

ИСТОРИЯ РЕЛИГИОЗНЫХ УЧЕНИЙ

А. И. Сидоров

ГНОСТИЦИЗМ И ФИЛОСОФИЯ (учение Василида по Ипполиту)

Вопрос о взаимоотношении гностицизма и философии — один из самых сложных в истории изучения человеческой мысли, и решался он далеко не однозначно. Среди многообразных точек зрения на этот счет можно выделить две основные тенденции: одни ученые признавали за гностицизмом философскую значимость и считали его если не философией, то синтезом религии и философии; другие видели в гностицизме лишь религию, не имеющую ничего общего с философией. Первая тенденция прослеживается в работах основателя Тюбингенской школы Ф. Х. Баура¹, А. Гарнака², Ф. Бэркитта³, Г. ван Гронингена⁴ и др. Учению гностицизма уделяется место как в общих трудах, так и в монографиях по истории позднеантичной и средневековой философии. Например, в «Кембриджской истории позднегреческой и раннесредневековой философии» гностицизм определяется как попытка соединить «религию спасения» с «философским мистицизмом»⁵; очень содержательный экскурс в философскую проблематику гностицизма даст голландским ученым Г. Крэмером⁶. В сравнительно недавно вышедшей книге Д. Диллона также кратко излагаются некоторые гностические системы (валентиниан, «Поймандра» и «Халдейских оракулов») ⁷; наконец, краткий очерк гностицизма представлен и в работе советского историка философии В. В. Соколова⁸. Другая тенденция, отмеченная еще у М. Матте⁹, проявилась у Р. Рейтценштейна¹⁰, Г. Квиспеля¹¹ и др.; ее разделяет и советская исследовательница М. К. Трофимова¹².

На наш взгляд, данный вопрос, как и другие подобного рода общие вопросы, может и должен решаться лишь на основе конкретного изучения источников. В качестве такого источника мы реши-

ли избрать учение Василида в передаче христианского ересиолога III в. н. э. Ипполита, принадлежащее, по общему мнению ученых, к «философскому» или «высокому» гностицизму. Но прежде чем приступить к анализу его, необходимо сказать несколько слов о самом Василиде и о противоречивых сведениях относительно мировоззрения данного гностика.

1. Василид

Различные версии его учения

1. Василид, один из крупнейших гностиков первой половины II в., был родом, по-видимому, из Сирии. Ересиологическая традиция считает его наряду с Саторнилом учеником гностика Меландра, преподававшего в Антиохии¹³. Затем Василид переехал в Египет (Александрию), где и протекала его основная деятельность¹⁴. Евсевий, ссылаясь на Агриппу Кастора, сообщает, что Василид написал двадцать четыре книги, толкующие «Евангелие»¹⁵. Кроме того, есть сведения, что он создал и свое собственное «Евангелие», о содержании которого практически ничего не известно¹⁶. Наконец, Василид был известен и как поэт, написавший «Оды»¹⁷. Его сын, Исидор, также не чуждался изящной словесности, и Климент Александрийский приводит выдержки из его «Moralia», где обсуждаются проблемы брака и чувственности¹⁸. От всей этой литературы до нас дошли жалкие остатки. Сведения относительно учения Василида достаточно противоречивы, и имеется несколько версий его.

2. Одна из них — версия Ириней — Епифания. Согласно ей, система Василида предстает как серия эманаций. Во главе их стоит «перожденный Отец» (у Епифания он фигурирует как «перожденное Единое»¹⁹, от которого рождается «Ум»²⁰). От «Ума» происходит «Логос» и далее по порядку: «Мудрость» (Φρόνησις), «Сила» и «София»; от них — «Начала», «Власти» и «Ангелы», которыми создается первое небо. Затем следуют другие «Ангелы» и второе небо и т. д.; всего небес — 365, по словам Ириней, их числу соответствует число дней в году. Ангелы, пребывающие на последнем небе, сотворили земной мир, разделив между собой землю и живущие на ней народы. Владыка их, бог иудеев, захотел подчинить своему племени все прочие народы, но остальные ангелы и их племена восстали против него. Далее приводится докетическая христология Василида. По мнению Василида, только одна душа спасется, ибо тело по природе своей гленно. Характерен для Василида и эзотеризм: тайны мироздания могут знать немногие — «только один из тысячи и двое из десяти тысяч». Потому должно не разглашать эти тайны, но молчаливо хранить их. К своим ученикам он, по словам Епифания, обращался так: «Вы познайте всех, вас же пусть не познает никто»²¹. Евсевий сообщает об обете пятилетнего молчания, налагаемом Василидом «паподобие пифагорейцев» на своих последователей²².

3. Ряд ссылок на учение Василида приводит в своих «Строматах» Климент Александрийский, где это учение предстает в несколько ином аспекте. Так, очень любопытна выдержка из 23-й книги «Толкований» Василида, где тот касается вопроса о мученичестве и страданиях бренного бытия человеческого. В них он видит руку «Провидения», карающего за грех неведения; сам же грех врожден человеку: даже безгрешный ребенок, праведник и Христос носят в себе склонность к нему. Свою теодицею Василид основывает на представлении о переселении душ. Согласно ему, душа, карающаяся здесь, на земле, грешила еще во время жизни предшествующей²³. Интересно и учение о страстях василидиан, где они рассматриваются как нечто «присоединившееся» (*προσαρτηματα*) к разумной душе при некоем «первозданном смятении и волнении». Помимо них появились на свет еще и «незаконнорожденные духи», а также инородные естества (например, души волка, обезьяны и т. д.). Они действовали на душу человека, всецело уподобляя желания ее желаниям животных. И душа носит в себе особенности этих «духов», подражая деяниям их. Но не только: она воспроизводит в себе некоторые изменения, свойственные даже растениям, воспринимая красоту цветов и получая специфические черты, присущие этим растениям. Однако «присоединившееся» не избавляет человека от ответственности за свои поступки, ибо разум должен руководить нами и побеждать «низшее творение» в нас²⁴.

Кроме того, Климент сообщает и о концепции веры василидиан: она «бездоказательно обретает знания посредством интуитивного постижения»²⁵.

4. Наконец, в анонимном антимахейском трактате IV в. приводится фрагмент Василида, который здесь фигурирует в качестве «проповедника у персов»²⁶. Далее дается выдержка из 13-й книги, видимо, все тех же «Толкований», в которой речь идет о том, «откуда произошло естество без корня и без места, неожиданно появившееся в вещах»²⁷. Василид обращается к мнениям «варваров» относительно добра и зла, т. е. затрагивает проблему, весьма пасущую для всей позднеантичной культуры и одну из центральных в гностицизме и манихействе²⁸. По его словам, некоторые из этих «варваров» утверждали, что «есть два пачала всего»: Добро и Зло, Свет и Тьма, которые не были рождены, но произошли из самих себя. Первоначально они пребывали каждый в самом себе, но когда познали друг друга и Тьма узрела Свет, то, охваченная стремлением к наилучшему, она напала на него, желав смешаться, соединиться с ним²⁹. Однако Свет не испытывал потребности во Тьме; поэтому он не принял ничего от нее, а, оглянувшись, удалился, оставив Тьме «образ и отражение свое» (*speciem quandam lucis atque enfasin*), которое она взяла в качестве пачала, образа и «цвета» (*colorem*) для материи. Следовательно, в этом мире нет совершенного блага, ибо лишь малая толика его была воспринята изначально. Тем не менее благодаря этой доле,

или «образу Света», тварные существа могли рождаться, передавая подобие смеси, воспринятой от Света³⁰.

5. К пестрой картине традиций о Василиде добавляется еще версия Ипполита, коренным образом отличающаяся от всех прочих (хотя есть терминологические моменты, сближающие ее с версией Климента). Подобное противоречие в источниках вызвало немало споров среди ученых относительно того, какую версию брать за исходную и подлинную. Например, А. Неандер базируется прежде всего на сведениях Климента³¹; А. Гильгенфельд приходит к выводу, что первоначально учение василидиан было дуалистическим («Акты Архелая») и лишь потом произошла «монистическая» обработка его³². К нему присоединяются В. Буссет, считавший Василида «восточным дуалистом»³³, и К. Рудольф, по этому поводу замечающий, что в гностицизме немислима дуалистическая интерпретация исходного монистического учения³⁴. Р. М. Грант полагает, что версия Ипполита отражает более ранний этап развития системы Василида³⁵, тогда как Р. М. Вильсон видит в пей этап более поздний по сравнению с версией Иринея³⁶.

Подобные споры достаточно беспочвенны, ибо за неимением других, более точных сведений они витают в области догадок и гипотез. Однако можно сказать, что «дуалистический вариант», представленный в «Актах Архелая», вряд ли можно принимать в расчет для реконструкции учения самого Василида, ибо, как явствует из текста, он здесь лишь ссылается на мнения «варваров», причем достаточно трудно понять, каков контекст ссылки: положительный, отрицательный или нейтральный. Этим, однако, нисколько не умаляется значение данного фрагмента Василида: во-первых, можно установить, что гностики не чуждался «моды на Восток», столь широко распространенной в поздней античности³⁷, а во-вторых, из сообщений «Актов Архелая» следует, что в начале II в. существовало дуалистическое учение, весьма близкое манихейству и служащее предпосылкой развития последнего, что немаловажно для истории идей. Различие версий Иринея и Ипполита возможно, наверное, объяснить эволюцией мировоззрения Василида: версия Иринея представляет собой «сирийский» этап ее, версия же Ипполита — этап «александрийский». Сведения Климента Александрийского могли восходить к последователям Василида, развившим дальше его учение. Но в конечном итоге все это не очень важно и не имеет принципиального значения; важна суть учения, а кому его приписывать Василиду или псевдо-Василиду — вопрос второстепенный. Во всяком случае, версия Ипполита, к которой мы переходим далее, несет на себе печать недюжинного ума и богатой фантазии. Излагается она достаточно цельно, стройно и строго, поэтому мы и будем придерживаться в основном этого изложения. Ссылки даются по изданию П. Вендланда³⁸, первая цифра обозначает главу книги VII, вторая — параграф.

II. Проблема «архе» Трансцендентность первопринципа

1. Как говорит Василид, «было, когда существовало Ничто; это Ничто не было чем-то из сущего, но просто, неожиданно и без всякого софизма, было вообще Ничто»³⁹. Само употребление глагола «было», по его словам, не означает, что «Ничто» *было*, но только показывает, что «было вообще Ничто» (20, 2), т. е. категория существования не приложима к первопринципу Василида; оно выше всякого бытия. Но оно также не есть «просто неизреченное», обозначаемое подобным образом; «Ничто» выше «всякого именуемого имени» (20, 3). «Ведь для мира не хватает имен — столь он многообразен. Однако надлежит поэтому мысленно постигать имена, подобные тем, которые называют специфичности, не характеризуя их» (20, 4)⁴⁰. В дальнейшем Василид называет свой первопринцип «Не-сущим» (οὐκ ὄντα), Ипполит же именует его «Не-сущим богом», хотя это противоречит самому Василиду, утверждающему, что первоначально не было «ни человека, ни ангела, ни бога» (21, 1).

2. Таким образом, в основе всей системы Василида лежит вечный вопрос всякой философии — вопрос об «архе». Полагая его как «Ничто» и «Не-сущее», Василид подчеркивает его трансцендентность. Это проявляется прежде всего в безымянности первопринципа (и даже его «сверхнеизреченности») — идеи, глубоко укоренившейся в иудаизме со времени перевода Септуагинты⁴¹. Она представлена достаточно широко в герметизме и гностицизме. Например, в пятом трактате герметического корпуса бог «превыше имени»⁴²; аналогично и в седьмом трактате, где он «неслышим и невыразим» (οὐ ἀκούσιτος, οὐδὲ λεκτός)⁴³. С фразой Василида, что «для мира не хватает имен», перекликаются и слова автора «Евангелия Филиппа», что имена, данные земному, содержат великий обман и слышавший имя «бог» не постигает его как «прочного», но как «непрочного»⁴⁴. Наконец, идея «безымянности» бога наличествовала и в платонизме, что удостоверяет термин ἀχρηματούμετος встречающийся у Филона Александрийского и Кельса⁴⁵.

С представлением о «безымянности» первопринципа тесно соседствует представление о его «непознаваемости»; у Василида он непознаваем в обычном смысле слова — речь идет о «безмолвном постижении». Это представление было весьма распространенным в поздней античности⁴⁶. Несколько примеров: в «Евангелии Истины» бог неуловим, непостижим и недоступен мысли⁴⁷, у гностика Феодота также фигурирует «непознаваемый Отец»⁴⁸. Если верить Г. Вольфсону, концепция «непознаваемости» и «неописуемости» бога не встречается ни у Платона, ни у Аристотеля; она впервые формулируется Филоном Александрийским⁴⁹. Но, во всяком случае, современник Василида, Нумений, говорит, что высший принцип бытия — «Первый Ум» (или «Самосущее») — не познаваем людьми⁵⁰. У Плотина также одна из характерных черт Единого та, что

он «выше знания»⁵¹. Тема «непознаваемости бога» широко варьируется и в христианстве⁵², в частности у Григория Назианзина, где встречается и сам термин ἄγνωστος⁵³.

3. Все эти примеры иллюстрируют тот факт, что учение Василида было тесно связано со всем контекстом позднеантичной религиозно-философской мысли. Но есть и ряд отличий, показывающих всю оригинальность этого мыслителя. Во-первых, им разрабатывается своеобразная «философия Ничто», где данная категория — впервые в истории европейской мысли, насколько нам известно, — обретает положительный и центральный онтологический статус⁵⁴. Во-вторых, обозначая свой первопринцип как «Не-сущее», Василид резко противоречил прежде всего иудаизму и христианству. Перевод Септуагинты, где бог фигурирует в качестве «Сущего» (Ἐὖς εἰσι ὁ ὢν), послужил мощным стимулом для развития всей позднейшей теологии, и это положение о «бытийственности» бога стало одним из главных постулатов средневекового богословия⁵⁵. Но он также перебрал мостик между иудаизмом и греческой культурой (платонизмом), ориентируя мысль, по выражению Ж. Даниелу, в духе «онтологического эссенциализма»⁵⁶. Единодушие иудейско-христианской и платоновской традиции в данном плане отделяло учение Василида и от последней⁵⁷, хотя, например, у Спевсиппа, преемника Платона, «Единое — причина всякого блага и бытия — не может быть определено как „благо“ или даже как „существующее“»⁵⁸.

Наконец, в-третьих, Василид не называет свой первопринцип «богом»; у него речь идет о «Ничто» или «Не-сущем». Любопытно также, что этим гностиком не ставится и проблема материи; она отсутствует в качестве онтологической категории и самостоятельного «архе». Следовательно, учение Василида развивается в отличие от большинства других позднеантичных и средневековых философских систем не в рамках взаимонапряженных и противоположных полюсов: «бога — мира» и «идеального — материального», но стремится прорвать их напряжение. Тем не менее фундаментальный вопрос «любой религиозно-монотеистической философии» — соотношение бога и мира⁵⁹, — безусловно, подспудно и имплицитно присутствует в системе Василида.

III. Творение мира

Логос и эманация. Имманентность первопринципа

1. Итак, когда не существовало ничего: ни материи, ни сущности, ни «не-сущности», ни простого, ни сложного, ни человека, ни ангела, ни бога, ни вообще ничего из именуемого, постигаемого чувствами или умопостигаемого (νοητὸν πράγματα), тогда «Не-сущее» бездумно, бесчувственно, невольно, непреднамеренно, бесстрастно и не испытывая влечения пожелало создать мир. Василид оговаривается, что глаголом «пожелало» он обозначает лишь «непроизвольность», «бездумность» и «бесчувственность» акта тво-

репия; под «миром» же понимает не тот «мир», который возник позже, распространился в ширину, расчленился и раздробился, но «семя мира». Это «семя мира» содержит в себе все, подобно тому как горчичное зерно заключает в себе корни, ствол, ветви и листья будущего дерева, а также все будущие семена. Ипполит по этому поводу замечает: «Таким образом „Не-сущий бог“ создал из „не-сущего“ „не-сущий мир“, бросив и положив в основу (ὕποστῆρας) некое семя, содержащее в себе панспермию мира» (21, 1—4).

Возникает вопрос: как же все-таки произошло это «семя мира»? Василид отвергает теорию эманации, ибо, по словам Ипполита, он избегает «эманацирующей сущности порожденного»⁶⁰. Интерпретируя Ветхий и Новый завет, он обращается к теории Логоса. «Сказал,— говорит он,— и возникло». Опираясь на знаменитую фразу в «Книге Бытия» (1, 3), он толкует ее так: «Откуда возник свет? — Из ничего. Ведь не написано откуда, но только то написано, что из голоса говорящего; он же не существовал, не существовало и возникшее». Далее Василид отождествляет «семя мира» с Логосом⁶¹, который есть «Свет истинный, озаряющий всякого человека, приходящего в мир» («Евангелие от Иоанна», 1, 9). Правда, сразу же вслед за этим идет фраза: «Берет он начала (τὰς ἀρχὰς) от семени того и озаряет» (22, 2—5). Т. е. здесь «семя мира» и Логос-Свет выступают как нечто слегка отличающееся друг от друга. Возможно, это намек на определенную градацию Логоса; в качестве гипотезы можно высказать предположение о тройственном аспекте Логоса: 1) Логос как нечто почти нераздельное с «Не-сущим», его «голос», 2) как оформившееся в самостоятельную сущность — «семя мира», Свет и 3) как активный и имманентный принцип бытия, пронизывающий и «озаряющий» все существующее. Но это только гипотеза; сам Василид не разрабатывает своей концепции Логоса.

2. Таким образом, у Василида отсутствует широко распространенное в гностицизме представление, что мир возник вследствие ошибки, заблуждения и т. д.⁶². Чуждается он и теории эманации. В целом вопрос об этой теории в отношении гностицизма, как и в отношении неоплатонизма⁶³, достаточно спорен и требует специального исследования. Обычно она связывается с терминами προβάλλω и προβόλη; в своем классическом виде эта терминология представлена в сочинениях валентиниан. Например, у Феодота «неведомый Отец» посредством своего «Размышления» произвел προβαλε) «Единородного»⁶⁴; «Молчание» есть «Матерь всего произведенного» (προβληθέντων) «Глубиной»⁶⁵ и т. д. Иногда им употребляется и термин ἀπόρροια: так Логосом кладется в «избранную душу», пребывающую во сне, «мужское семя», которое есть «истечение ангельского» (ἀπόρροια τοῦ ἀγγελικοῦ)⁶⁶. Если брать гностицизм в совокупности, то в нем наличествует самый разнообразный спектр представлений на этот счет: у мандеев идея эманации (типичная для гностицизма, по мнению К. Рудольфа)

соседствует с идеей творения⁶⁷. В «Евангелии египтян» первые три «Силы» происходят (глагол *προελεγειν*) из молчания «неведомого Отца», причем издатели этого сочинения отмечают, что здесь речь идет не об эманации, но об эволюции, «саморазвертывании» высшего бога⁶⁸.

Эманация в гностицизме тесно связана с представлением о генетическом родстве «эманирующего» и «эманируемого». Четко это прослеживается в учении все тех же валентиниан: согласно Иринею, высший первопринцип их — «Глубина» (или «Предначало» и «Праотец») пожелала «произвести» (*προβαλεσθαι*) из самой себя «начало всего». Это произведение, которое «Предначало», мысля, «произвело», водворилось, подобно сперме, в сосуществующей с ним материнской утробе, «Молчании»⁶⁹. Следует вспомнить, что в версии учения Василида, передаваемой Иринеем и Епифанием, «рождение» и «эманация» «Ума» отождествляются (*πατηρ — προεβλεθηται*). Поэтому вслед за К. Колпе необходимо признать, что «генеалогическая структура» бытия играла конституирующую роль во многих гностических системах⁷⁰. Кроме того, необходимо констатировать, что концепция миротворения Василида, где эта «генеалогическая структура» явно выступает наружу в самом понятии «семя мира», не отделяется непроходимой пропастью от того, что принято называть гностической теорией «эманации».

3. Отождествление Логоса и «семени мира» Василидом ставит его в непосредственную близость и зависимость от стоического учения о «сперматическом Логосе», оказавшем влияние также на раннехристианскую теологию, в частности на автора четвертого «Евангелия»⁷¹ и Юстина⁷². Но если мы правы в своей гипотезе, что Логос у Василида имеет трехступенчатую градацию, то истоки ее следует искать, видимо, в философии Филона Александрийского, где у Логоса также три стадии: 1) Логос как «собственность» бога, 2) как совокупность нетелесных сил до мира и 3) как эта совокупность, имманентная миру⁷³. Достаточно близкую параллель учению о Логосе Василида представляет собой мировоззрение и автора одного гностического сочинения, найденного в Наг-Хаммади. Здесь «Первомысль» («Протенойя») трансцендентного «Незримого Духа» присутствует во всем: во всяком вечном движении, в ангелах, демонах, во всякой существующей душе, в том числе «душе материальной». И она выступает в трех ипостасях: как «Мысль», «Голос» и «Логос» (или иначе: Отец, Мать и Сын)⁷⁴. У Василида по сравнению с этим учением отсутствует стадия «Мысли».

Генетическое родство «семени мира» и первопринципа в системе александрийского гностика позволяет думать, что «Ничто» не только трансцендентно, но и имманентно миру. Переплетение тем трансцендентности и имманентности первопринципа характерно для многих философских и религиозных течений поздней античности. Оно присутствует в герметизме⁷⁵; Филон Александрий-

ский, акцентируя радикальное различие бога и мира, диалектически пытается решить проблему их тесной взаимосвязи (поскольку бог — творец мира), и, по мнению Э. Брейе, это ему удается⁷⁶. Сложное и неоднозначное решение проблемы трансцендентного—имманентного наблюдается в среднем платонизме⁷⁷; наконец, в «Едином» Плотина неразрывно сочетается трансцендентность и имманентность⁷⁸.

4. Как видим, вопрос об отношении бога и мира имплицитно присутствует в системе Василида и решение его этим гностиком во многом определяется всем контекстом позднеантичной культуры. Но проблема творения мира имеет еще один аспект — творения *ex nihilo*, и на нем следует несколько задержаться. Концепция «творения из ничего», по мнению одного специалиста, отсутствует в Ветхом завете⁷⁹. Впервые она, видимо, формулируется Филоном Александрийским, и Г. Вольфсон различает два этапа творения у него: сначала создается из «ничего» предсуществующая материя, затем из нее — мир⁸⁰. Но законченное оформление эта концепция получила только в раннехристианской теологии⁸¹. В отличие от последней Василид достаточно оригинален: у него не только мир творится из «ничего», но и сам творец также «Ничто», т. е. между ним и «тварью» устанавливается своеобразный паритет. Кроме того, Василидом разрабатывается и в некотором роде «эволюционистская» теория мира: нерасчлененное «семя мира» является источником и началом всей последующей эволюции бытия, ибо оно содержит в себе «многообразную и многосущностную пансперию» (21, 5).

IV Структура бытия *Три «Сыновства», «Святой Дух» и «Архонты»* *Огдады и Гебдомады*

1. В «семени» содержалось «трехчастное Сыновство», во всем единичное «Не-сущему богу» и порожденное из «Не-сущего»⁸². Одна часть его была тонкой, вторая — плотной, а третья — нуждающейся в очищении (22, 7)⁸³. «Тонкое Сыновство» сразу же, как только из «Не-сущего» возникло «семя», быстро вознеслось снизу вверх со скоростью «крылатого существа или мысли» («Одиссея» VII, 36) и оказалось у «Не-сущего», ибо к нему стремится всякое естество (22, 8). «Плотное Сыновство», будучи подражательным и более ущербным, осталось пока внизу. Но оно быстро оперило себя крыльями, такими, говорит Ипполит, которыми Платон в «Федре» оперяет душу. Василид же называет это не крыльями, а «Духом Святым», облачаясь в который данное «Сыновство» благодетельствует и бывает благодетельствовано. Взаимное благодетельствование «Сыновства» и «Духа Святого» сравнивается с птицей, которая не может летать без крыльев, равно как и крылья не летают без птицы (22, 9—11). «Сыновство», возпосиемое «Духом», как птица крыльями, оказалось вблизи первого, «тонкого Сынов-

ства» и «Не-сущего бога», но дальше «Дух» не мог проникнуть, ибо он не был единосущным и не обладал естеством, сообразным «Сыновству». Подобно тому как для рыб противоестествен и губителен чистый и сухой воздух, так и для «Духа Святого» была противоестественна «неизреченная из неизреченных» и превышающая всякое наименование область «Не-сущего бога» и «Сыновства». Поэтому он и был оставлен «Сыновством» близ нее (22, 12—13).

Но «Дух» не остался совершенно покинутым. Василий сравнивает его с сосудом, в который бросается благоуханнейшее миро: извлеченное оттуда, оно оставляет свой запах в тщательно очищенном сосуде. Так и «Дух Святой» продолжает сохранять в себе «силу миро» и благоухание «Сыновства». Это благоухание «Дух» приносит сверху вниз «вплоть до бесформенности и нашего измерения»⁸⁴, откуда начало возноситься, словно на крыльях орла, «Сыновство» (22, 14—15). Что касается «третьего Сыновства», то оно пребывало «в огромной груди панспермии», благодетельствуя и будучи благодетельствованным (22, 16). После вознесения «второго Сыновства» оставшийся «Дух» превратился в «твердь», расположенную между «надмировым» и «миром»⁸⁵. Ибо, по словам Ипполита, все сущее подразделяется Василидом на «две смежные области и первокатегории» — «мир» и «надмировое», пограничный же рубеж (*μεθόριον*) между ними — «Дух» (23, 1—2).

Далее, все из того же «мирового семени» и из «груды панспермии» был рожден «Великий Архонт», глава космоса, чья красота, величие и сила не могут быть выражены в слове, ибо он «неизреченнее неизреченного, мощнее мощного, мудрее мудрого и прекраснее прекрасного» (23, 3). Этот «Архонт» взлетел вплоть до «тверди» и остановился, считая ее целью своего воспарения, так как полагал, что за ней нет ничего. Своей мудростью, красотой и лучезарностью он превосходил все нижерасположенное (или *κοσμικά*)¹, за исключением одного «Сыновства», еще оставшегося в «панспермии», не ведая, однако, что существует нечто превосходящее его (23, 4). Считая себя господином, властелином и «мудрым зодчим», «Великий Архонт» обращается к творению отдельных частей мира. Но прежде всего, чтобы не быть одиноким, он создал себе и породил из «нижерасположенного» сына, лучше и мудрее его самого; узрив же красоту чада, он возлюбил его и посадил одесную. Все это осуществлялось согласно предвидению «Не-сущего бога», бросившего вниз панспермию. Место, где восседают «Великий Архонт» и его сын, именуется «Огдоадой». Все небесное, т. е. эфирное творение, вплоть до луны, создал данный «Архонт» (иначе называемый «Великим и мудрым Демиургом») при содействии своего Сына (23, 5—7; 24, 3).

После устройства всего эфирного из панспермии вновь появился другой «Архонт», который хуже первого, но лучше нижерасположенного за исключением оставшегося «Сыновства». Аналогичным образом он создает себе из панспермии сына, мудрее себя. Место, где они пребывают, именуется «Геддомадой» (24, 3—4).

В противоположность неизреченной Огдоаде она изреченна и есть царь и господин «этого измерения». «Архонт» ее есть тот, кто сказал Моисею: «Я — бог Авраама, Исаака и Иакова, и имя бога я не открыл им» («Исход» 6, 2—3), т. е. имя неизреченного бога — «Архонта Огдоады». Все пророки до Спасителя, как говорит Василий, вещали из Гебдомады (25, 4—5). Чуть ниже Ипполит делает небольшой экскурс в учение василидиан, согласно которым в самих «измерениях» существуют «несметные творения Начала, Силы и Власти»; там триста шестьдесят пять небес и «Великий Архонт» их — «Абрасакс» (Ἀβραζάξ), потому что имя его содержит число 365 (26, 6).

2. На первый взгляд эта большая выдержка из учения Василида производит впечатление своеобразной «абракадабры», весьма далекой от философии. Но на самом деле мы имеем дело лишь со спецификой гностического мышления, проявляющегося также в весьма специфической терминологии. Как отмечает С. Лэчли, не только каждая эпоха имеет свой «язык», но и внутри любой эпохи наличествует множество «субязыков»⁸⁶. Одним из таких «субязыков» в поздней античности был гностический «язык», подразделяющийся, в свою очередь, на множество «микроязыков», ибо почти в каждой гностической системе вырабатывалась своя специфичная терминология и своя система соотношения терминов, хотя, естественно, существовал и общегностический терминологический «фонд», а также устанавливалась тесная взаимная связь с другими «языками» эпохи — христианским, «языком» платоников и т. д.

Каждый такой «микроязык» требует очень тщательной и внимательной дешифровки, а «язык» Василида — тем более, ибо среди прочих гностических «микроязыков» он (наряду с «языком» валентиниан) — один из самых сложных. Так, термин «Не-сущее» заимствован Василидом из греческой философии, но употребляется им совсем в противоположном традиционному контексте: если $\mu\eta\ \delta\upsilon$ у греков, как правило, служило обозначением призрачного и низшего «недобытия», то Василий обозначает им бытие высшее, «сверхреальность». Термин «Архонт» был весьма распространен в гностицизме и раннем христианстве («князь века сего»), но если там он употреблялся обычно со знаком минус и в контексте негативном, то в контексте учения Василида эта негативность почти отсутствует в связи с общеположительной оценкой мира и его творца. «Дух Святой» — явное заимствование из христианской теологии, но его роль и функция в системе Василида (как $\mu\epsilon\theta\acute{o}\rho\iota\omicron\upsilon$) коренным образом отличаются от роли в мировоззрении христианства. Понятие-мифологема «Сыновство» есть неологизм, подобный термину «материальность» ($\acute{\upsilon}\lambda\acute{o}\tau\eta\varsigma$), встречающемуся у гностиков Плотина и в герметизме⁸⁷, и представляет собой, видимо, изобретение самого Василида; оно указывает на генетическое родство первопринципа и его творения. Но по сравнению со всем прочим тварным бытием «Сыновство» занимает исключительное место, ибо оно не просто родственно, но и «единосущно» перво-

принципу. Кстати, здесь фигурирует термин *ἀποόςιος*, сыгравший столь большую роль в христианском богословии последующих веков. Также пововведением Василида было, вероятно, и понятие «наше измерение»; помещение его в один ряд с другими — «бесформенностью», «грудой панспермии», «мировым семенем» — служило для обозначения той реально-пространственной, исходной точки, откуда берет начало мировая эволюция.

Все эти (далеко не полные и отрывочные) терминологические наблюдения в некоторой мере позволяють уловить специфику «языка» Василида. Но важны даже не столько сами отдельные термины, сколько их сцепление, связь, помогающая вычленить внутренний контекст мировоззрения Василида, его основную идею. А идея эта — мир развивается. Нерасчлененное «семя мира» (обозначаемое как *ὁ σπόςος* — «куча», «груд») начинает дифференцироваться, и из него выделяются отдельные элементы бытия, из которых создается иерархическая структура мироздания. Интересно, что внутренний стимул к дифференциации сущностей находится в них самих, над ними не довлеет никакой «Эпистат», «Попечитель» или «Демииург», но достаточно той «мысли», которую «помыслило Не-сущее», когда произвело их (24,5)⁸⁸. Вторая немаловажная идея — идея единства мира и тесной взаимосвязи всех его частей. Она проявляется в опять же очень специфичном выражении Василида о «взаимном благодетельствовании» элементом бытия. «Взаимно благодетельствуют» второе «Сыновство» и «Дух Святой», они бесильны друг без друга, нуждаются друг в друге и прочно взаимосвязаны, как птица и ее крылья; третье «Сыновство» подобным же образом пребывает в панспермии *ἐνεργείτοισα καὶ ἐνεργέτοισμένη*.

3. Сама иерархия бытия имеет три основных уровня: 1) «надмировое» — область «Не-сущего» и соединившегося с ним «Сыновства», 2) промежуточную область «Духа Святого» и 3) «мировое». Последнее, в свою очередь, подразделяется на: 1) Огдоаду, 2) Гебдомаду и 3) «наше измерение». Разделение на три основных уровня, видимо, восходит к платонизму, где эта идея была одним из главных постулатов⁸⁹. Также и концепция двух «Демииургов» имеет определенные параллели с платонизмом, где (в частности, у Плутарха) выделяется «подлунный Демииург», отличающийся от высшего бога, главенствующего над «надлунной сферой»⁹⁰, — у Василида, как указывалось, «Архонт Огдоады» устраивает все эфирное, вплоть до луны. Что касается «Огдоады», то этот термин, по словам А. Бёлига, имеет в гностицизме два значения: 1) обозначает сферу неподвижных звезд, расположенную над «Гебдомадой» как семью сферами планет, и 2) относится к арифметическому единству восьми умопостигаемых сущностей⁹¹; у Василида он фигурирует в первом значении. По мнению Ж. Даниелу, структура небесного мира заимствована гностиками непосредственно от иудео-христианства. Традиционный иудаизм признавал три неба, но в иудео-христианстве (особенно сирийском) появляются уже семь небес. Разрабатывается и учение о восьмом небе (Огдоаде) как

обители бога⁹². Но, на наш взгляд, нет нужды привязывать Василида в этом плане так тесно к иудео-христианству, поскольку данное представление было широко распространено в античном мире и, наверное, является общей основой как гностицизма, так и иудео-христианства. Любопытную параллель Огдоаде и Гебдомаде Василида представляет учение валентиниан, где Демиург создает семь небес и восседает над ними; поэтому он называется «Гебдомадой». Мать его София-Ахамоф именуется «Огдоадой», сохраняя в целости число первой «Огдоады» — Плеромы. Валентиниане полагают, что семь небес «разумны» (νοερός), и считают их ангелами; сам Демиург — тоже ангел, но подобный богу⁹³.

4. Затруднение вызывает то место Ипполита, где он говорит о 365 небесах. Оно практически совпадает с версией учения Василида у Ириней и Епифания. Ириней, передавая это учение, также сообщает, что «глава небес есть Абракас (имя несколько изменено. — А. С.) и потому содержит в себе число 365»⁹⁴. Само это имя объясняется легко, исходя из числового значения букв у греков: $\alpha=1$, $\beta=2$, $\rho=100$, $\alpha=1$, $\xi=60$, $\alpha=1$ и $\sigma=200$; сложенные вместе, они дают число 365. Но как привести в соответствие это свидетельство с учением об «Огдоаде» и «Гебдомаде»? Здесь два варианта решения: один из них предполагает, что Ипполит включил в свое изложение версию Ириней, которая является гетерогенным элементом в этом изложении. Но есть и второй вариант, более соблазнительный, хотя, возможно, и менее верный: структура небесного мира у Василида более сложна и отличается большей оригинальностью. Под восьмой сферой неподвижных звезд и семью сферами планет располагаются еще 365 небес; «наше измерение» (или «измерения») в таком случае постигается как сферовидное целое, наполненное этими небесами. Будь это предположение верно, мы бы имели очень любопытный нюанс, дополняющий картину античной космологии и весьма интересный для истории науки.

*V. «Гносис», антропология и философия истории
«Благая весть», «Великое Незнание» и «апокатастасис»*

1. Когда было завершено устройство космоса и «падмирового», то возникла необходимость возвратиться в горный мир третья «Сыновство». Василид ссылается на слова Павла: «Ибо тварь совокупно стешает и мучается, с надеждой ожидая откровения сынов Божьих» (8; 19, 22). «Сыны же, — говорит Василид, — есть мы „духовные“, оставленные здесь, чтобы благоустроить, сформировать, исправить и сделать совершенными души, имеющие дольную природу и предназначенные пребывать в этом измерении». Ведь «от Адама до Моисея царствовал грех» («Послание к Римлянам» 5; 13—14), ибо царствовал «Великий Архонт», считавший, что он — единственный бог и нет иного; а «мы все хранили в тайном молчании». Это есть таинство, не познанное предшествующими поколениями (25, 1—3). Когда стало необходимо открыть «детей

божьих», ожидая которых творение «мучилось родовыми муками», тогда в мир пришла «благая весть» (τὸ εὐαγγέλιον). Приход ее Василид сравнивает с «индийской нефтью», даже на далеком расстоянии притягивающей к себе огонь: так и «Силы», притягиваемые «благой вестью», устремляются снизу от «бесформенности груди» к горнему «Сыновству». Подобно «индийской нефти», она «воспринимает и схватывает мысли». Подобным же образом «схватывается» блаженным «Сыновством», находящимся за «пограничным рубежом», и сын «Великого Архонта Огдоады». Ибо «Сила Сыновства», струясь в середине «Духа Святого», передает «мысли Сыновства» сыну «Великого Архонта» (25, 5—7).

Первоначально «Благая весть», тождественная «знанию надмирного (ἡ τῶν ὑπερκosμίων γνῶσις; 27, 7), пришла к «Архонту Огдоады» через сидящего рядом с ним сына. И тот узнал, что не был он богом всего, но есть «порожденный» и что над ним находится безымянная и неизреченная сокровищница «Не-сущего». Поняв, в каком незнании он пребывал, «Архонт» устранился и «обратился». Страх побудил его «мудрствовать», и, поучаемый сидящим рядом Христом (который, следовательно, есть его сын), он постиг, что представляет собой «Не-сущее», «Сыновство» и «Дух Святой»; каково мироздание и как все «восстанет» (ἀποκατασταθήσεται). Постигнув это, «Архонт» исповедался в своем грехе самовозвеличивания (26, 1—3). После сего «благая весть» пришла к «Гедмаде», и там произошло аналогичное (26, 4—5). Затем наступила очередь и «нашей бесформенности»: оставшемуся в ней «Сыновству», словно «недоноску» (ἐκτρώματι), было открыто таинство, не познанное предшествующими поколениями. Свет, сошедший раньше от «Огдоады» на сына «Архонта Гедмады», спустился на Иисуса, сына Марии, и он был озарен, «возгоревшись вместе со светом, сияющим в нем» (26, 7—8). Вплоть до этого момента мир готовился подобным образом, и оставшееся «Сыновство» формируется, дабы следовать Иисусу и вознестись очищенным; оно «утончается», чтобы воспарить, подобно первому «Сыновству». Ибо содержит в себе «Силу», естественным образом тесно связанную со светом, сияющим сверху долу (26, 10). Наконец, когда отправится и это «Сыновство», то пожалеется и творение, ожидавшее вознесения «людей Сыновства» (27, 1).

И когда сие произошло, то бог установил во всем мире «Великое Незнание» (τὴν μεγάλην ἀγνοίαν), чтобы все оставалось согласным природе и не испытывало бы противоестественного желания. Поэтому души «нашего измерения», кои многочисленны и обладают естеством, только в нем сохраняют бессмертие, не будут знать ничего лучшего, дабы не мучиться, возжелав невозможного, подобно рыбам, захотевшим пастись в горах вместе с овцами, т. е. в дольном не будет ни слуха, ни знания о горнем. Согласно Василиду, неуничтожимо все то, что пребывает в своем месте; оно становится подверженным гибели, если пытается выйти за пределы, соответствующие его естеству. «Великое Незнание» охватит также

«Архонтов» Огдоады и Гебдомады, чтобы они не мучились и не терзались невозможным. Так произойдет «восстановление всего» (ἡ ἀποκατάστασις πάντων), изначально положенного в «семя мира», и каждое будет «восстановлено» в свою пору (27, 1—4).

О том, что каждое имеет свою пору, знал, по мнению Василида, и Иисус, сказавший: «Еще не пришел час мой», ибо он присутствовал при возникновении звезд и в «великой груди» заранее вычислил час «восстановления». Таков, согласно василидианам, «внутренний, духовный человек в душевном», т. е. «Сыновство», оставляющее здесь душу, которая не смертна, но пребывает в соответствии с естеством своим (27, 5—6). Что касается Иисуса, то он положил начало «разделению смешанного» (26, 8). Претерпевала только телесная часть его, принадлежащая «бесформенности», — и он восстановил ее в «бесформенности»; поднялась «душевная» часть его, принадлежащая Гебдомаде, — и он восстановил ее в Гебдомаде. Далее поднялась та часть, которая от «вершины» (τῆς ἀρχωρείας), собственности «Великого Архонта», — и он оставил ее у него; наконец, вознеслась горе часть, принадлежащая «пограничному Духу», — и он оставил ее там. Смысл страданий Иисуса и заключается в этом «разделении смешанного». Ипполит заключает, что в основе всего учения василидиан лежат следующие принципы: «смешение панспермии», «отделение» и «восстановление смешанного в своей собственности» (27, 8—12)⁹⁵.

2. В этой части системы Василида очень много сложных и требующих истолкования моментов, но осветить их все в ограниченных рамках данной работы невозможно, поэтому мы акцентируем лишь наиболее важные, на наш взгляд. Прежде всего для Василида характерна концепция «избранничества»: именно в «гностиках», «духовных», «сыновьях божьих» история мира и человечества достигает своего кульминационного момента. Эта идея варьируется самым разнообразным образом почти в любом гностическом учении. Например, последователи Продика, провозглашая себя «гностиками», считают, что по природе они суть «сыновья первого бога»⁹⁶. Об избранных «сыновьях Света» говорится не раз и в XIII кодексе из Наг-Хаммади⁹⁷. Но идея «избранничества» характерна не только для гностицизма. В иудаизме, оставляя в стороне теорию «избранности» израильского народа, она также имела широкое хождение. Так, в «Книге Премудрости Соломона» прослеживается эллинистическая концепция, что между мудрецом и божественным миром существует такой же тесный контакт, как между царем и богом⁹⁸. У кумранитов «праведные», т. е. «сыны Света», избраны божественной благодатью⁹⁹. В раннехристианских общинах ощущение «избранности» также играло немаловажную роль¹⁰⁰.

В сфере античной мысли издавна постулируемый тезис о «подобии человека богу» мог приводить и приводил к идее избранности «мудрого» или «философа». Эта идея хотя и не явно, но имплицитно содержится в «Беседах» Эпиктета, где говорится о гордости «сына Зевса» (или «сына Бога»), избравшего удел непогих —

идти путем разума и мысли¹⁰¹. Эзотеризм присущ и среднему платонизму, где не всякий человек способен к философии и поэтому достоин спасения¹⁰². Логическое развитие данное представление получило в сочинении алхимика Зосимы «О букве омега» (иногда причисляемого к «языческому гностицизму»), который противопоставляет два рода людей: тех, кто принадлежит «судьбе» и суть только «процессия» ее (τῆς εἰμαρμένης μόνης πομπάς), и «род философов», кои выше «Судьбы», не принимают прекрасных даров ее и живут «внутренней жизнью» (ἐναλλήλιν ἄγοντες)¹⁰³. Таким образом, данный момент мировоззрения Василида тесно связан со всем многоплановым контекстом позднеантичной культуры. Правда, один небольшой нюанс: у него «знающий» не просто «подобен» богу, но «единосущен» ему.

Но в антропологии Василида имеется и другой момент — учение о «духовном» и «душевном» человеке. Известен тот факт, что в гностицизме по сравнению с античной традицией происходит определенная «девальвация» души¹⁰⁴, она вместе с телом принадлежит сфере «космического», тогда как «дух» — сфере «акосмического»¹⁰⁵. Выдвижение «духа» за счет души восходит, по мнению Ж. Вербеке, к иудаизму и раннему христианству; в частности, у Филона Александрийского πνεῦμα обозначает помимо прочего и высшую, нематериальную часть души¹⁰⁶. У него же можно обнаружить и зачатки гностической триады «духовного», «душевного» и «материального»¹⁰⁷. Данная триада фигурирует во многих гностических системах. Например, у наассенов есть три рода всего существующего — «ангельский», «душевный» и «земной» — и соответственно три рода церкви. Аналогично и в учении валентиниан, где трем уровням бытия соответствуют три рода людей¹⁰⁸. Согласно Феодоту, они произошли от Адама: первый — «неразумный», к которому принадлежал Каин, второй — «разумный» и «справедливый», к нему относился Авель; третий — «духовный» — представлял Сеф¹⁰⁹. Интересно, что сам Василид не разрабатывает подобной триады: у него речь идет лишь о «духовном» и «душевном», и в этом плане он прямой наследник теологии Павла, развивающего традицию иудаизма¹¹⁰. В то же время триада подспудно присутствует в учении Василида, но происходит как бы «дифференциация» ее. Опираясь на «разграничивающую» деятельность Иисуса, можно выстроить следующую схему антропологии Василида: 1) тело, принадлежащее «бесформенности», 2) «душевное», принадлежащее Гебдоаде, или «низшая душа», 3) «то, что от вершины», относящееся к Огдоаде, — «душа высшая», 4) принадлежащее «Духу Святому», или как бы «низший дух», и 5) «Сыновство», которое есть «высший дух». Таким образом, Василид в своей антропологии, придерживаясь традиции, тем не менее оригинален и не идет проторенными путями.

3. В неразрывном единстве с антропологией находится и концепция «знания» Василида. Здесь следует обратить внимание на очень любопытный нюанс: «Благая весть», или «знание надмирно-

вого», образно сравниваемая Василидом с «индийской нефтью», как бы притягивает к себе «мысли». Связь двух терминов — γῶσις и νοῦμα — придает концепции «знания» Василида оцределенный «интеллектуальный» оттенок, а отождествление «мыслей» с «Силами» сообщает ей еще и динамический характер. Но к этому ряду терминов подключается еще и четвертое звено — «Свет» (ибо «Благая весть» приравняется к нему). Данная связь терминов позволяет высказать и еще одно дополнительное изображение относительно антропологии Василида: понятие τὸ πνεῦμα у него (как носитель «знания») весьма близко стоит к понятию ὁ νοῦς. В таком случае схема этой антропологии достаточно близка античной схеме: νοῦς — ψυχή — σῶμα. Интересен и другой нюанс: приход «знания» в мир есть не односторонний, а двусторонний процесс; «гностика» — не пассивный контрагент в нем, ожидающий «снисхождения благодати». В «знающем» также сияет «свет» (пример Иисуса, который первый среди равных квинтэссенция «гностика»), «единосущный» горнему свету, и, попав в сферу притяжения последнего, подобное устремляется к подобному.

Кроме того, как и во многих других гностических системах, «знание» Василида носит космический и эсхатологический оттенок. Но у Василида нет той резкой антитезы «знания—незнания», характерной для них. Так, в «Евангелии Истины» вся драма бытия развертывается между двумя метафизическими полярностями — «Истины» и «Лжи». Незнание «Отца» породило «Недоумение», сгустившееся, как туман, и в этом тумане утвердилась «Ложь», произведшая свою материю в пустоте. Если «Истина» тверда, неизменна, «невозмутима» и всепрекрасна, то «Ложь» по своей сути «без корня». Возникшее в «Отце» «Знание» уничтожает «Забвение» — порождение «Лжи» и т. д.¹¹¹ У Василида же «незнание» органично переходит в «знание», а затем так же органично «знание» разрешается в «незнание», т. е. им предпринимается попытка диалектического решения этой антитезы. «Знание», сменив «незнание», позволяет каждой сущности найти свое место в иерархии бытия, но, найдя, они вновь впадают в «незнание», чтобы не мучиться стремлением к невозможному.

4. Благодаря «знанию надмирового» (или «Благой вести») стало возможным «восстановление всего». Собственно, перевод термина ἡ ἀποκατάστασις как «восстановление» или «возвращение» применительно к системе Василида далеко не адекватен; заимствованный у стоиков, он приобретает совсем иной смысл в учении александрийского гностика¹¹². Если в стоицизме «апокатастасис», будучи возвращением в первоначальное «огненное» состояние и одновременно «очищением» мира от всяких «шлаков»¹¹³, представлял собой окончание лишь одного из бесчисленного множества вселенских циклов, то у Василида он есть цель и предельная точка истории мира и человечества. Ведь изначально существовала смешанная «груда панспермии», а в конце эволюции мироздания — расчлененная и структурно оформленная иерархия бытия, где каж-

дый элемент его занимает строго определенное место (*κατὰ φύσιν*). «Возвращается» только одно «Сыновство», да и это не есть «возвращение» в точном смысле слова, а как бы выход по спирали в аналогичную точку на другом витке. «Апокатастасис» позволяет каждому элементу в структуре бытия обрести статус вечности, так как «неуничтожимо все то, что пребывает в назначенном месте» (27, 3), т. е. вся напряженность и динамичность мировой эволюции разрешается в статичность, история как бы «снимается» посредством самой себя. В дальнейшем теория «апокатастасиса» Василида имела, видимо, немалое значение для формирования аналогичной теории Оригена¹¹⁴, согласно которой все души в конечном итоге возвратятся в исходное состояние чистоты, которым они обладали до своего падения в тела¹¹⁵.

Образ Иисуса в философии истории Василида занимает весьма значительное место. Следует отметить, что он отличается от «Христа» (довольно часто встречающееся в гностицизме разделение), который, вероятно, отождествляется с сыном «Великого Архонта Огдоады». Это отождествление достаточно любопытно: «Христу» в иерархии бытия уделен совсем не столь высокий ранг — он даже ниже «Духа Святого». Сам Иисус есть «сын Марии» и представляет собой, как мы сказали, лишь «первого среди равных» гностиков; с его образом связано наступление последнего этапа в истории. Всего таких этапов три: 1) от Адама до Моисея, когда царствовал «Архонт Огдоады», 2) от Моисея до Христа — время владычества «Архонта Гебдомады» и 3) эпоха прихода «Благой вести»; их, наверное, можно приравнять к схеме: язычество—иудаизм—христианство. Если это верно, то язычество по своему иерархическому рангу выше иудаизма («Архонт Огдоады» выше «Архонта Гебдомады»), т. е. историческая перспектива схемы Василида существенно отличается от ортодоксально христианской, где иудаизм как подготовка проповеди Христа, безусловно, выше язычества. Кроме того, как показывает данная схема, в учении Василида человеческая история непосредственно увязывается и переплетается с историей мира, т. е., если поддаться соблазну ярких определений, история как бы «космологизируется», а космос «историзируется».

Философия истории тесно связана с представлением о времени. Известный французский ученый Г. Ш. Пюэш, анализируя гностическую концепцию времени, указывает на коренное отличие ее от античной («циклической») и христианской («линейной»). По его мнению, в гностицизме время, будучи произведением Демиурга, постигается как «карикатура вечности»; расторгается связь прошлого с настоящим. Поэтому гностицизм «внеисторичен» и враждебен к истории; в нем акцентируются вневременной характер спасения и «неисторичность» Спасителя (разрыв между метафизическим Христом и историческим Иисусом). Если графически изобразить гностическое представление о времени, то оно представит как «ломаная линия»¹¹⁶. Учение Василида позволяет внести не-

которые коррективы в картину, талантливо и ярко набросанную Г. Ш. Пюэшем. Вряд ли можно говорить о враждебности и безразличии гностиков к истории; во всяком случае, Василида характеризует достаточно внимательное отношение к ней. Принципиально гностическая философия истории не менее «антиисторична», чем, например, христианская, ибо и та, и другая предполагают конечный пункт и цель истории, а подобное предположение аннулирует историю, как таковую. Графическое изображение гностической концепции времени как «ломаной линии» также вряд ли правомерно, если исходить из системы Василида. Здесь наличествует скорее, как мы уже сказали, один виток спирали: мир, пройдя длительную эволюцию, как бы «возвращается» к своему исходному состоянию, но это возвращение совсем на иной, новой стадии развития. Аналогичная схема наблюдается и в манихействе, где «апокатастасис» совсем не обозначает тождества начальной и конечной точек движения бытия.

VI. Гностицизм и философия

Учение Василида подвергалось неоднозначным оценкам в историографии. Так, Г. Лейзеганг видит в нем типичное порождение «декадана»¹¹⁷, Р. М. Грант считает исходным пунктом его не философию, но экзегезу (теологическая проблема творения *ex nihilo*) и акцентирует мифологический характер системы¹¹⁸; Р. М. Вильсон, наоборот, рассматривает Василида скорее как философа, чем как теолога¹¹⁹. В. Фёрстер находит в его учении синтез греческой философии и гностицизма¹²⁰, а Г. Квиспел — синтез платонизма и христианства с преобладанием последнего¹²¹. Расхождения относительно истоков учения Василида легко объяснимы — из изложения ясно, сколь тесно переплетались в мировоззрении данного гностика различные традиции: античной философии, эллинизированного иудаизма и христианства. Акцентировка любой из них правомочна и имеет под собой достаточно прочное основание. Но нас интересует в настоящий момент не столько вопрос об истоках этого мировоззрения, сколько вопрос о том, можно ли считать его философией. Сложность этого вопроса заключается в выборе самих критериев подхода к нему. Если исходить из оценки философии как «целостного взгляда на мир и на место в нем человека», учитывая при этом, что выполнение философией своих функций предполагает систему идей, а не просто сумму взглядов на мир¹²², то учение Василида достаточно свободно попадает под это определение, ибо оно представляет собой весьма стройную и целостную систему идей.

Но подобного формального подхода недостаточно. Необходимы поиски и других критериев. Прежде всего необходимо принимать во внимание само содержание учения, определяющееся постановкой главных проблем. Такими проблемами в мировоззрении алек-

сандрийского гностика являются проблемы «архе», генезиса мира и его развития, смысла истории, назначения человека и т. д., т. е. проблемы на первый взгляд чисто философские. Однако они не составляют специфики философии, ибо подобные проблемы лежат в основе и большинства религий. Тогда, возможно, определяющим моментом служит способ разрешения этих проблем, а именно дискурсивно-логический способ решения мировоззренческих вопросов. Но если исходить из этого критерия, то тогда средневековую схоластику следует считать вершиной философского мышления, ибо здесь подобный способ достиг высокого совершенства. Следовательно, и этот критерий недостаточно адекватен. Значительно более существенным критерием, вероятно, можно считать метод подхода к решению основных проблем бытия. Отличие философа и религиозного мыслителя здесь в том, что первый ищет истину, второй обладает ею. В основе всякой подлинной философской системы лежит сомнение, в основе же системы религиозной — прежде всего откровение; это определяет и различную внутреннюю интенцию каждой. Такого рода критерий позволяет отнести учение Василида скорее к религии, чем к философии. Сомнение как исходный постулат, безусловно, чуждо ему. Истина уже дана; «гносис» есть откровение ее миру.

Тем не менее, высказывая подобное суждение, следует сделать существенную оговорку. Оценка мировоззрения Василида и его философской значимости должна исходить не только из нашей «системы координат», в которой философия и религия занимают строго отграниченные места, но и из «системы координат» позднеантичной эпохи, когда происходила «сакрализация» философии¹²³ и она настолько тесно переплелась с религией, что отделить одну от другой часто бывает трудно и даже просто невозможно. Большинство крупнейших философов этой эпохи были одновременно и теологами, причем это касается не только христианских, но и языческих философов. Например, Плотин, по выражению Г. Дёрриэ, стоит «на рубеже» поворота от философии к теологии¹²⁴. Поэтому, несмотря на тот факт, что учение Василида (как и весь гностицизм) «афилософично» по своему внутреннему принципу, его можно считать системой религиозной философии, аналогичной и близкой по своей структуре таким системам, как учение Оригена, Августина и др.¹²⁵

Проблема «философия—религия» тесно соприкасается с проблемой «логос—миф», хотя они и не тождественны (поскольку существуют и нерелигиозные мифы). Углубляться в эту извечную и чрезвычайно сложную проблему здесь не место; можно только сказать, что Василид, как и многие другие гностики, в определенной степени наследник Платона, в «мифе» которого «слиты воедино мысль и воображение»¹²⁶. Такие центральные мифологемы Василида, как «Сыновство», «Святой Дух», «Архонты», не были конкретно-осязательными и телесно оформленными образами, а находились как бы посередине между ними и абстрактными поня-

тиями. Бросается в глаза и образная насыщенность мировоззрения Василида (сравнение «Благой вести» с «индийской нефтью» и т. д.). Василид, используя миф, апеллирует к тем сферам человеческой психологии, которые не контролируются рациональным мышлением; миф убеждает не доказывая, он самоочевиден. Но в то же время не остается внакладе и «логос»: миф Василида конструируется весьма точно, строго и архитектурно; он внутренне связан и достаточно «логичен». Подобный синтез (или попытка его) «логоса» и «мифа» в гностицизме и манихействе ставит перед исследователями ряд трудных вопросов. В частности, насколько вообще правомочно четкое разделение «мифа» и «логоса», не сводимы ли они к какой-либо единой основе человеческого познания, различными гранями которого и являются? Однако, оставляя пока в стороне ответы на эти вопросы, следует констатировать, что данный синтез служит еще одним убедительным аргументом в пользу того, чтобы гностицизм обрел свое устойчивое место не только в истории религии, но и в истории философии.

¹ F. Ch. Baur. Die christliche Gnosis oder die christliche Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Tübingen, 1835, с. 15—17, 24.

² A. Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte. Bd 1. Tübingen, 1909, с. 251.

³ F. C. Burkitt. Church and Gnosis. A study of christian thought and speculation in the second century. Cambridge, 1932, с. 40.

⁴ G. van Groningen. First century Gnosticism. Its origin and its motifs. Leiden, 1967, с. 11.

⁵ The Cambridge history of later greek and early medieval philosophy. Cambridge, 1967, с. 166.

⁶ H. Krämer. Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin. Amsterdam, 1964, с. 223—264.

⁷ J. Dillon. The middle platonists. A study of Platonism 80 B. C. to A. D. 220. L., 1977, с. 384—396.

⁸ В. В. Соколов. Средневековая философия. М., 1979, с. 25—31.

⁹ M. Matter. Histoire critique du gnosticisme et son influence. T. 1. Strasbourg — Paris, 1843, с. X—XI, 43.

¹⁰ R. Reitzenstein. Historia Monachorum und Historia Lausiaca. Eine Studie zur Geschichte des Mönchtums und der frühchristliche Begriffe Gnostiker und Pneumatiker. Göttingen, 1916, с. 218—236.

¹¹ G. Quispel. Gnosis als Weltreligion. Zürich, 1954, с. 17.

¹² М. К. Трофимова. Гностицизм. Пути и возможности его изучения.— Палестинский сборник. Вып. 26 (89), 1978, с. 117. В другой своей работе эта исследовательница, акцентируя иррациональный характер «гносиса», его противоположность «аналитическому способу познания», оговаривается, что в нем можно обнаружить «сплетение рационального и иррационального». См.: Историко-философские вопросы гностицизма. М., 1979, с. 10, 40—41, 49—50.

¹³ Епифаний называет Василида и Саторнила *σοφολογασταί*. См.: S. Epiphanius Episcopi Constantiensi Panaria eorumque anacephaleosi. Ed. T. Oehler. Berolini, 1859, XXIII, 1. См. также: Irenaeus. Adv. haeresibus I, 24, 1. Сочинения Ириныя цит. по: Sancti Irenaei episcopi Lugdunensis quae supersunt omnia. T. 1. Lipsiae, 1853.

¹⁴ Epiph. Panar. XXIV, 1.

¹⁵ Euseb. Hist. eccl. IV, 7, 7. См.: Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis. Hrsg. von W. Völker. Tübingen, 1932, с. 57.

¹⁶ E. Hennecke and W. Schneemelcher. New Testament Apocrypha. L., 1963, c. 346—348; H. Leisegang. Die Gnosis. Stuttgart, 1955, c. 202.

¹⁷ R. Liechtenhan. Die Offenbarung im Gnostizismus. Göttingen, 1901, c. 19—23.

¹⁸ В целом это достаточно либеральное credo: лучше жениться, чем разжигаться. Однако Исидор считает чувственность «естественной, но не необходимой» (Clemens Alexandrinus. Gesamtausgabe. Bd 2. Hrsg. von O. Stählin. B., 1960, Stromata III, 1, c. 195—196).

¹⁹ Eriph. Panar. XXIV, 1.

²⁰ «Ostendes Nun primo ab innato natum Patre».— Iren. Adv. haer. I, 24, 3.

²¹ Eriph. Panar. XXIV, 5; Iren. Adv. haer. I, 24, 6.

²² Euseb. Hist. eccl. IV, 7, 7.

²³ προαμαρτήσασαν φήσι τὴν ψυχὴν ἐν ἐτέρω βίῳ τὴν κλάσιν ὑπομένειν ἐνταῦθα.— Clemens Alex. Stromata IV, 12, c. 284—285. Недавно тезис, что Василиид учил о предсуществовании души и метемпсихозе, был подвергнут сомнению в статье: P. Nautin. Les fragments de Basilide sur la souffrance et leur interpretation, par Clement d'Alexandrie et Origen. Melanges d'histoire des religions offerts à Henry-Charles Puech. P., 1974, c. 403.

²⁴ Clemens Alex. Stromata II, 20, c. 174.

²⁵ Там же, II, 3, c. 118.

²⁶ Hegemonius.— Acta Archelai. Ed. Ch. H. Beeson. Lpz., 1906, 67, 4.

²⁷ Там же, 67, 5.

²⁸ Епифаний фиксирует (Panar. XXIV, 6), что она лежит в основе всего учения Василида: Ἐοχε δὲ ἡ ἀρχὴ αὐτῆς τῆς κακῆς προφάσεως τὴν αἰτίαν ἀπὸ τοῦ ζητεῖν καὶ λέγειν πόθεν τὸ κακόν.

²⁹ Acta Archelai, 67, 7—8.

³⁰ Там же, 67, 11.

³¹ A. Neander. Genetische Entwicklung der vornehmsten gnostischen Systeme. B., 1818, c. 38 и сл.

³² A. Hilgenfeld. Die Ketzergeschichte des Urchristentums. Lpz., 1884, c. 228—230.

³³ W. Bousset. Hauptprobleme der Gnosis. Göttingen, 1907, c. 328.

³⁴ K. Rudolph. Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion. Lpz., 1977, c. 330—334.

³⁵ R. M. Grant. Gnosticism and early Christianity. N. Y., 1959, c. 142.

³⁶ R. M. Wilson. The gnostic problem. L., 1958, c. 123 и сл.

³⁷ Евсевий также сообщает, что Василид апеллировал к авторитету неких «пророков» — Варкаввы и Варкофа. См.: Euseb. Hist. eccl. IV, 7, 7.

³⁸ Hippolytus Werke. Bd 3. Refutatio omnium haeresium. Hrsg. von P. Wendland. Lpz., 1916.

³⁹ ην, φησίν, ὅτε ἦν οὐδέν, ἀλλ'οὐδὲ τὸ οὐδέν ἦν τι τῶν ὄντων, ἀλλὰ ψιλῶς καὶ ἀνοπονητῶς δίχα παντός σοφίσματος ἦν οὐδὲ ἔν.

⁴⁰ Наш перевод гипотетичен. Текст испорчен: ἀλλὰ δεῖ τῇ διανοί, ... αὐτοῖς ὄνματα τῶν ὀνομαζομένων τὰς ἰδιότητας ἀρρήτως ἐκλαμβάνειν.

⁴¹ C. H. Dodd. The Bible and the Greeks. L., 1954, c. 4.

⁴² Hermes Trismegistus. Corpus Hermeticum. Ed. A. Nock et A. Festugiere. P., 1946, V, 10.

⁴³ Там же, VII, 2. Ср. также C. H. X., 9.

⁴⁴ The Gospel of Philip. Transl. with introd. and comment. by R. M. Wilson. L., 1962, c. 29.

⁴⁵ H. Döggie. Platonica minora. München, 1976, c. 243—244. О принципиальной невыразимости Первоединого у Плотина см.: Ю. А. Шичалин. Язык у Плотина (Постановка вопроса).— Языковая практика и теория языка. М., 1978, c. 160.

⁴⁶ Обширный материал на этот счет собран в кн.: E. Norden. Agnostos theos. Untersuchungen zur Formgeschichte religiöser Rede. Lpz.—B., 1913, c. 56 и сл.

⁴⁷ J. E. Menard. L'Évangile de Verité. Retroversion grecque et commentaire. P., 1962, c. 32—34, 96—97.

⁴⁸ Clement d'Alexandrie. Extraits de Theodote. Texte grecque, introd., trad. et notes par F. M. Sagnard. P., 1948, c. 66.

⁴⁹ H. A. Wolfson. Studies in the history of philosophy and religion. Cambridge, 1973, c. 114.

⁵⁰ Numenius. Fragments. Texte etab. et trad. par E. Des Places. P., 1973, fr. 17.

⁵¹ А. Ф. Лосев. Плотин.—Философская энциклопедия. Т. 4. М., 1967, с. 275; см. также: Ю. Шичалин. «Третий вид» у Платона и материя-зеркало у Плотина.—ВДИ, 1978, № 1, с. 149.

⁵² J. Danielou. Gospel message and Hellenistic culture. London—Philadelphia, 1973, c. 323—343.

⁵³ В. Delfgaauw. Grigor von Nazianz: antikes und christliches Denken.—Eranos—Jahrbuch. Bd 36. Zürich, 1967, c. 114 и сл.

⁵⁴ См. статью С. Хоружего «Ничто» в «Философской энциклопедии» (т. 4, с. 78—79).

⁵⁵ С. С. Аверинцев. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977, с. 41—43.

⁵⁶ «dans le sens d'un essentialisme ontologique» (J. Danielou. Philon d'Alexandrie. P., 1958, c. 101—102. Значение этого перевода для философии Нумения см.: J. Whittaker. Moses atticizing.—«Phoenix». Vol. 21, 1963, № 3, c. 197 и сл.).

⁵⁷ Н. Krämer. Der Ursprung, с. 234—238.

⁵⁸ J. Dillon. The middle platonists, с. 12.

⁵⁹ В. В. Соколов. Средневековая философия, с. 113.

⁶⁰ φεύγει γὰρ πάνυ καὶ δέδοικε τὰς κατὰ προβολὴν τῶν γεγονότων οὐσίας ἰ Βασιλειδῆς.

⁶¹ γέγονε, φησίν, ἐξ' οὐκ ὄντων τὸ σπέρμα τοῦ κόσμου, ὁ λόγος ὁ λεχθεὶς «γεννηθῆτω φῶς...»

⁶² См.: The Gospel of Philip, с. 51.

⁶³ Например, Г. Дёррие считает, что эта теория не играла конституирующей роли в философии Плотина. См.: H. Dörrie. Platonica minora, с. 84.

⁶⁴ Extr. de Theodote, 7, 1.

⁶⁵ Там же, 29.

⁶⁶ Там же, 2, 1; 2, 2.

⁶⁷ K. Rudolf. Theogonie. Kosmogonie und Anthropogonie in den mandäischen Schriften. Göttingen, 1965, с. 81.

⁶⁸ The Gospel of the Egyptians. Ed. with transl. and comment. by A. Böhlig and F. Wisse. Leiden, 1975, с. 54—55, 170.

⁶⁹ Iren. Adv. haer. I, 1, 1.

⁷⁰ C. Colpe. Heidnische, jüdische und christliche Überlieferung in den Schriften aus Nag Hammadi.—V. Jahrbuch für Antike und Christentum. Bd 19. Münster, 1976, с. 120—138.

⁷¹ W. Kehler. Die Logoslehre von Heraklit bis Origen. Stuttgart, 1976, с. 50.

⁷² J. Danielou. Gospel message and Hellenistic culture, с. 41 и сл.

⁷³ H. A. Wolfson. Philo. Foundations of religious philosophy in Judaism, Christianity and Islam. Vol. 1. Cambridge, 1948, с. 332.

⁷⁴ Y. Janssens. Le Codex XIII de Nag Hammadi.—«Le Museon». T. 87, 1974, № 3—4, с. 360—361, 364—365, 382—383.

⁷⁵ C. H. Dodd. The interpretation of the Fourth Gospel. Cambridge, 1953, с. 19—22.

⁷⁶ E. Brehier. Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie. P., 1908, с. 73—76.

⁷⁷ H. Dörrie. Platonica minora, с. 221—228; E. Osborn. The philosophy of Clement of Alexandria. Cambridge, 1957, с. 24.

⁷⁸ R. Arnou. Le desir de Dieu dans la philosophie de Plotin. Rome, 1967, с. 185.

⁷⁹ H. F. Weiss. Untersuchungen zur Kosmologie des hellenistischen und palästinischen Judentums. B., 1960, с. 16.

⁸⁰ H. A. Wolfson. Studies in the history of philosophy and religion,

с. 61. В противоположность этому К. Борманн отрицает наличие такой концепции у Филона. См.: K. Bormann. Die Ideen und Logoslehre Philons von Alexandrien. Köln, 1955, с. 44.

⁸¹ H. F. Weiss. Untersuchungen, с. 139 и сл.

⁸² οὐδὲν τριμερὲς κατὰ πάντα τῶν οὐκ ὄντι θεῶν ὁμοούσιος, γεννητὴ ἐξ οὐκ ὄντων.

⁸³ λεπτομερές, παχυμερές, ἀποκαθάρσεως δεόμενον.

⁸⁴ μέχρι τῆς ἀμορφίας καὶ τοῦ διαστήματος τοῦ καθ' ἡμᾶς.

⁸⁵ στερέωμα τῶν ὑπερκosμίων καὶ τοῦ κόσμου μεταξύ τεταγμένων.

⁸⁶ S. Laechli. The language of faith. An introduction to the semantic dilemma of the early church. L., 1965, с. 18.

⁸⁷ См.: А. И. Сидоров. Плотин и гностики.— ВДИ. 1979, № 1, с. 56.

⁸⁸ καὶ τούτων ἐστὶν ἐπιστάτης ἡ φροντιστής ἡ δημιουργὸς οὐδεις· ἀρκεῖ γὰρ αὐτοῖς ὁ λογισμὸς ἐκείνου, ὃν ὁ οὐκ ἂν ὄντε ἐποίηε ἐλογίζατο. Здесь любопытный аспект: «Не-сущее» выступает и как «мыслящий» первопринцип; поэтому можно думать, что у Логоса была и стадия «мысли» (ὁ λογισμὸς).

⁸⁹ J. Dillon. The Middle Platonists, с. 3.

⁹⁰ Там же, с. 169—170.

⁹¹ The Gospel of the Egyptians, с. 171.

⁹² J. Danielou. Theologie du judeo-christianisme. Tournai, с. 131—137.

⁹³ Iren. Adv. haer. I, 5, 2.

⁹⁴ Там же, I, 24, 7.

⁹⁵ σύγχυσις οἰοῦναι πανσπερμίας καὶ φιλοκρίνησις καὶ ἀποκατάστασις τῶν συγχευμένων εἰς τὰ οἰκεία.

⁹⁶ Clemens Alex. Stromata III, 4 (υἱοῦς φύσει τοῦ πρώτου θεοῦ λέγοντες αὐτούς).

⁹⁷ Y. Janssens. Le Codex XIII de Nag Hammadi, с. 364—365, 372—373.

⁹⁸ J. M. Reese. Hellenistic influence on the Book of Wisdom and its consequences. Rome, 1970, с. 72—73.

⁹⁹ И. Д. Амусин. Рукописи Мертвого моря. М., 1960, с. 178.

¹⁰⁰ R. Bultmann. Theologie des Neuen Testament. Tübingen, 1953, с. 96—98.

¹⁰¹ Беседы Эпиктета. Пер. с древнегреч. Г. А. Тароняна.— ВДИ. 1975, № 2, с. 216—217, 224—226.

¹⁰² H. Dörrie. Platonica minora, с. 191.

¹⁰³ M. Berthelot. Collection des anciens alchimistes grecs. T. 1. P., 1888, с. 229.

¹⁰⁴ H. Jonas. Gnosis und spätantike Geist. Bd 1. Göttingen, 1954, с. 178 и сл.

¹⁰⁵ K. Rudolph. Die Gnosis, с. 98—99.

¹⁰⁶ G. Verbeke. L'évolution de la doctrine du pneuma du stoicisme au S. Augustin. Paris — Louvain, 1945, с. 247, 303.

¹⁰⁷ M. Pulver. The experience of the pneuma in Philo. Spirit and nature.— Papers from the Eranos Yearbooks. Vol. 1. N. Y., 1954, с. 116.

¹⁰⁸ Hippolytus. Refutatio V, 6, 7; Iren. Adv. haer. I, 6, 1.

¹⁰⁹ Clement d'Alex. Extr. de Theod. 54, 1.

¹¹⁰ R. Bultmann. Theologie des Neuen Testament, с. 202 и сл.; J. Dupont. Gnosis. La connaissance religieuse dans les Epitres de Saint Paul. Louvain — Paris, 1949, с. 151 и сл.

¹¹¹ J. Menard. L'Evangile de Verité, с. 17—18.

¹¹² G. Quispel. Gnostic studies. Vol. 1. Leiden, 1974, с. 121; A. Mehat. Apokatastasis chez Basilide.— Melanges H.-Ch. Puech. P., 1974, с. 372.

¹¹³ M. Pohlenz. Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung. Göttingen, 1959, с. 79.

¹¹⁴ E. De Faye. Origen and his work. N. Y., 1929, с. 150.

¹¹⁵ J. Danielou. Origen. P., 1948, с. 281—283.

¹¹⁶ H.-Ch. Puech. Gnosis and time.— Papers from the Eranos Yearbooks. Vol. 3. N. Y., 1957, с. 38—84.

¹¹⁷ H. Leisegang. Die Gnosis, с. 255.

¹¹⁸ R. M. Grant. Gnosticism and early Christianity, с. 144—146.

¹¹⁹ R. M. Wilson. The gnostic problem, с. 128.

¹²⁰ W. Foerster. Das System des Basilides.— «New Testament studies». Vol. 9. Cambridge, 1963, № 3, с. 255.

¹²¹ G. Quispel. Gnostic studies. Vol. 1. Istanbul, 1974, с. 103—133.

¹²² См. статью «Философия».— Философская энциклопедия. Т. 5. М., 1970, с. 322.

¹²³ В. В. Соколов. Средневековая философия, с. 22.

¹²⁴ H. Döggie. Platonica minora, с. 371.

¹²⁵ В этом аспекте интересна и важна постановка аналогичного вопроса по отношению к средневековой теологии Г. Г. Майоровым, рассматривающим ее как «инобытие» философии и как несомненную часть истории философии. См.: Формирование средневековой философии (латинская патристика). М., 1979, с. 18—19.

¹²⁶ А. А. Тахо-Годи. Миф у Платона как действительное и воображаемое.— Платон и его эпоха. М., 1979, с. 82.