

МЕТАФИЗИКА ПРОКЛА: МЕЖДУ МИРОВОЗЗРЕНИЕМ И ЯЗЫКОВОЙ ИГРОЙ. РАЗМЫШЛЕНИЯ НАД КНИГОЙ РАДЕКА ЧЛУПА

Месяц Светлана Викторовна – кандидат филос. наук, старший научный сотрудник сектора античной и средневековой философии и науки Института философии РАН, 119991, Россия, Москва, ул. Волхонка 14, стр. 5; E-mail: messiat@mail.ru

Отдавая должное безусловным достоинствам монографии Радека Члупа о Прокле, автор обращает внимание на ряд содержащихся в ней спорных моментов. Прежде всего подвергается критике методологическая установка Члупа, сводящаяся к попыткам вычленивать в философских системах поздней античности некие иррациональные мировоззренческие предпосылки. Автор указывает на то, что даваемое Члупом определение понятия «мировоззрение» является противоречивым, и считает неправомерным отождествление «мировоззрений» с «языковыми играми» Витгенштейна. Кроме того, несогласие вызывает и предлагаемое в книге деление неоплатонизма на западный и восточный, первый из которых якобы понимает реальность холистически, тогда как второй разлагает ее на сеть более частных отношений. Как показывает автор, изначально неверное предположение о различных мировоззренческих установках, лежащих в основе того и другого вида неоплатонизма, приводит Члупа к ошибочной интерпретации целого ряда важнейших неоплатонических доктрин, таких как учение о причастности, об исхождении и возвращении, о мистическом союзе души с Богом и т. д., рождая у читателя искаженное представление об устройстве неоплатонического универсума.

Ключевые слова: история философии, неоплатонизм, метафизические системы поздней античности, мировоззрение, Плотин, Ямвлих, Прокл, учение о причастности, мистический союз с Богом

«βροτοί... δίκρανοί»
Парменид. Фр. 6, 11–12

Радек Члуп – молодой чешский исследователь, преподаватель истории философии в Карловом университете в Праге. В 1998/99 г., проходя стажировку в Тринити-Колледже в Дублине у признанного знатока неоплатонизма Джона Диллона, он вел регулярный семинар по «Началам теологии» Прокла. Чтение и обсуждение этого трактата со студенческой аудиторией позволило молодому ученому, по его собственному признанию, составить себе общее представление о метафизической системе Прокла и заставило задуматься о возможности ее доступного изложения для начинающих. Ведь в отличие от основателя неоплатонизма Плотина, который давно уже стал признанным классиком философской мысли, Прокл по-прежнему остается известен только горстке специалистов. Причины этого – объективная сложность его метафизической системы, а также ориентированность произведений на подготовленного читателя, хорошо разбирающегося в хитросплетениях неоплатонической метафизики. Барьер понимания, отделяющий от нас сочинения Прокла, способны преодолеть только самые терпеливые читатели. Вот почему круг знатоков Прокла так тесен, и вот почему знакомство с его творчеством хорошо было бы начинать с простого и доступного введения в его философию. К сожалению, ни одно из существующих на сегодняшний день

специальных исследований по Проклу не удовлетворяет этой цели. Одни из них слишком сложны, как, например, монография Вернера Байервальтеса «Основные положения метафизики Прокла» (1979)¹, другие – слишком кратки, как «Введение в Прокла» Дж.Реале (1989)² или статья Рудольфа Бойтлера «Прокл» (1957) в энциклопедии Pauly-Wissowa³, третьи выглядят чрезмерно субъективными, как книги Л.Дж.Розана «Философия Прокла» (1949) и Л.Сиорванеса «Прокл: философия неоплатонизма и наука» (1996)⁴. Поэтому недавняя книга Радека Члупа под названием «Прокл: введение» представляется весьма своевременной⁵.

Задумывая книгу о Прокле, Радек Члуп, по его собственному признанию, ставил перед собой задачу «обеспечить читателю легкий доступ к миру позднего неоплатонизма». При этом ему хотелось не просто изложить идеи Прокла, но оживить их, показав, что они являются глубокомысленными ответами на животрепещущие философские вопросы. В 2006 г. он приступил к осуществлению этого замысла, а уже в 2009 г. «Введение в философию Прокла» выходит в свет в Праге на чешском языке. Спустя еще три года переработанная и расширенная английская версия книги публикуется в Кембридже. Среди ее первых читателей и рецензентов – такие известные историки античной философии, как Дирк Болтзли, Эдвард Батлер, Ян Опсомер, Роберт ван дер Берг, Питер Браун и др. Эти авторитетные имена, встречающие нас на первых страницах книги в разделе благодарностей, выступают своеобразным гарантом высокого качества исследования Члупа.

Книга состоит из десяти частей и введения. Первая часть, носящая название «Исторический фон», знакомит читателя с историей неоплатонизма и составляющими его направлениями, которые Члуп обозначает как «восточное» и «западное» (ниже мы еще обсудим правомерность такого деления). Вторая часть, «Метафизика Прокла», посвящена основным понятиям прокловской философии: Единому-Благу, кругу исхождения-возвращения, уровням причинности и степеням приобщения. Третья часть – «Политеистическая теология Прокла» – рассказывает о генадах и соответствующих им языческих божествах; четвертая – «Эпистемология» – рассказывает о душе как рассудочном (дискурсивном) отражении Ума; пятая – «Способы единения» – об *unio mystica* и теургии; шестая – «Боговдохновенная поэзия и ее символы» – о принципах прокловской экзегезы; седьмая – «Зло и теодицея» – о природе зла и о том, почему на эту роль не может претендовать материя; восьмая – «Этика» – перечисляет добродетели неоплатонического мудреца, а также описывает жизнь деятельную и созерцательную; девятая – «Мировоззрение» – вычленяет те неявные «мировоззренческие» предпосылки, которые стоят за философскими системами Плотина, Ямвлиха и Прокла; наконец, заключительная десятая глава – «Эпилог: наследие Прокла» – повествует о судьбе прокловских сочинений и о значении его идей для последующей истории философии. Завершает книгу обширная библиография, содержащая преимущественно англоязычную литературу, а также список цитируемых мест и общий указатель имен. Характеризуя книгу в целом, можно сказать, что

¹ *Beierwaltes W. Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik. Fr. a/M., 1979.*

² *Reale G. Introduzione a Proclo. Roma, 1989.*

³ *Beutler R. Proklos // Pauly's Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Hb. 45. Stuttgart, 1957. Sp. 186–247.*

⁴ *Rosán L.J. The Philosophy of Proclus. The final Phase of Ancient Thought. N.Y., 1949; Siorvanes L. Proclus: Neo-platonic Philosophy and Science. New Haven; L., 1996.*

⁵ *Chlup R. Proclus. An Introduction. Camb., 2012.* Далее в статье ссылки на страницы этого издания будут даваться в круглых скобках непосредственно в тексте статьи.

она производит впечатление хорошего академического издания, пусть и не слишком оригинального, но зато удовлетворяющего всем требованиям жанра учебной историко-философской литературы.

Отдавая должное безусловным достоинствам книги Радека Члупа, я бы хотела в этой статье обсудить те ее моменты, которые вызвали мое несогласие. Речь идет, прежде всего, о методологической установке автора, непосредственно связанной с его взглядами на природу философии. По мнению Члупа, все философские системы опираются на ряд неочевидных допущений, «не имеющих логического обоснования, но являющихся предметом индивидуального или коллективного выбора и веры» (С. 3). Эти предпосылки он называет «мировоззрениями» (worldviews), подчеркивая их принципиально холистический характер, напрямую связанный с тем, как человек ощущает и ведет себя в мире. Каждый из нас смутно представляет себе, как устроено «все в целом», однако «концептуализировать» свои неопределенные представления, т. е. выразить их в виде стройной и непротиворечивой системы понятий, могут только философы. Для историка философии важно уметь выделять эти стоящие за метафизическими системами «мировоззрения», пишет Члуп, т. к. они позволяют ответить на вопрос, почему иные философы, оперирующие практически идентичным набором понятий, не соглашаются друг с другом по ряду вопросов. В качестве примера автор приводит спор Прокла с Плотиним по поводу способности или неспособности человеческой души поддерживать постоянную связь с умопостигаемым миром. Если Плотин уверен, что некая высшая часть нас самих всегда присутствует в умопостигаемом, то Прокл отвергает эту идею, утверждая, что душа нисходит в телесный мир целиком и полностью. Как пишет Члуп: «Может показаться, что разница между обоими мыслителями не выходит за рамки частных вопросов. Однако если мы перестанем вникать в отдельные доктрины и сконцентрируемся на стоящих за ними общих взглядах на мир (the general worldview behind them), то прокловская вселенная покажется нам весьма отличной от вселенной Плотина» (С. 3).

Чтобы сделать свою мысль понятнее, автор сравнивает «мировоззрения» с «языковыми играми» Витгенштейна, которые не сводятся к набору составляющих их элементов, но, скорее, представляют собой совокупность правил, регулирующих отношения между этими элементами. Например, одна и та же колода карт может быть использована как в преферансе, так и для игры в «дурака». «Именно это мы и наблюдаем между Плотиним и Проклом: имея схожие базовые принципы и понятия, каждый мыслитель играет ими в свою собственную языковую игру. И то, что кажется естественным для одной игры, оказывается противоестественным для другой...» (С. 3–4). Вот почему попытки Прокла опровергнуть учение Плотина при помощи «рациональных аргументов» оказываются несостоятельными: все приводимые им аргументы и доказательства имеют силу лишь внутри его собственной языковой игры, и потому выглядят совершенно неубедительными с точки зрения оппонента. В результате задача, стоящая перед историком философии, видится Члупу следующим образом: «Задача историка философии, как я ее понимаю в своей книге, заключается в том, чтобы свести подобного рода неразрешимые споры к охватывающим их мировоззрениям, показав, почему рассуждение может быть сильным в рамках одного мировоззрения и несостоятельным – в рамках другого» (С. 4).

Отсюда Члуп приходит к неожиданному критерию оценки философских систем. Оказывается, качество, или, как он говорит, «успешность», той или иной философской системы определяется не столько степенью ее логической

проработанности, сколько «функциональностью», т. е. способностью дать человеку убедительное объяснение окружающего мира, позволяющее легко ориентироваться в нем. Хорошим примером такой не слишком продуманной, но достаточно функциональной системы Члуп считает Средний платонизм – «довольно простое учение, сфокусированное по большей части на прикладной этике» (С. 6). Несмотря на то, что представители Среднего платонизма могут показаться более слабыми философами по сравнению с Плотинем или Проклом, в действительности это не так: они всего лишь «играют в свою языковую игру», правила которой бессмысленно критиковать, а можно либо принимать, либо нет, считает Члуп.

На мой взгляд, идея сведения философских систем к неким стоящим за ними «мировоззрениям», особенно в том виде, в каком эту идею излагает Члуп, совершенно несостоятельна. Прежде всего, не до конца ясно, что же все-таки понимает автор под этими самыми worldviews. То ли некие безотчетные допущения и предпочтения, которые мыслитель принимает в качестве недоказуемых и как бы самоочевидных предпосылок своих рассуждений; то ли – непонятно кем сформулированные правила «языковой игры», в которую оказывается вовлечен философ; то ли, как сказано в другом месте (С. 4), «мировоззренческие следствия» (worldview implications) из философских систем, позволяющие человеку ориентироваться в мире. Так что же такое «мировоззрения» – «следствия» или «предпосылки»? Отдает ли автор себе отчет в том, что у него соседствуют два различных и едва ли не противоположных определения одного и того же понятия?

Еще больше запутывает дело сравнение мировоззрений с языковыми играми. Согласно Витгенштейну, правила языковых игр обычно осознаются их участниками. Игроки вполне могут описать, что действуют так-то и так-то, придерживаясь таких-то принципов. Например, мы легко можем объяснить, почему речевой оборот «Солнце восходит» не имеет смысла в рамках современной астрономической теории, поскольку хорошо представляем себе основные положения этой науки, т. е. знаем правила той «языковой игры», в которую играют астрономы. Точно так же мы можем сформулировать и правила языковой игры крестьян или туристов, в рамках которой этот речевой оборот будет совершенно осмысленным⁶. Предположить, что участники философских языковых игр не способны, в отличие от всех остальных, дать себе отчет о правилах, по которым играют, было бы нелепо. Да и сам Члуп, по-видимому, не заходит так далеко. Во всяком случае, некоторые из его высказываний позволяют заключить, что философы все же осознают, какие положения служат основаниями их учений. «Философ может счесть неудовлетворительными сами правила языковой игры», пишет исследователь, приводя в качестве примера убежденность Плотина в том, что «отождествлять первое начало с умом, как это делали средние платоники, логически непоследовательно, поскольку ум предполагает двойственность субъекта и объекта мысли, а значит не может быть совершенно единым» (С. 5). Из этих слов следует, что Плотин не только прекрасно понимал правила собственной философской игры, но и пытался рационально обосновать их, объяснив, почему он их придерживается. Другим правилом, регулирующим языковую игру основателя неоплатонизма, Члуп считает веру Плотина в присутствие человеческой души в божественном Уме. К правилам же языковой игры Прокла исследователь относит, напротив, убежденность в неспособности нашей души покинуть отведенный ей уровень реальности. Иначе говоря, под правилами

⁶ Пример из книги: *Апель К.-О. Трансформация философии*. М., 2001. С. 86.

философских языковых игр Члуп понимает не что иное как определенные философские положения, т. е. основополагающие элементы той или иной философской системы.

Но тогда возникает вопрос: что общего имеют эти правила с неосознанными и «безотчетными» (unaccountable) верованиями, которые, согласно первоначальному определению мировоззрения на стр. 3, как раз и должны были бы составлять его содержание? Не разумнее ли было бы уподобить языковым играм не «мировоззрения», а сами философские системы, правилами которых в этом случае окажутся входящие в них основные понятия и способы операций с ними? Мировоззрения же тогда нужно будет соотнести с *основаниями* языковых игр, под которыми Витгенштейн понимал определенные виды деятельности, обосновывающие привычный нам способ словоупотребления, а тем самым – и наши убеждения. Какие же виды деятельности стоят за той или иной философской системой? Это действительно сложный и довольно интересный вопрос, учитывая, что связь между нашими убеждениями и способами действия в мире, как правило, не осознается. Если, намереваясь «свести философские системы к охватывающим их мировоззрениям», Члуп ставил перед собой именно эту цель, то с поставленной задачей он, к сожалению, не справляется. Все его попытки вычленить мировоззренческие предпосылки, скрывающиеся за философией Плотина, Прокла или Ямвлиха, в лучшем случае сводятся к изложению их же собственных учений. И это – несмотря на громкие заявления о том, что только историк философии, способный взглянуть на изучаемых авторов «с высоты птичьего полета», может разглядеть неясные для них самих внелогические основания их мысли (С. 4).

Главная причина неудачи Члупа кроется, на мой взгляд, в неправильном отождествлении «мировоззрений» с языковыми играми, что вынуждает его смешивать *правила* языковой игры с ее внелогическими *основаниями*⁷. В результате при обращении к конкретному историческому материалу его недостаточно продуманная методология дает сбой и вызывает множество вопросов. Так, «мировоззренческий» метод Члупа призван объяснить, почему авторы даже таких близких философских систем, как системы Плотина и Прокла, не могут прийти к согласию друг с другом по ряду вопросов. Логические аргументы в их споре не действуют, пишет Члуп, поскольку у этих двух философов разные мировоззренческие установки⁸. Спрашивается: все ли без исключения различия между философскими системами можно свести к разнице мировоззренческих установок? Почему автор убежден, что у Плотина и Прокла – разные языковые игры, а у Плотина и Порфирия или у Прокла и Ямвлиха – одна, различающаяся только незначительными деталями? Почему он приходит к этому выводу? Дошедшие до нас произведения Прокла свидетельствуют, скорее, об обратном: мы видим, что философ спорил не только с Платином по вопросу о статусе человеческой души, но и с Ямвлихом по

⁷ Впрочем, правилами философской языковой игры, описывающие способ, каким будет строиться объяснение любого сущего, действительно легко спутать с «мировоззрением», поскольку они тоже имеют целостный характер и могут быть поняты как некий взгляд на мир в целом. Используя более привычную терминологию, можно сказать, что упомянутые «правила» суть не что иное как тем или иным образом понятые начала бытия и мысли, которые, собственно, и создают философскую систему. Но вот откуда берется то или иное понимание начала? Почему мир истолковывается так, а не иначе? Стоят ли за этим определенные виды деятельности, принятые в некотором обществе или культуре? Вопрос далеко не тривиальный, и автору следовало бы потрудиться ответить на него, прежде чем предлагать непродуманную методологию.

⁸ За которые, как мы видели выше, Члуп ошибочно принимает основоположения, т. е. начала, самих философских систем.

вопросам о первоначале, теории генад и порядке расположения ипостасей. Члуп уверен, что Проклу не удастся опровергнуть Плотина «с помощью рациональных аргументов», но почему бы не предположить того же самого относительно Ямвлиха? Впрочем, как выясняется в дальнейшем, автор и сам не до конца уверен, какие из философских нововведений нужно списывать на разницу мировоззрений, а какие – считать незначительными исправлениями и уточнениями предшествующих систем; где происходит изменение самих правил языковой игры, а где – корректировка полученных результатов. Если во «Введении» (С. 5) в качестве примера разных языковых игр он приводил Средний платонизм и философию Плотина, то несколькими страницами ниже, словно бы позабыв об этом, неожиданно заявляет, что никакого кардинального различия между Плотинем и средними платониками нет и что рассматривать Плотина в качестве новатора и провозвестника новой философской эпохи не следует, а правильнее было бы смотреть на него глазами современников, которые видели в нем продолжателя учений Нумения, Крокия и Модерата, разделявшего со своими предшественниками *одно и то же представление о мире* (С. 11). Я специально выделяю курсивом эти слова, чтобы подчеркнуть, что, по мнению Члупа, у Плотина и средних платоников было *одно и то же мировоззрение*. Но в таком случае они должны были бы играть в одну и ту же языковую игру, ведь, как утверждалось выше, правила языковых игр напрямую зависят от мировоззрений и даже тождественны им. Так изменил или нет Плотин языковую игру Среднего платонизма?

Впрочем, это еще не самое впечатляющее противоречие, которое можно обнаружить у Члупа. Просто сравните две эти цитаты, в одной из которых автор требует от историка философии занимать внешнюю по отношению к изучаемым мыслителям позицию и, в частности, не смотреть на новаторство неоплатоников по отношению к предшествующим школам глазами самих неоплатоников (С. 5), то в другой читателя призывают поступать прямо противоположным образом (С. 11).

Стр. 5: «В этом духе Плотин реформировал языковую игру Среднего платонизма, а еще двумя поколениями позже Ямвлих, в свою очередь, реорганизовал языковую игру самого Плотина. Никто из этих мыслителей не считал, что он меняет правила рассуждения и, по существу, предлагает новую версию платонизма. Оба были убеждены, что они просто исправляли ошибки своих предшественников, восстанавливая истинное значение платоновской философии. Поэтому только историк философии, в качестве внешнего наблюдателя, способен... опознать случающиеся время от времени качественные скачки, которые продвигают вперед историю мысли, создавая (**by founding**) новые типы дискурса».

Стр. 11: «В действительности разрыв между Средним платонизмом и неоплатонизмом был не таким уж и сильным. Античные неоплатоники не видели фундаментальной разницы между собственными учениями и учениями своих предшественников, рассматривая себя просто как звенья длинной цепи платоников, пытающихся истолковать и систематически развить философию Платона. Если они когда-либо и считали себя особым классом мыслителей, то только с точки зрения большей строгости и ясности своего изложения по сравнению с прежними платониками. Именно в этом свете мы должны рассматривать Плотина и приписываемое ему “создание” (“founding”) неоплатонизма».

Как видим, приписываемое Плотину в первой цитате реформирование правил языковой игры Среднего платонизма свелось во второй цитате всего лишь к «большей строгости и ясности изложения», а анонсированное

на стр. 5 создание (founding) нового типа дискурса, «продвигающее вперед историю мысли», спустя несколько страниц показалось автору подозрительным и попало в кавычки (“founding”).

Еще тремя страницами ниже (С. 14–15) мы узнаем, что неоплатоники все же внесли в метафизическую схему Среднего платонизма одно «фундаментальное изменение», поместив на вершину всего сущего не Ум, как было у их предшественников, а Единое. Не уточняя, относится ли данное нововведение к изменению правил языковой игры или к «большей строгости и ясности изложения», автор спешит дать ему мировоззренческое обоснование. Оказывается, что по сравнению со своими предшественниками неоплатоники были гораздо большими эскапистами, придававшими здешнему миру и этическим проблемам очень мало значения. Не желая проявлять какую-либо активность в земной жизни, они разработали такую концепцию судьбы, в которой практически не оставалось места случайности и свободе воли, но все без исключения передоверялось божественному провидению. Оказавшись таким образом «запертыми в области умопостигаемого», неоплатоники были вынуждены перенести центр своего внимания на метафизику и сосредоточиться на разных логических тонкостях вроде той, что первая причина всего сущего должна быть абсолютно единой, а Ум, как ни крути, двойственен. Можно было бы долго иронизировать над наивностью подобного объяснения и подвергать критике отдельные его положения (например, что судьба в неоплатонизме не оставляла места свободе воли), если бы на стр. 28 автор сам не сводил это объяснение на нет своим заявлением, что «позитивное отношение к телесному миру» отнюдь не мешает любви к логическим тонкостям и подразделениям. По словам Члупа, поздние неоплатоники (Ямвлих, Прокл и др.), несмотря на введение множества новых уровней умопостигаемой реальности и общее усложнение структуры метафизики, имели «гораздо более позитивное отношение к телесному миру», нежели Плотин, и «не могли позволить себе продемонстрировать незаинтересованность происходящим в материальном мире, поскольку им некуда было из него выбраться». Выходит, за появление более продуманных метафизических систем отвечает вовсе не эскапистское мировоззрение, как утверждалось несколькими страницами выше, а что-то другое. Но что же тогда? Увы, этот вопрос так и остается без ответа, поскольку чешский исследователь не замечает в своем изложении никаких противоречий.

Другим важным примером различных языковых игр Члуп считает ранний и поздний неоплатонизм или, как он сам предпочитает их называть, «западный» (представленный учениями Плотина и Порфирия) и «восточный» (следующий за Ямвлихом). Первое и главное различие между двумя разновидностями неоплатонизма Члуп усматривает в способе описания реальности: если западные неоплатоники предпочитают описывать вещи в общем и целом, используя для этого чувственные образы и метафоры, то восточные тяготеют к более детальному и схоластическому описанию, «не постигая вещи целиком в их сложности, но разлагая их на сеть четко определенных отношений» (С. 21). Различие в методологии отражает, в свою очередь, содержательное различие, касающееся собственно метафизики. Как пишет автор: «Существуют важные случаи, когда различие в способе описания отражает более фундаментальное различие в способе понимания реальности. Особенно это касается тех моментов, когда холистическое описание реальности у Плотина начинает размывать границы между основными ипостасями. Чтобы проиллюстрировать это, возьмем неоплатоническое объяснение причастности» (С. 22).

Проблема причастности, как справедливо замечает Члуп, берет начало в платоновской теории идей. Каким образом идеи могут присутствовать во множестве причастных им вещей, не делясь при этом на части и оставаясь тождественными самим себе? В неоплатонизме этот вопрос может быть сформулирован применительно к любым двум уровням реальности: каким образом нижестоящий приобщается к вышестоящему? Чтобы решить эту проблему, восточные неоплатоники, пишет Члуп, вводят множество промежуточных уровней сущего, каждый из которых представляет собой гипостазированный момент единого сложного процесса приобщения. Прокл, например, разрабатывает триаду «неприобщимое» – «приобщаемое» – «приобщающееся», позволяющую ему показать, в каком отношении идея (и вообще любая бестелесная сущность) остается неделимой, а в каком – делится на части между воспринимающими ее вещами. Прокловскому объяснению причастности Члуп противопоставляет объяснение Плотина, характеризуя его подход к данной проблеме как «совершенно иной» (С. 22). Для Плотина, пишет исследователь, любая вышестоящая реальность, в силу своей бестелесности и неделимости, присутствует на нижестоящем уровне «повсюду» и «целиком». Внимательный читатель, хорошо знакомый с «Началами теологии» Прокла, мог бы возразить на это, что и у афинского диадоха любая трансцендентная причина присутствует в своих следствиях одновременно «и повсюду, и нигде» (*πανταχοῦ καὶ οὐδαμοῦ*)⁹. Да и вообще утверждение, что бестелесная реальность не претерпевает никакого свойственного телам деления, является едва ли не общим местом в неоплатонизме. В чем же тогда разница между Плотиним и Проклом? Дело в том, развивая свою мысль Члуп, что образную речь Плотина можно «перевернуть» (*reverse the imagery*), поняв ее в том смысле, что вышестоящая реальность вообще никуда не нисходит, но что это ее следствия возвышаются до нее, когда начинают осознавать свое присутствие в высшем и жить его жизнью. «Когда нижестоящий уровень приобщается к вышестоящему, мы не должны говорить о вышестоящем как о присутствующем в нижестоящем, но скорее – считать нижестоящий присутствующим в вышестоящем, который пребывает в самом себе» (С. 22–23).

В качестве примера Члуп приводит приобщение тела душе. У Плотина не душа нисходит в тело, чтобы сообщить ему жизнь, говорит он, но тело оказывается в душе, становясь таким образом одушевленным. Как следствие, душа не делится на множество единичных душ, но во всех телах присутствует одна-единственная душа, хотя бы нам и казалось иначе. Такое изложение платиновой теории причастности никак нельзя признать правильным. Во-первых, представление о том, что вышестоящая ипостась вмещает и как бы объемлет собой нижестоящую, является общим местом для всего неоплатонизма. Прокл неоднократно пишет об этом в «Началах теологии»¹⁰, «Комментарии к *Тимею*»¹¹, и многих других своих произведениях. В трактате Ямвлиха «О египетских мистериях» встречаются высказывания вроде: «круговращения небесных тел, изначально помещенные в небесных круговоротах эфирной души» или «души космических порядков, поднявшиеся к своему уму, целиком и полностью охватываются им» и т. д.¹². Более того, уже у Платона мы встречаем мысль о том, что Демиург создает тело космоса *внутри* мировой души, распространяя последнюю «от центра до пределов неба» и «оку-

⁹ Прокл. Начала теологии 98: *πάντα ἅπτερον χωριστὸν πανταχοῦ ἐστὶ ἅμα καὶ οὐδαμοῦ*.

¹⁰ Прокл. Начала теологии 70.

¹¹ Прокл. Комментарий к «Тимею» I, 108, 16; 209, 26–29; 216, 15–17 etc.

¹² Ямвлих. О египетских мистериях I, 8, 26, 1–6.

тывая ею небо по кругу извне»¹³. Поэтому когда Плотин говорит, что душа не находится в телах, а, наоборот, заключает их в себе, он всего лишь повторяет слова Платона, как и многие другие неоплатоники после него.

Во-вторых, утверждать, что душа у Плотина остается совершенно незатронутой процессом приобщения к ней телесного мира, но невозмутимо «пребывает в себе» на своем собственном уровне реальности, попросту неверно. Напротив, Плотин неоднократно утверждает, что душа привязывается к телам, заботится о них, что центр ее внимания смещается с умопостигаемого на чувственное, в результате чего она может даже полностью забыть о божественном Уме и своем от него происхождении – в этом как раз и будет состоять ее «падение» и «погружение» в материю. Но душа нисходит к телесному миру не только в силу своей привязанности к нему. Как и любая другая бестелесная причина, воспроизводящая себя в своих следствиях, душа присутствует в мире еще и постольку, поскольку создает его как свое подобие и отражение. Все чувственно воспринимаемые тела, наполняющие видимый космос, суть не что иное, как отраженные в материи логосы души¹⁴, так же как и сама душа есть подобие Ума, а Ум – Единого. Поэтому когда Плотин говорит, что вышестоящий уровень реальности присутствует в нижестоящем «повсюду», не нужно выворачивать его слова наизнанку, понимая их в том смысле, что вышестоящая реальность на самом деле нигде не присутствует. Плотин имеет в виду ровно то, что говорит; любую бестелесную причину он считает одновременно и имманентной, и трансцендентной своим следствиям: имманентной – поскольку ее следствия суть подобия и отражения ее самой, и трансцендентной – поскольку ее сущность остается незатронутой процессом порождения. Позднее ту же самую мысль выразит и Прокл в виде триады: «неприобщимое» – «приобщаемое» – «приобщающееся», три члена которой представляют собой просто другой способ сказать о том, что бестелесная причина одновременно и трансцендентна, и имманентна своим следствиям. Так что если говорить о проблеме причастности, то различие между ранними и поздними неоплатониками сводится, на мой взгляд, исключительно к способу описания. Как прекрасно сказал по этому поводу Карлос Стил: «Плотин всегда старался подчеркнуть одновременную имманентность и трансцендентность отношения между вышестоящими и нижестоящим порядками бытия. Позднее то, что Плотин постигал в единой целостной интуиции, было разделено Ямвлихом и Проклом на обособленные элементы. Каждому логическому различию они поставили в соответствие онтологическое деление...»¹⁵.

Поскольку причастность является одним из краеугольных камней неоплатонизма, то неудивительно, что ее неправильное понимание приводит Члупа к искаженному представлению об устройстве неоплатонического универсума в целом. Так, на стр. 24 он пишет, что предложенное Плотиним решение проблемы причастности разрушает строго иерархическую картину реальности с Единым на вершине и материей в самом низу сущего: «Единое, Ум и Душа присутствуют повсюду, в каждой отдельной вещи, во всей своей полноте, а границы между ними суть всего лишь результат различной готовности вещей к приобщению» (С. 24). Здесь автор, во-первых, забывает

¹³ Платон. Тимей 36е.

¹⁴ О присутствии души в телах и чувственном мире в целом см., например, «Эннеады» V 1, 2, 16–23; 50. См. также призыв Плотина: «любя душу в другом (т. е. в теле. – С.М.), люби ее и в себе самом».

¹⁵ Steel C.G. The Changing Self. A Study on the Soul in the Later Neoplatonism: Iamblichus, Damascius and Priscianus. Brussel, 1978. P. 31.

о том, что вышестоящие причины не только имманентны, но и трансцендентны своим следствиям, а во-вторых, путает наличие границ между ипостасями с возможностью их преодоления, или, говоря другими словами, различие между ипостасями в смысле природы и различие в смысле отношения (присутствия или не присутствия друг в друге). Первое задано раз и навсегда и является неустранимым, второе может быть как большим, так и меньшим. Например, душа может полностью обратиться к Уму, присутствовать в нем и жить его жизнью, но при этом она все равно останется душой, не превратится в Ум, не станет равной ему. То же самое можно сказать и о теле: каким бы живым оно не было, оно никогда не станет жизнью самой по себе, то есть душой. Границы между ипостасями в смысле природы и сущности сохраняются даже при полном отождествлении граничащих. Вот как описывает присутствие души в Уме сам Плотин: «между ними нет ничего, кроме того, что они разные»¹⁶. Представление же о том, что душа единосущна Уму и отличается от него ровно настолько, насколько перестает участвовать в умном созерцании, принадлежит не Плотину, а Нумению. По сообщению Иоанна Стобея, Нумений учил, что душа есть частица божественной сущности, которая после разлучения с телом вновь приходит в неразличимое единство и тождество с божеством, полностью растворяясь в нем (*ἀνάλλυσις*)¹⁷. Плотин же утверждает нечто прямо противоположное; он настаивает на том, что, соединяясь с высшими реальностями, душа продолжает оставаться отличной от них по сущности, и даже поднимаясь к Единому, в котором нет и не может быть никакого различия, она совпадает с ним, оставаясь иной: «как если бы два круга одинакового радиуса совпали в своих центрах»¹⁸.

Еще одним содержательным различием между восточным и западным неоплатонизмом Члуп считает вопрос о «проходимости» или «непроходимости» границ между ипостасями. Если Плотин, по его словам, размывает эти границы, утверждая, в частности, что человеческая душа никогда не теряет связи с божественным Умом, и что каждый из нас есть «весь умопостигаемый космос» (С. 24–25), то восточные неоплатоники делают разные виды сущего непроницаемыми друг для друга. «Подход Плотина разрушает границы между человеческим и божественным, возвышая человека до уровня Бога. В этом Плотин следует за стоиками, которые тоже считали мудреца равным богам. Что же касается Платона, то он видел ясное различие между человеческим и божественным и полагал целью человеческой жизни “уподобление Богу по мере сил”, а не отождествление с ним» (С. 26).

В процитированном только что отрывке автор сознательно вводит читателя в заблуждение. В качестве позиции Плотина он излагает то, как ее понимали Ямвлих и Прокл. Действительно, по сообщению Иоанна Стобея, Ямвлих причислял Плотина к тем философам, которые, подобно Нумению и Амелию, считали все умопостигаемое бытие подобочастным, единым и тождественным, помещая в отдельной человеческой душе весь умопостигаемый космос, богов, демонов и даже само по себе Благо. «Согласно этой точке зрения, – цитирует Стобей слова Ямвлиха, – душа ничем не отличается от Ума, богов и высших родов сущего, по крайней мере, в отношении своей общей сущности»¹⁹. Чуть ниже, на стр. 27, Члуп и сам приводит эту цитату из Стобея, полностью солидаризируясь с высказанной в ней позицией и используя

¹⁶ Плотин. Эннеады V 1, 3, 21–22.

¹⁷ Стобей. Антология I 49, 67: «Нумений первым, по-видимому, начал говорить о единстве и неразличимом тождестве души с ее началами».

¹⁸ Плотин. Эннеады VI 9, 10, 16.

¹⁹ Стобей. Антология I 49, 32, 63–73, 75–78.

сказанное в подтверждение собственного, как бы независимо составленного, мнения о Плотине. При этом в едва заметном примечании к цитате он скромно добавляет, что, согласно исследованию Карлоса Стила, «Ямвлих все же несколько упрощает (is simplifying a little) здесь положение дел, поскольку Плотин, безусловно, понимал, что Ум превосходит душу». Однако Карлос Стил в своем блестящем исследовании по психологии позднего неоплатонизма показал, что Ямвлих не только «упрощает» концепцию Плотина, но и прямо «искажает» (distort) ее, когда изображает душу наслаждающейся непрерывным умным созерцанием, пребывающей в союзе с божественным бытием и не отличающейся от Ума по своей сущности. Конечно, пишет Стил, ряд фрагментов из «Эннеад» могли бы послужить источником такой интерпретации, однако их «нельзя рассматривать отдельно от общего представления Плотина о душе, проясняющего и четко определяющего их значение»²⁰. По словам исследователя, Плотин и сам прекрасно осознавал проблему, затрагиваемую Ямвлихом. В трактате V 3 он специально обсуждает вопрос: можно ли считать вечно мыслящее начало частью нашей души. «Что мешает чистому уму присутствовать в душе? Ничто... Но можно ли тогда назвать его частью души?», спрашивает философ²¹. Решение Плотина заключается в том, что вечно мыслящий Ум одновременно и «наш» (κακεῖνος ἡμέτερος), и «не наш» (οὐ γὰρ νοῦς ἡμεῖς), т. е. одновременно и принадлежит душе, и превосходит ее²². И хотя такое решение может показаться противоречивым, на самом деле оно отражает то напряжение между трансцендентностью и имманентностью, которое, как мы видели, характеризует любое отношение между причинами и следствиями в неоплатонизме. «В своей критике, подводит итог К.Стил, Ямвлих не принимает во внимание этого напряжения. Он делает акцент на тех положениях Плотина, которые возвышают душу до уровня Ума»²³. Ту же самую ошибку совершает и Члуп: совершенно не учитывая выводов Стила (хотя и ссылаясь на него), он выдает интерпретацию Ямвлиха за точку зрения самого Плотина и постоянно подчеркивает присутствие низших реальностей в высших, полностью забывая о трансцендентности последних.

Отсюда и получается тот нелепый вывод, будто Плотин не видел разницы между человеческим и божественным и, не довольствуясь скромной целью «уподобления богам», стремился к отождествлению с ними. Думаю, если бы Члуп внимательно почитал «Эннеады», не ограничиваясь поверхностным изучением вторичной литературы, где говорится о «телескопировании ипостасей» и «уровнях нашего сознания», совпадающих с Единым, Умом и Душой, он бы понял, насколько далек был этот мыслитель от того, чтобы считать себя мудрецом, способным «с удивительной легкостью преодолеть границы ипостасей» (С. 25). Он бы заметил, например, что в заключительных строчках трактата «О добродетелях» Плотин, в полном согласии с Платоном, описывает вершину жизни добродетельного человека как уподобление (ὁμοίωσις) богам: «Он живет тогда не жизнью добропорядочного человека, как того требует гражданская добродетель, но, оставив ее, выбирает для себя жизнь богов; потому что уподобление происходит именно им, а не добропорядочным людям. Уподобление людям подобно уподоблению образу образу, поскольку оба происходят от одного и того же; уподобление же богам есть уподобление другому как прообразу»²⁴.

²⁰ Steel C.G. The Changing Self. P. 44.

²¹ Плотин. Эннеады V 3, 3, 21.

²² Steel C.G. The Changing Self. P. 45; Плотин. Эннеады V 3, 3, 31; 4, 26.

²³ Там же.

²⁴ Плотин. Эннеады I 2, 7, 25–30.

Если у «западных неоплатоников» Члуп из всех сил подчеркивает возможность «удивительно легкого» преодоления границ ипостасей снизу вверх, т. е. как бы аспект возвращения, то у «восточных» видит одно исхождение. Он заявляет, что если снизу вверх уровни реальности у поздних неоплатоников непроницаемы и непроходимы друг для друга, так что низшие реальности не могут подняться к высшим и остаются как бы «запертыми» на своем онтологическом уровне, то при движении сверху вниз картина полностью меняется. «В то время как мы (низшие существа), очевидно, не можем подняться наверх, высшие реальности могут легко посылать свое излучение вниз» (С. 30). «Для поздних неоплатоников границы между уровнями реальности проницаемы только в одном направлении: высшие уровни могут распространять свое влияние на низшие, тогда как представители последних не способны оставить свое место и подняться до уровня первых» (С. 163).

О том, что эти слова противоречат одному из главных принципов неоплатонизма «исхождение равно возвращению», Члуп, по-видимому, не догадывается. Его невероятное утверждение можно объяснить только тем, что он так и не усвоил разницу между способностью ипостасей пребывать друг в друге и их превращением друг в друга. В том, что души никогда не перестанут быть душами, а умы – умами, даже возвысившись до Единого, согласны и Плотин, и Ямвлих, и Прокл. Но ни один из этих философов не станет отрицать, что и души, и умы, оставаясь самими собой, могут осуществлять возвращение (*ἐπιστροφή*) к высшим реальностям. Об этом говорится и в «Началах теологии» Прокла: «все происходящее от чего-то возвращается по сущности к тому, от чего происходит»²⁵, и в «О египетских мистериях» Ямвлиха: «вторичное всегда возвращается к первому...»²⁶. Да и приводимые самим Члупом цитаты, казалось бы, однозначно свидетельствуют в пользу того, что у поздних неоплатоников душа может подняться к богам и соединиться с ними. Взять, к примеру, цитируемый им на стр. 57 отрывок из «Платоновской теологии» Прокла, где тот рассуждает о вере, истине и любви как трех способах соединения души с божественным благом, мудростью и красотой. «Что же соединит нас с Благом? Что остановит в нас действие и движение? Что соберет все божественное в первой и неизреченной генаде благодати? ...Говоря одним словом, на это способна божественная вера, которая неизреченно приводит в единство с благом все роды богов, демонов и блаженных душ. Ведь к благу нужно стремиться не с помощью знания, то есть не несовершенным образом, но, как бы закрыв глаза и отдавшись божественному свету, следует таким образом утвердиться в непостижимой и сокровенной генаде сущего»²⁷.

Вера «соединяет» (*ἐνώσει*), «приводит в единство» (*ἐνίζουσα*), позволяет нашей душе «утвердиться» или даже «прочно разместиться» (*ἐνιδρῦεσθαι*) в божественном Благе. Что это как не восхождение нижестоящих реальностей к вышестоящим? Да что Прокл, на следующей странице уже и сам автор признает, что «религиозные символы, согласно Ямвлиху и Проклу, помогают душам адептов возвыситься над самими собой, утвердиться среди богов и стать божественными» (С. 58). Что еще могут означать слова «возвыситься над самими собой» (**to step out of themselves**), как не преодоление душою собственных границ и не выход ее за пределы своего онтологического уровня? Но автор, по-видимому, вкладывает в них какой-то другой смысл, поскольку

²⁵ Прокл. Начала теологии 31, а также теоремы 32–35.

²⁶ Ямвлих. О египетских мистериях I, 8, 26, 5.

²⁷ Прокл. Платоновская теология I, 25, 110, 1–12.

вновь и вновь настаивает на том, что в «учении поздних неоплатоников душа не способна покинуть свой онтологический уровень» (С. 56), что она «не может по-настоящему вступить в область Единого» (С. 163), что она «заперта» в своих границах и вынуждена довольствоваться исключительно «душевными имитациями истинного созерцания» (С. 28) и т. д. Как же тогда понимать «приближение души к Единому» (approaching the One, p. 61) и «соединение с ним» (unification with the One, p. 61), о котором говорят и восточные неоплатоники, и сам Члуп? Что тогда такое возвращение (ἐπιστροφή) вторичного к первичному?

По мнению Члупа, мистический союз с Единым осуществляется у Ямвлиха и Прокла на уровне души. «Ни Ямвлих, ни Прокл не отрицают опыта отождествления с Единым. Они стремятся к нему не меньше Плотина, однако интерпретируют этот опыт иначе, настаивая на том, что “единое”, о котором идет речь, это не то подлинное Единое с большой буквы “Е”, но всего лишь производный от него коррелят внутри нас самих – так называемое “единое в душе”, которое только имитирует истинное единство. ...Если Плотин в высшие моменты своей жизни умел достигать вершины реальности, то восточные неоплатоники, в принципе, не могли подняться выше высочайшей точки своей души» (С. 28).

Если бы в философии позднего неоплатонизма душа действительно отождествлялась не с самим Единым, а с его подобием и имитацией, то и достигаемая ею *unio mystica* была бы всего лишь имитацией союза. Однако это не так. Согласно Проклу, «единое в душе» не есть цель нашего стремления, это не то, с чем мы хотели бы соединиться, а то, *благодаря чему* мы можем это сделать. «Единое в душе» – это присутствующий в нас «отблеск» (ἐλλαμψίς) Единого, позволяющий душе осуществлять превышающую ум единовидную деятельность (ἐνοειδίς) и, уподобляясь таким образом Единому как таковому, отождествляться с ним в соответствии с максимой: «подобное познается подобным». Можно спросить: когда душа объединяется с Единым, остается ли она на своем собственном онтологическом уровне или подымается до уровня Первоначала? Очевидно, на этот вопрос не существует однозначного ответа, учитывая, что Единое одновременно и трансцендентно, и имманентно своим следствиям, а значит, находится «и повсюду, и нигде». Говоря словами апостола Павла, «в теле ли, – не знаю, вне ли тела – не знаю, восхищен я был до третьего неба»²⁸. Единственное, что мы можем сказать, это то что Прокл использует для описания *unio mystica* именно язык восхождения. Взять, к примеру, фрагмент из его «Комментария к *Тимею*» (I, 211, 24–31): «Последним достигается единение (ἕνωσις), которое помещает единое души в самом божественном Едином и объединяет нашу энергию с энергией богов. В этот момент мы принадлежим не себе, но богам, мы пребываем в свете богов и со всех сторон окружены им. Это и есть предел истинной молитвы, позволяющей соединить возвращение с пребыванием и вновь включить все произошедшее от божественного Единого в само это Единое, объяв заключенный в нас свет светом богов».

Из сказанного Проклом совершенно очевидно, что душа достигает единства не с каким-то отражением или имитацией Единого в себе, но с «самим по себе божественным Единым» (αὐτῷ τῷ ἐνὶ τῶν θεῶν), с самой что ни на есть большой буквы «Е». Что же касается «единого в душе», то оно описывается исключительно как средство достижения мистического союза, благодаря которому душа «помещается внутри» (ἐνιδρύουσα) божественного Еди-

²⁸ 2 Кор. 12:2.

ного и пребывает в свете богов, т. е. опять-таки – на уровне Единого. Стоит также обратить внимание на слова Прокла о «соединении возвращения с пребыванием» (ἐπισυνάψη τῆν ἐπιστροφήν τῇ μόνῃ), где под «пребыванием» подразумевается не что иное, как пребывание следствий в причине. Этим своим высказыванием Прокл хочет показать, что в момент мистического союза душа возвращается к Единому так, как если бы она никогда оттуда не уходила и не образовывала бы самостоятельный онтологический уровень. И вновь нам приходится повторить, что, вопреки опасениям Члупа, даже в момент пребывания в Едином душа не растворяется в нем, не выходит за рамки своей природы, но по-прежнему остается душой, т. к., согласно теореме 65 «Начала теологии», всякое следствие пребывает в причине в качестве *следствия*, в том особом модусе существования, который Прокл описывает как «существование сообразно причине» (κατ' αἰτίαν)²⁹. Интересно, что Члуп, знающий и неоднократно цитирующий этот фрагмент из «Комментария к *Тимею*», совершенно игнорирует позицию Прокла, утверждая вопреки очевидности, что «возвращение следствий к причине никогда не может быть полным», поскольку это подразумевало бы растворение следствий в вышестоящей реальности (С. 66). Что ж, можно лишь посоветовать автору внимательнее читать первоисточник!

Но прежде всего автору не мешало бы время от времени перечитывать самого себя, чтобы, после всего сказанного о неспособности души покинуть свой онтологический уровень и отождествиться с Единым «с большой буквы “Е”», читатель не удивлялся, встречая на стр. 166 такого рода высказывание: «Отсюда следует, что душа должна обладать особой способностью, позволяющей ей постичь *Единое как таковое*; эта способность есть не что иное как “цветок души” или “душевное единое”». То есть Члуп спокойно признает здесь то, что мы пытались доказать выше: что «душевное единое» служит всего лишь средством для достижения *unio mystica*, и что душа соединяется не с отражением первого принципа в себе, а с *Единым как таковым*. Признаться, после таких кульбитов трудно избавиться от ощущения, что, приступая к новой главе, автор напрочь забывает о том, что писал в предыдущей.

Примеры взаимоисключающих утверждений в книге Члупа настолько многочисленны, что для опровержения того или иного его высказывания достаточно было бы просто указать автору на очередное самопротиворечие, не вступая с ним в спор и не вникая в тонкости неоплатонической метафизики. Так, вместо того, чтобы приводить цитаты из Прокла и Ямвлиха, доказывая, что душа может подняться к первоначалу всего сущего, мы могли бы процитировать самого Члупа, который на стр. 166–167, словно бы забыв о сказанном ранее, принимается рассуждать о способах «восхождения души» (ascent of the soul), заявляя, что целью этого восхождения является «Единое как таковое» (the One as such), «не соотношенное ни с чем и неприобщимое».

Так к какому же Единому, может спросить вконец сбитый с толку читатель, восходит душа: к «единому в душе» или к самому по себе Единому? Не считает ли автор, что эти два единых совпадают? Может быть, единое в душе – вовсе не отражение и имитация Первоединого, а оно само? В самом деле, на стр. 49 Члуп называет одной из отличительных черт восточного неоплатонизма «акцент на *непосредственном* присутствии Единого в вещах» (immediate presence of the One), которого якобы не было у Плотина. «Единое не только далекая метафизическая абстракция, бесконечно превосходящая наш фрагментированный мир, – пишет он, – но и действующая сила, которая,

²⁹ Прокл. Начала теологии 65.

несмотря на свою трансцендентность, остается постоянно присутствующей во всем, что нас окружает» (С. 50). Выходит, душа, погружаясь в себя, встречается в самом центре своего существа не символ и отражение высшей реальности, а ее саму? Но в таком случае разве не приходим мы к тому самому представлению, которое Члуп приписывал Плотину и решительно отрицал у Ямвлиха и Прокла? В чем тогда состоит разница между двумя разновидностями неоплатонизма, на котором так настаивает автор?

На эти и другие вопросы, в изобилии возникающие по ходу чтения книги, автор так и не дает ответов, отчего в голове у читателя рождается ощущение хаоса и путаницы. Даже многочисленные схемы и чертежи, с помощью которых Члуп пытается наглядно изобразить структуру прокловской метафизики с ее многочисленными уровнями, подуровнями и сложной системой взаимодействий между ними, не спасают дела. Когда не прояснены основные принципы, не поняты правила философской языковой игры, подобные наглядные изображения, по большей части, бесполезны. Они могут помочь упорядочить богатый фактографический материал, но не способны сообщить понимание. А именно понимание необходимо тем, кто только начинает знакомство с богатым литературным наследием Прокла. Поэтому книге Члупа, на мой взгляд, не удалось стать хорошим введением в философию позднего неоплатонизма, так что я бы рекомендовала всем приступающим к изучению Прокла начинать чтение его произведений с проверенного временем издания «Начал теологии» Э.Р.Доддса.

Список литературы

- Апель К.-О.* Трансформация философии / Пер. с нем. В.Куренного, Б.Скуратова. М.: Логос, 2001. 339 с.
- Beierwaltes W.* Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik. Fr. a/M.: Vittorio Klostermann, 1979. xiv, 442 S.
- Beutler R.* Proklos // Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Hb. 45. Stuttgart: Alfred Druckenmüller, 1957. Sp. 186–247.
- Chlup R.* Proclus. An Introduction. Camb.: Cambridge Univer. Press, 2012. xvi, 328 p.
- Reale G.* Introduzione a Proclo. Roma: Laterza, 1989. 200 p.
- Rosán L.J.* The Philosophy of Proclus. The final Phase of Ancient Thought. N.Y.: Cosmos, 1949. ix, 271 p.
- Siorvanes L.* Proclus: Neo-platonic Philosophy and Science. New Haven; L.: Yale Univer. Press, 1996. xv, 340 p.
- Steel C.G.* The Changing Self. A Study on the Soul in the Later Neoplatonism: Iamblichus, Damascius and Priscianus. Brussel: Paleis der Academien, 1978. 186 p.

**Proclus' Metaphysics: between worldview and language game.
Reflections on the book of Radek Chlup**

Svetlana Mesyats

PhD in Philosophy, Senior Research Fellow, Department of Ancient and Medieval Philosophy and Science, RAS Institute of Philosophy, 119991, Russia, Moscow, Volhonka St. 14/5; E-mail: mesyats@mail.ru

While giving full credit to the obvious merits of R. Chlup's monograph on Proclus, the reviewer points to some disputable issues. First of all, she criticizes the author's, methodology which consists in an attempt to recognize behind metaphysical systems of the late Antiquity certain irrational and "unaccountable" worldview assumptions allegedly taken for granted by a given thinker. The reviewer shows that the definition of "worldview" as employed by R. Chlup is contradictory, and that the identification of worldviews with Wittgenstein's "language games" is completely unjustified. Secondly, the reviewer disagrees with R. Chlup's idea to divide Neoplatonism in two kinds, "western" and "eastern", the first of which describes reality in more holistic terms, whereas the second analyzes it into a network of exactly defined relations. While arguing against this hypothesis, the reviewer shows that it leads the author to incorrect interpretation of main Neoplatonic doctrines such as participation, emanation and conversion, the soul's union with the God and so on. As a result, the final picture of the arrangement of Proclus' metaphysics seems to be incorrect.

Keywords: History of philosophy, Neoplatonism, metaphysical systems of late Antiquity, worldviews, Plotinus, Iamblichus, Proclus, theory of participation, *unio mystica*

References

- Apel, K.-O. *Transformatsiya filosofii* [Transformation of Philosophy], trans. by V. Kurennoi and B. Skuratov. Moscow: Logos, 2001. 339 pp. (In Russian)
- Beierwaltes, W. *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1979. xiv, 442 S.
- Beutler, R. "Proklos", *RE*, 1957, Hb. 45, Sp. 186–247.
- Chlup, R. *Proclus. An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012. xvi, 328 pp.
- Reale, G. *Introduzione a Proclo*. Roma: Laterza, 1989. 200 pp.
- Rosán, L.J. *The Philosophy of Proclus. The final Phase of Ancient Thought*. New York: Cosmos, 1949. ix, 271 pp.
- Siorvanes, L. *Proclus: Neo-platonic Philosophy and Science*. New Haven; London: Yale University Press, 1996. xv, 340 pp.
- Steel, C.G. *The Changing Self. A Study on the Soul in the Later Neoplatonism: Iamblichus, Damascius and Priscianus*. Brussel: Paleis der Academien, 1978. 186 pp.