

ΠΡΟΚΛΟΣ

ΣΤΚ

ΠΡΟΚΛΟΣ

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

Прокл Диадох

КОММЕНТАРИЙ
К «ТИМЕЮ»

Книга I

Перевод, предисловие, реферат и примечания
Светланы Месяц



МОСКВА · 2012

Прокл Диадох

Комментарий к «Тимею». Книга I. Пер. С. В. Месяц —
М.: Издательство «Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина»,
2012, 376 с., илл.

ISBN 978-5-87245-165-5

Данное издание содержит перевод Книги I *Комментария к «Тимею»* Прокла Диадоха Ликийского, афинского неоплатоника V в. н. э. (412–485). Книга представляет собой построчный комментарий к драматическому зачину платоновского диалога *Тимей* (17a–27b), включающему в себя краткий пересказ диалога *Государство* и историю об Атлантиде. Определяя предмет *Тимея* как «всеобщее учение о природе», Прокл интерпретирует драматический зачин диалога как иносказательное повествование о причинах и устройстве физического космоса, которое предваряет научное рассмотрение природы ее образным и символическим описанием.

В переводе предпринята попытка сохранить стилистические особенности греческого текста без ущерба для ясности его философского содержания и аргументации. Перевод дополнен развернутым рефератом, который позволит читателю лучше сориентироваться в структуре этого сочинения, а также подробными примечаниями, поясняющими основные категории и доктрины неоплатонизма.

ISBN 978-5-87245-165-5

© С. В. Месяц, 2012

© Издательство «Греко-латинский
кабинет Ю. А. Шичалина», 2012

Содержание

Предисловие к переводу	7
План <i>Комментария к «Тимею»</i>	18

КОММЕНТАРИЙ К «ТИМЕЮ»

КНИГА I

ВВЕДЕНИЕ	33
----------	----

ЧАСТЬ I

Пересказ <i>Государства</i>	47
Драматический зачин	49
Пересказ <i>Государства</i>	66
Переход ко Второй части	97

ЧАСТЬ II

Атлантида	119
Происхождение сказания об Атлантиде	121
Речь египетского жреца	149
Сказание об Атлантиде	184
Переход ко Второй книге	248

Реферат *Комментария к «Тимею»*

Введение	267
Часть I. Пересказ <i>Государства</i>	271
Часть II. Атлантида	282
Примечания	295
Индекс авторов	352
Индекс имен	360
Библиография	370

Предисловие к переводу

Комментарий к «Тимею» Прокла Диадокха Ликийского, афинского неоплатоника V в. н. э. (412–485), относится к числу его ранних произведений. Как сообщает ученик и биограф Прокла Марин, философ закончил свои «блестящие и полные учености записки о *Тимее*» на двадцать восьмом году жизни.¹ Из дошедших до нас произведений только *Начала теологии* были, предположительно, написаны Проклом еще раньше.² Однако, несмотря на столь раннюю дату создания, *Комментарий к «Тимею»* никак нельзя называть ученическим произведением. И дело здесь не только в зрелости суждений и поразительной эрудиции молодого автора, познания которого охватывают тысячелетнюю историю греческой философии, литературы и мифологии. Удивляет еще и огромный объем этого сочинения, занимающего в тойбнеровском издании Эрнста Диля более тысячи страниц и превосходящего, таким образом, по величине все известные нам комментарии к Платону. Сейчас мы располагаем только частью этого грандиозного труда. В дошедшем до нас тексте построчный разбор платоновского диалога заканчивается на *Тим.* 44d, где описывается состояние души в смертном теле. Поэтому можно предположить, что в своем исходном виде *Комментарий к «Тимею»* был, по меньшей мере, в полтора раза больше.

С первых же страниц становится ясно, что Прокл предназначал свое сочинение для людей сведущих. Обсуждая во Введении «предмет» (*σκοπός*) комментируемого диалога, он с некоторой заносчивостью заявляет, что этот предмет должен быть очевиден «всякому, кто еще не окончательно разучился читать».³

¹ Marinus, *Vita Procli* 13.

² Самым ранним произведением считал *Начала теологии* Э. Р. Доддс. См. *El. Th.* Introduction, p. XV–XVI.

³ *In Tim.* I, 4.

Для сравнения, в других своих комментариях Прокл разбирает вопрос о предмете диалога очень подробно. В комментарии на *Государство*, например, прежде чем сформулировать собственную точку зрения, он внимательно анализирует мнения предшествующих толкователей,⁴ а в *Комментарии к «Алкивиаду»* даже извиняется перед слушателями за то, что определил *σκοπός* слишком поспешно, после чего тут же приводит развернутое обоснование своего определения.⁵ Что же касается *Комментария к «Тимею»*, то в нем читатель безо всякого предварительного объяснения сталкивается с такими сложными понятиями неоплатонической метафизики как генады, противоположные ряды начал, младшие и старшие демиурги, надкосмические и внутрикосмические боги и т. д., как если бы автор текста предполагал не только общее, но и весьма детальное знакомство читателя с системой неоплатонической реальности. Как верно отмечают в предисловии к новому английскому переводу *Комментария к «Тимею»* Г. Таррант и Д. Болтзли, это произведение не столько поясняет и доказывает основные принципы неоплатонической философии, сколько применяет их.⁶

Итак, если в хронологическом порядке *Комментарий к «Тимею»* является одним из первых произведений Прокла, то в порядке чтения его нужно отнести едва ли не к самым последним из них. Такое положение дел объясняется тем, что в философских школах поздней античности платоновский *Тимей* читался и комментировался на самых последних этапах обучения. По традиции это произведение считалось вершиной творчества Платона, сводящей воедино все его учение о физическом космосе. Поэтому прежде чем приступить к его изучению, ученик должен был в определенной последовательности познакомиться со всеми платоновскими диалогами. Сначала под руководством наставника он изучал пропедевтический *Алкивиад I*, затем переходил к этическим *Горгию* и *Федону*, логическим *Кратилу* и *Тезетму*, физическим *Софисту* и *Политику* и богословским

⁴ *In Remp.* I, 7, 7–14, 14.

⁵ *In Alc.* 7, 11–14. τάχα δ' ἂν τις ἡμῖν ἐπιτιμήσειεν οὕτω προχείρως τὸν σκοπὸν τοῦ Ἀλκιβιάδου τοῦτον εἶναι τιθεμένοις

⁶ H. Tarrant, D. Baltzly, "General Introduction" / Proclus. *Commentary on Plato's Timaeus: Proclus on the Socratic State and Atlantis*, v. I, Book 1, Cambridge, 2006, p. 13.

Пиру и Федру. После того как он должным образом усваивал неоплатоническую интерпретацию этих диалогов, его допускали к чтению *Тимея*, где излагалось учение о космосе как о блаженном Боге, созданном по воле благого Ума–Демиурга. Вот на таких завершающих свое философское образование слушателей и был рассчитан *Комментарий* Прокла. Поэтому не стоит удивляться, что он выглядит гораздо сложнее многих других сочинений философа, в том числе, и таких систематических трактатов, как *Начала теологии* и *Платоновская теология*.

Судя по сообщению Марина, работу над *Комментарием* к «*Тимею*» Прокл завершил в неполные 28 лет, то есть к 440 г. За три года до этого он, еще будучи студентом, изучал под руководством Сириана платоновскую философию, то есть вместе с учителем читал и последовательно разбирал диалоги Платона, попутно знакомясь с их неоплатоническим толкованием. Вот как описывает этот процесс Марин:

«После того как Прокл должным образом был посвящен в [сочинения Аристотеля], словно в некие предварительные и малые таинства, Сириан в правильном порядке и «не преступая границ», как гласит Оракул, подвел его к посвящению в Платоновое учение и научил созерцать сокрытые в нем поистине божественные святыни непомраченными очами души и чистым взором ума. Прокл же ночью и днем, в бессонных трудах и заботах записывал сказанное [Сирианом] в единый свод вместе со своими замечаниями и за короткое время достиг того, что уже к двадцати восьми годам написал среди множества других сочинений блестящие и полные учености *Записки о “Тимее”*.⁷

Как видно из приведенного отрывка, Прокл начал работу над *Комментарием* к «*Тимею*» еще во время обучения у Сириана. В основу своего труда он положил лекции учителя, которые записывал «в единый свод» (*τὰ λεγόμενα συνοπτικῶς ἀπογραφόμενος*), дополняя собственными замечаниями и соображениями. По мнению Г. Таранта и Д. Болтзлы, это дает основания считать, что *Комментарий* к «*Тимею*» был единственным экзегетическим сочинением Прокла, записанным *ἀπὸ φωνῆς*, со слуха.⁸ В пользу

⁷ Marinus, *Vita Procli* 13.

⁸ H. Tarrant, D. Baltzly, “General Introduction”, p. 13–14.

этого предположения говорят и содержащиеся в нем многочисленные ссылки на Сириана; и то, что в любом спорном вопросе Прокл присоединяется к мнению учителя как единственно верному; и то, что он излагает почерпнутые у Сириана идеи даже тогда, когда не упоминает имени наставника.⁹

Такое происхождение *Комментария к «Тимею»* позволяет объяснить и некоторые его особенности. Ко времени Прокла неоплатонический комментарий имел уже вполне сложившуюся структуру. Как правило, он начинался с Введения, в котором обсуждался предмет комментируемого произведения (*σκοπός*), его композиция, жанр, стиль, место среди других сочинений автора и польза, приносимая его изучением. Если речь шла о диалогах Платона, то к этому добавлялись: пересказ фабулы, выяснение места и времени проведения беседы, описание действующих лиц и обсуждение их символического значения. После этого текст делился на небольшие, подлежащие интерпретации фрагменты — «леммы». Размеры лемм выбирались таким образом, чтобы разбор каждой занимал ровно одну лекцию. Толкование начиналось с «общего рассмотрения» (*θεωρία*), в котором раскрывался смысл фрагмента в целом, и заканчивалось детальным разбором текста (*λέξις*), поясняющим в свете уже установленного смысла значение отдельных слов и выражений. Прокл в своем комментарии не всегда придерживается этого порядка. Его деление диалога на фрагменты никак не соотнобразится с продолжительностью одного школьного занятия: обсуждение отдельной леммы, например, может занимать у него от нескольких предложений до нескольких страниц. Философ, кроме того, не всегда начинает толкование леммы с «общего рассмотрения» и зачастую ставит на первое место анализ отдельных слов и выражений, который использует не столько для уточнения общего смысла фрагмента, сколько для обсуждения мнений прежних комментаторов.¹⁰ Иногда Прокл вообще отказывается

⁹ Степень зависимости Прокла от Сириана прекрасно осознавали уже в античности. Например, Олимпиодор в *Комментарии к «Федру»* (In Phd. 9,2, 8–10) практически отождествляет взгляды обоих философов: καὶ τοῦτο δείκνυσιν ὁ Πρόκλος ἥτοι ὁ Συριάνος. Подробнее об этом см.: Sheppard A. *Studies on the 5th and 6th Essays of Proclus' Commentary on the Republic*, Göttingen, 1980, p. 39–42; Dillon J. “General Introduction” / Proclus, *Commentary on Plato's “Parmenides”*, transl. by G. Morrow and J. Dillon, Princeton, 1987, p. XXXII.

¹⁰ См., например, In Tim. I, 14,9–15,20; 35,7–30; 37,1–12.

от текстологического разбора, ограничиваясь одним лишь общим рассмотрением, или, наоборот, сосредотачивается на толковании нескольких фраз, пренебрегая выяснением смысла фрагмента в целом.¹¹ Очень часто Прокл использует платоновский текст как отправную точку для самостоятельной разработки интересующей его темы, приглашая читателя обратиться к «самим вещам» (*ἐπὶ τὰ πράγματα*) и поразмышлять о них вне какой-либо связи с платоновским текстом. Все эти отступления от принятого канона могут свидетельствовать о том, что Прокл создавал свой *Комментарий к «Тимею»* не ради занятий с учениками, а с целью расширить и доработать собственные записи лекций Сириана.

Сохранившаяся часть *Комментария к «Тимею»* состоит из пяти книг. Первая книга, перевод которой мы предлагаем здесь читателю, включает в себя общее Введение и толкование драматического зачина диалога, состоящего из краткого пересказа *Государства* и истории об Атлантиде. Если у более ранних комментаторов было принято отделять зачины платоновских диалогов от основной части произведения и толковать их либо в этическом ключе, как это делал Порфирий, либо в историческом — как Ориген, либо, подобно Лонгину, вообще рассматривать их как способ привлечь внимания читателя, то Прокл, придерживаясь принципа единства толкования, интерпретирует драматический зачин *Тимея* в соответствии с тем предметом (*σκοπός*), которому посвящен диалог в целом. Предмет *Тимея* он определяет как «всеобщее учение о природе», поэтому и предварительный обмен репликами между участниками беседы, и пересказ Сократом *Государства*, и рассказ Крития о войне жителей Атлантиды с древними Афинами оказываются у него иносказательным повествованием о причинах и устройстве физического космоса. Прокл объясняет такую комментаторскую стратегию тем, что Платон при создании *Тимея* руководствовался пифагорейским методом обучения, в котором научное изложение предмета предвлялось его образным и символическим описанием. Целью такого подхода было «разбудить мысль и очистить взгляд» ученика, то есть приучить его видеть за чувственно воспринимаемыми вещами скрытый в них бестелесный смысл. «Вот и в *Тимее*, пишет Прокл, сокращенное изложение идеаль-

¹¹ In *Tim.* I, 32, 24–30; 39, 20–42, 5.

ного государственного устройства, предваряющее собой учение о природе, показывает нам творение мира в образах (*εἰκονικῶς*), а рассказ о жителях Атлантиды — в символах (*συμβολικῶς*)... Таким образом, учение о природе проходит сквозь весь диалог, хотя и представлено в разных его частях по-разному — в соответствии с различными способами изложения». ¹²

Но хотя *Тимей* и имеет своим предметом всеобщее учение о природе (*φύσις*), это не значит, что Прокл собирает толковать его исключительно в «физическом» духе, сводя все сказанное Платоном к одним лишь естественным явлениям и процессам. Учение о природе предполагает знание ее причин, а для Прокла подлинными причинами природы являются сверхчувственные божественные сущности, выходящие за рамки физического мира и вещей, подчиняющихся естественной необходимости. Вслед за Платоном он выделяет пять причин чувственно воспринимаемого космоса, две из которых являются вспомогательными, а три — основными. К вспомогательным относятся форма и материя, образующие само тело мира и принадлежащие ему как его неотъемлемые части, а к основным — действующее, прообраз и цель. Последние, создавая физический мир, остаются отдельными от него и продолжают существовать в виде самостоятельных надмирных порядков. «Действующее» — это творящий мир Демиург, «прообраз» — созерцаемая им умопостигаемая парадигма, а «цель» — Благо или Единое, ради которого мир создается. Именно об этих, основных, причинах естественных вещей и учит, по убеждению Прокла, платоновский *Тимей*, поэтому если определять предмет диалога более точно, то им нужно признать не саму по себе природу, а природу в ее отношении к божеству. Как замечают Г. Таррант и Д. Болтзли, «хотя *σκοπός* *Тимея*, на первый взгляд, составляет учение о природе, в действительности это сочинение теологическое». ¹³ А по словам самого Прокла, *Тимей* приучает нас мыслить физи-

¹² In *Tim.* I, 30,5–15.

¹³ H. Tarrant, D. Baltzly, "General Introduction", p. 18. Ср. также заключение Стивена Герша: "One might conclude that a conceptual slide has occurred in determining the aim (sc. of the dialog) first in a physical and secondly in a theological manner" Gersh S., "Proclus' *Commentary on the Timaeus*. The prefatory material" // *Ancient Approaches to Plato's "Timaeus"*, ed. R. W. Sharples and A. Sheppard, London, 2003, p. 146.

ческие вещи не только с физической, но и с богословской точки зрения, поскольку природа, которую он изучает, «сама не будучи богом, не лишена божественного характера», зависит от богов и озаряется ими.¹⁴ Вот почему философ в своем *Комментарии* всегда отдает предпочтение богословскому толкованию платоновского текста, расценивая собственно «физический» способ его интерпретации как первоначальный и сам по себе недостаточный.



Приступая к переводу *Комментария к «Тимею»* на русский язык, мы начинаем работу не на пустом месте. Нашу задачу значительно облегчают многочисленные исследования по философии неоплатонизма, появившиеся в последнее время, а также переводы произведений Прокла на современные европейские языки. Первый английский перевод *Комментария к «Тимею»* был выполнен в начале XIX в. Томасом Тэйлором (1758–1835), о котором современные энциклопедии говорят как о последнем неоплатонике Нового времени. Самоучка, не признанный академической наукой своего времени, он первым познакомил английское общество со всем корпусом платоновских и аристотелевских сочинений, а также с трудами Плотина, Ямвлиха, Прокла и других неоплатоников. Окидывая взглядом огромное наследие Тэйлора, трудно поверить, что это мог сделать один человек, всю жизнь борющийся с тяжелой нуждой и болезнью. Переводы Тэйлора оказали большое влияние на английских поэтов-романтиков Вильяма Блейка, Перси Шелли, Вильяма Вордсворта и легли в основу философии американских трансценденталистов Ральфа Эмерсона и Амоса Бронсона Алкотта.

Не менее знаменит и французский переводчик *Комментария к «Тимею»* Андре-Жан Фестюжьер (1989–1982), священник, член доминиканского ордена, ученый с мировым именем, один из лучших знатоков христианского и языческого богословия, человек, усилиями которого французская филологическая школа

¹⁴ Proclus, *In Tim.* I, 8, 1–10. Также и в *Платоновской теологии* Прокл называет *Тимей* богословским диалогом, раскрывающим истины о богах «посредством образов» (διὰ τῶν εἰκόλων). См.: Proclus, *Th. Pl.* I, 4, 19, 5–22.

после Второй мировой войны заняла и до сих пор продолжает занимать лидирующее положение. Его перевод *Комментария к «Тимею»*, вышедший в конце 60-ых, представляет собой попытку добросовестно разобраться в этом сложнейшем и довольно запутанном произведении. Для удобства чтения и понимания текста Фестюжьер поделил его на фрагменты, дав каждому из них особое название, в результате чего огромное полотно *Комментария к «Тимею»*, которое поначалу может показаться достаточно хаотичным и бессвязным,¹⁵ обнаружило свою ясную внутреннюю структуру. К достоинствам французского перевода относится почти буквальное следование за греческим текстом, умелое воспроизведение проклового синтаксиса, а также обширные примечания, состоящие преимущественно из ссылок на *Халдейские Оракулы*, *Орфическую теогонию* и *Герметический корпус* и содержащие минимальные пояснения самого переводчика, который как бы предоставляет античной мысли самой говорить за себя. Мы в нашем переводе практически полностью воспроизводим рубрикацию текста, предложенную Фестюжьером, и только в некоторых случаях вносим в нее незначительные изменения.

Не так давно начал выходить в свет новый английский перевод *Комментария к «Тимею»*. Перевод первой книги был осуществлен Гарольдом Таррантом и Дирком Болтзли. Признавая, что они многим обязаны выдающемуся труду Фестюжьера, переводчики тем не менее придерживаются иной переводческой стратегии. Свою задачу они видят не в том, чтобы как можно точнее воспроизвести стилистические особенности оригинала, а в том, чтобы с максимальной ясностью передать его философское содержание и аргументацию. Этой же цели служит и обширная вступительная статья, которую они предпосылают своему переводу *Комментария*, где подробно обсуждаются основные темы книги.

В нашем переводе мы старались, по возможности, совмещать обе эти стратегии, сохраняя и сложный синтаксис греческого текста, и его смысловую прозрачность. Чтобы сделать

¹⁵ Например, А. Ф. Лосев писал о *Комментарии к «Тимею»* и, в особенности, о его первой книге как о «не очень прозрачных по своей конструкции». См.: Лосев А. Ф., *История античной эстетики: Последние века*, том VII, М., 1988, стр. 52.

мысль Прокла более понятной современному читателю, мы снабдили перевод подробными примечаниями, в которых разъясняются основные метафизические доктрины, стоящие за тем или иным фрагментом текста, и даются ссылки на релевантные произведения Прокла и других неоплатоников. Мы также составили развернутый реферат первой книги *Комментария*, который позволит читателю лучше сориентироваться в многообразии ее материала и легко окинуть взглядом структуру всего сочинения в целом.

В основу нашего перевода легло тойбнеровское издание Эрнста Диля (1903), незначительные отступления от которого отмечены в примечаниях. Для удобства цитирования на полях воспроизведены пагинация и нумерация строк этого издания. Каждая лемма начинается с цитаты из платоновского *Тимея* в переводе С. С. Аверинцева, непосредственно за которой следует толкование Прокла. Текст толкования мы, по примеру Фестюжьера, разбили на смысловые фрагменты, дав каждому особый подзаголовок, указанный в угловых скобках. При этом в квадратные скобки помещены слова, хотя и отсутствующие в греческом тексте, но необходимые, на наш взгляд, для связности и лучшего понимания перевода. Многочисленные технические термины неоплатонической метафизики, как, например, названия божественных чинов, при первом своем появлении в тексте сопровождаются указанием соответствующего греческого слова. Многозначность слова *λόγος*, означающего у Прокла одновременно и разумный принцип организации вещей, и изрекаемую богами-демиургами речь, посредством которой творится мир, заставила нас всякий раз добавлять в скобках к его переводу греческий инвариант. Поскольку неоплатоническая терминология на русском языке еще не устоялась и находится в стадии активной разработки, мы в некоторых случаях позволили себе отступления от уже существующих и ставших в какой-то мере привычными вариантов перевода. Так, выражение *τὰ ὅλα*, традиционно передаваемое как «мир в целом», мы, исходя из вкладываемого в него Проклом смысла, переводим как «всеобщие причины». Термины *νοητός* и *νοερός* переводятся нами как «умопостигаемый» и «мыслящий», поскольку ни вариант А. Ф. Лосева «интеллигибельный — интеллектуальный», ни Л. Ю. Лукомского «умопостигаемый — умнбй» не кажутся нам удачными. Мы

также пересмотрели привычный перевод неоплатонической триады ἀμέβηκτων — μετεχόμενον — μετέχον, которую, начиная с Лосева, обычно передают как «не допускающее причастности» — «допускающее причастность» — «причастное». Не говоря уже о некоторой искусственности этого перевода, он создает у читателя превратное впечатление, будто бы первый член триады изъят из причинно-следственной связи, которая объединяет второй и третий члены. Предлагаемый нами вариант «неприобщимое» — «приобщаемое» — «приобщающееся» включает первый член триады в процесс приобщения и одновременно подчеркивает его трансцендентность этому процессу. По возможности избегая оставлять греческие слова без перевода, мы делаем из этого правила несколько важных исключений, к одному из которых относится термин «демиург» вместе со своими производными (демиургия, демиургический), а также «космос». Последний неизменно означает у Прокла чувственно воспринимаемый телесный мир, поэтому, чтобы четко отделить его от τὸ πᾶν, означающего сущее в целом, включая и сверхчувственную божественную реальность, мы оставляем первый термин без перевода и закрепляем за вторым перевод «мир», «Вселенная». Все эти и некоторые другие особенности перевода более подробно оговорены в примечаниях.

Перевод I книги Комментария Прокла к «Тимею» выполнен по изданию *Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria*, ed. E. Diehl, v. I, Lipsiae: Teubner, 1903. При работе с текстом учитывались: французский перевод А.-Ж. Фестюжьера (*Proclus, Commentaire sur le Timée*, trad. et notes par A. J. Festugière, t.1, Paris: J. Vrin, 1966), выполненный в начале XIX в. английский перевод Т. Тэйлора (*Proclus' Commentary on the Timaeus of Plato*, v. I, transl. by Th. Taylor // *The Thomas Taylor Series*, v. XV, 1998) и недавно вышедший новый перевод на английский язык Г. Тарранта (*Proclus, Commentary on Plato's Timaeus: Proclus on the Socratic State and Atlantis*, v. I, Book 1, transl. by H. Tarrant, New-York: Cambridge University Press, 2006). Цитаты из платоновского Тимея приведены в переводе С. С. Аверинцева (Платон, *Собрание сочинений*, т. 3, М.: Мысль, 1994), в который в отдельных случаях вносились незначительные изменения.

В переводе использованы следующие сокращения:

- In Tim.* = *Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria*, ed. E. Diehl, vols. I–III, Lipsiae, 1903–1906.
- Festugière* = Proclus, *Commentaire sur le Timée*, trad. et notes par A. J. Festugière, t.1, Paris, 1966.
- El. Th.* = Proclus, *The Elements of Theology*, a revised Text with Translation, Introduction and Commentary by E. R. Dodds, Oxford, 1963.
- Th. Pl.* = Proclus, *Théologie Platonicienne*, texte établi et trad. par H. D. Saffrey et L. G. Westerink, Livre I–VI, Paris, 1968–1997.
- In Alc.* = Proclus, *Commentary on the first Alcibiades of Plato*, critical text and indices by L. G. Westerink, Amsterdam, 1954.
- In Parm.* = *Proclus' Commentary on Plato's Parmenides*, transl. G. R. Morrow and J. M. Dillon; intr. and notes by J. M. Dillon, Princeton, 1987.
- In Remp.* = *In Platonis Rem publicam commentarii*, ed. W. Kroll, 2 vols, Lipsiae, 1899–1901.
- In Crat.* = *In Platonis Cratylum commentaria*, ed. Pasquali, Lipsiae, 1908 (repr. Lipsiae, 1994).
- Vita Procli* = Marinus, *Proclus, ou sur le Bonheur*, eds. H. D. Saffrey, A.-Ph. Segonds, C. Luna, Paris, 2001.
- Orph.* = *Orphicorum fragmenta*, ed. O. Kern, Berlin, 1922.
- Or. Chald.* = *Oracles chaldaïques*, ed. É. des Places, Paris, 1971.

С. Месяц

План Комментария к «Тимею»

ВВЕДЕНИЕ

Предмет (<i>σκοπός, πρόθεσις</i>)	1,4–4,5
Композиция (<i>οἰκονομία</i>)	4,6–7,16
Жанр (<i>εἶδος</i>) или стиль (<i>χαρακτήρ</i>)	7,17–8,29
Драматический зачин (<i>ὑπόθεσις</i>)	8,30–9,13
Персонажи (<i>πρόσωπα</i>)	9,13–24
О понятии «природа» (<i>φύσις</i>)	9,25–12,25
О диалогах <i>Тимей</i> и <i>Парменид</i>	12,26–14,3



ЧАСТЬ I

Пересказ *Государства*

Драматический зачин

ОБСУЖДЕНИЕ КОЛИЧЕСТВА

СОБЕСЕДНИКОВ

<i>Один, два, три, а где же у нас четвертый...?</i>	14,7–18, 28
Текстологическое толкование	14,7–15,23
Пифагорейское толкование	15,23–18,28
1. Этическое толкование	15,25–16,20
2. Физическое толкование	16,20–17,9
3. Богословское толкование	17,9–18,28

<i>С ним приключилась, Сократ, какая-то слабость...</i>	18, 29–23,16
Толкование Порфирия и Ямвлиха	18,31–19,29
Толкование филологов	19,29–20,27
Толкование Сириана	20,27–23,16

О «ВОСПОЛНЕНИИ ДОЛИ ОТСУТСТВУЮЩЕГО»

<i>А если так, то на тебя и вот на них ложится долг...</i>	23, 19–24,24
Общее рассмотрение	23,19–24,11
Толкование Порфирия и Ямвлиха	24,11–24,24
<i>О разумеется, мы постараемся по мере сил...</i>	24, 26–26,20
Общее рассмотрение	24,29–26,10
1. Этическое толкование	24, 29–25,7
2. Физическое толкование	25,8–25,14
3. Богословское толкование	25,14–26,10
Датировка диалога	26,10–26,20

ПРЕДМЕТЫ, НАЗНАЧЕННЫЕ ДЛЯ ОБСУЖДЕНИЯ

<i>Так не помните ли вы, сколько предметов...</i>	26,23–27,19
<i>Кое-что помним, другое — нет, ты здесь...</i>	27,22–28,13

Пересказ Государства

ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

<i>А еще лучше, если тебе это не трудно...</i>	28,14–29,27
<i>Если я не ошибаюсь, вчера главной темой...</i>	29,28–32,19
Причина пересказа Государства	29,31–30,31
Текстологические трудности	31,1–31,18
Мнения Лонгина и Оригена	31,18–31,32
Учение о государстве в связи с учением о природе	32,1–32,19
<i>И более того, Сократ, сказанное тобой...</i>	32,19–32,29

СОСЛОВИЯ В ГОСУДАРСТВЕ

<i>Не правда ли, мы начали с того, что определили...</i>	32,29–35,9
Пифагорейский метод аналогий	33,1–33,11
Деление государства на сословия	33,11–35,9

<i>И, определив, что каждый будет иметь...</i>	35,10–36,13
Почему у каждого должен быть особый род занятий?	35,14–36,3
Аналогичное установление в божественном мире	36,3–36,31
СТРАЖИ И ЗАЩИТНИКИ В ГОСУДАРСТВЕ	
<i>Что они не должны быть только стражами города...</i>	37,1–39,17
Стражи и защитники в государстве	37,7–37,18
Сословие стражей (<i>φρουρητικόν</i>) и защитников (<i>ἐπικοῦρητικόν</i>) в мире	37,18–39,17
<i>При этом мы рассудили, что по природе душа этих стражей...</i>	39,17–40,13
<i>А как быть с воспитанием? Не правда ли их нужно...</i>	40,14–42,8
Воспитание стражей в государстве	40,17–41,7
Воспитание (<i>τροφή</i>) мировых стражей	41,7–42,8
<i>А еще мы говорили, что воспитанные подоб- ным образом...</i>	42,9–43,20
<i>Но вместо этого они, как стражи, будут...</i>	43,27–45,27
МУЖЧИНЫ И ЖЕНЩИНЫ В ГОСУДАРСТВЕ	
<i>Мы упомянули и о женищинах и решили, что...</i>	45,28–48,6
Общность мужчин и женщин в государстве	46,1–46,15
Мужское и женское начала в мире	46,16–48,6
<i>А как с произведением потомства? ...</i>	48,7–50,3
Общность жен и мужей у людей	48,11–48,23
Общность жен и мужей у богов	48,23–49,16
Общность жен и мужей в сфере логосов	49,16–50,3
<i>А чтобы дети рождались по возможности наи- лучшими...</i>	50,7–52,10
Браки у богов и демонов	50,7–51,9
Апория Лонгина	51,9–52,2
Почему браками распоряжается судьба	52,2–52,10
<i>Далее, дети хороших родителей подлежат...</i>	52,14–53,4
<i>Когда же они войдут в возраст, правителям ...</i>	53,5–54,10
АЛЛЕГОРИЧЕСКОЕ ТОЛКОВАНИЕ ГОСУДАРСТВА	
<i>Что же, любезный Тимей, закончили мы опять...</i>	54,11–55,26
О соответствии (<i>ἀναλογία</i>) частного всеобщему	54,15–55,10
Текстологическое затруднение	55,10–55,26

Переход ко II части

ДЕЛЕНИЕ РЕЧИ СОКРАТА НА ПЯТЬ ЧАСТЕЙ

<i>Тогда послушайте, какое чувство вызывает у меня...</i>	55, 27–59,6
Речь Сократа	55,30–56,7
1. Чего ждет Сократ от своих собеседников?	56,7–57,28
2, 3, 4. Почему ни Сократ, ни поэты, ни софисты не в силах выполнить эту задачу?	57,28–58,27
5. Кто способен выполнить задание Сократа?	58,27–59,6

I. ЧЕГО ЖДЕТ СОКРАТ ОТ СОБЕСЕДНИКОВ?

<i>Это чувство похоже на то, что испытываешь...</i>	59,7–61,8
Смысл и значение образных выражений	59,10–60,23
Толкование отдельных фраз	60,23–61,8
<i>То же самое испытываю и я относительно...</i>	61,9–61,29

II. ПОЧЕМУ САМ СОКРАТ НЕ МОЖЕТ ВЫПОЛНИТЬ ПОСТАВЛЕННУЮ ИМ ЗАДАЧУ?

<i>Так вот, Критий и Гермократ, мне ясно...</i>	62,1–63,12
Мнение старинных толкователей	62,5–62,25
Мнение Прокла	62,25–63,12

III. ПОЧЕМУ НЕ ГОДЯТСЯ ПОЭТЫ

<i>И в моей неспособности нет ничего странного...</i>	63,13–66,32
Первая апория Лонгина и Оригена	63,21–65,3
Апория в конце фразы	65,3–66,14
Вторая апория Лонгина	66,14–66,32

IV. ПОЧЕМУ НЕ ГОДЯТСЯ СОФИСТЫ

<i>Что же касается рода софистов...</i>	67,4–67,28
---	------------

V. КТО СПОСОБЕН ВЫПОЛНИТЬ ЗАДАНИЕ СОКРАТА?

<i>Итак, остается только род людей вашего склада...</i>	68,1–69,10
Филологический разбор текста	68,3–68,25
Содержательный разбор текста	68,25–69,10

СООТНЕСЕНИЕ СОБЕСЕДНИКОВ С БОГАМИ

<i>Вот перед нами Тимей: будучи гражданином...</i>	69,11–70,18
Тимей как образ всеобщего Демиурга	69,14–70,18

<i>Что же касается Крития, то...</i>	70,15–71,15
Критий как образ Посейдона	70,19–71,15
<i>Наконец, Гермократ, по множеству достоверных свидетельств...</i>	71,16–72,15
Гермократ как образ Плутона	71,19–72,15
<i>Поэтому-то я вчера по зрелом размышлении...</i>	72,16–73,21
<i>Конечно же, Сократ, как сказал наш Тимей...</i>	73,22–74,25
<i>Критий тогда еще сообщил нам слышанное им давным-давно сказание...</i>	74,26–75,26



ЧАСТЬ II

Атлантида

Происхождение сказания об Атлантиде

ЧТО ПРЕДСТАВЛЯЕТ СОБОЙ СКАЗАНИЕ ОБ АТЛАНТИДЕ?

*Послушай же, Сократ, сказание
хотя и весьма странное...*

Смысл сказания об Атлантиде	75,30–80,8
1. Толкования, отвергаемые Проклом	75,30–77,24
2. Толкования Ямвлиха, Сириана и Прокла	77,24–80,8
Толкование отдельных фраз	80,9–81,19
<i>Он был близким родственником и большим другом...</i>	81,20–83,14
Генеалогия Солона	81,27–82,21
Образное значение Солоновой генеалогии	82,21–83,7
Толкование отдельных фраз	83,7–83,14
<i>Величайшее из них то, которое...</i>	83,15–85,30
Мнение Лонгина и Оригена о цели сказания	83,19–83,28
Мнение Прокла	83,38–84,21
Различие между Парменидом и Тимеем	84,22–85,26
Датировка Бендидий	85,26–85,30
<i>Однако что же это за давний подвиг..?</i>	86,1–86,16

РАССКАЗ КРИТИЯ МЛАДШЕГО

<i>Я расскажу то, что слышал...</i>	86,17–87,15
<i>В те времена нашему деду было...</i>	87,16–88,8
<i>Мы справляли тогда как раз праздник Куреотис...</i>	88,9–90,12
О празднике Апатурий	88,11–90,12
1. Исторические факты	88,11–89,6
2. От исторических фактов — к самим вещам	89,6–90,12
<i>И вот один из членов фратрии... славой</i>	90,13–93,30
Похвала Солону	90,16–93,30
1. Исторические факты	90,16–90,28
2. От исторических фактов — к реальности	90,28–92,11
3. Значение рассказа о Солоне	92,12–93,7
4. Почему Солон назван «свободнейшим»	93,7–93,30
<i>«Оно касалось... величайшего из деяний...»</i>	94,1–94,14
<i>«Расскажи с самого начала...»</i>	94,15–94,28

РАССКАЗ КРИТИЯ СТАРШЕГО

<i>«Есть в Египте... ном, именуемый Саисским»</i>	94,29–97,9
Общее рассмотрение	95,3–96,3
Детальное рассмотрение	96,3–97,9
<i>«Главный город этого нома Саис...»</i>	97,10–99,26
О значении слова «ном» и о царе Амасисе	97,16–97,27
О родстве афинян с саисцами	97,27–98,6
О богине Афине	98,6–99,7
О Саисе и Афинах	99,7–99,26

РАССКАЗ СОЛОНА

<i>«Солон рассказывал, что когда он прибыл туда...»</i>	99,27–100, 16
<i>«Однажды, вознамерившись перевести разговор...»</i>	100,17–100, 19
Старинные предания греков	100,20–101,24

Речь египетского жреца*Вступление***ПОЧЕМУ ЖРЕЦ НАЗЫВАЕТ ЭЛИНОВ
ВЕЧНЫМИ ДЕТЬМИ**

<i>«Ах, Солон, Солон! Вы, эллины, вечно остаетесь детьми...»</i>	101,25–103,33
Общее рассмотрение	101,25–103,5

От текста — к реальности	103,6–103,33
«Все вы юны душой. Ибо души ваши...»	104,1–104,17

ЧЕМ ВЫЗВАНЫ ПЕРИОДИЧЕСКИЕ УНИЧТОЖЕНИЯ СУЩЕГО

«Причина же тому вот какая...»	104,18–108,7
Введение	104,22–105,3
О мировых периодах (циклах)	105,3–106,31
Почему величайшие разрушения происходят от огня и воды	106,32–107,25
Первые причины уничтожений	107,25–108,7

КАКОВ СМЫСЛ МИФА О ФАЭТОНЕ

«Отсюда и распространенное у вас сказание...»	108,9–114,21
Введение	108,14–109,6
Миф о Фаэтоне	109,6–114,21
1. Историческое толкование	109,6–109,16
2. Физическое толкование	109,16–110,22
3. Философское толкование	110,22–114,21
«Но в нем содержится и правда: отклонение...»	114,22–116,21
Значение слова «отклонение» (<i>παράλλαξις</i>)	114,25–116,1
Толкование слов:	
«через большие промежутки времени»	116,1–116,21
«В такие времена обитатели гор...»	116,22–117,28
Этическое толкование Порфирия	116,25–117,18
Физическое толкование Ямвлиха	117,19–117,28

ПОЧЕМУ ЕГИПЕТ ИЗБЕГАЕТ ПРИРОДНЫХ КАТАКЛИЗМОВ

«А потому наш постоянный спаситель Нил...»	117,29–118,13
«Когда же боги, творя над землей очищение...»	118,14–119,6
«Но в нашей стране вода подымается снизу...»	119,7–121,26
Причины разливов Нила	119,12–121,12
1. Мнение Порфирия	119,12–120,4
2. Мнение Эратосфена	120,4–120,10
3. Мнение Ямвлиха	120,10–121,12
Причины возможной гибели Египта	121,12–121,26

ПОЧЕМУ ЕГИПТЯНАМ УДАЕТСЯ СОХРАНЯТЬ ПРЕДАНИЯ

«Хотя и верно, что во всех местах...»	121,3–123,15
Толкование слова «места» (<i>τόποι</i>)	121,9–123,15
«Какое бы славное или великое деяние...»	123,16–125,14
«Между тем всякий раз, как вы...»	125,15–125,14
«Вновь и вновь в урочное время низвергаются небесные потоки...»	125,15–126,2
«И оставляет среди вас только неграмотных...»	126,3–126,31
Буквальный смысл фрагмента	126,6–126,15
Богословское толкование	126,15–126,24
Физическое толкование	126,24–126,31
«Взять хотя бы те ваши родословные...»	127,1–127,18
«Так, вы храните память только об одном потоке...»	127,19–127,27
«Более того, вы даже не знаете...»	127,28–128,15

УКАЗАНИЕ НА КОСМИЧЕСКУЮ ПРОТИВОПОЛОЖНОСТЬ

«Между тем, Солон, перед самым большим и разрушительным наводнением...»	128,16–132,30
Филологическое толкование	128,22–129,8
Толкование сказания в целом	129,9–132,30
I. Сказание об Атлантиде — исторический факт или миф?	129,9–130,8
II. Сказание об Атлантиде как символ мировой противоположности	130,8–132,30
1. Деление на божественные чины	130,17–131,15
2. Противостояние мировых сил	131,15–132,30
Услышав это, Солон... был удивлен...	132,31–133,13

Сказание об Атлантиде Продолжение речи жреца

О БОЖЕСТВЕННОМ ПРОИСХОЖДЕНИИ АФИНЯН

Жрец ответил: «мне не жаль, Солон, я все расскажу...»	133,14–135,26
«Которая получила в удел... ваш, и наш город»	135,27–142,10
Жрец как изображение демиургических сил	135,28–136,9

Толкование фразы: «получить в удел»	136,9–137,26
1. Уделы (<i>κλήροι</i>) богов	136,9–137,7
2. Уделы ангелов и демонов	137,7–137,26
Вечны ли уделы?	137,26–139,17
1. Небесные	137,26–137,29
2. Подлунные	137,29–139,17
Могут ли боги менять уделы?	139,17–142,10
1. Готовность (<i>ἐπιτηδειότης</i>) вещей к приобщению божественным силам	139,17–140,22
2. Об уделах Афины	140,22–142,10
<i>«Однако ваш город она основала...»</i>	142,11–145,31
Гефест	142,14–143,24
Гея (Земля)	143,24–144,18
Толкование слова «тысячелетие»	144,18–145,4
Апория Ямвлиха	145,5–145,31
<i>«Между тем древность ... в восемь тысячелетий»</i>	146,1–148,16
Исторический возраст афинян и саисцев	146,4–147,6
1. Толкование Порфирия	147,6–147,24
2. Толкование Ямвлиха и Прокла	147,24–148,16

СРАВНЕНИЕ АФИН С ИДЕАЛЬНЫМ ГОСУДАРСТВОМ

<i>«Итак, девять тысяч лет назад...»</i>	148,17–149,8
<i>«Законы твоих предков ты можешь представить...»</i>	149,9–150,18
Законодательство египтян	149,11–150,18
<i>«Прежде всего — сословие жрецов...»</i>	150,19–155,2
Законодательство древних Афин	150,21–152,3
Соответствие сословий мировым силам	152,3–155,2
I. Сословия в государстве Сократа	152,3–152,10
II. Сословия в древних Афинах	158,17–161,14
1. Толкование Порфирия	152,10–152,28
2. Толкование Ямвлиха	152,28–153,27
3. Толкование Сириана и Прокла	153,28–155,2
<i>«Затем сословие ремесленников... пастухов, охотников и земледельцев»</i>	155,3–155,25
<i>«Да и воинское сословие...»</i>	155,26–156,11
<i>«Добавь к этому, что снаряжены ваши воины...»</i>	156,12–157,23
Общее рассмотрение	156,16–156,24
Толкование вооружения Афины	156,24–157,23

«Что касается умственных занятий ... из наук божественных выводя науки человеческие...»	157,24–160,5
Общее рассмотрение	157,27– 158,30
Толкование отдельных фраз	158,31–159,25
Мнение Порфирия — критика Ямвлиха	159,26–160,5
«Но весь этот порядок и строй богиня...»	160,6–160,22
«А начала она с того, что выбрала для вашего рождения...»	160,23–165,5
Толкование слов: «выбрала такое место»	160,26–162,11
О делении пространства (διάστημα)	160,34–162,11
Толкование слов:	
«благоприятное сочетание сезонов»	162,11–165,5
1. Толкование Панэтия, Лонгина, Оригена	162,11–162,30
2. Толкование Прокла	162,31–164,22
3. Толкование Ямвлиха	164,22–165,5

ТОЛКОВАНИЕ МИФОЛОГИЧЕСКОГО ОБРАЗА АФИНЫ

«Любя брани и любя мудрость, богиня избрала и первым заселила такое место...»	165,6–169,21
Сущность Афины	165,10–169,21
1. Толкование Порфирия	165,16–165,23
2. Толкование Ямвлиха	165,23–165,30
3. Толкование Прокла	165,30–169,21
«И вот вы стали обитать там, обладая прекрасными законами...»	169,22–170,24
«Из великих деяний вашего государства...»	170,25–171,23

ВОЙНА АФИНЯН С АТЛАНТАМИ

«Ведь по свидетельству наших записей...»	171,24–177,2
Почему Платон, желая прославить афинян, рассказывает об их войне с атлантами	171,26–173,28
Общие принципы дальнейшего толкования	173,28–175,2
Толкование отдельных фраз	175,2–177,2

МЕСТОПОЛОЖЕНИЕ АТЛАНТИДЫ И ЕЕ РАЗМЕРЫ

«Через море это в те времена...»	177,3–180,4
Атлантида как исторический факт	177,10–178,2
Атлантида как аналогия	178,3–180,4

«Ведь море внутри упомянутого устья...»	180,5–180,21
«На этом-то острове, именовавшемся...»	180,22–183,30
О размерах Земли	180,25–182,2
О могуществе Атлантиды	182,3–183,30
1. Толкование по аналогии	182,3–183,20
2. Филологическое толкование	183,20–183,30
«И вот вся эта сплоченная мощь...»	184,1–184,23
«Именно тогда, Солон, могущество вашего государства...»	184,24–185,12
«Всех превосходя твердостью духа...»	185,13–187,12
Общий смысл фрагмента	185,15–186,8
Толкование отдельных фраз	186,8–187,12

ГИБЕЛЬ АТЛАНТИДЫ И АФИН

«Но спустя время, когда пришел срок...»	187,13–190,30
Землетрясения и наводнения как факты истории	187,21–188,24
Толкование по аналогии	188,25–190,30

Переход ко Второй книге

НАМЕРЕНИЕ ПОВТОРИТЬ РАССКАЗ

В ПОДРОБНОСТЯХ

Ну вот я и пересказал тебе, Сократ, возможно короче...	190,31–192,27
Но тогда мне не хотелось ничего говорить...	192,28–193,7
И вот почему я так охотно...	193,8–194,9
Буквальный смысл фрагмента	193,10–193,20
Аналогия со всеобщими причинами	193,20–194,9
Справедливо изречение, что затверженное в детстве...	194,14–195,30
О прочности детских воспоминаний	194,14–195,30
1. Объяснение Порфирия	194,14–195,22
2. Толкование Ямвлиха	195,22–195,30
А сегодня рано поутру я поделился рассказом...	196,1–196,29

ПРИРОДА И ПРОИСХОЖДЕНИЕ

ЧЕЛОВЕКА

Да что ты, Критий, какой же предмет...	197,1–197,24
Так удачи! Теперь вам следует говорить...	197,25–198,20

<i>Если так, то узнай, Сократ, в каком порядке...</i>	198,21–203,10
Дальнейший порядок повествования	198,25–199,11
Апории	199,11–202,14
Апория 1: роль Гермократа	199,11–200,3
Апория 2: почему <i>Тимей</i> не предшествует <i>Государству</i> ?	200,4–200,18
Детальное рассмотрение фрагмента	202,14–203,10
<i>Я вижу, вы собираетесь отблагодарить...</i>	203,10–204,29
Толкование отдельных фраз	203,15–204,14
Общий взгляд на зачин <i>Тимея</i>	204,14–204,29



КОММЕНТАРИЙ К «ТИМЕЮ»

Книга I



<ВВЕДЕНИЕ>

1

<Предмет (*πρόθεσις, σκοπός*)>

Что предмет платоновского *Тимея* относится ко всеобщему учению о природе (*φυσιολογίας*) и касается созерцания мира в целом и что этот предмет обсуждается в этом диалоге от начала и до конца, ясно, как мне кажется, всем, кто еще не научился читать окончательно. Тем более, что и составленное в пифагорейском духе сочинение пифагорейца Тимея, 5
«откуда начав, — согласно силлографу, —
Платон тимействовать взялся¹»,
называется *О природе*.² Мы поместили его в начале наших заметок, чтобы видеть, в чем платоновский *Тимей* с ним согласен, что добавляет и в чем расходится, и чтобы тщательно 10
изучить причину этого расхождения. Отметим также, что учение о природе составляет предмет всего диалога в целом, поскольку одно и то же в нем рассматривается и в подобиях, и в прообразах, и в целых, и в частях.⁴ Действительно, привлекающая простое ради [рассмотрения] сложного, частичное — ради 15
всеобщего, подобия — ради прообразов и не оставляя неисследованной ни одной из первоначальных причин природы, он удовлетворяет всем прекраснейшим определениям естествознания. [Итак, предмет *Тимея* должен быть ясен всем], а вот то, что диалог этот трактует свой предмет должным 20
образом и что один лишь Платон, сохранив пифагорейский обычай рассуждать о природе, разработал первоначальное учение до мельчайших подробностей, это уже должны исследовать люди более проницательные. 25

2 Учение о природе, говоря вкратце, делится на три части: одна занимается материей и материальными причинами; другая дополняет их исследованием формы (*εἶδος*) и объявляет форму более важной причиной; третья доказывает, что материя и форма имеют смысл не основных, но вспомогательных
5 причин (*συναίτιων*), собственно же причинами возникающего по природе она объявляет творящее, прообраз и цель. До Платона большинство физиков занимались материей, принимая в качестве подлежащего то одно, то другое. Даже Анаксагор, который, «в то время как остальные спали»,⁵ кажется, один понимал, что ум есть причина возникающего, — даже он никогда не прибегал к уму в своих объяснениях, но обычно сводил все к каким-то движениям воздуха и эфира, о чем говорит Сократ в *Федоне* [98с]. Возглавившие же школу после
10 Платона — не все, но самые прилежные из них — сочли необходимым рассматривать наряду с материей еще и естественную форму, сведя таким образом начала тел к материи и форме. И хотя они порой упоминают о творческой причине — например, когда говорят, что «природа есть начало движения»,⁶ —
15 однако, не соглашаясь признавать в природе присутствие разумных принципов (логосов) создаваемого ею и допуская, что многое возникает, в том числе, и самопроизвольно, они лишают эту причину активности и собственно творчества. Более того, они соглашаются признать действующую причину не у всех вообще естественных вещей, а лишь у вовлеченных
20 в становление, ибо у вечного, по их словам, явно нет творящей причины. В результате они не замечают, что либо составляют небо случайным образом, либо объявляют телесное производящей причиной (*παρακτικόν*) самого себя.

Один лишь Платон, следуя пифагорейцам, рассказывает не
30 только о вспомогательных причинах естественных вещей —
3 всеприемнице и внутриматериальной форме, которые служат основным причинам при порождении, но исследует прежде всего первые причины явлений — действующее, прообраз

и цель.⁷ Вот почему во главе мира он ставит демиургический ум, умопостигаемую причину, в которой все дано изначально, и благо, предшествующее действующему как предмет желан- 5
ния. Ведь поскольку движимое другим зависит от силы движущего, оно, очевидно, не может ни произвести, ни завершить, ни сохранить само себя, но нуждается для этого в творческой причине, которая и удерживает его в бытии (*συνέχεται*). Вот 10
почему вспомогательные причины физических вещей следует ставить в зависимость от причин истинных, от которых эти вещи происходят, по которым они создаются всеобщим Отцом и ради которых возникают, и вот почему все истинные причины, тщательно изученные, изложены у Платона вместе с зависящими от них остальными двумя — формой и подлежа- 15
ющим. Ведь здешний космос не тождественен ни умопостигаемым (*νοητοῖς*), ни мыслящим (*νοεροῖς*) порядкам, состоящим из чистых форм, но одно в нем выступает в качестве логоса и формы, а другое — в качестве подлежащего.

Впрочем, это можно рассмотреть и в другой раз, а вот то, что Платон действительно перечислил все причины творения 20
космоса без исключения — благо, умопостигаемый прообраз, действующее, форму и подлежащую природу, — ясно из следующего. Если бы он рассуждал только об умопостигаемых богах, то объявил бы благо их единственной причиной, ибо только от этой причины происходит умопостигаемое 25
число;⁸ если бы он говорил о богах мыслящих, то назвал бы их причинами благо и умопостигаемое, потому что мыслящее множество происходит от умопостигаемых генад и единого источника сущего; если бы он вел речь о богах надкосмических, то произвел бы их от всеобщей мыслящей демиургии,⁹ умопостигаемых богов и причины всего в целом, которая неиз- 30
реченно и непостижимо дает существование всему порождаемому причинами второго порядка.¹⁰ Но поскольку Платон рассуждает о вещах внутрикосмических и обо всем совокупном космосе, то наделяет его и материей, и приходящей 4

от надкосмических богов формой, ставит его в зависимость от всеобщей демиургии, уподобляет умпостигаемому живому существу, объявляет божественным благодаря причастности к благу и таким образом делает космос в целом мыслящим одушевленным богом.

5

<Композиция (οἰκονομία)>

Итак, цель, которую, по нашим словам, преследует *Тимей*, такова, как мы ее описали. А раз она такова, то естественно, что в начале [диалога] устройство мира показано в образах [17a–27d 4], в середине процесс творения космоса излагается в общем и целом [27d 5–76e 7], а в конце последние и наиболее частные результаты демиургии сопрягаются со всеобщими причинами [76e 8–92c 10].

1. Пересказ *Государства* и миф об Атлантиде раскрывают теорию космоса в образах. Действительно, если мы обратимся к единству и множественности внутрикосмических вещей, то скажем, что образом этого единства является пересказываемое Сократом *Государство*, целью которого является общность всех; а образом разделения и, в особенности, противопоставления по двум рядам начал (*συστοιχίας*) — война жителей Атлантиды с афинянами, о которой рассказывает Критий. Если же мы поделим мир на небесную и подлунную области, то и тут скажем, что *Государство* подобно небесному устройству — недаром Сократ говорит, что его прообраз утверджен на небе [*Госуд.* IX, 592b], — а война с атлантами — становлению, осуществляющемуся за счет противоположности и изменения. Все это предшествует изложению учения о природе в целом.

25 2. Следом за тем повествуется о демиургической, парадигматической и целевой причинах мира, благодаря которым мир создается в целом и по частям. [Описывается], как телесная составляющая мира обустроивается формами, будучи предварительно расчленена демиургическими

сечениями и божественными числами;¹¹ как Душа исходит от Демиурга и наполняется гармоническими соотношениями (логосами) и божественными демиургическими символами;¹² как все это Живое Существо сопрягается воедино сообразно объединенному содержанию (*περιοχή*) космоса в умопостигаемом [прообразе], и все его части — и телесные, и живые — располагаются в целом надлежащим образом; как вселяющиеся в мир единичные души выстраиваются вокруг божественных вождей и в подражание своим вожатым делаютя внутрикосмическими благодаря колесницам;¹³ наконец, как смертные живые существа создаются и оживотворяются небесными богами.

Здесь же рассматривается и человек: как и по каким причинам он создан, причем рассмотрение человека предшествует всему остальному — то ли потому, что такое исследование подобает нам, поскольку мы всегда ставим на первое место понятие человека и живем сообразно с ним,¹⁴ то ли потому, что человек есть малый мир и в нем частично заключено все то, что в мире существует божественно и цельно: есть у нас и ум, сущий в действительности, и разумная душа, происходящая от того же Отца и той же жизнепорождающей богини,¹⁵ что и душа Целого, и эфирная оболочка, соответствующая небу, и земное тело, смешанное из четырех стихий и им соприродное. Поэтому раз Платон собирается рассматривать мир различными способами: и парадигматически, то есть в умопостигаемом, и посредством образов, то есть в чувственном, и в целом, и по частям, то он правильно делает, разрабатывая в рамках теории мира детальное учение о природе человека.

Впрочем, можно было бы высказать и иное предположение. По обычаю пифагорейцев с предметом созерцания следует совмещать рассуждение и о самом созерцающем. Ибо, если мы знаем, каков космос, нам подобает знать и то, что представляет собой взирающее на него и разумно его обдумывающее. И то, что [Платон] не упустил этого из виду, выяснится

в конце диалога, когда он со всей определенностью скажет, что собирающийся стяжать блаженную жизнь «должен уподобить созерцающее созерцаемому» [Тим. 90d]. Ведь Целое
30 блаженно всегда, а мы (*τὸ ἡμέτερον*) можем стать блаженными, только если уподобимся миру, ибо только таким образом мы сможем подняться к своей причине. Действительно, если здешний человек относится к миру так же, как умопостигаемый человек — к самому по себе Живому Существо¹⁶ (а там вторичное всегда зависит от первого и части никогда не
6 покидают целого, будучи прочно утверждены в нем), то когда здешний человек уподобится миру, он станет подлинным изображением своего прообраза, сделавшись порядочным благодаря сходству с миропорядком и обретя блаженство благодаря подобию блаженному богу.

5 3. Вслед за этим детально разбираются последние результаты творения по родам и видам: все, что возникает на земле, в воздухе и в живых существах как естественным, так и противоестественным образом. Тут же открываются и начала врачевания, до которых физиолог доводит свое
10 рассмотрение природы. Ведь вместе с естеством он постигает и естественное, а отклонением от естественного является противоестественное. И если дело физиолога — обдумать, сколько существует подобных отклонений и как снова вернуть их к умеренному и естественному состо-
15 янию, то дело врачебного искусства — выяснить вытекающие отсюда последствия. В этих вопросах Платон по большей части согласен с другими физиологами, которые занимались, в основном, последними и наиболее веще-
20 ственными созданиями природы, оставляя небо и порядки внутрикосмических богов целиком без внимания, взирая исключительно на материю и пренебрегая формами и первыми причинами.

Мне кажется, что и блаженный (*δαμόνιος*) Аристотель построил свое исследование природы, соревнуясь по мере сил

с учением Платона. Он рассудил, что одно присуще всему возникшему по природе сообща: это форма, подлежащее, то, откуда начало движения, само движение, время и место (все то, что и Платон перечислил в данном диалоге: пространство, время, представляющее собой образ вечности и возникшее вместе с небом, разнообразные виды движений и вспомогательные причины естественных вещей), другое же присуще каждому разделу бытия особо: одно — небу (и здесь Аристотель согласен с Платоном в том, что признает небо невозникшим и состоящим из пятой сущности: ибо какая разница, назовем ли мы небо пятым элементом или пятым космосом и пятым многогранником, как это делает Платон?),¹⁷ а другое — сообща всему составу становления (и здесь можно было бы подивиться Платону, который с великой тщательностью рассмотрел сущности и свойства становящихся вещей и правильно объяснил согласие и противоположность между ними); в свою очередь, одни из общих для всего становящегося свойств присущи воздушным явлениям (причины которых были указаны Платоном, тогда как Аристотель расширил свое учение дальше допустимого¹⁸), а другие относятся к теории животных¹⁹ (причем, если у Платона тщательно исследованы все причины животных — как целевые, так и вспомогательные, то у Аристотеля только в редких случаях учитывается формальная причина, ибо по большей части он останавливается на материи, и, объясняя с ее помощью естественные вещи, показывает нам, насколько далеко он отошел от наставлений своего учителя). Но довольно об этом.

<Жанр (εἶδος) или стиль (χαρακτήρ)>

Теперь скажем о жанре диалога и его стиле.²⁰ Что Платон, взяв [за образец] сочинение пифагорейца Тимея о мире, принял «тимействовать» в пифагорейском духе, общепризнано. С другой стороны, даже те, кто плохо знаком с творчеством Платона, соглашаются, что он пишет в сократической,

человеколюбивой и доказательной манере. Поэтому если Платон где-нибудь и смешивает своеобразие пифагорейского и сократического стилей, то очевидно — в данном диалоге. От пифагорейцев тут возвышенность, умозрительность, богодухновенность, стремление поставить все в зависимость от умопостигаемого, определять целое в числах, изображать вещи символически и мистически, вести ввысь, превосходить частные представления и раскрывать сокровенное. От Сократова человеколюбия — занимательность, кротость, доказательства,²¹ рассмотрение сущего с помощью образов, нравоучительность и тому подобное. Поэтому хотя этот диалог и написан высоким слогом и рассуждение в нем строится от самых первых начал, но одновременно он смешивает с доказательством откровение и этим приучает нас мыслить физические вещи не только с физической, но и с богословской точки зрения. Ведь и сама природа, правящая миром и упорядочивающая телесное, зависит от богов и одухотворяется ими и, не будучи богом, не лишена божественного характера, так как озаряется истинными богами. Кроме того, если слова нужно уподоблять вещам, «которые они изъясняют», как говорит сам Тимей [29b], то и в этом случае наш диалог должен иметь как физическую, так и богословскую составляющую — наподобие природы, которую он рассматривает.

Наконец, если вслед за пифагорейцами делить вещи на три: на умопостигаемые, физические и промежуточные между ними, которые принято называть математическими, и при этом усматривать все во всем особым для каждого образом (потому что в умопостигаемом среднее и последнее предсуществуют по способу причины, в математическом первое содержится в виде подобия, а последнее — прообраза, а в физическом присутствуют отражение первого и среднего), то естественно, что Тимей, создавая душу посредством математических символов, показывает и ее способности, логосы и элементы, тогда как Платон отделяет

свойства души от [заключенных в ней] геометрических фигур и говорит, что первоначально причины и того, и другого существуют в демиургическом уме и сфере умопостигаемого.²² На эту тему теперь сказано достаточно, тем более что внимательное изучение деталей поможет нам лучше понять стиль диалога.

25

<Драматический зачин (*ὑπόθεσις*)>

Зачин же диалога таков: придя в Пирей ради празднования Бендидий и участия в торжественной процессии,²³ Сократ заводит там беседу о государстве с Полемархом, сыном Кефала, Главконом, Адимантом и софистом Фрасимахом. На следующий день в городе он рассказывает Тимею, Гермократу, Критию и какому-то четвертому безымянному участнику о состоявшейся в Пирее встрече, как это описано в *Государстве*, после чего призывает собеседников устроить ему назавтра ответный пир своими речами. В итоге собеседники собираются для беседы на третий день после встречи в Пирее. В самом деле, в *Государстве* Сократ говорит: «вчера я ходил» [I, 327 а] и здесь тоже: «тех, что вчера были нашими гостями, а сегодня взялись устраивать нам трапезу» [Тим. 17 а]. Правда, присутствуют на беседе не все, четвертый из-за недомогания отсутствует.

30

9

5

10

<Персонажи (*πρόσωπα*)>

Почему же, спросишь ты, трое из рассуждающих о космосе остаются [только] слушателями?²⁴ Потому, отвечу я, что отца слов²⁵ следует считать аналогом Отца дел [Тим. 41а7], так как творение мира в слове есть образ его творения в уме, а триаду воспринимающих речи — соотносить с демиургической триадой, принимающей от Отца единое и целостное творение. При этом заметь, что главой триады [слушателей] является Сократ, который тотчас обращается к Тимею по причине родственности жизни, точно так же как первый член триады-прообраза обращается к тому, что прежде

15

20

трех.²⁶ Мы разберем это подробнее в дальнейшем, если на то будет воля богов.

<О понятии «природа» (φύσις)>

После того, как мы сказали о предмете диалога, каков он и что в себя включает, о композиции, о необычном смешанном стиле, зачине и соответствии персонажей предстоящей беседе, нам следовало бы, перейдя уже непосредственно к тексту, разобрать всеми доступными способами каждую фразу в отдельности. Но поскольку различное употребление философами слова «природа» смущает любителей платоновской мысли, то сначала следует сказать о том, что думал о природе сам Платон и как он определял ее сущность. Ведь приступая к диалогу, имеющему своей целью созерцание природы, нам не мешало бы знать, что есть природа, откуда она происходит и как далеко простираются ее творения.

Из древних одни называли природой материю, как Антифонт;²⁷ другие — форму, как Аристотель во многих своих сочинениях;²⁸ третьи — целое,²⁹ как кто-то из бывших до Платона, о которых в *Законах* [X, 892b] сказано, что существующее по природе они называли природами; четвертые понимали под природой естественные свойства [тел] — тяжесть, легкость, разреженность и плотность — как некоторые из перипатетиков³⁰ и еще более древних физиологов; пятые считали природу божественным искусством; шестые — душой; седьмые — еще чем-то в том же роде.³¹

Платон же, не желая именовать природой в собственном смысле ни материю, ни внутриматериальную форму, ни тело, ни естественные свойства тел, не спешил отождествлять с ней и душу. Помещая сущность природы между тем и другим (то есть между душой и телесными свойствами) и считая, что она уступает душе вследствие своего разделения в телах и неспособности возвращаться к себе,³² но превосходит следующие за ней [свойства тел], поскольку обладает разумными прин-

ципами (логосами) всех вещей, порождает и животворит все сущее, Платон дал нам наиболее точное учение о природе. Да и согласно общим представлениям (*κοινὰς ἐννοίας*), природа и существующее по природе или согласное с природой — разные вещи, так же как произведение искусства — и искусство, разумная душа — и природа. Действительно, природа есть природа тел, ибо она погружена в них и не существует отдельно от них, душа же обособлена, утверждена в себе и принадлежит одновременно и себе, и другому. Как допускающая приобщение, она принадлежит другому, а как лишенная привязанности к приобщившемуся к ней, — себе, так же как одному лишь себе принадлежит неприобщимый (*ἀμέθεκτος*) Отец души,³³ а еще раньше него — умпостигаемый прообраз всего космоса, который есть просто само по себе. Вот так они и следуют друг за другом: «само по себе», «принадлежащее себе», «принадлежащее себе и другому», «принадлежащее другому», «другое».³⁴ «Другим», очевидно, является все чувственно воспринимаемое, протяженное и всецело делимое, а из оставшихся первое — это неотделимая от тел природа, второе — душа, сушая в себе и освещающая вторичную жизнь в другом, третье — демиургический ум, «*пребывающий в своем обычном состоянии*» [Тим. 42e], а последнее — умпостигаемая причина и прообраз всего созданного Демиургом, которую Платон считал правильным называть «самим по себе живым существом» (*αὐτοζῶον*) [Тим. 30cd].

Итак, хотя природа является последней из творящих этот телесный, чувственно воспринимаемый мир причин и завершает собой уровень (*πλάτους*) бестелесных сущностей, она полна разумных принципов (логосов) и сил, с помощью которых правит внутрикосмическими вещами. Она бог, хотя, происходя от Бога, обладает божественным бытием не непосредственно. Но ведь и божественные тела мы зовем богами за то, что они суть изваяния богов. С помощью различных сил она руководит всем космосом и, поддерживая бытие неба

своей высшей частью, управляет через него становлением и повсюду сопрягает частное с Целым. Такой она произошла от жизнепорождающей Богини:

А за плечами Богини безмерная реет природа,³⁵

от которой priestекает всякая жизнь — и умопостигаемая, и неотделимая от населяющих [космос] вещей. Произойдя и отделившись от Богини, природа беспрепятственно проникает сквозь все и все одухотворяет. Благодаря ей даже самые бездушные предметы обладают какой-то душой, и все гибнущее навеки остается в мире, хранимое содержащимися в ней причинами форм.³⁶

Природа ж без устали правит над космосами и вещами, — говорит Оракул,

С тем, чтобы небо несло, извечный свой бег совершая,
и так далее.³⁷ Поэтому если говорящие о трех демиургах сведут их к этим трем началам — демиургическому уму, душе и всеобщей природе, то по упомянутым причинам они поступят правильно. Если же они подразумевают каких-то других трех демиургов мира выше души, то ошибаются. Потому что есть только один всеобщий Демиург, просто его целостную демиургию поделили между собой более частные силы. Поэтому мы не будем присоединяться к этому учению, кто бы ни был его автором — Амелий или Феодор,³⁸ а постараемся держаться платоновских и орфических положений.

Но и те, кто считает природу искусством Демиурга, ошибаются, если имеют в виду искусство, пребывающее в Творце. Если же они подразумевают искусство, происходящее от него, то говорят верно. Ибо искусство следует мыслить трояким: одно не покидает художника, другое, исходя от него, возвращается к нему, третье же, выйдя из него, оказывается в другом. Искусство, заключенное в Демиурге, из-за которого Оракулы именуют его «искусным художником» (*ἐργοτεχνίτης*) и «художником огненного космоса»,³⁹ пребывает в нем и есть он сам. Наделенная умом душа есть ис-

кусство одновременно и пребывающее, и исходящее; природа же — изошедшее. Вот почему последняя зовется орудием богов, но не безжизненным и не движимым исключительно извне, а отчасти и самодвижным, ибо она действует самостоятельно. Ведь орудия богов обретают свою сущность в деятельных логосах, они живые и оказывают содействие божественным энергиям.

25

<О диалогах *Тимей* и *Парменид*>

Теперь, когда мы сказали, чем, согласно Платону, является природа — бестелесной, неотделимой от тел сущностью, содержащей в себе их логосы и не способной взирать на самое себя — и поняли, что посвященный творению космоса диалог толкует о природе, то разумно было бы прибавить к сказанному следующее. Вся философия делится на теорию умопостигаемых и внутрикосмических вещей, что вполне естественно, поскольку и космос тоже двояк: один — умопостигаемый, другой — чувственный, о чем скажет ниже и сам Платон [*Тим.* 30с]. Диалог *Парменид* содержит учение о предметах умопостигаемых, *Тимей* — о внутрикосмических. Первый описывает все божественные порядки, второй — происхождения всех внутрикосмических вещей. При этом ни *Парменид* не оставляет совсем без внимания находящееся в космосе, ни *Тимей* — умопостигаемое, потому что чувственно воспринимаемое содержится в умопостигаемом как в прообразе, а умопостигаемое — в чувственном как в изображении. Просто по большей части один диалог занят предметами физическими, а другой — богословскими, сообразно [занятиям] тех мужей, именами которых они названы. Действительно, *Тимей* [Локрский] написал похожее сочинение о природе всего, а *Парменид* — об истинно сущем. Поэтому правильно говорит божественный Ямвлих, что все учение Платона содержится в этих двух диалогах — *Тимее* и *Пармениде*, ибо вся наука о внутрикосмических и надкосмических сущих

30

13

5

10

15

имеет в них свое наилучшее завершение, так что ни один порядок сущего не остается неисследованным.

Внимательный читатель заметит, что способ рассмотрения предмета в *Тимее* более всего схож с *Парменидом*. Как *Тимей* возводит причину всего в космосе к самому первому Демиургу, так и *Парменид* ставит исхождение всего сущего в зависимость от Единого; как первый показывает способ участия всех вещей в творческом промысле, так и второй раскрывает то, каким образом все сущее приобщается к единообразному существованию (*ὑπαρξίς*); как *Тимей*, прежде чем перейти к учению о природе, разворачивает теорию внутрикосмических вещей в образах, так и *Парменид*, прежде чем приступить к богословию, затевает исследование бестелесных форм (идей), потому что если к размышлению о мире следует восходить не раньше, чем поупражнявшись в рассуждениях о наилучшем государственном устройстве, то и к мистическому созерцанию генад — лишь посостязавшись в трудных апориях относительно идей.

14 После всего сказанного пора, наконец, приступить к тексту Платона и попытаться до смысла каждого слова, насколько это будет в наших силах.

<ЧАСТЬ I>

<Пересказ
Государства>





<Драматический зачин>

<ОБСУЖДЕНИЕ КОЛИЧЕСТВА СОБЕСЕДНИКОВ>

Тим. 17 а. *Один, два, три, а где же у нас четвертый, друг Тимей, из бывших вчера нашими гостями, а сегодня собиравшихся устроить нам трапезу?* 5

<Текстологическое толкование>

Критик Лонгин, подходя к этой фразе филологически, говорит, что она состоит из трех частей. Первая выглядит немного простоватой и обыденной из-за прерывистых числительных, но получает более красивое завершение во второй части за счет замены слова и плавности речи. Еще большую прелесть и возвышенность придает первым двум частям третья. Так, если бессвязное «*один, два, три*» принижает речь, то следующее за ним: «*а где же у нас четвертый, друг Тимей*», более складное благодаря замене количественных числительных на порядковое «*четвертый*» и использованию красивых выражений, делает текст более величественным. Третья же часть: «*из бывших вчера нашими гостями, а сегодня собиравшихся устроить нам трапезу*» своей изысканностью и красотой, а также метафорическим оборотом возвышает и облагораживает всю фразу в целом. 10 15 20

Праксифан, ученик Теофраста,¹ упрекает Платона за то, что тот вкладывает в уста Сократа нечто самоочевидное и доступное чувствам, заставляя его произносить: «*один, два, три*». Действительно, разве нужен пересчет, чтобы

25 узнать количество пришедших на встречу? Кроме того, Платон использует числительное «*четвертый*», которое не согласуется с предыдущими тремя, поскольку за «*один, два, три*» должно следовать «четыре», а «*четвертый*» идет за «первым, вторым, третьим». Так говорит Праксифан. Его обвинения, одно за другим, отклоняет философ Порфирий. В частности, на второе он отвечает следующим образом. Замена [количественных числительных на порядковые] есть, по его словам, обычный для греческого языка способ придать красоту
30 выражению. Подобный прием часто встречается у Гомера [Ил. VII, 247]:

*Шесть в нем полос пробежала, рассекши, буйная пика,
а увязла в седьмой.*

5 И во многих других местах поэт пользуется таким же оборотом. У Платона же замена числительного имеет, помимо прочего, и свою причину. Сократу легче пересчитать присутствующих, указывая на них, а сказать «*один, два, три*» как раз и значит указать. Отсутствующего же, на которого указать нельзя, Сократ обозначает словом «*четвертый*», ведь говоря об отсутствующем, мы употребляем порядковое числительное. Что же касается первого обвинения Праксифана, то Порфирий отвечает на него так: если бы присутствующих было
10 столько, сколько собиралось прийти, то и пересчет был бы не нужен, а раз недоставало кого-то, кого мы не знаем по имени, то для выявления недостающего был необходим пересчет, как бы указывающий на отсутствие части, необходимой для
15 целого числа. Имея это в виду, Платон заставляет Сократа пересчитывать пришедших и задавать вопрос об отсутствующем. Ведь если бы Сократ был знаком с этим человеком и мог назвать его по имени, то сказал бы, наверное, что видит Крития, Тимея и Гермократа, а такого-то не видит. Но раз отсутствующий был чужеземцем и не был знаком с Сократом,
20 то и Сократ заметил его отсутствие только при пересчете, на что и указал нам, читателям.

Несмотря на увлекательность подобного рода изысканий, не следует забывать, что диалог этот — пифагорейский, а значит и толковать его нужно соответствующим образом.

25

<Пифагорейское толкование>

<1. Этическое толкование>

Вот какие этические учения пифагорейцев можно извлечь из первого предложения.

(1) Целью всей своей философии эти мужи полагали дружбу и проникнутую единодушием жизнь. Сократ тоже ставит дружбу превыше всего, называя Тимея «другом».

30

(2) Пифагорейцы считали необходимым строго соблюдать достигнутую договоренность. И Сократ требует того же, желая видеть четвертого собеседника.

16

(3) Пифагорейцы приветствовали совместное участие в научных открытиях, и сочинения одного принадлежали у них всем. Сократ придерживается того же обычая, призывая одних и тех же людей быть и гостями, и устроителями трапезы, и дарящими и одариваемыми, и наставляющими и наставляемыми.

5

Если другие философы сочиняли о надлежащем руководстве, надеясь с их помощью улучшить нравы своих воспитанников,² то Платон самым изображением мужей добродетельных дает нам примеры надлежащего, которые способны оказать на нас более сильное воздействие, нежели предписания голых правил, поскольку изображение (*μίμησις*) настраивает жизнь слушателей на свой лад. Так вот, [рисую этот разговор], Платон показывает, что философ должен особенно усердно слушать речи и считать истинным угощением не животную пищу, как большинство, а ту, что питает в нас внутреннего человека. Вот почему он часто употребляет слово «угощение» применительно к речам: «Наверное, Лисий угощал вас своими сочинениями?» [Федр 227b]. «Что это вы одни угощаетесь, а нас не приглашаете [участвовать в вашей беседе]?» [Лисид 211d].

10

15

<2. Физическое толкование>

20

Таковы были этические положения пифагорейцев, а вот каковы физические:

(1) Все естественное творение, говорили они, содержится (συνέχεσθαι) числами и по числам составлены все произведения природы, числа же эти являются приобщимыми, как приобщимы и все внутрикосмические формы. Поэтому разговор справедливо начинается с чисел, причем, с чисел счисляемых, а не самих по себе, к которым приобщены счисляемые. Действительно, единица, двоица и троица — не то же самое, что один, два и три. Первые просты и существуют каждая — сама по себе, последние же приобщены к тем. Поэтому неверно говорит Аристотель, что пифагорейцы помещали числа в чувственно воспринимаемом.³ Как же это возможно, если они воспевали число как «отца блаженных и мужей» и величали его «четверицей»,

30

17

из которой течет источник вечной природы?

Однако данный диалог — физический, поэтому его первая мысль касается приобщимых чисел, каковыми являются все физические.⁵

5

(2) Пифагорейцы почитали естественную общность вещей: и ту, что присутствует в становлении, делая все выразимым⁶ и соразмерным друг другу, и ту, что объединяет небесные тела, которые тоже обмениваются друг с другом своими силами.⁷ Поэтому желание Сократа видеть одних и тех же людей и гостями, и устроителями трапезы, вполне обоснованно и соответствует теме диалога.

10

<3. Богословское толкование>

А вот какие богословские положения можно было бы извлечь из сказанного:

15

(1) Пифагорейцы порождали все посредством первых главных чисел и производили бытие (ὑπόστασις) всех внутрикосмических вещей от трех богов. На этих богов

указывают единица, двоица и троица, поэтому тот, кому предстоит рассматривать природу, должен начинать с них и взирать на них.

(2) Если вспомогательные причины естественных вещей рассматривались и другими философами, то цель, прообраз и творящее исследовались исключительно пифагорейцами. Эти причины обнаруживаются через упомянутые числа: цель — через единицу, ибо она предшествует числам в чине блага; прообраз — через двойку, потому что различие (*ἑτερότης*) сущего отделило друг от друга первичные причины Целого, а также потому что двойка — начало четверицы умопостигаемых прообразов;⁸ творящая причина обозначается тройкой, ибо ум соответствует тройке, будучи третьим после бытия вслед за жизнью, или третьим после Отца вслед за силой,⁹ или третьим после умопостигаемого вслед за мыслью — в самом деле, как единица относится к двойке, так бытие относится к жизни, Отец к силе и умопостигаемое к мысли, а как двойка к тройке, так жизнь, сила и мысль относятся к уму.

(3) У богов все заключено во всем и находится в единстве друг с другом, так что в одном присутствуют все и во всех — каждый, сплоченные божественной любовью, отчего тамошний Сфайрос¹⁰ содержит единое объединение богов. Поэтому и Сократ, взирая на божественное, первым подает пример согласия и единодушия и призывает к этому всех остальных.

Заметим, что слова «угощение» и «пир» уместны по отношению к богам, в том числе и к богам внутрикосмическим. Ведь они сопровождают отрешенных (*ἀπόλυτοι*) богов «на праздничный пир», как говорит Сократ в *Федре* [247a].¹¹ И у великого Зевса на праздниках в честь рождения Афродиты устраивается угощение.¹² Нечто подобное, считает Сократ, должно происходить и у них, когда они будут обмениваться друг с другом божественными мыслями. И нет ничего удивительного в том, что Тимей, угощая остальных,

сам получает от них угощение, ведь и богословы воспевают взаимный обмен и общение силами, когда божественные существа одаривают друг друга и получают взамен дары, да и от вдохновленных Аполлоном поэтов мы слышим
 20 о том, что боги приветствуют друг друга умными энергиями и промыслительными действиями в мире:

*...кубки приемля златые,
 Чествуют боги друг друга, с высот на Трою взирая*
 [Ил. IV, 4].

Поскольку же боги знают и мыслят друг друга —

Быть незнакомы друг другу не могут бессмертные боги,
 25 [Од. V, 79] —

и пищей для мыслящего, согласно оракулу, является умопостигаемое,¹³ то отсюда следует, что взаимное угощение первоначально существует среди богов и что мудрейшие из людей, подражая богам, без зависти делятся друг с другом своими мыслями.

30 17а. *С ним приключилась, Сократ, какая-то слабость, так как по доброй воле он не отказался бы от этой беседы.*

<Толкование Порфирия и Ямвлиха>

19 По мнению философа Порфирия, в этом фрагменте говорится о надлежащем (*καθήκον*), в качестве которого признается, [во-первых:] когда рассудительные люди отказываются от подобных бесед исключительно по причине телесной слабости (ведь подобные вещи следует относить к внешним обстоятельствам и считать произвольными), и [во-вторых:] когда друзья по возможности оправдывают друзей, если те в глазах обывателей поступают неправильно. Так
 5 вот, в этом предложении говорится об обоих надлежащих сразу, поскольку в нем одновременно показан и нрав Тимея, кроткий и правдолюбивый, и вынужденное отсутствие [од-

ного из собеседников], являющееся препятствием на пути любителя бесед. 10

Божественный же Ямвлих предлагает более возвышенное толкование этой фразы, говоря, что людям, которые долго упражнялись в созерцании умопостигаемого, оказывается не под силу исследование чувственного. Ведь, как говорит Сократ в *Государстве* [VII, 516e, 518a], вскормленные при чистом сиянии, они, спустившись в пещеру, слепнут от тамошней тьмы, как слепнут и поднявшиеся из пещеры из-за неспособности взирать на свет. По этой-то причине, [считает Ямвлих,] четвертый собеседник и отказался от беседы: ему подходит совсем другое зрелище — созерцание умопостигаемых предметов, так что его слабость есть на самом деле избыток силы, благодаря которому он превосходит данное рассмотрение. Действительно, как сила злых есть скорее бессилие, так и бессилие в отношении вторичного свидетельствует об избытке силы. Иными словами, в рассматриваемом фрагменте речь идет о том, что не участвующий в беседе четвертый отсутствует по причине своей несоразмерности рассуждениям о природе, но что он желал бы принять в ней участие, рассуждай собеседники об умопостигаемом. 20

И так почти все, что предшествует в *Тимее* учению о природе, Порфирий толкует преимущественно в политическом смысле, сводя сказанное к добродетелям и так называемому надлежащему, а Ямвлих — в физическом, полагая, что все в диалоге должно согласовываться с его исходным замыслом, *Тимей* же является диалогом физическим, а не этическим. 25

<Толкование филологов>

Вот что говорят об этом философы. Я не упоминаю здесь о тех, кто сообщает нам много разного рода сведений с целью доказать, что [отсутствующим] четвертым был Теэтет, поскольку де он был знаком с философами элейской школы и Платон [в *Теэтете*] изобразил его больным.¹⁴ Так вот, мол, и теперь 30 20

он отсутствует из-за болезни. Подобным образом доказывает
5 отсутствие Теэтета Аристокл.¹⁵ Однако и с Сократом, и с элей-
ским гостем Теэтет познакомился незадолго до смерти Сокра-
та, и даже если предположить, что он был знаком с элейцем
раньше, что общего имеет с этим человеком Тимей?

Птолемей платоник полагает, что этим четвертым мог
10 быть Клитофонт, потому как в одноименном диалоге Сократ
не удостоивает его ответом.¹⁶

Деркиллид¹⁷ считает, что это был сам Платон, потому что
и при кончине Сократа он отсутствовал из-за болезни.

Я не упоминаю, как уже было сказано, об этих экзегетах,
потому что еще наши предшественники правильно отверга-
15 ли их за то, что они исследовали недостойное исследования
и не высказывали ничего толкового. Они и в самом деле зани-
мались пустяками, да еще делали это довольно неумело, если
изучить интересующий их предмет. Действительно, считать
отсутствующими по причине болезни Теэтета или Платона
значит расходиться [с диалогом] по времени. Ведь один из них
20 болел, когда Сократа судили, а другой — когда тот уже умер.
Полагать же, что это был Клитофонт вообще бессмысленно,
ведь накануне, когда Сократ передавал сказанное Клитофон-
том на вчерашней встрече в Пирее, его не было. И разве толь-
ко Атик правильно подметил, что этот отсутствующий чет-
вертый был, вероятно, одним из приехавших вместе с Тимеем
25 гостей; вот почему Сократ спрашивает о нем именно Тимей,
куда мол мог подеваться этот четвертый, — а тот, как если бы
речь шла о знакомом, оправдывает его отсутствие как вынуж-
денное и произвольное. Таковы были мнения, высказанные
старинными толкователями.

<Толкование Сириана>

30 Теперь следует сказать о том, как судил об этих словах наш
наставник,¹⁸ потому что его толкование в высшей степени
21 соответствует мысли Платона. Он утверждал, что чем свя-

ценнее и возвышеннее предмет беседы, тем тем меньше число слушателей и тем таинственней и невыразимей ход рассуждения. Поэтому на первое обсуждение государственного устройства во время встречи в Пирее собирается многочисленная аудитория и, по меньшей мере, шестеро слушателей названы по имени; на втором, по свидетельству Сократа, речам внимают четверо; а на третьем отсутствует и четвертый, так что слушателей остается всего трое. Иными словами: чем абстрактнее (*καθαρῶτερος*) и умнее разговор, тем малочисленнее аудитория. И хотя предмет обсуждения остается одним и тем же, в первом случае его обсуждение напоминает состязание (*ἀγωνιστικῶς*), и потому [количество] слушателей, содержащее неопределенность вместе с определенностью, достигает множества, где нечетное смешано с четным;¹⁹ во втором изложение ведется повествовательно, однако борьба и диалектические состязания²⁰ еще не окончены, так что слушателей оказывается четверо, ибо число четыре обладает подобием и тождественностью — в силу квадратичности и родства с единицей, и различием и множественностью — в силу четной природы; в третьем же случае беседа лишена какой бы то ни было состязательности, рассмотрение замышляется как откровение и наставление, поэтому слушателям соответствует тройка, во всем сопоставимая с единицей: и как нечетная, и как первичная, и как совершенная. Подобно тому как среди добродетелей одни заключены в сражающихся,²¹ задавая меру их борьбе, другие, хотя и обособляются от сражающихся, но еще не покидают их окончательно, третьи же оказываются совершенно обособленными, так и среди речей одни имеют полемический характер, другие напоминают откровение, третьи находятся посередине между первыми и вторыми; и одни подходят для умной тишины и мысли души, другие — для мнений, а третьи — для промежуточных между теми и другими видов жизни (*ζωαίς*). Вот и среди слушателей одни годятся для более возвышенных бесед, а другие — для

22 более приземленных. При этом воспринимающие более высокое могут обратиться и к более низкому, а способные на малое, не имеют сил и на великое. Так и с добродетелями: обладающий высшими имеет и низшие, а украшенный низшими не всегда оказывается способен стяжать более совершенные.

Стоит ли после сказанного удивляться тому, что внима-
 5 ший рассуждениям о государстве отказался внимать речам о мире? Разве число людей, способных проникать в глубины рассуждений, не должно быть меньшим? Не пифагорейский ли это обычай — делить лекции по степени [сложности]? Ведь из посещавших «дом совместного слушания»²² одни получали доступ к более глубоким, а другие — к более очевидным учениям.
 10 И разве не согласуется упомянутый обычай со словами Платона, назвавшего причиной отсутствия слабость? Ведь от возвышенных бесед нас отдаляет бессилие души и ее неспособность к восприятию более божественных представлений. Тут же естественным образом заходит речь и о «невольном», потому что если все приносящее нам больше пользы является добровольным,
 15 то отпадение от более совершенного — невольно. Точнее говоря, такое отпадение не добровольно (*οὐχ ἤκούσιον*), невольным же (*ἀκούσιον*) оно является в том случае, если не только уводит от высших благ, но и совлекает в беспредельность зла.²³ Вот и Тимей говорит, что четвертый «не по доброй воле» (*οὐχ ἤκόντα*) отказался от этой беседы, имея в виду, что он
 20 отказался от нее не потому, что полностью отвернулся от созерцания, а потому, что оказался не способен на большие труды.

Иными словами, слушатель речей о творении космоса способен выслушать и рассуждения о государстве, но чтобы выдержавший рассуждения о государстве отказался от беседы
 25 о мире из-за избытка сил — это следует признать невозможным. Наоборот, именно из-за недостатка, а не избытка силы, как говорят некоторые, четвертый [собеседник] отказался от предложенных рассуждений, так что под «слабостью» нужно понимать не несоответствие других собеседников ему,

а его ущербность по сравнению с ними. Действительно, даже если бессилие, о котором говорил Сократ в *Государстве* [VII, 518ab], свойственно как нисходящим от умопостигаемого, так и восходящим к нему от созерцания чувственных вещей, все же человек, слушавший рассуждения о государстве, не стал бы отказываться от рассмотрения природы вследствие неведомого присутствующим превосходства. Да и слово «приключилась» (*συνέπεσε*), по-моему, в достаточной степени показывает его отличие от других в худшую, а не в лучшую сторону.²⁴ Так что его безымянность означает, скорее, не обособленность и непостижимость для присутствующих, а неопределенность и слабость состояния. Платон часто использует анонимность [именно в этом смысле], например, когда в *Федоне* [103a] не называет по имени задавшего глупый вопрос или когда в общих выражениях упоминает не принимавшего участия в разговоре отца Критобула и многих других [*Федон* 59b]. Да и понапрасну внимал бы такой слушатель подобным речам, потому что и из пришедших на встречу [не все могут принять участие в разговоре]: если Критий еще что-то говорит, то Гермократ присутствует молча, отличаясь от отсутствующего только тем, что в силах слушать, и уступая остальным в том, что не решается говорить.

<О «ВОСПОЛНЕНИИ ДОЛИ ОТСУТСТВУЮЩЕГО»>

17а. *А если так, то на тебя и вот на них ложится долг восполнить и долю отсутствующего.*

<Общее рассмотрение>

Это также согласуется со сказанным выше, потому что у более высоких и божественных причин уменьшение в числе и сокращение в количестве всегда сопровождается возрастанием в силе (*δύναμις*). Это учение тоже принадлежит пифа-

горейцам, у которых тройка [считается] священнее четверки, четверка — десятки, а числа в пределах десятки — более священными, нежели те, что за ней. Говоря в общем, то, что находится ближе к началу, является более высокой причиной, а более высокая причина сильнее, поскольку вся сила предвосхищена в начале и от начала сообщается остальным. Если бы начало было множеством, то более многочисленное было бы более высокой и могущественной причиной, нежели малочисленное. Но поскольку начало — единица,²⁵ то более близкое к единице выше и могущественнее (*δυνατώτερον*) того, что более удалено от начала. Вот почему Сократ делает уменьшение в числе символом большего совершенства, предвосхищающего в своем могуществе все последующее и восполняющего ущербность вторичного. Поскольку же сам Сократ, как было сказано, есть вершина троицы слушателей и поскольку он обращается — по примеру демиургических богов — к распоряжающейся логосами (= речами)²⁶ единице, то стоит обратить внимание на то, как он выделяет среди других Тимея, взывая к нему как к распорядителю беседы в целом, и как он подчиняет ему остальных участников, поскольку те уступают Тимею достоинством. Это обстоятельство также может направить нашу мысль на божественные причины, у которых первый член триады в силу своего соединения с первотворящей (*πρωτουργός*) единицей возводит к ней и остальные члены триады и, взывая к творчеству единицы, пробуждает у остальных энергии порождения. Все это непосредственно следует из вышесказанного.

<Толкование Порфирия и Ямвлиха>

Порфирий видит этический смысл этого предложения в том, что друзья должны все переносить ради друг друга — и на словах, и на деле, — обращая недостатки друзей в достоинства и восполняя за них их долю, поскольку именно это и отличает чистую и искреннюю дружбу.

Ямвлих же, предположив с самого начала, что безымянный [четвертый собеседник] лучше и сильнее присутствующих и является любителем созерцания умопостигаемого, видит смысл сказанного Сократом в том, что, хотя порождения природы и покидают истинно сущее, они все же сохраняют определенное сходство с ним, так что созерцание природы тоже некоторым образом оказывается приобщено к знанию умопостигаемого, на что и указывают слова о восполнении [доли отсутствующего]. 20

17б. *О, разумеется, мы постараемся по мере сил не упустить ничего! Было бы несправедливо, после того как вчера ты подобающим образом исполнил по отношению к нам долг гостеприимства, не приложить достаточно усердия, чтобы устроить тебе ответное угощенье.* 25

<Общее рассмотрение>

<1. Этическое толкование>

В этих словах виден нрав Тимея — великодушный и сдержанный, возвышенный и скромный, дружелюбный и человеколюбивый. Восклицание: «*О, разумеется!*» выдает его расположение к отсутствующему, бесхитростность и совершенство знания, позволяющее ему восполнить недостающее. А фраза: «*мы постараемся по мере сил не упустить ничего*» прекрасно показывает его надежность в выполнении обязательств и сдержанность в речах о себе. Вот какое этическое содержание может быть извлечено из этого фрагмента. 30 25 5

<2. Физическое толкование>

Что касается физического смысла, то взаимообмен речами есть образ общения и взаимодействия сил в произведениях природы, благодаря которому все в мире составилось и пришло в единую гармонию. А то, что обмен речами происходит во времени, указывает на природные энергии, 10

которые в разное время производят разное — о них-то и напоминают [слова об] «ответном пире», устроенном угощавшему вчера.

<3. Богословское толкование>

Богословский же смысл состоит в том, что демиургическая
 15 причина проходит сквозь все, все исполняет и устраняет
 во всем всякий недостаток благодаря своей мощи и плодотворному превосходству, позволяющему ей не лишать ни одну вещь своего присутствия. Недаром ее отличают преизобилие, самодостаточность и всесовершенство. Также и выражение «ответный пир», заимствованное из мифов
 20 о богах, намекает на пиршества, на которых боги приветствуют друг друга [Ил. IV, 4]:

кубки приема златые, чествуют боги друг друга,

и кубки им наполняет нектаром великий Зевс. Заметь, что
 здесь говорится не просто об ответном угощении, но об «ответном пире», потому что пир подразумевает полноценное осуществление угощения. Такой «ответный пир» можно
 25 блюдать и у всеобщих причин, когда явные устройства через свою вершину вызывают к неявным силам, а те приводят их к совершенству благодаря преизбытку благодати. В результате всё оказывается связано друг с другом, так что ответом на призыв становится дарование совершенства.

30 То, что ответный пир устраивается «по справедливости», указывает на обустривающую все вместе с Зевсом Дике (Справедливость). Слова «подобающим образом» изображают причину, освещающую мир демиургической красотой; а «долг гостеприимства» указывает на обмен божественными свойствами. Дело в том, что каждая из божественных вещей обладает собственными силами и энергиями, поэто-
 5 му так же, как Сократ воздает долг гостеприимства Тимею речами, почерпнутыми из собственной философии, так и каждый бог, действуя сообразно собственным силам, со-

участвует в едином и преобладающем промысле Демиурга о мире. Будем считать все вышесказанное упражнением, предваряющим созерцание самих вещей и раскрывающим это созерцание в образах.

<Датировка диалога>

10

Из того же предложения можно догадаться и о времени проведения обоих диалогов — *Государства* и *Тимея*, если принять, что первый состоялся во время празднования Бендидий в Пирее, а второй — на следующий день. Пирейские Бендидии проводились 19 таргеллиона, — с этим согласны все писавшие о праздниках, следовательно, беседа в *Тимее* должна была состояться 20 числа того же месяца.²⁷ Если же, как будет показано ниже, в то же самое время справлялись и Панафинеи, то это, очевидно, были малые Панафинеи, потому что великие про-
водились за три дня до окончания месяца гекатомбиона, как рассказывают те же историки.²⁸

15

20

<ПРЕДМЕТЫ, НАЗНАЧЕННЫЕ ДЛЯ ОБСУЖДЕНИЯ>

17b. *Так не помните ли вы, сколько предметов и какие именно я назначил вам для обсуждения?*

Сначала нужно обратить внимание на порядок обсуждавшихся тем: вначале говорилось о количестве собравшихся на встречу; затем — о восполнении доли отсутствующего; теперь к этому добавляется изложение назначенных для обсуждения предметов. Все эти темы непосредственно вытекают одна из другой: вслед за выяснением, кто пришел, следует деление собравшихся на трое, а после распределения речей между тремя собеседниками выясняется, о чем будет идти речь.

25

30

После порядка основных тем следует обратить внимание и на точность выражений. Слова: «*не помните ли вы*» указы-

27

вают на знание, которым сообща владеют участники беседы. Ведь и знание Демиурга, отстраненное, обособленное и единовидное, есть память обо всех вещах, которой он обладает 5 благодаря содержащейся в нем Мнемосине, этой прочной основе божественной мысли.²⁹ И более слабое знание вторичных богов, изображениями которых были у нас участники беседы, тоже есть память. Благодаря этой изначально существующей в мире памяти всеобщие души утверждены в умо- 10 постигаемом, а демиургические разумные принципы (логосы) остаются непоколебимыми и неподвижными, так что все, лишенное ее, теряет связь со своими причинами, как это происходит с частичными душами и природами рожденных существ.

Слова: «сколько и какие именно» указывают на количество и качество сущего, происходящего как от всеобщей демиургии, так и от более частных богов. 15

Что же касается слова «назначил», то если оно обращено [только] к Критию и Гермократу, оно, очевидно, отсылает нас к вещам и началам творения космоса, если же — и к Тимею, то служит не символом превосходства, а призывом к заключенным в нем умозрениям. В этой связи рассмотрим ответ Тимея. 20

17b. Кое-что помним, другое — нет, ты здесь, чтобы напомнить нам.

Если трактовать этот ответ этически, то его смысл, по мнению Порфирия, сводится к учению о середине между хвастливостью и ложной скромностью. Ведь Тимей не утверждает, ни что собеседники помнят все, ни что они не помнят ничего, но 25 говорит, что одно они помнят, а другое — нет.³⁰

Если же рассматривать фразу логически, то она служит поводом к перечислению проблем, как этого требует диалектический метод.

Физический смысл состоит в том, что разумные принципы (логосы) природы так же постоянно пребывают и переходят

с места на место, как и присущая [нам] память, которая где-то сохраняется, а где-то стирается. Ибо то, что говорится о человеке, следует переносить на природу в целом. 30

Богословский же смысл фразы заключается в том, что хотя единая демиургия сама обеспечивает себе непоколебимость и непорочность при порождении [следствий], она, кроме того, поддерживается в своем исхождении и как бы находится под охраной сил второго и третьего порядка, умиряющих смятение становящихся вещей. Поэтому, будучи обособленной благодаря самой себе, демиургия становится таковой в еще большей степени благодаря приставленным к обитателям космоса вторичным силам.³¹ 28 5

Заметим также, что «*напоминание*» есть образ обновления содержащихся в мире разумных принципов (логосов), потому что ушедшее из них вновь возвращается по кругу к тождеству и подобию, так что порядок становления остается неизости-мым благодаря круговому движению неба, а само это движение осуществляется всегда одинаково благодаря уму, охватывающему и украшающему весь круговорот умными силами. Недаром именно Сократ берется припоминать тогдашние рассуждения, ведь это он рассказал о государстве, чей прообраз утверждён на небе [Госуд. IX, 592b]. 10

<Пересказ Государства>

<ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ>

15 17b. *А еще лучше, если тебе это не трудно, повтори (ἐπάνελθε) все вкратце с самого начала, чтобы это подтверже закрепилось у нас в памяти.*

Из трех обсуждений государственного устройства первое было поистине самым трудным из-за споров с софистами, второе — легче предыдущего, а третье, содержащее краткий пересказ государственного устройства в целом, — самым
20 легким. Подобное повторение одного и того же (ἐπανάληψις) можно наблюдать и у естественных вещей из-за присущего им возрождения и периодического возвращения к тому же самому виду.³² Благодаря этому повторению и сами виды прочно удерживаются в космосе, несмотря на периодически
25 случающиеся с ними исчезновение и гибель, и небо пребывает в вечном движении и, совершая множество круговоротов, возвращается вновь к той же самой жизни.

Но почему в *Государстве* [Сократ] не упомянул ни об участниках диалога, ни об их занятиях, а теперь заводит речь и о них?³³ Потому что и во Вселенной прообразы содержат
30 в себе все разумные основания (логосы) подобий, тогда как следствия не могут вместить всей силы причин. Поэтому как участники первой беседы упоминаются во второй, так и обоюдные молчанием во второй упоминаются в третьей, ибо следствия более совершенным образом усматриваются в пре-
восходящих причинах. С богословской точки зрения можно
5 было бы сказать, что *Тимей*, как аналог всеобщей демиургии,

вмещает в себя все: и участников диалога, и их занятия, и сами рассуждения, в *Государстве* же Сократ, которого мы признали вершиной тройственной демиургии,³⁴ размышляет только о форме государственного устройства, расположенного на небесах. Таким образом, здесь [в *Тимее*] как в едином всесовершенном живом существе заключено все: начало, середина и конец, а также совокупное развертывание мира в целом. 10

Но почему и по какой причине государство излагается трижды? Возможно, потому, что и жизнь души в известном смысле тройка: первая умиряет неразумное начало,³⁵ украшая его справедливостью и надлежащим образом исправляя; вторая, руководствуясь усвоенной справедливостью, обращается к себе и стремится мыслить саму себя; третья же восходит к причинам и утверждается в них своими энергиями. Вот и выражение «сказать вкратце» изображает сосредоточенную в едином уме жизнь и умопостигаемый охват всех вещей, а слово «повтори»³⁶ удивительно точно указывает на возводящее к высочайшей цели совершенство и более вечное (*αιωνιωτέρας*), если можно так сказать, умозрение. Ибо выражение «закрепить потверже» обозначает именно такое более прочное и вечное состояние относительно одного и того же. 20 25

17вс. Если я не ошибаюсь, вчера главной темой моих рассуждений было государственное устройство, каким оно должно быть и каких граждан требует для своего совершенства. 30

<Причина пересказа *Государства*>

Утверждающие, что пересказ *Государства* преследует, скорее, этическую цель,³⁷ убеждены, что с его помощью Платон хочет показать нам, что лишь упорядочившие свой душевный склад люди могут приступать к созерцанию Целого. 30

Другие³⁸ полагают, что этот пересказ предваряет всеобщее учение о природе образным описанием мироустройства, 5

поскольку у пифагорейцев было принято предварять научное обучение сначала разъяснением исследуемых предметов в образах и подобиях, а затем — не подлежащим огласке символическим описанием. Когда же мысль души оказывалась таким образом разбужена, а взгляд очищен, ученику преподавалось уже целостное знание исследуемых предметов. Так вот и здесь сокращенное изложение государственного устройства, предваряющее собой учение о природе, показывает нам всеобщую демиургию в образах, а рассказ о жителях Атлантиды — в символах, потому что мифы, как правило, показывают вещи символически.³⁹ Таким образом, учение о природе проходит сквозь весь диалог, хотя и представлено в разных частях по-разному — в соответствии с различными способами изложения.⁴⁰ Вот что [думали наши предшественники] по поводу цели предстоящих рассуждений.

В том, что краткий пересказ *Государства* уместен в данном сочинении, можно убедиться разными способами. Действительно, из *Протагора* [321d] мы усвоили, что искусством государственного управления владеет в первую очередь всеобщий Демиург⁴¹ и что в этом космосе сияет подлинная добродетель. Вот и *Тимей* [34b] говорит о космосе как о знающем самого себя и любезном самому себе из-за добродетели. Далее: поскольку государство состоит из трех частей, причем первая соответствует всеобщей демиургии, как мы показали в другом месте,⁴² то представляется разумным обрисовать в общих чертах ее форму там, где как раз и предполагается рассмотреть порождающего и упорядочивающего мир всеобщего Демиурга. И хотя все это можно было бы разобрать более подробно, обратимся теперь к тексту и словам Сократа.

30

<Текстологические трудности>

Относительно этих слов царит немалое разногласие среди толкователей, которые спорят друг с другом по поводу одной-единственной запятой, так как в зависимости от ее

расположения по-разному определяется предмет *Государства*. Ставящие запятую после слов «*государственное устройство*» определяют цель диалога в соответствии с его названием и призывают Платона в свидетели, что диалог посвящен государству. Те же, кто помещают запятую после слов «*моих рассуждений*», объявляют его предметом справедливости, а обсуждение государственного устройства считают одной из основных тем беседы, предпринятой ради выяснения справедливости.⁴³ Если не считать этот спор пустословием, то оба варианта чтения нужно признать отчасти совпадающими. Действительно, разговор о справедливости касается государства внутри нас, поскольку эта добродетель надлежащим образом устанавливает общность наших внутренних сил; разговор же о государстве подразумевает справедливость во множестве. Вот почему оба варианта приводят к одному и тому же, и то же самое есть справедливость в душе, государственное устройство в городе и упорядоченность в космосе, так что не следует отделять друг от друга вещи, неотделимые по природе. Таково наше мнение об этом.

<Мнения Лонгина и Оригена>

Лонгин и Ориген расходятся друг с другом по иному поводу. Они спорят, о каком из государств говорит здесь Сократ — о первом или о среднем? Ведь, как известно, государство там [в диалоге *Государство*] ведет жизнь природную, военную и умозрительную. Так вот Лонгин полагает, что речь идет о среднем государстве, поскольку [Сократ] называет его защитников (*ἐπικούρους*) стражами (*φύλακας*), и говорит, что стражи предназначены защищать государство на войне.⁴⁴ Ориген же считает, что подразумевается первое государство, ибо только в нем стражам преподаются науки. Мы же, отвечая обоим, скажем, что не следует разрывать единое государство и нарушать непрерывность его жизни. Потому что есть только одно государство, совершенствующее само себя и возрастающее за счет

более совершенных прибавлений. Взятое все вместе, оно имеет и природную составляющую в виде [сословия] слуг, и военную — в виде защитников, и умозрительную — в виде стражей.

32 <Учение о государстве в связи
с учением о природе>

Итак, поскольку речь идет о государстве в целом, то не следует больше спорить об этом. Скорее, нужно обдумать то, почему учение о государстве можно с полным основанием признать как уступающим учению о природе, так и превосходящим его. 5 Поскольку материю государства составляют дела человеческие, которые оно стремится упорядочить, соответствующее учение стоит ниже учения о природе и имеет более частный характер; поскольку же оно бестелесно и невещественно утверждено во всеобщих разумных принципах (логосах), его чин является 10 более высоким и всеобщим. Ведь космос есть государство частичное, ибо он делится на части подобно любому телу. Иными словами, государство существует сперва в области умопостигаемого, затем на небе и, в последнюю очередь, в человеческой жизни. Поэтому и если оно выше творчества природы, ему естественно располагаться раньше речи Тимея, и если оно ниже 15 его (поскольку представляет собой этический космос, тогда как природа — космос цельный и всесовершенный), мы естественно захотели бы подняться от более низкого к более возвышенному. Поэтому по указанным причинам верно и то, и другое.

Поскольку же, как мы сказали, существует идея государства в целом и эта идея запечатлена на поделенной на части 20 материи, то и Сократ выбрал слово «каким», чтобы указать на идею, а «каких граждан» — на материю.

17с. *И более того, Сократ, сказанное тобой всем нам было по сердцу (κατὰ νοῦν).*

То, что наставление пришлось [участникам диалога] «по сердцу» 25 (κατὰ νοῦν), а не по вкусу или по нраву, указывает на их уди-

вительное совершенство и на свойственный им умозрительный способ восприятия рассуждений. Кроме того, оно намекает на согласованное схождение в одном Уме и одной объединенной демиургии всех последующих причин. Да и добавление словечка «*более*» указывает на то превосходящее единство, благодаря которому все демиургические причины собираются как к единому центру к единой отеческой причине всего.

30

<СОСЛОВИЯ В ГОСУДАРСТВЕ >

17 с. Не правда ли, мы начали с того, что отделили в нем искусство землепашцев и прочие ремесла от сословия, предназначенного защищать государство на войне? [Госуд. II, 369 d]

<Пифагорейский метод аналогий>

33

Слова о государстве и краткое, неразвернутое перечисление входящих в него сословий содействуют пониманию всеобщей демиургии космоса, поскольку от этих вещей как от образов (*εἰκόνας*) мы можем подняться ко всеобщим причинам. Вот и пифагорейцы всегда придерживались этого метода, выслеживая в аналогиях схожие черты сущего и переходя от подобий к прообразам. То же самое делает теперь и Платон, предварительно показывая и давая нам рассмотреть происходящее в мире на примере человеческих жизней. И в том, что он так поступает, нет ничего удивительного, ибо сообщества добродетельных людей отражают устройство неба.

5

10

<Деление государства на сословия>

Поэтому и мы должны возвести названные здесь образы ко всеобщим причинам, поступив так прежде всего с делением [государства] на сословия. Так вот, это деление сословий изображает демиургическое деление космоса, в соответствии с которым ни бестелесное не может перейти в телесную приро-

15

ду, ни тела — выйти из своего бытия в бестелесное существование. Смертные благодаря этому делению всегда остаются смертными, бессмертные пребывают вовек неоскудевающими, а у их разнообразных чинов есть предсущие во всеобщих причинах прообразы. Ведь если ты установишь аналогию между государством и космосом (не может же человек быть микрокосмом, а государство — нет!) и поделишь государство на две части — высшую и низшую, уподобив одну небу, а другую — становлению, то найдешь подобную аналогию совершенно естественной.

И в соответствии с делением на три⁴⁵ ты обнаружишь: в государстве — [сословие] слуг, воинов и стражей; в душе — вождеющую часть, обеспечивающую нужды тела, гневную, назначенную подавлять всякую нечистоту животной жизни и охранять в нас правящее начало, и разумную, которая по природе любит мудрость и царствует над всею нашею жизнью. В совокупном множестве душ ты найдешь и души, прислуживающие в области становления, и содействующие околокосмическим промыслам богов, и восходящие к умопостигаемому. У внутрикосмических вещей ты обнаружишь и род смертных, и племя демонов, и чин небесных богов. Последние суть истинные стражи и спасители целого, демоны выступают в роли глашатаев их творчества и устраняют всякий разлад в космосе, смертные также наделены неким естественным промыслом, который и порождает, и сохраняет их сообразно божественному замыслу.

Согласно другому делению, земледельцы в государстве аналогичны Селене (Луне), содержащей уставы действующей в области становления природы; устроители общих свадеб — Афродите (Венере), причине всяческой гармонии, объединения мужского с женским и формы с материей; изобретатели хитроумных жребиев — Гермесу (Меркурию), потому что этот бог управляет жребиями и потому что в жребиях заключено коварство;⁴⁶ воспитатели и судьи

аналогичны Гелиосу (Солнцу), спутниками которого богословы называют внутрикосмическую Дике (Правду), Анагога⁴⁷ и Гептактида;⁴⁸ сословие воинов соответствует Аресову чину (Марсу), начальствующему над всякой противоположностью в космосе и над различием в мире; царей — Зевсу (Юпитеру), наделяющему деятельным упорядочивающим разумом и умением править; философы же, поскольку они являются мыслящим сословием и восходят к самой первой причине, соответствуют Крону (Сатурну).⁴⁹ Вот что удастся установить с помощью аналогий.

Но похоже, что в данном случае Платон делит государство на две части и устанавливает в нем, с одной стороны, сословие, объединяющее земледельцев и художников, которое он называет ремесленным, а с другой — сословие воинов, соответствующее высшей части государства. Причем он делает это не потому, что собирается пересказывать здесь военное государственное устройство, как утверждает Лонгин, а потому, что под «воинами» подразумевает и защитников, и стражей. Ведь одни воюют руками, а другие — с помощью знаний. Так, у эллинов воевал не только Аякс — «твердыня ахеян» [Ил. III, 229], но и Нестор — «страж ахеян» [VIII, 80]. Последний, будучи стражем, отражал врагов своими советами, а первый побеждал их в рукопашном бою. Впрочем, Платон мог упомянуть о воинах и с особой целью, намереваясь в дальнейшем поведать о воинских подвигах этого государства.

17 cd. И, определив, что каждый будет иметь сообразно природе подходящий лишь ему род занятий, мы сказали: те, кому придется сражаться за всех... [Госуд. III, 394 e].⁵⁰

<Почему каждый имеет особый
род занятий?>

Сначала обратим внимание на возможность двойного прочтения этого текста: или мы сообразно природе определили

10 каждому из граждан одно занятие, с тем чтобы каждый зани-
мался своим делом; или мы предоставили каждому занятие,
сообразное его собственной природе, то есть подходящее ему
по присущей от природы склонности. Затем нужно исследо-
15 вать, по какой причине Сократ ввел подобное установление
и почему вспомнил о нем здесь.

Любое дело хорошо исполняет тот, кто имеет к нему врожден-
ную склонность и принимается за него с усердием. Ни усердие
без склонности не в состоянии создать ничего совершенного,
ни способность без усердия не доводит дело до осуществления
(εἰς ἐνέργειαν). Следовательно, результат достигается за счет
20 обоих. А раз это так, никто не в силах, занимаясь многими дела-
ми одновременно, иметь ко всем одинаковую природную склон-
ность или же выполнять их с одинаковым усердием, поскольку
забота о многом будет разрывать его на части. Но ежели усер-
дие и природная склонность ослабеют, то дела граждан по необ-
ходимости пойдут хуже. Поскольку же это недопустимо, каж-
25 дому гражданину следует выделить одно занятие, к которому
он имеет естественную склонность, и повелеть прилагать
к нему все свои силы. Потому что человек, предназначенный
от природы к определенному виду жизни и усердно исполняю-
щий то, что для него естественно, наверняка сделается лучшим
30 в своем деле.

<Аналогичное установление в божественном мире>

36 В человеческих государствах легко провести подобное де-
ление, ибо природа наша делима на части. Но справед-
ливо ли оно для богов? Ведь божество всеильно и все-
совершенно. Относительно богов следует заметить вот
что: несмотря на то, что у них все заключено во всем, каж-
дый бог является всем и содержит причину всего сообраз-
5 но своему собственному признаку (ἰδιότητα): Гелиос есть
все гелиатически, Гермес — герметически. Беря начало от

божественных генад, собственный признак пронизывает и мыслящие сущности, и божественные души, и даже тела — вот почему и среди тел одни оказываются приобщенными к демиургической силе, другие — к порождающей, третьи — к связующей, четвертые — к разделяющей, в соответствии с каковыми они и действуют в области становления.⁵¹ В са- 10
 мих же богах собственный признак существует первично, отделяя друг от друга генады сообразно тамошней беспре-
 дельности и божественной двоице. В умах он выступает как различие (ἐτερότης), различающее целые и части, распреде-
 ляющее умозрительные способности и определяющее каж- 15
 дому уму его особый чин, отчего чистота умов не наруша-
 ется. В душах он предстает как исхождение и распределение по разным видам жизни, благодаря которому одни души получают в удел божественный способ существования, дру-
 гие — ангельский, третьи — демонический, четвертые — 20
 еще какой-нибудь. В телах он выступает как разнесенность в пространстве (διάστασις),⁵² наделяющая одни тела — од-
 ними, а другие — другими способностями, ведь даже в теле- 20
 сном присутствуют последние отблески умопостигаемого, благодаря которым одно тело производит одно действие, а другое — другое, и одно связано симпатией с одним, а другое испытывает такую же симпатию к другому.

Поэтому так же как в мире каждый по природе занят тем, к чему его предназначил Демиург, так и в государстве рас-
 пределены занятия для каждого: и к какому кто имеет при- 25
 родную склонность, такое ему и назначено. Каковы при этом
 будут занятия воинов, [Сократ] собирается показать ниже.

<СТРАЖИ И ЗАЩИТНИКИ В ГОСУДАРСТВЕ>

17d–18a. *Что они должны быть только стражами го- 30
 рода против любого зла, чинимого извне или изнутри,*

им должно кротко творить справедливость по отношению к своим подчиненным, их друзьям по природе, но быть суровыми в битве против тех, с кем они столкнутя как с врагами. [Госуд. III, 415d; II, 375bc]

<Стражи и защитники в государстве>

Здесь Сократ выражает желание, чтобы стражи и защитники справедливо судили своих сограждан, если кто-нибудь из них причинит вред городу, и противоборствовали бы внешним врагам: защитники — одним способом, а стражи — другим, как говорилось выше [35, 1]. Фраза: «*быть только стражами*» не свидетельствует о недостатке силы стражей. Ведь когда мы говорим о первоначале, что оно «*только*» едино, мы ничуть не умаляем и не преуменьшаем его. Обладаящее *только* самым лучшим не делается от этого хуже: наоборот, любое добавление к нему есть ухудшение. Поэтому для такого рода вещей быть «*не только*» равнозначно ухудшению, а не «*только*». Ведь насколько умножишь изначальное, настолько же его и ослабишь. Но довольно об этом.

15 <Сословие стражей (φρουρητικόν) и защитников (ἐπικουρητικόν) в мире>

Теперь следует рассмотреть, как соотносится сказанное с миром в целом. Что может быть внешним по отношению к миру? Разве мир не объемлет все? На это можно ответить, что зло присутствует (ὑφέστηκεν) в космосе двояко — в душах и в телах, поэтому устраняющие в мире разлад и беспорядок [силы] должны проявлять справедливость и умеренность по отношению к душам и противоборствовать непостоянству материи. Поскольку души по природе близки умопостигаемому, их можно было бы назвать находящимися «*внутри*» и происходящими из совокупной плоскости умопостигаемого. Вещественное же сущее, далеко отстоящее от богов,

в каком-то смысле незнакомо и чуждо им, то есть находится «*во-вне*». Вот почему с душами вершители правосудия поступают кротко, как с прирожденными друзьями, а к разлаженно и беспорядочно движущимся телам относятся сурово, без снисхождения, начисто устраняя их беспорядочность и пресекая вещественное своекорыстие. Поэтому одни из тел не выдерживают пребывания в этом космосе и тотчас уходят в небытие, другие же, двигаясь как попало, усмиряются мировой Дике (Правдой) и оберегающими порядок силами, обладающими неборимой мощью.⁵³ Вот почему здесь сказано, что военные защитники города суровы с теми, «с кем они сталкиваются [как с врагами]», ведь среди этих последних есть и такие, которые не выдержали бы даже вида защитников. Что же касается душ, то и они находятся во власти возвышающих и очищающих сил, отвечающих за справедливость и суд; и ясно, что первые аналогичны стражам, а вторые — защитникам.⁵⁴ И над телами властвуют силы связующие и разлагающие, причем первые, очевидно, соответствуют стражам, а вторые — воинам, потому что последние высвобождают в мир то, что неспособно более пребывать в своем чине, дабы все сущее в целом оставалось упорядоченным и не было бы в нем ничего неопределенного и разлаженного.

И если обратить взор к самому всеобщему Демиургу и к тому непоколебимому и неумолимому роду богов, которых боговдохновенная поэзия именует стражами Зевса,⁵⁵ то можно обнаружить и предсуществующую в Отце причину этих двух сословий. Действительно, благодаря заключенному в Демиурге бытию все сущее приобретает упорядоченность, а благодаря его непоколебимой страже, напроочь устраняющей [из мира] любой беспорядок, все мироустройство в целом пребывает вечным. Там [рядом со всеобщим Демиургом] можно увидеть и Дике (Правду), управляющую всем вместе с Зевсом (ибо она следует за ним, мстя за нарушение божественного закона [Платон, *Законы* IV, 716a]), и чин во-

оруженных богов,⁵⁶ вместе с которыми Демиург устанавливает в мире порядок, как об этом рассказывают писавшие о титано- и гигантомахии.⁵⁷ Впрочем, подробнее мы поговорим об этом в другой раз.

Слова «извне» и «изнутри» можно было бы понимать и таким образом: разлаженное и беспорядочное течение тел возникает в одних случаях из-за бессилия разумных принципов (логосов), а в других — из-за преобладания материи. И если разумные принципы родственны творческим причинам, то материя из-за своей неопределенности и крайней ущербности чужда упорядочивающим ее силам. Поэтому, чтобы всецело устранить разлад, необоримая мощь и непоколебимый чин богов, а также демиургическая стража обновляют разумные принципы и исцеляют их слабость, одновременно противоборствуя преобладанию материи, но не потому, что материя противится богам, производшим ее на свет, а потому что, избегая порядка вследствие своей неопределенности, она подчиняется формам лишь по принуждению демиургической стражи, которой ничто не в силах противостоять, но все обязано подчиняться, чтобы все сущее в космосе пребывало в нем всегда и чтобы Демиург благодаря [полученной таким образом] неподвижности и обособленному расположению в вечности мог быть Отцом вечных вещей.⁵⁸

15 *18а. При этом мы рассудили, что по природе душа этих стражей должна быть и гневной, и в то же время по преимуществу философической, чтобы они могли вести себя и кротко, и сурово по отношению и к тем, и к другим. [Госуд. II, 375с – 376с].*

Философичностью и гневом должны обладать оба сословия — и защитников, и в собственном смысле стражей, так же как способность вождения должна соответствовать третьему сословию так называемых слуг. Поскольку [Сократ] противопоставил высшее государство низшему,

то этими двумя именами он показал различия между со-
словиями высшего государства, как если бы кто-то, поде- 25
лив космос на небо и становление, сказал бы, что в небе
есть чины демонов и богов, и назвал бы и тех, и других
стражами становления и мира в целом. Действительно,
мир охраняют не только боги, но демоны, и если первые
делают это всеобщим, единым и обособленным обра-
зом, то вторые — частичным и множественным, находясь 30
в непосредственной связи со своими подопечными. Ведь
каждого бога окружает множество демонов, разделяющих
на части его единый и всеобщий промысел. Так вот, фило-
софичность подходит богам, поскольку боги объединены 40
с умопостигаемым и наполнены бытием; гнев — демонам,
поскольку те устраняют любой разлад в мире, оберегают
богов, как гнев оберегает разум,⁵⁹ и являются хранителями
божественных законов и установлений Адрастеи.⁶⁰ Вот по-
чему они ведут себя кротко с теми, кто близок им по при-
роде, ласково исцеляя их слабость, и сурово с чуждыми им 5
и обособленными от них, истребляя в силу своего крайне-
го превосходства их неопределенность.

18а. *А как быть с воспитанием? Не правда ли их нуж- 10*
но упражнять в гимнастических, мусических и прочих
науках, которые им приличествуют? [Госуд. III, 401].

<Воспитание стражей в государстве>

15

Сказанное выше одинаково относилось ко всем [гражданам го-
сударства]: в подражание демиургическому распределению жре-
бий и божественному различию каждому назначалось подходя-
щее ему занятие и уделялась соответствующая его восприятию
способность. Теперь же, наконец, описывается жизнь граждан,
которую они надлежащим образом проводят от начала и до конца, 20
получая образование, занимаясь каждый своим делом, общаясь
и производя на свет потомство.

Что же это за воспитание и как оно соотносится с миром? То, что определенное воспитание существует в [платоновском] государстве, очевидно всякому, кто еще не окончательно позабыл тамошние установления. Неразумному началу души оно придает стройность (*ῥυθμίζουσα*) с помощью музыки и гимнастики, поскольку первая смягчает напряжение гневного начала, а вторая пробуждает начало вождедующее, как бы согласуя и соразмеряя его с гневным, ибо из-за нисхождения в область вещественного оно становится слишком расслабленным и безжизненным. Разумное же начало обустроивает воспитание науками, поскольку они заключают в себе нечто влекущее и пробуждающее память о бытии, и возводят нашу мысль к наиболее ясному в нем. А вот что представляет собой воспитание в мире и что это за музыка, гимнастика и науки, которым обучаются мировые стражи, нам предстоит сейчас выяснить.

<Воспитание (*τροφή*) мировых стражей>

Пожалуй, мы не ошибемся, сказав, что воспитание есть совершенство, наполняющее каждого [стража] подобающими ему благами и делающее его самодостаточным в мыслях и промыслах; что музыка придает жизни [стражей] гармонию, а гимнастика делает божественное движение стройным и слаженным, сохраняя божественные оболочки (колесницы) всегда в одной и той же форме и одном и том же неизменном состоянии — вот почему в другом месте [Платон] называет божественные души Сиренами⁶¹ и рисует небесное движение совершающимся размеренно, ибо если к небесным телам [можно отнести] гимнастику, то к подлунным, поскольку они допускают нарушение естественного состояния, — врачевание.

[Такое истолкование музыки и гимнастики кажется правильным], поскольку эти способности нисходят к небу свыше,

от умопостигаемого, просвещая жизни [небесных стражей] наилучшей гармонией и сообщая их оболочкам нерушимую крепость. Науки тоже суть помыслы небесных душ, с помощью которых те возносятся к умопостигаемому, следуя за великим Зевсом⁶² и созерцая объединенное число, истинное небо и умное очертание. Вот почему и арифметика у них — самая истинная, и астрономия, и геометрия. Они видят и скорость саму по себе, и саму по себе медлительность, и прообразы небесных круговоротов, и изначальное круговращение мысли, и божественное число, и умные очертания. Но прежде всего у них есть диалектика, благодаря которой они постигают все умопостигаемое и соединяются с единой причиной всех генад. Говоря вкратце, благодаря наукам они действуют среди первых сущностей, благодаря гимнастике — не смешиваются со вторичными, а музыка помогает им гармонично поддерживать связь мира в целом.

18b. *А еще мы говорили, что, воспитанные подобным образом, они не должны считать своей собственностью ни золота, ни серебра, ни чего-либо иного.* [Госуд. III, 416 d].
 Почему это установление соответствует государству с наилучшими законами, — ясно, тем более что и Сократ объяснил это в своих тогдашних рассуждениях. А вот как перенести это установление на небо? Может быть, рассмотрев, по какой причине люди гонятся за золотом и серебром и какие соображения заставляют их испытывать столь неудержимую любовь к деньгам? Понятно, что прежде всего они хотят удовлетворить свои потребности и стремятся приобрести то, что доставляет удовольствие. Оттого их и охватывает любовь к многожеланному богатству. Ведь, как говорит Кефал, «у богатых много утешений» [Госуд. I, 329 e].⁶³ Но если дело обстоит таким образом, то совершенство небесных богов — самодостаточное, обращенное к красоте и благу — нисколько не нуждается в этой внешней, мнимой самодостаточности, не думает о по-

требностях и не ищет выгоды, но, находясь вдали от всякой
нужды и материальной необходимости, изобилуя благами,
занимает в мире главенствующее положение. Потому-то оно
и не допускает частичного, поделенного на части блага, но пред-
лагает благо общее и неделимое, распространяющееся на все
в целом, каковое и составляет его исключительный признак.
Так что слова «не считать своей собственностью ни золота,
ни серебра, ни чего-либо иного» подойдут и небесным богам.

Если хочешь, можно дать этому и физическое толкова-
ние. Золото, серебро и любой из металлов, а также других
веществ, рождается в земле от небесных богов и исходящего
от них истечения.⁶⁴ Золото считается принадлежащим
Гелиосу (Солнцу), серебро — Селене (Луне), свинец — Кро-
ну (Сатурну), железо — Арею (Марсу). Эти металлы, хотя
и происходят от богов, образуются в земле, а не в самих
испускающих истечения богах, ибо те не принимают в себя
ничего вещественного. И хотя все вещи суть порождения
всех [богов], в некоторых вещах преобладает одна, а в дру-
гих — другая божественная особенность: в одних — кро-
ническая, в других — солнечная, подметив которую, лю-
бители металлов сводят один к одной, а другой — к другой
[божественной] силе. Итак, металлы являются не частным,
а общим достоянием богов (ибо их порождают все боги);
и находятся не среди богов (так как их создатели в них не
нуждаются), но сгущаются здесь благодаря исходящим от
богов истечениям. Почему же тогда у людей каждый стара-
ется заполучить металлы в частную собственность? Потому
что люди ведут жизнь овеществленную и, отпав от целого,
тяготеют к частному. Вот почему они много говорят о моем
и не моем, и нет среди них единства и общности жизни.

18b. Но вместо этого они, как стражи, будут получать
от тех, кого они охраняют, плату, соразмерную благо-
разумным людям, и тратить ее сообща, кормясь все вме-

сте от общего стола. Они должны непрерывно соревноваться в добродетели, а от прочих трудов их следует избавить. [Госуд. II, 374e]. 25

В том, что человек живет, давая и получая и платя за благодеяние, нет ничего удивительного. И Сократ хорошо сказал об этом в прежних рассуждениях, что, мол, поскольку наша цель — сделать счастливым государство в целом, а не какое-то отдельное сословие, например, стражей, то одни должны своим предвидением и умом хранить город, а другие, прислуживая и помогая им, обеспечивать спасителей государства всем необходимым для жизни, подобно тому как и природа, организуя и поддерживая в нас это телесное орудие, обеспечивает мыслящему началу спокойствие для совершения подобающих ему действий. 30 44 5

Но если говорить о космосе, то о каком ответном даре и какой плате небесным богам со стороны смертных может идти речь? Не свойственно ли это исключительно человеческой слабости, которая лишена самодостаточности, тогда как всякий бог самодостаточен и даже более, поскольку, изобилуя самодостаточностью, он наполняет нуждающееся в ней благами и при этом сам не принимает ничего взамен? Но даже если божество и не принимает ничего взамен, будучи самодостаточным и ни в чем не нуждаясь, оно все-таки ожидает от нас некоторой платы и ответа на благодеяние, признательности за оказанную милость и благоговения, посредством которых мы обращаемся (*ἐπιστρέφομεν*) к богам и наполняемся еще большими благами. Будучи благим, бог хочет, чтобы все вещи взирали на него и помнили, что происходят от него и через него. Ведь именно зависимостью каждой вещи от божественной причины сохраняется все следующее за богами.⁶⁵ 10 15

Коль скоро мы истолковали сказанное указанным образом, сведя плату к возвращению и признательности за благодеяние, то как можно согласовать с нашим толкованием еще и трапезы богов «с общего стола» и «совместную трату» ими 20

полученной платы? Не лучше ли понимать плату в более фи-
25 зическом смысле? Поскольку в область тления приходят истечения
свыше, а отсюда туда поднимаются испарения, так что посредством
этих истечений и испарений боги осуществляют демиургию смертных
вещей, то подобные перемещения и превращения земного были названы
платой, приносимой небу от земли в целом, дабы становление оставалось
30 неистощимым. Трапезой с общего стола названо единодушие божественного
творчества и согласованная забота небесных богов [о становлении],
45 благодаря которой всё приходящее с земли [без остатка] истрачивается,
и становление многообразно разворачивается, следуя за хороводом
небесных светил. Думая об этом, Тимей скажет ниже, что космос в целом
«любезен самому себе» и «знает самого себя благодаря добродетели» [Тим. 34b],
5 а также что «его собственное тление» составляет его пищу [33c],
ибо он сам на себя действует и от себя же все испытывает.

Какова же цель этой единой совместной жизни граждан? Добродетель,
отвечает [Платон], добродетель. Очевидно, речь идет о добродетели
божественной, ибо в первую очередь она есть у богов, и уже от них
какая-то ее часть нисходит сначала к лучшим и сильнейшим родам,
а затем и к нам. Живущие в соответствии с ней и освобожденные
10 ото всех прочих трудов стражи космоса — которые не преследуют
выгоду и не смотрят во вне, поскольку обладают всем внутри себя —
сохраняют сущее и наполняют его добром и красотой, помогая и
содействуя в этом единому Отцу и всеобщему Демиургу.

А поскольку сами же они и определяют меру изменениям земли,
не выходя при этом из самих себя, но обратившись к себе и пребывая
в себе, то [Платон] назвал плату «соразмерной благоразумным».
20 Будучи благоразумными⁶⁶ в силу принадлежности себе, боги и
всему вторичному дают меру, собирая его многообразные изменения
в простоте своей жизни. Таков один способ толковать сказанное.
Согласно

другому способу, святость и обращенность к богам наделены мерой и наполнены благом в наивысшей степени, потому что их границы определяются самими богами, способными по божественному разумению сохранять и самих себя, и все остальное. 25

<МУЖЧИНЫ И ЖЕНЩИНЫ В ГОСУДАРСТВЕ>

18с. *Мы упомянули и о женщинах и решили, что их природные задатки следовало бы развивать согласованно с природными задатками мужчин и что они должны делить все мужские занятия как на войне, так и в прочем житейском обиходе. [Госуд. V, 453b].* 30

<Общность мужчин и женщин в государстве> 46

Платону, доказывавшему, что человеческий вид един, и что нет особого мужского и особого женского вида, общность добродетелей у мужчин и женщин представлялась естественной, так как вещи, обладающие разным видовым совершенством, и сами должны различаться по виду, тождественные же по виду и совершенство имеют одинаковое. 5
Другие философы отрицали такую общность, хотя и соглашались с отсутствием видового различия между мужчинами и женщинами.⁶⁷ Платон, впрочем, доказывал, что подобная общность не только возможна, но и полезна. Возможна — потому что подтверждается историей: так, получившие хорошее воспитание женщины оказывались гораздо лучше мужчин.⁶⁸ А полезна — потому что лучше иметь в два раза больше отличающихся добродетелью граждан, нежели только половину. Поэтому, как совершенных стражей мы готовили при помощи определенного воспитания и определенных наук, так при помощи такого же воспита-

ния и таких же наук будем готовить и совершенных стражниц; и так же, как мы совершенствовали воинов — будем совершенствовать и воительниц.

15

<Мужское и женское начала в мире>

А чтобы мысль Платона вызвала у нас еще большее восхищение, следует обратиться ко всеобщим причинам и мироустройству Вселенной, где мы увидим удивительное единодушие мужского и женского начал.

1) У богов эти начала родственны друг другу до такой степени, что порой один и тот же бог зовется мужеженским: например, Гелиос, Гермес и некоторые другие. А там, где эти начала разъединены, там у равночинных мужских и женских божеств оказываются общие произведения, в создании которых мужское начало играет ведущую роль, а женское — подчиненную. Недаром и у смертных природа сделала женщину во всех отношениях слабее мужчины. Так вот: все порождаемое мужским началом порождается также и женским, занимающим при этом подчиненное положение. Поэтому одновременно с Зевсом происходит Гера, порождающая все вместе с отцом и именуемая из-за этого равночинной ему;⁶⁹ вместе с Кроном — Рея, представляющая собой лоно всей кронической силы;⁷⁰ с Ураном — Гея, являющаяся матерью для всего, для чего Уран — отец.⁷¹

2) И если мы возьмем предшествующие этим элементам предел и беспредельное, которые по отношению к ним имеют чин начала и причины, то обнаружим, что всё так или иначе вступающее в бытие возникает из этих двух.

3) Как видишь, и у умопостигаемых, и у мыслящих, и у надкосмических богов мужское и женское начала гармонируют друг с другом. И то же самое — на небе. Все становление управляется Солнцем и Луной, причем Солнце, как отец, играет главенствующую роль, а Луна — подчиненную, отчего некоторые называют ее малым Солнцем.⁷²

И мужским божествам на Солнце соответствуют лунные [божественные] чины.

4) И если посмотришь на демонов, то увидишь, что и у них 15
промысел этих двух родов повсюду совпадает. В единстве
с божественными мужскими демонами божественные жен-
ские демоны вторично совершают все то, что те — первично;
вместе с душевными мужскими демонами действуют душев-
ные женские демоны; с природными — природные; с теле- 20
сными — телесные. При этом демоны женского рода высту-
пают по отношению к мужским как матери [по отношению
к отцам] и как двоицы по отношению к единицам, играя под-
чиненную роль при порождении того, что демоны мужского
рода производят отчески и едино.

И если выше [34,6] мы правильно уподобили стражей не-
бесным богам, а защитников — демонам, сопровождающим 25
богов и содействующим их промыслам, то естественно, что
и у этих родов Платон приветствует подобное согласие муж-
чин и женщин и наделяет и тех, и других общей добродете-
лью и общими занятиями. Вот и природа, заставив мужчин
и женщин сообща производить потомство, не разъединила,
а соединила их друг с другом, так что любое существо из тех, 48
что порождают вдвоем, взятое по отдельности бесплодно.
И хотя различие между [мужским и женским в природе] ка-
сается, скорее, физических органов нежели образа жизни,
однако даже этим органам природа придумала общее дело.
Насколько же выше подобает ставить общность мужчин 5
и женщин в занятиях и во всей остальной жизни!

*18cd. А как с производением потомства? Это уж, на-
верно, хорошо запомнилось по своей необычности. Не
правда ли, речь шла о том, что все относящееся к бра-
ку и деторождению должно быть общим, и мы хотели
добиться того, чтобы никто и никогда не мог знать,
какой младенец родился именно от него, но каждый*

почитал бы каждого родным себе: тех, кто родился по времени недалеко от него самого, — за братьев и сестер, а старших и младших соответственно либо за родителей и родителей родителей, либо же за детей и внуков. Да, это в самом деле легко запомнить, как ты говоришь. [Госуд. V, 454d–461e].

<Общность жен и мужей у людей>

Если кто-нибудь спросит, почему необычное запоминается лучше, то на это нетрудно ответить: потому что своей парадоксальностью оно сильнее приводит в движение воображение и яснее запечатлевает в нас свой образ.⁷³ Вот и слова Платона об общности жен легко пересказать следом за ним. Как считает Платон, браки должны совершаться по решению правителей в определенные сроки и сопровождаться жертвоприношениями и молитвами, причем невеста не должна становиться собственностью мужа, но обязана после соупления расстаться с ним и жить отдельно, а по наступлении нового подходящего срока сойтись с тем, на кого укажут стражи. Однако таким образом мы всего лишь показываем, что данное рассмотрение касается природы. Поэтому скажем теперь о том, как оно соответствует устройству мира.

<Общность жен и мужей у богов>

У богов, вследствие их единства, [общность жен и мужей] имеет место гораздо раньше [чем у людей], ибо у богов все суть отпрыски всех, хотя каждый и характеризуется своим собственным признаком; и все присутствуют во всех, и все со всеми соединены, храня присущую богам несмешанную чистоту, взирая на которую Сократ наряду с упомянутой выше общностью поощрял [в своем государстве] индивидуальное распределение занятий сообразно природе каждого. Незнание того, кому именно принадлежит то или иное порождение, тоже свойственно богам, потому что, имея общие мысли,

они имеют и общие произведения, и каждый бог благоволит и сохраняет порожденное как общее всем. Также и обычай считать братьями всех равночинных себе,⁷⁴ отцами и предками — высших, а потомками и детьми — низших, унаследован платоновским государством от богов, ибо сходство богов по 5
сущности, обусловленное происхождением от одной и той же причины, выглядит как братство между ними, порождающая причина принимает вид родителя, а изливание сущности во вторые и третьи порядки — потомков. Вот и в священных 10
речах и в запретных сказаниях о священных браках, которым Платон, как мог, уподобил обычаи граждан, назвав заключаемые между ними браки «священными» [Госуд. V, 458 е], повествуется о том, как одна и та же богиня становится супругой 15
многих богов и один и тот же бог вступает в связь со многими богинями.⁷⁵

<Общность жен и мужей в сфере логосов>

Но и в сфере действия естественных разумных принципов (логосов) можно видеть, как одна и та же восприемница [принимает] разные логосы, а один и тот же логос является 20
(*φανταζόμενον*) во множестве восприемниц и распространяется на множество подлежащих. Виды (*εἶδη*) при этом соответствуют мужам, а восприемницы — женам.

Отчего же обычай, усматриваемый в мире, выглядит странным в глазах людей? Оттого, скажу я, что человеческая 25
душа вся целиком⁷⁶ отторгнута от всеобщих сущностей и поделена на части, поэтому положения, касающиеся подобной общности, кажутся ей совершенно неприемлемыми. Но если бы кому-то удалось отменить свой жребий и возвыситься до всеобщего, тот одобрил бы и принял эту общность, глядя свысока на поделенное между множеством вещей сочувствие.⁷⁷ 30
Но в той мере, в какой каждый из нас привязывается к части, дробится и отходит от единого и всеобщего, в той же мере он оказывается заточен в этой жизни, представляющей собой 50

бессвязную связь, необустроенное устройство и нераздельное разделение.

18 de. *А чтобы [дети] рождались по возможности наилучшим по своим природным задаткам, мы, если ты помнишь, сказали, что на правителей и правительниц возлагается обязанность устраивать браки посредством тайной подтасовки жребиев, чтобы лучшие и худшие сочетались с подобными (ταῖς ομοίαις) себе и в то же время никто не враждовал бы из-за этого, но все считали бы причиной этого судьбу.* [Госуд. V, 459 de–460 a].

<Браки у богов и демонов>

Платон в *Государстве* часто пользуется подобием, тождеством и равенством — как геометрическим, так и арифметическим [VII, 524d–527c11] — дабы как можно совершеннее уподобить государство в отношении земных жизней — небу, а в отношении занебесных — умопостигаемому.⁷⁸ По той же причине он и в браках сочетает с лучшим [мужем] — лучшую [женщину], а с худшим — худшую. Ведь и у богов первые по большей части породнены с первыми, а вторые — со вторыми, и наряду с единством сохраняется беспримесная чистота, так что и у следующих за богами родов, по божественному замыслу, должно осуществляться такое же распределение. Поэтому божественным демонам-мужам сопоставлены божественные демоны-жены, душевным — душевные, а околomатериальным — околomатериальные, причем аналогичное отношение распространяется на все чины сущего вплоть до самых последних.

20 В самом деле, слова о «тайной подтасовке» жребиев правителями достаточно ясно отображают незримо пребывающую среди богов причину подобной связи между родами, которая в первую очередь зависит от богов, а во вторую — от чина каждого. Чин же символизируется жребием, связую-

щим сообразно сходству образа жизни, благодаря которому с божественным сочетается божественное, с внутриматериальным — внутриматериальное, со средним — среднее. Вот почему у богов исключены любые раздоры и разногласия: каждый из них довольствуется тем, что соответствует его чину, считая это врожденным, а не случайным и подтасованным. Отражением такого положения дел и является обычай граждан предоставлять решение жребиям, не видя в них подвоха. И у естественных вещей подлежащие распределяются в соответствии с видами, и хотя каждый из видов мог бы счесть причиной своего соединения то с одной, то с другой материей занимаемый им чин,⁷⁹ однако и у них оно совершается благодаря предваряющим всеобщую демиургию причинам, которые соответствуют стражам. В рассмотрении всеобщих причин ограничимся сказанным.

<Апория Лонгина>

Лонгин же усматривает в этих словах следующее затруднение: не думает ли Платон, что души ниспадают [в тела] вместе со спермой,⁸⁰ иначе почему он сочетает подобных с подобными, дабы родились лучшие? На его возражение отвечает Порфирий, хотя и не слишком убедительно. Наш же учитель⁸¹ призывает, во-первых, обратить внимание на сделанное самим Платоном уточнение: *«чтобы наилучшими рождались по своим природным задаткам»*, так как дети перенимают от отцов физическое сходство и приобщаются к благородству родителей в отношении физических добродетелей. А во-вторых — задуматься над тем, что хотя положение о ниспадении душ [в тела] вместе со спермой и не является истинным, все же телесные орудия распределяются в соответствии с достоинством каждой отдельной души. Ведь души вселяются не в какие угодно орудия, но каждая — в подходящее себе.⁸² Как говорит Гомер [Ил. XIV, 382]:

Крепкие крепкий вздевал, отдавая слабейшие слабым.

И как посвященный в таинства, возложив на изваяния богов определенные символы, усиливает их способность приобщения к высшим силам,⁸³ так и всеобщая природа, создавая при помощи естественных разумных принципов (логосов) тела — эти изваяния душ, — вкладывает в одни одну, а в другие другую способность к принятию души — лучшей или худшей. Изучив должным образом [способ действия] природы, политик будет придавать большое значение наследственности и физическим способностям в целом, дабы лучшие души у него рождались в наилучших телах. Вот как следует ответить на апорию Лонгина.

<Почему браками распоряжается судьба>

Но почему Платон полагал, что для граждан лучше считать причиной такого распределения судьбу? Потому что знать причину того, что мы считаем благом, полезно — тем сильнее будет наше восхищение ею. Обрушившиеся же на нас беды лучше считать беспричинными, нежели винить в них причину, ниспославшую их для нашего же блага. Это заставило бы нас презирать и даже ненавидеть ее — кому же мил виновник его несчастий!

10 *19а. Далее, дети хороших родителей подлежат воспитанию, а дети плохих должны быть тайно отданы в другой город.* Это установление тоже относится к тамошнему государству, однако прежде всего оно имеет место в мире. Из производимых богами и демонами следствий одни остаются в них — это суть чистые и далекие от становления роды, зовущиеся непорочными, а другие нисходят в становление, будучи не в силах неуклонно пребывать на небе. Поэтому можно сказать, что первые происходят от хороших, а вторые — от худших [чинов], так как слово «*плохих*» подразумевает «*худших*». «У богов и кони, и возникшие хорошие» [Федр 246а], а у частных душ — смешанные, отчего они и теряют равновесие, тяжелеют и лишаются крыльев, когда небесные боги

и надзирающие за нисхождением душ демоны посылают их в становление. Поэтому небесные и непорочные роды душ получают воспитание, следуя за богами «на праздничный пир», — как сказано в *Федре* [247 а], а действующие в области становления приобщаются к становлению, будучи посланы туда богами «тайно», как говорит Платон, указывая на пребывающую среди богов незримую и сокровенную причину душевных нисхождений...,⁸⁴ и на то, что нисходящие оттуда души оказываются под властью иного промысла и иных правителей — тех, что надзирают за становлением.

19а. Когда же они войдут в возраст, правителям надлежит неотступно следить за ними и достойных возвращать на прежнее место, а недостойных отправлять на место тех, кто возвращен.

В *Государстве* [III, 415bc] Платон производит перемещение не только детей, отданных из высших сословий в низшие, но и тех, которые были рождены внизу с примесью золота. Здесь же он производит возвращение [только] сошедших вниз. Как же согласуется сказанное здесь и там?

Данное утверждение можно привести в соответствие со сказанным в *Государстве*, если под «вошедшими в возраст» понимать не только детей, отосланных из высшего сословия в низшее, но и тех, кто был воспитан внизу. Когда родившиеся внизу или спустившиеся туда сверху «войдут в возраст», надлежит посмотреть, каковы их природные задатки, и в соответствии с ними вернуть достойных на прежнее место. Если же ты предпочитаешь понимать эту фразу так, как мы предложили вначале, то заметь, что теперешние слова Сократа согласуются с предыдущими. В самом деле, на прежнее место возвращаются только нисшедшие души, а не те, которые с самого начала пребывали в становлении и были связаны с материей, каковы большинство душ неразумных животных. Это — что касается самой фразы.

Теперь посмотри, как те же самые установления, которые Сократ вводит в своем государстве, осуществляются и во всеобщих причинах. Одни из этих причин занимают на небе всегда один и тот же чин, оставаясь божественными и непоколебимыми, другие всегда погружены в становление, а третьи — располагаются как бы между первыми двумя, то вступая в связь с богами, то смешиваясь с полюбившими становление. Род демонов не может переходить ни в более высокое, ни в более низкое положение, и ни многообразные виды жизней, ни смерть не имеют к ним отношения — это свойственно лишь частным душам, которые то приобщаются к становлению, то меняют свой удел на божественный или демонический. Зная об этом, и Сократ ввел в *Государстве* аналогичное установление, [подражая в этом] небесному Зевсу, который тоже поместил на небе богов и демонов, одни из которых возводят частичные души, а другие низводят их в становление, чтобы восхождения и нисхождения душ в мире никогда не прекращались. Поэтому если ты видишь, что какая-то душа восстановила свое прежнее состояние, то знай, что

каждый раз и Отец заменяет ушедшую новой,

[Од. XII, 65] —

согласно боговдохновенному о них откровению.

<АЛЛЕГОРИЧЕСКОЕ ТОЛКОВАНИЕ ГОСУДАРСТВА>

10 19 а. *Что же, любезный Тимей, закончили мы опять кратко пересказывать наши вчерашние рассуждения или упустили что-нибудь из сказанного?*

<О соответствии (*ἀναλογία*) частного всеобщему>

15 Пересказ *Государства* научил нас посредством образов тому, что мир исполнен прекраснейших соотношений (*λόγοις*):

возникающие вещи в нем различены таким образом, что каждая, будучи связана с остальными, действует сообразно своему собственному признаку. Первичное исключено в нем из вторичного, однако использует энергии последнего как необходимые для полноты мира. Вторичное обустроивается первичным, и лучшие из внутрикосмических сущностей в силу общности природы сочетаются с лучшими, средние — со средними, а последние — с последними. Одни и те же разумные принципы (логосы) распространяются на множество подлежащих, и те же самые восприимчивы приобщаются ко множеству логосов. Жизни в зависимости от своих заслуг переходят от одного удела к другому, так что все это вместе взятое прекрасно раскрывает нам устройство мира. В самом деле, почему Сократ сумел надлежащим образом «*кратко пересказать*» форму государственного устройства в целом? Потому что возвысился до неделимости ума, став изображением бога, умозрительно и по-отчески обустроивающего небесное государство. Но поскольку меру и совершенство вторичное всегда получает от причин (*ἀπὸ τῶν αἰτίων*), то и Сократ требует (*ἀπαίτει*)⁸⁵ от Тимея ответа на вопрос: полностью ли он описал форму государственного устройства, ибо всякий ум, обращенный к вышестоящему богу, определяется созерцанием последнего. Вот и «*краткий пересказ*» символизирует обустройство умом первого и главного в мире⁸⁶ — того, чему всеобщий Демиург придаст еще больше совершенства, имея в виду мир в целом и единую жизнь космоса. Это — о соответствии частного всеобщему.

<Текстологическое затруднение>

А исследовать, говорится ли в этом отрывке о том, что сегодня Сократ «*пересказывал вкратце*» государственное устройство, о котором шла речь вчера, или что он и вчера пересказывал его «*вкратце*», и сегодня — «*опять вкратце*» — пустое занятие. Божественный Ямвлих допускает оба варианта: и то, что

20

25

30

55

5

10

15 вчера Сократ мог говорить более пространно, а сегодня —
более кратко, и то, что он мог говорить кратко и вчера, и се-
годня. Поэтому и для нас здесь не будет никакой разницы.
Впрочем, второй вариант кажется более приемлемым, потому
что фраза: «*опять кратко пересказывать*» подразумевает, что
вчера изложение тоже велось вкратце. И не стоит удивлять-
ся тому, что в *Государстве* пересказ состоявшегося [накану-
20 не разговора] был неполным, ведь в него не вошло многое из
того, о чем здесь упоминается как о сказанном вчера. Правда,
слово «*опять*» может относиться не к «*вкратце*», а к «*переска-
зывать*», ведь пересказывающим называют и того, кто про-
странно излагает услышанные речи, и того, кто вкратце пере-
25 дает пространное изложение. А так это, или иначе — не имеет
значения.

<Переход ко второй части>

<ДЕЛЕНИЕ РЕЧИ СОКРАТА НА ПЯТЬ ЧАСТЕЙ>

19b. *Тогда послушайте, какое чувство вызывает у меня наш набросок государственного устройства.* 30

Если говорить вкратце, то дальнейшая речь Сократа делится на пять частей: в первой он говорит, чего ждет от пересказанного им наброска государственного устройства; во второй — что не может сам осуществить свое намерение; в третьей — что на это не способен ни один из поэтов; в четвертой — что не следует поручать эту задачу софистам; и в пятой — что лишь участники беседы могут подобающим образом осуществить его желание. 56 5

<Речь Сократа>

<1. Чего ждет Сократ от своих собеседников?>

Итак, в первую очередь нужно сказать о том, чего ждет Сократ от этого наброска государственного устройства. Увидеть, как он говорит, государство вовлеченным в борьбу, состязания и военные действия, чтобы после мирной жизни, которую описал он, кто-нибудь поведал о жизни государства в превратных обстоятельствах. Вот чего он хочет и к чему стремится. Но ради чего? И почему Сократ желает именно этого? По мнению Порфирия, навыки (*ἔξεις*) [добродетельной жизни] достигают своего осуществления в действиях (*ἐνέρουσαι*), причем не только в тех, которые предшествуют навыкам, но и в тех, которые происходят от них. Ведь завершенность 10 15

навыку придает деятельность, а в бездействии он до некоторой степени остается в возможности. Поэтому Сократ, желая видеть свое государство совершенным в действительности, просит на словах показать ему, как оно ведет себя в войне и «*в борьбе с другими*». По-видимому, говорит Порфирий, эти слова Сократа доказывают, что необходимым для счастья он считает не просто обладание добродетелью, но добродетель в действии. На это можно было бы возразить следующим образом: если бы целью государственной жизни была война, то пришлось бы признать, что война ведет государство к совершенству; если же — мирная жизнь, то зачем приводить перипатетические аргументы для решения платоновских вопросов? Но даже если война и не является целью [государства], все равно она обнаруживает величие добродетели в гораздо большей степени, нежели мирная жизнь, так же как искусство кормчего проверяется штормами, бурями и невзгодами. Как говорят в таких случаях стоики: «дай опасность и получишь мужа!»⁸⁷ Ведь тот, кто не покорился обстоятельствам, поработившим всех остальных, показывает этим, чего стоит его образ жизни!

Но даже если это объяснение и имеет политический смысл, было бы неразумно довольствоваться им одним, упуская из виду общий замысел Платона, [состоящий в том, чтобы показать,] что бог, обустроивший государство на небе, хочет, чтобы становление управлялась небесными богами, и чтобы между материальным и идеальным постоянно шла война, в результате которой круг становления отображал бы собой круговорот небес. Поэтому желание Сократа видеть государство вовлеченным в войну равносильно желанию видеть, как небесные боги создают и направляют становление в целом. Это соответствует сказанному чуть ниже о Демиурге этого мира: «когда Отец усмотрел, что порожденное им, это изваяние вечных богов, движется и живет, он возрадовался и возликовал» [Тим. 37 с]. Вот и Сократ хочет видеть, как движется и живет его государство, подобно тому как создатель небес-

ного государства хочет видеть его действующим, то есть упорядочивающим присутствующую в становлении противоположность. Такова содержащаяся в этих словах аналогия.

20

И не стоит удивляться тому, что раньше [33,23] мы соотносили низшее сословие государства со становлением, а теперь соотносим его с войной, потому что соотносить одно и то же с разными вещами, используя различные аналогии, допустимо. Вот и становление в силу необособленности своих жизней схоже с низшим сословием государства, а из-за наличия противоположностей и материального возмущения — с войной и военными раздорами.

25

<2–4. Почему ни Сократ, ни поэты, ни софисты
не в силах выполнить эту задачу>

А чтобы согласовать с теорией космического целого всю речь Сократа, давайте, прежде чем обратиться к рассмотрению каждой [из пяти частей по отдельности], задумаемся над тем, как соотнести с только что сказанным вторую, третью и четвертую. Поскольку Сократ является аналогом первого из трех отцов — того, который обустроивает первые космические сущности, — он вполне резонно заявляет о своей неспособности обустроить в том числе и их следствия, поскольку Создатель всего отличается от создателя промежуточных и третьестепенных сущностей. Поэты и софисты также не могут [выполнить желание Сократа]: первые — поскольку изображают привычное, а вторые — поскольку странствуют и не являются одновременно философами и государственными деятелями. Ведь силы, собирающиеся надзирать за становлением, не должны быть ни неотделимыми и пребывающими в нем, ни — хотя и отделимыми, но многоизменчивыми и то восходящими, то нисходящими к различным чинам. Первые будут аналогом поэтов-мифотворцев и подражателей, которые тоже заняты отражениями и воспевают только хорошо знакомое, а именно вещественное и поделенное на части,

30

58

5

10

будучи не в силах оторвать взор от материи. Вторые будут частичными душами, уподобленными софистам за то, что, обладая прекраснейшим разумением, переходят из одной области космоса в другую.⁸⁸ Итак, силы, содержащие (συνεχούσας) управляемое небом становление, должны быть одновременно и философами, и государственными деятелями, чтобы благодаря философии существовать обособленно от руководимых ими вещей, а благодаря государственному искусству (τὸ πολιτικόν) — осуществлять над ними свой промысел и таким образом разумно управлять своими уделами. Природа же, как начало поэтическое,⁸⁹ не отделена от материи, а род частных душ, как начало софистическое, пребывает в беспрестанных блужданиях. Однако подвижным [промыслам] богов должны предшествовать промыслы постоянные, а изменчивым уделам — неизменные.

<5. Кто способен выполнить задание Сократа?>

В последней, пятой части своей речи Сократ перечисляет тех, кто способен выполнить его задачу (и тут мы снова должны перейти от слов к вещам): это всеобщий Демиург, цельный и обособленный, и два других отца, один из которых является создателем промежуточных, а другой — последних существ. Они представлены, соответственно, фигурами Тимея, Крития и Гермocrates.⁹⁰ Первый удостоивается необычайных похвал, произнося которые Сократ руководствуется «своим разумением» [Тим. 20а]; второй заслуживает похвал более умеренных, соразмерных его чину; третий — самых скромных, основанных на чужих свидетельствах.

<I. ЧЕГО ЖДЕТ СОКРАТ ОТ СОБЕСЕДНИКОВ?>

5 19b. *Это чувство похоже на то, что испытываешь, увидев каких-нибудь благородных, красивых зверей, изо-*

браженных на картине, а то и подлинно живых, но находящихся в покое: непременно захочется посмотреть, каковы они в движении и как они в испытаниях выявляют те силы, о которых позволяет догадываться склад их тел.

<Смысл и значение образных выражений>

10

По словам Лонгина, Платон здесь дает волю своему литературному таланту, украшая речь сравнениями и изящными оборотами. При этом критик возражает тем платоникам, которые считали такую манеру речи врожденной философу, а не приобретенной благодаря искусству. Он доказывает, что Платон подбирает слова заботливо и обдуманно, а не берет наугад первые попавшиеся. Можно возразить, что подобные выражения могли быть в ходу в общепринятой тогда повседневной речи. И все же Платону стоило немало труда составить из них единое целое. Ведь скорее атомы Эпикура соберутся в космос, нежели сложенные как попало слова и выражения составят правильную речь! И хотя Платона порой упрекали в чрезмерном использовании метафор, его умелое построение фразы изумляло всех. Впрочем, не только искусный синтаксис мог бы показать нам заботу Платона о стиле и манере выражения, но и следующий прием, который он здесь демонстрирует. Сократ не просто говорит, чего ожидает от спутников Тимея, но до известной степени очаровывает и обольщает своих слушателей, говоря: *«это чувство похоже на то, что испытываешь, увидев каких-нибудь благородных, красивых зверей, изображенных на картине и т. д.»* Таково мнение Лонгина.

15

20

25

30

Ориген хотя и соглашается с тем, что Платон проявляет здесь заботу о красоте стиля, однако [по его мнению] это сравнение он использует не ради красоты, а для верной передачи собственного переживания.

60

Мы же скажем, что и само это сравнение использовано потому, что государство описывалось через уподобление

5

богам, и красота стиля отражает красоту, которой Демиург наделил небесные тела; и искусная манера речи в сочетании с ее естественностью служит образом божественного творчества, которое, с одной стороны, заключает в себе свое собственное определение, а с другой — определяется бытием и сущностью.⁹¹ Если же рассматривать само сравнение, то слова: «красивые звери» указывают на [богов], лучащихся красотой; «изображенные на картине, а то и подлинно живые» — на [богов], имеющих как телесные облики, так и предшествующие этим подобиям истинные жизни (ведь облики богов суть изваяния наполняющих их жизней); «находящиеся в покое» — на [богов], изобилующих умным благочинием и равномерной непрерывной жизнью; «пребывающие в движении» — на [богов], нисходящих в иное мироустройство и во вторичную демиургию; «проявляющие в испытаниях те силы, о которых заставляет догадываться склад их тел» — на [богов], уделяющих собственные истечения и силы менее совершенному и действующих через эти силы в другом. Вот что можно сказать об этом сравнении.

<Толкование отдельных фраз>

Правильно будет сказать, что в предложении «изображенные на картине, а то и подлинно живые» оба эпитета относятся к божественным телам, поскольку мир был «оживописан додекаэдром» [Тим. 55с] и наделен деятельными демиургическими жизнями. Если же рассматривать каждый эпитет по отдельности, то первый будет означать, что государство изображено и уподоблено в слове небу, а второй — что оно существует если и не у людей, то у истинных или демонических жизней. Далее, желание [Сократа] видеть, каково государство в движении, аналогично фразе: «Когда Отец увидел его [космос] в движении, то возрадовался и пожелал еще больше уподобить его образу» [Тим. 37с]. Ведь устроитель неба тоже хочет ви-

деть, как оно движется и через движение управляет войной становления. «Как позволяет догадываться склад их тел» сказано потому, что одни испытания у душ, а другие — у тел, как, например, бег, борьба и гимнастика зовутся испытаниями тела.

5

19с. То же самое испытываю и я относительно изображенного нами государства: мне было бы приятно послушать описание того, как это государство ведет себя в борьбе с другими государствами, как оно достойным его образом вступает в войну, как в ходе войны его граждане совершают то, что им подобает, согласно своему обучению и воспитанию, будь то на поле брани или в переговорах с каждым из других государств.

10

В этих словах содержится краткое оправдание и дружбы Сократа с Алкивиадом, и поездки Платона к Дионисию. Оба предполагали стать творцами хорошего государства и хотели увидеть политическую жизнь в действии. Вот и Сократ хочет, чтобы кто-нибудь в его присутствии произнес похвальное слово военным подвигам его государства, а почему он этого хочет и на какой прообраз при этом взирает, было сказано выше.

15

20

Поскольку государства сражаются со своими противниками и словом, и делом, словом — ведя переговоры, заключая соглашения, призывая к сражению и т. д.; а делом — в походах, осадах и нападениях, то и Сократ хочет услышать похвалу своему государству за то и за другое. Он хочет, чтобы в речах оно было изображено рассудительным, надежным, великодушным и могущественным, а в делах — мужественным, сильным и выносливым. Тогда оно в обоих отношениях будет воспроизводить свой прообраз, который, излучая естественные и умные творения, упорядочивает идущую в становлении войну.

25

<II. ПОЧЕМУ САМ СОКРАТ НЕ СПРАВИТСЯ>

62 19cd. *Так вот, Критий и Гермократ, мне ясно, что сама не справлюсь с задачей прочесть подобающее похвальное слово мужам и государству.*

<Мнения старинных толкователей>

5
 Это вторая из упомянутых основных тем. Мы уже говорили выше о причине ее появления, а теперь исследуем ее иным способом. Некоторые из прежних комментаторов высказывали мнение, что похвальный жанр должен быть пышным, величественным и внушительным, сократический же стиль
 10 лаконичен, строг и диалектичен, то есть прямо противоположен похвальному жанру.⁹² Так что Сократ уклоняется от похвального слова, понимая, что это превыше сил, данных ему от природы. Однако, на мой взгляд, эти толкователи не только совершенно не учитывают *Менексена*, но и не замечают, на-
 15 сколько величественны речи Сократа в *Федре*.⁹³

Есть среди толкователей и такие, которые утверждают, что составитель похвальных слов должен изведать войну на собственном опыте, поскольку и историки по незнанию часто ошибаются, описывая диспозицию и передвижения войск. Но
 20 ведь Сократ, воевавший при Делии и в Потидее, был достаточно искушен в этом!

Другие толкователи, подшучивая над Сократом, замечают, что поскольку он, по его собственному признанию, не знает ничего, то и здесь признается в своем неумении сочинить похвальное слово государству. На это следует возразить, что Сократ прибегает к иронии только в разговорах с софистами и юношами, но не с разумными и знающими людьми.

25

<Мнение Прокла>

Вместо этого лучше сказать, что Сократ остерегается оказаться «на третьем месте от истины» [*Госуд.* X, 559d], поскольку

деяния правильно управляемого государства занимают третье место после прообраза государственного устройства. Желая сохранить за собой второе место, Сократ говорит, что не в силах выдержать нисхождение в третью форму жизни. Такое бессилие свидетельствует [на самом деле] об избытке силы, так как оставаться среди прообразов можно лишь за счет изобилия силы. Заметь, насколько такое толкование согласуется с тем, что было сказано у нас выше об аналогии между [участниками беседы] и миром в целом. Поскольку вторая демиургия уподобляется первой, она тем самым непосредственно примыкает к ней. Ведь вся демиургическая серия едина и наряду с различием [своих частей] содержит и то, что их объединяет. Неудивительно поэтому, что Сократ обращается в первую очередь к Критию и Гермократу и считает их способными сочинить продолжение. Ведь Тимей намеревался изложить то же самое более цельно и возвышенно, не прибегая к образам, чтобы соблюсти подлинную аналогию со всеобщим Демиургом, который живописует небо додекаэдром, а становление — подходящими ему фигурами.

<III. ПОЧЕМУ НЕ ГОДЯТСЯ ПОЭТЫ>

15

19 de. И в моей неспособности нет ничего странного: мне кажется, что этого не могут и поэты, будь то древнейшие или новейшие. Не то чтобы я хотел обидеть род поэтов, но ведь всякому ясно, что племя подражателей легче и лучше всего будет воссоздавать то, к чему каждый из них привык с ранних лет, а то, что лежит за пределом привычного, для них еще труднее хорошо воссоздать в речах, нежели на деле.

20

Это третья часть речи Сократа, в которой он показывает, что и поэзия не может сама по себе прославить подобных мужей, вовлеченных судьбой в войну друг с другом.

<Первая апория Лонгина и Оригена>

25

Лонгин и Ориген видят в этих словах следующее затруднение: неужели и Гомера, — спрашивают они, — Сократ включает в число этих поэтов, говоря, что сочинить похвальное слово не могут не только поэты новейшие — в этом не было бы ничего странного, — но и древнейшие? По рассказу Порфирия, 30 Ориген целых три дня говорил о том, насколько это смелое предположение и великое затруднение. При этом он кричал, краснел и обливался потом, пытаясь доказать, что Гомерово подражание годится для добродетельных поступков. Кто, мол, велеречивее Гомера, который даже богов вовлекает 5 в раздор и борьбу и при этом не изменяет подражанию, но в возвышенных речах правильно раскрывает природу предмета? Такова позиция Оригена. Отвечая ему, Порфирий указывает, что хотя Гомер и способен изобразить высоту и величие страстей и придать впечатляющий размах подвигам, однако передать бесстрастность умозрения и философскую 10 жизнь он не может.

Мне странно слышать, будто Гомер неспособен к этому, а Критий или Гермократ способны и достойны говорить о подобных вещах. Поэтому я полагаю, что Платон делит поэзию на вдохновенную и искусственную и, поделив ее таким образом, возводит порожденные вдохновением величие 15 и высоту слога к богам (ведь велелепием и пышностью слога отличаются преимущественно оракулы), а порожденное человеческим искусством признает неспособным прославить доблесть этого государства и подвиги его граждан. В самом деле, когда высота слога у какого-нибудь поэта достигается 20 искусственно, то в ней много надуманного и напыщенного из-за частого употребления метафор, как у Антимаха.⁹⁴ Сократу же нужен певец, отличающийся прирожденной высотой слога и обладающий непринужденным и подлинным величием, поскольку и деяния государства [которые ему надлежит воспеть] обладают величием не по воле случая,

а благодаря воспитанию и образованию граждан. А то, что Сократ отказывается не от вдохновенного поэта и не от поэзии вообще, но только от поэзии искусственной, достаточно ясно показывает, на мой взгляд, и сам Платон, говоря, что хочет обидеть не род поэтов — «ведь и род поэтов является божественным», как говорит он в другом месте [Законы III, 682a], — а племя подражателей, да и то — не всех вообще, но лишь впитавших дурные нравы и законы. Подобные люди, имея склонность к дурному, не могут в силу своей природы изображать возвышенные нравы. По поводу данного затруднения ограничимся сказанным.

<Апория в конце фразы>

Конец фразы тоже вызывает некоторое замешательство, так что попробуем его пояснить. Он звучит так: *«то, что лежит за пределом привычного, для них еще труднее хорошо воссоздать в речах, нежели на деле»*. Но ведь воссоздать речи, кажется, легче, чем дела! Немало людей поучают добродетели, демонстрируя ее на словах и совершенно чураясь ее на деле. Не лучше ли истолковать эту фразу следующим образом: *«лежащее за пределом привычного»* понять как *«наилучшее»*, *«в речи»* и *«на деле»* понять как *«в отношении речей»* и *«в отношении дел»*, а *«хорошо воссоздать»* — как *«быть хорошо воссозданным»*? Тогда, сводя все воедино, мы получим: *«наилучшее с трудом может быть хорошо воссоздано в отношении дел, но еще труднее воссоздать его в отношении речей»*, хотя и то, и другое воссоздается в речи, как того и требует поэтический жанр. Посмотри же, насколько хорошо наше толкование согласуется с действительностью! Тот, кто повествует о делах достойнейших мужей, составляет историю, а тот, кто сочиняет их речи, намереваясь передать стиль говорящего, должен сам испытать то душевное состояние, в котором находился говорящий, ведь различные речи, очевидно, вызываются различными внутренними состояниями. Так, большинство

20 написавших апологии Сократа не сумели передать в речах особый сократический стиль, поэтому все они, за исключением Платона, вызывают у нас улыбку. Если бы они просто поведали о том, что Сократ был осужден, защищался и ему
25 выпал такой-то жребий, то не заслужили бы насмешек, но неудачное подражание его речам выставило этих подражателей в смешном виде. Точно так же не составляет труда сказать об Ахилле, что он вышел, вооружившись таким-то образом, и совершил то-то и то-то, но вот придумать речи, которые он мог бы произнести, когда был удержан рекой [Ил. XXI, 237–273],
66 не так-то легко. На это способен лишь тот, кто может усвоить нрав героя и, вжившись в него, произнести соответствующие слова. Вот и Сократ в *Государстве* [III, 392с], порицая
5 Гомера за подражание речам, обнаруживает всю сложность такого рода подражания. Однако в отношении богов бытует иное мнение: считается, что воссоздать на словах их речи легче, нежели дела, ибо кто по достоинству смог бы изобразить деяния богов? На это следует возразить, что изобразить речи богов означает то же самое, что изобразить их дела. Ведь речи [богов] суть [их] мысли, а мысли суть дела, поэтому изображающий речи изображает и дела, так что, если ему не хватит
10 умения в одном, ему не удастся и другое.

<Вторая апория Лонгина>

У Лонгина конец фразы вызывал следующий вопрос: если поэты не годятся для воссоздания подходящих этому государству дел
15 и речей, потому что не были воспитаны в его обычаях, то и спутники Крития не могли бы выполнить эту задачу, так как тоже не жили среди его граждан. Если же причина в том, что поэты не обладают знанием, но умеют только подражать, то разве не смогут они, получив от нас образцы и владея искусством подражания, воспроизвести их? В ответ на это затруднение следует
20 сказать вот что: подражать такому государственному устройству можно, только ведя жизнь, согласующуюся с прообразами, ибо

тот, кто не живет добродетельной жизнью, не может произнести речи, подобающие достойным людям. Поэтому для воссоздания жизни, которой живет государство, недостаточно всего лишь услышать о ней, как предполагает Лонгин. А Порфирий добавляет, что так же, как в живописи не все может быть изображено, например, дневной свет, так и жизнь наилучшего государства превосходит способности поэтов. 25

<IV. ПОЧЕМУ НЕ ГОДЯТСЯ СОФИСТЫ>

19е. *Что же касается рода софистов, я, разумеется, всегда считал его весьма опытным в разного рода речах и в других прекрасных вещах, но боюсь, что им, из-за привычки блуждать из города в город и нигде не заводить собственного дома, не под силу те дела и слова, которые свершили бы и сказали бы в обстоятельствах войны, сражений и переговоров как философы, так и государственные люди.* 67

Софисты часто приписывали себе то знание астрономии, то геометрии, то — политики, то — диэрезы.⁹⁵ Вот почему здесь говорится, что они сведущи в разного рода прекрасных речах. Но поскольку эти речи не были результатом знания, то софисты именуется здесь «опытными», так как «опытность» свидетельствует о неразумном навыке, передаваемом в пустых словах и без понимания причины.⁹⁶ И поскольку софисты не только переходили из одного города в другой, но и были полны обмана, ложной мудрости и невежества, то по справедливости заслужили имя «блуждающих».⁹⁷ А поскольку они вели жизнь беспорядочную, выдающую отсутствие воспитания, и руководствовались в своих действиях страстями, то здесь о них справедливо говорится как о не заводящих собственного дома, ибо, прежде чем наставлять других, каждый должен упорядочить сам себя, ибо все происходящее дома и в городе отражается в нравах и обычаях, так что их следует исправлять прежде внешних дел. 15

Но кем же тогда должны быть эти подражатели, способные по достоинству воссоздать дела и речи наилучшего государства, если не поэтами и не софистами? Государственными деятелями и философами, — отвечает Сократ. Действительно, они должны сочетать в себе оба этих качества, чтобы благодаря знанию политики разбираться в делах граждан, а благодаря философии, позволяющей взглянуть на жизнь граждан как бы изнутри, — в речах. В результате, благодаря политическому умению они смогут изобразить практическую рассудительность граждан, а благодаря философии — умную деятельность правителей.

25 Теперь от этих подобий необходимо перейти к демиургическим причинам, которые тоже обязаны быть мыслящими и всеобщими, дабы мир мог стать совершенным и становление могло бы отобразить в себе все то, что первично существует на небе.

<V. КТО СПОСОБЕН ВЫПОЛНИТЬ ЗАДАНИЕ СОКРАТА>

68 19e–20a. *Итак, остается только род людей вашего склада (ἕξεως), по природе и по воспитанию равно причастный обоим.*

<Филологический разбор текста>

Лонгин, никогда не пренебрегающий анализом текста, замечает, что в той части, где говорится: «*что же касается рода софистов, то боюсь, что им, из-за привычки блуждать из города* в город...», [Платон,] начиная фразу одним образом, заканчивает ее иначе, стремясь сделать свою речь более величественной;⁹⁸ в следующей части: «*которые свершили бы и сказали бы в обстоятельствах войны и сражений и т. д.*» он вообще нарушает естественный ход речи, так что третья часть: «*остается только род людей вашего склада*» — выглядит совсем 10 уж необычной, напоминая такие выражения, как «гераклова сила», «святая телемахова мощь» и тому подобные.⁹⁹

Ориген полагает, что Платон в этом месте использует художественную манеру выражения, которой, как и поэзии, при- стали подобные перифразы.¹⁰⁰

Мы же скажем [во-первых], что Платон всегда меняет свой стиль в зависимости от содержания и старается подыскать для новых предметов новые способы выражения; и [во-вторых] что упомянутое высказывание не является перифразой, поскольку в отличие от выражения «гераклова сила», которое указывает на Геракла, подразумевает не то же самое, что и слово «вы», но обозначает сам род людей наилучшего склада, ибо только они сумели бы по достоинству изобразить наилучшее государственное устройство, так как, исполняя эту задачу, действовали бы сообразно своему складу, отличающему их от склада софистов и поэтов. Вот что следовало сказать по поводу самого текста.

<Содержательный разбор текста>

Обращаясь теперь к его содержанию, скажем, что Сократ призывает продолжить рассказ о государстве не только Крития с Гермократом, но убеждает присоединиться к выполнению этой задачи и Тимея. Так мы приходим к пятой из упомянутых основных тем, нуждающихся в толковании.

Смотри же, как с самого начала Сократ возвеличивает этих мужей. Он называет [их мудрость] «складом» (ἔξις), чтобы ты не приписал им софистического блуждания; говорит о них как о причастных государственной мудрости «по природе и воспитанию», чтобы ты отделял их мудрость от воспитанного на дурных законах поэтического подражания; определяет их совершенство «природой и воспитанием», чтобы ты не изувечил природу, лишив ее воспитания, и не стал бы губить воспитания в непригодном и неблагоприятном материале. Сказанное относится ко всем упомянутым мужам вместе. Если теперь перейти [от образов] к прообразам, то останется только поместить весь мыслящий демиургический род во всеобщий промысел (προμῆθειαν).¹⁰¹ Но

давай рассмотрим сказанное о каждом из собеседников по отдельности.

10

<СООТНЕСЕНИЕ СОБЕСЕДНИКОВ С БОГАМИ>

20 а. *Вот перед нами Тимей: будучи гражданином государства со столь прекрасными законами, как Локрида в Италии, и не уступая никому из тамошних уроженцев по богатству (οὐσία) и родовитости, он достиг высших должностей и почестей, какие только может предложить ему город, но в то же время поднялся, как мне кажется, на самую вершину философии.*

15

<Тимей как образ всеобщего Демиурга>

Какое свидетельство может быть выше этого и какая похвала больше? Разве не свидетельствует Сократ сначала о государственном, а затем и об умозрительном знании Тимея, говоря, что он поднялся на вершину философии? И добавляя: «как мне кажется», разве не венчает он этими словами все похвалы? Какой иной человеческий образ мог бы иметь больше сходства с единым Демиургом? Тимей есть поистине Диев образ, поскольку прежде всего является политиком и философом. Далее: своей принадлежностью к государству с наилучшими законами он также напоминает бога, вскормленного Адрастеей в области умопостигаемого;¹⁰² выдающимся происхождением — отображает его целостность, мыслящий чин и единство (ведь все упомянутые свойства этот бог получает по причастности к вышестоящим отцам);¹⁰³ достижением высших должностей — его царское достоинство и власть над всеобщими причинами, поскольку в скипетре этого божества, согласно богословам, «двадцать четыре меры»;¹⁰⁴ вкушением величайших почестей — его обособленное превосходство над всеобщими причинами как по старшинству, так и по

30

силе (поскольку именно этот бог распределяет почести между остальными богами); наконец, восхождение на вершину философии, как ты мог заметить, окончательно уподобляет его богу, содержащему в себе все знания. 70

Из всего сказанного, как из образов, ты сможешь постичь мирового Демиурга, каков он. Он — ум, заключающий в себе многочисленные умы, относящийся к чину мыслящих богов и наполненный самым первым из умопостигаемого. Он обладает царским достоинством и по старшинству стоит над всеми остальными демиургическими богами. 5

А в том, что Сократ назвал город Тимея Локридой, хотя обычно греки именовали его иначе, Локрами, чтобы отличить от Локриды, расположенной напротив Эвбеи,¹⁰⁵ нет ничего удивительного, ибо он часто меняет названия с целью яснее обнаружить суть дела. Ведь ясно, что именно граждане Локриды имели хорошие законы, поскольку законодателем у них был Залевк.¹⁰⁶ 10

20 а. *Что же касается Крития, то уж о нем-то все в Афинах знают, что он не невежда ни в одном из обсуждаемых нами предметов.* 15

<Критий как образ Посейдона>

Критий, будучи человеком благородным и щедро одаренным от природы, приобщился, помимо прочего, и к философским беседам, заслужив, как говорит история, прозвище невежды среди философов и философа среди невежд. Он некоторое время управлял государством, будучи одним из тридцати тиранов. Однако было бы несправедливо упрекать Сократа в том, что он достаивает Крития похвалы. Во-первых, посмотри, за что именно он хвалит Крития — за то, что тот от природы и благодаря участию в философских беседах не является невеждой ни в одном из обсуждаемых предметов. Во-вторых, заметь, что тиранические наклон- 25

ности свидетельствуют о благородстве происхождения, как учит миф из *Государства* [X, 619bc], согласно которому сошедшие с небес души выбирают преимущественно тиранический образ жизни. Привыкнув там сопровождать богов и вместе с ними управлять миром, они и здесь гонятся за во-
 30 ображаемым могуществом, подобно тому как хранящие вос-
 71 поминания об умопостигаемой красоте влюбляются в красоту мнимую.

Что Критий служит аналогом средней демиургии, можно заключить, во-первых, из того, что он берет слово сразу вслед за Сократом; во-вторых, из того, что он рассказывает миф об
 5 Атлантиде, жители которой были потомками Посейдона;¹⁰⁷ и в-третьих, из-за присущего ему образа жизни, ведь правящее распространяет [свою власть] на многих, да и вообще власть и сила (*δύναμις*) относится к среднему.¹⁰⁸ Вот почему и похвальное слово Критию также занимает среднее место. Говоря, что он не невежда, хотя и не обладает достоинствами
 10 Тимея, Сократ указывает на его более низкое положение по сравнению с последним, а замечая, что Критий все же не совсем лишен достоинств, демонстрирует его родство с ним.

15 20 ab. *Наконец, Гермократ, по множеству достоверных свидетельств, подготовлен ко всем этим рассуждениям и природой, и выучкой.*

<Гермократ как образ Плутона>

Гермократ — сиракузский военачальник, старавшийся в жизни следовать закону¹⁰⁹ и поэтому до некоторой степени причастный и государственной мудрости, и философии. Он аналогичен третьему демиургу:¹¹⁰ искусство военачалия свойственно ему как обустройствающему последние и самые беспорядочные пределы мироздания, а «множество свидетелств» — как производящему всю множественность творения и доводящему его до окончательного разделения на

части. Итак, чтобы соблюсти аналогию между этими мужчинами и реальностью (*πρὸς τὰ πράγματα*), мы помещаем Гермocrates на третье место.

25

Некоторые толкователи, впрочем, ставят Крития после Гермocrates. Но если отсутствующий [на беседе] был не в состоянии ни слушать, ни говорить, а среди присутствующих есть тот, кто, хоть и слушает, но молчит, то этот человек будет следующим после того, кто и слушает, и говорит, и в этом отношении чем-то похож на Сократа с Тимеем. Необходимо также учесть и то, что Сократ отдает старшинство Критию, произнося ему хвалу непосредственно вслед за Тимеем.

72

5

Еще одни комментаторы располагают этих персонажей в следующем порядке: Тимей ставят на место парадигматической причины, Сократа — на место творящей, Крития — формальной, поскольку он приводит к действительности¹¹¹ получивших правильное воспитание [граждан], а Гермocrates — материальной. Это объясняет, почему Гермocrates способен слушать, но не говорить: ведь материя, хоть и принимает извне разумные принципы (логосы), однако не может породить их. Такой порядок мог бы иметь глубокий смысл, если бы не противоречил предыдущему толкованию.

10

20 вс. Поэтому-то я вчера по зрелом размышлении охотно согласился, вняв вашей просьбе, изложить свои мысли о государственном устройстве, ибо знал, что, если только вы согласитесь продолжить, никто лучше вас этого не сделает; вы так способны представить наше государство вовлеченным в войну и действующим сообразно своим свойствам, как никто из ныне живущих людей. Сказав все, что от меня требовалось, я в свою очередь обратил к вам то требование, о котором сейчас вам напоминаю. Посоветовавшись между собой, вы согласились отдарить меня словесным угощением сегодня; и сейчас я, как видите, приготовился к нему и с нетерпением его ожидаю.

15

Хотя может показаться, что пересказ *Государства*, как говорит здесь Сократ, был предпринят ради описания военных подвигов правильно организованного государства, однако
 20 в действительности и краткий очерк государственного устройства, и [сказание об Атлантиде] имеют своей целью изображение единой демиургии космоса.

Как было сказано выше [30,4], рассмотрение всеобщей демиургии и всякого рода творения космоса лучше начинать с частей и подобий. Поэтому вполне естественно, что Сократ,
 25 пересказав в общих чертах государственное устройство и первым изобразив таким образом Вселенную, поместил себя как бы на место сущности, а затем пригласил вступить в разговор остальных, чтобы они воспели силу (*δύναμιν*) этого государства и тем самым сделались бы изображением [богов],
 30 обустройствами мир в соответствии с формой средней демиургии и удерживающих в единстве заключенные в нем противоположности и многообразные движения. Как у Гомера [*Ил.* XX, 22] Зевс, восседая по обыкновению на высочайшей вершине Олимпа в единстве с самим собою, посылает возглавляющих космические противоположности богов присматривать
 5 за сражениями греков, так и Сократ, сохраняя чистоту умопостигаемой идеи государства, призывает взять слово тех, кто способен вослед за ним воспеть его [государства] движение и силу. Взывая к знанию Тимея, он побуждает его к целостному рассмотрению Вселенной и приглашает остальных дать
 10 краткий и целостный очерк ее частей. Потому что как сам он изложил государственное устройство в общем, так хочет, чтобы и другие воспели его силу.

И поскольку произносимые речи изображают демиургические действия, а весь диалог — творение космоса (*κοσμοποίησις*), то уместной выглядит и реплика Сократа, что он, «приготовившись» (*κεκοσμημένως*), «ожидает словесного угощения», ведь он украсил себя подходящим для выслушивания речей
 20 видом добродетели — порядочностью (*κοσμιότητι*).

20 с. Конечно же, Сократ, как сказал наш Тимей, у нас не будет недостатка в усердии, да мы и не нашли бы никакого себе извинения, если бы отказались. Ведь и вчера, едва только мы вошли к Критию, в тот покой для гостей, где и сейчас проводим время, и даже на пути туда, мы рассуждали об этом самом предмете.

Гермократ тоже должен был что-нибудь сказать, а не стоять молча, подобно праздным персонажам комедии, вот почему [Платон] заставляет его обращаться к Сократу. Впрочем, это скорее композиционное замечание, а вот что имеет непосредственное отношение к предыдущему [толкованию]: если рассматривать сказанное как образ, то можно заключить, что и самые последние пределы демиургии вторят единому Отцу всяческих и через свое сходство с ним участвуют в едином космическом промысле. Действительно, Гермократ повторяет слова Тимея, говоря, что у них не будет недостатка ни в усердии, ни в возможности, чтобы удовлетворить желание Сократа. Ведь чаще всего именно эти две причины — равнодушные и какое-нибудь внешнее препятствие — мешают нам делать что-нибудь друг для друга. Поэтому Гермократ исключает и ту, и другую причину, говоря, что у них не будет ни недостатка в усердии, ни какого бы то ни было извинения, мешающего выполнить возложенную на них Сократом задачу. Поэтому так же, как Сократ взывает к Тимею, Гермократ призывает Крития поведать о деяниях древнего афинского государства, чтобы тем самым осуществить замысел Сократа. Кроме того, Гермократ делает себя в некотором роде соучастником речей Крития, поскольку накануне, по его словам, они рассуждали об этом вместе. Точно так же и во Вселенной третий демиург участвует в творчестве второго, ибо, взятое в целом, становление непременно нуждается в исхождении из подземного космоса.¹¹²

Если все обстоит указанным образом, то сказанию об Атлантиде подобало бы идти третьим по счету.¹¹³ Но числами средней демиургии являются как двойка, так и тройка: двойка — из-за

силы (*δύναμις*), а тройка — из-за демиургического промысла, приводящего внутрикосмические сущности к совершенству. Поэтому сочтешь ли ты это сказание вторым или третьим, все равно и то, и другое число наведет тебя на мысль о середине.

25

20 d. *Критий тогда еще сообщил нам слышанное им давным-давно сказание. Расскажи-ка его теперь и Сократу, чтобы он помог нам решить, соответствует ли оно возложенной на нас задаче или нет. — Так и надо будет сделать, если согласится Тимей, третий участник беседы. — Конечно, я согласен.*

75

5

Рассматривая эти слова как образы, ты откроешь в них позарительное описание божественных [вещей]. Как в божественном вторичное взывает к плодотворным силы первичного и приводит [их] к промыслу об обитателях космоса, так и здесь Гермократ призывает Крития начать говорить, чтобы выполнить данное Сократу обещание. И так же, как там причиненное возвращается к зависимости от причин, так и здесь Гермократ обращается к Критию, а тот направляет взор к замыслу Сократа. И так же как все демиургические причины зависят от единого Отца и управляют всем по его воле, так и здесь все обращаются к Тимею за одобрением, разрешением или соизволением, чтобы, взяв его за отправную точку, произнести речь, которая пришлась бы ему по сердцу. Ибо только в этом случае предстоящий рассказ мог бы участвовать во всеобщем творении космоса.

10

15

20

25

Что же касается слов «*слышанное им давным-давно*», то, если речь идет об истории, они подразумевают удаленность во времени, если — о совершающемся в мире, то намекают на извечно присущие душам разумные принципы (логосы). Если же в сказанном содержится образ божественных причин, то имеется в виду, что демиургические причины, наполняемые свыше старшими богами, уделяют свой промысел и вторичному.

<ЧАСТЬ II>

<Атлантида>





<Происхождение сказания об Атлантиде>

<ЧТО ПРЕДСТАВЛЯЕТ СОБОЙ СКАЗАНИЕ ОБ АТЛАНТИДЕ?>

20d. *Послушай же, Сократ, сказание хотя и весьма странное, но совершенно правдивое, как засвидетельствовал некогда Солон, мудрейший из семи мудрецов.* 27

<Смысл сказания об Атлантиде>

<1. Толкования, отвергаемые Проклом>

30

76

1. Одни толкователи считают сказание о жителях Атлантиды просто историческим фактом, как, например, первый комментатор Платона Крантор. Он рассказывает, что Платон подвергался насмешкам со стороны современников за то, что не сам придумал государственный строй, а списал его у египтян. Философ отнесся к насмешкам настолько серьезно, что вложил в уста египтян эту историю об афинянах и жителях Атлантиды, как если бы сами египтяне поведали, будто афиняне жили некогда по законам подобного государства. Как он говорит [Тим. 23а 4], египетские жрецы свидетельствуют, что все это описано на еще сохранившихся стелах. 5

2. Другие толкователи считают это сказание мифом и вымыслом. По их словам, описываемых событий никогда не было в действительности, но они изображают всегда сущее или возникающее в космосе. Эти толкователи, впрочем, не прислушиваются к Платону, который буквально кричит о том, что «сказание это хотя и весьма странное, но совершенно правдивое». А «совершенно правдивое» не бывает в чем-то правдивым, 15

а в чем-то нет, не бывает ложным по форме и правдивым по содержанию, ведь тогда оно не было бы правдивым во всех отношениях.

3. Третьи, хотя и не отрицают, что события происходили описанным образом, однако полагают, что исторические события используются здесь ради изображения изначально присутствующих в мире противоположностей. Ведь, согласно 20 Гераклиту, «война — отец всего».¹

а) Из этих последних одни сводят свое толкование к неподвижным звездам и планетам, полагая, что афиняне выступают аналогом неподвижных звезд, а жители Атлантиды — планет, которые как бы сражаются друг с другом из-за 25 противоположного движения, но благодаря единообразному круговращению космоса победа остается за афинянами. Этого мнения придерживался благородный Амелий, доказывавший, что дело обстоит именно таким образом, поскольку, мол, в *Критии* ясно сказано, что остров Атлантида поделен на семь кругов.² Впрочем, он так настаивал на своем толковании, что 30 я не знаю, разделял ли кто-то еще его взгляды.

б) Другие сводят все к противоборству между демонами, 77 из которых одни хуже, а другие лучше, одни превосходят других по количеству, а другие — по силе, и одни одерживают победу, а другие терпят поражение. Такого мнения придерживался Ориген.

5 в) Третьи полагают, что речь идет о раздоре между душами: лучшими, воспитанными Афиной, и теми, которые действуют в области становления и посему более всего подходят для надзирающего за становлением бога.³ Сторонником такого толкования был Нумений.

д) Четвертые, совмещая мнения Оригена и Нумения, толкуют этот миф как противостояние между душами и демонами, 10 поскольку, мол, демоны являются низводящими, а души восходящими. При этом слово «демон» у этих комментаторов имеет три значения: во-первых, говорят они, существует род

божественных демонов; затем род существ, ставших демонами — его составляют единичные души, удостоившиеся демонического удела; и, в-третьих, существует род злых и пагубных для душ демонов. Так вот, упомянутую войну с нисходящими в становление душами ведут как раз последние демоны. По убеждению этих комментаторов, то, что древние богословы иносказательно говорили об Осирисе и Тифоне или Дионисе и Титанах,⁴ Платон из благочестия перенес на афинян и жителей Атлантиды.⁵ С их помощью он показал противоположность между душами, еще не сошедшими в плотные тела, и материальными демонами, обитающими на западе, потому что запад, по словам египтян, есть место пребывания злокозненных демонов.⁶ Это мнение разделял и Порфирий, да и было бы странно, скажи он что-нибудь отличное от Нумения.

<2. Толкование Ямвлиха, Сириана и Прокла>

Все эти комментаторы, на мой взгляд, были превосходно дополнены и исправлены божественным Ямвлихом. Как и наш наставник, он не считал нужным отбрасывать внешние события как неправдоподобные, но, напротив, был убежден в их реальности. Но так же, как в случае других диалогов мы привыкли толковать введение сообразно замыслу произведения в целом, так поступим и здесь, перенеся это противостояние из сферы человеческих поступков на космос в целом, в особенности же — на область становления. Окинув мысленным взором Вселенную, нужно посмотреть, как она приобщается к этому противостоянию сообразно своим различным способностям и силам. Поскольку все происходит из Единого и следующей за Единым двоицы, то вещи одновременно и едины друг с другом, и имеют противоположную природу (как, например, в родах бытия существует противоположность между тождеством и различием, движением и покоем,⁷ а этим родам причастно все в космосе). Поэтому правильно было бы проследить за проходящей сквозь все сущее противо-

ложностью. Кроме того, раз мы усматривали аналогию между государством и космосом, то необходимо во всей природе
15 заметить присутствие войны. Ведь если бытию и сущностям аналогично государство, то их силам и всегда одинаково осуществляющимся движениям — война.⁸ И если государство, где все делается сообща, соответствует всеобщему единению, то войну, очевидно, следует уподобить космическому разделению и господству вражды. Поэтому поделишь ли ты все на
20 бестелесное и телесное, а бестелесное — на более умозрительное и более вещественное, телесное — на небо и становление, небо — на противоположные круговороты, становление — на противоположные силы; заметишь ли такую же противоположность в жизни внутрикосмических богов, демонов, душ
25 или тел, ты повсюду обнаружишь аналогию между людскими делами и действительностью. Ведь и самих богов божественный Гомер ввергает в противоборство, заставляя Посейдона противостоять Аполлону, Афину — Аресу, Гефеста — Реке [Ксанфу], Лето — Гермесу, Артемиду — Гере.⁹ Дело в том, что становление следует усматривать не только в телесном, но и в бестелесном, а также в состоящем из того и другого. Поэтому Посейдона с Аполлоном следует толковать как демиургов всеобщего становления, первого — как творца всего становления в целом, а второго — его частей. Точно так же Геру с Артемидой нужно считать подательницами жизни, первую — наделяющей жизнью разумной, а вторую — природной. Афину и Ареса — причинами проходящей сквозь то и другое (то есть,
79 сквозь бытие и жизнь) противоположности, первую — причиной противоположности мыслящей, а второго — более вещественной и подверженной страстям. Гермеса и Лето — покровителями двоякого совершенства душ, первого — покровителем совершенства, достигаемого посредством гностических сил и рассуждений, а вторую — посредством стяжания (λεία)
10 животворных сил и добровольного, по собственному желанию, восхождения. Наконец, Гефеста и Ксанфа нужно
15

толковать как родоначальников всего телесного и всех телесных сил, первого — как причину сил более деятельных, а второго — более пассивных и как бы более вещественных. Афродите же Гомер оставляет саму по себе, чтобы она озаряла все единством и гармонией, и изображает ее сражающейся на стороне слабых, поскольку в земных вещах единое слабее множества.¹⁰ В самом деле, любая противоположность непременно усматривается вместе с единым, которое либо существует до нее, либо нерасторжимо укоренено в ней, либо в каком-то смысле возникает после нее как ее следствие.¹¹

Платон, которому все это было известно не хуже богословов, изображает прежде единого мироустройства множественное, прежде целых — части, и, открывая прообразы сначала в подобиях, на примере людей рассматривает противоположность, аналогичную существующей во всеобщих причинах. Ему не нужна ни титано-, ни гигантомахия, (в противном случае, как он мог бы угодить Сократу, осудившему накануне поэтов, сочиняющих подобные выдумки?¹²), поэтому он берет исторические события, дабы его сказание повествовало не о взаимной вражде богов, но о вражде людей, которая затем посредством благочестивой аналогии могла бы быть перенесена на богов. Богородохновенные поэты тоже описывают подобного рода войны прежде единого порядка [вещей]. Но если поэтам подходит первый способ изложения,¹³ то Платону — второй, так как с рассуждением о государстве благоразумнее сочетать последний, а с таинствами — первый как более вдохновенный. Вот что можно сказать по поводу истории об Атлантиде в целом.

<Толкование отдельных фраз>

В разбираемом предложении слово «*послушай*» служит как бы введением и относится к тем вещам, к которым мы хотим привлечь внимание. «*Послушай*» значит: «восприми то, что стоит услышать!» «*Странное*» (*ἄτοπον*) имеет смысл или нелепого, как в *Горгии* [473 а], где Пол говорит: «это

нелепо (*ἄτοπον*), Сократ!»; или необычного, как в *Критоне*
 15 [44b]: «какой странный сон, Сократ»; или удивительного, как в *Тезетете* [142b]: «ничего странного, было бы удивительнее, если бы он был не таков». В данной фразе выражение «*странное*» имеет значение «достойное удивления». Это выяснится в дальнейшем, когда те же события Платон назовет «*великими и достойными удивления делами, совершенными нашим городом*» [20e]. Да и слово «*сказание*» (*λόγος*) указывает на подлинность описываемых событий, поскольку, как говорится в том же *Горгии* [523a], миф (*μῦθος*) и сказание отличаются друг от друга.

«*Мудрейшим из семи*» Солон назван весьма уместно, учитывая, что эти слова произносит родственник Солона, что они
 25 обращены к другому афинянину, что разговор происходит во время празднования Панафиней¹⁴ и что тем самым предстоящее повествование возводится к совершенной мудрости. И не стоит удивляться тому, что Солон был назван мудрейшим из всех [мудрецов], или пытаться выискать в этих словах тот смысл, что Солон был мудрее всех остальных людей, но при
 30 этом был одним из мудрецов, которые сами мудрее всех. Что удивительного в том, чтобы признать сего мужа мудрейшим среди себе подобных? Ведь о его мудрости свидетельствуют и установленные им законы, и притворное безумие во время разногласий из-за Саламина,¹⁵ и вооруженный отпор Писистрату, когда Солон сказал, что считает себя умнее тех, кто
 5 не понимает, и хабрее тех, кто понимает,¹⁶ и, наконец, беседа с Крезом, когда в ответ на слова царя, что мол Солон установил прекраснейшие законы, тот возразил: «я установил не прекраснейшие, но подходящие законы и знаю еще лучшие».¹⁷ История же о выловленном некими юношами треножнике, хотя и не все передают ее одинаково, такова. Некогда Бог повелел отдать треножник мудрейшему, и треножник был сначала вручен Фалесу, который отослал его другому из
 10 семи мудрецов, тот передал треножник следующему, так что

в конце концов он дошел до Солона, поскольку все уступили подарок ему. Солон же отправил треножник обратно Богу, сказав, что лишь Бог воистину мудр.¹⁸ Солону принадлежит и открытие того, что в лунном месяце не тридцать дней, вот почему он первым назвал [последний день месяца] «старым и молодым». Ему же приписывают и обратный отсчет дней после двадцатого числа [месяца].¹⁹ А еще, по словам некоторых, Солон раньше Анаксагора говорил, что во главе всех вещей стоит Ум. Из всего этого с очевидностью следует, что Солону действительно была свойственна некоторая мудрость.

20е. Он был близким родственником (οἰκεῖον) и большим другом прадеда нашего Дропида, о чем сам неоднократно упоминает в своих стихотворениях; и он говорил деду нашему Критию — а старик в свою очередь повторял это нам, — что нашим городом в древности были совершены великие и достойные удивления дела, которые были потом забыты по причине бега времени и гибели людей.

<Генеалогия Солона>

История Солонова рода и Платонова родства с ним такова. Солон и Дропид были сыновьями Эксекестида, а у Дропида был сын Критий, которого Солон упоминает в следующих стихах:

*Критию златоволосому внять вели отчему слову,
Ведь не доверится он потерявшему разум вождю.²⁰*

Сыновьями Крития были Каллесхр и Главкон, а сыном Каллесхра — участвующий в диалоге Критий, что доказывают слова Крития из Хармида [154а], назвавшего Главкона, отца Хармида, дядей. Детями Главкона были Хармид и Периктиона, а сыном Периктионы — Платон. Так что Главкон был дядей Крития, а Хармид — его двоюродным братом и дядей Платона, Солон же был братом прадеда Крития. Такова истинная история этого рода.²¹

Однако божественный Ямвлих передает эту генеалогию
 15 несколько иначе, делая Главкона непосредственно сыном Дро-
 пиды. Другие называют Крития и Главкона детьми Каллесхра,
 как, например, платоник Теон.²² Однако в *Хармиде* Критий
 говорит, что Хармид является сыном «Главкона, нашего дяди,
 а я — его двоюродным братом» — таковы его собственные сло-
 ва. Выходит, Главкон и не сын Дропиды, и не брат младшего Кри-
 20 тия. Но довольно об этом: для мужа, заботящегося о сути (*τῶν*
πραγματῶν), нет разницы, так все происходило или иначе.

<Образное значение генеалогии>

Рассматривая эту генеалогию как образ и переходя от нее
 25 к самим вещам, ты можешь заключить, что всеобщее деление
 космоса и прослеживаемые в нем два ряда [противополож-
 ных] начал зависят не только от ближайших демиургических
 причин, но и от других, более умных и древних; что причи-
 ны здешнего движения непрерывны, объединены и зависят
 от единого; что причины более высокие — древнее по уму,
 а вторичные продолжают творчество первых, одновременно
 30 и отличаясь от них, и обладая родственной с ними связью.
 83 Ты можешь также увидеть, что души забывают о всеобщих
 причинах и оставляют созерцание этих причин, несмотря на
 поразительное величие последних, по двум причинам: либо
 5 потому что в течение долгого времени были оторваны от по-
 добной жизни, либо потому что слишком глубоко погрузи-
 лись в становление, что означает гибель истинного человека.²³
 В то же время новопосвященные и помнящие о тамошнем
 души,²⁴ легко вспоминают истину, поскольку еще не погрузи-
 лись в материю. Вот как следует толковать сказанное.

10 <Толкование отдельных фраз>

Что Критий запросто называет Солона «близким» (*οικείον*),
 не удивительно, так как «близкими» называли не только дру-
 зей, но и родственников. Добавляя «большим другом», он по-

казывает, что родоначальников Платона связывали не только родственные узы, но и одинаковая тождественная жизнь. Наконец, «стариком» он называет старшего Крития для того, чтобы указать на его рассудительность, разумность и знакомство с древними преданиями.

15

20е–21а. Величайшее из них то, которое сейчас нам будет кстати припомнить, чтобы сразу и отблагодарить тебя, и как бы почтить богиню справедливым (δίκαιος) и правдивым хвалебным гимном на собрании в ее честь.

20

<Мнения Лонгина и Оригена о цели сказания>

Лонгин задает следующий вопрос: для чего Платону это сказание? Ведь не ради развлечения слушателей и не потому, что ему нужно, чтобы они его припомнили. Как отвечает сам Лонгин, прежде чем приступить к учению о природе, Платон обращается к этому сказанию для того, чтобы увлечь слушателя и подготовить его таким образом к сухому стилю предстоящего изложения.

25

Ориген же, соглашаясь с последователями Нумения, полагает, что повествование это вымышлено, но не ради удовольствия, как думает Лонгин, а по другой причине; впрочем, по какой, Ориген не уточняет.

30

<Мнение Прокла>

Мы же неоднократно говорили, что этот диалог имеет своей целью всеобщую теорию природы, поэтому и здесь «величайшим» и удивительнейшим из дел Платон называет единое общее отношение (λόγος), существующее между двумя рядами космических начал, и единую, простирающуюся через всеобщие причины противоположность. [Этот принцип назван «величайшим»], поскольку он удерживает несокрушимым все здание демиургии, составленное из противоположностей —

84

5

«налагающих предел и беспредельных», как говорит Филолай,²⁵ или как сказано у самого Платона в *Филебе* [30с]: «в космосе есть огромный предел и огромное беспредельное, противоположные друг другу и составляющие этот наш мир». А поскольку все участвующее в творении космоса как бы воздает благодарность всеобщим причинам, то и Критий естественно заговаривает о том, что ему подобает «отблагодарить» Сократа, приведшего в движение силы второго и третьего порядка. Вот что можно сразу увидеть в этом тексте.

Что же касается собрания в честь Афины, то неужели ты будешь отрицать, что оно указывает на демиургические действия? Ведь богиня Афина удерживает все космическое творение в целом, содержа в себе мыслящие жизни, по которым сплетает (*ὑφαίηται*) мир, а также единящие силы, которыми умиряет внутрикосмические противоположности. Поэтому посвященное ей собрание говорит о проходящем сквозь все и все собой наполняющем даре этой богини, а также о пронизывающем любое разнообразие единстве. Ведь в собраниях мы в первую очередь приветствуем общую и единокордную жизнь.

<Различие между Парменидом и Тимеем>

Если сказанное верно, то отсюда можно перейти к многообразной и одновременно единой жизни космоса и рассмотреть, чем отличается данный диалог от *Парменида*. Зачин обоих приходится на время празднования Панафиной: *Парменида* — на время великих, а *Тимея* — малых (потому что последние проводились одновременно с Бендидиями²⁶), и это не случайно. Ведь творения Афины двойки: одни являются всеобщими, а другие — частичными, одни — надкосмическими, другие — внутрикосмическими, одни — умопостигаемыми, другие — чувственными, поэтому если первый диалог стоит в одном ряду с обособленными произведениями этой богини и раскрывает умопостигаемые серии богов, то второй соответствует более слабым ее творениям и повествует о божественных силах,

действующих в космосе. И праздник Бендидий, очевидно, показывает, как вносимая в мир извне варварским потоком противоположность²⁷ усмиряется богами-устроителями праздника, который потому и справляется в Пирее, что более всего соответствует последним околומатериальным пределам мира. Панафинеи же указывают на нисходящее в космос от ума благочиние и неслитное разделение космических противоположностей, так как богиня Афина любит и мудрость, и брани.²⁸ Вот почему [на Бендидии] ей подносили в дар другой пеплос, изображавший войну, в которой побеждали ее воспитанники, тогда как пеплос Панафинеиских торжеств изображал победу олимпийских богов над гигантами.

Еще богиню почитают «справедливым (*δίκαιος*) и правдивым гимном». «Справедливым» — потому что всему исшедшему надлежит возвратиться в родное начало, а «правдивым» — поскольку гимн повествует о подлинно существе путем привлечения реально происходивших событий. Поскольку же среди гимнов одни воспевают сущность, другие — промысел богов, а третьи восхваляют их дела, причем последние представляют собой низший род гимнов (потому что гимны, повествующие о сущности, превосходят все прочие, как говорит Сократ в *Пире* [195а]), то Платон уместно добавил: «как бы почитать», ведь он собирается почитать богиню гимном о деяниях афинян.

<Датировка Бендидий>

Что Панафинеи следовали за Бендидиями, подтверждают и комментаторы. В частности, Аристокл Родосский²⁹ сообщает, что пирейские Бендидии справлялись 20 таргеллиона, а за ними следовали праздники в честь Афины.

21а. Однако что же это за давний подвиг, о котором Критий со слов Солона рассказывал как о замалчиваемом, но действительно совершенным нашим городом?

Побудив Крития к речам, Сократ просит его рассказать о том
 5 величайшем подвиге, о котором Критий старший, по его собственным
 словам, слышал от Солона как о малоизвестном, однако действительно имевшем место. По поводу этих слов стоит
 заметить, во-первых, что и в мире происходит многое, что
 10 укрывается от внимания большинства людей, поэтому добродетельные люди (*σπουδαῖοι*) тем и отличаются от прочих, что
 видят подобные вещи и замечают происходящее. Во-вторых, что более совершенные причины радуются простоте и переходят
 от составного к первичному, а причины менее совершенные,
 наоборот, нисходят от простого к сложному. Вот так и здесь Сократ
 15 подымается снизу вверх вплоть до Солона, а Критий, начав с Солона, спускается вновь к воспоминаниям о самом себе.

<РАССКАЗ КРИТИЯ МЛАДШЕГО>

21а. *Я расскажу то, что слышал как древнее сказание из уст человека, который сам был далеко не молод.*

Лонгин здесь снова указывает на то, что Платон не в последнюю очередь заботится об уместности и разнообразии речевых оборотов, называя одни и те же вещи разными именами. Подвиг он именуется «давним», сказание — «древним», человека — «далеко не молодым», хотя подразумевает подо всем этим одно и то же и мог бы сказать обо всем одинаково. Но Лонгин был
 20 любителем слов, а не любителем мудрости, как, говорят, отзывался о нем однажды Плотин.³⁰

Ориген же считает, что Платон заботится здесь не о том, чтобы доставить читателю удовольствие, и не об украшении речи, но лишь о естественной, лишенной прикрас убедительности и точности выражения, тем более что, как и всякому образованному человеку, ему было свойственно изъясняться
 30 подобным образом. Как верно заметил музыкант Аристоксен, душевное расположение философов отражается даже на [издаваемых ими] звуках, обнаруживая присущий каждому осо-
 87

бый внутренний строй.³¹ Точно так же, я думаю, и это величественное небо являет нам в своих изменчивых хороводах, повторяющих незримые круговороты ума, ясные образы красоты умозрений. 5

А вот великий Ямвлих хочет, чтобы разнообразие речевых оборотов мы отнесли к самим вещам и увидели, что противоположности в природе подчинены единому, что само единое делается разнообразным и что одни и те же разумные принципы (λόγοι) обнаруживают изменчивость, существуя одним образом в мировом уме, другим — в душе, третьим — в природе и, под конец оказавшись в материи, выявляют в ней наряду с подобием многообразное различие. Только такое толкование достойно платоновской мысли, а не чрезмерное внимание к речевым оборотам. 10 15

21 ab. В те времена нашему деду было, по собственным его словам, около девяноста лет, а мне — самое большее десять.

Эту историю или предание сохранили три человека: Солон, Критий старший и Критий младший, потому что возглавляющие творение космоса причины совершенны³² и наделяют совершенством его обитателей. Но если Критий был единственным, кто услышал эту историю от Солона, то от него ее слышали двое: Критий и Аминандр, а от младшего Крития — трое, поскольку к наделяющему совершенством всеобщему промыслу единица приходит через двоицу. 20 25

Также и числа лет имеют много общего с реальностью: десятка выражает возвращение всех внутрикосмических вещей к единому, девяносто — совершающееся одновременно с исхождением новое восстановление всего к единице (ἀποκατάστασις), а оба числа в сумме являют символ космоса. Поэтому можно сказать, что Солон соотносится с причиной пребывания, Критий старший — с причиной, обеспечивающей исхождение, а нынешний Критий — с причиной, 88

возвращающей изошедшее и связующей его с началами. Первый несет смысл причины главенствующей, второй — участвующей в творении космоса, но от него отрешенной, а третий — заботящейся о мире и руководящей идущей в нем войной.

21 в. Мы справляли тогда как раз праздник Куреотис на Апатуриях, и по установленному обряду для нас, мальчиков, наши отцы установили состязания в чтении стихов. Читались многочисленные творения множества поэтов, и в том числе многие мальчики исполняли стихи Солона, которые в то время были еще новинкой.

<О празднике Апатурий>

<1. Исторические факты>

Апатурии были праздником в честь Диониса, справлявшимся в память о единоборстве Меланфа с Ксанфом-беотийцем во время войны между беотийцами и афинянами за Эною в честь одержанной Меланфом с помощью обмана победы.³³ Празднования продолжались три дня. Первый назывался Анаррис (*Ἀναρρυσίς*), поскольку в этот день совершалось множество жертвоприношений и жертвенные животные именовались «анарримами», оттого что их убивали, затаскивая наверх (*ἐρῶμενα ἄνω*).³⁴ Второй день назывался Дорпия (*Δορπία*),³⁵ потому что на него устраивались многочисленные обеды и пиршества. А третий был Куреотис, поскольку в этот день мальчиков (курсов) трех- или четырехлетнего возраста записывали во фратрии. Кроме того, в этот день самые одаренные из детей читали разные стихи, и те, кто помнил больше, одерживал победу; декламировали же они творения древних.

О фратриях достаточно будет сказать следующее. При Ионе³⁶ образовалось четыре филы, после Клисфена — десять, потом — двенадцать; каждая из фил делилась на трое и третья часть филы называлась сначала «треть», затем «патрия» или

«фратрия», а относящиеся к одной и той же филе и фратрии родственники именовались членами фратрии. Вот в эти-то фратрии и записывали куросов, так что день, в который происходила запись, получил, как мы уже сказали, имя Куреотис. Таковы исторические факты. 89

<2. От исторических фактов — к самим вещам>

5

Теперь обратимся к самим вещам и, словно в образах, попытаемся усмотреть их в этих событиях. Праздник Апатурий, справлявшийся в честь победы афинян, соответствует теме предстоящего рассказа, в котором афиняне побеждают, и мыслящие сущности подчиняют себе материальные. Что же до обмана, то он присущ внутрикосмическим формам, которые удалились от неделимых и бестелесных разумных принципов и сменили истинное бытие на кажущееся (феноменальное). Запись детей [в филы] изображает назначение частичным душам соответствующих жребиев и их нисхождение в различные рождения, а сам «праздник» — вечное благоустройство космоса: ведь будучи наполнен богами, космос справляет вечный праздник. 10 15

«Состязания в чтении стихов» соответствуют тем трудам, которые принимают на себя души, связавшие свою жизнь с миром в целом. Само же «чтение» соотносится с прекрасно сложенной и сотканной жизнью мира, которая так же воспроизводит мыслящие формы, как чтение стихов изображает героические деяния и обычаи, связывая их гармонической связью. 20

«Многочисленные творения множества поэтов» изображают множество природ, многочисленные околокосмические разумные принципы (*λόγους*) и вообще расчлененность природных подобий. Стихи же, являющиеся «новинкой», изображают вечно юные формы, совершенные, плодотворные и способные действовать в ином. Таково наше толкование. 25

Когда же упоминаются творения Солона, то о нем говорится не как о поэте в общепринятом смысле слова, но как

90 о человеке, смешавшем с поэзией философию, поскольку Ум у него почитается царем и над внутрикосмическими вещами, и над всем творением в целом. Причем хвалить Солона достается другому человеку — Аминандру, потому что выносящий суждение должен отличаться от создателя и родителя, как мы помним из *Федра* [274e].

Восходя от всего вышесказанного, как от некоего образа, к миру, наш фрагмент хочет сказать, что в мировой войне принимают участие и единичные души, и единичные природы, и поделенные на части формы, особенно же — вечно юные и деятельные, но что при этом все они содержатся богами, надзирающими за демиургией, и образуют единый космос, единую гармонию и единую всесовершенную жизнь.

21bcd. *И вот один из членов фратрии, то ли впрямь по убеждению, то ли думая сделать приятное Критию, заявил, что считает Солона не только мудрейшим во всех прочих отношениях, но и в поэтическом своем творчестве свободнейшим (ἐλευθερώτατον) из поэтов. А старик — помню это, как сейчас — очень обрадовался и сказал, улыбнувшись: «Если бы, Аминандр, он занимался поэзией не урывками, но всерьез, как другие, и если бы он довел до конца сказание, привезенное им сюда из Египта, а не был вынужден забросить его из-за смут и прочих бед, которые встретили его по возвращении на родину, я полагаю, что тогда ни Гесиод, ни Гомер, ни какой-либо иной поэт не мог бы превзойти его славой».*

<Похвала Солону> <1. Исторические факты>

Снова любители словесности обращают здесь внимание своих почитателей на то, что Платон хвалит поэзию Солона осторожно, вкладывая похвалу в уста невежды, руководствующего не столько умом и смыслом, сколько желанием

доставить приятное другим. Однако если кто и разбирался 20
лучше других в поэтах, так это Платон, что признает и Лон-
гин. Во всяком случае, Гераклид Понтийский рассказывает,
что стихам Хэрилы, которые в те времена были в большом
почете, Платон предпочитал творения Антимаха и даже
просил его, Гераклида, собрать в Колофоне сочинения это-
го поэта.³⁷ Напрасно поэтому Каллимах и Дурид болтают
о том, будто Платон недостаточно разбирался в поэтах — 25
изложенное выше говорит о его способности судить фило-
софски. Впрочем, это, скорее, относится к фактам истории.

<2. От исторических фактов — к реальности>

Тот же, кто доискивается до самих вещей, посчитает пра- 30
вильным услышать от нас, каким образом причины миро-
устройства тяготеют вместе с удерживающими [мировую] 91
противоположность [силами] к единому началу и как послед-
ние сущности через средние воссоединяются с первыми. Ведь
точно так же воспринявшие сказание от старого Крития взи-
рают на него, а он — на Солона. И в то время как сам Критий
восхищается поэтическими способностями Солона, его слу- 5
шатели обращаются через него к Солоновой поэзии, посколь-
ку, желая доставить приятное Критию, они хвалят и ее.

Что же говорит Критий о Солоне? Что Солон — второй
после боговдохновенных поэтов, причем по двум причинам:
потому что занимался поэзией между делом, и потому что по
возвращении из Египта нашел афинское государство охвачен- 10
ным смутой и, заботясь об отечестве, не сумел довести до кон-
ца привезенное им из Египта сказание. Что это за сказание,
Критий поведаёт чуть ниже [22b], а пока он словно в образах
показывает нам, что всякий первый демиург и творец обла-
дает, помимо первых энергий, еще и вторичным творчеством,
направленным на вторичное; что из-за разлаженности и не-
постоянства материя зачастую не принимает исходящий от
более божественных причин порядок, но оказывается несо- 15

размерной их дару, отчего вступают в действие силы второго и третьего порядка, которые уже непосредственно упорядочивают и украшают безвидность материи. Вот почему Солон, как «свободнейший»³⁸ из поэтов, то есть как изображающий обособленные причины, не может воссоздать в стихах войну афинян с жителями Атлантиды, Критий же и следующие за ним рассказывают о ней всем остальным, подражая в этом причинам второго и третьего порядка, которые делают явным многообразие логосов и сложенное из противоположностей мироустройство.

25 Также и то, что Солон назван «мудрейшим», указывает на его аналогичность первым началам, а то, что он — «свободнейший», отображает силу обособленной, в самой себе утвержденной и отрешенно (*ἀπολύτως*) наполняющей все [причины], тем более что свобода в известном смысле сочетается с мудрецом как невещественное, никому не подвластное и самому себе принадлежащее бытие.

30 92 То, что Критий старший назван здесь «стариком», указывает на мыслящую и удаленную от становления причину, ведь, по словам [Платона], достоин уважения тот, кому разумение и истинные мнения присущи даже в старости.³⁹ А слова «помню как сейчас», сказанные Критием младшим, обнаруживают спасительность вечных разумных принципов (логосов) и постоянство энергии вторичных причин по отношению к первоначалам.

10 То, что Солон занимался поэзией «между делом», свидетельствует о том, что и у самых первых сущностей творение (*ποίησις*) вторичного стоит на втором месте, так как первыми их энергиями являются энергии мыслящие, благодаря которым они воссоединяются с тем, что прежде них.

<3. Значение рассказа о Солоне>

Если же кто, оставив без внимания наши рассуждения о самих вещах, задумается над тем, по какой причине Платон включил [в диалог] это отступление в его буквальном смысле,

то обнаружит, что оно естественным образом согласуется со сказанным ранее. Действительно, целью Платона было пове-
дать о войне жителей Атлантиды, а вестник этой истории не
должен оказаться ни обманщиком, ни обманутым. Поэтому
о Солоне говорится как о мудрейшем и находящемся в род-
ственных отношениях с семейством Крития: как мудрец он
не может быть обманут, а как родственник не может обма-
нуть. Также и слушатель этой истории не должен быть ни
взрослым — иначе сказание не выглядело бы древним, — ни
настолько молодым, чтобы [все] позабыть. Поэтому Критий
изображен хотя и юным, но все же достаточно внимательным
для того, чтобы соревноваться с другими в чтении стихов —
состязании, для которого необходима хорошая память. Кро-
ме того, чтобы сказание не выглядело маловажным, старший
Критий не мог доверить его детям. Поэтому естественно, что
в ответ на расспросы о Солоне эту историю услышал один из
членов фратрии. Последний и сам должен был приходиться
родственником Солону, чтобы старику было удобно расска-
зывать всю связанную с тем историю. Вот почему повествова-
ние предваряют похвалы Солоновой поэзии, произносимые
Аминандром с целью доставить удовольствие Критию. Вот
что может быть сказано о композиции [данного отрывка].

Ясно также, что Солон отправился в Египет не только за
сказанием [об Атлантиде], но и чтобы дать возможность афи-
нянам пожить по установленным им законам какое-то вре-
мя, в течение которого они поклялись не отменять ни один
из них.⁴⁰ Как раз тогда он и встречался с Крезом, и плывал
в Египет. Вернувшись, он застал город охваченным волнени-
ем из-за Писистратидов. В отношении исторических фактов
ограничимся сказанным.

<4. Почему Солон назван «свободнейшим»>

Ориген, спрашивая, почему Платон назвал Солона «свобод-
нейшим», хотя это не подходящая похвала для поэта, сам

решает это затруднение, говоря, что либо Солон получил это имя по аналогии со свободными в средствах людьми, поскольку был щедр на пышные выражения; либо потому что
 10 был откровеннейшим и в этом смысле свободнейшим [из поэтов], не знавшим в своем творчестве никакого страха и даже злоупотреблявшим «излишней откровенностью» [Федр 240e];
 либо же потому, что не ведал в поэзии ни ограничения, ни принуждения.⁴¹

Ямвлих же не считает ни одно из этих толкований правильным, но утверждает, что имя «свободнейший» обозначает
 15 отрешенность ума Солона, его никому не подвластную добродетель, его почтенность и превосходство над всеми прочими. Что же до улыбки Крития, то, по словам того же экзегета, она указывает на совершенную порождающую деятельность причин, радующихся своим порождениям; а выражение «помнить
 20 как сейчас» указывает на сохранность в космосе творческих логосов. На вопрос, почему Солон хотел пересказать в стихах войну жителей Атлантиды, Ямвлих отвечает: потому что все творения природы и мировая противоположность получают существование через подражание, ведь Солон аналогичен со-
 творившим эту противоположность первыми причинами, так же как Критий — причинам ближайшим и вторичным. Почему
 25 Солону помешали смуты? Потому что, как было сказано выше [91,17], внутриматериальные движения и внутриматериальное волнение становятся помехой для логосов, творящих внутрикосмические вещи.

21 d. *«Оно касалось, — ответил наш дед, — величайшего
 30 из деяний, когда-либо совершенных нашим городом, ко-
 94 торое заслуживало бы быть и самым известным из всех, но по причине времени и гибели совершивших это деяние рассказ о нем до нас не дошел».*

По мнению Лонгина, в этой фразе пропущено слово, так как после слов «заслуживало бы» должно стоять «считаться»,

как станет ясно из дальнейшего, а не «быть».⁴² Однако, по словам Порфирия, Лонгин не понял, что выражение «заслуживало бы быть самым известным» употреблено здесь постольку, поскольку упомянутое деяние, будучи величайшим, еще не было известным. Мы же, имея в виду сами вещи, скажем, что Платон назвал изображающее всеобщую противоположность деяние «величайшим» за его повсеместную распространенность, а «самым известным» — за то, что оно участвует в видимом творении. Вот и у Орфея дела природы названы «знаменитыми»:

...Пребывают

*Природы дела знаменитые и безграничная вечность.*⁴³

21 d. «Расскажи с самого начала, — попросил Аминандр, — что, и как, и от кого услышал Солон то, что рассказывал как истинную правду?»

«Что» — подразумевает само величайшее деяние; «как» — каким образом оно было совершено или каким образом о нем стало известно Солону; «от кого» — от кого из сохранивших память о нем Солон его услышал. Говоря это, Платон, по видимому, хочет исследовать: [1] саму форму всеобщей противоположности, [2] как она образуется или познается и [3] от каких неизвестных нам причин зависит. Поэтому сначала он через родственников обращается к Солону и его рассказу, а теперь пытается выяснить еще более высокие начала этой истории, или, говоря яснее, демиургии. И все вплоть до самых первых ты увидишь [здесь] изображенными с помощью определенных символов.

<РАССКАЗ КРИТИЯ СТАРШЕГО>

21 e. «Есть в Египте, — начал наш дед, — в Дельте, где Нил в своем основном течении расходится на отдельные потоки, ном, именуемый Саисским».

<Общее рассмотрение>

Прежде всего нужно заметить, что рассказ неизменно переходит от охватывающего к охватываемому: от Египта — к реке, от реки — к Дельте, от Дельты — к Саисскому ному и от нома — к Саису, священному городу Афины. После того как мы это увидели, нужно по аналогии подняться к самым первым всеобъемлющим причинам демиургии, которая, как ты поймешь, тоже охватывается сверху более общими причинами и простирается вплоть до самых последних, так что повсюду охватывающее предшествует охватываемому, более общее — более частному и неделимая демиургия — демиургии частей, называемой также младшей. Эта младшая демиургия, к которой данный рассказ привлек внимание отца речей,⁴⁴ наполняется дарами более высоких причин, получая, в частности, от Афины непорочную силу, и сама наполняет собой все внутрикосмическое разнообразие.

И раз уж мы соотнесли войну, ради которой было затеяно это повествование, с мировой противоположностью, то будет справедливо, продолжая идти «тем же путем» [*Госуд.* IV, 420b], уподобить всю совокупность знаний египетских жрецов старшей демиургии, которая неподвижно содержит в себе разумные принципы (логосы) мира, а вечно новые и подверженные переменам знания Солона — младшей демиургии, опекающей всевозможные круговороты внутрикосмических вещей. В итоге мы увидим, как в людских делах, словно в образах, отражается различие между божественными демиургиями. И так же, как Солон призывает жреца рассказать о древних временах, а тот знает не только о том, что считалось древним у эллинов, но и о поистине древних, еще более ранних вещах, так и младшая демиургия обращается к старшей и получает от нее совершенство, а старшая не только предвосхищает причины младшей, но и превосходит ее большей силой и более совершенным мышлением.

<Детальное рассмотрение>

96

Это было сказано о тексте в целом, теперь же следует рассмотреть каждую часть в отдельности.

(1) Одни называют Египет образом материи, другие — всей земли, поскольку он аналогично ей разделен на части, третьи считают его образом умопостигаемого и умопостигаемой сущности.⁴⁵ Мы же утверждаем, что Египет уподоблен здесь всему невидимому устройению как началу видимых вещей.

5

10

(2) Если говорить о Дельте, то она образуется оттого, что Нил вблизи Саисского нома разветвляется от единой прямой направо и налево, выходя к морю так, что море образует гипотенузу треугольника, на который и указывает Платон, говоря, что Саисским номом называется место, «где Нил в своем основном течении расходуется». Этот треугольник служит аналогом единого жизнепорождающего источника всей божественной жизни, а в области видимого — небесного тригона, содержащего в себе все становление и соседствующего с созвездием Овна, которое египтяне особенно почитали из-за Аммона, изображавшегося с головой барана, а также из-за того, что Овен — начало становления и движется с наибольшей скоростью, располагаясь на звездном небе вблизи точки равноденствия.⁴⁶ Упоминание Дельты уместно здесь еще и потому, что треугольник — начало бытия (*ὑποστάσεως*) космических элементов, о чем мы узнаем в дальнейшем [Тим. 53cd].

15

20

(3) Нил у египтян считался аналогом Зодиака как подчиненный ему,⁴⁷ имеющий такое же направление⁴⁸ и напоминающий своим разветвлением его наклон и деление на точки равноденствия. Символически же Нил означает жизнь, изливающуюся на весь космос.

25

(4) Также и два рукава Нила, текущие из единой вершины в море, чем-то похожи на два ряда начал, простирающихся из единого корня вплоть до области становления, которая служит им восприемницей. Так что из них и их общей восприемницы, в которую они вливаются, возникает треугольник.

97

(5) Саисский ном, занимающий обширную часть Дельты, занимает и обширную область неба. Во всяком случае, Саис соотносится египтянами в священных сказаниях с Медведицей, но не потому, что лежит под ней, и не из-за холода, а в силу причастности некоему особому исходящему от этой богини влиянию. В частности, он устойчив при землетрясениях, поскольку околополярное положение [Медведицы]⁴⁹ обеспечивает ему прочное основание.

10 21е. *«Главный город этого нома — Саис, откуда, между прочим, был родом царь Амасис. Родоначальница города — некая богиня, которая по-египетски зовется Нейт, а по-эллински, как утверждают местные жители, это Афина: они весьма дружелюбно расположены к афинянам и притязают на некоторое родство с последними».*

15

<О значении слова «ном» и о царе Амасисе>

«Ном» получил название от поделенной египтянами между собой (*νεμεῖσθαι*) земли, потому что номами назывались деления Египта на большие части. А название нома Саисский происходит из-за города, как Себеннитский — из-за Себеннита, а Канопский — из-за Канопа. Далее, «Амасис» упомянут здесь как аналог Солона, поскольку он тоже более всех царей старался быть мудрым и справедливым. Таким образом, он образует пару с Солоном и находится к нему в таком же отношении, в каком город Саис находится к Афинам, чтобы показать, как единая монада богини обустроивает города и людей, и как более совершенное приводит к совершенству вторичное.

25

<О родстве афинян с саисцами>

Каллисфен и Фанодэм пишут, что афиняне — предки саисцев, а Феопомп, наоборот, что они — саисские переселенцы.⁵⁰

30 Платоник Аттик считает, что Феопомп переименовывает историю из зависти, так как, согласно самому Аттику, из Саиса

в Афины пришли всего несколько человек, чтобы возобновить 98
родство с афинянами. Однако Платон говорит всего лишь, что
жители Саиса «расположены к афинянам и притязают на не-
которое родство с последними». А сказать так можно потому,
что оба города имеют одну и ту же богиню-покровительницу. 5

<О богине Афине>

О покровительнице же этих городов необходимо знать следу-
ющее: снизойдя от умопостигаемо-мыслящих причин через
наднебесные порядки к небесным уделам и земным жребиям,
она получила в собственность определенные местности. Та или 10
иная местность досталась ей в удел не потому, что время от вре-
мени она обеспечивала ей свое покровительство, а потому что
предвосхищала в себе ее сущность и вид. Эллина, говоря о про-
исхождении этой богини из головы Зевса, хотят показать, что
власть ее простирается сверху вплоть до самых последних сущ-
ностей. Египтяне же рассказывают, что перед входом в святили- 15
ще богини была надпись: «Я — настоящее, будущее и прошлое.
Никто не снял моего покрова. Сделался Солнцем плод, мною
рожденный.»⁵¹ Таким образом, эта богиня является демиурги-
ческой, она одновременно и видима, и невидима, имеет удел на
небе и озаряет формами становление.⁵² Среди зодиакальных 20
созвездий ей посвящен Овен и сам равноденственный круг,
в котором по большей части и сосредоточена движущая сила
мира.⁵³ Поэтому Платон, который впоследствии назовет Афины
«любящей мудрость и брани» [Тим. 24d], правильно именует ее
здесь «родоначальницей» этих земель. Так он сначала почита-
ет богиню на своем родном наречии — ведь в Аттике Афины- 25
Покровительницу называли Родоначальницей и прославляли
в гимнах ее эпонимическое и родоначальное свойство. Кроме
того, он указывает на единовидно предвосхищенный в ней круг
(*περιοχή*) обитаемых земель и, наконец, отчетливо дает понять,
что одни и те же вещи могут обозначаться разными имена- 30
ми, поскольку имена суть образы обозначаемых вещей. Так из

- 99 разного вещества можно изготовить множество изваяний одной и той же вещи. Поэтому и египтяне, и эллины [одинаково хорошо] могут объяснить, почему дали богине такое имя. И не-
 удивительно, что и те, и другие окажутся правы — ведь они на-
 5 значают имена, руководствуясь единым знанием.

<О Саисе и Афинах>

- Поскольку у обоих городов — Саиса и Афин — одна и та же богиня-покровительница, то естественно, что обитатели Са-
 иса расположены к афинянам, будучи с ними в «некотором»
 10 родстве. Действительно, родство между ними неполное, ведь к одному и тому же промыслу можно приобщаться и в боль-
 шей, и в меньшей степени, и — то к одному, то — к другому
 свойству богини. Следует также знать, что несходство между
 разными народами происходит и от мест, в которых они оби-
 тают, и от состава атмосферы, и от положения относительно
 15 неба, а если говорить о более частных различиях, то и от се-
 менных логосов. Но в основном различие между ними обу-
 словлено пастырским надзором богов⁵⁴ и несходством боже-
 ственных покровителей, из-за чего в разных частях земли ты
 встретишь различия в цвете кожи, облике, речи, движениях.
 20 Вот почему колонисты, когда они переезжают в другие ме-
 ста, зачастую меняют присущие их метрополиям речь и цвет
 кожи, подобно тому как растения, когда их переносят на чу-
 жую почву, меняются в зависимости от свойств страны.

<РАССКАЗ СОЛОНА>

- 21е–22а. *«Солон рассказывал, что, когда он прибыл туда, его приняли с большим почетом; когда же он стал рас-
 25 спрашивать о древних временах самых сведущих из жре-
 цов, ему пришлось убедиться, что ни сам он, ни вообще
 кто-либо из эллинов, можно сказать, почти ничего об
 этих предметах не знает».*

Естественно, что Солон был с почетом принят жрецами Саиса из уважения к его государственной мудрости и к его родному городу. Однако, как ему пришлось убедиться, по сравнению с исторической памятью египтян ни он, ни кто-либо другой из эллинов не знают о древности ровным счетом ничего. А ведь память о древних временах ведет не только к государственной добродетели, но и к знанию космических периодов (*περίοδος*). Столкнувшись с такого рода знанием и расспрашивая о нем жрецов, Солон обнаруживает себя совершенно беспомощным.

Сказанное содержит символы вещей поистине божественных. Ведь и у богословов говорится о некоей младшей демиургии, которая почитается преимущественно из-за всеобщего Отца и умопостигаемых богов, чье мышление обособлено от всего прочего и многократно превышает⁵⁵ более частное и слабое мышление богов второго порядка. Поэтому существует и такое отличие демиургических начал друг от друга: одни охватывают более общие, а другие — более частные виды, и одни выделяются старшинством и силой, а другие являются младшими по сравнению с ними и обладают меньшей силой.

22 аб. «Однажды, вознамерившись перевести разговор на старые предания, он попробовал рассказать им наши мифы о древнейших событиях — о Форонее, почитаемом за первого человека, о Ниобе и о том, как Девкалион и Пирра пережили потоп; при этом он пытался вывести родословную их потомков, а также исчислить по количеству поколений сроки, истекшие с тех времен».

<Старинные предания греков>

Таковы все божественные причины: они вызывают к более совершенным силам и в ответ на свой призыв наполняются исходящими от тех более божественными и всеобщими умозрениями. Так поступает теперь и Солон: предлагая жрецам

свой рассказ о древнейших событиях Эллады, он хочет на-
вести их на разговор об их собственной старине, в которой
египтяне исключительно осведомлены, так как вследствие
чистоты воздуха могут беспрепятственно наблюдать за небесными явлениями, а благодаря отсутствию наводнений и пожаров, которые могли бы истребить все население Египта, сохраняют память о давних временах. Вот и ассирийцы, говорит Ямвлих, ссылаясь на Гиппарха, не только проводили наблюдения в течение 270000 лет, но и оставили памятные записи о всеобщих восстановлениях (*ἀποκαταστάσεις*) и периодах семи космических владык.⁵⁶ Как видим, общеизвестным греческим преданиям далеко до такой старины. Ясно также, что данный фрагмент поможет нам увидеть не нечто малое, но всеобщее и целое.

5 Что же до старинных преданий, то у разных греческих племен они были разными. У афинян они простирались до рожденного землей Эрихтония, у аргосцев — до Форонея и Ниобы, почитавшихся древнейшими среди эллинов, поскольку сыном Ниобы был Аргос, а сыновьями Аргоса — Иас и Пеласг, от которого
10 произошел пеласгический Аргос. Предание о Девкалионе и Пирре, повествующее о том, как они спаслись от потопа на Парнасе и, переселившись оттуда, дали начало человеческому роду, хорошо известно, равно как и тот факт, что к Девкалиону и Пирре возводят свою древнюю историю фессалийцы. Впрочем, согласно некоторым, род аргосцев начинается от Инаха, а афинян —
15 от Кекропа, каждый из которых древнее Девкалиона.

Так вот Солон, пересказывая эти и тому подобные истории, пытается подвести египетских жрецов к рассказу об их собственной старине. Посмотрим же, что ответил на это один
20 из престарелых жрецов. А встречался Солон в Саисе со жрецом по имени Патенейт, в Гелиополисе — с Охаапи, а в Себенните — с Эфимоном, как сообщают об этом исторические сочинения египтян. И, возможно, именно саисский жрец сказал Солону следующее.

<Речь египетского жреца>

<Вступление>

<ПОЧЕМУ ЖРЕЦ НАЗЫВАЕТ ЭЛЛИНОВ ВЕЧНЫМИ ДЕТЬМИ>

22b. *«Ах, Солон, Солон! Вы, эллины, вечно остаетесь 102
детьми, и нет среди эллинов старца».*

<Общее рассмотрение>

Жрец изображен старым, чтобы упрек из его уст выглядел не слишком резким, а его рассказ о старине — правдоподобным.

Он дважды повторяет имя Солона не только для того, чтобы поскорее перейти к предмету обсуждения, но и чтобы указать на периодически происходящее [в космосе] возвращение 5 от одного и того же к одному и тому же. Ведь более общие причины происходящих в мире событий, аналогом которых выступает жрец, неподвижно и умозрительно охватывают в себе это возвращение благодаря никогда не изглаживающемуся из памяти знанию.

Жрец объявляет эллинов «детьми», поскольку те не достигли всей премудрости египтян, но по большей части «носили в душе рабскую прическу» [Алкив. I, 120b], так что юность 10 здесь указывает на неразумие. Возможно также, что [он называет их так], поскольку они претерпевают непрерывную череду уничтожений и, прежде чем успеют состариться, снова 15 становятся молодыми вследствие гибели. Или же они таковы, поскольку не сохраняют у себя древних преданий, но вечно изучают настоящее и доступное чувствам, тогда как в глазах египтян даже прошлое предстает вечно новым из-за памяти

о нем, память же у них сохраняется благодаря историческим
20 преданиям, а те — благодаря стелам, на которых записаны все
необычные и удивительные вещи как из числа деяний, так и
из числа открытий.

Спрашивают: почему жрец упрекает эллинов столь резко?
Что особенного в знании прошлого? Ведь, как говорит благо-
25 родный Гераклит, «многознание уму не научает» [фр. 40 DK].
Кроме того, если верно сообщение Евдокса, будто египтяне
считали месяц за год, то в исчислении такого множества лет
нет ничего удивительного. Не придает ли египтянин слишком
30 большое значение знанию прошлого? Но даже если, вопреки
мнению Аристотеля, ни память, ни ощущение не могут про-
извести знание,⁵⁷ все же следует признать, что они способ-
ствуют припоминанию всеобщего: замечая в исторических
103 событиях много схожего, мы придаем им единый вид и часто,
обнаруживая в истории периодическое возвращение многих
вещей, возвышаемся до их единой причины. Так появились
и наблюдения за воздушными явлениями Филиппа⁵⁸, и астро-
логические сведения о небесных движениях. Пусть это и будет
5 нашим ответом на названное затруднение.

<От текста — к реальности>

Теперь вновь обратимся к созерцанию всеобщего и рассмо-
10 трим младшую демиургию, охватываемую Афиной и на-
полняемую дарами более древних и первозданных причин.
Получая от этих причин постоянство и обособленность,
младшая демиургия соучаствует в мировой противопо-
ложности, поскольку свойственные демиургическому ис-
хождению деление и умножение происходят от этого нача-
15 ла. Итак, поскольку одни причины в космосе отвечают за
возобновление рождения, а другие стоят на страже постоянства разумных принципов (логосов), то жрец выступает аналогом последних, а Солон — первых. Вот почему один обнаруживает исключительно древнюю память, а другой

повествует о разнообразных переменах, возникновениях и уничтожениях.

20

Кроме того, как мне кажется, очень хорошо соответствует устройству мира и то, что старшее поставлено здесь впереди младшего, ведь в демиургии Зевса они следуют друг за другом именно в этом порядке, так же как, по словам элейского гостя, люди, жившие в эпоху Крона, становились из стариков молодыми, а в эпоху Зевса — наоборот.⁵⁹ И в этом диалоге Тимей скажет по поводу души, что Демиург сделал ее старше тела и наделил главенством [Тим. 34bc]. Вот почему жрец, как страж божественных установлений, в силу своей древности претендует на главенство, хотя более молодое происходит от более высокого чина, как и Солон, прибывший из более близкого Афине города. Однако среди космических произведений большим достоинством обладает старшее.

25

30

104

22b. «Все вы юны душой. Ибо души ваши не сохраняют никакого древнего предания, искони переходившего из уст в уста, и никакого учения, поседевшего от времени».

5

Эти слова также аналогичны тамошней реальности. «Юность души» соответствует обновлению жизни и более частным причинам. «Древнее предание» — постоянству умозрения и старейшим началам. «Поседевшее от времени учение» — объединенному и вечно тождественному содержанию (*περιοχή*) природы и состава всего в космосе, благодаря которому первые и наиболее божественные из внутрикосмических [причин] обобщенно и обособленно охватывают в себе причины всего становящегося, предвосхищая временное в вечности, тогда как ближайшие к миру причины делают это частично и слабее, лишённые единого мышления целого. Вот почему одним богам свойственно быть седыми от времени, а другим — юными: ведь седина символизирует умозрение и беспорочную, далеко отстоящую

10

15

от становления жизнь, а юность — более частное и уже прикоснувшееся к становлению знание.

<ЧЕМ ВЫЗВАНЫ ПЕРИОДИЧЕСКИЕ УНИЧТОЖЕНИЯ СУЩЕГО>

22 с. *«Причина же тому вот такая. Уже были и еще будут многократные и различные случаи гибели людей, и притом самые страшные — из-за огня и воды, а другие, менее значительные, — из-за тысяч других бедствий».*

<Введение>

Спрашивается: почему эллины вечно остаются детьми и нет у них учения, поседевшего от времени? Или, если перефразировать вопрос, имея в виду прообразы здешнего: по какой причине младшая демиургия создает многообразие становления, в котором стареющее всегда снова рождается и обновляется? Но прежде чем ответить на этот вопрос [жрец] заговаривает о мировых периодах (*περίοδων*) и обращает внимание на их многообразие, о котором боги высших порядков обладают постоянным и единым знанием, а боги низших чинов, непосредственно соприкасающиеся с природой обитателей космоса, — частичным. Ведь частичное знание как раз и подразумевает знание, всегда обращенное к настоящему, а обособленное и постоянное созерцание всеобщего равносильно удержанию в памяти отсутствующего.

<О мировых периодах>

В чем же состоят эти многообразные периодические изменения вещей в космосе?⁶⁰ Очевидно, необходимо предположить в мире наличие вечного возникновения и уничтожения, поскольку воспринимаемое чувствами *«возникает и гибнет, но никогда не существует на самом деле»* [Тим. 28 а]. Однако следует также заметить, что на небе эти возникновение и гибель

осуществляются одним образом, а у внутриматериальных вещей — другим. Если на небе движение и изменение констелляций вечны,⁶¹ так что благодаря им совершает свой круг 10 направляемое ими становление, то в круге становления поочередно преобладают разные [космические] элементы. И хотя взятые в целом, они всегда сохраняют одно и то же сообразное природе положение, однако их части вынуждены в разное время находиться то в естественном, то в противоестественном состоянии. Действительно, либо и элементы в целом, 15 и их части всегда занимают естественное положение; либо и те, и другие иногда находятся в противоестественном состоянии; либо элементы в целом находятся в противоестественном, а части — в естественном; либо наоборот [элементы в целом — в естественном, а части — в противоестественном]. Если все будет иметь естественное положение, то многообразии становления исчезнет, вечное будет завершать собой 20 весь ряд сущего и первое окажется последним. Если же все будет иметь противоестественное положение, то не будет ничего постоянного, что позволяло бы изменчивым вещам оставаться всегда одними и теми же, да и сам круг становления в этом случае не сохранится. Еще нелепее выглядит 25 предположение, что части могут находиться в естественном состоянии, а целые — в противоестественном, ибо части следуют за целыми и целые охватывают части; поэтому, если бы те вдруг оказались в противоестественном состоянии, части не смогли бы оставаться в естественном, точно так же, как ни одна частица нашего собственного тела, когда оно полностью меняется и утрачивает присущий ему порядок, не может более сохранять свое естественное положение. 30 И так, остается одно: чтобы, в то время как целые пребывали в естественном состоянии, части располагались бы то сообразно природе, следуя за целыми, то вопреки природе. 106

И так же, как среди частных живых существ каждое рождается и гибнет из-за вещественных истечений, но при этом

5 одно рождается и гибнет быстрее другого, и одно больше
расположено к бытию, а другое — к гибели, так и среди
частей земли, допускающих оба эти состояния, одним бо-
лее свойственно сохранять естественное положение, а дру-
гим — испытывать многообразные отклонения в сторону
10 противоестественного, что происходит из-за разного состава
воздуха, различия мест и неодинакового положения отно-
сительно неба (поскольку разные части земли соответствуют
разным областям неба и находятся под защитой разных неб-
есных констелляций), а кроме того — из-за различия сил
небесных правителей, ибо начальствующие над странами
15 света боги наделены различными свойствами, и одни на-
ходят удовольствие в движении, другие — в покое, одни —
в тождестве, а другие — в различии.

Но несмотря на происходящие то тут, то там всеобщие
или частичные уничтожения (*φθωρῶν*), виды во Вселенной
не оскудевают: вечен человек, вечна земля, вечен каждый
из элементов. Действительно, поскольку возникновение
20 и уничтожение происходят из-за небесных констелляций,
констелляции же суть отражения божественных мыслей,
а мысли богов зависят от источающих постоянно умо-
постигаемых идей, то и внутрикосмические виды обретают
непрерывное существование. Поэтому видимые констелля-
ции, будучи губительны для частей (поскольку всему воз-
никшему во времени надлежит со временем и распасться),
25 оказываются спасительными для видов. Всему, что может
существовать вместе с миром, мир не отказывает в спасе-
нии, а не способное жить с ним единой жизнью не может
и сохраняться в нем, так что Зевесов закон изгоняет его,
как недостойного, из бытия. Ведь совершенно невозможно,
30 чтобы презренное пребывало [вечно], а все, что лишено по-
рядка, презренно. Итак, почему то в одних, то в других ме-
стах происходят всеобщие и частичные уничтожения, мы
пояснили.

<Почему величайшие разрушения происходят от огня и воды>

107

Теперь следует сказать, почему величайшие разрушения происходят от избытка огня и воды, а не других элементов. Огонь среди прочих элементов является наиболее деятельным и творческим: он способен проникать сквозь все остальные вещи и от природы обладает способностью разделять их на части. Вода же является более подвижной, чем земля, но менее податливой, чем воздух, поэтому в силу своей подвижности она способна действовать, а в силу неподатливости противится силе и не слабеет, рассеиваясь подобно воздуху. Вот почему сильнейшие и величайшие разрушения производятся потопами и пожарами.

5

10

Можно было бы вспомнить и о том, что другие два элемента более близки нам: наша пешеходность роднит нас с землей, а то, что мы со всех сторон окружены воздухом, живем в нем и вдыхаем его, доказывает родство наших тел с воздушной средой. Таким образом, два эти элемента, как более близкие нам, менее губительны для нас, остальные же, как противоположные, производят более сильные разрушения.

15

Можно доказать это и другим способом: земля и воздух, действуя на нас, сами тоже претерпевают воздействие, причем даже раньше нас самих. Действительно, воздух производит чуму, сам становясь зараженным, а земля создает огромные провалы, расступаясь. Но зараза есть претерпевание воздуха, а трещины и землетрясения суть претерпевания земли. Огонь же и вода способны действовать на нас, ничего не претерпевая заранее, огонь проникает в нас, а вода напирает извне. В результате наиболее опустошительные разрушения они производят потому, что благодаря способности уничтожать, не претерпевая, превосходят по мощи воздух и землю. Итак, величайшие уничтожения суть потопа и пожары, а голод, чума, землетрясения, войны и тому подобные частичные претерпевания могут произойти и от других причин.

20

<Первые причины уничтожений>

25

Производящей причиной всех этих уничтожений следует при-
 30 знать движение небесных светил и всеобщий миропорядок,
 108 а также предшествующую ему младшую демиургию, всег-
 да создающую нечто новое и приводящую к возникновению
 сегодня одно, а завтра другое. Об этом говорят и греческие
 мифы, на это указывают и предания египтян, где о солнце та-
 инственно говорится как о принимающем в зодиакальных со-
 звездах разные формы.⁶² Итак, не станем удивляться тому,
 5 что, невзирая на многочисленные и повсеместные уничто-
 жения, человек и каждый отдельный вид существуют вечно
 благодаря недвижному исхождению божественных идей. Это
 из-за них разумные принципы (логосы) мира всегда остаются
 одинаковыми, ибо все происходящее из неподвижной причи-
 10 ны никогда не лишается связи с нею.⁶³

<КАКОВ СМЫСЛ МИФА О ФАЭТОНЕ>

22 с. *«Отсюда и распространенное у вас сказание о Фа-
 этоне, сыне Гелиоса, который будто бы некогда запряг
 отцовскую колесницу, но не смог направить ее по отцов-
 скому пути, а потому спалил все на земле и сам погиб,
 15 испепеленный молнией».*

<Введение>

20 Итак, ясно, что самые первые начала сущего охватывают под-
 движное неподвижным, множественное — единым, частное —
 всеобщим и временное — вечным образом. Ясно также, что бого-
 словы возводят причины периодических изменений, душевных
 нисхождений и восхождений и всей множественной и поделен-
 25 ной на части жизни [космоса] к началам, стоящим непосред-
 ственно над космосом. Вот и теперь, как я думаю, миф о Фаэтоне
 приписывается грекам и Солону потому, что все подобного рода
 уничтожения и возникновения вершатся младшей демиургией,

для которой характерны и периодические возобновления разумных принципов (логосов), и многообразии телесных и душевных циклов. И так же, как в божественных порядках первичное ниспосылает совершенство на пребывающее вторичное, так и египтянин, храня исторические предания греков, наставляет с их помощью Солона в том, о чем тот и сам знает заранее.

На что же загадочно намекает это сказание? Оно говорит о том, что душевные жизни и природа тел претерпевают многообразные превращения, что опекают их надкосмические силы, а сохраняют в бытии умопостигаемые порядки богов. Символом первых выступает явный смысл этой рассказываемой греками истории, а символом вторых — доискивающийся до сути и проясняющий ее значение Солону жрец. Все это было сказано нами ради целостности изложения, дабы упомянутое сказание не показалось уводящим от обсуждаемых предметов.

<Миф о Фазтоне>

<1. Историческое толкование>

Миф о Фазтоне можно истолковать по-разному: сначала — в историческом ключе, затем — в физическом и, наконец, — в философском. История сообщает, что Фазтон, сын Солнца и океаниды Климены, управляя отцовской колесницей, свернул с [положенного] пути. Тогда Зевс, испугавшись гибели мира, поразил Фазтона молнией, и тот, сраженный, упал в Эридан. Распространившийся от него огонь выжигает на земле все живое, а сестры Гелиады оплакали его гибель. Такова эта история.

<2. Физическое толкование>

Согласимся, что такой пожар действительно имел место (ведь ради него и затеяно все повествование) и что причина его не является ни невозможной, ни легко осуществимой. Невозможным было бы признать, что Солнце то правит своей колесницей, то, передумав, оставляет и доверяет свое дело другому. А легко осуществимым — предположить, что Фа-

этон является кометой, которая, стора, вызывает непереносимую засуху, ведь подобное происходит достаточно часто. Порфирий даже говорит, что по движению комет были составлены определенные приметы: если комета окажется на юге, это к бурям, если на севере — к засухам, на востоке — к заразным поветриям, на западе — к урожаям; кроме того, 30 исчезновение кометы называли «ударом молнии», как если бы ее образование было обычным делом. Также и у физиков 110 много говорится о кометах.

Поэтому, если разбирать миф с физической точки зрения, то лучше толковать его так, как предложил наш приятель Домнин.⁶⁴ По его словам, сухое испарение оказывается порой в таком состоянии, что легко воспламеняется от солнечного жара. 5 Воспламенившись, оно без труда раскаляет всю находящуюся под ним землю и, накалив ее, производит тот самый пожар, о котором говорится в мифе, после чего угасает и перестает быть видимым. То, что воспламенение происходит от Солнца, 10 дало повод сочинителям мифов назвать Фаэтону сыном Гелиоса и говорить о нем как о мужчине, имея в виду силу, с которой действует огонь, тем более что и сам огонь обычно называют мужским началом, так же как землю — женским, отождествляя ее с материей, а огонь — с формой. Поскольку же упомянутое испарение образовалось не на одной широте с Солнцем, то сочинители придумали, будто Фаэтон направил колесницу не по отцовскому пути. Воспламенение облака над землей они назвали падением Фаэтона, его угасание — ниспосланным Зевсом ударом молнии, а начавшиеся следом за тем дожди (которые всегда 15 случаются после больших пожаров) — плачем сестер Фаэтона, под которыми подразумевались влажные испарения, ведь плачущие тоже проливают влагу, а кроме того, сухое и влажное испарения имеют одну причину — солнце, только влажное обычно отождествляется с женским, а сухое — с мужским началом. 20 Таковы физические подступы к этому мифу.

<3. Философское толкование>

25

Возможно, впрочем, что этот миф говорит и о чем-то более возвышенном, а именно: что произошедшие от всеобщего Отца частные души были посеяны на внутрикосмических богах,⁶⁵ чтобы не только быть мыслящими, не только соприкасаться с умопостигаемым и избегать тел, но и иметь внутрикосмическое существование. Ведь точно так же божественные и демонические души были поставлены под начало вождей второго порядка: одни — под начало божества Земли, другие — Луны, третьи — Солнца, четвертые — Зевса, пятые — Ареса. А поскольку все посеянное всегда усваивает нечто от природы того, во что оно посеяно: посеянное в земле — от земли, в живом существе — от природы живого (так что среди отпрысков живых существ одни несут на себе отпечаток местности, а другие имеют сходство с матерью), то и души, рассеянные по родным звездам, восприняли от своих вождей некую особенность жизни, благодаря которой каждая стала не просто душой, но душой определенного качества, например, Аресовой, Зевсовой или Лунной.⁶⁶ Каким бы ни был бог — непоколебимым, творческим или животворящим, — отражение доставшейся ему особенности попадает во все подчиненные ему души. Да и что в этом удивительного, если особенность богов-покровителей простирается вплоть до трав и камней, так что существуют такие камни и травы, которые имеют связь с силой Солнца, — назовем ли мы их гелиотропами или как угодно еще.⁶⁷ То же самое можно сказать и о других богах.

30

111

5

10

15

Так вот, некоторые из этих частных душ остаются непорочными, всегда сохраняя связь со своими богами и управляя вместе с ними миром; другие нисходят в становление, сохраняя при этом свое величие и непричастность злу; третьи, составляющие последнюю форму жизни, нисходят в становление, наполняются действующим там злом и заимствуют нечто от вещей, которыми управляют. Первые суть истинные дети богов, так как остаются непорочными и не покидают своих

20

родителей, но как бы утверждаются в них и пребывают внутри. Такие души сопровождают богов, имея чин телохранителей, а порой — и помощников. Средние, хотя и зовутся детьми богов, усваивают еще и вторичную форму жизни, становясь также человеческими детьми. Третьи, хоть и являются детьми богов, не считаются родными им, ибо не сохраняют форму соответствующего бога, но погружаются в материю и забывают своих отцов. Поэтому когда сочинители мифов называют Тития сыном Земли, Фаэтона — сыном Солнца, а Мусея — сыном Луны, то называют их детьми богов в одном из указанных смыслов, каждого — в своем, по упомянутым причинам.

О детях остальных богов скажем в другой раз; что же касается Фаэтона, то он является сыном Солнца в смысле принадлежности к солнечной серии, отчего и носит имя Солнечный. Поскольку, пребывая наверху, он сопровождал отца и вместе с ним правил миром, то в мифе говорится, что он правил отцовской колесницей. Ведь собственная повозка (*ὄχημα*) Фаэтона тоже была одной из солнечных колесниц, будучи во всем подобна Солнцу. Но поскольку Фаэтон уклонился в область становления, так как не принадлежал к числу самых первых душ, то говорится, что Зевс поразил его молнией, ведь молния — символ неощутимо проникающей сквозь все и все сохраняющей демиургии, а не виновница разрушения носящей душу пневмы.⁶⁸ Сами же души многократно перемещаются из одних сообществ и элементов в другие. Так, некоторые переходят из земли в сферу огня, другие — из огня на землю, причем одни делают это постепенно, а другие — внезапно, с большим шумом и беспорядочным движением, что, согласно мифу, и приключилось с Фаэтоном. Стремительно падая с высоты и увлекая за собой охваченные огнем покровы, он, отягощенный ими наподобие Атланта,⁶⁹ приблизившись к земле, воспламенил некоторые ее части. Ведь нисходящие души одеваются многими покровами — воздушными или водными,

а некоторые — еще и огненными. Из этих последних одни присваивают себе лишь слабую часть огня, другие же — сильную и жгучую. И одни, оказавшись в воздухе, слагают с себя огненные одеяния и приобретают более грубые, а другие сохраняют их вплоть до земли. Насколько мне известно, Плутарх Херонейский сообщает, что на одном из окружающих Британию островов, который почитается священным и неприкосновенным и потому покинут тамошними правителями, часто возникают внезапные возмущения воздуха, на землю обрушиваются ливни и молнии; и когда это происходит, то привыкшие к подобным происшествиям местные жители говорят, что это отошел кто-то из высших. Высшими же они называют души, переселяющиеся из одного тела в другое и оставляющие позади какое-нибудь рождение.⁷⁰ Впрочем, не следует отрицать, что подобное случается и, когда души нисходят в тела, особенно если речь идет о душах великих и демонических, к которым, как показывает наш миф, принадлежала и душа Фазтона.

Не удивительно, что нисходящие души особенно привязаны к элементам, аналогичным их божественным покровителям, и что именно из этих элементов они извлекают большую часть своих покровов, так что, например, кронические души любят одеяния влажные и водные, а солнечные — огненные, предпочитая и в том, и в другом случае вещественные и тяжелые тела невещественным. Боги используют эти души, как и материальных демонов, в качестве орудий для своих действий на земле, навлекая с их помощью пожары, чумные поветрия или другие испытания на тех, кто этого заслуживает. Таким образом, заставляя души помогать небесным причинам становления, они делают то, что делают. Ведь в том, что имеется много причин одного и того же, нет ничего удивительного, поскольку одни из причин действуют так, а другие — иначе.

И вот когда Фазтон устремился к земле и неким демоническим образом с помощью огненного потока выжег на ней

те местности, к которым приблизился (а надо сказать, что и частные души, будучи орудием карающих или очистительных демонов, способны на многое), то его оплакали девы Гелиады, то есть солнечные души, названные поэтому сестрами Фазтона. Но оплакивая его, они не только сожалели о нисхождении брата в область становления, но и заботились о том, чтобы душа его в попечении о возникающем и гнущем оставалась непорочной. Ведь река Эридан и падение в нее означает перенесение души в море становления, очутившись в котором, она нуждается в попечении со стороны близких ей родов и в покровительстве оставшихся [непорочными] душ. Вот и богословы указывают на промысел Солнца о смертных посредством слез:

Слезы твои — многогорестный род человеков.⁷¹

Поэтому естественно, что промысел солнечных душ о Фазтоне символически изображается в мифе в виде слез.

И вот какой еще вывод можно сделать из этого мифа: (1) что нисхождения душ совершаются по причине бессилия — ведь Фазтон хотел править отцовской колесницей, но не смог и упал от бессилия; (2) что не только души, но и их повозки приобщаются к особенностям божественных вождей, так что даже получают от них свои имена: одни зовутся солнечными, другие — аресовыми, третьи носят имя какого-то другого бога; (3) что разрушения совершаются по промыслу богов — так Зевс, поразивший Фазтона молнией, был виновником пожара; (4) что нисхождения душ зависят от единой демиургии — вот почему Тимей будет учить не только о сущности душ, но и о всевозможных их восхождениях и нисхождениях, образах жизни и их выборе.

22 сд. *«Но в нем содержится и правда: отклонение идущих вокруг Земли по небосводу и происходящее через большие промежутки времени уничтожение всего на Земле от великого пожара».*

<Значение слова «отклонение» (*παράλλαξις*)>

25

Египтянин поясняет миф ровно настолько, насколько это соответствует теме разговора. По его словам, всеобщие уничтожения живого на Земле происходят от пожара вследствие «отклонения идущих вокруг Земли по небосводу». Но что он подразумевает под «отклонением»? Скорее всего, несо- 30
размерность земных вещей небесным, ибо все соизмеримое с небесными влияниями (*ἀπορροίας*) может сохраняться, а несоизмеримое — гибнет. Вещи, способные выдержать разделяющую силу Ареса, сохраняются, а те, что недоста- 115
точно сильны для этого, легко разрушаются — как если бы наш глаз, не способный вытерпеть сияние Солнца, ослеп, а какой-то другой мог бы безболезненно взирать на него. То же самое можно сказать и о других [небесных] богах 5
и их конstellляциях.⁷² Ведь мир — единое живое существо, и, поскольку все его части связаны симпатией, он сохраняет одни части за счет других, так что в результате ничто происходящее не идет вразрез с природой целого. Все возникающее в мире возникает через него самого, так что воздействующим является сам космос, причем воздействующим на самого себя. 10

Можно понимать «отклонение» и в том смысле, в каком добрый отец, всегда дружелюбно расположенный по отношению к сыну, побив его однажды ради его же блага, мог бы показаться отклонившимся от своего обыкновения.

Или же под «отклонением» могут подразумеваться разнообразные конstellляции небожителей, ибо это они «идут во- 15
круг Земли по небосводу» и являют взору то одни, то другие фигуры, отражающие различные помыслы душ. Ведь эти фигуры суть записи душевных помыслов, своего рода отпечатки, способные поэтому оказывать влияние [на область становления]. Впрочем, верны оба толкования, поскольку и отклонение небожителей, и несоразмерность земного небесному приводит к подобным уничтожениям.

20 Если же и падение Фазтона с небес на землю нужно считать неким «отклонением идущих по небосводу», то это неудивительно, ведь одно дело — отклонение самих небесных богов, представляющее собой бесстрастную смену констелляций, другое — отклонение сопровождающих их душ, представляющее собой уход от отрешенной жизни и привязанность
25 к земному, и третье — отклонение областей земли, являющееся неким губительным изменением, которому не подвержены ни души, ни тем более божественные вожди душ.

Однако подобные уничтожения происходят не только из-за частных душ, но и из-за демонов. И так же, как демоны производят разрушения, свойственные их сериям, так и души: например, души, наслаждавшиеся в горнем мире невеще-
30 ственным сиянием, проносятся здесь пожарами.

<Толкование слов:

«через большие промежутки времени»>

Но почему всеобщие уничтожения происходят «через большие промежутки времени»? Потому что многое должно сойтись воедино, чтобы подобное уничтожение случилось: и состояние претерпевающих — как частное, так и общее; и едиனுшие действующих (иначе гибельное для одного окажется спасительным для другого); и пригодность материи; и наличие орудий; и благоприятный момент. И хотя сходение всех этих причин необходимо также и для частных
5 уничтожений, в случае всеобщих они сходятся реже, что и естественно, поскольку путь от неуничтожимого к легко уничтожимому природа продельвает через уничтожимое с трудом. Поэтому, если целое всегда неуничтожимо, а более мелкие части уничтожаются легко, то находящееся между ними естественным образом относится к уничтожимому
10 с трудом, и, значит, гибнет через большие промежутки времени. Сохраняющееся в течение всего космического цикла является неуничтожимым и непреходящим — ни одна кон-

стелляция [звезд] не грозит ему гибелью, поскольку полный мировой цикл включает в себя все констелляции. Частное же и неделимое легко приемлет разрушение, а большие со-
вокупности частей, пусть и через большие промежутки вре- 15
мени, но все же разрушаются. Ведь и у какого-нибудь рода, как и у отдельного человека, есть своя жизнь, как есть она и у государства, и у народа, только циклы одних продолжи-
тельнее, а других короче, по замечанию Аристотеля.⁷³

22d. *«В такие времена обитатели гор и возвышенных 20
либо сухих мест подвержены более полному истребле-
нию, нежели те, кто живет возле рек и моря».*

<Этическое толкование Порфирия>

Когда от огня гибнут видимые вещи, то это выглядит правдо- 25
подобно, поскольку обитающие вблизи вод избегают причи-
няемого огнем вреда. Однако философ Порфирий относит ска-
занное не только к видимым вещам, но и к душам, утверждая,
что и в них порой возгорается гневное начало, и этот пожар
несет гибель нашему внутреннему человеку:

Очи его засияли как пламень, —

117

говорит о разгневанном Агамемноне Гомер [Ил. I, 104].
А бывает и так, что вождеющее начало, затопляемое вла-
гой рождения, слабеет и тонет в водах материи, что состав-
ляет другой вид смерти разумных душ — «воды рождение»,
по словам Гераклита [фр. 77 DK]. В соответствии с этим тол- 5
кованием, страстям, сопряженным с гневом, не подвержены
те души, чье гневное начало ослаблено и соразмерно попече-
нию о вторичном,⁷⁴ потому что низменные и соседствующие
с водоемами места означают именно это. Страстям же, свя-
занным с вождением, не подвержены те, чье вождеющее 10
начало сильнее напряжено и пробудилось от вещественно-
го сна, ибо таково значение возвышенных местностей. Ведь
гневное начало от природы вспыльчиво и деятельно, а во-

жделирующее — расслабленно и пассивно, так что задача зна-
тока музыки⁷⁵ — ослабить напряжение гнева и настроить не-
15 благозвучие вождения.

<Физическое толкование Ямвлиха>

А вот философ Ямвлих полагает, что за сказанным надо усма-
тривать физический, а не этический смысл. Когда возникают
пожары, говорит он, то по большей части гибнут люди, живу-
щие на возвышенностях, как наиболее удаленные от поднима-
ющихся от воды испарений, поскольку из-за тяжести влажной
субстанции эти испарения поднимаются недостаточно высоко.
20 В результате люди оказываются окружены не влажным, но су-
хим воздухом, который становится легкой добычей огня, от
природы стремящегося вверх. Наоборот, когда происходят
наводнения, гибнут преимущественно обитатели низин, ибо
всему тяжелому естественно стремиться вниз.

<ПОЧЕМУ ЕГИПЕТ ИЗБЕГАЕТ ПРИРОДНЫХ КАТАКЛИЗМОВ>

25 22 d. «А потому наш постоянный спаситель Нил избав-
ляет нас от этой беды, разливаясь (σώζει λυόμενος)».
Явный смысл этих слов заключается в том, что для египтян
Нил является подателем многочисленных и разнообразных
благ. Он привел к возникновению землемерия (γεωμετρία),
30 счета, естественной истории, служил причиной плодородия
и избавлял от пожаров. Причем если воды его спасали тела
118 египтян, то божество-хранитель вод возвышало их души.
Отсюда ты поймешь, что и первые причины, наполненные
жизнью и плодородной силой, не только сохраняют свое
собственное бытие и тем самым пребывают вовеки, но и удо-
5 стаивают своей оберегающей заботы рассеивающиеся и рас-
падающиеся вещи. Мне кажется, что и само имя «спаситель»
отображает тот божественный и обособленный промысел,

благодаря которому и среди богов способность сохранять свое бытие озаряет мыслящие и демиургические причины.⁷⁶

22 de. *«Когда же боги, творя над Землей очищение, затопляют ее водами, уцелеть могут волопасы и скотоводы в горах, между тем как обитатели ваших городов оказываются унесены потоками в море».* 10

Здесь [Платон] явным образом возводит производящую причину [потопов] к богам, а значит, боги будут и причиной пожаров. Ведь очищение осуществляется либо водой, либо огнем, но всегда чистота вторичного обеспечивается первыми причинами. Вот и у Орфея для введения очистительных обрядов Зевс призывается с Крита,⁷⁷ потому что у богословов Крит, как правило, означает область умопостигаемого. 15

Материальную же причину [Платон] соотносит с течением вод, поскольку каждый из этих элементов [вода и огонь] действует произвольно, движимый естественной склонностью. Следовательно, прежде них должна существовать некая причина, которая бы умело использовала эти стихии и действовала бы во благо, каковую Платон справедливо относит к богам. Если же некие очищения есть и у всеобщих причин, то, очевидно, существуют и возглавляющие эти очищения очистительные боги, которые, прежде чем воздействовать на части, действуют на целое. Существуют, следовательно, и божественные таинства, которые никогда не прекращаются в мире и в которых одни [боги] исполняют роль посвящающих, а другие — посвящаемых. Имея это в виду, жрец называет уничтожения от воды и огня священным именем «очищения», а не «уничтожениями», как он выразился бы, если бы речь шла исключительно о природе. 20 25 30 119

22 e. *«Но в нашей стране вода ни в такое время, ни в какое-либо иное не падает на поля сверху, а, напротив, по*

- 5 *природе своей подымается снизу. По этой причине сохраняющиеся у нас предания древнее всех».*

<Причины разливов Нила>

- 10 Если когда и проливаются над Египтом дожди, то, как правило, — не над всей страной, а только над ее нижней частью, которая, по словам Аристотеля,⁷⁸ очевидно, создана рекою. Верхний же Египет таких осадков не получает. Отчего же тогда подымается Нил?

<1. Мнение Порфирия>

- 15 Порфирий говорит, что среди египтян издавна бытовало мнение, будто вода при разливе Нила просачивается снизу, отчего они и прозвали Нил «потом земли», так что слова «*подымается снизу*» в устах египтянина поясняют фразу «*избавляет, разливаясь (σώζει λυόμενος)*», смысл которой состоит не в том, что снег, тая (λυόμενη), создает изобилие вод, а в том, что Нил исторгается (λύεται) из своих источников и его до
20 той поры скрытое течение выходит на поверхность. Однако мы будем понимать слово λυόμενος в смысле «избавляющий» и относить его к беде, поскольку фраза: «Нил избавляет (λύει) нас от беды» сказана на аттическом диалекте. [Мы склоняемся к такому толкованию], ибо не согласны ни с тем, что Нил разливается от таяния снегов (λυόμενων) — да и откуда в южных
25 широтах, из которых течет Нил, взяться снегу? — ни с тем, что он просачивается из-под земли, когда та становится рыхлой, ведь разрыхление почвы не может заставить воду двигаться вверх — для этого необходима какая-то другая причина, которая могла бы вытолкнуть воду из низин на возвышенности.
120 Вот что мы можем сказать по поводу мнения египтян.

<2. Мнение Эратосфена>

Другие, подобно Эратосфену, утверждают, что вода в Ниле прибывает от проливающихся в воды реки дождей.⁷⁹ Поэтому

слово «*подымается*» означает здесь не просачивание воды снизу, а то, что она, прибывая извне, добирается до все более возвышенных участков земли, в то время как водные потоки низвергаются в Нил из других мест. 5

<3. Мнение Ямвлиха>

Ямвлих же не видит необходимости исследовать подобного рода вещи, а призывает просто понимать под «*подъемом воды снизу*» то, что обычно называют паводком. Впрочем, говоря о причине, по которой египтяне избегают засух и наводнений, он ясно дает понять, что одобряет теорию подъема воды из-за дождей. Потому что, по его собственным словам, если главной причиной спасения египтян является воля покровительствующих им богов и изначальное определение демиургии, то другая причина заключена в составе воздуха. Ведь времена года в том полушарии Земли, откуда течет Нил, противоположны нашим, так что сезоны засух и ливней там и здесь чередуются. 10
15

Если же кто увидит недостаток этого предположения в том, что вызываемый дождями подъем воды в реках происходит нерегулярно, то на это следует возразить, что хотя Нил периодически и мелеет, однако непрекращающиеся дожди и высота гор, на которых находятся его истоки, обеспечивают непрерывность подъема воды в реке. Впитывая дожди из пригоняемых к ним пассатами облаков, эти горы начинают со всех сторон непрерывно источать влагу, которая наполняет реку и вызывает ее разлив. По словам Теофраста, одной из причин ливневых дождей является скопление облаков вблизи какой-нибудь горы. И хотя вблизи Нильских порогов облака не видны, это не имеет значения, поскольку Нил начинает свое течение не отсюда. Он берет начало в Лунных горах, названных так из-за их высоты, а также из-за собирающихся вокруг них облаков, которые, легко преодолевая пороги, скапливаются на этих верши- 20
25
30

121 нах. Вот что следовало сказать в ответ на *Египетскую речь* Аристиды.⁸⁰

Эратосфен же вообще отрицает необходимость дальнейшего выяснения причин подъема Нила, поскольку добравшиеся до истоков Нила путешественники ясно видели идущие там ливни, так что мнение Аристотеля на сей счет подтверждается.⁸¹

<Причины возможной гибели Египта>

10 Вот что можно вкратце сказать по этому поводу. Отсюда происходит убеждение египтян, что ни пожары, ни наводнения им не угрожают. Впрочем, они могут погибнуть иным образом, если только прав Аристотель,⁸² говоря, что каждая часть земли в течение бесконечного времени периодически погружается на

15 дно морское и одна и та же местность становится попеременно то сушей, то морем. Поэтому, учитывая бесконечность времени, я не исключаю, что и из Нила может уйти вода. Что если пассаты станут дуть слабее и не пригонят к нему облаков? Что если горы, на вершинах которых скапливаются облака, будут разрушены подземным дыханием, от которого, — по словам

20 Оракулов, — «города населенные гибнут»?⁸³ Если же облака перестанут скапливаться, то течение Нила постепенно ослабевает и, ослабев, будет поглощено иссохшей землей.

<ПОЧЕМУ ЕГИПТЯНАМ УДАЕТСЯ СОХРАНЯТЬ ПРЕДАНИЯ>

22е. *«Хотя и верно, что во всех местах, где тому не препятствует чрезмерный холод или жар, род человеческий неизменно существует в большем или меньшем количестве».*

<Толкование слова «места» (τόποι)>

122 Поскольку выше говорилось о космических периодах и различного рода отклонениях, а также о том, что египтяне обязаны сво-

им спасением местоположению страны и промыслу Нила, то теперь начинается общее рассуждение о земных местностях (τῶν τῆς γῆς τόπων). Во всяком месте, которое не затапливается водой и не выжигается огнем, «род человеческий неизменно существует в большем или меньшем количестве», ведь, как было сказано выше, величайшие уничтожения происходят от огня и воды. Впрочем, на это можно было бы возразить, что род человеческий может погибнуть и иным образом. Так, сегодня почти никто не населяет окрестности Аттики, и хотя ни потопа, ни пожара здесь не было, тем не менее некое ужасное нечестие почти полностью истребило человеческий род.⁸⁴

Или «места» нужно толковать как широты (κλίματα). Тогда получится, что на всякой широте, если там не случится пожара или наводнения, люди живут то в большем, то в меньшем количестве. Впрочем, отдельные люди могли бы спастись и во время наводнения, как Девкалион, когда затопило широту Эллады. Так толковали это место некоторые комментаторы.

А как предположил наш друг,⁸⁵ Платон мог иметь в виду, что всякая область земли, не являющаяся ни слишком холодной, ни слишком жаркой, неизменно заселена большим или меньшим числом людей, ведь и по словам ученых, некоторые местности необитаемы из-за чрезмерной жары или холода. Таким образом, всякое пригодное для проживания место и всякая широта неизменно заселены людьми в большем или меньшем количестве. Такое толкование тоже имеет смысл и соответствует сказанному, поскольку фраза: «где тому не препятствует чрезмерный холод или жар», по-видимому, означает: «где избыток той или другой противоположности не препятствует обитанию». И вот, поскольку выше жрец сказал, что предания египтян самые древние, то теперь он с полным основанием утверждает, что любая широта, подходящая проживанию людей, всегда заселена людьми в большем или меньшем количестве. (Ведь об этом свидетельствуют не только ученые, но и Орфей в следующих стихах:

5

10

15

20

25

...А людям назначил

123 *Жить от бессмертных вдали, где ось срединная Солнца,
Чуть наклонившись, вращается; там не бывает
Ни слишком жарко, ни холодно над головою, но средне.⁸⁶*

И Платон говорит то же самое: «где нет чрезмерного холода и жары, там род человеческий существует в большем
5 или меньшем количестве».) Но если у других народов память о древних временах не сохраняется — не вследствие гибели людей, а потому, что в непрерывной череде уничтожений выживают только неграмотные и неученые, то у нас, говорит египтянин, благодаря храмовым записям сохраняются и самые древние предания.

10 23 а. *«Какое бы славное и великое деяние или вообще чем-то выдающееся событие ни произошло, будь то у вас или здесь или в любой другой стране, о которой мы получаем известия, все это с давних времен запечатлевается в записях, которые мы храним в наших храмах».*

15 Так же как самих египтян спасает не только местоположение их страны, но и покровительство удельного бога, так и память о своем прошлом они сохраняют не только потому что заботятся о себе, избегая приносимого временем забвения, но и потому что издавна записывают в своих храмах
20 все великие и достойные удивления деяния, совершенные как ими самими, так и другими народами, а также необыкновенные происшествия, которые как раз и подразумеваются здесь под словами: «выдающиеся чем-то события». Изучение подобных вещей позволяет египтянам распознавать
25 похожее и, как следствие, припоминать всеобщее. Оно помогает также узнавать будущее, ибо благодаря своим наблюдениям египтяне постигают действия небесных светил и, замечая, при каких конstellациях случилось то или иное событие, умеют по тем же признакам заключать о причинах грядущего.

Мне кажется, что и учение пифагорейцев, ведущее души к припоминанию прожитых жизней, подражает историческим познаниям египтян. Как один человек, а точнее, одна душа проживает много разных жизней, так и один народ имеет много жизненных циклов. И так же как души людей совершенствуются благодаря припоминанию прожитых жизней, так и у народов исторические сведения о предыдущих периодах приносят великую пользу разуму. Кроме того, исторические наблюдения подражают устройству мира: они напоминают те неизменные логосы природы, благодаря постоянству которых даже изменчивые вещи приобщаются к порядку. И если космос, где от века пребывают связующие мир разумные принципы (логосы), есть священнейший из храмов, то образом постоянства этих принципов будут хранящиеся в египетских святилищах записи о древних деяниях. В таком случае речь египтянина будет означать, что все постоянное в чувственных вещах, все прочное и всегда одинаковое происходит от умопостигаемых богов, а все беспорядочно движущееся, возникающее и гибнущее идет от младшей демиургии, поскольку и род священнослужителей, сохраняющий в памяти древние предания, есть образ неподвижного божественного чина, содержащего в себе всеобщие причины и сохраняющего в божественной памяти все сущее; чина, дары которого позволяют младшей демиургии тоже одаривать многоизменчивые вещи сиянием тождества, непрерывности и постоянства.

23 а. *«Между тем всякий раз, как только вы и другие народы успеваете обустроить (катаσκευασμένα) письменность и все прочее, что необходимо для городской жизни». «Обустройство» (катаσκευή) есть символ причины, вечно творящей новое, приводящей к бытию до сих пор не существовавшее и согласующей все в едином совершенстве космоса. Ведь и в домашнем хозяйстве мы называем обустройством оснащённость всем необходимым. И если для городской жизни*

необходимы письменность, ремесла, места народных собраний, бани и тому подобное, то для жизни мира — все, имеющее временное и частичное существование. Поэтому как храмы означали у нас вместилища вечных разумных принципов (логосов), а также связующие и оберегающие силы, так и упомянутая *«городская жизнь»* означает постоянно меняющиеся вещи, состоящие из множества неодинаковых смертных [частей]. А то, что упомянутые письменность и ремесла возникли не так давно,⁸⁷ показывает история изобретений, относящая эти открытия к недавнему прошлому.

5

23 а. *«Вновь и вновь в урочное время низвергаются небесные потоки словно мор».*

Применительно к людям смысл сказанного очевиден: потопаы уничтожают человеческий род, а поскольку движущую причину потопов составляют обращения небесных светил, а материальную — вода, то вместе и то, и другое можно назвать *«небесными потоками»*, а также *«мором»*, ибо они несут гибель всему окружающему. Впрочем, если для части несущее гибель — зло, то для целого — благо.

«В урочное время» сказано потому, что подобные уничтожения совершаются во время определенных обращений [светил], которые и сами имеют известную последовательность по отношению к полному циклу рожденного бога.⁸⁸ Но возможно, в этих словах выражена еще и та мысль, что все порожденное одними только всеобщими причинами по необходимости совершается в течение космических периодов, определенных одним и тем же числом, тогда как происходящему от частичных причин не всегда случается быть одинаковым при одних и тех же констелляциях цикла. То же самое ты увидишь и в мире, заметив, что все возникающее неминуемо гибнет, подчиняясь космическим периодам и круговоротам жизни целого, тогда как сами периоды, смыкаясь друг с другом, образуют единую непрерывную жизнь.

23 аб. «И оставляет среди вас только неграмотных и чуждых музам (ἀμούσους). И вы снова начинаете все сначала, словно только что родились, ничего не зная о том, что совершалось в нашей стране или у вас самих в древние времена».

<Буквальный смысл фрагмента>

30

Как уже говорилось, от потопа спасаются только волопасы и скотоводы, а жители городов гибнут. В результате остаются только «неграмотные и чуждые музам». Последние в силу неграмотности не способны оставить памятные записи о событиях прошлого, а из-за непричастности к искусствам не могут сохранить пережитое в песнях и сказаниях. Понятно, что в итоге они все забывают и, забыв, начинают жить словно дети, ибо, по словам Аристотеля, их жизнь тогда «ничем не отличается от жизни человека, юного годами» [Н. Э. I 1, 109а6].

126

5

<Богословское толкование>

Примерно то же случается с душами, которые только недавно сошли в область становления. Сменив первоначальный мыслящий цикл [жизни] на вторичный и обращенный к становлению, они из-за нахлынувшего на них потопа материи забывают об умопостигаемом. И даже те из них, которые поначалу сохраняли память о его созерцании, со временем тоже ее теряют. Так и все космические вещи вновь и вновь через возрождение возвращаются от старости к юности, двигаясь то так, то иначе в силу своей природы, имеющей форму в движении.

10

<Физическое толкование>

15

Если рассматривать эту фразу с физической точки зрения, то слова о том, что после катастроф выживают только «неграмотные и чуждые музам», могут означать, что разложение и гибель элементов идет вплоть до безвидного и бесформенного [субстрата], который как раз и подразумевается под словом «неграмотные», и что разрушению подвергается также гар-

20

мония. Впрочем, присматривающие за обновлением боги легко исправляют и то, и другое, приводя все вновь к естественному состоянию.

25 23в. *«Взять хотя бы те ваши родословные, Солон, которые ты только что излагал, ведь они почти ничем не отличаются от детских мифов.»*

Почтенные и поседевшие от древности предания Солона египтянин сравнивает с *«детскими мифами»*. Ведь мифы мудрецов говорят о вечных вещах, а детские — о временных и ничтожных. Первые скрывают умозрительную истину, а вторые — банальности, не содержащие ничего возвышенного. Так и истории Солона аналогичны *«детским мифам»*, а египтян — мифам мудрецов, потому что первые имеют в виду малозначительное, а вторые притязают на большее, и одни суть просто истории, другие же способствуют познанию.

Теперь, переходя от образов к прообразам, скажем, что исходящее от младшей демиургии зовется игрушками богов и напоминает сказки (ведь эти вещи суть подобия сущих и последними приобщаются к идеям), а произведенное умопостигаемыми богами является мыслящим, вечным, неподвижным и имеет сокровенную сущность.

10 23в. *«Так, вы храните память только об одном потопе, а ведь их было много до этого.»*

О Девкалионовом потопе греки раструбили по всему свету, хотя и до него, по словам египтянина, было много других. Вот так и среди всеобщих причин младшая демиургия приводит к завершению целое частичным и множественным способом и благоустраивает наличное, рождая его заново. Умопостигаемое же единовидно предвосхищает в себе как причины самого первого существования [мира], так и периодического возобновления форм.

23 вc. *«Более того, вы даже не знаете, что прекраснейший и благороднейший род людей жил некогда в вашей стране. Ты сам и весь твой город происходите от той малой отрасли, что осталась от этого рода, но вы ничего о нем не ведаете, ибо их потомки на протяжении многих поколений умирали, не оставляя никаких записей и потому как бы немотствуя».* 20 25

[Жрец] хочет связать более поздний период с более ранним, чтобы через «малую», как он выразился, «отрасль» сделать единой и непрерывной жизнь прежних и нынешних афинян. Ведь и в космосе конец предыдущего цикла смыкается с началом следующего благодаря существованию причин и непрекращающемуся движению мира, которое кто-то назвал «неизменным изменением». 30

Не будем удивляться тому, что Платон называет здесь Солона потомком тех наилучших людей, тогда как мы соотнесли его с причиной всей космической противоположности.⁸⁹ Дело в том, что Солон возводит свой род к этим мужам в качестве живого существа, а как частный ум, внимающий речам (λόγους) о войне, он выступает аналогом божества, передающего сверху вниз, то есть от умопостигаемого к чувственному, разумные принципы (логосы) космической противоположности. Поэтому не стоит приходить в замешательство, сталкиваясь с подобными затруднениями, но нужно понимать приросту аналогий, когда первое, последнее и среднее по аналогии оказываются одним и тем же. 5 128

<УКАЗАНИЕ НА КОСМИЧЕСКУЮ ПРОТИВОПОЛОЖНОСТЬ>

23с. *«Между тем, Солон, перед самым большим и разрушительным наводнением государство, ныне известное под именем Афин, было и в делах военной доблести первым, и по совершенству своих законов стояло превыше* 10

сравнения; предание приписывает ему такие деяния и государственные уложения (πολιτεῖαι), которые прекраснее всего, что нам известно под небом».

15 <Филологическое толкование>

Под «самым большим и разрушительным» жрец подразумевает не Девкалионов, а скорее всего какой-то из прежних потопов.

«Стоящим превыше сравнения в делах военной доблести и по совершенству своих законов» он называет государство афинян за то, что оно подражает богине-покровительнице, которая, как будет сказано ниже, «любит мудрость и брани» [24d]. От любви богини к браням афиняне позаимствовали воинскую доблесть, а от ее любви к мудрости — совершенные законы.

«Прекраснейшими деяниями» названа победа афинян над жителями Атлантиды, а фраза: «прекраснейшие государственные уложения (πολιτεῖαι)» подразумевает не то, что афиняне сменили множество государственных устройств, а то, что даже одно-единственное государственное устройство может быть названо многими государственными устройствами, так же как один-единственный космос можно было бы назвать совокупностью многих космосов. В самом деле, если жизнь отдельного человека представляет собой некое государственное устройство, а совместная жизнь множества людей есть совокупность отдельных жизней, то объединение их всех в одно прекрасное целое будет множеством государств.

Слова: «прекраснее всего, что нам известно под небом» добавлены потому, что государство афинян есть первое отображение космического государственного устройства. И раз его прообраз — на небе [Госуд. IX, 592 b], то оно вполне может быть названо лучшим из государств под небом. Вот что можно сказать по поводу каждой фразы в отдельности.

<Толкование сказания в целом>

<I. Сказание об Атлантиде — исторический факт
или миф?>

Если же говорить о деянии афинян в целом, то напомним себе еще раз,⁹⁰ что оно не является ни вымышленным мифом, ни просто историческим фактом. Те, кто принимал это сказание за исторический факт, утверждали, во-первых, что и самому Платону разъяснение подобных сказаний казалось делом трудоемким и не слишком успешным [Федр 229 d]; во-вторых, что платоновская манера изложения не так загадочна, как [например] у Ферекида, и большую часть своих учений он излагает достаточно ясно, а значит не следует через силу разъяснять то, о чем сам автор говорит открыто; в-третьих, что разъяснение совершенно не требуется в данном случае, поскольку причина введения в диалог этого повествования и так понятна — развлечение слушателей; наконец, в-четвертых, что если мы будем разъяснять все подряд, то уподобимся тем, кто мелочно копается в Гомере.

Другие, воспринимавшие это сказание как миф, отталкиваясь от мифа о Фаэтоне, который, по словам Платона [Тим. 22 с], хоть и «имеет облик мифа», но подразумевает нечто происходящее в природе, считали необходимым свести к естественнонаучному толкованию, в том числе, и эту историю. Они объясняли свою точку зрения тем, что египтяне, которых Платон называет отцами данного сказания, намекают в мифах на тайны природы, так что говорящему от их лица жрецу пристало вести подобное повествование. Как сам Тимей, придерживающийся философии пифагорейцев, будет использовать в рассуждении числа и фигуры, изъясняя природу как бы с помощью образов, так и египетский жрец, по их словам, подобающим ему образом, то есть через символы, изъясняет истину вещей.⁹¹ Ведь и сам Платон в другом месте [Тезт. 180 d] упрекает говорящих слишком доступным языком за то, что они могут пояснить свою премудрость даже сапожникам. Выходит, он

и сам не чурался порой говорить об истине загадками. Таковы доводы тех и других комментаторов.

30

<II. Сказание об Атлантиде как символ мировой противоположности>

- 130 Мы же скажем, что это повествование одновременно является и историческим фактом, и указанием на космическую противоположность и всеобщий порядок. Оно повествует о делах человеческих и символически указывает на мировые [причины], охватывающие собой космическую противоположность. 5
Ведь исхождение, идущее от умопостигаемых причин путем противопоставления одного сущего другому (*ἡ κατ' ἀντίθεσιν πρόβδος*), поделило и сам космос на противоположные силы. Поэтому вслед за богословами разделим мир на последовательность божественных чинов и по примеру пифагорейцев 10 проследим имеющиеся в нем парные ряды начал.

<1. Деление на божественные чины>

1. Итак, на уровне двух начал⁹² [разделим все] на предел и беспредельное, а точнее — на родственное пределу и родственное беспредельному, поскольку среди смешанных вещей одни тяготеют к одному, а другие — к другому.⁹³

2. На уровне появившегося из этих начал третьего [разделим все] на объединенное и умноженное, потому что в третьем множестве впервые дано объединенным образом. На уровне следующей триады — на вечное и уничтожимое, ибо от этой триады вещи получают меру своего бытия. На уровне третьей триады — на мужское и женское, ибо в ней впервые появляется и то, и другое.

3. На уровне первой из промежуточных триад [произведем деление] на четное и нечетное, ибо в этой триаде заключено объединенное число (*ἐνιαῖος ἀριθμός*). На уровне второй триады — на частное и целое, на уровне третьей — на прямое и круглое.⁹⁴ 20

4. Далее: сообразно первому члену мыслящей [триады] разделим все на существующее в себе и в ином; сообразно второму — на одушевленное и неодушевленное, покоящееся и движущееся; сообразно третьему — на тождественное и иное. 25

5. На уровне божественных вождей [произведем деление] на наслаждающееся сходством и родственное несходству; на уровне отрешенных — на обособленное и необособленное; на уровне внутрикосмических — на равное и неравное.⁹⁵ 30

Все это, подробно изложенное в другом месте,⁹⁶ мы передали здесь как бы в форме рассказа. В каждом описанном делении благодать лучших [сущих], стремясь восполнить ущербное и устранить негодное, вызывает войну, а желание худших присвоить себе частичку более могущественных вызывает видимое противостояние, ведь и в [обычных] войнах враждующие стороны стараются захватить имущество противника и даже полностью уничтожить его. 5 31

<2. Противостояние мировых сил>

Если это ясно, то следует рассмотреть также и противостояния сил в мире, поделив их следующим образом на упорядочивающие и упорядочиваемые. 10

Прежде всего — на сущности (А) и на то, что превышает сущность (В), ибо род богов превышает сущности.

[Деление А] Затем надо поделить сами сущности на вечные жизни и жизни, действующие во времени; действующие во времени — на души и тела; тела — на небесные и находящиеся в становлении; а находящиеся в становлении — на целые и части, поскольку на них, как на самых последних, деление заканчивается. 15

[Деление В] С другой стороны, можно произвести деление превышающего сущность на божественные свойства, такие, как: мужское — женское, нечетное — четное, объединяющее — разделяющее, неподвижное — подвижное.

[Продолжение деления А] Вечные жизни можно поделить на целостные и частные, а целостные — на божественные и ан- 20

гельские. Души — на божественные и сопутствующие богам, божественные — на небесные и заботящиеся о становлении, сопутствующие богам — на вечно соединенные с ними и часто оставляющие их, оставляющие — на непорочно предстоящие становлению и на запятнавшие себя злом, на которых нисхождение заканчивается. Небесные тела можно поделить на неподвижные и блуждающие, блуждающие — на совершающие простое и сложное движение, а совершающие сложное движение — на особенности их сил. В целом же все упомянутое делится на упорядочивающее и упорядочиваемое, исполняющее и исполняемое.⁹⁷

Если же смотреть не на часть, но придерживаться мысли о целом, то необходимо предположить наличие такой же противоположности повсюду: то есть и среди богов, и среди умов, и среди душ, и среди тел. У богов — это предел и беспредельное, у умов — тождество и различие, у душ — круг тождественного и круг иного, у тел — небо и становление. И при этом вторичное всегда оказывается в подчинении у лучшего.

Вот почему мы считаем миф об Атлантиде полезным для всеобщего учения о природе, ведь действия и движения, [о которых в нем говорится], раскрывают космическую противоположность. Недаром все учившие о природе начинали с противоположностей и делали их началами. Платон, зная об этом, в символах и загадках показывает нам, какова эта противоположность, царящая в мире между родами, и как благодаря мыслящей энергии Афины худшие оказываются в подчинении у лучших. Выходит, Платон весьма кстати упомянул здесь о деяниях и государственных укладах афинян: он понимал, что эта аналогия проходит сквозь все и относится не только к младшей демиургии, но и, в первую очередь, ко всеобщим силам, получая дары которых и сама младшая демиургия дает существование внутрикосмическим умам, душам и телам в соответствии со своей особенностью.

23 d. *«Услышав это, Солон, по его собственному признанию, был удивлен и горячо упрашивал жрецов со всей обстоятельностью и по порядку рассказать об этих древних афинских гражданах».*

133

Поистине это свойственно богам: чтобы вторичное неотступно держалось первичного и укреплялось в непорочных мыслях о нем, а первичное в силу своей щедрости и благости озаряло бы вторичное своей полнотой. Предшествует этому удивление — ведь и для нас удивление есть начало познания всеобщего,⁹⁸ а у богов оно соединяет удивляющегося с предметом удивления (недаром люди, сведущие в божественном, прославили Тавманта как величайшего из богов, ибо с помощью удивления он заставляет вторичное склониться перед первичным),⁹⁹ — за удивлением же следует настойчивое желание, наделяющее того, кто собирается приобщиться к более совершенному благу, способностью к его восприятию.

5

10

<Сказание об Атлантиде>

<Продолжение речи жреца>

<О БОЖЕСТВЕННОМ ПРОИСХОЖДЕНИИ АФИНЯН>

- 23 d. Жрец ответил: «мне не жаль, Солон; я все расскажу ради
15 тебя и вашего государства, но прежде всего — ради богини». Уже и сами имена [действующих лиц] ясно указывают на божественные причины явлений. Так, «Солон», который является афинянином и обращается к более совершенному мышлению, служит изображением покровительствующей городу богини.
20 А «жрец», вещающий как бы из святая святых и обучающий [Солона] тому, что записано в храмах, имеет сходство с чинами, промежуточными между младшей демиургией и всеобщей отеческой причиной, которые передают дары от более высокой причины к более низкой и наполняют из высшей причины, как
25 из некоего источника, порядок вторичного. Да и все предложение в целом построено надлежащим образом: Солон в нем усовершенствуется, город прославляется, богиня воспевается, отчего возникает восходящее движение от Солона через город
30 к богине, изображающее возвращающую силу Афины.
- 134 Похвально направлять энергии на усовершенствование вторичных [порядков] (поскольку подобное действие подражает¹⁰⁰ промыслу и преизобилующей божественными [дарами] силе), но делать это ради города — похвальнее, ибо энергия в этом случае будет обширнее и вместит в себя большую
5 силу. Но еще божественнее — сводить все исхождение к богине и полагать ее целью энергии в целом. Все же вместе это

показывает безупречную щедрость жреца, которая свидетельствует не только об отсутствии зависти, но и о божественной готовности к порождению благ.

Впрочем, нельзя оставить без внимания и содержащегося 10
здесь затруднения. Действительно, в одном месте мы утверждали, что жрец, как рассказчик, изображает более высокую божественную причину, а в другом — что афиняне, предки Солона, как относящиеся к числу упорядочивающих причин всеобщей противоположности, старше саисцев. Дело в том, 15
что такой чин афиняне имеют в порядке сказания, а в порядке естественного происхождения они отображают божественные чины, занимающие более высокое положение. И поскольку всякая демиургия и всякая космическая противоположность, в том числе и [противоположность] между упорядочивающими 20
и упорядочиваемыми, предвосхищены во всеобщем Отце, то, проведя аналогию, ты и там обнаружишь парадигматическую причину афинян среди мыслящих жизней. Ведь даже пеплос является последним отражением всеобщей противоположности, а предшествуют [ему] истинные деяния богов в мире и в творческих первопричинах, где, по словам [Орфея], как раз и появляется вооруженная Афина.¹⁰¹ И если пеплос, как произведение ткацкого искусства, является последним 25
отражением космической войны и демиургического чина, исходящего от Афины к миру, который богиня тклет вместе с Отцом, то гораздо лучше его [пеплос], сотканный Платоном в словах и загадочных намеках на всеобщую противоположность и деяния Афины. Этот пеплос так же содействует созерцанию всеобщей демиургии, как и тот первый содействовал праздничному шествию и всеобщему прославлению богини, чью творческую деятельность в мире изображали Панафиней. Но еще 135
возвышеннее этих двух [пеплосов] пеплос, сотканный в средоточии мыслящего света Афины, ведь противоположность составляет основу единой жизни мира, и война, умело направляемая стратегическим искусством Афины, является не-

5 отъемлемой частью демиургии. Наконец, предшествует всем перечисленным [пеплосам] тот, который существует в умопостижимом мире среди парадигматических причин и охватывается единой мыслью Афины, ибо, как говорит Орфей:

10 *Всех бессмертных богинь [в искусстве] она превосходит
Ткацкий обхаживать стан.*¹⁰²

Там впервые появляются и ткацкое искусство, и пеплос, как покрывало сущности этой богини, которая мыслящим образом есть все, чем мир является внутрикосмическим образом. Ведь, управляя войной в мире, она не смотрит ни на кого, кроме самой себя.¹⁰³

15 Но вернемся к нашей теме. Египтянин прямо подражает лишенному зависти промыслу Демиурга, о котором чуть ниже [Платон] скажет: «он был благ, а тот, кто благ, никогда и ни в одном деле не испытывает зависти» [Тим. 29е]. Ибо
20 и непосредственно следующие за Демиургом чины отличаются полученной от него и через него щедростью в дарении благ. Этой щедростью жрец насыщает ум Солона, прославляет город и воспевает защищающую его богиню, сочетая частное и целое, соединяя сохраняющих с сохраняемыми и единой цепью увязывая все в одну серию с богиней.
25

23 d. *«Которая получила в удел, возрастила и воспитала как ваш, так и наш город».*

<Жрец как изображение демиургических сил>

Неким удивительным образом египтянин и возвратил все
30 к богине, и произвел от нее, и вновь возвратил! Взойдя от гражданина через город к городской покровительнице, он произвел своего рода возвращение. Перейдя от богини к причастному ей в первую и во вторую очередь, он изобразил идущее от нее исхождение. Наконец, постановив, что причастное
136 возвращается и воспитывается богиней, он опять вернул все

к ней. Так не является ли это прекрасным изображением 5
демиургических сил, которые и сами утверждаются среди
предшествующего, и рождают следующее за собой, и возвра-
щаются к своим причинам?

<Толкование фразы: «получить в удел»>

<1. Уделы (*κλήροι*) богов>

А что означает выражение: «получить в удел»? И почему 10
говорится, что боги поделили мир между собою? Среди
уделов одни принадлежат частным душам, другие — чи-
стым родам, третьи суть уделы демонов, четвертые —
ангелов, пятые — самих богов. Будь у мира только один
Отец, один промысел и один закон, не было бы нужды ни
в уделах, ни в божественном распределении. Но раз после
одного — три,¹⁰⁴ и после единообразного промысла — мно- 15
гообразный, и после одного закона — множество пред-
определенных законов, то обязательно есть и различие
между управляемыми областями, и свой промысел относи-
тельно каждой, и свой чин. По этой причине мир и был по-
делен демиургическими числами: двойкой, тройкой, чет- 20
веркой, пятеркой, семеркой, дюжиной. Вслед за единой
демиургией он был рассечен на две части — небо и ста-
новление, что привело к образованию двух уделов: не-
бесного и производящего становление. После этого мир
разделила тройка, о которой Посейдон говорит у Гомера 25
[Ил. XV, 190]:

*Я в удел получил волношумное море,
Зевсу досталось пространное небо,
Аиду — подземное царство.*

За троекратным мироустройством последовало четырех- 30
кратное деление, четырьмя способами распределившее в мире
элементы, как говорят пифагорейцы: небесным и эфирным,
надземным и подземным. После него произошло деление 137
пятичастное, в результате которого единый космос оказался

составленным из пяти частей и разделенным небесными, огненными, воздушными, водными и земными фигурами вместе с их божественными покровителями. За этим распределением уделов последовало семичастное деление, ибо семерка простирается сверху от сферы неподвижных звезд сквозь все элементы. Наконец, в завершении всего произошло деление, разделившее мир на двенадцать уделов.¹⁰⁵

<2. Уделы ангелов и демонов>

С божественными уделами сопряжены уделы ангелов и демонов, имеющие более многочисленные подразделения. В одном божественном уделе содержится много ангельских и еще больше демонических уделов, поскольку и каждый отдельный ангел начальствует над множеством демонов, и каждый ангельский удел содержит множество относящихся к нему демонических уделов. Что у богов единица, то у ангелов число, и что у ангелов — каждый, то у демонов — родственное каждому племю. В результате вместо триады мы получаем три объединения и вместо четверки и дюжины — четверку чисел и двенадцать хороводов, следующих каждый — за своим вожатым, так что более высокие уделы всегда будут обладать у нас большим единством. Так же, как исхождения сущностей, сил и энергий порождают множество, так и в случае уделов: самые первые из них имеют превосходство в силе и малы числом, поскольку расположены ближе к единому Отцу и единому всеобщему промыслу; вторые — наделены меньшей силой и более многочисленны.

<Вечны ли уделы?>

<1. Небесные>

Таковы общие соображения относительно уделов. Теперь, поскольку при сечении на два мы поделили уделы на небесные и подлунные, то относительно первых не может возникнуть сомнения, каковы они и всегда ли остаются теми же самими,

<2. Подлунные>

а вот относительно подлунных следует спросить, можно ли 138
признать их вечными или нет? Если они вечны, то как это воз-
можно? Ведь если всё находящееся в становлении меняется
и течет, то как признать неизменными [уделы] осуществля- 5
ющих провидение? Ведь находящиеся в становлении вещи
непостоянны. А если уделы не вечны, то как в разное время
может быть разным то, что находится в ведении богов? Дело
в том, что удел не есть ни некая обособленная энергия богов,
чтобы его можно было признать исключенным [из становле- 10
ния] и неизменным, в то время как принадлежащее становле-
нию меняется; ни просто место обитания, чтобы можно было
говорить о его текучести и участии во всевозможных превра-
щениях. Удел — это жребий бога, его промысел и отрешенная
забота относительно здешнего. Поэтому если рассматривать
его как место обитания, то он не принимает определения
вечности, а если — как назначенный [по жребию], то он отри- 15
цает гибель. В противном случае, приписывая богам то одни,
то другие уделы, мы приписали бы им состояние (*πάθος*)
частных душ.

Какое же рассуждение нужно предпринять для истолкова-
ния удела, чтобы оно могло сохранить и неизменность богов,
и изменчивость находящегося в становлении? Пожалуй, рас- 20
суждать станет легче, если мы будем придерживаться способа
рассмотрения, к которому часто прибегали в другом месте.
А именно: не следует полагать, будто все находящееся в ста-
новлении, да и само становление, состоит из одних лишь
меняющихся и текучих вещей, поскольку и среди них есть 25
нечто неизменное и от природы всегда остающееся тем же
самым. Пространство (*διάστημα*), воспринимающее и за-
ключающее в себе части космоса, простертое сквозь все тела,
является неподвижным, потому что, будь оно подвижным,
оно и само нуждалось бы в пространстве, и так до беско- 30
нечности. Также и эфирные колесницы божественных душ,

139 в которые те облачаются и которые подражают [их] небесным жизням, имеют вечное бытие и от века сопряжены с божественными душами, будучи наполнены порождающей силой и совершая круговое движение по второму из небесных кругов. Наконец, здешние элементы, взятые
 5 в целом, остаются теми же самыми, даже если отдельные [их] части полностью погибают. Ведь чтобы мир был совершенен и чтобы возникающее из неподвижной причины было неподвижным по сущности, каждый вид во Вселенной должен оставаться неоскудевающим. Но любая целостность есть вид, а точнее, совершенная причастность к виду делает ее тем, чем она зовется. На этих примерах ты можешь видеть телесную природу в порядке ее исхождения.
 10 Одни вещи неподвижны в отношении всякого движения, другие имеют только пространственное движение (так как это движение дальше всего от превращения по сущности), третьи, допустив в свои части другие виды движения, тем не менее остаются полностью неизменны как целое.¹⁰⁶

Поэтому небесные уделы, поделив непосредственно пространство, разделили вместе с ним и само небо. А подлунные — сначала получили свои доли в пространстве, затем произвели раздел по определенным колесницам душ и теперь всегда пребывают в устойчивом положении относительно цельных долей становления. Таким образом, уделы богов не меняются и не становятся в разное время разными, поскольку не существуют непосредственно в изменчивом.

<Могут ли боги менять уделы?>

20 <1. Готовность (*ἐπιτηδείότης*) вещей к приобщению божественным силам>

Почему же тогда озарения богов присутствуют и в изменчивом? Почему разрушаются святые обитатели? Почему одно и то же место бывает в разное время занято разными духами? Ответ состоит в том, что поскольку боги имеют вечные уделы

и в соответствии с делениями неба поделили божественными 25
числами землю, то и здешние вещи озаряются и просвещаются
ими по мере своей готовности к этому. Эту готовность вещей
создает и движение небесных светил, сообщающее при опре-
деленных конstellляциях здешним вещам превосходящую их
природу силу; и вся природа в целом, вложившая в каждую 30
просвещаемую вещь божественные знаки, посредством кото-
рых вещи естественным образом приобщаются к богам (ведь,
находясь в зависимости от богов, природа налагает на вещи 140
образы богов: на одних — одни, на других — другие); эту го-
товность создают и благоприятные моменты, которые управ-
ляют возникновением всех прочих вещей, и хороший состав
воздуха. Короче говоря, все окружающее содействует возра- 5
станию и убыванию этой готовности. И вот, когда благодаря
схождению этих многочисленных причин те или иные измен-
чивые по природе вещи оказываются готовы приобщиться
к богам, в них начинает проявлять себя божественное, которое
прежде было скрыто и, хоть и обладало своим уделом от века
и простирало свое присутствие [повсюду], однако не стано- 10
вилось объектом приобщения [здешних вещей] из-за их него-
товности. Подобно тому как среди частных душ, выбирающих
в разное время разные жизни, одни избирают жизни, соот-
ветствующие родным богам, а другие, позабыв о своем род-
стве, избирают несоответствующие, так и среди священных 15
мест одни сближаются с богом, получившим их в свой удел,
а другие попадают в зависимость от другого чина. В резуль-
тате, по словам афинского гостя [Законы VI, 771bc], первые
обычно становятся более счастливыми, а вторые — несчаст-
ными. Поэтому если определенный город через священнодей- 20
ствие или законодательство посвящается богу, получившему
это место в свое вечное владение по изначальному жребию,
то и жизнь [граждан этого города] все больше уподобляется
покровительствующему божеству, и деяния свои — великие
и заслуживающие восхищения — они совершают удачливее тех,

кто был подвигнут к действию иной причиной. Также и [отдельный человек], выбравший жизнь бога, назначенного ему жребием, удачливее того, кто присоединился к иному чину.

<2. Об уделах Афины>

25

В этом смысле и египтянин говорит, что Афина получила в удел и одноименный ей город, и его родной Саис. Возможно, он судит об этом на основании образа жизни граждан, схожего с богиней, или на основании таинств и священнодействий, совершаемых в этом уделе. Ибо удел Афины, подобно уделам других богов, берет начало сверху, от мыслящих причин, и достигает в своем исхождении земных мест. Поэтому в Отце Афина существует первично, среди божественных вождей — сообразно второму чину, третье исхождение она совершает среди двенадцати архонтов и, наконец, являет свое отрешенное могущество на небе: сначала — в сфере неподвижных звезд (ибо и там открывается удел этой богини, находящийся либо вблизи созвездия Овна, либо вблизи Девы, либо представляющий собой одну из звезд Медведицы, как некоторые называют тамошнюю Луну¹⁰⁷); затем — на Солнце, ибо, согласно богословам, чудесная сила и возглавляемый Афиной чин создают вместе с Солнцем мир в целом; затем — на Луне, ибо Афина является единицей тамошней триады; затем — на земле, в той мере, в какой земные уделы схожи с небесными, причем на земле Афина в разных местах проявляет себя по-разному, сообразно особенностям своего о них попечения.¹⁰⁸ Поэтому не удивительно, что об одной богине говорится как о получившей в удел и Афины, и Саис. Ведь не следует думать, что с богами дело обстоит так же, как с частными душами, которые не могут одновременно обитать в двух телах, поскольку осуществляют провидение в непосредственном контакте с телом. [У богов же] возможно и приобщение разных мест к одной и той же силе, и присутствие многих мест в одной. При этом одни места приобщаются к божественной силе одним, а дру-

20

гие — другим способом, и в одних больше тождества, а в других — различия.

Итак, если все сказанное верно, и уделы богов установлены в мире от века, то раз существуют они, существуют и их проявления во времени — разные в разных местах. Извечную сущность уделов подтверждает и древнее богословие, когда Гомер говорит [Ил. XV, 190]:

25

Мне волношумное море во владенье всегдашнее пало.

30

Потому что «всегдашний» (ἀεί) есть обозначение вечности. В целом же, поскольку прежде приобщающегося к богам в течение некоторого времени должно существовать приобщенное к ним всегда, то необходимо также, чтобы прежде находящихся во времени уделов существовали уделы вечные. Ибо как демоны следуют за богами впереди частных душ, так и жребии всегда бывают связаны с богами прежде своих частных проявлений. Поэтому внутрикосмические боги сохраняют эти жребии: боги земли — земные, боги воды — водные, боги воздуха — воздушные, причем, до того как явиться в видимых телах, они, в подражание небесным богам, восседают на эфирных колесницах. Следует ли помещать под Луной какие-то другие уделы, исходящие сверху вместе с божественным светом, мы рассмотрели в другом месте.¹⁰⁹ Здесь же ограничимся сказанным.

142

5

10

23 de. «Однако ваш город она основала на целое тысячелетие раньше, восприняв ваше семя от Геи и Гефеста, а этот наш город — позднее».

15

<Гефест>

Что можно было бы сказать о демиургии Гефеста, не рискуя ошибиться относительно силы этого бога? Ведь передаваемые о нем большинством людей истории совершенно непристойны, а рассуждения современных авторов¹¹⁰ хотя и истинны, однако требуют немалого обоснования. Поэтому мы начнем

20

наше изложение с заслуживающих доверия высказываний богословов об этом боге.

- 25 Изображая Гефеста кующим железо, раздувающим мехи и вообще «искусным в деяниях»,¹¹¹ богословы ясно дают понять, что он относится к демиургической, а не к жизнепорождающей, сохраняющей или какой-либо еще серии.¹¹² Они также дают понять, что Гефест является демиургом чувственно воспринимаемых, а не душевных или умных
- 30 созданий, поскольку и изготовление зеркала,¹¹³ и кузнечное дело, и хромота, и еще многое другое суть символы его творчества в области чувственно воспринимаемого. И даже
- 143 то, что Гефест является творцом всех вообще чувственно воспринимаемых вещей, явствует из сочинений тех же самых богословов, поскольку они рассказывают о падении Гефеста с вершины Олимпа на землю и называют всех
- 5 восприемниц внутрикосмических богов «Гефестовыми постройками». Если дело обстоит таким образом, то этот бог окажется всеобщим демиургом телесного состояния, изготавливающим для богов их видимые обиталища, приводящим все в единую гармонию космоса, наполняющим все
- 10 произведения телесной жизнью, упорядочивающим и сдерживающим формами сопротивление и непроницаемость материи. Богословы именуют его также «кузнецом»,¹¹⁴ потому что он является создателем протяженных и твердых вещей, а также на том основании, что раз небо, будучи подобием умопостигаемого мира, является железным, то его
- 15 создатель будет кузнецом. Хромым на обе ноги он зовется потому, что является демиургом самых последних в исхождении сущего вещей (то есть тел), не может осуществлять исхождение в другой чин и создает мир, «лишенный голени и стоп», по словам Тимея [34а]. Его падение с неба на землю означает, что свою демиургию он простирает сквозь все
- 20 чувственно воспринимаемое бытие. Так что причину всех присутствующих в мире логосов — как бы мы их ни назы-

вали: физическими или сперматическими — нужно возводить к этому богу. Ибо то, что природа творит изнутри тел, этот бог создает божественным и отдельным от тел образом, приводя природу в движение и используя ее в качестве орудия для своей демиургии. Ведь и врожденное [живым существам] тепло¹¹⁵ есть не что иное, как тепло Гефеста, используемое им для создания телесного.

25

<Гея (Земля)>

Итак, всеобщую причину возникающих вещей Платон возвел к богу Гефесту. Но поскольку возникающему необходима еще и материя — недаром небесные боги «заняли частицы у мира, пообещав впоследствии вернуть их» [Тим. 42e] — то и ее [Платон] прекрасно изобразил под видом Геи (Земли). Да и в самом «семени» помимо разумных принципов (логосов) содержится еще и субстрат, так что если логосы происходят от Гефестова искусства, то субстрат — от Геи. Таким образом, под Геей мы должны понимать материальную причину вообще, и не потому, что афиняне рождены землей,¹¹⁶ а потому, что все становление обычно зовется землей и все материальное — земным.¹¹⁷ Вот почему «семя» по необходимости «от Геи». Итак, если огонь — орудие Гефеста, то земля, приводимая огнем в движение и порождающая жизнь в результате самопроизвольного остывания, — материя. И упомянута она здесь потому, что играет для Гефеста роль материи, и по этой же причине сказано, что семя Гефеста вместе с Геей породило афинян. Да и согласно мифу Гефест, вождедая к Афине, испустил семя в землю, после чего оттуда произошел род афинян.¹¹⁸ Так что Гефест всегда и всецело вождедеет к Афине, подражая ее умозрению в своих чувственно воспринимаемых творениях, а относящиеся к чину Афины души преимущественно благодаря деятельности Гефеста получают от него свои колесницы и вселяются в тела, получившие существование

30

144

5

10

15

благодаря земле и Гефестовым логосам, носящим на себе знаки Афины. Ведь Гефест еще прежде природы посвящает тела в божественные таинства, вкладывая в одних — одни, а в дру-
20 гих — другие божественные символы.

<Толкование слова «тысячелетие»>

А что это за «тысячелетие», на которое афиняне старше саисцев? Допустим, что это сказано в историческом смысле, тем не менее «тысячелетие» может означать также превосходство жизни афинян, то есть, что их жизнь в целом более возвышен-
25 на, нежели жизнь саисцев. В самом деле, как среди невидимых чинов за одним и тем же вождем следует множество родов — и одни к нему ближе, а другие дальше, так и среди сошедших в становление душ, принадлежащих Афине, одни схожи с ней в большей степени, а другие непосредственно следуют за первыми. Это превосходство одних над другими как раз
30 и выражается тысячей лет, ибо 1000 есть возведенная в куб мера завершеного круговорота рождений.¹¹⁹ Поэтому 1000 естественным образом согласуется с более возвышенной
145 жизнью в области становления, поскольку такая жизнь имеет больше сходства с богиней покровительницей.

Если отнести эти слова к миру в целом, то и здесь можно отыскать как принадлежащее Гефесту видимое устройство космоса, так и упорядочивающих с упорядочиваемыми, причем среди упорядочивающих можно найти как более общих, так
5 и более частных: первые окажутся аналогами афинян, а вторые — саисцев. Ведь ничто не мешает соотносить по аналогии один и тот же образ и с демиургическими причинами, и с миром в целом, и с историческим повествованием.

<Апория Ямвлиха>

Божественный Ямвлих спрашивает, почему о богах говорится,
10 что они получают в удел те или иные места на определенные сроки времени, например, Афина сначала получает Афины,

а потом — Саис? Ведь если боги в какой-то момент начинают владеть уделом, значит, в какой-то момент они могут и перестать им владеть, поскольку таково свойство всего измеряемого временем. Далее: является ли место, получаемое богами в удел, в тот момент никому не подвластным или же оно находится во владении других богов? Если оно никому не подвластно, то разве может существовать в мире нечто полностью оставленное богом? И разве могло бы место, полностью лишенное защиты высших сил, сохранять свое существование? Если допустить, что оно самодостаточно и способно сохранить само себя, то почему потом оно выпадает по жребию какому-то богу? Если же оно находилось под властью одного вождя, а потом стало уделом другого, то и это бессмысленно. Ведь второй не может ни присвоить себе власть и удел первого, ни поменяться с ним местами, поскольку даже демоны не обмениваются уделами между собой. И вот, сформулировав это затруднение, Ямвлих решает его следующим образом: хотя жребии богов, по его словам, и существуют от века, однако приобщающиеся к ним вещи то наслаждаются присутствием своих вождей, то лишаются его; и таковы суть все приобщения, измеряемые временем, которые в священных обрядах часто почитаются за дни рождения богов.¹²⁰

Мы же говорили выше, что все это, скорее, напоминает происходящее с душами: любая душа обязательно имеет бога покровителя, однако некоторые души избирают жизнь, родственную другим богам. Также и всякое место является жребием некоего бога, но бывает, что оно выпадает на долю также и другому божеству — то ли потому, что в определенные периоды времени оно приобретает готовность к этому, то ли благодаря некоему священному обряду, введенному людьми. Ибо удел двояк: по сущности он одно, а по отношению (*κατὰ σχέςιν*) — другое. Однако перейдем к следующему.

23е. «Между тем древность наших городских установлений определяется по священным записям в восемь тысячелетий».

<Исторический возраст афинян и саисцев>

Афинянам жрец выделяет девять тысячелетий, заимствуя это
 10 число из исторических хроник, а саисцам, на основании хра-
 мовых записей, — восемь. Таким образом, он измеряет жиз-
 ни городов тысячей, ибо этой мерой, по свидетельству фи-
 лософа Порфирия, измеряют время демоны. А то, что жрец
 строит свой рассказ на основании священных записей, пока-
 зывает, что божественные формы несут постоянную стражу
 15 в космосе, как сказал бы божественный Ямвлих. Впрочем,
 можно предположить, что эти числа соотносятся и с вида-
 ми жизни [обоих городов]. «*Восемь тысяч*» есть куб, помно-
 женный на куб, а «*девять тысяч*» — квадрат, помноженный
 20 на куб.¹²¹ Таким образом, первое число привносит глубину
 в плоскость, причем делает это при помощи неопределенной
 двойцы,¹²² другое же, сохраняя в самом себе плоскость по-
 средством равенства и совершенства тройки, не оставляет
 неохваченным и куб, заключая его в себе в виде тысячи.¹²³
 25 Но то, что пребывает в себе и таким образом упорядочивает
 вторичное, есть символ лучшей жизни, тогда как нисходя-
 щее во вторичное, уподобляющееся ему и наполняющееся
 от него некоторой неопределенностью изображает жизнь
 менее совершенную. Поскольку же и второе число не вполне
 утратило сходство с богиней, то его нисхождение выражает-
 ся кубами, имеющими сходство с тройкой. Все же более про-
 30 стая жизнь подражает лучшему лучше сложной, а квадрат
 проще куба.

147 Ты также не погресишь против истины, если скажешь, что
 число 9000 родственно и афинянам как происходящим от Геи,
 и Гефесту, ибо 1000, будучи кубом, есть земное число, а 9 —
 число Гефеста, как сам он говорит:

5 *Там украшения разные девять годов я ковал им.*¹²⁴

Вообще говоря, куб вполне подошел бы и земным уделам
 Афины, ибо если с небом соотносится число 10, то десятка
 в своем последнем исхождении дала бы объемное число 1000.

Ведь боги совершают исхождение от небесных уделов до самых последних земных. Таким пусть будет наше толкование. 10

<1. Толкование Порфирия>

Философ Порфирий, толкуя тот же фрагмент, высказывает предположение, что Гефест — это искусный ум, а Гея — лунная сфера, поскольку египтяне называли Луну эфирной землей.¹²⁵ 15
По его словам, души, получившие бытие от Бога и приобщившиеся к искусному уму, засеивают тело Луны (ведь именно там обитают самые искусные из них), так что телами им служат эфирные истечения. Девять тысячелетий согласуются с этими 20
душами следующим образом. Кругооборот души, восходящей и нисходящей через пять звезд, составляет 10000 лет, так что на каждой она живет два тысячелетия, хотя и не подряд. Время же отсчитывается подряд, путем прибавления к самому себе. В результате, жизнью оказывается всего девять, на что и намекает жрец, говоря о девяти тысячелетиях.¹²⁶ Не 25
случайно и поминки по умершим справляют через девять дней, и имена новорожденным некоторые дают на девятый день, используя эти периоды в качестве символов рождения и смерти. Упомянув вместо десяти девять тысяч, жрец сделал это для того, чтобы, еще будучи на земле, души стали ближе к [завершению] 30
10000-летнего цикла.¹²⁷

<2. Толкование Ямвлиха и Прокла>

148

Божественный Ямвлих полностью отвергает это толкование, говоря, что речь идет не об образах жизни, а о разных степенях приобщения к богине Афине. Поэтому упоминание о периодах из *Федра* бессмысленно. Но если все-таки попытаться выдвинуть доводы в защиту Порфирия, то нужно сказать следующее. 5
В горнем мире душа ведет умный и Кронический образ жизни, потом она нисходит к мысли об общественной, то есть Зевсовой, жизни, затем приводит в движение гневное начало и живет честолюбиво (а гнев — отличительная черта Ареса),

затем опускается до вожделения и живет жизнью Афродиты и, наконец, достигает природных разумных принципов (логосов), которые принадлежат Гермесу, ибо Гермес — полноправный повелитель природных логосов.¹²⁸ Посредством всех этих жизней душа привязывается к телу и, обретя его, начинает жить сначала растительной жизнью, руководя питанием и ростом тела, затем — вожделеющей, пробуждая в теле способности к продолжению рода, затем — гневной, сопротивляясь этим способностям и подымаясь до честолюбивой жизни, затем — общественной, умирняя страсти, и наконец — умозрительной. Если [к этому моменту] душа восстановит свое исходное состояние (*ἀποκατασταίη*), то продолжит жить умозрительной жизнью, и 10000-летний период будет для нее завершен. Но если она останется в области становления, то, даже поступая в общественной жизни наилучшим образом, будет жить в течение оставшегося тысячелетия. Символом этого как раз и является число 9000, соответствующее наилучшему общественному устройству афинян.

<СРАВНЕНИЕ АФИН С ИДЕАЛЬНЫМ ГОСУДАРСТВОМ>

24а. *«Итак, девять тысяч лет назад жили эти твои сограждане, о чьих законах и о чьем прекраснейшем подвиге мне предстоит вкратце тебе рассказать; позднее, на досуге, мы с письменами в руках выясним все обстоятельнее и по порядку».*

Если захочешь соотнести сказанное со всеобщим устройством космоса, то число «девять тысяч» будет указывать на совокупный процесс исхождения, продолжающийся вплоть до куба и земных вещей, а также на пронизывающую все вещи жизнь; а слово «вкратце» — на единение многих разумных принципов (логосов) и их присутствие в уме. Ведь краткий обзор подобен неделимости ума, а развернутый многослов-

ный рассказ — порождающей силе, которая умножает, выводит наружу и дробит идеи посредством различения.

«Законы» означают поделенную на части демиургию ума; «прекраснейший подвиг» — устройство космоса, тяготеющее к единому прекрасному, поскольку обладающая единством красота от умопостигаемых сущностей простирается вплоть до видимого творения.

Обращение к священным «письменам» указывает на восхождение к их прообразам, которые наполняют совершенством и самого жреца, а через него — и Солона. Итак, на основании сказанного можно заключить, что речь пойдет о множественной, поделенной на части, сохраняемой в уме и простирающейся вплоть до земных вещей демиургии.

24а. *«Законы твоих предков ты можешь представить себе по здешним: ты найдешь ныне в Египте множество примеров (параδείγματα) установлений, принятых в те времена у вас».*

<Законодательство египтян>

Как Сократ пересказал основные черты своего государственного устройства, так и жрец пересказывает вкратце законы древних афинян, обнаруживая не только превосходство одних установлений над другими, но и существующее между ними сходство. Действительно, установления [Сократова государства] являются более общими, а [древних афинян] — более частными, первые суть продукты разума, а вторые — в том числе, и воображения. Превосходство первых можно усмотреть в том, что Сократ описывает все государственное устройство в целом, а жрец — только его законы. Но государство есть единство и общая связь жизни граждан, а законодательство — порядок, выступивший во множество и разделение. Поэтому первое, скорее, соответствует провиденциальной причине, а второе — судьбе.¹²⁹ Сходство же

между ними состоит в том, что как жрец, так и Сократ пере-
30 сказывают пространные рассуждения вкратце.

Сказанное имеет отношение и ко всеобщим божествен-
ным причинам, поскольку средняя демиургия зависит от пер-
вой и имеет сходство с ней, и хотя каждая обустроивает мир
в целом, однако первая сообразуется при этом с единством
150 и единым тождеством, средняя — с исхождением и различием
созданий, а третья — с [их] возвращением. Поэтому если
первая демиургия содержит идущую в становлении войну
небесным образом, то вторая — вторичным и подчиненным,
5 третья же содержит пределы мироздания. Поэтому неслучайно
Критий, подобно жрецу, пересказывает в основных чертах
законы и всю жизнь афинян.¹³⁰ Вот что можно сказать по по-
воду этого текста.

«Примерами» (*параδείυματα*) жрец называет здесь [не про-
10 образы, а] подобию, потому что саисцы вторыми приобщаются
к тем установлениям, к которым афиняне приобщились в пер-
вую очередь. Действительно, хотя прообразы предшествуют
подобию, для нашего познания первое место занимают имен-
но подобию. Поэтому так же, как вторичное по природе зовется
первым, так и [подобию зовутся] «*примерами*», становясь про-
15 образами для тех, кто, отталкиваясь от них, познает через них
предшествующее. Выходит, и тут установления афинян обна-
руживают более общий, а установления саисцев — более част-
ный чин. Однако как во всеобщем, так и в частном те и другие
сохраняют аналогию друг с другом. Так, предстоящий рассказ
о государственном устройстве касается государства афинян,
а точнее — всего космического устройства в целом, поскольку
от Афины исходят законы, простирающиеся на все вещи.
20 Недаром всякий «закон» зовется «*определением разума*»,¹³¹
и это воистину так. Законы афинян, учрежденные богиней-по-
кровительницей, обнаруживают определение разума Афины.
И таковы же законы, действующие в мире, ибо они установлены
единым демиургическим умом и единым промыслом Афины.

24 а. «Прежде всего — сословие жрецов, обособленное от всех прочих». 25

<Законодательство древних Афин>

Что описываемое теперь общественное устройство, подражающее средней демиургии, является более частным и более разделенным, нежели государство Сократа, можно 151
заклЮчить, исходя как из большего числа составляющих его сословий, так и из их свойств. Если в Сократовом государстве было три сословия: стражи, защитники, слуги — потому что тройка близка демиургической единице, то здесь сословий вдвое больше: жрецы, воины, ремесленники, зем- 5
ледельцы, пастухи, охотники — потому что средняя демиургия содержит одновременно и двойное, и тройное. И хотя оба числа [3 и 6] родственны Афине, в данном случае одно из них, а именно тройка, родственно ей непосредственно, а другое — через возникновение, ибо шестерка образует треугольник из тройки.¹³² Так что с помощью треугольно- 10
го, образованного из тройки числа [жрец] одновременно демонстрирует и родство описываемого государства с Афиной, и его ущербность по сравнению с ней, ибо несмотря на то, что Афине причастна вся демиургия, в наибольшей степени ее дарами наполняется первое и высшее в мире, то есть первая демиургия и первый отец.¹³³ Итак, если брать 15
только эти сословия, то можно получить число, родственное богине. Если же прибавить к ним сословие, заботящееся о разумении,¹³⁴ то получится число, всецело принадлежащее Афине, а именно 7. Что семерка — число Афины, широко известный факт: воспевается и неженственность семерки, и то, что она возникает только из единицы, и что третья единица¹³⁵ наряду с семеркой суть лучшее изображение 20
Афины: первая изображает ее как мыслящую, обращенную к себе и к единице богиню, а вторая — как произошедшую только от отца.¹³⁶

Вот к каким выводам можно прийти, исходя из числа
 25 [сословий]. Но и сами свойства сословий позволяют уви-
 деть ущербность одних и превосходство других. Действи-
 тельно, сословие жрецов уступает стражам, восходящим
 вплоть до самой первой причины, — не случайно и сам
 Платон в *Политике* [29ab] поставил жрецов ниже государ-
 30 ственного деятеля и не передал в их руки политической
 власти. Сословие воинов уступает защитникам, посколь-
 152 ку те и государственные дела вершат должным образом,
 и сами получают прекрасное образование, а эти заняты ис-
 ключительно войнами и военным делом, приобщаясь лишь
 к соответствующему виду упражнений. Сословие слуг рас-
 пространяется на все остальные и поэтому отличается от
 них большей цельностью и привычной согласованностью
 с высшими сословиями. Таким образом, и на основании
 числа сословий, и на основании их свойств нам становится
 5 ясно, что описываемое здесь государственное устройство
 уступает государству Сократа и должно стоять на втором
 после него месте.

<Соответствие сословий мировым силам>

<I. Сословия в государстве Сократа>

Ранее мы провели между государством Сократа и миром сле-
 10 дующие аналогии: сословие стражей мы соотнесли с небес-
 ными богами; защитников — с существами высшего порядка,
 сопровождающими небесных богов и хранящими мировое
 целое; слуг — со сдерживающими внутриматериальную при-
 роду силами и частными душами. Мы также признали стра-
 жей аналогами неподвижных звезд, защитников — аналогами
 планет, а слуг — внутриматериальных форм. Да и среди самих
 15 небесных богов мы нашли аналогии всех этих сословий. Теперь
 следует рассмотреть, чему в мире можно поставить в соответ-
 ствие сословия [древних афинян].

<II. Сословия в древних Афинах>

<1. Толкование Порфирия>

Философ Порфирий полагает, что жрецы могут соответствовать небесным ангелона начальникам, которые обращены к богам и служат им вестниками; воины — нисходящим в тела демонам; пастухи — демонам, приставленным к стадам животных (сокровенное знание отождествляет их с душами, лишенными человеческого разума, но имеющими расположение к животным, поскольку и людские стада имеют некоего попечителя, и более частные попечители надзирают кто за народами, кто за государствами, кто за отдельными людьми); охотники соответствуют демонам, которые улавливают и запирают в телах души, хотя встречаются среди них и такие, которые получают удовольствие от ловли животных, как, например, Артемида вместе со множеством других демонов-охотников; земледельцы соответствуют демонам, поставленным над земными плодами. Ну а все вместе это сообщество подлунных демонов, поделенное на множество сословий, Платон, [по мнению Порфирия,] считает демиургическим, так как оно взирает на результаты своего труда, уже законченные или еще только возникающие.

20

25

30

153

<2. Толкование Ямвлиха>

Божественный Ямвлих отвергает толкование Порфирия как не согласное ни с Платоном, ни с истиной. Он замечает, что ангелона начальники ни разу не упоминаются у Платона, а воинское сословие не может иметь отношение к попадающим в тела душам, ибо нельзя противопоставить души [в качестве особого сословия] богам или демонам. В самом деле, если мы поместим души в среднее сословие, то боги и демоны попадут в низшие сословия ремесленников, что бессмысленно.¹³⁷ Не могут демоны быть и пастухами, лишенными человеческого разума, но обладающими определенной симпатией по отно-

5

10

шению к животным, ибо не от людей получают бытие демоны, управляющие смертной природой. Не могут они быть и охотниками, запирающими душу в тело как в клетку, ибо не таким образом душа сопряжена с телом, да и подобный способ рассуждения не является философским, а напоминает заносчивые речи варваров. Наконец, нельзя и земледельцев относить к Деметре, ибо боги отделены от непосредственных причин природы.

Отвергнув все указанные аналогии, сам Ямвлих на основании сходства соотносит жрецов со всеми вторичными сущностями и силами, которые оказывают почести и поклоняются предшествующим их причинам; пастухов — со всеми, кому выпало на долю заботиться о попавшей в тела жизни и неразумных (иррациональных) силах, приводя их в должный порядок; охотников — с мировыми силами, которые упорядочивают вторичное благодаря выслеживанию бытия; земледельцев — с теми, которые обеспечивают вызревание семян, упавших с неба на землю; воинов — с силами, истребляющими все безбожное и укрепляющими божественное. Так рассуждает божественный Ямвлих.

30 <3. Толкование Сириана и Прокла>

Общим для обоих толкователей является то, что они делят ремесленное сословие на пастухов, охотников и земледельцев, а не выводят из одного — четыре, хотя никто рассуждающий здраво не отнес бы пастухов или охотников к ремесленному сословию. Не лучше ли поэтому толковать так, как это делал наш учитель, принимая в качестве первой двоицы сословие жрецов и воинов, в качестве второй — ремесленников и земледельцев, в качестве третьей — пастухов и охотников и полагая, что в таком порядке они и следуют за своими прообразами? Действительно, сословие жрецов можно усмотреть в возвышающих богах; сословие воинов — в богах, стоящих на страже; ремесленников — в богах, разделяющих на части

формы и логосы внутрикосмических вещей; земледельцев — в сообщающих природе движение свыше и рассеивающих души по области становления (ведь и Платон называет «*посевом*» падение души в становление, сеять же более всего свойственно земледельцам, равно как и содействовать природе в ее порождениях). Пастухи будут соответствовать [богам], которые особым образом заботятся о каждом нисшедшем в становление виде жизни, недаром и Платон в *Политике* сообщает нам о неких божественных пастухах [*Политик* 271 d]. Охотники — [богам], распоряжающимся всеми материальными духами, ибо и у богословов принято называть подобных духов «зверьем» (*θηρας*).¹³⁸ Все эти сословия — и возвращающее, и стоящее на страже, и создающее уделы душ, и управляющее принадлежащими становлению формами жизни, и ремесленное, творящее и оформляющее материальные сущности, и распоряжающееся низшими духами — все они соответствуют средней демиургии.

Особым сословием, отличным ото всех прочих, следует считать тех, кто заботится о разумении и созерцании. Жрец воздаст им хвалу в самом конце, упомянув вначале о сословии жрецов, к которому принадлежит и сам. Всего, таким образом, получается семь сословий, причем, одно отделено от шести, так что если первое является аналогом единого ума, содержащего в себе всю демиургию становления, то остальные аналогичны более частным, подчиненным уму сообществам, которые и в мире продолжают оставаться обособленными от простых сущностей, а именно: [сообществам] возвышающим, стоящим на страже, оформляющим, животворящим, надзирающим за жизнью одомашненных существ и властвующим над дикой природой. Наконец, эти же сословия можно видеть и у людей: сначала у афинян, потом — у саисцев, когда каждый в соответствии с сословным делением исполняет исключительно свои обязанности. Эту мысль Платон выражает в словах: «*обособленное ото всех прочих*», тем самым создавая представление

о несмешанной чистоте сословий, происходящей свыше и в ослабленном виде доходящей до самых последних сущностей.

10

24а. «Затем сословие ремесленников, в котором каждый занимается своим ремеслом, ни во что больше не вмешиваясь, и сословия пастухов, охотников и земледельцев».

Несмотря на то что эта четверица занимает при делении сословий натрое последнее место, Платон упоминает ее здесь второй, дабы уподобить свою речь миру, в котором последнее находится посередине, будучи со всех сторон окружено более божественными сущностями. Действительно, наиболее вещественное и плотное помещено демиургией в середину, ибо только так оно могло бы сохраниться упорядоченным во всех отношениях, находясь под охраной всех окружающих его сил.¹³⁹

Платон опять заговаривает здесь о том, что ни сословие ремесленников, ни другие сословия не смешиваются с близкими себе, но каждое остается верным себе и своей чистоте. Это приводит не только к тщательному и добросовестному исполнению дел и обязанностей, но и к единодушию граждан. Ибо все нуждаются во всех, поскольку никто не занят многими искусствами одновременно. Ремесленник нуждается в земледельце, земледелец — в пастухе, пастух — в охотнике, а охотник — в земледельце. В результате каждый, испытывая нужду в остальных, не остается вне общения с ними, поэтому наряду с различием имеет место и тождество, а наряду с единством — разделение.

156 *24в. «Да и воинское сословие, как ты, должно быть, заметил и сам, отделено от прочих, и членам его закон предписывает не заботиться ни о чем, кроме войны».*

Всякому, а в особенности, воинскому сословию свойственно быть несмешанным и обособленным [от остальных]. Ибо

сословие воинов сродни непорочному чину, который отсекает всякую вещественность¹⁴⁰ и уничтожает разлад, — вот почему для него естественно заботиться о войне. Благодаря этому сословию государство не знает ни внешних врагов, ни внутренних, ибо воины окружают его стражей, подражая чину божественных стражей. Ведь божественные стражи сопутствуют не только первому, но и среднему из демиургов.

Что же касается «закона», то под ним мы будем понимать установления единого демиургического замысла в мире. Ибо прежде внутрикосмических законов существует демиургический закон, который восседает рядом с Зевсом и обустривает вместе с ним любое действие провидения в космосе.

24b. *«Добавь к этому, что снаряжены наши воины щитами и копьями, этот род вооружения был явлен богиней, и мы ввели его у себя первыми в Азии, как вы — первыми в ваших землях».*

<Общее рассмотрение>

От наивысших прообразов до самых последних родов простирается энергия Афины, ибо наряду с соприродными этой богине сущностями, как более общими, так и более частными, причастными непорочным силам, существуют еще и внутрикосмические роды, обустриваемые средней демиургией и разделяющиеся по аналогии с первыми на охватывающих и охватываемых, которые находятся под властью энергий Афины и благодаря ей всегда пребывают в мире неизменными и непорочными. Вот что в общих чертах можно сказать по поводу этого фрагмента.

<Толкование вооружения Афины>

Попытаемся теперь установить, что означает описываемый вид вооружения: что это за «щиты и копья» и каким образом они предвосхищены в богине. Порфирий понимает под

157 «щитом» тело, а под «копьем» гневное начало. И то, и другое принадлежат материальным, попавшим в становление вещам и суть орудия не прочного спасения, но зачинающей рождение жизни, повреждающие чистоту ума и нарушающие жизнь, согласную с разумом.

5 А вот божественный Ямвлих боговдохновенно полагает, что раз все божественное должно действовать и не испытывать воздействия, дабы в силу своей деятельности не быть слабым подобно материи, а в силу невозмутимости не иметь свойственного материальным вещам дерзновения, которое всегда сопровождается страстями, то под «щитами» нужно понимать силы, благодаря которым божество пребывает 10 невозмутимым и непорочным, заключая в самом себе несокрушимую стражу; а под «копьями» — силы, благодаря которым оно неощутимо пронизывает все и повсюду действует, отсекая вещественное и отражая от себя любую порожденную становлением форму. В первую очередь щит и копье можно видеть у Афины, ибо эта богиня одолевает все и, согласно богословам, пребывает в Отце непреклонной и непорочной¹⁴¹ — вот почему даже в изваяниях ее изображают 15 со щитом и копьем. Во вторую очередь щит и копье усматриваются у сопровождающих Афины всеобщих и частных сил, ибо так же, как сопровождающее Зевса демиургическое множество подражает своей монаде и как пророческое множество, принадлежащее Аполлону, разделяет его особенность, так и число, относящееся к Афине, отображает непорочность и беспримесную чистоту этой богини. Наконец, в последнюю очередь, они [щит и копье] усматриваются у принадлежащих Афине душ, поскольку и здесь «щит» означает 20 необоримость и несклоняемость разума, а «копье» — способность разума отсекалть вещественное и освобождать души от внушенных демонами или мойрами страстей. Первыми в сообществе душ принимают щит и копье афиняне, вторыми — саисцы, вводя их у себя по мере своего родства с богиней. 25

24 вс. «Что касается умственных занятий (φρόνησις), ты и сам видишь, какую заботу о них проявил с самого начала наш закон, исследуя все относительно космоса (περὶ δὲ τὸν κόσμον ἅπαντα) и из наук божественных выводя науки человеческие, вплоть до прорицания и врачевания, пекущегося о здоровье человека, а равно и всех прочих видов знания, которые стоят в связи с упомянутыми».

<Общее рассмотрение>

В дальнейшем [жрец] назовет богиню любящей мудрость и брани [24d]. Поэтому, чтобы государственный порядок афинян и саисцев получился у него соответствующим прообразу, он сначала описал их военные занятия, а теперь добавляет к ним умственные, чтобы при помощи первых изобразить любовь Афины к браням, а при помощи вторых — к философии.

Итак, что же это за «умственные занятия»? Это созерцание всеобщих надкосмических <и внутрикосмических>¹⁴² сущностей, от которых вместе с высшими благами, приводящими души к совершенству, берет начало и то своеобразное удобство человеческой жизни, которое простирается вплоть до прорицания и врачевания,¹⁴³ позволяя постичь разные способы существования этих искусств: среди незримых причин, в космосе и в человеческой деятельности. Поскольку богиня Афина представляет собой невещественную и обособленную мудрость, она сообщает родственным себе сущностям все виды разума — божественного и человеческого. Ведь если говорить о прорицании, то один его вид нужно отнести к мыслящим богам, другой — к надкосмическим, третий — к внутрикосмическим. Последний, в свою очередь, надо подразделить на происходящий от богов, демонов и человеческой способности рассуждения, причем последняя разновидность является, скорее, искусством и гаданием. То же самое можно сказать и о врачевании: у богов его нужно полагать пэаническим,¹⁴⁴ а у демонов, которые подготавливают орудия и материал для

30

158

5

10

15

20

богоявлений, — служебным и вспомогательным (ведь так же, как и Эрота, Асклепия окружает множество демонов, и одни назначены быть его спутниками, а другие — предвестниками). Люди научаются врачеванию путем умозрения и опыта, в результате чего одни приближаются к божественному врачеванию в большей, а другие — в меньшей степени. У египтян оба рода этих умственных занятий — прорицание и врачевание — смешаны друг с другом, поскольку их причины предвосхищены в одном боге,¹⁴⁵ из которого, как из единого истока, разливаются по космосу многочисленные потоки. Вот что в общих чертах можно сказать об упомянутых здесь умственных занятиях.

159

<Толкование отдельных фраз>

Разбирая же каждую фразу в отдельности, скажем, что «закон» означает порядок, происходящий из единого ума Афины.

«Забота» — промысел, простирающийся от всеобщего к частному.

«С самого начала» — естественную склонность принадлежащих Афине душ к умственным занятиям — ведь и мы обычно употребляем это выражение, когда хотим обозначить нечто, приобретенное изнутри и не являющееся чужим для нас. Ну а если толковать выражение «с самого начала» применительно к мировому порядку, то, как мне кажется, оно означает, что устройство космоса не пришло от несовершенства к совершенству, но было установлено от века и возникло по благому замыслу.

«Все относительно космоса» — потому что у существующего в космосе есть незримые причины, рассмотрением которых, в первую очередь, занимается совершенное разумение (*φρόνησις*). Ведь в противоположность убеждению Порфирия, умственные занятия не являются видом искусства и не годятся для искусств, ибо искусство — дар Гефеста, а не Афины, как замечает Ямвлих.

«Вплоть до прорицания и врачевания» — потому что сначала подобает рассматривать иные силы внутрикосмических богов и лишь затем их пророческое и целительное действие, раз уж нам суждено обитать в этом возникшем теле, находясь в котором мы не можем видеть будущего. Будущее неясно нам потому, что вещественная жизнь подвержена многим случайностям, ибо существование ее в разное время — разное. 20

«Прочие виды знания, которые стоят в связи с упомянутыми» — это, очевидно, геометрия, астрономия, счет, арифметика и родственные им дисциплины. Учредив их все, закон даровал афинянам и саисцам поразительное разумение. 25

Вот что мы хотели сказать обо всем этом.

<Мнение Порфирия и критика Ямвлиха>

Порфирий говорит, что и врачевание, возможно, происходит от Афины, поскольку и Асклепий является лунным умом, так же, как Аполлон — солнечным. Но божественный Ямвлих порицает его за такие слова, поскольку Порфирий неправильно смешивает сущности богов и всегда неверно разграничивает в зависимости от обстоятельств умы и души внутрикосмических существ. Ведь Асклепий тоже относится к солнечной серии и нисходит в область становления от Солнца, чтобы становление, так же как и небо, оберегалось этим божеством в силу своей вторичной причастности и наполнялось бы благодаря ему соразмерностью и благоприятным сочетанием (*εὐκρασίαν*). 160 5

24с. «Но весь этот порядок и строй богиня еще раньше ввела у вас, устрояя ваше государство».

«Весь» означает соединенное присутствие в богине всех упорядочиваемых ею сущностей, при котором ни одна вещь не остается упущенной и множество не подвергается разделению. «Порядок» указывает на упорядоченное распределение 10

15 промысла Афины. «*Строй*» — на единство здешних вещей и их родство с единым космосом. «*Порядок*» означает также исхождение всех вещей от богини, а «*строй*» — их возвращение к ней. Поскольку же и среди космических вещей есть целые и частные, и первые соответствуют единицам, а вторые — числам, то хотя и те, и другие участвуют в промысле Афины, 20 однако первенство принадлежит целым и единичным. Вот почему афинянам в этом отрывке отдается старейшее и главенствующее положение, а саисцам — вторичное и [во всем] уступающее им.

24с. «*А начала она с того, что выбрала для вашего рождения такое место, где благодаря благоприятному сочетанию сезонов (εὐκρασία τῶν ὥρων)*¹⁴⁶ вы родились бы разумнейшими на земле».

<Толкование слов:

«выбрала такое место»>

30 Ранее говорилось, что богиня «получила это место в удел» [Тим. 23d], теперь же — что она его «выбрала». Тем не менее эти утверждения не противоречат друг другу, и ни выпавший богине жребий не расходится с ее волей, ни свободный выбор — с предназначением, как это бывает у частной души. Ибо божественная необходимость согласуется с божественной волей, выбор — со жребием, решение — с назначением.

<1. О делении пространства (διάστημα)>

161 О том, что это за «место», говорилось выше. Речь идет о пространстве и месте в истинном смысле слова. Ведь именно относительно пространства производится распределение божественных уделов, чтобы они обрели неизменное положение до появления существующих во времени вещей. Теперь 5 к сказанному следует добавить, что мировая Душа, обладающая логосами всех божественных [идей] и связанная с тем, что

ей предшествует, сообщает разным частям пространства связь с разными силами и символы различных божественных чинов. Ибо пространство исходит непосредственно от мировой Души, являясь ее прирожденным орудием. Сама будучи разумным душевным космосом, Душа посредством божественных знаков делает этот мир протяженным в пространстве и живым. Выходит, несмотря на то, что пространство обычно считается непрерывным и неподвижным, оно не совершенно неразлично внутри себя, раз уж и мировая Душа не вполне неразличима в себе, и одно в ней принадлежит кругу тождественного, а другое — иного. Да что говорить о Душе! Сам достославный Ум не является в самом себе совершенно неразличимым, пусть даже все содержащееся в нем словно бы окрашено одним цветом. Ведь не все в Уме имеет равную силу, но одно в нем более цельно, а другое — более частично. Так что присутствие в нем различия неудивительно. И сам Демииург содержит в себе первые, средние и последние чины: почему, как я полагаю, и Орфей, демонстрируя порядок его членов, говорит:

*Тут его голова — ослепительно ясное Небо,
Очи — Солнце с Луною, противогрядущую Солнцу,¹⁴⁷*

и так далее. Впрочем, даже если бы пространство имело единую неразличимую сущность, все равно сила Души и чины демонов, поделивших его на уделы, а еще раньше боги, разделившие его согласно демиургическому чину и жребиям Дике (Правды), сделали бы явным большое различие между его частями.

Что же касается «выбора», то его следует считать внутренним и исходящим из сущности богов, а не таким, как у частных душ. Божественный выбор принадлежит сущности, а душевный ограничен рамками только настоящей жизни, первый — вечный, а второй — временный. Точно так же и под «местом» следует понимать не землю или воздух, но существующее до них пространство — неподвижное, всегда одинаково просвещаемое богами и поделенное сообразно жребиям Дике. Ибо

материальные вещи то готовы приобщаться к богам, то не готовы, и прежде приобщающегося время от времени должно существовать нечто, что всегда связано с богами одинаковым образом. Но довольно об этом.

<Толкование слов «*благоприятное
сочетание сезонов*»>

<1. Толкование Панетия, Лонгина, Оригена>

10 «*Благоприятное сочетание сезонов*» (εὐκρασία τῶν ὥρων), способное сделать людей разумными, Панетий и некоторые другие философы-платоники относят к миру явлений, понимая эту фразу в том смысле, что Аттика благодаря удачному сочетанию сезонов года более всего приспособлена для рождения разумных мужей.

Лонгин сомневается в истинности этого толкования, поскольку в Аттике, наоборот, наблюдается большая неравномерность в чередовании засух и дождей. Кроме того, если бы
15 речь действительно шла о той или иной местности, то души были бы лишены бессмертия, поскольку возникновение разума ставилось бы в зависимость от благоприятного сочетания годовых сезонов,¹⁴⁸ а таково мнение тех, кто считает душу смесью или результатом смеси. Поэтому сам Лонгин утверждает,
20 что упомянутое «*благоприятное сочетание*» относится не к состоянию воздуха, а к некоей безымянной особенности этого состояния, которая способствует разумению. Так же как некоторые водоемы приоткрывают будущее, а некоторые местности несут болезни и гибель, так нельзя исключить и того, что некая особенность местности может содействовать разумению.

25 Ориген же сводил «*благоприятное сочетание*» к круговращению неба, поскольку благодаря этому круговращению, как говорит Сократ в *Государстве* [VIII, 546a], происходят урожай и неурожай душ.¹⁴⁹ И если мнение Оригена отчасти верно, то Лонгин упускает из виду то, что упоминаемая им

особенность местности является телесной, так что он увязает
в апориях, на которые ему, в частности, указывает Порфирий. 30
Действительно, как может одна и та же особенность воздуха
делать [людей] восприимчивыми к разным вещам? И почему,
если особенность продолжает оставаться той же самой, при-
родные задатки обитателей [данной местности] неодинаковы? 163
Если же она может исчезнуть, то что считать причиной ее ис-
чезновения?

<2. Толкование Прокла>

Поэтому лучше рассуждать так: когда боги демиургическо-
го чина поделили между собой на части все пространство,
каждая часть восприняла соответствующие души. Часть 5
Ареса — более смелые, Аполлона — пророческие, Асклепия —
способные к врачеванию, Афины — разумные. А произошло
это потому, что каждая из частей получила от назначенного ей
[в покровители] бога некое свойство, а точнее, силу, делавшую
ее настроенной на определенный вид жизни. Эту настроен-
ность жрец и называет здесь «благоприятным сочетанием»,
рассудив, что хотя в каждой части присутствует множество 10
сил — природных, душевных, демонических, ангельских —
однако все их соединяет, а соединив, беспримесно сочетает
друг с другом генада того бога, которому эта часть досталась
в удел. А поскольку надзор за всеми частями и уделами Отец
поручил Орам (сезонам), которые отвечают за гармонию меж-
ду душами и [их] местами и 15

Страже которых Олимп и великое вверено небо,
по слову Гомера [Ил. V, 750], то жрец поставил упомянутое
«благоприятное сочетание» в зависимость от Ор (сезонов),
благодаря которым оно в целом и сохраняется.

Итак, богиня, увидев, что данная часть пространства¹⁵⁰ под 20
надзором Ор пребывает неизменно настроенной на восприя-
тие разумных душ, выбрала ее [в свое владение], но не пото-
му, что раньше эта местность была лишена покровительства

Афины, а теперь досталась ей в удел (ибо наше рассуждение показало как раз обратное), а потому, что само пространство
25 в разных своих частях по-разному приспособлено к принятию божественных озарений. Учредил эти части всеобщий Демиург, единовидно обнимающий в себе силы всех последующих божественных чинов, а владычествуют над ними и усовершенствуют их или, даже можно сказать, производят их из себя
30 надзирающие за ними боги. И так же, как при выборе жизни душа, избравшая подходящую для себя жизнь, проживает ее благополучно, так и душа, помещенная в соответствии с выбором жизни в подходящее для нее место, живет благополучнее той, что оказалась посеянной в месте, для нее чуждом.
164

Такому положению дел во многом содействует круговорот небес, вызывающий урожаи и неурожаи душ. Но так же, как в урожайную пору часть пространства, производящая разумных людей, превосходит другие по своей плодородности, так и в пору неурожая она оскудевает меньше.
5 Подобно тому как земледелец подбирает для созревания семян хорошую землю, зная, что в случае урожая он получит больше, а случись неурожай, меньше пострадает от него благодаря плодородию земли, так и богиня, по словам жреца, выбрала это место из-за его способности производить разумные души, чтобы и в случае урожая, и в случае
10 неурожая оно превосходило [другие места] по числу рожденных в нем людей, поскольку души реже отрекались бы от подходящей для этого места жизни.

Впрочем, если жрец воздаст хвалу также и благоприятному сочетанию обычных годовичных сезонов (*φαινομένων ὥρων*), не станем удивляться этому, ибо одно благоприятное сочетание содействует здоровью тел, а другое — восприятию разумных душ, что как раз и свойственно Аттике. И даже если разумение там не всегда одинаково, все равно у жителей этой области его несколько больше, как благодаря особенностям этого места, так и в силу благоприятного соче-
15

тания сезонов. Таковы наши предположения относительно этого отрывка.

20

<3. Толкование Ямвлиха>

Божественный Ямвлих понимал под «местом» не какое-то телесное протяжение, а проходящую сквозь землю бестелесную причину, которая наделяет тела жизнью и обнимает в себе все совокупное пространство. Именно на это место, по словам Ямвлиха, и направлено творчество богини, и именно его она заселяет подлинно добродетельными мужами. А насколько [мнение Ямвлиха] соответствует словам Платона, можно видеть из сказанного выше.

25

Если же теперь, отрешившись от [всех приведенных толкований] и руководствуясь аналогией, обратить взгляд на целое, то выяснится, что эта богиня, творящая и ткущая вместе с Отцом полотно мира, выделила более совершенный жребий всеобщим причинам, относящимся к положительному ряду начал, поскольку они разумнее своих противоположностей и тем самым ближе к богине. А почему разумное ближе Афины, мы узнаем из следующих слов Платона.

30

165

<ТОЛКОВАНИЕ МИФОЛОГИЧЕСКОГО ОБРАЗА АФИНЫ>

24d. *«Любя брани и любя мудрость, богиня избрала и первым заселила такое место, которое обещало породить мужей, более кого бы то ни было похожих на нее самое».*

5

<Сущность Афины>

В этих словах Платон сообщает нам совершеннейшее рассуждение о величайшем божестве Афины, раскрывая смысл сказанного богословами для тех, кто способен его понять.¹⁵¹ Однако некоторые толкователи обращались к иным порядкам [сущего], то излагая свое мнение в более загадочной

10

форме, то ясно высказываясь о предмете, которым не владели
 15 в полной мере.¹⁵²

<1. Толкование Порфирия>

Порфирий, помещая Афину на Луне, утверждает, что, когда души спускаются оттуда, они обладают одновременно и пылкостью, и кротостью и, будучи поэтому «любящими мудрость и любящими брани», выступают в качестве мистагогов в Элевсинских мистериях. Недаром род учредителей Элевсинских мистерий восходит к потомку Луны Мусею, да и Гермес, от которого происходит род Керика,¹⁵³ располагается у них, по словам Порфирия, вблизи Луны.

<2. Толкование Ямвлиха>

Божественный Ямвлих, порицая толкование Порфирия за то, что в нем плохо соблюдается аналогия, толкует «брани» как решительное истребление в вещественной природе всякого разлада и беспорядка, а «мудрость» — как неличностную и обособленную мысль. Согласно ему, причиной того и другого является богиня Афина, в подражание которой афинский народ проводит свою жизнь в умственных и военных занятиях, а сами Афины оказываются прекрасно приспособлены к восприятию подобных душ.

<3. Толкование Прокла>

Чтобы сделать ясной мысль этих мужей, но главное, чтобы показать, насколько хорошо платоновское учение согласуется с богословами, начнем с самых высоких [уровней сущего].

В Отце и Демиурге всего совокупного космоса проявляет себя множество уникальных божественных чинов: стражнический, демиургический, возвышающий, сохраняющий, совершенствующий, но среди всех присутствующих в нем мыслящих генад есть одна непорочная и неодолимая божественность, благодаря которой и сам Демиург пребывает не-

преклонным и непоколебимым, и все происходящее из него приобщается к той неумолимой силе, благодаря которой он мыслит все, оставаясь обособленным и отдельным от всего сущего. Эту божественность все богословы называют Афиной, ведь рожденной из головы Отца и пребывающей в нем ее считают потому, что она является отдельной и невещественной демиургической мыслью (почему и Сократ в *Кратиле* [407 b] воспевает ее как «Теонойю» — мысль Бога), а блистающей вооружением — потому, что она вместе с единым Демиургом непорочно упорядочивает все сущее и вместе с Отцом руководит всеобщими причинами. За первое ее величают «любящей мудрость», а за второе — «любящей брани», ведь соединяя в себе всю отеческую мудрость, она «любит мудрость», а единовидно направляя мировую противоположность, вполне заслуживает названия «любящей брани». Вот почему и Орфей, рассказывая о ее рождении, говорит, что Зевс родил ее из головы:

*Вооруженьем сверкавшую медного цвета с отливом.*¹⁵⁴

Далее: поскольку эта богиня должна осуществлять исхождение также во вторые и третьи порядки, то сначала она проявляет себя в Коре в виде непорочной семерки, порождая из себя все виды добродетели и возвышающие силы и излучая во вторичное ум и непорочную жизнь (вот почему Кора зовется «тритоγένειей»,¹⁵⁵ да и сама ее «невинность» (*τὸ κορόν*) и непорочность происходят от Афины). Затем она проявляет себя в отрешенных богах, объединяя мыслящим демиургическим светом чин Луны, делая его непорочным по отношению к [его] порождениям и являя единственную генаду отрешенных богов лишенной примеси зависящих от нее сил. Наконец, она проявляет себя на небе и под Луной, повсюду простирая перед собой свою двоякую силу, а точнее, обеспечивая в качестве своего единого дара повсеместное присутствие причины этих двух сил. Ведь неумолимость богини есть не что иное, как умозрительная обособленная мудрость, чистая и лишенная примеси вторичного, и именно эта единая особенность промысла Афины

нисходит [сквозь все сущее] вплоть до последних порядков. Если даже частные души, имеющие сходство с Афиной, выказывают необыкновенное разумение и отличаются необо-
 10 римой мощью, то что говорить о сопровождающих ее демонах или чинах божеств — внутрикосмических, отрешенных и предводительствующих! Все черпают из этой богини как из единого источника двоякую особенность. Вот и божественный поэт, скрывая в баснословных выдумках указание на две ее силы, говорит:

15 *Тонкий покров (πέπλον) разрешила в чертоге отца [Эгиоха]
 Пышноузорный, который сама, сотворив, украшала;
 Вместо ж его облачась броней громоносного Зевса,
 Бранным доспехом она ополчалася к брани...*

20 [Ил. V, 734; VIII, 385]

«Покров», который богиня творит и создает своими помыслами, следует понимать как ее умозрительную мудрость, а «бранный доспех Зевса» — как демиургический промысел, неизменно заботящийся о сущем внутри космоса и предоставляющий более божественным вещам властвовать в мире.
 25 Я думаю, что Гомер сделал Афины союзницей эллинов против варваров, как и Платон — союзницей афинян против атлантов, для того, чтобы более разумное и более божественное в мире властвовало над неразумным и недостойным. Ведь Арес тоже любит брани и противоположности, однако ему больше сродни различие и разделение вещей. Афина же не только поддерживает существование [мировой]
 30 противоположности, но и просвещает своих подопечных светом единства. Недаром она именуется «любящей брани» (φιλοπόλεμος) через соединение слов, а Арес — через разделение:

168 *Только тебе приятны (φίλη) вражда, да раздоры,
 да брани (πόλεμοι). [Ил. V, 891]*

Дело в том, что Аресу достался в удел последний предел разделения, а Афина в каком-то смысле сводит воедино даже

противоположности, даруя победу лучшему, отчего древние всегда помещали рядом с ней богиню Нику. 5

Итак, если сказанное верно, то Афина именуется «любящей мудрость» как демиургическая мысль и обособленная невестественная мудрость. Вот почему боги называют ее «Мэтис», как и она сама говорит о себе:

Мэтис зовусь я, разумным советом. [Од. XIII, 299]¹⁵⁶ 10

А «любящей брани» она названа за то, что сохраняет в мире противоположности и является неодолимой и неумолимой богиней. Вот почему она спасает Диониса от осквернения¹⁵⁷ и вместе с Отцом противостоит гигантам. Не дожидаясь повеления Зевса, она сама вздевает эгидий и ополчается 15
копьем,

...которым ряды сокрушает

Сильных, на коих разгневана дочьь всемогущего бога.

[Ил. VIII, 390; Од. I, 100]

К нам же будучи милостива, она одаривает нас приобщением к непорочной мудрости и помогает осуществить способность умозрения, наделяет наши души возвышающими олимпийскими благами и изгоняет из них похожих на гигантов призраков становления, пробуждает в нас чистые, неискажённые представления обо всех богах и просвещает исходящим от нее божественным светом. 20 25

Ее именуют «светоносной» за то, что она повсюду распространяет свет умозрения; «спасительницей» — за то, что она укрепляет любой частный ум всеобщими отеческими умозрениями; «труженицей» — как зачинательницу всех демиургических деяний, недаром богослов говорит, что Отец родил ее для того, 30 169

Чтобы великих деяний ему совершителем стала.¹⁵⁸

«Прекраснохудожной» (*καλλιέρως*) ее называют за то, что своей умозрительной красотой она оберегает все деяния Отца; «девой» — за ее огражденную непорочностью беспримесную чистоту; «любящей брани» — как предводительницу 5

двух рядов мировых начал и распорядительницу всеобщей войны; «эгидодержавной» — как приводящую в движение судьбу мира и руководящую своими созданиями.

Мы могли бы и дальше перечислять имена богини, если бы наше рассуждение вследствие моего особого пристрастия к данной теме и так не затянулось дольше положенного. Поэтому, возвращаясь от этих изысканий к исходному тексту, скажем, что Платон называл «любящими мудрость» двух богов — Эрота и Афины, но по разным причинам: Эрота — как середину всеобщих причин и как возводящего к умозрительной мудрости, а Афины — как вершину и единство демиургической мудрости. Ведь Демиург есть одновременно

*и Мэтис-первородитель, и Эрос многоусладный.*¹⁵⁹

И в качестве Мэтис он порождает Афины, а в качестве Эрота — возглавляемую Эротом серию [сущего].

24 d. *«И вот вы стали обитать там, обладая прекрасными законами, которые были тогда еще более совершенны, и превосходя всех людей во всех видах добродетели, как это и естественно для отпрысков и питомцев богов».*

Так же как установления афинян исторически старше установлений саисцев, включая и более раннее учреждение государства, и более близкие Афине законы, так и среди космических прообразов всеобщее раньше частного, учитывая и его более божественный чин, и большую силу, и более возвышенный, истинно афинский вид добродетели. Ведь этой величайшей богине близок всякий род добродетели, поскольку она и есть сама добродетель. Пребывая в Демиурге, она выступает как незыблемая мудрость и мышление, а среди божественных вождей являет силу добродетели:

Именем честным Ареты (Добродетели) также ее называют, — говорит о ней Орфей.¹⁶⁰

Далее: то, что в мире «отпрысками и питомцами богов» в собственном смысле могут быть названы только божествен-

ные сущности, очевидно. Ведь они получают [от богов] существование и совершенство, а точнее, всегда уже являются совершенными благодаря божественной демиургии и непорочному творчеству Афины. Поэтому все зависящее от богов, идущее от богов и к ним возвращающееся отличается исключительной добродетелью. Так обстоит дело и со всеобщими причинами (ведь и мир обладает божественной добродетелью), и с людской жизнью из-за ее сходства с жизнью целого. Вот почему наш фрагмент приписывает упомянутую добродетель, в том числе, и афинянам.

Изображая жизнь афинян единой и непрерывной, жрец связывает Солона с древними жителями Афин, говоря: *«и вот вы стали обитать...»*. Ведь прообраз афинян действительно един и непрерывен в себе самом, поскольку едина вся серия Афины, идущая сверху вниз вплоть до самых последних сущих и берущая начало в наднебесных устроениях.

24d. *«Из великих деяний вашего государства немало таких, которые известны по нашим записям и служат предметом восхищения; однако между ними есть одно, которое превышает величием и доблестью все остальные»*.

Собираясь вкратце рассказать о законах и деяниях афинян [Тим. 23e], жрец сначала описывает их законы, говоря о делении на сословия, и только потом воспекает подвиги, которые прославляют государство и возносят хвалу богине-покровительнице. Поскольку же деяния характеризуются не только числом, но и одной объемлющей их генадой, которая обнаруживает сразу всю форму (*εἶδος*) государственного устройства, то жрец заявляет о своем намерении разобрать величайшее и исключительное по доблести деяние, которое является не одним из многих, но — опережающим многие. Такой порядок повествования имеет непосредственное отношение и к миру, в котором всеобщие причины живут единой

непрерывной жизнью, и к богине Афине, сводящей многочислен-
 ленные противоположности в одно единство. Поэтому, невзи-
 рая на большое количество великих деяний этого государства,
 жрец правильно делает, что рассказывает только об одном
 10 из них, известном ему по храмовым записям. Ведь существу-
 ет и мыслящий прообраз этого деяния, поскольку и в космосе
 можно усмотреть [вещи,] *«превышающие величием и добле-
 стью все остальные»*, если под превосходством в величии
 понимать всеобщность, а под превосходством в доблести —
 умозрение. Ведь всеобщие причины не только божественнее
 15 внутрикосмических вещей, но и обладают многими частными
 энергиями, живут единой жизнью и образуют единое госу-
 дарство, которое под предводительством Афины одерживает
 верх над всем, что ему уступает.

Порфирий под *«великими и ...заслуживающими восхище-
 ния деяниями»* понимал деяния душ, совершаемые ими в про-
 тивоборстве с материей и *«материальными тропами»* (*ὄλικούς*
 20 *τρόπους*), как Порфирий называл демонов. Ибо есть два вида
 демонов: души и «тропы», причем последние представляют
 собой материальные силы, формирующие характер души.
 Впрочем, оспорить эти учения смог уже следующий за Пор-
 фирием толкователь.¹⁶¹

<ВОЙНА АФИНЯН С АТЛАНТАМИ>

24 е. *«Ведь по свидетельству наших записей, государство
 ваше положило предел дерзости несметных воинских сил,
 25 отправлявшихся на завоевание всей Европы и Азии, а путь
 державших извне, от Атлантического моря.»*

<Почему Платон, желая прославить афинян,
 рассказывает об их войне с атлантами>

Как ни одно из преувеличений хвалебного жанра не было упу-
 щено здесь Платоном (если кто решит рассматривать войну

афинян против атлантов как голую историческую правду), так не погрешил он и против богословской осмотрительности и точности (если кто захочет перейти от частного ко всеобщему и от образов к прообразам). 30

Но в то время как другие [писатели] во всеафинских речах расхваливали на все лады персидские войны и победы афинян на суше и на море — победы, рассказами о которых изобилуют речи и более поздних логографов,¹⁶² Платон, желая прославить афинян, говорит не о персах или другом подобном подвиге, но о войне с пришедшими из-за границ обитаемой земли атлантами, угрожавшими уничтожить все до основания, и именно в этой войне изображает доблесть и победу афинян, одолевших такую великую и несметную силу. Причем, если персидское войско двинулось на греков и, в частности, на афинян, с востока, то войско атлантов Платон изображает пришедшим с запада, чтобы читатель видел, как государство афинян, словно бы действуя из центральной точки, пресекает беспорядок варварства и в той, и в другой части света. И еще: тогда как на традиционных Афинских празднествах и в мистериях беспрестанно повторялся рассказ о войне с гигантами и о проявленной Афиной доблести в борьбе с ними, когда вместе с Отцом она одолела гигантов и титанов, Платон счел неправильным вовлекать в войну самих богов (ведь именно это он и ставит в вину древним поэтам [*Госуд.* II, 379e], и было бы нелепо, если бы Критий или Тимей, выслушав упреки Сократа в адрес поэтов, сами стали бы вовлекать богов в войны и споры). Поэтому прежде чем описывать творение космоса, он поведал об этой войне, проведя аналогию между людьми и богами и подразумевая под афинянами Афины и олимпийских богов, а под атлантами — титанов и гигантов (поскольку в подобиях можно усмотреть то же самое, что и во всеобщих причинах), а чтобы напомнить нам об этой аналогии, он воспользовался именами афинян и атлантов, отсылая нас в первом случае — к предводительствуемому Афиной 172 5 10 15 20 25

30 войску олимпийцев, а во втором — к богам титанам. Ведь мо-
 гущественный Атлас тоже был одним из титанов, так как, по
 словам богословов, после расчленения Диониса, символизир-
 173 рующего исходение делимого на части мира из неделимой
 демиургии, Зевс назначил титанам разные жребии и поставил
 Атласа на западе держать на себе небо:

*Атлас широкое небо несет, повинуюсь Ананкэ
 Мощной, на границах Земли.¹⁶³*

5 Афиняне до сих пор воспевают победы своей богини
 и, устраивая празднества в ее честь, вспоминают о том,
 как она одержала верх над Посейдоном, и как мыслящий
 чин [богов] возобладал над чином, действующим в обла-
 10 сти становления, и как, получив все необходимое для жизни,
 обитатели этой страны обратились к жизни, согласной
 с разумом; ведь, по мнению афинян, Посейдон является за-
 чинателем становления, а Афина — покровительницей ум-
 ной жизни. Убедительное подтверждение этому ты найдешь
 и в рассматриваемом отрывке. Ведь если афиняне, носящие
 15 имя богини, выступают аналогом Афины, а атланты, из-
 за того что они обитают на острове и зовутся «потомками
 Посейдона»,¹⁶⁴ аналогичны Посейдону, то ясно, что война
 афинян с атлантами олицетворяет собой среднюю демиур-
 20 гию, в ходе которой второй отец [Посейдон], исполнившись
 дарами Афины и других неявных причин, наделяет более
 божественные вещи большим могуществом и подчиняет
 мыслящим сущностям всякое множественное, разделенное
 и более вещественное существование; ведь если сами боги
 всегда пребывают в единстве, то обустраиваемые ими вещи
 25 исполнены вещественного разделения.

<Общие принципы дальнейшего
 толкования>

Вот как следует толковать каждый из этих образов в отдель-
 ности. А чтобы сформулировать некие общие правила, кото-

рые понадобятся нам в ходе дальнейшего анализа, заметим, что обитаемые земли внутри Геракловых столпов аналогичны лучшей стороне ряда противоположностей, а внешние — худшей, причем последняя обладает единой, непрерывной и многообразно проявляющей себя (*προιοισταν*) жизнью. Поэтому назовешь ли ты, говоря о богах, олимпийцев и титанов, или, говоря об уме — покой и движение, тождество и различие, или, говоря о душах — разумные и неразумные, или, говоря о телах — небо и становление, или же разделишь сущности как-то иначе, все равно во всех разделениях аналогом лучших сущностей будет выступать род внутри Геракловых столпов, а худших — находящийся за их пределами. Ибо там простирается «подлинная пучина неподобия» [*Политик* 273 d 6], и там — вся материальная жизнь, исходящая из единого в протяженность и множественность. Поэтому захочешь ли ты по примеру Орфея противопоставить род олимпийцев роду титанов и воспеть победу первых над вторыми; или, подобно Пифагору, рассмотришь, как два ряда начал простираются сверху вниз вплоть до самых последних сущностей, причем лучший ряд приводит в порядок худший; или, подобно Платону, окинешь взором во Вселенной огромное беспредельное и огромный предел, как мы научились этому в *Филебе* [30c], и увидишь, как всеобщее беспредельное вместе с мерами предела производит становление, пронизывающее все внутрикосмические сущности, ты все равно придешь к одному-единственному выводу, что весь состав космоса слагается из упомянутой противоположности. Поэтому если благородный Гераклит имел в виду ее, говоря, что «война — отец всего» [53 DK], то его слова не лишены смысла.

Порфирий, сводивший свое толкование к борьбе демонов с душами, упоминал порой и о баснословной войне с титанами, поясняя какие-то вещи убедительно, а какие-то не очень. А божественный Ямвлих, видимо, из-за разногласий

сдругими [экзегетами], занятыми более частными вопросами, непонятно почему решил понимать эти слова исключительно в прямом смысле (*κατὰ τὸ φαινόμενον*), хотя сам же во введении побуждал нас к толкованиям, которые были при-
 30 введены выше. Впрочем, пусть сей божественный муж, на-
 учивший нас не только этому, но и многому другому, будет
 снисходителен к нам!

<Толкование отдельных фраз>

175 Переходя к толкованию слов Платона, мы считаем необходи-
 мым напомнить о сформулированных выше правилах и соот-
 нести жителей Атлантиды со всеми всеобщими сущностями
 5 худшего ряда начал, ибо и в этом ряду есть как целые, так
 и части. «Дерзость» атлантов следует понимать как исхожде-
 ние и произошедшее вследствие ослабления разделение, а так-
 же — как соседство с материей. Ведь материя есть воистину
 беспредельность и безобразие, почему о соседствующих с ней
 и в каком-то смысле существующих в ней вещах говорят как
 10 о вышедших за пределы дозволенного, да и прообраз этих ве-
 щей описывается богословом в таких выражениях:

*Титаны зломудрые с высокомерным сердцем.*¹⁶⁵

«Путь извне» следует толковать как возмущение сущно-
 стей, далеко отстоящих от богов и более божественных вещей
 15 мира,¹⁶⁶ поскольку «извне» означает не охват извне разных
 сил, но способ бытия, вышедший за пределы всего неподвиж-
 ного, невещественного, чистого и объединенного. «Атланти-
 ческое море» нужно понимать как саму материю, назовешь ли
 ты ее бездонной пучиной, или пучиной неподобия, или как
 угодно еще. Ведь материя принимает именованья, относящие-
 20 ся к худшему ряду начал: беспредельность, тьма, неразумие,
 безмерность, начало изменения, двоица, подобно тому как
 и Атлантическое море получило свое название от Атланти-
 ды. Теперь, перечислив по порядку все эти аналогии, скажем,
 что худший ряд начал со всеми относящимися к нему более

общими и более частными родами характеризуется исхождением, разделением и поворотом к материи; что он проходит сквозь все сущее, принимая в каждом соответствующее обличье и проявляя себя по аналогии в каждой природе — божественной и умозрительной, душевной и телесной; что, будучи таковым, он упорядочивается и обустроивается лучшим рядом начал (который уместно связать с Афиной как непорочный и властвующий благодаря своей силе над худшим), а став упорядоченным, смиряет свое великое разделение и беспредельность. Так род титанов сдерживается олимпийскими богами, различие приводится в единство тождеством, а движение — покоем, неразумные души получают единство от разумных, а становление — от небесных богов и так далее.

Не будем, впрочем, понимать сказанное в том смысле, что начала вещей следует полагать раздельными. Ведь упомянутые два ряда начал мы называем родственными друг другу, ибо всякой противоположности, как говорят и сами пифагорейцы, предшествует единое. Итак, если после единой причины появились два начала, из которых единица сильнее двоицы, или, выражаясь языком Орфея — Эфир сильнее Хаоса,¹⁶⁷ то такое же деление существует и среди предшествующих космосу богов, и среди внутрикосмических сущностей вплоть до самых последних. У первых к одному ряду начал относятся связующий и демиургический роды, а к другому — порождающий и живородящий; у вторых в разряд единицы попадает род олимпийских богов, а в разряд двоицы — род титанов, и к единице относятся тождество, покой, разум (*λόγος*), форма, а к двоице — различие, движение, неразумие, материя, ибо оба упомянутых начала нисходят вплоть до здешних вещей. Но поскольку Единое выходит за пределы первой двоицы, то оно сочетает друг с другом видимые противоположности и составляет из них единое мироустройство (ведь в мире есть и двоякие роды богов, и противостоящие друг другу роды сущего, и разнообразные роды душ, и противоположные роды

тел, но при этом худшее всегда подчиняется более божествен-
 25 ному). Так создается единый космос, сложенный из противополо-
 жностей, или, как говорит Филолай [1 DK], составленный «из
 ограничивающих и безграничных», причем природа беспре-
 дельного соответствует в нем «безграничным», происходящим
 от неопределенной двоицы, а природа предела — «ограничи-
 30 вающим», берущим начало от умопостигаемой единицы, воз-
 никающая же из них единая, цельная и совершенная форма со-
 ответствует исходящему от Единого. Ведь, как говорит Сократ
 в *Филебе* [61c 1], причиной смещения является Бог.

<МЕСТОПОЛОЖЕНИЕ АТЛАНТИДЫ И ЕЕ РАЗМЕРЫ>

177 24e–25a. *«Море это в те времена еще было проходимым,
 которое называется на вашем языке Геракловыми стол-
 пами. Этот остров превышал своими размерами Ливию
 и Азию, вместе взятые, и с него тогдашним путеше-
 ственникам легко было перебраться на другие острова,
 5 а с островов — на весь противолежащий материк, кото-
 рый охватывал ту пучину, которая воистину заслужива-
 ет такое название».*

<Атлантида как исторический факт>

Что остров такой величины действительно существовал,
 свидетельствуют некоторые историки, описывавшие земли
 вблизи внешнего моря. В их времена в этом море все еще су-
 10 ществовали семь островов, посвященные Персефоне, и еще
 три огромных острова, из которых один был посвящен Плу-
 тону, другой — Аммону, а третий, расположенный между
 ними и имевший в длину 1000 стадиев, — Посейдону. Жите-
 ли последнего острова сохранили от своих предков предание
 о действительно существовавшем некогда величайшем остро-

ве Атлантида, который в течение многих эпох властвовал над всеми островами Атлантического моря и тоже почитался свя- 15
щенным островом Посейдона. Об этом пишет Маркелл в сво-
ей *Эфиопии*.¹⁶⁸

А раз дело обстоит таким образом и подобный остров действительно существовал, то рассказ о нем можно рассма-
тривать и как исторический факт, и как изображение неко- 20
ей находящейся среди всеобщих причин природы. И тогда,
пояснив, какое сходство существует между этой природой
и островом, мы мало-помалу подготовим слушателей подоб-
ных рассуждений ко всеобщей теории внутрикосмических
сущностей (ведь одни и те же аналогии можно рассматри-
вать и более частным, и более общим образом), в резуль-
тате чего наше изучение [предмета] будет продвигаться от 25
наиболее общего к детальному. Поэтому не удивляйся, если
и эта аналогия, которую выше мы толковали одним спо-
собом и как бы в общий чертах, здесь будет раскрыта не-
сколько иначе, с обстоятельностью, которой потребует от
нас предмет.

<Атлантида как аналогия>

Как мы уже говорили, в мире прослеживаются два ряда на- 30
чал, которые исходят от богов и заканчиваются материей 178
и внутриматериальной формой. Каждый из рядов содержит
как наиболее общие, так и наиболее частные сущности (о
которых мы тоже упоминали), а также промежуточные между
теми и другими (при этом самыми всеобъемлющими явля-
ются божественные роды, самыми неделимыми — послед-
ние элементы, а между теми и другими располагаются роды 5
умов и душ). Поэтому сначала мы должны поделить худший
ряд начал на три, выделив в нем наиболее общие, средние
и последние роды, а затем сопоставить с первыми атлантов, со
вторыми — обитателей других островов, с третьими — «*весь
противолежащий материк*» и уподобить материи «*пучину*»

10 и Атлантическое море. Ибо худший ряд начал в целом близок к материи и исходит во множество и разделение, но и в нем есть как высшее, так и низшее.

Вот почему, по словам жреца, атланты *«держали путь извне»*, ведь они располагаются дальше от Единого и ближе к материи. То, что они обитали на острове, *«превышающем своими размерами Ливию и Азию вместе взятые»*, означает их исхождение в объем и протяженность, поскольку все удаленное от Единого, теряя в силе, возрастает в количестве, подобно тому как находящееся вблизи Единого, уменьшаясь в количестве, приобретает небывалую силу, так что *«размеры»* здесь указывают на ослабление, исхождение во все стороны и протяженность. *«Проходимым»* море названо потому, что более общие сущности простираются вплоть до последних [пределов мира] и украшают материю, а достигнув границ мироустройства, останавливаются и не могут проникнуть вовне, поскольку за границами бытия простирается не сущее никоим образом. Добавление же словечка *«тогдашним»* означает, что хотя всеобщие причины беспрепятственно проходят даже сквозь материю, украшая ее, мы [нынешние] не всегда властвуем над ней, но тоном в бесконечной и неопределенной природе.

Поскольку исхождение сущих непрерывно и между ними нет пустоты, но наблюдается строгий порядок убывания от наиболее общих к средним, то есть к охватывающим и охватываемым, а от средних — к последним и неделимым, то жрец говорит, что атлантам можно было перебраться с Атлантиды на другие острова, а с них — на противолежащий материк и что Атлантида — одна, других островов — много, а материк огромен по величине, потому что единица в каждом случае соответствует первому из родов, число и множество — второму, так как множество [появляется] вместе с двойкой, а величина — третьему, поскольку величина доходит до тройки.

10 Поскольку, далее, последние роды худшего ряда начал наиболее вещественны, то, чтобы показать степень их уда-

ленности от лучшего ряда, жрец использует слово «*проти-
волежащий*», то есть, в отличие от атлантов, характеризует
эти роды не только как находящиеся «*извне*», что означает
у него принадлежность к другой стороне [сущего], но и как
«*противолежащие*», чтобы показать крайнюю степень их
ослабления. Говоря, что они «*охватывают пучину, которая
воистину заслуживает такое название*», он имеет в виду их
существование вблизи материи и самых последних внутри-
космических сущностей. Потому что «*истинная пучина*»
аналогична истинной лжи или тому, что в истинном смысле
зывается материей, которую Платон в *Политике* назвал «*пу-
чиной неподобия*» [273 d].

Наконец, поскольку упомянутые два ряда начал должны
быть отделены друг от друга, оставаясь неслитными благо-
даря демиургическим границам, жрец сказал, что внутренние
и внешние обитаемые земли разделены «*Геракловыми стол-
пами*». Потому что «*Геракловы столпы*» означают цветущее
и полное сил демиургическое творчество, а также божествен-
ное разделение родов в мире, неподвижно и мужественно со-
храняющее свою самотождественность. Ведь земной Геракл
был сыном Зевса, а предшествующий ему божественный Ге-
ракл занимал стражнический чин порождающей серии. Так
что демиургическое деление, охраняющее границу между дву-
мя сторонами мира, происходит от обоих.

25 а. «*Ведь море внутри упомянутого устья является все-
го лишь узким заливом с проходом в него, тогда как море
по ту сторону пролива есть море в собственном смыс-
ле слова, равно как и окружающая его земля воистину
и вполне справедливо может быть названа материком*».
Под морем «*внутри устья*» подразумеваются роды, относя-
щиеся к лучшему ряду начал, поскольку они замкнуты в себе
и довольствуются постоянством единой силы. Ведь «*устье*»
символизирует определяющую и разграничивающую причину

двух внутрикосмических уделов. «Узкий залив» означает со-
 10 бранное, обращенное к себе, упорядоченное и невеществен-
 ное существование лучших родов, ибо прилагательное «узкий»
 указывает на отсутствие расстояния и протяженности, свой-
 ственных худшему ряду начал, а существительное «залив» — на
 их обособленность от разлаженно и неупорядоченно движу-
 15 щейся материи, ведь заливы предоставляют укрытие от волне-
 ний на море. А если кто-нибудь скажет, что для душ заливом
 является их восхождение к более разумным и божественным
 сущностям, тосказанное тоже будет недалеко от истины.

25 ab. *«На этом-то острове, именовавшемся Атлан-
 тидой, возникло удивительное и великое могущество
 20 (δύναμις) царей, чья власть простиралась на весь остров,
 на многие другие острова и на часть материка, а сверх
 того внутри залива они овладели Ливией вплоть до Егип-
 та и Европой вплоть до Тиррении».*

<О размерах Земли>

Здесь необходимо вспомнить основы платоновского уче-
 ния о Земле. А именно, что Платон определял величину Земли
 иначе, чем математики, и полагал ее размеры гораздо больши-
 25 ми, о чем говорит Сократ в *Федоне* [109 a b]; что он допускал су-
 ществование множества обитаемых земель, схожих с нашими,
 почему и поведал о существовании во внешнем море острова
 и материка таких размеров. Действительно, если рассуждать
 в общем, придется признать, что поскольку Земля шаровидна,
 она должна быть примерно одинаковой на большей части сво-
 30 ей поверхности. Однако место нашего обитания отличается
 181 сильной неравномерностью в отношении впадин и возвышен-
 ностей. Следовательно, в каких-то других местах Земли суще-
 ствуют как обширные равнины, так и вертикальные перепады
 высот. И действительно, если верить сказанию о Геракле, тот,
 миновав обширную непроходимую местность, добрался до

горы Атлас, высота которой, по свидетельству писавших об Эфиопии, такова, что она касается вершиной самого эфира, а тень отбрасывает почти на 5000 стадиев, так что уже после девятого часа дня Солнце скрывается в ее тени вплоть до самого заката. Да и так ли это неправдоподобно, если гора Афон в Македонии простирает свою тень вплоть до острова Лемнос, находящегося от нее на расстоянии в 700 стадий! Впрочем, не только гора Атлас так велика, как рассказывает о ней Маркелл, автор истории Эфиопии. По свидетельству Птолемея, Лунные горы также имеют огромную высоту,¹⁶⁹ а Аристотель пишет, что Кавказ продолжает освещаться солнечными лучами в течение трети ночи после заката и треть ночи перед рассветом.¹⁷⁰ Так вот, если учитывать максимальные размеры Земли, определяемые ее возвышенностями, то она окажется поистине громадной, что согласуется со словами Платона. Поэтому мы не будем прибегать теперь к математическим выкладкам для установления размеров Земли и не будем стараться оспорить уже существующие. Ведь математики измеряют Землю по той поверхности, на которой обитаем мы, Платон же говорит, что «мы живем во впадине» [Федон 109d], тогда как сама Земля, взятая в целом, находится гораздо выше, что подтверждают и священные предания египтян.

<О могуществе (δυνάμειος) Атлантиды>

<1. Толкование по аналогии>

Наше рассуждение имело целью показать, что не следует доверять словам Платона о величине Атлантиды, если кому-то придет в голову воспринимать это сказание только как исторический факт. Что же касается могущества атлантов, то в *Критии* [113b–114b] будет подробно рассказано о том, что у атлантов было десять царей, состоящих из пяти пар близнецов, и что их власть простиралась на другие острова, некоторые части материка и отдельные земли внутри Гераркловых столпов.

Теперь же надлежит проанализировать [эти образы] путем
5 соотнесения с миром в целом. Итак, «удивительным и вели-
ким» могущество Атлантиды названо потому, что оно про-
стирается на все сущее и целостным образом охватывает весь
вторичный ряд начал. Этим могуществом обладают десять ца-
рей, потому что десятка в каждом ряду начал охватывает гла-
венствующие роды, как об этом говорят и сами пифагорейцы,
10 утверждая, что десятка охватывает собой все противополож-
ности. Близнецами же, пятикратно рожденными от Посей-
дона и Клейто¹⁷¹ и образовавшими в результате пять двоек,
цари Атлантиды являются потому, что, с одной стороны,
устройство худшего ряда начал определяется мерами Спра-
ведливости, образом которой служит пятерка, а с другой, ис-
хождение худшего ряда вовне подчиняется двойке, так же как
15 лучшего — единице. Потомками Посейдона цари Атлантиды
являются потому, что все столкновения противоположностей
и космическая война относятся к средней демиургии, ибо этот
бог [Посейдон], повсеместно выступающий в качестве зачи-
нателя противоположности, начальствует над рождением, ги-
20 белью и всевозможными видами движения. Над Атлантидой
упомянутые цари властвуют потому, что содержат в себе все
первейшие и наиболее общие роды худшего ряда начал; над
другими островами — потому что благодаря своей всеобщно-
сти предвосхищают в себе также и средние роды; над частями
материка — потому что упорядочивают, насколько возможно,
25 последние сущности. А над некоторыми частями внутренней
ойкумены они владывают потому, что последние роды
лучшего ряда начал подчиняются первым в худшем. И это не
удивительно, поскольку и некоторые демоны уступают героя-
м, и частные души, имеющие своим делом умпостигаемое,
зачастую подчиняются необходимости.

30 Среди богов первым членом худшего ряда начал является
чин титанов, к которому принадлежит и Атлас; Атласом же
был назван и первый из упомянутых десяти царей, давший

свое имя острову, как об этом рассказывается в *Атлантиде* 183 [Критий 114а]. Таким образом, высшие роды вторичного ряда начал, с одной стороны, упорядочиваются олимпийскими богами во главе с Афиной, а с другой — подчиняют себе все уступающее богам бытие, которое завершается серией наиболее слабых существ, таких, как неразумные души, вещественные объемы и сама материя. 5

Не исключено, что Платон назвал могущество атлантов «удивительным и великим» еще и потому, что, как передают древние богословы, к чину [титанов] относится некий бог по имени Тавмант, и еще один, по имени Биант.¹⁷² Причиной могло послужить и то, что весь вторичный ряд начал является порождением беспредельного, которое мы называем первичным могуществом (*δύναμις*), подобно тому как лучший ряд начал есть порождение предела. Возможно, именно поэтому Платон, говоря об атлантах, воспевает их могущество, а говоря об афинянах, прославляет добродетель, ведь добродетель происходит от предела, поскольку сообщает меру всем, кто ею обладает. Вот таким естественным образом, я думаю, можно было бы проанализировать этот фрагмент в соответствии 10 с пифагорейскими началами. 15

<2. Филологическое толкование>

Впрочем, эти слова сильно преувеличивают [силу атлантов], дабы подвиг их победителей предстал еще более значительным и славным. Употребив «*могущество*» в единственном числе, Платон как бы усилил его через объединение и затем еще назвал «*великим и удивительным*». Каждый из этих эпитетов имеет свое значение: «*великим*» могущество может быть и само по себе, а вот «*удивительным*» — лишь по отношению к другому. И насколько большее удивление вызывают побежденные, настолько же могущественнее выглядят победители. К тому же, указав посредством разделений на многочисленность подвластных этому могуществу вещей, 20 25

Платон тем самым показал, какое многократное преимущество и превосходство имеют атланты надо всеми.

- 30 25b. *«И вот вся эта сплоченная мощь была однажды брошена на то, чтобы одним ударом ввергнуть в рабство и ваши, и наши земли, и все вообще страны по эту сторону устья».*

184 Платон не имеет в виду, что среди божественных вещей произошло возмущение, и худшие вознамерились подчинить себе лучших. Даже если нечто подобное и случалось у людей, этот
5 фрагмент подразумевает всего лишь, что самые общие роды вторичного ряда начал проходят сквозь все сущее. Не только на небе, но и повсюду присутствует разделяющая и движущая сила,¹⁷³ и нет ни одной вещи, которая не была бы причастна разделению и движению. Однако в лучшем ряду начал эта сила существует не раздельно и в виде множества, а сплотившись воедино и «одним ударом», то есть как объединение,
10 живущее одной непрерывной жизнью. Ибо как в худшем ряду начал даже единое умножается, так в лучшем — и множество объединяется. В результате, множество есть везде, но — как подчиненное единству. Изображением такого положения дел как раз и служит тот факт, что атланты, сплотившись, пожела-
15 лали подчинить себе все страны по эту сторону устья, однако сами были побеждены афинянами. Ведь множество и разделение, которые усматриваются даже в лучшем ряду начал, усматриваются в нем только в объединенном виде, поскольку победу одерживает не множество, а тождество и, вообще, лучшие роды.

- 20 25b. *«Именно тогда, Солон, могущество (δύναμις) вашего государства стало очевидным всему миру благодаря своей добродетели и силе».*

«Могуществу» атлантов Платон противопоставил «могущество» афинян, предпочтя это слово всем остальным как наи-

более подходящее для средней демиургии. При этом лучшее могущество он прославил за «добродетель и силу», чтобы посредством слова «добродетель» указать на свойственную самой Афине любовь к мудрости (ведь не только орфическое, но и другое богословие именует Афину добродетелью), а посредством слова «сила» — на ее любовь к браням. «Очевидным» Платон назвал это могущество потому, что оно действует внутри космоса и участвует в творении чувственных вещей. Причем, если атлантам просто приписывается могущество (*δύναμις*), что вполне разумно,¹⁷⁴ так как атланты относятся к ряду беспредельного, то афиняне владеют могуществом благодаря всесовершенной добродетели. Ведь поскольку афиняне относятся к ряду предела, они отличаются добродетелью, которая и страсти умеряет, и могущество должным образом использует.

25 вс. *«Всех превосходя твердостью духа и опытностью в военном деле, оно сначала встало во главе эллинов, но из-за измены союзников оказалось предоставленным самому себе, в одиночестве встретилось с крайними опасностями и все же одолело завоевателей и воздвигло победные трофеи. Тех, кто еще не был поработан, оно спасло от угрозы рабства; всех же остальных, сколько ни обитало нас по эту сторону Геракловых столпов, оно великодушно сделало свободными.»*

<Общий смысл фрагмента>

Так же как худший ряд начал мы поделили натрое, проведя границы между первыми, средними и последними родами, так поделим и лучший на наиболее общие, наиболее частные и промежуточные между теми и другими. Поделив его таким образом, сопоставим первым — афинян, средним — тех из оставшихся эллинов, «кто еще не был поработан», а последним — тех, которые уже стали рабами. В результате

у нас получится, что [сущности, относящиеся к чину] Афины, побеждают [сущности] Посейдонова чина как первичные — вторичных, как возглавляемые единицей — возглавляемых 20 двоицей и вообще как лучшие — худших; что они всегда спасают среднее, к которому относится все, что соблюдает свой чин и не подчиняется сущностям худшего порядка благодаря своему единству и постоянству силы; что они освобождают от рабства тех, кто попал в него, призывая их обратно к единству и неподвижности. Ведь одни вещи всегда находятся в материи, 25 другие — всегда отделены от нее, а третьи — то оказываются среди материальных родов, то возвращаются к отрешенной жизни. Такова и наша собственная участь, поскольку мы находимся в подчинении то у чина титанов, то — у олимпийских богов и то оканчиваем свой путь в становлении, то — на небесах. Подобное происходит с частными душами из-за руководящего ими божественного промысла, который всегда 30 остается неизменным. Ведь если души нисходят благодаря богам становления, чьей воле они подчиняются, то и поднимаются отсюда только благодаря предсуществованию возводящих причин. Вот как можно было бы истолковать общий 186 смысл фрагмента. Теперь обсудим вкратце каждую фразу в отдельности.

<Толкование отдельных фраз>

- 5 «Превосходство над всеми» означает, что первые роды, относящиеся к более божественной стороне [противоположностей], охватывают собой всю вселенную; «твердостью духа и опытностью в военном деле» означает: схожим с Афиной образом, ибо «твердость духа» изображает любовь богини к мудрости, а «опытность в военном деле» — ее любовь к браням.
- 10 То, что афиняне «сначала встали во главе эллинов», а потом встретились с опасностями в одиночестве, показывает, что самые первые всеобщие причины что-то создают вме-

сте со вторичными и промежуточными причинами, а что-то — сами по себе, выходя за пределы творчества вторичных причин и оставаясь одинокими в своем действии. Ведь род богов и тот, что следует за ним, не равны в своем творчестве: творчество богов простирается дальше, поскольку более божественное везде действует и прежде своих следствий, и вместе с ними, и после них, в чем можно убедиться самыми разнообразными способами.¹⁷⁵ Что же касается «крайних опасностей», то они означают крайние пределы творчества первых причин.

«Трофеи» (*τρόφαια*) означают, что вторичный ряд начал усвершенствуется и упорядочивается первичным и в некотором смысле обращается (*τρέπεσθαι*)¹⁷⁶ вслед за его силой, так что даже среди самых последних сущностей можно найти навсегда установленные знаки обращения худшего, пришедшие в него от сущностей первого порядка. Ведь все упорядоченное и оформленное в последних сущностях, оттесняя материальные причины, воздвигает прекрасное свидетельство победы более сильного [над более слабым], что как раз и составляет отличительную черту трофея.

«Великодушно предоставленная свобода» — это божественный и беспрепятственно проникающий во все миропорядок, которым афиняне, одержавшие победу над атлантами, или, скорее, олимпийские роды, возобладавшие над титаническими, озарили эллинов. Ибо таким образом демиургическая воля обретает свою границу, и худшее покоряется лучшему, то есть атланты терпят поражение от афинян в сфере частных сущностей, а титаны — от олимпийцев в сфере общих.

*Хоть и могучи они, а с лучшим [чем сами] столкнулись
В казнь за ужасную наглость и дерзкое их безрассудство,¹⁷⁷ —*
говорит богослов, вторя словам которого и Платон говорит, что атланты отправились на завоевание афинян «из дерзости» [24d].

<ГИБЕЛЬ АТЛАНТИДЫ И АФИН>

- 10 25 сд. «Но спустя время, когда пришел срок для невиданных землетрясений и наводнений, за ужасные день и ночь все ваше войско было поглощено разверзнувшейся землей; равным образом и вся Атлантида исчезла (ἠφάνισθη), погрузившись в море. После этого море в тех местах стало
15 вплоть до сего дня непроходимым и несудоходным по причине обмеления, вызванного огромным количеством ила, который оставил после себя осевший остров».

<Землетрясения и наводнения как факты истории>

- 20 Каждому, кто хоть сколько-нибудь знаком с учением о природе, ясно, что сказанное не противоречит естественному порядку вещей. Землетрясение, способное уничтожить остров подобных размеров, не кажется чем-то невероятным, поскольку и незадолго до нашего времени произошло землетрясение, за один день сотрясшее Египет и Вифинию. И то, что за землетрясением последовало наводнение, тоже не выглядит необычным, поскольку такое, как правило, случается при больших землетрясениях, как рассказывает Аристотель,
25 указывающий тут же на причину этого явления.¹⁷⁸ Если, — говорит он, — одновременно с землетрясением происходит наводнение, то причиной этого явления становится волна. Когда вызывающая землетрясение пневма не успевает проникнуть под землю и начинает двигаться навстречу морю, то она не может отразить напора морской воды, приводимой
5 в движение пневмой, дующей в противоположном направлении, но останавливается и, преграждая путь воде, становится причиной скопления большого количества водной массы, нагнанной этой противоположной пневмой. Тогда из-за чрезмерного давления морской воды преграждающая ей путь пневма, стеснившись в единый поток, устремляет-

ся под землю и вызывает землетрясение, тогда как море за- 10
топляет сушу. Такое случилось в Ахайе: землетрясение там
сопровождалось подъемом волны, затопившей прибрежные
города Буру и Гелику.¹⁷⁹ Поэтому возможность такого зем-
летрясения, по здравом размышлении, не станет оспаривать
ни один физик.

Физики согласны между собой и в том, что одна и та же 15
область земли может становиться то проходимой, то непро-
ходимой, то сушей, то морем. Об этом пишет Аристотель,¹⁸⁰
это показывает история. И о том, что внешнее море сразу по-
сле пролива заполнено илом, так что становится в этом месте
мелким, сообщает тот же Аристотель. Поэтому если «вызван-
ное илом обмеление» означает отмель, то в этом нет ничего
странного, поскольку и сейчас еще продолжают называть от- 20
мелью подводные скалы, скрытые глубоко под водой. Впро-
чем, стоит ли прилагать дальнейшие усилия для защиты этих
положений?

<Толкование по аналогии>

А в том, что этот отрывок удивительным образом отража- 25
ет устройство мира, мы убедимся, вспомнив Орфеевы слова
о произошедшем в конце демиругии «низвержении в Тар-
тар».¹⁸¹ Описывая демиургическое противостояние олимпий-
цев и титанов, поэт доводит границу всеобщего мироустрой- 189
ства вплоть до последних мировых пределов, приобщая в том
числе и их к непорочному божественному промыслу. Зная
об этом, и Платон, говоря о всеобщих причинах с помощью
образов, простирает и низводит оба упомянутых рода вплоть
до области невидимого (*ἀφανές*),¹⁸² и через их исчезновение 5
(*ἀφανίσσεως*) там напоминает нам об орфическом низверже-
нии в Тартар. Ведь для того, чтобы и самые последние сущ-
ности смогли приобщиться к порядку и божественному про-
мыслу, необходимо, чтобы и лучший, и худший ряды начал
распространили свое творчество вплоть до космического дна,

10 делая это каждый — присущим ему образом: лучший — погружаясь «под землю» в результате землетрясения, то есть продвигаясь вперед с постоянством и упорством (*στερεῶς*), а худший — «исчезая», то есть делаясь материальным, неупорядоченным и безвидным. Ведь если выражение «под землю» символизирует постоянство и неподвижность, то «в море» —
15 и у самых последних сущностей пребывание [в бытии] и возникновение зависят от лучшего ряда начал, а гибель, превращение и разлаженное движение — от худшего.

 «За ужасные день и ночь» Платон говорит потому, что последние сущности упорядочиваются как явной, так и неявной демиургией, поэтому под «ночью» он подразумевает неявные, а под «днем» — явные причины творения и называет их
20 «ужасными» за необоримость, непреклонность и способность проникать сквозь все. Поскольку же упорядочивание последних сущностей осуществляется демиургическими силами, то Платон привлекает образы землетрясений и наводнений, наиболее всего соответствующие средней демиургии. Пожелай он изобразить силы или энергии Зевса, он назвал бы их громами и молниями, а тут, говоря об энергиях Посейдона, уподобляет их землетрясениям и наводнениям, ибо этот бог обычно зовется «колебателем земли», «волнокудрым». ¹⁸³
25 Наконец, поскольку время означает упорядоченное продвижение вперед и совершающееся в правильном порядке ухудшение, то Платон говорит, что все эти события произошли
190 «спустя время».

 Не стоит думать, что, устраняя возможность доказать [существование Атлантиды], Платон тем самым устраняет и сам предмет, как это сделал Гомер с феаками или с воздвигнутой греками стеной. ¹⁸⁴ Ведь рассказ Платона — не вымысел, а истина: многие части земли были затоплены морем, а потому в описываемых событиях нет ничего невозможного. Кроме того, Платон приводит это сказание

не просто как исторический факт, но чтобы указать на проникающий сквозь все и доходящий даже до последних сущностей промысел. Говоря вкратце, [смысл его слов заключается в том], что в конце создания космоса, когда явная и неявная демиургии достигают завершения в демиургических творениях второго отца, дары лучшей и худшей половины [противоположностей] достигают самых последних сущностей. При этом лучшая половина овладевает своим подлежащим при помощи «войска» и освещает его неизменной¹⁸⁵ силой через погружение «под землю», тогда как худшая производит предельное разделение, неся в себе вещественное и неопределенное движение Тартара. Когда же последние сущности оказываются упорядоченными, соответствующая область моря естественным образом становится «непроходимой и несудоходной», потому что для упорядочивающих родов Вселенной нет иного способа исхождения и продвижения вперед кроме как через «ил», о котором упоминает Сократ в *Федоне* [110a], уча о подземных областях, потому что «ил» в истинном смысле есть место под землей, попавшее под власть смутного вида (εἶδει) телесности, который оно приобрело благодаря худшему ряду начал, осевшему вниз¹⁸⁶ и достигшему в своем исхождении последних пределов мироздания. Ведь из-за того, что чин титанов был сослан Зевсом в Тартар, даже находящееся там оказалось под стражей богов.

<Переход ко Второй книге>

<НАМЕРЕНИЕ ПОВТОРИТЬ РАССКАЗ В ПОДРОБНОСТЯХ>

31 25 de. Ну вот я и пересказал тебе, Сократ, возможно ко-
роче то, что передал со слов Солона старик Критий. Ког-
191 да ты вчера говорил о твоём государстве и его гражданах,
мне вспомнился этот рассказ и я с удивлением подумал,
что многие твои слова по какой-то божественной слу-
чайности (τύχης) прямо (οὐκ ἀπὸ σκοποῦ) совпадают со
словами Солона.

Выше мы достаточно много говорили и вспоминали о том,
каким образом война атлантов с афинянами содействует все-
5 общему творению космоса и как средняя демиургия содержит
космическую противоположность, простирающуюся сверху
вниз от первых и до последних сущностей, так что [входящая
в эту противоположность] серия Афины упорядочивает все
неизменным, главенствующим и преобладающим образом,
высвобождая заключенное в материи и сохраняя несмешан-
ным нематериальное, а противоположная ей серия, достига-
10 ющая в своем исхождении последних пределов мироздания,
одаривает сотворенное присущим ей движением, разделением
и различием. Поскольку же [человек], произносящий эти сло-
ва был у нас аналогом бога, содержащего упомянутую проти-
воположность,¹⁸⁷ то он так или иначе подражает этому богу и,
15 передавая со слов Крития [старшего] рассказ Солона, восходит
к родоначальникам этого сказания египтянам. Этим он вторит

своему прообразу, получающему дары от вышестоящих причин и одаривающему демиургической силой нижестоящее. И поскольку Критий изображает вторичную демиургию, происходящую от другой [старшей] демиургии, то «вспомнить» эту историю, как он сам говорит, его заставляют слова Сократа.¹⁸⁸ Ведь в данном случае припоминание (*ἀνάμνησις*) представляет собой не переход от подобий к прообразам, но переход от более цельных смыслов к более частным произведениям, что соответствует исхождению вовне всеобщей демиургии. И хотя в умопостигаемом содержится все, демиургические причины распределяют всеобщее творение между собой в соответствии с чином каждой.

Если истолковать сказанное иначе, то можно обнаружить здесь и похвалу в адрес небывалой доблести афинян, и подобающее прославление Сократова государства. То, что такое государство возможно, доказывается и образом жизни афинян, и тем, что где бы оно ни возникло, оно становится для всех подателем величайших благ, которые Сократ перечислил в прежних рассуждениях [*Госуд.* V, 471 с–е]. Что же касается афинян, то они заслуживают величайшего удивления за то, что имеют наилучшую форму государственного устройства, ведь воспроизводить первый прообраз поистине удивительно. Недаром и наиболее божественные из внутрикосмических вещей, целиком воспринявшие свою форму, существуют в единственном экземпляре,¹⁸⁹ тогда как материальные вещи, воплощающие одну и ту же форму во многих подлежащих, занимают низшее положение. Такое предельное уподобление своему прообразу, которое в демиургии является отличительной чертой богов, можно видеть и в афинском государстве, образцово воплощающем в себе наилучшую меру жизни.¹⁹⁰

Обмен благодеяниями также служит отражением внутрикосмического круговорота. Египтяне получают пользу от военных подвигов афинян, а афиняне — от священных преданий египтян. Уже то, что египтяне записали подвиг афинян, было

15 выражением признательности с их стороны, когда же они сверх того еще и поведали афинянам о деяниях их предков, то этим многократно отблагодарили их за оказанное благодеяние.

[Высказанное Критием] предположение, что наша мысль приводится в движение божественной случайностью, вполне соответствует духу платоновского учения. Ведь ни сама случайность, ни ее дары не лишены определенности и не бесцельны.¹⁹¹ Они представляют собой силу, сводящую вместе 20 много разрозненных причин, упорядочивающую беспорядочное и исполняющую то, что выпало на долю каждого. Тогда почему слова Сократа «совпадают» со словами Солона? Потому, отвечу я, что существует причина, сводящая вместе многое разрозненное, а также — из-за одной богини, которая 25 обеспечивает обоим общность ума. Ведь поскольку Сократ и Солон принадлежат чину Афины, они, словно бы из общего источника, которым служит им богиня-покровительница, приходят к схожим мыслям.

25e–26a. *Но тогда мне не хотелось ничего говорить, ибо по прошествии столь долгого времени я недостаточно помнил содержание рассказа; поэтому я рассудил, что до тех пор, пока я сам с собой не припомню всего с достаточной 30 обстоятельностью, мне не следует говорить.*

Все сказанное можно увидеть и в мире: например, что демиургическая причина прежде частных и возникающих во времени вещей дает бытие своим собственным порождениям; что создатель возникающего производит из себя иное 193 лишь после того как обратится мыслью к самому себе и в себе самом увидит причины своих созданий, ибо только так переданная им вторичному сила будет исходить из чего-то самодостаточного и совершенного. Поэтому «рассуждение», «припоминание» и тому подобные выражения указывают на 5 собранность демиургических разумных принципов (логов) воедино.

26 аб. *И вот почему я так охотно принял на себя те обязанности, которые ты вчера мне предложил: мне представилось, что если в таком деле важнее всего положить в основу речи согласный с нашим замыслом предмет, то нам беспокоиться не о чем. Как уже заметил Гермократ, я начал в беседе с ним припоминать суть дела, едва только вчера ушел отсюда, а потом, оставшись один, восстанавливал в памяти подробности всю ночь напролет и вспомнил почти все.*

<Буквальный смысл фрагмента>

Поскольку Критий отчасти помнил [сказание об Атлантиде], он взялся выполнить возложенную на него задачу, а поскольку его воспоминания были нечеткими, то он решил сначала обдумать все наедине с собою, рассудив, что в предложенном ему Сократом деле — посмотреть, каково государство в движении — важнее всего положить в основу речи такой предмет, отталкиваясь от которого можно было бы надлежащим образом выполнить поставленную задачу. Именно это он и сделал, взяв из истории рассказ о войне атлантов и афинян, который, по его мнению, мог бы изобразить жизнь, порожденную наилучшим государственным устройством. 10
15
Подобности же этой истории он восстанавливал в памяти «всю ночь напролет», чтобы потом без запинки поведать ее своим товарищам.

<Аналогия со всеобщими причинами>

И вновь от сказанного нужно перейти ко всеобщим причинам, заметив, что демиургический принцип, наполняемый дарами невидимой причины (так как именно в ней первоначально даны все мыслящие причины, с которыми демиург объединен в своем высшем проявлении), направляет свою силу на видимый мир, действуя сообразно замыслу и решению этих причин. 20

25 [Решение Крития] не «говорить тогда», но говорить сейчас символизирует заранее подготавливаемое обустройство природ, в результате которого естественные создания наделяются совершенством.

Ты скажешь, что желание быть уверенным [в своих словах] имеет и этический смысл, ибо не следует поспешно приступать к столь важным речам, не обдумав заранее всего наедине
30 с собою. Необходимо, чтобы выходящее как бы из недр души звучащее слово (λόγον) было подлинным вестником находя-
194 щихся внутри рассуждений (λόγων). Вот и нежелание Крития приступать к рассказу до тех пор, пока он «сам с собой всего не припомнит», может указывать не только на возвращение к себе демиургических разумных принципов (логосов), но
5 и на рассудительное обращение души к себе самой, благодаря которому она усматривает в себе логосы сущего.

Наконец, «положить в основу речи предмет, согласный с замыслом» указывает на то, что в творении видимые вещи зависят от своих причин.

10 26bc. *Справедливо изречение, что затверженное в детстве куда как хорошо держится в памяти. Я совсем не уверен, что мне удалось бы полностью восстановить в памяти то, что я слышал вчера; но вот если из этого рассказа, слышанного мною давным-давно, от меня хоть что-то ускользнет, мне это покажется странным. Ведь в свое время я выслушал все это с таким истинно-мальчишеским удовольствием, а старик так охотно давал разъяснения в ответ на мои всегдашние вопросы, что рассказ неизгладимо запечатлелся в моей памяти, словно выжженная огнем по воску картина.*

<О прочности детских воспоминаний>

<1. Объяснение Порфирия>

15 В памятивости детей можно убедиться и на деле, и благодаря рассуждению, обнаруживающему ее возможные причины.

Одна из этих причин, по словам Порфирия, состоит в том, что души детей неопытны в человеческом зле и, не будучи ни отвлекаемы, ни обременяемы внешним, имеют весьма восприимчивое воображение и праздный рассудок, так как именно опыт делает рассудок проницательным и подвижным.

20

Другая причина заключается в том, что у детей разумная жизнь гораздо сильнее смешана с воображением. Поэтому так же как тело становится крепче и жизнеспособнее, когда душа сочувствует ему и смешивается с ним, так и воображение усиливается из-за соединения с разумом, а усилившись, гораздо прочнее удерживает в себе отпечатки, поскольку тогда гораздо лучше их воспринимает. Так тело, ставшее более жизнеспособным благодаря тесному общению с душой, лучше усваивает то, что в него попадает.

25

Наконец, третья причина [состоит в том], что те же самые вещи выглядят в глазах детей более значительными. Они вызывают у них большее удивление, сильнее на них воздействуют и, в результате, лучше запоминаются. Ведь в нашей памяти откладывается то, что причинило нам или большое страдание, или большую радость, иначе говоря, сильно на нас подействовало. И так же, как сильнее подвергшееся воздействию огня дольше удерживает полученный от него жар, так и воображение, сильнее затронутое внешним воздействием, дольше хранит в себе соответствующий отпечаток. Ну а детское воображение действительно затрагивается сильнее, ибо одни и те же вещи кажутся нам в детском возрасте более значительными.

30

195

5

Итак, вполне естественно, что дети лучше удерживают отпечатки из-за того, что вещи действуют на них сильнее. На это, как мне кажется, указывает и сам Критий, говоря, что выслушал историю из уст старика с большим удовольствием, так что она «неизгладимо запечатлелась в его памяти, словно выжженная огнем по воску картина». Как Сократ при пересказе *Государства* назвал причиной запоминания непривычность вещей, о которых мы услышали, так и Критий — детский возраст. Причем, первое,

10

15

по-видимому, является причиной второго, то есть непривыч-
 ность — памятьливости. Ведь детям все кажется непривычным,
 так как встречается впервые. Возможно, тут содержится намек
 20 на то, что плодотворная демиургия вторичного зависит от не-
 подвижной тождественности первых сущностей, подобно тому
 как причина памяти, указанная Сократом, является причиной
 детской памятьливости, о которой говорит Критий.

<2. Толкование Ямвлиха>

Если вдобавок к этим объяснениям кто-то решит обратиться
 ко всеобщему созерцанию самих вещей, то пусть он послуша-
 25 ет Ямвлиха, по словам которого, памятьливость детей указывает
 на постоянное созидание разумных принципов (логосов),
 всегда юное и цветущее. «Неизгладимость запечатлен-
 ной картины» или «цвета» — поскольку читают и так,
 и эдак¹⁹² — означает неиссякаемость и неистощимость
 творения; а «охота», с которой старик дает разъяснения —
 щедрость старейших причин по отношению ко вторичным.
 30 Ведь подобные толкования уместны наряду с приведенны-
 ми выше объяснениями.

196 26се. *А сегодня рано поутру я поделился рассказом вот
 с ними, чтобы они тоже разделили со мной эти речи. Итак,
 чтобы наконец-то дойти до сути дела, я согласен, Сократ,
 повторить мое повествование уже не в основных чертах,
 но со всеми подробностями, с которыми я сам его слышал.
 Граждан и государство, что были вчера нам тобой пред-
 ставлены как в некоем мифе, мы перенесем в действительность
 и будем исходить из того, что твое государство и есть вот эта
 наша родина, а граждане, о которых ты размышлял, суть
 вправду жившие наши предки из рассказов жреца. Соответ-
 ствие будет полное, и мы не погрешим против истины, утвер-
 ждая, что в те-то времена они и жили. Что же, поделим между собой*

обязанности и попытаемся сообща должным образом справиться с той задачей, что ты нам поставил. Остается поразмыслить, Сократ, по сердцу ли нам такой предмет или вместо него нужно искать какой-то иной.

Сначала Критий поделился рассказом со своими собеседниками, а теперь призывает их разделить с ним его речи, потому что и у прообразов [можно наблюдать то же самое]: в горнем мире все они соединены друг с другом и наполняют друг друга умными силами, а в космосе творят, руководствуясь неким всеобъемлющим божественным единомыслием. Благодаря этому единомыслию все присутствует во всем, но в каждом — особым образом: на небе существуют прообразы возникающего, а в становлении — подобия небесного.

Поскольку же целое повсюду предшествует частям, в том числе, и во вторичной демиургии, то Критий сначала описывает войну «в основных чертах», а после собирается повторить свое повествование со всеми подробностями, рассказав о государственном строе атлантов, их происхождении, о том, почему они обратились ко злу, почему афиняне вступили с ними в войну, как к ней готовились, как обменивались посольствами, какими путями добивались цели, кого брали в союзники и что за всем этим последовало.

Итак, если беспредпосылочное государство¹⁹³ подражает первой демиургии (вот почему, желая указать на его сокровенность и предсуществование в сфере чистых логосов, Критий говорит, что оно представлено «как в некоем мифе»), то предложение считать древних афинян его гражданами содержит в себе указание на вторичную демиургию, в которой уже усматривается и делимое на части, и противоположность, и движение, и пространственное положение. Но поскольку вторичная демиургия зависит от первичной и непосредственно примыкает к ней, то «соответствие» между ними «будет полным», говорит Критий, так что «мы не погрешим против истины».

<ПРИРОДА И ПРОИСХОЖДЕНИЕ ЧЕЛОВЕКА>

197 26 е. Сократ: *Да что ты, Критий, какой же предмет мы могли бы предпочесть этому? Ведь он как нельзя лучше подходит к священнодействиям в честь богини, ибо сродни ей самой, притом важно, что мы имеем дело не с вымышленным мифом, но с правдивым сказанием. Если мы его отвергнем, где и как найдем мы что-нибудь лучше? Это невозможно.*

5 Сократ принимает это сказание, во-первых, потому что оно подходит к справляемому афинянами празднику (ведь война [афинян с атлантами] была изображением космических войн и может служить гимном при священнодействиях в честь Афины. Ведь если что-то из услышанного полезно людям, его необходимо использовать в гимнах. Кроме того, поскольку эта богиня является причиной умозрительной и деятельной жизни, то через священнодействия мы подражаем ее

10 деятельной энергии, а через славословие — умозрительной.

Во-вторых, это сказание подтверждает возможность осуществления [идеального] государства, которую Сократ счел необходимым доказывать в соответствующем диалоге [*Госуд.* V, 471c–e]. И хотя самому Сократу было достаточно знать, что подобный государственный строй существует на небе и в каждом отдельном человеке (ведь внутри есть все то, что

15 снаружи, и истинный закон берет начало во внутренней жизни), однако если продемонстрировать наличие идеального государства у афинян, то возможность его осуществления будет доказана окончательно.

Этот фрагмент позволяет еще раз убедиться в том, что рассказ об Атлантиде является не выдумкой, как думали некоторые, но подлинным историческим фактом, хотя и находящимся

20 в согласии со всеобщим творением космоса. Поэтому и все сообщаемое о величине Атлантиды не следует расценивать как

сказку и вымысел тем, кто привык сжимать размеры Земли до предельной малости.

26е–27а. Так удачи (ἀγαθῆ τύχη)! Теперь вам следует говорить, а я в отплату за мои вчерашние речи буду молча вас слушать. 25

Платон не разделяет мнения стоиков, что добродетельный человек не нуждается в счастливом случае (τύχη), но, напротив, хочет, чтобы наши рассудочные энергии, смешавшись при исхождении вовне с телесными, вдохновлялись удачей, так чтобы и само их исхождение осуществлялось счастливо, и воздействие на других было богоугодным. Ибо как Немезида поставлена надзирать за легковесными речами [Законы IV, 717d], так и удача направляет речи во благо как воспринимающих, так и произносящего, дабы первые благоразумно и с пониманием восприняли сказанное, а второй боговдохновенно и красноречиво объяснил бы каждому надлежащее. Это толкование относится к частным вещам. Что же касается всеобщих причин, то там удача означает боговдохновенное распределение жребиев, в результате которого каждый бог получает от единого Отца и всеобщей демиургии подобающий ему чин. 198 5 10

То, что Сократ слушает эти речи «молча», означает, с одной стороны, возвращение долга, ибо слушатели Сократа поступали так же, когда он сам рассуждал о государстве, отчего даже осталось неясным, присутствовали ли они на беседе в том сочинении. С другой стороны, [молчание Сократа] по аналогии указывает на то, что хотя демиургические причины и соединены друг с другом, их творения при этом различаются. Так, выслушивание речей показывает проникновение демиургических причин друг в друга, а молчание, когда кто-то один говорит, означает беспримесную чистоту, позволяющую каждой создавать и порождать вторичное в соответствии со своим отличительным свойством. 15

- 20 27 аб. *Критий: Если так, то узнай, Сократ, в каком порядке будем мы тебя угощать. Мы решили, что коль скоро Тимей являет собою среди нас самого глубокого знатока астрономии и главнейшим своим занятием сделал познание природы всех вещей, он и будет говорить первым, начав с возникновения космоса и закончив природой человека. После него — мой черед; я как бы приму из его рук людей, которые в его речи претерпят рождение, а от тебя некоторых из них получу еще и с исключительным воспитанием. Затем в соответствии с Солоновым рассказом и законоположением я представлю их на наш суд, чтобы добиться для них права гражданства, исходя из того, что они и есть те самые афиняне былых времен, о которых после долгого забвения возвестили нам священные записи, и в дальнейшем нам придется говорить*
- 25 *о них уже как о наших согражданах и подлинных афинянах.*

<Дальнейший порядок повествования>

- Указанный порядок [изложения] делает Тимея одновременно и вершиной, и серединой. Поскольку Тимей выступает с речью после Сократа и Крития, но перед Критием и Гермократом,¹⁹⁴ он оказывается серединой. Вершиной же он является в силу своей учености и потому, что порождает людей, которых потом будет воспитывать Сократ, а вооружать — Критий. Такое одновременное бытие и вершиной, и серединой представляет собой еще один явный символ всеобщей демиургии, поскольку эта демиургия одновременно и обособлена от всех внутрикосмических вещей, и одинаково во всех присутствует, а еще потому, что вершина и середина мира посвящены Демиургу, как гласит
- 199 *учение пифагорейцев, по словам которых, там находится «твердыня Зевса».*¹⁹⁵

Критию, который в общих чертах пересказывает свою историю после Сократа и вновь собирается взять слово

перед Гермократом, отведено место середины, так как средней демиургии подходит и двойственность, и целостность вместе с частями, так же как первой демиургии — целостность, а последней — части. Вот почему Сократ пересказывает государственное устройство в целом, а Гермократ дорабатывает части истории, рассказанной Критием. Вот что можно сказать об общем порядке изложения.

<Апории>

<Апория I: роль Гермократа>

Кто-нибудь спросит: что будет делать Гермократ, после того как Тимей поведаст о возникновении людей, Сократ — об их воспитании, а Критий — об их деяниях? Разве останется что-то помимо этого? Мы скажем, что Гермократ помогает Критию в составлении речей. Ведь историческое повествование включает в себя не только деяния, но и речи. И поскольку сам Критий пообещал изложить деяния, то он просит Гермократа помочь ему в изображении речей, ибо воссоздание речей, как было сказано выше, весьма трудное занятие [Тим. 19e]. Поэтому в *Атлантиде* [121c] сказав, что Зевс созывает богов для наказания жителей Атлантиды и обращается к ним с такими словами..., Критий на этом заканчивает беседу, как бы рекомендуя Гермократу воссоздание речи Зевса. А то, что он не стал рассказывать о последующих событиях, неудивительно, ведь изобразив сообщество богов, собравшихся положить предел дерзости атлантов, он тем самым охватил и все грядущие события: военные приготовления афинян, их вступление в войну и их победу.

Итак, Тимей порождает людей, Сократ их воспитывает, Критий заставляет действовать, а Гермократ — говорить. Первый изображает отеческую причину, второй — ту, что обеспечивает неизменность мышления, третий — причину движения и исхождения во вторичное, четвертый — причину, которая через воссоздание логосов возвращает последнее

- 5 к началу. Вот так символически можно прочесть этот текст и при этом не слишком переборщить с толкованием.

<Апория 2: почему *Тимей* не предшествует *Государству*?>

- 10 Кто-нибудь спросит, почему диалог *Тимей*, в котором описывается возникновение людей и всего остального космоса, стоит не перед *Государством*? Ведь люди сначала должны претерпеть рождение, о котором рассказывает *Тимей*, потом получить воспитание из рук Сократа в *Государстве* и, наконец, совершить достойные своего воспитания поступки, о которых частично говорится в *Атлантиде*. Если бы Платон начал
- 15 с конца, а потом вернулся к *Тимею* как к первому по природе, то это можно было бы объяснить обычным способом: что, мол, в целях обучения он помещает на первое место то, что хотя и является первым для нас, но по природе — последнее. Здесь же, по-видимому, первое сделано средним, а среднее — первым. Исходи такая последовательность от издателей [платоновских сочинений], это было бы не так удивительно, но Платон, очевидно, сам располагает диалоги в указанном порядке.
- 20 Во всяком случае, он пересказывает в *Тимее* основные темы *Государства*, как если бы оно уже обсуждалось ранее.¹⁹⁶

- Это затруднение решается следующим образом. Если бы предметы всех трех диалогов были заимствованы из природы вечных или возникающих вещей, то указанное затруднение оказалось бы неразрешимым, и нам пришлось бы признать, что *Тимей* помещен на второе место неправильно.
- 25 И наоборот, если бы предметы всех без исключения диалогов были изобретены в уме (*λόγῳ*) на основании некоего предположения, то и тогда вначале следовало бы обсуждать первое по природе. Но поскольку один лишь Сократ, взирая на Вселенную, изобретает в уме воспитание и обучение граждан, в то время как другие собеседники говорят
- 30 о действительно сущем и возникающем, то естественно, что последние образуют один ряд друг с другом, а Сократ по праву

занимает место перед ними как единственный, кто изобрел свой предмет в уме. Не исключено, что тем самым Платон хочет показать, что все изобретения божественных душ, обращенных к умопостигаемому, когда-нибудь обязательно сбываются на земле при определенных благоприятных оборотах [небесных сфер]. В подтверждение этого и Критий, обращаясь к Сократу [26d], говорит, что «граждане, о которых ты размышлял, суть вправду жившие наши предки из рассказов жреца. Соответствие будет полное, и мы не погрешим против истины, утверждая, что в те-то времена они и жили».

Даже если Государство и уступает Тимею в том, что занимается частным [предметом] и, рассуждая о смертных, имеет дело с подобиями, то если брать его целиком, оно превосходит упомянутый диалог, ибо показывает, как один и тот же образ жизни (*εἶδος τῆς ζωῆς*) проявляется в душе в виде справедливости, в обществе — в виде государственного устройства, а в космосе — в виде демиургии.

Кроме того, если выбор добродетели всегда свободен, то направленное вовне действие нуждается в космическом порядке, вот почему Атлантида следует за Тимеем, а устройство государственной жизни демонстрирует свободную добродетель.¹⁹⁷ Этим Платон хочет показать, что душа, принадлежащая самой себе, возвышается над всем физическим миром и даже над необходимостью, а погрузившись в деятельность, подпадает под власть физических законов и подчиняется силе необходимости.

Вдобавок к сказанному следует учесть и то, что все три диалога образуют последовательность, согласующуюся с изложенным в Государстве порядком человеческой жизни, когда мужи сначала получают воспитание и обучаются наукам, затем возвышаются до созерцания сущего и только потом нисходят к заботам о государстве. В этой последовательности Государство оказывается стоящим перед Тимеем, а тот — перед Атлантидой, ибо воспитанные Государством и возведенные

Тимеем к созерцанию граждане смогут жить счастливо и разумно совершать поступки, о которых рассказывает *Атлантида*.

5 Так решаем это затруднение мы, а вот философ Порфирий, занимаясь пусть и не специально этим затруднением, а чем-то другим, предлагает иной путь решения. По его словам, те, кто действительно намеревается усвоить всеобщее учение [о природе], должны заранее сформировать свой душевный склад, чтобы, уподобив его созерцаемому предмету, должным образом подготовиться к познанию истины. На это указывает и порядок диалогов. Так, слушающие речи в *Тимее* должны сначала извлечь пользу из *Государства*, чтобы, обустроив себя с его помощью и став благодаря воспитанию в высшей степени схожими с благоустройством мира, приступить к усвоению учений о космосе.

Вот что следовало сказать по поводу этого затруднения.

15

<Детальное рассмотрение фрагмента>

Теперь рассмотрим каждую фразу этого фрагмента по отдельности. «*Глубоким знатоком астрономии*» Тимей назван не за то, что он изучал скорости небесных движений или измерял

20 *Всевозможными мерилami Солнца дорогу*¹⁹⁸

или проводил время в размышлениях о делах рока, но за то, что он, подобно корифею из *Теэтета* [173 с], «исследовал небо превыше самого неба» и созерцал невидимые причины вещей, которые суть звезды в подлинном смысле слова (поэтому и изображенный Сократом [в *Теэтете*] человек — это человек не эмпирический, но существующий исключительно в уме).¹⁹⁹ Кроме того, Тимей подражает всеобщему Демиургу, в котором, по словам богослова,²⁰⁰ и небо, и звезды присутствуют умозрительно.

30 Тимей начинает с «возникновения космоса и заканчивает человеком», поскольку, как доказал Сократ в *Филебе* [29а–е], человек есть малый космос, частично содержащий все то, что мир содержит цельно.

Только «некоторые» получают от Сократа «*исключительное воспитание*», потому что он воспитывает не все общество, а лишь стражей и защитников. Ведь и в мире одно лишь небо приобщается к уму «*исключительным образом*», поскольку подражает ему в своем движении. 203

Критий «представляет» этих людей «в соответствии с Солоновым рассказом и законоположением», потому что Солон не только рассказал об афинянах, некогда живших в идеальном государстве, но и установил законы, предписывающие, как нужно принимать детей в граждане государства, в члены фратрии и в список совершеннолетних, в присутствии каких судей это делается и когда судьями должны быть члены фратрии, а когда — другие достойные люди. Поэтому и Критий, предположив, что воспитанники Сократа суть те самые афиняне, руководствуется не только Солоновым рассказом, но и законоположением, представляя некоторых воспитанников в граждане государства. 5 10

27в. Сократ: *Я вижу, вы собираетесь отблагодарить меня словесным угощением в совершенстве и с блеском! Что же, Тимей, тебе, кажется, пора говорить, по обычаю сотворив молитву богам.* 15

<Толкование отдельных фраз>

Если возвести слова Сократа к прообразам, то «*совершенство*» и «*блеск*» ответного дара будут указывать на сверхъестественное и проходящее сквозь все творчество. «*Словесное угощение*» — на изобилие демиургических разумных принципов (логосов). Воззвание к Тимею — на возвращение частичных причин к целому и на призывание исходящих от него благ. Молитва богам — на зависимость демиургии от высших умопостигаемых причин. Ведь предписывающий эту молитву «*обычай*» (*vómos*) не есть ни италийский, ни аттический, как толкуют многие, а тот, о котором принято говорить у пифагорейцев: 20 25 204

*Прежде всего бессмертных богов, как диктует обычай,
Чти.²⁰¹*

Этот обычай указывает на божественный порядок, в ко-
5 тором вторичное всегда зависит от первичного и наполняет-
ся его дарами. Беря начало в умопостигаемом, он нисходит
к демиургической причине и от нее распространяется по всем
частям мира. Тем самым Сократ одновременно дает понять,
что желательное ему учение о природе должно быть пифаго-
10 рейским, а не таким, какое он отверг в *Федоне* [98 с] и которое
помрачает взор души, поскольку вслед за Анаксагором делает
причинами воздух и эфир. Ведь истинное учение о природе
должно зависеть от богословия, как и сама природа зависит
15 от богов и делится на части в соответствии с их чинами. Тогда
слова будут действительно подражать вещам, которые обо-
значают. Недаром сочинители мифов изображают зачинателя
природы Гефеста влюбленным в Афину, которая тклет миро-
строй из умных форм и уделяет способность мышления всему
находящемуся внутри космоса.

20

<Общий взгляд на зачин *Тимея*>

На этом зачин *Тимея* заканчивается. Север²⁰² вообще не удо-
ставил его толкования, а Лонгин считал в нем лишним только то,
что касается жителей Атлантиды и рассказа египетского жреца;
25 поэтому к просьбе Сократа он обычно присоединял непосред-
ственно ответ Крития, то есть к словам: «*и сейчас я, как видите,
приготовился к нему и с нетерпением его ожидаю*» [20 с] при-
соединял: «*узнай же, Сократ, в каком порядке мы будем тебя
угощать*» [27 а]. Порфирий же и Ямвлих показали, что зачин
диалога созвучен его общему замыслу, причем первый давал
ему более частное, а второй — более возвышенное толкование.
25 Поэтому если и мы завершим на этом первую книгу, то наш по-
рядок будет находиться в согласии как с Платоном, так и с эти-
ми философами.

Реферат
Комментария
к «Тимею»

ВВЕДЕНИЕ

В соответствии с традиционными правилами толкования платоновских диалогов, Прокл начинает свой *Комментарий к «Тимею»* с большого введения, в котором определяет предмет (*σκοπός*) или замысел (*πρόθεσις*) диалога; описывает его композицию (*οἰκονομία*), жанр или стиль (*εἶδος, χαρακτήρ*), действующих лиц (*πρόσωπα*); пересказывает драматический зачин (*ὑπόθεσις*); разъясняет значение понятия «природа» и определяет место (*τάξις*) диалога *Тимей* в ряду других платоновских произведений.

1,4–4,5. Предмет *Тимея* составляет всеобщее учение о природе (*ἅλη φυσιολογία*) и созерцание мира в целом (*ἡ τοῦ παντὸς θεωρία*). Прокл не берется доказывать это утверждение, ссылаясь на его очевидность и замечая, что прообразом диалога послужил трактат пифагорейца Тимея Локрского, носящий название *О природе*. Чтобы показать приверженность Платона пифагорейскому способу рассуждения, Прокл выделяет в учении о природе три направления: первое занимается исключительно материальными причинами — его представителями были древние физиологи; второе, помимо материи, признает причиной естественных вещей еще и форму (*εἶδος*) — к этому направлению принадлежали Аристотель и его школа; третье принимает пять причин естественных вещей — две вспомогательные (форму и материю) и три основные (творящее, прообраз и цель) — к нему относились пифагорейцы и Платон. Философ кратко поясняет, почему при объяснении физического мира невозможно ограничиться только материальной и формальной причинами, но следует принимать во внимание все пять. Дело в том, что космос, представляющий собой разумное одушевленное тело, имеет наиболее сложную организацию, одинаково удаленную как от простоты первых начал, так и от простоты последних результатов творения. Это означает, что в его создании принимают участие все без исключения

уровни реальности, включая материю, душу, ум и единое. Душа (которую Прокл отождествляет с чином надкосмических богов) сообщает миру его форму; Ум в своем мыслящем аспекте выступает в качестве демиургической или творящей причины космоса, а в аспекте умопостигаемого — как его парадигма или прообраз, Единое или Благо играет роль целевой причины, а материя — роль всеобщего подлежащего, воспринимающего действие бес-телесных причин.

4,6–7,16. В композиции диалога Прокл выделяет начало, середину и конец. В начале устройство мира описывается в образах, в середине излагается творение космоса в целом, а в конце раскрывается строение его отдельных частей. Под описанием мироустройства в образах Прокл имеет в виду драматический зачин диалога, в котором собеседники вспоминают состоявшуюся накануне беседу о государстве и слушают рассказ Крития об Атлантиде. Содержание средней части составляют: учение о причинах, описание создания тела космоса и мировой души и строение человека. Прокл спрашивает, почему учение о человеке помещено Платоном сразу вслед за описанием устройства космоса? Во-первых, потому что человек представляет собой малый мир (микрокосм), а во-вторых, потому что согласно пифагорейскому обычаю, с рассмотрением любого предмета следует сочетать рассуждение о том, кто этот предмет рассматривает. Конец диалога посвящен последним результатам творения, а также всевозможным отклонениям от естественного состояния, наблюдающимся у животных и человека. Здесь физика достигает своего предела и смыкается с медициной. Изложив композицию *Тимея*, Прокл сравнивает с платоновским учением о природе физики Аристотеля. Последний, по его мнению, изо всех сил старался подражать Платону, о чем свидетельствует хотя бы последовательность его естественнонаучных сочинений. При этом он во всем уступал Платону, поскольку при объяснении естественных явлений ограничивался лишь материальной причиной и не учитывал остальных четырех причин.

7,17–8,29. Стиль *Тимея* является смешанным, поскольку соединяет пифагорейскую манеру возвышенных откровенных речей с простым стилем сократовских рассуждений. Почему

для диалога о природе выбран именно такой стиль? Во-первых, потому что сама природа является смешением божественных и телесных начал, а, согласно Платону, слово должно быть во всем подобно изъясняемому предмету (*Тим.* 29b). Во-вторых, потому что мировая душа (а также любая единичная душа, в том числе, и душа человека, рассуждающего о мире) представляет собой промежуточную между умопостигаемым и физическим миром реальность. Она соответствует сфере математических сущностей, расположенной между умопостигаемым и физическим космосом и, согласно принципу «все во всем», содержит в себе отражения высших и прообразы низших сущностей.

8,30–9,13. Пересказав сюжет диалога, Прокл устанавливает место и время его проведения. По его расчетам, описанная в *Тимее* беседа должна была состояться на третий день после беседы о государстве в Пирее. В диалоге принимают участие четыре человека, из которых один является рассказчиком (Тимей), а трое остальных — слушателями (Сократ, Критий и Гермократ). Склонный видеть в драматическом зачине образное изложение устройства Вселенной, Прокл считает число собеседников случайным. По его мнению, троица слушателей изображает триаду младших демиургических богов, а Тимей — всеобщего Демиурга мира, поскольку так же, как Сократ, Критий и Гермократ внимают речам (логосам) пифагорейца Тимея, так младшие демиурги воспринимают от всеобщего «Отца дел» творческие разумные принципы (логосы) организации мира.

9,25–12,25. Прежде чем перейти к толкованию текста, Прокл считает необходимым выяснить, что понимает Платон под словом «природа» (*φύσις*). Для этого он сначала перечисляет мнения о ней предыдущих философов: одни, по его словам, считали природой материю, другие — форму, третьи — то, что состоит из материи и формы, четвертые думали, что природа — это естественные свойства вещей, пятые называли ее душой, шестые — божественным искусством и т. д. Платон же полагал ее особой сущностью, находящейся между разумной душой и телесным космосом. Прокл кратко поясняет, почему именно такое понимание природы следует признать правильным: с одной стороны, природа явно уступает душе и не может быть отождествлена

с ней, ибо она поделена в телах и не обладает самосознанием; однако, с другой стороны, она превосходит внутриматериальную форму и естественные свойства тел (такие, как тепло, холод, твердость, мягкость и т. д.), так как содержит вечные разумные принципы (логосы) всех естественных вещей. Поэтому в иерархии сущего природа занимает промежуточное между душой и телом положение: она — то, что принадлежит другому, тогда как душа есть принадлежащее и другому, и себе, а тело — просто другое. Подводя итог, Прокл определяет природу как имманентную телам бестелесную причину, заключающую в себе рациональные принципы (логосы) естественных вещей и творящую с помощью этих принципов чувственно воспринимаемый космос. Но каково отношение между природой и искусством (*τέχνη*)? Аристотель, как известно, пытался определить существо естественного через его отличие от искусственного, Платон же, наоборот, сводил природу к искусству, хотя и божественному. Прокл решает эту проблему формально. Он выделяет три вида искусства: 1) пребывающее в художнике как его умение, 2) исходящее от художника и возвращающееся к нему и 3) ставшее самостоятельным произведением искусства. Именно последнее и есть, по мнению Прокла, природа. Уточняя свою мысль, философ говорит, что природа — результат божественного искусства не в смысле законченного произведения (каким является космос), а в смысле орудия (*ὄργανον*), с помощью которого Творец создает мир и управляет им.

12,26–14,3. В заключение обсуждается еще одна традиционная для введений тема — место диалога *Тимей* в ряду других платоновских произведений. И здесь Прокл целиком разделяет мнение Ямвлиха о том, что *Тимей* вместе с *Парменидом* является вершиной платоновской философии. Эти два диалога охватывают все ее содержание, поскольку первый излагает устройство мира чувственного, а второй повествует об умопостигаемой и божественной реальности.

ЧАСТЬ I

Пересказ *Государства*

Эта часть включает в себя обсуждение драматического зачина диалога (17a–17b), аллегорическое толкование пересказа *Государства* (17b–19a) и переход к рассказу об Атлантиде (19b–20d). В драматическом зачине, который представляет собой краткий обмен репликами между Сократом и Тимеем, в свою очередь, выделяются три основные темы:

- 1) обсуждение количества собеседников, пришедших на встречу;
- 2) разговор о «восполнении доли отсутствующего», то есть о том, кто возьмется произнести речь вместо отсутствующего четвертого собеседника и
- 3) предложение Сократа припомнить, какие предметы были вчера назначены для обсуждения.

В соответствии с этими планом Прокл строит и свое толкование.

Зачин диалога

14,7–23,15. Отвечая на замечание грамматика Праксифана, Прокл поясняет, почему диалог начинается с пересчета собеседников и почему ряд порядковых числительных «один, два, три» в реплике Сократа неожиданно завершается количественным «четвертый». Уделив должное внимание филологическому разбору текста, Прокл замечает, что *Тимей* — диалог пифагорейский, а значит, и толковать его нужно соответствующим образом, вскрывая за каждой фразой содержащиеся в ней этические, физические и богословские (или метафизические) учения пифагорейцев. Так, пересчет собеседников и желание Сократа узнать

что-либо об отсутствующем четвертом соответствует, по мнению Прокла, этической максиме пифагорейцев строго соблюдать достигнутые договоренности; в физическом плане слова «один, два, три» указывают на космологическую роль числа в пифагорейской философии; в богословском — на три высшие божественные причины всего сущего: целевую, парадигматическую и творящую. После обсуждения числа собеседников Прокл переходит к вопросу о том, кем мог бы быть отсутствующий четвертый участник беседы и по какой причине он отсутствовал. Отвергнув как нефилософские попытки прежних комментаторов установить личность этого четвертого и согласившись с мнением Аттика, что, скорее всего, это был один из приехавших вместе с Тимеем итальянских гостей, Прокл обращается к толкованиям Ямвлиха и Сириана. По мнению Ямвлиха, четвертый собеседник отказывается участвовать в рассуждениях о природе из-за того, что полностью погружен в созерцание умопостигаемых предметов и, как бы ослепленный их сиянием, уже не может различить что-либо в сфере чувственного. Наоборот, Сириан, обращая внимание на то, что накануне этот человек слушал рассуждения Сократа о государстве, которые по уровню сложности явно уступают рассуждениям о мире, считает причиной его отсутствия слабость и неспособность внимать более возвышенным речам. Прокл полностью разделяет мнение своего учителя, добавляя от себя ряд поддерживающих его замечаний.

23, 19–26, 20. В следующем разделе драматического зачина Прокл отдает явное предпочтение богословскому толкованию текста, находя этическое (Порфирия) и физическое (Ямвлиха) недостаточными. В том, что меньшее число собеседников способно выполнить то же, что и большее, философ видит указание на фундаментальный метафизический закон, по которому уменьшение в числе у бестелесных сущностей-причин сопровождается возрастанием в силе и совершенстве. Призыв Сократа к Тимею «восполнить долю отсутствующего» выражает, по его мнению, другой метафизический закон, в соответствии с которым любая триадически организованная реальность осуществляет свое возвращение к вышестоящей причине через первый и высший член триады. И если Тимей выступает аналогом всеобщего Демиурга, а трое его слушателей изображают триаду младших демиургических богов,

причем Сократ соответствует первому члену триады, то обращение последнего к Тимею в метафизическом плане может быть истолковано как аллегория возвращения вторичных демиургических причин к единому всеобщему Демиургу, от которого зависит всеобщее творение. Что же касается готовности Тимея выполнить задачу четвертого собеседника, то Прокл видит в ней указание на способность вышестоящих причин распространять свое действие даже туда, куда не достигает действие причин нижестоящих.

26,23–28,12. В последнем разделе, комментируя вопрос Сократа к собеседникам: «не помните ли вы... какие предметы я назначил вам для обсуждения?», Прокл акцентирует внимание на фразе «не помните ли вы». По его мнению, эти слова показывают, что и знание всеобщего Демиурга, и знание младших демиургических богов основано на памяти, которая есть не что иное, как наблюдающаяся повсюду связь следствий со своими причинами. Ответное же предложение Тимея Сократу самому припомнить сказанное вчера показывает, что обособленность всеобщего Демиурга сохраняется благодаря деятельности младших демиургических богов, которые не позволяют сотворенному миру смешиваться с Творцом.

Пересказ Государства

28,16–32,27. Прежде чем приступить к толкованию следующего раздела диалога, посвященного пересказу *Государства*, Прокл делает несколько предварительных замечаний. Он поясняет, почему за этот пересказ берется именно Сократ; почему идеальное государственное устройство в общей сложности излагается трижды (во время праздника Бендидий в Пирее, затем на следующий день в городе и, наконец, на описанной в *Тимее* встрече) и почему третий пересказ, помимо описания собственно государственного устройства, включает в себя еще и краткую характеристику участников беседы. Ответив на эти вопросы, Прокл переходит к выяснению того, какое композиционное значение может иметь пересказ *Государства* в диалоге о природе. Как всегда, он приводит три возможных объяснения: этическое (принадлежащее, скорее всего, Порфирию), физическое (Ям-

влиха) и богословское (Сириана). Согласно первому, цель этого пересказа — показать, что к рассуждениям о мире могут приступить только люди, похожие на граждан идеального государства; согласно второму, пересказ *Государства* представляет собой описание устройства мира в образах (*εἰκονικῶς*), так же как миф об Атлантиде — в символах (*συμβολικῶς*), ибо, прежде чем говорить о мире прямо, необходимо «разбудить мысль» слушателя образным и символическим описанием мироустройства, как этого требует пифагорейский обычай. Согласно же богословскому объяснению, государство существует трояким образом: сначала — в умопостигаемом мире в виде идеи, затем — в виде космоса и, наконец, — как обустройство человеческой жизни. А раз космос есть хорошо организованное государство, а его Демиург (Зевс) — первым среди богов владеет искусством политического управления, то описание идеального государственного устройства уместно в диалоге, собирающемся повествовать о мире и его Творце.

Пересказ *Государства* включает в себя следующие темы:

- 1) сначала Сократ говорит о делении государства на сословия и противопоставляет сословию земледельцев и ремесленников сословие, «предназначенное защищать государство на войне»;
- 2) затем напоминает, что каждому сословию в государстве определен только один род занятий и что военные защитники должны охранять город от «всякого зла, чинимого извне и изнутри»;
- 3) затем описывает душевные свойства стражей и их воспитание, говоря об отсутствии у них сребролюбия и о той плате, которую они получают за свои труды от представителей низшего сословия;
- 4) напоследок обсуждает равенство мужчин и женщин в государстве, общность жен и мужей у стражей, браки, деторождение и условия перемещения детей из одного сословия в другое.

33,1–35,9. В делении государства на сословия Прокл видит аллегория произведенного Демиургом деления мира на 2,

3 и 7 частей. Если делить государство на два сословия — высшее и низшее, — то это будет соответствовать делению на бытие и становление. Если выделять в нем три сословия — правителей, воинов и ремесленников, — то это может соответствовать либо делению души на три части, либо делению всего множества душ на внутрикосмические, околокосмические и надкосмические, либо делению класса внутрикосмических душ на богов, демонов и людей. Если же делить государство на семь родов занятий, то это будет соответствовать делению космоса на семь планетных сфер. Прокл указывает, что в *Тимее* Сократ выделяет в государстве всего два сословия, относя к одному из них земледельцев и ремесленников, а к другому — «предназначенных защищать государство на войне» (*προπολεμησόντων*), тогда как в *Государстве* он говорит о трех сословиях. Сопоставляя сказанное в обоих диалогах, Прокл приходит к выводу, что под «предназначенными защищать государство на войне» в *Тимее* подразумеваются одновременно и военные защитники города (*ἐπίκουροι*), и философы-правители, или «стражи» (*φύλακες*), поскольку воевать можно не только руками, но и умом, подавая разумные советы.

35, 10–39, 15. Отвечая на вопрос, почему в государстве каждый гражданин должен иметь только один род занятий, Прокл предлагает сначала буквальное, а потом богословское объяснение. Согласно буквальному, жизнь государства может стать благополучной только в том случае, если каждый будет заниматься одним единственным делом — тем, к которому его предназначила природа. Согласно же богословскому, это установление отражает фундаментальный метафизический принцип: «все во всем, но в каждом — особым образом». Подобно тому как каждый бог содержит в себе причину всех вещей сообразно своему собственному признаку (*ιδιότης*) (Гелиос есть все «гелиатически», Гермес — «герметически» и т. д.), так каждый гражданин, занимаясь своим частным делом, участвует в общей жизни государства. В задачу представителей высшего сословия входит защита города «от любого зла, чинимого извне и изнутри». Сосредоточив внимание на словах «извне» и «изнутри», Прокл поясняет, что в космосе, изображением которого является государство, зло присутствует двойным образом: в душах и в телах, а поскольку души по природе близки к умопостигаемому, то боги рассматривают их как

своих сограждан и считают находящимися «изнутри», тела же вместе с материей «далеко отстоят от богов» и поэтому находятся «извне». Отсюда следует, что стражами и защитниками космоса являются те божественные и демонические силы, которые устраняют из мира зло, вносимое в него либо материей (разлад и беспорядок), либо душами (порочность). При этом стражи-правители отвечают, скорее, за поддержание и сохранение порядка, а защитники-воины — за уничтожение беспорядка. На разных этажах мирового здания действие этих двух сил проявляется по-разному: в телесном мире стражи удерживают тела от распада и разложения, а защитники уничтожают то, что не может больше участвовать в общей жизни космоса; на уровне душ стражи выступают как возвышающие, а защитники как очистительные силы; в Уме стражам соответствует мыслящее бытие, а защитникам — «чин вооруженных богов» или Куретов, которые отвечают за чистоту мыслящих ипостасей, т. е. отделяют мыслящий ум (всеобщего Демиурга-Зевса) от мыслящего бытия (бога Крона), не позволяя последнему поглотить свое порождение.

39, 21–45, 26. В следующем разделе диалога, повествующем о воспитании стражей и защитников, Прокл соотносит тех и других с двумя высшими родами внутрикосмических душ — небесными богами (светилами) и демонами. И те, и другие охраняют видимый космос от зла, только боги делают это более цельным образом, оставаясь обособленными от всего телесного, а демоны — более частичным, входя в непосредственный контакт с телами. Науки, которым обучаются мировые стражи, символизируют присущие им совершенства: музыка — свойственную движению небесных светил гармонию; гимнастика — неизменность их видимых оболочек и стройность совершаемых ими круговращений; а математические науки и диалектика — постоянную направленность их мыслей на само по себе бытие. Отсутствие сребролюбия у стражей может быть истолковано либо как совершенство и самодостаточность небесных богов, которые не нуждаются во внешних, приобретаемых извне благах, либо — как указание на то, что образующиеся в земле металлы, в частности, золото и серебро, являются общим порождением богов и принадлежат им всем сообща. Точно так же и «плату», которую получают стражи за свою работу, можно

понимать либо как признательность и благоговение смертных по отношению к оберегающим их небесным светилам, либо — как подымающиеся от земли к небу «испарения», благодаря которым круговорот становления остается таким же вечным, как и круговорот небес.

45,31–54,10. Отношения между мужчинами и женщинами в платоновском государстве отражают, по мнению Прокла, взаимосвязь между мужским и женским началами в мире. Все, в чем преобладает действие предела (*πέρας*), может быть отнесено к мужскому роду, а все, в чем главенствует беспредельность (*ἄπειρον*), к женскому. Замечая, что предел и беспредельное входят в состав всего существующего, Прокл делает вывод, что у мужского и женского начал в мире — одно общее дело, так что следствия, порождаемые тем или иными богом, порождаются также и соответствующей богиней. Этот всеобщий метафизический закон находит свое отражение в установлениях платоновского государства, предписывающего женщинам делить с мужчинами все их занятия. Также и обычаи, относящиеся к браку и деторождению, отражают устройство божественной реальности. В частности, общность жен и мужей у стражей соответствует «священным бракам» богов, когда одна и та же богиня становится супругой разных богов и один и тот же бог — вступает в связь с разными богинями. Устройство браков граждан путем подтасованной правителями жеребьевки соответствует двойственной причине связи мужских и женских божеств. Так, Кронос становится супругом Реи и потому, что оба принадлежат к одному и тому же чину (это символизирует жеребьевка), и потому, что их связь предрешена более высокими «сокровенными» причинами (соответствующими подтасовывающим жребии правителям). Обычай оставлять детей хороших родителей в высшем сословии, а плохих — отдавать в низшее, соответствует тому, что в божественном мире одни следствия навсегда остаются в породивших их причинах, а другие — нисходят от них в становление. Поскольку же некоторые из сошедших в становление душ со временем возвращают себе свое прежнее положение среди богов или демонов, то и Платон предписывает правителям своего государства возвращать достойных детей из низшего сословия в высшее.

54,13–55,26. Прокл видит глубокий смысл в том, что за пересказ *Государства* берется именно Сократ. Последний рассматривается им как образ первого из трех младших демиургов, продолжающих и доводящих до завершения начатое всеобщим Творцом. Младшие демиурги, по Проклу, это надкосмические боги Зевс, Посейдон и Плутон. В *Th. Pl.* VI, 35,25 философ называет первого из них «небесным Зевсом», так как он упорядочивает «первое и главное» в мире (*τὰ κεφαλαία*), сферу неподвижных звезд, второго — «морским Зевсом», создающим сферу планет, и третьего — «земным Зевсом», обустроивающим подлунную сферу. Поскольку же «пересказать» (*ἐν κεφαλαίοις εἰρῆκέναι*) означает: «передать самое важное и главное», то Сократ, перечисляющий важнейшие установления идеального государства, тем самым изображает бога, обустроивающего небесный свод, что еще раз подтверждает правильность его соотнесения с «небесным Зевсом».

Переход к рассказу об Атлантиде

55,30–70,15. Переходом к рассказу об Атлантиде служит речь Сократа, с которой тот, закончив пересказ *Государства*, обращается к собеседникам (19b–20d). Прокл делит эту речь на пять частей.

- 1) В первой части Сократ выражает желание увидеть свое государство вовлеченным в войну;
- 2) во второй заявляет, что сам он не в силах осуществить свое намерение;
- 3) в третьей — что воспеть подобающую хвалу его государству не смогут и поэты;
- 4) в четвертой — что не следует поручать эту задачу софистам
- 5) и в пятой — что только участники беседы, которым Сократ дает краткие, но исчерпывающие характеристики, способны исполнить его желание.

Прокл последовательно разбирает каждую из частей.

Для чего Сократу видеть свое государство вовлеченным в войну? Отвергая ответ Порфирия как недостаточный и слишком «перипатетический», Прокл предлагает собственное решение, учитывающее общий замысел диалога. Поскольку обрисованное Сократом государство — аналог неба, а космос живет и существует до тех пор, пока небесные боги упорядочивают и организуют в нем сферу становления, как бы ведя войну с происходящим от материи беспорядком и возмущением, то и государство Сократа должно вступать в борьбу с силами хаоса, олицетворяемыми, как станет ясно ниже, жителями Атлантиды. Почему просьбу Сократа не в состоянии выполнить ни он сам, ни поэты, ни софисты, а только философы и государственные деятели? Потому что о действии, производимом небесными богами на сферу становления, не может знать ни их творец, первый демиург (Сократ), который для этого слишком обособлен от материи и становления; ни природа, изображаемая поэтами; ни частные души, изображаемые софистами. О нем могут знать только те «силы», которые, оставаясь обособленными от становления, тем не менее постоянно обращены к нему и осуществляют над ним свой промысел. На языке аналогии это означает, что они должны одновременно быть и философами, и государственными деятелями. А таковыми как раз и являются собеседники Сократа: Тимей, Критий и Гермократ.

70, 20–75, 25. Придерживаясь общего принципа «толковать сказанное в соответствии с единым предметом диалога», Прокл соотносит участников беседы с богами-создателями физического космоса. Тимей у него оказывается изображением первого и высшего из демиургов, возглавляющего всю демиургическую серию в целом. В метафизическом плане им является «мыслящий ум» (*νοερός νοῦς*) или Зевс-Дий, входящий в качестве третьего члена в триаду «мыслящих богов» (*νοεροὶ θεοί*), которые, в свою очередь, стоят на третьем месте после «умопостигаемых» (*νοηταί*) и «умопостигаемо-мыслящих» (*νοηταί καὶ νοεραί*). Мыслящие боги подразделяются на две триады. Первая носит название «триады отцов», поскольку составляющие ее боги даруют бытие всему мыслящему чину. В нее входят: «мыслящее бытие», отождествляемое с богом Кроносом; «мыслящая жизнь», отождествляемая

с Реей, Матерью богов и халдейской Гекатой; и «мыслящий ум», отождествляемый с сыном Кроноса и Реи Зевсом и, одновременно, со всеобщим Демиургом *Тимея*. Вторую триаду мыслящих богов образуют Куреты, или очистительные божества, задача которых — не дать ипостасям отцов смешаться друг с другом, в частности, не позволить вышестоящим причинам поглотить и растворить в себе происходящие от них следствия (как, согласно мифу, поступает со своими детьми Кронос).

МЫСЛЯЩИЕ БОГИ

1-ая триада (отцы)

Мыслящее бытие (Кронос)

Мыслящая жизнь (Рея)

Мыслящий ум (Зевс-Дий, Демиург)

2-ая триада (Куреты)

Афина

Кора (Персефона)

Куреты (стражи Реи и Зевса)

Поскольку в прокловской системе «мыслящий ум» первым проявляет демиургические функции, то он оказывается Демиургом как таковым, т. е. как бы идеей демиурга, способной наделять демиургическим признаком все происходящие от нее сущности. Первым творением единого Демиурга является Душа, не связанная ни с каким телом и называемая поэтому «надкосмической». Она также имеет сложное строение и делится на четыре триады богов, первую и высшую из которых составляют младшие демиургические боги: небесный Зевс, Посейдон и Плутон. Младшие демиурги создают и упорядочивают отдельные части космоса. Зевс творит сферу неподвижных звезд и руководит нисхождением частных душ в становление. Посейдон дарует внутрикосмическим вещам движение и жизнь, творит сферу планет и руководит душами, уже пребывающими в области становления. Плутон упорядочивает подлунную сферу и Землю и руководит душами, покидающими становление.

НАДКОСМИЧЕСКИЕ БОГИ

1-ая триада (младшие демиурги)

Зевс (небесный)

Посейдон

Плутон

Давая младшим демиургам такие имена, Прокл руководствуется мифом, изложенным Платоном в *Горгии*. Согласно этому мифу, «Зевс, Посейдон и Плутон поделили власть, которую приняли в наследство от отца» (523 а). Соотнося сказанное в *Горгии* с *Тимеем*, Прокл истолковывает эти слова в том смысле, что Зевс, Посейдон и Плутон суть три младшие демиурга мира, порожденные единым всеобщим Умом-демиургом и получившие от него власть над дальнейшим обустройством и творением космоса. При этом, правда, и сам единый Демиург, и первый из порожденных им богов оказываются носящими имя Зевса (*In Crat.* 101,30). Прокл, впрочем, не видит в этом никакого затруднения. Он замечает, что в греческой мифологии Зевс именуется также Дием, и рассматривает это как свидетельство существования двух Зевсов. Первый носит имя Дия (*Δία*), поскольку представляет собой причину, «через которую» (*δι' α*) все начало быть, а второй — Зевса (*Ζεύς*), то есть «подателя жизни». В *Тимее* аналогом первого Зевса (Дия) выступает пифагореец Тимей, а второго — Сократ. Образом Посейдона, второго из младших демиургических богов, является Критий, а Плутона — Гермократ.

ЧАСТЬ II

Атлантида

Эта часть посвящена сказанию об Атлантиде. Сначала в ней обсуждаются обстоятельства, при которых участники диалога узнали о войне жителей древних Афин с атлантами (20d–23d). Затем разбирается само сказание (24a–25d). И заканчивается часть переходом к космологической речи Тимея и Второй книге Комментария (25d–27b).

Происхождение сказания об Атлантиде

76,1–81,20. Является ли сказание об Атлантиде исторической правдой или вымыслом? Или это правдивое повествование, имеющее символическое значение? Прокл считает последнюю точку зрения самой верной и перечисляет комментаторов, которые ее разделяли. Он упоминает Амелия, считавшего, что война древних Афин с атлантами символизирует противоположность между движениями звезд и планет; Оригена, видевшего в ней противоборство между благими и злокозненными демонами; Нумения Апамейского, полагавшего, что речь идет о раздоре между чистыми и погружившимися в область становления душами; и Порфирия, сводившего все к конфликту между демонами и душами, сходящими в телесный мир. Сам Прокл разделяет мнение Ямвлиха и Сириана, полагавших, что символический смысл сказания нужно искать в устройстве космоса в целом, поскольку *Тимей*, как диалог физический, имеет своей целью всеобщее учение о природе. Действительно, противостояние и противоборство, напоминающее противоборство афинян с атлантами, присутствует в космосе уже потому, что все вещи происходят от двух противоположных принципов — Единого и Двоицы (или преде-

ла и беспредельного), сочетая в себе свойства того и другого. Так, все сущее в целом делится на бестелесное и телесное, телесное — на небо и область становления, небо — на звезды и планеты, область становления — на стихии, обладающие противоположными свойствами, и т. д. В результате, на разных уровнях реальности можно обнаружить проявление как того, так и другого принципа, отчего все сущее образует две противоположные друг другу последовательности или два ряда начал (*δύο συστοιχίαι*), о которых впервые стали говорить пифагорейцы: ряд, возглавляемый пределом, и ряд, возглавляемый беспредельным. Прокл называет эту проходящую сквозь все противоположность «космической» (*κοσμική ἐναντιώσις*). О том, что даже боги принимают в ней участие, свидетельствует, по его словам, Гомер, изобразивший в *Илиаде* вражду олимпийских небожителей из-за Трои. Платон же из благочестия не хочет изображать вражду богов друг с другом и показывает царящую среди всеобщих причин противоположность на примере событий из человеческой истории.

82, 1–88, 5. Каким образом сказание об Атлантиде становится известно участникам диалога? Критий узнает его от своего деда Крития старшего, тот — от Солона, которому приходится племянником, а Солон — от египетского жреца. Каждый из этих людей, по мнению Прокла, олицетворяет собой определенную демиургическую причину, отвечающую за наличие и поддержание в мире космической противоположности. Само же сказание (*λόγος*), которое они передают из уст в уста, есть «то единое неизменное отношение (*λόγος*), которое существует между двумя рядами мировых начал» (83,30–84,2). Передавая сказание друг другу, рассказчики уподобляются мировым причинам, последовательно творящим единую космическую противоположность на разных уровнях бытия. Критий младший, как демиург становления, творит противоположность, присутствующую в подлунной сфере, заимствуя принцип (логос) ее организации от более высоких причин, символизируемых Критием старшим и Солоном.

88, 10–94, 28. Трудно однозначно сказать, с какими метафизическими сущностями соотносит Прокл Крития младшего, Крития старшего и Солона в этой части комментария. Характеризуя их преимущественно по отношению друг к другу, он

соотносит Солона с пребывающей в себе единой причиной космической противоположности или первым Демиургом, Крития старшего — с причиной исхождения, «выводящей наружу все многообразие логосов и делающей явным слаженное из противоположностей мироустройство» (91,25), а Крития младшего — с имманентной космосу причиной возвращения, которая «возвращает исшедшее к началам, ... заботится о мире и руководит идущей в нем войной противоположностей» (88, 1–5). Соответствующим образом интерпретируются: и праздник Апатурий, во время которого Критий старший рассказывает историю об Атлантиде; и факты из жизни Солона, изображающие его как политического деятеля, философа и поэта; и путешествие Солона в Египет, во время которого состоялась его беседа с египетским жрецом. В празднике Апатурий, справлявшемся в честь победы афинян над беотийцами, Прокл видит символическое изображение победы древних афинян над атлантами и одновременно символ того, как мыслящие сущности усмиряют в космосе хаотический натиск материальной стихии. Поэзию (*ποίησις*) Солон он соотносит с творчеством первого Демиурга, который настолько отрешен от своих произведений, что не может упорядочить материю без помощи демиургических сил второго и третьего порядка. Так и Солон, несмотря на желание изложить в стихах историю об Атлантиде, не может этого сделать из-за охвативших его родной город политических волнений и довольствуется тем, что доверяет ее своим младшим современникам. Что же касается предпринятого Солонем путешествия в Египет, то Прокл видит в нем указание на необходимость подняться от непосредственных причин космической противоположности к еще более ранним и древним причинам творения в целом, олицетворяемым египетскими жрецами.

95, 3–100, 14. Чтобы одна часть мира могла противостоять другой, мир должен быть прежде всего поделен на части. Поэтому за наличие противоположностей в космосе отвечает т. н. «демиургия частей», или «младшая демиургия», то есть творчество богов, создающих и обустроивающих отдельные части Вселенной. Но так как прежде частей должно быть сотворено целое, то младшей демиургии предшествует «старшая», то есть

демиургия более высоких и общих причин. Поэтому если Солон в толковании Прокла олицетворяет собой мыслящего бога, возглавляющего младшую демиургию, то египетский жрец, хранящий знания о древних временах, в том числе, и историю об Атлантиде, олицетворяет собой демиургию умопостигаемых причин, или старшую. И так же, как Солон обращается к жрецу, желая услышать от него старинные предания (*λόγοι*) египтян, так и младшие боги-демиурги обращаются к богам более высокого порядка, заимствуя у них разумные принципы (*λόγοι*) организации мира. В рамках этого подхода получают свое толкование и отдельные образы. Так, Египет уподобляется «всему невидимому устройению как началу видимых вещей»; Нил — изливающейся на космос жизни; плодородная Дельта Нила — источнику этой жизни, находящемуся одновременно на умопостигаемом, небесном и телесном уровнях бытия; два рукава Нила, расходящиеся из одной точки — двум рядам противоположных начал, простирающимся от Единого до материи-восприемницы, символом которой служит в данном случае море. Наконец, город Саис, в котором происходит встреча Солона с египетским жрецом, служит аналогом небесного экватора и созвездия Овна, которые, в свою очередь, являются небесными наделами богини Афины. Сама же Афина, покровительствующая египетскому Саису и греческим Афинам, толкуется Проклом как демиургическая богиня (98, 20), принадлежащая вместе со всеобщим Демиургом к разряду мыслящих богов. С Афины, собственно, и начинается создание всеобщей космической противоположности, поскольку она впервые творит то самое «единое и неизменное отношение (логос)», которое будет в дальнейшем определять противоборство противоположностей на разных уровнях реальности.

Речь египетского жреца

Эту часть комментария Прокл посвящает речи саисского жреца Патенейта, сосредотачивая свое внимание на следующих моментах: почему жрец называет эллинов вечными детьми; чем вызваны периодически случающиеся в мире уничтожения сущего; каков смысл мифа о Фазтоне; по какой причине Египет избегает

природных катаклизмов; и почему только египтянам удается сохранять у себя предания глубокой древности, одним из которых является история об Атлантиде.

100,15–105,3. Слова жреца «вы, эллины, вечно остаетесь детьми и нет среди эллинов старца» Прокл толкует следующим образом. Греки, по его словам, выглядят неразумными детьми по сравнению с египтянами, поскольку вследствие природных катаклизмов, периодически уничтожающих греческую цивилизацию, ничего не помнят о прошлом и живут исключительно сегодняшним днем. В метафизическом плане это означает, что греки подобны мировым причинам, отвечающим за периодическое уничтожение и новое рождение вещей в мире, а памятливые египтяне — причинам, оберегающим постоянство разумных принципов. «Юность» греков служит метафорой младшей демиургии, обладающей более частным и изменчивым знанием, а «старость» египтян символизирует умозрение и отрешенность более высоких причин от постоянно меняющегося мира.

105,4–108,7. Задаваясь вопросом о причинах природных катаклизмов, периодически уничтожающих большую часть населения земли, Прокл указывает на то, что все чувственно воспринимаемое по необходимости меняется, а значит, возникает и гибнет. При этом на земле изменения сводятся к движению и взаимопревращению элементов, а на небе — к переменам в konstелляции звезд. И так как земное зависит от небесного, некоторые расположения звезд приводят к возникновению земных вещей, а другие — к их разрушению. Подчас небесные konstелляции оказываются настолько негативными, что вызывают гибель и запустение больших регионов земли. Тогда по земле проносятся разрушительные потопаы и пожары, уничтожающие целые государства и цивилизации. Но небесные konstелляции суть отражения божественных мыслей, которые неизменно обращаются вокруг созерцания одной и той же идеи, поэтому расположения звезд относительно друг друга регулярно повторяются. А вместе с ними повторяются и природные катаклизмы, вновь и вновь разрушая цивилизации и возвращая землю к ее первоначальному состоянию.

108,10–116,17. Воспоминание об одном из таких пожаров, убежден Прокл, нашло свое отражение в греческом мифе о Фазтоне, согласно которому сын Солнца Фазтон, не сумев совладать с отцовской колесницей, свернул с положенного пути и, сраженный молнией Зевса, упал на землю, спалив на ней все живое. Прокл видит в этой истории рассказ о реально произошедшем событии, когда воспламененные Солнцем сухие испарения, скопившиеся над поверхностью земли, привели к катастрофическому пожару. Но так как все естественные события имеют сверхъестественную причину, то и у мифа о Фазтоне помимо физического есть и метафизическое (или философское) толкование. Согласно ему, Фазтон — это одна из частных душ, которые всеобщий Демиург возвел на небесные тела как на некие колесницы (*ὄχημα*), чтобы тем самым придать им внутрикосмическое существование (*Тимей* 41e). Фазтону в качестве колесницы досталось Солнце. Сначала он следовал за своим божественным вождем, управляя вместе с ним миром, но потом, подчиняясь демиургическому закону (молния Зевса), снизошел в становление. Нисходя, он увлек за собой огненную пневматическую оболочку, приобретенную в высших слоях атмосферы и, быстро приблизившись к земле, воспламенил некоторые ее участки.

117,25–128,7. Египтяне, в отличие от других народов, избегают природных катаклизмов благодаря Нилу, чьи регулярные разливы спасают страну и от чрезмерных засух, и от катастрофических наводнений. Существует две причины разливов Нила: действующая, которую Прокл относит к божеству-хранителю вод, заботящемуся о непрерывном возрастании мудрости египтян, и материальная, сводящаяся к тем природным условиям, которые ежегодно приводят к подъему воды в реке. Входя в обсуждение естественных причин разливов Нила — одной из излюбленных тем античной натурфилософии — Прокл высказывается в пользу мнения, впервые сформулированного Аристотелем и Теофрастом, что Нил разливается из-за дождей, непрерывно идущих в его верховьях. Ссылаясь на путешественников, добравшихся до истоков Нила, он пишет, что эти истоки находятся в Лунных горах, постоянное скопление облаков на вершинах которых приводит к регулярным обильным ливням, питающим воды реки. Впрочем, долгая историческая память египтян

объясняется не только разливами Нила, уберегающими страну от гибели, но и тем, что египтяне сознательно заботятся о сохранении исторических сведений, записывая в храмах «все великие и достойные удивления деяния, совершенные как ими самими, так и другими народами». Народ, сохраняющий в памяти множество пережитых им исторических эпох, Прокл уподобляет душе, помнящей о своих прежних жизнях. Наоборот, народы, которые лишаются исторической памяти вследствие природных катаклизмов, он сравнивает с душами, не помнящими ничего ни о своем происхождении, ни о созерцании идей, которым они наслаждались в одно из предыдущих существований. Снизойдя в область становления, эти души оказываются захлестнуты потоком материи, который уничтожает их память о прошлом и уподобляет неразумным детям, только что появившимся на свет. Таким образом, Прокл дает еще одно толкование высказыванию об эллинах как о «вечных детях». Если раньше «юность» греков толковались как указание на подверженное переменам знание младших демиургических причин, то теперь она рассматривается как метафора забывчивости погрузившихся в материю душ. Точно так же и сами египтяне, служившие выше аналогом старшей демиургии и изображавшие умопостигаемые причины космоса, выступают здесь как символ душ, которые даже в становлении не утрачивают связь с умопостигаемым. То, что один и тот же литературный образ служит символом сразу нескольких вещей, Прокл считает едва ли не главным правилом философской экзегезы и специально обращает внимание на подобные случаи в своем комментарии. Отмечая подобные противоречия, он призывает читателя не смущаться этими затруднениями, но «понимать природу аналогий, когда первое, последнее и среднее по аналогии оказываются одним и тем же» (128,5–7).

128,7–132,20. Переходя к сказанию об Атлантиде, Прокл еще раз напоминает о том, что будет рассматривать его одновременно и как реальное историческое событие, и как символ мировой противоположности, пронизывающей все уровни реальности от первых начал и до последних пределов материи.

Сказание об Атлантиде

В этой части комментария Прокл, по прежнему следуя за платоновским текстом, обсуждает божественное происхождение афинян и время возникновения их государства (23d–24a); описывает устройство этого государства, сравнивая его с идеальным государством Сократа (24a–24d); излагает перипетии войны афинян с атлантами, касаясь вопроса о местоположении Атлантиды и ее размерах (24e–25c); и в завершении рассказывает о гибели Атлантиды и Афин в результате катастрофического землетрясения (25cd).

134,5–149,17. Согласно тексту *Тимея*, древние афиняне ведут свое происхождение от Геи и Гефеста, а покровительницей, воспитательницей и основательницей их города является богиня Афина. Прокл, рассматривающий Гефеста как демиурга становления, а Гею — как оформляемую им материю, считает, что от их соединения рождаются эфирные, огненные, земные и др. тела, предназначенные служить «видимыми обиталищами» для душ, нисходящих в область становления. Создавая эти телесные вместилища, Гефест одновременно встраивает их в существующие божественные серии. В частности, взирая на Афины и «подражая ей в своем творении», он творит тела, предназначенные специально для душ ее чина. Эти принадлежащие Афине души, которые при нисхождении в чувственный мир вселяются в специально созданные для них Гефестом тела, как раз и являются прообразом древних афинян. Исторический возраст последних, оцениваемый Платоном в 9000 лет, Прокл трактует как возраст душ, завершающих свое пребывание в круге становления и приближающихся к концу 10000-летнего цикла. Последовательно сменив на земле несколько видов жизни — растительный, вожделеющий, честолюбивый и общественный, — эти души достигают совершенства в государственной жизни и посвящают свое последнее тысячелетие чистому умозрению.

По словам Платона, Афина получила государство древних афинян «в удел» (ἐλαχεν). Что такое удел (ληξίς, κλήρος), достоящийся тому или иному богу? Сколько существует уделов и каковы они? Находятся ли они в вечном ведении богов или даны им только на время? Чтобы ответить на эти вопросы, Прокл

вкратце касается теории божественных «уделов», разработанной еще Ямвлихом в трактате *О египетских мистериях*. По Проклу «удел» — это часть мира, вверенная всеобщим Демиургом заботе того или иного демиургического бога и находящаяся с тех пор под его особой опекой и покровительством. Так, уделами надкосмических богов Зевса II, Посейдона и Плутона являются сфера неподвижных звезд, сферы планет и подлунная область. Другие боги распределили между собой стихии, третьи стали покровителями отдельных планет, четвертые получили власть над разными областями земли. Афина достались одновременно земные и небесные уделы. На земле ее владениями стали города Афины и Саис, а на небе — Луна, Солнце, созвездия Овна и Большой Медведицы. Боги получили уделы в свое вечное владение, но земные вещи по природе изменчивы — некогда густонаселенные места со временем приходят в запустение, священные города гибнут, храмы разрушаются... Означает ли это, что небесные покровители их покидают? Нет. По убеждению Прокла, земные уделы богов закреплены не за городами и храмами, но за определенными частями пространства (*διάστημα*), которое является неизменным и неподвижным вместилищем всего телесного. И хотя божество всегда озаряет своим промыслом доставшуюся ему часть пространства, вещи, заполняющие эту часть, не всегда обладают готовностью (*ἐπιτηδεύουτος*) приобщиться к энергиям своего бога, в результате чего его присутствие в них перестает быть заметно.

149,17–165,5. Древние Афины выступают в *Тимее* реальным воплощением идеального государства. Как отмечают все цитируемые Проклом комментаторы, сословное деление Афин отражает трехчастную организацию Сократова государства. Стражам у Сократа соответствуют афинские жрецы, защитникам — воины, слугам — ремесленники, земледельцы, пастухи и охотники. Прокл вслед за Сирианом несколько видоизменяет это соответствие. Он усматривает в тексте *Тимей* (24b7) еще одно, седьмое, сословие, заботящееся исключительно об умственных занятиях, и именно его соотносит со стражами, оставляя жрецам и воинам роль защитников, а четырем оставшимся сословиям — роль слуг. Большое количество сословий, по мнению Прокла, свидетельствует о большей дробности и множественности афинского государства по сравнению с его идеальным прообразом. Поэтому в древних

Афинах он видит изображение более частных демиургических причин, относящихся к т. н. «средней демиургии», или демиургии Посейдона, второго из младших демиургических богов, который обустроивает сферу планет и руководит душами, нисходящими в область становления. Соответственно и шесть сословий афинского государства символизируют шесть различных божественных чинов, входящих в «среднюю демиургию»: возвышающий, стражнический, оформляющий, животворящий, надзирающий над домашними животными и властвующий над дикой природой. С седьмым же, обособленным ото всех прочих сословием Прокл соотносит «божественный ум, содержащий в себе всю демиургию становления», то есть демиургического бога Посейдона.

165, 10–170, 24. Охарактеризовав вкратце занятия каждого из сословий, Прокл обращается к богине Афине и дает философское толкование ее мифологическому образу, последовательно соотнося его с разными сущностями своей метафизической системы. Так как Афина, по мифу, рождается из головы Зевса, то первое появление этой богини Прокл обнаруживает на уровне всеобщего Демиурга, где она предстает как «мудрость» (158, 9) и «невещественная демиургическая мысль» (166, 13) Творца, посредством которой тот творит все сущее. И поскольку Демиург создает мир путем упорядочивания уже имеющейся материи, то его мудрость воспринимается как сила, побеждающая и подчиняющая себе вещественный хаос. Вот почему Афина предстает в мифах не только как богиня мудрости, но и как воительница, появляющаяся из головы Отца в полном вооружении, чтобы вместе с ним одержать победу на титанами и гигантами. На следующем этапе своего исхождения она появляется в чине надкосмических богов или божественных вождей, входя наряду с Артемидой и Персефоной в т. н. «животворящую триаду», или «триаду Коры». Эта Афина понимается Проклом как животворный ум, содержащий в себе все душевные добродетели (*Th. Pl. VI, 11*). На уровне отрешенных или околосмических богов Афина проявляет себя как второй член триады стражей, оберегающий разнообразие видов жизни (*Th. Pl. VI, 11*). Среди богов внутрикосмических она покровительствует некоторым созвездиям и планетам, а на земле владеет Афинами и Саисом. Всего т. о. Прокл насчитывает пять этапов нисхождения богини, которая, как божественная творче-

ская мысль, проходит сквозь все порядки сущего и повсюду одерживает верх над материальным беспорядком и хаосом.

170,25–190,30. В разных частях комментария Прокл соотносит древних афинян то с душами, то с упорядочивающими становление демиургическими силами, то с олимпийскими богами. Тем самым афиняне выступают у него аналогом лучшей стороны космической противоположности, на каком бы уровне реальности мы ее ни рассматривали. Их противники атланты, наоборот, изображают худшую сторону. Прокл соотносит их либо с титанами, противостоящими олимпийским богам; либо с действующими в области становления силами; либо с богами, входящими в чин Посейдона, который как «зачинатель становления» противоположен Афине, являющейся «покровительницей умной жизни». Где бы ни проявляла себя космическая противоположность — в уме, богах, телах или душах, — везде аналогом лучшей ее стороны будет род афинян, а худшей — атлантов. Взятые в целом, худшие сущности характеризуются как исхождение, разделение и поворот к материи, а лучшие — как пребывание, единство, оформленность. «Воюя» друг с другом, они образуют упорядоченный космос, в котором худший ряд начал умиряется лучшим, оформляется и подчиняется ему. «Так род титанов сдерживается олимпийскими богами, различие приводится в единство тождеством, а движение — покоем, неразумные души получают единство от разумных, а становление — от небесных богов» (176,1–6). В соответствии с этим общим подходом Прокл дает толкование и местам обитания атлантов и афинян. Атлантическое море, в котором некогда находился остров Атлантида, он понимает как символ материи. Расположение острова «по ту сторону Геракловых столпов» — как удаленность от Единого. Находящиеся под властью Атлантиды более мелкие острова и противолежащий материк — как более частные роды сущего, образующие вместе с самими атлантами худшую сторону космической противоположности. Наоборот, внутреннее море по эту сторону Геракловых столпов, где обитают афиняне, выступает у Прокла символом близости к Единому, а то, что это море, по существу, является заливом, окруженным со всех сторон сушей, означает обособленность и удаленность лучших родов сущего от материи. Несмотря на символическое толкование сказания об Атлантиде, Прокл не устает подчеркивать, что рассказ Платона о ней

правдив, и подобный остров некогда действительно существовал. Для этого он ссылается на свидетельства древних историков, описывавших земли вблизи Геракловых столпов, а также приводит рассуждения Платона о величине Земли, доказывающие возможность существования острова подобных размеров.

История о противостоянии древних Афин и Атлантиды заканчивается гибелью обоих государств в результате катастрофического землетрясения, когда «за ужасные день и ночь» Афины были поглощены землей, а Атлантида опустилась под воду. Прокл видит в этих событиях символическое изображение того, как творчество лучшего и худшего рядов космической противоположности распространяется вплоть до последних пределов мироздания, то есть до материи, в которой оба рода «исчезают» (*ἀφανίζονται*), делаясь невидимыми.

Переход ко Второй книге

190,31–204,29. Закончив рассказ об Атлантиде, Критий обещает вернуться к нему чуть позже и повторить свое повествование вновь, снабдив его на этот раз подробностями. Таким образом он собирается изобразить идеальное государство Сократа в действии, поскольку древние Афины, в его представлении, являют собой реальное воплощение идеального государства (25d–26e). После того как Сократ соглашается с этим предложением, Критий передает слово Тимею, чтобы тот, начав с возникновения космоса, описал природу и происхождение человека (27ab).

Прежде чем перейти к речи Тимея, Прокл еще раз напоминает о том, образами каких мировых сил являются участники диалога. Тимей изображает собой всеобщего Демиурга, а Сократ, Критий и Гермократ — младших демиургических богов: Зевса небесного, Посейдона и Плутона. Каждому из персонажей в диалоге отведено подобающее ему дело. Сократ в подражание создателю сферы неподвижных звезд описывает небесный прообраз государства. Критий, символизирующий зачинателя сферы становления, рассказывает о происходящей в космосе войне между двумя рядами противоположностей. В задачу Гермократа, по мнению Прокла, входит воссоздание речей древних афинян и атлантов. А Тимей, подобно всеобщему Демиургу, творит в слове мир в целом.

Примечания

ВВЕДЕНИЕ

- 1 Цитата из *Силл* скептика Тимона Флиунтского, Fr. 828 // Timon, *Fragmenta et tituli*, ed. H. Lloyd-Jones and P. Parsons, Berlin: De Gruyter, 1983.
- 2 По свидетельству доксографов (Диоген Лаэртий, VIII, 84–85), Платон во время одной из своих поездок на Сицилию приобрел у родственников Филолая Кротонского книгу (или книги), содержащую свод пифагорейских учений. Позднее стало принято считать, что среди привезенных книг было и сочинение пифагорейца Тимея Локрского *О природе космоса и души*, с которого Платон списал свой диалог *Тимей*. Сегодня это сочинение признано неаутентичным, его создание относят к послеплатоновскому времени, хотя вопрос о более точной датировке трактата до сих пор остается открытым (см. M. Baltes, *Timaios Lokros. Über die Natur des Kosmos und der Seele*, Leiden, 1972). О самом пифагорейце Тимее известно следующее: он был современником Сократа, уроженцем Итальянских Локр, происходил из знатного рода и активно участвовал в государственной деятельности. Помимо упомянутого трактата *О природе космоса и души* ему приписывают еще несколько сочинений: *Математика*, *О природе*, *О жизни Пифагора*.
- 3 Ни один из дошедших до нас списков *Комментария к «Тимею»* не содержит трактата Тимея Локрского.
- 4 Прокл имеет в виду, что не только речь Тимея, составляющая основную часть диалога, но и драматический зачин, и пересказ Сократом *Государства* (Тим. 17a–19b), и рассказанная Критием история об Атлантиде (Тим. 19b–27b) — все так или иначе посвящены устройству мира, хотя и говорят об этом не прямо, а посредством образов (ἐν εἰκόσι).
- 5 Скрытая цитата из *Госуд.* III, 390b6.
- 6 Аристотель, *Физика* II, 192b13. Прокл упрекает Аристотеля и его последователей в том же, в чем и Анаксагора. Признавая существо-

вание действующей («творческой») и целевой причины, они на деле не используют их при объяснении природных явлений.

- 7 Платон в своих диалогах действительно проводит различие между причинами в собственном смысле (*ἡ αὐτὴ αἰτία, πρώτη αἰτία*) и вспомогательными или вторичными причинами (*συναίτια, δευτέρα αἰτία*). См., например, *Федон* 99b2, где он упрекает древних физиологов вместе с Анаксагором за неумение различать, «что одно есть для каждой вещи ее причина, а другое — то, без чего причина никогда не смогла бы быть причиной». В *Филебе* 27a и *Политике* 281e Платон показывает, что поскольку для возникновения любой вещи помимо творящего и созидающего начала необходимы, по меньшей мере, еще два условия: материал, из которого вещь будет создана, и орудия, с помощью которых творец будет выполнять свою задачу, то «не одно и то же причина и то, что служит ей при порождении». Наконец, в *Тимее* 46de Платон приходит к выводу, что истинной причиной всякого изменения может быть названо только то, что «сопряжено с разумной природой», тогда как вещи, движущиеся в силу естественной необходимости, следует признать причинами вторичными или вспомогательными. На основании этих текстов в позднем неоплатонизме возникло учение о пяти причинах: трех основных, к которым были причислены: действующее, прообраз и цель, и двух вспомогательных: материи и форме (иногда к числу вспомогательных причин добавляли еще одну — инструментальную). В явном виде это учение впервые встречается у Прокла, хотя он, по всей видимости, не был его автором (см. Месяц С., «Введение в комментарий» // *Историко-философский ежегодник* 2000, М. 2002, стр. 16–21). Прокл называет основными причинами те, которые, производя результат, остаются отдельными от него и продолжают существовать самостоятельно; а вспомогательными те, что принадлежат результату как его составная часть и нуждаются в нем для своего существования (*El. Th.* 75). Эти определения естественным образом вытекают из воспринятой Проклом неоплатонической теории приобщения (*μέθεξις*), согласно которой любая причина, порождающая одноименное себе множество следствий, существует одновременно и вне их (по сущности), и внутри них (по энергии). Ср.: *El. Th.* 23, 30, 98.

- 8 *Νοητὸς ἀριθμὸς* — Прокл имеет в виду упорядоченное множество умопостигаемых богов или генад, являющееся первым порождением Единого. Следом за умопостигаемыми (*νοηταί*) генадами следуют умопостигаемо-мыслящие (*νοηταί καὶ νοεραί*), затем мыслящие (*νοεραί*), затем надкосмические (*ὑπερκόσμοι*) или душевные и око-

локосмические (*περικόσμοι*), а завершают ряд божественных чисел генады телесные или внутрикосмические (*ἐγκόσμοι*). Об этом см. *El. Th.* 113, 115, 118, 179, а также схему Доддса р. 282.

9 *Δημιουργίας ὀλικῆς καὶ νοεράς* В системе Прокла всеобщий Демиург, создающий космос в целом, относится к числу мыслящих богов (*νοεροὶ θεοὶ*). Прокл отождествляет его с третьим членом мыслящей триады — божественным умом, созерцающим себя и вышестоящий умопостигаемый прообраз (*Th. Pl. V, 13, 10–20; 15, 18–21*). Вот почему творчество этого бога названо здесь «мыслящей демиургией». Помимо всеобщей демиургии, обустроивающей «мировое целое целостным образом», Прокл различает еще 3 вида демиургии низшего порядка. Это: 1) демиургия целого, обустроивающая его частным образом; 2) демиургия частей, обустроивающая их целостным образом; 3) демиургия частей, обустроивающая их частным же образом (*Th. Pl. V, 13, 42, 7–10*). Три последние вида, носящие название «младшей демиургии», осуществляются надкосмическими, околокосмическими и внутрикосмическими богами соответственно. Младшие демиурги надкосмического чина суть: Зевс, Посейдон и Плутон; околокосмические демиурги: Зевс, Посейдон и Гефест; внутрикосмическим демиургом является Дионис.

10 Согласно *El. Th.* 56–57, действие вышестоящих причин простирается не только на их непосредственные следствия, но и на результаты нижестоящих (или «вторичных») причин. Так, Единое порождает не только следующее за ним умопостигаемое бытие, но и идущую за бытием жизнь, ум, душу и все прочие этажи реальности вплоть до материи.

11 *Δημιουργικαὶ τομαί* — эти божественные сечения суть предпринятые всеобщим Демиургом деления космоса, в результате которых бытие было отделено от становления, бестелесное от телесного, бессмертное от смертного и небесное от земного, причем это отделение было настолько радикальным, что одно больше не может перейти в другое. Об этих сечениях см. ниже: *In Tim. I, 33*. Под «божественными числами» могут подразумеваться пропорциональные отношения между четырьмя элементами, но скорее всего речь идет о тех числах, в соответствии с которыми происходят демиургические сечения: 2, 3, 4, 5, 7, 12. Сначала Творец делит мир на бытие и становление (2), затем на доли Зевса, Посейдона и Плутона (3), потом на 4 элемента, на 5 частей (эфирное небо, сфера огня, воздух, вода, земля), на 7 планетных сфер и 12 порядков богов. Разделенный таким образом мир напоминает собой архитектурный проект, по которому его потом «выстраивают формы», т. е. пять правильных многогранников (*Тим.* 53 с–55 с).

12 *Σύμβολα* или *συνθήματα* — это следы присутствия богов в созданных ими вещах или божественные энергии, получившие материальное и чувственное воплощение в сфере становления. Символы призваны напоминать вещам об их божественном происхождении и способствовать их возвращению к своим причинам. См. далее *In Tim.* I, 139,26–29; 209,13, а также *Th. Pl.* II, 56,17–24: «Винovníк мирового Целого рассеял повсюду знаки (*συνθήματα*) своего превосходства... и через них присутствует во всем ото всего отдельный. Поэтому всякая вещь, погружаясь в сокровенную глубину своего естества, обнаруживает там символ (*σύμβολον*) всеобщего Отца и от природы чтит Его и соединяется с Ним через соответствующий таинственный знак (*μυστικῆς συνθήματος*)». У разумных душ символом такой связи с божественными порядками является определенный склад характера — воинственный, царственный, мусический или философский, который позволяет им вспомнить, какого бога каждая из них сопровождала до своего воплощения в земном теле. А у неодушевленных предметов — камней, металлов, растений и животных — их символическая природа проявляется либо в виде естественного влечения (симпатии) к тем или иным небесным телам, либо в определенных свойствах, отражающих особенности создавшего их бога. Например, подсолнух и лев являются символами солнечного бога Гелиоса: один в растительном, другой — в животном царстве. Первый, вращаясь вслед за Солнцем, отражает доступными растению средствами суточное движение бога по небу, а другой символизирует его сокрушительную силу (Proclus, *De sacrificio et magia*, 148,14–18; 150,3 // *CMAG VI*, ed. J. Bidez, Brussels, 1928). Учение о *σύμβολα* и *συνθήματα* было впервые разработано и введено в неоплатонизм Ямвлихом, который, вероятно, заимствовал эти термины из *Халдейских Оракулов*, где о символах говорится следующее: «Символы Разум-Отец по космосу всюду рассеял. / Тот, что разумное зрит и красой сокровенной зовется» (*Or. Chald.* 108, des Places). По предположению R. Majercik (*The Chaldean Oracles. Text, transl., comment. by R. Majercik, Leiden, 1989*), «символы» Оракулов могли быть аналогом платоновских идей, поскольку так же, как и они, имели одновременно и космогоническую, и анагогическую функцию: они были «мыслями Отца», с помощью которых Тот творит этот видимый космос, и в то же время позволяли душам вспомнить об их происхождении от божественного Ума (*Or. Chald.* Fr. 2, 109). У Ямвлиха материальные «знаки» и «символы» становятся необходимым условием достижения человеческой душой спасения, а умение правильно обращаться с ними составляет суть искусства теургии. О «символах» как средстве привлечения

- в здешний мир очистительных и возвышающих энергий того или иного бога пишет и Прокл в трактате *О священном искусстве эллинов* (*De sacrificio et magia*, 148, 20–149, 9).
- 13 *Οχήματα* — букв. «колесницы». Это слово впервые употреблено Платоном в *Тимее* применительно к небесным телам, на которые Демиург возвел единичные души, показав им природу Вселенной и возведя законы рока (*Тим.* 41 е2). Позднее слово *ὄχημα* утратило свое прямое значение и стало обозначать эфирное тело души. Согласно Проклу (*El. Th.* 207–208), это первое, бессмертное, нематериальное и полностью бесстрастное тело, которое всегда соединено с единичной душой и так же, как она сама, создано всеобщим Демиургом. Благодаря этому телу душа вселяется в чувственно воспринимаемый космос в качестве спутницы того или иного небесного бога, становясь т. о. «внутрикосмической». Слово *ὄχημα* встречается и в *Халдейских Оракулах* (*Or. Chald.* Fr. 120, 201): «души тонкая колесница».
- 14 Ср. *In Alc.* 1, 3–6: «Мы считаем важнейшим и надежнейшим началом платоновских диалогов и, так сказать, всей умственной работы философа познание своей собственной сущности. Потому что как только она будет правильно установлена, мы сможем точнее понять и подобающее нам благо, и противоборствующее ему зло».
- 15 *Ζωογόνος θεά* — жизнепорождающей богиней Прокл называет Рею, супругу Крона и мать всеобщего Демиурга Зевса, относящуюся к чину мыслящих богов и представляющую собой второй член т.н. мыслящей отеческой триады (*Th. Pl.* V, 36, 8). Рея является причиной всякого рода жизни: умной, душевной, телесной. Она наделяет всеобщего Демиурга порождающей силой и таким образом вместе с ним принимает участие в творении мира. В частности, мировая душа создается Демиургом в лоне Реи, которое Прокл отождествляет с «кратером» платоновского *Тимея* (41d4), в котором Демиург готовит смесь для будущих душ. Поэтому если всеобщего Демиурга можно назвать Отцом душ, то Рею — их матерью (*Th. Pl.* V, 118, 1–10). Эпитет *ζωογόνος* происходит из *Халдейских Оракулов* (Fr. 32, 2, *des Places*), где он употреблен применительно к Гекате, которую Прокл считает одним из проявлений богини Реи.
- 16 *Τὸ αὐτοζῶον* — «самим по себе живым существом» неоплатоники называли мир идей, имея в виду слова Платона в *Тимее* 30 с и 37 d, где об умопостигаемой парадигме чувственного космоса говорится как о «вечном живом существе, заключающем в себе все остальные живые существа по особям и видам». См. об этом ниже *In Tim.* 11.
- 17 *Тим.* 55 с. По убеждению Прокла, Платон считал небо невозникшим, что на первый взгляд противоречит словам самого философа, утверждающего в *Тимее*, что время «возникло вместе с небом»

(Тим. 38b). Комментируя в эту фразу, Прокл поясняет, что намерением Платона было доказать не возникновение времени, поскольку оно вечно, но то, что из вечности времени с необходимостью следует вечность неба. Называя невозникшее небо «возникшим», Платон всего лишь хотел указать на его происхождение от некоей вышестоящей причины (*In Tim.* I, 286, 14–288, 15; 294, 27ff). Но раз небо вечно, оно не может состоять из традиционной четверицы элементов — земли, воды, воздуха и огня, — поскольку все они способны превращаться один в другой, погибая в результате этого превращения. Поэтому в *Тимее* (55c) небо составлено из особого, пятого, правильного многогранника — додекаэдра, который не может быть разложен на элементы, входящие в состав остальных четырех, и, следовательно, не может превратиться ни в один из них. То же самое, считает Прокл, имеет в виду и Аристотель, говоря о составляющем небо особом неуничтожимом пятом элементе. См. *In Tim.* II, 43.

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

19 В результате предпринятого Проклом дихотомического деления естественнонаучные произведения Аристотеля располагаются в следующем порядке:

I. Присущее всем естественным вещам: *Физика*.

II. Присущее отдельным вещам:

II. 1. *О небе* (вечному),

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

II. 2. 1. *Метеорологика* (небу),

II. 2. 2. *Трактаты о животных* (земным существам).

20 Согласно анонимным *Пролегоменам к платоновской философии* (VI в. н. э.), в позднем неоплатонизме было принято рассматривать любое литературное произведение как своего рода живое существо, а диалог — как наиболее совершенное из всех живых существ — космос (см. *Учебники Платоновской философии*, Москва–Томск, 1995, стр. 133–134). Соответственно предполагалось, что и части, входящие в состав диалога, должны быть такими же, как у космо-

са. Поскольку космос мыслился состоящим из божества, ума, души, природы, материи (*ὑλη*) и формы (*εἶδος*), т. е. трех основных и трех вспомогательных причин (о которых см. выше прим. 7), то и в диалоге должны были обнаруживаться те же самые элементы. Божеству в диалоге соответствовало благо, уму — основная проблема или тема (*πρόβλημα*), душе — рассуждения и доказательства, природе — способ ведения беседы, материи — действующие лица, время и место действия (о них Прокл будет говорить ниже *In Tim.* 8–9), а форме — стиль (*χαρακτήρ*). Анонимный автор *Пролегоменов* говорит также о трех видах стилей, отличающих платоновские диалоги: возвышенном, простом и смешанном, причем последний является результатом слияния или чередования первых двух. Возвышенным стилем Платон пользуется при обсуждении богословских предметов, простым — логических, а смешанным — когда речь заходит о добродетели (ук. соч. стр. 136). Как станет ясно ниже, Прокл относит стиль *Тимея* как раз к смешанному типу.

- 21 Доказательство или пояснение, ведущее от простого и понятного к сложному, есть, по Проклу, признак снисходительности и кротости.
- 22 Начиная с Ямвлиха, неоплатоники традиционно приписывали пифагорейцам представление о Душе как о промежуточной между Умом и природой реальности, совпадающей с областью существования математических объектов (см. сохранившиеся у Стобея отрывки из трактата Ямвлиха *О душе*: *Stob.* I, 364,2–5; 8–11; 19–23, где подобное воззрение приписывается Спевсиппу, Ксенократу, Модерату из Гадиры и др.). Поэтому Прокл находит уместным, что и Платон в своем наиболее «пифагорейском» диалоге, и сам Тимей Локрский в трактате *О природе космоса и души* изображают творение Души с помощью чисел. Но поскольку всякий промежуточный уровень реальности, согласно тем же пифагорейцам, должен содержать в себе отражение выше- и нижестоящего уровней, то Тимей Локрский, по словам Прокла, описывает «способности» (*δυνάμεις*), «логосы» (*λόγοι*) и «элементы» (*στοιχεῖα*) Души для того, чтобы продемонстрировать ее промежуточное положение. Эта фраза выглядит не слишком понятной, однако если предположить, что речь в ней идет, в первую очередь, о познавательных «способностях» Души (мнению и знанию), которые она получает от Ума и которые поэтому могут рассматриваться как отражение умопостижимого на душевном уровне; что «логосы» суть математические «соотношения», составляющие наличное бытие Души; а под «элементами» подразумеваются геометрические фигуры, которые, будучи формами телесных стихий, предвосхищают самый низший, физический уровень сущего, то в этом случае сказанное приобретает конкрет-

- ный смысл. В подтверждение этого толкования можно сослаться на приписываемый Тимею Локрскому трактат *О природе космоса и души*, где «способности», «логосы» и «элементы» понимаются в указанном смысле. См. *The Pythagorean texts of the Hellenistic Period*, ed. Thesleff, Abo Akademi, 1965; о *δυνάμεις* как способностях движения Души по кругам тождественного и иного — р. 208, 16–18; о делении состава Души по *λόγοι* — 209, 9–212, 17; о *στοιχεία* как о геометрических формах элементов — 216, 12–19. Подобно Тимею Локрскому, и Платон в своем диалоге четко отделяет свойства, присущие собственно душе, от предшествующих ей умопостижимых причин и следующих за ней геометрических построений.
- 23 Бендида — фракийская богиня, отождествлявшаяся с греч. Артемидой, а также с Персефоной и Гекатой. Начало празднования Бендидий в Афинах относится ко времени Перикла. Святилище этой богини было расположено в Пирее около храма Артемиды Мунихии. См. *Госуд.* I, 327 а, 354.
- 24 То есть Сократ, Критий и Гермократ, слушающие Тимея.
- 25 Тимея, рассказывающего о происхождении и устройстве космоса.
- 26 *Δημιουργική τριάς* — демиургической триадой Прокл называет надкосмических богов Зевса, Посейдона и Плутона, которым всеобщий Демиург и Отец (мыслящий Зевс или Дий) поручает продолжить начатое им творение мира. В отличие от демиургии Отца, которая упорядочивает целое целостным образом, триада младших демиургов призвана обустроить целое по частям (см.: *Th. Pl.* VI, 27–28 и выше прим. 9). Как выяснится ниже, Прокл считает Тимея аналогом всеобщего Демиурга (Зевса-Дия), Сократа соотносит с младшим, т. е. надкосмическим Зевсом, Крития — с Посейдоном, а Гермократа — с Плутоном. См. *In Tim.* I, 71, 5–10.
- 27 Софист Антифонт (V в. до н. э.) одним из первых поднял вопрос о противоположности природы и закона (*φύσις* и *νόμος*), в связи с чем попытался определить сущность того и другого в сочинении *Об истине*. Аристотель в *Физике* упоминает Антифонта как одного из тех, кто полагает, «будто природа и сущность природных предметов — это то первое, само по себе бесформенное, что заключается в каждом из них, например, природа ложа — дерево, а статуи — медь» (*Физ.* II, 1, 193 а). Фрагменты Антифонта см. DK II, 334–70.
- 28 *Физ.* II, 1, 193 а 30 ff.
- 29 Под «целым» Прокл понимает здесь состоящую из материи и формы естественную вещь, соглашаясь с Аристотелем в том, что ее нельзя назвать природой, а только сущей по природе.
- 30 Возможно, Прокл имеет в виду Стратона Лампсакского, о котором Гален и Секст Эмпирик сообщают, что тот признавал нача-

лами всего качества (*ποιότητας*), в частности, теплое и холодное, а также считал подобно Эпикуру, что основной характеристикой естественных тел (можно сказать, их природой), является тяжесть. Легким же, по его мнению, называется то, что имеет меньшую тяжесть.

- 31 Вероятнее всего, речь идет о стоиках, определявших природу как искусный, творческий огонь *πῦρ τεχνικόν*, а также называвших ее Зевсом, предопределением (*εἰμαρμένῃ*), провидением (*πρόνοια*).
- 32 *Ἐπιστρέφειν εἰς αὐτήν* — «возвращение» или «обращение» (*ἐπιστροφή*), понимаемое в самом широком смысле, есть нацеленность на тот или иной предмет, интенция. Как таковое, оно является необходимым условием любой деятельности (ср. *El. Th.* 17: «на что направлена [чья-либо] деятельность, то к тому и обращено»), однако чаще всего этот термин используется Проклом применительно к мышлению, поскольку думая о каком-либо предмете, мы всегда мысленно обращаемся к нему. Однако чтобы познание могло быть истинным, наш ум должен не только «обращаться» к познаваемому предмету, но и отождествляться с ним (ср. у Прокла *In Tim.* II, 287, 1: «всякое знание есть не что иное, как обращение к предмету познания, усвоение его и приравнивание к нему»). А отождествившись с ним и мысля его, ум тем самым начинает мыслить и самого себя, так что его исходное «обращение» к предмету становится «возвращением» к себе. Как показывает *El. Th.* 15, всякий процесс обращения-возвращения предполагает: 1) соприкосновение возвращающегося с тем, к чему оно возвращается, «как целого с целым» (*ὅλον ὅλῳ συνάπτεται*) и 2) соединение их друг с другом, в результате чего «оба становятся одним» (*ἓν γένηται ἄμφω*). Ничто телесное не способно возвращаться к себе, поскольку его части занимают разное положение в пространстве и не могут соприкасаться друг с другом таким образом, чтобы каждая соединилась со всеми остальными. Отсюда Прокл делает вывод, что способностью возвращения обладают только бестелесные сущности (*El. Th.* 15). Природа в строгом смысле слова не является бестелесной, поскольку имманентна телам и зависит от них в своем бытии. Следовательно, она не может возвращаться к себе, и значит созерцание ею вечных логосов, которые она получает от Души, не предполагает самопознания, то есть является бессознательным. Ср. *In Parm.* 792, 23, где Прокл называет природу «неразумной и лишенной воображения» (*ἄλογος καὶ ἀφάνταστος*), несмотря на то, что она является причиной разумных принципов (логосов) естественных вещей. О природе как о бессознательной части мировой Души пишет и Плотин в *Enn.* III 8, 1, 22; 4, 1.

- 33 Всеобщий Демиург, относящийся к чину мыслящих богов.
- 34 *Τὸ αὐτό, τὸ αὐτοῦ, τὸ αὐτοῦ καὶ ἄλλου, τὸ ἄλλου, τὸ ἄλλο* — предпринятое Проклом деление сущностей с точки зрения их самодостаточности и несамодостаточности позволяет ему точнее определить место, занимаемое природой в общей системе бытийных уровней.
- 35 *Or. Chald.* 54. Жизнепорождающая богиня Рея является не только матерью душ, о чем шла речь выше (*In Tim.* I, 5 и прим. 15), но и источником природы, поскольку природа есть присущий телу вид жизни, а Рея — первопричина всякой жизни вообще. В *Th. Pl.* V, 118–119, комментируя тот же самый оракул, Прокл пишет, что следом за Реей идут три сопряженные с нею монады второго порядка, первая из которых есть источник душ, вторая — добродетелей, третья — природы. Символическое изображение упомянутых монад Прокл усматривает в фигуре халдейской Гекаты, из правого бока которой исходит душа, из левого — добродетель, а за плечами развивается природа. При этом сама Геката оказывается аналогом Реи. См. гимн Прокла к Гекате, в котором он называет ее «матерью богов», то есть применяет к ней эпитет Реи (Прокл, «Гимны», пер. О. В. Смыки // *Первоосновы теологии*, М.: Прогресс, 1993, стр. 159).
- 36 Согласно Проклу, более высокая, а значит и более сильная причина (*κρείττων*) производит большее число следствий (*El. Th.* 56, 57, 60). Природа ниже Души, однако количество производимых ею следствий больше, поскольку она является причиной как одушевленных, так и неодушевленных и неживых тел. Как это возможно? Разъясняя возникшую сложность, Прокл, по-видимому, и приводит халдейский оракул, где источником природы названа Геката, которую Прокл отождествляет с великой матерью богов Реей, то есть с мыслящей жизнью (*νοερά ζωή*) — вторым членом триады мыслящих богов, превосходящим не только душу, но и мыслящий ум (*νοερός νοῦς*), который является создателем души. Благодаря такому высокому происхождению природа оказывается в состоянии охватывать весь космос вплоть до самых бездушных (*ἀψυχότατα*) предметов.
- 37 Целиком этот оракул (*Or. Chald.* 70) выглядит так: «*Природа ж без усталости правит над космосами и вещами, / С тем, чтобы небо неслось, извечный свой бег совершая, / Быстрое солнце вокруг центра положенный круг проходило, / гордое света гармонией...*». Как замечает Фестюжьер (*Festugière*, p. 38), под «космосами» здесь могут подразумеваться звезды.
- 38 Амелий — ученик Плотина и Феодор Асинский — Ямвлиха, оба находившиеся под сильным влиянием Нумения Апамейского. Опро-

вержению предложенного ими учения о трех демиургах Прокл посвящает пространное рассуждение в *In Tim.* I, 361, 28–362, 4 и *Th. Pl.* V, 44, 20–46, 18.

39 *Or. Chald.* 5; 32.

ЧАСТЬ I

Пересказ Государства

- 1 Праксифан Родосский (IV–III в. до н. э.), перипатетик, ученик Теофраста, перенесший после его смерти свою деятельность на Родос. За свои филологические интересы был прозван первым грамматиком. О нем. см.: Диоген Лаэртский, III, 8; III, 109, а также Страбон, *География* XIV, 2, 13.
- 2 Имеются в виду стоики. По свидетельству Диогена Лаэртского (VII, 107–108), «Зенон первый дал надлежащему (*καθήκον*) такое название, выведя его от слов «налегать на что-либо» (*κατά τινας ἤκειν*),... а также написал о нем книгу (*Περὶ τοῦ καθήκοντος*)». См. *SVF* I, 41, 230 (пер. А. Столярова). Одноименные сочинения есть у Клеанфа, Сфера и Хрисиппа. Стоики определяли надлежащее как сообразность в жизни и как действие, имеющее убедительное обоснование. Как пишет А. А. Столяров, понятие «надлежащего», как его понимают стоики, «распространяется на все живое, наделенное способностью самосохранения и самовоспроизводства» (*Фрагменты ранних стоиков*, стр. 94).
- 3 Аристотель, *Метафизика* I, 6, 987a 29–988a 16; XIII, 8, 1083b 17–19; XIV, 3, 1090a 20.
- 4 Ямвлих, *Жизнь Пифагора* XXIX, 162.
- 5 *Φυσικοί [ἀριθμοί]* Учение о трех видах чисел — умопостигаемых, математических и физических — приписывает пифагорейцам Ямвлих в V книге своего *Свода пифагорейских учений* (см. реконструируемые О'Марой фрагменты *Свода* в кн.: D.J. O'Meara, *Pythagoras Revived. Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*, Oxford, 1989, p. 218). Умопостигаемым или эйдетическим числом, согласно Ямвлиху, пифагорейцы называли «самое первое и наивысшее» число; математическим — то, которое «усматривается в общих представлениях»; а физическим — находящееся в возникающих и гибнущих вещах и поделенное между телами. В трактате *Об общей математической науке* (*De communi*, 19, 27–33) физические числа отождествляются Ямвлихом с имманентными телам разумными принципами (логосами) и формами, которые, будучи отделены в уме от своих материальных носителей, становятся предметом исследования физического

- раздела математики. Кого именно из пифагорейцев Ямвлих считает автором подобного учения, не ясно, однако, по свидетельству Аристотеля, уже Платон и его ученики — Спевсипп и Ксенократ — различали эйдетические, математические и чувственно воспринимаемые числа (*Мет.* XIII, 6, 1080b14; XIV, 3, 1090b35).
- 6 *Ῥητά* — рациональным в математическом смысле (ср. *Госуд.* VIII, 546, с1). В этом предложении речь, по всей видимости, идет о естественной симпатии, пронизывающей мир и связующей все вещи в единое органическое целое.
- 7 Как учит астрология, планеты испытывают приращение или убыль своих сил (и, соответственно — влияний на вещи подлунного мира) в зависимости от того, в соединении с какими знаками Зодиака или другими планетами они находятся. Согласно *Четверокнижью* Птолемея (I, 23), «действенность сил планеты заметно увеличивается из-за сродства и согласия родственного свойства содержащего ее знака. Говорят, что планеты «радуются», когда содержащие их знаки... обладают родством со звездами той же секты... Нечто подобное происходит и в противоположном случае: когда планеты находятся в чужих областях, принадлежащих противоположной секте, их собственная сила в значительной мере парализуется» (пер. Ю.А. Данилова в кн. *Знание за пределами науки*, М. 1996, стр. 111).
- 8 Сумма чисел, составляющих четверицу (тетракиду) — 1, 2, 3, 4 — равна десяти, десятка же у пифагорейцев символизирует полноту всего существующего. Неизвестный автор *Теологуменов арифметики* — трактата, который ранее приписывался Ямвлиху, — прямо называет десятирицу парадигмой, в соответствии с которой Бог привел все в мире в гармонию (*Th. Arithm.* 79, 4–22; 80, 1).
- 9 Прокл имеет в виду традиционную неоплатоническую триаду: бытие — жизнь — ум, которую неоплатоники, начиная с Ямвлиха, соотносили с халдейской триадой: отец — сила — ум (*Or. Chald.* 4: «Сила вместе с отцом, а ум — от отца происходит»). О проводимом Ямвлихом соответствии между различными видами триад см. у Дамаския *De principiis*, I, 86, 19–87, 7.
- 10 Прокл имеет в виду Сфайрос Эмпедокла. DK31, B26–31: «Не видны там ни блистательный облик Солнца, / Ни косматое тело Земли, ни море. В столь сильную потаенность гармонии погружен / Круглый Сфайрос, наслаждающийся радостным одиночеством.» «Но со всех сторон равный и вполне бесконечный / Круглый Сфайрос, радующийся неподвижному круговращению». «Ни усобицы, ни распри зловещей нет в его членах», etc. (пер. А. Лебедева). Прокл усматривает в словах Эмпедокла учение о двух Сфайросах — умопостигаемом, который сплавивается воедино Любовью, и чув-

- ственном (то есть космосе), где преобладает Вражда. Поскольку Любовь еще не окончательно покинула космос, в нем сохраняется, хотя и в ослабленном виде, стремление всего ко всему, проявляющееся в виде всеобщей симпатии. См. *In Tim.* II, 69, 24; *In Alc.* 113, 20; *In Parm.* 723, 23.
- 11 В *Федре* (247 а–е) Сократ рассказывает миф о том, как великое воинство богов, возглавляемое 12 небесными вождами, подымается вслед за Зевсом к вершине небесного свода, чтобы попасть на «праздничный пир» (*πρὸς δαίτα καὶ ἐπὶ θοίνῃν*). При этом под «пиром» Сократ подразумевает созерцание богами подлинного бытия и говорит, что мысль бога в занебесной области «питается» (*τρεφομένη*) умом и чистым знанием (247d 1). Прокл усматривает в этом мифе описание всеобщего процесса возвращения следствий к своим причинам. Согласно его толкованию, под «небом» и «небесным сводом» здесь подразумевается триединый бог Уран, являющийся вторым членом умопостигаемо-мыслящей триады. Выше него располагается «занебесная область», представляющая собой особый класс божественных существ, в задачу которых входит наполнять остальных богов различного рода совершенствами и исполнять таким образом роль божественной пищи, а ниже — «поднебесная». См.: *Th. Pl.* IV, 46, 6–48, 7. Двенадцать небесных вождей (247аb), направляющих шествие богов в занебесную область, Прокл отождествляет с отрешенными или «околокосмическими» богами, которым в его системе соответствуют пребывающие в уме божественные души, занимающие промежуточное положение между совершенно бестелесными («надкосмическими») душами и душами, связанными с определенным телом («внутрикосмические»). Общее число отрешенных богов насчитывает в системе Прокла пять триад, первые четыре из которых философ соотносит с 12 традиционными богами греческой мифологии и 12 вождями *Федры*. Спутниками же отрешенных богов, следующими за ними на пир в занебесную область, Прокл считает божеств более низкого чина, а именно внутрикосмических.
- 12 О празднике в честь рождения Афродиты говорится в платоновском *Пире* (203b): «когда родилась Афродита, боги собрались на пир». Афродита — дочь Зевса, поэтому пир в ее честь устраивается у него.
- 13 *Or. Chald.* 17, 1: «Пища ума — умопостигаемое».
- 14 В начале диалога *Тезтет* описывается сцена, когда смертельно раненного Тезтета привозят из Коринфского лагеря в Афины.
- 15 Аристокл Родосский — грамматик, автор трактата *О поэтическом искусстве*, современник Страбона, о котором тот упоминает в своей

- Географии* XIV, 2, 13, 15. Прокл еще раз ссылается на него в *In Tim.* I, 85, обсуждая вопрос о времени празднования Бендидий.
- 16 Птолемей-платоник — философ, упоминаемый Яввлихом в трактате *О душе* как представитель перипатетической психологии. Возможно, является тем же самым лицом, что и писатель I–II в. н. э. Птолемей Хенн (*Πτολεμαῖος Χέννος*), автор *Удивительной истории* (*καὶνῆ ἱστορία*), исторической драмы *Сфинкс* и эпической поэмы *Противогомер* в 24 песнях. См.: RE, XXIII (1959), S. 1859–1860, 1862). В приписываемом Платону диалоге *Клитофонт* Сократ действительно ничего не говорит в ответ на длинный монолог Клитофонта.
- 17 Деркиллид (*Δερκυλλῆς*) — философ-платоник пифагорейской ориентации, живший, предположительно, в I в. н. э. Автор сочинения *О платоновской философии*, одиннадцатую книгу которого цитирует Симпликий в своем комментарии на *Физику* (*In Phys.* 247, 31). Теон Смирнский (*De utilitate mathematicae*, 198, 9–204, 21) приводит математико-астрономическое толкование образа веретена из X книги платоновского *Государства*, данное Деркиллидом, а Альбин (*Введение*, 4) сообщает, что он вместе с Трасиллом предложил распределять платоновские диалоги по тетралогиям. См. RE, V (1905), S. 242.
- 18 Учитель Прокла Сириан.
- 19 То есть становится равным шести, поскольку в шестерке ($6=3 \times 2$) тройка (нечетное) смешана с двойкой (четным). Автор *Теологоуменов арифметики* именуется шестерку первым совершенным и мужеженским числом, говоря, что она состоит из первого четного числа (2), олицетворяющего женскую природу, и первого нечетного (3), соответствующего мужскому началу (*Th. Arithm.* 43, 3–7). Если вспомнить, что двойка, согласно пифагорейцам, выражает также бесконечность и беспредельность, а тройка — ограниченность бесконечного начала пределом, то становятся понятны слова Прокла о том, что в 6 смешаны неопределенность с определенностью.
- 20 *Ἀγώνων τῶν διαλεκτικῶν* В риторике слово *ἀγώνες* имеет технический смысл и означает «ход повествования», «содержательную часть трактата» в отличие от предисловия или введения (см. H. D. Saffrey, “How did Syrianus regard Aristotle?” in: *Aristotle Transformed*, ed. R. Sorabji, Duckworth, 1990, p.175). Прокл, однако, употребляет это слово в прямом смысле — «состязание», «сражение» — следуя в этом своему учителю Сириану, который, приступая к комментированию XIII книги *Метафизики*, говорит, что «вступает в сражение» с Аристотелем «в защиту лучшей и прекраснейшей из философий», т. е. философии пифагорейцев и Платона, критике которой и посвя-

щена XIII книга *Μεταφυσικῆς*. См. *Syriani in Metaphysica commentaria*, ed. W. Kroll // CAG 6, 1, Berlin 1902, p. 81, 8.

- 21 *Τῶν ἀρετῶν αὐτῶν μὲν ἐν μαχομένοις ὑφ'εστῆκασιν*. В *Комментарии на «Государство»* (I, 16,8–9) Прокл более подробно объясняет, что именно следует понимать под «заключенными в сражающихся добродетелями». В указанном фрагменте речь тоже идет о трех этапах обсуждения вопроса о государстве. В первый день, пишет Прокл, разговор между собеседниками носит агональный, дискуссионный характер, что соответствует жизни души, продолжающей сражаться со своими страстями (*ψυχῆς ἔτι πρὸς τὰ πάθη μαχομένης*). На третий день собеседники довольствуются лишь кратким обзором беседы — что соответствует душе, «полностью ушедшей в созерцание и позабывшей о прежних состязаниях (агонах)». Наконец, второй день, когда Сократ подробно пересказывает собеседникам содержание беседы в Пирее, подходит «душе, хотя и ускользнувшей, но еще не позабывшей о прежних спорах». Из сказанного можно сделать вывод, что под «добродетелями сражающихся» философ подразумевает добродетели души, борющейся со своими страстями; тогда как «полностью обособленные от сражающихся добродетели» свойственны душам, которые уже победили в себе страсти и, сделавшись умиротворенными, оказались таким образом способны полностью отдаться созерцанию. Третий же вид добродетелей — отчасти отдельных, а отчасти связанных со сражающимися — свойственен душам, еще не окончательно смирившим свои страсти, но способным их контролировать. В схожем смысле слово *μαχομένη* применительно к душе Прокл употребляет и в других местах своего *Комментария на «Государство»* (см. напр.: *In Remp.* I, 38,13 или I, 211, 11–213,9, где причиной возникающего в душе зла названа борьба трех составляющих ее начал — вожделеющего, страстного и разумного). Трем видам добродетелей, которые описывает здесь Прокл, можно, наверное, поставить в соответствие три высших вида добродетелей: очистительные (воздержанность, терпение, стойкость, умеренность), умозрительные (мудрость, справедливость, рассудительность, мужество) и боготворческие или «теургические» (пророческий дар, чудотворство, общение с богами), о которых пишет биограф Прокла Марин (*Vit. Pr.* 19–29). Неизвестный схолиаст, правда, указывает другие три типа добродетелей: политические, очистительные и теоретические (*In Tim.* M f. 8, p. 459, Diehl).
- 22 *Ὀρακόμειον* — в *Жизни Пифагора* Ямвлих рассказывает о том, как после первой же лекции Пифагора в Италии большинство его слушателей «уже не ушли домой, но вместе с женами и детьми построили некий огромный дом совместного слушания, сами организовали об-

щину... в Великой Греции и, приняв от Пифагора законы и предписания, никогда не преступали их, словно это были божественные установления» (*Vit. Pyth.* VI, 30). Пифагорейское же деление лекций по степени сложности, о котором Прокл упоминает чуть выше, находит свое отражение в хорошо известном делении учеников Пифагора на математиков и акусматиков. Тот же Ямвлих пишет, что Пифагор разделил отобранных учеников сообразно их достоинствам, ибо не считал правильным участие *всех* учеников во *всех* лекциях, в виду различия их природных данных. Каждой отдельной группе он передавал ту часть своего учения, которая ей подходила (*Vit. Pyth.* XVIII, 80). Именно на этот педагогический прием и указывает, по мнению Прокла, разное число участников платоновских диалогов.

- 23 Признавая порочность человеческой души и совершаемое ей зло невольным, Прокл строго следует Платону, считавшему, что «все дурные люди бывают дурными во всем лишь против воли» *οἱ κακοὶ πάντες εἰς πάντα εἰσὶν ἄκοντες κακοί* (Законы IX, 860 d e). Тем не менее Платон признает необходимым, чтобы законодатель назначал наказания как за невольное, так и за добровольное нанесение вреда (Законы IX, 861e–862c). Возможно, именно эта непоследовательность и побудила Прокла провести различие между «невольным» (*ἀκούσιον*) и «не добровольным» (*οὐχ ἡκούσιον*) отпадением от блага.
- 24 *Συνέπεσε* происходит от глагола *συμπίπτω* — вместе падать, обрушиваться вниз.
- 25 Доказательство этого утверждения Прокл дает в *El. Th.* 11 «Все сущее происходит от одной, первой, причины».
- 26 См. выше *In Tim.* 9, 15–21 и прим. 26 к Введению. Триада младших демиургических богов (надкосмических Зевса, Посейдона и Плутона) порождена всеобщим Умом-Демиургом (мыслящим Зевсом-Диём) для того, чтобы продолжить начатое им творение космоса (*Tim.* 40c–e). Сравнивая Сократа, Крития и Гермократа с младшими демиургическими богами, Прокл имеет в виду знаменитый образ *Тимей*, когда Демиург всех вещей обращается к созданным им богам с речью (*Tim.* 41 a–d). См. также: *Th. Pl.* V, 63, 21–70, 4.
- 27 Выше Прокл неоднократно утверждал, что диалог *Тимей* происходит не на следующий за Бендидиями день, а через день. Следовательно, если Бендидии приходятся на 19 таргелиона, то описанный в *Тимее* диалог должен был состояться 21 числа этого месяца. 20-го же таргелиона Сократ должен был пересказывать беседу в Пирее четырем слушателям. Прокл, по-видимому, противоречит здесь самому себе.

- 28 О том, что малые Панафиинеи следовали непосредственно за Бендидиями Прокл пишет и в *In Remp.* I, 18, 17. Однако, как замечает А. Е. Тэйлор (A. Taylor, *A Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford, 1928, p. 45), сообщение Прокла о времени проведения малых Панафиинеи вряд ли может быть надежным, поскольку, согласно другим свидетельствам, этот праздник справлялся двумя месяцами позже. Поэтому под «священнодействиями в честь Афины» (*Тим.* 26e), во время которых проходила описанная в *Тимее* беседа, скорее всего, подразумевается другой праздник — например, Плинтерии (Празднества омовения), которые, по свидетельству Плутарха, справлялись 25 таргелиона (Плутарх, «Алкивиад» XXXIV // *Избранные жизнеописания*, т. 1, М. 1987, стр. 382).
- 29 Богиня памяти Мнемосина, согласно греческой мифологии, принадлежала к племени титанов, детей Геи и Урана. С точки зрения Прокла, это означает, что в иерархическом порядке существа она «старше», т. е. первичнее всеобщего Ума-Демиурга, отождествляемого с мыслящим Зевсом-Диём. Поскольку же всякое мышление есть возвращение к себе и к своей причине (*El. Th.* 31–33), то Ум-Демиург, мысля себя, мыслит одновременно и вышестоящие божественные порядки, к которым принадлежит и Мнемосина. Можно предложить и другое толкование: если возвращение к вышестоящей причине понимать как своего рода «анамнесис» — припоминание (как делает Плотин в *Эннеадах*, IV, 3, 25), то мышление Ума-Демиурга будет действительно основываться на памяти, то есть на связи с предшествующей причиной. А поскольку за возвращение следствий к причинам отвечают у Прокла определенные боги (т. н. «возвращающие»), то естественно предположить, что и Мнемосина относится к их чину, олицетворяя собой первопричину всякого познавательного возвращения, совершаемого в процессе припоминания. В диалогах Платона память часто называется основой всякого знания и искусства: см. *Тезет* 191d, *Федон* 72e — учение о знании как припоминании. Поэтому персонажи платоновских диалогов часто зывают к Мнемосине как к помощнице в рассуждениях (*Критий* 108d2, *Евтидем* 275d2). Комментируя *Федона*, Дамаский замечает, что само слово «истина» — ἀλήθεια — указывает на преодоление забвения, то есть на припоминание (*In Phaed.* Fg. 281, 33).
- 30 Порфирий в этом толковании, очевидно, опирается на этическое учение Аристотеля о добродетели как середине между крайностями-пороками. В *Никомаховой этике* добродетелью в общении людей признается правдивость, которую Аристотель определяет как середину между преувеличением знания — хвастовством,

- и его преуменьшением — ложной скромностью. См. Н. Э. II, 5 1108 а 20–23. Так что, по мнению Порфирия, эти слова показывают правдивость Тимея.
- 31 Единая демиургия есть произведение всеобщего Ума-Демиурга, образом которого выступает Тимей. Поскольку в разбираемом отрывке Тимей обращается к Сократу (олицетворяющему собой первого из трех младших демиургов) с просьбой напомнить забытое, то, по мысли Прокла, это означает, что обособленность действий (энергий) всеобщего Демиурга поддерживается и усиливается богами надкосмическими, которые не дают сотворенному смешиваться с Творцом. Ср. со средневековой теорией вторичных причин, появившейся в XIII в. под влиянием арабских комментаторов Аристотеля, согласно которой сотворенный мир управляется Богом не непосредственно, а через целый ряд подчиненных причин, образующих т. н. *cursus naturalis* и опирающихся на естественную необходимость. Фома Аквинский объяснял наличие причин-посредников беспредельностью божественной благодати. Желая как можно больше уподобить сотворенные вещи себе, Бог «делает некоторые из них причинами других вещей», так как более совершенным является то, что хорошо не только само по себе, но и является источником совершенства для другого (*Summa Theologiae*, 103,6). Вторичные причины, образуя единый *cursus naturalis*, придают тварному миру известную самостоятельность, что еще больше подчеркивает трансцендентность и непостижимость Творца.
- 32 Свое физическое толкование этого фрагмента Прокл строит на созвучии слов «повторение» (*ἐπανάληψις*) и «круговое возвращение» (*ἐπανακύκλισις*).
- 33 Когда Сократ пересказывал состоявшуюся в Пирее беседу о государстве Тимею, Гермократу и Критию, он не упоминал об их намерении обрисовать в следующей беседе идеальное государство в действии и не объяснял, почему именно эти трое более всего способны это сделать. Теперь же он напоминает своим собеседникам об их уговоре и характеризует их всех как философов, одновременно сведущих в государственных делах (*Тим.* 20а–с).
- 34 Принимаю предложенную Фестюжьером корректуру *ἀκρότητι* вместо *ἀπλόττητι* (*Festugière*, p. 60). Троичная демиургия — это демиургия младших надкосмических богов, с которыми Прокл отождествляет Сократа, Крития и Гермократа, см. выше прим. 26. Однако, согласно неизвестному схолиасту, речь может идти о трех сферах мира, созданных Зевсом (надкосмические сущности), Дионисом (околокосмические) и Адонисом (внутрикосмические, подлунные).

- См. схолию М к этому пассажию диалога, опубликованную Дилем на стр. 460 первого тома *In Tim.*, а также *In Remp.* II, 8, 15–22.
- 35 Принимаю чтение Фестюжьера: τὸ ἄλογον вместо τὸν λόγον. Festugière, p. 60.
- 36 Ἐπάνελλε — букв.: «взойди, подымись».
- 37 Скорее всего, речь идет о Порфирии, предпочитавшем толковать драматический зачин платоновских диалогов в этическом смысле. См. выше: *In Tim.* I, 19, 25.
- 38 Ямвлих.
- 39 Об отличии образного способа раскрытия божественных истин от символического Прокл пишет в *Комментарии к «Государству»* I, 84, 24 и в *Платоновской теологии* I, 19. Этих отличий три: 1) Образный способ изложения раскрывает силы (*δυνάμεις*) богов, то есть их проявления и действия в тварном мире, а символический показывает сокровенные сущности (*οὐσίαι*) богов; 2) образный способ опирается на реально существующее подобие между чувственно воспринимаемыми вещами и их божественными причинами (поскольку, согласно *El. Th.* 29, «всякое происхождение осуществляется через подобие вторичного первичному»), а символический имеет в виду симпатическую связь между здешними вещами и богами, позволяющую, кроме всего прочего, привлекать силы богов в подлунную область; 3) образный путь больше подходит занимающимся философией (поскольку вскрывает реально существующие причинно-следственные связи), а символический — «носителям мистических совершенств», теургам. Поскольку же мистическое совершенство является высшим из всех возможных душевных совершенств и превосходит само умозрение (*Vit. Procl.* 28), то не следует знакомить людей, еще не достигших этой ступени, с мифами древних богословов, в частности, с поэмами Гомера, где о богах рассказываются страшные и неприличные вещи (*ἀπόρρητα*). В этом, в частности, Прокл усматривает причину, по которой Платон изгоняет Гомера из своего государства. Наоборот, образный способ описания имеет пропедевтическое значение, его цель — пробудить мысль души и со временем перевести человека со ступени образного представления на уровень рассуждения.
- 40 В этих словах сформулировано основное правило ямвлиховского метода экзегезы: толковать отдельные места диалога, в том числе, и драматическое введение, в соответствии с основным предметом (*σκοπός*) диалога. Сам Прокл тоже старается придерживаться этого правила.
- 41 В мифе о создании человека, который в одноименном диалоге рассказывает Протагор (*Πρωταγορ* 319d–322d), говорится, что люди

в момент их создания «не имели политики» (*πολιτικὴν οὐκ εἶχεν*), т. е. не умели жить общественной жизнью, и что этим искусством обладал тогда один лишь Зевс.

- 42 *In Remp.* II, 8, 15–22: «Поскольку три государства соответствуют трем демиургиям — Зевсовой, Дионисовой и Адонисовой (действительно, всякий правитель стремится подражать какому-нибудь демиургу: делающий все общим — творцу целых, наделяющий и распределяющий — отделившему части от целых, исправляющий нарушения — восстанавливающему возникающее и гибнущее), то Платон, уча теперь о первом государстве, подражает цельному Демиургу».
- 43 Похоже, что последние экзегеты истолковывали первое предложение отрывка как родительный абсолютный: *χθές που τῶν ὑπ' ἐμοῦ ῥηθέντων λόγων περὶ πολιτείας ἦν τὸ κεφάλαιον οἷα τε καὶ ἐξ οἷων ἀνδρῶν ἀρίστη κατεφαίνετ' ἄν μοι γενέσθαι* (... когда я вчера рассуждал, главным относительно государства было признано то, каким оно должно быть и т. д.)
- 44 *Госуд.* 414 b 5, а также *Тим.* 17 с.
- 45 Здесь и далее Прокл устанавливает соответствие (аналогию) между членением платоновского государства и демиургическими сечениями космоса, характеризующимися числами: 2, 3, 7.
- 46 В *Государстве* Платон предлагает заключать браки по результатам жеребьевки, которую советует подстраивать таким образом, «чтобы лучшие мужчины соединялись с лучшими женщинами, а худшие — с худшими», но каждый при этом винил во всем только свою судьбу. См. *Госуд.* V, 460 а.
- 47 Имена Анагога и Гептактида встречаются в речи императора Юлиана *К Матери богов* 172 а–d. Бог Анагог — букв. «возводящий», «подымающий» — это персонификация солнечных лучей, а точнее, их незримой бестелесной сущности, способной поднимать ввысь человеческие души наподобие того, как видимые солнечные лучи (являющиеся отражением, тенью невидимых) заставляют прорастать и подниматься из-под земли растения: «... следует верить, что возрождающие лучи солнца родственны тем [душам], которые стремятся покинуть область рождения и смерти. Рассмотря же это внимательнее: солнце своим живительным огнем и чудным теплом подымает от земли, призывает и заставляя произрастать все; при этом, надо полагать, оно разделяет тела вплоть до тончайших частиц и стремящееся по природе вниз делает легким. Все это следует считать свидетельствами его невидимой силы. Ибо неужели то, что смогло произвести подобные действия в телах посредством телесного тепла, не сможет при помощи заключенной в его лучах невидимой,

всцело бестелесной, божественной и чистой сущности поднять и возвести счастливые души?». Как полагает Фестюжьер, Анагог может быть тождествен Атгису (Festugière, p. 66).

- 48 *Гептактид* — букв. «семилучный». Император Юлиан в той же речи (op. cit. 172d) намекает на какие-то тайные халдейские мистерии, где фигурировало это божество, помогавшее, как и Анагог, душам подниматься вверх. К сожалению, он отказывается говорить на эту тему подробнее, объясняя это тем, что сказанное все равно будет непонятно толпе, а «блаженным теургам это и так хорошо известно». В *Халдейских Оракулах* действительно встречается имя Гептактид (*Or. Chald.* 194, des Places), о нем же сообщает и Михаил Пселл в своем кратком изложении философии халдеев (*De philosophia* 3, 140). Исследователи полагают, что это одно из имен Митры (Festugière, p. 66). Кроме того, в халдейской мифологии бог Солнца (Шамаш) был одновременно и богом справедливости. Ассирийские магические таблички называют его «господином суда», «величайшим судьей на небе и на земле» (см. Ш. Фосе, *Ассирийская магия*, пер. с фр., СПб. 2001, стр. 167, 177). Это объясняет, почему у Прокла богиня справедливости Дике названа спутницей Гелиоса.
- 49 Прокл перечисляет деление внутрикосмических богов на 7 чинов, соответствующих семи планетным сферам: Луны, Венеры, Меркурия, Солнца, Марса, Юпитера и Сатурна. При этом каждому богу и каждой планете поставлен в соответствие особый род государственной деятельности. В результате устройство неба действительно оказывается прообразом хорошо организованного государства.
- 50 Для понимания следующего комментария необходимо иметь перед глазами греческий текст: *Καὶ κατὰ φύσιν δὴ δόντες τὸ καθ' αὐτὸν ἐκ ἀστροῦ πρόσφορον ἐν μόνον ἐπιτήδεμα, μίαν ἐκάστω τέχνην, τούτους οὖς πρὸ πάντων ἔδει πολεμεῖν, εἴπομεν.* Ср. также *Госуд.* III, 394 е.
- 51 Собственный признак (*ιδιότης*, лат. *proprium*) есть, согласно Порфирию, свойственное одному-единственному виду, причем всему и всегда, как человеку — способность смеяться. Конечно, поясняет Порфирий, человек смеется не всегда, и не потому смех считается его собственным признаком, что он всегда смеется, но человек от природы всегда способен к смеху, и это для него так же естественно, как для лошади — ржать (Porphyrius, *Isagoge* 4,1 12–22). Собственные признаки относятся к акциденциям, правда неотделимым, то есть не образуют субстанции того, о чем сказываются. Субстанцию чего-либо может указать только род, вид и отличительный признак (*διαφορά*). О пронизывающих все порядки сущего собственных признаках богов см. *El. Th.* 145.

- 52 Расстояние или протяженность (*διάστημα*) есть для Прокла первое определение места-пространства. «Место (*τόπος*) ... есть расстояние, равное промежутку между границами объемлющего тела» См. Proclus apud Simplic. *In Phys.* 611, 10–618, 25.
- 53 *Ἀναταγωνίστου ῥώμης* — по словам Прокла (*Th. Pl.* V, 129, 25), этим эпитетом в греческой мифологии обозначались Куреты. См. прим. 56.
- 54 *Ἀναγωγὸὶ δυνάμεις καὶ κавартикаί* — как поясняет в комментарии к этому месту схолиаст С (Diehl, 460, 8–11): «возводящие силы — это не силы души, а некие божественные силы, с помощью которых души восходят ввысь, очищенные очистительными силами, которые присутствуют либо в Аиде, либо в этой жизни. И если возводящие силы аналогичны стражам, то очищающие — защитникам, каковых он также называет воинами, потому что защитники и воины суть одно и то же». Платон в *Федоне* рассказывает о некоем сокровенном учении, согласно которому люди находятся на земле «как бы под стражей» (*ὡς ἔν τινι φρουρᾷ ἔσμεν*), от которой им не следует ни избавляться, ни бежать (62b). Неоплатоники по-разному толковали эти слова Платона. Плотин понимал их в негативном смысле, полагая, что под «стражей» подразумеваются телесные оковы, в которых душа находится в этом мире, и связывал фразу из *Федона* с мифом о пещере (*Энеады* IV, 8, 1, 32). Прокл же за любым явлением в космосе старается увидеть его благой божественный прообраз, поэтому и «стража», держащая души в земном, материальном бытии, приобретает для него позитивный смысл всеобщего космического закона, сдерживающего беспредельность материи и запрещающего вещам преступать границы, определенные Демиургом.
- 55 *Ἄτρεπτον καὶ ἀμείλικτον* — непреклонным и неумолимым назван в *Платоновской теологии* особый род мыслящих богов, обеспечивающий незыблемость божественных ипостастей, их несмешиваемость друг с другом и трансцендентность (обособленность) по отношению к собственным следствиям. См. V, 122, 10–15: «Сама несмешиваемость божественной сущности со вторичным и ее превосходство в чистоте и неизменной мощи надо всем в целом, происходят у богов от сторожевой причины. И так же, как отцы для всех богов, в том числе и для неумолимых, являются подателями изобилующего плодами творения, так и непорочные боги одаривают отцов и все прочие божественные устройства силой чистоты». Подыскивая неумолимым богам аналог в греческой мифологии, Прокл соотносит их с племенем Куретов, охранявших на о. Крите богиню Рею с младенцем Зевсом. В том, что Куреты не позволили Крону поглотить Зевса, философ усматривает символическое изображение обособляющей функции этих богов, которые не позволяют след-

ствиям возвращаться в лоно своих причин. Эпитет «неумолимые» (*ἀμείλικτοι*) взят из *Халдейских оракулов* (*Or. Chald.* 35, 36), которые как раз и подразумеваются здесь под «боговдохновенной поэзией».

- 56 *Τῆν ἐνόπλιον τάξιν* — согласно *Платоновской теологии*, охраняющие всеобщего Демиурга неумолимые боги или Куреты владеют оружием, так как оружие — символ стражнического чина. См. V, 129, 25: «Вооруженность есть знак силы стражей, благодаря которой они содержат всеобщие причины, оберегают их изъятость из вторичного и сохраняют их постоянство в самих себе. Да и какая еще может быть польза от оружия даже и для людей, кроме как стоять с ним на страже? ... Вот почему мифы, приписывая непорочным богам [т. е. Куретам] неодолимое могущество, наделяют их воинским снаряжением». Действительно, как сообщает Диодор в *Исторической библиотеке* V, 65 и Страбон в *Географии* X, 4, 16, Куреты традиционно считались изобретателями мечей, шлемов, стрельбы из лука и вооруженных танцев. Ударяя копьями о щиты и производя великий шум, они заглушали плач младенца Зевса, находящегося под их защитой, и тем самым вводили в заблуждение его отца Крона. «Оруженосными стражами» (*ὀπλοφόροι φύλακες*) и учредителями вооруженных танцев называют Куретов и *Орфические гимны* XXXI. См. о Куретах также Лосев А. Ф. *Мифология греков и римлян*, М. 1996, стр. 803–811.

- 57 *Τιτανομαχίας τε καὶ γιγαντομαχίας* — так назывались мифы о борьбе Зевса против своего отца Крона и других титанов, которую он вел при поддержке гигантов (Сторуких и Киклопов). В VIII–VI вв. до н. э. Арктином Милетским или Эвмелом Коринфским была написана поэма *Титаномахия*. Существовала также и *Гигантомахия*, автор которой неизвестен. Этот сюжет разрабатывался и более поздними авторами, например, Аполлодором.

- 58 Отец отличается от Демиурга (Творца) так же, как рождение (*γέννησις*) отличается от творения (*δημιουργία*). Отец порождает самим своим бытием (*El. Th.* 18), тогда как творение есть определенная деятельность (энергия), осуществляемая по свободному решению и предполагающая наличие разумного плана, видение цели и выбор средств для ее реализации. Вот почему ум является первым Демиургом, что, впрочем, не мешает ему оставаться для всех нижеследующих бестелесных причин также и Отцом. Что же касается причин вышестоящих, в том числе и самого Единого, то они суть причины исключительно отеческие (*El. Th.* 157).

- 59 *Δоруφοροῦσι* — букв.: выступают в качестве вооруженной охраны богов, в обязанности которой входит насильно подчинять богам то, что не желает добровольно выполнять их волю. Такую же функцию,

согласно *Тимею* 70а, выполняет в человеческой душе и гневное начало (*θυμός*): «оно внимает приказам рассудка и силой помогает ему сдерживать род вожделений, едва только те не пожелают добровольно подчиниться властному слову, исходящему из верховной твердыни акрополя».

- 60 *Τῆς Ἀδραστείας θεσμῶν* — Согласно *Платоновской теологии* IV, 51–52, Адрастея — это сторожевое божество, относящееся к первой триаде умопостигаемо-мыслящих богов, которую (триаду) Прокл отождествляет с «занебесным местом» из *Федра*. Адрастея единовидно превосхищает в своем умопостигаемом установлении все будущие божественные законы, как то: умозрительные, т. е. регулирующие сферу Ума, надкосмические, внутрикосмические и законы рока. В частности, она определяет сроки пребывания душ в различных телах (*Федр* 248сe). И если существует принципиальная возможность освободиться из-под власти других законов, то установление Адрастеи не дано нарушить никому. Даже всеобщий Демиург подчиняется ей. «Ей покорно все; и все уделы богов, и все меры, и все стражи установлены ею» (*Th. Pl.* IV, 52, 16).
- 61 *Госуд.* X, 617 вc. У Платона Сирены — это божества, восседающие на восьми кругах веретена Ананке и издающие каждая — звук определенной высоты. «Из всех этих звуков, а их всего восемь, получается стройное созвучие». Прокл в *Комментарии на «Государство»* II, 237, 16–240, 1 пишет, что под Сиренами подразумеваются божественные души планетных сфер, приводящие их в движение. Сами эти души, будучи бестелесными, не могут перемещаться в пространстве (ср. с аристотелевскими неподвижными двигателями), но поскольку они ведут умозрительную жизнь (*ψυχάς τινὰς αὐτὰς εἶναι νοεράς ζώσας* — 238, 6), они совершают круговое движение в сфере мысли, отражением которого как раз и является кругооборот видимого неба. Пение Сирен, по мнению Прокла, указывает на то, что Демиург образовал души планетных сфер гармоническими соотношениями (ср. *Тим.* 35аb); а также что их умозрительная жизнь протекает размеренно и упорядоченно. То, что каждая из Сирен издает только один звук, Прокл объясняет постоянством ее энергии. Помимо небесных Сирен, о которых рассказывает Платон в *Государстве*, существуют еще Сирены, действующие в области становления, мимо которых плывет Одиссей со своими спутниками (Гомер, *Одиссея* XII), а также Сирены, пребывающие в Аиде (*Кратил* 403e). Таким образом, Прокл выделяет три вида Сирен: принадлежащие Зевсу (небесные), Посейдону (генисиургические) и Плутону (подземные). Их общей задачей является принесение гармонии в телесный мир.

- 62 Ἐπόμεναι τῷ μεγάλῳ Διὶ — ср. с Федр 246e: ὁ μὲν δὴ μέγας ἡγεμὼν ἐν οὐρανῷ Ζεὺς... — «великий предводитель на небе Зевс, за которым следует множество богов и демонов».
- 63 На самом деле эти слова принадлежат не Кефалу, а Сократу, обращающемуся к Кефалу.
- 64 Ἀπορροία — астрологический термин, описывающий влияние планет на происходящее в подлунном мире. См.: Ptolemaeus Claudius, *Tetrabiblos* I, 2, 3; I, 24, 2 etc. Небесные боги, о которых говорится здесь и далее, суть планеты и звезды. Истечения от небесных светил в виде света и тепла служат началом происходящих на земле изменений, в частности, приводят к возникновению жизни. Однако с самими небожителями при этом ничего не происходит: истечения не умаляют их субстанции, как думали, например, стоики и даже некоторые платоники, и не свидетельствуют об обращенности богов к дольнему.
- 65 Τὸ πρὸς τὴν θείαν αἰτίαν ἕκαστον ἀναρτάν — божественная причина должна не только отличаться от своих следствий, но и быть в каком-то отношении тождественна им, иначе производящее и производимое окажутся совершенно несхожими друг с другом, и тогда возникнет вопрос: почему одно является порождением другого? Согласно теореме 29 *Начал теологии*, «всякое происхождение совершается через подобие вторичного первичному», так что следствие во вторую очередь является тем, чем причина является в первую очередь. Можно сказать, что в той мере, в какой следствия отличаются от причины, они исходят из нее, а в той мере, в какой они ей тождественны — остаются в ней. Бытие следствий, таким образом, несамостоятельно: чтобы существовать, они должны постоянно поддерживать свою связь с причиной, что на языке Прокла означает: «обращение», «возвращение» (ἐπιστροφή) к причине, «зависимость» от нее. См. *El. Th.* 26, 27, 29, 30, 98 etc., а также: *In Tim.* I, 209, 13–210, 13.
- 66 Σωφρονοῦντες — в греческом языке это слово означает одновременно и «быть скромным, умеренным, благоразумным», и «прийти в себя», «опомниться». Если попытаться свести оба значения воедино, то можно сказать, что поистине умеренным и скромным может стать только тот, кто вернулся к самому себе, т. е. познал самого себя.
- 67 Принимаю здесь вслед за Фестюжьером чтение манускрипта МР: ἄλλοις δὲ ἀπέγνωσται κατ' εἶδος μὴ εἶναι διαφορὰν ἐν τοῦτοις ὁμολογοῦσι вместо принятого Дилем варианта манускрипта С: ἄλλοις δὲ ἀπέγνωσται τὸ μὴ εἶναι κατ' εἶδος διαφορὰν ἐν τοῦτοις ὁμολογεῖν. Под «другими философами» Прокл скорее всего имеет в виду Аристотеля, который, с одной стороны, действительно отрицал различие между мужчиной и женщиной по виду, сводя это

- различие к материи (*Мет.* X, 9, 1058a 29), а с другой стороны, признавал различие между ними в нравственных добродетелях. Добродетель, по Аристотелю, определяется «соответственно назначению каждого», и поскольку назначение мужчины — повелевать, а женщины — помогать и подчиняться, то «очевидно, не одна и та же скромность женщины и мужчины, не одно и то же мужество и справедливость, как полагал Сократ, но одно мужество свойственно начальнику, а другое — слуге» (*Политика* I, 13, 1260a 17–23). См. также Proclus, *In Remp.* I, 252, 19.
- 68 Неизвестный схолиаст указывает в качестве примера на аргивянку Телессилу, которая прославилась тем, что вывела на защиту родного города вооруженных пожилых женщин, с которыми нападавшие не решились вступить в сражение и в результате отступили (Suda, T, 260, 1).
- 69 *Orphica* fr. 163, Kern. Скорее всего, Прокл ведет речь не о всеобщем Демиурге (Зевсе I), а о демиурге подлунного мира Зевсе IV, который вместе со своей сестрой и супругой Герой «действует в области становления» (*γενεσιουργός*). Согласно *In Tim.* III, 191, 1–17, этот бог налагает на материю произведенные его отцом Кроном «деления и различия форм», создавая таким образом чувственно воспринимаемые вещи и обустроивая ими мир явлений. Что же касается Геры, то она отвечает за наличие в подлунном мире многообразных форм движения и изменения.
- 70 *Κόλπος* — *Or. Chald.* 32, 2: «жизнеродящее лоно Гекаты». Употребление этого термина применительно к Рее оправдано тем, что в теологической системе Прокла Рея отождествляется с Гекатой. См. о Рее в *Th. Pl.* V, 36, 24: «Эта богиня — срединный центр мыслящей триады отцов, лоно, вмещающее в себя порождающую силу Крона. Она обращается к находящимся в Кроне причинам с призывом начать порождение всеобщих сущностей и тем самым делает все роды богов явными. Наполненная умопостигаемой и плодотворной силой своего отца [Урана], она наполняет жизнепорождающим изобилием происходящего от нее всеобщего Демиурга и Отца [Зевса]».
- 71 Посвященный в орфические мистерии, входя в царство мертвых, должен был сказать стражам Аида следующие слова: «я дитя Земли и звездного Неба». Об этом мы узнаем из текстов на золотых пластинках, найденных в погребениях IV в. до н. э. в Южной Италии. См. *Фрагменты ранних греческих философов*, стр. 43–45.
- 72 Аристотель, *О рождении животных* IV, 10, 777b 26.
- 73 Согласно общепринятому в античности взгляду, идущему от Аристотеля и стоиков, память связана со способностью воображения (*φαντασία*). Ощущение или мысль оставляют после себя в воображе-

нии некий отпечаток (*τύπος*) — своего рода изображение мыслимого или ощущаемого предмета, — который в этом виде способен сохраняться спустя долгое время после того, как ощущение и мысль прекратили свое действие. Это и есть память. Аристотель в трактате *О памяти и припоминании* (450а 22–25) пишет: «Память принадлежит той же способности души, что и воображение. И предметами памяти являются те, которые можно вообразить, а уже по совпадению те, которые не связаны с воображением». Интересно, что Плотин резко критиковал представление о том, что память обусловлена сохраняющимися в душе отпечатками чувственно воспринимаемых и мыслимых предметов. По его мнению, это означало бы, что душа есть нечто телесное, ибо только тело (как, например, воск) способно получать и хранить оттиски других тел. Кроме того, как показал сам Аристотель, душа в процессе ощущения принимает в себя только формы тел, лишённые материального субстрата, но бестелесные формы, очевидно, не могут оставить после себя что-то вроде отпечатков или оттисков. В трактате IV 6 *Об ощущении и памяти* Плотин находит новое определение памяти — он понимает ее не как пассивную, но как активную способность (*δύναμις*) души создавать в воображении образы когда-то виденных, слышанных или помысленных вещей. Несмотря на это мнение родоначальника неоплатонизма, Прокл разделяет более традиционное представление о памяти как о сохраняющемся в воображении отпечатке.

74 *Ὀμοταγεῖς* — относящиеся к одному и тому же чину божественные сущности. О них см.: *El. Th.* 21; 108; 109.

75 Согласно *El. Th.* 103, все во всем, но в каждом — особым образом. Первопричина заключает в себе все свои будущие результаты как бы в предвосхищении — на языке Прокла, они существуют в ней *в модусе причины*, но и результат содержит отражение породившей его причины — последняя существует в нем *по причастности*. Если взять триаду бытие — жизнь — ум, то в бытии будут содержаться и жизнь, и ум, в жизни — и бытие, и мышление, в уме — и бытие, и жизнь. Что же касается сущностей одного порядка (например, множества генад или умов), то и они присутствуют каждая — в каждой. Такое присутствие высших реальностей в низших, низших в высших, а равных — друг в друге называется на языке мифа браком. «Богословы... таинственно называют браком самородное сопряжение и связь божественных причин. Они то усматривают подобную связь среди причин одного порядка и тогда называют ее браком Геры и Зевса, Неба и Земли, Кроноса и Реи; то наблюдают приобщение худшего к лучшему и называют его браком Зевса и Деметры, то

- лучшего — к худшему и говорят о браке Зевса и Коры» (*In Parm.* 775,21–31). Таким образом, Зевс оказывается супругом одновременно многих богинь, что символизирует связь всех уровней реальности друг с другом. Священные браки богов традиционно составляли важную часть древних языческих культов. Так, в Афинах справляли брак Зевса и Геры, а в Элевсинских мистериях праздновался брак Зевса и Деметры.
- 76 Согласно Плотину, человеческая душа не целиком погружена в вещественный мир. Ее разумная часть навсегда остается в умопостижимом, и только своей низшей частью она оказывается связанной к чувственно воспринимаемому. Ср., например, его слова: «каждый из нас есть умопостижимый мир» (III 4,3; IV 8,8). Прокл, в противоположность Плотину, убежден, что «каждая индивидуальная душа нисходит целиком». (*El. Th.* 211)
- 77 Божественная общность или божественное единство, которое характеризуется принципом «все во всем», намного превосходит общность, свойственную физическому миру — «симпатию», так как последняя достигается за счет взаимодействия отделенных друг от друга и от целого частей.
- 78 Земной образ жизни ведет низшее сословие государства, в то время как высшие два в силу своих занятий философией живут занебесной жизнью.
- 79 *Τῆς κατὰ τὴν ὕλην ἐξαλλαγῆς αἰτιάσαιτο ἂν τὴν ἑαυτοῦ σύνταξιν* Фестюжьер, выбирая чтение манускрипта С, меняет *σύνταξιν* на *τάξιν* и соотносит всю фразу целиком со словами Платона в *Тимее* 18e: *τύχην ἡγουμένους αἰτίαν τῆς συλλήξεως* — «[никто не испытывал бы неудовольствия], полагая, что этим распоряжается судьба». В данном случае в качестве судьбы или жребия, определяющего, с какой именно материей будет сочетаться тот или иной вид, выступает занимаемый этим видом чин (*τάξις*), а роль правителей исполняют предваряющие всеобщую демиургию причины. См. Festugière, p. 84.
- 80 Предположение о том, что душа, благодаря которой формируется сначала зародыш, а потом и полноценное живое существо, заключена в сперме, высказывает Аристотель в *О рождении животных* 733b 33, 735a 5.
- 81 Сириан.
- 82 Похожую идею можно встретить у Фомы Аквинского, что вряд ли является случайным совпадением, поскольку Фома мог читать комментарий Прокла к *Тимее* в переводе Гильома из Мёрбеке (равно как и *Начала теологии* и *Комментарий к «Пармениду»*).
- 83 О символах см. прим. 12 к Введению. Прокл описывает здесь некую магическую практику, в ходе которой на изваяние того или

инного бога «возлагались» соответствующие ему в порядке исхождения минералы, растения или знаки, которые в силу своего родства с соответствующим божеством облегчали молящемуся путь приобщения к нему. Ср. «Асклепий или Совершенная проповедь» в кн.: Дж. Р. С. Мид, *Трижды величайший Гермес*, XXXVIII, 2. М., 2000.

84 Лагуна в тексте.

85 Непереводимая игра слов: Прокл производит глагол ἀπαίτέω — «просить», «требовать» от выражения ἀπὸ τῶν αἰτίων — «происходить от причин». Излишне говорить, что подобная этимология является вымышленной.

86 Τὰ πρῶτα τοῦ παντὸς καὶ τὴν κεφαλὴν — первым и высшим в мире являются небеса — то самое небесное государство, устройтелем которого является первый из трех младших демиургов (или умов), соотносимый с фигурой Сократа. Тимей же является символом всеобщего Демиурга, к которому младшие демиурги обращаются как к своей причине. См. выше *In Tim.* 9, 17 и ниже 57, 31.

87 SVF III, 49, 33.

88 Частные души восходят от земной жизни к небесной, спускаются в Аид. Ср. Плотин, *Эннеады* IV 4, 6, 1, где о частных душах говорится как об изменчивых и переходящих с одного места на другое (μετιούσας καὶ μεταβαλλούσας).

89 Τὸ...φυσικὸν ποιητικὸν ὄν — выше мы переводили ποιητικὸν как «творческий» или «действующий». По мнению Прокла, Аристотель считал природу творческим (букв. «поэтическим») началом, поскольку говорил, что она есть начало движения естественных тел (см. выше стр. 2, 20–25). О связи природы и поэзии см. также схолию С (р. 461, Diehl): «они [поэты] творят мифы, а природные логосы творят тела, причем и тела, и мифы суть отражения (εἶδωλα)».

90 Хотя Тимей и упомянут здесь в одном ряду с Критием и Гермократом, все же как аналог всеобщего Демиурга он имеет по сравнению с ними более высокий чин порождающей причины. Критий и Гермократ — младшие боги, два последних члена демиургической триады, упомянутой выше, главою и вершиною которой является Сократ — отец первых космических сущностей.

91 Творение мира Демиургом определяется, с одной стороны, его собственным умением и искусством, а с другой — тем умозримым образцом, на который он взирает, создавая Вселенную. Этот образец, в соответствии с упрощенной неоплатонической схемой бытийных уровней, которая включает в себя всего пять основных членов (тело — душа — ум — жизнь — бытие, *Th. Pl.* III, 20–26), назван «бытием и сущностью». Искусность платоновской речи отображает, по мысли Прокла, искусность Ума-демиурга, а ее естественность,

- состоящая в использовании языковых парадигм, характерных для той эпохи, есть образ зависимости Демиурга от вышестоящей, а значит и более «ранней», ипостаси «бытия и сущности».
- 92 Ко II в. до н. э. античная филология выработала учение об основных типах ораторской и поэтической речи. Согласно этому учению, существует всего три основных стиля: величественный и пышный (в этом стиле писались похвальные слова — энкомии), противоположный ему скудный или сухой (таков стиль речей Сократа) и промежуточный средний, сочетающий в себе черты первого и второго стилей (в нем, по мнению Прокла, написан диалог *Тимей*, ср. выше 7,22–8,5). См.: *О возвышенном*, пер., статья и прим. Н. А. Чистяковой, М., 1994, стр. 90.
- 93 В платоновском диалоге *Менексен* Сократ произносит похвальное слово павшим воинам-афинянам (*Менекс.* 236d); а в *Федре*, состязаясь с ритором Лисием, произносит две речи (*Федр* 237a–241d и 244a–257b).
- 94 Поэт Антимак Колофонский (V–IV вв. до н. э.), автор элегий и эпических поэм, его стихами, по свидетельству Плутарха, восхищался в молодости Платон (см. Плутарх, *Сравнительные жизнеописания*, «Лисандр и Сула», XVIII 4,9). К началу I в. н. э. риторика выработала определенные правила построения литературного произведения. Так, римский ритор Цецилий, произведения которого служили учебниками ораторского искусства и были широко известны в античности (о нем, в частности, упоминает и Сириан в *Комментарии к Гермогену*), советовал использовать не более двух — трех метафор в одной фразе. См.: *О возвышенном* 32, 1. стр. 56.
- 95 Диэреза в позднеантичной философии — один из разделов или методов диалектики наряду с определением, анализом и доказательством. Она заключается в умении правильно разделить род на виды. См. Прокл, *Комментарий к первой книге «Начал» Евклида. Введение* 42,21; 69, 14; Ammonius, *In Aristotelis analyticorum priorum commentaria* 7,31;
- 96 *Τριβὴν ἄλογον ἐν λόγοις κενοῖς φερομένην ἀνευ... τῆς αἰτίας* Прокл пересказывает здесь своими словами место из платоновского *Горгия* (501a), где говорится о различии между *ἐμπειρία* (сноровкой, опытом) и *τέχνη* (искусством). Искусство, говорит Платон, постигает природу того, что оно делает, и причину собственных действий и может дать отчет в каждом своем шаге. Сноровка же устремляется к своей цели безрассудно и безотчетно, не изучив ни природы своего предмета, ни причины, но просто-напросто благодаря долгому опыту храня память о том, что случается обычно. Выражение «неразумный навык» применительно к сноровке было,

по-видимому, обычным ее определением в философском лексиконе поздней античности. Оно встречается у Секста Эмпирика в *Adversus grammaticos* 61: ἡ ἐμπειρία τριβὴ τίς ἐστι καὶ ἐργάτις ἄτεχνός τε καὶ ἄλογος, у Квинтиллиана в *Institutio oratorica* 10, 7, 11 и у Апулея.

- 97 *Πλανῆται* — это слово может иметь значение как «блуждающий», так и «заблуждающийся».
- 98 В этом месте (68, 5) в рукописи имеет место лакуна, которую Фестюжьер предлагает восполнить следующим образом: ἀρχομένου φησὶν εἶναι «καὶ βουλομένου» διὰ σεμνότητος ἔφεσιν τὴν φράσιν ἐξαλλάττειν. При таком чтении мысль Лонгина становится совершенно ясной. По мнению критика, Платон использует в этом месте риторическую фигуру под названием «гипербат». Она заключается в нарушении привычного хода слов и мыслей с целью придать речи возвышенное и патетическое звучание (*О возвышенном* 22, 1; 23, 1).
- 99 *Одиссея* II, 409; *Илиада* II, 658. Последняя часть предложения, с точки зрения Лонгина, необычна для прозаического произведения, так как встречается только в архаической поэзии.
- 100 Перифраза — риторическая фигура, представляющая собой замену названия предмета или явления описанием определяющих его черт и признаков, создающих красочную картину. По словам неизвестного автора трактата *О возвышенном*, перифраза вторит основной фразе, способствуя в совместном звучании красоте всего выражения (*О возвышенном* 28, 1; стр. 136).
- 101 *Εἰ δὲ βούλοιο... προμήθειαν* — эту фразу Фестюжьер считает вставкой между предыдущей и следующей, которые образуют две части условного периода: ταῦτα μὲν... κοινῇ εἶρηται — θεατέον δὲ καὶ τὰ περὶ ἐκάστου.
- 102 То есть того же самого Зевса — Дия, всеобщего Демиурга, одного из мыслящих богов, следующих за богами умопостигаемыми и умопостигаемо-мыслящими. Согласно *In Tim.* III, 274, 17, Адрастея — божество, относящееся к «сторожевой» триаде умопостигаемо-мыслящего чина, первопричина и первоначало всех божественных законов, включая Кронические, Зевсовы (демиургические), законы рока. Аналогом Адрастеи среди нижестоящих надкосмических божеств является Ананке (Необходимость), а во внутрикосмической области — Судьба (*Εἰμαρμένη*). Слова Прокла о том, что всеобщий Демиург «вскармливается Адрастеей» могут быть парафразой из Орфея, согласно которому Зевс «вскармливается Адрастеей, живет вместе с Ананке и рождает Судьбу» (*Orphica* Fr. 162, 105, Kern).
- 103 То есть к богам высших порядков — умопостигаемым и умопостигаемо-мыслящим.

- 104 *Πισύρων καὶ εἰκοσι μέτρων* — *Orphica* Fr. 157, Kern. См. также: «Рапсодическая теогония» в кн.: *Фрагменты ранних греческих философов*, стр. 54. В *Комментарии к «Кратилу»* (Pasquali, 101, 43) Прокл поясняет это высказывание древнего теолога следующим образом. По его словам, Зевс дает существование двум божественным чинам — «занебесному» (который соответствует надкосмическому чину *Th. Pl.*) и «небесному» (= внутрикосмическому), каждый из которых состоит в общей сложности из двенадцати богов. В результате, всеобщий Демиург оказывается главою двух божественных дюжин (*ὡς διττῶν ἀρχόντος δωδεκάδων*), почему Орфей и наделяет его царским скипетром, имеющим двадцать четыре меры.
- 105 Локрида Опунтская располагалась на южном побережье Эвбейского залива. Итальянская же Локрида (или Локры) называлась еще Эпизефирской.
- 106 О Залевке как законодателе Локр Эпизефирских упоминает Аристотель в *Политике* II, 1274a22. В одном из фрагментов утраченных произведений Аристотеля (фр. 548,7) говорится, что Залевк был простым пастухом, которому явилась во сне Афина Паллада, повелев стать законодателем родного города. Согласно же *Исторической библиотеке* Диодора Сицилийского (XII, 19, 1, 1–21, 3, 6), Залевк был знатного рода и учился у Пифагора. Некоторые его законы, приводимые у Диодора, во многом напоминают установления платоновского идеального государства.
- 107 *Критий* 112c2. Незвестный схолиаст С комментирует это место след. образом: «Плутон — третья демиургия, так же, как Посейдон — вторая, а некий равночинный им Зевс — первая, потому что всеобщий и единый Зевс есть единый и трансцендентный Демиург» (Diehl, p. 461).
- 108 Средний член любой бестелесной триады имеет смысл *δύναμις* (возможность, сила, могущество, власть). Ср. халдейскую триаду: Отец — Сила — Ум, где Сила называется также Гекатой. *Δύναμις* есть, кроме того, принцип беспредельного, поскольку выражает беспредельность порождающей мощи бестелесных причин, и она же — *πρόοδος*, поскольку благодаря ей любое единство оказывается способным выступить из самотождественности в иное.
- 109 Гермократ — одно из действующих лиц пелопонесской войны, возглавлял сицилийский флот, сражавшийся против афинян. О нем см. у Фукидида, *История* (книги IV, VI, VII), Ксенофонта, *Греческая История* (I, II) и Плутарха, *Сравнительные жизнеописания*, «Никий». Сыном Гермократа был тиран Дионисий старший.

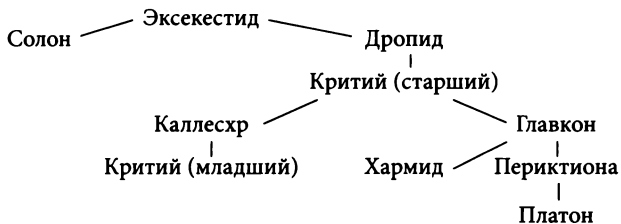
- 110 Плутону.
- 111 *Εἰς ἐνέρουειαν ἄγει* — можно понять и как: «заставляет действовать». То есть рассказывая о подвигах, совершенных гражданами идеального государства, Критий одновременно и приводит их в действие, и заставляет показать на деле, чего стоит их воспитание.
- 112 Гермократ есть образ третьего демиурга — Плутона, являющегося царем подземного мира. Исхождения же оттуда нужны для того, чтобы никогда не прекращался круговорот противоположностей.
- 113 И действительно, диалог *Критий*, целиком посвященный рассказу об Атлантиде, является третьим по счету после *Государства* и *Тимея*.

ЧАСТЬ II Атлантида

- 1 Фр. 53 DK.
- 2 *Критий* 113e.
- 3 Посейдона. Этот бог считался священным предком жителей Атлантиды, тогда как афиняне вели свое происхождение от Афины Паллады.
- 4 Возможно, имеется в виду Ферекид. См.: Фр. 7 DK, а также: Плутарх, *Об Изиде и Осирисе* 54.
- 5 То есть Платон не решился приписать богам те неблагоприятные поступки, о которых рассказывается в мифе об Атлантиде.
- 6 В Египте на запад от Нила простиралась обширная пустыня, в которой, согласно поверьям, обитал убийца Осириса злой бог Сет. Греки отождествили Сета с огнедышащим чудовищем Тифоном.
- 7 Прокл перечисляет четыре из пяти «великих родов» *Софиста* 254 d4–255c.
- 8 *El. Th.* 77.
- 9 *Илиада* XX, 67–75.
- 10 Подробнее о мифологических противостояниях богов друг другу говорится в *In Remp.* I 91, 25–92, 2; 94, 28–95, 26. Диль и Фестюжьер усматривают здесь автоцитату Прокла. См.: *Festugière*, 114.
- 11 Три типа единства противоположностей, перечисленные здесь, соответствуют трем способам отношения целого и части: до частей, после частей и в частях. Так, единый материальный космос, образованный двумя парами противоположных друг другу элементов, представляет собой единство, возникающее из противо-

- положностей и существующее *после* них; неделимая же идея космоса (порядка), которая усматривается в каждом из элементов, в том числе, и противоположных — есть единое *до* противоположностей; и, наконец, каждый из противоположных элементов, рассматриваемый как нечто одно, представляет собой единое в противоположностях. В понимании Прокла Афродита — образ третьего, слабейшего типа единства противоположностей, объединяющего уже разделенное.
- 12 Госуд. II, 378с.
- 13 Способ, осужденный Сократом, который состоит в измышлении мифов о богах.
- 14 Критий — родственник Солона через своего прадеда Дропида; другой афинянин — Сократ, к которому обращается Критий. О том, что разговор происходит во время Панафинейских торжеств, см. ниже Тим. 21а2.
- 15 Плутарх, *Сравнительные жизнеописания*, Солон 8. Чтобы не попасть под действие закона, запрещающего под страхом смертной казни в устной или письменной форме призывать к продолжению войны за Саламин, Солон притворился сумасшедшим и, выйдя на площадь, прочел стихи о Саламине, в которых призывал афинян не оставлять борьбу за остров. Уловка удалась, закон был отменен, и война за Саламин возобновилась.
- 16 Диоген Лаэртский, *О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов* 49, 1; Плутарх, *Солон* 30. Когда Писистрат потребовал себе для охраны пятьдесят человек, то Солон, видя, что бедные граждане готовы выполнить желание Писистрата, а богатые в страхе бегут, сказал, что «он умнее одних и храбрее других, — умнее тех, кто не понимает, что делается, и храбрее тех, кто понимает, но боится противиться тирании». После чего он вернулся домой и, вооружившись, стал перед дверьми на улице, желая по мере сил защищать отечество и законы.
- 17 Ответ Солона подразумевает, что он установил не самые лучшие из известных ему законов, но те, которые были готовы принять граждане Афин. См. Плутарх, *Солон* 15; 27.
- 18 Плутарх, *Солон* 4; Диоген Лаэртский, 1, 27.
- 19 Плутарх, *Солон* 25; Диоген Лаэртский, 1, 58; Аристофан, *Облака* 1134: «До новолуния пятый и четвертый день, / И третий, и второй, и тот, которого / Боюсь и ненавижу и пугаюсь я: / Последний страшный — «молодой и старый день»».
- 20 Фрагмент 22а, West, в кн.: *Iambi et elegi Graeci*, ed. M. L. West, vol. 2. Oxford: Clarendon Press, 1972:

21 Схематически историю Солонова рода можно изобразить так:



22 Прокл, скорее всего, имеет в виду математика и философа Теона Смирнского (II в. н. э.), автора *Изложения математических теорем, необходимых для чтения Платона* (Theonis Smyrnaei, *Expositio rerum mathematicarum ad legendum Platonem utilium*, ed. Hiller, Leipzig: Teubner, 1878).

23 Ниже, в *In Tim.* III 307, 15 Прокл пояснит, что значит «истинный человек». Истинный или «первым человеком» называется единичная душа, облеченная бессмертным эфирным телом, потому что согласно платоновскому определению, человек — это не просто душа, но душа, пользующаяся телом. Ср. также *In Tim.* I, 16, 16; *El. Th.* 207, 208.

24 *Νεοτελής* — это слово взято из платоновского *Федра* 250e: новопосвященными там называются души, которые только что вместе с богами приобщились к созерцанию «блаженного зрелища»: самой по себе красоты, справедливости, благоразумия и т. д. Об этом же пишет и неоплатоник Гермий в *Комментарии к «Федру»* (Hermias, *In Phaedrum* 180, 13–181, 5). В *In Tim.* III 235, 20 так называются души, впервые сошедшие с неба в становление.

25 Филолай, фр. 1 DK.

26 Прокл ошибается, полагая, что беседа, описанная в *Тимее*, состоялась во время малых Панафиней. Как свидетельствуют большинство античных историков, как великие, так и малые Панафиней справлялись в месяце гекатомбионе (июнь–июль), а не в таргеллионе, как Бендидии. Последним сопутствовал другой праздник в честь Афины Паллады — праздник Афины Плинтерии. См. L. Deubner, *Attische Feste* (1932).

27 Праздник Бендидий был принесен в Афины из Фракии, поэтому он символизирует приходящий извне «варварский поток» материи, противоположный упорядочивающей силе единого. Кроме того, этот праздник справлялся в Пирее, на берегу моря, что, по мнению Прокла, также указывает на близость к материальному хаосу.

28 *Тим.* 24d.

- 29 Об Аристокле, толкователе *Тимея*, предлагавшем считать отсутствующим четвертым собеседником Теэтета см. выше стр. 56.
- 30 Порфирий, *Жизнь Плотина* 14, 19.
- 31 Аристоксен Тарентский (IV в. до н. э.) — один из наиболее выдающихся древнегреческих теоретиков музыки, автор *Начал гармоник* и *Начал ритмики*. Цитируемый Проклом отрывок, возможно, входил в утраченный трактат Аристоксена *О музыке*. См. собрание соответствующих фрагментов в кн.: Aristoxenos Fragmenta, ed. F. Wehrli // *Die Schule des Aristoteles*, vol. 2 (Basel: Schwabe, 1967) fr. 75.
- 32 То есть образуют совершенное число три.
- 33 Разные античные источники передают эту историю по-разному. Так, согласно историку Гелланию, в ходе пограничного спора между беотийцами и афинянами за города Панакт и Энною, царь беотийцев Ксанф вызвал на единоборство афинского царя Тимэта, но, поскольку тот отказался принять вызов, вместо него в поединок с Ксанфом решился вступить мессенец Меланф, при условии, что в случае победы он и его потомки станут царствовать над Атикой. В единоборстве с беотийцем Меланф прибег к хитрости. Приблизившись к противнику, он сказал: «Ты нарушил клятву, Ксанф, придя на битву не один, как мы договорились!» Когда же Ксанф оглянулся, чтобы посмотреть, кто стоит у него за спиной, Меланф ударил его сзади и убил. Так с помощью обмана («апатэ») афиняне одержали победу над беотийцами и в память о ней учредили праздник Апатурии (Hellanicus, Fr. 125). Согласно другим источникам, Меланф действительно увидел за спиной своего противника фигуру человека, покрытого черной козьей шкурой, которым был не кто иной, как бог Дионис.
- 34 Этимология Прокла — вымышленная. Возможно, он основывался на том, что жертвенных животных обычно убивали в верхней части города, на Акрополе, как это, например, происходило во время Панафиней. Но, скорее всего, название второго дня праздника «Анаррис» происходит от глагола ἀναρρῶω, который имеет значение: «запрокидывать назад» [голову жертвенного животного]. См. LEXICA SEGUERIANA: *Collectio verborum utilium e differentibus rhetoribus et sapientibus multis*, ed. L. Bachmann, Anecdota Graeca, vol. 1. (Leipzig: Hinrichs, 1828), alpha page, 112, 16.
- 35 *Δορπία* — в переводе с греч. торжественный ужин от *δορπέω* — ужинать.
- 36 Ион — сын Ксута и Креусы, мифический царь Афин и родоначальник ионического племени.
- 37 Гераклид Понтийский Fr. 6, ed. Wehrli, “Herakleides Pontikos” // *Die Schule des Aristoteles*, vol. 7, 2nd ed. Basel, 1969. Хэрил — эпический поэт V в. до н. э.

- 38 *Ἐλευθερώτατος* — в этом эпитете Прокл усматривает прямое указание на класс свободных или обособленных божественных причин, изображением которых, по его мнению, и является Солон. Кроме того, поскольку Солон предстает в этом диалоге как поэт, а под поэзией (*ποίησις*) Прокл понимает творческое действие в самом широком смысле слова, то и Солон у него выступает аналогом творческих, т. е. демиургических причин мира.
- 39 *Законы II*, 653 а.
- 40 Геродот, *История I*, 29; Плутарх, *Солон 25*.
- 41 По мнению Оригена, эпитет «свободнейший» может относиться как к содержательной стороне поэзии Солона, так и к стилистической. В первом случае может подразумеваться откровенное высказывание им своих политических взглядов, во втором — смелое использование новых выразительных средств. Третья возможность, упоминаемая Оригеном, — понимать эпитет *ἔλευθερώτατος* как *ἀνεμμένον καὶ ἀβίαστον κατὰ τὴν ποίησιν* — «не знающего в поэзии ни ограничения, ни принуждения». О том, что могут значить эти слова, пишет в своем комментарии Тэйлор (Taylor, p. 51). По его мнению, Солон в отличие от профессиональных поэтов — Пиндара, Симонида, Бакхилида, для которых поэзия была средством пропитания и которые, живя при дворах царей и тиранов, были вынуждены убажывать в стихах вкусы своих покровителей, никогда не делал поэзию ремеслом, но как свободный человек писал исключительно для себя, что нашло отражение и в стиле, и в содержании его стихов.
- 42 *Περὶ μερίστης καὶ ὀνομαστοτάτης πασῶν δικαιοτάτ' ἂν πράξεως οὔσης*. Эту фразу можно понять и так, как это делает Лонгин: «[деяние,] по справедливости являющееся самым известным», но тогда смысл сказанного противоречит тому, о чем говорится дальше, что и замечает Лонгин; но возможно и другое чтение, которое предлагает Порфирий и которое принято в русском переводе: «[деяние,] заслуживающее быть самым известным». В последнем случае фраза оказывается грамматически безупречной.
- 43 *Orphica Fr. 95, Kern*. См. также: «Рапсодическая теогония» в кн.: *Фрагменты ранних греческих философов*, стр. 50.
- 44 То есть Тимея, см. выше стр. 41.
- 45 «Разве ты не знаешь, Асклепий, что Египет есть отображение Неба, или, что еще истиннее, перенесение и нисхождение всего того, что есть в подчинении и проявлении на Небесах?» *Современная проповедь или Асклепий 24*; в кн.: Дж. Р. С. Мид, *Трижды величайший Гермес*, М., 2000.
- 46 Античные астрологи разбивали двенадцать частей Зодиака на четыре равносторонних треугольника — «тригона». Первый из них прохо-

дил через созвездия Овна, Льва и Стрельца и включал в себя астрологические дома Солнца, Марса и Юпитера. Из-за того что Юпитер считался повелителем северных ветров, этот тригон назывался также северным или северо-западным. Предполагалось, что он правит северо-западными областями Земли, в частности, по сообщению Птолемея, Британией, Галлией, Бастарнией (юго-запад России и юг Польши), Италией, Апулией, Сицилией, Тирренией, Кельтикой и Испанией (см. Клавдий Птолемей, *Четверокнижие* II, 3). Прокл, однако, соотносит первый тригон с нильской Дельтой, возможно, потому, что та располагалась в северной части Египта, а деление Египта, как он заметил выше, считалось отображающим деление всей земли.

«Содержащим все становление» этот тригон назван, скорее всего, из-за созвездия Овна, которое считалось началом годового цикла: «хотя у Зодиака нет естественного начала, так как он имеет форму круга, [древние] предполагали, что знак, который начинается с точки весеннего равноденствия, то есть Овен, есть начало всех знаков и он наделяет присущей весне избыточной влагой первую часть Зодиака, как если бы та была живым существом, распространяясь затем на остальные времена года, поскольку у всех существ раннему возрасту, подобно весне, свойственна большая доля влаги, большая хрупкость и нежность» (Птолемей, *Четверокнижие* I, 10, пер. Ю. А. Данилова). По той же причине и сам Овен назван «началом становления». Кроме того, первый тригон является самым главным из четырех зодиакальных тригонов — «царским», поскольку включает в себя созвездие Льва и дома двух царских планет — Солнца и Юпитера. Последнее обстоятельство также могло дать повод Проклу назвать первый тригон «содержащим», т. е. «царящим» над всей областью рождения. О том, что движение Солнца по эклиптике (Зодиаку) есть причина возникновения и уничтожения, писал еще Аристотель в трактате *О возникновении и уничтожении* II, 336а 32.

«С наибольшей скоростью» (*ταχικινητότατος*) созвездие Овна движется потому, что располагается на небесном экваторе, в точке пересечения последнего с эклиптикой; а, как известно, у вращающейся сферы точки, расположенные вблизи экватора, движутся с наибольшей скоростью, а точки вблизи полюсов — с наименьшей. См. также Птолемей, *Четверокнижие* I, 12.

- 47 *Υποκείμενος* — мы переводим как «подчиненный», имея в виду указанный Фестюжьером фрагмент из Лукановой *Фарсалии* (X, 210), где египетский жрец Ахарей, рассказывая Цезарю о причинах разлива Нила, говорит, что истоки Нила «подчинены (subdita) изменяющему год кругу» (т. е. эклиптике), поскольку вода в нем начинает подыматься в тот момент, когда Солнце вступает в созвездия Льва

и Рака, т. е. когда наступает самая жаркая пора года (июль–август) и «повелитель вод небесным огнем вскрывает речные истоки».

- 48 Ως... ὁμοίως ἐκείνῳ κλιόμενος. Фестюкьер предлагает два возможных толкования этой фразы: 1) Нил, как и любая река, стремится (клонится) к морю, и точно так же наклоняется к небесному экватору эклиптика, что приводит к появлению области становления, обычно отождествлявшейся с морем (Аристотель, *О возникновении и уничтожении* II 10, 336b2). 2) Греч. κλιόμενος можно перевести и как «имеющий направление». В таком значении это слово используется, в частности, у Птолемея в *Четверокнижии* (II 14,4). Правда, в этом случае Зодиак, как и Нил, должен был бы простирается с севера на юг, тогда как в действительности он идет в перпендикулярном направлении. Указанное затруднение решается, если под севером, югом, востоком и западом понимать четыре т. н. кардинальные точки: нижнюю кульминацию (ИМС), верхнюю кульминацию (МС), окцидент и гороскоп (ук. соч. II, 10) располагает эти точки в следующем порядке: МС (юг), гороскоп, окцидент, ИМС (север), в результате получается, что Солнце перемещается по Зодиаку в направлении с юга на север, как и Нил. Однако, на мой взгляд, можно предложить еще и третье толкование указанной фразы. Нил был единственной известной в древности рекой, текущей не с севера на юг, а с юга на север, то есть в направлении, обратном течению всех остальных рек. Солнце (которое представлялось египтянам богом Ра, плывущим по небу на ладье), двигаясь по эклиптике, перемещается в направлении, обратном суточному вращению звезд и планет, и в этом смысле имеет схожее с Нилом направление движения.
- 49 Располагаясь вблизи северного небесного полюса, созвездие Большой Медведицы остается практически неподвижным во время суточного вращения небесного свода. Именно это свойство и было сообщено небесной богиней посвященному ей городу Саису.
- 50 Каллисфен из Олинфа — историк IV в. до н. э., родственник Аристотеля, сменивший его при дворе Александра Македонского. Сообщаемые им сведения о жителях Саиса находят подтверждение у Диодора Сицилийского в *Исторической библиотеке* V, 57,5: «...точно так же [поступили] и афиняне, основав в Египте город под названием Саис». Фанодэм — афинский историк второй половины IV в. до н. э. Феопомп Хиоский — ритор и историк, ученик Исократы, переселившийся после смерти Александра Македонского в Египет. Приписываемое ему Проклом высказывание издатель фрагментов греческих историков Якоби атрибутирует Анаксимену Лампсакскому (F. Gr. Hist., II A 72 F 20), еще одному ритору IV в. до н. э., написавшему книгу о древней истории греков.

- 51 Согласно Плутарху, эта надпись была высечена в храме Изиды. И именно Изида, по его словам, была египетским аналогом Афины. *Об Изиде и Осирисе* 9,354с: «В Саисе на статуе Афины, которую египтяне почитают как Изиду, есть надпись: “Я есмь все бывшее, настоящее и будущее; никто из смертных не снял моего покрова”». Возможно, Прокл полагал, что саисская Нейт является одним из воплощений Изиды. И действительно, в некоторых культах Нейт отождествлялась с Хатхор, а Хатхор, в свою очередь, с Изидой. См. *Мифологический словарь*, т. II. Плод, рожденный Изидой, — это бог Гор, отождествлявшийся в Египте с солнечным диском.
- 52 Судя по этому описанию, Прокл относит Афины к первой отеческой триаде мыслящих богов (*νοεροὶ θεοί*), а точнее, к подчиненным этой триаде богам второго порядка, организованным в виде трех семерок (гебдомад). Действительно, как учит *Платоновская теология*, каждый из богов, образующих первую отеческую триаду мыслящего чина (Крон, Рея и всеобщий Демиург Зевс), возглавляет соответствующую ему семерку богов второго порядка: Крон — семерку мыслящую, Рея — животворящую, Зевс — демиургическую. Функция этих семерок состоит в том, чтобы осуществлять исхождение высших богов «вплоть до самых последних, земных устроений» (*Th. Pl. V, 11, 24–12, 7*). Сами семерки тоже имеют внутреннюю структуру, подразделяясь на монаду и две подчиненные ей триады. Поскольку, согласно мифу, Афина рождается из головы Зевса, она, очевидно, относится к происходящей от всеобщего Демиурга демиургической семерке второго порядка, а поскольку ниже Прокл будет неоднократно говорить о ее простоте и неделимости, то, по-видимому, она составляет монаду этой семерки.
- 53 Равноденственный круг — это небесный экватор. О том, что он вращается с наибольшей скоростью, см. прим. 46.
- 54 *κατὰ τὴν ἀγέλαικοκομικὴν τῶν θεῶν ἐπίστασιν* — ср. ниже III, 279, 13. Выражение *ἀγέλαικοκομικὴν* взято из *Политика* 275е.
- 55 *Ἀνώτεραι δὴ* — место испорчено. Я принимаю чтение, предложенное Фестужьером: *ἀνώτεραι δὴ* вместо *βιώτερων δὴ* у Диля. Смысл этого пассажа становится ясным, если вспомнить, что Солон — аналог младшей демиургии, осуществляемой богам второго порядка, тогда как египетские жрецы выступают аналогом старшей, предвосхищенной в мыслящих богах и всеобщем Отце.
- 56 Семь космических владык (космократоров) — это семь планет. Их полное восстановление (*ἀποκατάστασις*), т. е. одновременное возвращение каждой к своей исходной точке, составляет великий космический год, о котором будет говориться в *Тим.* 39d.

- 57 *Метафизика* I, 1 980a–981b. См. также: *О памяти и припоминании* 449b; *О душе* III, 8, 432a8.
- 58 По мнению Фестюжьера, речь может идти о Филиппе Опунтском, ученике Платона, члене Древней Академии.
- 59 Речь идет об элейском госте из диалога *Политик*. Прокл намекает на его рассказ о периодически случающихся изменениях во вращении Вселенной, когда время как бы обращается вспять и привычное течение человеческой жизни меняется на противоположное. См. *Политик* 270d–272b.
- 60 Нижеследующее рассуждение о мировых периодах призвано ответить на вопрос: если все без исключения вещи в мире испытывают изменение, возникают и гибнут, то меняется ли при этом мир как целое? Ответ Прокла — нет; изменению и уничтожению подвержено только существование частей, целое же остается вечным и неизменным.
- 61 Вечное возникновение (*ἀεὶ γιγνόμενον*), или, что то же самое, бесконечная временная протяженность, характерная для неба и космоса в целом, является промежуточным состоянием между вечным бытием умопостигаемых сущностей и ограниченным по времени существованием подлунных вещей. Подробнее об этом см. *El. Th.* 55.
- 62 Iamblichus, *De mysteriis* VII, 3, 8: τὸ σχηματίζεσθαι μὲν κατὰ ζῳδιακὸν καὶ τὰς μορφὰς ἀμείβειν καθ' ὥραν τοῖς ῥήμασι διασημαίνων, «символический способ изложения посредством слов показывает, что, двигаясь по Зодиаку, Солнце приобретает разный облик и меняет формы в зависимости от времен года».
- 63 *El. Th.* 76.
- 64 Домнин вместе с Проклом учился у Сириана. Он был родом из Сирии, из Лаодикии и сирийской Лариссы. Суда характеризует его как человека весьма способного к наукам, но поверхностного философа, искажившего своими домыслами многие догматы Платона. Прокл, тем не менее, посвятил ему одно из своих сочинений. См. Suda, II, 127, 21. О Домнине пишет и Дамаский в *Жизни Исидора*.
- 65 Имеется в виду, что Демиург распределил созданные им частные души между звездами и поместил их по одной на каждую звезду. См. *Тим.* 41e.
- 66 См. *Тим.* 42b и толкование к нему *In Tim.* III, 290, 18.
- 67 Подробнее о символической связи камней и растений с богами и, прежде всего, с Солнцем и Луной, можно узнать из небольшого трактата Прокла *О священном искусстве эллинов* 148, 10: «Иначе почему гелиотропы движутся вслед за Солнцем, а селенотропы — за Луной, поворачиваясь по мере возможности вслед за космическими светилами? Всё возносит молитву сообразно своему чину

- и прославляет в гимне вождей целых серий умным, словесным, физическим или же чувственным образом. Вот и гелиотроп движется, насколько позволяет ему его связанность, и если бы кто-то мог услышать, как он сотрясает воздух при вращении, то до него донеслось бы некое песнопение, которое растение приносит Царю по мере своих сил».
- 68 Зевс — творческий бог, первый Демиург, поэтому перун, которым он обладает, согласно мифам, есть символ осуществляемого им творения.
- 69 Место испорчено. Фестюжьер предлагает чтение *ἀτλαντικῶς βαρούμενος* — «отягощенный подобно Атланту» вместо *ἀτλαντικῶς κινούμενος* — «двигающийся подобно Атланту». Согласно мифу, титан Атлант поддерживал на своих плечах небесный свод. Сравнивая с ним Фазтона, Прокл мог таким образом намекать на исключительную тяжесть для сына Солнца тех телесных оболочек, которыми он окружил себя при нисхождении. См. Festugière, I, 155.
- 70 Плутарх, *Об упадке оракулов* 419: «Деметрий рассказывал, что среди окружающих Британию островов есть множество пустынных, уединенных местностей, носящих имена демонов и героев. Сам Деметрий с целью изучения и наблюдения доплыл по приказу царя до ближайшего из этих островов, имевшего немного обитателей — мужей святых и почитавшихся у британцев неприкосновенными. Как только он туда прибыл, произошло большое возмущение в воздухе и множество знамений, разбушевались ветра и в землю ударили молнии. Когда же все успокоилось, островитяне сказали, что это отошел кто-то из высших. “Как лампа, когда ее зажигают, — говорили они, — не таит в себе никакой опасности, но, когда гаснет, доставляет беспокойство многим, так и великие души загораются приветливо и беспечно, а угасание и гибель их зачастую дает пищу ветрам и бурям как теперь, а зачастую отравляет воздух заразными поветриями”».
- 71 *Orphica* Fr. 354, Kern.
- 72 То есть влияния других небесных богов (планет) так же несоразмерны земным вещам, как и упомянутые истечения (влияния) Марса и Солнца.
- 73 Аристотель, *О долгой и краткой жизни* 465a7–9. См.: Aristotle, «*De longitudine et brevitate vitae*» in: *Parva naturalia*, ed. W. D. Ross, Oxford: Clarendon Press, 1955.
- 74 Вторичное — это дела, не связанные собственно с душою: попечение о теле и его здоровье, об одежде, жилье, домашнем хозяйстве и т. п. Занимаясь подобными делами, душа должна умерять гневное начало, тогда как в отношении дурных страстей ей следует давать волю своему гневу.

- 75 *Μουσικοῦ δ' ἀνδρός* — можно перевести и как «человек, причастный музам». Выражение встречается у Платона *Госуд.* I, 349 e10.
- 76 Объяснение слов: *σώζει λυόμενος*, вызывающих разногласия даже у современных комментаторов (А. Е. Taylor, 53), Прокл даст ниже *In Tim.* 119,20f.
- 77 *Orphica* Fr. 156, Kern.
- 78 *Метеорология* I 14, 351b, 29.
- 79 Об этом мнении Эратосфена сообщает Страбон в *Географии* XVII, 786: *τὴν δὲ πλήρωσιν αὐτοῦ τοὺς θερινοὺς ὄμβρους παρασκευάζειν (φησὶν Ἐρατοσθένης)*.
- 80 Возражение против того, что причиной разливов Нила могут быть идущие в южных широтах ливни, высказывает Элий Аристид в т. н. *Египетской речи*, 336,25–337,4. См. Aristides, *ΑΙΓΥΠΤΙΟΣ*, ed. W. Dindorf, vol. 2. Leipzig: Reimer, 1829.
- 81 Fr. 245–246 in: *Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta*. *Fragmenta varia*, ed. V. Rose, Leipzig: Teubner, 1886.
- 82 Pseudo-Aristoteles, *De mundo* VI, 400a27.
- 83 *Or. Chald.* 170, de Places.
- 84 *Δεινῆς τινος ἀσβεβείας* — имеется в виду христианство. См. возмущенное замечание к этому месту схолиаста С: «Это вы нечестивейшие, мы же, род христиан, боговдохновенный и благочестивейший!»
- 85 Скорее всего, это Домнин.
- 86 *Orphica* Fr. 94, Kern. См.: *Фрагменты ранних греческих философов*, стр. 50, пер. А. Лебедева.
- 87 *Τὴν σύστασιν νεωτέραν οὖσαν τῶν τοιῶνδε* — относительно недавнее возникновение письменности и ремесел, необходимых для городской жизни, дает Проклу лишний повод соотнести городскую жизнь с младшей (*νεωτέραν*) демиургией, которая действует после, т. е. как бы «позже», старшей.
- 88 *Θείου γενητοῦ* — имеется в виду космос. См. Платон, *Тимей* 34b.
- 89 См. об этом выше, *In Tim.* 93,25: «Солон — аналог сотворивших ее [космическую противоположность] первых причин».
- 90 Прокл уже говорил об этом выше, См. *In Tim.* 76, 10.
- 91 Здесь опять заходит речь о разнице между образным и символическим способом раскрытия истины. Образный способ, открытый пифагорейцами и унаследованный от них философами-платониками, говорит о мире с помощью чисел и фигур, тогда как более древний символический (известный еще жрецам Египта) использует для этой цели сказания о богах и героях.
- 92 Схолиаст М замечает, что «двумя началами Прокл называет первую противоположность, которая прежде всего являет себя в виде первого предела и первой беспредельности».

- 93 Родственным пределу, пишет схолиаст С, называются, например, единое, свет, мужское, нечетное и тому подобное, родственным беспредельности — множество, тьма, женское и т. д. Смешанное — это то, что принадлежит обоим разрядам. См. *Plat. Th.* III, 11, 137.
- 94 Как поясняет схолиаст С (464, 16): «вторая триада умопостигаемых есть та, которую он [Прокл] называет вечностью. Мужское и женское — это третья умопостигаемая триада. Промежуточными он называет три триады между тремя умопостигаемыми и тремя мыслящими триадами» См. *Plat. Th.* III, 15, 16.
- 95 Опираясь на схемы, составленные схолиастом М на основании Платоновской теологии, Фестюжьер изображает происхождение всего сущего следующим образом:

I. Сверхсущее

Два начала	предел
	беспредельное

II. Умопостигаемое

1. Бытие («появившееся из них третье»)	объединенное
	умноженное
2. Жизнь («следующая триада»)	вечное
	уничтожимое
3. Ум («третья триада»)	мужское
	женское

III. Промежуточное (умопостигаемо-мыслящее)

1. Занебесное («первая триада»)	нечетное
	четное

2. Небесное	целое
	частное
3. Поднебесное	прямое
	круглое

VI. Мыслящее

1. Кронос (первый член)	сущее в самом себе	
	сущее в ином	
2. Рея (второй)	одушевленное	покоящееся
	неодушевленное	движущееся
3. Зевс (третий)	тождественное	
	иное	

V. Боги

1. Божественные вожди (<i>ἡγεμονικὸὶ θεοὶ</i>)	подобное
	неподобное
2. Отрешенные (<i>ἀπόλυτοι</i>)	обособленное
	необособленное
3. Внутрикосмические (<i>ἐγκόσμοι</i>)	равное
	неравное

96 В *Платоновской теологии*. Схолиаст С указывает, что описание промежуточных, мыслящих и божественных триад содержится в книгах IV, V, VI, а умопостигаемых и самого Единого — в I, II и III книгах этого сочинения.

97 Описанное деление мировых сил Фестюжьер, опираясь на схолиаста М, изображает на следующей схеме:

1-е деление:

Мировые силы	(А) сущности
	(В) превышающее сущность

Подразделение В:

Превышающее сущность	мужское	женское
	нечетное	четное
	объединяющее	разделяющее
	постоянное	подвижное

Подразделение А:

Вечные жизни	целые	божественные		
		ангельские		
	частные			
Временные жизни	души	божественные	небесные	
			заботящиеся о становлении	
		спутники богов	вечно следующие за богами	
			часто отстающие	
	тела	небесные	неподвижные	
			блуждающие	простое движение сложное движение
		находящиеся в становлении	целые	
			части	

- 98 Аристотель, *Метафизика* I, 982b 12: «удивление побуждает людей философствовать»; 983, 13: «все начинают с удивления».
- 99 *Orphica* Fr. 118, Kern. Тавмант — от греч. *θαυμάζω* удивляться.
- 100 *μυείται* вместо *ποιείται* предлагает Т. Тейлор. Диль считает, что место испорчено.
- 101 Скорее всего, Прокл имеет в виду слова Орфея о рождении Афины из головы Зевса. См. *Orphica* Fr. 174, Kern: «Вооружением сверкавшую медного цвета с отливом» пер. А. Лебедева, *Фрагменты ранних греческих философов*, стр. 56.
- 102 *Orphica* Fr. 178, Kern, пер. А. Лебедева, см.: *Фрагменты ранних греческих философов*, стр. 56.
- 103 Пеплос, о котором здесь идет речь, — это специальное одеяние из тонкой шерсти с золотым шитьем, которое во время Панафиней подносилось в дар богине Афине. В течение года его ткали знатные афинские женщины, чтобы потом в ходе торжественной процессии принести в храм богини и облачить в него ее статую. На пеплосе традиционно изображались сцены гигантомахии, где Афина вместе с другими олимпийскими богами одерживала победу над чудовищными сыновьями Геи и Урана. (О гигантомахии и участии в ней Афины см. Аполлодор, *Мифологическая библиотека* I, VI, 1–3). Для Прокла, который чуть выше отождествил Афины с египетской Изидой (см.: *In Tim.* I, 98, 15–19 и прим. 51), священный пеплос обладает важным символическим значением. Философ видит в нем покрывало сущности богини, символ сотворенного ею вместе со всеобщим Демиургом космоса, в котором силы порядка так же торжествуют над материальным хаосом, как и сама Афина торжествует над гигантами на украшающем пеплос орнаменте. В *Комментарии к «Пармениду»* (643, 10–20) Прокл раскрывает значение пеплоса следующим образом: «На великие Панафиней [афиняне приносили в дар богине] пеплос, изображавший ее победу над гигантами. И эта сцена с гигантами в высшей степени соответствует созерцанию пронизывающего все сущее единства. Ведь Афина побеждает гигантов, внося разум и единство в материальные и поделенные на части вещи, заставляя разумное возобладать над неразумным, бестелесное над телесным, объединенное над множественным. Поэтому этот пеплос является знаком (*σύνθημα*) обособленной от внутрикосмических вещей силы Афины, благодаря которой она существует с Отцом и вместе с ним побеждает гигантов». Используя миф о рождении Афины из головы Зевса, Прокл соотносит богиню-воительницу с творческой мыслью всеобщего Демиурга, которая сначала находится в нем самом, а потом, выходя наружу, побеждает беспорядок материи и воплощается в виде чувственно воспринима-

- емого космоса. При этом сотворенный богиней видимый мир так же скрывает ее мыслящую сущность, как пеплос — изваяние. Но поскольку до того, как воплотиться в материи, космос присутствует в уме Демиурга в виде замысла, а также в виде умопостигаемой парадигмы, которую Творец созерцает в процессе творения, то Прокл говорит о нескольких пеплосах Афины. Один «соткан в средоточии мыслящего света», то есть в уме всеобщего Демиурга, а второй «существует в умопостигаемом мире среди парадигматических причин» как чистая идея порядка, противоположная хаосу и подчиняющая его себе. О проявлениях Афины в низших порядках сущего см. далее *In Tim.* I, 141, 1–22; 166–167.
- 104 То есть после единого всеобщего Отца — триада отцов. Здесь Прокл явно подразумевает *Халдейские Оракулы*. Ср.: *Or. Chald.* 27, des Places: *Παντὶ γὰρ ἐν κόσμῳ λάμπει τριάς, ἧς μὲν ἄρχει.*
- 105 Как считает схолиаст М, речь может идти о Зодиаке. См.: Proclus, ed. Diehl, I, p. 465.
- 106 Первое — это пространство, второе — эфирные колесницы душ, то есть звезды, третье — элементы, взятые в целом.
- 107 Диль и Фестюжьер считают это место испорченным. Но ср. ниже *In Tim.* 165, 16: «Порфирий предполагает, что Афина находится на Луне».
- 108 Прокл перечисляет здесь в общей сложности пять этапов исхождения богини Афины:
- 1 Афина I — мыслящая демиургическая богиня, существующая в уме всеобщего Отца и Демиурга в качестве его творческой мысли (см. выше прим. 103).
 - 2 Афина II — богиня надкосмического (*ὑπερκόσμιος*) чина, одна из т. н. «божественных вождей».
 - 3 Афина III, принадлежащая к числу 12 «отрешенных» (*ἀπόλυτοι*) или «околокосмических» (*περικόσμοι*) богов, соответствующих 12 олимпийским богам и 12 небесным архонтам из *Федра* (247 а).
 - 4 Небесная Афина, имеющая уделы
 - в сфере неподвижных звезд,
 - на Солнце
 - на Луне.
 - 5 Земная Афина, покровительствующая
 - Афинам
 - и Саису.
- 109 Т. Тейлор и Диль дают отсылку к *In Rempublica* I, 178, 6 ss; II 94, 26 ss.
- 110 По мнению Фестюжьера, Прокл может иметь в виду современные ему аллегорические толкования древних мифов.
- 111 *Or. Chald.* 33, des Places.

- 112 Согласно *Th. Pl.* VI, 97, 7–16, Гефест относится к чину «околокосмических» или «отрешенных» богов, являясь третьим членом триады отцов-демиургов, состоящей из Зевса III, Посейдона II и Гефеста. Боги этого чина занимают промежуточное положение между надкосмическими и внутрикосмическими богами. Они представляют собой умные силы, являющиеся родоначальниками душ, впрочем, их также можно считать чистыми душами, неизменно пребывающими в божественном уме. Демиургия Гефеста является последним видом околокосмической демиургии. В ходе нее создаются телесные вместилища богов, к которым, например, относятся видимые тела звезд и планет, эфирные оболочки частных душ и обиталища материальных демонов. Помимо демиургической триады, чин околокосмических богов включает также жизнепорождающую (Деметра – Гера – Артемида), возвышающую (Гермес – Афродита – Аполлон) и стражническую, или сохраняющую (Гестия – Афина – Арес), триады.
- 113 Согласно *Рапсодической теогонии* (Орфей, фр. 209. *Фрагменты ранних греческих философов*, под ред. А. В. Лебедева, М., 1989, стр. 58), Гефест изготовил зеркало для младенца Диониса, и пока тот рассматривал в нем свое отражение, к нему подкралась титаны и растерзали его на части. В системе Прокла Дионис является последним, внутрикосмическим, демиургом мира, упорядочивающим телесный космос не обособленным, как боги высших порядков, а имманентным образом. Это означает, что Дионис как бы создает мир из самого себя. Для этого он позволяет разделить себя на части, что, по мнению Прокла, как раз и отражено в орфическом мифе о его убийстве титанами. Так, благодаря изготовленному Гефестом зеркалу, демиургия Гефеста находит свое продолжение и завершение в демиургии Диониса. См. *In Tim.* II, 80, 22: «богословы говорят, что Гефест сделал Дионису зеркало; посмотрев в него и увидев в нем свое отражение, бог выступил из самого себя и изшел во все разделенное на части творение».
- 114 *Orphica* Fr. 180, Kern.
- 115 Прокл неслучайно вспоминает здесь о «врожденном тепле» (*ἔμφυτον θερμόν*). Дело в том, что, согласно широко распространенному в античной медицине мнению, идущему от стоиков, этот внутренне присущий вещам огонь (стоический *πῦρ τεχνικόν*), обуславливающий все происходящие с вещами изменения, есть не что иное, как сама природа. Ср. *SVF* II, 446 (= Galenus, *De tremore...* 6 vol. VII p. 616 K).
- 116 То есть не потому, что афиняне рождены Геей (землей).
- 117 Ср. наш способ говорить о чем-то смертном, легко подверженном тлению: все это прах и тлен и земная персть.

- 118 Прокл имеет в виду миф о рождении Эрихтония, одного из первых афинских царей, учредителя Панафиной. Как гласит сказание, Афина некогда отвергла домогательства Гефеста, и, когда его семя вылилось на Землю (Гею), Земля породила получеловека-полужмея Эрихтония, который потом был воспринят Афиной и воспитан в ее храме. Эрихтоний вместе с Кекропом считается предком афинян. См. А. Ф. Лосев, А. А. Тахо-Годи, *Боги и герои Древней Греции*, М., 2002, стр. 241–242
- 119 Круговорот рождений составляет, согласно платоновскому *Федру* 248d, 10000 лет. Лишь спустя это время душа, прожившая последовательный ряд жизней, может вернуться туда, откуда она пришла.
- 120 Ямвлих полагает, что в религиозных обрядах разных государств момент явления (= видимого присутствия) бога в том или ином месте, храме, предмете почитался за момент его рождения здесь и за момент обретения богом этого места в качестве своего удела. Похожие верования сохранились и в христианстве. Например, считалось, что Богородица начинала покровительствовать тому или иному городу, когда в него привозилась ее плащаница или какая-то особо почитаемая икона.
- 121 $8000 = 2^3 \times 10^3$; $9000 = 3^2 \times 10^3$.
- 122 8 есть кубическое число (2^3), которое можно представить как квадрат (2^2) помноженный на 2. Число 2 в неопифагорейской традиции есть символ «неопределенной двоицы», именно поэтому Прокл говорит, что число 8000 «привнесло объем в плоскость (*ἐβάθυνε τὸ ἐπίπεδον*) с помощью неопределенной двоицы». Вообще же переход от 2 к 3 или от плоского числа (квадрата) к объемному (кубу) означает для него увеличение степени удаления от первых начал. В *In Remp.* II, 51–52 говорится, что числа от 1 до 3 и геометрические объекты от одномерных до трехмерных суть символы разных типов жизни души. Находящаяся в уме душа является, как и сам ум, неделимой и лишенной всякого измерения. На первой ступени исхождения ее жизнь можно уподобить прямой линии. Опускаясь до рассуждения (*διάνοια*) и мнения (*δόξα*), она делается плоской, причем если рассуждение можно уподобить квадрату, то мнение — разностороннему прямоугольнику. Продолжая свое нисхождение, душа «привносит глубину в плоские фигуры» (*βαθύνει τὰ ἐπίπεδα*), то есть начинает руководствоваться сначала воображением (*φαντασία*), которое Прокл сравнивает с кубом, а потом — и ощущениями, которые соответствуют неправильным многогранникам. В этом числовом символизме нетрудно расщлышать отголоски т. н. устного учения Платона (см. Платон, *Законы* X, 904c;

- Аристотель *О душе* 404b16–27). Также и *Халдейские оракулы* (*Or. Chald.* 104, des Places) предостерегают: «Пневмы своей не марай и не делай плоскость объемом». Согласно комментарию Михаила Пселла, речь идет о двух хитонах души: пневматическом, сотканном в чувственно воспринимаемом космосе, и световидном, который настолько тонок, что как бы вовсе не имеет объема и является плоским, двумерным. «Не марай пневмы» означает: не загрязняй свое духовное тело плотскими страстями. «Не делай плоское объемным» — не добавляй к световидному хитону земного трехмерного тела.
- 123 Присоединяюсь к редакции Фестюжьера, изменившего *διὰ τῆς ἐννεάδος* на *διὰ τῆς χιλιάδος*, потому что девятка действительно не может заключать в себе куб, разве только по сходству тройки с кубом.
- 124 *Илиада* XVIII, 400.
- 125 Ср.: Макробий, *Комментарий на «Сон Сципиона»* I, 11, 7.
- 126 *Τῶν πέντε ἀστέρων* — под «пятью звездами» Порфирий, скорее всего, понимает пять планетных сфер, через которые душа нисходит в подлунный мир: Сатурн (Кронос) – Юпитер (Зевс) – Марс (Арес) – Венера (Афродита) – Меркурий (Гермес). Спускаясь от первой сферы к пятой и опять поднимаясь вверх, душа посещает каждую планету дважды: один раз по пути вниз, другой — по пути вверх, проводя на каждой звезде каждый раз по 1000 лет. Исключение составляет только последняя, пятая сфера Гермеса, на которой нисходящее и восходящее движения встречаются и где душа поэтому проживает 2 тысячелетия подряд. В результате последняя жизнь на этапе нисхождения совпадает с первой на этапе восхождения, так что период в 10000 лет включает не 10, а 9 различных жизней.
- 127 О периоде в 10000 лет Платон упоминает в *Федре* 248d. Это время, в течение которого «ни одна душа не может вернуться туда, откуда она пришла», то есть, согласно Порфирию, на сферу неподвижных звезд.
- 128 Ср.: Proclus, *In Remp.* II, 221, 23.
- 129 Платон, *Законы* X, 904c.
- 130 Если идеальное государство, о котором рассказывает Сократ в начале диалога, выступает аналогом «первой демиургии», т. е. демиургии первого из надкосмических богов (Зевса II), обустроивающего сферу неподвижных звезд, то государство древних афинян соответствует средней демиургии Посейдона, обустроивающего сферу планет (пространство от неподвижных звезд до Луны). Выше (*In Tim.* 70,20–71,17) говорилось о том, что Критий — аналог Посейдона, среднего из младших демиургов. И поскольку древние Афины с их

законодательством тоже выступают аналогом средней демиургии, то рассказ о них египетского жреца ставится здесь в один ряд с рассказом Крития (в диалоге *Критий*).

- 131 *Νόμος τοῦ διανομῆ* — Платон, *Законы* IV, 714а. В платоновской игре слов Прокл, очевидно, усматривает этимологию слова «закон».
- 132 Согласно пифагорейскому обычаю изображать числа в виде геометрических фигур, 6 можно изобразить следующим образом:

$$\begin{array}{c} 1 \\ 1 \ 1 \\ 1 \ 1 \ 1 \end{array}$$

Это означает, что 6 — треугольное, то есть плоское число, в то время как 3 — число линейное, одномерное. Поскольку $6 = 3 \times 2$, то отсюда следует, что умножение 2 на 3 переводит тройку в более высокое измерение. Для неоплатоников это символизирует большую степень удаления от первых начал и дальнейшее продвижение по пути становления.

- 133 *Τὰ πρῶτα καὶ ἄκρα τοῦ παντὸς καὶ ἡ πρώτη δημιουργία καὶ ὁ πρῶτος πατήρ* (ср. *In Tim.* 55, 7 *τὰ πρῶτα τοῦ παντὸς καὶ τὴν κεφαλὴν*). «Первое и высшее в мире», обустройстваемое «первым отцом» и «первой демиургией», представляет собой сферу неподвижных звезд, удерживаемую в бытии первым из надкосмических богов-демиургов Зевсом II, аналогом которого в *Тимее* выступает Сократ. Поскольку Афина относится к чину мыслящих богов, которые располагаются выше богов надкосмических, и, как будет сказано ниже (166, 19), «содержит в себе единство всей отеческой мудрости», то она естественным образом является объектом приобщения для последующих демиургов мира.
- 134 О нем пойдет речь ниже. См. *Тим.* 24b7, *In Tim.* 154, 19.
- 135 *Ἡ μὲν δὲ ἢ τρίτη* — третья единица это число 3.
- 136 Согласно древнегреческому мифу, Зевс самостоятельно породил Афину из своей головы. В системе Прокла Афина также является порождением всеобщего Демиурга Зевса I, поскольку возглавляет непосредственно следующую за ним демиургическую семерку богов второго порядка.
- 137 Если нисходящие в тела демоны тождественны душам, то демоны, соотносимые с пастухами, охотниками и земледельцами, окажутся «ниже» душ, что для Ямвлиха — очевидная бессмыслица.
- 138 Возможно, имеются в виду *Халдейские оракулы* 157: «ибо обитель твою населяют подземные звери (*θῆρες*)». Михаил Пселл (*Opuscula psychologica, theologica, daemonologica*, ed. D. J. O'Meara, vol. 2.

Leipzig, 1989; 138, 8–13) так комментирует этот отрывок: «*обитель* — это составленная из разных компонентов смесь нашей жизни; *подземные звери* — бродящие вокруг земли демоны. Когда наша жизнь наполняется страстями, эти звери *поселяются* в ней. Ибо род сей обретает бытие в страстях, овеществляется в них и имеет там свое местопребывание».

- 139 Как считает Фестюжьер (р. 207), речь идет о Земле, окруженной со всех сторон божественными светилами.
- 140 Proclus, *In Platonis Cratylum commentaria* 121, 2: «...как в мире ангелы очищают души, отсекая от них всякую приобретенную в становлении нечистоту и возвышая их до богов».
- 141 Ἄκλιτος καὶ ἄχραντος — эти эпитеты в *Th. Pl.* V 90, 28; 122, 4 характеризуют триаду божественных стражей мыслящего чина, носящих общее имя Куретов. Куреты непосредственно соединены с триадой мыслящих отцов (Кроном – Реей – Зевсом I), являясь причинами тождества и незыблемости их ипостасей. Богиня Афина представляет собой первый член триады Куретов и одновременно монаду всего стражнического чина. Вот почему она названа здесь «непреклонной и непорочной».
- 142 Καὶ τῶν ἐγκοσμίων — ins. Radermacher 158.3 s.
- 143 Ῥαστώνη τις — под «удобством» человеческой жизни Прокл подразумевает искусства, которые, хотя и не ведут нас к совершенству, однако в значительной мере облегчают нашу жизнь. К их числу относятся и гадание с врачеванием.
- 144 Это вид врачевания, принадлежащий богу целителю Пэану, который отождествлялся с Аполлоном и считался отцом Асклепия.
- 145 Имеется в виду Аполлон.
- 146 Буквально: «благодаря хорошему сочетанию Ор». Орами в греческой мифологии назывались богини времен года.
- 147 *Orphica* fr. 168 = *Ioannis Stobaei anthologium* I, 1, 23, 12, 17. См.: *Фрагменты ранних греческих философов*, стр. 55.
- 148 Разум (*φρόνησις*) как наивысшая часть души, тоже должен быть бессмертен. Однако он не сможет быть таковым, если возникает благодаря смешению и сочетанию времен года, сменяющих друг друга в мире явлений.
- 149 *Государство* VIII, 546a: «Урожай и неурожай бывает не только на то, что произрастает из земли, но и на то, что на ней обитает — на души и на тела, всякий раз как круговращение приводит к полному завершению цикла» (пер. Егунова А. Н.: Платон, т. 3, стр. 330).
- 150 Имеется в виду Аттика.
- 151 Под *богословами* здесь подразумеваются Орфей и Гомер, о которых речь пойдет ниже.

- 152 Иные толкователи — это прежде всего Ямвлих и Порфирий. Ямвлих, отдающий предпочтение символическому толкованию, излагает свое мнение в более загадочной форме, а Порфирий, несмотря на ясность изложения, заслуживает со стороны Прокла упрека в плохом владении предметом.
- 153 Керик — по преданию, сын Гермеса. Его потомки наряду с потомками Мусея, входили в Афинах в сословие жрецов, возглавлявших Элевсинские мистерии.
- 154 *Orphica* fr. 174 Kern, см. также: *Фрагменты ранних греческих философов*, пер. А. Лебедева, стр. 56.
- 155 *Τριτογενής* — эпитет Афины. См.: «Гомеровские гимны» XXVIII в кн.: *Античные гимны*, сост. и ред. А. А. Тахо-Годи, М., 1988, стр. 134. Прокл прочитывает этот эпитет как «Третьеорожденная», поскольку в триаде Коры, относящейся к чину надкосмических богов, Афина занимает третье место.
- 156 Мэтис, или Метида — имя богини мудрости (*μητις*), которая, по одной из версий мифа о рождении Афины, считалась ее матерью. Зевс, узнав от Геи и Урана, что его сын от Метиды лишит его власти, проглотил свою беременную супругу и затем сам произвел на свет Афины, которая появилась из его головы в полном вооружении. Прокл считает Мэтис именем самой Афины, пока та пребывает в уме всеобщего Демиурга в виде его «бестелесной обособленной мудрости».
- 157 Согласно Орфическому мифу, Афина похитила и спрятала в укромном месте сердце расчлененного титанами Диониса. См.: «Рапсодическая теогония», фр. 209–210 в кн.: *Фрагменты ранних греческих философов*, пер. А. Лебедева, стр. 58.
- 158 *Orphica* fr. 176 Kern, см. также: *Фрагменты ранних греческих философов*, пер. А. Лебедева, стр. 56.
- 159 *Orphica* fr. 168, 9 Kern, см. также: *Фрагменты ранних греческих философов*, пер. А. Лебедева, стр. 55.
- 160 *Orphica* fr. 175 Kern, см. также: *Фрагменты ранних греческих философов*, пер. А. Лебедева, стр. 56.
- 161 Ямвлих.
- 162 Например, Элий Аристид (II в. н. э.) в его Панафинской речи.
- 163 *Orphica* fr. 215 Kern, см. также: *Фрагменты ранних греческих философов*, пер. А. Лебедева, стр. 59.
- 164 Ср. *Критий* 113с: «Так и Посейдон, получив в удел остров Атлантиду, населил его своими детьми» (пер. С. С. Аверинцева).
- 165 *Orphica* fr. 119 Kern, см. также: *Фрагменты ранних греческих философов*, пер. А. Лебедева, стр. 52.
- 166 Мы принимаем в этом месте чтение Фестюжьера: *τὴν ἀπόστασιν τῶν πόρρω τῶν θεῶν ἀπωκισμένων*. См. Festugière, 231.

- 167 *Orphica* fr. 66 Kern. Так же, как по учению пифагорейцев Единое порождает монаду и диаду, так, согласно Орфею, Хронос рождает Эфир и «бездну великую, простирающуюся семо и овамо», то есть Хаос. См.: *Фрагменты ранних греческих философов*, пер. А. Лебедева, стр. 48.
- 168 Этот Маркелл, упоминаемый Проклом еще раз на стр. 181, 15, более никак не известен. Как предполагает Фестужьер, Прокл мог спутать его с географом Маркианом (IV в. н. э.), автором *Путешествия по внешнему морю* (*Περίπλους τῆς ἕξω θαλάσσης*). См.: Festugière, 232.
- 169 Возможно, цитата из *Географии* IV 8,26 Птолемея: *Claudii Ptolemaei geographia*, ed. C. F. A. Nobbe vols. 1–2. Leipzig: Teubner, 1:1843; 2:1845
- 170 Аристотель, *Метеорологика* I, 13, 350a.
- 171 Клейто — смертная женщина, от которой Посейдон родил десятир царей Атлантиды. См.: Платон, *Критий* 113d 2.
- 172 Тавмант (*θαύμα* — чудо, диво) олицетворяет здесь удивление, а Биант (*βία*) — мощь и силу. В *Орфической теогонии* Тавмант — сын Понта и титаниды Тефии (fr. 117 Kern), в другом варианте мифа — сын Понта и Геи (Аполлодор, *Мифологическая библиотека* I, II, 6). Биант — предположительно, один из гигантов.
- 173 В отличие от Diehl, 184, 11 *ἐνωτική* (sc. *δύναμις*) мы вслед за Фестужьером принимаем чтение манускриптов *CMN κινητική*. См.: Festugière, 241.
- 174 *Καὶ τοῦτο νοινεχῶς* вместо *σιννεχῶς* у Diehl, 185, 8. См.: Festugière, 242
- 175 *El. Th.* 70.
- 176 *τρέπεσθαι, τροπή* — Прокл слышит в этих словах созвучие с *τρόπαια* — «трофеями» и на этом основании толкует воздвигнутые афинянами «трофеи» как знаки возвращения вторичного к первичному, худшего — к лучшему.
- 177 *Orphica* fr. 120 Kern. см. также: *Фрагменты ранних греческих философов*, пер. А. Лебедева, стр. 52.
- 178 Аристотель, *Метеорологика* II, 367a34–368b6. Далее следует парафраза этого отрывка.
- 179 О разрушенных в результате землетрясения и последовавшего за ним наводнения ахейских городах Буре и Гелике сообщает Страбон в *Географии* I, 3, 18, 12; VIII, 7, 5, 9–11; Павсаний в *Описании Эллады* VII, 25, 8, 3–9, 4; Фаворин, fr. 109, 7 Varigazzi и др.
- 180 Аристотель, *Метеорологика* I, 351a20.
- 181 *Orphica* fr. 122 Kern.
- 182 *ὑπὸ τὸ ἀφανές* — это выражение перекликается с платоновским *ἡφανίσθη* («исчезла») из разбираемого фрагмента. Таким образом, по мнению Прокла, исчезновение Атлантиды и древних Афин

- символизирует собой нисхождение двух рядов противоположностей к последним невидимым пределам мироздания.
- 183 *Σεισίχθονα ...καὶ κλαυοχαίτην* — эпитеты Посейдона, встречающиеся у Гомера (*Илиада* XIII, 563; XX, 144 etc.), Бакхилида (*Дифирамбы* 3,59; 4,22), Пиндара (*Истмийская ода* 1,52), в сочинениях трагиков и у орфиков.
- 184 Утверждая, что Атлантида исчезла, Платон тем самым устраняет возможность как доказать, так и опровергнуть ее существование, что, по мнению некоторых критиков, окончательно переносит этот остров в область мифического наподобие описанного Гомером племени феаков, которых никто никогда не видел.
- 185 *Μόνιμον* вместо *υβνιμον* предлагает Тэйлор, указывая на то, что выше (189,15) выражение «под землю» было истолковано как символ постоянства и неподвижности (*μονίμου καὶ σταθεροῦ*).
- 186 *Ἐφιζάνουσαν* — перекликается с платоновским *ἰζομένη* («осела») применительно к Атлантиде (25d5).
- 187 То есть Посейдона, возглавляющего среднюю демиургию.
- 188 Поскольку Сократ — аналог первого Отца из триады младших демиургов, то его слова, символизирующие собой первую демиургию, заставляют Крития, то есть второго Отца, в свой черед приступить к творчеству, то есть как бы «вспомнить» о своих творениях.
- 189 *μοναδικά* — имеются в виду небесные тела: Солнце, Луна и планеты, которые существуют в единственном экземпляре, но при этом воплощают в себе идею целого вида.
- 190 *Ἄκρωσ* — ср.: *Госуд.* VIII, 543а.
- 191 *Οὐκ ἄσκοπος* — это отклик на платоновское: *οὐκ ἀπὸ σκοποῦ* из процитированного отрывка, которое буквально означает: «не мимо цели».
- 192 *Τῆς γραφῆς ἢ τῆς βαφῆς* — в имеющихся у нас манускриптах платоновского *Тимея* действительно существует подобное разночтение. См.: Festugière, p. 253.
- 193 *Ἀντιόχεταιος* — то есть государство Сократа.
- 194 Критий и Гермократ продолжают рассказ Тимея в диалоге *Критий*.
- 195 *Ζανὸς πύργος* — См.: *Simplicii in Aristotelis physicorum commentaria* X, 1355,3–10, ed. Diels: «Если пифагорейцы утверждали, что [действующая причина мира] помещается в центре, а Аристотель — на сфере неподвижных звезд, то тем самым первые считали центральную точку наиболее подходящей для приобщения к сохраняющей и упрочивающей благодати демиурга по сравнению с другими частями мира, тогда как Аристотель полагал, что именно сфера неподвижных звезд первой принимает участие в демиургическом движении. Вот почему пифагорейцы име-

новали центр «Гестией» и «твердыней Зевса» (*Zavòs píryon*), а Аристотель называл движение сферы неподвижных звезд мерой всех остальных движений...» Это пифагорейское учение нашло, по убеждению неоплатоников, свое отражение и в текстах самого Платона, а именно, в диалоге *Критий* 121с, где говорится о «славнейшей обители богов, утвержденной в середине мира» См. также: Proclus, *In Eucl.* 90, 14.

196 О том, что в *Тимее* мы имеем дело со вторым по счету пересказом беседы о государстве, тогда как само *Государство* представляет собой ее первый пересказ, подробно говорилось выше. См.: *In Tim.* 29, 15; 55, 12–26.

197 *Τὴν ἀδέσποτον ἀρετὴν* — реминисценция из *Государства* X, 617е.

198 *Or. Chald.* 107,3.

199 *Тезетет* 173с е посвящен описанию «корифеев» истинной философии.

200 Предположительно, Орфей. См.: *Orphica* fr. 168, 4–6 Kern: «Зевс — основанье Земли и звездообильного Неба ...Зевс также Солнце с Луною...» и далее 11–16:

*В образе зримы его голова и лик велелепный
Неба, блестящего ярко, окрест же — власы золотые
Звезд в мерцающем свете, дивной красоты, воспарили.
Бычьи с обеих сторон воздел он рога золотые —
Запад вкупе с Востоком, богов небесных дороги.
Очи — Солнце с Луной, противогрядущую Солнцу.*

Фрагменты ранних греческих философов, пер. А. Лебедева, стр. 55.

201 *Sart. Aur.* 1.

202 Север (*Σευήρος*) — афинский философ-платоник конца II — начала III в. н. э.

Указатель авторов

А

Амелий — философ, один из авторов учения о трех демиургах, толкователь *Тимея*: 44
благородный (*γενναῖος*): 122

Анаксагор — древний философ, одним из первых назвавший Ум причиной всего возникшего
Фр. А47 DK: 34, 127, 264

Антимах — поэт, произведения которого отличались чрезмерным количеством метафор: 106, 137

Антифонт — древний физиолог, отождествлявший природу и материю. Цит. по: Аристотель, *Физика* II 1, 193a 10–15: 42

Аристид Элий — автор *Египетской речи*: 170

Аристокл Родосский — один из толкователей *Тимея*, предлагавший считать Теэтета отсутствующим четвертым собеседником и сообщавший о дате проведения Бендидий: 56, 131

Аристоксен — музыкант, считавший, что душевное состояние философов отражается даже в звуках их речи
Фр. 75, Wehrli: 132

Аристотель — блаженный (*δαμόβιος*), философ, ученик Платона, подражавший в своих сочинениях о природе натурфилософии учителя, но уступавший ему в полноте и глубине постижения причин естественных вещей: 38–39, 42, 52
О возникновении животных IV 10, 777b 26: 86
О долгой и краткой жизни 465a 7–9: 165
О душе III 8, 432a 8: 150
О мире VI, 400a 27: 170 (337)
Метафизика
I 1, 980a–981b: 150
I 6, 987a 29–988a 16: 52
X 9, 1058a 29: 85
XIII 8, 1083b: 17–19
XIV 3, 1090a 20: 52
Метеорологика
I 13, 350a 31: 237
I 14, 351b 29: 168
I 14, 351a 20–25: 170, 245
II 8, 367a–368b: 244
Никомахова Этика
I 1, 1095a 6: 175
II 5, 1108a 20–23: 132
О памяти и припоминании 449b: 150
Политика: III 4, 1277b 20–32: 85
Физика: II 1, 192b 13: 34
II 1, 193a 10–15: 63
II 1, 193a 30ff: 42
Фрагменты: *Фр.* 245–246, Rose: 170

Аттик — философ-платоник, толкователь *Тимея*. Полагал, что отсутствующим четвертым собеседником в *Тимее* является один из элейских гостей: 56, 144

Б

Богословы — (*θεόλογοι*): 54, 73, 112, 123, 125, 147, 156, 162, 167, 180, 192, 194, 207, 210, 219–221, 223, 228, 230, 239, 243, 262
См. также: Гомер, Орфей, Халдейские Оракулы, Ферекид

Г

Гераклид Понтийский — сообщает о поэтических предпочтениях Платона: 137

Гераклит — древний мудрец и философ, благородный (*γενναῖος*): Фр. 53 DK 122
Фр. 40 DK: 150
В 53: 229
В 77 DK: 165

Гиппарх — греческий историк, источник сведений об ассирийцах: 148

Гомер — поэт и древний богослов, автор эпических поэм *Одиссея* и *Илиада*: 106, 108, 124–125, 136, 179, 222, 246
божественный (*θεῖος*): 124
Ил. I 104: 165
II 658: 110
III 229: 73
IV 3: 18, 25
IV 4: 54, 62
V 658: 183
V 734: 217, 222
V 750: 217

V 891: 222
VII 247: 50
VIII 80: 73
VIII 385: 222
VIII 390: 223
XIV 382: 91
XV 190: 187, 193
XVIII 400: 198
XX 22: 116
XX 67–75: 124
XXI 237–273: 108
Од. I 100: 223
II 409: 110
V 79: 54
XII 65: 94
XIII 299: 223

Д

Деркиллид — толкователь *Тимея*, полагавший, что четвертым отсутствующим собеседником был сам Платон: 56

Домнин — приятель Прокла, предложивший физическое толкование мифа о Фээтоне: 158

Дурид — вместе с Каллимахом считал Платона не сведущим в поэзии: 137

Е

Евдокс — философ, по сообщению которого египтяне считали месяц за год: 150

К

Каллимах — вместе с Дуридом считал Платона не сведущим в поэзии: 137

Каллисфен — историк из Олинфа, считавший афинян предками саисцев: 144

Крантор — первый комментатор Платона: 121

Л

Лонгин — критик, филолог, комментатор *Тимея*: 49
пересказ *Государства* касается только сословия воинов: 69, 73
попадает ли душа в тело вместе со спермой? 91, 92
об искусности Платоновского стиля: 101, 110, 132
включает ли Платон Гомера в число поэтов, неспособных изобразить жизнь идеального государства? 106, 108–109
для чего Платону сказание об Атлантиде? 129
Платон лучше других разбирается в поэзии: 137
толкование отдельных выражений: 140–141, 216
не считал необходимым толковать сказание об Атлантиде: 264

М

Маркелл — историк, автор *Эфиопии*, описавший острова Атлантического моря: 233, 237

Н

Нумений — философ, предложивший аллегорическое толкование мифа об Атлантиде: 122–123, 129

О

Ориген — философ-платоник, автор *Комментария* к «*Тимею*», частый оппонент Лонгина: 69, 101, 106, 111, 132
толковал сказание об Атлантиде как аллегорию борьбы между разными видами демонов: 122
считал историю об Атлантиде выдумкой: 129
о Солоне как «свободнейшем» из поэтов: 139
разумность душ зависит от небесного круговращения: 216

Орфей — древний богослов: 141, 167, 171, 185–186, 215, 221, 224, 229, 231, 245
66: 231
94: 172
95: 141
118: 183
119: 230
120: 243
122: 245
156: 167
157: 112
163: 86
168: 215
ст. 4–6: 262
ст. 9: 224
ст. 11–16: 262
174: 221
175: 224
176: 223
178: 186
180: 194
209: 194
215: 228
354: 162

П

Панетий —

философ-платоник: 216

Парменид — автор

сочинения об истинно
сущем: 45

Пифагорейцы — первыми

обратили внимание на основные
причины природных явлений:

53

диалог *Тимей* написан
в пифагорейской манере:

33–34, 37, 39–40, 51

этические учения: 51

учения о числах: 52, 59–60

обычай предварять научное
изложение учения образным
и символическим: 68, 71

подражают египтянам: 173

два ряда противоположных
начал: 180, 187, 231, 238–239

середина мира как

«твердыня Зевса»: 258

Золотые стихи:

ст. 1: 264

ст. 47: 33

Платон — божественный

(θεῖος), философ, автор диалога

Тимей, единственный

из физиологов,

придерживавшийся

пифагорейского обычая

в исследовании природы:

33–36, 37–40, 42–43,

45–46

Алкивиад I

120b: 149

Горгий: 125–126

473a: 125

523a: 126

Государство: 36, 63,
66–69, 90, 93–94,
96, 116

I, 327a: 41

I 329e: 81

I, 349e 10: 166

II, 369d: 71

II 374e: 83

II 375bc: 76

II 375c–376c: 78

II 378c: 53, 125

II 379e: 227

III 390b 6: 34

III 392c: 108

III 394e: 73

III 401: 79

III 414b 5: 69

III 415 bc: 93

III 415d: 76

III 416 d: 81

IV 420b: 142

V 471c: 249, 256

V 453 b: 85

V 454d – 461e: 88

V 458e: 89

V 459de–460a: 90

VII 516e, 518a: 55

VII 518ab: 59

VII 524d–527c 11: 90

VIII 546a: 216

IX 592b: 36, 65, 178

X 559d: 104

X 617bc: 80

X 619 bc: 114

Законы: 42

II 653a: 138

III 682a: 107

IV 714a: 202

IV 716a: 77

IV 717d: 257

VI 771bc: 191

X 892b: 42

X 904c: 198, 201

- Клитофонт*: 56
Кратил: 407b: 221
Критий (также: *Атлантида*): 260–262
 112с2: 114
 113b–114b: 237
 113d 2: 238
 113e: 122
 114a: 239
 121с: 259
Критон: 44b: 126
Лисид: 211d: 51
Менексен: 104
Парменид:
 45–46, 130
Пир: 195a: 131
Политик: 271d: 207
 273d 6: 229, 235
 290 ab: 204
Протагор:
 321d: 68
Софист:
 254d 4–255c: 123
Теэтет: 55
 142b: 126
 173 се: 262
 180d: 179
Тимей: 33, 36, 45–46,
 130, 260–262, 264
 17a: 36, 41, 49, 54, 59
 17b: 61–64, 66
 17bc: 67
 17c: 69, 70–71
 17cd: 73
 17d–18a: 75
 18a: 78–79
 18b: 81–82
 18c: 85
 18cd: 87
 18de: 90
 19a: 92–94
 19b: 97, 100
 19c: 103
 19cd: 104
 19de: 105
 19e: 109, 259
 19e–20a: 110
 20a: 100, 112–113
 20ab: 114
 20bc: 115
 20c: 117, 264
 20d: 118, 121
 20e: 126–127, 129
 20e–21a: 129
 21a: 129– 131–132
 21ab: 133
 21b: 134
 21bcd: 136
 21d: 140–141
 21e: 141, 144
 21e–22a: 146
 22ab: 147
 22b: 137, 149, 151
 22c: 152, 156, 179
 22cd: 162
 22d: 165–166
 22de: 167
 22e: 167, 170
 23a: 172, 174
 23a 4: 121, 172–174
 23ab: 175
 23b: 176
 23bc: 177
 23c: 177
 23d: 183, 184, 186, 183, 214
 23de: 193
 23e: 197, 225
 24a: 200–201, 203, 208
 24b: 208–209
 24bc: 211
 24c: 213– 214
 24d: 131, 145, 178, 211,
 219, 224–225, 243
 24e: 226
 25a: 235
 24e–25a: 232

25ab: 236
 25b: 240
 25bc: 241
 25cd: 244
 25de: 248
 25e–26a: 250
 26ab: 251
 26bc: 252
 26ce: 254
 26d: 201
 26e: 211, 256
 27a: 264
 26e– 27a: 257
 27ab: 258
 27b: 263
 28a: 152
 29b: 40
 29e: 186
 30c: 45
 30cd: 43
 33c: 84
 34a: 194
 34b: 68, 84
 34bc: 151
 37c: 98, 102
 41a 7: 41
 42e: 43, 195
 53cd: 143
 55c: 39, 102
 90d: 38
Федон: 34, 59
 59b: 59
 98c: 34, 264
 103a: 59
 109ab: 236
 109d: 237
 110 a: 247
Федр: 51, 53, 104, 199
 227b: 51
 229 d: 179
 240e: 140
 246a: 92
 246e: 81

247a: 53, 93
 248d: 196
 274e: 136
Филеб: 262
 29 a–e: 262
 30c: 130, 229
 61c 1: 232
Хармид: 128
 154a: 127

Плотин — называл Лонгина филологом, а не философом: 132 (330)

Плутарх Херонейский — философ-платоник, оставивший сведения об одном из британских островов: 161
Об упадке оракулов 18, 419e: 161

Порфирий — философ, автор *Комментария к «Тимею»*, оппонент Праксифана: 50
 о надлежащем: 54
 предпочитал толковать вступительную часть платоновских диалогов в этическом смысле: 55, 60, 64, 97–98
 оппонент Лонгина: 91, 106, 109, 141, 217
 толковал сказание об Атлантиде одинаково с Нумением: 123
 толкование мифа о Фазтоне: 158, 165
 о разливах Нила: 168
 об измерении времени у демонов: 198
 о Гее и Гефесте: 199, 212
 о сословиях древних Афин: 205
 о вооружении Афины: 209
 о дарах Афины: 212, 213
 помещал Афины на Луне: 220
 толковал сказание об Атлантиде

как противоборство между душами и демонами: **226, 229**
о причинах памятности детей: **252–253**
толковал сказание об Атлантиде сообразно общему замыслу диалога: **262, 264**

Праксифан — упрекал Платона за банальность высказываний: **49–50**

Прокл — автор
Комментария к «Тимею»
Комментарий к «Государству»:
I 91, 25–92, 2: **125**
I 94, 28–95, 26: **125**
I 178, 6: **193**
II 8, 15–22: **68**
II 94, 26: **193**
Начала теологии 70: **243**

Птолемей — философ-платоник, толкователь *Тимея*; полагал, что отсутствующим собеседником в *Тимее* был Клитофонт: **56**
География IV 8, 26: **237**
Четверокнижие I 10, 2: **82**

С

Север — считал зачин *Тимея* не заслуживающим толкования: **264**

Солон — мудрейший из семи мудрецов, афинский законодатель: **121, 126, 131–133, 263**
еще до Анаксагора утверждал, что во главе всего стоит Ум: **127, 250**
история Солонova рода: **127–128**
аналог причины пребывания: **133**
сочетал с поэзией философию: **135–138**

свободнейший поэт: **136–140**
встреча с египетским жрецом: **139, 141–142, 144, 146–151, 156, 157, 176–177, 183–184, 186, 201, 225, 240**
Фр. 22a, West: **127**

Сириан — наставник Прокла (*καθηγμένων*): **56**
почему от *Государства* к *Тимею* число слушателей уменьшается: **56–57**
«наш учитель» (*ἡμέτερος διδάσκαλος*): **91, 206**
толкование мифа об Атлантиде: **123**

Стоики — философская школа, понимавшая природу как божественное искусство: **42**
добродетельный человек не нуждается в удаче: **57, 257**
SVF III, 206: **98**

Т

Теон (Смирнский) — философ-платоник: **128**

Теофраст — друг Праксифана: **49**
причины разливов Нила: **169**

Тимей Локрский — пифагореец, автор трактата *О природе*, послужившего основой платоновского *Тимея*: **33, 39–40, 45**

Тимон (Флиунтский) — силлограф, обвинявший Платона в плагиате у пифагорейцев: *Силлы*:
Фр. 828, 3, Lloyd-Jones and Parsons: **33**

Ф

Фалес — один из семи мудрецов: 126

Фанодэм — афинский историк, считавший афинян предками саисцев: 144

Феодор (Асинский) — один из авторов учения о трех демиургах: 44

Феопомп — историк, считавший афинян переселенцами из Саиса: 144

Ферекид — древний богослов: 179
Фр. В 4 DK: 123

Филипп (Опунтский) — наблюдал за воздушными явлениями: 150

Филолай — философ-пифагореец
Фр. 44: 130
В 1 DK: 232

Х

Халдейские Оракулы: 44, 170

Фр. 4, des Places: 53

5: 44

17,1: 54

27: 187

32: 44

32,2: 86

33: 194

35,36: 77

54: 44

70: 44

104: 198

157: 207

170: 170

194: 73

107, 3: 262

Э

Эмпедокл

Фр. 31 А 27 DK: 35

Эпикур — философ,

создатель атомистической теории: 101

Эратосфен — древний физиолог, полагавший, что Нил разливается из-за дождей: 168, 170

Я

Ямвлих — божественный,

божественнейший,

великий (*θειος, θεϊότατος, μέγας*)

философ, автор *Комментария*

к «Тимею», считал, что диалоги

Тимей и *Парменид* заключают

в себе всю платоновскую

философию: 45

всегда предпочитает

возвышенное толкование текста:

54–55, 61, 95

придерживался принципа

единства толкования: 123, 133

о преемстве Солонова рода: 128

почему Солон назван

«свободнейшим»: 140

о летоисчислении

ассирийцев: 148

о разливах Нила: 166, 169

почему боги со временем

меняют уделы: 196–197

о священных письменах

египтян: 198

отвергает толкования Порфирия:

199, 205–206, 210, 212–213, 220

о месте (*τόπος*): 219

спорит с другими экзегетами:

229–230

о памяти детей: 254

Указатель имен

А

Адимиант — участник диалога *Государство*: 41

Адрастея — установления Адрастеи: 79
умозримая богиня, кормилица всеобщего Демиурга: 112

Агамемнон — упоминается у Гомера: 165

Азия — часть света по эту сторону Геракловых столпов: 209

Алкивиад — друг Сократа: 103

Амасис — египетский царь, законодатель, аналог Солона: 144

Аминандр — персонаж *Тимей*, один из двух слушателей рассказа об Атлантиде: 133, 136, 139, 141

Аммон — египетский бог с головой овна: 143
покровитель одного из островов в Атлантическом море: 232

Анагог — «возвышающий», божество солнечного света, помогающее душам вернуться на небо: 73

Анаррис — первый день праздника Апатурий, получивший свое название из-за совершаемых в этот день жертвоприношений: 134

Апатурии — праздник, справлявшийся в Афинах в честь Диониса и в честь победы над Беотией: 134, 135

Аполлон — противостоит Посейдону: 124
демиург становления: 124
серия Аполлона: 210
солнечный ум: 213

Арголида — область в Греции:

Аргос — сын Ниобы, родоначальник аргосцев: 148

Аргосцы — греческое племя: 148

Арес — бог войны, начальствующий над всеми космическими противоположностями: 124, 159, 162, 163, 199, 217
планета Марс: 73, 124
противостоит Афине: 222

Артемиды — богиня охоты, противостоящая Гере: 124, 205

Асклепий — бог врачевания, имеет спутников-демонов: 212
лунный ум: 213

предводительствует
особому роду душ: 217

Ассирийцы — ведут летописи
в течение 270000 лет: 148

Атлант — титан, держащий
на своих плечах небесный
свод: 173, 183

Атлант — первый царь
Атлантиды: 237

Атлантида — огромный остров
в Атлантическом море,
государство, предпринявшее
военный поход против Европы
и Азии: 4, 76, 175, 177, 179, 182, 197

Атлантида — другое название
диалога *Критий*: 239, 259, 260–262

Атлантическое море — море за
Геракловыми столпами, аналог
материи: 226, 230, 233, 234

Атланты — жители Атлантиды:
160, 222, 226–228, 230, 234–235,
237, 239, 240–241, 243, 248,
251, 255–256, 259

Атлас — высочайшая
гора на земле: 237

Аттика — местность в Греции,
столицей которой были
Афины: 145, 171, 216, 218

Афина — олимпийская
богиня, дочь Зевса: 130–131,
145, 151, 182, 186, 192, 199,
202–203, 211–214, 218–228,
231, 239, 241–242, 256, 264
относится к демиургической
серии: 130, 142, 150, 185, 209,
211, 217, 224, 248
предводительница душ: 122,

195–196, 210, 212, 217, 222
противостоит Аресу: 124
прародительница афинянок
и саисцев (см. *Нейт*): 144–146,
184–185, 192, 195, 227–228
уделы Афины: 192–193, 196, 198
вооружение Афины: 209–210
сущность Афины: 219–224
любит мудрость и брани
(*φιλόσοφος καὶ φιλοπόλεμος*):
131, 145, 178, 211, 219–221,
223–224, 241–242
Теонией (*θεονοία*): 221
светоносная (*φωσφόρος*): 223
спасительница (*σώτειρα*): 223
труженица (*ἐργάνη*): 223
прекраснохудожная
(*καλλιέργος*): 223
эгидодержавная (*αἰγίοχος*): 223
дева (*παρθένος*): 1224
Мэтис (*Μήτις*): 223–224
добродетель: 224, 241

Афины — город в Аттике,
древнее государство,
вступившее в войну
с Атлантидой: 99, 141, 145, 172

Афиняне — жители древних
Афин, вступившие в войну
с атлантами: 36, 121–123, 126,
131, 134, 135, 138–139, 144, 148,
177–179, 182, 184–185, 195, 201
жители новых Афин: 202, 204,
222, 225–227, 240–243, 248–249,
251, 255, 258–259, 263
состоят в родстве с саисцами:
144–146, 148, 177, 196, 198,
200, 202, 207, 210–211, 213–214,
224–225, 227–228, 239, 250, 256

Афон — гора в Македонии: 237

Афродита — богиня любви,
причина гармонии и единения

мужского и женского
начал: **53, 72, 125, 200**
планета Венера: **72**
афродисийские виды жизни: **200**

Ахайя — область в Греции,
где находились города
Бура и Гелика: **245**

Ахиллес — древний герой: **108**

Аякс — древний герой, участник
троянской битвы, персонаж
Илиады, твердыня ахейан: **79**

Б

Бендидии — религиозный
праздник с факельным
шествием, ежегодно
справлявшийся 19 таргелиона
в Пирее: **41, 63, 130, 131**

Беотия — греческий город-
государство, с которым
Афины вели войну: **134**

Биант — один из гигантов: **239**

Британия — место переселения
душ на небо: **161**

Бура — прибрежный город
в Ахайе, разрушенный
наводнением
и землетрясением: **245**

В

Вифиния — область,
пострадавшая от
землетрясения: **244**

Г

Геката (*халд.*) —
аналог богини Реи:
229, 302, 304, 320, 326

Гелиады — дочери Солнца,
сестры Фазтона: **157**
солнечные души,
осуществляющие промысел
об области становления: **162**

Гелика — прибрежный
город в Ахайе, разрушенный
землетрясением: **245**

Гелиополис — город
в Египте, который посетил
Солон (см. *Охаапи*): **148**

Гелиос — бог Солнца:
73-74, 82, 156-158
возглавляет серию: **74, 213**
мужеженский (*ἀρρενόθηλος*): **86**
солнце: **73, 82, 86-87, 156,**
159-160, 162-163, 172,
192, 213, 215, 237, 262
отец Фазтона: **156-158, 160**
предводитель душ: **73**

Гептактид — «семилучный»,
одно из имен божества
солнечного света, помогающего
душам вернуться на небо: **73**

Гера — супруга Зевса: **86**
противостоит Артемиде: **124**

Геракл — сын Зевса, бог,
относящийся к сторожевому чину
порождающей серии: **111, 235-236**

Геракловы столпы — самый
западный предел обитаемого
мира, граница, отделяющая
лучшую сторону ряда

противоположностей
от худшей: 229, 232, 235, 237, 241

Гермес — олимпийский бог:
72, 74, 86, 124, 200, 220
распорядитель жребиев: 72
мужеженский (*ἀρρενόβηλος*): 86
противостоит Лето: 124
планета Меркурий: 72

Гермократ — сицилийский
военачальник, участник диалога
Тимей: 59, 64, 100, 104–106,
117–118, 251, 258–259
аналог третьего из младших
отцов-демиургов: 114, 115

Гефест — олимпийский бог:
193–195, 198, 212, 264
противостоит Ксанфу: 124
демиургический бог: 193–195
искусный ум (*τεχνικός νοῦς*):
196

Гея — богиня Земли, супруга
Урана-Неба, мать Тития:
86, 193, 195, 198–199

Гиганты — противники
олимпийских богов: 131, 223, 227

Гигантомахия — битва
олимпийских богов
с гигантами: 78, 125

Главкон — участник
диалога *Государство*:
сын Крития старшего,
дядя Крития младшего,
отец Хармида и дед
по матери Платона: 127

Греки (см.: эллины)

Греция (см.: Эллада)

Д

Девкалион — человек,
переживший потоп и ставший
родоначальником греков,
муж Пирры: 147–148, 171

Делий — место, где
воевал Сократ: 104

Деметра — богиня-
покровительница
земных плодов: 206

Дельта — устье Нила,
где река ответвляется
по обе стороны от основного
течения, аналог первого
небесного тригона: 141–144

Дий (см. также: Зевс): 18,
25, 34, 38, 41, 46, 69, 98, 103,
106, 110–112, 148, 156, 157,
167–168, 173, 179, 189, 190

Дике — богиня
справедливости: 62, 73, 77, 215
спутница Зевса: 62, 77
спутница Гелиоса: 73

Дионис — бог, растерзанный
титанами: 123, 134, 223, 228

Дионисий — сицилийский
тиран, с помощью которого
Платон намеревался
реализовать свой проект
государственного устройства: 103

Дорпия — второй день
праздника Апатирий,
названный так в честь
торжественных трапез: 134

Дропид — прадед Крития
младшего, брат Солона: 127, 128

Е

Египет — древнее государство на Ниле с законами, напоминающими законы Платоновского государства: **139, 166, 168, 244**
аналог всего невидимого устройства: **143**

Египтяне — жители Египта: **121, 123, 143–150, 156–157, 163, 166, 168–173, 175, 179, 186, 192, 199, 201, 212, 237, 248–249**

З

Залевк — легендарный законодатель Локр Италийских: **113**

Зевс (также: Дий) — демиургический бог: **53, 62, 81, 86, 116, 145, 151, 157, 158, 160, 162, 167, 221–223, 228, 235, 247, 259**
всеобщий Демиург (Зевс I): **77, 209**
первый из триады младших демиургических богов (Зевс II): **187**
предводитель душ: **94, 159**
великий вождь на небе: **73**
владеет перуном: **222, 246**

Земля (см.: Гея)

И

Иас — сын Аргоса, брат Пеласга, родоначальник племени аргосцев: **148**

Инах — согласно некоторым преданиям, родоначальник аргосцев: **148**

Ион — древний правитель Афин, поделивший город на 4 филы: **134**

Италия — месторасположения Локр, родины Тимея: **112, 263**

К

Кавказ — высочайшие горы Земли: **237**

Каллесхр — сын Крития старшего и отец Крития младшего: **127**

Каноп — столица канопского нома в Египте: **144**

Кекроп — согласно некоторым историкам, родоначальник афинян: **148**

Керик — сын Гермеса, один из учредителей элевсинских мистерий: **220**

Кефал — отец Полемарха, участник диалога *Государство*: **41, 81**

Клейто — супруга Посейдона, мать царей Атлантиды: **238**

Климена — нимфа океанида, мать Фазтона: **157**

Клитофонт — участник проходившей в Пирее беседы о государстве; предполагаемый отсутствующий собеседник в *Тимее*: **56**

Колофон — город, в котором Гераклид Понтийский собирал стихи Антимаха: **137**

Кора — одно из проявлений Афины в низших божественных порядках: 221

Крез — лидийский царь, беседовавший с Солоном: 126, 139

Крит — греческий остров, аналог сферы умозримого: 167

Критий (старший) — сын Дропида, дед Крития младшего и прадед Платона: 127–128, 131–133, 136–141, 202, 248 аналог вторичных причин мировой противоположности: 249, 252

Критий (младший) — участник диалога *Тимей*: 36, 59, 104, 106, 118, 127–128, 130, 138–139, 227, 250–251, 253, 256, 258–259 государственный деятель: 113 родословная: 127 рассказчик истории об Атлантиде: 36, 133, 255, 259 аналог Посейдона (второго из триады младших демиургов): 113–114

Критобул — участник диалога *Федон*: 59

Крон — умозрящий бог, отец Зевса: 82, 151 супруг Реи: 86 планета Сатурн: 73 предводитель душ: 161, 199

Ксанф — бог реки, протекающей возле Трои: 124

Ксанф — беотийский царь, участник войны между Афинами и Беотией за Эною: 134

Куреотис — третий день празднования Апатурий, названный так в честь записи юношей (курсов) во фратрии: 134–135

Л

Лемнос — остров, на который падает тень от горы Афон: 237

Лето — богиня, противостоящая Гермесу; подательница совершенства, достигаемого посредством стяжания природных сил: 124

Ливия — часть света: 232, 234, 236

Лисий — участник диалога *Федр*: 51

Локры Италийские (тж. *Локрида*) — родина пифагорейца Тимея, государство с прекрасными законами: 112, 113

Луна (см. также: *Селена*) — богиня: 4, 34, 41, 43, 47, 110, 111, 72, 82, 86, 160, 220 планета: 192–193, 199, 215, 220–221 предводительница душ: 159 малое Солнце (*ἐλάττων ἥλιος*): 86

Лунные горы — горы в Египте, на которых находятся истоки Нила: 169, 237

М

Македония — область в Греции, где находится гора Афон: 237

Маркелл — историк, автор *Эфиопии*, описавший острова Атлантического моря: 233, 237

Математики — ученые, описывающие Землю: 236–237

Медведица — околуполярное созвездие, небесный аналог Саиса: 144, 192

Меланф — мессенец, обманом одержавший победу над беотийцем Ксанфом: 134

Мнемосина — богиня памяти, основа божественной мысли: 64

Мэтис — одно из имен Афины: 223–224

Мусей — древний богослов, сын Луны: 160, 220

Н

Небо (см.: Уран): 215

Немезида — богиня, надзирающая за легковесными речами: 257

Нестор — участник троянской войны, персонаж *Илиады*, оплот ахейан: 73

Ника — богиня, стоящая рядом с Афиной: 223

Нил — река в Египте, считавшаяся у египтян аналогом Зодиака: 141, 143, 166, 171
причины его разликов: 168–171

Ниоба — дочь Форонея, мать Аргоса: 147–148

О

Овен — зодиакальное созвездие, содержащее точку равноденствия: 143, 145

Олимп — высочайшая гора Греции, чертог Зевса: 116, 194, 217

Олимпийцы — двенадцать богов, относящихся к ряду предела, соперники Титанов: 131, 227, 228, 229, 231, 239, 242, 243, 245

Оры — божества времен года: 217

Осирис — египетский бог: 123

Охаапи — египетский жрец, с которым Солон встречался в Гелиополисе: 148

П

Панафиней — посвященный Афине праздник; великие, малые: 185

Парнас — гора в Греции, место спасения Девкаллиона и Пирры: 148

Патенейт — египетский жрец, с которым Солон встречался в Саисе и который поведал ему историю об Атлантиде: 148

Пеласг — сын Аргоса, брат Иаса, родоначальник племени аргосцев, давший имя Пеласгическому Аргосу: 148

Периктиона — дочь Главкона, сестра Хармида и мать Платона: 127

Персы — вступили в войну с афинянами: 227

Персефона — богиня-покровительница одного из островов Атлантического моря: 232

Пирей — место проведения беседы, описанной в Государстве: 41, 56–57, 63, 131

Пирра — жена Девкалиона: 147–148

Писистрат — афинский тиран, современник Солона: 80

Писистратиды — зачинщики беспорядков в Афинах: 139

Плутон — бог-покровитель одного из островов в Атлантическом море: 232

Полемарх — сын Кефала, участник диалога *Государство*: 41

Посейдон — демиургический бог, второй из триады младших демиургов: 113, 187, 228, 232, 242, 246 возглавляет среднюю (небесную) демиургию: 228, 238 противостоит Аполлону: 124 прародитель и покровитель атлантов: 114, 228, 238

Потидея — место, где воевал Сократ: 104

Р

Рея (см. также: Геката) — богиня, супруга Крона: 86

С

Саис — египетский город в Дельте Нила, столица Саисского нома, аналог Афин: 144–148, 192, 197

Саисский ном — область в Дельте Нила: 141–144

Саисцы — жители Саиса, состоящие в родстве с афинянами: 144, 185, 196, 198, 202, 207, 210–211, 213–214, 224

Саламин — греческий остров: 126

Себеннит — город в Египте, столица Себеннитского нома: 144, 148

Селена (см. тж.: Луна) — богиня Луны: 34, 43, 110, 111 мать Мусея: 111

Сиракузы — родина Гермocrates: 114

Сирены — божественные души: 80

Сократ — главное действующее лицо платоновских диалогов: 36, 41, 49–53, 56–62, 65–66, 68–70, 97–108, 110–118 сократический стиль: 39–40, 104, 108 аналог первого из трех младших демиургов (Зевса II): 95, 99, 102 пересказ *Государства*: 54–55,

70, 74–76, 78, 81, 83, 88, 93–96
относится к чину Афины: **250**

Солнце (см. также: **Гелиос**) — планета: **47, 98, 108, 110, 141, 181**

Сфайрос — божественное единство, где все заключено во всем: **53**

Т

Тавмант — бог удивления, относящийся к чину Титанов: **183, 239**

Таргар — место, куда были низвержены Титаны, аналог последних космических устроений: **245, 247**

Теоноя — одно из имен Афины (см.: **Афина**): **221**

Теэтет — участник одноименного диалога, предполагаемый отсутствующий собеседник в *Тимее*: **55–56**

Тимей — участник одноименного диалога: **33, 39–41, 49, 50–51, 53–54, 56, 58, 60–62, 64, 70, 84, 94–95, 111–118, 151, 179, 194, 227, 258–259, 263**
философ и государственный деятель: **112–113**
аналог всеобщего Демиурга (Зевса I): **100, 105, 112, 115, 258–259, 262**

Титаномания — борьба олимпийских богов с Титанами: **78, 125**

Титаны — древние боги, дети Урана и Геи, соперники Олимпийских богов: **123, 227–230, 238, 242–243**
олицетворяют собой ряд беспредельного: **231**
чин Титанов: **238–239, 242, 247**

Титий — сын Земли: **160**

Тифон — чудовище, олицетворяющее злокозненных материальных демонов: **123**

У

Уран (см.: **Небо**) — супруг Геи-Земли: **86**

Ф

Фазтон — сын Гелиоса, разбившийся на его колеснице: **156–162, 179**
одна из солнечных душ: **160–162**

Феаки — мифическое племя, описанное у Гомера: **246**

Фессалийцы — греческое племя: **148**

Фороней — почитался аргосцами за первого человека, отец первой смертной женщины Ниобы: **147–148**

Фрасимах — софист, участник диалога *Государство*: **41**

Х

Хармид — сын Главкона, двоюродный брат Крития младшего, дядя Платона: **127**

Хаос — вместе с Эфиром одно из противоположных мировых начал Орфической теогонии: 231

Хэрил — эпический поэт, популярный в Аттике во времена Платона: 137

Э

Эвбея — греческий остров: 113

Эксекестид — отец Солона и Дропида, предок Платона и Крития: 127

Элея — родина одного из участников диалога *Политик*: 56, 151

Элевсин — место проведения мистерий: 220

Эллада (см. также: Греция): 148, 171

Эллины (см. также: греки) — общее название всех греческих племен: 73, 142, 241–248, 150, 222 вечные дети: 149, 152

Эноя — город, ставший объектом военного спора между Афинами и Беотией: 134

Эридан — река, в которую упал Фаэтон: 157 аналог становления: 162

Эрот — бог, возводящий к умозримой мудрости: 112, 124

Эрихтоний — согласно афинянам, первый человек, автохтон: 148

Эфимон — египетский жрец, с которым Солон встречался в Себенните: 148

Эфиопия — произведение Маркелла: 233 страна, местонахождение горы Атлас: 237

Эфир — вместе с Хаосом одно из противоположных мировых начал Орфической теогонии: 231

Библиография

Платон

- Platonis *Opera*, ed. J. Burnet, vols. 1–5 Oxford, 1900–1907 (repr. 1967).
Платон, «Государство», пер. А. Н. Егунова // *Собрание сочинений*, т. 3, М., 1994.
Платон, «Тимей», пер. С. С. Аверинцева // *Собрание сочинений*, т. 3, М., 1994.
Платон, «Филеб», пер. Н. В. Самсонова // *Собрание сочинений*, т. 3, М., 1994.
Платон, «Пир», пер. С. К. Апта // *Собрание сочинений*, т. 2, М., 1993.
Платон, «Федр», пер. А. Н. Егунова // *Собрание сочинений*, т. 2, М., 1993.
Платон, «Законы», пер. А. Н. Егунова // *Собрание сочинений*, т. 4, М., 1994.

Аристотель

- Аристотель, «Физика», пер. В. П. Карпова // *Сочинения в четырех томах*, т. 3, М., 1988.
Аристотель, «Метафизика», пер. Кубицкого, исправленный // *Сочинения в четырех томах*, т. 1, М., 1976.
Аристотель, «Никомахова этика», пер. Н. Брагинской // *Сочинения в четырех томах*, т. 4, М., 1984.
Аристотель, «Политика», пер. С. А. Жебелева // *Сочинения в четырех томах*, т. 4, М., 1984.
Aristotle, «De memoria et reminiscentia» // *Parva Naturalia*, ed. W. D. Ross Oxford, 1955;
Аристотель, «О памяти и припоминании», пер. С. Месяц // *Космос и Душа*, М., 2005, стр. 391–419.
Aristotelis de generatione animalium, ed. H. J. Drossaart Lulofs, Oxford, 1965.

Плотин

- Plotini *Opera*. Editio maior, ed. P. Henry et H.-R. Schweizer, vols. 1–3, Paris, 1951–1973; Plotini *Opera*. Editio minor, ed. P. Henry et H.-R. Schweizer, Oxford, 1977.

Порфирий

Porphyrus, *Isagoge sive quinque voces*, ed. A. Busse // CAG 4.1. Berlin, 1887.

Ямвлих

Iamblichus, *De Vita Pythagorica*, ed. L. Deubner, Lipsiae, 1937 (ed. with additions and correlations by U. Klein, Stuttgart, 1975)

Ямвлих, *Жизнь Пифагора*, пер. В. Б. Черниговского, М., 1998.

Iamblichus, *De communi mathematica scientia*, ed. N. Festa, 1891 (repr. Stuttgart, 1975).

Iamblichus, *Theologumena Arithmeticae*, ed. V. de Falco, Lipsiae, 1922

Ямвлих, *Теологумены арифметики*, пер. и прим. В. В. Библихина // А. Ф. Лосев, *ИАЭ. Последние века*, т. 2, М., 2000, стр. 480–508.

Прокл

Proclus, *The Elements of Theology*, a revised Text with Translation, Introduction and Commentary by E. R. Dodds, Oxford, 1963.

Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria, ed. E. Diehl, vols. I–III, Lipsiae, 1903–1906.

Proclus. *Commentary on the Timaeus of Plato*, v. I, transl. by Th. Taylor, 1820 (repr. by The Prometheus Trust, 1998).

Proclus, *Commentaire sur le Timée*, trad. et notes par A. J. Festugière, t.1, Paris, 1966.

Proclus. *Commentary on Plato's Timaeus: Proclus on the Socratic State and Atlantis*, v. I, Book 1, transl. by H. Tarrant, Cambridge, 2006.

Proclus, *Théologie Platonicienne*, texte établi et trad. par H. D. Saffrey et L. G. Westerink, Livre I–VI, Paris, 1968–1987.

Proclus, *Commentary on the first Alcibiades of Plato*, critical text and indices by L. G. Westerink, Amsterdam, 1954.

Proclus' *Commentary on Plato's Parmenides*, transl. G. R. Morrow and J. M. Dillon; Intr. and notes by J. M. Dillon, Princeton, 1987.

Procli in Platonis rem publicam commentarii, ed. W. Kroll, 2 vols., Lipsiae, 1899–1901.

Proclus, *Commentaire sur la république*, transl. A.-J. Festugière, 3 vols., Paris, 1970.

Procli In Platonis Cratylum commentaria, ed. Pasquali, Lipsiae, 1908 (repr. Lipsiae, 1994).

Прокл Диадох, «О самостоятельном существовании зла», пер. Т. Ю. Бородай // Т. Ю. Бородай, *Рождение философского понятия. Бог и материя в диалогах Платона*, М., 2008, стр. 200–280.

Марин

Marinus, *Proclus, ou sur le Bonheur*. Eds. H. D. Saffrey, A.-Ph. Segonds, C. Luna, Paris, 2001.

Марин, «Прокл, или о счастье», пер. М. Л. Гаспарова // Прокл. *Первоосновы теологии*, М., 1993.

Дамаский

Damascii successoris dubitationes et solutiones ed. C. É. Ruelle, vols. I–II, Paris, 1889–1899, repr. Brussels, 1964.

In Phaedonem (versio 1), ed. L. G. Westerink // *The Greek commentaries on Plato's Phaedo*, vol. 2, Amsterdam, 1977.

Гомер

Гомер, *Илиада*, пер. Н. И. Гнедича, изд. подг. А. И. Зайцев, Л., 1990.

Гомер, *Одиссея*, пер. В. А. Жуковского, изд. подг. В. Н. Ярхо, М., 2000.

Орфей

Orphicorum fragmenta, ed. O. Kern, Berlin, 1922.

Орфей, «Рапсодическая теогония» fr. 60–235 Kern // *Фрагменты ранних греческих философов*, пер. А. В. Лебедева, М., 1989, стр. 48–61.

Халдейские Оракулы

Oracles chaldaïques, ed. É. des Places, Paris, 1971.

Собрания фрагментов, серии и энциклопедии

DK = Diels H., Kranz W. (eds.) *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, 1952.
SVF = *Stoicorum Veterum Fragmenta*. Vol. I–III. Coll. I. ab Arnim. Lipsiae 1921–1923.

CAG = *Commentaria in Aristotelem Graeca*, edita consilio et auctoritate Academiae Litterarum Regiae Borussicae, vol. I–XXIII, Berlin, 1882–1909 (repr. 1954)

CMAG = *Catalogue des Manuscrits Alchimiques Grecs*, publié sous la direction de J. Bidez, F. Cumont, J. L. Heiberg, O. Lagercrantz, Dorothea Waley Singer, Günther Goldschmid, 8 vols. Bruxelles, 1928–1932.

RE = *Paulys Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*, hrsg. von G. Wissowa, Stuttgart, 1894–1973.

Прочие цитируемые источники и исследования

Ancient Approaches to Plato's "Timaeus", ed. R. W. Sharples and A. Sheppard, London, 2003.

Ammonii in Aristotelis analyticorum priorum commentarium, ed. M. Wallies, CAG 4.6. Berlin, 1899.

Aristotle Transformed, ed. R. Sorabji, Duckworth, 1990.

Baltes M., *Die Weltentstehung des platonischen Timaios nach den antiken Interpreten*, Bd. 2, Leiden, 1978.

Beierwaltes W., *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik*. Fr. am Mein, 1965.

Diodorus Siculus, *Bibliotheca historica* (lib. 1–20), ed. F. Vogel and K. T. Fischer (post I. Bekker & L. Dindorf), 5 vols., Leipzig, 1888–1906 (repr. Stuttgart, 1964).

Gersh S. E. *Kinesis akinetos. A study of spiritual motion in the philosophy of Proclus*, Leiden, 1973.

Hermeias von Alexandrien, *In Platonis Phaedrum scholia*, ed. P. Couvreur, Paris, 1901 (repr. Hildesheim, 1971), vols I–II.

Iambi et elegi Graeci, ed. M. L. West, vols I–II, Oxford, 1972.

Julien l'Empereur, *Ἐἰς τὴν μητέρα τῶν θεῶν* // *Oeuvres complètes*, ed. G. Rochefort, vol. 2.1, Paris, 1963.

Lernould A., *Physique et Théologie, lecture du Timée de Platon par Proclus*, Villeneuve d'Ascq, 2001.

Lowry J. M. P., *The logical principles of Proclus' Στοιχειωσις θεολογική as systematic ground of the Cosmos*, Amsterdam, 1980.

O'Meara D., *Pythagoras Revived. Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*, Oxford, 1989.

Pepin J., Saffrey H. D. (eds.), *Proclus. Lecteur et interprete des anciens*. Actes du colloque intern. du CNRS. Paris, 1987.

- Ptolemaeus Claudius, "Tetrabiblos" // *Opera quae exstant omnia*, ed. F. Boll and E. Boer, vol. 3.1, Leipzig, 1940.
- Sextus Empiricus, "Adversus mathematicos", ed. H. Mutschmann and J. Mau, // *Opera*, vol. 3, Leipzig, 1961.
- Sheppard A., *Studies on the 5th and 6th Essays of Proclus' Commentary on the Republic*, Göttingen, 1980.
- Sheppard A., "Proclus' Attitude to Theurgy" // *Classical Quarterly* 32 (1982), p. 212–224.
- Siorvanes L., *Proclus. Neoplatonic Philosophy and Science*, New Haven and London, 1996.
- Suida, *Lexicon*, ed. A. Adler, 4 vols., Leipzig, 1928–1933.
- Syriani in Metaphysica commentaria*, ed. W.Kroll // *CAG* 6, 1, Berlin, 1902.
- Taylor A. E., *A Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford, 1928.
- Theonis Smyrnaei philosophi Platonici Expositio rerum mathematicarum ad legendum Platonem utilium*, ed. E. Hiller, Lipsiae, 1878.
- Timaios Lokros, *Über die Natur des Kosmos und der Seele*, ed. M. Baltes, Leiden, 1972.
- Wehrli F., *Die Schule des Aristoteles*, vols. 1–8, Basel, 1967–1969.

- Альбин, «Введение к диалогам Платона» // *Учебники платоновской философии*, сост. Ю.А. Шичалин, Москва-Томск, 1995.
- Аристофан, *Комедии*, общ. ред. Ф. А. Петровского и В.Н. Ярхо, т. 1–2, М., 1954.
- Геродот, *История*, пер. Г. А. Стратановского, М., 1972 (переизд. 2001).
- Диоген Лаэртский, *О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов*, пер. М.Л. Гаспарова, М., 1979.
- Диодор Сицилийский, *Историческая библиотека*, кн. IV–VII, СПб., Алетейя, 2005.
- Ксенофонт, *Греческая история*, пер. С. Я. Лурье, Л., 1935 (переизд. СПб., 2003).
- Лосев А. Ф., *История античной эстетики*, т. I–VIII, М., 1963–1994 (переизд. 2000).
- Лосев А. Ф., *Мифология греков и римлян*, М., 1996.
- Месяц С. В., «Введение в комментарий» // *Историко-философский ежегодник*, 2000, М., 2002, стр. 5–26.
- Месяц С. В., «Композиция и основные принципы философского комментария» // *Жанры и формы в письменной культуре Средневековья*. М., 2005, стр. 6–22.
- Месяц С. В., «Прокл» // *Энциклопедический словарь «Античная философия»*, отв. редактор М.А. Солопова, М., 2008, стр. 628–643.
- Месяц С. В., «Сириан» // *Энциклопедический словарь «Античная философия»*, стр. 668–670.

- О возвышенном*, пер., статья и прим. Н. А. Чистяковой, М., 1994.
- Плутарх, *Сравнительные жизнеописания*, в 3-х томах, М., 1963–1969.
- Плутарх, *Исида и Осирис*, общ. ред. М. Л. Гаспарова, К., 1996.
- Секст Эмпирик, *Сочинения*, ред. А. Ф. Лосев, т. 1–2, М., 1975–1976.
- Страбон, *География*, в 17 книгах, перев. Г.А. Стратановского, М., 1964.
- Фрагменты ранних греческих философов*, пер. А. В. Лебедева, М., 1989.
- Фрагменты ранних стоиков*, перев. и ком. А. А. Столярова, т. I–II, М., 1998–2002.
- Фукидид, *История*, пер. Ф. Г. Мищенко и С. А. Жебелева, СПб., 1999.
- Фосе Ш., *Ассирийская магия*, пер. с фр., СПб., 2001.

Иллюстрации:

- Девушка, играющая на авлосе*. Краснофигурная роспись по терракоте. Фрагмент. Около 480 до н. э., музей Метрополитен — 32 стр.
- Афина*. Краснофигурная роспись по терракоте. Фрагмент. 490–480 до н. э., музей Метрополитен — 58 стр.
- Афина и Посейдон*. Краснофигурная роспись по терракоте. Фрагмент. Около 360 г. до н. э., Лувр — 152 стр.

Прокл Диадох

КОММЕНТАРИЙ К «ТИМЕЮ»

Книга I

Перевод, предисловие, реферат и примечания
Светланы Месяц

Редактор
Е. Н. Скрипка
Дизайнер
М. А. Ормонт

Издательство «Греко-латинский кабинет»
Ю. А. Шичалина
129110, Москва, Орлово-Давыдовский пер., д. 5
тел.: 8-963-766-03-94
e-mail: graecolatinum@gmail.com
<http://press.mgl.ru>
http://community.livejournal.com/mgl_ru

Тираж 500 экз. Заказ 1934
Формат 60×84/16

Отпечатано в ППП «Типография «Наука»
121099, Москва, Шубинский пер., д. 6

