**ПРОБЛЕМА ИСХОЖДЕНИЯ В УЧЕНИИ ПРОКЛА ДИАДОХА**

**Оглавление**

Введение

[1. Методологическое обоснование исследования](#_Toc258356803)

2. Определение источников

3[. Проблема исхождения в философии Прокла](#_Toc258356805)

3.1 Византийская империя в 3-5 в.в. н.э. и биография Прокла

3[.2 Определение термина «pro>odov»](#_Toc258356807)

3.3 Проблема исхождения в «Первоосновах теологии» Прокла и шестая книга «Государства» Платона

[3.4 Прокл и постановка «тематической проблемы»](#_Toc258356809)

3.5 Развитие науки и идея исхождения

[3.6 Последовательность исхождения](#_Toc258356811)

3.7 Исхождение в контексте проблемы предела и беспредельного

[3.8 Проблема исхождения в интерпретации В.С. Библера](#_Toc258356813)

Заключение

[Список используемой литературы](#_Toc258356815)

# Введение

Постановка проблемы исхождения в философии Прокла Диадоха, очевидно, не предполагает строгого ограничения исследования антиковедческими, историософскими и филологическими аспектами – хотя возможность перехода в эти области, без сомнения, всегда притягательна. Тем не менее, на сегодняшний день имеется множество работ, исследующих тексты Прокла именно при тщательной очищенности процесса проведения исследования от рефлексии; такой подход, однако, оказывается опасен возможностью неосознаваемого «вчитывания». Работа с текстом в таком случае рискует превратиться в исследование самого исследователя в его единичности. Прокл Диадох является фигурой первостепенной важности, поскольку творил на сопряжении эпох; именно в его работах происходит мировоззренческая трансформация, переход от античного миросозерцания к средневековому; именно в них следует искать ключ к пониманию античной и средневековой философии. Для современного же русского исследователя важность Прокла заключается в том, что он оказал влияние как на западную, так и на восточную мысль; понимание общих для русской и европейской метафизики основ может дать возможность сравнения, различения и поиска своего пути. Очевидно, что философия Прокла Диадоха современна постольку, поскольку оставляет – продолжает оставлять – блеклые следы и в России, в мировоззрении русского человека: эти следы ведут нас через С.Н. Булгакова, имяславцев и Нила Сорского прямиком к стенам древнего Киева. Не требуется доказательств того, насколько важную роль сыграла традиция апофатического богословия в русской культуре; понимая истоки этого учения, мы понимаем себя.

**1. Методологическое обоснование исследования**

История философии как наука должна опираться на текст – это требование роднит её с лингвистикой, филологией, языкознанием и литературоведением; и, в конечном счёте, все перечисленные науки имеют дело со сферой зафиксированных смыслов, по определению Поля Рикёра[[1]](#footnote-1). При этом мы предполагаем, что литературовед и историк философии в равной степени ищут границу самого текста – а значит, занимаются определением изначального смысла. Проблема появляется тогда, когда мы акцентируем внимание на неоднородности смысла при его временной протяжённости – с одной стороны, - и неразрывной связи смысла со столь же изменчивым языком, привязкой последнего к тому или иному моменту времени, как и к данному носителю языка, его среде, географической области, в которой смысл себя обнаружил первоначально. Проблемы подобного рода особенно явно бросаются в глаза, когда мы исследуем текст-смысл, время создания которого отстоит от нас на несколько десятков веков. Временной барьер кажется ещё более непреодолимым, когда сбитый с толку историк философии обращается за помощью к гуманитарным или, - после неудачи – позитивным наукам, таким, как археология или даже эмпирическая психология. Во всех случаях «объективность» оказывается погребена под неопределённо большим количеством «культурных слоёв».

Вслед за Умберто Эко[[2]](#footnote-2) и М.М. Бахтиным мы можем найти выход – пусть лишь по видимости заполняющий пустоту в методологическом обосновании - в понимании текста как группы «опорных столбов», и подвергнуть исследованию как данные «столбы» - слова, - так и пространство между ними – место, оставленное для читателя. Анализ «опор» при этом должен учитывать то, что, при очевидной данности их читателю, записанное слово есть «скованный» язык – который неравен себе в каждый момент времени – и речь, - индивидуальная, зависящая от «апперцептивного багажа» (понятие, разработанное И.Ф. Гербартом), рядов ассоциаций, и таинственным образом определяемая языком, в то же время формируя последний[[3]](#footnote-3). Важно и то, что текст, написанный в определённый промежуток времени определённым автором в определённой стране, при этом, с течением времени приобретает «наслоения» - событие текста (со-бытие вневременной «оси» текста и наслоений-интерпретаций, влияния последних на развитие значений терминов и, наоборот, влияние интерпретаций на развитие специфической терминологии) обрастает смысловыми дополнениями и искажениями.

Наконец, сложность составляет и то, что текст, будучи зафиксирован определённым автором или коллективом авторов, с одной стороны, по всей видимости, лишь отчасти отражает мысль самого автора – поскольку «костяк», перенесённый на папирус, пергамент, воск или бумагу, в то же время отрывается от «апперцепционного багажа» автора. С другой стороны – и это обстоятельство чрезвычайно важно – событие текста предполагает внесённость в рамки другого события, уходящего ещё глубже корнями в историю мысли и культуры. (Джеральд Холтон обратил внимание на этот факт в работе «Тематический анализ науки»).

Существует потребность, таким образом, в выявлении «тематических вопросов», ответом на которые является исследуемый текст; но, при этом, для понимания текста, - и данное обстоятельство зачастую игнорируется исследователями – необходимо и понимание того, что в течение времени событие текста развивалось; это означает, в частности, изменение значения слов и **неизбежное влияние «истории» слова на современного читателя**. Применительно к данному исследованию, можно со всей уверенностью утверждать, что современный исследователь, вне зависимости от его желания, «вчитывает» смыслы, вложенные в понятия, которые использует Прокл Диадох, - сам «апперцепционный багаж», вкупе со знанием дальнейшего развития истории влияет на прочтение текста – и этот факт должен быть использован, без сомнения, на благо исследования. Мы должны признать, что разворачивание события текста – и даже отбор «наслоений» - происходит в соответствии с содержанием текста; зафиксированный ответ на «тематический вопрос» содержится в нём самом, а, значит, и в «отвечании» на него, протяжённом во времени, есть внутренняя необходимость или «вектор развёртывания». Можно сделать вывод, что проблематика, выраженная Проклом – применительно к данному исследованию – может и должна быть раскрыта только через обращение как к предшествующему периоду истории мысли для понимания «детерминативы» тематического вопроса, так и к последующему периоду развития проблематики. Таким образом, мы можем выделить 3 момента исследования:

1. Анализ эпохи создания текста и личности автора
2. Выделение основных проблем, стоящих перед автором текста и исследование истории их появления
3. Анализ внутренней логики текста с учётом предыдущих моментов.

**2. Определение источников**

В событии философии Прокла – видевшего в себе систематизатора учения «Божественного» Платона и оставившего массу комментариев к диалогам последнего – полнота принесена в жертву непротиворечивости. Поэтому исследователю, который оставил все претензии на постижение тайн метемпсихоза, необходимо выбрать основной текст, предполагая согласованность последнего с идеями, которые высказаны в дошедшем до нас корпусе сочинений в целом. При этом читатель, обречённый смотреть на эпоху написания текста лишь со стороны, вынужден либо бесплодно стараться «счистить» наслоения последующих эпох – совершая этот подвиг в среде, неизменно враждебной той, в которой был написан исходный текст, - либо принять в событие – со-бытие текста - все имевшие место прочтения и покорно пройти путь развития понятий и самого языка. Данное исследование призвано показать важность принятия во внимание второго варианта. В событии же философии Прокла, без сомнения, роль «opus magnum» - каким бы ироничным оттенком в данном контексте не наполнялось это выражение – играет трактат «Первоосновы теологии». Усмотреть доказательства этому можно если не по ссылкам, то по практически прямому цитированию этого сочинения, к примеру, предположительным учеником Прокла – автором, которого мы знаем под именем псевдо-Дионисия Ареопагита - а также Николаем Мефонским, богословом 12 века[[4]](#footnote-4).

Также важнейшими источниками для исследования являются комментарии на платоновские «Парменид» и «Тимей» (последний, к сожалению, до сих пор не переведён на русский язык).

Среди вторичных источников следует отметить работы Стефана Герша по истории неоплатонизма (“Kinesis Akinetos”, “From Yamblichus to Eurigena”), Лукаса Сиорванеса (“Proclus: Neoplatonic Philosophy and science”), Дж. Уайттеккера и Дж. Риста. Огромное значение для изучения философии Прокла сыграло издание 5 номера ежегодника «ARHE», посвящённого анализу первых 33 теорем «Первооснов теологии», а также содержащему статьи С.И. Месяца, переводчика «Комментария к «Началам» Евклида». Итак, перейдём к первой части исследования, в которой мы укажем на некоторые тенденции, которые могли оказать влияние на формирование философии Прокла Диадоха.

**3. Проблема исхождения в философии Прокла**

## 3.1 Византийская империя в 3-5 в.в. н.э. и биография Прокла

Прокл Диадох родился, предположительно, в 410 (412 по гороскопу, приведённому Марином, учеником Прокла и его биографом[[5]](#footnote-5)) году н.э. в Константинополе, политическом центре Византийской империи. Сразу после рождения, по сообщению Марина, Прокла увозят в Ксанф[[6]](#footnote-6); затем, будучи юношей, он обучается в Александрии, крупном научном центре эпохи эллинизма[[7]](#footnote-7). Там Прокл занимантся у Олимпиодора Старшего, а затем отправляется в Афины, где становится учеником Сириана и Плутарха, - глав Академии; позже он сам займёт их место. В определённый момент философ, спасаясь от недоброжелателей, вынужден на год уехать в Лидию, где подвергается влиянию халдеев и орфиков[[8]](#footnote-8); Прокл перенимает малоазиатские религиозные обряды. Как сообщает Марин, Диадох афинской Академии поклонялся Матери Богов и «египетских недобрых дней остерегался усерднее, чем сами египтяне»[[9]](#footnote-9). Вернувшись в Афины, Прокл обогащает религиозную составляющую обучения в Афинской Академии, - акцент на которую сделал ещё Ямвлих Халкидский – восточными элементами. По сообщению Суды[[10]](#footnote-10), византийского энциклопедического словаря X века, Прокл, помимо множества комментариев к Гомеру, Гесиоду и Платону, а также трактатов по теологии, математике, геометрии и другим наукам, пишет 18 томов «против христиан». Итак, мы можем выделить 4 центра, в которых, в основном, формировалось мировоззрение и философия Прокла: это Константинополь (примерно до 430 года), Александрия, Афины и Лидия (названия городов, в которых побывал философ, не дошли до нас). Известно также, что за год отсутствия в Афинах Прокл, по пути в Лидию, совершает путешествие по Малой Азии.

Теперь приведём хронологию событий, которые могли оказать влияние на Прокла, а также важны для понимания его философии.

* **204 г. н.э.** – рождение основоположника неоплатонической философии Плотина. Учитель Плотина – Аммоний Саккас, произведения которого до нас не дошли, также обучает Оригена, христианского богослова.
* **311 (313) г. н.э.** – в правление императора Константина Великого был подписан Миланский эдикт
* **325 г. н.э.** – Первый Вселенский собор проходит в Константинополе
* **330 г. н.э.** – рождение Василия Великого, Одного из Отцов-Каппадокийцев; Известно, Василий Великий проходил обучение в Афинах, где общался с молодым императором Юлианом, позднее получившем прозвище «Отступник».
* **342-419 гг. н.э.** – годы жизни Иеронима Стридонского, переводчика Библии на латынь
* **350 г. н.э.**– Григорий Богослов, один из отцов - каппадокийцев, приезжает в Афины
* **354-430 гг. н.э.** – годы жизни Аврелия Августина
* **361-363 гг. н.э.** – время правления Юлиана Отступника, ненадолго восстановившего языческие культы в качестве официальной религии Византийской Империи
* **V-VI вв. (до 532 г.)** – примерное время жизни автора корпуса сочинений, приписываемого Дионисию Ареопагиту; вероятно, этот анонимный мыслитель слушал Прокла.

Для лучшего понимания эпохи мы приводим имена византийских императоров, на годы правления которых приходится деятельность Прокла Диадоха.

1. Феодосий II Малый (408-450 гг.) – при нём проводится 3 вселенский собор в Эфесе
2. Маркиан (450-457 гг.)
3. Лев I (457-474 гг.) – при нём проводится 4 Вселенский собор в Халкидоне
4. Зенон (474-491 гг.)[[11]](#footnote-11)

Важно отметить, что в 527 году н.э., через 42 года после смерти Прокла в Афинах (485 г.) на византийский престол восходит император Юстиниан, при котором Византия достигает пика своего могущества. Таким образом, можно сделать ряд выводов, связанных с проблемой исхождения, основываясь на представлении об исторической эпохе и личности самого Прокла:

1. Проблема обоснования единого трансцендентного принципа не возникает лишь из логики произведений Прокла и вообще только греческой философии; несомненно, вопрос о трансцендентном принципе, возникнув в среде семитских народов, стал определяющим для культуры и мысли всего древнего мира; монизм был «темой» эпохи. Проблема, встающая перед исследователями творчества Прокла, может быть сформулирована так: каковы своеобразные черты концепции Единого и его исхождения у Прокла, и чем они могли быть обусловлены?
2. Несомненно, Прокл жил в «эпицентре» развивающегося христианства (Уайттеккер приводит сообщение об избитом христианами в Александрии между 415 и 450 г.г. приверженце традиционной религии Гиерокле[[12]](#footnote-12); стоит напомнить, что в 430-440 Прокл проходит обучение именно в Александрии); на язык мыслителя влияли смысловые «примеси» раннего богословия. И, более того, можно предположить, что введение в доктрину учения о богах и опровержение концепции творения мира как свободного волеизъявления Божества, было вызвано необходимостью полемики с христианами.
3. Нельзя не принимать в расчёт при анализе философии Прокла его симпатии к теургии – явление, которое также можно рассматривать как стремление членов Академии отмежеваться от «новшеств» христианства, сохранить традиционные обычаи и мировоззрение. Нельзя также забывать, что саму надежду на возможность подобного противостояния мог дать интеллектуалам того времени император Юстиниан Отступник, совершивший попытку реставрации традиционных культов примерно за 70 лет до рождения Прокла.
4. Прокл творит на территории Византийской империи, в период «послевкусия» Римского государства - и за 50-70 лет до восшествия на престол Юстиниана, при котором начинается бурный расцвет византийской культуры и который символизирует укрепление единой имперской власти на обширной территории. Возможно, тема монизма, единого основания, обогатилась именно за счёт усиления империи; стоит напомнить, что через небольшой промежуток времени после смерти Прокла в христианском мире станет популярна идея «domi christiani» или единой христианской державы. Сознание того, что каждый житель ойкумены относится к одному государству, имеющему божественное покровительство, с лёгкостью могло вызвать склонность к монизму в философии.

##

## 3.2 Определение термина «pro>odov»

Разработку триадического принципа эманации принято приписывать Ямвлиху Халкидскому; развитие идеи мы встречаем у Прокла и Сириана. Сам термин «эманация», одним из моментов которой является исхождение – помимо пребывания и возвращения – происходит от латинского emanatio (manere ex aliqod) и вошёл в обиход с лёгкой руки латинских переводчиков; в оригинале у Прокла – как и у его предшественников, начиная с Ямвлиха – мы находим 2 термина, которые на русский язык переводятся словом «эманация». Это глагол ejpinao>mai (форма медиопассива от ejpina>w) и существительное hJ ajporjrJoh>; первое, согласно лексикону Лиддела-Скотта[[13]](#footnote-13), означает «испускать эманации или оказывать влияние»; второе там же определено как происходящее от ajporjrJe>w (от «rJei~n ajpo< tino>v») – и, в конечном счёте, отсылает к понятию физического разлития (выраженному глаголом rJe>w)[[14]](#footnote-14). Явно отличие, которое подчёркивает Прокл, пользуясь средствами языка, значений указанных слов от термина pro>odov. Последний в словаре Лиддела-Скотта переведён словом “procession”[[15]](#footnote-15), происходящим от латинского выражения cado pro aliquo, буквально означающего «выпадать куда-либо». В греческом языке слово также происходит от слова «oJdo>v» и приставки pro, обозначающей направление движения «вперёд»; к последнему у Лиддела-Скотта среди значений также находим «русло реки»[[16]](#footnote-16); при этом сам термин приобретает окрас, отличный от aporroe: если в первом случае акцент делается на процессе разлития, то во втором – на «маршруте» и направлении (противопоставление «разлития» «течению в определённом направлении»). Видно, что если в первых двух случаях подчёркивается момент пребывания эманирующего на каждой ступени - и уподобления потоку, не оставляющего на своём пути «непричастного» влаге – то во втором – определённость движения «маршрутом».

Близость русских выражений, используемых при переводе, может привести к путанице: «Выхождение за свои пределы», «разлитие», «эманация» и «исхождение» не столь явно разделены по объёму понятия в русском; тем не менее, для Прокла важно то, что эманация (ejpina>w, ajporjrJoh>) как процесс самовоспроизведения космоса, обладающий высшим онтологическим статусом, жёстко отделяется от процесса исхождения (proodov), который является лишь одним из трёх моментов эманации. Герш графически изображает процесс эманации, выделяя 4 стадии[[17]](#footnote-17):

1. Самодостаточная сила «в начале пути» (du>namiv)\*
2. Сила, теряющая самодостаточность в «конце пути»\*
3. Сила, потерявшая самодостаточность «в начале пути»
4. Сила самодостаточная «в конце пути»

Только первые два пункта[[18]](#footnote-18) – при вынесении за скобки моменты «конечного» пребывания – мы можем отнести собственно к процессу исхождения. Таким образом, мы видим, что проблема исхождения тесно связана с проблемой мощи (du>namiv). Для Герша, к примеру, «картографический» вопрос о пути du>namiv имеет первостепенное значение в рассмотрении вопроса об эманации. Тем не менее, его не занимает проблема внешней обусловленности концепции «силы», что, вне всяких сомнений, следует из установки на исследование внутренней логики Прокла без отсылки к процессу генезиса «рабочей концепции» силы, - который, очевидно, предшествовал написанию текстов. Итак, первостепенным вопросом, встающим на нашем пути, является вопрос о том, **почему исхождение необходимо**.

Теоремы 25-33 «Первооснов теологии» принято называть «изложением законов исхождения». Замечания и добавления мы находим в «Комментарии на Парменид»[[19]](#footnote-19). Лосев в условном разбиении трактата на части снова не выделяет «законы», но в новом переводе С.В. Месяц это делает; ниже приводятся основные законы:

1. Всё совершенное (te>leion), подражая единому началу всего в целом, начинает порождать вещи, которое способно произвести. (El.Th., §25)
2. Всякая производящая причина иного, пребывая в самой себе, производит следующее за ней и последующее. (El.Th., §26)
3. Всё производящее производит вторичное из-за совершенства и преизбытка силы. (El. Th., §27)
4. Всё производящее даёт существование подобному себе прежде, чем неподобному. (El.Th., §28)

Прокл неоднократно подчёркивает (El.Th., §25), что причиной исхождения является «преизбыточность» Единого; оно есть то, что необходимо должно рождать по своей сути; при этом важно определить в общих чертах, что именно Прокл понимает под Единым и вкратце проследить путь развития этого понятия; в качестве отправного пункта мы возьмём шестую книгу «Государства» Платона; необходимость такого шага станет ясна из последующего хода изложения.

## 3.3 Проблема исхождения в «Первоосновах теологии» Прокла и шестая книга «Государства» Платона

Уточним: для Платона не существует эманации как таковой, без сомнения, – но нам важно понять, как из платоновской мысли могла развиться прокловская концепция эманации; при этом мы будем стараться удерживать наше внимание на проблеме исхождения. Итак, в конце 6 книги диалога «Государство» Платон выстраивает «иерархию» сущего (509d-511e)[[20]](#footnote-20). Платон самого начала проводит линию между умопостигаемым и зримым; при этом он, конечно же, не выстраивает жёсткое противопоставление, свойственное, например, для ранних христианских «философских» школ, которые также основывались на платоновской доктрине: задача, которую ставит перед собой философ – не разделение, но понимание в единстве или, как позже выразит эту мысль Гегель, преодоление дуализма. И главная сложность такого преодоления заключается как раз в невозможности вернуться к изначальному единству: самым лёгким путём к возвращению было бы овладение искусством «вырезания» из разума самого озадачивающего нас понятия «идея». Поэтому Платон выделяет два «рода» сущего: умопостигаемое и зримое; в зримом же выделяются образы и тени – самая низшая ступень, - вместе с «живыми существами, всеми видами растений, а также всем тем, что изготовляется»[[21]](#footnote-21), которые Платон помещает чуть «выше». Третья ступень есть раздел умопостигаемого, который душа вынуждена искать на основании предпосылок»[[22]](#footnote-22) (которые мы находим в первых двух «разделах»); наконец, на четвёртой ступени душа «отыскивает, восходя от предпосылки к началу, такой предпосылки не имеющему»[[23]](#footnote-23). Само Благо, о котором в данном «своде» умалчивается, вероятно, вынесено за пределы сущего – и этот момент, как кажется, мы находим и у Прокла; Единое как идея идеального не может иметь никакого отношения ко многому. Платона, тем не менее, отнюдь не мучает тот метафизический комплекс «многого мира», который обуславливает выбор Проклом «иерархической» модели; платоновское сущее, как кажется, не стремится компенсировать свою конечность – что в большей мере верно для сущего по Проклу. Вслед за Жильсоном отметим особенность сущего в платоновском космосе: «Каждая вещь есть именно как эта вещь, а следовательно, вообще есть, лишь единожды. Но в то же время она существует бессчётное множество раз как нечто отличное от того, что она не есть, т. е. просто не существует». Вещь, тем не менее, существует как эта вещь; платоновское сущее сохраняет своё индивидуальное бытие и не-быть для него не означает «быть в определённом ином»; красота платоновской мысли раскрывается во вслушивании в акценты. Платоновская вещь несёт ответственность за своё бытие или небытие (которые в конечном счёте сливаются в «определённом» наличествовании), в то время как для Прокла степень конечности вещи определяется её положением в иерархии сущего и удалённости от гаранта бытия; её благо вынесено скорее вне её, нежели может быть найдено в ней. Мы, тем не менее, испытываем некоторое недоумение по поводу того, что же Платон и Прокл имеют в виду под «благом».

Благо для Платона тождественно истине; благо вещи есть то, что вещь есть поистине; одновременно вещь есть или присутствует только в силу того, что она имеет свою истину. Тени и образы, помещённые Платоном на нижнюю ступень «лестницы сущего» имеют свою истину по большей части в ином – в предмете-субъекте отражения; беспредпосылочное, в противовес тому, в максимальной степени самодостаточно, поскольку имеет минимальное количество «копий» или причастности ко многому; однако бытие Платона можно определить как бытие-для-своей-истины (поскольку именно в смысле сущности мы должны, скорее, понимать благо в этом случае), в то время как для Прокла на первый план выходит парадоксальное стремление за свои пределы в поисках блага (можно определить такой режим бытия как бытие-к-своей-истине). Вещи Прокла грозят распасться постольку, поскольку сущностноопределяющий принцип в них в то же самое время оказывается творческим принципом, то есть природой порождения содержания – в таком виде мы встречаем у Прокла тенденцию к снятию противоречия единого и многого. У последнего мы сталкиваемся с глубочайшим осознанием факта неразрывности многого и единого в контексте порождающей природы последнего: быть причастным к бытию значит обладать стремлением к порождению многого, и, при этом, на каждой новой ступени, всё более удалённой от принципа сохранения единства, порождающая природа всё более преобладает над природой сохранения самотождественности. «Иерархия» Прокла совсем недалека от позиции разделения существования и бытия, на первый план в ней выступает не конституирование вещью самой себя и удерживание себя в своей истине, но акцент ставится на проблеме наличествования космоса в его тотальности – или на самом процессе последовательного выведения многого из единого основания. Для Платона сама вещь, причастная к той или иной идее, удерживает своё множественное содержание – сама - уже в силу своей причастности к идее или истинному бытию; философия Прокла представляет собой новый этап в истории мысли, обозначенный более пристальным вниманием к единому. Закономерно то, что само высшее Единое при таком более тщательном исследовании в своей «чистоте» от многого всё более трансцендируется от мира множественности и проблема порождения этого мира встаёт всё острее. Платон не нуждается так остро в проведении линии между содержанием вещи и её всеобщей природой; диалектика единого и многого в «Пармениде» показывает, что сам Платон, отдавая себе отчёт в неразделимости формы и содержания, отмечает тем временем и удивительный факт того, что, поскольку мы имеем понятия единого и многого, то оба они должны были прежде дать себя мышлению, - и для этого действительно быть.

Итак, мы предположили, что «иерархия» Прокла представляет собой следствие из развития проблемы, которую сам Платон ещё не ставит таким образом, поскольку для него ещё не столь очевидной является проблема жёсткого отделения Единого и многого. Сущее в платоновском космосе предстаёт как более или менее самостоятельное, которому присуще бытие постольку, поскольку оно является сущим, тогда как для Прокла затруднением становится как раз совмещение рождающего и со-единенного в вещи (то есть творческого иного и материи, сущность которой заключена в названии); сущее, разворачивающее своё бытие во многом ином, стремится к иному единому и именно таким способом Прокл вводит в свою метафизику «единую основу» или предел стремления. Творческий абсолют должен, с одной стороны, иметь множественность своих проявлений и, с другой, необходимо имеет в этой множественности свою истину; иными словами, его благо «замкнуто» на нём.

Итак, В «Первоосновах теологии», как кажется, наиболее отчётливый комментарий к понятию возвращения, которое, имеет очевидную связь с концепцией исхождения, мы встречаем в 31 параграфе: «..В самом деле, если оно эманирует и не возвращается к причине этой эманации, оно не может стремиться к причине <…> но ведь всё стремится к благу и достигает его через ближайшую к себе причину. Поэтому и каждая вещь стремится к собственной причине. Ведь от чего бытие для каждой вещи, от того и благо; а от чего благо, к тому прежде всего и стремление, а к чему прежде всего стремление, к тому и возвращение».[[24]](#footnote-24) Следующий, 32 параграф добавляет: «Всякое возвращающееся возвращается через подобие…»[[25]](#footnote-25). Что имеется в виду под «благом», которое имеет решающее значение для возвращения в качестве «цели», в данном отрывке? Прежде всего этот термин отсылает нас к параграфу 40 «Первооснов», в которых Прокл разделяет понятия «благо» и «первичное» и приписывает возможность возвращения только второму, поскольку абсолютное единство блага не допускает никакой возможности внутренней дифференциации – даже с самим собой, - которая потребовалась бы для того, чтобы определить Благо как субъект эманации и как её предмет. Для того чтобы сохранить простоту Блага, Прокл вводит понятие «самобытного», которое допускает раздвоенность, будучи не самим благом, но лишь причастным к нему, - раздвоенность самодовлеющего возможна благодаря тому, что оно уже не одно, то есть в нём присутствует многое, пусть и в минимальной степени. Возвращение направлено на самобытное – именно в нём мы находим «подходящее» сочетание единого и многого, которое допускает причастность к себе, будучи вторым – то есть, имея момент множественности; мы признаём, что само «первичное», будучи простым, не таково и исключает к себе всякую причастность.

В 110 параграфе мы находим утверждение, дополняющее параграф 31: по мере удаления от первичного, сущее «рассыпается», усиливая в себе момент множественности, и утрачивает сходство с Единым[[26]](#footnote-26). Это означает потерю рождающей способности, так же как и «со-единённости». Именно поэтому необходимо есть последний член ряда, который имеет свою истину всецело вне себя самого и есть только в другом; не вызывает сомнений то, он не может стать чистым бытием постольку, поскольку порождён Единым и имеет сущностью своей сущности бытие. Этот предельный член, будучи, тем не менее, порождённым Единым и содержа в себе принцип единства, имеет своё единство в том, что находится в ряду над ним или выше к Благу: по мере усиления с сущем момента множественности, в нём преобладает момент единства. Однако без введения иерархии степеней соединённости – которая при первом приближении в самом деле вызывает лишь вопросы – Проклу не объяснить происхождение зла; менее соединённая вещь имеет свою истину в ином (вспомним здесь тени и отражения из 6ой книги «Государства»). Если сущее Платона, как кажется, само несёт ответственность за своё несовершенное стремление к выхождению из своих границ, то для Прокла очевидна проблема необходимости теодицеи. Если мы принимаем, что некоторое сущее, имея место в бытии, стремится «покиуть» бытие, то мы неизбежно приходим к выводу о несовершенстве самого бытия. Прокл выстраивает схему теодицеи, которая затем была использована Церковью при полемике с манихеями и пелагианцами, выводя принцип материи или множественности из единого основания с целью устранить дуализм единого и многого (или указать на то, что мысль не есть нечто чуждое бытию, и форма с содержанием в ней неразделимы[[27]](#footnote-27)); однако при попытке сделать это, Прокл ещё более обращает внимание на различие того и другого и тем самым увеличивает пропасть между ними, утверждая трансцендентность Блага. При этом, отводя материи «нижнее» место в иерархии и вынося благо за пределы последней, Прокл, как указывает С.В. Месяц со ссылкой на переведённый недавно трактат «О самостоятельном существовании зла»[[28]](#footnote-28), признаёт онтологический статус материи, обосновывая однородность космоса и науку, претендующую на его познание.

Для того чтобы понять, как могла возникнуть проблема возвращения к трансцендентному благу и «разлития» последнего, нам нужно осознать проблему исхождения и возвращения как имманентную по отношению к проблеме Единого.

## 3.4 Прокл и постановка «тематической проблемы»

Итак, в центре нашего анализа проблемы исхождения – Единое. Рассмотрим мыслительный процесс, в ходе которого понятие Единого получило те очертания, в которых его мы находим у Прокла и обратимся за помощью к Этьену Жильсону[[29]](#footnote-29). По Жильсону, впервые обращение к единому бытию как к абсолюту мы встречаем у Парменида: его он первый, кто обнаружил в сущем ту самую субстанцию, опору, не данную непосредственно – эта опора есть бытие, единое и неподвижное. Впервые в истории мысли Парменид указал на то, что все вещи пронизаны прежде всего их бытием; при этом бытие Парменида не есть существование, конечно же. «Однако решение, предложенное Парменидом, оказалось шире самой проблемы»[[30]](#footnote-30) - проблемы основания. Бытие Парменида, по Жильсону, есть утверждение «себе тождественности всюду»[[31]](#footnote-31), которое исключает всякую возможность изменения: оно означало бы переход от одного «режима себя» в другой, не тождественный первому. В то же время Жильсон справедливо указывает на то, что решение фундаментальной философской проблемы Платона содержит парменидовское – точку соприкосновения мы можем найти в той части «философской поэмы», где речь идёт о знании и мнении: Парменид указал на то, что есть лишь бытие, которое не может претерпевать изменения (причину мы указали выше) и, одновременно, обратил внимание и на факт изменчивости космоса. В «поэме» мы встречаем манифестацию того, что в сущем, очевидно претерпевающим изменения, есть то, что делает это сущее сущим, и что в принципе не может заключать в себе изменчивости. Основание изменяющегося мира не может само изменяться, в то же время необходимо присутствуя в изменяющемся - именно на это удивительное свойство космоса обратил внимание Парменид, сделав отсюда вывод о непригодности изменчивого к мышлению. Мысль есть раскрытие сущности самой вещи при том, что сущность вещи уже дана в ней; и сущность есть именно то, что есть, - постольку, поскольку она явно не претерпевает изменений. Сущность вещи и есть неизменное в вещи, которое совпадает с её бытием.

В.В. Бибихин как-то заметил, что Гераклит и Парменид – это «два конца одной палки»; то есть что, по сути, их позиция – это одна фундаментальная позиция, выраженная по-разному и Платоном отчётливо сформулированная. И действительно: единое бытие Парменида есть со-единённое; в монолитном бытии заметны «переливы» изменчивого сущего – которое не даёт «единой» мысли опору.

На ту же способность вещей менять «обличье», сохраняя свою сущность, обращает внимание Гераклит. Гераклитовский поток, вмещающий в себя становящееся многое[[32]](#footnote-32), - единый поток, - и парменидовское бытие есть одно и то же: по-разному расставлены акценты. Для обоих философов бытие есть бытие многого, имеющего основание в моменте устойчивости. Важно то, что ни для Гераклита с его «логосом», ни для Парменида невозможно отдельное существование многого. Теперь для нас важны 2 фрагмента из поэмы Парменида: «ибо мыслить – то же, что быть»[[33]](#footnote-33) и «Ибо без бытия, о котором её извлекают, мысли тебе не найти»[[34]](#footnote-34). Речь идёт о совпадении бытия и мышления – мы пишем это не только лишь с целью отослать к Гегелю и его последователям. Речь идёт о том, что мысль о предмете – как об определённом предмете, наделённым набором свойств – с одной стороны, - и устойчиво сохраняющем эти качества в своём единстве, возможна только потому, что сам этот предмет имеет в себе неподвижное бытие – и притом это бытие относится именно к этому предмету, будучи одновременно «однородным». А значит, бытие предмета – то есть его сущность, не дающая ему провалиться в небытийную «инаковость», - есть его бытие, которое также и мыслится как «это», «определённое» и, при этом, всеобщее. Это означает, что определённость предмета не привносится человеком в вещь извне её, но что вещь сама дала себя мысли как определённая в силу принципа определённости, присущего ей – и именно отсюда её существенные качества. Сама вещь определяет себя потому, что в ней присутствует этот принцип, являющийся также, если выражаться в терминах позднейшей метафизики, и принципом её существования (поскольку до Аристотеля вопрос «а может ли вещь существовать, но не быть?», не задаётся; затем Гегель превратит абсолют «считающий сам себя» и вполне «мирный» в воинствующий, отказывающий всему, не причастному этому абсолюту в истинном существовании; корни такого «мстящего» разума мы находим в, пожалуй, первой «придирчивой» философии Платона). Поскольку вещь есть и дана нам, то есть она есть как эта данная вещь и именно тем, что мы можем отличить её от окружающего мира, она уже проявляет свою сущность. При этом для Парменида и Гераклита не возникает даже как возможный вопрос о том, что есть многое само по себе и нет ли истины в этом многом, - поскольку истина, то есть сохранение вещью её устойчивого бытия, есть именно в соединённости многого, которая не привносится наблюдателем (как потом уверял Кант), но которая уже есть, поскольку вещь есть и засвидетельствует нам своё бытие. Определённое бытие есть субстрат, не вызывающий сомнений, потому что он подразумевается без всяких оговорок и дополнений. Для Канта многое уже наделено ноуменальной сущностью; оно скупо оставляет её себе или – щедро – Богу, подменяя её сущностью феноменальной в ходе акта познания.

Гераклитовский «логос» есть «число, само себя считающее»[[35]](#footnote-35); это и есть принцип, согласно которому вещь «рассчитывает» свои границы, определяя себя как единое и устойчивое. Логос Гераклита есть гарант идеализированной греками «меры»: пребывая во всём, логос определяет её для каждой вещи, - преступив которую последняя провалится в небытие. В противопоставление платоновскому «миру идей» и Единому неоплатоников, уже полностью трансцендентным миру, гераклитовское «число» присутствует в каждой вещи в равной мере. Парменид и Гераклит стоят на позициях разума, который может быть назван подлинно «благодарящим», не требующим безусловного подчинения ему сущего и не вершащего над ним суд (Идеализм, начиная с Платона, в противовес тому, всегда вводит цензуру сущего на разумность; при этом идеал разумного выносится за пределы мира – совершенно закономерно; эта проблема требует отдельного исследования. Однако здесь необходимо упомянуть, что центральная проблема средневековой философии до 13 века – это как раз вынесение истины за пределы мира и концентрация её – в «скрытом» виде – в Откровении. - Затем эта проблема была разрешена номиналистами и разум нашёл опору в себе, что и засвидетельствовал в лютеровских «Тезисах». - Видно, что Августин и христианское богословие вообще совсем не случайно нашли опору в греческой мысли; «мостом» к тому как раз и является установка на трансцендентную истину мира).

Платоновское указание на общую фундаментальную позицию Парменида и Гераклита стало причиной «раскола» мира, разрешение которого – предмет всей последующей метафизики. Именно Платон задался вопросом о самой возможности бытия вещей, которое ни коим образом не вытекает из наличия в них множества отдельных качеств. По сути, это вопрос об основании мышления и бытия, или вопрос о самом принципе единства, которое не следует из множества. Проблема заключается ещё и в том, что этот вопрос есть необходимая стадия, на которую мышление становится, когда оно задаётся вопросом о возможности взаимодействия единого и многого – и об основании единого как абсолюта. Мы не можем рассматривать лишь единое, пренебрегая многим, если мы берёмся за исследование единого. Задавая вопрос о том, почему эта вещь стала этой вещью и почему она являет себя мне с именно данными определёнными атрибутами, мы по необходимости разделяем единое от многого – и именно тогда оказываемся в недоумении перед многим, лишённым единого, - но, поскольку мы рассматриваем это многое, то мы предполагаем наличие у этого понятия самостоятельной сущности. При этом острейшей проблемой является то, что мы испытываем сложности в приписывании многому определённости – точно такие же, какие и при попытках определения «дурной» бесконечности. Это всё равно, что устраивать заповедник, ежедневно подметая тропинки и удобряя растения – мы стараемся сохранить в первозданном виде то, что невозможно сохранить, но что должно само себя «сохранить» – и непременно без нашего участия. При этом мы вынуждены признать, что для исследования Единого, или бытия, как такового, мы должны «изолировать» его от многого – однако здесь мы сталкиваемся с непреодолимой несовместимостью сущности многого и сущности Единого.

Таким образом, вопрос об абсолютном основании бытия и мысли необходимо ведёт к отделению этого абсолютного основания, то есть всеобщего, от «материала» для этого всеобщего; при этом разум, осознающий себя неоспоримо причастным абсолюту (уже Платон в «Меноне» убеждает в этом читателя), начинает испытывать сомнения сначала в познаваемости материи, а затем и в её существовании. Проблема материи, наделённой сущностью, Единого как сущности сущности и их взаимоотношение – вот, пожалуй, три вопроса, которые сознательно или нет ставит перед собой метафизика, начиная с Платона. (Кант дал другую формулировку этих вопросов в «Трансцендентальной диалектике»). Чувственновоспринимаемый мир, в основе которого – материя, обладающая сущностью, - теперь с одной стороны отделён от мира идей постольку, поскольку мы этот мир определили, и, с другой стороны, не имеет своего определенного существования – если бы мы могли похвастать знанием сущности материи, то могли бы атрибутировать её вслед за Аристотелем как не имеющую своего всецело самостоятельного существования. Так же как мы не находим в мире вещей абсолюта самого по себе, так же мы и не можем почувствовать материю как таковую. Первенство при этом отдаётся Единому, поскольку мы осознаём себя ему причастными в нашем тождестве самим себе – и в нашей способности к познанию как нахождению единого в мире, что означает наше обладание «образцом» для «схватывания» Единого (что Платоном также иллюстрируется в том же «Меноне»).

Исследование Единого самого по себе приводит как к отделению этого Единого от материи, со всеми указанными оговорками, так и – как следствие – вынесение Абсолюта за рамки чувственновоспринимаемого мира. Последний теперь воспринимается как вторичный и «подозрительный» в своей непознаваемости и таинственности. При этом возникает необходимость не только исследования Абсолюта – именно этой высокой целью изначально оправдывался дуализм – но и потребность объяснения наделения материи определённым бытием. Однажды потеряв метафизическую невинность, мысль имеет лишь путь вперёд и «философствует из нужды спасения», как позже сформулирует эту мысль Фихте. Именно на этом этапе разум впервые сталкивается с гносеологической проблемой: отныне каждая философская система будет построена по схеме платоновского «мифа о пещере»: после познания Абсолюта, предварительно отделённого от материи, мысли необходимо вернуться к изначальному единству для познания наличного бытия. Теперь в самом Абсолюте ищется его связь с материей – после Декарта именно эта проблема и выступает на первый план; мысль, покинув изначальное единство с чувственновоспринимаемым миром для исследования сущности Абсолюта, надеется найти ключ к возвращению в конечной точке пути, то есть в самой сущности Абсолюта. Именно таким путём идёт и Прокл при создании своей системы.

Если для Парменида и Гераклита субстратом вещей является само бытие – было бы уместнее говорить об «огне» Гераклита скорее как о символе непрерывного и самотождественого изменения, - которое в равной мере присутствует во всех вещах постольку, поскольку они вообще есть и даны нам, то Платон и вслед за ним неоплатоники вводят градацию степени бытия. Поскольку материя (Платон не использует этот термин, но его проницательный ученик Аристотель, для которого материя имеет уже не сугубо негативный характер, нашёл слово для обозначения этого совершенно платоновского понятия) теперь имеет собственное, хотя и отрицательное, понятие, – будучи отделена от Единого как творческого принципа, – то перед философией встаёт проблема наделения сущего бытием. При этом наибольшее затруднение возникает из-за осознания пропасти между материей, пребывающей для разума непознаваемой и подозрительной, и творческим принципом, который лишен возможности существования в чувственновоспринимаемом мире. Платон решает проблему полумистическим способом (для Плотина этот способ уже безоговорочно есть мистицизм), уверенно указывая на отдельность материи и идеи и, при этом, не вдаваясь в подробности - возможно, намеренно – относительно местопребывания идей и процесса наделения бытием. Мы можем предположить, что легенда из «Теэтета» есть образ, созданный для наглядности. Как бы то ни было, Аристотеля эта легенда не убедила – либо он её просто не понял, - и в «Категориях» проблема была поднята снова; всё ещё не решённая, но уже достаточно развитая для того, чтобы быть насущной, она легла в основу тысячелетнего спора об универсалиях. Сложность в том, что Единое само по себе, - сам принцип бытия - не может находиться в мире чувственновопринимаемого – хотя бы потому, что мы его отделили и определили как понятие; понятие того, что не имеет в себе многого, также очевидно не может иметь отношения ко многому и, в то же время, неоспоримо существует (мы имеем «положительный» логический круг, то есть основание). Трудно объяснить «скачок» от Единого ко многому и очевидную необходимость такого скачка (вспомните Николая Кузанского): интуитивно мы понимаем, что Единое есть творческий принцип по сущности, а потому не может оставаться бездеятельным.

Когда мы отделяем сущность бытия как определённого бытия от сущности материи, мы неизбежно вводим понятие существования, поскольку иначе нам не объяснить то, как материя имеет место; материя есть парадоксальное существование, которое, как кажется, лишено бытия и, в то же время, неоспоримо должно быть – в противном случае, нам не о чем было бы ставить вопрос, который неизбежно следует из вопроса о Едином. Материя, тем не менее, подозрительно напоминает небытие; то, что мы можем уверенно о ней сказать при всей её отделённости от принципа мысли, - это то, что она есть «не-благо», которое обретает определённость и становится собой лишь через причастность к истинному бытию. Платон помещает в конце VI книги «Государства» модель «градации» сущего относительно его определённости: для него очевидна возможность быть «более единым». Если нам кажется интуитивно ясным то, каким образом вещи обретают конкретное и определённое бытие – через причастность к идее, собирающей множество атрибутов «воедино», - то намного сложнее дело обстоит с идеями абстрактных понятий, которые, с одной стороны, обладают бытием, «незамутнённым» множеством, что делает их более близкими к самому принципу Единого; с другой стороны, однако, они не имеют очевидного «места» и критерия истинности. Поскольку мы не можем поместить абстракции в какую-то определённую и доступную каждому область космоса, то для того, чтобы объяснить наше взаимодействие с ними и, в то же время, доказать их объективность, мы вынуждены апеллировать к «умозрению», которое само для нас также проблематично. Именно эту, уже разобранную нами выше модель возьмут за образец неоплатоники, ставя акцент на уже упомянутом удивительном акте наделения вещи бытием – однако для нас интерес представляет то, что, в то время как Платон выстраивает модель «солнце» (каждая вещь в отдельности «несёт ответственность» перед истинно сущим), у Прокла непосредственно от Единого получают бытие только божественные сущности, в то время как в остальных случаях бытие эманирует с более высокой ступени на более низкую и неопределённую. В неоплатонизме подчёркивается рождающая природа Единого. По Платону, вещь имеет своё бытие в своей причастности Благу – которое может быть «увечно» и зависимо от другой вещи; при этом зависимость одной вещи от другой будет обусловлена не вещью «более высокого разряда», но бытием самой «неполноценной» вещи. При этом Платон не задаётся вопросом, который, вероятно, послужил мотивом создания концепции «эманации» и который усиливает «раскол» мира: как вещи могут различаться по степени определённости, или как в мире может присутствовать зло? Принимая, что в некоторых вещах присутствует склонность к небытийной инаковости, мы предполагаем в абсолютно пассивной, казалось бы, материи, - в чьей положительной сущности мы вообще испытывали сомнения - способность к активному «вторжению» в бытие. Мы вынуждены либо признать, что материя обладает независимым активным бытием вне Единого – однако тогда мы впадаем в явное противоречие, решаемое лишь насильственной приостановкой мышления (такая позиция лежит в основе гностических учений), - либо утверждаем, что принцип материи как активной силы заключён в самом Едином. Это как раз тот путь, которым идёт Прокл; в параграфе 6 «Первооснов теологии» читаем: «Всякое множество состоит или из объединённостей или из единичностей»[[36]](#footnote-36). Прокл обращается к диалектике единого и многого, признавая главенство первого как рождающего принципа и, тем самым, оправдывая присутствие второго; то, что в своей сущности есть творческий принцип, необходимо должно породить многое. Выбрав этот путь, мы также объясняем наделение вещей бытием и одновременно оправдываем присутствие зла: Единое не может пребывать лишь в себе, потому что рождающее должно необходимо рождать; то же, что порождено порождающим и, следовательно, обладает порождающей сущностью, - «ослабляемой» множественностью порождаемого на каждой следующей ступени эманации, - также, в свою очередь необходимо рождает.

Прокл, находясь на последнем этапе развития греческой философии, отсылает нас в исходный пункт, раскрывая мысль Парменида: Единое необходимо должно порождать многое, поскольку оно само есть рождающий принцип, или, говоря на языке позднейшей метафизики, понятие включает в своё содержание само содержание; «пустое» понятие есть бессмыслица. Именно эта мысль является бесспорной и самоочевидной для Парменида: «ибо без бытия, о котором её изрекают, мысли Тебе не найти». Если вещь есть и дана нам, то своё бытие как определённое и устойчивое бытие она получает не только лишь в разуме наблюдателя, через «синтез» (в чём уверен Кант): если вещь есть, то это подразумевает наличие у неё определённых атрибутов, которые отличают её от другой вещи и которые могут быть мыслимы нами; так же атрибуты или сущность не суть следствия бытия, поскольку бытие и есть бытие как существенно определённое и атрибутированное бытие. Совсем не субъект приписывает сущность, не он «назначает» атрибуты, но он может совершить мыслительный акт, чтобы «очертить» сущность вещи для себя. В попытках «ухватить» мысль Парменида и Прокла велик риск пойти по соблазнительному пути, проторенному Фихте и Гегелем и представить бытие как бытие-ради-субъекта, обретающее в мыслящем субъекте свою истину: для Парменида истина не нуждается ни в своём заверении, ни, тем более, во «внесении» себя в предмет – иначе последний был бы «подотчётен» субъекту.

**3.5 Развитие науки и идея исхождения**

В Древней Месопотамии и Египте существовала система исчисления, но ни один историк науки не говорит о древнешумерской, древнеаккадской, древневавилонской или древнеегипетской науке в собственном смысле этого слова. С идеей научности мы связываем теоретизирование или способность выводить общие правила и законы, способные служить посылкой для выведения других законов; шумерская и епгипетская арифметика не имела теоретического аппарата; все вычисления производились «по случаю» и, возможно, каждый раз ход рассуждений начинался практически «с нуля». Шумеры не имели возможности выстроить и то, что мы сегодня называем «научной картиной мира», которая предполагает взаимосвязанность теорий, их доказуемость, взаимовыводимость, и, как следствие, негласное полагание бытийной однородности мира. Для того чтобы мир подчинялся законам мысли, последняя должна лежать в основе космоса. Впервые вера в то, что мир может быть описан – и обобщения, сделанные на основе такого описания, будут применимы к последнему – зародилась в сознании древних греков. При этом, будучи последовательными, мы, вместе с греками, должны сделать вывод о том, что, указывая на существование общего закона, определяющего соотношение гипотенузы треугольника и суммы квадратов его катетов, мы с необходимостью должны задаться вопросом о законе образования самого этого закона – или о принципе бытия. Очевидно, что, будучи сущим, – одним из многих – человек сам оказывается причастным принципу бытия; несводимый к биологическим характеристикам и обладающий даром познания, человек оказывается в большей степени причастным Единому, нежели горшок или даже лошадь, но, лишь причастный к принципу единения, он лишён возможности познания Принципа. Как мы видим на примере Плотина, Прокла и всей восточной мистики – включая исламскую – противоречие, возникающее при попытке обосновать научность на недоступном для познания основании, разрешается только обращением к мистическому опыту или, - пример тому мы видим в русской религиозной философии конца XIX – начала XX века, - более рафинированному интуитивизму.

Сомнительное сопоставление спинозизма и системы Прокла, обусловлено, тем не менее, отождествлением имён обоих мыслителей с обоснованием научности. По мере развития научного аппарата – подразумевающего построение непротиворечивых теорий и, главное, опытную верифицируемость последних (и здесь мы должны попытаться отрефлексировать и отодвинуть на задний план коннотации на отцов современной нам физики и новоевропейскую научность вообще), всё более проблематичным становится применение – парадоксально возможное - теорий на практике. Геометр, которого не занимают проблемы философии, продолжит без угрызений совести исполнять свои прямые обязанности, в то время как для философа очевидно отличие закона от конкретного набора вещей, чьё взаимодействие этот закон подтверждает. Единое для Прокла выступает как опора мироздания и возможности научного мышления – а логические построения призваны лишь подтвердить экзистенциальный опыт философа.

## 3.6 Последовательность исхождения

Иерархия в «Первоосновах теологии» и «Платоновской теологии» построена на принципах подобия (2 слова у Прокла различают отношение вышестоящей причины в нижестоящей – me>qexiv, причастность – и parousi>a, или присутствие вышестоящей причины в нижестоящей) и аналогии; первое определяет отношение в рамках отдельно взятого ряда или чина (ta>xiv), второе может означать и отношение между элементами разных рядов. Три термина описывают сочетание бытия-у-себя - в противоположность стремлению к иному - и своеобразия – стремления избежать «штампования» сущего - каждого отдельно взятого элемента. Сущее на каждой ступени, подобно Единому, сохраняет свои границы и, с другой стороны, оставляет пространство, очерченное этими границами, не закреплённым за определённым содержанием; мы видим, следовательно, что процессы пребывания, исхождения и возвращения (Герш называет эту триаду «динамической»)[[37]](#footnote-37), как и предельность, беспредельность и их смешение («статическая» триада), в силу подобия Единому, присущи каждому элементу иерархии.

Логика иерархизации сущего в «Первоосновах теологии» принципиально отличается от того, что привык называть логикой современный учёный; можно, не испытывая угрызений совести, усомниться и в прочтении Прокла с точки зрения субъект-объектной парадигмы, хотя пористость текста и привносит соблазн оправдать «вчитывание». Проблема заключается, вероятно, в том, что основание текста лежит за текстом и едва ли полностью осознаётся автором. По свидетельству Марина, на Прокла – и через него на судьбу всей Афинской Академии – оказала сильное влияние поездка в Азию и знакомство с культом Великой Матери[[38]](#footnote-38); приобщение к тайнам халдеев и склонность к теургии не могло не оставить след в философии Прокла. Без сомнений, ошибочно было бы искать основание прокловской иерархии и проблемы исхождения во внутренней логике текста; очевидно то, что каждая последующая ступень мировой иерархии не выводится из предыдущей, - что для Прокла является предметом не доказательства, но собственного экзистенциального опыта. Тем не менее, отношение Прокла и всей стоящей за ним традиции к Единому, безусловно, не могло существовать изолированно от личности мыслителя.

В исследованиях философии Прокла Диадоха мы можем выделить 3 основных «схемы» мировой иерархии; причиной тому являются закономерные и объяснимые разночтения у самого Прокла, связанные с развитием философских взглядов философа и, вероятно, невнимательностью переписчиков. Мы приводим здесь вместе две пересекающиеся схемы А.Ф. Лосева[[39]](#footnote-39) и С.В. Месяц[[40]](#footnote-40) (пункты, отсутствующие у Лосева, помечены звёздочкой; см. Схема 1), а также, отдельно, классическую схему, составленную Доддсом в комментариях к «Первоосновам»[[41]](#footnote-41) (см. схема 2).

**Схема 1.**

1. Единое
2. Предел и беспредельное\*
3. Генады (единичности или боги)\*
4. Ум
5. Душа
6. Природа\*
7. Космос
8. Материя\*

**Схема 2**.[[42]](#footnote-42)

1. Единое (hen) [Беспричинно]
2. Бытие (on) [Единое]
3. Жизнь (zoe) [Единое, Бытие]
4. Ум (nous) [Единое, Бытие, Жизнь]
5. Душа (psuhe) [Единое, Бытие, Жизнь, Душа]
6. Животные (zoa) [Единое, Бытие, Жизнь, Душа]
7. Растения (futa) [Единое, Бытие, Жизнь]
8. Неодушевлённые тела (nekra somata) [Единое, Бытие]
9. Материя (hule) [Единое]

Необходимо сделать замечание, подводящее нас к пониманию проблемы материи и исхождения у Прокла: если элементы 2-5 относятся к разряду имеющего бытие (ta< o]nta) – подразумевается его неподвижность – то «ступени» 6-9 попадают в разряд становящегося (ta< gigno>mena, см. el.th. 107). Близость к Единому обеспечивает более высокую порождающую способность; материя, как видно из схемы Доддса, порождается лишь им и потому, согласно трактату Прокла[[43]](#footnote-43), не является носителем зла, противостоящего Единому. Материя как «дно» исхождения предстаёт проявлением беспредельного начала, присутствие которого в самом Едином проблематично – как и вообще атрибутирование последнего – но являющегося первым проявлением абсолюта. Проблема исхождения, таким образом, оказывается напрямую связанной с проблемой предела и беспредельного.

Если мы посмотрим на приведённую схему Доддса через призму теоремы 58 El.Th. (Всё, производимое большим числом причин, в большей мере составное, чем то, что производится меньшим) и учтём принцип предпочтения целого, общий для всех неоплатоников, то окажемся перед загадочным фактом совпадения цельности и, следовательно, рождающей способности бытия, – следующего сразу вслед за Единым – и материи. И то, и другое, просто – хотя простота материи может вызвать возражения, тем не менее, последняя представляет собой совершенно простое проявление беспредельного. Диалектика предела и беспредельного, по-разному проявляющаяся на каждой ступени мировой иерархии, выступает в качестве принципа, удерживающего мир от небытия.

## 3.7 Исхождение в контексте проблемы предела и беспредельного

Не атрибутируемость Единого, - ставшая краеугольным камнем для восточнохристианского богословия, - насколько странным бы это не показалось, - чётко артикулируется только у Ямвлиха:[[44]](#footnote-44) плотинова экзегетика «Парменида» ещё достаточно бережна. Плотин выделяет Единое как таковое, Единое-сущее (ум) и Единое-и-сущее (душа), тогда как для Ямвлиха уже очевидна необходимость введения «средних терминов» между неделимым – на предикаты – и трансцендентным Единым, как и очевидность того, что на роль «средних терминов» может претендовать только пара «предел-беспредельное».

Исследователь, склоняющийся к отождествлению прокловского Единого и мысли – как удостоверения бытия или конкретного в себе и для себя, - рискует быть обвинённым в нерефлексивном гегелизме; возможным доказательством со стороны обвинения является восторженное обращение самого Гегеля во второй книге «Лекций по истории философии»[[45]](#footnote-45) (вернее, обращение в рамках события гегелевской философии – мы едва ли можем приписать авторство конспектов, - студенческих, по большей части, - по которым публиковался указанный курс лекций, самому Гегелю) к философии Прокла. Поэтому, указывая на связи между понятиями исхождения, предела, беспредельного и смешения двух последних, необходимо предотвратить возможную путаницу и пунктиром отметить границы.

В гегелевских курсах лекций по философии религии и истории, автор, рассуждая о сути протестантизма, определяет важнейшее достижение последнего как обретение духом бытия-у-себя, - доверия к себе и возможности прихождения к истине как к подлинности духовного[[46]](#footnote-46); европейская мысль в Средние века, отказывая себе в истинности, неизбежно должна была оправдать собственное существование, разрешившись в номинализме и, как следствие, утвердить у-себя-бытие, сломав все запреты эпохи. С выходом на сцену мировой философии Прокла Диадоха путь потери мыслью себя начался; Декарт этот путь завершил, а – по утверждению самого Гегеля, - в гегелевской системе мысль окончательно и бесповоротно обрела себя. Для Гегеля, правоверного протестанта, истина, несомненно, принадлежит субъекту и только субъекту; Прокл выстраивает иерархию сущего, ставя человеческие умы – и всё собственно человеческое – на одну из нижних ступеней. Гегелевский Абсолют как залог бытия конкретен в себе и для себя; он есть напряжённое противостояние оформленности и беспредельгого; университетский товарищ Гегеля, Шеллинг, решает ту же проблему в «Исследованиях о сущности человеческой свободы», определяя противоборствующие начала как «свет» и «хаос»[[47]](#footnote-47). Предел есть предел определённого; то, что является залогом бытия этим как этим, порождает в силу конкретности, невозможности изоляции предела от беспредельного. Мысль как о-пределяющее – как единственное, в чём бытие может быть удостоверено, - есть сам эфир конкретного и в этом тождественна бытию; гегелевская метафора в данном случае направлена на передачу не подлежащего рассудочному выражению.

Мысль Прокла, зародившаяся в эпохе нарастания противоречий между трансцендентной формальной основой и миром индивидуальных вещей, лежащего в основе научности, обосновывает себя и свою «секулярность» – что уже при жизни Прокла вызывает негодование христиан. Прокл – один из последних греческих мыслителей, для которого познание есть приобщение к бытию, а не мистический вненаправленный порыв, каким оно станет для христианских богословов; хотя последний для него, вне всяких сомнений является обязательным, но лишь сопутствует познанию. Концепция Эриугены, сделавшего эту проблему актуальной для своего времени, также была помещена в еретический «карантин» Римской Церковью (в 1210 году на Парижском соборе)[[48]](#footnote-48); обвинения в пантеизме со стороны «правоверных» теологов отсылают к судьбе спинозизма. Обоснование науки, проблематичное вне религиозного опыта и обращения к мистике из-за недоступности для мысли своего генезиса, столь же трудносогласуемо с христианским миросозерцанием (а последнее было чуждо как Проклу, так и Спинозе).

Вопрос о необходимости напряжения между пределом – как залогом бытия этим, а не иным – и беспредельным как причины «разлития» Единого отсылает нас из области доксографии в область разумного. Предел подразумевает хаотическое в своих границах, - и Шеллинг в «исследованиях о сущности человеческой свободы», стоя на позициях, прямо противоположных прокловским, подводит нас, однако, к пониманию природы мысли – парадоксально проблемной для себя самой в любую эпоху. Возвращение, очевидно, связано именно с вожделением беспредельного к пределу – безудержным желанием самоограничения, свойственного беспредельному, и, как следствие, с самодостаточностью первопринципа. Учение о мистике понятия, унаследованной от Прокла всей византийской богословский традицией, очевидно, стало мучительной и непреодолимой проблемой для автора «Феноменологии духа»: понятие, стремящееся обрести границы и движимое лишь истиной себя, абсолютно; его содержание не о-пределено и не поддаётся индексации. Пример абсолютности Единого и рождающей диалектики предела и беспредельного даёт нам поэзия, имеющая своей основой метафору.

## 3.8 Проблема исхождения в интерпретации В.С. Библера

В ежегоднике «Архэ» (выпуск №5 за 2009 год) опубликован набросок В.С. Библера – записи, сделанные им при подготовке к семинару по «Началам теологии» Прокла. Два отрывка из этого черновика может помочь нам в понимании события Прокла – уходящего к Фалесу и вовлекающего в себя и нас, современных читателей:

«<На полях.> Вопрос Прокла: как возможно многое (его бытие)? Ответ: в едином как в возможности бытия многого – как в небытии. Вопрос «Парменида»: как возможно (бытие) единого? Ответ: (он не симметричен средневековому): как ино-бытие (самого себя). Это ещё (или уже) не ничто – это многое как инобытие единого…»

«В античности бытие – бытие, понятое логически через ино-бытие… в Средневековье бытие – бытие через небытие»[[49]](#footnote-49)

Для В.С. Библера именно в «Первоначалах теологии» античная логика впервые переродилась в средневековую; эпохой Прокл поставлен на точке «трансдукции», смены мыслительных и мировоззренческих позиций. Вопрос о том, почему Единое необходимо, затрагивает проблему предела и беспредельного, сути абсолюта, и отношения к последнему человека – которое, без сомнения, определяет эпоху. Выше мы рассматривали 6 книгу «Государства» Платона в надежде найти в ней ключ к вопросу о том, как могла платоновская мысль стать основой для зарождения нового мировоззрения – и новой концепции «разлития». Исходя из приведённых пассажей Библера, можно сказать, что для Прокла Форма Форм – именно бытие, гарантирующее самое бытие этим, а не иным, - кардинально не делимая и, значит, трансцендентная миру, «даёт миру голос». **Само Бытие – напряжение наиконкретнейшего – при исхождении, порождении мира, не может слиться с миром дробного; трансцендентное Единое не относится к миру; чистое сияние есть ничто, дающее слово – меру, - миру. Для того, чтобы мир свершился, Единое должно отступить**.[[50]](#footnote-50)

Ярче всего мысль о Едином как о порождающей пустоте выражена, пожалуй, в теореме 98 El. Th. (Всякая отделённая [от своих результатов] причина существует везде и не существует нигде). Единое есть напряжение конкретности, апогей противостояния порождающего хаоса и предела; при этом порождение необходимо должно быть определённым, именно этим – иначе Единое распадается на множество вариантов.

**Заключение**

теология монизм византийский беспредельный

Итак, 3 аспекта проблемы исхождения в философии Прокла Диадоха – по одному на каждый пункт, заявленный при определении методологической позиции – представляются наиболее важными:

1. **В контексте исторических событий**: проблема исхождения, неразрывно связанная с необходимостью обоснования монизма, может быть связана с укреплением императорской власти в Византийской империи и распространения идей единого христианского государства. Притязание императора на единоличную, подкреплённую божественным согласием власть и, в то же время, притязание Византии на объединение под своей властью большей части «ойкумены» могло стать «фоновым» мотивом для обоснования иерархического устройства мира и непрямой зависимости отдельных частей от центра.
2. **Исходя из тенденций развития платонизма**: в связи с обращением внимания на возможность выведения родовых понятий – при рефлексии над обоснованием научного исследования - и, как следствие, выведением родового понятия самого родового понятия, античная мысль столкнулась с парадоксом невозможности бытия последнего в мире, или противоречивости внесения Единого – формы форм – в космос, предполагающий наличие множества. Вследствие этого, перед Проклом Диадохом встал вопрос о трансцендентном обосновании мира, которое бы гарантировало возможность научного знания и теургии (в противовес зарождающемуся христианскому богословию) – то есть, предполагало бы в основании момент предела и беспредельного (и исхождение как проявление последнего)
3. **В контексте внутренней логики философии Прокла**: Единое основание для Прокла есть высшее «напряжение» предела и беспредельного; при этом то и другое, в отличие от неприобщаемого Единого, приобщимы, т.е. должны служить «отправной точкой» для построения мировой иерархии. Трансцендентное Единое, имея в себе начала предела и беспредельного, есть не-бытие, которое, по необходимости, «очерчивает» бытие, служит первопричиной последнего, находясь за его пределами.

# Список используемой литературы:

1. Прокл, «Первоосновы теологии, Гимны», М: Издательская группа Прогресс, 1993
2. Прокл, «Комментарий к «Пармениду» Платона», СПБ: Издательский дом «Мир», 2006
3. Прокл, «Платоновская теология», СПБ: Летний сад, 2001
4. Платон, «Собрание сочинений в четырёх томах», том 3, М: Мысль, 1991
5. Аристотель, «Метафизика», М: Институт философии, теологии и истории Св. Фомы, 2006
6. Дамаский Диадох, «О первых началах», СПБ: Русский Христианский гуманитарный институт, 2000
7. Ямвлих Халкидский, «Комментарии на диалоги Платона», СПб: Алетейя, 2000
8. Плотин, «Трактаты 1-11», М: Греко-латинский кабинет Юрия Шичалина, 2007
9. Диоген Лаэртский, «О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов», М: Мысль, 1986
10. «Фрагменты ранних греческих философов», под ред. А. В. Лебедева, М: Наука, 1989
11. И. Кант, «Критика Чистого разума», М: Мысль, 1994
12. Г. В. Ф. Гегель, «Лекции по истории философии», том 2, СПБ: Наука, 2001
13. Г. В. Ф. Гегель, «Энциклопедия философских наук», том 1, М: Мысль, 1974
14. Г. В. Ф. Гегель, «Лекции по философии истории», СПБ: Наука, 1993
15. Ф. В. Й. Шеллинг, «Сочинения в 2 томах», т. 2, М: Мысль, 1980
16. Г.-Г. Гадамер, «Истина и метод», М: Прогресс, 1988
17. У. Эко, «Шесть прогулок в литературных лесах», СПБ: Симпозиум, 2007
18. Дж. Холтон, «Тематический анализ науки», М.:Высшая школа, 1981
19. Св. Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник «Сочинения. Толкования», СПБ: Алетейя, 2003
20. Иоанн Дамаскин, «Источник знания», М: Индрик, 2002
21. «Антология средневековой мысли. Теология и философия европейского средневековья», в двух томах, СПБ: Издательство Русского Христианского Гуманитарного Института, 2002
22. Э. Жильсон, «Бытие и сущность» // «Избранное. Христианская философия», М: Российская политическая энциклопедия, 2004
23. Э. Жильсон, «Философия в средние века», М: Республика, 2004
24. Ф. де Соссюр, «Труды по языкознанию», М: Прогресс, 1977
25. Доддс Э.Р., «Греки и иррациональное», СПБ: Алетейя, 2000
26. Дж. Диллон, «Средние платоники», СПБ: Алетейя, Издательство Олега Абышко, 2002
27. Ю. В. Перов, К. А. Сергеев, А. Я. Слинин, «Очерки истории немецкого классического идеализма», СПБ: Наука, 2000
28. Г. П. Федотов, Собрание сочинений в двенадцати томах, тт. 10-11, М: Мартис, 2001
29. Т. Ю. Бородай, «Рождение философского понятия. Бог и материя в диалогах Платона», М: Савин С.А., 2008
30. Ю. А. Шичалин, «История античного платонизма», М: Греко-латинский кабинет Юрия Шичалина, 2000
31. А. Ф. Лосев, «История античной эстетики», том 7, М: Искусство, 1988
32. Р. В. [Светлов](http://212.193.5.233/cgi-bin/irbis64r_91/cgiirbis_64.exe?Z21ID=&I21DBN=KNIGA&P21DBN=KNIGA&S21STN=1&S21REF=1&S21FMT=fullwebr&C21COM=S&S21CNR=20&S21P01=0&S21P02=1&S21P03=A=&S21STR=%D0%A1%D0%B2%D0%B5%D1%82%D0%BB%D0%BE%D0%B2,%20%D0%A0.%20%D0%92.), «Гнозис и экзегетика», СПб: Изд-во РХГИ, 1998.
33. В. Н. Лосский, «Богословие», М:Издательство имени святителя Льва, папы Римского, 2009
34. А. А. Васильев, «История Византийской империи: Время до Крестовых походов», СПб: Алетейя, 1998.
35. Nicolas of Methone, “Refutation on Proclus’ Elements of Theology”, Leiden: Brill, 1984
36. L. J. Rosan, “The Philosophy of Proclus”, New York, 1949
37. Stephen Gersh, “[Kinesis akinetos (romanized form)]; a study of spiritual motion in the philosophy of Proclus”, Leiden: Brill, 1973
38. Stephen Gersh, “From Yamblichus to Eriugena”, Leiden: Brill, 1978
39. Rudolph Maria van den Berg, “Proclus’ hymns: essays, translations, commentary; Leiden, Boston: Brill, 2001
40. Siorvanes Lucas, “Proclus : Neo-platonic Philosophy and Science”, Edinburgh University Press, 1996
41. J. Philips, “Order from disorder: Proclus’ doctrine of Evil and its Roots in Ancient Platonism”, Boston: Leiden, 2007
42. T. Whittaker, “The Neo-platonists: a study in the history of hellenism”, Cambridge: At the University Press, 1928
43. H. J. Liddel, R. Scott, “A Greek-English lexicon”, Oxford: Claredon press, 1996
44. G. W. H. Lampe, “A patristic Greek Lexicon”, Oxford: At The Clarendon Press, 1961
45. P. Ricoeur, “Du Texte a l’action”, Paris: Editions du seuil, 1986
46. H. Diels, “Die Fragmente der vorsokratiker”, weidmannsche verlagsbuchhandlung, 1960
47. АРХЭ (труды культуро-логического семинара), выпуск 5, Москва: Издательский центр Российского Государственного Гуманитарного Университета, 2009
1. P.Ricoeur, “Du texte a l’action”, стр. 137 [↑](#footnote-ref-1)
2. У.Эко, «Шесть прогулок в литературных лесах», стр. 15 [↑](#footnote-ref-2)
3. Ф. де Соссюр, «курс общей лингвистики» / «Труды по языкознанию» [↑](#footnote-ref-3)
4. Nicolas of Methone, “Refutation on Proclus’s Elements of theology” [↑](#footnote-ref-4)
5. Марин, «Прокл, или о счастье» / Прокл, «Первоосновы теологии», стр. 183 [↑](#footnote-ref-5)
6. Там же, стр. 168 [↑](#footnote-ref-6)
7. Там же, стр. 169 [↑](#footnote-ref-7)
8. Там же, стр. 173 [↑](#footnote-ref-8)
9. Там же, стр. 175 [↑](#footnote-ref-9)
10. Suidae Lexicon, ed. I. Bekkeri, стр. 888 [↑](#footnote-ref-10)
11. А.А. Васильев, История Византийской исперии: часть 1 [↑](#footnote-ref-11)
12. Whittaker T., “The Neoplatonists: a study in the history of Hellenism”, стр. 137 [↑](#footnote-ref-12)
13. H.G. Liddel, R.Scott, A Greek-English Lexicon, стр. 647 [↑](#footnote-ref-13)
14. S. Gersh, KINESIS AKINHTOS, стр. 29 [↑](#footnote-ref-14)
15. H.G. Liddel, R.Scott, A Greek-English Lexicon, стр. 1492 [↑](#footnote-ref-15)
16. Ibid., стр. 1199 [↑](#footnote-ref-16)
17. S. Gersh, KINESIS AKINHTOS, стр. 65-66 [↑](#footnote-ref-17)
18. В списке они помечены звёздочкой [↑](#footnote-ref-18)
19. Например, Прокл, «Комментарий к «Пармениду» Платона», стр 839, [20-22] [↑](#footnote-ref-19)
20. Платон, «Собрание сочинений в 4х томах», стр. 292-294 [↑](#footnote-ref-20)
21. Ibid.: стр. 292 [↑](#footnote-ref-21)
22. Ibid: стр. 292 [↑](#footnote-ref-22)
23. Ibid.: стр. 292 [↑](#footnote-ref-23)
24. Прокл Диадох, «Первоосновы теологии, гимны»: стр. 34 [↑](#footnote-ref-24)
25. Ibid.: стр. 35 [↑](#footnote-ref-25)
26. Ibid.: стр. 82 [↑](#footnote-ref-26)
27. Вспомним пассаж из параграфа 34 «Первооснов»: «Отсюда ясно, что предмет стремления для всего – ум, и из ума всё эманирует, так что мир, хотя и вечер, имеет сущность от ума». Из этого фрагмента ясно видно, что Прокл не относит к области «умного» лишь форму, но подчёркивает взаимозависимость и, по сути, единство единого и многого – или формы мысли и её содержания. [↑](#footnote-ref-27)
28. С. В. Месяц, «Начала метафизики Прокла» // ежегодник АРХЭ, №5 [↑](#footnote-ref-28)
29. Э. Жильсон, «Бытие и сущность» // «Избранное. Христианская философия», стр. 351-583 [↑](#footnote-ref-29)
30. Там же [↑](#footnote-ref-30)
31. «Фрагменты ранних греческих философов», под ред. А. В. Лебедева, фр. 8 (57) [↑](#footnote-ref-31)
32. «Фрагменты ранних греческих философов», под ред. А. В. Лебедева, фрагменты Гераклита, фр. 40 (12 DK). Далее ссылки на фрагменты Гераклита будут даваться по Дильсу-Кранцу (см. парадигму у Лебедева, стр. 188 [↑](#footnote-ref-32)
33. Фр. 3 по изданию Лебедева А. В., стр. 296 [↑](#footnote-ref-33)
34. Фр. 8 (35-36) по изданию Лебедева А. В., стр. 297 [↑](#footnote-ref-34)
35. 53 фрагмент по изданию Лебедева А. В., 94DK [↑](#footnote-ref-35)
36. Прокл Диадох, «Первоосновы теологии, гимны», стр. 13 [↑](#footnote-ref-36)
37. S. Gersh, “KINHSIS AKINHTOS”, Стр. 51-52 [↑](#footnote-ref-37)
38. Марин, «Прокл, или о счастье» / Прокл, «Первоосновы теологии», стр. 175 [↑](#footnote-ref-38)
39. А.Ф. Лосев, «Трактат «Первоосновы теологии»» / Прокл, перавоосновы теологии, стр. 220 [↑](#footnote-ref-39)
40. С.В.Месяц, «Начала метафизики Прокла (Введение к переводу некоторых теорем «Начал теологии») / APXH, выпуск 5 за 2009 г. [↑](#footnote-ref-40)
41. Приводится по воспроизведению в работе Т.Ю. Бородай «Рождение Философского понятия. Бог и материя в диалогах Платона», стр. 207 [↑](#footnote-ref-41)
42. В квадратных скобках приведена порождающая причина [↑](#footnote-ref-42)
43. Ibid., стр. 227 [↑](#footnote-ref-43)
44. Ю.А. Шичалин, «История античного платонизма», стр. 287 [↑](#footnote-ref-44)
45. Г.В.Ф. Гегель, «Лекции по истории фиософии», книга 2, стр. 163 [↑](#footnote-ref-45)
46. Г.В.Ф. Гегель, «Лекции по философии истории», стр. 420 [↑](#footnote-ref-46)
47. Ф.В.Й. Шеллинг, «Сочинения», т.2., стр. 107 [↑](#footnote-ref-47)
48. Э. Жильсон, «Философия в средние века», стр. 292 [↑](#footnote-ref-48)
49. АРХЭ (труды культуро-логического семинара), выпуск 5, М: Издательский центр РГГУ, 2009, стр. 199 [↑](#footnote-ref-49)
50. Метафора света использована умышленно; отнюдь не случайна роль понятия «свет» в восточнохристианской мистике (например, в традиции исихазма). [↑](#footnote-ref-50)