

Российская Академия Наук
Институт философии

ЭТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ

Выпуск 4

Москва
2003

Содержание

МОРАЛЬНАЯ ТЕОРИЯ

<i>А.А.Гусейнов</i>	
Понятие морали	3
<i>Л.В.Максимов</i>	
Этика и мораль: соотношение понятий	14
<i>А.В.Прокофьев</i>	
Справедливость или преодоление человеческой природы? (метанормативный контекст понятия справедливость»)	23

ЭТИКА СОВЕРШЕНСТВОВАНИЯ

<i>А.Г.Гаджикурбанов</i>	
Идея самопревосхождения в доктрине Плотина	50
<i>А.К.Судаков</i>	
Этика совершенства в нравственной системе И.Канта.....	67

ИСТОРИЯ МОРАЛИ В ЕВРОПЕЙСКОЙ КУЛЬТУРЕ

<i>М.А.Корзо</i>	
Проблемы нравственного реформирования общества в эпоху раннего Нового времени	89
<i>О.П.Зубец</i>	
Профессия в контексте истории ценностей	103
<i>О.В.Артемова</i>	
Генри Сиджвик о высшем благе.....	121
<i>С.Н.Земляной</i>	
Онтология и этика светскости (О жизни света и светской жизни в Европе и России).....	145
<i>П.А.Гаджикурбанова</i>	
Страх и ответственность: этика технологической цивилизации Ганса Йонаса.....	161

ИЗ ИСТОРИИ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ЭТИКИ

<i>В.Н.Назаров</i>	
Опыт хронологии русской этики XX в.: третий период (1960-1990)	179
Р.Г.Апресяну — 50!	198
Наши авторы.....	204

ЭТИКА СОВЕРШЕНСТВОВАНИЯ

А.Г.Гаджикурбанов

Идея самопревосхождения в доктрине Плотина

Ученик Плотина Порфирий в написанной им биографии своего учителя нашел проникновенные и сочувственные слова для определения жизненной задачи великого мыслителя: «все силы свои он напрягал, чтобы преодолеть горькие волны этой кровавой жизни». Действительно, драматический, агональный дух пронизывает творчество римского платоника. Не случайны и не просто метафоричны в произведениях Плотина символические образы бегства из отчего дома, плавания вдали от родины и возвращения под родной кров. Человеческий удел для него — вечный уход, заброшенность на чужбине, блуждание во тьме и поиск света истинного бытия. Метафора пути, идущая от Гераклита, — путь вверх и путь вниз — задает схему онтологии и космологии, становясь также и императивом нравственной жизни человека: пасть, чтобы подняться; странствовать в мире, не забывая «милую родину» («Одиссея»). Человеческое существование представляется ему постоянно воспроизводящейся одиссеей души, но, в отличие от бодлеровских пловцов, упоенных ветром странствий, «плывущих, чтобы плыть», плотиновские «пловцы» всегда сохраняют память о цели своего плавания, и те немногие из них, что способны преодолеть «путь вверх», находят предел своих стремлений в вечном покое сверхсущего, запредельного всякому движению. Ностальгия по безмятежности лежит в глубине их беспокойства. Этот специфически античный мотив отличает образ мудреца у Плотина от типологически сродных с ним — «фаустовских» — персонажей позднейшей европейской культурной традиции. Его герой (spouda^oj) преодолевает и свой путь, и свое земное существование. Но Плотин не дает ему успокоиться даже на пределе такого преодо-

ления, требуя от него большего, чем это допускала античная философская дисциплина — он выходит за пределы и бытия как такового. Атлет восхождения захвачен таким упоением, которому нет названия на человеческом языке, но которое пережито им самим как высшая радость и восторг души. Способ его достижения Плотин выражает словами, звучащими как приговор над всей действительностью: «*fele p nta*» («оставь всё!»). Факел орфических мистерий, освещающий колеблющимся светом сцену профанической жизни и расцветивающий ее трагическими тонами, в последний раз вспыхивает в платиновской доктрине. Плотин воспроизводит жизнь как борьбу и испытание души не только в своих умозрительных построениях — они не смогли бы обрести убедительность эйдетических сущностей, если бы не были пережиты им реально, не как сновидения или навязчивые внушения обеспамятвшего сознания (хотя такое беспамятство разумной души составляет для него прерогативу последней цели ее восхождения), а как чистые созерцания отрешенного от эмпирии разума. Если волны кровавой жизни захлестывают профанического субъекта (*fa loj*), они не способны увлечь сильного, утвердившегося в пространстве умопостигаемого. Несокрушимым утесом видится дух мудреца стоическим моралистам: он не уходит от стихии человеческого существования, но, наоборот, воспринимает ее как испытание. Этот опыт души вполне усвоен был и Платином, но ему ближе иной образ — человека, взшедшего на утес и вдали от житейских бурь спокойно ожидающего восхождения солнца. Эти фундаментальные символы двух крупнейших этических доктрин античного мира выявляют их внутренние концептуальные различия: Стоя как бы строит непреодолимые барьеры духа в гуще самой эмпирической жизни, в то время как Плотин освобождается и от самих защитных конструкций, достигая иного уровня свободы: туда, куда возносится его дух, волны жизни не достигают. Тем не менее из всех школ античной моралистики неоплатонику ближе всех была стоическая.

Платиновская метафизика конструируется как иерархическая система, построение статусного порядка, и в ней ступенчатый схематизм бытия проявляется значительно ярче, чем в стоической. При этом на определенных ярусах космической архитектоники реалии платиновской антропологии и этики оказываются типологически сходными со стоическими. Это прежде всего бросается в глаза в трактатах «О счастье» и «О добродетелях» (I,4; I,2), хотя и многие другие разделы «Эннеад» отмечены определенным влиянием стоицизма — преимущественно те, в которых затрагиваются морально-антропологические проблемы (Плотин далеко не во всем соглашался со сто-

ическим учением). Наряду с широким использованием концептов стоической моральной доктрины мы имеем дело у Плотина и с эффектом «избыточности» каждого стоически звучащего термина. Смысл моральной категории всегда выходит за пределы ее наличного содержания, поскольку рассматривается в перспективе восходящего движения иерархично построенных сущностей. Этические категории рассматриваются им не только как абсолюты морального сознания или как выражения предельных целей нравственно ориентированного субъекта, а скорее как обозначения текучих, промежуточных состояний экстатически восходящей души. Ни в одном из «естественных» расположений морального субъекта энергия души не может быть реализована без остатка, поскольку все ее этические определения являются функциями не только горизонтальных отношений (человека и общества, человека и мира, души и природы), но и в значительно большей степени — вертикальных связей универсума (души и ума, добродетели и Блага, сущего и сверхсущего). В своей нравственной жизни субъект только отдает дань нравственным императивам, не исчерпывая себя в них. В этом и проявляется универсальный характер кардинального принципа «справедливости» — воздаяния «каждому по достоинству» (kat' x...an), соблюдения некоторой бытийной «меры», препятствующей всякой чрезмерности в притязаниях и избыточности в самоотдаче. Экстатическое самоотвержение как особый удел души, который уже и уделом (μοϋρα — частью) не является, Плотин сохраняет для нее уже за пределами круга бытия. Всякая стоицизирующая интенция сознания постоянно корректируется у Плотина платоническими максимумами. Их коллизия воспроизводится в различных проблемных контекстах платиновской доктрины. Один из интереснейших — тема бессознательной моральности в трактате «О счастье» (I,4). Феномен неосознаваемой добродетельности, рассматриваемый Платоном в диалоге «Менон» (100a) и имеющий параллели в «Федре» (рассуждения о 4-х видах неистовства) и «Федоне» (философы как «истинные вакханты»), вносит серьезные коррективы в традицию сократического интеллектуализма, к которой принадлежал в целом и сам Платон. Ее сторонниками были во многом и стоики. Вопрос о соотношении интеллектуального и нравственного начал решается Платином на основании различения понятий мышления (n hsj) и сущности (o s...a). Плотин говорит о двух видах интеллектуальной деятельности — рассудочной (di noia) и созерцающей (n hsj), которые могут осуществляться осознанно, т.е. рефлексивно, когда мы мыслим и осознаем, что мы мыслим. Как полагает Плотин, в этом случае мы присоединяем к мысли образное

представление (*fantas...a*). Но можно мыслить и нерефлексивно, не задумываясь над самим актом мышления, погружившись в чистую стихию мысли («объективной мысли» в гегелевском смысле, или «дореклексивного *cogito*» Сартра). Это будет бессознательное, несубъективное мышление, не сопровождающееся представлениями. В последнем случае, по Плотину, мы будем иметь дело с чистыми энергиями ума, не отягощенными субъективными элементами мышления. Читающий лучше постигает написанное в том случае, если не «следит» за процессом чтения, и полководец, не задумывающийся о своей храбрости (здесь Плотин непосредственно переходит от чисто интеллектуальных понятий к моральным), оказывается более храбрым. Также и истинный мудрец мудр не сознанием своей мудрости (она может быть мнимой), а особым состоянием души, которое только ему и свойственно. Это — «сущностное состояние» (*p stasij t j o s...aj*), объективно-предметное воплощение специфически морального настроения души, отложившегося в гармоничную целостную структуру (формальный критерий добродетели). Такой субъект в мышлении не нуждается — контролирующе-удостоверяющая функция мышления замещается у него неизбежной определенностью добродетели, ставшей его сущностью. Тогда и все ее акциденции, независимо от осознания их, будут существенно добродетельными. По стоикам, мудрец никогда не ошибается, Плотин же идет еще дальше: так же, как спящий, т.е. актуально не мыслящий, мудрец не перестает им быть по сути, так и безумствующий мудрец не утрачивает своих существенных свойств. Таким образом, на первый взгляд интеллектуальное начало в моральном сознании оказывается у Плотина существенно редуцированным. Подобный же объективно-сущностный смысл включает в себе и стоическое понятие *di qesij* (расположения) души, в свою очередь восходящее к аристотелевскому определению добродетели как некоторого душевного «склада» (*>xij*). В них мы видим попытку выйти из круга моральных построений интеллектуалистского, сократического порядка, правда, далекую от апологетики бессознательного. Однако вряд ли надо видеть в этих рассуждениях Плотина выражение несвойственного античной классической традиции хода мысли, как это предполагает Армстронг в своей известной статье «*Elements in the thought of Plotinus at variance with classical intellectualism*». Если, как мы уже отмечали, прочитать их в контексте платиновского учения об умопостигаемом, то мы откроем в этих идеях особую, даже утрированную форму интеллектуализма, когда индивидуально-человеческое в моральном сознании получает свою опору в сверхсознании, в бесконечности и непрерывности мышления ми-

рового ума. Действительно, субъективность человеческого самосознания не может служить основанием мудрости, поскольку мудрость предполагает постоянство и неизменность правильного настроения души (ἡ γὰρ ἡσυχία). Мудрецом Плотин считает того, кто утвердился в абсолютной твердыне умопостигаемого. В этом случае в человеческой деятельности (незадумчивой и неумышленной в субъективном смысле) проявляет себя всегда актуально мыслящий мировой ум, ставший в мудреце сущностью. Высшая рефлексия мирового ума, гарантирующая непрерывность морально-совершенных расположений (устоев) души, воспринимается в наличном бытии субъекта как немыслящее, бессознательное состояние. В когнитивном плане различению рефлексивного и нерефлексивного уровня человеческого сознания соответствует дифференциация терминов λογιστικὸν и θεωρητικὸν (размышлять и созерцать). Мудрость обретается у Плотина в сфере объективной мысли («мудрость есть жизнь, не нуждающаяся в рассудочном мышлении»), а поскольку, в отличие от Гегеля, он не знает принципа «снятия», человеческая мысль в его системе ничего не может прибавить к универсуму мирового ума, а в своей приватности скорее обедняет его. Такое представление о мудрости далеко от стоического идеала в силу того, что в стоической доктрине немыслящие расположения человеческой души не опосредованы эйдетическими созерцаниями.

Со сферой ума связано и определение добродетели: «(добродетель) — это мудрость и разумение в созерцании того, что есть в уме» (I,2,7). Характерно, что добродетель выражается у Плотина близким к стоикам термином κατὰ ἡσυχίαν ἡσυχία — («человеческая правильность»). Трактат «О блаженстве» содержит множество терминологически и содержательно близких к стоицизму определений: благо (ἡσυχία) связано с «естественной расположенностью» души (κατὰ τὴν φύσιν), с «изначально свойственным ей» (οὐκ ἐκτὸν). Поэтому и блаженство — это ««высшая цель естественного стремления», а наслаждение, сопровождающее его — «усовершенствование в изначально свойственном», в «деятельности в соответствии с природой» (I,4,2). Однако обращение к другим трактатам «Эннеад» показывает, что в пределах такого сходства между элементами стоической моральной доктрины и установками неоплатонизма обнаруживается несомненная контраверсия — плотинские максимы не вмещаются в круг концептов стоицизма. Это выражается, например, в существенно значимом для неоплатонизма различении «изначально свойственного» и «блага». Стоицизм тяготеет к их отождествлению, при этом οὐκ ἐκτὸν оказывается в жизнедеятельности живого существа выражением его глубинной природы, «естества» (φύσις). Для Плотина же благо и при

рода в их собственном выражении оказываются реальностями разных уровней иерархического порядка. Правда, в определенном смысле они могут совпадать — ведь в том сущем, которое является простым в себе и в котором нет одного и другого, «сродность (ο,κε...wsij) самому себе есть благо для себя» (VI,7,27). Такая простота свойственна реальностям ума. Однако сравнение понятий «изначально присущее» и «благо» показывает, что при всей их близости друг другу «благо» для Плотина является понятием более приоритетным — в нем выражается динамическое, восходящее начало в душе, стремление к высшему совершенству (tele...wsij). Если благо есть цель стремления для всего сущего, то достигается оно путем совершенствования. Поэтому благо для всего — это не то, что изначально и естественно присуще ему, а причастность к высшему Благу, Благуму как таковому. Здесь представляет интерес амальгама близких стоицизму идей с платонической формулой: стоическое «изначально свойственное» тяготеет к органической модели становления — благо как изначально присущие разумному существу семена его моральной природы, которые постепенно прорастают в душе, в конце концов совпадая с парадигмами нравственной жизни (мы можем говорить о натуралистическом преформизме стоической моральной доктрины). С этим взглядом на эволюцию нравственных начал Плотин почти соглашается, но, оставаясь верен доктринальным принципам платонизма, присоединяет к стоически звучащим формулировкам платоновскую метафору «причастности», «участия» (по отвлеченной модели соотношения прообраза и образа и более конкретной — части и целого). Совершенство является благом для всякого сущего не потому, что оно наиболее сродни ему (ο,κεί τaton), а потому, что это сущее становится «как бы частицей блага». При этом более совершенное — это и более сродное себе, а благая вещь — та, которая максимально сродни себе («не покидает своей природы»). «Природой» вещи на платоническом языке является ее эйдетическая парадигма. И все же сродство (тождество) со своей природой не является для Плотина свидетельством предельного совершенства (блага). Восходящая к пределу сущего душа переходит в более высокое состояние, чем ее эйдос. Для стоиков же, не выходящих в своих экстремальных онтологических построениях за пределы «природы вещей», достижение границ этой природы полагало и пределу блага (совершенству).

Субъектом моральной жизни, наличное бытие которого оказывается исходной точкой нравственного восхождения, является для Плотина человек, состоящий из души и тела (sunamf teron). Однако, даже признавая экзистенциальную необходимость двойственного

бытия человека, Плотин различает в нем начало, имеющее исключительное отношение к собственно нравственным определениям (душа), и некоторую телесную «добавку» (prosq>kh) к его сущности. Оценивая значимость телесной составляющей человека (в платонизме она понимается субстанциально), он опирается на стоическое представление о «безразличном» (di foron), с помощью которого стоики пытались утвердить духовную автаркию нравственно совершенной личности — мудреца, нейтрализовать сферу его эмпирически-телесных отношений к миру, прерогативных для профанического субъекта. Так и Плотин утверждает, что тело и телесные блага никак не влияют на самодовление утвердившейся в мудрости души, ничего не привнося в целокупность ее блаженного состояния («естественные» блага) и нисколько не убавляя от ее полноты (противные «природе» страсти). Мудрец, не будучи неискушенным в коллизиях эмпирической жизни, внутренне живет так, будто они для него не существуют; он совершенно равнодушен как к наличию болезней и страстей, связанных с телом, так и к их отсутствию. Абсолютизация морально-совершенного бытия мудреца принуждает Плотина к определенным отступлениям от постулатов его онтологии. В общей схематике бытия любое индивидуализированное сущее, в том числе и человеческий субъект, несет в себе меональную «добавку» приватности и частичности. Одной из составляющих частного, индивидуального субъекта является его специфическое тело и телесные страсти. Если следовать этой логике, то мудрец, в свою очередь, представляется существом неиндивидуализированным, а его энергия — неспецифической, что, действительно, соответствует идее софийного знания у Плотина (трактат V, 8 «Об умопостигаемой красоте»). Полное пренебрежение телом выражается как раз в том, что противоречивые телесные состояния никак не сказываются на статусе души: «чтобы не обращать на тело внимания» (1, 4, 12). Если сравнить между собой двух мудрых — того, кто наделен естественными благами (kat' f sin), и того, кто лишен их, равны ли они друг другу в своей эвдемонии? Да, отвечает Плотин, если они оба мудры. Тот, кто привязан к мирским благам и боится их утратить, не может быть бесстрашным, а потому не становится и совершенным в добродетели (t leioj pr j ret n), усовершенствовавшись в ней как бы наполовину (misuj t...j). В описаниях совершенных состояний Плотин использует элементы стоической топики: «тысячи несчастий и разочарований могут пасть на человека и оставить его все же в спокойном обладании мерой». Наряду с ними в оценке телесного у него сильнее звучат орфические мотивы: само соединение, сообщество (koinwn...a) души с телом объявляется

злом, а разделение их (*πάγ*) — благом для человека (VI, 4, 16). Если тело есть инструмент души, то она пользуется им, как музыкант — лирой: когда этот инструмент выходит из строя, то музыкант отбрасывает его и исполняет мелодию сам. Кардинальная проблема ценности жизни самой по себе решается Плотиним однозначно в пользу реальностей морально-сотериологического порядка: аксиология физической жизни встраивается в векторы нравственного статуса души. Жизнь может быть вменена во благо душе в том случае, если это жизнь благой души; в противном случае («если душа не спасает себя»), не смерть будет злом для нее, а жизнь. «Для такой души скорее смерть будет благом» (I, 7, 2) (рецепции орфико-пифагорейских идей в платоновском «Федоне», преломленные через стоический принцип «безразличия» к жизни как естественному феномену). Благая же жизнь есть жизнь «умная», и в своем стремлении к ней моральный субъект еще в пределах своего эмпирического существования ставит перед собой задачу отрешения от привязанностей к невзыскательно-естественной стихии жизни (сама настроенность на удержание своего безотносительного витального статуса уже является выражением превратных энергий души, поскольку адиафорон жизни становится в этом случае не объектом нравственных интенций, а их детерминантом). Плотин называет «смешным» представление о счастье как о благополучии (*e zw...a* — блаженной жизни) в смысле телесно-чувственного благоденствия. «Очищение» душевных энергий от низших интенций предстает как моральная задача субъекта в его эмпирическом бытии. Катартическая и аскетическая установки нравственного сознания реализуются в системе четырех кардинальных добродетелей, дублирующих, в свою очередь, на нескольких уровнях космической иерархии. На этом разделе собственно этического учения Плотина можно остановиться подробнее, тем более, что его структура расширенно воспроизводится и Порфирием в «Сентенциях» («Основоположениях для восхождения к умопостигаемому»). Реальность эмпирического мира, в котором живет и субъект нравственной жизни, служит для неоплатоников лишь отправной точкой для восхождения к умопостигаемому миру, в котором мудрость и добродетель явлены в своем абсолютном, парадигмальном статусе. 1-ый уровень осуществления добродетелей души — гражданские добродетели (*politika...*): благоразумие (*fr nhij*) — способность к рассудочной деятельности; мужество (*ndr...a*) — умение разумно управлять вожделеющей (*qumoum non*) частью души; целомудрие (*swfros nh*) — единство и гармония чувственной и разумной частей души; справедливость (*dikaious nh*) — воздаяние каждой из частей души возможности

править и быть управляемой в соответствии с ее природой. Вся концепция гражданских добродетелей у Плотина терминологически и структурно повторяет (с незначительными вариациями) схематику добродетелей платоновского «Государства». Порфирий, в свою очередь, следующим образом характеризует назначение гражданских добродетелей: «смысл добродетелей гражданина — в умерении страстей (*metriop qeia*), в следовании разуму и соблюдении его предписаний при исполнении обязательных для этого дел; они сохраняют незыблемым сообщество ближних», *Sent.* 32. Иные добродетели у души, когда она действует независимо от тела (это значит мыслит и созерцает); не разделяет телесные страсти (целомудренная душа); не страшится отделения от тела (мужество); в ней правит разум, остальная же природа не противодействует ему. О том же у Порфирия: «этот уровень соответствует душе, стремящейся к созерцанию». Она отрешается от мира дольного; «эти добродетели, отчужденные от телесных деяний и связанных с телом страстей, называются очищениями (*k qarseij*), отрешенными от телесных деяний и связанных с телом страстей. Это добродетели души, устремленной к истинно сущему, гражданские же добродетели только украшают смертного. Добродетели гражданские предшествуют очищениям... мужество для души — в бесстрашном отделении от тела как чего-то пустого и сродного небытию. Гражданские добродетели реализуются в умерении страстей, цель их — жизнь в соответствии с природой, более высокие — созерцательные добродетели — утверждаются в бесстрастии, их цель — «уподобление Богу». Перед нами целая программа нравственной жизни, опирающаяся на богатую традицию — в частности, Плотин и Порфирий воспроизводят знакомую нам из Цицерона контраверсию перипатетической и стоической моральных доктрин (*metriop qeia- p qeia*) в конечном счете в пользу стоицизма, но к ней уже присоединяется и антитеза стоического и неоплатонического понимания целей моральной жизни: у стоиков — жизнь «по природному человеку», у неоплатоников — выход в трансценденцию, «уподобление Богу» (Платон «Теэтет», 176в). Очистительные (катартические) добродетели способствуют очищению души от зла; добро и зло в данном контексте определяются диспозиционно, разными векторами душевных страстей (привязанностей): добро (благо) — обращенность души к высшему началу, а зло — в устремленности к низшему, телесному (в этом случае естественная для души забота о теле становится превалирующей над высшими энергиями души). Поэтому и добродетели души оказываются формами ее обращения (TM*pistrof*) к уму и освещения ее светом ума. Третий род добродетелей уже близок к уму — он

определен через мудрость («созерцание того, что есть в уме»). Порфирий считает его свойством «умозрительно деятельной души»: «мудрость и разумение здесь заключаются в созерцании того, что есть в уме; справедливость же есть подобающая деятельность в послушании и следовании уму; целомудрие — это внутренняя обращенность к уму, мужество же — бесстрастное уподобление тому, что по природе своей бесстрастно». Высший, четвертый вид добродетелей — это уже не добродетели души, а добродетели ума. В уме мы находим не сами добродетели, а эйдосы, парадигмы нравственной жизни. Эта схема Плотина, конечно, воспроизводит аристотелевское различение этических (душевных) и дианоэтических (умственных) добродетелей. Последние по сути и добродетелями-то не являются, поскольку утверждены в уме как абсолютные, чистые формы, чуждые патетически-волевых начал, принципиально значимых для моральной действительности. Уже у Аристотеля выявляются парадоксы перфекционистских этических концепций, один из которых заключается в том, что достижение высшей нравственной цели означает для морального субъекта и выход за пределы этического. Мудрец уже не является собственно нравственной личностью. Этому вопросу Плотин посвятил небольшую интермедию в трактате «О добродетелях» (I,2,4), где рассматривается соотношение понятий добродетели, катарсиса и блага (остаются ли катартические добродетели значимыми и для очистившейся души; является ли добродетель только целью катартики или же все время сопровождает ее). Во всяком случае, Плотин однозначно утверждает, что парадигмы добродетели, существующие в уме, первичнее самой добродетели, подобно тому, как ум онтологически и аксиологически предшествует душе. Эта глубокая интуиция античного ума ограничивает нравственную жизнь пространством души и, может быть, Плотин дает здесь еще один ответ на вопрос о границах этического интеллектуализма: в сфере чистого ума нет собственно нравственной жизни и реальной добродетели. Если моральная действительность вписывается в сферу сущего, то одной из ее границ, верхней, будет область умопостигаемого — эйдосов бытия и нравственных абсолютов. Достигнув ее, душа, пресуществившаяся в ум, уже не нуждается в каком-либо свершении и достижении более совершенных состояний. Она становится божественной. Тогда оказывается, что подлинным и единственным субъектом нравственной деятельности — стремящимся к превосхождению своего наличного статуса, способным совершать выбор между противоположными движениями и к игре мотивов — оказывается та ипостась, которая опосредует отношения мира парадигм и мира образов, т.е. душа. Фун-

даментальная для этического учения Аристотеля идея «срединности» в определении объективного содержания добродетелей коррелируется у него представлением о срединном статусе субъекта морали — человеческой души. При этом и проблематичность различения функций, специфичных для ума и души, выходит за рамки аристотелевской психологии и переносится в этику. Может ли ум рассматриваться как этический субъект, и если это так, то в чем принципиальное своеобразие его интеллектуальной деятельности в отличие от моральной? Возможно, в этом случае мы имеем дело с отголосками изначального семантического синкретизма понятия *areté* (добродетель) в философском языке. Та «добротность» любой вещи или деяния, которую подразумевает классическая *areté*, стирает дифференцирующие признаки дисциплин, приоритетных для ума или для души. Необходимо учитывать также (и здесь определяющую роль сыграла платоническая традиция), что идея «*areté*» предполагает во всем универсуме систему парадигмальных отношений между сущностями разного порядка (Плотин не только указывает на существование уникального, исторически неповторимого феномена личности Сократа, но и на возможность ее сравнения с собственной идеей «само-Сократа»: в гипостазировании индивидуальных идей он идет дальше Платона и Аристотеля). Абсолютная жизнь ума, высшая («вторая») эвдемония у Аристотеля представляются чрезмерно интеллектуализированными не только с точки зрения посткантовской этики, но размывают границы этического даже по аристотелевским критериям разделения наук. Осуществляя дианоэтические добродетели, ум оказывается актуально причастным как к теоретической деятельности (чистое созерцание умопостижимых объектов, при котором субъект созерцания ничего в объекте его не изменяет; актуальное тождество субъекта и объекта), так и к практической (ее специфика предполагает возможность самоизменения, когда субъект моральной деятельности становится объектом собственного нравственного усилия, — не чистого интеллекта, а воли и желания). В этом своем качестве ум не нуждается в особых механизмах реализации нравственной воли и морально ориентированного желания. Они становятся функционально избыточными, т.к. отсутствует необходимый их коррелят — страстная и вожделеющая (по терминологии Платона) части души, на которые направляется интенция разумной воли. Факт, очевидный при анализе одного из завершающих (по традиционной номенклатуре, построенной по логике восхождения души) трактатов «Эннеад» — «О воле и желании Единого». Заманчивое заглавие не соответствует ожидаемым описаниям волюнтаривной жизни абсолюта: воля и желание Единого

го или совпадают с естественным ходом вещей, или же не имеют к ним никакого отношения. То же и в деятельности Ума — здесь воля полностью тождественна логосу. Только для этой, второй ипостаси, тем не менее моделирующей всю реальность античного космоса, справедливы слова Кьеркегора об отсутствии зазора между бытием и мышлением в античном мировоззрении — того необходимого метафизического промежутка, который в христианстве заполняется волей (Божественной или человеческой). Действительно, там, где мысль претендует на тождество с бытием, а бытие приобретает умозрительный характер, волевое начало, а значит, и моральная жизнь, утрачивает свою специфику; полностью же мораль упраздняется «за пределами сущего», в Едином. Это верховное начало сохраняет в себе лишь один, правда важнейший, элемент моральной действительности — образ трансцендентального субъекта в его формальном выражении (ничем не детерминированную способность выбора), утрачивая при этом не менее важный содержательный момент нравственной жизни — определения добра и зла, поскольку они из области сущего. Но античная этика знала не только реальности интеллигибельного бытия — в самом деле, ведь не мудрую душу восхищает платоновский Эрос и не к мудрецу обращены увещания Эпиктета и Марка Аврелия — софийная душа в них не нуждается. Пространство этического — среднее между созерцательной мудростью и упорным невежеством, вотчина Эроса, «продвигающегося» по пути добродетели (prok ptwn стоиков). В нем и раскрывается жизнь души, более богатая нравственными свершениями, чем завершенная в себе жизнь ума. Тяготение к интеллектуализации этической сферы проявляется у Плотина в том, что формулы нравственного совершенствования вписываются у него в императив самопознания (I,6,9). Здесь же мы встречаем и знаменитое сравнение морального усилия с творческим порывом скульптора: «не останавливайся в творении собственной статуи до тех пор, пока не воссияет тебе божественная красота добродетели». Мудрая душа пресуществляется в ум, мудрец становится собственным эйдосом. Парадоксальным образом, совершив последнее нравственное усилие, душа переходит из практического состояния в теоретическое — последний удел для нее, безусловно, предпочтительней. Пример Аристотеля здесь очевиден, но некоторые ходы мысли Плотина выдают влияние стоической риторики: если бы у самой добродетели был выбор — упражняться и развивать свои качества в деяниях (храбрость — на войне, справедливость — в тяжбе с несправедливостью) или же пребывать в покое, она предпочла бы покой деятельности. Добродетель утверждается в уме, упокоившемся от де-

ятельности (VI,8,5). В самом деле, для стоического мудреца деятельное осуществление добродетели лишено актуальности, его внутренняя полнота удовлетворяется собой; если душа исполнена добродетели, то манифестации нравственной высоты к ней ничего не прибавляют. Мудрецу не нужно упражняться для состязания с жизнью — он победил ее навсегда. Следовательно, все явления добродетельной души в эмпирическом мире будут лишь игрой, парадом могущества, а подобное тщеславие не к лицу мудрому. Бытие мудреца (spouda^oj, sof^j) уже неэмпирично, а нравственность, как мы видим, соответствует эмпирическому статусу человека, «воплощенному логосу» разделенной, индивидуальной души. Отсюда в платоновской доктрине и моменты эзотерики софийной жизни — дела «внешнего человека» в своем выражении могут быть вовсе не эпифаниями нравственного совершенства, поскольку оно представляет собой исключительно некоторое внутреннее состояние (xij) души, точнее, ума. Плотин замечает: «видеть блаженство в деяниях означало бы полагать его вне добродетели и души. Дело же души — рассуждение и все подобное этому. Это и значит быть блаженным». Не в делах выявляется добродетель — ведь спасти отечество может и профан (I,5,10). Если присоединить к этим рассуждениям еще и столь значимый для Плотина образ эмпирической жизни как театра, игры масок, только косвенно задевающей «человека внутреннего», то перед нами раскроется фундаментальная идея, лежащая в основании этических построений неоплатонизма в целом: различение двух планов бытия — внутреннего (истинно сущего, сокрытого, нравственно определенного) и внешнего (феноменального, игрового, по сути безразличного к нравственным определениям). Подлинно моральный субъект, живя в мире, как бы и не живет в нем — мы уже отмечали, что принцип адиафорон, распространяемый Платином на всю эмпирически-предметную действительность, позволял исключать ее из поля зрения «серьезного» морального наблюдателя. В стремлении к совершенному, зная и предчувствуя высшую реальность ума, душа покидает материальный мир и уходит в пространство умопостигаемого. И здесь с ней происходит первое превращение — она становится умом, т.е. обретает новое сущностное качество мыслительности, которая и есть добродетель ума (Плотин говорит, что добродетель есть как бы некоторый ум и склад души, делающий ее мыслительной (VI,8,5)). В контексте этого перехода поднимается платоновская («Филеб») тема соотношения в благе ума и наслаждения. Какой мотив побуждает душу стремиться в запредельное? Продолжая мысль Платона о благе как смешении ума и удовольствия, Плотин определяет уклад ума как «наиболее желанный

и сладостный» — «за неимением подобающих слов говорят, что ум смешан с наслаждением» (VI,7,30). Концепция платоновского Эроса, глубоко усвоенная Платином, необходимо связывает метафоры умного восхождения с чувственно-влекущими моментами в самой структуре интеллигибельного мира — его картина, пугающая своей достоверностью, раскрывается в трактате «Об умопостигаемой красоте» (V,8). И это не случайно — чисто интеллектуальный мотив оказывается недостаточным для человеческого совершенствования; дальше мы увидим, что сияние красоты будет сильнейшим побудительным началом и для тех, кто превосходит сферу ума, поскольку и сам ум, несмотря на все свое совершенство, светит отраженным светом Блага. Нравственно совершенное должно быть сопряжено с чувством удовольствия, должно нравиться. В силу синкретизма определений умопостигаемого мира мы не можем говорить о чисто «моральном» интересе восхищаемой им души, хотя эта абстракция выявляет свои конститутивные функции уже за пределами ума. Синтетическая структура умного мира скрадывает специфику разного рода мотивов — когнитивного, морального, эстетического — сливая их в едином определяющем интересе всего сущего к совершенному бытию. Это архетипическое бытие явлено сознанию как образ красоты, исходной и непосредственно захватывающей. «Хитрость» морального мотива заключается в его способности до определенного момента скрываться за привлекательностью эйдетического феномена (именно Плотин обнаружил в самой ткани эйдоса и поверхность, и глубину), чтобы, отринув его, зазвучать в собственной партии. Автономия каждого отдельного мотива открывается только в результате глубоких аналитических процедур, осуществляемых Платином в V и VI Эннеадах, где он расчленяет целокупность эйдоса на отдельные элементы, которые и являются онтологическими коррелятами специфических интенциональных энергий души. То, что ранее представлялось всего лишь моментом в мозаике смысловых составляющих эйдетической реальности, обрело специфически присущую ему форму бытия. И если в умопостигаемом мире взаимоотношение ума и красоты не выходит еще за рамки отвлеченного различия, то в более высокой сфере Блага оно вырастает в коллизию, конфликт. Уже на подступах к Благу красота обнаруживает свое метафизическое коварство: то наслаждение чистой мыслью, которое расправляло крылья души для взлета в умный мир, повисает на них как бремя, гнетущее душу к этому, еще не последнему пределу, и только к нему. Сладость интеллектуальной жизни (когнитивный интерес) опутывает одно крыло, страх за свое индивидуальное бытие (привязанность к существова-

нию) — другое. Но Благо может противопоставить наслаждению — наслаждение же. Сам абсолют, в свою очередь, открывается сознанию как смесь наслаждения с благом, но это смешение — не «всеобщего порядка», как полное взаимопроникновение двух в принципе неслиянных природ (*kr@sij di' lwn*), характерное для платоновского мира идей. В природу Блага красота доступа не имеет, оставаясь в его образе чистым феноменом, как, впрочем, и все сущее. Тогда мы можем утверждать, что коллизия этих двух начал в верховной ипостаси не драматична — настолько они несоразмерны друг другу. Об этом у Плотина замечательные рассуждения в Эннеаде V(5,12-13). Неравномошность блага и красоты берет свое начало в том, что на стороне блага — само бытие и исконное желание любого сущего быть; мотив глубинный, потому и бессознательный. Если благо — это бытие и сверхбытие, то красота — лишь «цвет» бытия (*™panqo n*). Чтобы преодолеть тяготение умной красоты и связанного с ней интеллектуального наслаждения, надо было допустить в Академию «не-геометра» бытия, каким и был Плотин. Если в умопостигаемых сущностях красота слишком глубоко проникла в их бытийную ткань, то сверхсущая высота и одиночество Блага позволяли легче отрешиться от этой «добавки» (*prosq>kh*). Аналитика эйдоса дала возможность Плотину уже на уровне ума выделить чистые бытийные структуры и отделить от них онтологически избыточные элементы — в их число попала и красота. Еще решительнее абстрагирует Плотин красоту от Блага: красоту зрят только знающие и бодрствующие, благо же врождено всем изначально и присутствует также и в спящих. Душа ведома в своем движении двумя Эросами: один — Эрос платоновского «Пира», «рождающий в красоте» — поражает зрение, он ослепителен и сопряжен с болью. Другой — неприметный Эрос, более древний и неощутимый олицетворяет первичное желание Блага в любом сущем. Красота, безусловно, нуждается в субстрате своего осуществления; Благо же ни в чем не нуждается, более того, придание ему любого дополнительного атрибута ущебляет его. Самодовление Блага сродни той вершине, «с которой ступить некуда», и не потому оно стало благом, что желанно, а становится желанным, потому что Благо (VI,7,2). Но эта же беспощадная логика заставляет Плотина далее расчленять и само Благо — как Единое оно уже лишается в самом себе одновременно любых бытийных и этических реквизитов, что является закономерным и естественным следствием той изначальной неразличимости онтологических и моральных коннотаций умного мира, о которой уже шла речь: «Благом» для любого сущего, как и его «добродетелью», было его собственное бытие в свойственном ему эйдетическом выра-

жени. Субстанциальные определения онтологии отождествлялись здесь с моральными максимами — постулат «Будь самим собой!» близок слуху как метафизика, так и моралиста. В иерархии сущих, таким образом, Благо находилось как бы в преддверии сверхсущего Единого (в конечном счете безымянного) и разделяло с умопостигаемым миром его принадлежность к бытию, а отсюда — к красоте, пусть даже и не в ее субстанциальной воплощенности, а в призрачном выражении. Но само «Благо» уже оказывается последним словом, которое можно сказать о запредельном, и это слово столь же мало относится к Единому, как и красота — к Благу, потому что благо, как выясняется, было атрибутом нереальной субстанции и являло пустую сущность. Ведь высшее начало, Единое, лишено и сущности, и реальности. Человеческой душе, которая еще сохраняет себя даже в умственном упоении, остается совершить последнее усилие, чтобы достигнуть предела всех своих стремлений — Блага, Единого, абсолюта, где она забывает себя, оставляя все бытийные определения. Она встречается с сверхсущим, бесформенным, невыразимым — об этом вся VI Эннеада. В ней мы преодолеваем границы философского мышления и что для нас особенно важно — выходим и за пределы пространства моральных абсолютов. Плотин подчеркивает, что оставаясь сама с собой в своей единичности, душа стирает в себе все приметы многообразного мира; упрощаясь, становится «единственной» (*m nh*). Никакие нравственные ориентиры для нее больше не существуют — ни добро, ни зло. И самое поразительное — имя Блага, светившее душе как путеводная звезда во всех ее странствиях, оказывается несобственным обозначением абсолюта (VI,9,6). У последнего нет имени. Чем же интересен для моральной души этот опыт, раскрывающийся по ту сторону добра и зла? В Едином все-таки остаются некоторые черты реальности, которые, хоть и по аналогии (аттракции) бытия, пусть даже и насильно, позволяют вовлечь его в этический дискурс. Нам открываются не только метафизическая высота Единого, но и его этический максимализм — качество, неизбежно сродное нравственному сознанию. В платиновском Едином воплощается исконный античный идеал нерассудочной мудрости, отрешенности от профанического бытия, внутренней автономии и свободы. Плотин в нескольких словах резюмирует многовековой опыт этического экстремизма и нигилизма в античной культуре (чего стоит хотя бы требование Пиррона «максимально отрешиться от всего человеческого») — Единое свободно даже от своей собственной природы (ее у него нет) и от самого себя: оно не хочет рабствовать и самому себе (*double ein aut*). Если ретроспективно обозреть с высоты Единого все про-

странство простирающегося перед ним сущего, можно отметить в нем несколько принципиальных вех, границ различных сфер бытия, пройденных душой: на каждой из них душа что-то оставляет, изживая из себя нечто им соразмерное. «Путь вверх» — это онтологическое «опрошение» (pl sij): оставляется тело и эмпирический космос; при вступлении в умопостигаемый мир оставляется индивидуальность; далее преодолевается в уме и красота, затем оставлен ум (мышление); далее, хоть и страшась следующего шага, душа оставляет и само бытие, становясь «ничем» из сущего (m n), и природу самости. И вот, когда достигнуто Благо, ей дано заглянуть и за его пределы. То, что переживает там душа, неопишимо, но ради этого восторга оставляет она все (fele p nta). Несколько охлаждая ее энтузиазм и вместе с Плотиним оставаясь в состоянии «спокойного иступления», мы обнаруживаем, что названное нами «запредельное сущему» сам человек в который раз находит в непосредственной близости от себя, самое сложное — в простоте, а наиболее совершенное — в самом естественном (Плотин говорит, что все устремляется к Благу, принуждаемое «естественной необходимостью» V,5,12).