

# УЧЕНИЕ ПРОКЛА О НАДКОСМИЧЕСКИХ ДУШАХ

С. В. МЕСЯЦ  
Институт философии РАН (Москва)  
messiats@mail.ru

---

Svetlana Mesyats  
RAS Institute of Philosophy (Moscow), Russia

PROCLUS ON HYPERCOSMIC SOULS

ABSTRACT. According to Marinus of Samaria, Proclus was the author of many philosophical doctrines. In particular he was the first to assert the existence of a kind of souls ( $\psiυχῶν \gammaένος$ ) that are capable of simultaneously seeing several ideas and situated between the divine Intellect which embraces all things together by a single intuition, and the souls whose thoughts pass from one idea to another. In the following we are going to answer the question, what kind of souls did Proclus discover and why did he thought it to be necessary to introduce them in his metaphysical system. To solve this problem it seems reasonable to clarify the mechanism of horizontal-vertical progression in Proclus' philosophy, as well as to describe the general structure of the psychic level of reality embracing the so called Monad of "unparticipated" Soul and the multiplicity of its "participated" products: divine, demonic and human souls. Unlike some previous scholars, who alleged that souls discovered by Proclus were demonic or intelligent ones, I affirm that Marinus could have in mind hypercosmic participated souls, situated between the unparticipated monad of the psychic level of reality and the multiplicity of participated souls within the material cosmos. In support of this assumption I cite some relevant passages from Proclus' *Commentary on "Timaeus"* and demonstrate that he named "hypercosmic" not only the unparticipated monad of Soul, but also souls of the so called "absolute" ( $ἀπόλυτοι$ ) gods, which are both in touch with the sensible cosmos and above it because of animating eternal immaterial bodies consisting of supra-celestial light. In conclusion I try to establish the genuine authorship of the doctrine of hypercosmic souls and to answer the question, why did Marinus attribute it to Proclus.

KEYWORDS: Neoplatonism, Proclus' metaphysical system, divine henads, Proclus' doctrine of soul, ancient commentaries on *Timaeus*.

Прокл (412–485) считается создателем одной из сложнейших метафизических систем поздней античности, детальное устройство которой до сих пор остается неясным, несмотря на неоднократно предпринимавшиеся попытки ее подробного описания.<sup>1</sup> Наиболее интересной и менее всего изученной частью философии Прокла является его учение о душе. Исследователи продолжают спорить о том, как организован душевный уровень реальности, сколько и каких элементов он в себя включает, какие классы душ входят в состав души самой по себе, а какие представляют собой отдельные, независимые от нее сущности, какие души свободны от тел, а какие нет и т.д. Не существует и окончательного ответа на вопрос, насколько учение Прокла было новаторским для неоплатонизма, и действительно ли он, как о том свидетельствуют более поздние источники, предложил ряд психологических доктрин, не известных прежде никому из представителей этого направления. Об одном из таких открытий Прокла, известном нам со слов его ученика и преемника Марина из Самарии, и пойдет речь в этой статье.<sup>2</sup>

### 1. Сообщение Марина об открытии Прокла

Возглавив сразу после смерти Прокла неоплатоническую школу в Афинах, Марин посвятил наставнику своеобразный энкомий – биографический очерк «Прокл, или о счастье», в котором изобразил жизнь учителя как пример высочайшего доступного людям блаженства. В одной из глав этого сочинения Марин рассказывает о том, как благодаря своей мудрости и беспримерному трудолюбию Прокл сумел стать родоначальником множества новых, доселе неизвестных учений, касающихся души, ума и «еще более божественных предметов». В частности, им был открыт особый род душ, отличающихся способностью созерцать несколько идей одновременно. По словам Марина, Прокл помещал эти души между умом, мыслящим все умопостигаемые предметы сразу, и душами, которые переходят в своем мышлении от одной идеи к другой.

---

<sup>1</sup> Попытки подробно описать систему Прокла предпринимались: Rosan 1949, Beutler 1957, Siorvanes 1996, Brisson 2004, Chlup 2012, Gerson–Martijn 2017. К вопросам, которые до сих пор остаются нерешенными, можно отнести следующие: является ли природа у Прокла отдельной ипостасью (Siorvanes 1996, Martijn 2010), образуют ли генады особый уровень реальности (Gerd Van Riel 2017), все ли без исключения боги являются генадами или расположены также на более низких уровнях реальности (Brisson 2004) и т.д.

<sup>2</sup> Статья является продолжением исследования, начатого в работе: Месяц 2014, 256–282.

«Он и сам был отцом многих, доселе неизвестных учений – психологических, умозрительных и еще более божественных. Так, он первым установил, что существует род душ, способных созерцать несколько идей сразу, и совершенно правильно поместил эти души посередине между умом, который единым охватом мысли мыслит все в совокупности, и душами, поступательно переходящими от одной идеи к другой».<sup>3</sup>

О каких душах говорит в этом отрывке Марин? Почему Прокл счел необходимым ввести их в свою метафизическую систему? И где, на каком из многочисленных уровней неоплатонической реальности они располагались? Долгое время единственным, кто хотя бы отчасти попытался ответить на все эти вопросы, оставался американский ученый Лоуренс Дж. Розан, который в 1949 г. в Нью-Йорке выпустил замечательную и во многом передовую для своего времени книгу «Философия Прокла: заключительная стадия античной мысли».<sup>4</sup> Ключом к проблеме для него стала тройкая классификация душ, описанная Проклом в *Началах теологии* 184, в соответствии с которой все души делятся на три рода: божественные, демонические и человеческие (называемые также «частными») в зависимости от степени своей причастности к вышестоящим уровням реальности. Если божественные души причастны умам, которые, в свою очередь, связаны со сверхсущими богами-генадами и в силу этого могут быть названы божественными, то души демонов приобщаются к умам, лишенным этой связи и потому называемым «только мыслящими». Что же касается человеческих душ, то они не причастны умам вообще, и единственная доступная им мыслительная способность есть лишь слабый отблеск вышестоящей умной природы, который время от времени позволяет им мыслить умопостигаемое. Как следствие, первые два рода душ мыслят всегда, а последние периодически переходят «от ума к безмыслию».<sup>5</sup> Исходя из этой классификации, Розан предположил, что открытый Проклом новый душевный род составляли души промежуточного класса, находящиеся в постоянном общении с «только мыслящими» умами. Поскольку эти души мыслят всегда, но при этом не являются ни божественными, ни человеческими, то они, очевидно, выступают в роли демонов, или, как говорит о них сам Прокл, «постоянных спутников богов».<sup>6</sup>

---

<sup>3</sup> Marinus, *Vita Procli* 23, 1–8. Здесь и далее, если переводчик не указан, перевод принадлежит автору статьи.

<sup>4</sup> Rosan 1949.

<sup>5</sup> Proclus, *ET* 184.

<sup>6</sup> Proclus, *ET* 185: «все души, приобщающиеся к мыслящему уму, суть постоянные спутники богов». См. также *ET* 202: «все души, являющиеся спутниками богов и всегда сопровождающие их, уступают божественным душам, но превосходят частные».

Очевидным недостатком гипотезы Розана является то, что подобные души-посредники были известны платоникам задолго до Прокла. Об обитающих между богами и людьми душевных демонах писали уже Плутарх Херонейский и Апулей, а спустя столетие Нумений Апамейский, Ориген и Порфирий создали целые демонологические системы с детальной классификацией видов и подвидов душевных демонов, с подробным описанием их функций и отличительных признаков.<sup>7</sup> Поскольку Розана трудно заподозрить в незнании истории платонизма, нам остается лишь гадать о соображениях, побудивших его высказать подобную гипотезу.<sup>8</sup> Естественнее всего предположить, что ученый усматривал новаторство Прокла не в открытии демонических душ как таковых, а в том способе, каким он объяснял их природу: иными словами, в истолковании этих душ как причастных «только мыслящему» уму. Но почему введение такого рода душ в неоплатоническую систему реальности могло показаться Розану новаторством? Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо уяснить себе некоторые базовые принципы прокловской метафизики и, в первую очередь, его учение о вертикальном и горизонтальном способах исхождения.

## 2. Горизонтальное и вертикальное исхождения

Когда бестелесная причина в силу преизбытка собственной силы и совершенства порождает родственное себе множество вещей, то этот процесс обычно описывается Проклом в терминах: «неприобщимое» (ἀμέθεκτον) – «приобщимое» (μεθεκτόν, μετεχόμενον) – «приобщающееся» (μετέχον). «Неприобщимым» (трансцендентным) философ называет то, чем вещь является сама по себе, вне отношения к чему бы то ни было. Это может быть «прекрасное само по себе», «справедливое само по себе» или любая другая из платоновских идей, а также «душа сама по себе», «ум сам по себе» и т.д. Порождая множество следствий, неприобщимая причина остается незатронутой процессом порождения: она не уменьшается, не ослабевает, не делится на части, но пребывает в себе такой, какова она есть, не переходя в свои произведения и не смешиваясь с ними. Подобно единице, возглавляющей числовой ряд, она стоит во главе целой серии приобщающихся к ней сущностей, оставаясь независимой от них в своем бытии.<sup>9</sup> С другой стороны,

<sup>7</sup> Proclus, *In Tim.* I, 69–77. О демонологиях Плутарха и Апулея см. Dillon 1996, 216–224; 317–320.

<sup>8</sup> Сам ученый никак не поясняет свою гипотезу, упоминая о ней вскользь в одном из примечаний. См. Rosan 1949, 177, note 23.

<sup>9</sup> Proclus, *ET* 23.

как и любая причина, она по необходимости оказывается соотнесена со своим следствием. Это отношение и связь выражаются в том, что следствия становятся подобиями и отражениями причины, будучи «во вторую очередь тем, чем причина является в первую очередь».<sup>10</sup> Такое отражение неприобщимого или трансцендентного принципа в порожденных им вещах Прокл обозначает термином «приобщимое». Наконец, саму вещь, которая принимает в себя отражение трансцендентного принципа и через это отражение уподобляется своей причине, Прокл называет «приобщающимся». Исходя из этого определения, можно было бы подумать, что «приобщимое» должно непременно находиться в том, что к нему приобщается, то есть всегда принадлежать некоему субстрату и не иметь самостоятельного существования. Однако это не так. В *Началах теологии*, 64 Прокл постулирует существование двух видов приобщимых сущностей, одни из которых он называет «самосовершенными ипостасями» (αὐτοτελεῖς ὑποστάσεις), а другие – «несовершенными ипостасями» или «отблесками» (ἐλλάμψεις). Разница между ними состоит в том, что первые существуют самостоятельно, тогда как другие – исключительно в приобщающемся к ним подлежащем.

«Всякая начальная монада дает существование двоякому числу следствий: множеству самосовершенных ипостасей и множеству отблесков, получивших ипостась в чем-то другом... Поэтому существуют как самосовершенные, так и несовершенные ипостаси. И если последние уже принадлежат приобщающемуся (будучи несовершенными, они нуждаются в подлежащем ради своего существования), то первые делают приобщающееся принадлежащим себе, поскольку, будучи совершенными, они наполняют приобщающееся собой и дают ему основание в себе, не нуждаясь ни в чем из более низкого для собственного бытия».<sup>11</sup>

Когда неприобщимая причина порождает самосовершенные приобщимые ипостаси, она как бы дробится на части внутри самой себя. Она воспроизводит себя в виде множества, давая начало целому ряду, или серии, «родственных» себе вещей, которые, с одной стороны, тождественны ей по сущности, а с другой, отличаются от нее и друг от друга благодаря добавлению некоего отличительного признака (ιδιότης), выражающего их соотнесенность с чем-то иным нежели они сами. Так, Единое порождает множество единиц или «генад», которые, имея одинаковую с ним сущность, то есть обладая единством не предикативно, а по природе, отличаются от самого по себе Единого за счет соотнесения с Бытием, Жизнью, Умом, Душой и Космосом. В результате одни генады могут быть охарактеризованы как

<sup>10</sup> *ET* 29, 97.

<sup>11</sup> *ET* 64.

«умопостигаемые» или «бытийные», так как представляют собой разные типы единства сущего; другие носят название «мыслящих», поскольку выступают как принципы единства ума; третьи называются «надкосмическими», поскольку к ним приобщается душа, «первой располагающаяся над космосом»;<sup>12</sup> четвертые зовутся «внутрикосмическими» и т.д. Всего в общей сложности существует четырнадцать устроений или «космосов» (διάκοσμοι) генад, каждый из которых характеризуется своим отличительным признаком, соответствующим одному из предикатов Единого во 2-ой гипотезе платоновского *Парменида*. При этом самыми крупными устроениями являются следующие шесть: «умопостигаемые», «умопостигаемо-мыслящие», «мыслящие», «надкосмические», «отрешенные» и «внутрикосмические» генады. Поскольку же различные роды сущего следуют друг за другом в иерархическом порядке, и предыдущий относится к последующему как причина к следствию или как целое к части, то и среди генад прослеживается та же иерархия, так что одни являются более цельными, а другие – более частичными, причем вторые возникают из первых.<sup>13</sup>

Аналогично и само по себе Бытие, как неприобщимая монада, порождает множество приобщимых, но при этом самостоятельных умопостигаемых сущих или «идей»; неприобщимая Жизнь дает начало множеству жизней; Ум производит множество умов, а Душа – множество душ. В исследовательской литературе такое порождение причиной родственного себе множества, при котором возникают тождественные ей по сущности следствия, принято называть «горизонтальным исхождением».<sup>14</sup> Последнее необходимо отличать от более знакомого нам «вертикального исхождения», когда неприобщимая причина порождает новую, иную по отношению к себе реальность: например, когда Единое дает начало Бытию, Бытие – Уму, а Ум – Душе и телесному Космосу. Если попытаться наглядно представить себе всю систему горизонтально-вертикальных исхождений у Прокла, то придется нарисовать двумерную картинку (рис. 1), где по вертикали будут изображе-

<sup>12</sup> *ET* 164.

<sup>13</sup> Proclus, *ET* 126; *Th. Pl.* III 5, 17, 18–22: «Генадам должен быть присущ определенный порядок, подобный тому, какой мы наблюдаем у чисел, одни из которых ближе к началу, а другие – дальше, одни – более простые, а другие – более сложные, и те, что увеличиваются количеством, уменьшаются силой». *Th. Pl.* III 5, 18, 9–12: «Всякому таким образом ясно, что генады, расположенные ближе к Единому, должны испытывать приобщение со стороны первых и простейших сущностей, а расположенные дальше – со стороны более сложных, меньших по силе, но больших по количеству». Об иерархии среди генад см. также: *Th. Pl.* III 5, 19, 26–28; III 6, 28, 9–11.

<sup>14</sup> Lloyd 1990, 80; Ahbel–Rappe 2014, 174, Gerson–Martijn 2017, 54.

ны основные неоплатонические уровни реальности – Единое, Бытие, Жизнь, Ум, Душа и телесный Космос, а по горизонтали – показано внутреннее устройство каждого из них, представляющее собой т.н. «горизонтальную серию», которая начинается с неприобщимой причины или «монады серии» и разворачивается во множество порождаемых ею самосовершенных приобщимых ипостасей.<sup>15</sup>

Почему существует только два вида исхождения – ни больше и ни меньше? Потому что всякая бестелесная причина обладает двумя видами энергии: внутренней, называемой также «энергией сущности», и внешней, исходящей из сущности.<sup>16</sup> Первая энергия, в которой причина реализует свою собственную природу, приводит к обнаружению и актуализации ее скрытой множественности, отчего причина, подобно роду, начинает делиться на виды. Например, когда неприобщимый Ум мыслит сам себя, то он видит себя как множество идей, каждая из которых, в свою очередь, тоже является умом, видящим весь умопостигаемый мир как бы под своим собственным углом зрения. В результате единый Ум распадается на множество частных умов, производя таким образом горизонтальную серию мыслящего сущего. Что же касается внешней энергии, то она позволяет причине уподоблять себе свое инобытие и как бы воспроизвести себя в ином, создавая таким образом новые природы и ипостаси, находящиеся на более низких уровнях реальности.<sup>17</sup>

Двум видам приобщимых сущностей соответствуют два вида приобщения. Первый – когда приобщающееся соединяется с самосовершенными ипостасями, и второй – когда оно принимает в себя несовершенные «отблески» вышестоящей реальности. В первом случае (Прокл называет его «обособленным приобщением»<sup>18</sup>) приобщимое уделяет приобщающемуся

---

<sup>15</sup> Впервые похожую двумерную схему предложил Э.Р. Доддс (Dodds 1963, 282). Позднее ее воспроизводили у себя Lowry 1980, 103 и Martijn 2010, 66.

<sup>16</sup> Lloyd 1990, 98.

<sup>17</sup> Учитывая принципиальное различие между внутренней и внешней энергиями, Ллойд вслед за Проклом предпочитает называть горизонтальное исхождение, при котором единое переходит во множество, «исхождением» в собственном смысле слова, и закрепляет за вертикальным название «ослабление». См. «Procession and decline» в книге: Lloyd 1990, 102–103. Дамаский, который тоже говорит о двух видах исхождения, называет одно, при котором множество объединенных общей природой вещей происходит от одной-единственной монады, «единовидным исхождением» (ἰσοειδῆς πρόοδος), а другое, при котором причина порождает новые, не схожие с ней природы, «неединовидным» (Damascius, *De principiis* III, 49–50).

<sup>18</sup> Proclus, *ET* 81: χωριστῶς μετεχόμενον.

нечто от себя, не теряя при этом своей независимости. Оно не переходит в приобщающееся, не становится его свойством или предикатом, а наоборот, дает ему основание в себе, как если бы порожденное им следствие было его продолжением или орудием.<sup>19</sup> Этот вид приобщения напоминает не столько обладание, сколько соприкосновение, поскольку здесь взаимодействуют две независимые сущности, например, принадлежащий мыслящему уровню реальности частный ум и расположенная прямо под ним на душевном уровне реальности душа. Хорошим примером обособленного приобщения может служить живое существо, состоящее из души и тела – двух самостоятельных, но при этом находящихся в тесном взаимодействии природ, одна из которых управляет, а другая подчиняется, одна выступает в качестве деятеля, а другая – орудия. Очевидно, аналогия «душа-тело» приходила на ум и самому Проклу, который нередко уподобляет души, находящиеся в общении с самосовершенными приобщимыми умами, «колесницам» (ὀχήματα), то есть как бы эфирным телам, этих умов.<sup>20</sup> Другая аналогия, к которой он прибегает, это аналогия с кораблем и кормчим, в которой душа выступает в роли корабля, а частный ум, к которому она приобщается, занимает положение «кормчего, стоящего выше души и направляющего ее к отеческому якорю».<sup>21</sup> Что же касается другого вида приобщения, то здесь приобщающееся содержит приобщимое в виде «отблеска» и отражения, то есть предиката, поскольку «отблески», будучи несовершенными ипостасями, нуждаются в подлежащем ради своего существования. Например, душа, принимающая в себя отблеск вышестоящего частного ума, вдобавок к рассудочному познанию приобретает и способность умного созерцания умопостигаемых предметов, которая, впрочем, не наделяет ее умом в собственном смысле слова, потому что ум – это иная, превышающая душу реальность. Точно так же и тело, принимающее в себя отблеск души, но не ее саму, становится хотя и живым, но не одушевленным, поскольку одушевленность предполагает соединение с самостоятельно существующей душой.

---

<sup>19</sup> Прокл подробно описывает этот процесс в *ET* 81, говоря, что самосовершенные ипостаси уделяют приобщающемуся некую «неотъемлемую способность» или «силу», которая, с одной стороны, является их собственным продолжением, а с другой – принадлежит тому, что к ним приобщается. О разнице между двумя видами приобщения говорит и уже цитировавшаяся выше *ET* 64.

<sup>20</sup> Proclus, *Th.Pl.* VI 22, 99, 4–8. Аналогию душа-тело для иллюстрации обособленного типа приобщения приводит в своей книге о Прокле и Радек Члуп, см. Chlup 2012, 108.

<sup>21</sup> Proclus, *Th.Pl.* IV 13, 43, 14–18.



Если бы количество самосовершенных ипостасей всегда совпадало с количеством порождаемых ими отблесков, то члены любой горизонтальной серии испытывали бы оба вида приобщения, то есть не только содержали бы в себе отражения вышестоящей реальности, но и состояли бы в непосредственной связи с ее членами. Иными словами, всякая разумная душа не только заключала бы в себе отблеск умной природы, но и пребывала бы в постоянном общении с возвышающимся прямо над ней умом; всякий ум созерцал бы не только отражение идей в себе, но был бы обращен мыслью к самому умопостигаемому бытию, а всякое одушевленное тело управлялось бы разумной душой. Однако в соответствии с основным правилом неоплатонической метафизики, по мере исхождения и удаления мира от его единой первопричины множественность сущего нарастает. Поэтому, начиная с определенного момента, количество отблесков начинает превышать количество самосовершенных ипостасей, в результате чего количество произведенных генадами следствий становится больше числа самих генад. Отсюда следует, что некоторые умы, души и тела не будут приобщаться к генадам обособленным образом, то есть не будут иметь непосредственной связи с областью божественного. Такие небожественные умы, замыкающие собой мыслящий уровень реальности и далее всего отстоящие от его неприобщимой монады, Прокл называет «только мыслящими»:

«Однако должен существовать и ум, не приобщающийся к божественным генадам и только мыслящий. Действительно, в каждой серии первые члены, примыкающие к своей монаде, способны приобщаться к членам вышестоящего порядка, тогда как удаленные от начальной монады не способны прикоснуться к ним. Поэтому есть ум божественный и ум только мыслящий. Второй существует благодаря мыслящей особенности, которую он имеет от своей монады, тогда как первый – благодаря единству, получаемому от приобщимой генады».<sup>22</sup>

Теперь, перенося сказанное на уровень души, мы можем отчетливее уяснить себе различие между тремя видами душ у Прокла. Если души, находящиеся в постоянной связи с божественными умами и через них – с уровнем генад, могут быть названы божественными, то души, связанные с «просто мыслящими», то есть небожественными умами, являются демоническими. И хотя оба рода душ мыслят всегда, первые благодаря посредничеству божественного ума оказываются способны возвышаться до созерцания самих идей, тогда как вторые довольствуются всего лишь отражением умопостигаемых предметов в «только мыслящем» уме. Что же касается человеческих душ, то они вообще лишены непосредственной связи с мыслящей реально-

---

<sup>22</sup> Proclus, *ET* 181.

стью. Ум в человеческой душе представляет собой сияние, исходящее от частного демонического ума, которое, хотя и присутствует в ней всегда, но не всегда ею осознается. Как пишет Прокл: «ум всегда деятелен в отношении нас и всегда окутывает нас светом разума: он был с нами и до того, как мы обратились к неразумию, и все время пока мы живем страстями, и после того, как усмирили их. Только мы не всегда замечаем его...».<sup>23</sup>

Предложенное Проклом объяснение природы разного рода душ действительно выглядит новаторским: во всяком случае, ни один из предшествующих философов не говорил о двух видах приобщимых сущностей и не делил души на роды, в зависимости от того, обладают ли они только отблеском умной реальности или находятся в непосредственном контакте с нею самой. Вот почему гипотеза Л. Дж. Розана о том, что открытый Проклом новый род душ составляли «только мыслящие» демонические души, на протяжении многих десятилетий казалась ученым довольно привлекательной.

### 3. Душа и ее мышление: как мыслят разные роды душ

Несмотря на то, что гипотезу Розана поддержали многие известные ученые – например, Р. Бойтлер, который почти дословно воспроизводит ее в своей статье о Прокле в энциклопедии Паули-Виссова,<sup>24</sup> или Р. Мазулло в итальянском издании *Жизни Прокла*<sup>25</sup> – она не может быть признана правильной, поскольку демонические души ни по своему местоположению в системе Прокла, ни по свойственному им способу мышления не соответствуют открытому Проклом новому роду душ. В самом деле, если мы еще раз внимательно прочтем сообщение Марина, то заметим две вещи: во-первых, что упомянутые там души располагаются не между божественными и человеческими, а между умом, который «единым охватом мысли постигает сразу все», и душами, «поступательно переходящими от одной идеи к другой». Розан, как и многие ученые после него, предполагает, что под последними подразумеваются частные, то есть человеческие души, и не дает себе труда выяснить, действительно ли такой способ мышления присущ только людям. Во-вторых, исследователь упускает из виду, что главным отличительным признаком новых душ является способность «созерцать несколько идей сразу» (πολλὰ ἅμα εἶδη θεωρεῖν), которая собственно и делает их средним тер-

<sup>23</sup> Proclus, *In Alc.* 44, 11–45, 1. См. также MacIsaac 2011, 36.

<sup>24</sup> Beutler 1957, 233.

<sup>25</sup> Masullo 1985, 139. Как и Розан, Мазулло усматривает в *Vita Procli* 23 указание на сформулированное в *Началах теологии* 184 учение о трех родах душ: божественных, демонических и человеческих.

мином между умом, мыслящим «сразу все», и душами, которые созерцают «одну идею за другой» – буквально «по одной» (καθ' ἓν εἶδος). Но Прокл нигде не говорит, что такой способ мышления присущ именно душам демонов. Более того, если бы Розан оказался прав, то способность мыслить все умопостигаемые предметы сразу была бы присуща не только уму, но и душам богов, учитывая, что демонические души являются посредниками между божественными и человеческими. Но чем в таком случае они отличались бы от ума? Все эти соображения заставляют нас усомниться в правильности гипотезы Розана и признать, что души, способные созерцать несколько идей одновременно, никак не могут быть демоническими. Очевидно, чтобы установить местоположение открытого Проклом рода душ, необходимо выяснить, чем мышление ума отличается от мышления души, как осуществляется переход от одного к другому и какой стадии этого перехода могли бы соответствовать души, обладающие способностью созерцать несколько умопостигаемых предметов сразу.

Согласно Проклу, всякая приобщимая душа, будь то божественная, демоническая или человеческая, «имеет вечную сущность и осуществляемую во времени деятельность».<sup>26</sup> Это означает, что все без исключения приобщимые, то есть так или иначе связанные с телами, души мыслят во времени. Как протекающее во времени, мышление души принципиально отличается от мысли ума, неподвижно пребывающей в вечном «теперь»: мысль души подвижна, переходит от созерцания одного предмета к другому и разделяет на части то, что присутствует в уме неделимо. Иными словами, оно представляет собою «логос» – развернутую во времени речь, которая словно бы «водит хоровод» вокруг ума, изъясняя таким образом его простое и неделимое созерцание. О том, что любая душа – не только наша, но и демоническая, и даже божественная – мыслит поступательно (μεταβατικῶς), Прокл говорит во многих своих произведениях, но особенно ясно – в «Комментарии к Пармениду»:

«Если божественный демиургический Ум охватывает многое объединенным, поделенное на части – неделимым и различное – неразличимым образом, то душа первой разделяет пребывающее в Уме в наивысшем единстве, причем, не только наша, но и божественная. Поскольку душе не дано иметь своим основанием вечность, то она, стремясь охватить всю деятельность Ума целиком, ... обегает его по кругу и водит вокруг него хоровод. В результате, переводя внимание с одного на другое, она разделяет неделимость его идей. Она созерцает отдельно саму по себе красоту, отдельно – саму по себе справедливость и каждую из прочих идей, мысля их не все вместе, но одну за другой. Такая деятельность

---

<sup>26</sup> Proclus, *ET* 191.

естественна для души, поскольку она занимает третье место после Единого. Ведь если Единое превосходит мысль и есть просто *одно* (ἓν), Ум мыслит *всё как одно* (πάντα ὡς ἓν), то душа видит *всё одно за другим* (καθ'ἓν πάντα). Итак, ей первой подобает разделение, поскольку, отпав от мысли, содержащей в единстве сразу всё, она получает способность мыслить всё одно за другим (καθ'ἓν πάντα): «всё» – благодаря подражанию Уму, а «одно за другим» – поскольку это ее отличительный признак, ведь способность разделять и давать определение первично присуща именно душе...».<sup>27</sup>

Итак, любая приобщимая душа, в том числе и божественная, мыслит дискурсивно, отделяя одну идею от другой и рассматривая их поочередно и поступательно, в чем собственно и выражается ее принадлежность времени. И даже если предположить, что идеи, рассматриваемые разными душами, отличаются друг от друга степенью общности, так что, например, божественные души, причастные божественным умам, видят более общие, а демонические – более частные идеи, все равно мышление и тех, и других останется разделяющим и последовательно переходящим от одного предмета к другому. Будучи «словом» (λόγος) Ума, душа как бы разворачивает его неделимую мысль в рассуждение, поэтому *μετάβασις* – поступательность, поочередность составляет неотъемлемую характеристику ее деятельности. И даже самая высшая, то есть наиболее простая и неделимая часть души, которую обычно называют ее «умом», даже она по прежнему остается логосом и рассуждением. Как поясняет Прокл в *Комментарии к «Тимею»*, ум в душе не есть ум в собственном смысле слова: это всего лишь «мыслящий логос» или предельно собранная и единовидная часть рассудка, благодаря которой душа получает возможность соединиться с мыслью вышестоящего частного ума и таким образом созерцать умопостигаемое.<sup>28</sup> Поэтому как бы высоко ни подымалась душа в своем созерцании, как бы сильно ни вглядывалась в содержание ума, к которому приобщается, как бы ни сливала с ним свою деятельность, все равно ее собственное мышление будет оставаться принципиально иным по сравнению с интеллектуальной интуицией. По словам Прокла, оно будет обладать признаками одновременно и мысли, и рассуждения: как логос, оно будет действовать поступательно, а как мысль – усматривать каждое сущее целиком, в виде чего-то простого и единого.<sup>29</sup> Поэтому не только человеческие

<sup>27</sup> Proclus, *In Parm.* 807, 29–809, 13.

<sup>28</sup> Proclus, *In Tim.* I, 246, 21–22.

<sup>29</sup> *In Tim.* I 245, 30–246, 9. Согласно Платону в «Тимее», душа постигает подлинное бытие «мыслью совместно с рассуждением» (νοήσει μετὰ λόγου). Комментируя эти слова, Прокл пишет: «В этом высказывании, раскрывающем нам все виды знания вечно сущего, мышление (νόησις) не случайно упомянуто первым, а чтобы никто не

или демонические, но и самые высокие божественные души, находящиеся в постоянном общении с божественными умами и созерцающие с их помощью умопостигаемое, будут в силу своей природы мыслить дискурсивно. И в первую очередь к такому способу мышления будет причастна мировая душа, поскольку мыслить, переходя от одного предмета к другому, означает мыслить во времени, а первой душой, погружающейся во временной поток на всем его бесконечном протяжении, является именно душа мира. Неудивительно поэтому, что Прокл называет ее «первой из тех, что мыслят одну идею за другой (καθ' ἑν)».<sup>30</sup> Учитывая сказанное, естественно предположить, что открытый философом новый род душ располагался не над душами людей, как ошибочно думал Розан, но превосходил саму мировую душу, выходя таким образом за пределы видимого космоса. Эту догадку подтверждает фрагмент из III книги *Комментария к «Тимею»*, где Прокл задается вопросом о существовании т.н. «надкосмических» душ и описывает их мышление практически в тех же терминах, что и Марин.

«Что же касается надкосмических душ, если такие действительно существуют, то даже мысля поступательно (а всякая душа мыслит подобным образом, чем собственно и отличается от ума), они будут осуществлять восприятие мыслимых предметов в большем количестве. В самом деле, находясь ближе к уму, который мыслит все сразу, они должны будут мыслить сразу несколько идей. Мировая же душа есть первая из душ, мыслящих одну идею за другой, что как раз и делает ее внутрикосмической. Этим и отличаются все внутрикосмические души от надкосмических».<sup>31</sup>

Невозможно не заметить сходства между процитированным фрагментом и свидетельством Марина. Если Марин говорит, что открытые Проклом души «созерцают сразу несколько идей» (πολλὰ ἄμα ... θεωρεῖν), то у самого Прокла надкосмические души «мыслят несколько идей сразу» (πλείω ἄμα νοεῖν). Если у Марина нижнюю границу нового рода душ составляют души, «поступательно мыслящие одну идею за другой» (καθ' ἑν εἶδος), то у Прокла следом за надкосмическими идут души, «мыслящие одну идею за другой»

---

предположил, что оно же является и единственным, Платон добавляет к мышлению рассуждение, отделив последнее по признаку поступательности (μεταβατικῶ), потому что когда рассуждение мыслит вечно существующее, то, как рассуждение, действует поступательно, а как мыслящее, делает это с присущей уму простотой, то есть мыслит каждое существующее сразу, как нечто простое, хотя и не видит всего бытия в целом. Оно последовательно переходит от одних предметов к другим (ἀπ' ἄλλων ἐπ' ἄλλα), однако все, мыслимое им поступательно, оно мыслит как единое и простое».

<sup>30</sup> *In Tim.* II 289, 23.

<sup>31</sup> *In Tim.* II 289, 23–290, 6.

(καθ' ἐν νοουσῶν εἶδος). У Марина новый род душ граничит сверху с умом, «постигающим всё сразу» (ἄθρόως ...ἅπαντα νοούντος), и точно так же Прокл говорит о близости надкосмических душ к уму, который «мыслит сразу всё» (ἅμα πάντα νοούντος). Все эти параллели окончательно убеждают нас, что души, открытие которых Марин приписывал своему учителю, относятся к разряду надкосмических, то есть располагаются не между божественными и человеческими, как полагал Розан, но между умом и мировой душой, которая первой начинает разделять содержание ума на отдельные идеи, переводя взгляд с одной на другую и мысля каждую из них по отдельности.

Еще одной параллелью к свидетельству Марина может служить фрагмент из V книги *Комментария к «Тимею»*, где Прокл вновь говорит о надкосмических душах как о среднем термине между умом, мыслящим сразу все, и душами, мыслящими каждую идею по отдельности. Правда теперь он поясняет, что основным аргументом в пользу их существования служит невозможность непосредственного перехода от первого способа мышления ко второму. Ведь если ум видит «всё как одно», а внутрикосмические души – «всё одно за другим», то между ними должны находиться сущности, которые бы в каждый момент времени мыслили «многое как одно», потому что созерцание нескольких идей одновременно, очевидно, имеет больше сходства с умным созерцанием, нежели последовательный перебор одной идеи за другой. И хотя этот промежуточный тип мышления тоже осуществляется во времени, он является более цельным и единовидным нежели у обычных душ. Прокл называет его «более собранным» (ἄθρούτερον), используя тот же самый термин ἄθροον, ἄθρόως, с помощью которого обычно описывает мышление божественного Ума. В то же время философ ясно дает понять, что ни сама концепция надкосмических душ, ни доказательство их существования ему не принадлежат, что сам он считает эти души едва ли не нововведением в платоновскую философию, почему и призывает своих слушателей внимательно изучить вопрос о том, знал или не знал Платон о надкосмических душах.

«Необходимо исследовать вопрос о том, знал или не знал Платон о надкосмических душах. Эта проблема действительно достойна изучения, поскольку Платон нигде явным образом не говорит, что такая душа существует. Тем же, кто допускает существование неприобщимых душ, которые, с одной стороны, мыслят поступательно и в этом отношении отличаются от ума, а с другой – более собранно (ἄθρούτερον) и не какую-то одну [идею], чем превосходят внутрикосмические души (потому что нельзя непосредственно перейти от мыслящего обо всем сразу к мыслящему одну идею за другой, это можно сделать только посредством мыслящих больше одной идеи зараз, но при этом не все вместе), так вот тем, кто из этих соображений допускает существование душ до космоса,

следует ответить на вопрос, каким образом эти души могут занимать середину между неделимой и делимой сущностью?».<sup>32</sup>

#### 4. Надкосмические души и их тела

Очевидное сходство между приведенными выше фрагментами из *Комментария к «Тимею»* и сообщением Марина об открытии Прокла не укрылось от внимания исследователей. Р. Мазулло, подготовившая итальянское издание «Жизни Прокла», а также А.Д. Саффрэ и А.-Ф. Сегон во французском издании того же произведения верно указывали на возможную параллель между *Vita Procli* 23 и *In Tim.* III, 251, 29–256, 21. Но если итальянская издательница не делала отсюда никаких выводов, по прежнему считая, что свидетельство Марина касается одного из трех родов внутрикосмических душ,<sup>33</sup> то Саффрэ и Сегон уже с полной определенностью заявляли, что открытием Прокла были души надкосмические.<sup>34</sup> Но каким бы убедительным и даже очевидным ни выглядел этот вывод, он влечет за собой ряд трудностей, мешающих современным ученым безоговорочно принять его. Во-первых, он противоречит одному из основных правил неоплатонической метафизики, согласно которому во главе каждого уровня реальности должна стоять одна-единственная неприобщимая сущность, выражающая природу данного уровня в ее беспримесной чистоте и выполняющая таким образом роль его порождающей или «начальной» (ἀρχηγική) монады. Подобно тому как любая другая идея размножается во множестве своих подлежащих, так и душа становится множественной только за счет приобщающихся к ней тел. Однако надкосмические души, как следует из самого их названия, не одушевляют ни одно из тел, входящих в состав космоса,<sup>35</sup> а значит тоже являются неприобщимыми для нижестоящего уровня реальности, как и сама монада души. Но в этом случае они не могут образовывать множество, то есть не могут составлять целый класс или «род» душ, открытие которого Марин приписывает своему учителю. Вторая трудность, связанная с гипотезой о надкосмических душах, состоит в том, что

<sup>32</sup> *In Tim.* III, 251, 29–252, 21.

<sup>33</sup> Masullo 1985, 139.

<sup>34</sup> Saffrey–Segonds 2001, 143. Впрочем, и они вслед за Розаном ошибочно помещают эти души не между умом и мировой душой, а между умом и «индивидуальными», то есть частичными человеческими душами. На то, что способностью мыслить несколько идей сразу обладают именно надкосмические души, указывал и Д. Григори МакАйзак (MacIsaac 2001, 279), однако он не связывает это наблюдение с сообщением Марина об открытии Проклом особого рода душ.

<sup>35</sup> Dodds 1963, 284: «эти души выходят за пределы мирового порядка, отличаясь от мировой души полным отсутствием какой-либо связи с телами».

сам Прокл не дает ни малейшего повода считать себя их первооткрывателем. Говоря о душах, выходящих за пределы космоса, он неизменно ссылается на каких-то предшествующих философов, «допускавших их существование», но при этом всегда выражает сомнение в том, что подобные души действительно существуют и могли быть известны Платону. Учитывая сказанное, неудивительно, что высказанное Саффре и Сегоном предположение не получило широкого признания у исследователей и до сих пор практически игнорируется в научной литературе.<sup>36</sup>

Тем не менее присутствие надкосмических душ в философии Прокла надежно засвидетельствовано в его собственных текстах.<sup>37</sup> Например, в *Началах теологии*, где философ называет «надкосмической» неприобщимую монаду души – в теор. 166, когда рассуждает об умах, освещающих «надкосмическую и неприобщимую душу», и в теор. 164, где говорит, что неприобщимая душа «первой располагается над космосом».<sup>38</sup> Некоторые ученые делают отсюда вывод, что «надкосмический» означает для Прокла то же самое, что «неприобщимый». Такого мнения придерживается, например, американский исследователь Д. Грегори МакАйзак, по словам которого, «всякий раз, когда Прокл говорит о различии между надкосмическими и внутрикосмическими душами, он имеет в виду различие между душами неприобщимыми и приобщимыми, а именно между душой, которая не одушевляет никакое тело и находится за пределами космоса, и душами, которые одушевляют тела и пребывают в космосе».<sup>39</sup> Если ученый прав, то в системе Прокла может существовать только одна надкосмическая душа, совпадающая с неприобщимой монадой душевной серии. Однако слова самого философа не позволяют сделать столь однозначный вывод. С одной стороны, он действительно утверждает, что всякая приобщимая душа

---

<sup>36</sup> Взять хотя бы современного английского переводчика Прокла Дирка Болтзли, по мнению которого рассуждения Прокла о надкосмических душах в *Комментарии к «Тимею»* имеют своей целью не доказательство, а опровержение их существования (Baltzly 2009, 39). Единственное известное мне исключение составляет статья Яна Опсомера (Opsomer 2006, 198–199). Правда, автор усматривает нововведение Прокла не в открытии надкосмических душ как таковых, а в том, что некогда единая плотинская ипостась души оказалась у него поделена на несколько душевных классов, включая душу саму по себе, надкосмические и внутрикосмические души.

<sup>37</sup> Помимо уже упоминавшихся фрагментов из *Комментария к «Тимею»* см. также: Proclus, *In Tim.* II 102, 7–11; 115, 27–30; III 248, 24–249, 21; *Th.Pl.* VI 22, p. 99, 6–22; *ET* 164; 166; *In Crat.* 168, 14.

<sup>38</sup> Proclus, *ET* 164: πρώτως ὑπὲρ κόσμον ἐστί.

<sup>39</sup> MacIsaac 2001, 7.



«непосредственно приобщима со стороны какого-нибудь тела»,<sup>40</sup> то есть, судя по всему, является внутрикосмической, а с другой, неоднократно говорит о надкосмических душах во множественном числе, как например в процитированных выше отрывках из *Комментария к «Тимею»*.<sup>41</sup> Отсюда следует одно из двух: либо все надкосмические души неприобщимы, и тогда душевная серия сущего начинается не с монады души, а с целого множества подобных монад; либо они все-таки приобщимы, то есть одушевляют какие-то тела, но при этом все равно существуют вне космоса. К первому выводу склоняется тот же МакАйзак: убежденный в том, что понятие «неприобщимого» тождественно понятию «надкосмического», он заключает, что в системе Прокла присутствуют несколько неприобщимых душ: «есть тексты, которые, по всей видимости, предполагают, что Прокл считает первые члены любой горизонтальной серии неприобщимыми». <sup>42</sup> Однако это утверждение противоречит основным принципам неоплатонической метафизики, требующим, чтобы каждое множество начиналось с единицы, а «все первично и изначально сущее в каждом разряде было одним, а не двумя и не более двух, но всецело единственным». <sup>43</sup> Что же касается второго вывода – что надкосмические души приобщимы со стороны тел, но при этом находятся вне космоса, то он лишь на первый взгляд кажется неприемлемым. В самом деле, приобщимые души были бы тождественны внутрикосмическим в том случае, если бы у Прокла все без исключения тела входили в состав видимого космоса, то есть были бы чувственно воспринимаемыми. Однако это не так. По убеждению философа, доступность тела чувственному восприятию обусловлена тем, что оно включает в свой состав материю, потому что именно материя позволяет телу оказывать воздействие на наши органы чувств, становясь таким образом видимым, слышимым, осязаемым. Но телесность не обязательно подразумевает материальность. Нематериальными и не доступными чувственному восприятию являются, например, геометрические тела, а также «первые тела» или «колесницы» (ὀχήματα) душ, которые приобщаются к душам «в первую очередь», еще до того, как те получают в свое распоряжение более грубые материальные оболочки. Чтобы убедиться в том, что упомянутые «первые тела» не вполне принадлежат

---

<sup>40</sup> Proclus, *ET* 196.

<sup>41</sup> Proclus, *In Tim.* II 289, 23: ὑπερκόσμοιοι ψυχαί; *In Tim.* III, 251, 29: ψυχὰς ὑπερκόσμιους. См. также: *ET* 166: [νοῦς] ὑπὸ τῶν ὑπερκόσμιων ψυχῶν μετεχόμενος; *In Crat.* 169, 10–14; *Th.Pl.* VI, 99; *In Tim.* II, 144, 6–22 и т.д.

<sup>42</sup> MacIsaac 2001, 7 и MacIsaac 2007, 145.

<sup>43</sup> Proclus, *ET* 21, 22.

видимому миру, но в определенном смысле выходят за его пределы, рассмотрим некоторые их свойства.

Как уже говорилось, любая приобщимая душа, будучи посредником между умопостигаемым бытием и становлением, обладает, с одной стороны, вечной сущностью, а с другой – осуществляемой во времени деятельностью.<sup>44</sup> В результате она оказывается способна одушевлять приобщающиеся к ней тела двояким образом: либо самим своим бытием (сущностью), поскольку душа по природе есть нечто самодвижное, либо направленной на эти тела сознательной деятельностью, или энергией. Но сущность любой души вечна, поэтому тело, которое она одушевляет своим бытием, всегда приобщено к жизни, а то, что живет всегда, и существует всегда, существующее же всегда – вечно. Отсюда следует, что первично одушевляемые и первично зависящие от душ тела являются вечными, то есть не подверженными ни возникновению, ни уничтожению, ни какому-либо другому качественному или количественному изменению.<sup>45</sup> Как таковые, они, очевидно, бесстрастны, нематериальны и не доступны чувственному восприятию.<sup>46</sup> Наоборот, тела, приобщающиеся к душам во вторую очередь и живущие благодаря их деятельности, относятся к области становления и по необходимости включают в себя материю. Это своего рода наслоения на первых телах душ, сравнимые с одежаниями или «хитонами», которые души надевают на себя при нисхождении в материальный мир. В случае мировой души таким вторичным материальным «хитоном» выступает сам чувственно воспринимаемый космос: подобно внешнему покрову он окутывает ее первое нематериальное тело, каковым, по мнению Прокла, служит космическое место-пространство.<sup>47</sup>

Такое истолкование пространства как нематериального тела было чем-то новым для платонизма. По свидетельству Симпликия, из всех известных ему философов Прокл единственный придерживался подобных взглядов.<sup>48</sup> Никто ни до, ни после него не считал пространство телесным, поскольку это предположение влекло за собой ряд невозможных следствий, в частности, признание того, что два тела могут одновременно находиться в одном и том же месте. Тем не менее, по словам Симпликия, Прокл приводил в поддержку своей теории множество аргументов и ссылок из авторитетных текстов. Так,

---

<sup>44</sup> *ET* 191. См. выше, стр. 598.

<sup>45</sup> *ET* 196.

<sup>46</sup> *ET* 208: «колесница (ὄχημα) всякой единичной души нематериальна, неделима по сущности и бесстрастна».

<sup>47</sup> Proclus, *In Remp.* II, 196, 30.

<sup>48</sup> Simplicius, *In Phys.* 611, 12–14. Sambursky 1982, 65.

он доказывал, что если понимать под местом (τόπος) не границу объемлющего тела, как это делал Аристотель, а заключенную внутри нее протяженность или *пространство* (διάστημα), то поскольку эта протяженность должна быть равной находящемуся в ней телу, а быть равными друг другу могут только количества, причем, однородные (например: линии – линиям, плоскости – плоскостям, объемы – объемам), то ясно, что место должно быть трехмерной протяженностью, или, что то же самое, трехмерным нематериальным телом.<sup>49</sup> Что же касается невозможности двум телам одновременно занимать одно и то же место, то Прокл считал это соображение справедливым лишь для материальных тел, которые вследствие своей непроницаемости не могут находиться друг в друге, отчего и вытесняют друг друга с занимаемых ими мест. Поэтому если пространство не содержит материю, то, даже будучи телом, оно никак не может воспрепятствовать материальным телам размещаться в нем. Но каким именно телом является пространство? Какой из известных телесных элементов более всего приближается к границе нематериальности, будучи вечным, бесстрастным, не делимым на части и неподвижным? Не разделяя аристотелевскую идею пятого элемента, или эфира, Прокл считает таким телом свет, оговариваясь, впрочем, что речь идет не об излучении солнца или звезд, но о «самом чистом», не видимом для обычных глаз свете, который «превосходит любой небесный свет», да и все небо в целом.<sup>50</sup> По убеждению философа, этот свет образует нечто вроде сияющей сферы, внутри которой располагается тело мира и которая тем самым служит «местом», «пространством» и неподвижным «основанием» как для него самого, так и для всех входящих в него единичных тел.

«Давай представим себе две сферы равные друг другу по объему: первую, состоящую из одного только света, и вторую – из множества тел. Первую совмести по центру со второй, а вторую утверди в первой. Теперь ты видишь, как весь космос помещается в пространстве, подвижный – в неподвижном свете, как взятый в целом, он пребывает неподвижным в подражание пространству и движется по частям, уступая ему в этом отношении».<sup>51</sup>

---

<sup>49</sup> Simplicius, *In Phys.* 611, 27–612, 25. Концепция нематериального тела была известна в неоплатонизме задолго до Прокла. Так, Ямвлих считал нематериальным телом эфир, составляющий субстанцию звездных сфер. См. Iamblichus, *De Myst.* I, 18, 30: «эфирные и нематериальные тела, расположенные над природой и становлением»; IV, 4, 14: «круговращающееся нематериальное тело».

<sup>50</sup> Proclus, *In Remp.* II, 196, 11: τοῦ οὐρανοῦ κρείττον. 196, 23: τοῦτο τὸ φῶς ἄλλο τι τῶν οὐρανίων ἐστί.

<sup>51</sup> Simplicius, *In Phys.* 612, 29–35.

Поскольку сфера нематериального света содержит в себе сферу мира, то несмотря на равенство обеих по объему, первая до известной степени превосходит вторую, образуя как бы внешнюю поверхность космоса, отчего космос в целом оказывается со всех сторон окружен сиянием. В «Комментарии к *Тимею*» отвечая на вопрос, почему Платон называет поверхность мирового тела совершенно ровной и гладкой,<sup>52</sup> Прокл объясняет, что заполняющий весь космос чистейший свет сильнее и ярче всего сияет на его внешней границе, так что снаружи мир оказывается подобен блестящему зеркалу, отражающему отблески более высоких уровней реальности.<sup>53</sup> Таким образом, по мысли Прокла, космическое место-пространство одновременно и совпадает с космосом, и выходит за его пределы, а значит образующий пространство нематериальный свет с полным основанием может считаться наднебесным и даже надкосмическим телом. Согласно Симпликию, Прокл утверждал, что этот свет есть «первое отражение отеческой глубины, а потому является таким же надкосмическим, как и она сама».<sup>54</sup>

Теперь мы лучше понимаем, почему первое тело мировой души, равно как и первые тела всех остальных внутрикосмических душ, не вполне принадлежат этому видимому миру. Они состоят из не зримого для обычных глаз наднебесного нематериального света, который, будучи местом-пространством чувственно воспринимаемого космоса, одновременно и совпадает с ним в каждой точке, и находится как бы по ту сторону входящих в состав космоса вещей. Но если первые тела внутрикосмических душ являются таким образом надкосмическими, то и сами эти души, в той мере, в какой они одушевляют только свои вечные световидные колесницы, будут выходить за пределы космоса.<sup>55</sup> Тогда, предположив, что некоторые души помимо первых тел не имеют в своем распоряжении никаких других, поскольку еще не сошли в область становления, мы получим души, существующие исключительно вне космоса, то есть надкосмические в собственном смысле слова. На душевном уровне реальности такие души, очевидно, располагались бы между неприобщимой надкосмической монадой души и

---

<sup>52</sup> Plato, *Tim.* 33b.

<sup>53</sup> Proclus, *In Tim.* II, 80, 10–20: «Будучи в целом световидным, мир светлее всего на своей внешней границе, где его наполняет божественное сияние. Вот почему поэты помещали на вершине мира сияющий Олимп, где безоблачный воздух легкой лазурью разлит и сладчайшим сиянием проникнут [*Одиссея* VI, 45]». См. также: *In Remp.* II, 196, 5–8.

<sup>54</sup> Simplicius, *In Phys.* 614, 6. См. также Sorabji 1988, 109: “Proclus’ theory of place as supra-celestial light; it is not solar light but is supra-celestial”.

<sup>55</sup> Griffin 2012, 181.

множеством ее внутрикосмических порождений, соединяя в себе – в качестве среднего термина – свойства обоих крайних членов: как лишенные связи с материальными телами они были бы надкосмическими, а как одушевляющие нематериальный наднебесный свет – приобщимыми. Общее устройство душевной серии выглядело бы тогда следующим образом: за надкосмической неприобщимой монадой души следовали бы сначала надкосмические приобщимые души, чьим первым и единственным телом является надкосмическое тело-пространство, а потом – приобщимые внутрикосмические, которые помимо нематериальных первых тел одушевляют также тела материальные.

### 5. Надкосмические души и отрешенные боги

Чтобы убедиться в том, что надкосмические приобщимые души действительно присутствуют в системе Прокла, посмотрим на уже знакомую нам схему вертикально-горизонтальных исхождений (рис. 1) и попытаемся с ее помощью определить, какие виды божественных душ должен включать в себя душевный уровень реальности, учитывая, что генады, к которым эти души приобщаются и благодаря которым становятся божественными, образуют несколько различных устройств. Как мы уже говорили, существует в общей сложности шесть больших устройств, или «космосов», генад: «умопостигаемые», «умопостигаемо-мыслящие», «мыслящие», «надкосмические», «отрешенные» и «внутрикосмические». Из них души приобщаются только к последним трем, поскольку надкосмические генады, порождая трансцендентную монаду душевного уровня, тем самым дают начало и всем остальным более частным душам. Но если трансцендентная монада души оказывается таким образом связана с надкосмическими генадами,<sup>56</sup> то внутрикосмические души, очевидно, несут на себе отличительный признак внутрикосмических богов, сила и промысел которых простираются вплоть до телесного космоса. В таком случае к устройению отрешенных (ἀπόλυτοι) генад, промежуточному между надкосмическими и внутрикосмическими, должны будут приобщаться души, находящиеся между трансцендентной монадой душевного уровня и множеством душ внутри космоса. В силу такого своего расположения они будут отчасти надкосмическими, а отчасти внутрикосмическими, то есть одновременно и выходящими за пределы космоса, и одушевляющими некие тела. Иными словами, они будут обладать ровно теми же свойствами, что и описанные выше приобщимые надкосмические души. Этот вывод до некоторой степени подтверждает и сам Прокл, который в VI книге *Платоновской теологии*, описывая устройство отрешен-

<sup>56</sup> Proclus, *ET* 164.

ных генад, называет их главным отличительным признаком способность «и соприкасаться, и не соприкасаться» с чувственно воспринимаемым миром.<sup>57</sup> Как поясняет философ, это означает, что отрешенные боги способны оказывать воздействие на мировое целое, оставаясь при этом обособленными от него, как если бы они располагались на внешней границе мира и управляли всеми входящими в него вещами извне. В качестве иллюстрации он приводит в пример трех Мойр – Лахесис, Клото и Атропос, которые в видении Эра из X книги платоновского *Государства*<sup>58</sup> периодически прикасаются руками к веретену Ананки, олицетворяющему собою небесный свод, и тем самым поддерживают его вращение (рис. 2).

«Триада Мойр господствует над миром отрешенным образом. Недаром Сократ говорит, что Мойры касаются небесного свода время от времени. За счет этого прикосновения они оказываются в одном ряду с приводимыми в движение вещами и находятся в родстве с ними, а за счет воздержания от действия становятся недостижимыми для того, чем управляют, обособленными и отдельными от него. Поскольку триада Мойр обладает обоими этими свойствами, она относится к устройению отрешенных богов.»<sup>59</sup>

Согласно одному из правил прокловской метафизики, отличительный признак того или иного класса генад принадлежит не только им самим, но распространяется на все зависящие от них более низкие уровни реальности,<sup>60</sup> в результате чего образуется т.н. «вертикальная серия» сущего, простирающаяся сверху вниз до самых последних следствий данного божествен-

---

<sup>57</sup> ἄπτεισθαι καὶ μὴ ἄπτεισθαι. Различные классы генад соотносятся с предикатами Единого во 2-ой гипотезе платоновского *Парменида*. Если устройство надкосмических генад соответствует Единому, которое «и подобно и неподобное себе и иному» (*Parm.* 147c), а внутрикосмические боги суть Единое, являющееся «равным и не равным себе и иному» (*Parm.* 149d), то отрешенные генады соответствуют Единому, которое «соприкасается и не соприкасается с собой и иным» (*Parm.* 148d – 149d). См.: Proclus, *Th.Pl.* VI 24, 110,13 – 19: «Способность соприкасаться (ἄπτεισθαι) говорит об их родстве с нами и сообразующем с нами промысле, а способность не соприкасаться (μὴ ἄπτεισθαι) свидетельствует о об обособленном и отделенном от здешних вещей превосходстве. Таков, как мы показали выше, род отрешенных богов – одновременно и соприкасающийся с небесными, и превосходящий их своей простотой, а потому и исходящий ко всему безотносительно».

<sup>58</sup> Plato, *Resp.* X, 617c.

<sup>59</sup> Proclus, *Th.Pl.* VI, 23, 102, 21–103, 1. См. также: *Th.Pl.* VI, 23, 101,22 – 25: «Триада же Мойр уже отчасти совпадает с круговоротами небес и своими руками управляет ими и воздействует на них...».

<sup>60</sup> Proclus, *ET* 145: «Отличительный признак каждого порядка генад распространяется на все вторичное и уделяет себя всем более низким родам [сущего]».

ного устройства и состоящая из вещей, хотя и различных по природе, но объединенных общим отличительным признаком. Применительно к отрешенным богам это означает, что все приобщающиеся к ним умопостигаемые сущие, жизни, умы и души, точно так же, как и сами отрешенные боги, будут и соприкасаться с миром, и одновременно превосходить его. Какие же души могли бы соединять в себе оба эти свойства? Очевидно, только те, чьи тела одновременно и совпадают с космосом, и выходят за его пределы, иными словами, души, одушевляющие наднебесный нематериальный свет. Итак, в соответствии с делением генад на надкосмические, отрешенные и внутрикосмические, душевный уровень реальности также должен включать в себя три рода божественных душ: надкосмическую неприобщимую монаду души, ее приобщимые внутрикосмические порождения и промежуточные между ними приобщимые надкосмические души.

Можно привести множество цитат из *Платоновской теологии* Прокла, подтверждающих, что связанные с отрешенным богам души действительно являются надкосмическими. Так, в VI книге указанного произведения, описывая возглавляемую отрешенными богами вертикальную серию сущего и перечисляя входящие в нее уровни реальности, философ говорит, что помимо бытия, мыслящей жизни и ума «в отрешенных богах проявляется душа и природа наднебесных душ».<sup>61</sup> В другом месте, толкуя миф из платоновского *Федра*, повествующий о том, как двенадцать олимпийских богов во главе с великим Зевсом едут по небесному своду на праздничный пир,<sup>62</sup> он соотносит олимпийцев с отрешенными генадами, а крылатые колесницы, на которых они восседают, – с зависящими от них надкосмическими душами.

«Но и у отрешенных богов есть души, которые являются мыслящими и представляют собой как бы порождающие способности душ. Вот почему Сократ наделяет колесницами и этих богов тоже, говоря, что Зевс «едет на крылатой колеснице», и что следом за ним все остальные боги точно так же едут на колесницах второго порядка. Но чем же еще являются эти колесницы, скажем мы, как не надкосмическими душами, на которых восседают эти боги, и которые хотя и являются мыслящими, но при этом полагают начало частям и разделению, от которых получают существование души внутри космоса?».<sup>63</sup>

Сравнение надкосмических душ с «колесницами» указывает на то, что отрешенные боги связаны с ними тем особым видом приобщения, которое Прокл называет «обособленным», и при котором приобщимое не переходит в приобщающееся, а наоборот, делает его своим собственным продолжени-

<sup>61</sup> Proclus, *Th.Pl.* VI, 16, 81, 29–82, 1.

<sup>62</sup> Plato, *Phaedr.* 247a.

<sup>63</sup> Proclus, *Th.Pl.* VI, 22, 99, 4–8.

ем и орудием. Как было сказано выше, обособленное приобщение представляет собой взаимодействие двух самостоятельных сущностей, принадлежащих разным уровням реальности, но располагающихся друг над другом в одной и той же вертикальной серии.<sup>64</sup> Это еще раз подтверждает наше предположение о том, что надкосмические души следует рассматривать как души отрешенных богов, благодаря которым те получают возможность соприкоснуться с чувственно воспринимаемым миром и оказывать на него свое промыслительное воздействие. Таким образом, если Проклом и был открыт какой-то новый род душ, то это были надкосмические приобщимые души, принадлежащие отрешенным богам и входящие в возглавляемую ими вертикальную серию сущего.

Полученный вывод ставит нас перед новой проблемой: действительно ли неоплатоники до Прокла ничего не знали о душах такого рода? Судя по всему, отрешенные боги были введены в афинский неоплатонизм уже Сирианом<sup>65</sup> в качестве одного из четырнадцати классов божественных генад, выделенных им в ходе толкования гипотез платоновского *Парменида*. Но если Сириан знал об отрешенных богах, то не естественно ли предположить, что он мог знать и о приобщающихся к ним душах? Кроме того, как уже неоднократно говорилось выше, сам Прокл не дает ни малейшего повода приписывать учение о надкосмических душах себе, считая его изобретением каких-то других философов. Но если надкосмические души были известны неоплатоникам до Прокла, то спрашивается, почему же Марин связывает появление этой концепции с именем своего учителя?

#### 6. Кому принадлежит открытие надкосмических душ?

Всякий раз, когда в *Комментарии к «Тимею»* Прокл заводит речь о надкосмических душах и их способе мышления, он ясно дает понять, что не является автором этой теории и даже не вполне разделяет ее, поскольку сомневается в ее согласии с мыслью Платона. Учение о душах, способных созерцать несколько идей одновременно и потому занимающих середину между божественным Умом и душами, мыслящими одну идею за другой, он приписывает неким безымянным философам, в которых большинство ученых видят Ямвлиха и его ученика Феодора Асинского.<sup>66</sup> Основанием для такого отождествления служит то, что, по словам самого Прокла, оба эти мыслителя интерпретировали некоторые пассажи платоновского *Тимея* как

<sup>64</sup> См. выше с. 596.

<sup>65</sup> Dillon–Morrow 1987, 481.

<sup>66</sup> Festugière 1968, 120; Dillon 1973, 326, 335; Saffrey–Segonds 2001, 143; Baltzly 2009, 15, 37; Wear 2011, 127–128.



относящиеся не к душе мира, но к «обособленной, отрешенной и надо всем в мире властвующей надкосмической душе».<sup>67</sup> Речь, в частности, идет о *Тим.* 34b, где рассказывается о том, как Демиург помещает созданную им душу в центр мира и, распространив ее оттуда по всему протяжению космоса, напоследок облекает ею мировое тело извне. Согласно толкованию Ямвлиха, душа, о которой говорится в этом фрагменте, есть надкосмическая неприобщимая монада душевного уровня реальности, которой пристало располагаться в центре мира, поскольку она «не принадлежит ни одному телу и никогда, никоим образом не вступает в отношении ни с одним из них, но одинаково все одушевляет и от всего одинаково отстоит».<sup>68</sup> Прокл отвергает это толкование как неправильное и солидаризируется со своим учителем Сирианом, полагавшим, что Платон имеет в виду не надкосмическую, но мировую душу. Объясняя, почему толкование Сириана кажется ему более предпочтительным, Прокл обращает внимание на то, что все рассуждения о душе в *Тимее* носит двоякий характер: с одной стороны, оно описывает создание и сущность души, а с другой – ее союз с телом.<sup>69</sup> Фрагмент *Тим.* 34b, очевидно, относится ко второму типу рассуждения, поскольку рассказывает не о душе как таковой и не о ее происхождении из вышестоящих божественных причин, но об «одушевлении» (ψύχωσις) космоса. Это означает, что душа, о которой говорит здесь Платон, имеет непосредственную связь с телом мира, то есть является именно мировой, «приобщимой» душой, а не душой самой по себе. Впрочем, даже в тех местах диалога, которые напрямую касаются сущности и происхождения души, Платон, по мнению Прокла, по-прежнему имеет в виду мировую душу. Комментируя рассказ *Тим.* 35a об изготовлении Демиургом душевной смеси посредством соединения друг с другом «неделимой и вечно тождественной сущности и той, что претерпевает разделение в телах», Прокл признается, что в отличие от Ямвлиха и Феодора, относивших эти слова к надкосмической душе, сам он полагает, что в них описывается рождение души мира.<sup>70</sup>

Подобные разногласия с предшественниками, конечно, не означают, что Прокл отрицает существование надкосмических душ как таковых. Просто он убежден, что этим душам нет места в платоновском *Тимее*, так как этот диалог посвящен творению и устройству чувственно воспринимаемого мира и толкует о вещах внутрикосмических, а не бестелесных и умопостигае-

<sup>67</sup> Proclus. *In Tim.* II, 105, 15-17. См. также: *In Tim.* II, 143, 21 – 144, 24: «Ямвлих и Феодор относят эти слова к надкосмической душе».

<sup>68</sup> Proclus. *In Tim.* II, 105, 21–23. См. также: Wear 2011, 127.

<sup>69</sup> *In Tim.* II, 103, 29 – 31.

<sup>70</sup> *In Tim.* II, 143, 21 – 22.

мых. В глазах Прокла целью (*σκοπός*) и задачей *Тимея* является всеобщее учение о природе, поэтому, придерживаясь принципа единства толкования, он неизменно относит все сказанное Платоном о душе не к неприобщимой монаде душевного уровня и не к божественным наднебесным душам, но к душе внутрикосмической, наделяющей космос жизнью и движением. Что же касается толкования Ямвлиха, то оно кажется Проклу чересчур возвышенным и не согласующимся с общим замыслом диалога. Мысленно обращаясь к своему предшественнику, он призывает его внимательнее вчитаться в слова Платона в *Тим.* 35а и признать, что в результате смешения неделимой и поделенной среди тел сущности была создана именно мировая, а не наднебесная душа, поскольку упоминать о подобной душе в диалоге, собирающемся говорить о создании космоса, было бы в высшей степени неуместно. В качестве дополнительного аргумента Прокл указывает на то, что и рассуждение о времени в *Тимее* ограничивается исключительно временем внутрикосмическим. Поэтому несмотря на то, что в действительности время впервые появляется на более высоких уровнях реальности и имеет надкосмический статус, Платон говорит о нем исключительно как о «возникшем вместе с небом».<sup>71</sup>

Но как бы ни хотелось Проклу разделять точку зрения своего учителя, интерпретация Ямвлиха и Феодора не оставляет его в покое. Ему явно импонирует мысль, что в рассказе о создании души в *Тимее* наряду с душой мира и более частными внутрикосмическими душами могли подразумеваться и души, никак не связанные с космосом. В самом деле, разве не от Ума-Демииурга происходит всякая душа, и разве не образована она путем смешения неделимой и делимой сущности? Откуда еще могли бы появиться неприобщимая монада души и приобщимые надкосмические души, если не из того же самого кратера, в каком Демииург создавал душу мира? Толкование Сириана не дает ответа на этот вопрос, что, очевидно, не вполне устраивает Прокла. Поэтому он признает проблему заслуживающей изучения и, призывая всех любознательных слушателей исследовать вопрос о том, знал или не знал Платон о существовании надкосмических душ, также и сам не остается в стороне от его рассмотрения. Он понимает: для того, чтобы «вписать» надкосмические души в философию Платона, а тем более обнаружить их присутствие в *Тимее*, необходимо прежде всего выяснить, что могло бы выступать в роли делимого и неделимого элемента их сущности.<sup>72</sup> Согласно его собственной догадке, «неделимым в этих душах будет превосходящее их мыслящее, к которому они непосредственно приобщаются, делимое же бу-

<sup>71</sup> *In Tim.* III, 251, 21–29.

<sup>72</sup> *In Tim.* II, 143, 25.

дет присутствовать в них не как таковое, а поскольку от них зависит множество внутрикосмических душ». <sup>73</sup> В самом деле, поскольку надкосмические души не имеют ничего общего с материальными телами, то в их состав не может входить «сущность, разделенная в телах»; под которой Прокл понимает материю; поэтому вместо нее они будут включать в себя сущность, поделенную во внутрикосмических душах, над которыми они «непосредственно возвышаются». <sup>74</sup> В результате их собственная природа окажется «в большей степени неделимой, чем делимой», потому что если смешать неделимость ума с делимостью, свойственной внутрикосмическим душам, то первоначальная природа делимого окажется сильно разбавлена неделимым, так что итоговая смесь будет содержать ее в меньшем количестве. Наоборот, сущность единичных внутрикосмических душ будет содержать больше делимого чем неделимого. <sup>75</sup> Иными словами, в процессе приготовления душевной смеси Демиург мог смешивать неделимое и делимое в различных пропорциях, что вело к возникновению разного рода душ. Когда в душевной смеси над неделимым преобладало делимое, то получались души, обитающие внутри космоса. Когда неделимое преобладало над делимым, возникла душа, «всегда пребывающая в вышине и надкосмическая». Когда же оба ингредиента присутствовали в смеси в равных пропорциях, то появлялись души промежуточные между надкосмическими и внутрикосмическими, то есть хотя и связанные с телами, но пребывающие в горнем мире. <sup>76</sup>

Обнаружить в тексте Платона присутствие надкосмических душ позволяет еще и то обстоятельство, что после изготовления душевной смеси Демиург делит ее в соответствии с линейными, плоскими и кубическими числами (2, 4, 8 и 3, 9, 27), что, по мнению Прокла, может указывать на степень исхождения души из ее умной причины. Если те части душевной смеси, которые получили оформления кубическими числами ( $2^3 = 8$  и  $3^3 = 27$ ), соответствуют душам, соединенным с телами, то есть внутрикосмическим, то души, определенные линейными числами ( $2^1 = 2$ ,  $2^1 = 3$ ), должны быть полностью свободными от связи с телом и, как таковые, выходить за пределы космоса. Наконец, души, созданные в соответствии с плоскими числами ( $2^2 = 4$  и  $3^2 = 9$ ), должны быть промежуточными между первыми двумя, то есть одновременно и внутрикосмическими, и надкосмическими, и связанными с телесным космосом, и не связанные с ним. В этих промежуточных душах

---

<sup>73</sup> *In Tim.* III, 252, 9.

<sup>74</sup> *In Tim.* II, 144, 24.

<sup>75</sup> *In Tim.* III, 252, 13–14 Ср. Также: *In Tim.* II, 144, 4: «если человеческим душам недостает неделимого, то надкосмическим – делимого».

<sup>76</sup> *In Tim.* III, 252, 14–30.

легко узнать души отрешенных богов или приобщимые надкосмические души, которые, как мы уже говорили выше, как раз и являются средним термином между неприобщимой надкосмической монадой души и множественностью душ, обитающих внутри космоса.

«Поскольку же середина между неделимой и делимой сущностью мыслится такой, ты не удивишься, что [смесь души] была разделена на неравные части, так что одни души довели свои границы вплоть до плоскостей, а другие – до объемных тел. Это как раз и сделало последние внутрикосмическими и пришедшими в тела, а первые, поскольку они не имели ничего общего с телом, сохранило существующими до космоса. Не исключено, что и среди этих душ одни дошли до пределов линии, а другие – до плоскостей, отчего первые начали существовать исключительно как надкосмические, а вторые – как средние между надкосмическими и внутрикосмическими, поскольку и плоскость есть нечто среднее между линиями и объемными телами».<sup>77</sup>

Эти и другие подобные соображения позволили Проклу утверждать, что рассказ о создании души в *Тимее* действительно мог содержать скрытые указания на возникновение надкосмических душ, а значит Платон прекрасно знал о подобном рода сущностях, хотя и нигде явным образом не упоминал о них. Таким образом нововведение Прокла могло заключаться не столько в открытии надкосмических душ как таковых, сколько в том, что он первым обнаружил и доказал их присутствие в *Тимее*. Философ и сам ставит это себе в заслугу, говоря, что в своем доказательстве существования превышающих космос душ он исходит не из собственных домыслов, и не из Халдейских Оракулов, на которые, предположительно, опирались Ямвлих и Феодор, но «из слов самого Платона».<sup>78</sup> Вот почему Марин мог считать учителя подлинным автором этого учения: ссылка на авторитет Платона позволяла окончательно вписать надкосмические души в неоплатоническую систему реальности и служила решающим аргументом в пользу их существования.

---

<sup>77</sup> *In Tim.* III, 252, 21–33.

<sup>78</sup> *In Tim.* II, 144, 24–30.





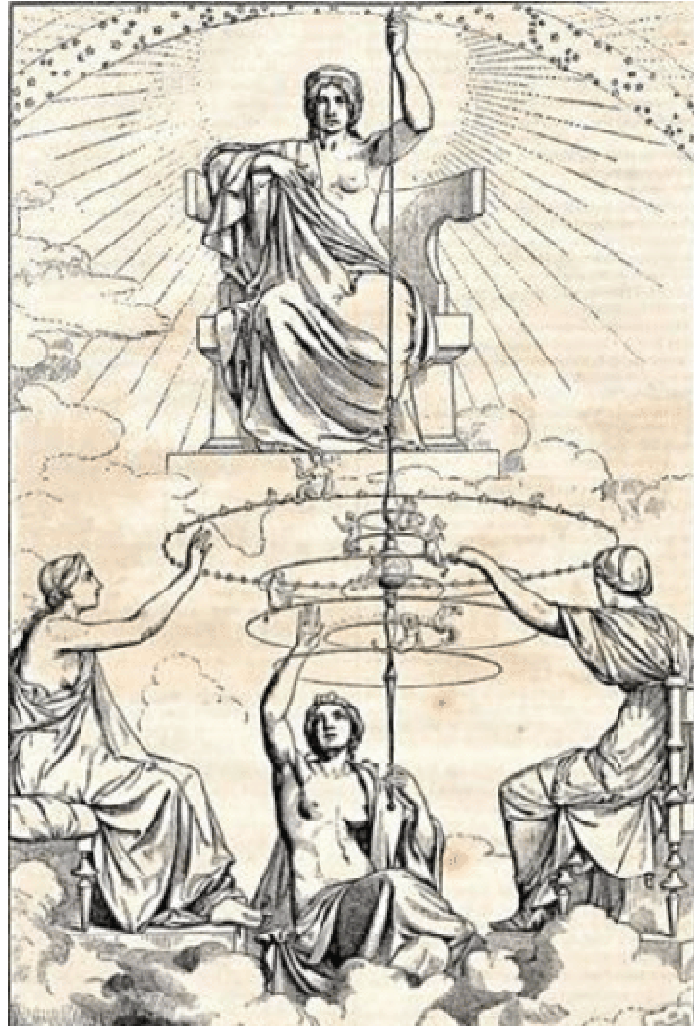


Рис. 2

## БИБЛИОГРАФИЯ

- Месяц, С. В. (2014) «Открытие Прокла», *Платоновские исследования* I. Москва, Санкт-Петербург, 256–282.
- Ahbel-Rappe, S. (2014) “Metaphysics. The origin of becoming and the resolution of ignorance,” P. Remes and S. Slaveva-Griffin, eds. *The Routledge Handbook of Neoplatonism*. New York, 166–181.
- Baltzly, D., ed. and transl. (2009) *Proclus' Commentary on Plato's Timaeus*. Book 3, Part II: Proclus on the World Soul. Cambridge.
- Beutler, R. (1957) “Proklos, der Neuplatoniker,” *RE* Bd. 45, 186–247.
- Brisson, L. (2004) “Kronos the Summit of the Intellective Hebdomad in Proclus' interpretation of the Chaldaean Oracles,” G. van Riel and C. Macé, eds. *Platonic ideas and concept formation*. Leuven, 191–210.

- Chlup, R. (2012) *Proclus. An Introduction*. Cambridge.
- Diehl, E., ed. (1903–1906). *Proclus Diadochus. In Platonis Timaeum commentaria*. Lipsiae.
- Dillon, J. (1973) *Iamblichi Chalcidensis in Platonis dialogos commentariorum fragmenta*. Leiden.
- Dillon, J. (1996) *The Middle Platonists 80 BC to 220 AD*. Ithaca, New York.
- Dillon, J. and Morrow, G. (1987) *Proclus' Commentary on Plato's Parmenides*. Princeton N.J.
- Dodds, E.R., ed. (1963) *Proclus. The Elements of Theology*. Oxford.
- Festugière, A.J. (1966–1968) *Proclus. Commentaire sur le Timée*. Vol. 1–5. Paris.
- Gerd, van Riel (2017) “The One, the Henads and the Principles,” P. D’Hoine and M. Maertijn, eds. *All from One. A Guide to Proclus*. Oxford, 73–97.
- Griffin, M. (2012) “Proclus on Place as the Luminous Vehicle of the Soul,” *Dionysius* 30, 161–186.
- Lloyd, A.C. (1990) *The Anatomy of Neoplatonism*. Oxford.
- Lowry, J.M.P. (1980) *The logical principles of Proclus' Στοιχείωσις Θεολογική as systematic ground of the cosmos*. Amsterdam.
- MacIsaac, D.G. (2011) “The Nous of the Partial Soul in Proclus' Commentary on the First Alcibiades of Plato,” *Dionysius* 29, 29–60.
- MacIsaac, D.G. (2001) *The Soul and Discursive Reason in the Philosophy of Proclus*, unpublished PhD. dissertation. University of Notre Dame.
- MacIsaac, D.G. (2007) “The Origin of Determination in the Neoplatonism of Proclus,” M. Treschow, W. Otten and W. Hannam, eds. *Divine Creation in Ancient, Medieval and Early Modern Thought*. Brill, 141–172.
- Martijn, M. (2010) *Proclus on Nature. Philosophy of Nature and Its Methods in Proclus' Commentary on Plato's Timaeus*. Leiden–Boston.
- Martijn, M. and Gerson, L. P. (2017) “Proclus' System,” P. D’Hoine and M. Maertijn, eds. *All from One. A Guide to Proclus*. Oxford.
- Masullo, R., ed. (1985) *Marino di Neapoli. Vita di Proclo*. Napoli.
- Morrow, G.R. and Dillon, J.M. (1987) *Proclus' Commentary on Plato's Parmenides*. Princeton.
- Opsomer, J. (2006) “Proclus et le statut ontologique de l'âme plotinienne,” *Études platoniciennes* III, 195–207.
- Rosan, L.J. (1949) *The philosophy of Proclus. The final phase of ancient thought*. New York.
- Saffrey, H.D. et Segonds, A.-Ph., eds. (2001) *Marinus. Proclus ou sur le bonheur*. Paris.
- Sambursky, S. (1982) *The concept of Place in Late Neoplatonism*. Jerusalem.
- Siorvanes, L. (1996) *Proclus. Neo-platonic Philosophy and Science*. Edinburgh.
- Sorabji, R. (1988) *Matter, Space and Motion. Theories in Antiquity and their sequel*. London
- Wear, S.K. (2011) *The Teachings of Syrianus on Plato's Timaeus and Parmenides*. Leiden–Boston.



**Избранные сокращения**

- De principiis — Damascius, *Traité des premiers principes*. Texte établi et traduit par L.G. Westerink et J. Combrès. Paris, 2002.
- ET — Proclus, *The Elements of Theology*. Translation and Commentary by E.R. Dodds. Oxford, 1963.
- In Alc. — Proclus, *Commentary on the first Alcibiades of Plato*. Ed. L.G. Westerink. Amsterdam, 1954.
- In Parm. — Proclus, *Commentaire sur le Parménide de Platon. Livre II*. Texte et Traduction par C. Luna et A.-Ph. Segonds. Paris, 2010.
- In Tim. — Proclus Diadochus, *In Platonis Timaeum commentaria*. Ed. E. Diehl. Lipsiae, 1903–1906.
- Th.Pl. — Proclus, *Théologie Platonicienne. Livre VI*. Texte établi et traduit par H.D. Saffrey et L.G. Westerink. Paris, 1981.
- Vita Procli — Marinus. *Proclus ou sur le Bonheur*. Texte et traduction par H.D. Saffrey et A.-Ph. Segonds. Paris, 2002.

CYRILLIC CHARACTERS REFERENCES transliterated (FOR INDEXING PURPOSES ONLY): Mesyats, S. V. (2014) «Otkrytie Prokla», *Platonovskie issledovaniya I*. Moskva, Sankt-Peterburg, 256–282.