

Дмитрий Курдыбайло, Инга Курдыбайло

Онтология имени и именованья
в комментарии Прокла на «Кратил» Платона*

DMITRY KURDYBAYLO, INGA KURDYBAYLO
ONTOLOGY OF NAME AND NAMING IN PROCLUS'
COMMENTARY ON PLATO'S *CRATYLUS*

ABSTRACT. Proclus' *Commentary on Plato's Cratylus* is generally overshadowed by other Proclean writings. Just a few works on *in Cratylum* have been published so far, and the first full English translation was introduced only in 2007. This study starts with Proclus' classification of name types, which is used to articulate the bases of naming and name ontology. Proclean dialectics is extensively discussed to enumerate the metaphysical and logical principles, which define the fundamental properties of names. The terms 'symbol' and 'synthēma' are compared and distinguished from each other in the context of Neoplatonic theurgy in order to reveal the role of names in theurgic rites. Silence and abstinence from naming are considered as an apophatic approach to the intelligible realm, thus revealing namelessness to be the extreme modus of a theurgic name. Much attention is paid to the role of human knowledge in naming and to the consequences of naming by an incompetent person. The providence of lower gods, it is shown, is to take notice and correct erroneous names. The obtained results indicate that the commentary on the *Cratylus* contains the integral doctrine of name epistemology and naming ontology, which had significant influence on the subsequent traditions of both pagan and Christian Neoplatonism.

KEYWORDS: Proclus, Plato's *Cratylus*, Neoplatonic commentaries, theurgy.

© Д.С. Курдыбайло (Санкт-Петербург). theoreo@yandex.ru. Русская христианская гуманитарная академия. Санкт-Петербургский государственный ун-т.

© И.П. Курдыбайло (Санкт-Петербург). inga.posta@mail.ru. Санкт-Петербургский государственный ун-т телекоммуникаций им. М.А. Бонч-Бруевича.

* Статья подготовлена при поддержке РФФИ–ОГОН, проект № 15-33-01285 «Рождение божественных имён»: историко-философское исследование античных и раннесредневековых учений об имени и именовании.

Ничто, стремящееся к тому, что его превосходит, не собоётся с пути к собственному совершенству.

Proclus, *in Cra.* 69.1–2

Комментарий Прокла на диалог Платона «Кратил» (далее будем кратко обозначать его *in Cratylum*) остаётся на сегодняшний день сравнительно мало исследованным среди дошедшего до нас наследия Прокла. На русском языке до сих пор не опубликован полный перевод этого комментария¹, а первый комментированный полный перевод на английский язык вышел в свет только в 2007 году². Годом позже была опубликована фундаментальная монография Р.М. ван ден Берга³, освещающая не только комментарий на «Кратила», но и предшествующую ему неоплатоническую традицию, а также дальнейшее развитие «лингвофилософской» темы в позднем неоплатонизме. При всей тщательности этого исследования, масштаб поставленной задачи не позволил достаточно подробно изложить все детали в труде ограниченного объёма (немногим более 250 страниц). Из числа более ранних исследователей нельзя не назвать Анну Шепард⁴, а также авторов нескольких работ, посвящённых проблеме символа и теургии у Прокла⁵: без тщательной разработки этой проблемы, на наш взгляд, невозможно приступить к центральным вопросам «Кратила» об именах и именовании. Русскоязычные исследования в этой области немногочисленны: это работы А.Ф. Лосева⁶ и А.В. Петрова⁷, а также кандидатские диссертации К.В. Лощевско-го⁸ и М.С. Сильяна⁹.

¹ Однако на русский язык переведены некоторые фрагменты этого трактата в приложениях к работам Петров 2003 (315–359) и Сильян 2014а (188–199), а также непосредственно в тексте диссертации К.В. Лощевского (Лощевский 2002а).

² Далее везде мы будем ссылаться на 2-е издание этого труда: Duvick 2014.

³ Van den Berg 2008, см. тж. его статью van den Berg 2004.

⁴ См.: Sheppard 1982; Sheppard 1987.

⁵ Bonfiglioli, Marmo: 2007; Struck 2004: 227–253; Gersh 2014.

⁶ Лосев 2000: 48–51.

⁷ Петров 2000; Петров 2003.

⁸ Лощевский 2002а; Лощевский 2002б.

⁹ Сильян 2014а; см. тж. Сильян 2014б.

Комментарий на «Кратила» дошёл до нас в виде ряда выдержек из лекций Прокла или, что менее вероятно, из несохранившегося его письменного комментария на диалог. Выдержки, составляющие в виде цитат большую часть трактата (маркируемые вводным ὅτι), изредка перемежаются собственными построениями автора этого текста (без ὅτι в начале)¹⁰.

Хронологически ближайшим комментарием на «Кратила», написанным до Прокла, из числа известных нам текстов можно считать комментарий Гарпократиона из Аргоса¹¹, созданный примерно 300 годами раньше. Иными словами, дошедший до нас комментарий Прокла, несмотря на всю его «сумбурность»¹², по всей видимости, не полную аутентичность и несохранившееся окончание рукописи, остаётся исключительным памятником истолкования «Кратила» в традиции высокого неоплатонизма.

В данной работе мы не будем обсуждать проблематику собственно платоновского диалога: ей посвящено большое число обширных современных исследований¹³. Также мы не станем соотносить толкования Прокла с текстом Платона: как отмечено большинством исследователей, комментарий Прокла прежде всего посвящён описанию неоплатонических воззрений на «божественного Платона», в текст которого нередко «вчитывается» то, что свойственно именно эпохе Прокла и даже в виде смутных интуиций едва ли могло принадлежать мысли исторического Платона или реальным прообразами героев диалога¹⁴. Поэтому на-

¹⁰ Как отмечал уже Дж. Паскуали (издатель греческого текста *in Cratylum*), судя по грамматическим особенностям, *in Cratylum* записан человеком, отличающимся от любого из редакторов других платоновских комментариев Прокла (Duvick 2014: 3). Все переводы *in Cratylum*, цитируемые в этой статье, выполнены нами на основе греческого текста издания Паскуали с учётом его интерпретации в современных переводах (Duvick 2014, Петров 2003, Сильян 2014а).

¹¹ Boys-Stones 2012: 1. Подробнее о Гарпократионе см. Диллон 2002: 264–267; перевод некоторых фрагментов: Dillon 1971.

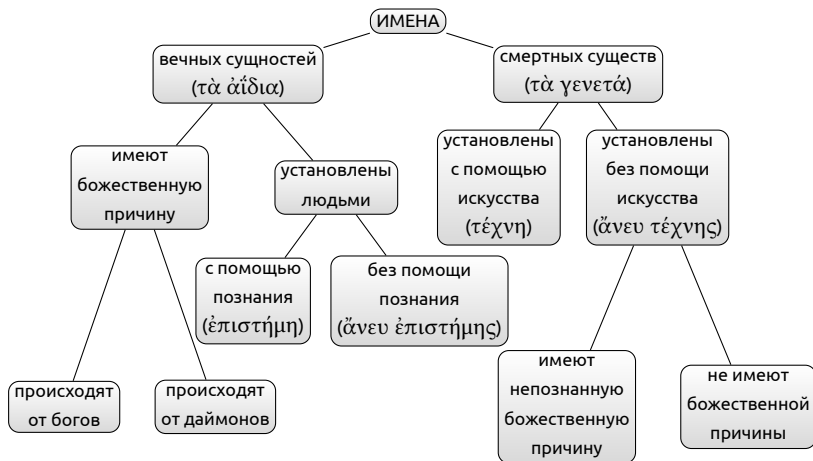
¹² Лосев 2000: 48.

¹³ См. Barney 2001; Sedley 2003; Bagwell 2010. Современную отечественную библиографию этой темы см. Курдыбайло 2015.

¹⁴ Лосев 2000: 51; см. также Sheppard 2014, *passim*.

шей задачей будет реконструкция собственных воззрений Прокла (и/или анонимного составителя дошедшего до нас текста — далее для краткости будем опускать это различие) на принципы именованя и свойства имён. По этой же причине мы оставим в тени критику тех или иных воззрений, которые опровергаются в комментарии (прежде всего, это лингвистический конвенционализм Аристотеля, как он выражен в *De interpretatione*), если эта критика не сопровождается положительным изложением «правильного» понимания вопроса.

Первый шаг, который делает Прокл (хотя изложение его разбито в тексте на несколько фрагментов), — это классификация различных типов имён. В отличие от А.Ф. Лосева, выбирающего в качестве главной классификации утверждения in Cra. 17–18¹⁵, на наш взгляд, вернее было бы выбрать отправной точкой § 19, где признаётся, что имена вечно сущего (τὰ αἰδία) наречены в соответствии с его потенциями и энергиями (δυνάμεων ἢ ἐνεργειῶν), а имена находящегося в становлении (τὰ γενετὰ) — «по применению и сходству» (ἐκ τῆς χρείας καὶ κοινωνίας) с иными предметами. В in Cra. 123 находим продолжение классификации, которое можно изобразить следующей схемой:



¹⁵ Лосев 2000: 50.

В контексте всего трактата эта чёткая классификация имён порождает три вопроса:

- как происходит установление имён, имеющих «божественную причину»?
- какова роль человеческого «познания» (ἐπιστήμη) в установлении имён?
- как «непознанная божественная причина» может влиять на «неквалифицированное» наречение имени?

Если ставить вопрос об «искусстве» в установлении имён, то отметим, что он тесно связан с традицией античной грамматики¹⁶, которая у Прокла имеет существенную связь с онтологией¹⁷, и это требует рассмотрения в рамках отдельной статьи.

*Несколько основоположений диалектики Прокла,
определяющих принципы именования*

Имена «вечных сущностей» включают, прежде всего, имена богов. Как и Платон в «Кратиле», Прокл отличает имена, которые даёт богам человек, от их собственных имён¹⁸. Но если Платон сосредоточивается только на человеческих именованиих богов¹⁹, то Прокл выстраивает последовательную иерархию, в которой все возможные варианты именования и даже безымянности представляют собой разные уровни единой системы.

Говоря о «божественной причине» именования, Прокл подразумевает, что каждый бог, принадлежащий умному (νοηρός) или умопостигаемому (νοητός) уровню, порождает так называемую

¹⁶ См. особенно in Cra. 85, а также 45. Здесь и далее нумерация параграфов и греческие цитаты даются по изданию Pasquali 1908. Если за номером параграфа не следуют номера строк, то этим обозначается текст параграфа целиком.

¹⁷ Ср., напр.: «Слоги и буквы (στοιχεῖα, букв. «звуки») в именах подобны логосу сущности, а острые и тяжёлые ударения в именах [подобны] неким потенциям» (in Cra. 132).

¹⁸ In Cra. 76. Перевод этого места см. ниже при сноске 70.

¹⁹ Cra. 400d6–401a5.

«цепь» или последовательность (σειρά), которая причинно-следственной связью объединяет на низших онтологических уровнях все сущности и явления, которые порождены этим богом или в которых проявляется его деятельность (энергии).

Причинно-эманационные отношения в цепи возможно только в направлении «сверху вниз». Но между собой члены такой цепи связаны и симпатически, и именно благодаря симпатии возможно взаимодействие внутри цепи «снизу вверх». Так, Прокл утверждает:

Силы (δυνάμεις) богов нисходят сверху до крайних пределов [онтологической иерархии], соответствующим образом являя себя на каждом [уровне, и все] они используются [людьми] в телестике [= теургии] для соединения с богами посредством симпатии²⁰.

Второе важное основоположение — тщательно продуманная Проклом диалектика тождества и различия, а также целого и частей.

Несмотря на то, что каждый бог имеет свои особенные свойства и энергии, тем не менее, нельзя говорить, что любое такое свойство принадлежит исключительно данному богу, а другие им не обладают. Напротив, по часто повторяемому принципу «всё во всём» (πάντων ἐν πᾶσι)²¹, все умопостигаемые свойства общи для всех сущностей на данной онтологической ступени, они взаимопроникают друг друга. Здесь вполне сохраняется предложенная Плотинем аналогия со светом в совершенно прозрачной среде: «все явны для всех и в своём сокровенном, и во всем остальном, так как свет прозрачен для света. Каждое там имеет всё в себе и видит всё в другом, так что всё есть везде, и каждая, и все вещи есть всё»²². Уместно ещё одно замечание Плотина: если в чувственном мире любая вещь занимает место и никакая

²⁰ In Cra. 174.80–83. Подробнее о симпатии в теургическом контексте у Прокла см. Петров 2013: 211–213 слл. и Struck 2004: 232–250.

²¹ E.g., in Cra. 150.11.

²² Enn. 5.8.4.4–8; греч. текст и пагинация по Henry, Schwyzer 1959; рус. перевод: Сидаш 2005: 217.

другая вещь не может находиться там, где уже находится первая, то в умном мире, напротив, нет ограниченности местом, и поэтому возможно одновременное взаимоприсутствие и взаимопроникновение умных сущностей²³. Также и выводы «Парменида», вытекающие из отсутствия ограниченности местом (в первой гипотезе)²⁴, дают образец того, как можно мыслить умное божество (частный ум).

В комментарии на «Кратила» диалектика тождества и различия подробно вычерчена Проклом для триад, в которых присутствует Зевс: в одной наряду с Ураном и Кроносом, в другой — с Посейдоном и Плутоном:

Во всей этой триаде отец — это Зевс, сила (δύναμις) — Посейдон, а ум — Плуто́н. Все [они пребывают] во всём сущем, но каждый имеет [свой особый] характер существования (χαρακτῆρα... τῆς ὑποστάσεως): Зевс [являет себя] в отношении утверждения в бытии, Посейдон — силы (κατὰ τὴν δύναμιν), а Плуто́н — ума. Все [они суть] причины жизни всех [существ], но первый — сущностным [образом], второй — [собственно] жизненным, а третий — умным²⁵.

Хотя все [боги пребывают] во всех, и каждый [из них] обладает энергиями всех [прочих богов], но один [бог] преобладает над другими [в отношении той или иной энергии], что составляет его характерные черты (χαρακτῆρίζεται), которыми он отличается [от прочих богов]²⁶.

Диалектика тождества и различия наиболее отчётлива на одном онтологическом уровне, в «горизонтальной» перспективе. Когда же речь идёт о соотношении нескольких уровней, то в «вертикальном» направлении явственнее всего диалектика целого и частей. Говоря о различных классах богов, Прокл всегда отводит тем, кто принадлежит высшему бытийному уровню, большую

²³ Enn. 6.5.10.42–52.

²⁴ Prm. 137c4–139e6.

²⁵ In Cra. 150.9–15.

²⁶ In Cra. 110.91–94.

степень универсальности, всеобъятности, тогда как качества богов низших уровней будут более частными, специальными:

В боге эти потенции [пребывают] единым и обособленным (ἕξι-ρημένως) образом, а в тех существах, что следуют за богом и превосходят нас, [эти потенции присутствуют] по причастию (κατὰ μέθεξιν) и частично (μεριστῶς)²⁷.

Начав с рассуждения об Аполлоне, Прокл в итоге приходит к обобщающей формуле:

Все эти потенции в мировом Демиурге [пребывают] первично, обособленно и единообразно, тогда как в Аполлоне — вторично и раздробленно (διακεκρμένως). Поэтому Аполлон — не то же самое, что демиургический ум: [ведь этот ум] объемлет свои потенции целостно и отечески, тогда как Аполлон [лишь] смиренно подражает своему отцу. Все энергии и потенции вторичных богов объемлются Демиургом как причиной (κατ' αἰτίαν), и он создаёт и упорядочивает мир всеми ими сразу и полностью, тогда как иные [боги], происшедшие от него, содействуют (συνεργούσιν) отцу [своими] вторичными потенциями (κατ' ἄλλας δυνάμεις)²⁸.

Таким образом, высшие онтологические ступени обладают простотой, полнотой и целостностью в противоположность множественности, сложности и частичности низших ступеней, и поэтому они служат не только причиной, но и объединяющим принципом. С другой стороны, частность и специфицированность низших богов делает их наиболее доступными для человеческого познания, так как мы с большей лёгкостью воспринимаем то, что имеет явственное отличие от иного, обладает наиболее отчётливыми, конкретными чертами²⁹. Наконец, переход

²⁷ In Cra. 174.65–68.

²⁸ In Cra. 174.103–113.

²⁹ In Cra. 134.1–9. Цитату см. ниже при сноске 106.

от частей к целому, установление полноты и единства приобретает теургическое звучание³⁰ и становится одним из атрибутов восхождения на высшие онтологические ступени. Поскольку же установление такого единства и целостности в чувственном мире тесно связано с гармонией (в широком эстетическом смысле, не только музыкальном), то упоминание Аполлона и Муз здесь оказывается вовсе не случайным:

Платон называет философию «величайшей музыкой» (μεγίστην μουσικήν), потому что под её [воздействием] потенции нашей души становятся движущимися гармонично и согласованно с [истинно] сущим (τὰ ὄντα συμφώνως) и с упорядоченным круговым движением в ней самой. К ним нас ведёт разыскание нашей собственной сущности и [сущности] мира, [совершается] путём обращения (ἐπιστροφῆς) к самим себе и к тому [лучшему], что превосходит нас. Тогда круговращения внутри нас становятся подобными вращению космоса (τῷ λαυτί), и мы приходим в созвучие с ним (γινόμεθα σύμφωνοι)³¹.

То, что [Аполлон] — бог музыки, свидетельствует, что он — причина всякой гармонии, невидимой и видимой, [действуя] главенствующими силами (ἡγεμονοκῶν... δυνάμεων), которыми он вместе с Мнемосиной и Зевсом порождает Муз. Вместе с ними [Аполлон] упорядочивает (συνδιακοσμεῖ) весь чувственный [космос] своими демиургическими силами³².

Соответственно, высшие боги, отвечая наибольшей цельности и единству, выступают причинами всего неизменного, устойчивого и непреходящего, тогда как низшие боги отвечают за разнообразие и изменчивость в чувственном мире. В любой чувственной вещи оба принципа диалектически соединяются. На примере человека Прокл показывает, что эйдос человека как таковой — неизменен и общ для всех людей, он задаётся умными богами;

³⁰ Называя Аполлона «всюду объединяющим множественное и приводящим [его] к единому», Прокл считает это «объединение» целью теургических очищений (In Cra. 176.18–27).

³¹ In Cra. 177.2–9.

³² In Cra. 176.41–46.

разнообразие же между людьми во внешности и особенностях характера определяется влиянием «подвижных причин» — низших богов и даймонов³³.

Сочетание неизменного и изменчивого, универсального и частного в чувственных существах и предметах Прокл образно описывает как ткацкое искусство, где уток и основа, переплетаясь, но не сливаясь и не отождествляясь друг с другом, образуют цельное, устойчивое «полотно» нашего мира³⁴. Это отличие от мира умного, где они пребывают в диалектическом взаимопроникновении. Поэтому в первую очередь богам свойственна способность различения общего и частного, которая символизируется у Прокла ткацким челноком³⁵.

Возвращаясь к понятию цепи-σειρά, можно заключить, что на пути от высших богов к чувственным вещам, во-первых, ослабевает диалектический взаимопереход тождества и различия друг в друга и, во-вторых, целостность, простота и единство сменяются частичностью, сложностью и множественностью. Если в умном мире боги обладали одной и той же природой и различались только характером сочетания своих энергий и потенциалов, то на низших онтологических уровнях каждая сущность обособляется: усиление категории тождества приводит к тому, что самотождественность переходит в уникальность, а категория различия задаёт резкую дифференцированность одного и иного. При этом каждая сущность перестаёт быть самостоятельным целым, её вещественность предполагает заданность того идеального начала, в отношении которого её частность осмысливается в соотношении с целым, и тем самым физическая ограниченность преодолевается через смысловое соотношение с другими частями.

Диалектика общего и частного даёт Проклу онтологическое

³³ In Cra. 55.1–11.

³⁴ In Cra. 53.23–37.

³⁵ In Cra. 56.1–2: ἡ κερκίς εἰκὼν ἐστὶν τῆς διακριτικῆς τῶν ὄλων καὶ τῶν μεριστῶν δυνάμεως τῶν θεῶν.

обоснование для применения имён целого к его частям, по меньшей мере при именовании богов:

Если сам бог так назван, то ясно, что это именование [распространяется] и на его первые, и средние энергии, равно как и на самые крайние (τελευταία)³⁶.

На примере имени Диониса Прокл утверждает: «теологи называют 'вином' и самого этого бога, и все его творения (δημιουργήματα)»³⁷. Если считать, что в этом примере выражен общий принцип мысли Прокла, то он может быть сформулирован так: именование, данное умной сущности как началу причинной цепи-σειρά, прилагается и ко всем низшим членам этой цепи.

Надо полагать, единство имени выражает неизменность общего смыслового принципа, объединяющего разные члены на всех онтологических уровнях. Этот принцип, объединяющий один причинный ряд-цепь и обуславливающий возможность симпатии между вещами, принадлежащими этой цепи, может обозначаться у Прокла понятиями σύμβολον, σύνθημα, глагольными производными от σῆμα / σημαίνω. При различии терминов неизменным остаётся главный концепт: для каждой цепи существует некое смысловое ядро, которое пребывает тождественным на всех уровнях выраженности — от мира умных богов и до неживых чувственных предметов³⁸.

Символ и синфема в тексте in Cratylum

Если пытаться уточнить семантику σύμβολον и σύνθημα в тексте *in Cratylum*, то можно сделать следующие наблюдения³⁹.

³⁶ In Cra. 182.9–11.

³⁷ In Cra. 182.28–30.

³⁸ Прокл подчёркивает, что συνθήματα превосходят жизнь, так как присутствуют и в неодушевлённых вещах, и превосходят умственную способность, так как присутствуют и в том, что её лишено (in Cra. 71.33–39).

³⁹ Об этих понятиях в общем контексте теургии Прокла и Ямвлиха см. Петров 2013.

Прежде всего, количество употреблений этих слов невелико: σύνθημα использовано 9 раз, а σύμβολον — 13, но 5 из них даны как непрямая цитата из *De interpretatione* 16a3–4 или 24b1–2, где звуки слов названы «символами того, что ощущается в душе» (ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα), и далее говорится об условности любых речевых форм при неизменности понятий (νοήματα)⁴⁰. Прокл принципиально не согласен с конвенционализмом Аристотеля в отношении установления имён, и эти 5 мест лишь выражают чуждую точку зрения и не проясняют собственного понимания Проклом природы символа⁴¹.

Ещё одно употребление σύμβολον Прокл приводит также в цитате, но уже из авторитетного для него источника, «Халдейских оракулов»:

С и м в о л ы отеческий ум рассеял по космосу...⁴²

Примечательно, что воспроизводя эти слова уже в не прямой цитате, Прокл заменяет σύμβολον на σύνθημα: «созида[я] всё сущее], отцы всего повсюду рассеяли синфемы и следы своей троической ипостаси»⁴³. Можно предположить, что для Прокла такое словоупотребление было более точным, либо же в этом контексте оба понятия можно было безразлично менять между собой. Ещё раз этот же сюжет упоминается с сочетанием обоих понятий:

Природа, демиургическая монада и сам обособленный ото всего отец всеивали во вторые [после них вещи] с и н ф е м ы собственных им особенных [черт] и с их помощью обращали все [вещи] к себе. Подобно им и все боги вручают производимым ими

⁴⁰ Arist. Int. 16a10.

⁴¹ Стоит отметить, что воззрения Аристотеля Прокл в своей критике может вкладывать в уста и других лиц, как, например, Гермогена: in Cra. 30.1–6, где σύμβολα употреблено дважды; оставшиеся три употребления: in Cra. 47.1–3; 48.13–15; 56.4–9.

⁴² Σύμβολα γὰρ πατρικὸς νόος ἔσπειρεν κατὰ κόσμον (In Cra. 52.10–12 = Ogas. Chald. fr. 108 des Places). Перевод наш.

⁴³ In Cra. 71.18–20: πάντα γὰρ ὑφιστάνοντες οἱ πατέρες τῶν ὄλων, συνθήματα καὶ ἵχνη πᾶσιν ἐνέσπειραν τῆς ἐαυτῶν τριαδικῆς ὑποστάσεως.

[вещам] с и м в о л ы их причин, и посредством них прочно основывают все [существа] в них самих. И так, с и н ф е м ы существования более возвышенных [вещей], всеиваемые во вторые [после них вещи], невыразимы и непостижимы, и [их способность к] действию и движению превосходит всякое мышление⁴⁴.

В этом фрагменте *σύμβολον* и *σύνθημα* снова выступают либо полными синонимами, если считать, что «всеивание» осуществляется одинаково и высшим, и вторым после него онтологическим уровнем; либо они иерархически различены так же, как отличны и сами уровни. В последнем случае можно предположить и различие функций: синфемы отвечают за эпистрофическое возведение вещей к их причинам, а символы — за устойчивость их самотождественного бытия. Впрочем, «в них самих» в приведенной цитате может быть отнесено не только к «производимым вещам», но и к самим богам, и тогда символ приобретёт тоже эпистрофический характер, хотя такое прочтение и менее вероятно.

Ещё в одном месте *σύμβολον* и *σύνθημα* выступают почти как синонимы:

Телестика с помощью неких с и м в о л о в и неизреченных с и н ф е м уподобляет здешние изваяния богам и творит необходимое для восприятия божественного осияния⁴⁵.

Предположение о «вторичности» символов по отношению к синфемам, по всей видимости, опровергается ещё двумя цитатами:

так называемые с и м в о л ы богов, единовидно существующие в более возвышенных распорядках, а многовидно — в уступающих [им], подражая которым и теургия приводит их [т.е. богов], с помощью нечленораздельных звуков и воззваний⁴⁶.

Сверхнебесное место... одни характеризовали [с помощью] неизреченных с и м в о л о в, другие же давали ему имена, [но оно]

⁴⁴ In Cra. 71.39–48.

⁴⁵ In Cra. 51.33–36.

⁴⁶ In Cra. 71.64–68.

оставалось [по-прежнему] непознаваемым, ибо [те люди] не были в силах выразить словами ни его эйдоса, ни формы, ни очертаний⁴⁷.

Как видим, и символ, и синфема могут принадлежать высшим онтологическим уровням, которые невозможно постигнуть человеческим умом, выразить словом и, следовательно, они не тождественны именам. Там, где имени быть не может (ввиду принципиальной невозможности выражения с помощью слов), и символ, и синфема могут присутствовать. Однако происхождение имён, сообщаемых богами смертным, тесно связано с диалектикой синфем:

Есть некие имена, пребывающие среди богов, с помощью которых более слабые [боги] называют первенствующих... или [наоборот, которыми] высшие [боги] именуяют низших... ведь отцы определяют энергии своих потомков. И те, кто произошли от них, познают свои [собственные] причины с помощью полученных [от отцов] умных с и н ф е м. Таковы самые первые имена, явленные богами и достигающие нашу словесную сущность через роды промежуточных [существ]⁴⁸.

Есть ряд мест, где символ и синфема описываются таким образом, что различие между ними может быть установлено ввиду детального указания их смысловой специфики. Сначала приведём следующее едва ли не определение синфемы:

В каждом из сущих, вплоть до самых последних, имеется с и н ф е м а этой невыразимой и запредельной умному [миру] причины, с помощью которой [= синфемы] все вещи поднимаются к ней [= причине], одни [будучи] дальше [от неё], другие — ближе, в соответствие с ясностью или смутностью с и н ф е м ы в них⁴⁹.

⁴⁷ In Cra. 113.9–13. Брайан Дьювик предлагает истолковывать триаду εἶδος – σχῆμα – μορφή иерархически (Duvick 2014: 137, п. 175).

⁴⁸ In Cra. 71.120–130.

⁴⁹ In Cra. 71.29–34.

Ясно, что различные градации явленности синфемы предполагают ситуацию, во-первых, универсального и повсеместного присутствия синфем и, во-вторых, их возможности быть неявленными, необнаруженными ни самим её носителем, ни сторонним наблюдателем. Однако в таком случае о синфеме невозможно ничего сказать.

Если говорить о видимых, явленных синфемах, то у Прокла можно найти такие примеры: это ткацкий челнок, который служит *изображением* (εἰκόν) свойственной богам способности различать общее и частное, и притом несёт в себе синфему (σύνθημα φέρει) особого класса «различающих» богов⁵⁰. Немного ниже к челноку Прокл добавляет кратер, скипетр, крюк — все они применяются как синфемы божественных сил (ὡς συνθήμασι τῶν θεῶν δυνάμεων)⁵¹.

Что касается символа, то примерами могут быть: кормило и его рукоять — символы демиургического устройства космоса (σύμβολα τῆς ὅλης δημιουργίας)⁵², имя Зевса Δία — символ «Кроносовой и отеческой цепи» (τῆς Κρονικῆς σειρᾶς καὶ πατρικῆς σύμβολον)⁵³, воздух — символ души⁵⁴.

Главное отличие между символом и синфемой с точки зрения языка Прокла состоит в том, что тот или иной предмет «обладает» синфемой, «несёт на себе» её, «используется как» синфема, тогда как для символа используется просто ἐστὶ — вещь тождественна символу, по крайней мере в каком-то своём аспекте, на котором сфокусировано внимание автора. Это наблюдение подкрепляется историческим развитием семантики греческих σύμβολον и σύνθημα: если первоначально символ — разломленный пополам предмет, использовавшийся как знак взаимной дружбы⁵⁵, то есть, прежде всего, конкретная вещь, то синфема изначально

⁵⁰ In Cra. 56.1–4.

⁵¹ In Cra. 56.16–22.

⁵² In Cra. 71.25–29.

⁵³ In Cra. 101.17–22.

⁵⁴ In Cra. 170.3–8.

⁵⁵ Liddell, Scott 1996: 1676; Duvick 2014: 136, n. 171.

имеет более абстрактное значение («условный знак», «соглашение, условие», «примета» и т.п.)⁵⁶, не привязанное к конкретной вещественности обозначаемого предмета.

Учитывая зависимость диалектики тождества и различия у Прокла от того онтологического уровня, к которому она применяется, можно предположить, что в умном мире символ и синфема диалектически тождественны друг другу, а их различие нарастает по мере нисхождения в чувственный мир. Среди земных существ и предметов синфема выступает как одно из их сущностных свойств или потенций. Разумное существо может усматривать синфему в себе самом и использовать для познания умопостигаемых причин⁵⁷. Синфема остаётся самотождественной и неизменной среди всех членов причинной цепи, хотя степень её внешней явленности может меняться, поэтому на любом онтологическом уровне она может стать отправной точкой для эпистрофического восхождения.

Символом, напротив, называется само существо или предмет как целое, когда речь о нём идёт в аспекте проявленности в нём соответствующей синфемы. Всякая вещь может быть взята либо как символ, либо вне символического контекста, когда она не будет называться символом. И хотя синфема в ней остаётся по-прежнему, но «символичность» зависит не только от самой сущности, но и от её понятости, от интерпретации извне. Символическое «прочтение» сущности означает обнаружение в ней синфемы, установление связи с порождающей причиной и тем самым утверждение сущности на её собственном месте в онтологической иерархии.

Полное тождество символа и синфемы, таким образом, должно наступать для первой умной причины, с которой начинается цепь-σειρά, когда умная сущность, её энергии (как порождающая причина) и совокупность индивидуальных смысловых черт

⁵⁶ Liddell, Scott 1996: 1717.

⁵⁷ In Cra. 71.120–130, см. цитату выше при сноске 48.

(как синфема) сливаются в различествующем тождестве и, соответственно, могут быть справедливо названы и символом.

Подчеркнём, что предложенное различение символа и синфемы остаётся не более чем нашей гипотезой, так как основано оно на весьма небольшом количестве словоупотреблений, среди которых нет, пожалуй, ни одного, обладающего достаточной чёткостью. Дальнейшее исследование могло бы привлечь прочие тексты Прокла, но мы воздержимся от этого, пока не оценена дистанция между текстом *in Cratylum* и другими трактатами Прокла.

Безымянность единого и высших богов

Теперь, предварительно обозначив основные термины, можно обратиться собственно к вопросу о происхождении и онтологическом статусе божественных имён. Как уже было отмечено, имена не тождественны синфемам или символам потому, что последние могут быть «неизреченными» (ἄρητα) либо по причине их недоступности только человеческому мышлению и языку, либо из-за совершенной непричастности никакому виду именования. Чтобы уточнить, какое понимание верно, продолжим начатую выше цитату:

Сверхнебесное место... одни характеризовали [с помощью] неизреченных символов, другие же давали ему имена, [но оно] оставалось [по-прежнему] непознаваемым, ибо [те люди] не были в силах выразить словами ни его эйдоса, ни формы, ни очертаний. Поднимаясь ещё выше, они смогли выразить предел умопостигаемых богов одним только именем, поскольку [всё] тамошнее неизреченно, непостижимо и может быть обозначено только через аналогию [с тем, что мы можем выразить]⁵⁸. Так происходит потому, что из всех умопостигаемых богов только этот бог [Уран],

⁵⁸ Подробнее об «аналогии» в этом контексте см. далее в этом же параграфе: то, что превосходит наше познание и мышление, «не узнаётся с помощью имён, а вместо этого теологи указывают на него издалека, используя аналогии тамошнего с тем, что явлено [нам]. Если бы оно было именуемым и познаваемым, [то уже] было бы создано учение о его ономастике» (*in Cra.* 113.35–42).

закрывающий отеческий строй (διάκοσμος), считается мудрецами именуемым, и теургия [может] возводить [души только] до этого чина. Те [же боги, что находятся] впереди Урана, получили удел, превосходящий единовидную ипостась. [Этот удел] таков, что [они] одновременно сказуемы и несказуемы, выразимы звуком и невыразимы, познаваемы и непознаваемы ввиду их родства с *единым*. Поэтому справедливо Сократ (Cra. 396c–e) воздерживается рассуждать о тамошнем, так как имена не могут полностью охватить его существо (ὄλαρξις), а всецелое исследование того, что выразимо, а что невыразимо в их сущности или потенциях (ὄλαρξεως ἢ δυνάμεως), — труд, подобающий неким [истовым] почитателям [умопостигаемого]⁵⁹.

Полностью невыразимо и непостижимо только *единое*, что Прокл обосновывает с помощью первой гипотезы платоновского «Парменида»:

Не всякий род богов именуем. Запредельное всему неизреченно, как напоминает нам Парменид: нет у него ни имени (Ptm. 142a), ни логоса. Первые же роды умопостигаемых богов соединены с *единым*, называются сокрытыми (κρύφια) и во многом непостижимы и невыразимы⁶⁰.

К непознаваемости *единого* Прокл относит встречающийся в «Халдейских оракулах» оборот «отеческая тишина» (πατρική σιγή)⁶¹, внутри которой он располагает Кроноса, обозначая им границу области именуемых богов. Именно из-за этого, по мысли Прокла, «Гомер не восходил за пределы Кроносова строя»⁶², то есть не вёл речи о превосходящих Кроноса богах («превосходящих», разумеется, с точки зрения неоплатонической иерархии). Не только у Гомера, но и у Гесиода и Орфея, а также в «Халдейских оракулах» Прокл находит предел, выше которого описание мира

⁵⁹ In Cra. 113.9–27.

⁶⁰ In Cra. 71.88–93.

⁶¹ In Cra. 107.63 = Orac. Chald., fr. 16 des Places: τῆ θεοθρέμνονι σιγῆ τῶν πατέρων...

⁶² In Cra. 114.1–2.

богов либо не восходит вообще (Гомер и Гесиод), либо пользуется такими именами, которые не выражают ничего, кроме таинственности и непознаваемости именуемого (Орфей и оракулы)⁶³.

Теургия и божественные имена

Что касается именуемых богов, то их собственные имена вовсе не тождественны тем, которыми называют их смертные:

Каждый из богов, насколько он познаёт самого себя и все роды других богов, [и насколько он] причастен всем и отграничен [ото всех] особенностью [своего] существования (*κατὰ τὴν ἰδίαν ὑπαρξιν*), настолько он гипостазирует божественные имена (*ὑλόστασιν παρέχεται τοῖς θείοις ὀνόμασιν*) – те самые [имена], которые для нас непознаваемы и неизреченны, если только всё умное и божественное [действительно присутствует] в нас [лишь] психически⁶⁴.

Открывающее последнюю фразу «если только», вероятно, следует понимать так, что теургия позволяет человеческой душе восходить до умного мира и тем самым преодолевать свою «психическую» природу, а вместе с тем и узнавать «неизреченные имена»⁶⁵. Из этого, однако, ещё не следует, что вернувшись в обычное состояние, человек сможет вербализовать свой теургический опыт, а имена из «неизреченных» станут «выраженными»...⁶⁶

Однако в любом случае человек познаёт имена богов только тогда, когда они сами их открывают:

⁶³ Подробно об этом: in Cra. 115, а также 71.101–103.

⁶⁴ In Cra. 135.1–6.

⁶⁵ При таком восхождении душа теурга превосходит человеческую природу, становится равной богам того или иного уровня, и взаимодействует с ними «на равных», то есть без какого-либо магического или манипулятивного воздействия. Подробнее см. Shaw 1999: 580–581; Петров 2003: 163.

⁶⁶ О принципиальной предрасположенности ««сильно конструктивных» концептуальных систем» к выражению в поэтической форме (как граничному между рациональными языковыми структурами и полной невыразимостью) см. Топоров 1989: 220–227.

Многие боги и даймоны являли природу богов [тем, кто] достоин [этого], и передали [им] имена, подобающие [богам]. Во времена [правления] Марка [Аврелия]⁶⁷ боги явили теургам умопостигаемые и умные чины (τάξεις), передали [им] имена божественных порядков (διακόσμων), которыми провозглашены их особенные свойства (ιδιότητος αὐτῶν). Когда богов называют этими именами во время подобающих богослужений (θεραλείαις), [теургам] удаётся быть услышанными. Людям с более счастливой судьбой также и многие даймоны открывали имена, указывающие на их тесную сращённость с действительностью (αὐτοῖς συμφυόμενα τοῖς πράγμασι) и благодаря которым явственнейшим образом обнаруживается истина сущего (τῶν ὄντων ἀλήθεια)⁶⁸.

Стоит отметить, что Прокл уделяет немало внимания тому, чтобы объяснить, каким образом боги и даймоны воспринимают человеческие воззвания, не будучи аффицируемы чем-либо вещественным; как они могут исполнять просьбы людей, казалось бы, подчиняя свою волю существам низшего онтологического уровня. Аргументация Прокла и разбираемые им вопросы довольно близки перечню недоумений, высказанных Порфирием в «Письме к Анебону», адресованном Ямвлиху, на которое тот ответил трактатом «О египетских мистериях»⁶⁹. С осторожностью можно предположить, что среди своих задач Прокл видел, в том числе, и корректировку положений Ямвлиха с позиций афинского неоплатонизма. В *in Cratylum* этому посвящены четыре небольших параграфа §§ 76–79. Приведём первый из них, важный для понимания роли имён в теургии:

Существуют переданные теологам от [самих] богов (а не одних [только] даймонов) имена, которыми боги называют вещи. Ведь

⁶⁷ Прокл имеет в виду Юлиана теурга, которому вместе с его сыном приписывается авторство «Халдейских оракулов». Известно, что этот Юлиан жил во времена Марка Аврелия и участвовал в походе римской армии в 173 г. (Диллон 2002: 378).

⁶⁸ In Cra. 122.

⁶⁹ Петров 2003: 155–166; Курдыбайло 2018.

совершаемое в таинствах [обращено] к самим богам, а не к зависящим от них даймонам⁷⁰.

Как поясняет Прокл, даже видимые боги (а тем более умные и умопостигаемые) не имеют ушей и уст, они не произносят звуков и не слышат слов⁷¹. Более того, они не воспринимают и человеческих мыслей. Но так как в них заключены «корни и причины всего» сущего⁷², они заранее (вернее — вечно) знают все мысли и устремления людей: «боги и даймоны слышат наши молитвы не [как слова, приходящие] извне, но заранее [зная] наше произволение (προσίρεσις) и ведая [обо всех наших] действиях (ἐνεργείας)»⁷³. Поэтому всякое обращение смертных к богам ещё прежде его фактического осуществления присутствует в совершенном умном знании богов, никак не обусловленном низшими онтологическими уровнями и не предполагающем аффицируемости богов. Из этого следует, что божественные имена не могут оказывать прямого воздействия на богов, как и в целом теургия не имеет магического или манипулятивного характера⁷⁴.

Таким образом, если и можно говорить о силе или энергичности имён, то речь в любом случае будет идти либо о чисто внешне-феноменальной стороне теургии, когда совпадение намерения или просьбы теурга с волей богов воспринимается со стороны как осуществившаяся магическая манипуляция; либо о действенности имён по отношению не к богам, а к чему-либо в мире смертных. Проясняется это следующим сравнением имён с изваяниями богов (продолжаем цитату, начало которой приводилось выше):

Как телестика с помощью неких символов и неизреченных синфем уподобляет (ἀπεικάζει) здешние изваяния богам и творит

⁷⁰ In Cra. 76.

⁷¹ In Cra. 78.

⁷² In Cra. 78.6.

⁷³ In Cra. 73.5–7.

⁷⁴ Shaw 1999: 580 ff.

необходимое для восприятия божественного осияния, так и [искусство] законодателя, согласно этой уподобительной силе, устанавливает имена [как] изваяния вещей, изображая (ἀτεικονίζομένη) с помощью тех или иных звуков (ἤχων) природу сущего (τῶν ὄντων φύσιν), а установив [их] — передаёт в пользование людям. Поэтому законодателя называют господином рождения имён. И насколько неблагочестиво допускать оплошность в изваяниях богов, настолько же нечестиво и погрешать в именах, ведь законодатель, [устанавливающий имена], и демиург — это ум, вложивший в эти [имена] подобия (εἰκόνας) [умопостигаемых] парадигм, и [потому] их должно чтить из-за родства (συγγένεια) их с богами⁷⁵.

Заметим, что одним из значений понятия θεουργία в традиции герметизма и «Халдейских оракулов» было собственно «создание богов», то есть изготовление изваяний, над которыми затем жрецы проводили особые обряды с целью призвания даймонов «вселиться» в них, сделать произведение человеческих рук одушевлённым, «поскольку создавать души [сами] они не могли»⁷⁶. Затем такое «одушевлённое» изваяние, которое вполне могло называться «земным и материальным богом»⁷⁷, использовалось в других теургических операциях. Поэтому когда Прокл говорит об «уподоблении изваяний богам... для восприятия божественного осияния», то речь идёт о придании статуи форм, наиболее подходящих для успешного призывания даймонов. Отличие высокого неоплатонизма от ранней теургической традиции состоит в том, что для Прокла ни боги, ни даймоны никуда не «вселяются», но могут энергично проявлять себя в том или ином вещественном предмете⁷⁸, ограниченном пространством и временем, что обозначается техническим термином ἔλλαμψις, «осияние». «Неизреченная синфема» — то смысловое ядро, которое позволит созданному изваянию войти в симпатическую связь с богом или даймо-

⁷⁵ In Cra. 51.33–45.

⁷⁶ Петров 2003: 69.

⁷⁷ Ibid.

⁷⁸ Dillon 2014: 120. См. приводимую там цитату из Procl. In Tim. 1.51.25–30.

ном, которому оно посвящено, и, соответственно, принять исходящую от него ἔλλαμψις. Для вещественной статуи синфема объективируется как форма, внешние черты⁷⁹, а также, возможно, ею обуславливается и выбор материала⁸⁰. После того, как изваяние с помощью «уподобления» приняло «осияние», оно может участвовать во всех теургических действиях.

Как можно по аналогии распространить сказанное на соотношение имён и вещей?⁸¹ Прежде всего, из контекста цитаты, а также из её места в общей композиции трактата вытекает, что речь идёт не только об именах богов и умопостигаемых сущностей, но об именах самых разных вещей. При этом, однако, имена изображают не *сами* вещи, но «природу сущего» или «парадигмы», которые «родственны богам». Иными словами, имена выражают эйдетическую основу вещей — то, благодаря чему в нашем мышлении только и может возникнуть понятие о том или ином предмете. Подобно тому, как форма изваяния должна выражать синфему как смысловое ядро, вертикально объединяющее причинную цепь, начинающуюся с изображаемого бога, так, надо полагать, и звуки имени фонетически должны передавать синфему, соответствующую своему предмету. Правильное установление имени должно сделать его носителем «осияния», исходящего от соответствующей умной природы. Только после этого имя может быть «передано в пользование людям». Любопытно, что пе-

⁷⁹ Это, однако, не подразумевает «портретного» подобия, тем более что для умопостигаемого его и не может быть, см. Dillon 1975: 250–255.

⁸⁰ О том, что материя должна в некотором отношении соответствовать своему эйдосу, Прокл утверждает так: «все эйдосы инструментов (τῶν ὀργάνων) должны иметь свойственную [этим эйдосам] воспринимающую [их] материю (τὰς ὑποδεχομένης ὕλης), соответствующую тому делу, для которого предназначен инструмент. И парадигма искусства, [то есть] природа, заботится не только об эйдосе инструмента, но и о наиболее свойственной [для него] материи» (in Cra. 54.1–5). Заметим, что ὕλη здесь не столько «материя» в школьно-платоническом понимании, сколько «материальная причина» Аристотеля.

⁸¹ Хотя in *Cratylum* содержит единственное сравнение имён с изваяниями, но в других текстах Прокла этот мотив отчётливо повторяется, см. in Prm. iv, 851.8–9 Cousin; Theol. Plat. 1.29, 1.124.22–23 Saffrey & Westerink.

реворачивая эту аналогию и помня определение Платоном имени как «инструмента», можно было бы говорить, что изваяния богов в теургии имеют в таком же смысле «инструментальный» характер.

Не все имена, однако, должны обладать такого рода действительностью, поскольку, по словам Прокла, все искусственные вещи (τὰ τεχνητὰ πάντα) не имеют своей особой сущности (ἀνοούσιά ἐστιν)⁸² и, следовательно, нет той «природы сущего», которой могли бы уподобляться их имена. При этом, однако, всякая искусственная вещь, во-первых, может быть сделана из одной или многих естественных вещей и таким образом быть опосредованно причастной их природе, а во-вторых, подобно изваяниям, она может символически выражать какую-либо умную сущность и носить её имя символически (в том смысле этого термина, как мы установили его выше): например, статуя Аполлона будет также называться Аполлоном, статуя Диониса — Дионисом и т.д.

Наконец, имена, установленные законодателем и переданные людям, — это те самые имена, о которых в предыдущих цитатах говорилось как о переданных богами или даймонами теургам. По всей видимости, эти имена должны существенно отличаться от тех, что установлены людьми. При этом «имеющие божественную причину» имена вовсе не одинаковы у разных народов и в разных языках. Прокл дважды обращается к этой теме:

Как вещи соотносятся друг с другом, так по аналогии и имена соотносятся друг с другом по чести и силе. Поэтому мудрецы воздают именам богов честь, поклонение и [испытывают к ним] великий страх (Phlb. 12c), а по аналогии [то же подобает именам] людей и даймонов. Поэтому [мудрецы] говорят, что не подобает эллинам называть богов ни египетскими именами, ни скифскими, ни персидскими, но эллинскими. [Ведь духи], начальствующие [над той или иной географической] областью (κλιπατάρχαι), радуются, когда имена произносятся на языке, свойственном [их] местности⁸³.

⁸² In Cra. 53.5.

⁸³ In Cra. 57.1–9. Ср. схожий мотив у Ямвлиха: Myst. 7.5.22–25, а также 7.5.4–10.

Разные [народы] по-разному причастны этим [именам]: так, египтяне приняли имена богов в соответствии с [их] местным наречием (κατὰ τὴν ἐπιχώριον φωνήν), у халдеев и индийцев — другие [имена], на свойственных им языках (οἰκεῖαν γλώσσαν), так же и у эллинов — на диалекте их страны. Поэтому если эллины называют [бога] Бриареем, [пользуясь от богов полученным именем], а халдеи — другим [именем], то оба имени происходят от богов и означают [одну и ту же] тамошнюю [= умную] сущность. И нет ничего удивительного, если одни [имена] более действительны, а другие — менее, ведь [имена, полученные от] даймонов и ангелов, действительнее, чем узнанные нами. Да и в целом, [имена], наиболее близкие к именуемому, [всегда] совершеннее, чем те, что более удалены от него⁸⁴.

Как видим, образ «ткацкого искусства» применим и к образованию божественных имён: эйдетическое ядро каждого имени, обуславливающее его значение, всегда одно и то же, принадлежит умному миру и происходит от сверхкосмических богов. Однако смертные узнают божественные имена через посредство низших «даймонов и ангелов», которые различны для разных местностей, народов и языков, на которых они говорят. Таким образом, оказывается, что в разных языках внутреннее существо имён одинаково, а внешняя форма их различна — общее и частное снова «переплетены» подобно нитям в ткани.

Применимость образа «ткани» и к созданию вещей, и к установлению имён неслучайна. Для Прокла законодатель «Кратила», устанавливающий имена, и демиург «Тимея», созидающий все части чувственного космоса, аналогичны друг другу⁸⁵, при том что демиург тождествен с Зевсом, который «назначает душам законы судьбы и определяет имена круговращений космоса»⁸⁶. Таким образом, аналогия между взаимными отношения-

⁸⁴ In Cra. 71.75–86.

⁸⁵ In Cra. 51.45–47: καὶ μοι δοκεῖ τὸν νομοθέτην ὁ Πλάτων ἀνάλογον ἰδρῶν τῷ ὄλῳ δημιουργῶ...

⁸⁶ In Cra. 63.8–10: τῷ νόμους τοὺς εἰμαρμένους ταῖς ψυχαῖς προτιθέντι καὶ τὰ ὀνόματα ταῖς ὄλαις περιφοραῖς ἐπιφημίζοντι...; ср. тж. in Cra. 99.61–62: εἰκότως οὖν καὶ τὸν ἐν Τιμαίῳ δημιουργὸν τὸν μέγιστον εἶναι Δία φαμέν.

ми имён между собой и вещей между собой (см. цитаты выше) дополняется аналогией между самими создателями имён и вещей⁸⁷. Стоит подчеркнуть, что понятие аналогии здесь имеет «горизонтальный» характер, тогда как с сущностями вещей имена находятся в отношении подобия («вертикальный» характер). Прокл называет имена «подражаниями сущности сущих вещей и эйдолами»⁸⁸ — последний термин подчёркивает отличие имени от точного изображения-εἰκὼν, аналогии и символа. Сказанное, впрочем, заметно отличается от in Cra. 51.43–45, где ум отождествлён и с демиургом, и с законодателем, а имена названы изображениями.

Свойства имён, имеющих «божественную причину»

Как видим, несмотря на большое число высказываний о природе имён, Прокл не даёт чётко сформулированного учения об именах и именовании. Можно попытаться дать его схематическую реконструкцию.

Итак, во-первых, имена, имеющие «божественную причину», — это не обязательно имена богов: важно, что они подражают сущностям вечных вещей или существ и попадают в язык людей, будучи переданными через иерархию богов и даймонов. Участие людей состоит только в том, чтобы их принять и включить в свой язык. Как природные вещи, так и имена, имеющие божественную причину и используемые людьми, сочетают в себе универсально-неизменное ядро, происходящее от высших богов, и частные, изменяющиеся от одного имени (вещи) к другому черты, получаемые от низших богов и даймонов.

Во-вторых, имена, подражая сущности вещей, находятся в отношении аналогии с самими вещами (речь идёт о чувственном

⁸⁷ Заметим, что такое понимание «анalogии» не укладывается в концепцию, изложенную в Dillon 1975: 255–257; впрочем, Дж. Диллон и не настаивал на всеобщности предложенного им объяснения (ibid.: 257).

⁸⁸ In Cra. 68.1–2: μιμήματα ὄντων τῶν πραγμάτων τῆς οὐσίας καὶ εἰδῶλον.

мире). Если демиург создаёт вещи, а законодатель устанавливает имена, и оба ориентируются на один и тот же умопостижимый (или умный) образец, то можно сказать, что пространство имён образует некую область, симметричную миру чувственных вещей. Аналогия между изваяниями и божественными именами, заслуживающими равную честь в силу своей божественности, переносят эту симметрию даже в сферу теургии. Применение и вещей, и имён в теургии показывает, что и те и другие могут содержать в себе синфему соответствующей божественной цепи и являться её символом — последнее приложимо к именам либо непосредственно, либо по аналогии, как это может быть прочитано в *in Cra.* 51.33–45.

В-третьих, наиболее отчётливо различие между именем и вещью выражено в *in Cra.* 48–50, где обсуждается предложенная Платоном в «Кратиле» интерпретация имени как инструмента для «научения и выявления сущности вещей»⁸⁹. Ясно, что такая трактовка не только делает имена вторичными по отношению к вещам, но и делает их зависящими от существования человека: не было бы человека, познание которого основано на языковом акте, не было бы и нужды в соответствующем инструменте. При этом утверждение о существовании имён сущего среди богов и общий принцип метафизики высокого неоплатонизма, не допускающий каузальной зависимости высшего от низшего, должны обосновывать собственную значимость имён безотносительно к человеческому познанию и научению. Боги в научении, разумеется, не нуждаются, равно как, надо полагать, и в «выявлении сущности вещей». Следуя образцам проведения аналогий, данных Прокломом, можно было бы предположить, что имена, которыми пользуются боги, возникают как диалектически необходимый момент внутренней жизни божественного ума.

Здесь нужно обратить внимание на то, что выше Кроноса в

⁸⁹ *In Cra.* 48.8–9: ὄργανον γάρ ἐστιν διδασκαλικὸν καὶ ἐκφαντορικὸν τῆς τῶν πραγμάτων οὐσίας, cf. *Cra.* 388b13–c1.

онтологической иерархии Прокла нет никаких имён⁹⁰. Кронос, или чистый ум, является высшей ступенью умного уровня⁹¹, над ним располагаются уровни умопостигаемо-умный и чисто умный, над которыми, а вернее — трансцендентно которым, пребывает *единое*⁹² (а также сверхсущностные генады⁹³). Прилагая вслед за А.Ф. Лосевым триаду «ум – бытие – жизнь» к трём ступеням умного мира у Прокла, можно интерпретировать умопостигаемую ступень как ум в аспекте мыслимости, или то, что мыслится (бытие); умопостигаемо-умную — как становящееся бытие ума (его жизнь), тогда как низшая, умная ступень — мышление ума или самосозерцание им самого себя. Именно на этой последней ступени, причём в высшей её точке впервые в структуре онтологической иерархии Прокла появляются имена, а боги становятся именуемыми. Из этого можно предположить, что имя обусловлено мыслительной деятельностью ума и насколько является его «инструментом», настолько и «порождается» им. Что касается парадигм — умопостигаемых первообразов имён, многообразии которых диалектически тождественно с единством ума, то они выступают предметом его мышления (самосозерцания).

Таким образом, можно предположить, что божественные имена суть умопостигаемая парадигма, взятая с точки зрения её расчленённости и множества, в аспекте мышления её мировым умом.

Эта формула касается только «высших», божественных имён, «которые для нас непознаваемы и неизреченны» и которыми пользуются лишь сами боги — не для именованя сущего, но как

⁹⁰ Так утверждает сам Прокл (см. приведенные выше цитаты), несмотря на то, что в других местах он говорит, например, что Уран и Фанес занимают высшие ступени, чем Кронос, причём называет их прямо по имени (in Cra. 108; см. также их место в схеме Duvick 2014: 173).

⁹¹ В античной космологии планета Кроноса (т.е. Сатурн) считалась «самой удалённой и выше всех стоящей» (Porph. Antr. 21.9, см. тж. 22.4–5), обозначая своеобразный предел зримой области неба.

⁹² Duvick 2014: 173–174.

⁹³ О роли генад в метафизике Прокла см. Месяц 2010: 43–54.

неотъемлемый диалектический момент их мышления. По образцу божественного мышления устроено и мышление человека, хотя и менее совершенным образом. Как диалектика тождества и различия, целого и частей и т.п. теряет чистоту и точность взаимопроникновения категорий в нашем мире, так и познание сущностей, мышление и именование у нас разрозненны и не образуют того диалектического единства, как это происходит в *уме*. Здесь вступают в силу законы существования человеческой души, определяющие то, как образуются имена, устанавливаемые людьми.

Человеческие имена

Наиболее важные замечания Прокла о специфике человеческого именованья можно резюмировать из приводимых ниже цитат. Прежде чем к ним обратиться, вспомним, что имена — это «подражания сущности сущих вещей и эйдолы»⁹⁴, и поэтому

тот, кто желает подражать чему-либо, должен знать две [вещи] (ἐπιστήμονα εἶναι δυοῖν): первообраз (ἀρχετύπος) [того, чему он подражает], и искусство его изображения (δημιουργικὴ τέχνη)⁹⁵.

Сначала прочтём, что Прокл понимает под «знанием первообразов», необходимым для установления имён. Вполне следуя учению Платона в «Федре» о падении душ в тела, он утверждает:

прежде падения в [мир] становления душам всё было явственно и известно; одна душа была познаваема всеми, и все — [ею] одной⁹⁶.

До падения в чувственный мир души ведут образ жизни, тождественный или сходный с божественным, после вселения в тело (т.е. нисхождения на низший иерархический уровень) становятся явны отличия:

⁹⁴ In Cra. 68.1–2: μιμήματα ὄντων τῶν πραγμάτων τῆς οὐσίας καὶ εἰδώλων.

⁹⁵ In Cra. 20.1–2.

⁹⁶ In Cra. 35.1–3.

у богов именоване и мышление (τὸ νοεῖν) едины; и то, и другое осуществляются благодаря присутствию света, который великий Фанес изливает на всё [сущее]. В наших же душах [эти два действия] разделены: мышление (ἡ νόησις) — это одно, а имя — другое; [при этом имя] принадлежит разряду (τάξις) подобий, а [мышление] — парадигм. У средних же родов [= промежуточных между богами и людьми] есть также некое различие, но есть и единство между мыслительной деятельностью и установлением имён (τῆς τε νοητικῆς καὶ τῆς ὀνομαστικῆς ἐνεργείας)⁹⁷.

По этой причине и имена, установленные богами, отличаются от установленных людьми. Сравнивая примеры гомеровских имён, приводимые Платоном в «Кратиле», Прокл отмечает:

Сократ теперь говорит (Cra. 392d sqq.) о том, как Гомер, [отличая имена], данные богами, от [имён], данных людьми, показывает, что божественные имена более ровные, благозвучные и содержат меньше слогов, чем те, [что установлены] людьми. [Таковы], например: Ксанф [в сравнении] со Скамандром, халкида — с киминдой, Мирина — с Батиейей⁹⁸.

Прокл не только различает имена, данные богами и людьми, но и среди людей обнаруживает различие по степени познания природы именуемого:

[Платон] не просто сравнивает то, как установлены имена всеми людьми, а как — богами, но [людьми] возмужавшими и мудрыми и благодаря тому обретшими аналогии с отеческими причинами (τοῖς πατρικοῖς αἰτίοις ἀναλογούντων)⁹⁹.

Установление людьми имён богов и прочих не вещественных сущностей основывается на человеческом знании о том, как именуемое проявляет себя доступным для человека образом. Иными словами, всякое имя такого рода даётся в соответствии со

⁹⁷ In Cra. 71.107–113.

⁹⁸ In Cra. 71.140–146.

⁹⁹ In Cra. 71.169–171.

свойствами, качествами и характерными действиями именуемого. Человеческие имена не выражают сущность именуемого, а также те его качества, которые открываются только обитателям высших онтологических ступеней, — всё это непознаваемо для человека.

Большинство «этимологий»¹⁰⁰ имён богов как в «Кратиле» Платона, так и у самого Прокла строятся по общей схеме: бога такого-то зовут так-то, потому что он делает то-то. При этом первый член — общеизвестное имя бога из гомеровского эпоса, орфической теогонии или «Халдейских оракулов»; второй член — слово или сочетание слов, полученное анаграмматически из исходного имени, фонетически сходное с ним, но в предлагаемом виде, как правило, не известное в связи с данным богом в мифологической традиции; а третий член — развёрнутое описание характерного для этого бога действия, на которое указывает формула во втором члене. Нередко второй и третий член сливаются, если анаграмматическая формула достаточно прозрачна, чтобы без пояснений указывать на отличительные черты божества. Например:

Титанов называют так [либо] из-за «простираия» (τὸ διατείνειν) их сил на всё сущее, [либо] из-за «чего-то неделимого» (τι ἄτομον), поскольку делимость [на части] и различение частей в целом (τοῦ μεριστοῦ καὶ τῆς διακρίσεως τῶν ὄλων εἰς τὰ μέρη) берёт начало [именно] в них¹⁰¹.

[Кроноса правильнее называть] κορόνους, ибо он — невещественный и чистый ум (καθαρὸς νοῦς), и находится в отеческой тишине (ἐν τῇ πατρικῇ σιγῇ)¹⁰².

Героями (τὰ ἥρωϊκά) [называют тех], кто поднимает (αἴροντα) человеческие души ввысь и возводит их благодаря любви (δι' ἔρωτος). Они — предводители [на пути] к умозрительной жизни, великие делами и нравом (μεγαλοῦρου καὶ μεγάλουφρονος), и в це-

¹⁰⁰ Об анаграмматическом характере «этимологий» в «Кратиле» см. Курдыбайло 2015: 97–103.

¹⁰¹ In Cra. 106.23–26.

¹⁰² In Cra. 107.62–63.

лом их удел — возводящий чин (ἐλιστρεπτικός τάξις), промысел и родство с божественным умом, к которому и возводят (ἐλιστρέφει) низшие [их чины] (τὰ δεύτερα). Поэтому они получили такое именование [= герои] из-за способности увлекать (αἴρειν) души и поднимать [их] к богам¹⁰³.

И наконец, Прокл даёт общее заключение:

В «Кратиле» великий Платон имеет целью воспеть не самые первые, средние и крайние порядки (διακοσμήσεις) богов, но только явленные в именах их индивидуальные особенности (ἐν τοῖς ὀνόμασιν αὐτῶν ἐκφαινόμενας ιδιότητας)¹⁰⁴.

Так Прокл интерпретирует предложение Сократа в начале «Кратила» рассуждать не о тех именах, которыми боги называют друг друга, но лишь о тех, которыми их называют смертные. Выходит, значение человеческих имён ограничено только частными свойствами именуемого и, действительно, не претендуют ни на полноту выражения всех индивидуальных особенностей сущности, ни тем более её самой. Такой вывод (в виде риторического вопроса) делает Прокл из истолкования имени Аполлона в «Кратиле»:

Сократ [здесь] рассматривает лишь отдельные его [= Аполлона] способности (δυνάμεις), ведь [всё] множество способностей Аполлона непостижимо для нас и невыразимо (ἀπερίληπτον ἡμῖν καὶ ἀλεριήγητον). Как сможет человеческий рассудок (λογισμός) охватить все индивидуальные особенности (ιδιότητας) не только Аполлона, но и любого другого бога?¹⁰⁵

Прокл отмечает ещё одну особенность нашего познания умных сущностей из их свойств:

¹⁰³ In Cra. 128.17–23.

¹⁰⁴ In Cra. 166.1–4.

¹⁰⁵ In Cra. 174.19–24.

[Мы] способны лучше познавать более общие роды богов, чем более частные (τὰ ὀλικώτερα... ἤτερ τὰ μερικώτερα). Благодаря общему [характеру] их существования (τὸ ὀλικόν... τῆς ὑποστάσεως) и распространённости [их действий] на всё [сущее] (ἐπὶ πάντα διατεῖνον), [мы обретаем] более ясное познание предводительствующих и начальствующих богов, чем [богов] независимых. [Например, нам] легче понять, что великий Зевс (Δία) — предводитель всего живого и демиург [этого мира], чем что он сообщает жизнь только [обитателям] неба. Всем ясно, что существует один всеобщий (ὄλος) демиург, а то, что есть ещё три частных [демиурга], постичь гораздо труднее¹⁰⁶.

Таким образом, с одной стороны, для установления имён вещей необходимо прежде знать их сущности. Человеческая душа приобрела это знание прежде, чем вселилась в тело, и хотя Прокл сравнительно редко использует сам термин ἀνάμνησις (всего три раза на весь текст *in Cratylum*), но именно теория анамнесиса лежит в основе его рассуждений. Наш практический опыт, в котором мы узнаём отдельные частные внешние свойства богов, пробуждает память о виденных прежде сущностях (эйдосах) и предоставляет те «архетипы», которые нужны для установления имён. С другой стороны, человеческое мышление отличается от божественного несовершенством и неполнотой. Выражается она и в том, что несмотря на припоминание архетипа как неделимого эйдоса, наши имена всё равно частичны и ограничены тем, что мы смогли воспринять опытно. Анамнесис не расширяет пределы опытного познания, но лишь предоставляет идеально-структурную основу для перехода от восприятия частных феноменов и накопления опыта — к обобщению его в имени (или многих именах).

«Неквалифицированное» именование и промысел

Как мы помним, по мысли Прокла, Платон обсуждает не всякие имена, но установленные «возмужавшими и мудрыми»

¹⁰⁶ In Cra. 134.1–9.

людьми. Кроме них, разумеется, существуют имена, установленные людьми, не владеющими ни необходимым знанием, ни искусством. Но даже и в этом случае установленное имя может в итоге оказаться имеющим «божественную причину». Речь ниже пойдёт преимущественно о наречении имён смертных людей, что чаще всего случается, когда родители дают имена детям. Понятно, что далеко не каждый родитель владеет искусством именованя, тогда как своё имя носит всякий. С другой стороны, имя человека с точки зрения неоплатонизма связано с его судьбой, и потому о нём заботятся низшие боги и даймоны:

Боги и даймоны обладают ясным предведением потенций и энергий души, [благодаря чему] устанавливают имена, соответствующие жизни [каждого человека]. Подобно тому, как каждой душе они уделяют жребий по её достоинству, так же [распределяют они] и имена¹⁰⁷.

Далее Прокл показывает, что если родители дают детям имена, исходя из каких-то своих желаний, сами их устремления зависят не только от них самих, но и от «более общих причин», которые в итоге сводятся к каузальным зависимостям от даймонов и богов. Даже если родитель устанавливает имя, руководствуясь какими-то неподобающими мотивами или находясь в заблуждении, всё равно в конечном итоге данное им имя будет соответствовать божественному установлению. Просто его истинное истолкование будет отличаться от того смысла, что в него пытался вложить неопытный человек, если под «истинностью» понимать верное выражение в имени особенностей души человека и соответствие его судьбе.

Иными словами, Прокл настаивает на том, что боги и даймоны непрерывно осуществляют промысел (πρόνοια)¹⁰⁸ о человеческой жизни и, в том числе, о людских именах. По существу, промысел

¹⁰⁷ In Cra. 88.13–17.

¹⁰⁸ Подробнее о промысле у Прокла: Opsomer, Steel 2014: 1–59, а также Беневич 2013: 103–122.

компенсирует неведение человеком сущности именуемого и восстанавливает связь имени как подражания с соответствующим «первообразом» — превращая обычное, «человеческое» имя в божественное.

Подводя итог сказанному, позицию Прокла в отношении онтологии и эпистемологии имени можно назвать вполне оптимистической, если сопоставлять её с концепциями имени Ямвлиха и Порфирия. В отличие от Порфирия,¹⁰⁹ Прокл допускает возможность именованного не только чувственных предметов, но и умопостигаемых. В отличие от Ямвлиха, Прокл настаивает на самостоятельной ценности имён, совершенно непонятных человеку и тем самым особенно близких к богам¹¹⁰, но рассматривает путь восхождения души, приводящий к познанию и смысла имён, и сущностных причин, породивших соответствующий смысл и способ именованного. Как и у неоплатоников-предшественников¹¹¹, у Прокла безымянность и молчание имеют самостоятельное значение как выражение сверхрациональности высших бытийных уровней. Однако при этом Прокл всё же использует имена для обозначения этих уровней, хотя и считает их непознаваемыми: именование и безымянность у Прокла сходятся в тонком диалектическом синтезе.

Диалектика имени и именованного тесно связана с учением о теургии, символе и синфеме. На наш взгляд, приведенные цитаты и их анализ убедительно показывают, что изучение «лингвофилософии» Прокла только как формальной семантической системы окажется неполным и далёким от того историко-философского контекста, в котором рождалась мысль Прокла и оказывала влияние на его последователей как в языческом неоплатонизме

¹⁰⁹ Van den Berg 2008: 73–75.

¹¹⁰ Ср., например, Iamb. Myst. 7.4.5–21.

¹¹¹ Курдыбайло, Курдыбайло 2018: 56–57.

(Дамаский и Олимпиодор)¹¹², так и в христианском (Псевдо-Дионисий Ареопагит).

Литература

- Беневич, Г.И. (2013), *Краткая история «промысла» от Платона до Максима Исповедника*. СПб.: РХГА.
- Диллон, Дж. (2002), *Средние платоники. 80 г. до н.э. – 220 г. н.э.*, пер. Е.В. Афонасина. СПб: Издательство Олега Абышко; Алетейя.
- Курдыбайло, Д.С. (2015), “От игры к мистерии: об интерпретации этимологий в диалоге Платона «Кратил»”, *Платоновские исследования* 3.2: 92–116.
- Курдыбайло И.П., Курдыбайло Д.С. (2018), “О философии языка Порфирия и Ямвлиха”, *СХОЛН* 12.2: 42–60.
- Лосев, А.Ф. (2000), *История античной эстетики*. Т. 7: Последние века. Кн. 2. Харьков: Фолио; М.: «Издательство АСТ».
- Лощевский, К.В. (2002а), *Языковой знак в античном платонизме*. Диссертация канд. филос. наук. СПб.: СПбГУ.
- Лощевский, К.В. (2002b), “Божественные имена в онтотеологии Прокла”, in Р.В. Светлов, А.В. Цыб (ред.), *ΑΚΑΔΗΜΕΙΑ: Материалы и исследования по истории платонизма*. Вып. 4, 254–256. СПб: Изд-во СПбГУ.
- Месяц, С.В. (2010), “Учение о генадах: Прокл, Сириан, Ямвлих”, in М.С. Петрова (общ. ред.), *Интеллектуальные традиции античности и Средних веков (исследования и переводы)*, 42–68. М.: Кругъ.
- Петров, А.В. (2003), *Феномен теургии: Взаимодействие языческой философии и религиозной практики в эллинистическо-римский период*. СПб.: Издательство РХГИ; Издательский дом СПбГУ.
- Петров, А.В., пер. (2000), “Комментарии Прокла на платоновский диалог «Кратил»”, in Р.В. Светлов, А.В. Цыб (ред.), *ΑΚΑΔΗΜΕΙΑ: Материалы и исследования по истории платонизма*. Вып. 2, 273–305. СПб.: СПбГУ.
- Петров, В.В. (2013), “Σύμβολα и συνθήματα в теургическом неоплатонизме Ямвлиха и Прокла”, in В.В. Петров (общ. ред.), *Πλατωνικά ζητήματα. Исследования по истории платонизма*, 210–225. М.: Кругъ.
- Сидаш, Т.Г., пер. (2005), *Плотин. Пятая эннеада*. СПб.: Олег Абышко.

¹¹² Тахо-Годи 1999: 348–351.

- Сильян, М.С. (2014а), *Прокл Диадок как критик учения Аристотеля об истине*. Диссертация канд. филос. наук. СПб.: СПбГУ.
- Сильян, М.С. (2014б), “Прокл о характеристиках предметов именованя в «Комментарии на *Кратил*» (In Crat. XXXVII–XLI)”, *Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина* 2.1: 8–17.
- Тахо-Годи, А.А. (1999), “Термин «символ» в древнегреческой литературе”, in А.А. Тахо-Годи (ред.), А.Ф. Лосев, *Греческая культура в мифах, символах и терминах*, 329–361. СПб.: Алетейя.
- Топоров, В.Н. (1989), “Мейстер Экхарт — художник и «ареопагитическое» наследство”, in В.П. Нерознак (отв. ред.), *Палеобалканистика и античность: Сборник научных трудов*, 219–252. М.: Наука.
- Bagwell, G. (2010), *A Study of Plato's Cratylus*. PhD dissertation. Duquesne University.
- Barney, R. (2001), *Names and Nature in Plato's Cratylus*. New York; London: Routledge.
- Benevich, G.I. (2013), *Kratkaya istoriya «promysla» ot Platona do Maksima Is-povednika* [A short history of “providence” from Plato to Maximus the Confessor]. St. Petersburg: RСАН.
- Bonfiglioli, S., Marmo, C. (2007), “Symbolism and Linguistic Semantics. Some Questions (and Confusions) from Late Antique Neoplatonism up to Eriugena”, *Vivarium* 45.2/3: 238–252.
- Boys-Stones, G. (2012), “Harpocraton of Argos: Etymology and Metaphysics in the Platonist Revival”, *The Journal of Hellenic Studies* 132: 1–6.
- Des Places, É., éd. (1971), *Oracles chaldaïques*. Paris: Les Belles Lettres.
- Dillon, J. (1971), “Harpocraton's Commentary on Plato: Fragments of a Middle Platonic Commentary”, *California Studies in Classical Antiquity* 4: 125–146.
- Dillon, J. (1975), “Image, Symbol, and Analogy: Three Basic Concepts of Neoplatonic Exegesis”, in R. Baine Harris (ed.), *The Significance of Neoplatonism* (Studies in Neoplatonism, vol. 1), 247–262. Norfolk, VA: International Society for Neoplatonic Studies.
- Dillon, J. (2014), “Dionysius the Areopagite”, in S. Gersh (ed.), *Interpreting Proclus: From Antiquity to the Renaissance*, 111–124. Cambridge Univ. Press.
- Duvick, B.M., tr., Tarrant, H., ed. (2014), *Proclus. On Plato Cratylus*. London; New Delhi, NY; Sydney: Bloomsbury.
- Gersh, S. (2014), “Proclus as Theologian”, in S. Gersh (ed.), *Interpreting Proclus: From Antiquity to the Renaissance*, 80–107. Cambridge University Press.
- Henry, P., Schwyzer, H.-R., eds. (1959, 1973), *Plotini opera*. Vols. 2–3. Bruxelles: Éditions Universelle; Paris: Desclée de Brouwer; Leiden: E.J. Brill.

- Kurdybaylo, I.P., Kurdybaylo, D.S. (2018), "O filosofii yazyka Porfiriya i Yamvlikha [On the language philosophy in the writings of Porphyry and Iamblichus]", *ΣΧΟΛΗ* 12.2: 42–60.
- Kurdybaylo, D.S. (2015), "Ot igry k misterii: ob interpretatsii etimologiy v dialoge Platona «Kratil» [From game to mystery: on interpretation of etymologies in Plato's *Cratylus*]", *Platonovskiye issledovaniya* 3.2: 92–116.
- Liddell, H.G., Scott, R., Jones, H.S. (1996), *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press.
- Loshchevskiy, K.V. (2002b), "Bozhestvennyye imena v ontoteologii Prokla [Divine names in Proclus' ontotheology]", in R.V. Svetlov, A.V. Tsyb (eds.), *ΑΚΑΔΗΜΕΙΑ: Materialy i issledovaniya po istorii platonizma*. Vol. 4, 254–256. St. Petersburg State University.
- Mesyats, S.V. (2010), "Ucheniye o genadakh: Prokl, Sirian, Yamvlikh [The doctrine of henads: Proclus, Syrianus, Iamblichus]", in M.S. Petrova (ed.), *Intellektual'nyye traditsii antichnosti i Srednikh vekov (issledovaniya i perevody)* [Intellectual traditions of Antiquity and Middle Ages (studies and translations)], 42–68. Moscow: Krug.
- Opsomer, J., Steel, C., tr. (2014), *Proclus. Ten Problems Concerning Providence*. London; New Delhi, NY; Sydney: Bloomsbury.
- Pasquali, G., ed. (1908), *Procli Diadochi in Platonis Cratylum commentaria*. Leipzig: Teubner.
- Petroff, V.V. (2013), "Σύμβολα i συνθήματα v teurgicheskom neoplatonizme Yamvlikha i Prokla [Σύμβολα and συνθήματα in the theurgical Neoplatonism of Iamblichus and Proclus]", in V.V. Petrov (ed.), *Πλατωνικά ζητήματα. Issledovaniya po istorii platonizma* [Πλατωνικά ζητήματα. Studies in the history of Platonism], 210–225. Moscow: Krug.
- Petrov, A.V. (2003), *Fenomen teurgii: Vzaimodeystviye yazycheskoy filosofii i religioznoy praktiki v ellinistichsko-rimskiy period* [The phaenomenon of theurgy: The relationship between pagan philosophy and religious practice during the Hellenistic Roman period]. St. Petersburg: Russian Christian Institute for the Humanities; St. Petersburg State University.
- Sedley, D. (2003), *Plato's Cratylus*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Shaw, G. (1999), "Neoplatonic Theurgy and Dionysius the Areopagite", *Journal of Early Christian Studies* 7.4: 573–599.
- Sheppard, A. (1982), "Proclus' Attitude to Theurgy", *The Classical Quarterly* 32.1: 212–224.
- Sheppard, A. (1987), "Proclus' Philosophical Method of Exegesis: The Use of Aristotle and the Stoics in the Commentary on the Cratylus", in J. Pépin,

- H.D. Saffrey (eds.), *Proclus: Lecteur et interprète des anciens*. Actes du colloque international du CNRS Paris (2–4 octobre 1985), 137–151. Paris.
- Sheppard, A. (2014), “Proclus as Exegete”, in S. Gersh (ed.), *Interpreting Proclus: From Antiquity to the Renaissance*, 57–79. Cambridge University Press.
- Silian, M.S. (2014b), “Prokl o kharakteristikakh predmetov imenovaniya v «Kommentarii na Kratil» (In Crat. XXXVII–XLI) [Proclus on the characteristics of the objects of naming in his *Commentary on Plato’s Cratylus XXXVII–XLI*]”, *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta im. A.S. Pushkina* 2.1: 8–17.
- Struck, P.T. (2004), *Birth of the Symbol: Ancient Readers at the Limits of Their Texts*. Princeton, Oxford: Princeton University Press.
- Van den Berg, R.M. (2004), “Smoothing Over the Differences: Proclus and Ammonius on Plato’s *Cratylus* and Aristotle’s *De interpretatione*”, *Bulletin of the Institute of Classical Studies. Supplement* 83.1: 191–201.
- Van den Berg, R.M. (2008), *Proclus’ Commentary on the Cratylus in Context: Ancient Theories of Language and Naming*. Leiden; Boston: Brill.