрение покоя?</i>	
II.8.1.6.11. Ответ на одиннадцатый вопрос .....	273
<i>Будет ли нахождение в себе самом тем же самым, что покой?</i>	
II.8.1.6.12. Ответ на двенадцатый вопрос .....	274
<i>Как Парменид строит аподиктическое рассмотрение движения?</i>	
II.8.1.6.13. Ответ на тринадцатый вопрос .....	276
<i>Почему единому, находящемуся в другом, не свойственно движение, если Парменид делает логический вывод о движении единого, основываясь в качестве посылки на том, что оно располагается в другом?</i>	
II.8.1.6.14. Ответ на четырнадцатый вопрос .....	276
<i>По какой причине первый и третий отцы, согласно эллинской теологии, не производят на свет Куретов и их рождает только Рея?</i>	

II.8.1.6.15. Ответ на пятнадцатый вопрос.....	277
<i>Почему предикаты «движущееся» и «покоящееся» соответствуют Гекате и эллинской Рее?</i>	
II.8.2. Шесть вопросов и ответов.....	277
II.8.2.а. Перечень вопросов .....	277
II.8.2.б. Шесть ответов .....	279
II.8.2.б.1. Ответ на первый вопрос .....	279
<i>Связывает ли Парменид бытие в себе самом с покоем, а бытие в другом — с движением или он рассматривает просто движение и покой?</i>	
II.8.2.б.2. Ответ на второй вопрос .....	280
<i>Почему Парменид доказывает, что единому свойственно двигаться, раз оно располагается в ином, хотя в ином оно могло бы и покоиться, и что оно должно покоиться, если оно находится в себе самом, хотя в себе самом оно могло бы и двигаться?</i>	
II.8.2.б.3. Ответ на третий вопрос .....	280
<i>Можно ли, говоря о движении в ином, понимать под иным лучшее или движение в ином может быть только движением в худшем?</i>	
II.8.2.б.4. Ответ на четвертый вопрос .....	281
<i>Почему Парменид без какого-либо обоснования добавляет к предикатам, аподиктически рассмотренным выше, определение «всегда» и, опираясь на него, делает вывод о применимости к единому предикатов «покой» и «движение»?</i>	
II.8.2.б.5. Ответ на пятый вопрос.....	282
<i>Почему Парменид в ходе аподиктического рассмотрения покоя ссылается на понятие тождественности, а при исследовании движения — на понятие инаковости, хотя о тождественном и ином речь еще впереди?</i>	
II.8.2.б.6. Ответ на шестой вопрос .....	283
<i>Как именно следует понимать предикаты «движущееся» и «покоящееся», приписываемые второму уму?</i>	
II.8.3. Четыре замечания по тексту.....	284
II.8.3.1. «Парменид», 145b6; 145e7.....	284
II.8.3.2. «Парменид», 145e8.....	285
II.8.3.3. «Парменид», 146a1 .....	285
II.8.3.3. «Парменид», 145e7–146a8 .....	286
II.9. О третьем устроении умного («Парменид», 146a9–147b8) .....	286
II.9.1. Десять вопросов и ответов.....	286
II.9.1.а. Перечень вопросов .....	286

II.9.1.6. Десять ответов .....	287
II.9.1.6.1. Ответ на первый вопрос .....	287
<i>Почему логический вывод о применимости к единому предикатов «тождественное» и «иное» идет после вывода о применимости к нему предикатов «движущееся» и «покоящееся»?</i>	
II.9.1.6.2. Ответ на второй вопрос .....	288
<i>Почему символы «тождественное» и «иное» соответствуют третьему, демиургическому уму?</i>	
II.9.1.6.3. Ответ на третий вопрос .....	289
<i>Как можно коротко обосновать тезис, что третий, демиургический ум является тождественным и иным самому себе?</i>	
II.9.1.6.4. Ответ на четвертый вопрос .....	289
<i>В каком смысле третий ум тождествен другому и в каком он является ему иным? По какой причине в рассматриваемом чине прослеживается связь единого с другим?</i>	
II.9.1.6.5. Ответ на пятый вопрос .....	290
<i>Какого определения понятия «другое» Парменид придерживается здесь и во всех последующих рассуждениях?</i>	
II.9.1.6.6. Ответ на шестой вопрос .....	293
<i>Почему инаковость другому лучше, нежели тождественность ему, хотя тождественность как таковая лучше инаковости?</i>	
II.9.1.6.7. Ответ на седьмой вопрос .....	294
<i>Чем инаковость как атрибут третьего чина умного отличается от инаковости, располагающейся в первом чине умопостигаемого умного?</i>	
II.9.1.6.8. Ответ на восьмой вопрос .....	297
<i>Верен ли тезис, что роды сущего относятся к демиургическому чину?</i>	
II.9.1.6.9. Ответ на девятый вопрос .....	298
<i>В каком смысле роды сущего идут впереди демиурга и в каком отношении они располагаются в демиурге?</i>	
II.9.1.6.10. Ответ на десятый вопрос .....	299
<i>Связывают ли теологи предикаты «тождественное» и «иное» с демиургом?</i>	
II.9.2. Семь вопросов и ответов по поводу правила, с которого Парменид начинает аподиктическое рассмотрение третьего устройства умного .....	300
II.9.2.а. Перечень вопросов .....	300
II.9.2.б. Семь ответов .....	303
II.9.2.б.1. Ответ на первый вопрос .....	303
<i>Почему соотношение целого и частей нельзя описать в терминах «тождественное» и «иное»?</i>	

II.9.2.6.2. Ответ на второй вопрос .....	307
<i>Исчерпывает ли деление, которое проводит Парменид, все возможные соотношения между вещами?</i>	
II.9.2.6.3. Ответ на третий вопрос .....	308
<i>Можно ли считать, что вещи одного порядка соотносятся между собой как тождественное и иное, лучшее соотносится с худшим как целое с частью, а худшее с лучшим — как часть с целым?</i>	
II.9.2.6.4. Ответ на четвертый вопрос .....	309
<i>Какой смысл мы вкладываем в понятия «тождественное» и «иное»?</i>	
II.9.2.6.5. Ответ на пятый вопрос .....	312
<i>По какой причине Парменид сформулировал обсуждаемое правило только при изучении демиургического чина? В каком смысле данное правило соответствует этому чину?</i>	
II.9.2.6.6. Ответ на шестой вопрос .....	313
<i>Относится ли приведенное правило к сущим или только к связям и соотношениям?</i>	
II.9.2.6.7. Ответ на седьмой вопрос .....	313
<i>По какой причине Парменид, исследуя третий чин умного, воспользовался сформулированным им правилом лишь при рассмотрении тождественности в рамках первого и последнего логических выводов?</i>	
II.9.3. Четыре силлогизма («Парменид», 146b5–147b6) .....	315
II.9.3.a. Первый силлогизм: единое тождественно самому себе («Парменид», 146b5–146c4) .....	315
II.9.3.a.1. Четыре вопроса по поводу тождественности единого самому себе .....	315
II.9.3.a.2. Четыре ответа .....	316
II.9.3.a.2.1. Ответ на первый вопрос .....	316
<i>Какое единое является тождественным самому себе?</i>	
II.9.3.a.2.2. Ответ на второй вопрос (отсутствует) .....	316
<i>Какое не-единое оказывается иным самому себе?</i>	
II.9.3.a.2.3. Ответ на третий вопрос .....	316
<i>Какими именно целым и частью не является единое?</i>	
II.9.3.a.2.4. Ответ на четвертый вопрос .....	318
<i>Какое именно иное единому здесь упоминает Парменид?</i>	
II.9.3.a.2.5. Еще один вопрос .....	318
<i>Не будет ли единое и в чинах, предшествующих демиургическому, тождественным самому себе?</i>	
II.9.3.a.3. Общий вывод .....	319

II.9.3.б. Второй силлогизм: единое есть иное самому себе («Парменид», 146с4–146d1) .....	321
II.9.3.б.1. Четыре вопроса по поводу инаковости единого самому себе .....	321
II.9.3.б.2. Четыре ответа .....	322
II.9.3.б.2.1. Ответ на первый вопрос.....	322
<i>Почему единое, оставаясь единым, не может распо- лагаться в самом себе и в другом?</i>	
II.9.3.б.2.2. Ответ на второй вопрос .....	322
<i>Может ли не-единое располагаться в едином?</i>	
II.9.3.б.2.3. Ответ на третий вопрос.....	322
<i>Почему Парменид сделал вывод, что единое являет- ся иным самому себе, основываясь на применимости к нему предикатов «находящееся в себе самом» и «рас- полагающееся в другом»?</i>	
II.9.3.б.2.4. Ответ на четвертый вопрос.....	324
<i>Почему, рассматривая инаковость единого самому себе, Парменид не упоминает о возможности для него соотноситься с собой как целое и часть?</i>	
II.9.3.в. Третий силлогизм: единое есть иное другому («Парменид», 146d1–146d5) .....	326
II.9.3.в.1. Три вопроса по поводу инаковости единого другому.....	326
II.9.3.в.2. Три ответа.....	326
II.9.3.в.2.1. Ответ на первый вопрос.....	326
<i>Какую именно инаковость рассматривает Парме- нид? Соответствует ли она неумолимому богу или демиургу?</i>	
II.9.3.в.2.2. Ответ на второй вопрос .....	327
<i>Свойственна ли инаковость другому, которому яв- ляется иным единое?</i>	
II.9.3.в.2.3. Ответ на третий вопрос .....	327
<i>На какие посылки опирается доказательство инако- вости единого другому?</i>	
II.9.3.г. Четвертый силлогизм: единое тождественно другому («Парменид», 146d5–147b6) .....	328
II.9.3.г.1. Двенадцать вопросов по поводу тождественности единого другому.....	328
II.9.3.г.2. Двенадцать ответов .....	330
II.9.3.г.2.1. Ответ на первый вопрос.....	330
<i>Если демиургическое единое тождественно другому, а следующее единое всего лишь подобно ему, не будет ли это следующее единое лучше демиургического?</i>	

II.9.3.г.2.2. Ответ на второй вопрос.....	331
<i>Можно ли согласиться с толкованием Прокла, согласно которому Парменид доказывает тождественность единого другому, прежде всего отрицая его инаковость другому?</i>	
II.9.3.г.2.3. Ответ на третий вопрос.....	333
<i>Стоит ли придерживаться мнения, будто Парменид доказывает, что единое не является по отношению к другому целым и частями, опираясь на утверждение, что оно не будет тождественным другому?</i>	
II.9.3.г.2.4. Ответ на четвертый вопрос.....	333
<i>Верно ли утверждение Парменида, что единое всегда является частью числа? Ведь единое можно считать частью единого сущего.</i>	
II.9.3.г.2.5. Ответ на пятый вопрос .....	334
<i>Доказывает ли Парменид, что единое не соотносится с другим как целое или часть, чтобы показать, что оно тождественно другому не в каком-то одном отношении, а во всех?</i>	
II.9.3.г.2.6. Ответ на шестой вопрос .....	334
<i>По какой причине Парменид доказывает и тождественность единого другому, отрицая три иных возможных его соотношения с другим?</i>	
II.9.3.г.2.7. Ответ на седьмой вопрос .....	335
<i>Почему Парменид сказал, что иное без тождественности не существует в течение какого бы то ни было времени, хотя демиургическое единое является вневременным?</i>	
II.9.3.г.2.8. Ответ на восьмой вопрос .....	335
<i>По какой причине Парменид утверждает, что другое не является числом, хотя и содержит в себе число?</i>	
II.9.3.г.2.9. Ответ на девятый вопрос.....	336
<i>Почему Парменид утверждает, что не-единое не участвует в едином, хотя и в другом присутствует единое, пусть и не являющееся самим единым?</i>	
II.9.3.г.2.10. Ответ на десятый вопрос .....	337
<i>В чем именно состоит смысл тождественности единого другому?</i>	
II.9.3.г.2.11. Ответ на одиннадцатый вопрос.....	337
<i>Согласимся ли мы с мнением Прокла, что упоминаемое Парменидом не-единое эквивалентно не-сущему, рассматриваемому Платоном в «Софисте»?</i>	
II.9.3.г.2.12. Ответ на двенадцатый вопрос.....	338
<i>По какой причине Парменид поставил доказательства тождественности единого самому себе и другому на первое и последнее место, а между ними поместил доказательства инаковости единого самому себе и другому?</i>	



II.9.4. Девять замечаний по тексту .....	339
II.9.4.1. «Парменид», 146b2 .....	339
II.9.4.2. «Парменид», 146b3–4 .....	339
II.9.4.3. «Парменид», 146b5–c4 .....	339
II.9.4.4. «Парменид», 146c4–6 .....	340
II.9.4.5. «Парменид», 146d3–4; e4; e6 и т. д. ....	340
II.9.4.6. «Парменид», 146d5–8 .....	341
II.9.4.7. «Парменид», 146e4–5 .....	341
II.9.4.8. «Парменид», 147b2–3 .....	342
II.9.4.9. «Парменид», 147b5–6 .....	342
II.10. ОБ УПОДОБЛЯЮЩЕМ (СВЕРХКОСМИЧЕСКОМ) УСТРОЕНИИ («Парменид», 147c1–148d4) .....	343
II.10.1. Десять вопросов и ответов .....	343
II.10.1.а. Перечень вопросов .....	343
II.10.1.б. Десять ответов .....	344
II.10.1.б.1. Ответ на первый вопрос .....	344
<i>Почему и по какой причине рассматриваемое божественное устройство именуется уподобляющим?</i>	
II.10.1.б.2. Ответ на второй вопрос .....	345
<i>Почему логический вывод о подобии и неподобии следует за выводом о демиургической тождественности и инаковости?</i>	
II.10.1.б.3. Ответ на третий вопрос .....	346
<i>Поскольку и демиург, и уподобляющие боги создают изображения, как мы должны разграничить их функции?</i>	
II.10.1.б.4. Ответ на четвертый вопрос .....	351
<i>Сколько Парменид делает логических выводов, каковы они и почему их именно столько?</i>	
II.10.1.б.5. Ответ на пятый вопрос .....	352
<i>Почему Парменид доказывает каждый логический вывод дважды: сперва соотнося единое с другим, а затем с самим собой?</i>	
II.10.1.б.6. Ответ на шестой вопрос .....	353
<i>Почему Парменид начинает аподиктическое рассмотрение подобия и неподобия с соотнесения единого с другим, а не с самим собой, хотя, исследуя демиургическое единое, он поступает наоборот?</i>	
II.10.1.б.7. Ответ на седьмой вопрос .....	354
<i>В каком смысле единое подобно другому? Следует ли считать, что впереди них обоих располагается некая парадигма, которой каждое из них и уподобляется?</i>	
II.10.1.б.8. Ответ на восьмой вопрос .....	354
<i>Почему подобие подразумевает обладание тождественностью как свойством, а неподобие — обладание инаковостью как свойством?</i>	

II.10.1.6.9. Ответ на девятый вопрос .....	356
<i>Почему неподобие, подразумевающее меньшие различия, чем инаковость, стоит ниже последней, хотя подобие располагается после тождественности и связано с меньшей, нежели тождественность, объединенностью?</i>	
II.10.1.6.10. Ответ на десятый вопрос .....	356
<i>Упоминает ли Платон в других своих диалогах о начальствующих богах?</i>	
II.10.2. Обсуждение двух первых силлогизмов («Парменид», 147c2–148b6) .....	357
II.10.2.1. Первый силлогизм: единое и другое подобны, поскольку они являются иными друг другу («Парменид», 147c2–148a6) .....	357
II.10.2.2. Второй силлогизм: единое и другое неподобны, поскольку они тождественны («Парменид», 148a6–b6) .....	360
II.10.3. Семь замечаний по тексту .....	361
II.10.3.1. «Парменид», 147c1–2 .....	361
II.10.3.2. «Парменид», 147c3–8 .....	361
II.10.3.3. «Парменид», 147d3–4 .....	362
II.10.3.4. «Парменид», 147e6–148a3 .....	362
II.10.3.5. «Парменид», 148a5–6 .....	363
II.10.3.6. «Парменид», 148c4–7 .....	364
II.10.3.7. «Парменид», 148c7–d4 .....	364
II.11. ОБ УСТРОЕНИИ СВОБОДНЫХ (СВЕРХКОСМИЧЕСКИ- ВНУТРИКОСМИЧЕСКИХ) БОГОВ («Парменид», 148d5–149d7) .....	366
II.11.1. Семнадцать вопросов и ответов .....	366
II.11.1.а. Перечень вопросов .....	366
II.11.1.б. Семнадцать ответов .....	368
II.11.1.б.1. Ответ на первый вопрос .....	368
<i>Почему боги, относящиеся к рассматриваемому устройству, именуются свободными и знает ли о таком их наименовании Платон? Почему эти боги называются еще и аэонами?</i>	
II.11.1.б.2. Ответ на второй вопрос .....	369
<i>Каково своеобразие свободных богов и возглавляет ли один свободный бог многие внутрикосмические объекты во всех отношениях?</i>	
II.11.1.б.3. Ответ на третий вопрос .....	370
<i>Почему Платон между умопостигаемыми и умными богами располагает умопостигаемо-умных богов, а между сверхкосмическими и внутрикосмическими — сверхкосмически-внутрикосмическими, однако не упоминает о сверхначальствующих богах, промежуточных между умными и сверхкосмическими?</i>	

II.11.1.6.4. Ответ на четвертый вопрос .....	370
<i>Почему логический вывод о применимости к единому предикатов «соприкосновение» и «несоприкосновение» следует за выводом о применимости к нему предикатов «подобие» и «неподобие»?</i>	
II.11.1.6.5. Ответ на пятый вопрос .....	371
<i>Почему Парменид не упомянул о соприкосновении и несоприкосновении, когда давал единому апофатические определения в первой гипотезе?</i>	
II.11.1.6.6. Ответ на шестой вопрос (отсутствует).....	372
<i>Что служит у Платона признаком соприкосновения и несоприкосновения в комментируемом диалоге и в других сочинениях?</i>	
II.11.1.6.7. Ответ на седьмой вопрос.....	372
<i>Существуют ли только свободные боги или имеются также отдельные чины внутрикосмических декадархов, зодиикраторов, горонамов и кратаев?</i>	
II.11.1.6.8. Ответ на восьмой вопрос.....	372
<i>Знает ли Платон о свободных богах как таковых? Можно ли считать, что он относит к их числу Лахесис, которую он упоминает в «Государстве», и двенадцать вождей, о которых он говорит в «Федре»?</i>	
II.11.1.6.9. Ответ на девятый вопрос .....	374
<i>Почему Платон дает свободным богам апофатическое определение, хотя вторая гипотеза в целом является катафатической?</i>	
II.11.1.6.10. Ответ на десятый вопрос.....	374
<i>Почему при рассмотрении свободных богов Платон удовольствовался всего четырьмя логическими выводами, хотя свободных богов куда больше, чем сверхкосмических?</i>	
II.11.1.6.11. Ответ на одиннадцатый вопрос .....	375
<i>Почему Платон делает логический вывод о применимости к единому предиката «соприкосновение», основываясь на применимости к нему предикатов «находящееся в себе самом» и «располагающееся в другом», а о применимости к единому предиката «несоприкосновение» — исходя из понятия «единое»? Какое единое он имеет в виду?</i>	
II.11.1.6.12. Ответ на двенадцатый вопрос .....	376
<i>Каким образом можно было бы обосновать наличие и в чине свободных богов демиургических таждественности и инаковости?</i>	
II.11.1.6.13. Ответ на тринадцатый вопрос .....	377
<i>Почему Парменид при рассмотрении применимости к единому предикатов «соприкосновение» и «несоприкосновение» сперва исследует соотношение единого с другим, а уже потом — с самим собой?</i>	

II.11.1.6.14. Ответ на четырнадцатый вопрос.....	377
<i>Почему Платон здесь упоминает понятия «место» и «вместилище»? Следует ли считать, что свободные боги располагаются в каких-либо отдельных местах в космосе?</i>	
II.11.1.6.15. Ответ на пятнадцатый вопрос .....	378
<i>Какой объект в сфере бестелесного занимает положение, аналогичное месту, о котором речь идет применительно к телесному? Должны ли мы считать, что единое располагается как в некоем месте в последующем или в себе самом?</i>	
II.11.1.6.16. Ответ на шестнадцатый вопрос .....	379
<i>Сколькими способами происходит соприкосновение богов?</i>	
II.11.1.6.17. Ответ на семнадцатый вопрос .....	379
<i>Верно ли утверждение Прокла, что, по мнению Платона, божественные последовательности берут начало в чине свободных вождей?</i>	
 II.12–14. О ВНУТРИКОСМИЧЕСКОМ УСТРОЕНИИ	
(«Парменид», 149d8–155d5).....	380
II.12–13. Об устройствах неподвижных («Парменид», 149d8–151b7) и блуждающих («Парменид», 151b7–e2) небесных богов.....	380
II.12–13.1. Восемь вопросов и ответов .....	380
II.12–13.1.a. Перечень вопросов .....	380
II.12–13.1.6. Восемь ответов.....	381
II.12–13.1.6.1. Ответ на первый вопрос.....	381
<i>Каков предмет следующих трех гипотез и логических выводов? Какое единое и какие божественные устройства в них обсуждает Парменид?</i>	
II.12–13.1.6.2. Ответ на второй вопрос.....	383
<i>Почему Парменид рассматривает равенство и неравенство после соприкосновения и несоприкосновения? Почему три следующих логических вывода располагаются в приведенном им порядке?</i>	
II.12–13.1.6.3. Ответ на третий вопрос.....	384
<i>Какой смысл в применении к внутрикосмическим богам имеют предикаты «равное» и «неравное», а также «большее» и «меньшее»?</i>	
II.12–13.1.6.4. Ответ на четвертый вопрос .....	386
<i>Могут ли многие боги повелевать одним космическим уделам и один бог властвовать над многими космическими уделами?</i>	
II.12–13.1.6.5. Ответ на пятый вопрос.....	387
<i>Лучше ли равенство, чем неравенство, или наоборот?</i>	

II.12-13.1.6.6. Ответ на шестой вопрос .....	387
<i>Что такое великость и малость, которые рассматривает Парменид, почему он проводит их аподиктическое рассмотрение именно сейчас и по какой причине он называет их видами, а не родами?</i>	
II.12-13.1.6.7. Ответ на седьмой вопрос .....	388
<i>Какие Парменид делает логические выводы, сколько их и по какой причине он располагает их в представленном порядке?</i>	
II.12-13.1.6.8. Ответ на восьмой вопрос .....	389
<i>Каков ход доказательств Парменида и не нуждаются ли они в каких-либо дополнительных пояснениях?</i>	
II.14. О последнем устройении (об устройении подаунных богов) («Парменид», 151e3-155d5) .....	394
II.14.1. Пятнадцать вопросов и ответов.....	394
II.14.1.a. Перечень вопросов .....	394
II.14.1.6. Пятнадцать ответов .....	395
II.14.1.6.1. Ответ на первый вопрос .....	395
<i>Почему неверен подход Прокла, согласно которому данное рассуждение посвящено душевной сущности?</i>	
II.14.1.6.2. Ответ на второй вопрос .....	396
<i>Описывают ли логические выводы, которые делает здесь Парменид, специфические черты внутрикосмических богов?</i>	
II.14.1.6.3. Ответ на третий вопрос .....	397
<i>Надлежащим ли образом логические выводы, которые делает Парменид, описывают подлунных богов, властвующих над становлением?</i>	
II.14.1.6.4. Ответ на четвертый вопрос .....	398
<i>Сколько Парменид делает логических выводов, каковы эти выводы, почему он сделал их именно столько и почему расположил в приведенном порядке?</i>	
II.14.1.6.5. Ответ на пятый вопрос .....	401
<i>Почему Парменид здесь рассматривает не только бытие, но и становление?</i>	
II.14.1.6.6. Ответ на шестой вопрос.....	401
<i>Почему и в данном случае Парменид прибегает к апофатическим определениям?</i>	
II.14.1.6.7. Ответ на седьмой вопрос.....	402
<i>Каков смысл утверждения Парменида, что единое одновременно становится и моложе, и старше самого себя?</i>	
II.14.1.6.8. Ответ на восьмой вопрос.....	403
<i>Почему Парменид при изучении данного чина сперва рассматривает соотношение единого с самим собой, а уже затем — с другим?</i>	

II.14.1.6.9. Ответ на девятый вопрос .....	403
<i>Можно ли согласиться с мнением Прокла, что время не зависит от космоса и что оно лучше, чем Всё, как вечность лучше живого-в-себе?</i>	
II.14.1.6.10. Ответ на десятый вопрос .....	404
<i>Где располагается исток времени: в чине ли, соответствующем промежуточной божественности, или в демиургическом чине?</i>	
II.14.1.6.11. Ответ на одиннадцатый вопрос .....	405
<i>Почему время, будучи делимым, состоит из неделимых настоящих моментов и почему оно оказывается одновременно непрерывным и дискретным?</i>	
II.14.1.6.12. Ответ на двенадцатый вопрос .....	408
<i>В каком смысле существует время, если в той мере, в какой оно существует, оно является не временем, а, например, настоящим моментом, а в той, в которой оно оказывается временем, оно не существует?</i>	
II.14.1.6.13. Ответ на тринадцатый вопрос .....	409
<i>Как следует понимать предикаты «моложе», «старше» и «равно по возрасту» при соотнесении единого с самим собой и с другим?</i>	
II.14.1.6.14. Ответ на четырнадцатый вопрос .....	411
<i>Если «было», «есть» и «будет» и вообще последовательные части времени не должны описывать специфические черты лучших родов, как полагает Прокл, то характеристиками каких объектов они являются? И почему Парменид еще раз повторяет логические выводы, словно начав рассуждение с начала, как если бы он перешел к рассмотрению другой природы?</i>	
II.14.1.6.15. Ответ на пятнадцатый вопрос .....	411
<i>Почему в заключение Парменид вернулся к рассмотрению первых логических выводов о божественном?</i>	
II.14.2. Обсуждение силлогизмов Платона .....	412
II.14.2.1. Подлунное единое и время .....	412
II.14.2.2. Предикаты, приписываемые единому при его соотнесении с самим собой .....	413
II.14.2.3. Предикаты, приписываемые единому и другому при соотнесении единого с другим .....	417
II.14.2.1. Деление единого времени на три времени .....	420
III. О ТРЕТЬЕЙ ГИПОТЕЗЕ («Парменид», 155e4–157b5) .....	421
III.1. Пятнадцать вопросов и ответов .....	421
III.1.а. Перечень вопросов .....	421
III.1.б. Пятнадцать ответов .....	423
III.1.б.1. Ответ на первый вопрос .....	423
<i>Каков предмет третьей гипотезы?</i>	

III.1.6.2. Ответ на второй вопрос .....	424
<i>Почему Парменид определяет предмет третьей гипотезы как единое и многое и не единое и не многое и участвующее во времени?</i>	
III.1.6.3. Ответ на третий вопрос .....	431
<i>Следует ли связывать изменчивость души во времени и вообще ее природу, в согласии с которой она перемещается в разные моменты в противоположные стороны, с ее энергиями или с сущностью?</i>	
III.1.6.4. Ответ на четвертый вопрос .....	438
<i>Сколько Парменид делает логических выводов, как он строит в рамках этих выводов доказательство, почему их именно столько и почему они располагаются в приведенном порядке?</i>	
III.1.6.5. Ответ на пятый вопрос .....	441
<i>Каково устройство частных душ, заключение о котором можно сделать на основании приведенных логических выводов?</i>	
III.1.6.6. Ответ на шестой вопрос .....	442
<i>Каковы причины появления на свет специфических черт души, которые описывают логические выводы третьей гипотезы?</i>	
III.1.6.7. Ответ на седьмой вопрос .....	444
<i>Приходит ли душа в перечисленные Парменидом противоположные состояния только в движении или она также пребывает в них, находясь в покое, и какой смысл они имеют в состоянии покоя? И если с движением всегда должен сочетаться покой, где, по мнению Парменида, души покоятся?</i>	
III.1.6.8. Ответ на восьмой вопрос .....	446
<i>Какое определение можно дать природе «вдруг»?</i>	
III.1.6.9. Ответ на девятый вопрос .....	449
<i>Свойственно ли состояние «вдруг» душе при ее нисхождении в становление или нет?</i>	
III.1.6.10. Ответ на десятый вопрос .....	449
<i>Располагается ли «вдруг» между двумя противоположными состояниями души, следует ли за ними или предшествует им?</i>	
III.1.6.11. Ответ на одиннадцатый вопрос .....	450
<i>Чем «вдруг» отличается от «настоящего момента» второй гипотезы, в который становление словно замирает, и почему Парменид не назвал рассмотренное выше понятие «вдруг», а исследуемое сейчас — «настоящий момент»?</i>	
III.1.6.12. Ответ на двенадцатый вопрос .....	450
<i>Почему состояние «вдруг», а также противоположные состояния, между которыми оно находится, не свойственны лучшим душам?</i>	

III.1.6.13. Ответ на тринадцатый вопрос.....	451
<i>Если душа пребывает в постоянном движении, то в каком смысле ей будет свойствен покой?</i>	
III.1.6.14. Ответ на четырнадцатый вопрос .....	451
<i>Почему Парменид ставит в зависимость от души все телесные движения и не упоминает лишь о пространственном перемещении?</i>	
III.1.6.15. Ответ на пятнадцатый вопрос.....	452
<i>Почему Парменид дает единому третьей гипотезы и апофатические, и катафатические определения и почему с состоянием «вдруг» он связывает только апофатические предикаты?</i>	
III.2. Рассмотрение хода рассуждений по тексту диалога.....	453
III.3. Пять апорий, возникающих при принятии гипотезы о сущностной изменчивости души.....	457
III.3.а. Формулировка апорий.....	457
III.3.а.1. Первая апория.....	457
III.3.а.2. Вторая апория.....	457
III.3.а.3. Третья апория .....	458
III.3.а.4. Четвертая апория.....	458
III.3.а.5. Пятая апория .....	459
III.3.б. Предварительное определение, касающееся сущностной изменчивости души.....	459
III.3.в. Разрешение апорий .....	462
III.3.в.1. Первая апория .....	462
III.3.в.2. Вторая апория.....	463
III.3.в.3. Третья апория .....	463
III.3.в.4. Четвертая апория.....	464
III.3.в.5. Пятая апория .....	464
IV. О ЧЕТВЕРТОЙ ГИПОТЕЗЕ («Парменид», 157b6–159b1) .....	465
IV.1. Семь вопросов и ответов .....	465
IV.1.а. Перечень вопросов .....	465
IV.1.б. Семь ответов.....	466
IV.1.б.1. Ответ на первый вопрос .....	466
<i>Верно ли, что не существует отдельного единого, соответствующего четвертой гипотезе, и в ней рассматривается лишь другое, следующее за единым? Что такое другое?</i>	
IV.1.б.2. Ответ на второй вопрос.....	467
<i>Каков предмет четвертой гипотезы?</i>	
IV.1.б.3. Ответ на третий вопрос.....	468
<i>Почему Парменид использует в качестве посылки в четвертой гипотезе тезис о существовании единого?</i>	



IV.1.6.4. Ответ на четвертый вопрос .....	469
<i>Участвует ли другое и в самом едином, и в предикатах, которые ему приписываются?</i>	
IV.1.6.5. Ответ на пятый вопрос.....	469
<i>С каким именно единым мы сопоставляем другое? С демиургическим или с каким-то иным?</i>	
IV.1.6.6. Ответ на шестой вопрос .....	471
<i>Сколько в четвертой гипотезе логических выводов, каковы они, почему Парменид расположил их в приведенном порядке и из каких начал они исходят?</i>	
IV.1.6.7. Ответ на седьмой вопрос .....	472
<i>Как можно разделить другое в соответствии с логическими выводами четвертой гипотезы?</i>	
IV.2. Рассмотрение хода рассуждений по тексту диалога.....	474
V. О ПЯТОЙ ГИПОТЕЗЕ («Парменид», 159b2–160b4).....	479
V.1. Семь вопросов и ответов .....	479
V.1.a. Перечень вопросов .....	479
V.1.б. Семь ответов.....	480
V.1.б.1. Ответ на первый вопрос .....	480
<i>Каков предмет пятой гипотезы?</i>	
V.1.б.2. Ответ на второй вопрос.....	482
<i>Какова по природе материя и чем она является, если, как утверждает Парменид, она не участвует в едином? О каком едином идет речь?</i>	
V.1.б.3. Ответ на третий вопрос.....	484
<i>Почему можно считать материю другим единому и какому именно единому она является другим? Какое единое имеет в виду Парменид, когда, формулируя посылку пятой гипотезы, он говорит: «Если единое существует»?</i>	
V.1.б.4. Ответ на четвертый вопрос .....	486
<i>Почему Парменид отрицает применимость к материи предиката «единое»? Ведь материя тогда есть ничто</i>	
V.1.б.5. Ответ на пятый вопрос .....	487
<i>Какие логические выводы делает Парменид и почему они располагаются в приведенном порядке?</i>	
V.1.б.6. Ответ на шестой вопрос .....	488
<i>Почему при рассмотрении другого Парменид делает катифатические и апофатические логические выводы, но не делает выводы, которые являются одновременно катифатическими и апофатическими?</i>	
V.1.б.7. Ответ на седьмой вопрос .....	490
<i>Почему, изучая другое, Парменид не сопоставляет его с единым и исследует лишь соотношение частей другого с самими собой и между собой?</i>	
V.2. Рассмотрение хода рассуждений по тексту диалога.....	491

VI. О ШЕСТОЙ ГИПОТЕЗЕ («Парменид», 160b5–163b6) .....	494
VI.1. Восемь вопросов и ответов .....	494
VI.1.а. Перечень вопросов .....	494
VI.1.б. Восемь ответов .....	495
VI.1.б.1. Ответ на первый вопрос .....	495
<i>Двигается ли по прямой рассуждение при обсуждении гипотез, опирающихся на посылку: «Если единого не существует», или же оно возвращается к самому началу?</i>	
VI.1.б.2. Ответ на второй вопрос .....	497
<i>Каков предмет шестой гипотезы?</i>	
VI.1.б.3. Ответ на третий вопрос .....	499
<i>Как можно строго описать единое не-сущее, основываясь на посвященных ему рассуждениях Платона?</i>	
VI.1.б.4. Ответ на четвертый вопрос .....	501
<i>Какое определение Парменид в начале дает единому не-сущему?</i>	
VI.1.б.5. Ответ на пятый вопрос .....	505
<i>С каким именно другим Парменид соотносит единое не-сущее: из четвертой гипотезы или из восьмой?</i>	
VI.1.б.6. Ответ на шестой вопрос .....	508
<i>Почему изучаемое единое не-сущее не располагается в сфере первого другого или единое, находящееся в этой сфере, не является единым не-сущим? Что такое составное?</i>	
VI.1.б.7. Ответ на седьмой вопрос .....	512
<i>Каковы посвященные единому не-сущему логические выводы, сколько их, в каком порядке они расположены и на какие начала опираются?</i>	
VI.1.б.8. Ответ на восьмой вопрос .....	517
<i>Каково устройство единого не-сущего, которое описывают логические выводы шестой гипотезы?</i>	
VI.2. Рассмотрение хода рассуждений по тексту диалога .....	518
VII. О СЕДЬМОЙ ГИПОТЕЗЕ («Парменид», 163b7–164b4) .....	529
VII.1. Шесть вопросов и ответов .....	529
VII.1.а. Перечень вопросов .....	529
VII.1.б. Шесть ответов .....	529
VII.1.б.1. Ответ на первый вопрос .....	529
<i>Каков предмет седьмой гипотезы?</i>	
VII.1.б.2. Ответ на второй вопрос .....	530
<i>Почему апофатические определения седьмой гипотезы неприменимы к единому началу всего?</i>	
VII.1.б.3. Ответ на третий вопрос .....	531
<i>Может ли никоим-образом не-сущее, ничто, быть низшим воплощением первой причины, если ни первое, ни последнее не является единым?</i>	

VII.1.6.4. Ответ на четвертый вопрос .....	533
<i>Какие апофатические определения Парменид дает? Какие катафатические определения он отрицает?</i>	
VII.1.6.5. Ответ на пятый вопрос .....	535
<i>Приходит ли Парменид к логическим выводам, которые невозможно отнести к объекту первой гипотезы или только других и каких именно?</i>	
VII.1.6.6. Ответ на шестой вопрос .....	535
<i>Сколько в седьмой гипотезе логических выводов и каковы они?</i>	
VIII. О ВОСЬМОЙ ГИПОТЕЗЕ («Парменид», 164b5–165e1) .....	536
VIII.1. Шесть вопросов и ответов .....	536
VIII.1.a. Перечень вопросов .....	536
VIII.1.6. Шесть ответов .....	537
VIII.1.6.1. Ответ на первый вопрос .....	537
<i>Каков предмет восьмой гипотезы?</i>	
VIII.1.6.2. Ответ на второй вопрос .....	538
<i>Каков смысл утверждения, что другое существует, в то время как само единое — нет?</i>	
VIII.1.6.3. Ответ на третий вопрос .....	538
<i>Почему Парменид соотносит в восьмой гипотезе части другого не с единым, а между собой? Какому единому они не являются другим?</i>	
VIII.1.6.4. Ответ на четвертый вопрос .....	539
<i>Какова природа другого и почему Парменид называет другое в восьмой гипотезе не «другое», а «иное»?</i>	
VIII.1.6.5. Ответ на пятый вопрос .....	540
<i>Какова ипостась изучаемых в восьмой гипотезе действительных предметов?</i>	
VIII.1.6.6. Ответ на шестой вопрос .....	541
<i>Сколько в восьмой гипотезе логических выводов, каковы они и почему располагаются в приведенном порядке?</i>	
VIII.2. Рассмотрение хода рассуждений по тексту диалога .....	541
IX. О ДЕВЯТОЙ ГИПОТЕЗЕ («Парменид», 165e2–166c5) .....	544
IX.1. Четыре вопроса и ответа .....	544
IX.1.a. Перечень вопросов .....	544
IX.1.6. Четыре ответа .....	544
IX.1.6.1. Ответ на первый вопрос .....	544
<i>Каков предмет девятой гипотезы?</i>	
IX.1.6.2. Ответ на второй вопрос .....	545
<i>Почему в девятой гипотезе другим именуется то, что на самом деле есть ничто?</i>	

IX.1.6.3. Ответ на третий вопрос.....	545
<i>К какому объекту относятся апофатические определения девятой гипотезы и какая природа в них отрицается?</i>	
IX.1.6.4. Ответ на четвертый вопрос.....	546
<i>Каковы логические выводы девятой гипотезы?</i>	
IX.2. Рассмотрение хода рассуждений по тексту диалога.....	547
ПРИЛОЖЕНИЯ.....	551
Л. Ю. Лукамский. Комментарий Дамаския и традиция неоплатонической экзегезы диалога Платона «Парменид».....	
Примечания .....	583
II. О второй гипотезе.....	584
III. О третьей гипотезе.....	661
IV. О четвертой гипотезе.....	670
V. О пятой гипотезе .....	672
VI. О шестой гипотезе .....	675
VII. О седьмой гипотезе .....	679
VIII. О восьмой гипотезе .....	681
IX. О девятой гипотезе .....	681
Указатель имен собственных.....	683
Указатель цитируемых произведений.....	686
Предметный указатель.....	699
Литература.....	714



*Научное издание*

*Дамаский*

## КОММЕНТАРИЙ К «ПАРМЕНИДУ» ПЛАТОНА

Издание подготовил  
*Леонид Юрьевич Лукомский*

Редактор: *М. Г. Ермакова*  
Корректор: *А. А. Борисенкова*  
Компьютерная верстка: *Л. Ю. Лукомский*  
Художественное оформление: *В. В. Неклюдов*

*С отзывами и пожеланиями по поводу книги вы можете обратиться  
по электронной почте переводчика (leonidas61@gmail.com)*

Подписано в печать с готового оригинал-макета 19.08.2008.  
Формат 60×88<sup>1</sup>/<sub>16</sub>. Бумага офсетная. Гарнитура Букман Олд Стайл  
Конденсд. Печать офсетная. Усл. печ. л. 47,00. Тираж 3000 экз.  
Заказ 4326

ООО «Издательский дом „Мирь”»  
198352, Санкт-Петербург, «/» 4  
E-mail: mir2003@mail.ru

Отпечатано с готовых диапозитивов  
в ГУП «Типография „Наука”»  
199034, Санкт-Петербург, 9-я линия, 12

Диалог Платона "Парменид" содержит в себе неисчерпаемый источник идей, игравших ключевую роль на протяжении всей многовековой истории европейской философии. Попытки осмыслить сочинение основателя Академии оказываются своего рода стержнем, вокруг которого происходило тысячелетнее развитие платонизма как философской системы. Комментарий Дамаския (VI век н. э.) к этому диалогу, суммирующий опыт его осмысления античными мыслителями, представляет собой критическое продолжение ранее опубликованного комментария Прокла.