

ГЛАВА VI.

Элейская школа.

Ксенофанъ.

Основателемъ элейской школы считается обыкновенно Ксенофанъ (VI в.), хотя, строго говоря, трудно сказать, насколько здѣсь можно говорить объ организованномъ школьномъ союзѣ: послѣдователь Ксенофана Парменидъ и послѣдователь Парменида Зенонъ принадлежали, повидимому, къ пифагорейскому союзу; у того и другого были слушатели и почитатели, но мы не знаемъ, составляли ли они *особый* школьный союзъ. Во всякомъ случаѣ отъ Парменида до Зенона и Мелисса, учившихъ около половины V в., мы имѣемъ дѣло

съ однимъ послѣдовательно развивающимся ученіемъ, которое оказало глубокое вліяніе на философскую мысль, на атомизмъ, возникшій подъ его непосредственнымъ воздѣйствіемъ, на ученія Эмпедокла, Анаксагора, Горгія, мегарской школы и, наконецъ, на философію самого Платона.

Ксенофанъ былъ современникомъ Пифагора и является другимъ представителемъ религіознаго движенія VI в. Онъ родился въ Колофонѣ, іонійской колоніи Малой Азіи, въ первой половинѣ VI в. и, съ 25 лѣтъ покинувъ родину, велъ скитальческую жизнь рапсода, пребывая главнымъ образомъ въ Сициліи; онъ былъ и въ Элеѣ, фокейской колоніи, основанной около 540 г. въ Италиі, и воспѣлъ ея основаніе въ особой поэмѣ. Умеръ онъ въ V в. въ глубокой старости.

Онъ снискалъ себѣ славу своими поэтическими произведеніями—эпическими, элегическими, сатирическими и дидактическими ¹⁾. По свидѣтельству Теофраста, онъ былъ слушателемъ Анаксимандра (fg. 6a; Dox. 482), и вліяніе этого физика, несомнѣнно, сказывается на его философіи. Но самъ онъ далеко не былъ физикомъ: онъ — проповѣдникъ, облакающій въ поэтическую форму проповѣдь нравственно-религіознаго идеала. Другіе рапсоды разносятъ поэмы древнихъ эпиковъ или подражаютъ имъ; Ксенофанъ бичуетъ Гомера и Гесіода въ своихъ ямбахъ. Величайшіе изъ греческихъ лириковъ слагали пѣсни въ честь побѣдителей на Олимпійскихъ играхъ,—Ксенофанъ высказываетъ свое пренебреженіе къ такимъ побѣдамъ, столь высоко цѣнившимся именно въ Сициліи. Его поэзія однако не стоитъ особнякомъ, и его возвышенный религіозный идеалъ, его представленіе о *единомъ божествѣ*, чуждомъ человѣческихъ нуждъ и страстей, всевѣдущемъ, всеправедномъ, подготавливается уже въ лирикѣ VII и VI в. Ксенофанъ лишь продумалъ эту мысль до конца. Справедливо указываютъ также на возможное вліяніе богословія орфиковъ, съ его пантеистической тенденціей.

Если первымъ положеніемъ Фалеса, родоначальника милетской школы, является положеніе, что все полно демоновъ и боговъ—вѣрованіе, раздѣляемое и пифагорейской школой, то ученіе Ксенофана заключалось главнымъ образомъ въ борьбѣ противъ антропоморфнаго политеизма. Это основная особенность его ученія. Онъ не хочетъ пѣть, по его собственному выраженію, старыя пѣсни про кентавровъ, про битвы боговъ, подвиги исполиновъ: онъ избралъ новую дорогу, почитая боговъ разумной рѣчью, вспоминая недавнее прошлое, бесѣдуя о добродѣтели. Конечно, въ этихъ словахъ нѣтъ еще ничего особенно оригинальнаго, потому что нравственное поученіе встрѣчается у многихъ поэтовъ того времени, но дѣло въ томъ, что у Ксенофана мы находимъ впервые рѣзко выраженный протестъ противъ миеологическаго политеизма, противъ миеологическаго міросозерцанія вообще, которое нашло классическое выраженіе въ эпосѣ и которое является ему столь же неразумнымъ, сколь и безнравственнымъ. Онъ возстаетъ противъ Гомера и Гесіода, которые приписывали богамъ все, что есть постыднаго и предосудительнаго

¹⁾ Элегическій отрывокъ Ксенофана (№ 1 у Дильса) пѣвиль самого Пушкина, который передалъ его въ вольномъ подражаніи.

у людей: воровство, блудъ, обманъ и другія преступленія; онъ спрашиваетъ, по какому праву богамъ приписываютъ человѣческой образъ. Всякій народъ создаетъ себѣ боговъ по своему подобию: у еракійцевъ они рыжіе, голубоглазые, у эеіоповъ — черные и курносые; если бы быки или лошади умѣли ваять или писать красками, то они изобразили бы боговъ подобными себѣ.

Все, что могли, богамъ приписали Гомеръ съ Гесіодомъ,
Что у людей почитается стыднымъ и всѣми хулимо:
Множество дѣлъ незаконныхъ они про боговъ возвѣстили,
Какъ воровали они, предавались обману и блуду... (fr. 11)
Если бы лъвамъ или быкамъ въ удѣлъ даны были руки;
Если бъ писали они и ваяли, какъ дѣлаютъ люди,
То и они бы писали боговъ и тѣла бъ имъ создали,
Какія самими имъ даны, сообразно строенію каждаго:
Боги подобныхъ конямъ, быки же быками боговъ бы творили (fr. 15).
Смертные мнятъ, что рождаются боги,
Платятъ имѣютъ они и голосъ и лиць человѣчій (fr. 14).

Но истинный богъ не можетъ ни *возникать*, ни уничтожаться, и говорить о рожденіи боговъ есть такое же нечестіе, какъ признавать, что они умираютъ: въ обоихъ случаяхъ признается, что есть время, когда ихъ нѣтъ (Ar. Rhet. II, 23, 1399 b 5), т.-е. въ обоихъ случаяхъ допускается частное *отрицаніе* боговъ. Во имя этой вѣчности боговъ отвергаются тѣ мистическіе культы, въ которыхъ воспроизводятся страсти боговъ: „если Левкотея богиня — нечего ее оплакивать, если она человѣкъ — нечего приносить ей жертвы“ (ib. 26, 1400 b 5). Нельзя приписывать богамъ и человѣческую чувственность: они видятъ и слышатъ всецѣло, а не отдѣльными частями (Dox. 580). Наконецъ, нельзя говорить и о господствѣ однихъ боговъ надъ другими, признавать гегемонію одного какого-либо бога надъ другими, ибо дѣйствительный богъ не можетъ быть существомъ *подвластнымъ* и не нуждается въ какихъ-либо другихъ богахъ (ib.).

Такимъ образомъ развитіе идеи божества, какъ высшаго существа, приводитъ поэта къ протесту противъ политеизма. Высшее существо можетъ быть лишь одно. Во множествѣ боговъ пробудившаяся религіозная мысль разглядываетъ единство божественнаго:

Богъ одинъ среди боговъ и людей величайшій,
Смертнымъ ни видомъ, ни мыслью онъ не подобенъ (fr. 23)
Видитъ онъ весь, весь мыслить, весь слышитъ (fr. 24),
Но, безъ усилія, все потрясаетъ онъ духомъ разумнымъ (fr. 25),
Вѣчно на мѣстѣ одномъ неподвижно онъ пребываетъ,
Двигаться съ мѣста на мѣсто ему непрестойно (fr. 26).

Отсюда вытекаетъ съ необходимостью отрицаніе самого *культа*. Изъ словъ Ксенофана относительно Левкотеи можно заключить, что онъ не оставался передъ этимъ практическимъ послѣдствіемъ своего ученія. Известно также, что онъ рѣшительно отвергалъ мантику (Cic. de div. I., 3, 5; Aet. V, 1, 2). Равнымъ образомъ онъ долженъ былъ отнестись отрицательно и къ пифагорейскому мистицизму съ его новымъ культомъ и осмѣивалъ ученіе о душепереселеніи (fr. 7).

Ученіе самого Ксенофана можно опредѣлить какъ пантеистическій монизмъ. „Все едино“ и „единое есть богъ“—вотъ сумма его ученія, къ которому онъ пришелъ, „взирая на цѣлое небесъ“, какъ выражается Аристотель (Met. I, 5, 986 b), т.-е. изъ непосредственнаго созерцанія цѣлаго природы. Какъ уже сказано, онъ былъ ученикомъ Анаксимандра, и ученіе о единствѣ и вѣчности, о безпредѣльности перваго „начала“ могло сложиться у него подъ вліяніемъ этого мыслителя. Уже Анаксимандръ давалъ своему „безпредѣльному“ богословскія опредѣленія: оно „безсмертно“, „божественно“, „всѣмъ управляетъ“ (Ar. Phys. III, 4, 203 b); правда, онъ физикъ по преимуществу и въ своемъ безпредѣльномъ ищетъ прежде всего матеріальную основу міровъ, а также объясненіе ихъ происхожденія и движенія. Ксенофанъ прежде всего религіозный мыслитель, и если что привлекало его въ Анаксимандрѣ, такъ это та смутно формулированная идея абсолютнаго начала, которая сквозитъ въ міросозерцаніи этого физика. Онъ развиваетъ ее въ своей полемикѣ противъ мѣологическаго политеизма. Истинное божество есть единое, вѣчное, безпредѣльное начало. Оно есть подлинное божество, не умирающее, не рождающееся, не похожее на смертныхъ ни видомъ, ни разумомъ. И Ксенофанъ приписываетъ ему всевидѣніе, всевѣдѣніе, всемогущество. Здѣсь онъ какъ будто оставляетъ почву космологическаго умозрѣнія: его „единое“ и безпредѣльное *неподвижно* пребываетъ на одномъ и томъ же мѣстѣ (ἐν ταῦτῳ μένει).

Но, съ другой стороны, это единое есть *все*; оно есть единство всего неба, всѣхъ вещей, объемлемыхъ міромъ: *безпредѣльное отождествляется съ міромъ, окруженнымъ необъятнымъ небомъ*: это небо (ὄλος οὐρανός) и есть видимый образъ божества. Поэтому Ксенофанъ отвергалъ множество міровъ и ученіе о дыханіи міра въ отличіемъ отъ него безпредѣльномъ (Diog. L. IX, 19). И вмѣстѣ онъ представляетъ свое божество въ видѣ *всеобъемлющей сферы* (Нірр. 14; Dox. 565, 25)—космологическое умозрѣніе сохраняетъ свои права надъ нимъ.

Какъ объяснялъ Ксенофанъ проблему генезиса, обособленія всѣхъ вещей изъ своего „единого“, и задавался ли онъ такимъ объясненіемъ? Поэма Ксенофана „о природѣ“ утрачена почти цѣликомъ, за исключеніемъ немногихъ незначительныхъ фрагментовъ, и свидѣтельства древнихъ не даютъ достаточнаго отвѣта на этотъ вопросъ. Парменидъ, послѣдователь Ксенофана, призналъ все чувственное множество нереальнымъ, призрачнымъ: міръ есть ложное явленіе; и тѣмъ не менѣе Парменидъ даетъ подробную космологію этого ложнаго феноменальнаго міра, какъ такого. Судя по источникамъ, и у Ксенофана есть своя космологія, но его физика, въ которой встрѣчаются слѣды вліянія Анаксимандра, представляется настолько грубой и наивной, что можно спросить себя, насколько самъ Ксенофанъ могъ придавать ей серьезное значеніе.

Міръ признается безпредѣльнымъ вверхъ—какъ воздухъ и внизъ—какъ земля (fr. 28): земля безпредѣльна въ глубину и ширину, распространяясь во всѣ стороны ¹⁾. Земля и вода, изъ которыхъ все происходитъ, нѣкогда

¹⁾ Трудно соединить эти положенія съ представленіемъ о сферической формѣ „всеединого“—противорѣчіе, объясняющее разногласіе свидѣтелей по вопросу о томъ, признавалъ ли Ксенофанъ свое божество ограниченнымъ или безпредѣльнымъ.

составляли одну тинообразную массу, но затѣмъ были раздѣлены дѣйствіемъ воздуха и солнечнаго огня (Aet. III, 4, 4): какъ у Анаксимандра, живыя существа вышли изъ тины и со временемъ вновь будутъ поглощены водою, чтобы вновь образоваться, когда вода опять высохнетъ или отступитъ. Свѣтила небесныя суть горящія испаренія земли—взглядъ, часто встрѣчающійся у античныхъ физиковъ. Свѣтила ежедневно зажигаются какъ уголья на востокѣ и либо уходятъ въ безконечность, либо гаснутъ надъ необитаемыми частями земли (Aet. II, 13, 14; 24, 4). Такимъ угашеніемъ Ксенофанъ объяснял затменія и даже рассказывалъ, будто бы, что солнце угасло однажды такимъ образомъ на цѣлый мѣсяцъ. Признавая безконечную ширину земли, онъ допускалъ существованіе нѣсколькихъ солнцъ и лунъ надъ различными поясами земли.

Не пародія ли это? спрашиваетъ одинъ изъ критиковъ ¹⁾. Но какъ ни груба космологія Ксенофана, въ ней высказываются мысли, отвѣчающія его міросозерцанію: во-первыхъ, *безгредельность видимаго міра*, который отождествляется съ божествомъ; во-вторыхъ, отрицаніе сверхъестественнаго въ природѣ, естественное объясненіе метеорологическихъ и астрономическихъ явленій въ противоположность мифологическому объясненію: Прида Гомера есть не вѣстница боговъ, а радужное облако; дождь, вѣтры, гроза, огни св. Эльма объясняются физически; самыя свѣтила небесныя, которыя еще пнеагорейцами признаются божественными, суть лишь свопленія горящихъ газовъ—испареній земли. Это послѣднее мнѣніе, изъ котораго вытекаютъ дѣйствительно странныя положенія Ксенофана относительно затменій и множества солнцъ, воспламеняющихся ежедневно, высказывается не имъ однимъ: мы находимъ его у Гераклита и даже у стоиковъ. И тѣмъ не менѣе все же Ксенофанъ придаетъ своей физикѣ лишь значеніе *мнимаго знанія*:

Что же касается правды, то нѣтъ и не встрѣтится мужа,
 Кто бы зналъ о богахъ или то, что о всемъ говорю я;
 Если бъ кому и случилось сказать совершенную правду,
 Самъ бы того онъ не зналъ: общій жребій есть ложное мнѣніе (fr. 34).

Пустое, ложное мнѣніе (*δόλος = δόλησις*) ²⁾, то, что кажется, обманчивая видимость, есть общій удѣлъ всѣхъ рѣчей, всѣхъ человѣческихъ разсужденій, касающихся *боговъ* или *природы*. Такъ и по ученію Парменида, весь видимый, чувственно воспринимаемый міръ есть область ложнаго мнѣнія (*δόξα*). И, наоборотъ, если для Парменида ученіе о единомъ сущемъ, постигаемомъ чистою мыслью, является не предметомъ мнѣнія, а безусловно достовернаго знанія, то можно полагать, что и для Ксенофана ученіе о томъ, что *все едино*, и что это *единое есть истинное божество*, отличное ото всѣхъ *мнимыхъ* боговъ, представляетъ собою нѣчто большее, чѣмъ сомнительное мнѣніе на ряду съ другими: онъ несомнѣнно признаетъ его высшую истину, тогда какъ въ области физики нѣтъ достовернаго знанія. Правда, и здѣсь возможенъ прогрессъ (fr. 18), и, повидному, Ксенофанъ, не придавая

¹⁾ Tannery, Hist. de la sc. hell., 132.

²⁾ Ср. *δόλος* (fr. 14).

своей физикѣ значеніе достовѣрнаго знанія, считалъ ее наиболѣе *правдоподобною* (fr. 35), поскольку и въ ней отражается основной взглядъ его на всеединое.

Строгого философскаго построенія мы у Ксенофана не находимъ. Но онъ несомнѣнно далъ программу элейской философіи, которую выполнилъ Парменидъ.

Парменидъ.

а) Путь истины. Истинно-сущее.

По указаніямъ Платона, Сократъ въ ранней молодости бесѣдовалъ съ Парменидомъ, который посѣтилъ Аены, когда ему минуло 65 лѣтъ. Дѣло было, значить, въ 50-хъ годахъ V в., такъ что философская дѣятельность Парменида относится къ первой половинѣ V в. Парменидъ, несомнѣнно, испыталъ вліяніе Ксенофана,—по Аристотелю, онъ былъ его ученикомъ. Но, по всей вѣроятности, еще ранѣе онъ находился въ тѣсныхъ сношеніяхъ съ пифагорейцами, школа которыхъ стояла во главѣ философскаго движенія Великой Греціи. Исходной точкой философіи Парменида представляется полемика противъ пифагорейскаго дуализма, и въ космологіи, какъ мы увидимъ, онъ и впоследствии оставался пифагорейцемъ и признавалъ душепереселеніе.

По свидѣтельству Сотіона, сообщаемому Диогеномъ Лаэртцемъ, Парменидъ былъ слушателемъ Ксенофана, но не сдѣлался его ученикомъ (*ἀκούσας καὶ Ξενοφάνους οὐκ ἠκολούθησεν αὐτῷ*), а послѣдовалъ пифагорейцу Аменію, Діохайтову сыну ¹⁾, который обратилъ его къ созерцательному образу жизни. По смерти Аменія Парменидъ воздвигъ ему гробницу—героонъ, съ характерною надписью:

Παρμενίδης Διοχαίτα Ἀμενίου εἰσάτο μῆμα
ὅς τε μὲν ἐς σελήνῃ προὔτραπεν ἡσυχίῃν.

Это указываетъ во всякомъ случаѣ, что Парменидъ былъ посвященъ въ пифагорейскій союзъ, точно такъ же, какъ и его возлюбленный ученикъ и преемникъ Зенонъ. Оба принимали живое участіе въ политическихъ дѣлахъ своего города: Парменидъ—какъ законодатель, Зенонъ—какъ героическій защитникъ государственнаго устройства родного города.

Свои философскія воззрѣнія Парменидъ изложилъ въ поэмѣ „*Περὶ φύσεως*“ (обычное заглавіе многихъ древнихъ изложеній философскихъ системъ), которая распадается на двѣ части: первая часть—объ истинно-сущемъ, *ἀλήθεια*, отъ которой сохранилось приблизительно $\frac{9}{10}$, и вторая—о мнимомъ, являющемся существованіи, отъ которой уцѣлѣло сравнительно очень немногое. Философское умозрѣніе Парменидъ описываетъ какъ божественное откровеніе. Одухотворенные кони несутъ его на колесницѣ по божественному пути: солнечныя нимфы Геліады, поднимая свои покрывала, ведутъ его къ свѣту, оставивъ обитатели ночи. Онъ достигаетъ вратъ ночи и свѣта, ключи которыхъ стережетъ могучая мстительница Дике (правда). Небесныя дѣвы просятъ ее о пропускѣ и вводятъ коней и колесницу въ жилище богини Свѣта:

¹⁾ Die¹s, Hermes XXV, 196 сл.

Богиня меня приняла благосклонно и, взявши десницу,
Так обратилась ко мнѣ и рѣчь мнѣ такую держала:
Радуйся, юноша! Ты, сопритченный къ безсмертнымъ возницамъ,
Ты, что, несомый конями, приблизился къ нашему дому,
Здравствуй! Не зная судьба сей путь тебѣ указала
(Ибо далеки этотъ путь отъ путей остальныхъ человѣковъ),
Судь и Правда вели тебя. Все тебѣ должно увѣдать:
Истины твердое сердце въ кругѣ ея совершенномъ
И мнѣніе смертныхъ людей, въ которомъ нѣтъ истинной правды.
Но и его совершенно познай, т.-е. мнѣніе, какъ ложное мнѣніе,
Должно тебѣ вполне испытать, изслѣдуя все всесторонне.

По ученію Парменида, есть два пути познанія: первый—путь истины, путь правой вѣры, божественнаго познанія,—что есть то, что есть; другой—путь лжи, мнимаго знанія, путь обманчиваго мнѣнія смертныхъ,—что есть то, чего нѣтъ. Истинное Сущее есть сущее и не можетъ не быть. И наоборотъ, ложнаго бытія нѣтъ вовсе,—потому именно оно и ложно, что его нѣтъ; нельзя сказать про небытіе, что его есть хоть немного, а между тѣмъ все заблужденіе смертныхъ состоитъ именно въ томъ, что они признаютъ его существованіе. Оно не можетъ быть познаваемо истиннымъ образомъ, оно не мыслимо и даже не можетъ быть высказано нами. Всякая наша мысль имѣетъ своимъ содержаніемъ лишь *сущее*—то, что есть; если бы она имѣла иное содержаніе, отличное отъ сущаго, она не имѣла бы *никакаго содержанія*, такъ какъ все, что не есть сущее, есть небытіе, или *ничто*. Когда мы думаемъ, наприимѣръ, о словѣ „небытіе“, то мы думаемъ о чемъ-то существующемъ, о чемъ-то такомъ, что есть. На самомъ дѣлѣ то, чего нѣтъ, не можетъ быть никакимъ образомъ, ни въ словѣ, ни въ знаніи человѣка; мысль не можетъ относиться къ тому, чего нѣтъ. Мысль о чемъ-либо есть уже бытіе, сущее.

Но двоедушные смертные безпомощно блуждаютъ въ сферѣ ложной чувственной видимости; они смѣшиваютъ то, что есть, съ тѣмъ, чего нѣтъ, считаютъ бытіе и небытіе тождественнымъ или полагаютъ небытіе на ряду съ бытіемъ, когда его нѣтъ вовсе. Отсюда полемика противъ Гераклита: вѣчный генезисъ предполагаетъ постоянный переходъ отъ небытія къ бытію и обратно, а по Пармениду такой переходъ невозможенъ, поскольку бытіе, или сущее, равно себѣ самому (бытіе=бытіе), а небытія нѣтъ вовсе.

Но должно отвлечь свою мысль отъ пути заблужденія, отказаться отъ обманчиваго свидѣтельства чувствъ, направивъ свой умъ на свидѣтельство самой истины.

Пиеагорейцы представляли себѣ множество вещей, возникающихъ и уничтожающихся, раздѣленныхъ между собой пустотою, которою дышитъ міръ. Но если стать на точку зрѣнія Парменида, то все существующее въ отдѣльности должно представляться не истиннымъ, призрачнымъ. Положимъ, что существуютъ двѣ отдѣльныя вещи: онѣ раздѣлены пустотою; но вѣдь пустота есть небытіе, а небытія нѣтъ вовсе, слѣдовательно, нѣтъ никакого промежутка между вещами, и потому все едино. Если же и пустота есть нѣчто сущее, то опять-таки приходится признать, что между сущимъ и сущимъ нѣтъ и не можетъ быть промежутка: сущее непосредственно примыкаетъ къ

сущему (ἐὸν γὰρ ἐόντι πελάζει, fr. 8, 25), такъ что все едино, все сущее— нераздѣльно *вмѣстѣ* (ἐν ξυνεχῆς ὁμοῦ πᾶν). Истинное сущее *вѣчно*, ни изъ чего не происходитъ и ни во что не уничтожается (ἀγένητον καὶ ἀνώλεθρον), оно *однородно*, неподвижно, неизмѣнно, совершенно. Нѣтъ и не будетъ времени, когда бы его не было; какъ нѣтъ пустоты въ пространствѣ, такъ и во времени нѣтъ пустыхъ промежутковъ, нѣтъ небытій. Откуда и какъ могло бы произойти сущее? Изъ небытiя? но „небытiе“ немыслимо, невыразимо вовсе, его нѣтъ никогда. Изъ бытiя оно тоже не можетъ произойти, ибо истинно-сущее равно самому себѣ; нельзя сказать, что есть *другое*, отличное сущее: разъ оно отлично,—оно не есть „самое“ сущее бытiе; въ немъ предполагается доля небытiя, которая отличаетъ его отъ истинно-сущаго. Всѣ различiя мнимы, потому что они сводятся къ небытiю, а потому сущее едино (τὸ παρὰ τὸ ὄν—οὐκ ὄν, τὸ οὐκ ὄν—οὐδέν, —ἐν ἄρα τὸ ὄν, Theophr., Dox. 483). Поэтому сказать, что бытiе было или будетъ, значитъ признать его неистинность; сущее нераздѣльно, оно—сама вѣчность.

Такимъ же путемъ доказывается, что истинно-сущее бытiе *непроницаемо*, потому что въ противномъ случаѣ пришлось бы предположить въ немъ пустые промежутки. Оно *неподвижно*, ибо сущее есть абсолютная полнота и въ его нѣтъ ничего: движенiе предполагаетъ пустоту, пустота же есть небытiе, котораго вовсе нѣтъ. Оно неизмѣнно: если мы признаемъ его увеличенiе или уменьшенiе, то признаемъ какъ бы частный переходъ отъ бытiя къ небытiю или отъ небытiя къ бытiю. Здѣсь Парменидъ опровергаетъ Анаксимена, объяснявшаго происхожденiе вещей изъ уплотненiя и разрѣженiя первоначала: разъ сущее всюду равно самому себѣ, въ немъ нѣтъ и не можетъ быть разнородныхъ или неравныхъ частей. Различiе такъ же какъ и равенство есть частичное отрицанiе сущаго. Далѣе, въ отличiе отъ Ксенофана, Парменидъ признаетъ, что истинно-сущее не безпредѣльно. Онъ исходитъ изъ пифагорейскаго пониманiя безпредѣльнаго (пустоты), между тѣмъ какъ Ксенофанъ отправлялся отъ ученiя Анаксимандра. Парменидъ главнымъ образомъ возстаетъ противъ пифагорейскаго дуализма. Съ его точки зрѣнiя, безпредѣльное пустое пространство, окружающее сферу вселенной, есть небытiе, которое не существуетъ вовсе. Сущее есть полнота, ограничивающаяся самой собою. Безпредѣльность, отрицательное начало пифагорейцевъ, предполагаетъ небытiе, отрицанiе сущаго, и есть поэтому ложь. Таковы „признаки“ (στίματα) истинно-сущаго, перечисляемые Парменидомъ.

Само сущее, поскольку оно представляется со всѣхъ сторонъ ограниченнымъ, определеннымъ, мыслится Парменидомъ въ видѣ непроницаемаго плотнаго шара, закругленной и законченной въ себѣ вселенской сферы, — представление, которое онъ заимствовалъ уже у Ксенофана. Замѣчательно, что и Парменидъ представляетъ себѣ свое „сущее“ какъ единое истинное *въ самихъ вещахъ*, въ самомъ мiрѣ, объятomъ сферою небесъ. Мы видимъ великое разнообразiе въ вещахъ и явленiяхъ, но это разнообразiе лишь *кажущееся*; для мысли есть только единое сущее, ибо все наполнено имъ, его неизмѣнною полнотою, абсолютно-плотною сферою истинно-сущаго.

Видѣтъ съ тѣмъ, какъ мы уже видѣли, самая мысль о сущемъ, сво-

бодная отъ чувственныхъ впечатлѣній, равна чистому бытію, кромѣ котораго ничего нѣтъ. Небытіе не можетъ быть ни въ словѣ, ни въ мысли; мысль не можетъ относиться къ небытію,—она относится только къ бытію, совпадаетъ съ нимъ всецѣло, тождественна съ нимъ (*τὸ ὑάρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶ τε καὶ εἶναι*). Полнота бытія есть единство духовнаго и тѣлеснаго, мысли и всего мыслимаго.

Одно и то же есть мысль и то, о чемъ она мыслить:
Безъ сущаго мысль не найти—она изрекается въ сущемъ.
Иного не будетъ и нѣтъ: ему же положено рокомъ—
Быть неподвижнымъ и цѣлымъ. Все прочее—только названья:
Смертные ихъ сочинили, истиной ихъ почитая,—
«Быть» и вмѣстѣ «не быть», «рождаться» и вмѣстѣ «кончаться»,
Цѣлѣ, окраску мѣнять и двигаться съ мѣста на мѣсто.
Сущее все замыкается въ кругъ предѣломъ конечнымъ ¹⁾,
Массой своей подобно оно совершенному шару,
Какого центръ отъ окружности всюду равно отстоитъ,
Части же всюду равны—ни больше, ни меньше другъ друга;
Нѣтъ въ бытіи пустоты, небытія, чѣмъ единство его бѣ нарушалось,
И сущаго нѣтъ въ немъ такого, ятѣбъ больше или менѣе было
Сущаго здѣсь или тамъ: оно нерушимо и цѣло,
Все отовсюду равно до самыхъ предѣловъ отъ центра.
Здѣсь я кончаю тебѣ достовѣрное слово и думу
Объ истинѣ. Смертное *мысль* отсегѣ познай,
Прикрасамъ обманчивымъ рѣчи моею твоимъ слухомъ внимая.
.....
Повѣдаю нынѣ устройство вещей, которое кажется правдой,
Чтобы изъ *мысли* людей ничто отъ тебя не укрылось.

б) „Мысль“. Видимый, являющийся міръ.

Здѣсь богиня переходитъ къ объясненію строенія видимаго, мнимаго міра:

Теперь ты познаешь эфиръ и всѣ знаменья въ эфирѣ.
Яснаго солнца блистающій свѣтъ и дѣйствія солнца
Познаешь, откуда они, постигнешь дѣла и природу
Бродячей царицы ночей, луны круглолицей. И небо
Также увѣдаешь ты, которое все окружаетъ.
Узнаешь, откуда оно, и какъ оно связано рокомъ
Держать всѣ предѣлы свѣтилъ.

.....
Ты узнаешь, откуда возникли

Солнце, луна и земля, эфиръ и небесное млеко,
Горній надзвѣздный Олимпъ и жгучая звѣздная сила.

Достойно вниманія, что понятіе рока, необходимости, или „судьбы“ имѣетъ у Парменида двоякій смыслъ: то самое, что въ первой части понимается какъ логическая необходимость и заставляетъ сущее быть „единымъ и неподвижнымъ“, то самое обуславливаетъ во второй части физическое строеніе неба, его физическую связь и движеніе свѣтилъ. На самомъ дѣлѣ, „по истинѣ“. Парменидъ мыслить міръ одною нераздѣльною, неизмѣнною и непроницаемою

¹⁾ Собственно „сущее со всѣхъ сторонъ закончено, такъ какъ существуетъ конечный предѣлъ“.

сферой, а „*повидимому*“, въ чувственномъ воспріятіи, это единое „сущее“ является раздробленнымъ на множество измѣняющихся и движущихся вещей, которыя уничтожаются и возникаютъ снова. Такимъ образомъ, по видимости, міръ явленій соединяетъ въ себѣ бытіе и небытіе, что противно логической „истинѣ“. Небытіе есть ложная видимость; но эта видимость небытія преломляетъ единое бытіе на множество вещей, раздѣляетъ его пустотою въ пространствѣ, дробитъ его во времени на множество преходящихъ моментовъ.

Аристотель говоритъ, что Парменидъ, вынужденный сообразоваться съ видимымъ множествомъ явленій, долженъ былъ на ряду съ умопостигаемымъ единствомъ допустить два новыхъ начала—теплое и холодное, одно—сообразное бытію, другое—небытію: первое—небесный огонь, начало свѣта и тепла, второе—начало холода, густого мрака, косности, или, какъ самъ Парменидъ выражался, начала „свѣта и ночи“, при чемъ Аристотель отождествляетъ первое съ огнемъ, а второе съ землею (Met. I, 5, 986 b). Нетрудно замѣтить здѣсь сходство съ пифагорейскимъ дуализмомъ положительнаго и отрицательнаго начала, свѣта и мрака, огня и безпредѣльнаго воздуха. Какъ мы видѣли, „воздухъ“ раннихъ физиковъ не тождественъ съ нашимъ воздухомъ: это болѣе или менѣе легкій туманъ, сгущающійся то въ облака, то въ небесную синеву. Точно такъ же и ночь представлялась какъ какое-то густое темное тѣло, откуда естественно предположить превращеніе ея въ землю. Физика Парменида носитъ дуалистическій характеръ: логически въ сферѣ истиннаго бытія нѣтъ ни противоположностей, ни противорѣчій, но въ видимой дѣйствительности они существуютъ. Итакъ, единая сфера истиннаго бытія въ видимомъ раздѣленіи, во многихъ частныхъ противоположностяхъ, проявляется какъ свѣтлое начало; съ другой стороны, небытіе, чисто отрицательное и несуществующее, является въ этомъ мірѣ какъ ночь, холодъ, косная стихія, образующая основу мірового процесса явленій. Изъ смѣси двухъ стихій, свѣтлой и темной созданы всѣ вещи. „Все полно свѣта и вмѣстѣ невидимой тьмы“ (fr. 9, 3). Тонкій, безпримѣсный эфиръ разлитъ всюду и проникаетъ все; ночь также кажется разлитою во всей сферѣ бытія: она-то ложнымъ образомъ отдѣляетъ сущее отъ сущаго во времени и пространствѣ; въ ней единый свѣтъ преломляется въ обманчивой, многообразной игрѣ лучей, то возгораясь, то угасая, то измѣняя свои цвѣта.

Вмѣсто одного начала „люди называютъ двѣ формы, а не одну изъ нихъ, въ чемъ и состоитъ заблужденіе“, говоритъ Парменидъ. „Они противоплагаютъ ихъ другъ другу по внѣшнему виду и раздѣляютъ другъ отъ друга ихъ признаки. Съ одной стороны—эфирный пламенѣющій огонь, тонкій, весьма легкій, всюду равный себѣ и неравный другому; съ другой стороны—прямо противоположная ему темная ночь, густая и тяжкая видомъ...“ (8, 53—59).

Вселенную Парменидъ представлялъ себѣ той же всеединой „истинной“ сферой: „по истинѣ“ она однородна, непроницаема, неподвижна, недѣлима, полна бытія, а „по мнѣнію“ состоитъ изъ нѣсколькихъ концентрическихъ свѣтлыхъ и темныхъ „вѣнцовъ“, вращающихся вокругъ центра, подобно колесамъ Анаксимандра или сферамъ пифагорейцевъ. По всей вѣроятности, все это „мнѣніе“, излагаемое во второй части поэмы, представляетъ собою дѣй-

ствительное философское мнѣніе — раннюю пифагорейскую переработку системы Анаксимандра. Трудно, однако, составить себѣ отчетливое представление о космологіи Парменида. Периферію вселенной составляет темная небесная твердь, „крайній Олимп“ пифагорейцевъ, плотную стѣною обнимающій *огненный* кругъ небесный; въ центрѣ міра тоже лежитъ твердое круглое тѣло — земля, внутри которой опять — таки находится огонь. Между этимъ центромъ и окружностью, состоящими изъ несмѣшанныхъ элементовъ дня-огня или ночи-земли, помѣщаются „вѣнцы“, *смѣшанные* изъ этихъ элементовъ, соответствующіе кольцамъ Анаксимандра или сферамъ планетъ. Трудно рѣшить, какимъ образомъ Парменидъ представлялъ себѣ землю — въ видѣ шара или въ видѣ кольца, вращающагося, подобно прочимъ кольцамъ, вокругъ центрального огня.

Посреди смѣшанныхъ сферъ, въ центрѣ вселенной, подобно Гестіи пифагорейцевъ, царствуетъ богиня, правящая всѣмъ, подѣ началомъ которой находится процессъ рожденія и совокупленія половъ, мать всѣхъ боговъ, раньше всѣхъ создавшая Эроса. Она же управляетъ судьбою душъ, которыя она посылаетъ изъ свѣта въ адъ, то вновь возводитъ къ свѣту изъ ада (Simpl. Phys. 39, 19), откуда видно, что Парменидъ раздѣлялъ пифагорейскій догматъ о душепереселеніи.

Что за богиня (*ἡ δαιμόν*) разумѣется здѣсь, — мы не знаемъ: Гестія, Дике, Необходимость или Афродита (Афродита-Персефона)? Но, какъ бы то ни было, если эта богиня и отлична отъ той богини судьбы, или Мойры, которая появляется въ первой части поэмы, она близка къ ней.

Миеологическій образъ Необходимости связываетъ обѣ части поэмы Парменида; иначе мы и не можемъ вообразить себѣ переходъ отъ тожества къ противоположностямъ; этотъ переходъ можетъ быть мыслимъ лишь какъ чисто роковой: что въ первой части поэмы было логической необходимостью, „безъ оковъ сковывающей“ сущее, то становится физической необходимостью въ области природы, рожденія, генезиса.

Здѣсь обнаруживается основной недостатокъ мысли Парменида; его единое оказывается ограниченнымъ своею собственной отвлеченностью; оно „принуждено“ быть единымъ, и вмѣстѣ съ тѣмъ какая-то роковая сила заставляетъ его непонятнымъ образомъ создавать призрачный міръ явленій.

Но при всемъ этомъ философія Парменида является настолько объективной, настолько соответствуетъ нѣкоторымъ раннимъ запросамъ человѣческой мысли, что она, помимо всякаго внѣшняго посредства, во многихъ пунктахъ совпадаетъ съ философіей, возникшей въ другой части свѣта при совершенно различныхъ условіяхъ. Я разумѣю индусскую философію Упанишадъ и Веданты. У пидуса совершенно другой религіозно-мистическій интересъ: онъ прежде всего старается отрѣшиться отъ ложнаго міра явленій, отъ цѣпей, приковывающихъ его къ этому міру, освободиться отъ роковой страды душепереселенія и, уничтоживъ чувственность, погрузиться въ вѣчный покой Единого. Грекъ задается чисто теоретической, умозрительной задачей. Поэтому, у Парменида мы встрѣчаемъ лишь намекъ на душепереселеніе, очевидно, принятое отъ пифагорейцевъ, между тѣмъ какъ опредѣленія единого сущаго

во многихъ отношеніяхъ одинаковы у Парменида, въ Ведантѣ и Упанишадахъ: и здѣсь и тамъ оно вѣчно, неизмѣнно, однородно, недѣлимо, всесовершенно, всегда тождественно себѣ. Чистое бытіе индусовъ также исключаетъ возможность всякаго небытія, столь же фатально ограничено собою и мыслится въ образѣ сферы. Міръ есть призракъ (Майя), возникшій изъ заблужденія: такой же роковой переходъ отъ единого (адвайти) къ дуализму (двайти) преходящаго существованія; и къ этому переходу единое вынуждается либо жаждой множества, страхомъ одиночества, или, наконецъ, любовнымъ желаніемъ—богомъ Кама (греческій Эросъ). Конечно, здѣсь не можетъ быть и рѣчи о возможности заимствованія, тѣмъ болѣе, что для насъ вполне понятно образование обѣихъ философій; но все же это сходство бросается въ глаза.

Во всякомъ случаѣ основная философская идея Парменида имѣетъ глубокое значеніе. Ея существенный недостатокъ заключается въ невозможности мыслить переходъ отъ единого къ многому. Понятіе объ единомъ абсолютномъ бытіи, вѣчномъ и неизмѣнномъ, мы находимъ во всей послѣдующей философій; оно сохранилось и до настоящаго времени. Но позднѣйшая философія сознала отвлеченность элейскаго понятія. Абсолютное сущее и не можетъ быть ни отвлеченнымъ единствомъ, ни физическимъ тѣломъ, какъ оно представляется у Парменида. Если оно абсолютно, то оно не можетъ исключать дѣйствительное множество, отрицать дѣйствительность, ибо иначе оно само отрицалось бы дѣйствительностью и находилось бы въ непримиримомъ противорѣчій съ нею. Истинное положительное единство можетъ быть только всеобъемлющее, вмѣщающее въ себѣ полноту бытія. Въ послѣдующей философій мы находимъ конкретное понятіе, идею Абсолютнаго, которое не исключаетъ, а полагаетъ свое другое. Въ христіанской мысли мы находимъ идеаль конкретнаго высшаго единства—бесконечной Любви, которая отъ вѣка рождаетъ себѣ Возлюбленнаго, которая въ состояніи оживить самое небытіе и создать изъ него міръ. Но уже среди ближайшихъ преемниковъ Парменида наблюдается рядъ попытокъ отрѣшиться отъ абстрактности понятія сущаго и найти связь между единымъ и множествомъ. Діалектика Парменида, несмотря на всю свою глубину и силу, настолько отвлеченна и парадоксальна, что необходимо должна была заставить мыслителей искать выхода изъ ея противорѣчій, изъ ея полнаго отрицанія дѣйствительности. Такъ, на примѣръ, элейская идея неизмѣнной субстанціи, или истинно-сущаго получила новое развитіе у Эмпедокла, Анаксагора и атомистовъ, которые силились примирить ее съ дѣйствительнымъ множествомъ и движеніемъ вещей.

Вполнѣ вѣрнымъ ученію Парменида остался ученіе его Зенонъ, одинъ изъ остроумнѣйшихъ мыслителей древности, развившій діалектически мысли Парменида.

З е н о н ъ.

Основныя начала элейской школы, высказанныя Парменидомъ, были въ высшей степени просты и не допускали дальнѣйшаго развитія, а между тѣмъ школа существовала болѣе ста лѣтъ. Поэтому вся дѣятельность ея должна была направиться на полемику въ защиту своихъ положеній путемъ раскры-

тія противорѣчій въ ученіяхъ другихъ мыслителей. Зенонъ и придалъ эту новую форму элейскому ученію, раскрывая противорѣчія, встрѣчающіяся въ системахъ противниковъ, относительно множества и движенія вещей. Парменидъ доказывалъ единство сущаго, исходя изъ понятія истиннаго бытія; Зенонъ даетъ доказательства отъ противнаго: онъ предполагаетъ явленія истинно-сущими и затѣмъ указываетъ на тѣ безусловныя противорѣчія, къ которымъ приводитъ такое предположеніе. Зенонъ принимаетъ множество, движеніе, бытіе вещей во времени и въ пространствѣ за истинно-сущія и доказываетъ, что въ этихъ понятіяхъ заключаются такія внутреннія противорѣчія, что логически ни движеніе, ни множество не мыслимы.

Оригинальность этого философа заключается, именно, въ его *діалектикѣ*. Слово „діалектика“ происходитъ отъ греческаго глагола *διλέγεσθαι*—разговаривать, обсуждать, спорить; при чемъ философскій разговоръ или споръ не есть софистическое словопрение, но предполагаетъ существенное разногласіе—дѣйствительную задачу: умѣть спорить тотъ, кто умѣетъ находить противорѣчія въ мысляхъ собесѣдника; умѣетъ обсуждать философскіе вопросы тотъ, кто видитъ ихъ различныя стороны и всесторонне изслѣдуетъ связанныя съ ними противорѣчія.

Когда мысль человѣческая освобождается отъ непосредственныхъ впечатлѣній и сознаетъ свою свободу и самобытность, она обращается къ понятіямъ, отвлеченнымъ ею отъ дѣйствительнаго міра; она старается продумать свои понятія, развить ихъ, и такое развитіе понятій, ихъ всесторонній анализъ составляетъ сущность діалектики. Результатомъ діалектическаго развитія понятій является раскрытіе присущихъ имъ противорѣчій: каждое отвлеченное понятіе имѣетъ различныя противоположныя опредѣленія по отношенію къ другимъ понятіямъ; эти опредѣленія противорѣчатъ другъ другу и часто взаимно другъ друга исключаютъ. Конечно, это поражаетъ мысль, и, прежде чѣмъ изслѣдовать всеобщую природу понятій или способность отвлеченнаго мышленія, мысль увлекается новымъ діалектическимъ искусствомъ. Отсюда—любовь грековъ къ діалектикѣ, непонятная намъ по своему увлеченію: мы не можемъ не удивляться этой наивной страсти къ софизму, увлекавшей грековъ, имѣвшей для нихъ прелесть какого-то умственнаго искусства. Успѣхъ Зенона сильно обусловливался его діалектикой. Но эта діалектика не была чисто формальнымъ и безсодержательнымъ фокусничествомъ мысли позднѣйшихъ софистовъ; она имѣла существенный философскій интересъ, и аргументы Зенона, дошедшіе до насъ, имѣютъ первостепенное философское значеніе. Мыслителямъ пришлось считаться съ ними и приходится считаться до сихъ поръ, такъ какъ они раскрываютъ дѣйствительныя философскія задачи, дѣйствительныя противорѣчія, связанныя съ нашими понятіями величины, множества, движенія, времени и пространства. Уже въ самыхъ простыхъ понятіяхъ множества и величины заключаются противорѣчающія другъ другу понятія конечнаго и безконечнаго; на это было обращено вниманіе уже первыхъ мыслителей: пифагорейцы весь міръ слагали изъ этихъ двухъ противоположностей. Разсмотримъ аргументы Зенона противъ матеріальнаго множества, вытекающія изъ указанныхъ противорѣчій.

Протяженныя величины.

Множество равно себѣ по количеству и не можетъ быть ни больше ни меньше себя самого, — постольку оно есть *опредѣленное* множество; вмѣстѣ съ тѣмъ оно безпредѣльно, ибо между частями множества есть всегда нѣчто, ихъ раздѣляющее; между раздѣляемымъ и раздѣляющимъ есть еще нѣчто и т. д. до бесконечности. Разсматривая этотъ аргументъ, надо имѣть въ виду аргументацію Парменида: сущее можетъ быть отдѣлено отъ сущаго только чѣмъ-нибудь сущимъ, такъ какъ небытія нѣтъ совершенно. Другой аргументъ: если существуетъ множество вещей, то онѣ вмѣстѣ безконечно малы и безконечно велики. Всякая вещь состоитъ изъ частей, всякая часть — изъ другихъ частей, и такъ далѣе до бесконечности. При этомъ каждая часть отдѣлена чѣмъ-либо „сущимъ“ отъ другихъ. Отсюда вытекаетъ, что вещей — безконечное множество, и что каждая изъ нихъ, занимая безконечное пространство безконечностью частей — сама безконечно велика. Съ другой стороны, такъ какъ всякая частица отдѣлена отъ другой безконечнымъ множествомъ, каждая изъ нихъ безконечно мала; отдѣленная отъ всѣхъ частицъ, она сама не имѣетъ частей. Постольку она не имѣетъ и величины; прибавленная къ чему-либо, она не можетъ ничего собою увеличить, а потому всѣ вещи, состоя изъ безконечно-малыхъ частей, сами безконечно малы, или не имѣютъ величины. Матерія имѣетъ и не имѣетъ величины, есть великое и малое, безконечно-великое и безконечно-малое, откуда вытекаетъ ложность видимыхъ явленій.

Всякая протяженная величина можетъ разсматриваться по произволу и какъ безконечно-великая, и какъ безконечно-малая; состоя изъ конечныхъ частей, она безконечно мала въ пространствѣ; съ другой стороны, она занимаетъ пространство, которое внутренно во всѣхъ частяхъ своихъ всюду безконечно, и постольку сама является безконечно-великой. Отсюда возникаютъ всѣ паралогизмы о матеріи, столь занимавшіе философію. Изъ сознанія несоотвѣтствія между пространствомъ и даннымъ чувственнымъ протяженіемъ является проблема безконечной дѣлимости матеріи; если есть непротяженныя части, конечныя математическія точки, то ихъ сумма не можетъ составить чего-либо протяженнаго; если же части протяженнаго сами протяженны, то онѣ не конечны, будучи дѣлимы до бесконечности. Оба рѣшенія одинаково неудовлетворительны: безконечное не слагается изъ конечнаго и конечное не слагается изъ безконечнаго. Слѣдовательно, вещи, которыя, по видимому, наполняютъ пространство, на самомъ дѣлѣ оставляютъ его пустымъ. Указываютъ на то, что вещи лишь дѣлимы, но не раздѣлены; но все же остается непонятнымъ, какимъ образомъ конечныя вещи могутъ занимать пространство, которое, будучи непрерывно, въ то же время всюду безконечно.

Понятіе мѣста.

Аргументы Зенона доказываютъ, что вещи не могутъ наполнить пространства, и что оно можетъ быть наполнено лишь тою недѣлимою сферою, о которой училъ Парменидъ. Но тутъ является новое затрудненіе. Круглая

сфера Парменида имѣть въ себѣ свой предѣлъ, между тѣмъ какъ пространство безпредѣльно не только внутреннимъ, но и внѣшнимъ образомъ: слѣдовательно, „сфера“ можетъ занимать лишь ограниченное мѣсто въ пространствѣ. Таково именно, какъ мы видѣли, было представленіе пифагорейцевъ, которые видѣ міра допускали пустую безпредѣльность. Но Зенонъ для разрѣшенія этого затрудненія изслѣдуетъ самое понятіе мѣста. Онъ доказываетъ, что понятіе мѣста ложно; все, что существуетъ въ пространствѣ, имѣть мѣсто; если мѣсто существуетъ въ пространствѣ, то оно также имѣть мѣсто; мѣсто этого мѣста точно такъ же, и т. д. до безконечности; безконечность же не можетъ быть мѣстомъ, ибо въ противномъ случаѣ она предполагала бы новую безконечность мѣстъ. Мѣсто не имѣть мѣста въ пространствѣ; умопостигаемая сфера Парменида не имѣть мѣста, потому что она всеобъемлюща; мѣсто предполагаетъ пустоту, а пустоты, какъ мы знаемъ, нѣтъ вовсе; вотъ и другой аргументъ противъ понятія мѣста и связанныхъ съ нимъ понятій движенія и матеріальнаго множества, аргументъ, которымъ, какъ мы увидимъ далѣе, воспользовался Мелиссъ, другой послѣдователь Парменида.

Аргументы противъ возможности движенія.

Доказательства, которыя приводилъ Зенонъ противъ возможности движенія, также очень замѣчательны и важны. Движеніе не можетъ совершаться въ данный промежутокъ времени, потому что пространство заключаетъ въ себѣ безконечность. Ахиллесъ никогда не можетъ догнать черепахи, какъ бы мало она ни была впереди его, ибо всякій разъ какъ онъ при всей скорости своего бѣга ступитъ на мѣсто, которое передъ тѣмъ занимала черепаха, она нѣсколько подается впередъ; какъ бы ни уменьшалось раздѣляющее ихъ пространство, оно все-таки безконечно.

Положимъ, что Ахиллесъ бѣжитъ въ 10 разъ скорѣй черепахи, которая движется впереди его; пусть онъ отсталъ отъ нея на разстояніе версты. Вопросъ, какимъ образомъ онъ можетъ ее догнать? Вѣдь—въ то время какъ онъ пройдетъ версту, она успѣетъ подвинуться на $\frac{1}{10}$ версты, когда онъ пройдетъ и это разстояніе,—она опередитъ его на $\frac{1}{100}$ версты и т. д. Разстояніе можетъ уменьшиться до безконечности, а Ахиллесъ все-таки не догонитъ черепахи. Но онъ догонитъ ее, если пробѣжитъ $\frac{10}{9}$ своего пути, такъ какъ въ это время черепаха пройдетъ всего $\frac{1}{9}$. Однако, трудность для мысли все-таки останется; мы вѣдь знаемъ, что въ дѣйствительности не только Ахиллесъ, а и каждый изъ насъ догонитъ черепаху, но для философа ставится вопросъ о мыслимости движенія вообще, какъ Зенонъ показываетъ это въ слѣдующемъ аргументѣ. Для того, чтобы пройти извѣстное разстояніе, должно пройти его половину, половину половины и т. д., цѣлую безконечность. Нельзя въ конечное время пройти безконечное пространство.

Обыкновенно возражаютъ на это, что Зенонъ упускаетъ изъ виду безконечность времени, которая покрываетъ собою безконечность пространства. Но и это возраженіе не существенно: движеніе столь же мало наполняетъ время, какъ вещество пространство. Противъ этого, въ доказательство параллельности времени и пространства, у Зенона есть знаменитый паралогизмъ

о неподвижности „летающей стрѣлы“: такая стрѣла не движется, ибо въ каждый данный моментъ времени она занимаетъ данное мѣсто пространства; а если она неподвижна въ каждую данную единицу времени,—она неподвижна и въ данный промежутокъ его. Движущееся тѣло не движется ни въ томъ мѣстѣ, которое оно занимаетъ, ни въ томъ, котораго оно не занимаетъ.

На это возражаютъ, что непрерывно движущееся тѣло не занимаетъ опредѣленнаго мѣста и, наоборотъ, переходитъ изъ одного мѣста въ другое. Но это-то и доказываетъ нереальность движенія: если пространство и время непрерывны; то въ нихъ нѣтъ промежутковъ, а слѣдовательно, нѣтъ отдѣльныхъ временъ и мѣстъ; и движеніе также не можетъ раздѣлить времени, какъ вещи не могутъ раздѣлить пространства. Такимъ образомъ, Парменидъ оказывается правымъ передъ сторонниками эмпирической дѣйствительности. Миръ чувственныхъ вещей не можетъ дѣйствительно наполнить того пространства и времени, которое онъ, повидимому, занимаетъ. Пространство и время наполнены единой и недѣлимой, непрерывной и абсолютно плотной сферой Парменида, вѣчно неподвижной.

Отъ Зенона дошли до насъ и другіе аргументы, также стремящіяся показать обманчивость чувственныхъ воспріятій даже въ ихъ собственной сферѣ. Если высыпать мѣру зерна, она производитъ шумъ; если уронить одно зерно, то шума нѣтъ; но если куча издаетъ звукъ, то—и зерна, отдѣльныя части ея; если зерно не звучитъ, то не звучитъ и самая куча. Другой аргументъ направленъ опять противъ движенія, доказывая его относительность: два тѣла, движущіяся съ равной скоростью, проходятъ въ равное время одинаковое пространство; но одно тѣло проходитъ *вдоль другого* вдвое большее протяженіе, если это второе тѣло движется съ равной скоростью въ противоположномъ направленіи.

Оба эти аргумента хотя и носятъ софистическій характеръ, но вполне доказываютъ относительность чувственнаго воспріятія и движенія. Будучи въ вагонѣ, мы можемъ обмануться на станціи, когда мимо насъ идетъ другой поѣздъ, и мы не знаемъ, движемся ли мы, или стоимъ, хотя въ этомъ можно удостовѣриться: стоитъ лишь взглянуть на другую сторону. Но если мы предположимъ въ пустомъ пространствѣ только два тѣла, изъ которыхъ одно движется, а другое неподвижно, то невозможно будетъ опредѣлить, которое именно изъ нихъ находится въ движеніи.

Итакъ, Зенонъ показалъ, что въ понятіяхъ пространства и времени заключаются противорѣчія, неразрѣшимыя антиноміи. Пространство и время суть формы явленій; Зенонъ усомнился въ истинности этихъ явленій, признавъ ихъ за формы неистиннаго бытія—ненаполненнаго, призрачнаго, пустого. Въ нашемъ вѣкѣ, отчасти примыкая къ Зенону, ту же мысль—хотя и съ другой стороны—развилъ Кантъ, признавшій пространство и время за продуктъ нашей чувственности, за тѣ субъективныя формы, въ которыхъ воспринимаются явленія.

Зенонъ первый усомнился въ подлинной истинности этихъ формъ бытія и, такимъ образомъ, впервые далъ основаніе идеалистическому міросозерцанію, обозначилъ разницу между являющимся и мыслимымъ сущимъ—то, что теперь

нѣмецкіе философы называютъ греческими терминами: φαῖνόμενον и νοούμενον (феноменонъ—являющееся и ноуменонъ—умопостигаемое, мыслимое бытіе).

М е л и с с ъ.

Вліяніе Парменида не ограничивалось тѣсными рамками школы. Оно сильно сказалось на всей современной мысли, поставивъ основную онтологическую и космологическую проблему въ связи съ вопросомъ объ истинномъ способѣ познанія вещей. Достоверны ли показанія чувственного опыта? Существуетъ ли въ дѣйствительности видимый міръ множества и движенія, міръ измѣнчивыхъ явленій? Цѣлый рядъ мыслителей, слѣдовавшихъ за нимъ, стремится согласовать его положенія о вѣчности и неизмѣнности сущаго съ множествомъ и движеніемъ, происхожденіемъ и уничтоженіемъ существующихъ вещей. Другіе отправляются отъ его положеній въ критику всей современной и предшествовавшей физики и, съ другой стороны, этою критикою обосновываютъ положеніе Парменида о вѣчности, неизмѣнности и единствѣ сущаго. Такъ дѣлалъ Зенонъ, преемникъ Парменида. Такъ дѣлалъ и его современникъ Мелиссъ Самосскій на другой окраинѣ греческаго міра. Полемика того и другого преслѣдуетъ общую философскую цѣль, несмотря на тотъ несомнѣнный самостоятельный *диалектический* интересъ, который эта полемика имѣла для обоихъ. Зенонъ, принадлежавшій къ пифагорейскому союзу, естественно имѣетъ въ виду воззрѣнія, распространенныя въ пифагорейскихъ кругахъ. Мелиссъ имѣетъ въ виду преимущественно іонійскую физику съ ея ученіемъ о безпредѣльной стихіи, заключающей въ себѣ „смѣсь“ различныхъ элементовъ, выдѣляющихся изъ нея въ міровомъ процессѣ, или же образующей всѣ вещи посредствомъ *сущенія* и *разрѣженія*. Впрочемъ онъ полемизируетъ и противъ тѣхъ физиковъ, которые признавали пустоту и множество движущихся материальныхъ единицъ: таковы были пифагорейцы и Анаксагоръ.

Основная мысль Мелисса та же, что у Парменида. Небытія нѣтъ, пустоты нѣтъ. Поэтому сущее едино, неизмѣнно, неподвижно, вѣчно, не возникаетъ и не уничтожается. Но, въ отличіе отъ Парменида, на ряду съ временной безконечностью Мелиссъ приписываетъ сущему и пространственную безконечность, или безконечную величину (fr. 3, 5 и 6), подобно Анаксимандру. Если бы сущее не было едино, оно граничило бы съ чѣмъ-либо другимъ; но такъ какъ ничего другого кромѣ вѣчнаго сущаго нѣтъ и быть не можетъ, то оно ничѣмъ не можетъ быть ограничено. Поэтому оно *безпредѣльно*: представленіе Парменида объ ограниченной сферѣ невольно предполагаетъ окружающую пустоту, между тѣмъ какъ пустота есть ничто, небытіе и потому абсолютно не существуетъ.

„Сущее вѣчно, безконечно, едино и всецѣло однородно. Оно не можетъ ни уничтожиться, ни увеличиться, ни перестроиться, оно не испытываетъ ни болѣзни, ни страданія. Ибо разъ оно подвергалось бы чему-либо подобному, оно бы не могло быть единымъ. Если оно измѣняется, оно по необходимости не можетъ пребывать одинаково *сущимъ*, но то, что было ранѣе, должно уничтожиться, а то, чего не было,—возникнуть (недопустимый переходъ отъ

бытія къ небытію и обратно). Такимъ образомъ, если бы сущее въ 10.000 лѣтъ стало бы другимъ хоть на одинъ волосъ, оно должно было бы совершенно уничтожиться въ теченіе вѣчнаго времени“. Точно такъ же доказывается и немыслимость переустройства или перерасположенія или страданія въ истинно-сущемъ. „Страждущая вещь не могла бы быть вѣчно“, и страданіе предполагаетъ уничтоженіе или увеличеніе, ограниченіе извиѣ. Не имѣлъ ли въ виду Мелиссъ голодъ и насыщеніе, оскудѣніе и богатство, болѣзнь и здоровье Гераклита? Далѣе послѣдовательно отвергается *пустота* въ сущемъ, откуда слѣдуетъ отрицаніе движенія, а также и теоріи „сгущенія и разрѣженія“, которая необходимо предполагаетъ пустоту (fr. 7).

Любопытна слѣдующая критика представленія о чувственномъ множествѣ вещей, критика, въ которой хотятъ видѣть полемику противъ Анаксагора, но которая однако мѣтитъ гораздо глубже и дальше. „Если бы существовало множество вещей, то онѣ должны были бы обладать тѣми же свойствами, какія я приписываю единому“, т.-е. если бы онѣ существовали истинно, онѣ обладали бы признаками истинно-сущаго. „Такъ, если *есть* земля, вода, воздухъ, огонь, желѣзо, золото, и одно живо, другое мертво, или черно, или бѣло, или обладаетъ иными свойствами, какія люди признаютъ истинно существующими, если все это есть, и мы правильно видимъ и слышимъ (правильно воспринимаемъ сущее нашими чувствами), то необходимо, чтобы каждая изъ такихъ вещей пребывала такою, какою она намъ показалась отъ начала, чтобы она не превращалась и не дѣлалась другою, но чтобы каждая вещь всегда *была* такою, какъ она *есть*. И вотъ мы признаемъ, что мы правильно видимъ и слышимъ и разумѣемъ. И однако намъ кажется, что теплое дѣлается холоднымъ, и холодное теплымъ, твердое мягкимъ, и мягкое твердымъ, что живое умираетъ или возникаетъ изъ неживого, что все это измѣняется, и что прошедшее и настоящее нисколько не схожи между собою: желѣзо, будучи твердымъ, стирается пальцемъ, исчезая постепенно, и точно такъ же золото или камень и все, что ни считается крѣпкимъ, а изъ воды возникаетъ земля и камни. Отсюда слѣдуетъ, что мы не можемъ ни видѣть, ни познавать *сущее*. Въ этомъ есть внутреннее противорѣчіе. Ибо, между тѣмъ какъ мы утверждаемъ, что существуетъ множество вѣчныхъ (вещей) того или другого опредѣленнаго вида и крѣпости, очевидность показываетъ намъ въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ, что все измѣняется и превращается. Поэтому ясно, что мы и видимъ невѣрно, и что самая видимость множества вещей обманчива. Ибо если бы эти многія вещи истинно существовали, онѣ не превращались бы, но каждая пребывала бы таковою, какою она казалась. Ибо ничто не превозмогаетъ истинно-сущаго. А въ случаѣ превращенія (или перемѣны)—сущее уничтожается, и происходитъ не существующее. Такимъ образомъ, если бы существовало множество вещей, онѣ должны были бы обладать тѣми же свойствами, что единое“ (fr. 8). Здѣсь Мелиссъ предвосхищаетъ ученіе атомистовъ или указываетъ на него, потому что атомисты, желая примирить множество и движеніе съ понятіемъ неизмѣннаго бытія, приписали каждому атому вѣчность, неизмѣнность, „полноту“, непроницаемость и недѣлимость „сущаго“ Парменида. Мелиссъ, однако, дѣлаетъ еще одинъ шагъ впередъ, оказываю-

щійся роковымъ для атомизма, но и не для одного атомизма, а и для всей античной физики. Если отдѣльныя „многія вещи“ для того, чтобы „существовать истинно“, должны обладать признаками единого сущаго, то это единое сущее „должно не имѣть тѣла“, ибо въ противномъ случаѣ оно имѣло бы части и тогда не было бы единымъ. Геометрическое тѣло ограничено плоскостями: „безпредѣльное тѣло“ есть *contradictio in adjecto*—круглый квадратъ. Физическое тѣло состоитъ изъ частей, представляемыхъ нами въ пространствѣ. Но если сущее перестаетъ быть тѣломъ, мы выходимъ изъ границъ физики и стоимъ передъ метафизикой, которая несомнѣнно подготовлялась разложениемъ античной физики, ея умозрительной критикой.

Но съ понятіемъ реальности слишкомъ тѣсно связывалось понятіе тѣлесности, и, разъ это послѣднее было устранено, нужно было найти для реальности новое содержаніе. Пока этого не было сдѣлано, результатъ получился чисто отрицательный: вмѣстѣ съ множествомъ и движеніемъ исчезла самая тѣлесность, и отъ античной *Фисисъ* („природы“ или „естества“) ничего не осталось. Этотъ отрицательный итогъ элейской діалектики подвелъ однако не Мелиссъ, а софистъ Горгій въ своемъ знаменитомъ сочиненіи „О природѣ, или о не существующемъ“.
