

ТЕКСТЫ И ИНТЕРПРЕТАЦИИ

С.В. Месяц

Предикаты Единого-сущего и порядки генад в «Началах теологии» Прокла

Месяц Светлана Викторовна – кандидат философских наук, старший научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1;

e-mail: messiat@mail.ru

ORCID: 0000-0002-3748-5094

Учение о божественных единицах, или «генадах», представляет собой отличительную черту метафизической системы позднего неоплатонизма. У афинских неоплатоников V–VI вв. Сириана, Прокла и Дамаския множество генад, отождествляемых с богами, образуют особый уровень реальности, располагающийся между трансцендентным Единым и умопостигаемым Бытием. В статье на материале трактатов Прокла «Начала теологии» и «Комментарий к *Пармениду*» изложены основные положения учения о генадах, включая представление о том, что такое генады, каковы их свойства и функции, почему они отождествляются с богами и чем обусловлена необходимость их введения в метафизику позднего неоплатонизма. Автор показывает, что наряду с чисто логическими основаниями источником происхождения теории генад могла послужить 2-ая гипотеза платоновского «Парменида», так как приписываемые в ней Единому-сущему предикаты (сущее, целое, множество, число, части и т.д.), согласно толкованию Прокла, последовательно раскрывают отличительные признаки того или иного божественного чина. И поскольку всего в диалоге перечисляются 14 предикатов Единого-сущего, то таким же оказывается и общее количество чинов генад, которые Прокл объединяет в шесть больших устроений, соответствующих Бытию, Жизни, Уму, Душе, Природе и материальному Космосу. Приложением к статье служит новый комментированный перевод теорем 113–165 «Начал теологии» Прокла, где теория генад изложена в наиболее полном и систематическом виде.

Ключевые слова: поздняя античность, античная философия, неоплатонизм, Прокл, начала теологии, естественная теология, метафизика, первопричина, единое, бытие, генады, боги, неприобщимое, приобщимое, исхождение, предикаты сущего, диалог «Парменид».

Ссылка для цитирования: Месяц С.В. Предикаты Единого-сущего и порядки генад в «Началах теологии» Прокла // Философия религии: аналит. исслед. / Philosophy of Religion: Analytic Researches. 2025. Т. 9. № 1. С. 131–174.

Predicates of the One-Being and the Orders of Henads in Proclus' *Elements of Theology*

Svetlana V. Mesyats

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation;

e-mail: messyats@mail.ru

ORCID: 0000-0002-3748-5094

The doctrine of divine units, or henads, represents a distinctive and central feature of the metaphysical framework developed within late Neoplatonism, particularly among the Athenian Neoplatonists of the 5th and 6th centuries, including Syrianus, Proclus, and Damascius. Within their ontological schema, the henads constitute a unique level of reality, situated between the transcendent One and the realm of intelligible Being. Drawing primarily on Proclus' works – *Elements of Theology*, *Plato's Theology*, and *Commentary on Parmenides* – this study elucidates the foundational principles of the henadic doctrine. It examines the nature of the henads, their essential properties and functions, their identification with the gods, and the philosophical rationale for their incorporation into the Neoplatonic metaphysical system. Beyond purely logical motivations, the origins of the henadic doctrine may be traced to the second hypothesis of Plato's *Parmenides*, since, according to Proclus' interpretation, the predicates attributed in this hypothesis to the One-Being – such as essence, wholeness, multitude, number, and parts – reveal the characteristics that align with a specific order of henads. Given that Plato's *Parmenides* enumerates fourteen predicates of the One-Being, the number of divine orders corresponds to these predicates, with each order reflecting a distinct level of reality. The article includes a new, annotated translation of theorems 113–165 from Proclus' *Elements of Theology*, a section in which the theory of henads is presented with unparalleled comprehensiveness and systematic rigour.

Keywords: late antiquity, ancient Greek philosophy, Neoplatonism, Proclus, Athenian school of Neoplatonism, *Elements of Theology*, natural theology, metaphysics, First Cause, The One, theory of henads, God and gods, unparticipated, participated, procession, predicates of being, Plato's *Parmenides*.

Citation: Mesyats S.V. "Predicates of the One-Being and the Orders of Henads in Proclus' *Elements of Theology*", *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2025, Vol. 9, No. 1, pp. 131–174.

Трактат Прокла «Начала теологии» (Στοιχείωσις θεολογική) представляет собой собрание из 211 теорем, в которых в предельно сжатом и систематическом виде изложены первоосновы философии неоплатонизма. Слово «теология» в названии трактата означает не столько учение о богах или Боге, сколько науку о вечной, неизменной и бестелесной сущности, выступающей причиной бытия этой видимой Вселенной. Иначе говоря, теология понимается Проклом в том исходном, философском смысле, который придавал этому термину Аристотель, говоря о первой философии или метафизике [*Arist. Met. VI 1, 1026a 10; Dodds 1963: x*]. Тем не менее центральная часть «Начал теологии», охватывающая теоремы со 113 по 165, посвящена описанию такого рода вечных и бестелесных реальностей, которые, в представлении Прокла, являются богами

«в первую очередь» (πρώτως), или в собственном смысле слова. Это так называемые божественные единицы, или «генады», располагающиеся между умопостигаемым Бытием и Единым и образующие уровень первого сверхсущего множества, которого еще не было у ранних неоплатоников Плотина и Порфирия. И хотя сам Прокл не был автором теории генад, именно он в наиболее полном и систематическом виде изложил ее в своих сочинениях – уже упомянутом трактате «Начала теологии» и в «Платоновской теологии», каждая из шести книг которой посвящена описанию того или иного божественного порядка. В этой статье мы постараемся изложить основные положения неоплатонического учения о генадах – показать, что такое генады, почему они отождествляются с богами, каковы их свойства и функции, и, главное, чем была обусловлена необходимость их введения в метафизическую систему позднего неоплатонизма.

1. Единое и многое

По меткому замечанию выдающегося британского исследователя античности Эрика Робертсона Доддса (1893–1979), в философии Прокла онтология настолько явно становится проекцией логики, что описываемая в «Началах теологии» структура реальности, по сути, воспроизводит структуру греческой мысли, где причина бытия является всего лишь отражением ответа на вопрос «Почему», а такие аристотелевские категории, как род, вид и отличительный признак, трансформируются в иерархию сущностей и сил, принимаемых за объективную реальность [Dodds 1963: xxv]. И хотя в такой подмене онтологии логикой сам Э.Р. Доддс усматривал «фундаментальную слабость» прокловской метафизики, правильнее было бы, на мой взгляд, видеть в ней один из основополагающих принципов неоплатонизма.

Действительно, убежденность неоплатоников в том, что все устанавливаемое разумом сообразно законам логики имеет прямое соответствие в реальности, непосредственно следует из отождествления логического предшествования с онтологическим, о котором со ссылкой на Платона и его учеников сообщает уже Аристотель [Arist. Met. V, 11, 1019a 5; XIII 2, 1077a 24-b12]. По словам последнего, под логическим предшествованием Платон и другие академики понимали такое отношение вещи *A* к вещи *B*, когда *A* можно помыслить и определить без учета *B*, а *B* невозможно ни определить, ни помыслить без *A*. Так вот, если взглянуть на логическое предшествование с точки зрения платоновской философии, для которой «быть» означает «быть чем-то определенным», то легко убедиться, что предшествующее в смысле познания неизбежно оказывается в ней предшествующим по бытию. В самом деле, если всякая вещь существует ровно постольку, поскольку становится причастной определенности, то отсюда следует, что если некое *B* получает определение благодаря *A*, то тем самым *A* оказывается причиной бытия *B*, то есть представляет собой не только его логическое, но и онтологическое условие. Но быть онтологическим условием какой-то вещи означает, с одной стороны, не зависеть от нее в своем существовании, а с другой, обладать способностью

сообщать ей определенность и тем самым наделять бытием. Но наделить другую вещь бытием может только то, что само обладает бытием в большей степени. Выходит, если *A* логически предшествует *B*, то оно предшествует ему также и онтологически и как таковое обладает более подлинным и истинным существованием. Вот почему для платоников всякая причина не только раньше своих следствий, но еще и выше, сильнее и совершеннее их, откуда, в свою очередь, вытекает другой не менее важный принцип – представление об иерархическом устройстве мира, согласно которому вещи от природы созданы неравными, так что среди них можно выделить как лучшие, так и худшие, как более, так и менее совершенные, как существующие в большей, так и в меньшей степени.

Но если мир иерархичен, и более совершенное в нем выступает онтологическим условием менее совершенного, то тогда естественным образом встает вопрос, что стоит во главе всей иерархии и откуда она начинается? Иными словами, если всякий уровень реальности является одновременно и следствием вышестоящего, и причиной нижестоящего, то будет ли у такой системы Первопричина, или уровни бытия будут уходить один за другим в бесконечность? В «Началах теологии», отвечая на этот вопрос, Прокл доказывает, что если мир организован иерархически, в виде непрерывной последовательности причин и следствий, то он с необходимостью должен происходить от одной-единственной Первой причины, которая не может быть ничем иным, кроме Единого [*Procl.* ET 11]. В самом деле, рассуждает философ, всякое множество вторично по отношению к Единому, поскольку, чтобы существовать в качестве множества, оно должно быть едино в том или ином отношении [ET 1]. Но быть единым можно либо по сущности, либо предикативно. И поскольку единство, очевидно, не составляет сущности множества, оно должно принадлежать ему как привходящее свойство, или предикат [ET 2]. Но если множество, не будучи единым по сущности, тем не менее обладает единством как предикатом, то это означает, что оно «стало единым», то есть приобрело единство в результате определенного изменения [ET 3]. Но ничто не может измениться благодаря самому себе. Следовательно, единым множество становится благодаря чему-то иному – тому, что, в отличие от самого множества, является единством не предикативно, а по природе и сущности, и потому может быть названо Единым в собственном смысле слова, или Единым самим по себе [ET 4]. Доказав таким образом, что само по себе Единое является условием существования множества, Прокл приходит к выводу, что оно предшествует множеству не только логически, но и онтологически [ET 5], а значит, Первая причина всего сущего не может быть ни объединением нескольких единиц, ни состоящим из нескольких частей единым, но должна представлять собой абсолютное единство, полностью лишенное множественности.

2. Единое и генады

Задаваясь далее вопросом, каким образом из Единого происходит многое, Прокл показывает, что самое первое множество должно слагаться из неких

неделимых единиц, каждая из которых не может быть ни самим по себе Единым, поскольку оно не только едино, но и единственно, ни неким объединенным множеством. Философ называет эти единицы «генадами» (от греч. *ἐνὰς* – единица), давая им в «Началах теологии» следующее определение: генады суть то, «из чего состоит первично объединенное, ибо если есть Единое само по себе, то есть и первое приобщенное к нему, и первично объединенное – оно-то и состоит из генад» [ЕТ 6]. Внимательно присмотревшись к этому определению, можно заметить, что генады, как и само Единое, являются единствами не предикативно, а по сущности, потому что обладая они единством как предикатом, это означало бы, что их сущностью является нечто не-единое, то есть многое, и тогда неделимые элементы первого множества сами оказались бы объединенными множествами, что невозможно.

Но если единство действительно составляет самую сущность и природу генад, так что каждая из них не является ничем иным помимо единого, то чем в таком случае они будут отличаться от Единого самого по себе, да и друг от друга? Прокл отвечает на этот вопрос следующим образом: генады отличаются от Единого тем, что являются приобщимыми сущностями, тогда как само Единое неприобщимо. «Ведь если помимо первого Единого существует еще какая-то неприобщимая генада, то чем она будет отличаться от Единого?» – спрашивает философ [ЕТ 116]. «Неприобщимой» (*ἀμέθεκτος*), или трансцендентной, Прокл называет любую бестелесную причину, которая, порождая из себя следствия, сама остается незатронутой процессом порождения. Она не меняется, не делится на части, не испытывает превращения во что-то иное, но пребывает такой, какова она есть, оставаясь независимой в своем бытии от того, что из нее происходит [ЕТ 23]. С другой стороны, поскольку следствия становятся похожими на причину, будучи «во вторую очередь тем, чем причина является в первую очередь» [ЕТ 29], в них попадает некое отражение, или «отблеск» (*ἔλλαμψις*) породившего их трансцендентного принципа. Его-то Прокл и обозначает термином «приобщимое» (*μέθεκτός* или *μετέχόμενον*). Описываемая схема причинно-следственной связи включает в себя еще и третий элемент – то изначально бесформенное подлежащее, которое, принимая в себя отблеск неприобщимой причины, уподобляется через него ей самой и тем самым становится ее следствием. Прокл называет этот элемент «приобщающимся» (*μετέχον*) [ЕТ 29, 97].

На первый взгляд, из приведенного выше определения «приобщимого» следует, что оно непременно должно находиться в том, что к нему приобщается, то есть всегда принадлежать некоему подлежащему и не иметь самостоятельного существования. Однако в теореме 64 «Начал теологии» Прокл показывает, что это не так. Неприобщимая причина не может непосредственно порождать множество своих приобщимых отражений, поскольку отличается от них сразу в двух отношениях: если причина едина и существует благодаря самой себе, то ее отражения множественны и нуждаются для своего существования в некоем подлежащем. Это делает невозможным непосредственный переход от причины к следствиям и требует введения сущностей-посредников, которые, с одной стороны, представляли бы собой не единство, а множество, а с другой – обладали бы самостоятельным существованием, как и сама

причина. Так Прокл приходит к выводу о необходимости постулировать два вида приобщимых сущностей, одни из которых он называет «самосовершенными ипостасями» (αὐτοτελεῖς ὑποστάσεις), поскольку они существуют сами по себе, а другие – несовершенными «отражениями», или «отблесками» (ἐλλάμψεις) трансцендентной причины, существующими в ином и благодаря ему.

Всякая начальная монада гипостазирует двоякое число следствий: множество самосовершенных ипостасей и множество отблесков, получивших ипостась в ином [ЕТ 64].

Смысл такого деления следствий на самосовершенные ипостаси и отблески долгое время ускользал от исследователей. Впервые его удалось прояснить Энтони Ллойд [Lloyd 1983: 19–45; 1990: 98], заметившему, что Прокл, как и Плотин до него, приписывал всякой трансцендентной причине два вида энергии: внутреннюю, называемую также «энергией сущности», и внешнюю – исходящую «из сущности» [Plot. Enn. V 4, 2, 27–29]. Если внешняя энергия позволяет причине уподоблять себе свое инобытие, создавая таким образом более низкие уровни реальности, то внутренняя приводит к обнаружению полноты самой причины, к актуализации ее скрытой множественности, заставляя причину как бы дробиться внутри себя на части, делясь, подобно роду, на все более и более частные виды. В результате возникает целый ряд, или «серия» (σειρά) родственных причине вещей, которые, с одной стороны, остаются тождественными ей по сущности, а с другой – отличаются от нее благодаря добавлению некоего «отличительного признака» (ιδιότης), выражающего их соотношенность с некоей иной, приобщающейся к ним природой. Понятно, что благодаря такому добавлению единосущные причине ипостаси становятся менее общими по сравнению с ней самой, поскольку неприобщимая причина есть только она сама и ничто иное. Как пишет Прокл в «Комментарии к Пармениду»:

Все взятое с добавлением некоего различия, отличается от того, что рассматривается само по себе до всякого различения... бытие вместе с жизнью есть определенное бытие, а не Бытие само по себе; и жизнь вместе с умом есть умная жизнь, а не просто Жизнь в чистом виде [In Parm. VII, 36, 8–29].

То же самое можно сказать и о генадах. Как приобщимые ипостаси, они соотносены с чем-то иным по отношению к ним самим – с бытием, жизнью, умом, душой и телом, и потому, в сравнении с Единым с самим по себе, представляют собой особые, более частные виды единств, свойственные тому или иному роду сущего. Тем не менее, будучи «самосовершенными ипостасями», они существуют не в приобщающихся к ним вещах, а самостоятельно, образуя особый уровень реальности. Это означает, что прежде самого по себе Бытия существует единство бытия, независимое от Бытия; прежде Жизни – единство жизни, независимое от самой Жизни и т.д. Эти разного рода единства и суть генады.

Точно так же и любая другая неприобщимая причина порождает множество единосущных себе приобщимых ипостасей: само по себе Бытие производит

множество уопостигаемых сущих, или «идей»; сама по себе Жизнь дает начало множеству жизней; Ум производит множество умов, а Душа – душ. В исследовательской литературе такое порождение трансцендентной причиной родственного себе множества, в ходе которого появляются тождественные ей по сущности следствия, принято называть «горизонтальным исхождением» [Ahbel-Rappe 2014: 174]. Последнее нужно отличать от более привычного «вертикального исхождения», когда причина порождает иную по отношению к себе реальность: например, Единое дает начало Бытию, Бытие – Уму, а Ум – Душе и телесному Космосу. Если попытаться представить всю систему горизонтально-вертикальных исхождений у Прокла наглядно, как это впервые попытался сделать Э.Р. Доддс в своем издании «Начал теологии» [Dodds 1963: 282], то придется нарисовать двумерную схему (рис. 1), где по вертикали будут изображены основные неоплатонические уровни реальности – Единое, Бытие, Жизнь, Ум, Душа и телесный Космос, а по горизонтали – внутреннее устройство каждого из них, представляющее собой горизонтальную серию соответствующего сущего, возглавляемую неприобщимой причиной, или «начальной монадой» серии, за которой следует множество самосовершенных приобщимых ипостасей¹.

Обратимся теперь к свойствам генад. Поскольку они единосущны Единому, а Единое тождественно Благу [ЕТ 12, 13], то генады оказываются благами, хотя и более частными, нежели само Единое. Но благодать – существо божественности, так как Богом, по словам Прокла, «мы называем то, превыше чего ничего нет и к чему все стремится, а то, от чего и к чему все, – Благо» [ЕТ 113]. Поэтому генады по природе суть боги, мифологически трактуемые как те или иные божества традиционных языческих религий. Будучи одновременно и богами, и благами, генады приводят к благу все зависящее от них сущее, тем самым осуществляя о нем свой промысел. И хотя многие нижестоящие причины, например, божественные умы и души, тоже обладают промыслительным действием, первоначально промысел присущ именно генадам, поскольку, согласно этимологии Прокла, «промысел есть опережающая Ум энергия» (πρόνοια – πρό νοῦ ἐνέργεια), генады же предшествуют Уму, как и само Единое [ЕТ 120]. Точно так же генады предшествуют и Бытию, потому что последнее приобщено к Единому, а значит, представляет собой уже не чистое единство, но некую смесь из единого и не-единого, то есть нечто объединенное. Однако, как было показано выше, все объединенное состоит из генад [ЕТ 6], следовательно, сами генады – раньше и выше Бытия. Таким образом, общими свойствами генад, присущими им в силу того, что они – генады, являются: единство, благодать, сверхбытийность и промыслительное действие. Эти свойства позволяют Проклу отождествить генады с богами, такими же непознаваемыми и неизреченными по сущности, как и высочайший Бог – Единое [ЕТ 123].

¹ Предложенная Э.Р. Доддсом схема неоднократно воспроизводилась и дорабатывалась в других исследованиях: [Lowry 1980: 103; Martijn 2010: 66; Месяц 2018: 627].

3. Генады в платоновском «Пармениде»

Итак, между абсолютно трансцендентным Единым и множеством происходящих от него следствий Прокл помещает ипостаси, которые, оставаясь обособленными от всего последующего, тем не менее включают его в себя и определенным образом соотносятся с ним, то есть уже не являются полностью трансцендентными миру. В отличие от совершенно непознаваемого и неизреченного Единого, которое даже Единым можно назвать только условно, генады представляют собой подлинные единства и как таковые выступают в качестве объединяющих и оформляющих причин множества, то есть в качестве причин в собственном смысле слова. Можно сказать, что генады – это умножившееся из-за соотнесения с иным Единое, или, как говорит о них сам Прокл: «...каждая генада – это Единое в аспекте приобщения» [*Procl. In Parm.* 1069, 7]. Поэтому правильно будет рассматривать генады как посредников между абсолютно трансцендентным принципом и множеством существующих благодаря ему вещей, то есть как определенный способ решения проблемы трансцендентного начала, предложенный Афинской школой неоплатонизма [Dodds 1963: 259; Dillon 1993: 52; Месяц 2013: 172–181].

Тем не менее желание построить логически завершенную и непротиворечивую систему было не единственной причиной введения генад в метафизику позднего неоплатонизма. В своих произведениях Прокл неоднократно пытается обосновать существование этих ипостасей прямыми ссылками на Платона, считая, что главным подтверждением правильности теории генад служит диалог «Парменид». В комментарии к этому произведению философ пишет, что если предметом 1-ой обсуждаемой Парменидом гипотезы является «высочайший Бог», то есть само по себе Единое, то во 2-ой гипотезе помимо умопостигаемого Бытия со всеми его порядками и чинами описывается также множество божественных генад:

Вся вторая гипотеза обнаруживает перед нами множество самосовершенных генад, от которых зависит все то, о чем учит вторая гипотеза, и посредством этих имен последовательно раскрывает нам все их отличительные признаки (τὰς ἰδιότητας) [In Parm. 1062, 34–35].

Под именами, раскрывающими отличительные признаки генад, Прокл имеет в виду предикаты, которые последовательно приписываются Парменидом «единому-сущему» (ἓν-ὄν) во 2-ой гипотезе: сущее, целое, бесконечное множество, число, части, тождественное и иное, движение и покой, равенство и неравенство, соприкосновение и несоприкосновение (дискретность) и т.д. Каждый из этих предикатов, по убеждению Прокла, есть символическое обозначение определенного божественного чина или устройства. Действительно, если присмотреться к тому единому, о котором Парменид говорит как об образующем вместе с бытием «единое-сущее», то можно увидеть, что оно представляет собой не что иное, как генаду умопостигаемого бытия. Действительно, когда в самом начале 2-ой гипотезы участники диалога берутся рассматривать существующее единое, то первое, на что они обращают внимание, это что понятия «единое» и «бытие», образующие вместе «единое-сущее» (ἓν-ὄν),

не тождественны друг другу, потому что в противном случае приписать единому бытие было бы все равно, что сказать: «единое едино» [Plat. Parm. 142c]. Но если единое и бытие представляют собой два разных смысла и при этом образуют вместе «единое-сущее», то они составляют как бы две части последнего, а значит, единое-сущее оказывается неким целым, состоящим из «единого» (ἓν) и «бытия» (ὄν). Возьмем теперь ту часть существующего единого, которая представляет собой просто единое (ἓν). Совпадает ли она с Единым самим по себе, которое было предметом рассмотрения в 1-ой гипотезе? Очевидно, нет, потому что Единое той гипотезы никак не соотносено с бытием и не может быть частью чего бы то ни было. Тогда, возможно, единое, входящее в состав единого-сущего, принадлежит самому бытию в качестве имманентного ему предиката, благодаря которому бытие есть нечто одно? Тоже нет, потому что тогда нельзя было бы ни отделить упомянутое единое от бытия, ни назвать его «причастным бытию» [Parm. 142c 6]. Таким образом, рассматривая единое, соотношенное с бытием в составе единого-сущего, мы приходим к выводу, что оно, с одной стороны, отличается от Единого 1-ой гипотезы, а с другой, существует независимо от бытия, поскольку не является имманентным ему предикатом единства. С точки зрения Прокла, это означает, что такое единое является приобщимой самосовершенной ипостасью, то есть генадой.

Единое второй гипотезы не есть ни первое Единое, поскольку сплетено с бытием, ни имманентное бытию единое, которое в качестве некоего предиката бытия существует в самом бытии. Платон ясно различает их, говоря, что данное единое существует отдельно [от бытия]. Отсюда ясно, что упомянутое единое есть обозначение самосовершенной божественной генады [In Parm. VI, 1062, 17–23].

Продолжая чтение 2-ой гипотезы, мы обнаруживаем у Платона не одну, а бесчисленное количество приобщимых самосовершенных генад [Plat. Parm. 142e–143a]. Каждая часть некоего целого, рассуждает Парменид, является, во-первых, чем-то одним, а во-вторых, чем-то существующим. Поэтому если существующее единое представляет собой некое целое, как было показано выше, то ни входящее в его состав бытие (ὄν) не может остаться без единого как своей части, ни единое (ἓν) – не включать в себя бытие. В результате существующее единое оказывается состоящим уже не просто из единого и бытия, но из «существующего единого» и «единого бытия». Получается, что каждая часть исходного целого состоит из двух частей, которые, в свою очередь, тоже имеют две части, «поскольку единое всегда содержит бытие, а бытие – единое» [Parm. 142e 6–7]. Понятно, что такое удвоение частей единого-сущего будет продолжаться до бесконечности, так что в итоге оно окажется бесконечным множеством. Но, что гораздо важнее, и на что комментаторы Платона обычно не обращают внимания, это что бесконечными множествами окажутся также и обе части существующего единого – как единое, так и бытие, поскольку каждая из них, постоянно удваиваясь, породит нескончаемый ряд соотношенных друг с другом единых и сущих. Таким образом, не только существующее единое, но и единое, которое входит в его состав и, как было показано выше, представляет собой приобщимую самосовершенную генаду, окажется

«огромным и беспредельным множеством», будучи раздроблено бытием на бесчисленные части.

Что если мы охватим разумом само единое, которое, как мы утверждаем, причастно бытию, но возьмем его только само по себе, без того, чему, по нашим словам, оно причастно, – окажется ли оно только единым или будет также многим?.. Само единое, раздробленное бытием, предстанет как огромное и беспредельное множество... Следовательно, не только существующее единое есть многое, но и само по себе единое, разделенное бытием, необходимо должно быть многим [*Plat. Parm.* 143a 6 – 144e 7].

На какие же части разделилось «само по себе единое»? Если множество сущих, образовавшихся в результате постепенного удвоения первоначальных составляющих существующего единого, представляют собой части бытия, то тогда частями самого единого будут возникающие одновременно с ними единства. Иными словами, само по себе единое окажется поделено на бесконечное множество единств, каждое из которых будет при этом точной копией его самого, то есть, во-первых, приобщимым из-за соотнесения с определенной частью бытия и, во-вторых, самосовершенным из-за способности существовать независимо от нее. Но быть самосовершенной приобщимой ипостасью означает быть генадой, так что само по себе единое, входящее в состав единого-сущего, оказывается поделено на бесчисленное количество генад.

Итак, внимательное чтение второй гипотезы «Парменида» показало нам, что теория генад была изобретена неоплатониками не «из головы», не чисто логически, с целью построить непротиворечивую философскую систему или обосновать традиционное многобожие, но была обнаружена ими у самого Платона в ходе систематического толкования его произведений. Поэтому не следует думать, будто генады являются каким-то поздним и необязательным украшением платонизма, нет, они свойственны ему от самого его основания или, по крайней мере, с того момента, когда античные философы начали рассматривать «Парменид» как метафизический, а не логический диалог².

Поскольку каждая генада, получающаяся при делении соотнесенного с бытием единого, всегда сопровождается соответствующей ей частью бытия, то генад, очевидно, оказывается ровно столько, сколько и сущих, и наоборот, сколько существует делений бытия по родам и видам, столько же делений присутствует и во множестве генад. Поэтому так же как предикат «сущее», приписываемый единому в самом начале 2-ой гипотезы, указывал на существование генады бытия, так и остальные предикаты существующего единого – «целое», «часть», «фигура», «тождественное», «иное» и т.д. – будут указывать на соответствующие этим предикатам генады, то есть на те особые типы единств, которые присущи бытию, поскольку оно является целым, частью, фигурой, то-

² В подтверждение этого вывода можно привести слова Прокла, сказанные им по поводу другого приписываемого ему открытия – обнаружения особого класса душ, обитающих за пределами чувственно воспринимаемого космоса. Так вот Прокл ставит себе в заслугу то, что доказал существование этих душ, исходя не из собственных домыслов, но «из слов самого Платона» в ходе тщательного анализа текста диалога «Тимей» [*Procl. In Tim.* II, 144, 24–30]. См. также: [Месяц 2018: 624–626].

жественным, иным и т.д. Как подсчитали афинские неоплатоники, всего во второй гипотезе перечисляются четырнадцать предикатов существующего единого, соответствующих четырнадцати различным родам и видам бытия. Следовательно, множество генад тоже будет поделено на четырнадцать порядков. По свидетельству Прокла, первым, кто пришел к такому выводу, был его учитель Сириан.

Среди всех комментаторов, насколько мне известно, только наш учитель, уподобившись самому Платону в знании вещей божественных, понял, что все утверждаемое Платоном во второй гипотезе, как мы уже неоднократно говорили, отрицается относительно Единого в первой, и что каждый из утверждаемых во второй гипотезе предикатов есть символ некоего божественного чина, а именно: многое, целое, фигура, пребывание в себе и в ином и т.д. Потому что все эти предикаты не обнаруживаются одинаковым образом в каждом чине сущего, но в одном обнаруживается множество, а в другом – какой-то другой из божественных отличительных признаков [*Procl. In Parm.* 1085, 12–24].

Из приведенной цитаты видно, что Сириан считал генады до некоторой степени познаваемыми, несмотря на то, что они превышают Бытие и Ум. Прокл объясняет это противоречие тем, что, в отличие от всецело трансцендентной Первопричины, генады являются приобщимыми сущностями, а все приобщимое несет на себе печать того, что к нему приобщается. Поэтому, глядя на приобщающееся к генадам сущее, можно узнать кое-что и о них самих. И хотя следствия не позволяют проникнуть в сущность, а точнее, в «существо» (ὄνταξις) генад, которое остается таким же неизреченным и скрытым, как и существо самого Единого, они тем не менее позволяют постичь их отличительные признаки (ιδιότητες), потому что «различия среди следствий отражают различия, первично данные среди причин» [ET 123]. И раз приобщающееся к генадам сущее делится на 14 основных родов, то и все множество генад тоже может быть поделено на 14 порядков или «устроений» (διάκομοι), которые, в свою очередь, можно объединить в основные шесть, соответствующие шести уровням реальности, или «родам бытия», как их представляли себе поздние неоплатоники – Бытию, Жизни, Уму, Душе, Природе и телесному Космосу.

В приводимой ниже таблице³ в левом столбце перечисляются предикаты единого-сущего, в центральном – роды бытия, а в правом – соответствующие им устроения генад, каждое из которых описывается своим отличительным признаком.

³ Впервые похожая таблица была составлена H.D. Saffrey и L.G. Westerink в III томе издания «Платоновской теологии» Прокла. См.: *Procl. Th.* Pl. III, xlix–l.

Предикаты Единого-сущего	Роды сущего	Генады
1. Сущее 2. Целое до частей 3. Бесконечное множество	БЫТИЕ (умопостигаемое сущее)	Умопостигаемые (генады бытия)
4. Число 5. Целое из частей 6. Фигура	ЖИЗНЬ (умопостигаемое- мыслящее сущее)	Умопостигаемо- мыслящие (генады жизни)
7. Пребывающее в себе и в ином 8. Движущееся и покоящееся 9. Тожественное и различное	УМ (мыслящее сущее)	Мыслящие (генады ума)
10. Подобное и неподобное	ДУША (сверхкосмическое сущее)	Сверхкосмические (генады души)
11. Соприкасающееся и и не соприкасающееся	ПРИРОДА (сверхкосмически- внутрикосмическое сущее)	Сверхкосмически- внутрикосмические, или «отрешенные» (генады природы)
12. Равное и неравное 13. Находящееся во времени 14. Находящееся в части времени	ТЕЛО (материальное сущее)	Внутрикосмические (генады тела)

Поскольку основные роды сущего располагаются в иерархическом порядке, так что вышестоящий уровень реальности относится к нижестоящему как причина – к следствию или как целое – к части, то и среди генад прослеживается такая же иерархия, так что генады, расположенные ближе к Единому, являются более целостными, а расположенные дальше – более частными, причем вторые возникают из первых [ЕТ 126]. Например, генада жизни (или единство жизни) есть один из видов бытийного единства, распространяющегося как на живое, так и на неживое; генада ума есть разновидность генады жизни, охватывающей как разумную, так и неразумную жизнь, и т.д. Кроме того, поскольку каждый род сущего представляет собой не абсолютное единство, но объединенное множество, ему соответствует не одна-единственная генада, а некоторое их количество или «число» (*ἀριθμός*). Так, в создании Бытия, или единого-сущего, участвуют три умопостигаемые генады, называемые «умопостигаемым числом»; умопостигаемо-мыслящее устройство насчитывает 15 генад; в мыслящее устройство входят уже 49 членов, и чем дальше от Единого отстоит тот или иной уровень реальности, тем от большего числа

генад он зависит. При этом внутри каждого из этих устроений генады подразделяются на несколько чинов (τάξεις), в зависимости от того, какими благами они наделяют приобщающееся к ним сущее. Так, генады, сообщающие своим следствиям бытие и сущность, относятся к «отеческому» (πατρική) чину; придающие уже существующим вещам порядок и форму – к «демиургическому» (δημιουργική); отвечающие за незыблемость границ между разными уровнями реальности – к «сторожевому» (φρουρητική); наделяющие ипостаси разных уровней способностью производить из себя нижестоящее сущее – к «порождающему» (γεννητική) и т.д. Всего в общей сложности в «Началах теологии» [ET 151–159] Прокл описывает девять божественных чинов, к которым помимо отеческого, демиургического, сторожевого и порождающего, относит также: совершенствующий (τελεσιουργός), животворящий (ζωογόνο), очистительный (καθαρτική), возвышающий (ἀναγωγός) и возвращающий (ἐπιστρεπτικός). Общее же число богов, хотя и конечно, однако настолько велико, что не поддается исчислению, как не поддается счету и общее количество сущих.

Не следует думать, как это делают многие современные ученые [Martijn 2010; Brisson 2004; Saffrey-Westerink in: *Procl. Th.Pl.* III, 1978, lli–lxxii], будто, приписывая генадам отличительные признаки, соответствующие определенному роду бытия, Прокл тем самым помещает их на один уровень реальности с приобщающимся к ним сущим, как если бы умопостигаемые генады находились на уровне Бытия, мыслящие – Ума, надкосмические были бы душами, а внутрикосмические – телами. Нет, как уже было сказано, все без исключения генады, независимо от чина и устроения, образуют особый уровень реальности, располагающийся между сверхсущим Единым и умопостигаемым Бытием, а иначе они не были бы самосовершенными ипостасями, то есть существовали бы не самостоятельно, но лишь в качестве имманентных предикатов того или иного сущего. Название же «умопостигаемые», «мыслящие» или «внутрикосмические» генады получают потому, что к ним приобщаются более низкие реальности – идеи, умы, души, тела и т.д. Поэтому не следует путать отличительный признак (ιδιότης), благодаря которому генады относятся к тому или иному устроению, с теми субстанциальными свойствами, которые описывают само существо (ὕλη) генад, то есть принадлежат им, поскольку они генады – единством, благодатью, сверхбытийностью, божественностью, способностью приводить все сущее к благу, осуществляя относительно него свой промысел.

В завершение этого краткого очерка мы предлагаем читателю новый перевод посвященных генадам теорем 113–165 «Начал теологии» Прокла, выполненный по классическому изданию Э.Р. Доддса [Dodds 1963] с учетом новых уточненных изданий и переводов трактата на европейские языки [Sonderegger 2004; Günther 2007; Onnasch, Schomakers 2015].

ГОРИЗОНТАЛЬНОЕ И ВЕРТИКАЛЬНОЕ ИСХОЖДЕНИЯ ПО ПРОКЛУ

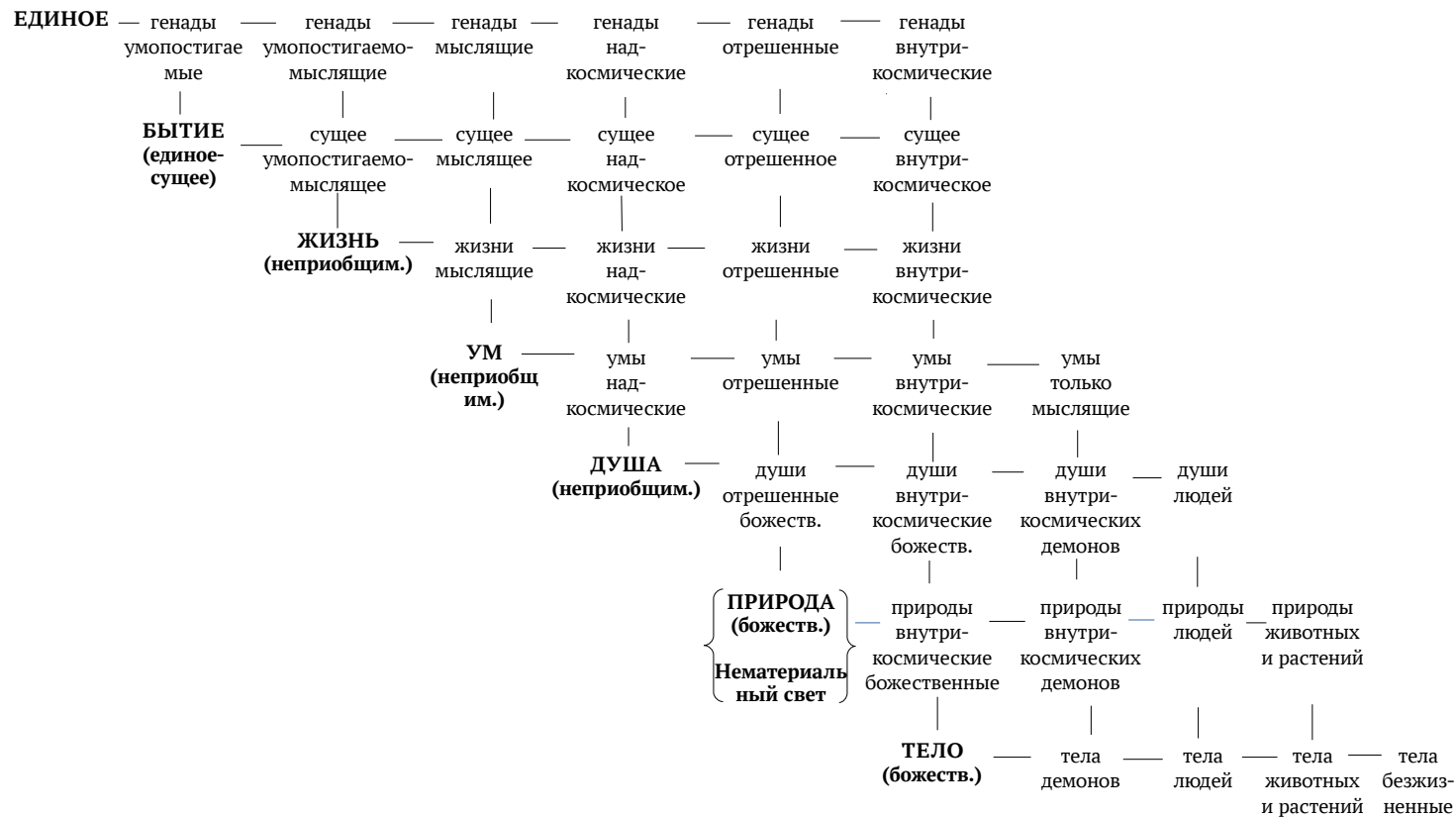


рис. 1

ПРИЛОЖЕНИЕ

Прокл

Начала теологии

Перевод с древнегреческого и комментария С.В. Месяц

[О БОГАХ ИЛИ ГЕНАДАХ]

113. Все божественное число является единящим¹.

Если главенствующей причиной божественного числа² является Единое, так же, как мыслящего – Ум, а душевного – Душа (теор. 21 кор.), и если множество повсюду аналогично причине (теор. 97)³, то ясно, что божественное число будет единящим, раз Единое – Бог. Но Единое – Бог, поскольку оно тождественно Благу, а Благо и Бог – одно и то же (теор. 13)⁴. (Действительно, Богом зовется то, превыше чего ничего нет и к чему все стремится; а Благом – то, от чего и к чему все). Выходит, если существует множество богов, то такое множество будет единящим. Но что оно существует, очевидно, ибо всякая начальная причина возглавляет собственное множество, похожее на нее и родственное ей (теор. 21, 97)⁵.

¹ *ἐνιαῖος* – Прокл называет божественное число «единящим», поскольку в его представлении боги суть единицы, или генады (*ἐνᾶδες*), выступающие причинами единства для всего следующего. В отличие от единства как предиката, которым та или иная вещь обладает благодаря причастности к Единому, боги обладают единством как своей основополагающей характеристикой, которая образует их сущность, точнее говоря, «существо» (*ὑπαρξιν*). Единство есть та общая природа, которую боги разделяют с самим по себе Единым и которая позволяет им принадлежать к одному с ним уровню реальности.

² *θεῖος ἀριθμός* – под «божественным числом» здесь подразумевается все множество генад, так же как под «мыслящим числом» – все множество умов, а под «душевыми» – вся совокупность душ. В системе Прокла упомянутые множества образуют т.н. горизонтальные серии, или уровни реальности, первым членом и одновременно причиной которых выступает соответствующая неприобщимая монада – например, само по себе Единое, начинающее множество генад; или сам по себе Ум, возглавляющий множество более частных умов; или сама по себе Душа, господствующая над множеством приобщимых душ, и т.д. Согласно теор. 21 «Начал теологии» [ЕТ 21]: «Всякий порядок, начавшись с единицы (монады), исходит во множество, соответствующее этой единице, и множество всякого порядка возводится к одной единице». Чтобы отличать в дальнейшем неприобщимые монады от приобщимых членов горизонтальных уровней реальности, мы будем писать их названия с прописной буквы.

³ ЕТ 97: «Всякая начальная причина в каждой серии сообщает свой отличительный признак всей серии в целом; и чем причина является в первую очередь, тем серия – через ослабление».

⁴ ЕТ 13: «Всякое благо объединяет приобщающееся к нему, поэтому всякое единение – благо, и благо тождественно единому».

⁵ Как отмечал уже Э.Р. Доддс [Dodds 1963: 260], последняя фраза является аргументом в пользу многобожия. Прокл обосновывает существование множества богов тем, что Единое в силу собственного совершенства и благости не может оставаться бесплодным, не производя из себя множество следствий [ЕТ 23, 25, 27, 122]. Но поскольку Единое, будучи трансцендентной

114. *Всякий бог есть самосвершенная генада и всякая самосвершенная генада – бог*⁶.

Если число генад двояко, как было доказано выше (теор. 64), и одни из них самосвершенны⁷, а другие представляют собой излучаемые первыми отблески, то, учитывая, что божественное число родственно и одноприродно Единому и Благу (теор. 113), боги будут не чем иным, как самосвершенными генадами⁸.

И наоборот: если генада самосвершена, то она – бог. Действительно, как генада, она в наивысшей степени родственна Единому, а как самосвершенная – Благу. Тем самым она в обоих отношениях причастна божественному отличительному признаку и как таковая есть бог. А будь она генадой, но при этом не самосвершенной, или самосвершенной ипостасью, но не генадой, то относилась бы к иному чину, поскольку обладала бы другим отличительным признаком.

причиной, порождает следствия не волевым решением, а своим бытием [ЕТ 23], то оно по необходимости «дает существование подобному себе прежде, чем неподобному» [ЕТ 28]. Это означает, что прежде, чем произвести совершенно непохожие на себя вещи, Единое порождает родственное себе множество единиц («генад»), каждая из которых, будучи по природе единством, тем самым является и богом. Таким образом, существование множества богов оказывается у Прокла прямым следствием существования единой трансцендентной причины всего сущего, поскольку та, производя следствия из самой себя, в первую очередь порождает максимально похожие на себя вещи.

⁶ *ἐνὰς* – Прокл называет «генадой» неделимый элемент первого множества. В ЕТ 6 он показывает, что если бы любую часть множества можно было снова разделить на части, которые, в свою очередь, делились бы на новые части и так до бесконечности, то такое множество оказалось бы состоящим из бесконечного числа бесконечных, а значит, попросту не существовало бы как множество. Следовательно, первыми элементами любого множества должны быть некие неделимые далее единицы, или «генады».

⁷ *αὐτοτελεῖς* – самосвершенными Прокл называет такие ипостаси, которые, хотя и являются приобщимыми, тем не менее существуют самостоятельно и не зависят от приобщающихся к ним вещей [Lloyd 1990: 102–103]. В ЕТ 64 Прокл доказывает, что неприобщимая причина не может непосредственно порождать множество следствий, которые, с одной стороны, были бы приобщимыми, а с другой – нуждались бы для своего существования в приобщающемся к ним подлежащем. Поэтому сначала она порождает такие следствия, которые, хотя и являются приобщимыми, но при этом обладают самостоятельным существованием, как и сама причина, почему и называются «самосвершенными». См. ЕТ 64: «Всякая начальная монада дает существование двоякому числу следствий: множеству самосвершенных ипостасей и множеству отблесков, получающих существование в ином».

⁸ Богами являются не все генады, а только те из них, которые относятся к числу самосвершенных приобщимых ипостасей. Иными словами, боги суть такие неделимые единицы, которые, будучи соотнесены с чем-то иным, нежели они сами – с Бытием, Умом, Жизнью, Душой и т.д., остаются при этом самостоятельными и независимыми от того, что к ним приобщается. Отблесками (*ἐλάμψεις*) же самосвершенных генад являются генады, существующие в приобщившихся к ним вещах и представляющие собой имманентные тем единства.

115. Всякий бог превыше Бытия, Жизни и Ума.

Если всякий бог есть самосоввершенная генада (теор. 114), а Бытие, Жизнь и Ум – не генады, но объединения (теор. 5)⁹, то ясно, что всякий бог будет превосходить все перечисленное – и Бытие, и Жизнь, и Ум. Действительно, несмотря на то, что эти три отличаются друг от друга, в каждом присутствуют остальные два (теор. 103)¹⁰, а значит, каждое, будучи тремя, уже не может быть просто единым.

Далее: если Первое превыше Бытия, а всякий бог, поскольку он бог, относится к серии Первого (теор. 113), то и всякий бог превыше Бытия. Но то, что Первое превыше Бытия, очевидно. Действительно, не одно и то же – быть единым и быть сущностью, как не одно и то же – существовать и иметь единство. А если – не одно и то же, то либо оба [т.е. единство и бытие] будут присущи Первому, которое в этом случае будет уже не просто Единым, но чем-то еще помимо Единого, то есть в конечном счете окажется приобщенным к Единому, а не Единым самим по себе (теор. 4)¹¹, либо Первому будет присуще что-то одно из них. И если это будет бытие, то Первому будет недоставать единства¹². Однако невозможно, чтобы Благу и Первому чего-то недоставало. Выходит, Первое будет только Единым, а значит, будет превышать Бытие. И если отличительный признак¹³ того, чем каждое является в первую очередь, передается всей серии (теор. 97), то и все божественное число будет превышать Бытие.

⁹ ἡνωμένον – «объединением», или «объединенным» Прокл называет всякое множество, которое благодаря приобщению к Единому приобрело предикат единства и таким образом впервые стало множеством. Любая вещь, обладающая единством предикативно, а не по сущности, представляет собой объединенное множество, включая и основные роды сущего – Бытие, Жизнь, Ум, Душу, Природу и Тело. В ЕТ 5 Прокл доказывает, что объединения вторичны по отношению к Единому и нуждаются в нем для своего существования.

¹⁰ ЕТ 103: «Все во всем, но в каждом – особым образом: в бытии – жизнь и ум; в жизни – бытие и мышление; в уме – бытие и жизнь, но в уме – мысленно, в жизни – жизненно, а в бытии – как истинно сущее».

¹¹ ЕТ 4: «Все объединенное отличается от самого Единого».

¹² Поскольку Бытие представляет собой не чистое единство (генаду), но объединение, а всякое объединение нуждается в приобщении к самому по себе Единому, чтобы существовать в качестве объединенного множества [ЕТ 5], то отсюда следует, что Первоначало, оказавшись оно Бытием, тоже нуждалось бы в единстве, что невозможно, поскольку Первое ни в чем не нуждается.

¹³ ἰδιότης – ко времени Прокла это слово уже стало устоявшимся логическим термином. Порфирий во «Введении» [Porph. Isag. IV 1, 12, 6] определяют «отличительный признак» (греч. τὸ ἴδιον, лат. proprium) как то, что свойственно одному-единственному виду, причем всему и всегда, например, человеку – способность смеяться. Но если у Порфирия отличительные признаки являются неотделимыми акциденциями, т.е. не составляют сущности того, о чем сказываются [Barnes 2003: 203], то у Прокла они принадлежат генадам в трех смыслах: 1) как составляющие само их существо (ὑπαρξιν), т.е. определяющие генаду как генаду [ЕТ 114, 118]; 2) как определяющие принадлежность генад тому или иному устройению (διάκοσμος) – умопостижаемому, мыслящему, надкосмическому и т.д. [ЕТ 125] и 3) как определяющие «чин» (τάξις), или положение, генад в некоем устройении – отеческое, демиургическое, сторожевое и т.д. (см. ниже: ЕТ 150–159). Ср.: Gersh 2014: 93–94.

То же самое можно доказать и иначе. Поскольку каждая из начальных причин производит подобное себе прежде неподобного (теор. 28)¹⁴, то, учитывая, что самый первый Бог превышает Бытие и сущность, все боги тоже будут превышать Бытие и сущность (поскольку в этом они Ему и подобны), а будь они сами сущностями, то происходили бы [не от Единого, но] от первого Бытия, представляющего собой монаду сущностей.

116. Всякий бог приобщим, за исключением Единого.

Что Единое неприобщимо, очевидно, потому что будь оно приобщимым и стань единством чего-то конкретного, оно не могло бы в равной степени быть причиной всего сверхсущего и сущего (теор. 24)¹⁵.

Что же касается остальных генад, то их приобщимость докажем следующим образом. Если существует еще одна неприобщимая генада после Первого, то чем она будет отличаться от Единого? Она будет либо настолько же единой, насколько и само Единое – но тогда почему она будет второй, а то – первым? Либо – не настолько же, и тогда Первое будет самим по себе Единым, а генада – и единым, и не единым. И если упомянутое не-единое не будет ипостасью, то останется только Единое, а если – какой-то иной ипостасью помимо Единого, то к единому [в генаде] будет приобщено нечто не-единое. Таким образом единое, посредством которого генада соприкасается с Единым самим по себе и благодаря которому является богом как таковым (теор. 114), окажется самосоввершенным, а бывшее в генаде не-единым станет единым за счет приобщения к Единому. Итак, всякая генада, получившая ипостась после Единого, равно как и всякий бог, приобщимы.

117. Всякий бог есть мера сущих¹⁶.

Если всякий бог является единящим (теор. 113), то он сообщает определенность и меру всем множествам сущих. Действительно, будучи от природы

¹⁴ Замыкание каждой вещи в границах ее собственной природы, характерное для позднего неоплатонизма, грозило лишить всю неоплатоническую систему единства. Чтобы не допустить этого, философы были вынуждены продумать специальные правила, гарантирующие непрерывность перехода с одного этажа реальности на другой. Одним из таких правил стал т.н. «закон непрерывности», сформулированный Проклом в теоремах 28 и 29 «Начал теологии». Согласно этому закону, всякая трансцендентная причина, порождающая следствия самим своим бытием, «дает существование подобному себе прежде, чем неподобному» [ЕТ 28], так что «всякое исхождение совершается через подобие вторичного первичному» [ЕТ 29].

¹⁵ ЕТ 24: «Все приобщающееся уступает приобщимому, а приобщимое – неприобщимому».

¹⁶ Здесь, скорее всего, имеется в виду то место из платоновских «Законов», где, споря с высказыванием Протагора о человеке как мере всех вещей, Платон говорит [Plat. Leg. 716c]: «Пускай у нас мерой всех вещей будет главным образом Бог, а не какой-то человек, вопреки утверждению некоторых» [Dodds 1963: 262]. По Проклу, боги являются мерой сущих, потому что, будучи генадами (единицами), определяют степень единства того, что к ним приобщается. А поскольку всякая вещь благодаря присущему ей единству становится существующей, то тем самым боги определяют и меру бытия вещей, иначе говоря, являются мерой сущего, поскольку оно – сущее. Следуя той же логике, Прокл называет вечность и время мерами деятельности (энергии) сущего [ЕТ 54], а идеи – мерами становления, определяющими степень оформленности возникающих в материи вещей [Procl. Th. Pl. III 33, 23–34, 3].

неопределенными, множества получают определенность от Единого (теор. 1)¹⁷, единящее же стремится сообщить меру и предел всему, чему оно присуще, и, насколько может, сделать определенным то, что таковым не является. Ведь благодаря приобщению даже неопределенное становится единовидным, что означает, что оно оставляет свою неопределенность и беспредельность. И чем более оно единовидно, тем меньше в нем неопределенности и беспредельности. Вот так всякое множество сущих получает меру от божественных генад.

118. Все, что ни есть у богов, предсуществует в них сообразно их отличительному признаку; а поскольку отличительный признак богов – единство и сверхбытийность (теор. 113, 115), то у богов все едино и сверхбытийно.

Если все имеет ипостась (ὁφείσθηκεν) трояким образом – сообразно причине, сообразно существу и сообразно приобщению (теор. 65, 103)¹⁸, и если первым из чисел является число божественное, то у богов не будет ничего сообразного приобщению, но лишь сообразное существу или причине¹⁹. Но и то, что боги предвосхищают в себе как причины всего, они предвосхищают особым, свойственным их единству образом, поскольку все, что сообразно причине главенствует над вторичным, содержит причину нижестоящего естественным для себя образом (теор. 18)²⁰. Отсюда следует, что у богов все едино и сверхбытийно.

¹⁷ ЕТ 1: «Всякое множество тем или иным образом приобщено к единому».

¹⁸ В неоплатонизме с его иерархически организованной вселенной всякое сущее, за исключением самого первого и последнего, является одновременно и следствием вышестоящего уровня реальности, и причиной более низкого. А поскольку следствие и подобно, и неподобно причине [ЕТ 28–29], то, с точки зрения неоплатоников, оно одновременно и остается в ней (в силу сходства), и существует обособленно (в силу несходства). Таким образом, следствие существует как бы двумя способами: и само по себе, и в причине. Точно так же и любая причина существует одновременно и в себе, и своих следствиях. Это позволяет Проклу сформулировать положение о трояком способе бытия всякого сущего: в себе, в причине и в происходящих от него следствиях: «Всякая ипостась существует или сообразно причине (κατ' αἰτίαν) в качестве начала, или в себе, сообразно своему существу (καθ' ὅπως ἐστιν), или сообразно приобщению (κατὰ μέθεξιν) в качестве подобия» [ЕТ 65]. Например, Ум существует не только на мыслящем уровне реальности, но и в Едином в качестве особого, присущего мышлению типа единства (генады); а также в происходящей от Ума Душе в виде рассудка и логоса, отражающих умное созерцание. Учение о трояком способе бытия всего сущего позволяет Проклу обосновать основополагающий для неоплатонизма принцип: «Всё во всем, но в каждом – особым образом».

¹⁹ Поскольку боги, как и само Единое, занимают наивысший уровень реальности, не существует причины, путем приобщения к которой они могли бы получить свою сущность и субстанциальные предикаты. Поэтому у богов нет ничего существующего «сообразного приобщению» (κατὰ μέθεξιν), т.е. в качестве отражения некоей превышающей их причины. Отсюда следует, что в определенном смысле боги (генады) не являются произведениями Единого, потому что, будь они его произведениями, они получали бы свое единство благодаря причастности к Единому, а значит, обладали бы единством предикативно, а не как сущностью, т.е. не были бы генадами. По словам Прокла, «каждая генада есть само Единое в аспекте приобщения» (*Procl. In Parm.* 1069,7).

²⁰ ЕТ 18: «Все обеспечивающее других своим бытием само в первую очередь есть то, чем наделяет обеспечиваемых».

119. *Всякий бог существует как сверхбытийная благодать, поэтому он благ не сообразно приобретенному свойству и не по сущности (приобретенные свойства и сущности относятся ко вторичному и далеко отстоящему от богов чину), но сверхбытийно.*

Если Первое есть Единое и Благо, причем настолько же Благо, насколько и Единое, и настолько же Единое, насколько и Благо (теор. 13), то и вся серия богов будет единовидной и благовидной сообразно одному-единственному отличительному признаку, так что каждый бог будет генадой и благодатью не в разных отношениях, но так, что насколько он – генада, настолько же – и благодать, и насколько – благодать, настолько же – генада. Как исходящие из Первого, следующие за Первым ипостаси благовидны и единовидны, а как боги они суть генады и благодати. Поэтому если присущее богам единство сверхбытийно (теор. 115), то сверхбытийна и их благодать, поскольку она не является чем-то отличным от Единого. Ведь каждый бог – не нечто становящееся потом благом, но просто Благо, так же как он – не нечто становящееся потом единым, но просто Единое.

120. *Всякий бог заключает в своем существе промысел о мире в целом, поэтому боги обладают промыслом в первую очередь*²¹.

Если все остальное, сущее после богов, осуществляет промысел благодаря их участию, то сами боги обладают промыслом от природы. Действительно, если отличительным признаком промысла является наделение благами тех, о ком промысел, то, учитывая, что все боги суть благодати (теор. 119), они либо не будут сообщать себя ничему, и тогда во вторичном не будет ничего благого (потому что откуда возьмется благо по приобщению, если не от обладающего соответствующим отличительным признаком в первую очередь?); либо, сообщая себя вторичному, будут наделять его благами и таким образом осуществлять промысел обо всем. Выходит, боги обладают промыслом в первую очередь. Да и где еще быть предшествующей уму деятельности, как не у сверхбытийных ипостасей? Промысел же (πρόνοια), как показывает само это название, есть деятельность, предшествующая уму (πρό νοῦ ἐνέργεια)²². Таким

²¹ **πρώτως** – в ЕТ 22 Прокл дает следующее определение «сущему в первую очередь» или «первично сущему»: «...то, что не является ничем иным помимо того, чем называется». Говоря языком Платона, это вещь, взятая сама по себе, без каких-либо дополнительных, не совпадающих с нею самой добавлений и уточнений, например, само по себе Благо, само по себе Бытие, сам по себе промысел или любая умопостигаемая идея.

²² **πρόνοια** – под «промыслом» неоплатоники вслед за Платоном [Leg. 903b–904c] понимают особого рода деятельность, в ходе которой некто действующий обустраивает находящиеся в его подчинении вещи наилучшим для них образом. В «Платоновской теологии» Прокл понимает промысел очень широко, приписывая его всякому, кто заботится о благополучии находящегося в его ведении и подчинении, будь то врач, чья деятельность направлена на выздоровление больного, или кормчий, думающий о спасении корабля и его пассажиров [Procl. Th.Pi. I, 16, 12–20]. Однако в собственном смысле слова промысел принадлежит богам, на что, как считает Прокл, указывает сама этимология этого слова, поскольку πρόνοια складывается из приставки *про-*, означающей нечто предварительное и предшествующее, и *νοῦς*, ум, в результате чего «промысел» оказывается чем-то «предшествующим уму». Предлагая такую этимологию, Прокл неявным образом спорит с Плотинем, который понимает «промысел»

образом, боги своим бытием и тем, что они суть благодати, осуществляют промысел обо всем, наполняя все опережающей Ум благодатью.

*121. Все божественное имеет своим существом (ὑπαρξιν) благодать, облагает единой силой (δύναμιν) и сокровенным, непостижимым для всего вторичного знанием (γνώσιν)*²³.

Если оно осуществляет промысел о мире в целом (теор. 120), то у него есть сила господствовать над тем, о чем промысел, так что благодаря этой ничему не подвластной и ни для кого неопикуемой силе боги все наполняют собой и подчиняют себе все сущее. Действительно, всякая начальная и господствующая над другими причина от природы начальствует и господствует благодаря преизбытку силы. Но боги располагают первейшей силой – не такой, которая над чем-то господствует, а над чем-то – нет, но такой, которая в равной мере предвосхищает в себе силы всех сущих. Такая сила не принадлежит ни божественному бытию, ни, тем более, небытию, но от природы связана с существом богов (τῇ ὑπαρξει) и является сверхбытийной (теор. 118).

Боги предвосхищают в себе также и пределы всех знаний, потому что все остальные знания получают существование через знание божественное, которое обособлено от мира в целом и не есть ни знание умное, ни, тем более, какое-то из следующих за Умом, но помещается над Умом в соответствии с божественным отличительным признаком (теор. 118).

Поэтому если существует божественное знание, то оно – сокровенное и единовидное; если – сила, то неопикуемая и всеохватная; если – благодать, то определяющая само существо богов. Ведь если у богов есть все – и знание, и сила, и благодать, то, учитывая, что существо (ὑπαρξις) всегда определяется наилучшим, ипостась богов тоже будет сообразовываться с наилучшим, а именно с благодатью.

122. Все божественное осуществляет промысел о вторичном, оставляя обособленным от того, о чем промысел. И как промысел не умаляет его несмешанного и единого превосходства, так и обособленное единство не отменяет промысла.

более традиционно – как мысль, предшествующую тому, что собирается возникнуть, в частности, как мысль Ума-Демиурга [Plot. Enn. IV 4, 9, 1–3; III 2, 1, 10–12].

²³ По замечанию Э.Р. Доддса, эта теорема доказывает, что помимо благодати боги обладают также всемогуществом и всеведением [Dodds 1963: 264]. Действительно, уже Плотин определял Единое как «силу всего» (δύναμις τῶν πάντων), имея в виду способность Первоначала порождать из себя все сущее [Plot. Enn. V 1, 7, 9–10; V 4, 2, 38]. Что же касается свойственного генадам особого типа знания, то Прокл объясняет его необходимость следующим образом [Procl. Th. Pl. I, 15, 14–22]: «Боги по необходимости должны либо знать о том, что они осуществляют промысел о собственных порождениях и не только дают существование вторичному, наделяя его жизнью, сущностью и единством, но и предвосхищают в себе первопричину принадлежащих ему благ; либо им как богам не подобает знать об этом. Однако о последнем и говорить непозволительно, ибо как могут причины прекрасного не знать о том, что прекрасно? И как ипостаси, чье существо определяется природой блага, могут не знать о чем-то благом?».

Боги наполняют все своею силой, пребывая в свойственном им существе и единении (теор. 121)²⁴. И все способное принять в них участие наслаждается благами, какие может вместить в меру собственной ипостаси, только потому что боги самим своим бытием, а точнее, сверхбытием, освещают сущее благами. Будучи не чем иным, как благостями, они самим своим бытием независтливо наделяют благом все вещи, распределяя его не по расчету, а так, что вещи вмещают его сообразно своему достоинству, тогда как боги одаривают сообразно собственному существу. Осуществляя промысел, они не вступают в отношение с тем, о чем промысел, но благодетельствуют всему, просто будучи тем, что они суть, а все делающее что-то самим своим бытием делает это безотносительно (поскольку отношение, как некая добавка к бытию, противно его природе). С другой стороны, обособленность не лишает богов промысла, потому что иначе (о чем и упоминать-то не подобает) они лишились бы своего существа (ὑπάρξει), отличительным признаком которого является благость (теор. 119). Ведь благу свойственно сообщать себя всему, что способно стать его обладателем, поэтому величайшим благом будет не *благовидное*, но *благодетельное*. И если хотя бы одно сущее обладает такого рода благом, то это значит, что еще до всякого сущего им обладают боги, потому что большее благо не может быть присуще тому, что является благим по приобщению, а меньшее – тому, что является благом первично.

123. Все божественное в силу сверхбытийного единства само по себе неизреченно и непознаваемо для вторичного, однако благодаря приобщающемуся может быть постигнуто и познано. Поэтому только Первое совершенно непознаваемо, будучи неприобщимым.

Всякое разумное познание (διὰ λόγου), поскольку оно касается мыслимых предметов и состоит в мышлении, направлено на сущее и постигает истину с помощью того, что также относится к сущему. Но боги превышают все сущее, поэтому божественное не постижимо ни мнением, ни рассуждением, ни мышлением. Действительно, всякое сущее является либо чувственно воспринимаемым, либо подлинно существующим, либо находится посередине между тем и другим, будучи одновременно и сущим, и возникшим (теор. 107)²⁵. В первом случае оно постигается мнением, во втором – мыслью, в третьем –

²⁴ τῇ ὑπάρξει – Прокл имеет в виду, что боги осуществляют промысел о мире в целом, не покидая собственного уровня реальности, то есть не переставая быть генадами и никак не сообразуясь с нижестоящими ипостасями. См. его «Комментарий к Алкивиаду I» [Procl. In Alc. 53, 17–54, 7]: «Более аккуратные в рассуждениях выделяют две отличительные составляющие божественного и демонического промысла о вторичном: (1) что он пронизывает все сверху донизу, не обходя стороной даже самое незначительное сущее; (2) что он не принимает в себя ничего от вещей, о которых осуществляет промысел, то есть не наполняется их природой и не вступает с ними в общение. Не следует думать, будто из-за того, что промысел все сохраняет и украшает, он смешивается с вещами, о которых промысел, <...> или что из-за своего обособленного превосходства надо всем вторичным оставляет что-либо низшее неупорядоченным и необустроенным».

²⁵ ET 107. «Все, что в одном отношении вечно, а в другом – временно, есть одновременно и сущее, и возникающее».

рассуждением. Поэтому если боги сверхбытийны и имеют ипостась прежде сущего, то о них не может быть ни мнения, ни рассуждения с наукой, ни мысли.

Однако благодаря зависящему от богов можно узнать, что представляют собой их отличительные признаки (*idiotētes*), причем с необходимостью, поскольку различия в приобщающемся возникают сообразно отличительным признакам приобщимого. Ведь не все приобщается ко всему (полностью не подобные вещи не сочетаются друг с другом (теор. 29)), и не что угодно приобщается к чему угодно, но с каждым связано и от каждого исходит только родственное²⁶.

124. Всякий бог знает делимое неделимым, сущее во времени – вневременным, случайное – необходимым, изменчивое – неизменным, и вообще все сущее – превосходящим чин каждого сущего образом.

Если все, что ни есть у богов, существует сообразно их отличительному признаку (теор. 118), то ясно, что имеющееся у них знание о низшем будет сообразовываться не с природой низшего, а с их собственным обособленным превосходством. В результате знание богов об умножившемся и претерпевающим будет единовидным и бесстрастным. Поэтому даже познаваемое окажется делимым, божественное знание о нем будет неделимо; если изменчивым – неизменно; если возможным – необходимо; если неопределенным – определено. Божество ведь получает знание не от низшего, так, чтобы способ его познания был таким же, как и у познаваемого от природы. Но это низшее не может определиться по поводу присущей богам определенности, меняет [мысли] относительно неизменного, воспринимает со страстью бесстрастное и во времени – вневременное. И все потому, что низшее может отпасть от высшего, тогда как богам не пристало получать от низшего что бы то ни было²⁷.

²⁶ Как превосходящие Ум, генады не доступны ни одной из познавательных способностей: ни мышлению, ни рассуждению, ни мнению. Тем не менее, поскольку, в отличие от всецело трансцендентного Единого, они являются приобщимыми ипостасями, а все приобщимое предвосхищает в себе то, что к нему приобщается, то генады все же могут быть частично познаны на основании своих следствий. Следствия позволяют узнать отличительные признаки генад, каждый из которых соответствует какому-то из 14 предикатов Единого-сущего, перечисляемых во 2-ой гипотезе платоновского «Парменида». Благодаря отличительным признакам все множество генад делится на шесть устроений (*diakosmoi*), соответствующих шести родам сущего: умопостигаемые (генады бытия), умопостигаемо-мыслящие (генады жизни), мыслящие (генады ума), надкосмические (генады души), отрешенные (генады природы) и внутрикосмические (генады тела). См.: [Chlup 2012: 120–121], а также рис. 1 на с. 144.

²⁷ Эта теорема отвечает на вопрос, каким образом боги, оставаясь неизменными и бесстрастными, могут знать что бы то ни было об изменчивом мире становления. Ответ Прокла – поскольку боги являются причинами всего сущего, то как причины они знают и все свои следствия. См. подробнее в «Комментарии к *Тимею*» [*Procl.*, In *Tim.* I, 352, 5–12]: «Боги знают рожденное нерожденным, протяженное непротяженным, делимое неделимым, временное вечным и вероятное – необходимым образом. Ведь они порождают все самим мышлением, и поскольку то, что они порождают, рождается на основании неделимых, вечных и бестелесных идей, то и мыслят о нем они таким же точно способом. Не следует считать, будто знание имеет такие же характеристики, что и природа познаваемого... Нет, способ знания определяется различиями между познающими. Один и тот же предмет

125. *Всякий бог, с какого бы чина (τάξις) он ни начал свое проявление, нисходит сквозь все вторичное, постоянно умножая и деля на части свои дары, но сохраняя отличительный признак своей ипостаси.*

Если исхождения совершаются через ослабление и повсюду умножают первое в уступающих ему ипостасях вторичного (теор. 62)²⁸, то место (δίαταξις) исходящих ипостасей в том или ином чине определяется их сходством с производящими причинами. В результате все исхождение в целом оказывается отчасти тождественным, а отчасти отличным от пребывающего: оно выглядит непохожим на него благодаря ослаблению, но не теряет тождества с ним благодаря непрерывности, ведь исходящее становится таким же среди вторичного, каково пребывающее среди первого, отчего неразрывная общность серии сохраняется. Вот так каждый бог проявляет себя сообразно тем чинам, в которых совершает свое явление, и нисходит от них вплоть до самого последнего [сущего] благодаря порождающей силе первопричин. Постоянно умножаясь в процессе исхождения от Единого ко многому, он тем не менее сохраняет тождество в исхождении благодаря сходству произошедшего с главенствующей и первоустроительной причиной каждой серии²⁹.

126. *Всякий бог, находящийся ближе к Единому, является более целостным, а находящийся дальше – более частным.*

Если Единое производит все, то к нему ближе бог, являющийся причиной большего, и дальше тот, что – меньшего (теор. 60)³⁰. Но бог, являющийся причиной большего, – более целостный, а являющийся причиной меньшего – более частный. И хотя каждый бог – генада, у одного сила больше, а у другого – меньше (теор. 61)³¹. Более частные [боги] рождаются из более целостных не потому, что те делятся на части (ведь они генады), изменяются (ведь они

постигается богом как единый, умом – как целый, разумом – как всеобщий, воображением – как наглядный, а ощущением – как вызывающий претерпевание. Так что если предмет один и тот же, то отсюда еще не следует, что и знание о нем одинаково». См. также: [Lloyd 1990: 154–155].

²⁸ ЕТ 62: «Всякое множество, находящееся ближе к Единому, по количеству меньше того, что находится дальше, а по силе – больше».

²⁹ **σειρά** – под «серией» Прокл понимает любое упорядоченное множество ипостасей, объединенных либо общей сущностью, либо общим отличительным признаком. В первом случае серии называются «горизонтальными», во втором – «вертикальными» (см. рис. 1, с. 144). В этой теореме, по мнению Э.Р. Доддса, идет речь о вертикальных сериях, в которые входят сущие, находящиеся на разных уровнях реальности, но при этом происходящие от одной-единственной божественной генады. И поскольку первым порождением генад является умопостигаемое Бытие, то вертикальные серии нисходят от умопостигаемого сущего через жизни, умы, души и природы вплоть до материальных тел. При этом все члены той или иной серии несут на себе отличительный признак породившей их генады, который по-разному проявляет себя в каждом. См.: [Procl. In Tim. I, 36, 8ff]: «Отличительный признак пронизывает и мыслящие сущности, и божественные души, и даже тела, вот почему даже среди тел одни оказываются приобщены к демиургической силе, другие – к порождающей, третьи – к связующей, четвертые – к разделяющей».

³⁰ ЕТ 60: «Всякая причина большего превосходит причину, простирающую свою силу на меньшее, и производящую части тех целых, которые гипостазирует первая».

³¹ ЕТ 61: «Всякая неделимая сила – больше, а разделенная на части – меньше».

неподвижны) или увеличиваются в количестве за счет отношения (ведь они беспримесны), а потому что благодаря преизбытку силы порождают из себя вторичные исхождения (теор. 27)³², более слабые по сравнению с предшествующими.

*127. Все божественное первично и предельно просто, и оттого – наиболее самодостаточно*³³.

Простота божественного очевидна из его единства: всякий бог в высшей степени единичен, а все подобное особенно просто. Что же касается самодостаточности божественного, то в ней можно убедиться, приняв во внимание, что составное всегда нуждается в чем-то – пусть и не в других вещах, находящихся вне его самого, но хотя бы в том, из чего оно само состоит. Наоборот, наиболее простое, единящее и выступающее представителем тождественного Блага Единого (теор. 13), в наивысшей степени самодостаточно. Но таково все божественное, которое не нуждается ни во внешнем, будучи самой по себе благостью, ни в том, из чего состоит, будучи единством.

128. Всякий бог, к которому приобщается ближайшее, приобщим непосредственно, а к которому – более отдаленное, приобщим через большее или меньшее число посредников.

Если родственное божественным генадам сущее, будучи и само единовидным (теор. 62), способно приобщаться к ним самостоятельно, то ослабевшее и ушедшее во множество, чтобы приобщиться к самим генадам, а не к объединениям, нуждается в каком-то другом, более объединенном, сущем. Действительно, объединенное множество находится посередине между генадой и разделенным множеством, поскольку, с одной стороны, способно сближаться с генадой благодаря единству, а с другой – состоит в некотором родстве с разделенным множеством благодаря проявлению множественности в себе.

³² ЕТ 27: «Все производящее производит вторичное из-за совершенства и преизбытка силы».

³³ **αὐτάρκες** – «самодостаточными» Прокл называет такие ипостаси, которые, не будучи Благом самим по себе, содержат тем не менее причину собственного благобытия и совершенства в самих себе и не нуждаются ни в чем другом, чтобы полностью реализовать свою природу и сущность. Наглядным примером такой самодостаточной ипостаси может служить божественный Ум, который, с одной стороны, нуждается в умопостигаемом предмете, чтобы мыслить и быть Умом, а с другой, по существу, нуждается для этого в самом себе, поскольку сам является предметом своего созерцания. В результате самодостаточность Ума складывается как бы из двух недостатков – из взаимной нужды друг в друге его мыслящего и мыслимого аспектов. Плотин называл такую самодостаточность «вторичной», поскольку она уступает самодостаточности самого Блага [*Plot. Enn. III 8, 11*]. Прокл, однако, предпочитает называть ее просто «самодостаточностью», потому что Благо, по его словам, не нуждается ни в чем, даже в самом себе, и как таковое «превышает самодостаточность» (ὁπὲρ αὐτάρκειαν – ЕТ 10). В «Началах теологии» самодостаточные ипостаси выступают в качестве среднего термина между сверхсамодостаточным Благом и несамодостаточным сущим, чье совершенство и благобытие зависит от чего-то другого. См. ЕТ 9: «Все сущие по природе стремятся к благу, но при этом одни обеспечивают себе благобытие самостоятельно и имеют причину блага в себе самих, а другие нуждаются в ином и имеют причину блага вне себя». Помимо божественного Ума к самодостаточным ипостасям у Прокла относятся также Душа и генады.

129. Всякое божественное тело божественно благодаря обожествленной душе; всякая божественная душа – благодаря божественному уму; всякий божественный ум – благодаря приобщению к божественной генаде. И если генада – в прямом смысле бог, то ум – самое божественное, душа – божественное, а тело – боговидное.

Если все совокупное число богов превышает Ум (теор. 115), а приобщения осуществляются через родственное и подобное (теор. 32)³⁴, то к сверхбытийным генадам первым приобщается неделимое Бытие, вторым – бытие, соприкасающееся со становлением, а третьим – само становление, причем каждое – через непосредственно превышающий его [уровень реальности]. Поэтому отличительный признак богов хотя и распространяется вплоть до последних пределов приобщающегося (теор. 125), однако делает это посредством родственного себе. И первым, кого генада наделяет своей особенной среди богов силой, является Ум: генада делает его (ἁπλοτελεῖ) таким, какой сама является в единящем множестве. И если этот ум приобщим, то через него генада присутствует и в Душе, которую связывает с умом и тем самым воспламеняет (теор. 56)³⁵. А если к душе приобщено некое тело, то и ему через душу генада сообщает отголосок своего отличительного признака. И тогда тело становится не только одушевленным и мыслящим, но и божественным, поскольку получает от души жизнь и движение, от ума – нерушимое пребывание, а от приобщимой генады – божественное единство, ибо каждое уделяет следующему что-то от своего собственного существа (теор. 18).

130. Во всяком божественном чине члены первого порядка более обособлены от расположенных непосредственно под ними, нежели те – от последующих; и наоборот, члены второго порядка сильнее зависят от стоящего непосредственно над ними, нежели следующие после них – от них самих.

Насколько нечто более едино и целостно, настолько большим превосходством над последующим оно обладает, а насколько его сила слабее, настолько же оно ближе по природе к следующему за ним. С другой стороны, более высокое находится в большем единстве с превосходящими его самого причинами, а более низкое – в меньшем. Ведь обособленность от более слабого и единство с более сильным отличают большую силу, а большая удаленность от высшего и сочувствие низшему, наоборот, свидетельствуют о меньшей, что во всяком чине свойственно членам второго, а не первого порядка³⁶.

³⁴ ЕТ 32: «Всякое возвращение совершается через подобие возвращающегося тому, к чему оно возвращается».

³⁵ Имеется в виду, что генада действует в приобщающейся к ней душе вместе с умом. Ср. ЕТ 56: «Все производимое вторичными причинами в еще большей степени производится первичными и более высокими причинами, от которых произошли и сами вторичные».

³⁶ В этой теореме Прокл формулирует парадокс, являющийся прямым следствием сформулированных выше законов исхождения: чем больше причина превосходит свои следствия, тем сильнее те зависят от нее и связаны с ней; и наоборот – чем меньше причина обособлена от своих следствий, чем больше сама наполняется их природой и «сочувствует» им, тем слабее они оказываются к ней привязаны. Отсюда следует, что по мере приближения к Единому одновременно нарастает и онтологический зазор между уровнями реальности, и зависимость нижестоящих ипостасей от вышестоящих; и наоборот – по мере удаления от Единого уровни реальности сближаются, а связь между ними слабеет. Так, Единое более обособлено

131. Всякий бог начинает свое действие (ἐνέργεια) с самого себя.

Отличительный признак своего присутствия во вторичном всякий бог раскрывает в первую очередь в самом себе. Этим и объясняется его способность уделять себя всему остальному, ведь всякий бог сверхизобилен (ὕπερπληρες). Действительно, богам не свойственна ни ущербность, ни просто изобилие: все ущербное несовершенно, а сделать совершенным другого, если не обладаешь совершенством сам, невозможно; изобильное же всего лишь самодостаточно и как таковое не готово уделять [себя другим]. Поэтому наделяющее других полнотой и простирающее им свои дары должно быть сверхизобильным. Выходит, если божественное наполняет все благом из самого своего существа (теор. 120–121), то каждое божество должно быть сверхизобильным. А если так, то всякий бог, утвердив отличительный признак того, чем собирается одаривать других, в первую очередь в себе самом, оказывается способен изливать дары своей сверхизобильной благодати и на все остальное.

132. Все чины (τάξεις) богов связаны через середину³⁷.

Поскольку все исхождения сущего совершаются через подобия (теор. 29), то божественные устроения (διακοσμήσεις) будут тем более обладать нерасторжимой непрерывностью как получившие единообразную ипостась и определенные Единым, своей родоначальной причиной (теор. 113). Это означает, что ослабления происходят у богов объединенным образом, и что сходство членов второго порядка с членам первого у них сильнее, чем у сущего, причем настолько же, насколько существо богов превосходит сущее по степени единства. Таким образом все божественные роды оказываются связаны через свои середины, и первые члены доходят до всецело отличных от них исхождений не непосредственно, но через общие для обоих роды, схожие как с тем, что от них происходит, так и с тем, что их непосредственно причиняет. Эти роды

от Ума, чем Ум – от Души, а Душа – от телесного Космоса; однако Ум связан с Единым сильнее, нежели Душа – с Умом, а тело – с Душой. Прокл объясняет указанный парадокс тем, что по мере удаления от Единого ипостаси постепенно теряют свою силу (δύναμις), благодаря которой они производят нижестоящие уровни реальности, и которая в то же самое время позволяет им оставаться независимыми от следствий в своем бытии и возвращаться к вышестоящим причинам [Chlup 2012: 142; Gersh 1973: 61–72]. Тот же самый парадокс можно обнаружить уже у Порфирия, Амелия и Ямвлиха: *Porph. Sent.* 30; *Amelius apud Procl. In Tim.* I, 306; *Iambl. De Myst.* 59, 4 [Dodds 1963: 269–270].

³⁷ **μεσότης** – под «срединой» здесь подразумевается т.н. «средний термин», который в божественных устроениях представляет собой генаду, в одном отношении подобную первым членам устроения, а в другом – последним. Понятие среднего термина, предположительно, было введено в неоплатоническую метафизику Ямвлихом, который, в свою очередь, мог позаимствовать его у неопифагорейцев [Wallis 1972: 130–133; Shaw 1995: 66]. Согласно Ямвлиху, ипостаси, несхожие друг с другом в двух отношениях, должны быть связаны между собой через некую третью ипостась, называемую «средним термином» (τὸ μέσον, μεσότης), которая в одном отношении схожа с одной из них, а в другом – с другой. Например, если имеется ипостась *AA*, после которой идет ипостась *BB*, то между ними должна располагаться ипостась-посредник *AB* или *BA*, совмещающая в себе свойства обоих крайних членов и таким образом связывающая их друг с другом в одно целое. У Прокла закон о среднем термине является прямым следствием более общего закона о непрерывности исхождения, сформулированного в теоремах 28 и 29.

сводят воедино крайние члены [божественного устройства], подчиняясь в силу естественного сходства одним и непосредственно возвышаясь над другими, отчего порождение божественных [генад] сохраняет благоупорядоченность.

133. Всякий бог есть благодетельная генада и единая благодать; и хотя таким существом (ὑπαρξιν) каждый бог обладает в силу того, что он – бог, тем не менее высочайший Бог есть просто Благо и просто Единое, а каждый последующий – некое благо и некая генада.

Божественный отличительный признак различает и сами генады, и благодати богов таким образом, чтобы каждый бог благодетельствовал всему сущему сообразно определенной благотворной особенности: например, наделял совершенством, поддерживал или оберегал³⁸. Каждое из этих действий есть некое определенное благо, а не благо в целом, чьей единственной причиной выступает Первое, которое потому и зовется Благом как таковым, что дает ипостась всякой благодати (теор. 8)³⁹. И даже все вместе божественные существа не могут сравниться с Единым – настолько велико его превосходство над множеством богов.

134. Всякий божественный ум мыслит как ум и осуществляет промысел как бог.

Отличительная особенность ума – познание сущего и обретение совершенства в мышлении, а отличительная особенность бога – осуществление промысла и наделение всего сущего благами (теор. 120). Однако само наделение и одаривание благами происходит через единение одариваемого с тем, что ему предшествует. Поэтому, когда ум приходит в тождество с умопостигаемым, он подражает этому единению. Выходит, поскольку ум осуществляет промысел, он – бог, ибо промысел есть предшествующая уму деятельность⁴⁰, и, как бог, он уделяет себя всему, а как ум, присутствует не во всем, поскольку божественный отличительный признак успевает попасть даже туда, куда

³⁸ Прокл перечисляет виды благотворительности, характерные для богов того или иного чина (τάξεις). Так, «совершенствующие боги» (τελειοποιροῦ θεοί) наделяют сущее совершенством; «поддерживающие» (συνεκτικοί θεοί) удерживают вещи в бытии путем сохранения их единства; «сторожевые» (φρουρητικοί θεοί) защищают сущее от вреда и смешения с другим сущим и т.д. См. ниже: ЕТ 151–159.

³⁹ ЕТ 8: «Всему, так или иначе приобщенному к благу, предшествует первично благое, которое не есть что-либо еще помимо блага».

⁴⁰ В божественном Уме, который мыслит сам себя, умопостигаемый и мыслящий аспекты совпадают. Тем не менее, в представлении Прокла, мыслящий аспект Ума уступает умопостигаемому, поскольку нуждается в нем, чтобы мыслить и таким образом «обрести совершенство в мышлении». В результате предмет мышления по отношению к Уму как мыслящему оказывается чем-то вроде превосходящего его блага, которое, предоставляя себя мыслящему и тем самым наделяя его мышлением, по сути, осуществляет о нем свой промысел. Таким образом, взятый в целом, Ум как бы сам осуществляет о себе промысел, когда в деятельности мышления оба его аспекта – и умопостигаемый, и мыслящий – соединяются. Но промысел есть предшествующая мысли деятельность [ЕТ 120], которая в первую очередь свойственна богам. Поэтому в той мере, в какой Ум осуществляет о себе промысел, он – бог.

не достигает мыслящий (кор. 57 кор.)⁴¹. Действительно, даже лишенное мышления нуждается в промысле и желает стать обладателем некоего блага, ибо к благу стремится и спешит его обрести все сущее, ум же выступает предметом стремления не для всего, включая даже те вещи, которые имеют возможность к нему приобщиться.

135. Ко всякой божественной генаде непосредственно приобщается какое-то одно сущее⁴², и все обожествленное возводится к одной божественной генаде. Поэтому приобщимых генад столько же, сколько и приобщающихся родов сущего.

Ни какое-то одно сущее не может приобщиться к двум или более генадам (если отличительные признаки генад различны, то как могут не различаться вещи, близкие каждой из них по природе, если соприкосновение с генадой осуществляется через подобие?), ни сразу несколько сущих не могут отдельно друг друга приобщиться к одной-единственной генаде. Действительно, множество сущих не способно установить непосредственную связь с генадой, поскольку отличается от нее [в двух отношениях:] и как сущее – от сверхсущего (теор. 115), и как множество – от единицы, в то время как приобщающееся должно быть в чем-то подобно приобщимому, а в чем-то – неподобно и отлично от него. Но если приобщающееся – нечто сущее, а генада превышает бытие, так что в этом отношении они не подобны друг другу, то приобщающееся, очевидно, должно быть одним, чтобы по крайней мере в этом отношении быть похожим на единое, к которому приобщается, даже если последнее едино как генада, а приобщающееся – как усвоившее единство и объединенное за счет приобщения к ней.

⁴¹ ЕТ 57: «Всякая причина действует и прежде своего следствия, и после него, давая существование большему числу вещей». Королларий: «Отсюда ясно, что для чего причина Ум, для того же – и Благо, но не наоборот. Ведь даже лишенность формы происходит от Блага (поскольку все – от Блага), Ум же, будучи формой, не способен произвести лишенность».

⁴² ἐνὸς τινος τῶν ὄντων – под «сущим» в этой и следующих теоремах Прокл подразумевает прежде всего умопостигаемое сущее, или идеи, которые образуют следующий за Единым уровень реальности – уровень подлинного Бытия, и потому приобщаются к генадам «непосредственно» (ἀμέσως). Действительно, подобно тому как Единое порождает из себя множество генад, так и само по себе Бытие, понимаемое неоплатониками как Единое-Сущее (ἐν-ὄν), порождает множество наделенных бытием единиц, каждая из которых представляет собой некую идею, или умопостигаемое сущее. Как показал Платон в «Пармениде» [Plat. Parm. 142c–44e], если проанализировать понятие Единого-Сущего, то входящие в его состав Единое и Бытие из-за соотнесенности друг с другом окажутся поделены на равное количество частей, поскольку каждой части Бытия (каждому умопостигаемому сущему) будет соответствовать своя «часть Единого» (генада). Таким образом, число сущих окажется равным числу генад, так что к каждой генаде будет приобщено одно-единственное сущее. Тем не менее этот вывод касается только «непосредственного приобщения», потому что опосредованно, через ту или иную идею, к каждой генаде приобщается огромное множество более частных сущих, расположенных на нижестоящих уровнях реальности. См.: ЕТ 138 и 139.

136. Всякий более целостный и находящийся ближе к Первому бог (теор. 126) приобщим со стороны более целостного рода сущего, а более частный и расположенный дальше – со стороны более частного. Поэтому как сущее относится к сущему, так и одна божественная генада – к другой.

Если генад столько же, сколько и сущих, и наоборот [сущих столько же, сколько и генад,] потому что к одной генаде приобщается только одно сущее (теор. 135), то ясно, что порядок исхождения сущих будет сообразовываться с порядком генад, повторяя его и уподобляясь ему, так что с более целостными генадами будут по природе связаны более целостные сущие, а с более частными – более частные. Будь это не так, неподобное опять соприкасалось бы у нас с неподобным, а распределение благ осуществлялось бы не по достоинству. Однако это невозможно, поскольку и все остальные вещи получают единство и свою особую меру от [умопостигаемых] сущих в виде испускаемого теми света, а значит, сами [умопостигаемые] сущие тем более будут приобщаться к генадам в определенном порядке, ставящем подобное по силе в зависимость от подобного.

137. Всякая генада совместно с Единым дает ипостась приобщающемуся к ней сущему.

Если Единое дает существование всему (теор. 12, 13)⁴³ и тем самым выступает причиной не только приобщимых генад, но и зависящих от них сущих, то сущее, связанное с каждой конкретной генадой, производится только той генадой, которая его освещает (теор. 125). И если Единое дает сущему просто быть, то родственная генада делает его близким себе по природе. Генада определяет приобщающееся к ней сущее сообразно себе самой и соответствующим бытию образом являет в нем свой сверхбытийный отличительный признак, потому что у вторичного бытие тем, что оно есть, всегда происходит от являющегося этим в первую очередь (теор. 18). Поэтому, каков сверхбытийный отличительный признак божественности, таким же, хотя и сообразно бытию, будет и отличительный признак приобщающегося к генаде сущего.

138. Из всего приобщающегося к божественному отличительному признаку и обожествленного самым первым и наивысшим является Бытие.

Если Бытие превышает и Ум, и Жизнь, как было доказано выше на том основании, что оно выступает причиной наибольшего после Единого количества следствий (теор. 101)⁴⁴, то Бытие будет наивысшим из трех. Ведь если оно более едино, нежели Ум и Жизнь, то, очевидно, будет и более священным (теор. 62). Раньше же самого Бытия нет ничего, кроме Единого, ибо что, кроме Единого, может быть раньше единящего множества? Но Бытие – единящее множество, поскольку состоит из Предела и Беспредельного (теор. 89)⁴⁵. И вообще, раньше сущности может быть только сверхсущее. Недаром в приходящих

⁴³ ЕТ 12: «Первой причиной и началом всего сущего является Благо». ЕТ 13 см. в прим. 4.

⁴⁴ ЕТ 101: «Надо всем приобщающимся к уму главенствует неприобщимый Ум, над приобщающимся к жизни – Жизнь, а над приобщающимся к бытию – Бытие. Из этих троих Бытие раньше Жизни, а Жизнь – Ума».

⁴⁵ ЕТ 89: «Все истинное Бытие – из Предела и Беспредельного».

во вторичное отблесках только единство успевает выйти за пределы бытия, которое, в свою очередь, идет сразу же за единством (теор. 72)⁴⁶. Действительно, сущее в возможности, и тем самым еще не сущее, тем не менее едино по своей природе, а сразу же после него идет уже сущее в действительности. Вот и среди начал за пределами Бытия сразу же начинается превышающее его Небытие, то есть Единое.

139. Все приобщающееся к божественным генадам, начинается от Бытия и заканчивается на телесной природе, потому что Бытие – первое из приобщающегося, а тело – последнее (ведь существуют, говорим мы, и божественные тела).

Во всех родах сущего, будь то тела, души или умы, высочайшие [члены рода] посвящены богам, дабы во всяком чине аналогичные богам сущие поддерживали и сохраняли сущее второго порядка, и дабы каждое число было целым в смысле целого-в-части, как содержащее в себе все (теор. 103) и, прежде всего, – отличительный признак божественности (теор. 67)⁴⁷. Поэтому, род богов существует и телесным, и душевным, и мыслящим образом, хотя все эти боги, очевидно, божественны сообразно приобщению, ибо первично божественное имеет ипостась в генадах. Выходит, приобщение к божественным генадам, начавшись с Бытия, заканчивается на телесной природе.

140. Все силы богов, получив начало свыше, нисходят через родственные себе середины вплоть до самых последних пределов сущего и областей Земли.

Как силам богов нельзя ни помешать, ни воспрепятствовать присутствовать во всем (поскольку из-за их безотносительного превосходства надо всем и несмешанного присутствия повсюду им не требуется для этого ни мест, ни расстояний (теор. 98))⁴⁸, так и готовое приобщиться к ним невозможно

⁴⁶ ЕТ 72: «Все, что в приобщающемся имеет смысл подлежащего, происходит от более совершенных и цельных причин». Поскольку в иерархии причин Единое возвышается над Бытием, а значит, обладает большей по сравнению с ним порождающей силой, то его единящее действие продолжается даже там, где действие Бытия заканчивается. В результате Единое порождает не только то же самое, что и Бытие, а именно сущее, но и не-сущее, под которым Прокл понимает материю, или «сущее в возможности» (τὸ δυνατόν ὄν), выступающее подлежащим тел.

⁴⁷ ЕТ 67: «Всякая целостность либо до частей, либо из частей, либо в части». Описывая эти три способа существования целого, Прокл поясняет, что в первом случае целое существует сообразно причине, поскольку предвосхищает в себе свои части, во втором – сообразно существу, поскольку представляет собой состоящую из частей конкретную вещь, и в третьем – сообразно приобщению, поскольку каждая часть вещи по необходимости несет на себе отпечаток того целого, которому принадлежит. Вот и в этой теореме, называя горизонтальные серии Бытия, Ума, Души и Космоса («каждое число») «целым в смысле целого-в-части», Прокл хочет сказать, что каждый уровень реальности особым образом отражает структуру всей реальности в целом, включая и ее наивысший, божественный уровень, аналогом которого выступают самые первые члены серии, так или иначе связанные с генадами и обладающие благодаря им отличительным признаком божественности.

⁴⁸ ЕТ 98: «Всякая обособленная причина одновременно и повсюду, и нигде». Как и трансцендентное Единое, генады, оставаясь в своем существе обособленными и отдельными от всего сущего, присутствуют повсюду своей силой и действием. Ср. [Plot. Enn. VI 8, 16, 1; VI 9, 8,

удержать от приобщения. Поэтому сто́ит какой-то вещи сделаться готовой к приобщению, как силы богов тотчас оказываются в ней, но не потому, что в этот момент к ней приблизились, и не потому, что отсутствовали прежде, а потому что всегда пребывали в этом состоянии. И если какая-то из земных вещей окажется готова приобщиться к ним, то они будут и в ней тоже. Наполняя собою все, в вещах более высокого порядка они присутствуют в большей степени, в средних – в соответствии с чином среднего и в последних – последними отблесками. В итоге они простираются сверху донизу вплоть до самых последних пределов сущего, отчего даже в здешних вещах присутствуют отражения первых, и все проникнуто симпатией ко всему, ибо в первичном предсуществует вторичное, а во вторичном проявляет себя первое (ведь каждая вещь существовала у нас тройким образом: сообразно причине, сообразно существу и сообразно приобщению (теор. 65)).

141. Всякий промысел божественных [сущих] либо обособлен от того, о чем промысел, либо одного с ними порядка.

Если одни божественные [сущие] и по существу (κατὰ τὴν ὕλην), и по отличительному признаку чина всецело превосходят освещаемые ими вещи (теор. 122), то другие, принадлежащие тому же самому устройству, [что и освещаемое,] осуществляют промысел о более слабых членах одного с ними порядка, подражая в этом промыслительному действию обособленных богов и стремясь наполнить вторичное теми благами, на которые способны⁴⁹.

142. Боги во всем присутствуют одинаково, но не все одинаково присутствует в богах, удастаясь их присутствия сообразно своему чину и способности: одно – единовидно, другое – множественно, одно – вечно, другое – временно, и одно – бестелесно, а другое – телесно.

Приобщение к одному и тому же должно быть различным либо из-за приобщающегося, либо из-за приобщимого. Но все божественное всегда сохраняет один и тот же чин; оно ко всему безотносительно и ни с чем не смешано (теор. 98). Остается, стало быть, чтобы разница возникала из-за приобщающегося, и чтобы

29–31; *Porph. Sent.* 27]: «Ничему бестелесному существование тела не мешает быть там, где оно хочет и как пожелает. Ни место не служит для бестелесного препятствием, ни объем его не удерживает. Ведь удерживаться объемом и перемещаться в пространстве может только то, что само имеет объем, тогда как совершенно лишнее объема и величины не подвластно телесному ограничению и не причастно пространственному движению. Таким образом, только благодаря некоему внутреннему расположению бестелесное обнаруживается там, где находится, по месту же оно – везде и нигде» [Месяц 2008: 286].

⁴⁹ Поскольку первые и высшие члены любого уровня реальности являются богами (см. выше теор. 139), то как боги они могут осуществлять промысел не только о сущем, находящемся на нижестоящем уровне реальности, но и о последних членах своей собственной горизонтальной серии. В первом случае они, как и сами генады, осуществляют «обособленный» (ἐξῆρημένην) промысел о вторичном, тогда как во втором их промысел оказывается «одного порядка» (συντεταγμένην) с объектами промысла. Например, божественные умы осуществляют обособленный промысел о душах и необособленный – о более частных демонических умах, относящихся к одному с ними порядку; божественные души осуществляют обособленный промысел о телах и необособленный – о душах людей и т.п.

именно оно приобщалось к богам неодинаково, присутствуя в них в разное время по-разному – одно одним, а другое другим способом. Поэтому, хотя боги и присутствуют во всем одинаково, не все одинаково присутствует в богах, насколько каждое может, настолько и присутствует, а насколько присутствует, настолько же и наслаждается ими, ибо степень приобщения зависит от меры присутствия.

143. Все более слабое уступает присутствию богов, поэтому стóит приобщающемуся оказаться готовым к приобщению, как оно сразу озаряется богами, а все чуждое удаляется прочь от божественного света.

Если божественные сущие всегда более всеохватны и могущественны, нежели происходящие от них следствия (теор. 57), то недостаток божественного света объясняется неготовностью приобщающегося, которое затмевает этот свет своей слабостью (теор. 142). Когда же свет затмевается, то кажется, будто сущее оказалось под властью чего-то другого. Однако так происходит не потому, что другое обладает силой, а потому что из-за бессилия самого приобщающегося кажется, будто оно противится божественной форме озарения.

144. Все сущее и все устроения сущих продвигаются в своем исхождении настолько, насколько и порядки богов.

Боги производят сущее одновременно с самими собою⁵⁰, и ничто не могло бы ни получить ипостась, ни обрести меру и порядок без участия богов, потому что только благодаря их силе все достигает совершенства, и богами же все упорядочивается и измеряется (теор. 117). Поэтому не только первым и средним родам сущего, но и последним предшествуют обустривающие их боги, которые даже такое сущее наделяют жизнью, одаривают формой и совершенством и обращают к благу. В результате все сохраняет бытие, потому что привязано к богам и укоренено в них. А стóит чему-то отступить от богов и быть полностью ими покинутым, как оно тотчас исчезает в небытии и гибнет, совершенно лишившись того, что его поддерживало⁵¹.

⁵⁰ Прокл имеет в виду, что исхождение умопостигаемого сущего из Единого (идущее «по вертикали»), осуществляется одновременно с исхождением из него божественных генад («по горизонтали»), так что появление каждой генады сопровождается появлением соответствующего ей сущего. Ср. ET 135 и 137. Не исключено, что источником этого представления могла послужить 2-ая гипотеза платоновского «Парменида», в которой доказывается, что Единое, входящее в состав «Единого-Сущего» (ἐν-ὄν), из-за соотнесенности с Бытием делится на такое же количество частей, на какое и само Бытие, поскольку «каждая часть Единого должна всегда содержать Бытие (чтобы существовать), и каждая часть Бытия – Единое (чтобы быть чем-то одним)» [Plat. Parm. 142e]. См.: [Procl. In Parm. 1062, 34–35].

⁵¹ Мысль о прямой зависимости всего сущего от богов более обстоятельно излагается Проклом в «Комментарии к Тимею» [In Tim. I, 209, 13–210]: «Все сущее порождено богами, непосредственно производится ими и утверждено в них. Исхождение вещей совершается не только непрерывной чередой, когда последующее получает существование от ближайших причин, но и так, что все рождается непосредственно от богов, включая то, что считается дальше всего от них отстоящим, например, материя. Ни от чего не удалено божественное, но всему присуще в равной степени. Поэтому даже взяв самое последнее, ты и в нем обнаружишь присутствие божества, ибо повсюду присутствует единое, благодаря которому каждое существо получает от богов ипостась. Произойдя от богов, сущее не удаляется от них,

145. Отличительный признак всякого божественного чина проходит через все вторичное и уделяет себя всем низлежащим родам сущего.

Если в своем исхождении сущее простирается так же далеко, как и устроения богов (теор. 144), то в каждом роде сущего будет присутствовать отличительный признак божественных сил, попадающий туда благодаря сиянию свыше. Действительно, от своей непосредственной причины каждый род перенимает тот отличительный признак, в соответствии с которым эта причина получила ипостась. Скажем, если существует некая очистительная божественность, то очищение будет не только у душ, но и у животных, и у растений, и у камней. То же самое – если существует сторожевая божественность и если – возвращающая, совершенствующая или животворящая. Но если камень приобщается к очистительной силе только телесно, то растение – еще и более явным образом, через жизнь; животное может быть чистым также посредством стремления, разумная душа – разумно, ум – мыслящим образом, а боги – сверхбытийно и единовидно. В результате вся серия получает одну и ту же силу от единой божественной причины. То же самое можно сказать и об остальных сериях, потому что от богов зависит все сущее, и если одно просвещается одними, то другое – другими. А поскольку серии нисходят вплоть до самых последних вещей, одни их члены оказываются связаны с богами непосредственно, а другие – через большее или меньшее число посредников (теор. 128). «Все полно богов»⁵², и чем каждое обладает по природе, то получает от богов.

146. Во всех божественных исхождениях концы уподобляются началам, поддерживая за счет возвращения к началам безначальный и бесконечный круг.

Если даже отдельное сущее, испытав исхождение, обращается к своему началу, от которого произошло (теор. 31, 33)⁵³, то ясно, что в еще большей

но остается в них укорененным. Да и куда ему уйти, если боги охватывают, предвосхищают и содержат в себе все, так что выходящего за пределы богов попросту не существует? Сущее окружено богами со всех сторон и находится в них. Поэтому неким удивительным образом все и исходит из богов, и не исходит из них. Не исходит, потому что не отделяется от них... но некоторым образом остается, а если уж сказать все до конца, то для себя самого оно исходит, а для богов остается».

⁵² Это высказывание приписывается Фалесу: «Фалес полагал, что все полно богов» [Arist. De Anima I, 5, 411a 17]. Это же высказывание повторяет и Платон в «Законах» [Leg. X, 899b].

⁵³ Поскольку все сущее, согласно Проклу, «и пребывает в своей причине, и исходит из нее и возвращается к ней» [ET 35], то бытие любой вещи складывается как бы из двух разнонаправленных движений – исхождения и возвращения. С одной стороны, чтобы стать новой самостоятельной реальностью, вещь должна уйти из своей причины, сделавшись иной по отношению к ней. С другой стороны, чтобы продолжать оставаться собой, вещь должна поддерживать свою связь с причиной, что на языке неоплатоников означает «возвращаться» к ней. И если учесть, что такое исхождение и возвращение происходят одновременно, то Прокл считает правильным рассматривать их как единое движение, у которого конец совпадает с началом и о котором поэтому невозможно сказать, куда в данный момент оно направлено – от начала к концу или от конца к началу. Это круговое движение, конституирующее существо любой вещи, философ называет «круговой», или «циклической» деятельностью (κυκλική ἐνέργεια). См. ET 31: «Все исходящее из чего-то возвращается по сущности к тому,

степени так будут поступать целые чины богов, которые, испытав исхождение от собственной вершины, будут вновь возвращаться к ней. Такое возвращение конца к началу будет делать весь божественный чин единым, определенным, внутренне согласованным и способным благодаря согласованности проявлять единовидность во множестве.

147. Вершины всех божественных устройств уподобляются нижним пределам вышестоящих устройств.

Если божественное исхождение⁵⁴ должно быть непрерывным, а каждый божественный чин связан через свои середины (теор. 132), то вершины вторичных устройств по необходимости будут соприкасаться с нижними пределами первичных. Но соприкосновение осуществляется через подобие (теор. 29, 32). Следовательно, между началами нижестоящего чина и концами вышестоящего будет подобие.

148. Всякий божественный чин обладает тройкой внутренней связью, протекающей от его вершины, середины и конца.

Если вершина божественного чина, обладающая наибольшей единящей силой, распространяет единство на весь чин и объединяет его свыше, пребывая в самой себе, то середина, простирающаяся к обоим концам чина, связывает весь чин собою: она доставляет дары от его первых членов к последним и возводит силы последних к первым (теор. 132), устанавливая между ними общность и связь, в результате чего наполняемые и наполняющие образуют один общий порядок, сходясь друг с другом в середине словно в некоем центре. Наконец, завершение чина, вновь обращающееся к началу и возводящее к нему изошедшие из начала силы, обеспечивает всему чину подобие и внутреннюю согласованность (теор. 146). Таким образом, все божественное устройство оказывается единым благодаря единящей силе первых членов, непрерывной связи в середине и возвращению конца к началу исхождений.

149. Все множество божественных генад ограничено по числу.

Если это самое близкое к Единому множество (теор. 113), то оно не может быть беспредельным (ἄπειρον), потому что беспредельное по природе не близко, а чуждо Единому. В самом деле, если множество отступает от Единого уже тем, что оно – множество, то беспредельное множество, очевидно, будет полностью лишено единства, а значит окажется бессильным и бездеятельным⁵⁵.

из чего исходит»; ЕТ 33: «Все исходящее из чего-то и возвращающееся имеет круговую деятельность».

⁵⁴ Чтобы подчеркнуть непрерывность перехода от одного божественного чина к другому, например, от умопостигаемых генад – к умопостигаемо-мыслящим, или от мыслящих – к надкосмическим, Прокл применяет к ним более общее правило, сформулированное в ЕТ 112: «Самые первые члены всякого устройства имеют форму тех, что им предшествуют».

⁵⁵ При доказательстве этой теоремы Прокл опирается на закон о среднем термине (см. выше прим. 37). Поскольку бесконечное (ἄπειρον) множество отличается от Единого в двух отношениях: и (1) как множество – от единого, и (2) как нечто неопределенное – от чего-то в высшей степени определенного, то между ними в качестве «среднего термина» должно располагаться такое множество, которое, отличаясь от Единого тем, что оно – множество,

Поэтому множество богов не беспредельно. Следовательно, оно единовидно и ограничено пределом, причем – более ограничено⁵⁶, чем любое другое множество, поскольку более любого множества родственно Единому. Действительно, будь начало множеством, более близкое к нему было бы множеством в большей степени, нежели более удаленное (ведь более близкое к началу более подобно ему). Но поскольку Первое – едино (теор. 5), то соприкасающееся с ним множество будет множеством в меньшей степени, нежели более удаленное, тогда как беспредельное (ἄπειρον) является множеством не в меньшей, а в большей степени.

150. Все исходящее в божественных чинах не способно от природы воспринять все силы производящего, как и вообще все вторичное – все силы предшествующего. Предшествующее обладает некими обособленными от вторичного силами, которые остаются необъятными для следующего за ним.

Если отличительные признаки богов различны, то признаки нижестоящих будут предсуществовать в вышестоящих, а признаки вышестоящих, как более целостные, будут отсутствовать в нижестоящих. Это означает, что какие-то из своих отличительных признаков боги высших порядков будут передавать происходящим от них [божествам], а какие-то – предвосхищать в себе обособленным образом. Ведь как уже было доказано (теор. 126), более близкие к Единому боги являются более целостными, а более удаленные – более частными. Но более целостные по сравнению с более частными обладают более всеобъемлющей силой. Следовательно, боги второго порядка, как более частные, не будут вмещать в себя всю силу превосходящих их богов, а значит, в вышестоящем всегда будет нечто необъятное и неопишемое для нижестоящего.

Кроме того, как было доказано ранее (теор. 93)⁵⁷, каждое божественное сущее, не будучи беспредельным ни для самого себя, ни тем более – для того, что его превосходит, беспредельно для всего последующего, причем беспредельно по силе (теор. 86)⁵⁸. Но для чего беспредельное – беспредельно, для того же оно и необъятно. Следовательно, нижестоящие [боги] будут приобщаться не ко всем силам, предсуществующим в превосходящих их [божествах] (а иначе высшее охватывалось бы вторичным, как и само вторичное охватывается высшим). Поэтому из-за своей более частной природы нижестоящее

было бы похоже на него своей определенностью. Но таково множество, элементы которого, с одной стороны, ограничены по числу, а с другой – сами не являются бесконечными множествами. Вот почему множество божественных генад, первым возникающее после Единого, по необходимости будет «ограничено» (πεπερασμένον) в обоих отношениях, т.е. не только потому, что состоит из неделимых единиц, но и потому, что содержит конечное число элементов.

⁵⁶ Множество генад является «более ограниченным» по сравнению с любым другим множеством не только потому, что имеет конечное число элементов, но и потому, что составляющие его элементы сами не являются объединенными множествами («объединениями»), но представляют собой неделимые далее единицы. См. выше прим. 9.

⁵⁷ ЕТ 93: «Все беспредельное в сущих не является беспредельным ни для вышестоящего, ни для самого себя».

⁵⁸ ЕТ 86: «Все истинно-сущее бесконечно не по числу или величине, а только по силе».

будет обладать не всеми силами вышестоящего, да и теми, которыми будет, будет обладать не одинаковым с ним образом, что объясняется беспредельностью, позволяющей высшему превосходить низшее.

151. Все отеческое в богах первоустроительно (πρωτοῦρόν) и, в статусе Блага, стоит впереди во всех божественных устройствах⁵⁹.

[Оно первоустроительно,] поскольку производит само существо вторичного, все его силы и сущности благодаря одному лишь невыразимому превосходству. За это его и называют *отеческим* – как являющего собой объединенную и благовидную силу Единого, и как гипостазирующую причину вторичного. Занимая, таким образом, место, аналогичное Благу, отеческий род богов стоит во главе каждого божественного чина, все из себя производя и все упорядочивая. При этом одни отцы более целостны, а другие – более частичны, подобно тому, как и сами чины богов различаются как причины по степени целостности (теор. 136). Поэтому сколько существует исхождений богов, столько же и различий между отцами. Ведь если во всяком чине есть нечто аналогичное Благу, то и отеческое начало должно быть во всем, так чтобы каждый чин исходил из отеческого единства.

152. Все порождающее у богов осуществляет исхождение благодаря беспредельности божественной силы, умножая само себя, проходя сквозь все и более всего обнаруживая [присущую богам] неисчерпаемость в исхождениях вторичного.

Чему, как не беспредельной силе богов, благодаря которой все божественное сущее наполняется благами плодородия (поскольку все достигшее полноты начинает производить из себя иное вследствие переполняющей его силы (теор. 27)), чему, как не ей, подобает умножать произошедшее и выводить его к рождению из потаенного пребывания в причинах? Поэтому отличительным признаком порождающей божественности будет преобладание силы, позволяющее умножать силы порожденного, делать их плодородными и побуждать к рождению и гипостазированию иного. Действительно, если каждый бог уделяет другим тот отличительный признак, которым сам обладает в первую очередь (теор. 97), то ясно, что и все плодородное будет наделять следующее за собой плодородными исхождениями. Тем самым оно будет отражать в себе ту первичную Беспредельность, которая выступает родоначальницей

⁵⁹ В теоремах 151–159 Прокл описывает отличительные признаки различных божественных чинов, показывающие, какими благами наделяют свои произведения те или иные генады и происходящие от них божественные сущие, расположенные на более низких уровнях реальности. В «Началах теологии» Прокл обсуждает 9 таких отличительных признаков, из которых первые четыре являются более общими, а остальные пять – более частными. К более общим относятся: отеческий, порождающий, совершенствующий и сторожевой признаки, а к более частным – демиургический, животворящий, очистительный, возвышающий и возвращающий. Так, если «отеческие» боги сообщают своим следствиям бытие и сущность, то «демиургические» делают существующие вещи оформленными, упорядоченными и нумерически различными. Тем самым демиургические боги представляют собой разновидность отеческих, так же как животворящие – порождающих, очистительные – сторожевых, а возвышающие и возвращающие – совершенствующих.

всего в целом, и от которой исходит всякая порождающая сила (теор. 92)⁶⁰, обособленно изливающаяся никогда не иссякающими исходжениями божественных [сущих].

153. Все совершенное в богах есть причина божественного совершенства.

Подобно тому как у сущего – одни ипостаси, а у сверхсущего – другие, так и совершенства одни принадлежат самим богам в их собственном существе, а другие, вторичные, – [божественным] сущим. И если первые самосовершенны и первоустроительны, поскольку благо присуще богам в первую очередь (теор. 119), то вторые совершенны благодаря приобщению. Вот почему у богов – одно совершенство, а у обожествленных сущих – другое. Впрочем, первично совершенное в богах является причиной совершенства не только для обожествленного, но и для самих богов. Ведь если каждое сущее, поскольку оно совершенно, обращено к своему началу (теор. 31), то причина всего божественного возвращения в целом будет наделять совершенством и сам род богов.

154. Все сторожевое⁶¹ в богах сохраняет каждое сущее в его чине, так что оно остается единовидно обособленным от вторичного и утвержденным в предшествующем.

Если стража неукоснительно блюдет меру каждого чина и содержит все находящееся под стражей в свойственном ему совершенстве, то она сообщает всему превосходство над нижестоящим, сохраняет каждое сущее беспримесным и неизменно пребывающим в самом себе (выступая, таким образом, причиной непорочной чистоты для всего находящегося под стражей) и утверждает его среди вышестоящего. Ведь совершенным является то, что, пребывая в самом себе, поддерживает связь с началами и сохраняет простоту, позволяющую превосходить нижестоящее.

⁶⁰ ЕТ 92: «Все множество беспредельных сил зависит от одной-единственной первой Беспредельности, которая существует не как приобщимая сила и не в чем-то, обладающем силой, но сама по себе, будучи силой не чего-то приобщающегося, но причиной всего сущего».

⁶¹ **φρουρητικόν** – В *Платоновской теологии* Прокл называет «сторожевыми» богов, которые отвечают за незыблемость божественных ипостасей, препятствуя их смешению друг с другом и обособляя от нижестоящих уровней реальности. См.: [Procl. Th.Pl. V, 122, 10–15]: «Сама беспримесность божественной сущности, ее превосходство в чистоте и неизменной мощи надо всем в целом... происходят у богов от сторожевой причины (φρουρητικὴν αἰτίαν). И как отцы для всех богов... являются подателями плодотворного творения, так и непорочные боги одаривают отцов и все прочие божественные устроения силой чистоты». Подыскивая сторожевым богам аналог в греческой мифологии, Прокл соотносит их с племенем Куретов, охранявших на Крите богиню Рею с младенцем Зевсом. В том, что Куреты не позволили Крону проглотить Зевса, философ усматривает символическое изображение обособляющей функции сторожевых богов, которые не позволяют следствиям оставаться в лоне своих причин. Помимо Куретов к чину сторожевых богов относятся также Адрастея, Ананкэ и Судьба. Эпитет «сторожевой» мог быть заимствован Проклом из «Халдейских Оракулов» [Dodds 1963: 280]. См.: Or. Chald. 82: «Эти высоты Он дал сторожить (φρουρεῖν) своим грозным перунам / Истость силы своей подмешав к божествам держащим» [Majercik 1989: 80–81].

155. Все животворящее в божественных родах является порождающим, но не весь порождающий чин является животворящим, поскольку порождающие боги более целостны, нежели животворящие, и расположены ближе к Началу.

Если за порождение отвечает причина, изводящая сущее во множество, то за возникновение живого – божественность, наделяющая сущее всеми формами жизни. Тогда, если порождение умножает ипостаси сущего, а возникновение живого создает исхождение жизни, то порождающий чин [богов] будет относиться к животворящей серии так же, как Бытие относится к Жизни. Таким образом, порождающий чин, как более целостный, будет причиной большего, а значит, будет располагаться ближе к Началу (теор. 60).

156. Всякая причина чистоты содержится в сторожевом чине, однако не весь сторожевой чин совпадает с очистительным родом.

Если чистота позволяет всем богам не смешиваться с худшим и оставаться непорочными в своем промысле о вторичном, то сторожевой отличительный признак, помимо этого, позволяет им содержать все сущее в бытии и неподвижно удерживать его в вышестоящих причинах (теор. 154). Отсюда следует, что сторожевое – более целостно, нежели очистительное, потому что если страже как таковой свойственно соблюдать чин каждого не только по отношению к нему самому, но и по отношению к предыдущему и последующему, то чистоте – всего лишь обособлять вышестоящее от нижестоящего. При этом оба отличительных признака присущи в первую очередь богам, потому что, во-первых, у присутствующего во всем должна быть одна-единственная причина (теор. 21) и, во-вторых, поскольку боги предвосхищают в себе единовидные меры всех благ вообще, то нет такого блага во вторичном, которое бы не предсуществовало у богов (а иначе откуда бы оно взялось и какую бы имело причину?). Поэтому чистота, стража и тому подобные отличительные признаки, будучи благами, есть в первую очередь у богов.

157. Если всякая отеческая причина обеспечивает всему бытие и гипостазу само существо сущего, то демиургическая⁶² руководит формообразованием сложных вещей, их порядком и нумерическим делением, относясь к тому же разряду, что и отеческая, но только в более частных божественных родах.

Действительно, и та и другая причины относятся к чину Предела, поскольку существо, число и форма суть разновидности Предела, а значит, в этом отношении обе причины однопорядковы. Правда, если демиургическая выводит

⁶² **δημιουργικόν** – Демиург отличается от Отца в той же мере, в какой творение (ποίησις) отличается от рождения (γένεσις). Если отеческие причины производят свои следствия самим своим бытием, как бы «рождая» их, то демиургические их «творят», то есть создают следствия в процессе определенной деятельности (энергии), предполагающей наличие разумного плана, целеполагание и выбор наилучших средств для реализации поставленной цели. Вот почему Ум является Демиургом в первую очередь, что, впрочем, не мешает ему оставаться для нижестоящих бестелесных уровней реальности также Отцом. Что же касается вышестоящих причин, в том числе и самого Единого, то они суть причины исключительно отеческие. Различие между отеческой и демиургической функциями богов впервые обнаруживается у Нумения Апамейского, в триаде сверхчувственных ипостасей которого первый Бог именуется Отцом, а второй – Демиургом [Num. Fr. 12].

свое творчество во множество, то отеческая обеспечивает исхождения сущих, сохраняя при этом единство (теор. 151); и если первая создает формы, то вторая – сущности. Поэтому отеческая причина настолько же отличается от демиургической, насколько отличаются друг от друга форма и бытие (теор. 74 кор.)⁶³. Впрочем, форма тоже представляет собой нечто сущее. Поэтому, насколько бытие превышает форму, настолько же и отеческая причина, как более целостная и производящая больше следствий, превышает демиургический род богов.

158. Всякая возвышающая причина в богах отличается как от очистительной, так и от возвращающей.

Возвышающая причина должна в первую очередь существовать среди богов, поскольку в них предсуществуют причины всех благ вообще. Но тогда она, с одной стороны, должна предшествовать очистительной, поскольку та освобождает от худшего (теор. 156), а эта соединяет с лучшим, а с другой – иметь более частный разряд по сравнению с возвращающей, поскольку все возвращающее возвращает либо к самому себе, либо к лучшему, а деятельность возвышающей причины ограничивается только возвращением к лучшему, поскольку она ведет возвращаемое ввысь, к более божественному.

159. Всякий чин богов происходит из первых начал – Предела и Беспредельного; но если в одном сильнее сказывается причина Предела, то в другом – Беспредельного.

Поскольку дары первых причин распространяются на все вторичное (теор. 97), то всякий божественный чин происходит от обоих. Но в смеси где-то преобладает Предел, а где-то – Беспредельное. В результате один род богов, в котором господствует Предел, оказывается определяющим (περατοειδές), а другой, в котором берет верх Беспредельное, – имеет форму неопределенного (ἀπεροειδές).

160. Весь божественный Ум единовиден и совершенен и, будучи Умом первично, производит из себя все остальные умы.

Если он божественен, то наполнен божественными генадами (теор. 129), а значит, единовиден. Но если единовиден, то совершенен, поскольку полон божественной благодатью (теор. 133). Если же совершенен и находится в единстве с богами, то является Умом первично, поскольку обоженный Ум превосходит любой другой. Но будучи Умом первично, он дает ипостась и остальным умам, потому что все во вторую очередь сущее получает свое существо (ὕλη) от сущего первично (теор. 18).

161. Все истинное Бытие, непосредственно зависящее от богов, есть божественное умопостигаемое, остающееся неприобщимым.

Поскольку истинное Бытие, как уже было доказано (теор. 138), первым приобщается к божественному единству и наполняет собою Ум (потому что

⁶³ ЕТ 74 «Королларий»: ...Отсюда следует, что бытие появляется прежде форм, так что, хотя все формы – сущие, однако не все сущее – форма. Вот почему лишённости, пусть и не являются формами, все равно в определенном смысле существуют, поскольку благодаря единой силе бытия даже они принимают в себя его смутный отблеск».

тот становится сущим, оттого что наполняется Бытием), то ясно, что истинное Бытие будет божественным и умопостигаемым. Оно будет божественным как зависящее от богов, и умопостигаемым – как наполняющее собою Ум и являющееся для него приобщимым.

Но если Ум становится сущим благодаря Первобытию, то само Первобытие от Ума не зависит, потому что Ум – после Бытия (теор. 101). И поскольку прежде приобщимого существует неприобщимое (теор. 23), то бытию, сопряженному с Умом, будет предшествовать само по себе Бытие, остающееся неприобщимым. Последнее тоже будет умопостигаемым, но не как относящееся к одному с Умом чину, но как обособленным образом сообщающее ему завершенность посредством наделения его бытием и истинно сущей сущностью.

162. Все множество генад, освещающих истинное Бытие, сокровенно и умопостигаемо: сокровенно – как соприкасающееся с Единым, и умопостигаемо – как приобщимое для Бытия.

Все без исключения боги получают именованья от того, что от них зависит, поэтому благодаря зависящему от богов можно узнать о различии и между божественными ипостасями, несмотря на непознаваемость последних. Действительно, все божественное само по себе неизреченно и непознаваемо, так как по природе близко неизреченному Единому, однако на основании различий в приобщающемся можно узнать и отличительные признаки приобщимого (теор. 123). Так, боги, освещающие истинное Бытие, умопостигаемы, поскольку и само истинное Бытие представляет собой божественное умопостигаемое, остающееся неприобщимым и предшествующее Уму (теор. 161). Действительно, раз приобщимые существа относятся друг другу так же, как приобщающиеся, то Бытие не находилось бы в зависимости от самых первых богов, не обладай те первоустроительной ипостасью и приводящей остальных богов к совершенству силой.

163. Все множество генад, к которым приобщается неприобщимый Ум, является мыслящим.

Как Ум относится к истинному Бытию, так и эти генады – к умопостигаемому. И раз те, освещая Бытие, являются умопостигаемыми (теор. 162), то и эти, освещая божественный и неприобщимый Ум, являются мыслящими. Они – мыслящие не потому, что имеют ипостась в Уме, но потому, что предшествуют ему в качестве причины (теор. 65) и порождают его.

164. Все множество генад, к которому приобщается всякая⁶⁴ неприобщимая Душа, является надкосмическим.

Поскольку неприобщимая Душа первой располагается над космосом, то и боги, к которым она приобщается, являются надкосмическими (ὐπερκόσμιον)

⁶⁴ В комментарии к этому месту Николай Мефонский [Nich. Meth. Ref. 145] отмечает неуместность эпитета «всякая» применительно к неприобщимой душе, справедливо замечая, что такая душа может быть только одна: «О мудрейший Прокл, если неприобщимая душа одна, почему же ты говоришь “всякая”, как если бы имел в виду множество?» [Robinson 2014: 409]. Доддс считает слово «всякая» (πάσα) позднейшей интерполяцией переписчика, возможно, обусловленной тем, что Прокл признавал существование множества надкосмических душ, что хорошо засвидетельствовано в «Комментарии к Тимею» и других его текстах [Dodds 1963: 284]. Подробнее об этом см.: [Месяц 2018: 611–613].

и находятся в том же отношении к мыслящим и умопостигаемым богам, в каком Душа находится к Уму, а Ум – к истинному Бытию. Поэтому так же, как вся целиком Душа зависит от Ума (теор. 20)⁶⁵, а Ум обращен к умопостигаемому (теор. 161), так и надкосмические боги держатся мыслящих, равно как и те – умопостигаемых.

165. Все множество генад, к которому приобщается какое-либо чувственно воспринимаемое тело, является внутрикосмическим.

[Оно является внутрикосмическим,] потому что излучает свет на ту или иную часть Космоса при посредстве Ума и Души. Действительно, как Ум без Души не может присутствовать ни в одном внутрикосмическом теле, так и божественность не может непосредственно прикоснуться к Душе, поскольку приобщения осуществляются через подобие (теор. 32), так что и сам Ум приобщается к генаде через присущее ему умопостигаемое, составляющее наивысшую его часть. Итак, упомянутые генады являются внутрикосмическими, поскольку придают всему Космосу завершенность и обожествляют зримые тела⁶⁶. Ведь [не только Космос в целом, но и] каждое из этих тел является божественным не благодаря Душе (поскольку та не есть бог первично) и не благодаря Уму (потому что и он не тождествен Единому). Благодаря Душе каждое из этих тел является одушевленным и самостоятельно движущимся, а благодаря Уму – неизменным и совершающим наилучшее упорядоченное движение. Божественным же оно становится благодаря единству (теор. 129), а если обладает еще и промыслительной силой, то получает ее от той же причины (теор. 120).

Список литературы

Ahbel-Rappe 2014 – *Ahbel-Rappe S.* Metaphysics. The origin of becoming and the resolution of ignorance // *The Routledge Handbook of Neoplatonism* / Eds. P. Remes and S. Slaveva-Griffin. N.Y., 2014. P. 166–181.

Barnes 2003 – *Barnes J.* (transl., comm.) *Porphyry's Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

Brisson 2004 – *Brisson L.* Kronos the Summit of the Intellective Hebdomad in Proclus' interpretation of the Chaldaean Oracles // *Platonic ideas and concept formation* / Eds. G. van Riel and C. Macé. Leuven, 2004. P. 191–210.

Chlup 2012 – *Chlup R.* *Proclus: An Introduction*. N.Y.: Cambridge University Press, 2012.

Dodds 1963 – *Dodds E.R.* (ed. and transl.) *Proclus. The Elements of Theology*. Oxford: Oxford University Press, 1963.

Gersh 2014 – *Gersh S.* (ed.) *Interpreting Proclus: From Antiquity to the Renaissance*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

Gersh 1973 – *Gersh S.* *Kinesis akinetos. A study of spiritual motion in the philosophy of Proclus*. Leiden: Brill, 1973.

Günther 2007 – *Günther H.-Ch.* *Die Übersetzungen der "Elementatio Theologica" des Proklos und ihre Bedeutung für den Proklostext*. Leiden; Boston: Brill, 2007.

⁶⁵ ET 20: «Превыше всех тел – сущность души, превыше всех душ – мыслящая природа и превыше всех мыслящих ипостасей – Единое».

⁶⁶ Прокл имеет в виду звезды – единственные божественные тела внутри Космоса.

- Lloyd 1990 – Lloyd A.C. *The Anatomy of Neoplatonism*. Oxford; N.Y.: Clarendon Press, 1990.
- Lowry 1980 – Lowry J.M.P. *The logical principles of Proclus' Στοιχείωσις Θεολογική as systematic ground of the cosmos*. Amsterdam, 1980.
- Majercik 1989 – Majercik R. (ed., transl.) *The Chaldean Oracles*. Leiden; N.Y.: Brill, 1989.
- Nich. Meth. Ref. – *Nicholas of Methone. Refutation of Proclus Elements of Theology* / Ed. A.D. Angelou. Athens; Leiden: Brill, 1984.
- Num. Fr. – *Numénius. Fragments* / Ed. É. Des Places. Paris: Les Belles Lettres, 1973.
- Onnasch, Schomakers 2015 – Onnasch E-O., Schomakers B. (Übers. und Komment.). *Proklos. Theologische Grundlegung*. Hamburg: Meiner Verlag, 2015.
- Iambl. De Myst. – *Iamblique. Les Mystères d'Égypte* / Texte ét. et trad. par E. des Places. Paris: Les Belles Lettres, 1966.
- Porph. Isag. – *Porphyrius. Isagoge sive quinque voces*. 4,1 / Ed. A. Busse. Berlin: Reimer, 1887.
- Porph. Sent. – *Porphyrius. Sententiae ad intelligilia ducentes* / Ed. E. Lamberz. Leipzig: Teubner, 1975.
- Procl. In Alc. – *Proclus Diadochus. Commentary on the first Alcibiades of Plato* / Critical text and indices by L.G. Westerink. Amsterdam, 1954.
- ET – *Proclus. The Elements of Theology* / Ed. E.R. Dodds. Oxford: Oxford University Press, 1963.
- Procl. In Tim. – *Proclus Diadochus. In Platonis Timaeum commentaria* / Ed. E. Diehl. Lipsiae: Teubner, 1903–1906.
- Procl. In Parm. – *Proclus. In Platonis Parmenidem* / Ed. V. Cousin // *Procli philosophi Platonici opera inedita*. Paris, 1864 (repr. Hildesheim, 1961).
- Procl. Th. Pl – *Proclus. Théologie Platonicienne. Livre I–VI* / Texte établi et trad. par H.D. Saffrey et L.G. Westerink. Paris: Les Belles Lettres, 1968–1997.
- Robinson 2014 – Robinson J.M. *Nicholas of Methone's Refutation of Proclus: Theology and Neoplatonism in 12th–13th cent. Byzantium*. Notre Dame, IN, 2014.
- Shaw 1995 – Shaw G. *Theurgy and the Soul. The Neoplatonism of Iamblichus*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1995.
- Sonderegger 2004 – Sonderegger E. *Proklos. Grundkurs über Einheit. Grundzüge der neuplatonischen Welt, Text, Übersetzung, Einleitung und Kommentar*. Sankt Augustin, 2004.
- Trouillard 1965 – Trouillard J. (trad.). *Proclus. Eléments de théologie*. Paris: Aubier, 1965.
- Wallis 1972 – Wallis R.T. *Neoplatonism*. London: Duckworth, 1972.
- Месяц 2013 – Месяц C.B. *Трансцендентное начало в неоплатонизме и учение о генадах* // ПЛАТΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. Исследования по истории платонизма. М.: Кругъ. 2013. С. 169–209.
- Месяц 2018 – Месяц C.B. *Учение Прокла о надкосмических душах* // ΣΧΟΛΗ 12, 2 (2018). С. 599–631.
- Месяц 2008 – Месяц C.B. (пер.) *Порфирий. Подступы к умопостигаемому* // ΣΧΟΛΗ 2, 2 (2008). С. 279–308.
- Лосев 1993 – Лосев А.Ф. (пер., комм.) *Прокл. Первоосновы теологии*. М.: Прогресс, 1993.

References

- Ahbel-Rappe, S. "Metaphysics. The origin of becoming and the resolution of ignorance", in: *The Routledge Handbook of Neoplatonism*. Eds. P. Remes and S. Slaeva-Griffin. New York, 2014, pp. 166–181.
- Barnes, J. (transl., comm.) *Porphyry's Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

Brisson, L. "Kronos the Summit of the Intellective Hebdomad in Proclus' interpretation of the Chaldaean Oracles", in: *Platonic ideas and concept formation*. Eds. G. van Riel and C. Macé. Leuven, 2004, pp. 191–210.

Chlup, R. *Proclus: An Introduction*. New York: Cambridge University Press, 2012.

Dodds, E.R. (ed. and transl.) *Proclus. The Elements of Theology*. Oxford: Oxford University Press, 1963.

Gersh, S. (ed.) *Interpreting Proclus: From Antiquity to the Renaissance*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

Gersh, S. *Kinesis akinetos. A study of spiritual motion in the philosophy of Proclus*. Leiden: Brill, 1973.

Günther, H.-Ch. *Die Übersetzungen der "Elementatio Theologica" des Proklos und Ihre Bedeutung für den Proklostext*. Leiden; Boston: Brill, 2007.

Lloyd, A.C. *The Anatomy of Neoplatonism*. Oxford; New York: Clarendon Press, 1990.

Lowry, J.M.P. *The logical principles of Proclus' Στοιχείωσις Θεολογική as systematic ground of the cosmos*. Amsterdam, 1980.

Losev, A.F. (transl., comm.) *Prokl. Pervosnovy teologii* [Proclus. Elements of Theology]. Moscow: Progress, 1993. (In Russian)

Majercik, R. (ed., transl.) *The Chaldean Oracles*. Leiden; New York: Brill, 1989.

Mesyats, S.V. "Transcendentnoe nachalo v neoplatonizme i uchenie o genadah [The transcendent principle in Neoplatonism and the doctrine of henads]" in: ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. *Issledovanie po istorii platonizma*. Moscow: Krug Publ., 2013, pp. 169–209. (In Russian)

Mesyats, S.V. "Uchenie Prokla o nadkosmicheskikh dushah [Proclus on hypercosmic souls]". ΣΧΟΛΗ 12, 2 (2018), pp. 599–631. (In Russian)

Mesyats, S.V. "Porfirij. Podstupy k umopostigaemomu [Porphyry. Launching-points to the Intelligible]". ΣΧΟΛΗ 2, 2 (2008), pp. 279–308. (In Russian)

Nicholas of Methone. *Refutation of Proclus Elements of Theology*. Ed. A.D. Angelou. Athens; Leiden: Brill, 1984.

Numénus. *Fragments*. Ed. É. Des Places. Paris: Les Belles Lettres, 1973.

Onnasch, E.-O., Schomakers, B. (Übers. und Komment.). *Proklos. Theologische Grundlegung*. Hamburg: Meiner Verlag, 2015.

Iamblique. *Les Mystères d'Égypte*. Texte ét. et trad. par E. des Places. Paris: Les Belles Lettres, 1966.

Porphyrius. *Isagoge sive quinque voces*. Ed. A. Busse. Berlin: Reimer, 1887.

Porphyrius. *Sententiae ad intelligibilia ducentes*. Ed. E. Lamberg. Leipzig: Teubner, 1975.

Proclus Diadochus. *Commentary on the first Alcibiades of Plato*. Critical text and indices by L.G. Westerink. Amsterdam, 1954.

Proclus Diadochus. *In Platonis Timaeum commentaria*. Ed. E. Diehl. Lipsiae: Teubner, 1903–1906.

Proclus. "In Platonis Parmenidem", ed. by V. Cousin, in: *Procli philosophi Platonici opera inedita*. Paris, 1864 (repr. Hildesheim, 1961).

Proclus. *Théologie Platonicienne. Livre I–VI*. Texte établi et trad. par H.D. Saffrey et L.G. Westerink. Paris: Les Belles Lettres, 1968–1997.

Robinson, J.M. *Nicholas of Methone's Refutation of Proclus: Theology and Neoplatonism in 12th–13th cent. Byzantium*. Notre Dame, IN, 2014.

Shaw, G. *Theurgy and the Soul. The Neoplatonism of Iamblichus*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1995.

Sonderegger, E. *Proklos. Grundkurs über Einheit. Grundzüge der neuplatonischen Welt*. Sankt Augustin, 2004.

Trouillard, J. (trad.). *Proclus. Eléments de théologie*. Paris: Aubier, 1965.

Wallis, R.T. *Neoplatonism*. London: Duckworth, 1972.