[69] Многие вопросы своего учения (например, об отношении умопостигаемого мира с миром чувственным, видах материи, природе времени) Плотин рассматривает через призму познавательной деятельности ипостасей. Тесное переплетение онтологических и гносеологических аспектов в философии Плотина, *на мой взгляд, во многом определяется*:
а) его двойственной трактовкой ипостасей: плотиновская триада как бы одновременно существует на двух уровнях — это и онтологические субстанции, и состояния сознания (см. V 1, 10; I 6, 7, 8; V 7, 1; VI 7, 6). О двойственности учения Плотина о трех основных ипостасях подробнее см.: *Kristeller P. O.* Der Begriff dar Seele in der Ethic des Plotin. Tübingen, 1929. S. 5—6; *Schwyzer H.-R.* Die Swieface Sicht in der Philosophie Plotinus // Museum Helveticum. 1944. Vol. 1. S. 87—99; *Wallis R. T.* Neoplatonism. L., 1972. P. 5—6; *Wallis R. T.* NOYE as experience // The significance of Neoplatonism. P. 121—153.
б) при решении большинства вопросов Плотин исходит прежде всего из внутреннего опыта из того, «что чувствуем в нас» (см. V 1, 10; VI 1, 12; 7, 40). О роли внутреннего опыта во взглядах Плотина см.: *Kristeller P. O.* Der Begriff der Seele in der Ethic des Plotin.

ВОЗНИКНОВЕНИЕ ЕВРОПЕЙСКОЙ КОММЕНТАТОРСКОЙ ТРАДИЦИИ

Ю. А. Шичалин

Двадцать два века европейской истории — с VI до н. э. по XVI н. э. — не только можно, но и должно рассматривать как единую культурную традицию не в последнюю очередь потому, что, несмотря на все изменения в экономической и социальной жизни европейских народов, несмотря на смену одних религиозных, политических и философских воззрений другими, одним словом, несмотря на все разнообразие этих двадцати двух веков, их можно охарактеризовать как единую эпоху господства авторитарного типа знания. Сознательная установка на авторитет, на священные тексты, в которых содержится и из которых может быть почерпнута истина, возникнув в VI в. до н. э. в орфико-пифагорейских кругах, оставалась значимой для европейской культуры вплоть до того времени, когда обращение к авторитету столь же сознательно и принципиально заменяется обезличенным, но наглядным и допускающим экспериментальную проверку рациональным доказательством. Конечно, и в эпоху авторитарного знания рациональное доказательство (в особенности в геометрии) отнюдь не было чем-то недоступным и неведомым; и в последующей европейской культуре в особенности гуманитарное знание продолжало опираться на авторитеты. Однако в данном случае гораздо важнее не механическая фиксация наличия-отсутствия того или иного типа знания, а доминирующая тенденция, фактическое господство которой вплоть до XVI в. было возможно благодаря наличию

института, обеспечивающего живую преемственность знания, опирающегося на авторитет: школы [1]; тогда как в последующей культуре институтом, отразившим новые установки знания, стал университет, окончательно сформировавшийся к XVI в. Принципиальное различие между школьным и университетским типом знания состоит в том, что университет позволял непротиворечиво вместить в границах единого мировоззрения авторитет классических языческих авторов, тексты Ветхого и Нового Заветов и новую рациональную науку. Но в то же время именно в университете приобретают автономность три духовные сферы, которые в школе были нераздельно слиты в едином мировоззрении: сфера гуманитарного знания, сфера естественнонаучного знания и сфера религии [2].

Среди жанров школьной литературы, которые были весьма разнообразны и развиты уже к концу V в. до н. э., был и жанр, непосредственно связанный с самим типом авторитарного знания: комментарий. Авторитарное знание и комментарий неразлучны в любой культуре и в любую эпоху. Но в новоевропейской философии этот жанр никогда не был популярен: его подчеркнутая скромность, его декларативно служебный характер обусловили то, что комментарий сохранил свое значение только в отдельных областях гуманитарной науки, преимущественно связанной с нуждами историко-филологического исследования и школы. Но в античности с жанром комментария следует связывать само возникновение философии (философской прозы, осознающей себя как таковую); и в последние четыре века античной философии именно комментарий (преимущественно к сочинениям Платона и Аристотеля) оказался практически единственным продуктивным жанром философской литературы. На протяжении средних веков и в эпоху Возрождения комментарий также является одним из основных жанров, избираемых религиозно-философской мыслью, которая постепенно расширяет круг авторитетных текстов: в средние века наряду с авторитетом Священного писания признается авторитет Аристотеля, а в эпоху Возрождения у гуманистов наряду с Аристотелем (а иногда и в противовес ему) толкуются тексты Платона.

Если наличие и исключительная значимость комментаторской литературы в период с I в. до н. э.—I в. н. э. (когда начали издавать и комментировать обретенные «эсотерические» тексты Аристотеля, а также корпус сочинений Платона, и когда Филон толковал Пятикнижие Моисеево) и вплоть до эпохи Возрождения не вызывает сомнения, то возникновение и развитие комментария в VI—I вв. до н. э. нуждается в специальном рассмотрении [3].

Возникновение и развитие комментаторской традиции означает, что данная культура осознает себя как таковую и создает инструмент, с помощью которого сохраняет и воспроизводит свой общекультурный фонд. В Греции этот общекультурный фонд создавался довольно долго — вплоть до конца IV в. до н. э., когда созданное эллинством стало тиражироваться и воспроиз-

водиться в период эллинизма за пределами Эллады. Но эллинское самосознание пробудилось гораздо раньше, а чувство крушения прежнего уклада, угроза наступления нового и стремление сохранить уже созданное как раз и привело к появлению того, что я называю комментаторской традицией, комментаторским типом культуры.

Развитие письменности и возникновение прозы в середине VI в. до н. э. было переворотом, с которым можно сравнить только распространение книгопечатания в Европе в конце XV в. и внедрение компьютеров в нашу жизнь. Простота и экономичность нового способа хранения и передачи знания в корне подрывала функционирование стихотворной речи как основного мнемонического средства, поскольку именно эта практическая функция стиха делала его столь жизненно необходимым в обществе, ориентированном преимущественно и принципиально на изустную передачу из поколения в поколение общезначимых сведений — от мифологических парадигм и исторических преданий до полезных советов на все случаи жизни. То, к чему привела запись законов, совершенно понятно ужасало аристократа Феогнида (53 сл.):

Кирн, наш город — все тот же, а люди вот стали другими:
прежде не знали судов, да и законов они, —
где там, ходили они, обернувшись шкурою козьей,
и от таких горожан одаль олени паслись.
Ныне в почете они, Полюпаид, а знатные прежде —
ныне ничто. Увидав, кто б это вынести смог?

Такой же ломкой всех традиционных ценностей грозило развитие прозы [4]. Какое требовалось искусство, чтобы, вместив в стих, на века сохранить имена героев и названия памятных мест! Вспомним (с помощью Гнедича) стихи «Илиады» (II 494 сл.):

Рать беотийских мужей предводили на бой воеводы:
Аркезилай и Леит, Пенелей, Профоенор и Клоний.
Рать от племен, обитавших в Гирии, в камнистой Авлиде,
Схен населявших, Скол, Эгеон лесисто-холмистый,
Феспии, Греи мужей и широких полей Микалесса;
окрест Илезия живших и Гаумы и окрест Эрифры;
всех обитателей Гил, Элеон, Петеон населявших,
также Окалею и пр.

Даже если этот текст с самого начала был записан самим Гомером, единичные рукописи служили только подспорьем памяти, подспорьем, к которому обращались избранные хранители, тогда как остальные слушали аэдов, знавших поэмы наизусть. И текст был предназначен для заучивания наизусть и рассчитан на устное воспроизведение.

Развивающаяся проза подрывала значение эпоса, замещала и отменяла его. То, что раньше содержалось в исполнявшихся по праздникам стихах, и многое такое, о чем до сих пор и не слыхивали, теперь записывается прозой. Акусилай Аргосский прозой переписывает стихи Гесиода. Появляются бесчисленные «Генеало-

гии», «Героологии», «Землеописания», пересказы мифологических циклов и пр. Особенно значительной оказывается традиция ионийской «научной прозы» (ἱστορίη).

Представителей ранней «научной» прозы мы знаем плохо. Тем не менее известно около тридцати имен и значительное число фрагментов. Среди ионийцев — Анаксимандр и Анаксимен, от которых (за исключением единственного предложения из сочинения Анаксимандра) ничего не дошло. И тот и другой написали по одному сочинению и излагали вопросы космогонии, космографии и метеорологии. По фрагменту Анаксимандра можно судить о том, что он пользовался возвышенным поэтическим языком, в частности глубокомысленными метафорами. За его плечами не было никакой традиции: по сообщению Фемистия, он первым решился издать прозаическое сочинение «О природе» [5]. Ионийский диалект Анаксимена Диоген Лаэртий хвалит за простоту и отсутствие поэтических украшений. По тому, что мы знаем об учениях Анаксимандра и Анаксимена, можно сказать, что их занимает то же, что и прочих ионийцев. Они всецело находятся в пределах единого процесса «научной» прозы, и выделить их из нее в качестве самостоятельной традиции в конце VI в. не представляется возможным. Заметим, что вплоть до Аристотеля никому не приходило в голову считать Анаксимандра и Анаксимена философами [6]. Они, в частности, ничем не примечательны для Гераклита: среди представителей ионийской многоучености он выделяет Гекатея, потому, очевидно, что Гекатей — представительная фигура, а Анаксимандр и Анаксимен — нет. Для позднейших писателей Анаксимандр и Гекатей очевидно стоят в одном ряду: «Анаксимандр Милетский, ученик Фалеса, первый решился дать изображение вселенной; после него многое уточнил Гекатей Милетский, совершивший многочисленные путешествия. . .» [7].

Чувство независимости от прежней традиции вызывало критическую настроенность по отношению к ней и развивало свободомыслие. Это не могло не вызвать реакции. Реакция была двоякой: во-первых, уточнялись и консервировались наиболее значительные эпические тексты, прежде всего поэмы Гомера; во-вторых, создавалось множество эпических сочинений, приписывавшихся Орфею, Мусею, Лину — древнейшим «теологам». И в том и в другом процессе велика была роль пифагорейцев.

Пифагор и пифагорейцы вплоть до Филолая не издавали сочинений, в которых бы излагалось учение школы. Известная нам италийская философская традиция представлена прежде всего поэмами Парменида и Эмпедокла, судя по которым еще в первой половине V в. изложение своего взгляда на мир здесь, на Западе, мыслится неразрывным с поэтической формой. Первые философские тексты италийской традиции в прозе, принадлежащие Зенону, кажутся возникшими внезапно и на пустом месте. Однако при ближайшем рассмотрении история возникновения италийской прозы начинается раньше, и начало ее также связано с осмыслением эпической традиции.

Единственное сочинение, которое, вероятно, можно считать принадлежащим самому Пифагору, — это гексаметрическая «Священная речь» [8]. Само название этого сочинения отсылает нас к орфической литературе, уже существовавшей к середине VI в. и продолжавшей пополняться новыми текстами. Пифагорейцы, заимствовавшие у орфиков ряд принципиальных положений своего учения, и в жанровом отношении также ориентировались на них. Более того, Ион Хиосский, автор V в., утверждал, что ряд своих сочинений Пифагор приписал Орфею. Известно, что приписывали свои сочинения Орфею и другие пифагорейцы [9]. Потребность в такого рода «священных текстах» была понятна: Гомер и Гесиод становятся в это время предметом критики как со стороны представителей нового «научного» мировоззрения, так и со стороны ревнителей новых религиозно-философских учений. Однако в отличие от Востока Запад оставался более консервативным: здесь эпическая традиция поддерживалась и сохранялась, и создание новых эпических произведений способствовало ее развитию.

Создание «Священной речи» Пифагором помимо этого имело и другой смысл. Пифагор, основатель и глава религиозно-философского союза, очевидно, нуждался в тексте, ориентируясь на который он мог бы единообразно поддерживать дух школы и который в то же время был бы ее буквой. Вероятно, «Священная речь» имела троякую направленность: Пифагор выступал в ней как воспитатель, как учитель гражданской премудрости и как философ, выдвинувший свое учение «О природе». Однако понятно также и то, что в «Священной речи» данные темы разрабатывались в виде определенного числа принципиальных положений, которые на занятиях с учениками толковались. Прозаические тексты, которые могли выходить из школы Пифагора, были толкованиями зафиксированного в традиционной эпической форме учения основателя и главы школы. Общеизвестно, что Пифагор излагал свое учение в символах, которые должны были на определенной ступени получать правильное толкование. Но толкование получали не только гексаметры «Священной речи» и символы. Помимо этого в школе Пифагора в качестве подлежащих усвоению и толкованию использовались и традиционные эпические тексты, в частности тексты гомеровских поэм. Консервативное отношение к эпической традиции в среде пифагорейцев, стремление построить свое представление о мире на древних — традиционно авторитетных — текстах привели пифагорейцев к открытию аллегорического толкования Гомера. Первым таким толкователем был Феаген из Регия, его толкование представляло собой попытку дать натурфилософское осмысление гомеровских поэм [10]. В отличие от Востока Запад стремится сохранить эпическую традицию и сделать ее приемлемой для развивающегося сознания греков путем определенного рода переосмысления [11]. Не случайно в так называемую комиссию Писистрата входят знатоки и хранители эпической традиции

из Италии: Орфей Кротонский и Зопир из Гераклеи, о которых известно, что они были адептами орфико-пифагорейских учений [12]. Вероятно, пифагорейцы были первыми, кто использовал Гомера для нужд школы: им принадлежали выдержки из Гомера, содержащие определенного рода моральные наставления и т. п.

Итак, в пифагорейской школе мы впервые сталкиваемся с традицией толкования ряда текстов, признаваемых священными, именно у пифагорейцев проявляется консервативный дух греческой мысли, стремящейся быть не открывателем новых истин о мире и человеке, но хранителем и истолкователем истины, содержащейся в священном тексте. Именно в это время возникает и соответствующее слово, явственно отразившее новую установку мысли и противопоставившее новую позицию мыслителя прежней: прежним мудрецам противопоставили себя почитатели мудрости, философы [13]. «Сосикрат в „Преемствах" говорит, что на вопрос Леонта, флиунтского тиранна, кто он такой, Пифагор ответил: „Философ", что значит „любомудр"» (Диог. Лаэрт. VIII 8 Гаспаров). «Философию философией [любомудрием], а себя философом [любомудром] впервые стал называть Пифагор, когда спорил в Сикионе с Леонтом, тиранном Сикиона или Флиунта (как пишет Гераклид Понтийский. . .)» (Диог. Лаэрт. I 12).

После того как у пифагорейцев родилась философия, совместившая традиционность и подчеркнутый пиетет к богооткровенной мудрости, не отвергшая науку, но поставившая ее на место, философия, сознательно и специально вместившая священные тексты в поле своего зрения, — после этого появляются фигуры Ксенофана и Гераклита. И тот и другой знают пифгорейцев. Оба противопоставляют себя им. Ксенофан рассуждает — вполне в духе нового эпоса — о божестве, в духе ионийцев описывает строение универсума и бранит традиционный эпос. Позиция Гераклита гораздо сложнее. Во-первых, Гераклит не желает примыкать ни к одной из существующих традиций: Гомер, Гесиод, ионийская наука, пифагорейцы (философы), Ксенофан — все не милы ему. Позиция Гераклита анахронистична: в своем гордом противостоянии всей предшествующей и современной мысли он чувствует себя последним из мудрецов [14] и милее всех ему мудрец Биант, сказавший «большинство людей — мерзавцы» [15]. «Много должны знать те, кто называют себя „философами"» [16], между тем как «многознание уму не научает: иначе оно научило бы Гесиода и Пифагора, а также Ксенофана и Гекатея» [17]. Очень важно, что Гераклит называет представителей неприемлемых для него традиций по именам: Гесиод — традиционная мудрость, выраженная в традиционной эпической форме; Пифагор — почитатель традиционной мудрости, не отвергающий современную ионийскую науку, а ставящий ее на службу традиции; Ксенофан — мыслитель, использующий для изложения своих представлений традиционную поэтическую форму [18], но критикующий традиционный эпос с точки зрения ионийской науки; Гекатей — один

из важнейших представителей современной Гераклиту ионийской науки. Специфичность позиции пифагорейцев не только осознается, но — что не менее важно — называется Гераклитом.

Итак, комментарий как специфический жанр философской прозы, сама проза как таковая и сама философия как таковая — возникают практически одновременно. Но эта одновременность носит не случайный, а совершенно закономерный характер. Точно так же закономерно и то, что жанр комментария в течение последующих пяти веков не был ведущим жанром философской прозы. Однако само существование философии как философии школьной и на протяжении этих пяти веков было чревато всплесками комментаторства, а в период поздней античности привело к тому, что комментарий стал ведущим жанром философской литературы.

Найденный Феагеном из Регия аллегорический метод толкования поэтических текстов был развит в V—IV вв. Среди его последователей источники называют Стесимброта с Фасоса, Метродора Лампсакского, Главка из Регия, Фрасимаха Халкедонского, Демокрита [19], Антисфена [20]. Этические аллегории находил у Гомера Анаксагор [21]. Но толковали не только Гомера. Тексты «древних теологов», которые еще в IV в. имелись в великом множестве и были чрезвычайно популярны, также получали аллегорическое толкование [22]. Благодаря счастливой находке 1962 г. в Дервени (близ Фессалоники) мы получили папирус первой половины IV в. с комментарием к орфической теогонии [23]. Пожалуй, главным обстоятельством, вызывающим интерес к этому папирусу, является то, что он приоткрывает нам до сих пор практически неизвестную сторону быта религиозно-философских школ того времени, поскольку не является уникальным созданием какого-то одного выдающегося мыслителя, а представляет собой расхожий тип школьной литературы того времени [24]. Поэтические тексты (Гомера и лириков) использовали как повод для философских рассуждений софисты, и о том, насколько популярны были такого рода толкования, мы можем судить по платоновским «Гипию меньшему» и «Протагору» [25]. Предметом специального толкования служил «темный» Гераклит, помимо «гераклитовцев» занимавший Антисфена, Гераклита Понтийского, а позднее Клеанфа и Сфера [26]. В русле развитого софистами жанра «вопросов» (жанра, ставшего в античности одним из наиболее распространенных видов комментария, рассчитанного на истолкование отдельных трудных или сомнительных мест текста) находятся «Гомеровские вопросы» Аристотеля [27], в которых наряду с элементами натурфилософского толкования намечен критический подход к тексту.

Чрезвычайно интересно и показательно возникновение комментаторской традиции в Древней Академии. При Ксенократе, произведшем догматизацию платоновского учения (первый шаг к сакрализации), Крантором и его окружением создаются комментарии к «Тимею». В Ликее Теофраст и Эвдем толкуют Аристотеля.

Не касаясь дальнейшей традиции, задумаемся еще раз, что дает историку философии специальное внимание к жанру комментария и комментаторскому типу культуры. Во-первых, мы получаем возможность с самого начала правильно установить тот момент, когда возникает философия: специфическое отношение мысли к природе и культуре, названное философией, возникает у Пифагора и в раннем пифагореизме. Во-вторых, становится ясно, что философия возникает не из натурфилософских спекуляций, а в качестве противовеса безоглядности возникающей науки (но не самой науке); о том, насколько внушительным оказался этот противовес, можно судить по тому, что гуманитарный, ориентированный на предшествующую культуру и духовность тип знания в античности был доминирующим, а естественнонаучные изыскания в чистом и самодовлеющем виде практически отсутствовали. В-третьих, взлеты и падения комментаторской культуры наилучшим образом свидетельствуют о состоянии культуры в целом: появление комментариев всегда свидетельствует о консервативной реакции, о стремлении сберечь существующее и сохранить его в качестве непреходящей ценности наряду с тем, что признается наиболее ценным и важным в каждый данный момент. При этом интересно, что первые вспышки комментаторства сопровождаются попытками творчества в том жанре, который грозит исчезнуть. Так, первые александрийские филологи, собиравшие, издававшие и комментировавшие древних эпиков и трагиков, сами сочиняли эпические и драматические произведения. Однако сакрализованные и сакральные тексты исключают подражание и допускают только парафразы и комментарии. Наконец, внимание к эпитеметеевскому типу философствования лишает исследователя эволюционистских иллюзий при подходе к истории философии и позволяет видеть плодотворность не только преодолевающей и борющейся, но и возвращающейся к своим истокам мысли.

[1] «Вся последовательность и преемственность наук, — писал в предисловии к „Великому восстановлению наук“ Ф. Бэкон, — являют образ учителя и слушателя, а не изобретателя и того, кто прибавляет к изобретению нечто выдающееся... Ибо, после того как люди стали послушными учениками и объединились вокруг мнения кого-либо одного... они не заботятся более о развитии самих наук, а занимаются, как прислужники, тем, что превозносят и сопровождают того или иного автора... Едва ли возможно одновременно и преклоняться перед авторами и превзойти их. Здесь перед нами подобие вод, которые не поднимаются выше того уровня, с какого они спустились». Цит. по: *Бэкон Ф.* Соч. / Пер. Я. М. Боровского. М., 1971. Т. 1. С. 64—66.

[2] Декарт, разделив все человеческие знания на историю, философию и теологию (поэзию он не считал дисциплиной), всю силу своего метода обратил исключительно на философию (включавшую в себя математику, физику и метафизику). Чем чревато подобное высвобождение одной только сферы знания, прекрасно понимал тот же Бэкон, возносивший в уже цитированном предисловии памятные, увы, тщетные, мольбы: «...мы коленопреклоненно молим о том, чтобы человеческое не оказалось во вред божественному и чтобы открытие путей чувств и яркое возжение естественного света не породило в наших душах ночь и неверие в божественные таинства, но чтобы, напротив, чистый разум,

освобожденный от ложных образов и суетности и все же послушный и вполне преданный божественному откровению, воздал вере то, что вере принадлежит. Наконец, чтобы, отбросив тот влитый в науку змием яд, от коего возносится и преисполняется надменностью дух человеческий, мы не мудрствовали лукаво и не шли далее трезвой меры, но в кротости чтили истину» (Там же. С. 70).

[3] *История античного философского комментария (не говоря уже о комментаторской традиции в средние века и в эпоху Возрождения)* до сих пор не написана, хотя необходимость ее написания осознана давно: «Eine wirkliche Geschichte des antiken Kommentars scheint auch mir (как и К. Прехтеру. — *Ю. Ш.*) unbedingt notwendig» (*Geffken J.* Zur Entstehung und Wessen des griechischen wissenschaftlichen Kommentars // Hermes. 1932. Bd. 67. S. 397—412.

[4] Собственно говоря, в связи с этим было бы правильно говорить об изменении эллинского менталитета. См. об этом: Havelock. Preface to Plato. Oxford, 1963.

[5] A 7 DK.

[6] *Guthrie W. C. K.* A history of Greek philosophy. Cambridge, 1967. Vol. 1. P. 72.

[7] A 6 ДК.

[8] Точка зрения, изложенная в работе: *Delatte A.* Etude sur litterature pythagoricienne. P., 1915 и принципиально принимаемая мною.

[9] См. сводку в кн.: *West M. L.* The Orphic poems. Oxford, 1983. P. 7—15.

[10] *Capelle W.* Die Vorsokratiker. B., 1956. S. 53 (*об аллегорическом методе* как реакции на критику эпоса, в частности Ксенофана).

[11] Согласно ряду свидетельств (Test. 190—193 Kern), Ономакрит не только поправлял Гомера на основе орфических представлений о душе, но и Орфею приписывал новейшие представления о строении мира.

[12] *Delatte A.* Op. cit. P. 134.

[13] *Guthrie W. C. K.* Op. cit. P. 204.

[14] Сама «книга» Гераклита, собственно говоря, *не принадлежит новой прозаической традиции*, но противостоит ей. Ср.: *Kirk G. S.* Heraclitus: the cosmic fragments. Cambridge, 1954. P. 7: «I hazard the conjecture that Heraclitus wrote no book, in our sense of the word. The fragments, or many of them, have the appearance of being isolated statements, or γνῶμαι... In or perhaps shortly often Heraclitus's lifetime a collection of these saying was made, conceivably by a pupil. This was the „book": originally Heraclitus's ulterances had been oral, and so were put in on easily memorable form».

[15] B 39 DK; cf.: B 104.

[16] B 35.

[17] B 40.

[18] Именно традиционностью и авторитетностью поэтической формы объясняется то, что Парменид и Эмпедокл, чувствовавшие себя открывателями новых истин и стремившиеся увлечь ими своих слушателей, писали свои сочинения (своего рода «священные речи») в гексаметрах, а не в прозе. К тому же выводу приходит А. И. Зайцев в статье «Философская поэма греческого Запада» (благодаря любезности автора я имел возможность познакомиться с рукописью).

[19] Companion to Homer. N. Y., 1963. P. 220.

[20] Diog. L. VI 17.

[21] Diog. L. II 11.

[22] Еще раз схематически восстановим ход мысли, проводимый в статье. В середине—второй половине VI в. в качестве реакции на развитие письменной литературы и возникновение «научной» прозы, вытеснявшей традиционный эпос, происходит всплеск эпической традиции, появляется великое множество *сочинений, приписывавшихся Орфею, Лину и пр.* Еще в IV в. число этих книг необыкновенно велико: комедиограф IV в. Алексид (Test. 220 Kern) в комедии «Лин» приводит список книг, выставленных у книгопродавца: на первом месте — Орфей, а уже за ним — Гесиод, трагедии, Херил, Гомер, Эпихарм; известно также замечание Платона в «Государстве» (II 364e, пер. Егунова): «...у жрецов под руками куча книг Мусея и Орфея...» Среди создателей нового эпоса — непосредственно связанные с орфизмом пифагорейцы, *в среде которых возникает аллегорическое толкование эпоса.* Нам известно имя первого толкователя Гомера Феагена из Регия времени

персидского царя Камбиса (529—522 до н. э.) и целый ряд его последователей, но мы предполагаем, что должны были существовать и прозаические толкования орфических поэм, и это предположение решительно подтверждается так называемым Дервени-папирусом (см. ниже). Традиция называет Пифагора первым, назвавшим себя философом: не мудрецом, но только почитателем божественной мудрости, доступной богам и выраженной в поэмах божественного Орфея, Мусея, Гомера и др. Именно философия выступает в качестве противовеса вознесшейся и преисполненной надменности науке, но не отвергает ее, а заимствует научные открытия и методы для толкования «священных текстов». Оппонент пифагорейцев Парменид для раскрытия своих взглядов создает собственный «священный текст» — гексаметрическую поэму; почитатель Пифагора Эмпедокл для изложения своей более чем человеческой мудрости (что подчеркивается), возможно, по примеру Пифагора, во всяком случае — в русле орфической традиции также использует традиционную эпическую форму. Прозаические толкования того и другого принадлежали Зенону (о толковании сочинения Эмпедокла — у Суды). В V в. в Афинах прежде всего становятся популярны светская ионийская «наука» и развивающаяся софистика. Всецело под влиянием софистов и в рамках поставленных ими проблем развивается мысль Сократа. Но постепенно становится известна италийская традиция — не в последнюю очередь через тех же софистов, которые, доказывая свое исключительное умение говорить на любую тему, пародируют Парменида (περὶ τοῦ μὴ ὄντος Горгия). И только к IV в. более закрытая пифагорейская традиция становится предметом почтительного интереса в Академии: как некогда пифагорейцы к эпосу, так теперь к самим пифагорейцам обращаются как к образцам древней мудрости, подлежащей осмыслению и толкованию.

[23] Литература о Дервени-папирусе: *West M. L.* Op. cit. P. 75—115; *Rusten J. S.* Notes on the Papurus from Derveni // Harvard. Stud. Classical Philol. 1985. Vol. 89. P. 121—140. Последняя попытка найти автора папируса — в статье В. Буркерта: *Burkert W.* Der Autor von Derveni: Stesimbrotos ΠΕΡΙ ΤΕΛΕΤΩΝ // Ztschr. Papyrol. und Epigrafik. 1986. Bd. 62. S. 1—6.

[24] Этот вывод справедливо делает Л. Я. Жмудь в статье «Орфический папирус из Дервени» (Вестн. древ. истории. 1983. № 2. С. 118—139).

[25] В «Гиппии Меньшем» — толкование Гомера, в «Протагоре» — Симонида; к этой же традиции толкования восходят, несомненно, этимологии «Кратила».

[26] Diog. L. IX 15, VII 174, 178.

[27] Arist. Frg. 137—175 Rose.

ОККАМ КАК ПОЛИТИЧЕСКИЙ ФИЛОСОФ

Н. В. Ефремова

В историко-философской литературе крупнейший философ позднего средневековья Уильям Оккам (род. между 1285—1290 гг., ум. между 1347—1350 гг.) известен прежде всего как основоположник радикального варианта номинализма, явившегося, по известной характеристике К. Маркса, «*первым выражением* материализма»[1] в условиях того времени; родоначальник «новейшего пути» в философии, подрывавшего устои схоластической традиции; логик, который предвосхитил ряд идей современной логики и семиотики. Вместе с тем Оккам был видным политическим деятелем и теоретиком, защитником светской власти Священной Римской империи германской нации в ее борьбе с теократи-