

АКТУАЛЬНОСТЬ ИДЕЙ ПРОКЛА ДИАДОХА В СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЕ

С. Б. КУЛИКОВ

Томский государственный педагогический университет
kulikovsb@tspu.edu.ru

Sergey Kulikov

Tomsk State Pedagogical University

THE IDEAS OF PROCLUS DIADOCHUS AND THEIR RELEVANCE TO MODERN CULTURE

ABSTRACT: The paper defends the thesis that Proclus Diadochus' ideas are still relevant in modern culture. It appears that the ideas of Neoplatonism as a whole and these of Proclus' in particular matter at least in some aspects of modern culture (or 'sets of ideals and norms'), such as the foundations of politics, the basic characteristics of philosophy and the fundamental aspects of understanding of the human existence. In the sphere of politics, one can note the ideas useful for creating of the non-totalitarian forms of ideology. In contemporary philosophy (esp. the phenomenological line of investigations) the Neoplatonic studies can be interpreted as one of the bases (or 'sources') of understanding of rational knowledge. The ideals of material harmony (true beauty) are essential for understanding of the human existence.

KEYWORDS: Athens, Neoplatonism, Proclus, contemporary philosophy, ideology, human existence, culture.

Афинский неоплатонизм (Плутарх Афинский, Сириан, Прокл, Дамаский и др.) – одно из последних ярких проявлений античной мысли. Именно в рамках данной школы нашло свое историческое завершение тысячелетнее развитие греческой философии. Представители школы сформировали целостную картину мира, активно (хотя уже все более в сфере идей, нежели в области конкретных действий) конкурировавшую с набравшим к V веку силу христианским богословием.

Афинский неоплатоники, создав системы, обобщавшие и поднимавшие на уровень философской рефлексии образы традиционной мифологии, выдвинули в целом мироутверждающие положения. Этим разработки афинского неоплатонизма выгодно отличаются от другого соперника христианства в эпо-

ху раннего средневековья, такого как гностицизм (Афонасин 2003, 176–212). Гностицизм (во всяком случае, языческий), будучи, с одной стороны, логическим завершением общеантичных установок (например, противопоставления интеллигибельного и материального), с другой стороны, предлагал последовательно пессимистический подход к пониманию действительности. Вместе с тем актуализировались призывы к скорейшему разрушению материального мира как мира зла, и в этом аспекте гностицизм раскрывал возможности выхода за пределы смыслового универсума античности. В свою очередь неоплатоники, занимая более сдержанную позицию, видели в материальном мире дефицит проявленности умозрительного Блага, но надежд на возвращения к Благу как таковому не отвергали.

В связи со всем этим, равно как и с тем, что афинский неоплатонизм долгое время находился в относительном забвении и лишь в последнее время стал предметом тщательного анализа, не вызывает сомнений историко-философская актуальность изучения афинского неоплатонизма. Так, А. Ф. Лосев замечает:

После Плотина Прокл – самая крупная фигура во всем четырехвековом неоплатонизме. Да и Плотину он уступает только в новизне и оригинальности своих идей, поскольку Плотин созидал новую систему философии, Прокл же только углублял и детализировал эту систему. Однако в этом последнем отношении он безусловно превосходит Плотина; и это превосходство резко бросается в глаза в связи с огромной аналитической силой его ума, большим разнообразием его интересов, мастерством микроскопических исследований отвлеченнейшего логического предмета, а также в отношении тончайшего философско-филологического вникания в текст Платона, куда нужно прибавить еще очень четкий философский язык, местами доходящий до изложения в виде геометрических теорем и доказательств и часто удивляющий какой-то юридической отчеканенностью выставляемых положений (Лосев 2000, 30).

В то же время для авторов, ориентированных на проблемы современности (этика, политика, теория познания, онтология и т. д.), актуальность идей Прокла менее очевидна. Со времен эпохи Просвещения в науке принято опираться на идею прогресса, искать прогресс в результатах исследований, а значит, отказывать более раннему знанию в ценности относительно более позднего. Именно такие воззрения обнаруживаются и в рамках позиции многих современных авторов, ориентированных на актуальные дискуссии и пролагающие малоинтересными размышления, реализованные в прошлом.

Показательными в этой связи выглядят следующие слова Р. Рорти (высказанные, правда, в несколько другом контексте):

Время от времени я натывался в философских журналах на сложные и запутанные проблемы – из разряда тех, которые возбуждают огромный интерес и в то же время столь незнакомы, что я не знал, что и думать о них. Я чувствовал, что мой моральный долг – познакомиться со встретившейся проблемой и разработать свой, альтернативный, способ ее разрешения. Иногда чувство вины за неисполненное про-

должало мучить меня на протяжении пяти-десяти лет, хотя я так ничего и не делал, чтобы облегчить это чувство. В конце концов, однако, я часто обнаруживал, что проблема, которую я игнорировал, испытывая муки совести, исчезла с философской сцены, что никто из моих коллег больше не работает над ее решением и что нет никакого упоминания о ней в философских журналах. Тогда я поздравлял себя с разумной предусмотрительностью и приходил к мнению, что поступал достаточно мудро, ожидая исчезновения проблемы, правильно угадав ее эфемерность (Рорти 1997, xvii; пер. В. В. Целищева).

Именно в изживании «псевдопроблем», ориентации на проблемы позитивные, решение которых позволяет приращивать знание, видится нам одна из важных примет современной эпохи. Не миновали такие установки и философии. В современных условиях, во времена господства аналитической линии англо-американских исследований (а с ней и обновленных вариаций позитивизма) мысль «мертвой» эпохи (поздней античности) *a priori* как будто не может иметь силу. Необходимо ориентироваться на современную литературу, современные идеи, и тогда можно внести вклад в решение проблем общества и культуры.

Верна ли такая точка зрения в абсолютном смысле? Как представляется, полностью согласиться с ней мешает одно очень важное обстоятельство. Самая суть философии, ее «протоархе», если угодно, заключает в себе идею о том, что значимость философских открытий (выдвижение и разработка идей, их реализация, проверка и т. д.) обнаруживается обычно *post factum*. Так, разработки И. Канта были адекватно поняты и оценены спустя более полувека с его смерти. Как представляется, общим правилом для философии выступает именно то, что оценка философских идей требует временной дистанции.

В этом контексте раскрывается проблематика нашего исследования. Мы полагаем, что идеи Прокла (и вообще неоплатонизма афинского толка) актуальны в современной культуре. Причем идеи Прокла оказываются актуальны не только в качестве исторического факта, но и в отношении жизненных сил современной эпохи (понимая «современную эпоху» предельно широко, как новое и новейшее время).

Аргументация тезиса об актуальности идей Прокла в современной культуре исходно может быть выстроена в рамках указания связи идей, высказанных Проклом, с диалектическими исследованиями (в частности, исследованиями Г. Гегеля и его последователей). Так, А. Ф. Лосев замечает:

Теоретическая основа философии Прокла та же, что и у других неоплатоников, то есть это есть учение о трех универсальных ипостасях – едином, уме и душе – с воплощением этих трех ипостасей на одном универсальном теле, космосе... Нам представляется, что те диалектические триады, которыми оперирует философия нового времени и прежде всего Гегель, в значительной мере приближаются к такому пониманию диалектической триады у Прокла (Лосев 2000, 68).

Из этого ясно, что между позициями Гегеля и Прокла есть существенное сходство. Но есть и важное различие. А. Ф. Лосев полагает следующее:

...диалектический метод, как он формулируется с легкой руки Гегеля, часто трактуется как весьма абстрактная схема, а именно как разделение и соединение отвлеченных понятий, и только. Ничего общего с этим не имеет диалектика Прокла. У этого философа диалектика в первую очередь является исканием *истины*, а также и ее нахождением. В силу этой причины диалектика всегда говорит о красоте и *сама является красотой*, божественной красотой. А в таком случае она есть также и *любовь* к истине и красоте, и в этом отношении несравнима ни с какими другими методами философии (Лосев 2000, 69).

Нетрудно увидеть, что в рамках позиций Прокла и Гегеля, с одной стороны, наблюдается акцент на триадах (единое – ум – душа у Прокла; тезис – антитезис – синтез у Гегеля), которые обнаруживаются в основах развития сущего. С другой стороны, можно отметить, что в работах Гегеля отстаивается позиция, согласно которой диалектическое движение понятий ведется от абстрактного к конкретному (в целом от Абсолютной Идеи к Абсолютному Духу). В рамках неоплатонической традиции, напротив, прослеживается относительная деградация (выхолащивание, абстрагирование) Единого при его переходе к более низким ступеням.

В связи с этим указание на методологическое сходство неоплатонических построений и современных (идущих от Гегеля) диалектических изысканий не может служить достаточным основанием для актуализации идей Прокла Диалога в современной культуре (а точнее в культуре нового и новейшего времени).

В то же время именно вывод о расхождении неоплатонического триадизма и современной диалектики парадоксальным образом указывает на незадействованный потенциал некоторых неоплатонических идей. Хорошо известны упреки наследников гегелевской линии со стороны либеральных мыслителей в том, что именно стремление подвести сущее под единый («историцистский») принцип диалектического развития лежит в основе тоталитарных учений XX века. Так, К. Поппер замечает:

В наше время [30-40е годы XX века – С. К.] гегелевский истерический историцизм все еще оплодотворяет современный тоталитаризм и помогает ему быстро расти. Использование его подготовило почву для образования слоя интеллигенции, склонного к интеллектуальной нечестности... Мы должны извлечь из этого урок, заключающийся в том, что интеллектуальная честность является фундаментом всего, чем мы дорожим (Поппер 1992, 72; пер. под ред. В. Н. Садовского).

Из всего этого становится ясно, что альтернативная точка зрения, которую представляет Прокл, имеет значение в отношении конституирования идеологии нетоталитарного общества. В общем плане Прокл замечает следующее:

Стало быть, на основании сказанного необходимо сделать вот какие выводы: многое участвует в едином; единое не смешивается с множеством; нет ничего лучшего, чем единое, и, напротив, именно оно и будет причиной бытия многого, так как все, лишаящееся единого, сразу же устремляется в небытие и к собственной гибели. Немногое же сущее не будет не только не-многим, но и чем бы то ни было вообще. Действительно, бытию единым противоположно бытие ничем, а, в свой черед, бытию многим – бытие не-многим. Стало быть, поскольку единое и многое не тождественны друг другу, не-многое и ничто также не тождественны (*Платоновская теология*, II, 14, 8–17; Прокл 2001, 106; пер. Л. Ю. Лукомского).

В связи со всем этим построения Прокла можно понять так, что триадизм будет совпадать с выходом на символическое единство сущего, которое внешним образом представляет собой мифологическое разнообразие (в смысле множества мифологических образов). В каждом из этих образов базовое единство проявляется только символически (в рамках общности смысловых структур). Реальным остается несводимость к тотальному единству.

В качестве общей иллюстрации сформулированных положений можно привести особое понимание «божественной» природы числа. В интерпретации Прокла единицы (точнее, «единства») являются базисом, который разделяется на локальные единства. Прокл замечает:

...если существует множество богов, то множество это единично. Однако ясно, что оно существует, если только всякая изначальная причина управляет собственным множеством, подобным его и сродным (*Первоосновы теологии*, II, 113; Прокл 1993, 84; пер. А. А. Тахо-Годи).

Точно так же следует сказать и о любом обществе, в котором отдельные люди создают институты, не растворяясь в этих институтах до конца. Естественно, что в данном отношении таких людей нет оснований понимать в качестве действительных богов. Но и полностью лишать их творческого начала тоже нет необходимости.

Итак, особенности традиций мысли, обнаруживаемые в рамках неоплатонизма и в современной версии диалектики, раскрывают как расхождения в философско-методологическом отношении, так и пересечения в социально-философском плане. Можно заключить, что неоплатонизм, как минимум с точки зрения философии политики, поразительно актуален в современной культуре.

Не менее выигрышным является сравнение неоплатонических построений с феноменологическими разработками Э. Гуссерля. Так, может быть выявлено терминологическое родство, в особенности явное при соотнесении идей Э. Гуссерля и некоторых средневековых интерпретаций неоплатонизма (Харанаули 1990). В этом отношении средневековый грузинский комментатор Прокла Иоанэ Петрици отмечает следующее:

Но сейчас уразумей, что силу и деятельность души [греки] называют *дианою*, силу и деятельность разума – *ноэма*, а кроме того постигаемый разумом внешний объект – *ноэтон* (Петрици 1984, 29; пер. И. Ц. Панцхавы).

Различение данного рода может быть соотнесено с идеей различения акта сознания (в особенности направленности на некоторую предметную область) и условий выполнения таких актов (способов данности предметов сознанию), на разных этапах развития своей позиции последовательно проводившегося Э. Гуссерлем. Более того в «Идеях к чистой феноменологии» Э. Гуссерль практически полностью воспроизводит указанную выше терминологию, фиксируя в структуре сознательной деятельности («сознания чего-то») «ноэматическое наполнение», единицей которого выступает «ноэма» (Гуссерль 2009, 282). Важно, однако, заметить, что ноэматическое наполнение Э. Гуссерль не ограничивает сферой разума (мышления):

Восприятие, к примеру, обладает своей ноэмой, на нижней ступени – смыслом восприятия, т. е. воспринимаемым как таковым. Подобно этому всякое воспоминание обладает воспоминаемым как таковым, именно как своим, точно так же, как в нем есть «подразумеваемое» и «сознаваемое»; суждение, в свою очередь, обладает как таковым тем, о чем выносятся суждение, удовольствие – тем, что доставляет удовольствие, и т. д. Ноэматический коррелят, который именуется здесь (в чрезвычайно расширительном значении) «смыслом», следует брать точно так, как «имманентно» заключен он в переживании восприятия, суждения, удовольствия и т. д., т. е. точно так, как он предлагается нам переживанием, когда мы вопрошаем об этом чисто само переживание (Гуссерль 2009, 282; пер. А. В. Михайлова).

Из этого ясно, что практически все сферы сознания (восприятие, мышление, память и др.) обладают своими «ноэмами», которые в этом (и только в этом!) смысле можно сблизить с понятием «априорной формы чувственности» И. Канта (1999, 75–76). В смысле же, вкладываемом в активность разума неоплатониками, ноэма Гуссерля занимает место «ноэтона»:

Понял ты, что есть ноэтон? Это – объект разума или познания. Слушай дальше: иное есть раз-мышление, как сказано выше, когда речь шла о душе, и иное – уразумение, акт разума, который мы упомянули, говоря о разуме, что мы также показали (Петрици 1984, 29; пер. И. Ц. Панцхавы).

Из этого ясно, что «ноэтон» есть предметное содержание познания, основанного на разуме.

Э. Гуссерль предлагает наряду с ноэмами различать также и процедуры ноэсиса (и единичные моменты таких процедур – ноэзы), которые являются «интенциональными коррелятами» ноэм (Гуссерль 2009, 299–309). Именно единство двух сторон сознания – ноэсиса и ноэмы – в сфере разумного познания может быть, по всей видимости, соотнесено с неоплатоническим понятием «дианою».

Из чего становится ясно, что неоплатонические идеи могут быть использованы для изучения сознания и его роли в познавательной деятельности.

Не менее любопытными являются перспективы актуализации некоторых идей Прокла в рамках пересечения обсуждаемой нами проблематики в отношении постмодернистских разработок. Мы постараемся раскрыть такие пересечения, несмотря на то, что они могут показаться несколько надуманными и даже насильственными. Хорошо известно, что, например, Ж. Делез всерьез полагал, что на пути уточнения логики смысла его протагонистами были представители ранней Стои, в особенности Хрисипп. Главными же антагонистами выступают сторонники линии Платона-Аристотеля как линии репрессивной силы здравого смысла (Делез 1995, 11–12). Соответственно в число антагонистов по необходимости должны были бы попасть и неоплатоники.

В то же время можно привести такие слова А. Ф. Лосева, в свете которых отношения неоплатоников и постмодернистов могут быть осмыслены с иной стороны:

Платон в *Тимее* (37 с) пишет, что космос – это есть «изваяние вечных богов», которое «движется и живет». Космос, по Платону, есть не что иное, как живая статуя, в которой содержится не только ее интеллект, составляющий ее «адамантову структуру», но и живая, вечно подвижная жизнь с соответствующим ей телом. Этот текст платоновского *Тимея* Прокл (*In R. P.* II 212, 20–213, 11) с большим воодушевлением приводит и подвергает подробному анализу (Лосев 2000, 302–303).

Из этого ясно, что проблематика телесности играла существенную роль в неоплатонических построениях, хотя до сих пор распространено мнение о том, что материальное в рамках неоплатонизма – это не только низший, но и ничтожный, малозначимый уровень бытия.

Во многом те же вопросы интересовали и сторонников постмодернистской линии исследований. Так, Ж. Делез замечает:

В системе языка обнаруживается, таким образом, некая консистема сексуальности, которая подражает смыслу, нонсенсу и их организации: симулякр фантазма (Делез 1995, 292; пер. Я. И. Свирского).

Из этого ясно, что логика смысла связывается со структурами телесности, в особенности с сексуальностью (и механизмами подавления). Интерес постмодернистов в данном случае понятен и целиком и полностью закономерен. Но как быть с утверждением А. Ф. Лосева, позволяющим как будто переосмыслить господствующую комментаторскую традицию относительно неоплатонизма?

Как представляется, обращение к следующим замечаниям Прокла позволяет разрешить возникшее затруднение:

Итак, всякая смесь, образовавшаяся правильно, как говорит Сократ, должна обладать вот какими свойствами: красотой, истиной и соразмерностью. Действительно,

правильность смеси предоставляет отнюдь не какое-либо привходящее безобразие, поскольку оно оказывается причиной ошибочности и беспорядочной обманчивости; и если истинность порой будет отделена от чистого, входящего в состав сущего, то смешение не сможет возникнуть, напротив, все тогда исполнится призрачностью и не-сущим; без соразмерности же не будет существовать общности и гармоничного сочетания стихий. Стало быть, необходимо, чтобы соразмерность обусловливала единство смешивающихся предметов и их подобающую общность, истина подразумевала бы их чистоту, а красота – упорядоченность; все перечисленное делает целое достойным любви (*Платоновская теология*, III, 43, 4–16; Прокл 2001, 185; пер. Л. Ю. Лукомского).

Не менее важно, что в другом месте Прокл формулирует такие положения:

Самая же первая и единичная красота отличается не только от видимых прекрасных тел, обладающих объемом, от присущей им соразмерности, душевной слаженности или умного света, но и от той, которая проявляется в самих вторых или третьих выходах богов за свои пределы. Она располагается как однородная в выси умопостигаемого и уже оттуда приходит ко всем божественным родам и освещает как их сверхсущностные генады, так равным образом и те, которые соотносятся с сущностью, вплоть до своих зримых вместилищ (*Платоновская теология*, I, 106, 10–18; Прокл 2001, 81; пер. Л. Ю. Лукомского).

Из всего этого ясно, что не всякое материальное тело готов ценить (и любить) Прокл, а только тело гармоничное, прекрасное в своей соразмерности. Идеалы прекрасного, тем самым, поднимаются над сферой телесного.

В то же время в постмодернизме телесное само выступает совокупностью критериев, позволяющих осмысливать человеческое бытие. Показательными в этом смысле выступают два высказывания, одно из которых принадлежит Ж. Делезу, а второе обнаруживается в работах Ж. Деррида:

Извращенное поведение тоже неотделимо от движения метафизической поверхности, которая вместо подавления сексуальности использует десексуализированную энергию для того, чтобы ввести сексуальный элемент как таковой и зафиксировать его с пристальным вниманием (Делез 1995, 294; пер. Я. И. Свирского).

Наша влюбленная бюрократия, наш эротический секретариат, мы им чересчур много верили, чтобы потерять над ними контроль или память (Деррида 1999, 116; пер. Г. А. Михалкович).

Нетрудно увидеть, что в рамках постмодернизма сфера телесного наделяется особым смыслом. Тело (и его проявления) суть предельное понятие, замещающее ранее располагавшиеся на том же месте классические идеалы Истины, Красоты, Блага.

Неоплатоники в целом и Прокл в частности предлагают альтернативный путь. По этому пути пытались когда-то идти в эпоху Возрождения. В современной культуре тот же путь остается своего рода дорожной картой, движение

по которой остается до конца не утраченной возможностью. Из всего этого ясно, что в отношении новейших направлений философской мысли, тесно связанных с тематикой человеческого бытия, идеи афинского неоплатонизма обладают своего рода отрицательной актуальностью. Другими словами, идеи афинских неоплатоников в целом и Прокла в частности оказываются актуальными «от противного».

Итак, нам представляется, что идеи Прокла Диадоча актуальны как минимум в трех сферах современной культуры (понимаемой в качестве совокупности идеалов и норм): в основах политики, в базисных характеристиках современной философии, а также в границах фундаментальных аспектов понимания человеческого бытия. В отношении основ политики актуальны идеи, позволяющие сформировать идеологию нетоталитарного общества. В плане современной философии (в частности феноменологической линии исследований) неоплатонические разработки могут быть проинтерпретированы как одна из основ (источников) осмысления рационального познания. В отношении понимания человеческого бытия актуализируются идеалы материальной соразмерности (истинной красоты).

В число перспектив исследования входит разработка отдельных аспектов выявленных параллелей и пересечений неоплатонических идей и философии Нового и Новейшего времени. В частности, темой отдельного исследования могли бы стать любопытные нюансы отношений феноменологии и неоплатонизма. Ведь, в отличие от идей сугубо научных, философские идеи не устаревают и не умирают, а только лишь меняют свои облики и области применения, продолжая влиять на мир культурных связей и отношений с прежней силой.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Афонасин, Е. В. (2003) «Гносис в зеркале его критиков: Античный гностицизм в контексте поздней античности», *Историко-философский ежегодник, 2002*. Москва: 176–212.
- Гуссерль, Э. (2009) *Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая*, пер. с нем. А.В. Михайлова; вступ. ст. В. А. Куренного. Москва.
- Делез, Ж. (1995) *Логика смысла*, пер. с фр. Я. И. Свирского. Москва.
- Деррида, Ж. (1999) *О почтовой открытке от Сократа до Фрейда и не только*, пер. с фр. Г. А. Михалкович. Минск.
- Кант, И. (1999) *Критика чистого разума*, пер. с нем. Н. О. Лосского. Москва.
- Лосев, А. Ф. (2000) *История античной эстетики. Последние века. Кн. 2*. Харьков; Москва.
- Петрици, Иоанэ (1984) *Рассмотрение платоновской философии и Прокла Диадоча*, пер. И. Ц. Панцхавы. Москва.

- Поппер, К. (1992) *Открытое общество и его враги. Том 2*, пер. с англ. под общей ред. В. Н. Садовского. Москва.
- Прокл Диадох (1993) *Первоосновы теологии; Гимны*, пер. с древнегреч, сост. А. А. Тахо-Годи. Москва.
- Прокл Диадох (2001) *Платоновская теология*, изд. подгот. Л. Ю. Лукомский. Санкт-Петербург.
- Рорти, Р. (1997) *Философия и зеркало природы*, пер. В. В. Целищева. Новосибирск.
- Харанаули, А. В. (1990) *Методология использования источников в философских трудах Прокла Диадоха и Иоанна Петрици*. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата филологических наук. Тбилиси.