

А.А. Столяров

**Школьная философия
поздней античности и христианство**
(некоторые размышления
о взаимовлиянии идей)

РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ
ГИЕРОКЛ И АММОНИЙ

Всякий раз, когда предметом размышлений становится духовная атмосфера античного мира последних веков его существования, речь заходит о соотношении двух доминант – «старой» языческой мудрости и мудрости «новой», христианской. При этом непреложной считается следующая презумпция: старая мудрость «первее» исторически и логически, а новая подобна молодому человеку, который ученически подражает более опытному наставнику. То обстоятельство, что в большинстве философских вопросов христианские авторы обращались в языческой мудрости, – неоспоримый факт. С него ли нужно начинать? Да, надежнее начинать с него. Можно ли сомневаться в этой истине? Вряд ли. Но вот на вопрос: можно ли наряду с этой начальной и безусловной истиной хотя бы *предположить* еще и *другую* истину (пусть не столь начальную и безусловную) – на этот вопрос мы ответим: да, можно.

Здравый смысл подсказывает, что тесное многовековое взаимодействие двух мощных духовных сил не могло не сохранить хоть каких-то (пусть и слабых) следов *обратного влияния*. Подобное предположение само по себе естественно и давно уже было высказано. Не вызвала сомнений не только *принципиальная возможность* обратного влияния, но, по-видимому, даже и *форма*, в которой оно могло бы происходить: «В истории догматов внимание с давних пор обращалось на то, сколько христианская теология заимствовала из неоплатонизма. Но это – лишь одна сторона проблемы, так как слишком легко упускали из виду, что воздействие было взаимным»¹. Дабы

¹ Nygren A. Eros und Agape. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe. Berlin, 1955. S. 445.

облечь этот постулат плотью и кровью, необходимо прежде всего решить, что именно можно считать таким влиянием, т. е. что мы имеем в виду, говоря о «влиянии» – а мы должны иметь в виду не случайное и единичное заимствование, а внутреннюю готовность обратить внимание на «чужие ценности» и хотя бы отчасти отдать им должное. Следует уточнить, в какой именно форме подобное влияние отчетливее всего могло проявиться, и, наконец, найти языческого автора или ряд авторов, у которых его следы особенно явственны.

Итак, нужно доказать, что в нашем распоряжении есть вполне надежные факты духовной истории, позволяющие сделать именно такой, а не иной вывод. В противном случае обязывающие заключения рискуют оказаться плодом всего лишь более или менее остроумных догадок или же чистого желания видеть эти факты там, где их на самом деле нет. Тем самым, как бы ни решился вопрос о возможности обратного влияния, мы во всяком случае получим ответ на другой, не менее важный вопрос: каковы критерии, определяющие корректность наших выводов. А последнее можно выяснить лишь тогда, когда мы отчетливо поймем, где же проходит последняя, выразимая в понятиях, грань между языческим и христианским мироощущением.

I. ГИЕРОКЛ

Имя не-христианского автора, чьи высказывания в первом приближении дают основание говорить о заметном воздействии на него христианских представлений и ценностей, давно названо – Гиерокл-платоник. Первым о некоторых особенностях его учения заговорил Карл Прахтер². Затем взгляд на Гиерокла как на эклектика с заметными христианскими тенденциями был подхвачен другими исследователями³ и стал весьма распространенным. Если говорить о взаимодействии античной философии и христианства, то «привлекает внимание не столько рецепция платонизма и аристотелизма христианскими авторами (которая чаще всего очевидна), сколько, наоборот,

² Praechter K. Christlich-neuplatonische Beziehungen // Byzantinische Zeitschrift 21. 1912. S. 1–27.

³ Например: Labriolle P. de. La Réaction païenne. Étude sur la polémique antichrétienne du I-er au VI-e siècle. Paris, 1943. P. 482–483; Nygren A. Eros und Agape. S. 445 Anm. 2; Aujoulat N. Le néo-platonisme alexandrin. Hiéroclès d'Alexandrie. Leiden, 1986.

влияние христианства на платоников. Стоит указать и пример... – Гиерокл»⁴.

Согласно Фотию (Phot. Cod. 214, p. 173a32 sq. Bekker), Гиерокл учился у Плутарха Афинского и был, по всей видимости, старшим современником Прокла. Гиероклу принадлежат обширный комментарий на псевдо-пифагорейские «Золотые стихи»⁵ и трактат «О промысле» (в отрывках сохранившийся у Фотия⁶). Выбор Гиерокла в качестве пока еще гипотетического объекта для нашего замысла можно подкрепить рядом добавочных соображений, которые относятся к восприятию комментария на «Золотые стихи» в европейской традиции. О несомненном интересе к нему свидетельствует тот факт, что сохранилось около 30 рукописей⁷. А главное, у средневекового и более позднего читателя «Комментарий» пробуждал «ощущение близкого родства между взглядами Гиерокла и христианством»⁸, и ощущение это до сих пор «спонтанно возникает при чтении комментария»⁹. Джованни Ауриспа, выполнивший в середине XV в. перевод «Комментария» на латинский язык, также отмечал, что на него произвела глубокое впечатление почти христинская направленность этого сочинения, которое Ауриспа снабдил следующим «говорящим» заглавием: Hieroclis philosophi stoici et sanctissimi in aureos versus Pythagorae opusculum praestantissimum et religioni christianae consentaneum... Impressum an. Christi 1474 etc.¹⁰ Трактат «О промысле» не

⁴ Kobusch Th. Studien zur Philosophie des Hierokles von Alexandrien. Untersuchungen zum christlichen Neuplatonismus. München, 1976. S. 13.

⁵ Небольшая (71 стих) дидактическая поэма, приписывавшаяся Пифагору; написана, по-видимому, в неопифагорейских кругах, предположительно в I в. до н. э.

⁶ «О промысле и судьбе, [а также о сочетании того, что в нашей власти, с божественным водительством]» (Cod. 214, p. 171b, 19–20). Часть названия, заключенная у нас в квадратные скобки, возможно, является разъясняющим добавлением Фотия. От семи книг трактата сохранились отрывки из первой (Cod. 251 p. 460b22 sq.) и второй (Cod. 251 p. 463b29 sq.) книг.

⁷ Köhler F. Textgeschichte von Hierokles' Kommentar zum Carmen Aureum der Pythagoreer. Diss. Münster, 1965. S. V.

⁸ Ueberweg Fr. Grundriss der Geschichte der Philosophie. 1 Teil. Die Philosophie der Antike. 12 neubearb. Aufl. / Hrsg. von K. Praechter. Berlin, 1926. S. 642.

⁹ Köhler F. Textgeschichte von Hierokles' Kommentar zum Carmen Aureum der Pythagoreer. S. V.

¹⁰ Примечательны слова о стоицизме Гиерокла, поскольку «Энхиридион» Эпиктета в Средние века воспринимался во многом так же, как «Комментарий» Гиерокла. К тому же Ауриспа, скорее всего, не отличал Гиерокла-платоника от одноименного стоика II в. н. э.

вызвал столь же большого внимания, вероятно, вследствие переизбытка позднеантичных трактатов на эту тему.

1. К вопросу о христианских заимствованиях у Гиерокла

Итак, есть ли в нашем распоряжении факты, позволяющие с достаточным основанием находить в сочинениях Гиерокла христианское влияние? Ответить на этот вопрос далеко не просто, потому что речь пойдет не только о Гиерокле, но и о критериях, позволяющих констатировать и оценивать такое влияние.

Принято считать, что о подобном влиянии могут свидетельствовать следующие особенности учения Гиерокла: 1) отождествление творца и первопринципа; 2) тезис о творении из ничего в акте благой воли творца; 3) концепция промысла и свободы воли, близкая христианской теодицее морального типа; 4) понятие совести.

Рассмотрим эти пункты по порядку.

А. Творец и первопринцип. Прискорбно, пишет Гиерокл, что некоторые последователи Платона не придерживались верной позиции относительно демиурга. Они утверждали, что демиург творит не сам по себе, но лишь при содействии (συνεργία) нерожденной материи. Поскольку демиург лишь упорядочивает материю, это выглядит скорее каким-то побочным занятием, чем проявлением благости первопринципа (Phot. Cod. 252, p. 460b23–40). Гиерокл считает своей задачей определить, 1) является ли демиург высшим, безусловно самодостаточным началом и 2) из чего он творит мир.

Начиная с Плотина неоплатоники четко различали первопринцип, совершенно запредельный миру, и собственно демиурга, создающего или, скорее, упорядочивающего космос. К V в. эта схема стала уже общим местом. Гиерокл же отождествляет первопринцип и демиурга или, точнее, просто не упоминает начало, которое было бы выше демиурга: всем правит «отец бог и демиург» (πατήρ θεός καὶ δημιουργός – Cod. 214, p. 172a42; Comm. 1, 10 Köhler). Бог – творец «всего видимого и невидимого миропорядка» (так, по мнению Гиерокла, считал Платон), который был создан без участия какого-либо субстрата (ἐκ μηδενός... ὑποκειμένου), ибо «одного его желания достаточно для создания всего сущего» (Cod. 214, p. 172a22–25, cf. Cod. 251, p. 461b7–9). Для творения космоса вообще нет иной причины, кроме сущностной благости» (κατ' οὐσίαν ἀγαθότης) бога (Comm. 1, 13, cf. 1, 4–5).

Первым, кто высказался по поводу этого учения с достаточной определенностью, был К. Прехтер. Простота трактовки высшего

начала, «теистически понятый демиург»¹¹ представлялись Прехтеру явлением не только не странным, но и весьма симптоматическим (подобная оценка, как мы увидим ниже, сама по себе была следствием созданной Прехтером концепции развития неоплатонических школ). Что Гиерокл нигде ни словом не упоминает сложную иерархию ипостасей (к его времени разработанную до тонкостей) – это обстоятельство Прехтера нисколько не удивляло. По его мнению, учение, объявлявшее высшее начало творцом мироздания, в общем и целом соответствует схематике среднего платонизма (что далеко не так очевидно. – А. С.) и даже позиции самого Платона. Поначалу Прехтер выносит оценку с известной осторожностью: «Как ни велик разрыв, отделяющий теологию Гиерокла от неоплатонизма Плотина, Ямвлиха и Прокла, и как ни напоминает нам его творец и попечитель мира библейского бога, это еще отнюдь не вынуждает нас уже здесь предполагать христианское влияние. На самом деле это представление по существу совпадает с платоновским»¹².

В. Творение из ничего. Но демиург творит космос «без участия какого-либо субстрата». Неоплатоники не считали дуализм демиурга и материи принципиальным, поскольку ни демиург, ни материя не были *конечными принципами* и выводились из единого. Однако как таковые они друг от друга не зависели и существовали бок о бок совершенно равноправно. Не будучи нерожденной в некоем окончательном и запредельном смысле, материя не является и творением демиурга. А умопостигаемая материя (например, у Прокла¹³) в логическом отношении даже предшествует демиургу. Но у Гиерокла (по крайней мере, в сохранившихся текстах) бог-демиург тождествен первопринципу, чем, по видимости, устраняется всякая возможность сосуществования материи с творческим началом. И здесь Прехтер высказывается с безоговорочной определенностью: «Единственной параллелью представлению Гиерокла о творении является библейское творение из ничего»¹⁴. «Согласно Гиероклу, – резюмирует он годом позже, – демиург творит по одной лишь своей воле и из ничего. Здесь трудно отказаться от предположения о христианском влиянии»¹⁵.

¹¹ Praechter K. Christlich-neuplatonische Beziehungen. S. 3–4.

¹² Ibid. S. 4.

¹³ Демиург лишь оформляет «готовую» материю, тогда как создателем умопостигаемой материи как принципа всякой беспредельности и неопределенности является единое – Procl. In Tim. I, 384, 24 – 385, 5 Diehl, cf. In Parm., 844, 14 sq. Cousin.

¹⁴ Praechter K. Christlich-neuplatonische Beziehungen. S. 4.

¹⁵ RE VIII 2, 1482.

Идеей Прехтера впоследствии особенно вдохновился Т. Кобуш. Начиная с Порфирия (напр., ар. Procl. In Tim. I, p. 396, 22 Diehl) неоплатоники отказались от решительного утверждения нерожденности материи и подчеркивали ее эманационную природу. Но как раз в силу этого, полагает Т. Кобуш, сама идея материи была у них столь же вечной, как и первопринцип. Материя рождается вечно и по необходимости, тождественной внутренней логике самораскрытия единого, а не появляется «из ничего» в акте творческой воли¹⁶. Применительно к единому воля есть обращенное само на себя знание, т. е. впервые проявляется в ипостаси ума (см. Plot. Enn. VI 8 – А.С.) и служит характеристикой процесса естественно-необходимого самораскрытия единого. «Во всяком случае, в рамках платино-порфириевой мысли воля, творящая бытие, непредставима», и у Гиерокла здесь заметно христианское влияние¹⁷. Даже в самом крайнем случае учение Гиерокла о творении можно понимать как «конгломерат средне- или неоплатонической космогонии и христианского учения о творении», ибо лишь представление «о творении из ничего, а не о безначальности и бесконечности творения, является подлинно христианским»¹⁸.

Но все ли здесь настолько ясно и несомненно? Нет, конечно. Прежде всего, Гиерокл не уточняет, что именно обозначается у него термином *ύλοκεϊμενον*. Далее, еще большей ошибкой, чем признание предсуществования материи, он считает мнение, что творение космоса, или упорядочение материи начинается в какой-то момент времени. Отсюда неизбежен вывод: творение происходит *от века* (*ἐξ ἀϊδίου* – Phot. Cod. 251, p. 460b27). Материя не предшествует и не содействует демиургу ни во временном, ни в причинном отношении. Предсуществование материи как независимого и неблагоприятного принципа мешало бы вечной демиургии (Cod. 251, p. 461a8 sq.). «Ведь для материи (*ύλη*)... не было бы благом ее упорядочение, если бы она была нерожденной не только во времени, но и в причинном отношении (*ἀπὸ αἰτίου*), в том смысле, в каком мы говорим, что бог нерожден» (Cod. 251, p. 460b38–41).

Другое соображение по этому поводу предлагает И. Адо. Отрицание синергии материи у Гиерокла ее, как и К. Прехтера, не удивляет – но по диаметрально противоположным причинам. Действительно, ряд авторов (напр., Plut. De an. Procr. 5, 1014 ab; Albin. Epit. 12, 2, p. 69 Louis; 14, 3, p. 81; Attic. Ar. Procl. In Tim. I, p. 283, 27–30;

Numen. ar. Chalc. In Tim. 295–299) говорят о нерожденности материи в двойном отношении: и в смысле своей вечности, и в причинном отношении она есть субстрат, соположенный первопринципу-демиургу. Но подобная позиция не вызывала одобрения и у неоплатоников. Материя ни в каком измерении не равна первопринципу. Во-вторых, она мыслима лишь как нечто вторичное в причинном отношении. В-третьих, демиург уже не является первопринципом, и его соположенность материи не имеет существенного значения¹⁹.

Но кого же и с какой позиции критикует Гиерокл? По мнению И. Адо, вполне очевидно, что он критикует средних платоников с позиций канонического неоплатонизма. Действительно, первая часть аргументации Гиерокла может быть направлена против, например, таких положений: «Материя не рождена, но вечно подлежит демиургу» (*οὐ γενομένη ἀλλ' ὑλοκεϊμένη αἰεὶ τῷ δημιουργῷ* – Plut. De an. procr. 5, 1014b, p. 148,9 Hubert). Если для Гиерокла материя не *ύλοκεϊμένη*, она, по идее, должна быть *γενητή* в причинном отношении – см.: Cod. 251 p. 460b25–461a23 (хотя выражение *ἡ γενητή ὕλη* не встречается). Поэтому И. Адо заключает, что гиероклово *ἐκ μηδενὸς ὑλοκεϊμένου* есть лишь буквальное отрицание среднеплатонического тезиса и не может быть тождественно христианскому *ἐξ οὐκ ὄντων*²⁰. Нужно, однако, заметить, что у Плутарха за *ύλοκεϊμένη αἰεὶ τῷ δημιουργῷ* следует: «Ведь не из не-сущего творение, а из того, что не обладает ни красотой, ни собственным содержанием» (*οὐ γὰρ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος ἡ γένεσις ἀλλ' ἐκ τοῦ μὴ καλῶς μὴδ' ἰκανῶς ἔχοντος* – p. 148, 11–12, cf. p. 148, 12–16; к тому же нужно учесть, что для неоплатоников материя в сущностном смысле есть «ничто». – А.С.).

Вторая часть возражения Гиерокла обращена, по всей вероятности, против мнения Атика о создании космоса во времени (*τὸν δὲ κόσμον ἀπὸ χρόνου γενητόν* – Attic. ar. Procl. In Tim. I, 283, 29). Здесь важно учесть существенное как для средних платоников, так и для неоплатоников различие двух состояний материи – до и после упорядочения. Если для неоплатоников (начиная с Порфирия) даже неупорядоченная материя была *γενητή* (в причинном отношении), то для средних платоников (по крайней мере, для Атика) материя могла быть *γενητή* только в смысле придания ей упорядоченности. А поскольку акт упорядочения имел сравнительно малое значение, он

¹⁶ Kobusch Th. Studien zur Philosophie des Hierokles von Alexandrien. S. 67–70.

¹⁷ Ibid. S. 81.

¹⁸ Ibid. S. 68.

¹⁹ Hadot I. Le problème du néoplatonisme alexandrin. Hiéroclès et Simplicius. Paris, 1978. P. 78–85.

²⁰ Ibid. P. 88.

мог происходить и во времени. И Гиерокл, и Прокл могли отнестись к этому мнению только отрицательно.

Но что же такое «желание» демиурга? Как и в предыдущем случае, Гиерокл нигде не объясняет точного значения термина βούλησις. Далее, не следует забывать, что воля христианского Бога-творца и «воля» демиурга – воли несоизмеримые. Если в первом случае акт творения не является *единственным* неизбежным следствием процесса воления (Бог мог и *не пожелать* творить), то во втором случае творение является смыслом и содержанием самого процесса мышления демиурга. Поскольку это мышление тождественно волеию, мыслить – это и значит создавать²¹. Следовательно, мышление-воление и творение не являются здесь уникально-неповторимыми актами: второе проистекает из первого так же безлично, естественно и постоянно, как у деревьев благодаря движению соков набухают почки и распускаются листья.

Соображениям И. Адо трудно отказать в известной убедительности. Если их суммировать, напрашивается вывод, что данный аспект учения Гиерокла нисколько не противоречит традиционному пост-порфириевому неоплатонизму (за исключением отождествления демиурга и первопринципа) и, напротив, противоречит христианскому учению, так как утверждение вечности творения и понятие о материи как вневременном принципе очевидно несовместимы с христианскими представлениями²².

Итак, «если Гиерокл в своем трактате о промысле обращается к воле демиурга, то последнее – как и тезис о творении без предсуществования материи – прекрасно объясняется особенностями самой пост-порфириевой системы неоплатонизма, и нет никакой необходимости искать здесь некое внешнее влияние, христианское или иудейское»²³. Решительность И. Адо (вытекающая, как будет видно ниже из особенностей ее концепции), впрочем, тоже заходит весьма далеко. Адо не склонна считать, что демиург Гиерокла действительно тожде-

²¹ Ibid. P. 87–91 cf. Proclus. The Elements of Theology / Ed. by E.R. Dodds. Oxford, 1963. P. 290 (note to ch. 174); действительно, в указанной главе Прокл говорит об этом абсолютно четко.

²² Для сравнения можно взять даже место с явными неоплатоническими реминисценциями из «Исповеди» Августина (XII 3,3): «Не Ты ли, Господи, наставил меня: прежде чем Ты придал форму и красоту этой бесформенной материи, не было ничего – ни цвета, ни очертаний, ни тела, ни духа. И все-таки это не было полное “ничто”: было нечто бесформенное, лишённое всякого вида» (пер. М.Е. Сергеев).

²³ Hadot I. Le problème du néoplatonisme alexandrin. P. 92.

ствен первопринципу²⁴ – несмотря на тот несомненный факт, что Гиерокл нигде ни словом не упоминает о начале, которое было бы выше демиурга. Это последнее обстоятельство отчасти можно, конечно, объяснить тем, что Фотий выписывал из трактата «О промысле» места, наиболее близкие ему самому как христианину²⁵. Такое предположение достаточно вероятно психологически, но не более, а к тому же неприменимо к «Комментариям».

Если после всего сказанного мы поставим себя на место К. Прехтера и Т. Кобуша, у нас останется, вероятно, один-единственный выход: объявить весь поздний неоплатонизм зависимым от христианства. Но недоказуемость подобного заявления настолько очевидна, что выдвигать его явно не стоит.

Подведем итоги по первым двум пунктам. Не имея четких суждений Гиерокла о значении терминов ὑποκειμενον и βούλησις, не имея ясного представления о его концепции творения, мы не можем считать последнюю таким *фактом*, который позволял бы сделать обоснованные однозначные выводы. Учение Гиерокла о творении оставляет впечатление какой-то недосказанности (во многом объясняемой, конечно, фрагментарностью приведенных у Фотия текстов), и при его оценке разумнее воздержаться от чрезмерно категоричных суждений, с которыми мы познакомились выше. В подобном положении вместо энергичного «да» или «нет» нам лучше ограничиться скромным «не исключено» и утешать себя тем, что в известных случаях осторожность похвальна.

Перейдем теперь к следующему пункту.

С. Промысл и свобода воли. Промысл, судьба и свободный выбор человека – основные темы трактата «О промысле», да и в «Комментариях» им отведено, пожалуй, самое заметное место.

Общее определение: «Промысл (πρόνοια) есть то, что устанавливает для каждого рода подобающее [этому последнему], а сопутствующее промыслу правосудие (δίκη) именуется судьбой» (εἰμαρμένη – Cod. 251, p. 461b21–23). Судьба не является «ни слепым роком (ἀνάγκη) составителей гороскопов, ни стоическим принуждением» (461, 23–24); она есть «божественное решение и закон божественного правосудия» (462b2–3, cf. 32–33). Вместе с тем, во всяком человеческом действии присутствует нечто такое, что «в нашей власти» (τὸ ἐφ' ἡμῖν – 463a40–b3).

²⁴ Ibid. P. 115–117.

²⁵ Ibid. P. 116.

Зачем Гиерокл пускается в подробно-многословные рассуждения о промысле, судьбе и свободе выбора? По всей вероятности, главной его целью является *обоснование теодицеи*. Даже учение о творении и демиурге в конечном счете подчинено той же задаче: бог-демиург был бы повинен во зле, если бы его демиургия началась с некоего дурного действия, т. е. свелась бы только к упорядочению косной и принципиально чуждой ему материи (460b41–461a17). Для выполнения своего замысла Гиерокл должен обосновать ряд положений: 1) если зло не заключается в независимой от демиурга материи, оно должно иметь принципиально иной характер (если не доказано, то подразумевается); 2) если бог не несет ответственности также и за это зло, зло вменяется человеку; 3) для этого, далее, нужно выяснить основания, позволяющие возложить ответственность на человека.

Важнее всего ответ Гиерокла на третий вопрос, так как он определяет его отношение к проблеме в целом. Но начнем по порядку.

«Бог по сути своей благ» (Comm. 1, 14, cf. 1, 4; 1, 13; 11, 14). Нечестиво думать, что в космосе нет промысла или что промысл плохо управляет космосом: «Если бы не было божественного промысла, то в космосе не существовало бы и порядка (который можно назвать и судьбой). Если бы этого не было, то нельзя было бы вынести ни обвинения и осуждения за плохие [деяния], ни похвалы и одобрения за хорошие» (Comm. 11, 27). Бог – «законодатель и судья, подает благо, устраняет зло; поэтому во всех отношениях он неповинен во зле» (πάντη καὶ ἔστιν ἀναίτιος – Comm. 11, 19). По сути дела (хотя это нигде не оговаривается) речь может идти только о двух видах зла: о зле претерпеваемом и зле совершаемом. К первому виду относятся всевозможные потери и бедствия (болезни, бедность, утрата близких, бесславие и т. д. – вероятно, стоический мотив) – вещи неприятные и тяжело переносимые. Они, однако, «не настоящее зло (οὐ μὴν ὄντως κακά) и не причиняют вреда душе, если она сама не пожелает под их влиянием уклониться во зло... Настоящим же злом являются преступления, совершаемые по собственному выбору» (τὰ δὲ ὄντως κακά τὰ ἐκ προαίρεσέως ἔστιν ἀμαρτανόμενα – 11, 1–2).

Следовательно, человек несет ответственность за добровольное действие. Но правда ли, что ответственность обусловлена тем, что человек в принципе способен *не избирать* дурного действия, т. е. тем, что его решение полностью автономно? Гиерокл отвечает на этот вопрос утвердительно, доказывая независимость морального решения от внешней необходимости, природной или божественной. И в этих его рассуждениях достаточно отчетливо просматриваются стоические реминисценции.

Любое действие или обстоятельство, конечная причина которого лежит вне сферы нашего произвола, *не имеет к нему никакого отношения*. Такая необходимость будет для него внешней необходимостью, «необходимостью обстоятельной» (ἐκ περιστάσεως ἀνάγκη – Comm. 7, 8). Она не зависит от человека: «Наш свободный произвол (αὐτεξούσιον)²⁶ не способен актами своего решения (προαίρετικαῖς κινήσει) изменить сущее или происходящее» (Cod. 251, p. 465, 40–42). Человеческий выбор «не властен ни над чем, кроме самого себя и своей [способности] становиться лучше или хуже в различных состояниях» (465b13–14). «Свобода произвола не отнимается у человеческой души тем, что не зависящие от нее вещи находятся во власти бога и каждому воздается по заслугам» (465b32–35). «Врожденное, равно как и приобретенное зло состоит в противном природе движении нашего произвола» (Comm. 24, 16). Таким образом, произвол сам избирает для себя необходимость – нравственную: «У тех, кто здраво мыслит, умственная необходимость (νοῦ ἀνάγκη) сильнее внешнего принуждения» (Comm. 7, 7).

Но этим смысл рассуждений Гиерокла не ограничивается. Они позволяют сделать вывод, что существует (или должна существовать) причинность из свободы, и конечным основанием всякого подобного причинного ряда является ничем кроме самого себя не обусловленное свободное решение произвола. Но для чего *должна* существовать такая причинность? Если бы не было свободы произвола, не существовало бы основы для справедливого воздаяния (Cod. 251, p. 465b35–38). Иными словами, автономия произвола служит необходимым и достаточным основанием для вменения поступков, т. е. является *необходимым условием ответственности*. Для высшего судьи способность человека иметь нечто в своей власти – «так называемое τὸ ἐφ’ ἡμῖν» – служит основой правосудного решения (462b30–32). Следовательно, действия человека могут подлежать правовой и моральной оценке лишь при условии, что они совершаются *сознательно и свободно*.

Какой же смысл имеют тогда понятия промысла и судьбы? Промысл, помимо всего прочего, – это божественное законодательство, главная цель которого – исправление человеческих душ (Comm. 11, 32). Бог наказывает и награждает человека не произвольно, не

²⁶ Термин достаточно позднего происхождения (напр., Epict. Diss IV 1, 59; 62; 68; 100; Procl. In Rep. II, p. 266, 22; 324, 3 Kroll; In Tim. III, p. 280, 15 Diehl); широко использовался христианами начиная с III в. н. э.

безлично, но всегда в зависимости от того, хорош данный человек или плох. Поэтому «все в жизни происходит не по велению [только] судьбы или промысла, не случайно и самопроизвольно (ἀλλὸ ταῦτομάτου) и не [только] по нашему решению, но все от нас зависящее, в чем мы погрешаем, следует приписывать нашему решению, то, что причитается нам за наши прегрешения по законам правосудия – судьбе, а блага, предварительно даруемые нам богом – промыслу» (Comm. 11, 9). Строго говоря, в человеке наказуется не он сам, а его добровольный поступок: «Закон карает человека не потому, что он человек, но за то, что он дурной человек. Ведь первопричиной того, что человек стал дурным, является [его собственное] решение; а когда он стал дурным (что зависит от нас, а не от бога), тогда-то [бог] творит суд (что зависит уже не от нас, а от божественного закона)» (11, 19–20).

Итак, понятие судьбы должно, по мысли Гиерокла, включать в себя и произвольный человеческий грех, и высший суд (это напоминает стоическую схему, где судьба понимается как вплетение автономного произвола во всеобщую цепь причинности). Таким образом, судьба – высшая судящая функция промысла, а во втором плане – следствие произвольных человеческих действий: «Выбрать зависит от нее [души], а то, что следует в результате выбора, определяется судом промысла» (Cod. 251, р. 463a36–38, cf. 463b7–10). Поэтому человеческая судьба, собственно, непредставима без свободы произвола: «Суд промысла, управляющий делами человеческими с помощью правосудия и закона, *требует, чтобы мы обладали свободой произвола и способностью выбора*» (τῆς αὐτεξουσίᾳ ἡμῶν καὶ προαιρετικῆς ἀρχῆς δεῖται – р. 462b28–30). Поэтому промысел можно определить как правосудную деятельность божественного начала, «упорядоченно направляющую нас к свободному выбору произвольных поступков» (πρὸς τὰς προαιρετικὰς ὑποθέσεις τῶν αὐτεξουσίῶν ἔργων – Cod. 214, р. 172b16–18).

«Своенравно и неумеренно пользоваться произволом – значит дерзко отпасть от бога» (Comm. 24, 17). Но бог допускает злоупотребление свободой ради сохранения самой свободы. Он не желает освобождать людей от пороков помимо их воли, так как свобода произвола необходима для правосудного вменения: «Путь, ведущий через научение к добродетели, закрыт для тех, кто отрицает зависящее от нас (τὸ ἐφ' ἡμῖν). Ведь не нужно было бы прилагать ни стараний, ни заботы и страстного стремления к благу, если бы спасение от порока... было делом [только бога], а сами от себя мы ничего не добавляли бы» (Comm. 25, 16). Бог ни от кого не таит благ и он не «вино-

вен в том, что не всем указал [т. е., напротив, он это сделал. – А.С.], а виновны те, кто не видят и не слышат близких благ и, как говорится, из-за этого претерпевают то, что сами избрали. Ведь это – вина избирающего, а бог во зле не виновен» (αἰτία οὖν ἐλομένου, θεὸς δὲ κακῶν ἀναίτιος – Comm. 25, 14–15); последняя фраза – почти дословная цитата из Платонова «Государства» (X, 617e).

Учение Гиерокла о промысле, судьбе и свободном решении можно, конечно, отнести к разряду «свободных вариаций» на эту тему из «Государства». Такому впечатлению способствует и повсеместное превознесение знания: Гиерокл постоянно подчеркивает, что освобождение от пороков возможно лишь с помощью познания блага и самопознания. Но поскольку конечная причина прегрешения не в незнании, а в добровольном уклонении от истины, учение Гиерокла не сводится к такой вариации. К. Прехтер справедливо обратил внимание на большое сходство рассуждений Гиерокла с некоторыми местами трактата Немесия «О природе человека» (в частности, с главами 37–38 и 44). Доказать, что Гиерокл пользовался текстами Немесия, практически невозможно, однако «тот, кто читает Немесия, а вслед за ним Гиерокла, на мгновение может представить, что эллину было знакомо сочинение христианина» и что в данном случае, весьма возможно, «имело место христианское влияние»²⁷. Прехтер (надо отдать ему должное) замечает, впрочем, что учение Гиерокла о судьбе вполне объяснимо из концепции Хрисиппа²⁸. К той же мысли пришел и Т. Кобуш. Он даже заключил, что раз понятие судьбы имеет у Гиерокла важное значение, то учение о промысле не может содержать ничего специфически-христианского²⁹. А вот учение о свободе воли, напротив, показывает, что Гиерокл «движется здесь в до-неоплатоническом фарватере христианской теологии»³⁰.

И. Адо, как и следовало ожидать, не согласна с Прехтером. Все, что он посчитал особенностями учения Гиерокла, выдающимися христианское влияние, можно сразу же заметить в трактатах Прокла «Десять сомнений относительно промысла», «О промысле и судьбе» и «О существовании зла» (т. н. Tría opuscula). Прехтер еще не имел возможности ознакомиться с полным латинским текстом этих трактатов. Между тем почти полное сходство с концепцией Прокла не

²⁷ Praechter K. Christlich-neuplatonische Beziehungen. S. 19–20.

²⁸ Ibid. S. 22.

²⁹ Kobusch Th. Studien zur Philosophie des Hierokles von Alexandrien. S. 100.

³⁰ Ibid. S. 96.

оставляет сомнения в том, что Гиерокл несколько не отступал от каноники позднего неоплатонизма³¹.

О чем можно говорить с достаточной уверенностью?

Во-первых, более или менее очевидно, что учение Гиерокла о судьбе *напоминает* некоторые аспекты концепции Хрисиппа (см., напр., Cic. De fato 39 sq. = SVF II 974; Plut. St. rep. 47, 1056b = SVF II 997 etc.). Однако говорить о полном тождестве было бы неверно. Не углубляясь в излишние детали, отметим следующие основные пункты.

1) У Хрисиппа разделение причин на основные и второстепенные служит инструментом объяснения явлений всего физического мира в целом. Присущий всякому действию элемент необходимости заключен в естественных, заданных природой особенностях вещей и самого человека. В самом широком физическом плане «судьбой» для человека будет иметь две ноги, две руки и т. д., но действия, которые он может совершать с помощью этого и прочих своих свойств, зависят в том числе и от его желаний (т. е. того, что «в его власти»). Иными словами, «судьба» выполняет прежде всего общефизическую, природную функцию – функцию *естественной необходимости*. У Гиерокла же понятие судьбы ограничено значением *высшего морального суда над сознательным действием разумного существа*. 2) Некоторые высказывания Хрисиппа (напр., Gell. N.A. VII 2 = SVF II 1000) свидетельствуют, что даже характер человека, нравственный склад его души, т. е. то, что, по идее, должно хотя бы отчасти быть «в нашей власти» в конечном счете задано от природы. Это вполне согласуется с общестоиическими тезисами об отсутствии чего-либо среднего между пороком и добродетелью и о непогрешимости мудреца. Разделение человечества на непогрешимо-мудрых и неисправимо-дурных напоминает позднейшее августиновское деление людей на оделенных благодатью и напрочь лишенных благодати. И в том, и в другом случае сохранение автономии произвола становится невозможным (хотя и Хрисипп, и Августин пытались сохранить хоть

какую-то основу для правосудного вменения). Гиерокл, напротив, утверждает: «Человеческое решение (προίρεσις) не бывает постоянным ни в добродетели, ни в пороке» (Comm. 12, 1, cf. Cod. 252, p. 463b3–4). Обратившись к уму, душа не утрачивает возможности вновь впасть в неразумие и, наоборот, впад в зло, не теряет способности вновь обрести разумность (Cod. 251, p. 463b14–27), а стало быть, не принуждается фатальным образом ни к добру, ни ко злу.

Вместе с тем, опять-таки достаточно очевидно, что в целом ряде пунктов (определение промысла, судьбы, случая, свободного произвола, соотношения промысла и судьбы и т. д.) учение Гиерокла вполне соответствует тому, что можно найти у поздних неоплатоников (например, у Прокла – Inst. Theol. 134; De prov. 3, 3 p, 110 sq. Boese, cf. Boet. Cons. V 2).

Каков же итог? Дело тут, конечно, в понятии «судьба», которое всегда вызывало настороженность и недоверие у христианских авторов (напр., Aug. Civ. Dei V 9, 1–3). То, как Гиерокл использует это понятие, наводит на мысль, что «судьба» для него – в значительной мере дань традиции (возможно, неоплатонической, а возможно, и более ранней). Если «судьбу» повсеместно заменить, скажем, на «высшую справедливость» или «суд промысла», принципиальной разницы не будет. Если не считать «судьбу», то трудно определить, чем, собственно, теодицея Гиерокла отличается от христианской теодицеи – такой, которую в том или ином варианте мы встречаем у большинства христианских авторов III–V вв. и классическим образцом которой может служить теодицея Августина в ранний период его творчества.

Отсюда следует другой вывод (конечно, гипотетический). Если предположить, что Гиерокл не желал отказываться от термина «судьба» ради некоей традиции, значит, он мог *намеренно* избегать полного тождества своего учения с христианским (которое в тех или иных образцах наверняка было ему известно). Если же, далее, во многих пунктах учение Гиерокла совпадает с учениями Прокла и других поздних неоплатоников, то здесь можно говорить о *точке наибольшего схождения* между неоплатонизмом и христианством. Конечно, допустимо предположить, что к V в. влияние христианства в этих доктринальных пунктах оказалось настолько сильным, что его испытывали практически все неоплатоники-язычники. Но близость двух учений не дает еще права на столь решительное заключение, ибо из двух похожих учений в двух разных случаях можно сделать различные выводы. Недаром даже К. Прехтер время от времени призывал

³¹ Hadot I. Le problème du néoplatonisme alexandrin. P. 117–143. И в дальнейшем И. Адо твердо настаивала на своем мнении – см. Hadot I. Studies on the Neoplatonist Hierocles. Philadelphia, 2004. Учение Гиерокла о промысле и судьбе в основных чертах «соответствует доктрине поздних неоплатоников». Поэтому тезис Прехтера, согласно которому Гиерокл оставался в рамках до-плотиновского платонизма и испытал христианское влияние, «лишается убедительности, и равным образом теряют основу все выстроенные на нем остроумные гипотезы» (Р. 123).

к осторожности: «Многое, что для нашего слуха звучит совершенно по-христиански благодаря тому христианскому контексту, в котором мы привыкли читать и слышать подобные вещи, в собственном смысле есть интеллектуальное достояние античной философии и может появиться у языческого философа христианских времен даже и без всякого христианского посредства. А во многих случаях из близких основных воззрений совершенно независимо друг от друга возникают схожие или тождественные понятия и формы выражения»³². Приняв к сведению это напоминание, последуем далее. Из перечисленных выше пунктов нам осталось рассмотреть вопрос о совести.

Д. Совесть. Понятию совести Гиерокл уделяет весьма большое внимание – по крайней мере, в «Комментарии». Общая практическая задача совести или совестливости (συνείδησις, συνειδός): она заставляет стыдиться собственных проступков (Comm. 9, 3). Формальное определение – внутренний суд: нужно судить собственные прегрешения и прибегать «к самому справедливому и вместе с тем самому близкому нам судье – к самой нашей совести и здравому разуму» (ὀρθὸς λόγος³³ – 19, 8). Совесть тождественна божественному суду внутри нас: «Итак, первые и основные начала того суда, о котором идет речь, таковы: прежде всего, благодать бога, исходящий из нее закон, здравый разум, против которого погрешают, и словно некий обитающий в нас бог, которым пренебрегают» (11, 17).

Этих формальных определений, а также рассуждений Гиерокла об истинно совестливом человеке, который отдает себе тщательный отчет в своих делах и помыслах, К. Прехтеру на сей раз вполне достаточно, чтобы говорить о «библейско-христианском» понимании совести у Гиерокла³⁴. К этому мнению присоединяется Т. Кобуш³⁵. Нет сомнения, что Гиерокл считал совесть феноменом самодовлеюще важным в моральном плане. Но никакого более конкретного вывода из приведенных им формальных определений совести сделать нельзя. Подобные и даже точно такие же определения начиная с последних веков до н. э. настолько типичны для античных авторов всех школ и направлений, что приводить примеры здесь просто нет смысла³⁶.

³² Praechter K. Christlich-neuplatonische Beziehungen. S. 21.

³³ Стоический термин, часто используемый Гиероклом.

³⁴ Praechter K. Christlich-neuplatonische Beziehungen. S. 26.

³⁵ Kobusch Th. Studien zur Philosophie des Hierokles von Alexandrien. S. 167.

³⁶ Желаящих ознакомиться с ними я могу отослать к моей статье: Столяров А.А. Феномен совести в античном и средневековом сознании // Историко-философ-

Если брать за основу лишь чисто формальное определение совести, то невозможно указать, в чем, собственно, Гиерокл отступает от традиционного понятия о совести. Единственное, что способно дать нам материал для дальнейших сопоставлений, – это *содержательный план совести* у Гиерокла. Иными словами, нужно установить, какое «наполнение» имеет основной моральный закон, предписывающий максимуму произвола. Этот вопрос весьма важен, но мы рассмотрим его несколько ниже. А прежде коснемся хотя бы самым кратким образом общей концепции К. Прехтера и общей концепции И. Адо.

I. 2. Существовала ли Александрийская школа?

К. Прехтер, чья решительность, как мы видели, порой своеобразно сочеталась с осторожностью, писал: «Все попытки обнаружить у языческих философов заимствования из христианского круга представлений лишь тогда имеют... смысл, когда они основаны не на единичных совпадениях, а на внимательно изученной истории какой-либо мысли или термина»³⁷. Применив этот весьма разумный принцип к предмету своего исследования, Прехтер констатирует, что умонастроение Гиерокла в целом «полностью напоминает христианское»³⁸. Возможность и вероятность последнего обстоятельства для Прехтера сами по себе вполне объяснимы принадлежностью Гиерокла к александрийской платонической школе. Излишне, разумеется, напоминать, что именно Прехтер в значительной мере выделил и систематизировал критерии, позволявшие, по его мнению, причислить к одной школе ряд авторов, которые жили и учили в Александрии на протяжении четырех столетий³⁹. Наиболее существенными обстоятельствами Прехтер считал простоту теоретического учения александрийцев (в основных чертах напоминавшего, по его мнению, учение средних платоников) и влияние александрийской катехетической школы; последнее «затрудняло доступ афинской теологии в Алексан-

ский ежегодник-86. М., 1986. С. 21–35.

³⁷ Praechter K. Christlich-neuplatonische Beziehungen. S. 22.

³⁸ Ibid. S. 27.

³⁹ Praechter K. Richtungen und Schulen im Neuplatonismus // Genethliakon C. Robert. Berlin, 1910. S. 110f., 144f. Прехтер, таким образом, фактически объединяет в рамках более широкого направления александрийских платоников (к которым принадлежат, в частности, Аммоний, Ориген-платоник, Гипатия) и неоплатоников, первым представителем которых считается Гиерокл.

дрию и тем самым подготовляло христианизацию александрийского неоплатонизма», который «примирился с христианством и перешел в его лагерь»⁴⁰. Некоторые александрийские платоники действительно перешли в христианство или симпатизировали ему; в их числе могут быть упомянуты учившийся в Александрии Синесий, ученик Гиерокла Эней из Газы, Иоанн Филопон, ученики Олимпиодора Элиас и Давид. На этом основании Прехтер заключает, что следы христианского влияния мы должны встречать даже у тех александрийцев, которые сами не были христианами (в частности, у Гиерокла).

Таким образом, принципиальная возможность христианского влияния, по мысли Прехтера, объясняется прежде всего особенностями развития александрийского платонизма и неоплатонизма в совершенно особых условиях. Приблизительно таковы же умозаключения Т. Кобуша: «Философия Гиерокла в основных своих чертах имеет до-неоплатонический характер; она пронизана христианскими элементами... Отдельные специфически-неоплатонические представления, особенно исходящие от Порфирия, не составляют сути философии Гиерокла». «Некоторые элементы философии Гиерокла совершенно непредставимы вне определенного христианского влияния», а последнее естественно объяснимо атмосферой Александрии, где христианство и платонизм долгое время взаимодействовали⁴¹.

Общие выводы И. Адо вновь столь же отличаются от выводов Прехтера и Кобуша, как и ее заключения по частным вопросам. Никакой александрийской школы не было. Никакого христианского влияния не было и быть не могло⁴². Ни у Гиерокла, ни у зависимого от него в некоторых пунктах Симпликия невозможно найти ничего,

кроме вполне чистого неоплатонизма. Учение Гиерокла содержит такие, например (помимо уже отмеченных), типичные элементы позднего неоплатонизма: тройкую структуру космоса (Comm. 1, 1; 1, 8–9; 3, 8; 4,2) – причем творец тождествен Зевсу (25, 1); концепцию пневматического носителя разумной души (πνευματικὸν ὄχημα τῆς λογικῆς ψυχῆς – 26, 22) и т. д. Видимая простота теоретического учения, наводящая на мысль о до-неоплатонической основе, на самом деле объясняется тем, что сочинения александрийцев в большинстве своем составлялись как руководства для *первичной стадии обучения*. Поэтому речь должна идти не о «более простом платонизме», а об «упрощенном и даже фрагментированном неоплатонизме» – но упрощенном и фрагментированном *с определенной целью*. Следовательно, всякая аргументация ex silentio несостоятельна: «Из того обстоятельства, что Симпликий и Гиерокл не говорят в своих комментариях о триадах интеллигибельного мира, не следует, что они о них не знают. Просто у них были веские причины не говорить о подобных вещах». В пропедевтических целях они излагали слушателям лишь некоторую часть учения *афинской школы*, необходимую и достаточную для начального введения в философию⁴³.

Нельзя сказать, что и выводы И. Адо во всех отношениях безупречны. Конечно, из того обстоятельства, что автор не упоминает о каком-то вопросе, еще нельзя с полной убедительностью заключить, что он о нем ничего не знал. Но еще менее корректно утверждать, что, хотя данный автор умалчивает о некоем предмете, он, тем не менее, должен был иметь о нем полное представление и, более того, класть его в основу своего (тайного?) учения. Для непредвзятого исследователя, не имеющего однозначной и убедительной информации, более корректным является все же благоразумное сомнение. Не ясно, далее, почему Гиерокл (и, вероятно, Симпликий) подвергал неокрепшие умы своих слушателей явному искушению, сообщая им, мягко говоря, не вполне каноничные вещи. Разве что свои лекции он начинал примерно такими словами: «Все, что я намерен изложить вам, юноши, не есть еще полная истина, но поскольку до вещей подлинно высоких и утонченных вы пока еще не доросли и т. д.»

В пользу И. Адо до некоторой степени свидетельствуют лишь слова в заключительной главе «Комментария»: «Не следовало нам ни сужать наше рассуждение до краткости самих “Стихов”, потому что тогда многое осталось бы неясным... ни расширять до пределов, об-

⁴³ Hadot I. Le problème du néoplatonisme alexandrin. P. 189–190.

⁴⁰ Praechter K. Christlich-neuplatonische Beziehungen. S. 1; 3. Ю.А. Шичалин рассматривает Александрийскую школу в плане «адаптации христианством языческой системы философского образования» (Шичалин Ю.А. История античного платонизма в институциональном аспекте. М., 2000. С. 309 сл.).

⁴¹ Kobusch Th. Studien zur Philosophie des Hierokles von Alexandrien. S. 25–26; 194–195. В этой связи следует упомянуть, например, в целом положительную рецензию Г.В. Тевзадзе на книгу Кобуша (Труды Тбилисского государственного университета. Сер. Археология, классическая филология, византистика. Тбилиси, 1984. № 3–4. С. 458–478); в этой рецензии тезисы о христианском влиянии на Гиерокла воспринимаются с одобрением.

⁴² Если даже допустить влияние (в принципе невозможное) христианства на неоплатонизм, то, во всяком случае, Симпликий и Гиерокл испытали бы его ничуть не в большей степени, чем Прокл и Дамасский (Hadot I. Studies on the Neoplatonist Hierocles. P. 125).

нимающих всю философию – ибо это превысило бы наш настоящий замысел» (Comm. 27, 10). Однако строить на этом отрывке далеко идущие выводы рискованно. Во-первых, он все же никак не объясняет *полное* умолчание о некоторых вопросах. Далее, чем доказать, что подобная оговорка присутствовала и в трактате «О промысле»? По счастью, выносить конечное суждение по этой дилемме – сейчас не наша задача. Поэтому мы оставляем вопрос открытым и переходим к следующему пункту.

1. 3. Моральный закон и конечная цель

Все рассмотренные до сих пор аспекты учения Гиерокла оставляют двойственное впечатление. С одной стороны, в некоторых своих элементах это учение и впрямь почти не отличается от христианского. С другой же, во-первых, ни в одном случае нельзя строго доказать, что здесь действительно имело место заимствование христианских представлений. Во-вторых (и это самое главное), не здесь проходит граница по духу между «языческим» и «христианским». Ни один из перечисленных элементов учения Гиерокла нельзя считать *доказательным фактом*, свидетельствующим о христианском влиянии. Более того, ни один подобный элемент (как и любой типологически похожий частный элемент космогонического, космологического и т. п. свойства), как правило, и *не бывает фактом, удостоверяющим христианское влияние*. Ведь именно в этой области происходило обратное – заимствование античного наследия христианскими авторами, приводившее, возможно, порой к своего рода конвергенции (как в проблеме соотношения промысла и свободы воли). При всем несходстве взглядов на творение и устройство мира, материю, время и вечность, душу и т. д. патристика здесь всегда оставалась ученицей. Возможность обратного заимствования в этой сфере практически равна нулю.

Единственная область, где новое учение было совершенно оригинально и не нуждалось в наставнике (если не считать терминологического плана), – это этика как система норм, регламентирующих практическое применение религиозных постулатов и обеспечивающих нравственные ориентиры для антропологии. Лишь здесь мы можем найти надежный критерий разграничения «языческого» и «христианского» – критерий, основанный на том фундаментальном обстоятельстве, что провозглашенные христианским учением этический императив и конечная цель не имели аналогов в античных системах.

Простое, «поверхностное» сравнение здесь не дает результата. Учение какого-нибудь неоплатоника и в крупных, и в мелких своих

звеньях может очень напоминать христианское учение, но в то же время быть максимально далеким от него по духу, по своей конечной направленности. Для оценки у нас остается лишь один критерий: «материя» совести, т. е. содержание основного морального закона, предписывающего тот единственный долг, который сам по себе является конечной целью свободного произвола. Уже в те времена это понимали достаточно хорошо: «Не по обязанностям, а по целям следует отличать добродетели от пороков. Ведь обязанность есть то, что нужно делать; цель же – то, ради чего это нужно» (Aug. С. Jul. IV 3, 21). Что же мы находим у Гиерокла?

По всему «Комментария» резко проступает традиционный пифагорейско-платонический дуализм души и тела. Человек в собственном смысле – разумная сущность, или разумная душа (λογική οὐσία, λογική ψυχή – Comm. 1, 19; 8, 3; 10, 3–4; 7–8; 10; 15; 20 etc.). Гиерокл не отступает от традиций пост-яввлиховского неоплатонизма: душа неразрывно связана лишь со своим носителем – бессмертным световидным телом. «Разумная сущность, обладающая прирожденным ей телом, так создана демиургом, что, сама не будучи телом, не [может существовать] и без тела; но хотя она есть нечто бестелесное, ее эйдос находит свое полное завершение (ἀπλοτεροῦσθαι) в теле» (26, 1). Таковы души разумных существ – героев и людей. Поэтому «всякий герой есть разумная душа, наделенная световым телом (ψυχή λογική μετὰ φωτεινῶν σώματος); точно так же и человек есть разумная душа, неразрывно соединенная с бессмертным телом – так учили пифагорейцы» (26, 2). Смертное же тело представляет собой лишь грубое вместилище души и светоносного пневматического тела (26, 5).

Душа и ее световой носитель должны быть максимально подобны и совершенно свободны от всякой скверны. Для очищения светового тела необходимо отстранение от грубого материального тела и всего с ним связанного. Это, в свою очередь, достигается путем аскезы, путем воздержания от телесных влечений и удовольствий (26, 3 sq.). Пневматический носитель разумной души, ее световое тело нужно содержать чистым и свободным от материи, дабы оно устремлялось к эфирному месту и уподобилось эфирным телам (26, 9; 22–23). Очищение имеет ярко выраженный моральный смысл: неумеренным стремлением к материальному телу или к чему-то внешнему мы «добровольно порабощаем нашу свободу» (13, 15). Поэтому нравоучительное замечание Гиерокла: «Тот, кто заботится лишь о душе, а о теле не заботится, очищает не всего человека» (26, 24) в контексте его рассуждений имеет вполне конкретный смысл – от брэнного тела и

«симпатии» к нему нужно как-то освобождаться (26, 8).

«Для совершенствования души мы нуждаемся в истине и добродетели» (26, 3). «Нам следует знать должное (τὰ δέοντα), а неразумные стремления укрощать, насколько возможно, и подчинять сущему в нас разуму» (8, 5). Аскеза на данном уровне требует упражнения в четырех традиционных добродетелях – рассудительности, мужестве, здравомыслии и справедливости, причем справедливость – завершение всех добродетелей, обнимающее прочие добродетели (10, 1–2). Поскольку «предводителем всех добродетелей» (1, 1), «матерью всех добродетелей» (11, 26), «семенем всех благ» (7, 9) является также благочестие (εὐσέβεια), справедливость в конечном своем выражении должна совпадать с ним. «Почитающему бога подобает почитать и все, что сколько-нибудь подобно ему... каковы люди, выдающиеся в добродетели» (3, 9).

Таким образом, перед нами – традиционное обоснование неоплатонической аскетики. Основной моральный закон предписывает как долг и цель достижение *максимально возможного собственного совершенства в уподоблении божеству*: «Благочестив тот, кто, обладая знанием божественного, свое собственное совершенство приносит подателям всех благ как наилучшую почесть» (εὐσεβῆς δὲ ὁ τὴν θείαν ἐπιστήμην ἔχων καὶ τὴν ἑαυτοῦ τελείωσιν ὡς τιμὴν ἀρίστην προσάγων τοῖς τῶν ἀγαθῶν αἰτίοις – 1, 19). Все отдельные добродетели суть средство для достижения этого совершенства.

Вместе с тем, мы находим в «Комментарии» и кое-что иное.

Все люди заслуживают благожелательного отношения, но в дружбе следует выбирать людей наилучших (6, 1 sq.). При такой точке отсчета высшей добродетелью будет «дружеская любовь (φιλία)», ибо «предел добродетелей – дружеская любовь, а начало – благочестие» (πέρας... τῶν ἀρετῶν ἡ φιλία, ἀρχὴ δὲ ἡ εὐσέβεια – 7, 9). Вникнем в ниже следующее пространное рассуждение.

«И подобно тому, как проявлять справедливость следует не только к тем, кто справедлив с нами, но и к тем, кто пытается поступить с нами несправедливо, – дабы мы не впали в такое же состояние, совершив ответную несправедливость, – так же точно и дружескую любовь, то есть человеколюбие (φιλανθρωπία), следует питать ко всем, кто одного с нами рода [по разуму]. Ведь меру дружеской любви мы исполняем подобающим порядком, если к хорошим людям, поскольку они суть хранители человеческого совершенства (τοῦ ἀνθρώπου τελειότης), питаем расположение во всех отношениях (παντοίως ἀσπαζόμενοι) – и ради их [разумной] природы, и ради их образа мыс-

лей (διὰ τὴν φύσιν καὶ διὰ τὴν γνώμην), – а дурных принимаем (ἀγαπῶντες) только ради общей с нами природы, поскольку их образ мыслей не дает нам основания искать их дружбы. Поэтому верно говорят, что добродетельному человеку никто не враг, но лишь достойный человек ему друг. И действительно, раз [добродетельный] человек питает дружескую любовь к человеку [как таковому], то ему и дурной человек не враг. И если, с другой стороны, он разыскивает себе для общения человека, украшенного добродетелью, и из всех выбирает человека достойного, то и в правилах дружеской любви подражает богу, который не питает ненависти ни к кому из людей, но особенно расположен к человеку достойному. Ведь бог, простирая благо человеколюбия на весь род [человеческий], наделяет каждого подобающим уделом: достойных людей возводит к себе, а покинувших добродетель направляет посредством законов к исполнению должного. Одно сообразно и полезно одним, другое – другим. Так и нам следует питать дружескую любовь ко всем людям, воздавая каждому по его достоинству. Ведь благоразумие и справедливость мы простираем на всех людей, а не только на справедливых и здравомыслящих; и мы не будем по-хорошему относиться [только] к хорошим людям, а к плохим – по-плохому. Ибо в таком случае мы, изменяясь под влиянием обстоятельств, не обретем никакого нашего собственного блага, которое следует хранить всегда и для всех. Если же мы обрели добродетель в качестве внутреннего состояния (ἔξις), то ни в чьей воле отторгнуть нас от нее, и наши устойчивые состояния (διαθέσεις) не будут меняться вслед за внешними обстоятельствами, если нам удастся прочно обладать добродетелью. И что нам следует блюсти в прочих добродетелях, то же самое следует блюсти в дружеской любви, а дружеская любовь, как мы сказали, – величайшая из добродетелей; поскольку же человеколюбие в широком смысле обращено на всех людей, а в особенном – на благих, то имя дружеской любви ему более всего приличествует» (7, 10–14).

В рассуждениях Гиерокла отчетливо заметны стоические мотивы. В системе этики стоиков дружба и вообще доброжелательность коренятся в *природе*, объединяющей человека с человеком, т. е. в *общности разумной жизни* (SVF III 112; 292; 631). Человек от природы питает расположение как к самому себе, так и ко всем людям (SVF III 492). Применимость принципа природного дружелюбия ограничивалась, правда, тем формальным обстоятельством, что на подлинную дружбу способен только мудрец. Но в общей схеме это ограничение никогда не учитывалось, ибо было ясно, что мудрец – явление чрез-

вычайно редкое, если вообще возможное. Поэтому тот факт, что люди в подавляющем большинстве несовершенны, не мешал стоикам распространять принцип природной справедливости на все человечество: человек рожден для справедливости (SVF III 343), и все люди связаны взаимными правовыми обязанностями (SVF III 371). Стоическая «филантропия», т. е. природная доброжелательность, является основой права (SVF III 292; 344).

В неоплатонической этике принцип «филантропии» имеет такую же сферу применения. Воспользуемся для примера «Посланием к Маркелле» (к нему мы еще вернемся) Порфирия, которое было известно Гиероклу. «Тот, кто причинит несправедливость [хоть одному] человеку, конечно, не почитает бога. Считай, что основа благочестия – это человеколюбие...» (Ad Marc. 35, p. 38, 16–17 Pötscher). Как же очерчивается сфера действия «филантропии»? Ответ мы находим в трактате Порфирия «О воздержании от животной пищи» – тоже, по всей видимости, известном Гиероклу.

Принцип природной справедливости соблюдает тот, кто не поддерживает свое существование за счет ущерба, чинимого любому живому существу: «Бог не сделал для нас невозможным сохранение нашего благополучия без нанесения вреда другому [одушевленному существу]» (De abst. III 26; формулировка, восходящая, возможно, к Плутарху – Sept. sap. conv. 16, 159c). Соблюдение справедливости *только* по отношению к людям именуется «филантропией» (De abst. III 26). Примечательно, что Порфирий выступает в защиту широкого принципа «справедливости», а избирательный принцип «филантропии» считает как минимум недостаточным. В этом нельзя не видеть полемического выпада против стоиков, которые ограничивали применение «справедливости», т. е. принципа природного права, только разумными существами и не распространяли ее на животных (SVF II 1152 = De abst. III 20; SVF III 367–374). Вместе с тем, Порфирий, возможно, заимствовал представление о природной основе «справедливости» – первичном взаимном расположении (οἰκείωσις) – у Зенона Китийского (SVF I 197 = De abst. III 19).

Влияние стоиков – по всей видимости, через Порфирия – и в первую очередь самого Порфирия на концепцию «филантропии» Гиерокла, с нашей точки зрения, почти несомненно. И для Порфирия, и для Гиерокла «благочестие», «справедливость», «дружеская любовь», «човеколюбие» – понятия одного и того же смыслового поля. Ведь если 1) благочестие – основа человеколюбия и дружеской любви, а 2) благочестивый человек подобен богу, который никому не

желает зла и являет собой образец высшей справедливости, то 3) сама по себе справедливость (плюс непричинение зла кому бы то ни было, невоздаяние злом за зло) и есть истинное человеколюбие. Но принцип человеколюбия как справедливости несколько не превышает нормативного для античной этики «золотого правила»⁴⁴, а следовательно, имеет предельной целью *личное совершенство в соблюдении справедливости как принципа всякого права*, в особенности права «природного» субъекта. Иными словами, «филантропия» полностью исчерпывается требованиями, охраняющими право «ближнего», и преследует как цель именно его естественное право⁴⁵, но не его благо.

И здесь находит свое завершение вопрос (с которым мы временно расстались в конце подпункта о совести) о «наполнении» внутреннего морального закона, предписывающего максимуму произвола. Носитель такого типа совести словно говорит себе: «Я должен требовать сам от себя лишь столько, сколько требует внешний закон, гарантирующий то или иное право (в частности, право разумных или же всех одушевленных существ) – в этом мое нравственное совершенство, уподобляющее меня божеству. И никто не смеет считать мое поведение предосудительным, если я не делаю большего».

Мы видим, что и с точки зрения конечной цели данная позиция не тождественна христианской. В христианском понимании «любовь к человеку» подразумевает такой принцип отношений, единственно при котором всякий человек как таковой и человечество в целом рассматриваются как цель. Возьмем в пример Августина как автора, возможно, наиболее ярко выразившего это принципиальное противостояние.

Закон, от природы запечатленный в сердце каждого человека, гласит: не делай другому того, чего не желаешь потерпеть сам, или: поступай в отношении другого так, как он, на твой взгляд, должен поступать в отношении тебя (Conf. I 18, 29; C. Jul. V 8, 30; Civ. Dei XIV 8; En. ps. LVII 1–2). Сознание этого закона (т. е. «золотого правила») есть по преимуществу «сознание справедливости» (consentia iustitiae – C. sec. Jul. resp. I 91) всякого действия как безусловный «при-

⁴⁴ В целом см.: *Dihle A. Die Goldene Regel. Eine Einführung in die Geschichte der antiken und frühchristlichen Vulgärethik. Göttingen, 1962.*

⁴⁵ Поэтому «филантропия» является более универсальным регулятивным принципом, чем все прочие виды «любви» и «приятности», принятые во внимание античной философией.

родный» долг. Но исполнение этого долга, или обязанности, имеет целью лишь *право* субъекта и потому не является еще *конечной целью* моральной личности. Ей мало простой внешней законосообразности; она стремится к *святости*, но наполненной новым содержанием – т.е. к *новой аскезе*, аскезе принципиально иного типа. Её закон – *благая любовь* (*caritas* – De Sp. et litt. 17, 29; Civ. Dei XIV 7, 1; De grat. Christ. I 21, 22; Ep. CXL 24, 61 etc.) к Богу и ближнему: Бога следует любить ради него самого, а ближнего – ради Бога в нём (Ep. CXXX 7, 14; CLV 4, 15). Но следует не просто воздавать людям по справедливости согласно их общему достоинству разумных существ, а любить их «человечно» (*humaniter* – Conf. IV 7, 12). Поэтому единственным долгом, который вместе с тем есть также и цель, является *долг любви* (*officium dilectionis* – Ep. CLIII 6, 19; CLV 4, 13–15; 5, 16). Отсюда следует, что конечной целью моральной личности является не право ближнего, но *он сам и его благо*⁴⁶.

При всех прочих принципах отношений другой человек на самом деле рассматривается в большой мере как средство. Это относится и к традиционным представлениям о «дружеской любви». Возьмем для примера суждения Аристотеля. Дружба, конечно, не может основываться на односторонних откровенно-утилитарных соображениях (Arist. EN VIII 3, 1156a; MM II 11, 1209b12 sq., cf. Cic. De amic. 26 etc.). Напротив, чем более самодовлеющ человек, тем более способен он к поддержанию бескорыстных духовных отношений (Arist. MM II 15, 1212b24 sq., cf. Cic. De amic. 30)⁴⁷. Но при этом главная цель дружбы – взаимное совершенствование в добродетели (Arist. EN VIII 4, 1156b7 sq.; MM II 15, 1213a14 sq.; Cic. De amic. 32). Следовательно, друг для своего друга является не столько целью, сколько *средством для укрепления собственной добродетели* (Arist. EN VIII 9, 1159a9sq.; MM II 13–15, 121a28–1213b2 etc.)⁴⁸. Дружба в таком ее понимании

⁴⁶ Поэтому Кельс, вопрошавший: какую же новость мы найдем в Евангелии, когда уже Сократ в «Критоне» восстает против воздаяния злом за зло? (Orig. C. Cels. VII 58) – явно недостаточно вник в существо дела.

⁴⁷ Хотя, по идее, человек самодостаточный (*αὐτάρκης*) не нуждается и в друзьях, Аристотель выступает против этого мнения, считая, что друзья есть то благо, которым в числе прочих внешних благ должен обладать счастливый человек (EN IX 9, 1169b3 sq.). Впрочем, ниже мы рассмотрим и другие аргументы Аристотеля.

⁴⁸ Добродетельному человеку вообще лучше быть «себялюбом» (*φίλαυτος*), ибо тогда он, совершая правильные поступки, принесет пользу себе, а потому и другим (Arist. EN IX 8, 1169a12 sq.).

узко-избирательна (Arist. EN IX 9, 1169b11sq.) и не может служить правилом отношения ко всем людям.

Особая позиция Гиерокла (напоминающая воззрения стоиков и Порфирия) состоит лишь в том, что он пытается придать «дружеской любви» статус широкого морально-правового принципа.

I. 4. Предварительные итоги

Подводя первые итоги, мы должны признать, что надежда найти у Гиерокла прямые и несомненные заимствования из христианского круга представлений оказалась тщетной⁴⁹. Итак, мы вернулись к тому, с чего начали. Некоторые высказывания Гиерокла действительно смотрелись бы достаточно органично в христианском контексте. Иными словами, мы можем говорить о некоем «созвучии» и ни о чем большем. Но что если попробовать (эксперимента ради) взглянуть на это «созвучие» несколько иначе и оценить внешнее сходство не как указание на прямые заимствования, а как признак тех общих перемен, которые затронули весь неоплатонизм в последние века его существования? Мы можем пойти даже дальше и спросить: не свойственно ли в той или иной мере это «созвучие» всему неоплатонизму как целостному духовному течению? И не тянется ли от Гиерокла ниточка в глубь веков? Вопрос о том, свое ли и только ли свое учение излагает Гиерокл, не настолько лишен смысла, как это может показаться на первый взгляд. Попытка ответить на него приведет нас к Аммонии – предтече неоплатонизма, фигуре притягательной и во многих отношениях таинственной.

II. АММОНИЙ

Личность Аммония вызывала у Гиерокла глубокое почтение. Аммонии, утверждал Гиерокл, первому удалось показать принципиальную согласуемость Платона и Аристотеля (Phot. Cod. 214, p. 172a2–9,

⁴⁹ В последних работах, посвященных Гиероклу и Александрийскому неоплатонизму (помимо уже упомянутой книги И. Адо 2004 г.), этот факт практически не оспаривается. Гиерокл предстает в них широко образованным эллинским «культуртрегером», откликнувшимся (в разной степени) на все влияния – от перипатетического и стоического до (возможно?) христианского – но не перестававший от этого быть правоверным неоплатоником. – см.: *Aujoulat N. Le néo-platonisme alexandrin. Hiéroclès d'Alexandrie*. Leiden, 1986; *Schibli H. Hierocles of Alexandria*. Oxford, 2002.

cf. 171b33–38). Самого Аммония, по словам Фотия, Гиерокл наделяет эпитетом «наученный богом» (θεοδίδακτος – Cod. 214, p. 172a4; Cod. 251, p. 461a32)⁵⁰. Мнения по поводу личности и возможного содержания учения Аммония тоже резко разделились.

Типичная схема «оптимистов», полагавших, что учение Аммония можно реконструировать, оперирует прежде всего текстами самого Гиерокла. С этой точки зрения, начиная с Cod. 251, p. 461a30 Гиерокл переходит к изложению взглядов Аммония, и сразу после ключевой вводной фразы: «Не затронутую противоречиями философию (ἀστασιαστὸν τὴν φιλοσοφίαν), он передал всем своим приверженцам и прежде всего лучшим ученикам – Плотину, Оригену и их ближайшим последователям» (p. 461a36–39) – непосредственно начинается изложение учения Аммония. Учение это, с которым Гиерокл якобы полностью солидарен, представлено почему-то в виде мнения Платона о демиурге и творении (p. 461b1 sq., cf. Cod. 241, p. 172a22 sq.). И здесь у даже «оптимистов» возникают вопросы. То обстоятельство, что предполагаемые аутентичные взгляды Аммония излагаются Гиероклом как истинное мнение Платона о демиурге и творении, следует считать либо недоразумением, либо ошибкой Фотия. Во всяком случае, мнением Платона оно быть не может, так как Платон не учил о творении «из ничего». Мнением самого Гиерокла оно также быть не может, ибо теология Гиерокла в «Комментарии» «сложнее»⁵¹.

Из предыдущего изложения ясно, что тексты Гиерокла сами по себе дают мало оснований для совершенно однозначных выводов. Тем более это относится к Аммонию. Изложение взглядов Аммония искали у других авторов, в частности у Немесия (главы 2–3)⁵². Но и этого было явно недостаточно. Требовался следующий, более решительный шаг. Его сделал В. Тайлер. Свои выводы он строил на сопоставлении (в детали которого мы сейчас не будем входить) высказываний Гиерокла и Оригена-христианина о творении мира и душе. По мнению Тайлера, «тождество формулировок поразительное»⁵³.

Тем самым Аммоний оказывается общим источником Оригена и Гиерокла. Поэтому Тайлер, считая, что Ориген в большой мере использовал формулировки своего наставника Аммония, заключает: «Ничто не препятствует нам восстановить систему Аммония на основании Гиерокла»⁵⁴.

Сомнения «пессимистов» сводятся к следующему: 1) невозможно строго доказать, что тексты у Фотия содержат аутентичное изложение взглядов Аммония (что, впрочем, отчасти признавали и сами «оптимисты»⁵⁵); 2) невозможно объяснить, почему так различны учения Оригена и Плотина, если оба они черпали из одного источника; наконец, 3) любая попытка восстановить учение Аммония на основании текстов Гиерокла, Оригена, Плотина и Немесия неизбежно сведется к чистой конъектуре⁵⁶.

Сложность заключается в том, что все попытки судить об учении Аммония и его действительной роли в качестве наставника Плотина и Оригена не могут ограничиться только сферой текстологии. Сам подход к текстам Гиерокла и Оригена в немалой степени зависит от интерпретации фактов биографии Аммония и Оригена: лишь при условии, что Ориген-христианин действительно учился у платоника Аммония, можно искать в учении последнего общий источник Оригена и Гиерокла, как это делает В. Тайлер.

Все, что известно об Аммонии в биографическом плане, прямо или косвенно восходит к Порфирию. Евсевий (Hist. Eccl. VI 19, 5–8), рассказывая о жизни Оригена, приводит следующие сообщения Порфирия. Порфирий в молодости знал Оригена, который учился у Аммония. Сам Аммоний родился в христианской семье и получил христианское воспитание, но, начав заниматься философией, отошел от христианства. Ориген, напротив, будучи по воспитанию эллином, стал христианином (VI 19, 7). Далее Евсевий замечает: слова Порфирия о том, что Аммоний будто бы отошел от христианства, – явная ложь, которая вообще свойственна Порфирию. Сам Евсевий совершенно убежден (VI 19, 10), что Аммоний до конца жизни оставался

⁵⁰ Эпитет чрезвычайно редкий у нехристианских авторов и характерный, напротив, для христианской традиции начиная с Нового Завета (напр., I Thess 4,9); можно, конечно, предположить, что в уста Гиерокла его вложил сам Фотий.

⁵¹ Heinemann Fr. Ammonios Sakkas und der Ursprung des Neuplatonismus // Hermes 61. Hft. 1. 1926. S. 9–10.

⁵² Ibid. S. 3, cf. Arnim H. Quelle der Überlieferung über Ammonios Sakkas // Rheinisches Museum 42. 1887. S. 276 f.

⁵³ Theiler W. Ammonios, der Lehrer des Origenes // Theiler W. Forschungen zum Neuplatonismus. Berlin, 1966. S. 28.

⁵⁴ Ibid. S. 39 cf. Langerbeck H. The philosophy of Ammonios Saccas and the connection of Aristotelean and Christian elements therein // The Journal of Hellenic Studies 77 (1). 1957. P. 73–74. Впрочем, предположение, что Гиерокл изучал тексты Оригена-христианина, было высказано гораздо раньше – Koch H. Pronoia und Paideusis. Berlin, 1932. S. 291f.; 299.

⁵⁵ Dörrie H. Ammonios, der Lehrer Plotins // Hermes 83. 1955. S. 460.

⁵⁶ Kobusch Th. Studien zur Philosophie des Hierokles von Alexandrien. S. 16–18.

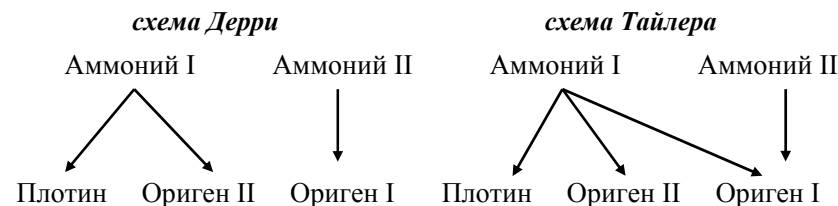
христианином, о чем свидетельствуют многие его сочинения, весьма известные, в том числе «О согласии Моисея и Иисуса».

А) Безусловно ясно, что платоник Аммоний (которого мы для краткости будем именовать Аммоний I) не мог быть автором сочинения «О согласии...», поскольку ничего не писал (Porph. Vit. Plot. 3). Здесь возможны два варианта: либо Евсевий ошибочно приписывает какие-то сочинения платонику Аммонии (и тогда можно говорить лишь об одном Аммонии⁵⁷), либо (что, допустим, ближе к истине) существовал второй Аммоний (назовем его Аммоний II), «интересовавшийся философией» христианин⁵⁸, у которого также, возможно, учился Ориген-христианин⁵⁹. В таком случае Евсевий просто-напросто спутал двух Аммониев, превратив их в одного.

В) Еще сложнее обстоит дело с Оригеном. Он, видимо, тоже был не один. Утверждение, что Порфирий у Евсевия, а также в жизнеописании Плотина говорит лишь об одном Оригене-христианине⁶⁰ (назовем его Ориген I), не выдерживает никакой критики. Несомненно, что в «Жизнеописании Плотина» (3) Порфирий говорит об Оригене-платонике, который вместе с Плотиним учился у Аммония I и написал сочинение «О монахах», а при императоре Галлиене (т. е. между 253–268 гг.) – сочинение «О том, что только царь является творцом». Этого же Оригена (назовем его Ориген II), вне всякого сомнения, и упоминает Гиерокл в уже отмеченном месте Phot. Cod. 251, р. 461a36–39.

Совершенно очевидно, что Ориген I не мог ничего писать при Галлиене, так как умер гораздо раньше. Но учился ли Ориген I у Аммония I? Здесь мы располагаем, в сущности, только свидетельством Порфирия в передаче Евсевия. Х. Дерри полагает, что Порфирий здесь неточен: Оригена II, которого Порфирий знал в детстве, он спутал с Оригеном I, «поскольку тот пользовался известностью... А если Порфирий не различает Оригена-христианина и Оригена-неоплатоника, у него не было оснований различать и двух... Аммониев»⁶¹. Евсевий удивляется словам Порфирия потому, что сам знал только Аммония II. Наставник Плотина Аммоний I никак не мог быть учителем Оригена I, который учился лишь у Аммония II⁶². В. Тайлер,

напротив, полагает, что Порфирий вряд ли мог спутать Оригена I с гораздо более молодым Оригеном II, которого должен был хорошо знать. Поэтому Порфирий, несомненно, говорит об Оригене I⁶³. В результате мы получаем две схемы:



С) Следующий вопрос: каким образом учение Аммония I могло стать известным Гиероклу? Возможно лишь одно предположение: должны были существовать записи лекций Аммония I. Из сообщений Прискиана (CAG Suppl. I 2, р. 42, 15) явствует, что подобные записи (*collectio Ammonii scholarum*) имелись в распоряжении Феодота, возглавлявшего Академию (до смерти Галлиена – ? cf. Porph. Vit. Plot. 20). Дерри⁶⁴ считает это сообщение недоразумением по следующим причинам: 1) зачем ученикам Аммония I (Плотину, Оригену II и Гереннию) было держать учение своего наставника в тайне (Vit. Plot. 3), если существовали некие записи лекций, впоследствии доступные, видимо, и другим лицам? 2) под Аммонием здесь, безусловно, следует понимать Аммония, сына Гермия Александрийского, главу Александрийской школы во второй половине V в.

Но Дерри никак не объясняет, во-первых, почему нельзя было держать в тайне именно эти записи, и, во-вторых, почему и зачем у Прискиана появилось имя Феодота. Из Vit. Plot. 3 следует, что уговор «нераспространения» был нарушен сначала Гереннием, а затем и Оригеном II. Тайлер⁶⁵ считает сообщение Прискиана заслуживающим доверия и полагает, что Феодот опубликовал записи лекций как раз после появления книги Оригена II о царе-творце (хотя, разумеется, строго доказать это предположение тоже невозможно).

Так какое же представление можем мы составить об учении Аммония с учетом вышеописанных и не вполне ясных биографических обстоятельств? Если взять за основу гипотезу «оптимистов», получа-

⁵⁷ Langerbeck H. The philosophy of Ammonios Saccas. S. 68.

⁵⁸ Dörrie H. Ammonios, der Lehrer Plotins. S. 468.

⁵⁹ Theiler W. Ammonios, der Lehrer des Origenes. S. 1.

⁶⁰ Cadiou R. La jeunesse d'Origène. Paris, 1935. P. 184 s.

⁶¹ Dörrie H. Ammonios, der Lehrer Plotins. S. 470.

⁶² Ibid. S. 471–472.

⁶³ Theiler W. Ammonios, der Lehrer des Origenes. S. 1; 39, cf. Schröder F. Ammonius Saccas // ANRW. Reihe II. Bd. 36, 1. Berlin, 1987. S. 507.

⁶⁴ Dörrie H. Ammonios, der Lehrer Plotins. S. 467–468.

⁶⁵ Theiler W. Ammonios, der Lehrer des Origenes. S. 37–39.

ется следующая картина. Учение Аммония I отличалось от учения Плотина отсутствием сложной системы ипостасей и отождествлением первопринципа с творцом космоса (царем и демиургом). Об этом, по мнению «оптимистов», свидетельствуют А) сходство формулировок Оригена I и Гиерокла, а также В) ряд косвенных данных: 1) почти одновременная публикация лекций Аммония I и книги Оригена II о царе, что можно считать своеобразной реакцией ревнителей неискаженного учения Аммония на нововведения Плотина⁶⁶; 2) само название сочинения Оригена II и вероятные мотивы ее написания (полемика против Плотина, отделившего единое от ума и демиурга – Procl. Theol. Plat. II 4, p. 31, 9–11 Saffrey–Westerink) позволяют предположить, что «Ориген в большой мере остался верен учению наставника, чем Плотин»⁶⁷. «Оптимисты» единодушны в том, что даже если некоторые особенности учения Аммония I и напоминают средний платонизм (отождествление творца с отцом и единым, например у Альбина), то потенциал этого учения далеко превышает горизонты среднего платонизма. В Аммонии «оптимисты» видят ключевую фигуру, влияние которой могло направить все развитие позднеантичной духовности в русло, наиболее совместимое с христианством. Можно считать учение Аммония «воззрениями иудео-христианского культурного ареала»⁶⁸ или даже чем-то близким к позиции «секуляризованного христианского философа»⁶⁹. Если же использовать предельно осторожную формулировку, то «в лице Аммония, который сам не писал ничего христианского и целиком исходил из платонической традиции, античная философия вплотную приблизилась к тому, что мог вычитать в Библии мыслящий христианин»⁷⁰.

«Пессимистическое» (поначалу) мнение излагает Х. Дерри. О личности Аммония практически ничего не известно⁷¹, его учение –

⁶⁶ Ibid. S. 38.

⁶⁷ Schwyzer H.-R. Plotinos // Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Bd. 21.1. Stuttgart, 1951. Sp. 480.

⁶⁸ Heinemann Fr. Ammonios Sakkas und der Ursprung des Neuplatonismus. S. 11.

⁶⁹ Langerbeck H. The philosophy of Ammonios Saccas. S. 74.

⁷⁰ Theiler W. Ammonios, der Lehrer des Origenes. S. 39, cf. Theiler W. Antike und christliche Rückkehr zu Gott // Theiler W. Forschungen zum Neuplatonismus. Berlin, 1966. S. 324.

⁷¹ Прозвище «Саккас» (σακκάς, «мешочник»), указывает Дерри, не засвидетельствовано ни одним источником III в. Более поздние авторы (Theodoret. Cur. Gr. Aff. VI 60; Suid. s. v. Ἀμμώνιος) не заслуживают большого доверия (особенно Феодорит, относивший жизнь Аммония к правлению Коммода, т. е. к предпо-

загадка, о его роли трудно судить даже предположительно. Но тут происходит удивительная метаморфоза: сам Дерри начинает судить – и совсем не «предположительно». Начиная с Аммония, полагает он, платонизм перестает ограничиваться *знанием* как таковым. Центральное место постепенно занимает мистическая тенденция (откровение в экстазе, метафизическое воздействие единого и т. д.), заимствованная из пифагореизма и различных восточных культов. Аммоний не был «школьным» философом в традиционном смысле. Его личность носила скорее «все признаки пифагорейского философа и мага», что вообще не свойственно платонизму, да и прочим школам, кроме, разумеется, пифагорейской⁷². Аммоний в изображении Дерри напоминает Аполлония Тианского, а жизненной целью Аммония было истолковать платонизм в духе пифагореизма и «переменить общий характер платонизма с философского на религиозный»⁷³. Иными словами, подлинное значение Аммония именно в том, что он был инициатором этого глобального переворота.

Состояние источников таково, что вопрос о роли Аммония приходится оставить открытым. У нас есть две возможности: либо вообще отказаться от обязывающих суждений о личности и роли Аммония, либо допустить (разумеется, только гипотетически), что его учение

следнему десятилетию II в.), а свидетельство Аммиана Марцеллина (Saccas Ammonius, Plotini magister – XXII 16,16) – вообще явная интерполяция (Dörrie H. Ammonios, der Lehrer Plotins. S. 466–467). Несомненно, еще худшей участи в оценке Дерри удостоилось бы место из лексикона Зонары (или Псевдо-Зонары) s. v. Ἀμμώνιος: «Александрийский философ, по прозвищу Саккас. Из христиан перешел в язычники (ἀπὸ χριστιανῶν γέγονεν ἕλλην), как говорит Порфирий» (последнее вполне согласуется с сообщением Порфирия у Евсевия).

⁷² Dörrie H. Ammonios, der Lehrer Plotins. S. 447–448; 465–466. Здесь Дерри не одинок. Дж. Диллон полагает, что Аммоний «не принадлежал к официальным философским кругам», а в целом его «можно рассматривать как харизматичного проповедника неопифагореизма в духе Нумения» (цит. по: Диллон Дж. Средние платоники. 2-е изд. / Пер. Е.В. Афонасина. СПб., 2002. С. 365, 367).

⁷³ Ibid. S. 439. Здесь самое время спросить: а как же Ямвлих с его пифагорейским мистицизмом и теургией? Не был ли он по духу прямым наследником Аммония? Вообще же в попытках разгадать «тайну Аммония» полет фантазии порой не знал пределов. Аммония считали автором сочинения, позже приписанного Псевдо-Дионисию Ареопагиту (Elorduy E. Es Ammonios Sakkas el Seudo-Areopagita? // Estudios Eclesiasticos 18. 1944. P. 501–577); считали его даже буддийским монахом, учившим в Александрии (Benz E. Indische Einflüsse auf die früh-christliche Theologie // Abhandl. d. Akad. d. Wissenschaften. Mainz, 1951. S. 199).

могло содержать первичные элементы религиозного мироощущения, развить которое впоследствии стремился неоплатонизм. Такая гипотеза не слишком нас свяжет, если мы сделаем необходимые оговорки. При всех догадках о том, чем изначально был неоплатонизм и чем он стремился стать, нужно учитывать специфику различных его школ и течений и соблюдать сугубую осторожность. Искушение искать и находить прямое христианское влияние в области фундаментальных онто-космологических положений способно привести, по-видимому, лишь к опрометчивым и мистифицирующим заключениям. И чрезмерная решительность здесь сама по себе почти гарантирует ошибку.

Каковы бы ни были религиозно-мистические устремления неоплатонизма, они не выходили за пределы фундаментальных онто-космологических интуиций, на которых базировалась традиционная платоническая и неоплатоническая аскетика – а ее можно считать квинтэссенцией «языческой духовности». Несмотря на то что у поздних неоплатоников материя уже не является принципом небытия и зла в том смысле, в каком она была им у Платона и Плотина, на онтологическом и этическом дуализме души и тела данная перемена никак не сказалась. А этот дуализм – первоначало всей платонической аскетики, о чем свидетельствует чеканная формула Прокла: «Корень порока – тело, а добродетели – ум» (Ecl. e Procl. de philos. chald. 3, p. 208, 8 Des Places). Стало быть, главная задача – искать совершенства в освобождении, в очищении от брэнной телесной оболочки. В сущности, об этом же твердит Гиерокл в «Комментарии», который начинается такими словами: «Философия – это очищение и совершенствование человеческой жизни, очищение от неразумия материальности (ὕλική ἀλογία) и от смертного тела, а совершенствование – обретение подобающего блаженства, возводящее до богоподобия». Здесь – одна из точек глубочайшего несходства языческого и христианского мироощущения.

Дадим слово Августину, который выразил это несходство, вероятно, наиболее ярким и глубоким образом. Платоники, убежден Августин, глубоко неправы, сводя причины грехов к плоти: «Не дело в обиду Творцу винить в грехах и пороках наших природу плоти, которая в своем роде и порядке хороша... Ведь кто превозносит природу души как высшее благо и обвиняет телесную природу как зло, тот, несомненно, и к душе стремится по-плотски, и по-плотски же избегает плоти, ибо подобные помыслы рождаются из суетности человеческой, а не из Божественной истины» (Civ. Dei XIV 5, cf. I 16; XIV 13, 1–2; XIX 4, 1). В жизни может быть и духовная плоть (caro spiritualis,

corpus spirituale), и плотский дух (spiritus carnalis – Civ. Dei XXII 29; C. d.ep.pel. I 10, 17; Ep. CXLVII 22, 54). Поэтому «не тем, что имеет плоть, которой нет у дьявола, но тем, что живет *по самому себе, то есть по человеку*, стал человек подобен дьяволу: ведь и сей последний захотел жить по самому себе, когда не устоял в истине» (Civ. Dei XIV 3, 2, cf. 4, 1). А тот, «кто решил любить Бога и любить ближнего как самого себя не по человеку, а по Богу, – тот, несомненно, благодаря этой любви именуется человеком доброй воли» (ib. XIV 7, 1, cf. XII 9, 2).

Так, может быть, нам разумнее повести поиск в другом направлении? Не окажутся ли более «говорящими» вещи неброские, периферийные (в неоплатонической системе координат)? Такие, которые, не будучи системообразующими элементами, способны, тем не менее, в той или иной мере свидетельствовать если не об усвоении, то хотя бы о частичном использовании «чужих» понятий и представлений? Если нам удастся найти примеры подобных вещей, – пусть не обладающие абсолютной доказательностью, но и не относящиеся к числу тех, которые заведомо не выдерживают критики, – тогда, вероятно, мы получим право небезосновательно предполагать, что неоплатонизм пытался ставить и решать некоторые вопросы с оглядкой на христианство.

Повторим еще раз приведенные выше слова К. Прехтера: «Все попытки обнаружить у языческих философов заимствования из христианского круга представлений лишь тогда имеют... смысл, когда они основаны не на единичных совпадениях, а на внимательно изученной истории какой-либо мысли или термина». Нам уже встретились несколько терминов – и такой, как мы убедимся в дальнейшем, предельно важный, как *ἀγάπη*. Но как менялось его значение?

Сейчас нам настало время предпринять несколько терминологических экскурсов и с тем продолжить наши размышления.

РАЗДЕЛ ВТОРОЙ

ТЕРМИНЫ

И вновь начнем немного издалека.

Переломные моменты духовной истории всегда богаче периодов равномерного спокойного течения. Ведь грань перелома позволяет увидеть сердцевину, те слои культурного пласта, в которые взор историка, отражаясь от поверхности, не всегда способен проникнуть.

Когда рядом со старой культурой рождается и крепнет новая, когда относительно мирная эволюция сменяется противостоянием, количество альтернативных вариантов дальнейшего развития заметно возрастает. И лишь тогда культура (уже сложившаяся и готовая к осознанию себя как таковой) получает шанс реально оценить собственные возможности и заглянуть в свое будущее. Особенно интересная картина предстает тогда, когда старая культура не производит ростки новой из самой себя, но в историческое одночасье сталкивается с мощным противником, возросшим на иных корнях. В таком столкновении почти сразу ощущается потребность оценить потенциал оппонента и, как следствие, обостряется внимание к «своим» и «чужим» ценностям. Следом возникает и другая потребность – усвоить работоспособные или приемлемые достижения и ценности оппонента. Разумеется, такое желание трудно представить строго обоюдным и симметричным с обеих сторон: кто-то всегда нуждается в «чужом» больше, чем другой.

В данном случае, как это понятно, мы продолжаем говорить о взаимодействии античной языческой культуры и христианства. Во II в., когда христианство стало заметной величиной, языческая культура вынуждена была «увидеть» его и, как следствие, точнее уяснить себе основы собственного мироощущения. Первые попытки такого рода – а к ним побуждали в том числе и полемические соображения – мы можем найти у Марка Аврелия, Галена или у небезызвестного Кельса. Последний суммировал «нормативное» мироощущение в немногих пунктах, главные из которых – совечность демиурга и субстрата, отождествление зла с субстратом, необходимость всекосмического разума, упорядочивающего и «планирующего» действительность (Orig. C. Cels. IV 23; 52 sq.; 65; VI 49–60 etc.).

Однако напрасно было бы искать главное расхождение в сугубо теоретических построениях. Во-первых, отчасти они похожи, а если не похожи, то их различие представляет собой лишь эпифеномен глубинного несходства первичных установок. Эти установки явно и неявно задают конечную направленность культуры. Поэтому первичные различия следует искать в области целеполагания, в области тех исходных начал, которые не выводятся логически, не доказываются, а принимаются как точки отсчета для всякого доказательства. Для нас сейчас наиболее важен следующий вопрос: какую предельно простую и конечную формулировку могло находить это несходство установок. Попробуем проследить историю некоторых понятий (учитывая различные семантические уровни – от обыденного до философского),

которые были заимствованы христианством и использованы для выражения основополагающих новых смыслов.

Говоря о новизне, мы не должны, разумеется, забывать и о преемственности. Между тем можно привести примеры слишком решительного подхода, отрицающего (по крайней мере, в некоторых пунктах) преемственность между античной и христианской культурами. Таково, в частности, утверждение, что грекам не было известно понятие «воля»⁷⁴ или что они ничего не знали о «совести»⁷⁵. В подтексте подобных высказываний проскальзывает порой неявный намек на некоторую «недоразвитость» античной культуры, которая до чего-то «дошла», а перед чем-то «остановилась». Пафос этот, конечно, можно понять, ибо обратное утверждение – то есть, что все было совершенно одинаково – заключало бы в себе еще более вескую ошибку. Безусловно отвергая как одну, так и другую крайность, мы ратуем за естественную справедливость и чувство меры, за то, чтобы соблюдение исторического масштаба и корректности в оценках было непременной презумпцией любых обязывающих суждений. Из того несомненного факта, что античное сознание во многих отношениях руководствовалось иными интуициями, нежели последующие эпохи, отнюдь не следует, что античность «отстала» от своих наследников. То обстоятельство, что греко-римская культура наделяла некоторые понятия иным смыслом, чем тот, который они приобрели в христианско-новоевропейском круге представлений, отнюдь не означает, что она ими не пользовалась.

Вопрос должен стоять так: если мы обнаруживаем различие и оно очевидно, то нужно выяснить, если возможно, каковы его истоки и каков его смысл. В свое время эту достаточно очевидную мысль хорошо сформулировал У. фон Виламовиц-Меллендорф. Нельзя огульно отрицать за греками религиозность и благочестивость только

⁷⁴ Snell B. Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen. Hamburg, 1948. S. 155; Pohlenz M. Griechische Freiheit. Wesen und Werden eines Lebensideals. Heidelberg, 1955. S. 72; Rist J.M. Stoic Philosophy. Cambridge, 1969. P. 219.

⁷⁵ Zucker Fr. Syneidesis–Conscientia. Ein Versuch zur Geschichte des sittlichen Bewusstseins im griechischen und griechisch-römischen Altertum // Zucker Fr. Semantica. Rhetorica. Ethica. Berlin, 1963. S. 97–116; Ярхо В. Была ли у греков совесть? (К изображению человека в античной трагедии) // Античность и современность. М., 1972. С. 251–263; Майоров Г. Формирование средневековой философии. М., 1979. С. 325–326. Что касается «совести», то, как явствует из предыдущего изложения, подобные утверждения безусловно ошибочны, ибо формальное определение совести остается практически неизменным.

потому, что они понимали и переживали эти духовные реалии иначе: «Мы не можем обойтись без слова “религия”, когда рассматриваем верования какого-нибудь народа, а следовательно, и греческого. Но не менее важно знать, каково греческое словоупотребление, ибо только по тому, как данный народ говорит, мы можем судить, как он мыслит и чувствует (выделено мною. – А. С.). У греков не было слова для обозначения религии, и даже слово “благочестие” (Frommigkeit) вряд ли можно передать по-гречески»⁷⁶. Но из этого, понятным образом, не следует, что словосочетание «греческая религиозность» лишено вообще всякого смысла. Нет, оно будет иметь определенный смысл, хотя и отличный от того, каким обладает понятие «религиозность» в контексте христианской культуры.

Нашей точкой отсчета мы изберем триаду «вера», «надежда», «любовь» из Первого послания к коринфянам ап. Павла, I Cor. 13, 13: *vivi dè ménai pístis, éllis, áγάπη, τὰ τρία ταῦτα· μεῖζων δὲ τούτων ἡ ἀγάπη* / nunc autem manent fides, spes, charitas, tria haec. maior autem horum est charitas. Это совокупность ключевых понятий, определяющих самую суть христианского мироощущения, сердцевину того, что называется христианской религиозностью, христианским мироощущением. Рассматривая омонимные античные (преимущественно греческие) термины и выражаемые ими смыслы, мы уделим основное внимание становлению и функционированию этих терминов (от обыденных до строго-понятийных значений, если таковые имеются). Подчеркнем еще раз: нас будет интересовать не то, какими средствами выражались типологически подобные смыслы, т. е. не то, например, какими лексическими средствами античная культура могла бы выразить (если принять подобное допущение) смыслы, тождественные заключенным в христианской «вере» или «надежды». В противном случае мы пытались бы насильственно приписать античному сознанию заведомо чуждые ему интуиции и ценности и, следовательно, заранее перекроить мироощущение античности по нашим (или даже не нашим) меркам и представлениям. Но мы должны быть готовы к тому, что не найдем вполне равнозначных смыслов – да и не наша задача специально их искать.

Наша задача в другом: последовательно рассмотреть семантическое поле тех же самых понятий в их античном понимании. Мы рас-

смотрим античное, преимущественно греческое, словоупотребление, дабы выявить различия между ним и христианским словоупотреблением и таким образом уяснить всю специфику последнего. Естественно, мы не претендуем не только на исчерпывающее, но даже и на сколько-нибудь подробное рассмотрение всех вариантов и оттенков античного употребления этих терминов. Нас интересуют только самые основные значения, а это не требует большого количества примеров. Деление значений на не-философские и философские будет, разумеется, достаточно условным и приблизительным, да и прибегать к нему мы станем лишь в тех случаях, когда такие дефиниции оправданы. Тексты будут рассматриваться и группироваться на основе общих (схожих) смыслов по возможности в хронологической последовательности.

I. ΠΙΣΤΙΣ

А. Первоначальными значениями *πίστις* (еще не понятия и тем более не термина в строгом смысле) были характеристики доверительных взаимоотношений и убеждений разумных существ (людей и богов).

Аа. Исходное значение – «доверие», «верность», «возможность положиться на что-либо, кого-либо», «довериться кому-либо». Чрезмерное «доверие» опасно (Hesiod. Op. 372). Низким людям «нет никакой веры в делах» (Theogn. 66), а «заслуживающий доверия муж» (*πίστὸς ἀνὴρ*) стоит дороже золота (ib. 77, cf. 74; 88; 209; 283; 332 a; 831; 1367 etc.). Мало кто из смертных хранит верность (и, стало быть, заслуживает доверия) в тяжелых обстоятельствах (Pind. Nem. 10, 78). Побочный оттенок смысла – «давать заверения» (*τὰ πίστὰ δίδόναι* – Xen. Anab. III 25).

Эта подгруппа значений (передающих наиболее общие смыслы), естественно, имела самое широкое распространение во все времена, и тексты самых разных авторов репрезентируют ее наиболее обильно (напр., Gorg. B 6; B 10; B 11a; Plat. Phaedr. 275a; Resp. X, 601c; Arist. EN VIII 15, 1162b30; X 9, 1179 a 17; Polit. VI 5, 5, 1322a32; Thuc. I 68, 1; II 40, 5; D. L. I 37; 78; VII 23 etc.). Разновидностью этой подгруппы значений является объединение «доверия» с «дружбой» (*φιλία*) – дружеское доверие: прочная дружба невозможна без доверия и верности (Arist. MM II 11, 1208b24; EE VII 2, 1237b12; Iamb. De vit. pyth. 232). Иногда «доверие» объединялось со «справедливостью» (Arist. De virt. et vit. 5, 1250b23–24).

⁷⁶ Wilamowitz-Moellendorf U von. Der Glaube der Hellenen. Bd. I. 3 Aufl. Basel; Stuttgart, 1959. S. 14–15. В отношении «благочестия» Виламовиц-Меллендорф несколько увлекся: греческое *εὐσεβεία* является вполне корректным аналогом немецкого *Frommigkeit*.

Наконец, следует упомянуть еще один оттенок значения, который мы условно назовем сакрально-юридическим. Речь здесь идет о верности (доверии) в связи с клятвой (напр., Herodot. IX 92, cf. Thuc. VI 53, 2; Plat. Legg. III, 701c; Arist. Rhet. I 14, 1375a10). Уже у Гомера регулярно встречается выражение ὄρκια πιστά – «надежная, верная клятва».

Ab. Вторая подгруппа значений, тоже достаточно распространенная, передает смыслы личной «убежденности» или «уверенности» и «убеждения» (как процесса). Эти значения (как и значения первой подгруппы) не могут еще претендовать на статус совершенно устойчивых понятий или строгих терминов, но зато часть из них сопоставима с тем смыслом, который вкладывается в понятие веры христианством. Πίστις как «убежденность», «убеждение», субъективно достаточную «уверенность» в чем-либо, «признание» доказательности или убедительности чего-либо мы встречаем, например, у Платона – «истинное убеждение» (πίστις ἀληθής – Tim. 37b), «уверенность» (Resp. VI 505e, cf. X 601e; Phaedr. 245c) – и Аристотеля (De an. III 3, 428b18 sq.; Top. I 8, 103b3; Phys. III 4, 203b15; IV 6, 213a15; V 1, 224b30; VIII 7, 261b25; 8, 262a18; De coel. I 3, 270b13 etc.).

Если речь идет об «убеждении» в объективном смысле (т. е. о внушении кому-либо чего-либо), то в виду имеется прежде всего словесное убеждение, например воздействие мифов, оказывающих влияние на души людей (Emped. B 114 DK), или об убедительности речи в том смысле, что она вызывает доверие (Arist. Rhet. I 2, 1356a13; II 1, 1377b23, cf. Poet 8, 1451b16). Оттенком этого последнего значения является специфически-риторическое «убеждение» (Plat. Gorg. 455a sq.) как особая техника доказательства (Rhet I 1, 1355a4 sq.; III 13, 1414a35).

Все вышеперечисленные значения, как это понятно, почти не входят в сферу философской терминологии.

B. Уже в доклассические времена начинает формироваться сфера околофилософских и философских значений, в которых πίστις все более отчетливо приобретает свойство онто-гносеологического понятия.

Ва. Смысл объективной «убедительности», «достоверности» выделился достаточно рано. Πίστις – та же самая πίστις ἀληθής, что и у Платона, но только с другим значением: неоспоримое доказательство, достоверное «истинное свидетельство», – встречается уже у Парменида (DK 28 B 1, 53; B 8, 28, cf. Plat. Phaed. 107b; Crat. 437b). Качеством достоверности обладает то знание, в основе которого лежит сверхчувственность и даже, вероятно, сверхразумность. У Филолая (DK 44 A 13 = Theolog. arithm., p. 81,15 De Falco) «достоверно-

стью» именуется декада, потому что благодаря декаде и ее частям мы имеем прочное «убеждение» относительно сущего (cf. Emped. B 3, 13 DK).

Bb. Четкое место в иерархии познавательных способностей πίστις впервые получает у Платона, но толкуется совсем не так, как у более ранних философов. В «Государстве» (VI, 510a; 511de; VII, 534a) эта иерархия выглядит следующим образом:

- | | | |
|--------------------------------------|---|---|
| 1. Разум, мышление (νόησις) | } | = сфера разумного познания,
умопостигаемая область |
| 2. Рассудок (δianoia) | | |
| 3. Субъективная уверенность (πίστις) | } | = мнение (δόξα), сфера чувственного восприятия, область становления |
| 4. Уподобление (εἰκασία) | | |

Вполне очевидно, что субъективная уверенность, близкая к чрезмерной «доверчивости», для Платона является низшей инстанцией, безусловно уступающей разуму. В «Горгии» (454c sq.) «вера», которая может быть истинной и ложной, противопоставляется знанию, которое не может быть ложным (cf. Olympiod. In Gorg., p. 28, 6–7; 48, 1sq.; 110, 13 Westerink). Приблизительно такое же место в иерархии познавательных способностей отводит «вере» и Аристотель: мнению, которое бывает истинным или ложным, всегда сопутствует «вера», поскольку тот, кто имеет мнение, не может не доверять этому мнению (De an. III 3, 428a18 sq.).

* * *

Все изложенное выше свидетельствует, что в доклассическую и классическую эпохи πίστις в число фундаментальных понятий собственно религиозной сферы не входит, т. е. не используется регулярно и устойчиво для выражения отношения человека к богам или для характеристики специфически-религиозных убеждений. Единственным исключением служит то обстоятельство, что «вера» может иметь своим предметом также существование богов (Plat. Legg. XII, 966d sq., cf. Iambl. De vit. pyth. 28, 148) и в данном случае понимается как «довод» в пользу их существования. Но чаще субъективное признание существования божества выражал глагол νομίζω (напр., Plat. Apol. 24b; Plut. Pericl. 32). Равным образом слово ἀπιστία означало не «неверие» (такое значение оно приобрело позже), а недоверие, неверность (вероломство), невозможность положиться на кого-либо и т. п. (напр., Xen. Anab. II 5, 21; III 2, 4).

Последующие времена (до неоплатоников включительно) не внесли радикальных новшеств в сложившееся словоупотребление – хотя некоторые акценты заметно сместились. В около-философских контекстах πίστις — πιστεύειν и ἀπιστία начинают эпизодически использоваться для характеристики отношения человека к божеству (напр., Plut. De superst. 11, 170 f). Несколько изменяется значение πίστις как познавательной способности. У ранних стоиков, в частности у Хрисиппа (SVF III 548), πίστις, «доверие», определяется как «нечто [нравственно] достойное (ἀσθεῖον), поскольку оно представляет собой прочное постижение, закрепляющее постигаемое, или, иными словами, знание, неопровержимое со стороны разума», а ἀπιστία, «недоверие» – это, по сути дела, «ложное восприятие» (ψευδῆς ὑπόληψις), свойственное человеку недобродетельному. У поздних грекоязычных стоиков помимо традиционных значений («верность», «доверие» и т. п., которые у Марка Аврелия тоже имеют статус добродетели – напр., II 7, 1; 11, 3; V 33, 3; IX 42, 11; X 13, 2) намечается несколько иной по сравнению с ранними стоиками этический аспект πίστις: это внутреннее «доверие» к самому себе, верность собственному добродетельному настрою (напр., Epict. Diss. I 4, 18; II 4, 1; 22, 25)⁷⁷.

В качестве дополнения можно указать еще несколько уже встречавшихся нам оттенков смысла: «подтверждение» суждения (Sext. Pyrrh. I 166; 169; 172), «достоверность» исходных посылок, критериев, представлений, «уверенность» в них (Sext. Adv. math. III 8; VII 1; 258; 341; 398; VIII 66; 180–181), а ἀπιστία означает «недостоверность» (Adv. math. VIII 76; Pyrrh. I 10; 176; 198–199). В данном случае все перечисленные тексты принадлежат к скептическому кругу.

Неоплатонизм, который во многих отношениях является кульминационным завершением античной философии (да и того, что можно назвать «античной духовностью»), тоже в основном не отступил от сложившейся нормы и сохранил все традиционные оттенки значения πίστις (о немногочисленных важных для нас исключениях у поздних неоплатоников речь пойдет ниже, в своем месте). У Плотина πίστις используется в следующих значениях: некое «понятие» о бестелесных вещах (I 3, 3.6); «свидетельство», «доказательство» (II 1, 1.18; II 3, 1.3; III 3, 6.67; IV 7, 15.2; V 8, 7.44; VI 3, 10.16 etc.); «достоверность», «очевидность» (V 5, 1.11); «уверенность» (II 1, 4.26; II 8, 6.14; V 8, 11.16) – в том числе относительно того, что недоступно рассу-

дочному познанию, то есть об умопостигаемых сущностях (I 3, 1.34); присутствует, наконец, самое старое и наиболее распространенное значение – «доверие» (VI 9, 4.32 etc.).

Значительная часть перечисленных в этом подразделе значений имеет гносеологический характер: πίστις есть определенное качество знания – а именно его прочность, устойчивость, достоверность. О том же говорится в поздних псевдо-платоновских «Определениях» (413 с): «вера» есть правильное восприятие вещей такими, какими их представляет сам человек. Следовательно, со времен Платона и Аристотеля место πίστις в познавательной иерархии повысилось и фактически вернулось к доплатоновскому статусу. Если же подвести общий итог, к которому пришло античное сознание в этой гносеологической сфере, то он приблизительно таков: πίστις обозначает свойство познавательного акта (достоверность или недостоверность) либо субъективную уверенность в чем-либо (например, в достоверности того же познавательного акта).

Как уже говорилось, мы не претендуем на исчерпывающий обзор большинства случаев античного словоупотребления. Однако можно с достаточным основанием полагать, что и предпринятый краткий экскурс вполне репрезентативен – то есть дает адекватное представление о наиболее распространенных, нормативных значениях πίστις. И если бы в почти необозримом море примеров встретилось значение, заметно отличающееся от нормы, оно было бы очевидным исключением (о таких считанных текстах, намекающих на возможность христианского влияния, речь пойдет ниже). В традиционном же античном словоупотреблении это понятие практически не несло религиозной нагрузки, не играло первостепенной роли в структуре мироощущения, а потому никак не могло передавать ту совокупность смыслов, которая сконцентрирована в христианском понятии «вера». Отсюда следует, что христианская дихотомия «веры» и «разума» не только не могла быть актуальной для античного нехристианского сознания (для нормативной парадигматики, как мы ее можем наметить), но вряд ли даже была для него представима.

* * *

Христианская «вера» обладала такой совокупностью значений, для которой в античном языческом словоупотреблении (и сознании) не существовало близких аналогов. Разумеется, многие перечисленные выше смысловые оттенки сохраняются и здесь, но функция «веры» в христианском мироощущении принципиально иная: πίστις есть

⁷⁷ Латинский эквивалент этого оттенка смысла – fiducia sui, «уверенность в себе» (Cic. Tusc. II 7, 14; Sen. Ep. 87, 35; 94, 46; De tr. an. 11, 1).

упование на личное и общечеловеческое спасение, «признание» миссии Христа. Этот смысл выражался конструкцией *πίστευειν εἰς* (Joann. 12, 11; Rom. 10, 14; Galat. 2, 16 etc.). Основной предмет христианское веры – миссия Спасителя и Его истинное учение (Rom. 10, 9; 1 Cor. 1, 21; 2, 4; 15, 11–14 etc.; ср. тж. Aug. Sermo XLIX 2, 2: credere in Christum fides vocatur).

Вера есть основная характеристика личного бытия, сразу и полностью определяющая всего человека – его моральное состояние, его существо и существование в мире – а потому характеристика почти онтологическая: человек «держится» верой (Rom. 11, 20), весь и сразу. Вера – скрепы, которыми соединяются разрозненные элементы бытия. Обладание верой – особое состояние, прочное, устойчивое «стояние» (*πίστιν ἔχειν* – Rom. 14, 22; *εἶναι ἐν τῇ πίστει* – 2 Cor. 13, 5; *ἑστάναι ἐν τῇ πίστει* – 1 Cor. 16, 13).

Превалировавший в языческих философских контекстах гносеологический оттенок значения не исчезает и здесь, но трансформируется таким образом, что возникает специфичное для христианского сознания противостояние разума и веры. Предмет у разума и веры в принципе один и тот же, но отношение между ними строится иерархически. Рефлексивное знание не дерзает возвышать себя до веры, поскольку не спасает. Вера же, напротив, уже есть своего рода знание, но знание вне- и сверх-разумное (если понимать познание разумом как упорядоченный процесс рефлексии). Именно такой смысл имеет выражение «верой познаем» (*πίστει νοοῦμεν* – Hebr. 11, 3). То знание, поисками которого занималась языческая философия, не способно привести к истине. Споры греческих мудрецов свидетельствуют христианину, что разум бессилён доказать и утвердить единую и годную для всех истину, а потому и не в силах спасти (1 Cor. 1, 18–25). Именно из выделения веры как особого знания в противоположность «старой» языческой мудрости родилось известное речение Тертуллиана *prorsus credibile quia ineptum* (De Carn. Christi 5).

Вера открывает путь к истине, создает или задает цель познания. В известном смысле она есть воля, которая избирает свой предмет: *fides – voluntas credentis* (Aug. De grat. et lib. arb. 1, 28). Этот волевой аспект веры не столько выше познавательного, сколько «первее» его (Joann. 6, 69; 8, 31–32). Верить, чтобы понять, – вот принцип нового учения, возведенного на совершенно ином основании. «Всякий человек хочет понимать, нет такого, кто не хочет этого; верить хотят не все. Глаголет мне человек: мне нужно понять, чтобы я поверил. Отвечаю: уверуй, чтобы понять» (Aug. Sermo XLIII 3, 4, cf. De Trin. IX 1, 1).

В христианской «вере» слились воедино два момента – сотериологический и гносеологический. Вера дает и надежду на спасение, и сверх-знание, а потому определяется как [утверждение] существования того, на что надеются, и доказательство невидимого (*ἔστιν δὲ πίστις ἐπιζομένων ὑπόστασις, πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων* – Hebr. 11, 1). Христианские авторы сделали особый акцент на том обстоятельстве (отмеченном их языческими предшественниками и современниками), что область первоначал есть прежде всего объект веры (в том числе философской), а уж затем – объект рефлексии. Существование первоначала невозможно обосновать строго логически (хотя античные философы посвятили этому немало усилий). Оно есть в первую очередь предмет «доверия» и лишь во вторую – область, которую пытается постичь рефлексирующий разум.

II. ΕΛΠΙΣ

Слово *ἐλπίς*, «надежда», выражавшее одну из трех основных добродетелей и ключевых интуиций христианства, также имело в античных контекстах иную семантическую специфику, не говоря уже о роли в структуре мировоззрения. В нашем современном (более или менее близком христианскому) понятии «надежда» можно выделить следующие основные и тесно связанные между собой оттенки смысла: 1) желание (волевой момент, устремленность к цели); 2) доверие (к самому себе в этом желании); 3) субъективную уверенность в осуществимости некоей (объективно даже маловероятной) ситуации; 4) сознание (осознание) личного отношения к желаемому, рефлексии над личной заинтересованностью. Основной акцент здесь, таким образом, делается на волевом и временном (устремленности в будущее) моментах⁷⁸.

В античной традиции слово *ἐλπίς* обозначало некое ожидание, предвосхищение или оценку чего-либо в будущем, настоящем или прошлом, причем предмет чаяния (оценки) мог быть как благим, так и дурным (или же безразличным). Здесь, в отличие от *πίστις*, философский пласт значений выделяется куда менее отчетливо, и мы не найдем сопоставимого диапазона оттенков. В смысловом поле *ἐλπίς*

⁷⁸ См. Lachnit O. *Elpis. Eine Begriffsuntersuchung*. Tübingen, 1965. S. 17. При этом не будем, конечно, забывать, что в нашем современном словоупотреблении присутствуют многочисленные обыденные значения: «надежда-расчет», «надежда-предположение», «надежда-допущение» и т. д., характерные и для обыденного античного словоупотребления.

отчетливо выделяются два оттенка, которые мы условно назовем рефлексивным и рефлексивно-аффективным. И «благая», и «дурная надежда» являются лишь разновидностями «надежды вообще», предметом которой служит, по сути дела, любое событие прошлого и настоящего, в также чистая возможность.

Глагол ἐλπίζειν / ἔλπεσθαι (медиальная форма была более употребима в ранние времена, активная – в последующие) может иметь три основных значения: «надеяться» (близкое к христианскому), «полагать» («думать», «считать») и «ожидать» («чаять»). Второе и третье значения можно считать разновидностями первого, имеющими самостоятельные функции. Краткий экскурс в историю слова поможет понять, какие оттенки смысла и в каком предпочтении выражало это слово в разные эпохи.

А. Прежде всего рассмотрим контексты, в которых ἐλπίς / ἔλπεσθαι имеют по преимуществу рефлексивный смысл, т. е. без отчетливо выраженных волевых коннотаций и неременной связи с будущим (чаще употребляются глагольные формы; время доминирования существительного наступит позже). Примечательно, что уже для гомеровского (и, как будет видно из дальнейшего, для всего нехристианского) словоупотребления характерно превалирование именно рефлексивного момента.

Аа. Самым распространенным и главным оттенком значения здесь можно считать момент *субъективного мнения (оценки)*; временной момент менее существен, а порой и вовсе не играет роли: оценка может относиться к любому времени и часто относится к настоящему или прошлому. Выражаемый здесь смысл близок к нейтральному «думать», «полагать», «заключать», «делать вывод», «ожидать» (тоже в достаточно нейтральном смысле). Вот первые примеры: Hom. II. VII 353; VIII 196; VIII 526; IX 40; IX 371; X 105; XIII 8; XV 110 etc.; Od. III 275; V 408; IX 419; XXI 314 etc. Значение «думать», «полагать» и даже «рассчитывать» применительно к настоящему времени достаточно часто встречается и у более поздних авторов – Pind. Nem. 4,92; 7,20 («я, пожалуй, того мнения, что...»); Emped. B 11,6; Herodot. I 65; II 11; II 26; II 43; II 120 etc. Список этот легко расширить, причем многократно, но для наших целей вполне достаточно приведенных примеров. Во всех перечисленных местах речь идет либо об уже случившемся, либо о настоящем положении вещей, относительно которого высказывается мнение. Поэтому смысл «ожидания», «предвосхищения» или «чаяния» здесь отсутствует. Понятно, что если оценка относится к будущему, то перевод «ожидание», «чаяние», «предвос-

хищение» возможен и оправдан (напр., Hesiod. Op. 475 sq.; Sophocl. Philoct. 882, «паче чаяния»; Antig. 330; Thuc. I 1, 1). Рациональный характер оценки при этом несколько не меняется, просто речь идет о некоем расчете на будущую возможность.

Далее, особенностью рефлексивной оценки является приложимость ее как к благоприятным, так и неблагоприятным событиям и ситуациям. В первом случае в оценке присоединяется радость или удовлетворение (Hom. II. XIII 609; XVII 234; XVIII 260), а во втором – страх или опасение (ib. X 355; XVII 239). При этом следует учесть, что аффект возникает как следствие оценки (или ее правильности / неправильности), но не является ее конституирующим элементом (в других же случаях, как мы увидим ниже, аффект выступает как конститутивный элемент «надежды», рядоположенный рефлексивному, хотя и менее важный функционально). Кратко говоря, речь идет об оценке некоей ситуации, как благоприятной, так и неблагоприятной, время актуализации которой не имеет существенного значения для корректности самого суждения. Эта ситуация не является объектом прочного знания; ей адекватно, скорее, мнение (в широком смысле), предшествующее знанию. Стало быть, в каждом подобном случае мы имеем уже знакомый нам оттенок приблизительности, неполной достоверности, неуверенности в своем знании.

Ἐλπίς на этом уровне в принципе можно характеризовать как «понятие индуктивного мышления»⁷⁹, которое пока пребывает в до-теоретической сфере мнения, сфере обыденных реалий и не поднимается до уровня обобщений, возможных даже в поэтической сфере. Предмет здесь пока не до конца открыт наблюдателю; поэтому мы имеем дело с гипотезой, предположением, которое в гораздо большей мере исходит из субъективных допущений, чем из объективно известных свойств предмета или события. Отсюда понятно, что гипотеза или оценка может быть (и часто бывает) ошибочной, если базируется на неверных посылах.

Итак, подведем первые итоги. Значение ἐλπίς / ἔλπεσθαι в рефлексивном по преимуществу смысле, лишенном сколько-нибудь заметной аффективной составляющей, обладает следующими особенностями: 1) может относиться равно к желательному и нежелательному, благоприятному и неблагоприятному (или безразличному); 2) не обращено преимущественно на будущее время; 3) содержит по преимуществу рассудочные компоненты, но при этом 4) отражает субъ-

⁷⁹ Ibid. S. 9.

активную оценку возможности и, следовательно, 5) имеет непреходящий оттенок предположительности, приблизительности, недоверности оценки. В строго рефлексивном значении это понятие не содержит отчетливо выраженных волевого и временного моментов. Мы имеем дело скорее с более или менее нейтральным предположением относительно некоей ситуации (наличной в прошлом, настоящем или будущем). Это предположение не во всех случаях подразумевает отчетливую заинтересованность судящего субъекта в конечном результате оцениваемых событий или ситуаций (желать дурного или вредного бессмысленно). Вместе с тем, такого рода суждение, конечно, не может претендовать на статус совершенно объективного.

Ab. Другая группа контекстов включает такие оттенки смысла, как доверие к себе (расчет на себя и свои силы), вообще расчет на что-либо; в связи с этим отчетливее эксплицируется момент желательности (целеполагания) и привходящий временной момент – в данном случае отнесенность к будущему. По одной из формулировок, «надежда» есть «мнения о будущем» (δόξα μελλοντων – Plat. Legg. I, 644c). Согласно другой, еще четче очерчивающей специфику такой «надежды», она «относится к будущему, а воспоминания – к прошлому» (ἡ μὲν γὰρ ἐλπίς τοῦ μέλλοντος ἐστίν, ἡ δὲ μνήμη τοῦ παρουχομένου – Arist. Rhet. II 12, 1389a21–22).

«Расчет», конечно, может иметь и строго рефлексивное значение – как синоним оценки (незаинтересованной). Но здесь мы имеем дело с «расчетом» в рефлексивно-аффективном значении, с «полаганием на что-либо», в котором рациональный момент оценки связан с желательностью обладания оцениваемым объектом (целью) или его исправным функционированием. Этот общий оттенок значения (его мы, как уже сказано, называем рефлексивно-аффективным) несколько ближе к той совокупности смыслов, которая заключена в христианском понятии «надежда». Степень осложненности рефлексии аффектом зависит от комбинации компонентов «расчета» и от преобладания того или иного компонента. Но во всех случаях здесь присутствует элемент личной заинтересованности. Основные комбинации смысловых моментов можно представить приблизительно следующим образом.

Вариант первый: расчет (оценка + желательность) + временной момент (подтверждаемость в будущем). Здесь может акцентироваться возможность положиться на что-либо или кого-либо, уверенность в чем-либо, например в собственной физической силе (Hom. II. XIII 813 sq.; XXI 583; 605; Od. XXI 157; Plat. Legg. III, 699b; Epist. 327d; Thuc.

III 97, 2; IV 10, 1; 34, 3; V 102 etc.). Расчет на некую возможность проверяется в данном случае путем прямого испытания той или иной способности (потенции). Временной момент и момент целеполагания выражены не очень отчетливо.

Вариант второй: расчет (оценка + желательность) + полагание некоей цели + подтверждаемость (осуществимость) в будущем. Подобного рода оттенок значения можно было бы передать примерно так: «думаю достичь (добиться)», «полагаю нечто достижимым и желательным», «рассчитываю (ожидаю) осуществить». В большинстве случаев отдельные компоненты так тесно переплетаются, что трудно выделить какой-либо из них. Расчет, модифицированный отчетливо выраженным целеполаганием, в силу этого может искажаться (о крайних случаях отрицательного воздействия аффекта речь пойдет ниже, в следующем подразделе) и часто бывает неверным, тщетным или, как минимум, сомнительным. Иными словами, в нем стабильно присутствует момент недоверности, приблизительности (напр., Pind. Ol. 1, 64; Plat. Soph. 250e; Thuc. I 11, 1; VII 4, 4). Здесь, как и в случае чисто рефлексивного значения, мы можем почти наугад (но только в больших масштабах) почерпнуть примеры из обширного потока сетований на общую обманчивость человеческих «надежд», часто несущих на себе печать иллюзии, заблуждения или, как минимум, недостатка разумной предосторожности. Вот некоторые примеры: Hesiod. Op. 498 sq.; Theogn. 639–640; Pind. Ol. 12, 5 sq.; 13, 101 sq.; Herodot. I 30; Democrit. B 176 DK = 33a Лурье; Plat. Apol. 40c; Plat. Resp. I 331a = Pind. Frg. 214 Snell; Sext. Adv. math. VIII 381 etc.

Но в ряде случаев нелегко решить, что именно перед нами – бесстрастная констатирующая оценка или расчет с элементами желания и целеполагания (Pind. Isthm. 5, 58; Bacchyl. Epinic. 10, 40 sq.; Democrit. B 287 DK = 647 Лурье; Herodot. IX 106; Plat. Resp. II, 369a etc.).

Вместе с тем, иногда некоторые моменты «надежды-расчета» могут отчетливо выделяться. Так, например, момент личной заинтересованности (желательности) обращает на себя внимание в таких, например, текстах, как Pind. Nem. 1,32; Bacchylid. Epinic. 1,164; Plot. Enn. III 6, 18.15; IV 8, 1.25; VI 2, 4.23–24 etc. В ряде случаев на первый план выступает момент целеполагания – Hom. II. III 112; X 104 sq.; XV 699 sq.; Od. III 226; Theogn. 47. Наконец, может выделяться временной момент. В этом последнем случае «надежда» тождественна предощущению, предвосхищению или предусмотрению некоей возможности (напр., Hom. II. XXIV 491; Soph. Oed. R. 834 sq.; Herodot. I 77), причем обращенность к будущему является важным конститутивным элементом:

«надежда» так же обращена к будущему, как ощущение к настоящему (Plat. Phileb. 39d–40a; Arist. Rhet. II 12, 1389a20 sq.; De memor. 1, 449b27). В частности, мантика есть знание на основании «надежды» (ἐπιστήμη ἐλλιστική – Arist. De memor. 1, 449 b 11–12).

Но и в данном случае (как и во всех вышеперечисленных) рефлексивный момент продолжает играть важную роль, ибо в основе любого «расчета» лежит все же рациональное предположение, оценка. Именно в силу того что «надежда» как «расчет» есть плод рефлексии над возможностью, «надежды» тех, кто «правильно» рассуждает, обоснованы и достижимы (ἐφικταί), а «надежды» невежд несбыточны (ἀδύνατοι – Democrit. В 58; 292 = 799 Лурье; В 185 = 697 Лурье). Для скептика большое значение имеет обоснованная «надежда» на атараксию (Sext. Pyrrh. I 12, cf. Adv. math. XI 171). Тот, кто очистил свой ум и душу философией, обоснованно питают «благую» надежду (Plat. Phaed. 64a; 67c sq.; 114d; Symp. 193d; Phaedr. 132d; Legg. IV, 718a). И, напротив, как пишет Антифонт (В 58), «надежды отнюдь не во всех отношениях суть благо. В самом деле, многих подобные [необоснованные, а потому несбыточные. – А.С.] надежды ввергли в ужасные бедствия, и то, что они намеревались причинить другим, они, как оказалось, претерпели сами».

Стало быть, во всех только что отмеченных случаях рациональная сфера «надежды» может включать в себя следующие элементы: правильность или неправильность оценки объекта или способностей субъекта, строящего расчеты или стремящегося к некоей цели. В области же оценки доминирует будущее, неизбежно чреватое случайностями, непредсказуемым сплетением событий, искажением первоначальной перспективы, т. е. всем тем, что далеко не всегда бывает подвластно человеческому разуму. При этом следует отметить, что глагол в большой мере выражает объективную и вневременную сторону «расчета», а существительное – его принадлежность субъекту и обращенность в будущее⁸⁰. Перечисленные рациональные характеристики «расчета» можно считать достаточно нормативным значением античной «надежды».

Ас. Обратимся теперь к аффективному компоненту «надежды-расчета», с которым античное словоупотребление также связывало ряд важных оттенков смысла (хотя в целом, как уже отмечалось, по своей «весомости» аффективный момент уступает моменту рефлексивному). Сила этой аффективности прямо пропорциональна степени

субъективного «интереса», желания. Применительно к сфере аффекта «надежда» может выступать как «благая» (т. е. обоснованная, с которой мы уже встречались) и «дурная». Первая свидетельствует об отсутствии или умеренности воздействия аффекта как начала, враждебно противостоящего рациональности, смущающего ее; она свидетельствует о неповрежденной рефлексивной способности, о возможности делать «правильные расчеты» и т. п. Вторая, как это очевидно, свидетельствует об обратном положении вещей. Если желание слишком сильно, оно перерастает в страсть, неразумное влечение, провоцирующее «сбои» в поведении субъекта, служащее признаком ущербности его рациональной организации, дефектов рефлексивной способности, неготовности к осмотрительному предвидению и т. п. В исключительных случаях на первый план может выступать качество, «окрашенность» аффекта (этот критерий различения может с большим основанием квалифицироваться как отступление от нормы).

«Благая надежда» сопутствует добродетели вообще (Arist. De virt. et vit. 8, 1251b34). Сопутствует она и отдельным ее видам – справедливости («сладостная надежда» неизменно присуща тому, кто не знает за собой несправедливости, – Plat. Resp. I, 331a, cf. Pind. frg. 214 Snell) и мужеству (Plat. Legg. III 699b; EN III 9, 1115b4; 10, 1116a4). Тем самым «благая надежда» свидетельствует о присутствии добродетели, подразумевает отсутствие нежелательного аффекта (или его надлежащую умеренность) в настоящем и немалую вероятность сохранения подобного состояния в будущем. «Надежда» in bonam partem, ἀγαθῆ ἐλπίς – напр., Pind. Isthm. 8, 15a; Soph. Thach. 124; «радостная надежда» – Crit. В 6, 16; Plat. Epinom. 987 e.

Напротив, «дурная надежда» столь же отчетливо свидетельствует о том, что человек находится во власти аффекта и, скорее всего, будет и дальше испытывать его воздействие. Распространенность такого состояния объясняется неистребимой потребностью людей питать ложные чаяния. Поскольку же, как ясно из предыдущего, «надежда» в широком (рефлексивном) значении есть оценка (мнение), соотносимая с любым временем, а аффект тесно связан с ложным или превратным мнением, аффективное состояние может возникать и как следствие ошибочного мнения о будущем. Так, ложное мнение или представление о грядущем зле является причиной определенного аффекта – страха (Plat. Legg. I 644 d; Arist. Rhet. II 5, 1382a20 sq; SVF III 385). Понятно, что противостояние страху будет мужеством и повлечет за собой «надежду» совсем иного свойства. Но бывает, что «благондежность» (εὐελπίς) обманчива: она внушает человеку превратное

⁸⁰ Lachnit O. Elpis. Eine Begriffsuntersuchung. S. 32; 36; 43.

представление о его возможностях (Arist. EN III 11, 1117a9 sq.).

«Надежда», таким образом, может передавать качество аффекта. «Надежда» может отнять у человека разум (Vaschyl. Epinic. 9, 18). Человек, находящийся под воздействием того или иного аффекта, наслаждается в силу ложных мнений и пустых «надежд» (здесь это почти синонимы), а человек разумный наслаждается в силу разумения (Plat. Phileb. 12d). «Надежда» на благо, возникающая у пьяного человека, тщетна, ибо проистекает из аффективного состояния его души, а не из разумения (Plat. Legg. I, 649b, cf. Vaschyl. frg. 20b8; Arist. Rhet II 12, 1389a20 sq.; EE III 1, 1229a19). «Надежда» in malam partem – «пустая» (κενή – Hesiod. Op. 498; Pind. Nem. 8,45; Soph. Aiax 478; Electr. 1460; Oed. R. 835–836), «бесстыдная» (ἀναίδης – Pind. Nem. 11,45–46), «завистливая» (φθονερή – Pind. Isthm. 2,43), «поспешная» (ταχεῖα – Pind. Pyth. 1,83) и просто «дурная» (κακή) в самом широком смысле (Plat. Resp. I, 330e, cf. Eurip. Orest. 858).

Мудрец как человек, самодовлеющий и свободный от аффектов, в принципе не должен обладать «дурной» надеждой: «Мудрец не знает, что значит жить в надежде или в страхе» (Sen. De const. sap. 8, 2, cf. Ep. 5, 7; 6, 2; 59, 14; 101, 8, 110, 4). Очевидно, стало быть, что «дурная», аффективная «надежда» не должна служить целеполагающей инстанцией для разумного и добродетельного человека. «Благая надежда», напротив, есть вещь весьма привлекательная. Платон дает, например, такую рекомендацию в качестве почти что жизненного credo: хорошие люди должны всегда и во всех делах хранить в себе «надежду» на изменение к лучшему своей жизни (Legg. V, 732d); достойному человеку следует питать «благую надежду» (καλή ἐλπίς) на обретение после смерти всего того, ради чего он старался жить как можно лучше (Epinom. 973c).

В. Объединение в «надежде-расчете» аффективных и рациональных компонентов, как уже говорилось, заметно приблизило значение ἐλπίς к совокупности смыслов, выражаемых христианским понятием. В особенности важно *отчетливое доминирование в волевого и временного моментов*. Постулирование или полагание действия относится к будущему, причем сам «расчет» будущей возможности совершается не на основе только оценки объекта или только оценки собственных сил, но, как сказано, представляет собой итоговый и *субъективно-убедительный конечный* результат суждения о возможности в целом. Такая возможность, собственно, есть *предмет веры*, ибо эту возможность нельзя познать и оценить строго-рациональным и тем более непосредственно-чувственным образом. Тем самым на передний план выступает не *объ-*

ект оценки, а субъективное отношение к нему – что без особого преувеличения можно назвать *творческим отношением к самой предметности* «надежды» (которое, однако, в силу непредсказуемых превратностей грозит самыми серьезными осложнениями).

Тому, кто питает такую «надежду», нет нужды доказывать или объяснять другим перспективы той возможности, которую лично он считает осуществимой и несомненной. Для него это предмет субъективной убежденности, субъективно пережитого «доверия», «принятия». «Принятие» или постулирование возможности как максимально вероятной зависит исключительно от субъекта, от его персональной заинтересованности как в предмете своих упований, так и в существовании самой «надежды», в доверии к самому себе – ибо этот предмет конституируется в акте личного целеполагания, данным субъектом желается, отвечает его намерениям и устремлениям и в этом смысле им «творится». Для других же этот предмет может не обладать столь большой значимостью, может казаться им безразличным или вовсе абсурдным.

В связи с этим можно выделить ряд контекстов, в которых значение «надежды» уже довольно близко к смыслу христианско-новоевропейского понятия. В качестве достаточно корректных примеров можно указать Hom. Od. XX 328 sq., Hom. hymn. ad Demetr. 35 sq.; Vaschyl. Epinic 3, 75; 13, 220 etc. Очень любопытные случаи, где находят выражение основные компоненты христианской «надежды» (кроме, разумеется, ее специфически религиозных свойств), можно встретить у Фукидида, который, пожалуй, отчетливее многих других классических авторов, приближает «надежду» к последующему христианскому значению – повторяем, по составу компонентов, но не в смысле значимости в структуре мироощущения. «Надежда» выступает у него порой как желательная, даже спасительная идея (в чем нельзя не заметить заметную трансформацию рациональной парадигматики), например II 62, 4–5: «Сила надежды проявляется в безвыходном положении (ἐλπίδος δὲ ἐν τῷ ἀλόφῳ ἢ ἰσχύς)».

С течением времени (особенно на рубеже н. э.) подобное значение «надежды» становится более распространенным и фигурирует в составе расхожих сентенций вроде dum vivis sperare licet (напр., Priapea 81, 1). Плутарх рассказывает о совсем уж загадочной секте философов-эльпистиков (ἐλπιστικοὶ φιλόσοφοι), считавших, что сильнее всего человека привязывает к жизни надежда и что без ее сладости жить было бы невыносимо (Quaest. conv. IV, 668 E). В этом редком пассаже (к нему нет параллелей, о секте эльпистиков больше ничего не известно) можно

усмотреть намек и на христианское учение. Но все же предпочтительнее толковать его как выражение упомянутого выше смысла «надежды», которую следует понимать как нечто утешительное и даже спасительное, как последнее прибежище человека в крайней ситуации.

Но все же на общем фоне такое значение «надежды» является в большей мере периферийным, а нормой античного словоупотребления служит рефлексивное (или рефлексивно-аффективное) значение. К тому же по своей функциональной роли античная «надежда» никогда не занимала того места, которое отведено надежде в христианском сознании. Если схематично представить смысловые оттенки (о функциональном отличии речь пойдет ниже), отличавшие ἔλτις в ее классическом, по преимуществу рационализированном значении от христианской надежды (в дальнейшем мы будем писать это слово без кавычек) и близких к ней, но относящихся к периферийному сектору аффективных значений ἔλτις, мы получим следующую картину.

1) ἔλτις приложима как к желательному, так и к нежелательному, поскольку волевой момент может в ней практически отсутствовать; соответственно, чем отчетливее эксплицирован волевой момент, тем ближе ἔλτις к надежде. ἔλτις выделяет рациональные компоненты, в гораздо большей мере акцентирует свойства и итоги оценки, проверки некоей гипотезы, чем личную заинтересованность; такая оценка по большей части сопряжена с приблизительностью и хотя бы частичной недостоверностью. Надежда же направлена только на желаемое. Это интимный внутренний акт, подразумевающий непреходящую личную заинтересованность в существовании самой надежды и ее предмета, доверие к самому себе и своему желанию. Надежда сама для себя постулирует неложность своих устремлений. 2) ἔλτις приложима к любому времени; но чем сильнее эксплицирован вектор будущего, тем ближе ἔλτις к надежде, а надежда устремлена исключительно в будущее. 3) В отличие от надежды, ἔλτις не играет существенной роли в иерархии нравственных или религиозных убеждений субъекта.

* * *

В иерархии христианских ценностей надежда (теперь, как мы уже обещали, без кавычек) занимает принципиально иное положение. По сути дела, это одна из трех ключевых добродетелей и одновременно основополагающих интуиций христианского сознания, определяющих все бытие человека. К тому же надежда предельно синтетична в том отношении, что способна передавать смыслы сочетания веры и любви. Высокая надежда настолько связана с верой и любовью, что

для христианского сознания вне этой связи перестает быть надеждой в предельном значении и нисходит в сферу обыденного рационализированного словоупотребления.

Поскольку вера есть [утверждение] существования того, на что надеются, и доказательство невидимого (Hebr. 11, 1), то надежда, в сущности, есть вера, обращенная в будущее (непреренно благое), ожидание, устремленное к тому же спасительному и незримому источнику всех благ. Можно сказать, что надежда исходит от веры (Galat. 5, 5), является своеобразной функцией веры. Она спасительна в той же мере, что и вера. Сам Христос именуется надеждой (1 Tim. 1, 1; 1 Thess. 5, 8, cf. Rom. 4, 18; 8, 24–25; Coloss. 1, 22–23). «Надеющийся, равно как и верящий, зрит умом умопостижимое и будущее» (ὁ ἐλπίζων, καθάπερ ὁ πιστεύων, τῷ νῷ ὁρᾷ τὰ νοητὰ καὶ τὰ μέλλοντα – Clem. Strom. V 3, 16, p. 335, 15 Stählin–Früchtel). Именно такое понимание надежды мы найдем у подавляющего большинства христианских авторов, включая, разумеется, самых известных.

Вот как рассуждает Августин в главе 8 «Энхиридиона». Формально fides и spes (взятые пока в предельно широком, отвлеченном значении) имеют своим предметом вещи незримые (quae non videntur), но различные по временному модусу и возможному моральному качеству. Вера может относиться к прошлому, настоящему и будущему, надежда – только к будущему. Верить можно и в то, на что не надеешься, а надеяться можно лишь на то, во что веришь. Верить можно и в хорошее, и в дурное, и вера будет разной в зависимости от избранного объекта. Истинная вера, конечно, имеет своим предметом благо. Точно так же предметом истинной надежды может быть только благо. В качестве иллюстрации Августин приводит два поэтических примера. Корректно употребляет слово «надежда» Лукан (Pharsal. II 15): liceat sperare timenti («боящемуся следует надеяться [на благо]»). Здесь, по мнению Августина, надежда правильно противопоставляется страху. Как пример неправильного словоупотребления приводится строка из «Энеиды» (IV 419): hunc ego si potui tantum sperare dolorem («если я могла иметь “надежду” на такое горе»). А тут, считает Августин, правильнее было бы говорить о страхе или опасении, но никак не о надежде⁸¹. Поэтому, резюмирует Августин, надежда всегда имеет в виду будущее благо и, по сути, есть благая

⁸¹ Заметим, что Вергилий употребляет глагол sperare в точном соответствии с нормой античной классики – речь идет об «ожидании», «предвидении» чего-либо, в данном случае неблагоприятного.

вера, обращенная в будущее: «Следовательно, когда у нас есть вера в существование будущих благ, это не что иное, как надежда».

В последующие и весьма отдаленные времена такое понимание надежды предельно четко отражено у Фомы Аквинского (S. Theol. I a II ae qu. XI 1). Предмет надежды есть: а) благо (зло не может быть предметом надежды), б) будущее благо (существующим благом *уже* обладают), с) труднодоступное благо (о малой вещи не надеются), но d) в принципе все же достижимое (на невозможное надежды не питают).

Если сравнить эту надежду с нормативным для античности рефлексивным понятием, то становится заметным, насколько пассивна, рассудочна и во многих случаях нейтральна античная «надежда», минимально включающая в себя волевой момент. Христианская надежда, напротив, выступает как конституирующий элемент, как сила, определяющая и поддерживающая (наряду с верой и любовью) жизнь человека, как внутренний стержень, благодаря которому человек сохраняет подлинно нравственный облик и смеет уповать на спасение. Поэтому для христианина надежда (наряду с верой и любовью) – синоним жизни. Отсутствие надежды, как и отсутствие истинной веры и любви – нравственная смерть. Преобладание волевого момента свидетельствует, что перед нами такой тип личности, для которой вопрос моральной свободы и ответственности вырастает до абсолютных пределов и является первостепенным критерием отношения человека к высшему благу.

III. ΕΡΩΣ – ΦΙΛΙΑ – ΑΓΑΠΗ

В традиционном греческом словоупотреблении основные смыслы, близкие к тем, какие охватываются сейчас словом «любовь» (но не полностью с ним совпадающие), передавали три слова: ἔρως, φιλία, ἀγάπη (плюс соответствующие глаголы, причем в последнем случае по преимуществу). Латинские эквиваленты (с той или иной мерой приблизительности) – amor (cupido), amicitia, caritas (редко diligentia) и соответствующие глаголы (amor и amicitia восходят к amo; cupido и diligentia тоже имеют исходные глагольные эквиваленты и только caritas, по-видимому, его не имеет). В любом из перечисленных случаев речь идет о специфически окрашенном аффекте.

А. Ἐρως. Этому понятию, можно сказать, повезло. Уже у Платона оно приближается к статусу значимого философского термина, а потому не обойдено вниманием исследователей. В силу этого мы пока не будем останавливаться на нем сколько-нибудь подробно и выде-

лим лишь самое основное. Начиная с Платона и далее «эрос» означал естественное тяготение одной вещи к другой, стремление субъекта обрести целостность (как высшее собственное, т. е. частное благо) *через овладение объектом желания* (напр., Plat. Symp. 189c sq.; 199c sq.; Arist. Met. XI 7, 1072b3 sq.).

В. Φιλία. В отличие от первого понятия выражает по преимуществу *приятнь, дружеское расположение*. Здесь отсутствует (или сводится к минимуму) момент аффективный, момент страсти, порыва, стремления к обладанию (отличие φιλέω от ἐράω – Plat. Phaedr. 231c; Plut. Brut. 29). В этом мягко-любовном отношении собственно «эротический» элемент максимально приглушен или, во всяком случае, не выступает явно на передний план.

Здесь можно отметить следующие основные оттенки значения. 1) Дружеская любовь, дружелюбие в самом широком смысле (напр., Arist. EN VIII, 1155a1 sq.). 2) Отношение к ближним как родственная привязанность, близость (напр., Plut. Aet. rom. 6, 265d: ἡ φιλοφροσύνη... σύμβολον καὶ κοινώνημα τῆς συγγενείας). 3) Любовный поцелуй (напр., Aristoph. Aves 671; 674). Φιλία, таким образом, передает смысл субъективной предпочтительности, привязанности, дружбы. Ее объект можно описать как «милый», «любезный», «угодный», но отношение к этому объекту совершенно лишено высоких и напряженных обертонов «эроса». В Новом Завете φιλέω / φιλία употребляется редко, причем полностью утрачивает значение любовного поцелуя и вообще всякий чувственный момент.

С. Ἀγάπη. Передает смысл удовлетворенности чем-то или кем-то, хорошего отношения к кому-то (в не-христианских контекстах употребим по преимуществу глагол⁸²) и в традиционном словоупотреб-

⁸² Здесь, разумеется, речь идет о норме античного словоупотребления, которая имеет эпизодические исключения. Отдельные случаи использования существительного в значении, близком к новозаветному, относятся, вероятно, еще к III в. до н. э. (Ceresa-Gastaldo A. ΑΓΑΠΗ nei documenti anteriori al Nuovo Testamento // Aegyptus 31, 1951. P. 288–289). Ряд эпиграфических источников императорской эпохи (надпись 27 г. до н. э. из Александрии, надпись I в. н. э. из Фригии), а также некоторые папирусы первых веков н. э. содержат ἀγάπη в схожем значении (Ceresa-Gastaldo A. ΑΓΑΠΗ nei documenti estranei all' influsso biblico // Rivista di filologia e di istruzione classica 31, 1953. P. 347–353). Вряд ли, однако, на основании этих данных можно предположить существование устойчивой и сходной с библейской (но независимой от нее) традиции употребления существительного.

лении имеет заметный рефлексивный оттенок по сравнению с порывистостью «эроса» и интимностью «филии». В целом «агапе», конечно, ближе к «филии», чем «эросу». Отличие же от «эроса» очевидно: «эрос» в сущности есть порыв, изначально неупорядоченное стремление или вождление, качество которого определяется по преимуществу его объектом, вызывающим неодолимое влечение. «Агапе», напротив, «творится» субъектом в акте свободного морально окрашенного выбора и выражает своего рода моральное, ответственное предпочтение, эксплицированное в соответствующем поведении. Вероятно, именно поэтому данное понятие было избрано христианством, для которого моменты морального выбора и ответственности имели высокое значение.

В качестве примера традиционного употребления глагола ἀγαπάω можно привести Плотина. Глагол встречается у него 21 раз в нормативном значении – «предпочитать», «быть удовлетворенным», 8 раз встречаются отглагольные формы (напр., ἀγαπήτὸν τὸ κάλλος μόνον – III 5, 1. 39). Существительное не встречается ни разу.

Как уже говорилось, в традиционном словоупотреблении отличие ἀγαπάω от φιλέω значительно меньше, чем от ἐράω, и два первых глагола порой использовались синонимично (напр., Xenophon. Mem. II 7, 12). То же самое относится к существительным. Возьмем, например, приводимое Климентом Александрийским стоическое (?) определение ἀγάπη: «Любовь (ἀγάπη) – это взаимное согласие относительно того, что относится к разуму, жизни и обычаям. Или, кратко говоря, общность жизни (κοινωνία βίου). Или же – усердие в дружеской любви (ἀγάπη) и сохранении дружбы с помощью верного разума в отношениях с друзьями» (Clem. Strom. II 9, 41, p. 134, 19 Stählin–Früchtel = SVF III 292).

Подводя итог, можно сказать, что нормативное значение трех рассмотренных слов не имело специфически-религиозного оттенка. Кроме того, лишь «эрос» обладал значительной философской насыщенностью.

* * *

Если относительно «веры» и «надежды» можно говорить о некоторой смысловой преемственности, благодаря которой эти термины относительно легко вписались в круг христианских представлений, то «любовь» претерпела принципиальные изменения. Христианство не нашло в античном словоупотреблении тех смыслов, которые были

необходимы ему для выражения собственных специфических интуиций, не имевших близких аналогов в античном мироощущении. Термины сохранились, но их смысловая нагрузка, особенно в последнем случае, изменилась.

Действительно, в языке ап. Павла нет ни единого неологизма, но при этом понятие ἀγάπη приобрело новое значение и новый статус. Резкая грань взаимного непонимания пролегла именно здесь, и прежнее несходство «эроса» и «агапе» в какой-то момент выросло до непримиримого противостояния (хотя, как мы увидим ниже, впоследствии проявилась и иная тенденция). «То, что для Платона – миф, здесь – реальность в вере, – замечает Виламовиц-Меллендорф. – Под справедливостью они [ап. Павел и Платон] понимали совершенно разные вещи, хотя и пользовались одним и тем же словом; один из них ничего не знал об эросе, другой – об агапе»⁸³. Основные различия «философского эроса» от «агапе» можно схематически представить в виде таблицы, которую предлагает А. Нюгрэн⁸⁴ (воспроизводим ее с некоторыми сокращениями и разъяснениями).

	ΕΡΩΣ	ΑΓΑΠΗ
1	Желание, влечение	Жертвенность
2	Путь от человеческого к божественному	Нисхождение Бога к человеку
3	Самоосвобождение человека	Освобождение с помощью божественной любви
4	Эгоцентричность, самоутверждение	Самоотверженность
5	Стремление к обожению	Самоотречение ради Бога
6	Страсть, вызванная объектом вождления [божеством как предельным благом. – А.С.]	Любовь Бога, Который есть любовь (1 Иоан. 4, 16)
7	Определен качеством объекта [мотивирован извне]	Не зависит от объекта [есть принцип отношения ко всем людям в равной степени, не определяется внешним мотивом]

⁸³ Wilamowitz-Moellendorff U. von. Platon. Bd. I. 2 Aufl. Berlin, 1920. S. 387.

⁸⁴ Nygren A. Eros und Agape. S. 185–186.

8	Констатирует ценность объекта, а потому вожделеет его	Любит свой объект [имеет целью его благо]
Итог	Стремление к собственному совершенству [ради себя самого]	Стремление к благу ближнего [ради него и ради Бога]

Разумеется, не все в этой таблице точно и безупречно выражено, но дух различия она передает в целом верно и достаточно наглядно. Дополним ее некоторыми соображениями. «Эрос» как страсть (порыв, влечение) есть, в сущности, плод недостатка, неудовлетворенности – платоновской Пении – и потому с удовлетворением желания прекращается (Plat. Symp. 204a sq.). Достижение блаженства (счастья) означает, что «эротическое» желание тем самым прекращается. «Агапе» – не страсть, не порыв, не возникает из-за недостатка чего-либо и, следовательно, не прекращается с достижением некоей цели. «Эрос» импульсивен, почти неуправляем и господствует над тем, кто его испытывает. Это страсть, полностью овладевающая ее носителем, страсть по преимуществу эгоистическая. Самонаправленность, самоудовлетворение – неременное условие или неременный составной элемент «эротического» целеполагания. Если сказать совсем уж просто, то цель «эроса», взятого в широком смысле, есть удовлетворение желанья, каково бы оно ни было. «Агапе» – отношение альтруистическое, подразумевающее в том числе и сознательный моральный выбор. Поскольку, далее, блаженство представимо только как прекращение реализовавшего себя «эротического» стремления, ни божество, ни мудрец (как самодовлеющие и самоудовлетворенные существа) не могут быть носителями «эроса». То же самое в основных чертах верно и относительно «филии», как верно подметил Аристотель: дружба возможна лишь при условии взаимной нужды и ответной дружеской любви, а отношения с богом не подразумевают ни того, ни другого (ММ II 11, 1208b29 sq.). Человек самодовлеющий (мудрец) может, конечно культивировать в себе дружескую приязнь ко всему роду человеческому, но не ради этого рода человеческого, а ради собственного совершенства (cf. II 15, 1212b24 sq.).

В христианском понимании «эрос» поначалу отождествлялся с природными потенциями человека как животного существа, неупорядоченного и подвластного влечениям, «агапе» же – с той сферой человеческого, где человек уподобляется любящему Богу. Справед-

ливости ради следует, впрочем, сказать, что существовала и обратная тенденция – к сближению двух этих понятий. Причиной ее было сильное платоническое влияние, которое в той или иной мере испытывали все крупные представители патристики. Уже у самого Платона в «Пире» намечается попытка реформировать концепцию «эроса» и превратить его из следствия нужды в свойство некоего постоянства, избытка и даже упорядоченности. Платон пробует трактовать «эрос» как стремление порождать по мере достижения преизбытка полноты (Symp. 206b sq.). Разумеется, и это толкование не превращает «эрос» в «агапе». Однако некоторые христианские авторы, вкусившие плод платонизма, пытались усвоить философский смысл «эроса» христианскому сознанию. Возьмем для примера Августина, у которого немало специальных размышлений именно на этот счет.

Августин пытается выстроить четкую систему взаимоотношений различных видов «любви». Вряд ли можно согласиться с тем мнением, что он хотел выразить лишь чисто платоническое различие между «эросом» земным и небесным⁸⁵. Мы склонны считать, что все обстоит как раз наоборот: Августин намеревался выразить именно то различие между «эросом» и «агапе», которого в четко сформулированном виде он, естественно, не мог найти ни у Платона, ни в Новом Завете. Быть может, латинские термины Августина и не отражают всю гамму оттенков греческих слов, но основной их смысл передают, безусловно, точнее, чем наше расхожее слово «любовь» (в чем напрасно сомневались Армстронг и Маркус⁸⁶). При этом, конечно, нельзя отрицать, что концепция Августина выдает его заметную симпатию к платонизму, ибо картина у него получается следующая.

Amor (ἔρως) – родовое понятие, реально представимое в двух разновидностях, сообразных направленности «любви». Соответственно, amor и dilectio чаще всего используются безотносительно к добру и злу (напр., Civ. Dei XIV 7, 1–2). Если душа стремится к наслаждению Богом только ради Него, а самой собою и ближним – ради Бога, это «благая любовь» (amor rectus = amor castus = caritas); если, напротив, душа любит низшее ради него самого, это «любовь дурная» (amor malus = amor perversus, pravus = libido, cupiditas – Enarr. Ps. IX 15;

⁸⁵ Armstrong A, Markus R. Christian Faith and Greek Philosophy. London, 1960. P. 92.

⁸⁶ Ibid. P. 91.

XXXI 2, 5; Civ. Dei XII 8)⁸⁷. Итак, «о нравах наших следует судить не по тому, что каждый из нас знает, но по тому, что он любит (*diligit*): благие и дурные нравы создает именно благая или дурная любовь (*amores*)» (Ep. CLV 4, 13).

Амог трактуется Августином как фундаментальная характеристика личного бытия, как стремление или тяготение, тем или иным образом направляющее жизненные потенции человека: *amog meus – pondus mea, eo feror quocumque feror* (Conf. XIII 9, 10). Здесь можно говорить о некоем общем, почти неопределенном первичном субстрате, который реально существует не в чистом виде, но лишь в виде своих модификаций – *pondus caritatis* и *pondus cupiditatis* (Ep. CLVII 2, 9). Динамический аспект «любви вообще» принадлежит сфере умопостигаемого. Разделяясь или, вернее, распределяясь на два вида, этот общий динамический «род» любви структурируется, ибо каждый из его реально существующих видов помимо «тяготения» выражает еще и специфический принцип отношения к объекту «тяготения» или целому классу таких объектов. Тем самым направленностью «любви» определяется самый принцип выбора объекта: *Ama et quod vis, fac* (In Ep. Ioann. Tr. VII 8). Тем самым «любовь» становится понятием этики. Но если из любви проистекает выбор *принципа* поведения, то очевидно, что «любовь» здесь есть философская метафора. «Любовь» как принцип не тождественна любви-страсти, ибо бессмысленно вменять страсть в долг. Но в метафорическом значении «благая страсть» и «любовь» могут выражать момент вменения: «Не тот человек заслуженно считается добрым, который знает, что такое добро, а тот, который любит (*diligit*) его» (Civ. Dei XI 28).

То обстоятельство, что со временем «эрос» перерос значение одного из видов «любви» и стал обозначать «любовь вообще», «любовь» как всеобщее и всесвявающее «тяготение», – это обстоятельство отражает чрезвычайно показательную для латинского христианства и ренессансного сознания тенденцию (на сколько-нибудь подробное рассмотрение которой мы, разумеется, в данном случае не претендуем). В частности, динамическая «любовь» как тяготение всего ко всему, как связующее вселенную начало – один из продуктивнейших смыслообразов у Данте (напр., Рай 1, 103 сл.; 33, 142 сл.).

⁸⁷ Иногда, впрочем, Августин отличает *cupiditas* от *libido* (De lib. arb. I 4,10) и отождествляет *dilectio* и *caritas* (Enarr. Ps. IX 5).

Однако нельзя не отметить, что фундамент был заложен уже отцами церкви: «Христианские мыслители широко распахнули дверь, которую Платон лишь приоткрыл»⁸⁸. Вне- и над-рациональность «эроса» не только не помешала ему стать всеобъемлющим принципом устройства мироздания, но была именно тем условием, которое этому способствовало. Равным образом, *ἀγάπη* / *caritas* выражала тот принцип отношений между людьми, который единственно мог быть положен в основание универсальной этики – тогда как ни один из выработанных в античности принципов отношения не мог в полной мере на это претендовать⁸⁹.

Эпилог

Мы видим, таким образом, что ни одна из трех ключевых для христианства интуиций не занимала в иерархии античных ценностей сколько-нибудь соизмеримого места и вряд ли могла быть выражена вполне адекватным образом. За различием смыслов (в одних случаях) или за различием функций (в других) проглядывает явное непонимание, граничащее с осуждением. Но не следует сразу же беспечно утверждать, что никогда в истории античного языческого сознания не было попыток представить рассмотренные выше понятия в качестве своего рода мировоззренческих ориентиров.

Понятно, что для христианского сознания вера, надежда и любовь сохраняют свою значимость только в нерасторжимом единстве (Galat. 5, 5–6); поэтому любое восприятие их по отдельности будет искусственной операцией. Несколько несмелых попыток рядоположить те же самые понятия и представить полученное сочетание в качестве функционально значимого ориентира мы находим и в истории античного сознания.

Само собой очевидно, что наиболее естественным и вместе с тем самым действенным способом повысить функциональный статус «веры» и «надежды» («эрос» получил его почти сразу же) было их обожествление. Богиня *Ἐλπίς*, упоминаемая Гесиодом (Op. 96 sq.), у Феогнида (1135 sq.) выступает вместе с богиней *Πίστις*. Последняя воплощает «верность», то есть то «доверие», которого так мало между людьми, а первая – по преимуществу разумную предусмотрительность, предви-

⁸⁸ *Armstrong A., Markus R.* Christian Faith and Greek Philosophy. P. 88.

⁸⁹ *Ferguson J.* Moral Values in the Ancient World. New York, 1959. P. 100–101; 227–229; 242.

дение, всегда непогрешимое – в отличие от людского, сплошь и рядом ошибочного. Приблизительно в таком же качестве Ἐλλίς фигурирует у Софокла (Oed. R. 157). Фукидид (III 45, 5–6) пытается представить «эрос» и «надежду», объединенные в один ряд со «случаем» (τύχη), как основные мотивы человеческих поступков. Правда, выстраиваемый им ряд πίστις – ἔλλίς – τύχη имеет в виду, скорее, действия, отмеченные печатью безрассудства, неосмотрительности и т. п. Иными словами, для Фукидида это те «подводные камни», о которые разбиваются людские замыслы. В русле перечисленных попыток находилась, вероятно, теория и практика вышеупомянутых «эльпистиков».

С течением времени, однако, укрепившаяся мощь христианства поставила перед его духовными оппонентами целый ряд вопросов, и неоплатоники стали искать ответы на них. В их поисках нельзя не заметить реакцию на растущее влияние «новых» христианских ценностей, реакцию, которая выразилась в не лишенных остроумия попытках воспользоваться средствами оппонента в собственных целях.

Для античной классики «спасение в боге» есть вещь трудно-представимая, и в подобных категориях не мыслил никто. Любовь к людям со стороны божества – достаточно спорная вещь; но любовь человека к божеству – безусловная нелепость. Аристотель специально замечает: как странно было бы, если бы кто-нибудь заявил, что питает приязнь к Зевсу, который в ней не нуждается (ММ II 11, 1208b30sq.). У божества можно было просить *содействия*, как просил Марк Аврелий (IX 40) или задолго до него Клеанф (SVF I 537):

Ты же, о Зевс, всех даров властелин, темнокудрый, громовый,
Дай человеку свободу от власти прискорбной незнания;
Ты изгони из души неразумье и путь укажи нам
К мудрости вечной, которой ты правишь над всем справедливо,
Честь от тебя восприняв, и тебе будем честь воздавать мы,
Вечно твои воспевая деянья, как смертному должно.
Нет награжденья прекрасней для смертных

и нет для бессмертных,

Кроме как общий закон восхвалять и чтить справедливость⁹⁰.

Неоплатоники продолжили эту тему. Обратимся для примера к Гиероклу. «Для отвращения от зла и обретения блага мы прежде все-

го нуждаемся в божественной помощи» (Comm. 24, 25). «Ибо если обретение благ и в нашей власти, то саму-то [способность иметь что-либо] в нашей власти мы получаем от бога и всегда пользуемся его содействием в осуществлении того, что избираем» (Comm. 21, 1). Чтобы получить помощь, нужно испросить ее. Молитва поэтому есть «точка соприкосновения (μεθόριον) нашего взыскания и дара божьего», и человек, сочетая молитву с делом как «эйдос с материей», должен просить содействия свыше, не полагаясь на собственные силы (ibid. 21, 2–3). Но неоплатоники пошли еще дальше.

Начало было положено Порфирием. И вот что мы находим в «Послании к Маркелле»: «Четыре начала должны иметь первостепенную важность в отношении к богу: вера, истина, любовь и надежда (πίστις, ἀλήθεια, ἔρωσ, ἔλλίς). Верить следует потому, что единственное спасение (σωτηρία) – это обращение (ἐπιστροφή) к богу. Тот же, кто уверовал, должен как можно больше стремиться к познанию истины о боге, познавший – к тому, чтобы полюбить (ἐρασθῆναι) познанное, а полюбивший должен, покуда живет, питать свою душу благими надеждами. Ведь именно благими надеждами добрые люди превосходят дурных. Итак, вот какие и сколь великие числом начала должны иметь первостепенную важность» (24, р. 28, 9–15 Pötscher)⁹¹.

Существует мнение, что Порфирий заимствовал свою формулировку из какого-то пифагорейского гномология, и она не имеет никакого отношения к Посланиям ап. Павла⁹². Несомненно, однако, что Порфирий должен был хорошо знать Новый Завет хотя бы ради потребностей критики. Не будем поспешно и безапелляционно утверждать, что Порфирий хотел «поправить» именно ап. Павла. Но не будем и отрицать такую возможность, которая непременно должна учитываться в свете того, что Порфирий вряд ли «пришел к этой формулировке абсолютно случайно»⁹³.

⁹¹ К трактату Порфирия, возможно, восходит текст из комментария Гиерокла на «Золотые стихи»: теоретическим добродетелям, уподобляющим человека божеству, «сопутствует божественная надежда» (20,7). И еще одно место буквально заимствовано из «Послания к Маркелле»: «Поэтому, как говорится, только мудрец может быть жрецом, только он любезен богу, только он умеет молиться» (Comm. 1,18 = Ad Marc. 17 р. 22,13–14 Pötscher).

⁹² Gass K. Porphyrius in epistula ad Marcellam quibus fontibus et quomodo eis usus sit. Bonn, 1927. S. 67–69.

⁹³ Porphyrios. Pros Marcellan / Hrsg., übers., eingel. und erkl. von W. Pötscher. Leiden, 1969. S. 95 cf. 90–91.

⁹⁰ Гимн к Зевсу, ст. 30–37/ Пер. М.Е. Грабарь-Пассек // Античные гимны. М., 1988. С. 175–176.

У Прокла мы находим ряд текстов, в которых фигурирует *триада* (претендующая даже на божественный статус) «вера, истина, любовь». Вот один из них (In Tim. I, 212, 12–24 Diehl): «Итак, тому, кто благородно обратился к молитве, нужно снискать благосклонность богов и пробудить в себе мысли о богах... неколебимо блюсти порядок божественных дел, а именно, добродетели, которые очищают с самого рождения и возводят [к богам], а также веру, истину и любовь, такую вот благую триаду, а к тому же благую надежду, неколебимую восприемницу божественного света (ἄτρεπτος ὑλοδοχή τοῦ θείου φωτός), и, наконец, исход (ἔκστασις) из всех прочих повседневных забот – дабы этот человек встретился с богом наедине и в полном единении (ἵνα μόνος τις τῷ θεῷ μόνῳ συνῆ)».

А вот и другой (In I Alcib., 51 Westerink): «Соответственно указанным умопостигаемым причинам существуют и три монады (τρεῖς κατὰ ταῦτας τὰς νοητὰς αἰτίας ὑφίστανται μονάδες), в причинном отношении пребывающие в умопостигаемых порядках и единовидно, а проявляющиеся впервые в невыразимом порядке богов – вера, истина и любовь». Еще в одном тексте (In Parm., p. 927, 26–27 Cousin) тоже нет «надежды», но зато «триада» именуется «спасающей души (σώζοντα τὰς ψυχάς)».

Несомненно, что на Порфирия, Ямвлиха и Прокла оказали влияние так называемые «Халдейские оракулы» (все они написали посвященные «Оракулам» сочинения; об интересе к «Оракулам» Ямвлиха и Прокла – Marin. Procl. 26; 28). «Верой, – пишет Прокл, – теологи [возможно, в данном случае и «Оракулы». – А.С.] называют прикосновенность [к благу] и единение с ним», и уже «Платон в “Законах” возвестил о родстве такой веры с истиной и любовью» (Theol. Plat. I 25, p. 112, 2–6 Saffrey–Westerink). Примечательно, что в «Оракулах» (fig. 46 Des Places) встречается та же самая «триада» – «вера, истина, любовь». Вполне возможно, что и здесь не обошлось без христианского влияния; тогда «Оракулы» можно считать посредствующим звеном. Но нельзя исключать и непосредственного знакомства неоплатоников с посланиями ап. Павла (во всяком случае, для Порфирия, который, как уже говорилось, должен был знать их ради потребностей критики). И еще нужно учитывать, что фрагменты «Оракулов» в значительной мере почерпаются именно из сочинений перечисленных неоплатоников, и невозможно исключать, что эти неоплатоники отредактировали «халдейские» тексты (если признать, что эти последние действительно существовали) в своих целях⁹⁴.

⁹⁴ К сожалению, в одной из последних и наиболее компетентных работ, посвященных «Оракулам» (Majercik R. Chaldean Triads in Neoplatonic Exegesis. Some

Совершенно очевидно, что «вера» в только что перечисленных текстах есть нечто иное, чем «истина», а «надежда» имеет предмет, отличный от предметов «истины» и «веры». Казалось бы, во что и зачем платоник должен *верить*, если, по идее, он должен все *знать*? На что, далее, он хочет *надеяться*, если ему в принципе хорошо известно, что он может получить от бога? И для чего он хочет *спастись*? Но, как мы убедились, все это было ему нужно. Ведь, наверное, не зря Ямвлих столько раз говорит о «спасении души» (напр., De myst. I 12, 18; II 6, 32; III 25, 31; X 7, 7 etc.).

Крупнейшие наследники Плотина – Порфирий, Ямвлих и Прокл (а возможно, и Гиерокл⁹⁵), – несомненно, имели некое общее ощущение. А именно, чувствуя, что уже нельзя только критиковать или тихо игнорировать новые духовные ценности, они, насколько можно судить, попытались переосмыслить их и ввести в неоплатоническое мировоззрение какие-то структурные аналоги. Перед нами не просто заимствование «чужого», а *ответ*, молчаливо признающий заслуги оппонента. Достаточно заменить «агапе» на «эрос», добавить «истину» или «знание» – и почти при той же самой букве мы получим иной смысл, иное, неоплатоническое *πίστει νοοῦμεν* и новые священные тексты в виде «Халдейских оракулов»⁹⁶. Но при всем этом за разностью смыслов стоит очевидное стремление дать ответы не только на запросы разума, но и на запросы сердца, не ограничивать сферу духовности только отвлеченным умозрением, только изоциренными интеллектуальными упражнениями.

Есть большая доля справедливости в словах Э. Доддса: «После Плотина неоплатонизм стал не столько философией, сколько религией, последователи которой, подобно своим христианским оппонентам, занимались толкованием и согласованием священных текстов... Я сам предпочел бы рассматривать это в духе старого и верного изречения: “Мы

Reconsiderations // Classical Quarterly 51 (1). 2001. P. 265–296), триада «вера, истина, любовь» обойдена почти полным молчанием.

⁹⁵ В чем уверен Т. Кобуш, см.: Kobusch Th. Studien zur Philosophie des Hierokles von Alexandrien. S. 195.

⁹⁶ «Само появление этого текста в конце 2 в. свидетельствует о том, что язычники оценили значение Священного Писания христиан для построения истинного учения... и таким экстравагантным способом обеспечили последующий платонизм “священным текстом”» (Шичалин Ю.А. Халдейские оракулы // Античная философия: Энциклопедический словарь. М., 2008. С. 781).

подражаем тому, что ненавидим». Чтобы на равных бороться с христианством, неоплатонизм сам должен был стать религией»⁹⁷.

* * *

Итак, подведем некоторые итоги, насколько это в наших силах. Возможное влияние христианства никоим образом не могло выражаться в прямом и непосредственном заимствовании отдельных «элементов» христианской духовности и усвоении их в непереработанном виде чужеродному учению. Напротив, такие «элементы» преобразовывались в чужеродной среде и обволакивались пленкой гетерогенных понятий. Поэтому прямолинейное «препарирование» нимало не помогает, ибо никакой скальпель не будет достаточно точен, чтобы безошибочно «вырезать» из нехристианских контекстов христианские формулировки. Влияние одной стороны в любом случае (а здесь в особенности) представимо только в связи с ответной реакцией другой стороны. Если такая реакция хотя бы иногда подразумевала усвоение «чужого» духовного достояния, то конвергенция двух духовных течений становилась вполне реальной. Мы знаем, какие большие труды предприняло в этом направлении христианство, во многом усвоившее разработанные платонизмом подходы к таким проблемам, как промысл и судьба, пределы человеческой свободы, отчасти даже проблема творения.

С другой стороны, очевидно, что повышение статуса религиозной составляющей, которое *могло* начаться с Аммония, пронизывает весь пост-плотиновский неоплатонизм, и это обстоятельство присутствует «поверх» школьных различий (так что нет оснований связывать его исключительно с Александрийской школой), на более высоком уровне, позволяющем оценить духовную атмосферу последних веков античности. Утверждать (без риска ошибиться) можно лишь следующее: традиционную картину взаимодействия неоплатонизма и христианства следует дополнить и уточнить.

Разумеется, в итоговом выражении своего духа, свой цели эти два течения никак не могли совпасть полностью. Квинтэссенция духовности здесь и там, будучи облечена в предельно простую и завершенную форму, в идее своей являет прежде всего то несходство, которое и позволяет называть неоплатонизм неоплатонизмом, а христианство – христианством. Это различие не может не проявляться в подходе

к оценке мироустройства, бытия человека в мире, конечной цели существования человека и мира.

Вместе с тем, очевидно, что *реальная* история сосуществования христианства и неоплатонизма отнюдь не есть история одного лишь взаимного отрицания. Мы знаем, сколько почерпали у неоплатоников христианские авторы – вплоть до эпохи Ренессанса включительно. Но теперь мы вправе предположить, что перспективы ответных шагов со стороны неоплатонизма (пусть и в значительно более узком временном диапазоне) были существенно выше, чем те, какие представимы исходя только из «чистой» идеи, взятой вне ее исторической материи. Вероятно, можно вслед за Т. Кобушем ставить вопрос даже так: не связан ли вообще упадок неоплатонизма с тем, что основные его представители не желали вступить в диалог с христианством, единственным достойным партнером любого возможного в те времена диалога, партнером, которым неоплатонизм в конечном счете пренебрег?⁹⁸

В переломную эпоху незначительные, казалось бы, обстоятельства могут приобрести большое, даже символическое значение. Так, Александр Север «намеревался возвести храм Христу и принять его в число богов» (SHA. Alex. Sev. 43, 6). Утро он любил проводить в святилище, где в числе прочих стояли изображения Христа, Авраама и Орфея (Ibid., 29, 2). Можно, конечно, усомниться в свидетельстве историка, жившего, вероятно, в IV в. Но вот что сообщает Евсевий. Мать Александра Севера, Юлия Мадея, будучи в Антиохии, пожелала слушать Оригена. «Для этого она пригласила Оригена к себе, отрядив для его сопровождения почетную стражу». Ориген пробыл у императрицы «некоторое время», ознакомил ее с основами божественного учения, а затем вернулся к своим занятиям (Hist. Eccl. VI 21, 2–3).

Не наступил ли в эпоху Аммония и Оригена тот момент, когда старый мир действительно начал прислушиваться к новому слову?

БИБЛИОГРАФИЯ

Диллон Дж. Средние платоники. 2-е изд. / Пер. Е.В. Афонасина. СПб.: Алетея, 2002.

Майоров Г. Формирование средневековой философии. М.: Мысль, 1979.

Столяров А.А. Феномен совести в античном и средневековом сознании // Историко-философский ежегодник '86. М.: Наука, 1986. С. 21–35.

⁹⁸ Kobusch Th. Studien zur Philosophie des Hierokles von Alexandrien. S. 22–23.

⁹⁷ Dodds E. Pagan and Christian in the Age of Anxiety. Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine. Cambridge, 1965. P. 122–123.

Шичалин Ю.А. История античного платонизма в институциональном аспекте. М.: Греко-Латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2000.

Шичалин Ю.А. Халдейские оракулы // Античная философия: Энциклопедический словарь. М.: Прогресс-Традиция, 2008. С. 780–781.

Ярхо В. Была ли у греков совесть? (К изображению человека в античной трагедии) // Античность и современность. М.: Наука, 1972. С. 251–263.

Armstrong A., Markus R. Christian Faith and Greek Philosophy. London: Darton, Longman & Todd, 1960.

Arnim H. Quelle der Überlieferung über Ammonios Sakkas // Rheinisches Museum 42. 1887. S. 276–285.

Aujoulat N. Le néo-platonisme alexandrin. Hiérocès d'Alexandrie. Leiden: Brill, 1986.

Benz E. Indische Einflüsse auf die früh-christliche Theologie // Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz, 1951, № 3. Mainz–Wiesbaden: Reimer, 1951.

Cadiou R. La jeunesse d'Origène. Paris: Presses Universitaires de France, 1935.

Ceresa-Gastaldo A. АГАПН nei documenti anteriori al Nuovo Testamento // Aegyptus 31. 1951. P. 269–306.

Ceresa-Gastaldo A. АГАПН nei documenti estranei all'influsso biblico // Rivista di filologia e di istruzione classica 31, 1953. P. 347–356.

Elorduy E. Es Ammonios Sakkas el Seudo-Areopagita? // Estudios Eclesiasticos 18, 1944. P. 501–577.

Dihle A. Die Goldene Regel. Eine Einführung in die Geschichte der antiken und frühchristlichen Vulgärethik. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1962.

Dodds E. Pagan and Christian in the Age of Anxiety. Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine. Cambridge: Cambridge Un. Press, 1965.

Dörrie H. Ammonios, der Lehrer Plotins // Hermes 83, 1955. S. 439–478.

Ferguson J. Moral Values in the Ancient World. New York: Barnes & Noble, 1959.

Gass K. Porphyrius in epistula ad Marcellam quibus fontibus et quomodo eis usus sit. Bonn: R. Noske, 1927 Diss.

Hadot I. Le problème du néoplatonisme alexandrin. Hiérocès et Simplicius. Paris: Études Augustiniennes, 1978.

Hadot I. Studies on the Neoplatonist Hierocles. Philadelphia: American Philosophical Society, 2004.

Heinemann Fr. Ammonios Sakkas und der Ursprung des Neuplatonismus // Hermes 61. Hft. 1. 1926. S. 1–27.

Labriolle P. de. La Réaction païenne. Étude sur la polémique antichrétienne du I-er au VI-e siècle. Paris: Presses Universitaires de France, 1943.

Lachnit O. Elpis. Eine Begriffsuntersuchung. Tübingen: Fotodruck Präzis, 1965 Diss.

Langerbeck H. The philosophy of Ammonios Saccas and the connection of Aristolelian and Christian elements therein // The Journal of Hellenic Studies 77, 1. 1957. P. 67–74.

Kobusch Th. Studien zur Philosophie des Hierokles von Alexandrien. Untersuchungen zum christlichen Neuplatonismus. München: Berchmans, 1976.

Koch H. Pronoia und Paideusis. Berlin: de Gruyter, 1932.

Köhler F. Textgeschichte von Hierokles' Kommentar zum Carmen Aureum der Pythagoreer. Münster: Aschendorff, 1965.

Majercik R. Chaldean Triads in Neoplatonic Exegesis. Some Reconstructions // Classical Quarterly 51 (1). 2001. P. 265–296.

Nygren A. Eros und Agape. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe. Berlin: Evangelische Verlag, 1955.

Pohlenz M. Griechische Freiheit. Wesen und Werden eines Lebensideals. Heidelberg: Quelle & Meyer, 1955.

Praechter K. Richtungen und Schulen im Neuplatonismus // Genethliakon C. Robert. Berlin: Weidmann, 1910. S. 105–156.

Praechter K. Christlich-neuplatonische Beziehungen // Byzantinische Zeitschrift 21. 1912. S. 1–27.

Rist J.M. Stoic Philosophy. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1969.

Schibli H. Hierocles of Alexandria. Oxford: Oxford Univ. Press, 2002.

Schröder F. Ammonios Saccas // Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt. Reihe II. Bd. 36, 1. Berlin: de Gruyter, 1987. S. 493–526.

Schwyzler H.-R. Plotinos // Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Bd. 21.1. Stuttgart, 1951. Sp. 471–592.

Snell B. Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen. Hamburg: Ciaassen & Goverts, 1948.

Theiler W. Ammonios, der Lehrer des Origenes // Theiler W. Forschungen zum Neuplatonismus. Berlin: de Gruyter, 1966. S. 1–45.

Theiler W. Antike und christliche Rückkehr zu Gott // Theiler W. Forschungen zum Neuplatonismus. Berlin: de Gruyter, 1966. S. 313–325.

Ueberweg Fr. Grundriss der Geschichte der Philosophie. 1 Teil. Die Philosophie der Antike. 12 neubearb. Aufl. / Hrsg. von K.Praechter. Berlin: E.S. Mittler, 1926.

Wilamowitz-Moellendorff U von. Platon. Bd. I, 2 Aufl. Berlin: Weidmann, 1920.

Wilamowitz-Moellendorff U von. Der Glaube der Hellenen. Bd. I. 3 Aufl. Basel; Stuttgart: Schwabe, 1959.

Zucker Fr. Syneidesis–Conscientia. Ein Versuch zur Geschichte des sittlichen Bewusstseins im griechischen und griechisch-römischen Altertum // Zucker Fr. Semantica. Rhetorica. Ethica. Berlin: Akademie Verlag, 1963. S. 97–116.