

Светлана Месяц

Открытие Прокла

1. Свидетельство Марина и гипотеза Розана

В 23-й главе жизнеописания Прокла, носящего название «Прокл или о счастье», ученик и преемник афинского философа Марин, желая продемонстрировать умозрительные добродетели своего учителя, сообщает нам, что Прокл был первооткрывателем многих доселе неизвестных доктрин: психологических, умозрительных и «даже еще более божественных». В частности, им был открыт особый род душ, созерцающих несколько идей одновременно, который располагался между умом, способным единым охватом мысли постигать сразу все, и душами, поступательно переходящими от одной идеи к другой [Vita Procli 23, 1–8].

Πολλῶν δὲ καὶ αὐτὸς πατὴρ ἐγένετο δογμάτων οὐ πρότερον ἐγνωσμένων, ψυχικῶν¹ τε καὶ νοερῶν καὶ τῶν ἔτι θειωτέρων. Πρῶτος γὰρ οὗτος ἐπέστησεν ὅτι γένος ἐστὶ ψυχῶν δυναμένων πολλὰ ἅμα εἶδη

¹ В рукописях в этом месте стоит φυσικῶν, однако Саффрэ и Сегон [Saffrey, Segonds 2002: 143] предлагают заменить его на ψυχικῶν, указывая, что Марин в данном случае ничего не говорит о физических нововведениях Прокла (хотя такие нововведения были, например, учение о свете как нематериальном теле), но упоминает только психологические.

θεωρεῖν, ὃ δὴ καὶ μέσον ἤδη εἰκότως ἐτέθετο τοῦ τε νοῦ τοῦ ἀθρώως καὶ κατὰ μίαν ἐπιβολὴν ἄπαντα νοοῦντος καὶ τῶν καθ' ἓν εἶδος τὴν μετάβασιν ποιουμένων ψυχῶν.

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 между умом, который единым охватом мысли мыслит все в совокупности, и душами, поступательно переходящими от одной идеи к другой².

О каких душах идет речь? Какое место занимают они в метафизической системе Прокла? На каком из многочисленных уровней реальности находятся? Сохранилось ли упоминание о них в каком-нибудь из дошедших до нас произведений Прокла? Каковы характеристики этих душ, и почему философ считает необходимым ввести их в свою философскую систему вопреки мнению предшественников? Казалось бы, эти вопросы должны приходиться на ум любому исследователю творчества Прокла, читающему сообщение Марина. Поэтому, когда я впервые задала их себе, то была абсолютно уверена, что ответы на них давно получены и являются общепринятой в научном мире истиной. Однако, обратившись к научной литературе по данной теме, я с удивлением обнаружила, что это не так, что открытию Прокла до сих пор уделялось очень мало внимания, и что надежных ответов на большинство этих вопросов до сих пор не найдено.

На протяжении многих десятилетий единственным, кто хотя бы отчасти попытался прояснить ситуацию с открытием Прокла, оставался американский ученый Лоуренс Джэй Розан, который в 1949 г. в Нью-Йорке выпустил замечательную и во многих отношениях передовую для своего времени монографию «Философия Прокла: заключительная стадия античной мысли» (Rosan 1949). В решении интересующего нас вопроса Розан исходил из тройкой классификации душ у Прокла, подробно описанной в «Началах

² Здесь и далее все переводы выполнены С.В. Месяц.

теологии». В соответствии с этой классификацией все *приобщимые*, то есть так или иначе связанные с телами души, делятся на три рода: божественные, демонические и человеческие (называемые также «частными»), разница между которыми обусловлена разной степенью их причастности уму и мышлению. Если божественные души приобщены к божественным умам, души демонов — к умам, которые Прокл называет «только мыслящими», то человеческие души не причастны умам вообще, и все, чем они обладают, есть лишь отблеск частного внутрикосмического ума, позволяющий им то обращаться к его умопостигаемому содержанию, то отворачиваться от него, а значит — то мыслить, то не мыслить. Согласно теореме 184 «Начал теологии» [Inst. Th. 184]:

Всякая душа либо божественна, либо переходит от ума к безмыслию, либо находится посередине между первыми двумя, поскольку мыслит всегда, но уступает в этом божественным душам.

Если к божественному уму приобщаются божественные души, а к только мыслящему — души, не являющиеся ни божественными, ни переходящими от ума к безмыслию, и если существуют также души, претерпевающие это изменение, и в одно время мыслящие, а в другое — нет, то ясно, что есть три рода душ. Первые суть души божественные, а из небожественных вторые всегда приобщены к уму, а третьи обращаются то к уму, то к безмыслию.

Розан утверждает, что открытый Проклом новый род душ составляли души, находящиеся в постоянном общении с только мыслящими умами. Поскольку эти души мыслят всегда, но при этом не являются ни божественными, ни человеческими, то исследователь предлагает называть их «мыслящими» или «интеллектуальными душами» (*intelligent souls*), замечая, что у самого Прокла они выступают в роли демонов в широком смысле слова. Действительно, в платоновской традиции место между богами и людьми обычно занимают демоны — стоит вспомнить хотя бы платоновский «Пир», где демоническое начало определяется

как «промежуточное между богом и смертным»³. Кроме того, в нескольких теоремах «Начал теологии» Прокл называет мыслящие души «постоянными спутниками богов», а как показывают другие сочинения философа, этот заимствованный из платоновского «Федра» эпитет неизменно используется у него применительно к демонам⁴.

Но если Розан прав и открытые Проклом мыслящие души являются душами демонов, то неизбежно встает вопрос: разве Прокл был в этом отношении первым? Разве платоники задолго до него не отождествляли уже души с демонами? Например, у Плуларха души добродетельных людей, окончательно освободившиеся от тела, после смерти переходят сначала в разряд героев, а со временем получают роль посредников между богами и людьми, то есть становятся демонами [De Def. orac. 415bc]. Также и у Апулея все демоны по природе являются душами, подразделяясь на несколько видов в зависимости от того, находятся ли эти души в теле, покинули ли они свои тела или никогда в телах не воплощались [Апулей: 15–16]⁵. Если мы теперь обратимся к философам-неоплатоникам, то мы обнаружим, что о демонических душах говорил уже Порфирий. В своем утраченном «Комментарии к *Тимею*» он делил демонов на три вида: первый и высший составляли у него демоны божественные, в средний входили единичные души, удостоившиеся демонического удела, а к третьему относились злые и пагубные материальные демоны, ведущие с людскими душами войну, аналогичную войне жителей древних Афин с

³ Symp. 202d: πᾶν τὸ δαιμόνιον μεταξύ ἐστὶ θεοῦ τε καὶ θνητοῦ.

⁴ Об интеллектуальных душах как о «постоянных спутниках богов» говорится в теоремах 185, 202, 203 «Начал теологии». Ср. также: In Tim. III, 155, 30–32: «род демонов всегда является спутниками богов». На то, что причастные только мыслящему уму души суть не что иное как демоны, впервые указал Э.Р. Доддс. В комментарии к теореме 184 он пишет, что хотя в «Началах теологии» и нет явного упоминания о демонах, но из комментария Прокла к «Тимею», а также из других произведений философа со всей очевидностью следует, что род демонов необходимо отождествлять с душами, не являющимися ни божественными, ни испытывающими перемены в своем состоянии [Dodds 1963: 295].

⁵ См. также: Диллон 2002: 312.

атлантами [In Tim. I, 77–78]. Все сообщество «душевных демонов» располагалось у Порфирия в подлунном мире и подразделялось на несколько подвидов: «ангелона начальников», демонов, нисходящих в тела, демонов, следящих за животными, демонов, охотящихся на души людей, и т.д. [In Tim. I, 152, 18–30]. Согласно свидетельству Прокла, похожей демонологии придерживались Нумений и платоник Ориген, которые тоже различали несколько видов душевных демонов, «одни из которых хуже, другие лучше, одни превосходят других по количеству, другие — по силе, и одни побеждают, а другие терпят поражение» [In Tim. I, 69–77]. Но если демонические души, выступающие посредниками между богами и людьми, были хорошо известны в платонизме задолго до Прокла, то как мог Марин приписывать их открытие своему учителю? К сожалению, в монографии Розана мы не найдем ответа на этот вопрос. Ученый вообще не поясняет, как и почему он приходит к убеждению, что Проклом были открыты именно мыслящие души. Он упоминает об этом вскользь, в одном из постраничных примечаний, как если бы речь шла о хорошо известном факте, заявляя буквально следующее: «Марин сообщает нам, что существование этих мыслящих или промежуточных душ было одним из оригинальных учений Прокла» [Rosan 1949: 173, note 23]. Впрочем, поскольку Л. Дж. Розана трудно заподозрить в плохом знании истории платонизма, то остается лишь догадываться об основаниях, побудивших его высказать подобную гипотезу. Скорее всего, он видел новаторство Прокла не в открытии демонических душ как таковых, а в том способе, каким философ объяснял их природу: иными словами, в истолковании этих душ как причастных «только мыслящему» уму. Что же представляет собой этот «только мыслящий» ум и почему введение его и причастных ему душ в неоплатоническую систему реальности могло показаться Розану новаторством? Чтобы разобраться в этом, необходимо уяснить себе некоторые базовые принципы устройства прокловской метафизической системы: в первую очередь,

его теорию приобщения и учение о двух способах исхождения следствий из причины — вертикальном и горизонтальном.

2. Горизонтально-вертикальное исхождение по Проклу

Как известно, Прокл понимает причинно-следственную связь как порождение неким бестелесным единством одноименного ему множества [Месяц 2008: 629]. Этот процесс обычно описывается им в терминах: неприобщимое (ἀμέθεκτον) — приобщимое (μεθεκτόν, μετεχόμενον) — приобщающееся (μετέχον). «Неприобщимое» (трансцендентное) — это то, чем вещь является сама по себе, вне отношения к чему бы то ни было. Это «прекрасное само по себе», «справедливое само по себе» и любая другая из платоновских идей. Порождая множество причастных себе вещей, неприобщимое остается незатронутым процессом порождения: оно не умножается и не делится на части, но пребывает в себе таким, каково оно есть, не переходя в свои произведения и оставаясь независимым от них в своем бытии. Как пишет сам Прокл [Inst. Th. 23]:

Неприобщимое имеет смысл единицы (монады), поскольку принадлежит самому себе, а не другому, и изъято из приобщающихся к нему вещей.

С другой стороны, всякая причина по необходимости связана со своими следствиями, и эта связь выражается в том, что следствия становятся подобиями и отражениями причины. Как говорит Прокл, следствия «во вторую очередь являются тем, чем причина является в первую очередь» [Inst. Th. 29, 97]. Такое отражение трансцендентного принципа в порожденных им вещах Прокл обозначает термином «приобщимое». Наконец, саму вещь, которая принимает форму трансцендентного принципа и через нее уподобляется своей причине, Прокл называет «приобщающимся». На первый взгляд, из приведенного выше определения «приобщимого» следует, что оно непременно должно находиться в том, что к нему приобщается, то есть всегда принадлежать

некоему субстрату и не иметь самостоятельного существования. Однако в теореме 64 «Начал теологии» Прокл постулирует существование двух видов приобщимых сущностей, одни из которых называет «самосовершенными ипостасями» (αὐτοτελεῖς ὑποστάσεις), а другие — «отблесками» (ἐλλάμψεις). Разница между ними в том, что первые существуют самостоятельно, вне зависимости от приобщившегося к ним подлежащего, тогда как другие — исключительно в подлежащем и благодаря ему [Inst. Th. 64].

Всякая начальная монада дает ипостась двоякому числу [следствий]: [множеству] самосовершенных ипостасей и [множеству] отблесков, получивших ипостась в чем-то другом.

Если исхождение совершается через сущности, родственные дающим ипостась причинам, путем ослабления последних, то от всесовершенного будет происходить совершенное, а через него, в установленном порядке, как через средний термин — несовершенное. 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 (будучи совершенными, они наполняют приобщающееся собой и дают ему основание в себе, не нуждаясь ни в чем из более низкого для собственного бытия). Поэтому в то время как самосовершенные ипостаси благодаря разделению на множество уступают своей начальной монаде, а благодаря самосовершенному бытию отчасти уподобляются ей, несовершенные отличаются от самостоятельно существующей и приводящей все к совершенству монады, потому что находятся в другом и лишены совершенства. Происхождение же идет от подобного вплоть до совсем неподобного. Поэтому каждая из начальных монад дает бытие двоякому числу [следствий].

Смысл этого различения, долгое время ускользавший от исследователей, хорошо пояснил Энтони Ллойд, показавший, что два вида приобщимых сущностей у Прокла соответствуют двум видам привходящих признаков (сказуемых) у Аристотеля: общим и единичным (Lloyd 1983). Действительно, понятие привхо-

дящего признака, с одной стороны, подразумевает его обязательную связь с тем или иным подлежащим, а с другой, один и тот же привходящий признак может быть присущ целому ряду подлежащих, то есть быть чем-то общим для них. Для такого крайнего реалиста как Прокл это означает, что привходящий признак должен заранее существовать сам по себе, отдельно от своего подлежащего, в качестве некоей субстанции. Тогда та вещь, которая раньше рассматривалась как подлежащее привходящего признака, сама оказывается его предикатом. Происходит как бы переворачивание аристотелевского родовидового деления: теперь уже не последние виды, а, наоборот, самые высшие роды занимают место первых и наиболее реальных сущностей, относительно которых сказываются отличительные и собственные признаки. Такое соединение, такую чисто логическую соотнесенность одной идеи с другой Прокл и называет «приобщением». Поэтому «приобщимыми» у него оказываются такие сущности, которые существуют в соотнесении с чем-то иным себе, с тем, что не есть они сами. Как пишет философ в «Комментарии к *Пармениду*»: «все взятое с добавлением некоего различия, отличается от того, что рассматривается само по себе и до всякого различения... бытие вместе с жизнью есть определенное бытие, а не Бытие само по себе; и жизнь вместе с умом есть умная жизнь, а не просто Жизнь в чистом виде» [см.: Klibansky 1953: 36]. Понятно, что такое «добавление» отличительного признака делает приобщимые ипостаси менее общими по сравнению с неприобщимой причиной, которая есть только она сама и ничто иное, поэтому по отношению к приобщимому любая причина, во-первых, первична, а во-вторых выступает как целое по отношению к части.

Порождая самосовершенные приобщимые ипостаси, неприобщимая причина как бы дробится на части внутри самой себя. Она воспроизводит саму себя в виде множества, давая начало целому ряду «родственных» себе вещей, которые, с одной стороны, тождественны ей по сущности, а с другой, отличаются от нее и друг от друга благодаря добавлению некоего отличитель-

ного признака, выражающего их соотнесенность с чем-то иным, нежели они сами. Так, Единое порождает множество единиц или «генад», которые, имея одинаковую с первопричиной сущность, то есть обладая единством не предикативно, а по природе, отличаются от самого по себе Единого за счет соотнесения с бытием, жизнью, умом и душой. Одни генады могут быть охарактеризованы как «умопостигаемые» или «бытийные», поскольку представляют собой разные виды единства сущего. Вторые носят название «мыслящих», поскольку выступают как единства ума, третьи называются душевными или «надкосмическими», четвертые — телесными или «внутрикосмическими» и т.д. Аналогично и само по себе Бытие, как неприобщимая монада, порождает множество приобщимых, но при этом самостоятельных сущих; неприобщимая Жизнь дает начало множеству жизней; Ум производит множество умов, Душа — множество душ, а Природа — природ. В исследовательской литературе такое порождение причиной «родственного себе множества», при котором возникают тождественные ей по сущности следствия, принято называть «горизонтальным исхождением» [Lloyd 1990: 80; Ahbel-Rappe 2014: 174]. Последнее необходимо отличать от более привычного «вертикального исхождения», когда причина порождает новую, иную по отношению к себе реальность: например, Единое дает начало Уму, Ум — Душе, а Душа — телесному Космосу.

Если бы мы попытались наглядно изобразить систему горизонтально-вертикальных исхождений по Проклу, нам пришлось бы нарисовать двумерную картинку (см. таблицу), где по вертикали изображались бы основные неоплатонические уровни реальности — Единое, Бытие, Жизнь, Ум, Душа и телесный Космос в их последовательном исхождении друг из друга, а по горизонтали было бы показано внутреннее устройство каждого из этих уровней, представляющее собой т.н. «горизонтальную серию», начинающуюся с неприобщимой монады и заканчивающуюся множеством порождаемых ею самосовершенных приобщимых ипостасей. Поскольку каждый из горизонтальных уров-

ней на этой схеме является следствием предыдущего, то это значит, что он содержит в себе отблеск и отражение вышестоящей реальности, делающие его отчасти похожим на свою причину. Но похожим в чем? Если члены горизонтальных серий разделяют с причиной одну и ту же сущность и уподобляются ей в этом отношении, то члены нижестоящих уровней имеют совершенно другую природу, а потому приобретают всего лишь соответствующий причине предикат: скажем, бытие, приобщаясь к божественным генадам, становится единым, не переставая при этом быть бытием; приобщающаяся к уму душа становится разумной и мыслящей, а приобщившееся к душе тело — одушевленным. Поскольку эти предикаты являются неотъемлемыми свойствами своих субъектов, но при этом отражают природу высшей реальности, то Прокл называет их «отблесками» или «отражениями» высшего в низшем — тем вторым, несовершенным видом приобщимого, который, согласно теореме 64, всякая неприобщимая монада порождает наряду с самосовершенными приобщимыми ипостасями. Если говорить кратко: вертикальное исхождение состоит в приобретении следствием предиката, отражающего природу вышестоящей причины, тогда как при горизонтальном исхождении мы имеем дело с умножением сущности причины.

Почему существует только два вида исхождения — ни больше, ни меньше? Потому что, по верному замечанию английского исследователя неоплатонизма Э. Ллойда, исхождение есть не что иное как порождающее действие (энергия) причины, и, как мы знаем из Плотина, эта энергия бывает двух видов: внутренняя, называемая также «энергией сущности», и внешняя, исходящая из сущности [Lloyd 1990: 98]. Первая энергия, в которой причина реализует свою природу, приводит к обнаружению и актуализации ее скрытой множественности, отчего причина, подобно роду, начинает делиться на виды. Например, когда неприобщимый Ум мыслит самого себя, он видит себя как множество идей, каждая из которых, в свою очередь, тоже является умом, видящим весь умопостигаемый мир под особым углом зрения. В результате из-

начально единый Ум под своим собственным мыслящим взором распадается на множество более частных умов, производя таким образом горизонтальную серию мыслящего сущего. Что же касается внешней энергии сущности, то она позволяет причине уподобить себе свое инобытие и как бы воспроизвести себя в ином, создав таким образом новые природы и ипостаси, находящиеся на более низких уровнях реальности⁶.

Двум видам исхождения и, соответственно, двум видам приобщимых сущностей соответствует и два способа приобщения: первое, когда приобщающаяся вещь становится причастной самосовершенным ипостасям, и второе, когда она принимает в себя несовершенные «отблески» вышестоящей причины. Уже цитировавшаяся выше теорема 64 «Начал теологии» достаточно хорошо показывает нам, чем эти два вида приобщения отличаются друг от друга. В первом случае некая самостоятельно существующая вещь уделяет нижестоящей реальности саму себя, не теряя при этом своей независимости. Она не переходит в приобщающееся, не становится его свойством или предикатом, а наоборот, дает ему основание в себе, делая его как бы собственным продолжением. Говоря словами Прокла: «самосовершенные ипостаси делают приобщающееся принадлежащим себе; будучи совершенными, они наполняют приобщающееся собой и дают ему основание в себе, не нуждаясь ни в чем из более низкого для собственного бытия» [Inst. Th. 64]. Л. Дж. Розан, описывая этот вид приобщения, говорит, что его следует понимать не как обладание, а как соприкосновение (ἄφῆ), поскольку здесь взаимодей-

⁶ Учитывая принципиальное различие между внутренней и внешней энергиями, Ллойд предпочитает называть горизонтальное исхождение, при котором единое переходит во множество, «исхождением» в собственном смысле слова, и закрепляет за вертикальным название «деградации». См. главу «Procession and decline» из его книги [Lloyd 1990: 102–103]. Дамаский, который тоже говорит о двух видах исхождения, называет одно, при котором множество объединенных общей природой вещей происходят от одной-единственной монады, «единовидным исхождением» (ὁμοειδῆς πρῶδος), а другое, при котором причина порождает новые, не схожие с ней природы, «неединовидным» [De principiis III, 49–50].

ствуют две независимые сущности, например: принадлежащий мыслящему уровню реальности частный ум и занимающая аналогичное положение на душевном уровне реальности душа. Если попытаться наглядно представить себе механизм взаимодействия между ними, то лучше всего обратиться к одушевленному телу, состоящему из двух различных, но при этом находящихся в тесном взаимодействии субстанций, одна из которых управляет, а другая подчиняется, одна выступает в качестве деятеля, а другая — орудия. Очевидно, эта аналогия приходила на ум и самому Проклу, поскольку он нередко уподобляет души, находящиеся в общении с самосовершенными приобщимыми умами, «эфирным колесницам» (ὄχηματα), то есть по существу телам этих умов. 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, играет роль «кормчего, стоящего выше души и направляющего ее к отеческому якорю» [Th. Pl. IV 13, 14–18]. Что же касается второго вида приобщения, то здесь приобщающееся содержит приобщимое в виде «отблеска» и отражения, то есть в виде своего предиката, поскольку «отблески», будучи несовершенными ипостасями, «нуждаются в подлежащем ради своего существования». Например, душа, принимающая в себя отблеск ума, становится разумной и мыслящей, хотя эти свойства и не наделяют ее умом в строгом смысле слова, поскольку ум — иная, превышающая душу природа, которой та не может обладать, но может лишь находиться с нею в общении. Точно так же тело, принимающее в себя отблеск души, но не ее саму, становится хотя и живым, но не одушевленным в строгом смысле слова, потому что тогда оно должно было бы соединиться с самостоятельно существующей душой.

Если бы количество самосовершенных ипостасей всегда совпадало с количеством отблесков, то все приобщающиеся сущности не только имели бы предикаты, отражающие природу вышестоящей реальности, но и находились бы в постоянной связи с членами расположенной непосредственно над ними горизон-

тальной серии. Иными словами, всякая разумная душа всегда находилась бы в общении с тем или иным частным умом, всякий ум был бы обращен мыслью к умопостигаемому бытию, а всякое одушевленное тело управлялось бы разумной душой. Однако, в соответствии с основным правилом неоплатонизма, по мере исхождения и удаления мира от его единой первопричины множественность сущего должна нарастать. Поэтому, начиная с уровня умопостигаемо-мыслящего сущего, количество произведенных бестелесными причинами отблесков начинает превышать количество самосовершенных ипостасей. Иначе говоря, ниже уровня умопостигаемо-мыслящей Жизни количество произведенных генадами следствий начинает превышать количество самих генад. Отсюда следует, что будут существовать умы, души и тела, лишённые причастности генадам, а поскольку генады суть боги, то эти умы, души и тела не будут иметь непосредственной связи с областью божественного. Такие небожественные умы Прокл называет «только мыслящими», имея в виду их неспособность созерцать сам по себе мир идей и их вынужденную ограниченность собственными мыслями об умопостигаемых предметах. Эти умы суть последние члены мыслящего уровня реальности, дальше всего отстоящие от неприобщимой монады Ума. Прокл пишет о них в теореме 181 «Начал теологии»:

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.

Если теперь перенести сказанное на уровень Души, то мы сможем яснее представить себе, в чем состоит различие между тремя видами душ по Проклу. Если души, находящиеся в постоянной

связи с божественными умами, могут быть названы божественными, то демоническими являются души, связанные с «просто мыслящими», небожественными умами. И хотя оба рода душ мыслят всегда, первые благодаря посредничеству божественного ума оказываются способны возвышаться до созерцания мира идей, тогда как вторые довольствуются лишь его отражением в мыслящем уме. Что же касается человеческих душ, то они вообще лишены непосредственной связи с мыслящей реальностью. Ум в человеческой душе есть лишь исходящее от частного демонического ума сияние, которое всегда в ней присутствует, но не всегда ею осознается. Как пишет сам 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 умилили их. Только мы не всегда замечаем его...» [In Alc. 44, 11–45, 1]⁷.

Предложенное Проклом объяснение природы разного рода душ действительно выглядит чем-то новым: во всяком случае, ни один из философов до него, насколько нам известно, не выстраивал подобную систему горизонтально-вертикальных исхождений, не говорил о двух видах приобщения и не проводил различие между душами на основании 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 именно демонические души, действительно имеет под собой определенные основания.

*3. Душа и ее мышление: можно ли
мыслить несколько идей сразу?*

Несмотря на то, что гипотеза Розана разделялась многими учеными — например, Рудольфом Бойтлером, который почти дословно воспроизводит ее в своей статье о Прокле в энциклопедии

⁷ См. также: Maclsaac 2011: 36.

Паули-Виссова [Beutler 1957: 233], — она тем не менее является ошибочной. Если мы еще раз внимательно прочтем сообщение Марина, то заметим две вещи: во-первых, что упомянутые им души располагаются не между божественными и человеческими, а между умом, который «единым охватом мысли постигает сразу все» (ἄθρόως καὶ κατὰ μίαν ἐπιβολὴν ἅπαντα νοοῦντος), и душами, «поступательно переходящими от одной идеи к другой» (κἀθ' ἓν εἶδος τὴν μετάβασιν ποιουμένων). Розан, как и большинство ученых после него, по умолчанию предполагает, что под душами, поступательно мыслящими одну идею за другой, подразумеваются человеческие души, и не дает себе труда проверить, действительно ли такой способ мышления присущ только людям. Второе, что исследователь упускает из виду, это что открытые Проклом души способны «созерцать несколько идей сразу» (πολλὰ ἅμα εἶδη θεωρεῖν), что как раз и делает их средним термином между мышлением ума, видящего «сразу все», и мышлением остальных душ, созерцающих «одну идею за другой» — буквально «по одной» (κἀθ' ἓν εἶδος). Можно предположить, что Прокл, заботясь о непрерывности перехода от ума к душе, считал правильным поместить перед душами, мыслящими каждую идею по отдельности, души, которые видят несколько идей сразу и как бы переходят в своем мышлении от одной группы идей к другой. Но действительно ли у Прокла есть души, мыслящие подобным образом? И если да, то какое место на душевном уровне реальности они занимают? Только ответив на эти вопросы, мы поймем, в чем состоит открытие Прокла, и сможем окончательно подтвердить или опровергнуть гипотезу Розана.

Говоря о мышлении души, Прокл постоянно подчеркивает, что оно совершается во времени. Согласно теореме 191 «Начал теологии», всякая приобщимая душа, будь то божественная, демоническая или человеческая, «имеет вечную сущность и осуществляемую во времени деятельность». Поскольку под деятельностью разумной души подразумевается прежде всего мышление, то из сказанного следует, что все без исключения души

мыслят во времени. Разница между ними состоит лишь в том, что высшие души (божественные и демонические) делают это на протяжении всего совокупного времени, то есть мыслят всегда, а человеческие — иногда. Далее: поскольку мышление души протекает во времени, оно 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. Это означает, что мышление души носит дискурсивный (рассудочный) характер или, как сказал бы Прокл, 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 дискурсивно, Прокл много говорит в «Комментарии к Пармениду» [In Parm. 807, 29–809, 13]:

Божественный демиургический Ум охватывает многое объединенным, поделенное на части — неделимым и различное — неразличимым образом, первой же разделяет пребывающее в Уме в наивысшем единстве душа, причем, не только наша, но и божественная. Поскольку душе не дано иметь основанием своего мышления вечность, но при этом она стремится охватить всю деятельность ума целиком, вождедея его совершенства, единства и простой формы мысли, то она обегает его по кругу и ведет вокруг него хоровод и, переводя внимание с одного на другое (μεταβάσσει τῶν ἐπιβολῶν), разделяет неделимость его идей. Она созерцает отдельно саму по себе красоту, отдельно — саму по себе справедливость и каждую из остальных идей, мысля их все одну за другой (κἀθ' ἕν πάντα), а не вместе. Говоря вкратце, душа занимает третье место после Единого и потому естественным образом осуществляет такую деятельность. В самом деле, если Единое превосходит мысль и есть просто одно (ἕν μόνον), Ум мыслит все как одно (πάντα ὡς ἕν), то душа видит все одно за другим (κἀθ' ἕν πάντα)⁸. Итак, душе первой подобает разделение, поскольку, отпав от мысли, содержащей в единстве все сразу, она

⁸ Интересно, что в «Началах теологии» Прокл таким же точно образом ха-

получает способность мыслить все одно за другим (κὰθ' ἕν πάντα): «все» — благодаря подражанию уму, а «одно за другим» — поскольку это ее отличительный признак, ведь способность разделять и давать определение первично присуща именно душе... Поэтому ей свойственна и форма разделения, и способность созерцать идеи поступательно (μεταβατικῶς). В то время как в демиургическом Уме божественные идеи предсуществуют в единстве все сообща, наша душа обращается к ним по отдельности и созерцает то самые первые и общие идеи, то — находящиеся по середине, то — наиболее частные и как бы неделимые из идей. Если даже божественная душа, как мы сказали, разделяет неделимость идей, прикасаясь и обращаясь к ним поступательно, то что говорить о душе частной? Разве не будет она в еще большей степени воспринимать частично и по отдельности то, что существует друг в друге и сообща?

Итак, любая, в том числе и божественная, душа мыслит дискурсивно, отделяя одну идею от другой и рассматривая их поочередно и поступательно (μεταβατικῶς), 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, связанные с более цельными умами, видят наиболее общие, а демонические — более частные идеи, все равно мышление и тех, и других останется разделяющим и последовательно переходящим от одной идеи к другой. О том, что μετάβασις — поступательность, поочередность, переход от одного к другому — составляет сущностную характеристику души, Прокл пишет во многих своих произведениях и, в частности, в «Комментарии к *Тимею*»: «Так же как разумная душа называется умом, так и ее познание зовется мышлением, причем мышлением поступательным (μεταβατικῆ), от природы связанным со временем» [In Tim. I, 244,

рактизует мышление приобщимых умов (теор. 170): «всякий ум мыслит все сразу, но если неприобщимый ум мыслит просто все, то каждый из следующих за ним — все в одном аспекте (κὰθ' ἕν πάντα)». В данном контексте это выражение подразумевает не очередность в созерцании идей, а некую уникальную перспективу, в которой частный приобщимый ум созерцает все идеи сразу.

16–19]. Как бы высоко ни подымалась душа в своем созерцании, как бы сильно ни вглядывалась она в вышестоящий ум, сливая с ним свою деятельность, все равно ее способ мышления останется принципиально иным, сохранив свои основные сущностные черты: подвижность, разделение соединенного и последовательный переход от одного предмета к другому. Говоря словами Платона в «Тимее», душа тогда будет постигать подлинное бытие «мыслью совместно с рассуждением (νοήσει μετὰ λόγου)» [Тимей 28a], как если бы ее созерцание складывалось из двух независимых составляющих: мысли и логоса (рассуждения). Комментируя эти слова, Прокл пишет [In Tim. I 245, 30–246, 9]:

В этом высказывании, раскрывающем нам все виды знания вечно сущего, первым названо именно мышление (νόησις), а чтобы никто не предположил, что оно же является и единственным, Платон добавляет к мышлению логос, отделив его по признаку поступательности (μεταβατικῶ), потому что когда логос мыслит вечно сущее, то, как логос, он действует поступательно, а как мыслящий, делает это с присущей уму простотой, то есть мыслит каждое сущее сразу, как нечто простое, хотя и не видит всего бытия в целом. Он последовательно переходит от одних предметов к другим (ἀπ' ἄλλων ἐπ' ἄλλα), однако все, мыслимое им поступательно, он мыслит как единое и простое.

Итак, мы убедились в том, что даже самые высшие души, находящиеся в постоянном общении с божественными умами и созерцающие вместе с ними мир идей, мыслят дискурсивно, во времени, отделяя одну идею от другой. Это правило распространяется в том числе и на божественные приобщимые души, включая самую первую из них — душу мира, которая, по словам Прокла, первой начинает рассматривать идеи по отдельности — одну за другой [In Tim. II 289, 23–290, 6].

Поскольку первой душой из тех, что мыслят одну идею за другой (καθ' ἓν εἶδος), является душа мира, то она очевидно должна воспринимать всю меру [времени] в целом, подобно тому как

в случае остальных идей первое приобщившееся к ним воспринимает всю их идею целиком. Таким образом только мировая душа должна действовать в течение всего совокупного времени, остальные же души действуют на протяжении части совокупного времени, в течение которой происходит восстановление их первоначального состояния. Что же касается надкосмических душ, если такие действительно существуют, то даже если они мыслят поступательно (а всякая душа мыслит подобным образом, чем собственно и отличается от ума), то осуществляют восприятие мыслимых предметов в большем количестве (κατὰ πλείω). В самом деле, находясь ближе к уму, который мыслит все разом, они должны мыслить сразу несколько идей (πλείω ἅμα νοεῖν). Мировая же душа есть первая из душ, мыслящих одну идею за другой (πρώτη καθ' ἓν ἐστὶ νοουσῶν), что как раз и делает ее внутрикосмической. Этим и отличаются все внутрикосмические души от надкосмических.

Последний фрагмент имеет непосредственное отношение к открытому Проклом роду душ. Достаточно сравнить процитированные слова философа со свидетельством Марина, чтобы убедиться в очевидном сходстве двух этих текстов даже на уровне терминологии. Если Прокл говорит, что надкосмические души «мыслят сразу несколько идей» (πλείω ἅμα νοεῖν), то Марин — что они «созерцают сразу несколько» (πολλὰ ἅμα... θεωρεῖν). Если у Прокла следом за надкосмическими душами идут души, «мыслящие одну идею за другой» (καθ' ἓν νοουσῶν εἶδος), то у Марина нижнюю границу нового рода душ составляют души, «поступательно мыслящие одну идею за другой» (καθ' ἓν εἶδος τὴν μετάβασιν ποιουμένων). Прокл говорит о близости надкосмических душ к уму, который «мыслит все сразу» (ἅμα πάντα νοοῦντος), и точно так же у Марина новый род душ граничит сверху с умом, «постигающим все сразу, единым охватом мысли» (ἀθρόως... ἅπαντα νοοῦντος).

Любопытно, что никто из исследователей Прокла, включая переводчиков «Комментария к *Тимею*», не замечает очевидной параллели между процитированным отрывком и свидетельством Марина. Фестюжьер вообще никак не комментирует это место,

а современный английский переводчик Дирк Болтзли признается, что совершенно не понимает смысла сказанного [Baltzly 2009: 290]. Он удивляется тому, что надкосмические души вообще присутствуют в системе Прокла и высказывает предположение, что все рассуждение философа носит гипотетический характер и имеет своей целью опровержение их существования. Ученному кажется, что если надкосмические души мыслят несколько идей сразу, то их мышление должно быть менее единым и более раздробленным, нежели мышление внутрикосмических душ, но поскольку это невозможно вследствие их более высокого иерархического положения, то таких душ попросту не существует. Это умозаключение никак не может быть правильным хотя бы потому, что одна надкосмическая душа в системе Прокла точно есть, а значит, философ никак не мог ставить своей целью доказательство отсутствия этих душ как таковых. Кроме того, Болтзли исходит из совершенно необоснованного допущения, будто бы созерцание нескольких идей сразу обладает меньшей степенью единства, чем созерцание одной. Если мы внимательно прочтем процитированный отрывок, то увидим, что сам Прокл думает иначе, считая способность мыслить несколько идей сразу более близкой умному созерцанию, а значит и более единовидной («более собранной», как он скажет в другом месте⁹), нежели мышление, перебирающее одну идею за другой. Впрочем, растерянность переводчика понятна: в метафизике Прокла действительно не может существовать множества надкосмических душ, так как, согласно ее основоположениям, над-космической, то есть никак не связанной с телесным миром, душой может быть только Душа сама по себе, выступающая в качестве неприобщимой монады душевной серии. Тем не менее существует целый ряд текстов, где Прокл говорит о надкосмических душах во множественном числе¹⁰. Почему он это делает и не противоречит ли тем самым самому себе?

⁹ ἀθροῦστέρον: In Tim. III, 251, 34. См. подробнее ниже.

¹⁰ Например: Inst. Th. 166; In Tim. II, 144, 6–22; In Tim. II, 289, 23–290, 6; In Tim. III, 251, 29–256, 21.

Некоторый свет на проблему проливает следующий отрывок из «Комментария к *Тимею*», из которого можно заключить, в частности, что концепция неприобщимых душ была предложена не Проклом, а кем-то другим, что сам философ считал ее нововведением в платоновскую философию («Платон о них нигде явным образом не пишет») и испытывал определенные сомнения по ее поводу, но при этом был готов внести посильный вклад в ее обоснование [In Tim. III, 251, 29–256, 21].

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 о том, 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 и не какую-то одну [идею], чем превосходят внутрикосмические души (потому что нельзя непосредственно перейти от мыслящего обо всем сразу к тому, кто мыслит одну идею за другой, это можно сделать только посредством мыслящих больше одной идеи зараз, но при этом не все сразу), 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? Если они делимы, то в чем состоит их делимость? Кроме того, если они были поделены на части и получили такую же форму [как и внутрикосмические души], то как можно доказать их превосходство над последними, учитывая, что между обоими родами душ нет различия в существовании? Если прислушаться к моим догадкам ($\mu\alpha\nu\tau\epsilon\acute{\iota}\alpha$), то неделимым в каждой [из этих душ] будет превосходящее их мыслящее, к которому они приобщаются (ведь первично приобщимым является тот самый надкосмический ум), делимое же в них будет присутствовать не как таковое, а поскольку от них зависит множество внутрикосмических душ. Так что они будут в большей степени неделимы, чем делимы, так же как собственным признаком самых последних душ является, наоборот, делимость и не является неделимость. Что же касается душ, находящихся посередине, то им свойственно и то, и другое: и неделимость, поскольку над

каждой располагается ее собственный ум, и делимость, поскольку от каждой зависит ее собственное тело. Вот сколько различных существует на душевном уровне, которые заставляют душу или всегда пребывать в горнем мире, или — хотя и пребывать, но при этом быть надкосмической, или — и пребывать, и быть внутрикосмической. Поскольку же середина между ними мыслится таковой, [как мы описали,] 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 души 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.

В своем обосновании концепции надкосмических душ Прокл вновь предлагает рассматривать последние как средний термин между умом, мыслящим сразу все, и душами, мыслящими каждую идею по отдельности. Невозможность непосредственного перехода от первого способа мышления ко второму выдвигается им как доказательство существования такого рода душ. Еще одним доводом в пользу их существования является сложная сущность души как таковой: последняя, как мы помним из «Тимея», была изготовлена Демиургом путем смешения двух различных сущностей: неделимой и «получившей разделение в телах» [Тимей 35a]. Так вот, делимое и неделимое, считает Прокл, могут быть смешаны в природе души тремя разными способами: (1) когда над неделимым преобладает делимое, (2) когда они присутствуют в равных пропорциях, и (3) когда неделимое преобладает над делимым. Если в первом случае мы получаем внутрикосмические души, во втором — души, промежуточные между внутрикосмическими и надкосмическими, то третий тип смешения должен давать нам души, существующие исключительно над космосом. И, наконец, последним доводом в пользу существова-

ния надкосмических душ является то обстоятельство, что Демиург в процессе изготовления души поделил полученную смесь в соответствии с линейными, плоскими и кубическими числами (2, 4, 8 и 3, 9, 27), что, по мнению Прокла, выражает степень исхождения души из ее умной причины. Если те части души, которые получили оформления кубическими числами, соответствуют душам, соединенным с телами, то есть внутрикосмическим, то души, определенные линейными числами, являются надкосмическими, а оформленные плоскостями — промежуточными между надкосмическими и внутрикосмическими.

Очевидные параллели между процитированным фрагментом и сообщением Марина, не замеченные проковедами, не укрылись от внимания издателей «Жизни Прокла». Рита Мазулло, подготовившая в 1985 г. итальянское издание трактата, а также А.Д. Саффрэ и А.-Ф. Сегон во французском издании того же произведения 2002 г. сопровождают слова Марина об открытии учителя ссылкой на процитированный выше фрагмент «Комментария к *Тимею*». И если итальянская издательница не делает никаких выводов из приводимой параллели, по-прежнему считая, что свидетельство Марина касается одного из трех родов внутрикосмических душ [Masullo 1985: 139], то Саффрэ и Сегон уже с полной определенностью заявляют, что открытием Прокла были души надкосмические. По словам французских ученых, сообщение Марина содержит аллюзию на рассуждение Прокла в «Комментарии к *Тимею*» III, 251, 29–256, 21, где философ «ставит перед собой задачу реконструировать платоновское учение [о надкосмических душах], не отраженное ни в одном диалоге» [Vita Procli: 143].

Установленные параллели не оставляют никаких сомнений в том, что души, открытие которых Марин приписывает своему учителю, относятся к разряду надкосмических, а не демонических, как полагал Л. Дж. Розан. Полученный вывод ставит перед нами множество новых вопросов. Прежде всего: действительно ли Прокл был автором учения о надкосмических душах? Как мы

видели, сам афинский философ не дает ни малейшего повода приписывать себе это нововведение. Говоря о надкосмических душах, он неизменно ссылается на каких-то безымянных предшественников, «допускавших их существование». Кто же из философов неоплатоников мог быть первооткрывателем надкосмических душ? Учитывая, что термин «надкосмический» (ὑπερκόσμιος) впервые появляется у Ямвлиха, есть все основания предполагать, что им мог быть сирийский философ [Festugière 1968: 120]. Но тогда почему Марин приписывает открытие неприобщимых душ не ему, а Проклу? Не допускает ли он ошибку, вызванную не слишком внимательным чтением «Комментария к *Тимею*»? Или, может быть, Марин имеет в виду какую-то другую теорию, существенно модернизированную по сравнению с ямвлиховской? Но если надкосмические души все-таки присутствуют в прокловской системе реальности, то спрашивается, не входит ли это в противоречие с лежащими в ее основе метафизическими принципами, допускающими существование только одной неприобщимой сущности, а значит только одной выходящей за пределы телесного космоса души — души, называемой также неприобщимой монадой душевной серии? Чтобы ответить на все эти вопросы, необходимо пересмотреть основные положения прокловского учения о душе, установив его возможную связь с учениями предшествующих философов, что составляет предмет нового отдельного исследования.

Источники и литература

- Апулей — *Апулей*. Платон и его учение // Учебники платоновской философии / Сост. Ю.А. Шичалин. Москва-Томск: ГЛК, 1994. С. 39–66.
- Тимей — *Платон*. Тимей // Платон. Собрание сочинений в 4-х томах. Т. 3 / Под ред. А.Ф. Лосева. М.: Мысль, 1994. С. 421–500.
- De Def. orac. — *Plutarchus*. De defectu oraculorum 415bc // Plutarch. Moralia. V. 5 / Ed. F.C. Babbitt. London, 1936 (Loeb Classical Library 306).
- De principiis — *Damascius*. Traité des premiers principes / Texte établi et traduit par L.G. Westerink et J. Combrès. Paris: Les Belles Lettres, 2002.
- In Alc. — *Proclus Diadochus*. Commentary on the first Alcibiades of Plato / Ed. L.G. Westerink. Amsterdam: North-Holland, 1954.
- In Parm. — *Proclus*. Commentaire sur le *Parménide* de Platon. Livre II / Texte et Traduction par C. Luna et A.-Ph. Segonds. Paris: Les Belles Lettres, 2010.
- In Tim. — *Proclus Diadochus*. In Platonis Timaeum commentaria / Ed. E. Diehl. Lipsiae: 1903–1906.
- Inst. Th. — *Proclus*. The Elements of Theology / A revised Text with Translation and Commentary by E.R. Dodds. Oxford, 1963.
- Symp. — *Plato*. Symposium // Platonis opera / Rec. I. Burnet. Vol. 2. Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis. Oxonii: E typographeo Clarendoniano, 1901 (repr. 1973). P. 172–223.
- Th. Pl. — *Proclus*. Théologie Platonicienne. Livre IV / 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: Les Belles Lettres, 2002.
- Диллон 2002 — *Диллон Дж.* Средние платоники / Пер. с англ. Е. Афонсина. СПб., 2002.
- Месяц 2008 — *Месяц С.В.* Прокл // Античная философия. Энциклопедический словарь. М., 2008. С. 628–643.
- Месяц 2012 — *Прокл Диадок*. Комментарий к *Тимею*. Книга I / Пер., вступ. статья и комментарии С. Месяц. М.: ГЛК, 2012.
- Ahbel-Rappe 2014 — *Ahbel-Rappe S.* Metaphysics. The origin of becoming and the resolution of ignorance // The Routledge Handbook of Neoplatonism / Eds. P. Remes and S. Slaveva-Griffin. N.Y.: Routledge, 2014. P. 166–181.

- Baltzly 2009 — *Proclus*. Commentary on Plato's *Timaeus*. Book 3. Part II: Proclus on the World Soul / Ed. and trans. by D. Baltzly. Cambridge, 2009.
- Beutler 1957 — *Beutler R.* Proklos, der Neuplatoniker // *Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*. Bd. 45. 1957. S. 186–247.
- Festugière 1953 — *Proclus*. Commentaire sur le Timée / Trad. et notes par A.J. Festugière. T. V. Paris, 1968.
- Klibansky 1953 — *Proclus*. Commentarium in Parmenidem VII / Ed. R. Klibansky. Warburg, 1953.
- Lloyd 1983 — *Lloyd A.C.* Procession and Division in Proclus // *Soul and the Structure of Being in late Neoplatonism* / Ed. Blumenthal and Lloyd. Liverpool, 1983.
- Lloyd 1990 — *Lloyd A.C.* The Anatomy of Neoplatonism. Oxford: Clarendon Press, 1990.
- MacIsaac 2011 — *MacIsaac D.G.* The Nous of the Partial Soul in Proclus' Commentary on the First Alcibiades of Plato // *Dionysius*. Vol. XXIX. 2011. P. 29–60.
- Masullo 1985 — *Marinodi Neapoli*. Vitadi Proclo / Testo critico a cura di R. Masullo. Napoli 1985.
- Rosan 1949 — *Rosan L.ĵ.* The philosophy of Proclus. The final phase of ancient thought. New-York, 1949.