

КЛАССИЧЕСКАЯ  
ФИЛОСОФСКАЯ  
МЫСЛЬ

# ДОСОКРАТИКИ



## ДОЭЛЕАТОВСКИЙ И ЭЛЕАТОВСКИЙ ПЕРИОДЫ

МИНСК  
ХАРВЕСТ  
1999

УДК 14  
ББК 87.3  
Д 70

*Серия основана в 1998 году*

Перевод с древнегреческого А. Маковельского

*Охраняется законом об авторском праве. Воспроизведение всей книги или любой ее части запрещается без письменного разрешения издателя. Любые попытки нарушения закона будут преследоваться в судебном порядке.*

Д 70     **Досократики.** — Мн.: Харвест, 1999. — 784 с.  
(Классическая философская мысль).

ISBN 985-433-806-1.

В предлагаемой книге читатель найдет первоисточники по древнейшему периоду греческой философии и сводку результатов монографических исследований, посвященных той же области истории мысли.

В досократическую эпоху наука и философия составляли одно нераздельное целое, поэтому здесь приводятся не только собственно философские учения о принципах всего сущего, но также описывается картина зарождающейся европейской науки во всей ее широте.

УДК 14  
ББК 87.3

ISBN 985-433-806-1

© Оформление. Харвест, 1999



## ПРЕДИСЛОВИЕ

В нашей книге читатель найдет первоисточники по древнейшему периоду греческой мысли и сводку результатов монографических исследований, посвященных той же области истории мысли. Перевод первоисточников сделан по изданию Германа Дильса (*Die Fragmente der Vorsokratiker, v. H. Diels, III Auflage, 1912*). В нем даны все фрагменты и важнейший доксографический и биологический материал. Доксографический материал расположен в том систематическом порядке, в каком он находился в первоисточнике всей доксографии — сочинении Феофраста «Мнения физиков». В досократическую эпоху философия и наука составляли одно нераздельное целое, поэтому здесь приводятся не только собственно философские учения о принципах всего сущего (о бытии, познании и должествовании), но также учения математические, астрономические, географические, метеорологические, физические, физиологические, психологические, экономические, политические, медицинские, учения, относящиеся к теории музыки и т. д. Одним словом, перед взором читателя разворачивается картина зарождающейся европейской науки во всей ее широте. В нашем переводе читатель встре-

тит свыше 400 имен тех работников на ниве науки, которые впервые заложили фундамент европейской науки. К сожалению, от большинства их сохранились лишь имена. Г. Дильс в своем издании приводит также тех мыслителей, живших в эпоху Сократа и после него (до IV века до Р. Хр. вкл.), которые по характеру своего мышления прямо примыкают к досократикам (дело в том, что в истории мысли строго хронологические рамки не вполне соответствуют содержанию предмета). Равным образом Дильс приложил материал, относящийся к космологической и астрологической поэзии шестого века, космологической и гномической прозе (Ферекид, Феаген, Акусилаи, изречения семи мудрецов) и древнейшей софистике. Весь этот материал и мы предполагаем предложить благосклонному вниманию читателей.

В основу перевода положен текст Г. Дильса. Не имея возможности углубляться в область так называемой «низшей» критики текста, исследующей разночтения рукописей и построение родословного дерева последних, мы не считали себя вправе вносить изменения в греческий текст, и лишь изредка в примечаниях мы указываем кажущиеся нам желательными в интересах смысла незначительные поправки текста. Гораздо чаще уклоняемся мы от Г. Дильса в *понимании* текста, особенно в тех случаях, когда, по своей грамматической конструкции, текст допускает разные толкования. В частности, мы не сочли возможным принять выставленную Дильсом остроумную гипотезу, получившую затем всеобщее признание, о значении термина «престер» в свидетельствах об Анаксимандре («огонь, выходящий из жерла кузнечного меха»). Дело в том, что в старом понимании этого термина мы находим весьма характерное для все-

го астрономического учения Анаксимандра сближение солнца и прочих светил с молнией: для Анаксимандра, солнце (а также луна и звезды) есть «длящийся пучок молний» или «струя молний». Перевод фрагментов изобилует особыми трудностями вследствие архаичности выражений, отсутствия контекста, бессвязности отрывков и неясности речи, порождаемой тем обстоятельством, что новые мысли пробиваются впервые с трудом к словесному выражению. Необходимо учесть также и тот факт, что смысл слов с течением времени изменялся, и поэтому, как удалось установить, даже Аристотель понимал уже неправильно некоторые выражения досократиков. Вследствие всех указанных причин переводчик фрагментов стоит на зыбкой почве, и иногда оказываются в одинаковой мере обоснованными два (и более) расходящихся понимания одного текста. Ввиду этого мы рядом со своим переводом приводим (особенно в отделе: «Гераклит») уклоняющиеся от нашего перевода других, которые кажутся нам *ценными вариантами*. Но при этом мы не гонимся за полнотой, так как в нашей области писалось и пишется слишком много произвольного и необоснованного. Что касается доксографического и биографического материала, то он приведен в размере указанного выше сочинения Г. Дильса. Последний, как сам выражается, хотел дать только зерна, солому же отбросить, и, как нам кажется, это намерение ему удалось мастерски осуществить. При переводе доксографического и биографического материала нам иногда приходилось ограничиваться греческим текстом ввиду отсутствия каких бы то ни было переводов и пособий, посвященных анализу текста. Из русской переводной литературы, относящейся к досократикам, здесь необходимо

упомянуть ценные труды Э. Радлова (Эмпедокл и этические отрывки Демокрита), кн. С. Трубецкого (перевод отдельных фрагментов и свидетельств в его исторических трудах), Г. Церетели (фрагменты Ксенофана, Гераклита, Парменида, Зенона, Мелисса и Анаксагора, избранная доксография о Фалесе, Анаксимандре, Ксенофане, Анаксимене, Гераклите, Пармениде, Анаксагоре и Эмпедокле<sup>1</sup>) и Г. Якубаниса (прозаический и стихотворный перевод фрагментов Эмпедокла), а также заслуживающую внимания работу В. Нилендера (перевод фрагментов Гераклита).

Научное значение переводов сочинений древних философов метко характеризует Г. О. Марбах, называя их «самой краткой и самой острой интерпретацией» (*die kürzeste und schärfste Interpretation*)<sup>2</sup>. Об этом же пишет А. Н. Гиляров: «Всякий, кто имел дело с древними авторами, в особенности философами, хорошо знает, какого сильного и долгого умственного напряжения требует иногда точный перевод и как часто вследствие такой умственной работы открываются в тексте совершенно новые, раньше незамеченные стороны»<sup>3</sup>.

Несколько слов считаю я нужным предпослать также той части моей работы, которая имеет своей целью представить досократических мыслителей в свете новейших исследований. Ее главный недостаток заключается в том, что образ каждого мыслителя как бы двоятся перед взором читателя. Объяснение этого явления лежит в состоянии на-

---

<sup>1</sup> Перевод Г. Церетели помещен в «Приложении» к книге «П. Таннери. Первые шаги древнегреческой науки», р. п. 1902.

<sup>2</sup> G. O. Marbach. Lehrbuch d. Geschichte d. Philosophie. I Abth. 1838, стр. VII.

<sup>3</sup> А. Н. Гиляров. Источники о софистах. Платон, как исторический свидетель, 1891, стр. III—IV.

ших источников о досократиках. Коли мы будем выделять *только несомненно достоверное* о каждом мыслителе, то мы получим один образ, если же мы не будем чуждаться гипотез и станем *отбрасывать только то, что положительно недостоверно*, то получим другой образ. Амплитуда колебаний между этими минимумом и максимумом иногда довольно велика. (так, например, при первом методе философское значение Фалеса и Пифагора сводится к нулю). Пристрастный критик легко может усмотреть противоречие в тех наших суждениях о разных досократических мыслителях, которые, на самом деле, вытекают из применения двух равноправных методов к изучению дошедшего до нас материала. В свое оправдание мы должны еще прибавить, что задачей характеристик, которые мы предпосылаем переводу творений отдельных мыслителей и свидетельств о них, является сводка результатов посвященных им историко-критических исследований. Мы здесь лишь подводим итоги и рисуем то состояние историко-философских проблем, от которого приходится в настоящее время отправляться дальнейшему исследованию в этой области. Эти наши этюды являются подготовительной работой к другому нашему сочинению: «Исторический и психологический генезис греческой философской мысли». Поэтому на страницах «Досократиков» мы скупы на исторические построения и, выдвигая различные моменты, выявленные у того или иного мыслителя современными исследованиями, мы не связываем их в цельную картину развития (для последней цели и материал, приведенный у Г. Дильса, следовало бы дополнить теми свидетельствами, которые относятся к целым направлениям и школам, за исключением пифагорейской, поме-

щенной в сборник Дильса *в качестве школы*)<sup>1</sup>. Связный очерк развития греческой досократической мысли и выяснение ее основных мотивов мы оставляем, как сказали, для другого сочинения. Однако, несмотря на все наше желание пока воздерживаться по возможности от решительных суждений в спорных вопросах, самая задача подведения итогов заставляла нас занимать в конце концов определенные позиции, в которых мы весьма часто расходимся с установившимися авторитетами.

Начало той работе, первая часть которой предлагается здесь читателям, было положено в 1912—1913 учебном году. В качестве приват-доцента Казанского Университета я вел практические занятия по досократическому периоду греческой мысли. Студент *Константин Иванович Сотонин* перевел под моей редакцией отделы из сборника Дильса, посвященные *Зенону и Мелиссу*. Этот наш совместный труд появится во второй части «Досократиков». Так как книга печатается во время моего пребывания за границей, то К. И. Сотонин любезно взял на себя корректуру листов, наведение справок в русской литературе и присылку мне русских книг. Пользуемся случаем выразить ему нашу искреннюю благодарность.

г. Мюнхен  
1 марта 1914 г.

*А. Маковельский*

---

<sup>1</sup> Такого рода сообщения и суждения Аристотеля о досократиках собрал Otto Gilbert. *Aristoteles und die Vorsokratiker* (Philologus, Bd. 68, стр. 368—395).

## ВВЕДЕНИЕ

Какое значение для современности может иметь изучение досократических мыслителей? С каких точек зрения и в каких отношениях представляют они интерес для вас?

На значение изучения древних мыслителей впервые указал Лейбниц, который, исходя из убеждения, что «истина более распространена, чем думают», но слишком часто она является в прикрашенном, скрытом и искаженном чуждыми ей добавлениями виде, требовал, чтобы, обратившись к древним мыслителям, «извлекали золото из грязи, алмаз из его рудника, свет из тьмы». «Это была бы, подлинно, некая вечная философия (*perennis quaedam philosophia*)», — говорит он<sup>1</sup>.

Затем Гегель делает историю философии частью самой системы философии и указывает на непреходящее значение каждой формы развития мысли: она есть необходимый момент в развитии мышления и во всякой высшей философской системе. Под влиянием Гегеля повышается интерес

---

<sup>1</sup> Цит. у J. Degérando. *Histoire comparée des systemes de philosophie*, II изд., 1822. т.1, стр. 54.

к истории философии вообще и открывается новый период в изучении ее.

Вторая половина девятнадцатого века характеризуется в области философии уже таким развитием исторических исследований, что, по сравнению с ними, теоретические построения отступают на задний план. Однако, думается, такое положение вещей должно считать временным явлением. Расцвет историко-философского исследования, обогатив современную мысль, приведет к созданию новых всеобъемлющих систем.

История философии научает нас *искать истину*, и в этом отношении изучение *древней* философии имеет особенную цену. «Поелику можно только привыкнуть философствовать, а не изучиться философии, — справедливо пишет А. Галич<sup>1</sup>, — то искание истины часто наставительнее самого обретения оной. Древние представляли себе многие задачи явственнее, испытывали решение тщательнее, радовались своей находке искреннее: мы же, богатые мудростью, бедны наслаждением; часто на руках нянек и пестунов отучаемся от употребления собственных членов; пропускаем мимо глаз многие трудности... Философия, как и все прочее, имеет от времени до времени нужду в освежении, и сие освежение должно происходить из собственного ее недра, а к тому и служить философией древних... Наипаче же она служит сильным предохранительным врачеством от мелочной односторонности, педантического высокомерия и сурового догматизма, который часто ускользает и от самого лжеименного скептика». Особенно поучительным в известных отношениях является изучение начатков греческой философии, когда впервые делаются по-

---

<sup>1</sup> История философских систем, 1818, стр. 9—10.



пытки охватить мыслью вселенную, между тем как в последующие века человеческая мысль движется уже в установившихся рамках, более или менее обусловленных ее прошлым развитием. В досократическом периоде мы имеем дело с зарождающейся наукой, не обладающей еще умственным капиталом: здесь мысль делает *первые* сознательные попытки овладеть вселенной и *впервые* пробивается на свет через мифологическую оболочку примитивного мировоззрения. Отсюда понятен особый интерес, проявляемый к этому периоду развития мысли. «Новым открытием настоящего полустолетия, — читаем в американском философском журнале<sup>1</sup>, — является положение, что путь к изучению философии есть изучение ее истории и особенно ее генезиса. Увлечение началами направило интерес на греческую философию и в заключение привело к начаткам греческой философии».

Но изучение досократического периода важно не только с вышеописанной точки зрения. Необходимо принять во внимание также *пребывающее значение идей греческой философии*, которое особенно выдвинул Густав Тейхмюллер, основатель нового направления в истории философии, ставящего своей задачей историю понятий в отличие от истории систем<sup>2</sup>. Наконец, необходимо отметить и *пребывающее значение самих древнегреческих систем, как таковых*, заключающееся в их типическом свойстве. На это типическое значение греческих философских систем указал уже

---

<sup>1</sup> The American Journal of Psychology, 1888. v. I, n. 4, стр. 631.

<sup>2</sup> О значении Г. Тейхмюллера как основателя нового направления в истории философии см. Benn The greek philosophers 1882, t. 1. стр. XVIII, Э. Радлов. Очерки истореографии истории философии. (Вопросы философии и психологии, кн. 49, стр. 376—377).

Фр. Ницше. «Греки изобрели, — говорит он<sup>1</sup>, — типы философских умов, и все дальнейшее потомство не прибавило к этому ничего существенного...

Каждый народ будет посрамлен, если ему укажут на такое идеальное общество философов, как древнегреческие учителя — Фалес, Анаксимандр, Гераклит, Парменид, Анаксагор, Эмпедокл, Демокрит и Сократ». Об этом же говорит В. Вундт: «История показывает нам, что уже в сравнительно раннее время развились основные черты тех мировоззрений, между которыми еще и в настоящее время движется метафизическое мышление. Поэтому, хотя древние уже давно не служат для нас образцом ни в одной какой-нибудь отдельной области природы или истории, за исключением искусства изображения, в философии они по-прежнему наши учителя, и именно потому, что чем более сравнительно упрощены внешние условия знания по содержанию и объему — тем яснее выступают общие мотивы основных мировоззрений»<sup>2</sup>. О типическом свойстве античного мышления говорят также В. Виндельбанд<sup>3</sup> и проф. Александр Введенский<sup>4</sup>, которые проводят даже аналогию между общим ходом развития древнегреческой и новой европейской философии. Эта аналогия оказывается, однако, поверхностной.

Что касается оценки досократических мыслителей, то мы упомянем, что, исходя из разных то-

---

<sup>1</sup> Фр. Ницше. Полное собрание сочинений, т. 1. стр. 326 р.п. См. также R. Oehler. Friedrich Nietzsche und die Vorsokratiker, 1904.

<sup>2</sup> Философия в систематическом изложении, р. п. 1909. Метафизика, стр. 111.

<sup>3</sup> В Prolegomena к своей истории древней философии.

<sup>4</sup> В предисловии к русскому переводу книги Таннери.

чек зрения, Фр. Ницше, Дюринг, Т. Гомперц, Нестле и др. отдают им в некоторых отношениях предпочтение перед позднейшими греческими мыслителями. Так, по Дюрингу, только досократики (до софистов) являются подлинно оригинальными мыслителями, после них оригинальные мысли были высказаны только в области морали. Наивысшую оригинальность у досократиков находит также Фр. Ницше.

Высокое место занимают досократики и в исторической концепции Гербарта, по вычислению которого философия насчитывает всего не более 400 лет своего развития (200 лет в древнее и 200 в новое время). «Философия процветала, — говорит он<sup>1</sup>, — от Анаксимандра до Аристотеля... и от Декарта до нашего века... Итак, если угодно, дадим ей четыре века (жизни)». В изложении Т. Гомперца, стоящего на точке зрения естественно-научного эмпиризма, досократический период является самым плодотворным и наиболее ценным из всех периодов развития греческой мысли. Но наиболее трезвую оценку досократическим мыслителям дает В. Нестле. «Не следует, — говорит он<sup>2</sup>, — смотреть на досократовскую философию, как на простую прелюдию к философской трилогии, созданной Сократом, Платоном и Аристотелем. Уже тот факт, что стоя возвращается к Гераклиту, эпикуреизм к Демокриту, скепсис к элеатам и софистам, опровергает мнение, будто бы с возникновением Платоновской и Аристотелевской систем досократические мыслители раз и навсегда были опро-

---

<sup>1</sup> I. Herbart. Sämmtl. Werke, hrg. v. Hartenstein, XII Bd., стр. 270. См. также M. Walther. Herbart und die vorsokratische Philosophie, 1908.

<sup>2</sup> W. Nestle. Die Vorsokratiker, 1908, стр. 20—21.

вергнуты и раз навсегда с ними было покончено. Скорее дело идет о двух разных видах философствования... Некоторые из досократиков стоят ближе к современной мысли и чувству, чем Платон и Аристотель».

Для тех, кто присоединится к положительной оценке досократической мысли, изучение ее, согласно прекрасному выражению Густава Тейхмюллера об истории философии, будет служить не только делу «ориентировки относительно хода развития наших понятий», но также содействовать выработке теоретического мировоззрения «как поле наблюдения, как своего рода эксперимент и контроль над исследованием»<sup>1</sup>.

Но и для тех, кто склонен видеть в начальном периоде истории мысли лишь историю заблуждений, изучение его может представить интерес с другой точки зрения. Так, С. Глинка<sup>2</sup>, следуя Кондильяку, пишет: «По-видимому, заблуждения ума человеческого едва ли достойны внимания. И в самом деле, для чего в сих исследованиях терять время, которое бы можно употребить для приобретения истинных сведений?... Познавать мнения для одних только мнений есть самый ничтожнейший предмет». Но далее он указывает, какое положительное значение может иметь изучение этих «мнений»: «Ими заниматься должно так, как мореходец поучается кораблекрушениями предшественников своих... Не зная, как прежде нас рассуждали, мы бы начали рассуждать худо... Предложив начертание различных мнений, я доставлю вам в несколько дней опыт многих веков». Подобный же

---

<sup>1</sup> G. Teichmüller. Studien zur Gesch. d. Begriffe, 1874, стр. III.

<sup>2</sup> С. Глинка. История ума человеческого от первых успехов просвещения до Эпикура, 1804, стр. 11.

взгляд на изучение древних мыслителей высказывает Г. Майер: «По-видимому, почти закон человеческой природы — что она находит истину лишь после того, как ею будут исчерпаны все заблуждения»<sup>1</sup>. Только с этой точки зрения, по его мнению, можно правильно оценить связь между прежней работой мысли и современной.

Истина едина, но бесконечны исторические формы ее обнаружения, всегда неизбежно несовершенные. Следуя Лейбницу, станем отыскивать у досократиков лучи «вечной философии» и в то же время, по совету Кондильяка, будем на них изучать заблуждения человеческого ума. Будем помнить, что старые идеи в философии и науке *всегда живы* и что за пренебрежение к себе они мстят тем, что входят в современную мысль не своей ценной вечной стороной, но стороной отрицательной, — в форме повторения старых ошибок.

Во введении к первой части «Досократиков» мы считали бы уместным сказать несколько слов *об открытии В. Рошера*. Последний произвел ряд тщательных исследований о значении чисел в религиозных обрядах и верованиях древних греков, а также в их медицине и философии<sup>2</sup>. В исследовании: «Учения греческих философов и врачей о числе 7»<sup>3</sup> (1906 г.) В. Рошер впервые высказал

---

<sup>1</sup> G. Mayer. Heraklit v. Eph. u. A. Schopenhauer, 1886, стр. 5.

<sup>2</sup> W. H. Roscher. Die enneadischen und hebdomadischen Fristen und Wochen d. ältest. Griechen 1903. Die 7- und 9-Zahl im Kultus und Mythos d. Griechen 1904. Die Hebdomadenlehren der Griechischen Philosophen und Aerzte 1906. Enneadische Studien, 1907.

<sup>3</sup> В «Abhandl. d. phil.—hist. Kl. d. Kgl. Sächs. Gesellsch. d. Wiss». 24, 1906.

мысль, что в приписываемом Гиппократу сочинении: «О числе 7» (*περὶ ἑβδομάδων*) первые 11 глав очень древнего происхождения, а именно, по его мнению, их должно отнести к допифагорейскому времени: это — отрывок философского сочинения древнемилетской школы (времени Анаксимандра и Анаксимена). Позже В. Рошер вернулся к этому вопросу в двух сочинениях: «О времени, происхождении и значении Гиппократовского сочинения о числе 7»<sup>1</sup> и «Новооткрытое сочинение древнемилетского натурфилософа VI века до Р. Хр»<sup>2</sup>. Полный греческий текст обсуждаемого В. Рошером сочинения погиб в 1671 году, когда сгорела последняя сохранившаяся рукопись греческого оригинала. В настоящее время мы имеем сохранившийся в весьма испорченном виде отрывок греческого оригинала, заключающий первые пять глав, несколько цитат у Филона, Галена и др., полный латинский перевод VI века (*весьма* испорченный) и ценный арабский перевод всего сочинения (XI века)<sup>3</sup>. На основании этого материала В. Рошер реставрирует первые одиннадцать глав, принадлежащие, по его мнению, древнемилетскому натурфилософу. Следуя ему, даем русский перевод этого сочинения.

---

<sup>1</sup> Ueber Alter, Ursprung und Bedeutung der Hippokratischen Schrift von der Siebenzahl, 1911 (в «Abhandl. d. phil.-hist. Kl. d. Kgl. Sächs. Gesellsch. d. Wiss.», 28 Bd. Здесь перепечатаны все относящиеся к этому сочинению дошедшие до нас первоисточники (арабский текст приведен в немецком переводе).

<sup>2</sup> Die neu entdeckte Schrift eines altmilesischen Naturphilosophen d. 6 Jahrh. v. Chr. («Memnon», Bd. V, Heft 3—4, 1911; здесь же в приложении даны ответы на критику Г. Дильса: W. Roscher. Meine Rechtfertigung gegenüber der Diels'schen Kritik in der D. Lit. Ztg.).

<sup>3</sup> Немецкий перевод последнего дал Chr. Harder в «Rheinisch. Museum» 48, 1893, со стр. 434.

*Пролог (общие замечания о значении числа 7).*  
*Глава Ia* «Вселенная и все отдельные части ее имеют следующее устройство. Все должно и по внешней форме, и по своей внутренней сущности проявлять число 7. Так, например, человеческое семя сгущается в твердую массу и приемлет человеческий образ и сущность человека по истечении 7 дней, и то же самое число (*время*) определяет продолжительность болезней и всех разрушительных процессов, совершающихся в органическом теле. Точно так же и все остальные вещи обладают семеричной природой, формой и порой своего завершения. Так как это число управляет миром, как целым, то и каждая отдельная часть последнего имеет такую форму и устройство, которые обнаруживают влияние числа 7». По-видимому, в этом отрывке пробел, как можно заключить из цитаты Фавония Евлогия (источником которого служил Посидоний) в его комментарии к сочинению Цицерона «Сон Сципиона» р. 9: «Гиппократ Косский... в книгах, носящих название «О числе семь», утверждает, что это число 7 лежит в основе рождения тела; ибо вылитое и принятое теплотою матери семя превращается в тело на седьмой день, образование его заканчивается в седьмом месяце и большею частью плод достигает надлежащего исчисления месяцев; и зубы у младенцев начинают прорезываться с седьмого месяца и меняются на седьмом году; на четырнадцатом ( $2 \times 7$ ) году начинается зрелость, на двадцать первом ( $3 \times 7$ ) вырастает пушок на подбородке у юношей». Вероятно, перед Посидонием лежал более полный текст сочинения «О числе 7».

*Космология (семь сфер вселенной). Глава 1 b:* «Первое из всех место принадлежит абсолютно чистой мировой субстанции (*т. е. эфиру*), из ко-

торой возникают лето и зима (*т. е. тепло и холод*), второе место занимает отражение звезд и их самый горячий и самый тонкий свет; третье место — путь (=сфера) знойного солнца; четвертое место — луна, которая восходит или заходит, и то, прибавляясь, совершенствуется (живые существа) (*т. е. способствует их росту и развитию*), то, убавляясь, уменьшает их (*т. е. вызывает их ослабление и истощение*)<sup>1</sup>. Пятую мировую сферу образует воздушная субстанция, которая порождает дожди, молнии, гром, снег, град и т. д.; шестую — влажный элемент моря, ключей, источников и озер и обитающая в них теплота, которая выводит влажность и вследствие этого орошает; седьмую — сама земля, на которой находятся животные и растения; она есть всеобщая кормилица и возникла из воды. Так, стало быть, число 7 служит основанием устроения миров вселенной».

В приведенном отрывке дается учение о семи сферах вселенной: 1) сфера чистого эфира, 2) сфера звезд, 3) сфера солнца, 4) сфера луны, 5) сфера воздуха, 6) сфера воды и 7) сфера земли. Особенного внимания здесь заслуживает применение понятий разряжения и сгущения.

Комментарии Галена разъясняют нам данное здесь учение о *первой сфере*. *Гален fol. 2v*: «Гиппократ понимает под этим мировое пространство, прилегающее к самому крайнему небесному кругу; оно неподвижно и есть абсолютный огонь. Оно находится по ту сторону (всего остального) мира,

---

<sup>1</sup> Весьма древнее, повсеместно распространенное представление о влиянии фаз луны на живых существ. Как доказывает В. Рошер, самая вера в значение числа 7 основана на этом представлении о сильном влиянии луны и ее сменяющихся каждые семь дней фаз на всю жизнь земли и ее обитателей.



и из него выделились части мира. Но оно само не разделено более. Оно называется эфир». *Гален fol. 3 r.*: «Для объяснения может служить пример: правда, земля носит того, кто на ней движется, однако она не есть причина его движения. Точно так же и небесный круг лишь постольку является причиной лета и зимы, поскольку в нем находится зодиак и звезды—собственные причины времени, года». *Гален fol. 8 r.*: «Олимпийский мир есть пространство, наполненное абсолютно чистой субстанцией огня. Гомер (VII 42 след.) упоминает его и говорит, что от него не поднимается никакого испарения, на него вовсе не падает дождь и на нем (всегда) царит ослепительный чистый блеск».

К учению о второй сфере *Гален fol. 3 v.*: «Звезды, получая свет от солнца, становятся светоносными и вследствие этого воспринимаемыми. Густота ночи не позволяет нашим взорам проникнуть (через нее), но светом звезд она разряжается и (тогда) возможно глазу проникнуть через нее».

К учению о третьей сфере *Гален fol. 3 v.*: «Солнце, обладатель теплоты».

К учению о четвертой сфере *Гален fol. 4 v.*: «Если луна удаляется от солнца, то она поднимается и прибавляется, а если она приближается к нему, то она опускается и убавляется. Справедливо Гиппократ уделяет луне четвертое место между частями вселенной, ибо, подобно тому как 4 образует середину числа 7, так и луна находится посередине небесных и земных вещей».

К учению о пятой сфере *Гален fol. 4 v.*: «Пар и туман поднимаются от земли и моря, от озер и рек, более всего зимою, так как тогда земля тепла. В воздухе они сгущаются и скучиваются в облака. Если последние станут тереться друг о друга, то возникают ветры, которые из узких промежутков с громад-

ной силой несутся вниз и таким образом производят гром. Затем следует ливень, скорее всего в том случае, если воздух холоден, следовательно, зимою».

*Глава II:* «Миры, находящиеся под землею, равны по числу и подобны по форме мирам, находящимся над ней. Они движутся сами собой по идущим вокруг земли круговым нитям. Поэтому земля и олимпийский мир обладают свойством неподвижности, между тем как все остальное находится в круговом движении. В середине же мира находится земля, которая, будучи внутри и сверху влажной от воды, парит в воздухе, так что то, что для одних находится внизу, для других находится вверху, и наоборот, и что для одних — направо, то для других — налево. Сказанное приложимо ко всем местам вокруг земли. Земля же, образующая центр (вселенной), и олимпийский мир, образующий самую высшую сферу, неподвижны».

«Луна же, которая носится посредине (семи сфер), соединяет гармонически все остальные вещи, которые живут одна на счет другой и переходят друг в друга. Все всегда движется само по себе легко и непрерывно. Небесные звезды, которые в числе семи имеют целью принуждать времена года следовать друг за другом... За луною следует солнце, за солнцем следует луна, за Большой Медведицей следует Арктур<sup>1</sup>, подобно тому как луна за солнцем. Плеяды<sup>2</sup> следуют за Гиадами<sup>3</sup>, Сириус за Орионом. Эти звезды следуют друг за другом и взаимно противоположны для того, что-

---

<sup>1</sup> Арктур (собственно значит «страж Медведицы») — звезда в созвездии Боота.

<sup>2</sup> Плеяды — группа из семи звезд в знаке Тельца.

<sup>3</sup> Гиады (собственно «дождливые») — созвездие из семи звезд, с восходом которых обыкновенно начиналась дождливая погода.

бы заставлять времена года следовать друг за другом и производить их смену».

Учения, данные в приведенной второй главе сочинения «О числе 7», сводятся к следующему: 1) земля находится в центре мира, лежит неподвижно, окруженная со всех сторон воздухом, и имеет форму шара (в связи с этим дается учение об антиподах); 2) сфера луны занимает среднее положение между землей и небом (т. е. это — четвертая по порядку из семи сфер вселенной); 3) кроме неподвижных земли и олимпийского мира, все остальные сферы совершают вечное круговое движение; 4) смена времен года зависит от небесных светил, причем, по мнению В. Рошера, необходимо здесь вычеркнуть луну, которая определяет месяцы и недели, а не времена года: по исключении луны, и в этой области будет проведено господство числа 7<sup>1</sup>.

*Комментарий Галена fol. 8 v:* «Земля подобна точке в центре мира. В этом положении она удерживается действием окружающего (ее) небесного круга, так что она не в состоянии наклоняться ни в каком направлении». *Fol. 10 r:* «Элементы переходят друг в друга и носят названье по субстанции, которая находится в отдельных (элементах) в наибольшем количестве. Так в земле находится также вода, воздух и огонь, однако преобладает земля и таким образом она дает элементу название». *Fol. 10 v:* «Элементы же возникают, друг из друга, с одной стороны, через сгущение — огонь, воздух, вода, земля — с другой стороны, через разрежение в обратном порядке».

---

<sup>1</sup> Т. е. семью светилами, определяющими времена года, будут 1) Солнце, 2) Большая Медведица, 3) Арктур, 4) Плеяды, 5) Гиады, 6) Орион, 7) Сириус.

*Глава III.* «О ветрах. Есть семь направлений ветров. Ветры дуют, периодически возвращаясь (соответственно смене времен года и служащих их основанием звезд), движутся, несясь неподдающимся определению образом, и производят вдыхание и оживляющее дуновение воздуха. Происхождение ветров указывается их названиями: из теплой страны приходит Апелиот<sup>1</sup>, к нему примыкает Борей, далее следуют Арктий, Зефир, Липс, Нот, Эвр. Эти ветры дуют в определенной временной последовательности».

К этому месту *Гален fol. 14 v*: «Часто ветры отклоняются от своего направления, даже порой принимают направление, противоположное первоначальному. — Гиппократ представляет себе процесс вроде того, как мы вдыхаем воздух; и подобно тому как через вдыхание воздуха благотворно умеряется внутренний, губительно действующий жар животного или растения, точно так же и ветер действует оживляющим образом».

В приведенной третьей главе дается учение о периодической смене ветров и принимаются следующие направления ветров: Апелиот O, Борей NO, Арктий N, Зефир W, Липс SW, Нот S и Эвр SO (недостает лишь Аргеста NW, отсутствие которого В. Рошер объясняет его незначительной ролью в Ионии и в местах плавания милетцев). Здесь же мы встречаем представление о дышащей вселенной. Необходимую для органического мира прохладу доставляет, по данному здесь учению, атмосферический воздух.

*Глава IV:* «О временах года. Времен года — семь: время посева, зима, время посадки, весна, лето, время плодов, осень. Они отличаются друг от друга следующими (свойствами): не приносит плодов

---

<sup>1</sup> Восточный ветер; Апелиот собственно значит «происходящий от солнца» (ἀπὸ τοῦ ἡλίου).

ни посев летом, ни цветение зимой, ни пускание ростков летом, ни созревание зимою».

По-видимому, времена года здесь ставились в связь с переменой ветров, как можно заключить из *Галена fol. 16 r*: «Гиппократ дает деление года соответственно изменениям в атмосфере: ибо переменны воздуха имеют следствием также смену ветров и времен года». К учению о временах года *Гален XVII A 17 след. (Kühn)*: «И все те, которые разделяют год на семь времен, считают лето до восхода созвездия Пса, а затем до (восхода) Арктура — время плодов. Они же и зиму делят на три части, делая серединой ее время вокруг солнцестояний. Времена же по ту и другую сторону ее (середины) — предшествующее ей время посева и другое следующее за ней время посадки. Дело в том, что они дают им такие названия. И, действительно, даже в приписываемой Гиппократу книжке «О числе 7» можно найти деление года на семь (времен), причем сохранены поздняя осень и весна, зима же разделена на три части, лето же на две».

*Глава V*: «Возраст. В человеческой природе есть семь перемен, которые мы называем возрастами: младенец, отрок, юноша, молодой человек, мужчина, пожилой муж, старик. Младенческий возраст простирается до 7 года, до перемены зубов; отроческий возраст до 14 ( $=2 \times 7$ ), до наступления половой зрелости; юношеский возраст до 21 ( $=3 \times 7$ ), до начала вырастания бороды; возраст молодого человека до 28 ( $=4 \times 7$ ), до полного развития тела; возраст мужчины до 49 ( $=7 \times 7$ ), возраст пожилого мужчины до 56 ( $=8 \times 7$ ) года. С этих лет человек называется стариком».

Отдел о семи возрастах людей следует непосредственно за учением о семи временах года. Очевидно, имелось в виду провести параллель между ступенями человеческой жизни и временами года.

Деление человеческой жизни на семилетия — весьма древнего происхождения. В дошедшей до нас литературе греков оно впервые встречается у Солона (в элегии). Последний, определяя нормальную продолжительность человеческой жизни в 70 лет, делит ее на 10 периодов, по 7 лет каждый: 1) 1—7 лет, до перемены зубов; 2) 7—14 лет, до появления признаков юношеского возраста; 3) 14—21, до появления пушка на подбородке; 4) 21—28, расцвет физической силы; 5) 28—35, время вступления в брак и рождения детей; 6) 35—42, человек достигает полного развития своих умственных сил; 7) 42 — 49, время высшего расцвета ума и речи; 8) 49—56, сохраняется прежнее состояние; 9) 56—68, силы слабеют; 10) 63—70, человек уже старик и созрел для смерти. Мы видим, что во многих отношениях учение Солона совпадает с учением, данным в сочинении «О числе 7».

*Глава VI а:* «Тела (=люди, животные) и деревья на земле по своему существу сходны со вселенной, вследствие соответствия в целом и части их должны обнаруживать такой же состав, как и части мира. Тела состоят из таких же по числу и сущности частей, как и мир. Земля тверда и неподвижна; в своих каменных плотных элементах она подобна костям (I); здесь она неспособна к движению и страданию. То, что находится вокруг нее, то расторжимо, подобно плоти (II) человека. Влажность и теплота в земле подобна мозгу и семени (III) человека. Вода в реках подобна крови (IV) в жилах. Стоячие воды соответствуют жидкости, заключающейся в мочевом пузыре и в заднем проходе, море — влажности во внутренностях человека (V). Воздух же соответствует дыханию (VI), луна — местопребыванию ума (VII)».

*Глава VI б:* «Теплота является в человеке, как и в мире, в двух местах. Часть солнечных лучей соеди-

нилась с землей (*т. е. с испарениями ее*); она подобна теплоте во внутренностях и жилах человека. Напротив, теплота звезд и солнца в наивысших областях вселенной подобна подкожной теплоте. Теплота, которая имеет свое местопребывание кругом в теле, своим быстрым движением производит перемену цвета кожи, подобно тому как там можно видеть подобную же деятельность Зевса (?)<sup>1</sup>. Арктур (?) имеет отношение к деятельности гнева в человеке и питает его, происходящего из солнца (?). А бесконечная пустота (=неразделяемая твердь), которая окружает весь мир, подобна внешней плотной коже, возникшей благодаря холоду. Таковы по своему свойству целое и каждая отдельная часть».

*Гален fol. 27 r:* «Самый крайний, окружающий всю вселенную круг, который неразделяем, подобен покрывающей тело коже. Твердость этой кожи происходит от окружающей холодной температуры». *Fol. 24 r:* «Подобно тому как ум быстр и проворен и подобен огню, так и луна, и подобно тому как луна освещает предметы, так и мозг с помощью чувств проникает до вещей».

В шестой главе проводится параллель между макрокосмом и микрокосмом: 1) твердые части земли (скалы и камни) приравниваются костям человека или животного, 2) мягкие вещества земной природы сравниваются с мясом, 3) влажные и теплые вещества уподобляются мозгу и семени, 4) вода в реках — крови в жилах, 5) вода в болотах и море — жидкости во внутренностях тела, 6) воздух — дыханию и 7) луна — грудобрюшной

---

<sup>1</sup> В арабском переводе вместо Юпитера латинского перевода стоит Сатурн. По мнению Гардера, здесь разумеется солнце, которое благодаря своему быстрому движению освещает весь мир и оживляет все в мире.

преграде. Смена красок на лице человека сравнивается с изменением красок неба. Во второй части главы указывается на господствующую повсюду противоположность теплого и холодного. Как можно заключить из других мест, общим источником холода наш автор считает «неразделимую твердь» (из твердого льда), которая окружает всю вселенную, подобно тому как кожа покрывает тело животных; общим же источником теплоты является, по его мнению, сфера чистого эфира, непосредственно примыкающая к этой мировой оболочке.

*Глава VII:* «Каждый животный индивид имеет семь частей: 1) голову, 2) служащие орудиями руки, 3) внутренности и отделяющую их грудобрюшную преграду, 4), 5) каналы полового члена для излияния мочи и семени, 6) задний проход для остатков пищи и 7) служащие для движения ляжки».

В седьмой главе дается учение о частях человеческого тела. В следующей восьмой главе говорится о семи функциях головы.

*Глава VIII:* «Самая голова в целях сохранения жизни человека проявляет деятельность в семи отношениях. А именно, в ней находятся: 1) вдыхание холодного воздуха, где последний всегда находит доступ<sup>1</sup>; 2) истечение теплоты от всего тела<sup>2</sup>; 3) познание предметов посредством глаз; 4) способность слышать; 5) чувство обоняния; 6) доставление пищи и питья через (рот) и воздушную трубу в желудок; 7) чувство вкуса».

*Гален for. 31 r:* «Одна часть пищи проходит в желудок через небо, другая через воздушную трубу

---

<sup>1</sup> Т. е. прежде всего имеются в виду ноздри, затем рот.

<sup>2</sup> Вероятно, под этим разумеется выдыхание (теплого воздуха из нас), как можно думать из сопоставления этого места с учением Анаксимена (см. 3 В 1).



для того, чтобы последняя не становилась сухой и не затрудняла при разговоре. Впрочем, некоторые из древних говорят, что через воздушную трубу пища вовсе не входит».

Сходная во многих отношениях с данным здесь учением теория о значении головы встречается в псевдо-Гиппократовом подражании Гераклиту (см. 12 С 1). Учение о семи отверстиях в голове является весьма древним народным представлением. Оно встречается у китайцев, персов, евреев, магометан и т. д. Так, например, по учению магометан, Бог сделал в теле Адама девять отверстий, из них семь в голове его.

*Глава IX:* «Язык имеет семь гласных: альфа (α), эpsilon (ε), эта (η), иота (ι), омикрон (ο), ипсилон (υ), омега (ω)».

*Глава X:* «Равным образом и душа делится на семь частей. Ее составляют: 1) теплота, которая в течение семи дней образует форму зародыша; эта теплота действует в упомянутые семь дней совершенно одинаково как у женщины-матери, так и у животных; 2) прохлада воздуха, благотворно действующая (на теплоту, которая без нее стала бы действовать разрушительно); 3) влажность, распространенная по всему телу; 4) элемент земли, представляемый кровью, нуждающеюся в питании; 5) горькие соки, причиняющие весьма мучительные болезни; продолжительность последних — семь дней; 6) всякая сладкая пища, переходящая в субстанцию крови; 7) все соленое, уменьшающее удовольствие. Это — семь естественных частей души. Если человек разумен, то эти части сосуществуют одна возле другой, не причиняя страдания; и если он все делает надлежащим образом, то в течение всей своей жизни бывает здоров и духовно деятелен и живет довольно долго. А худым и беспорядочным образом жизни грешат

против самих себя и попадают в жестокие болезни и сильные страдания. Так умирают люди от болезней по своей собственной вине, являясь сами виновниками своих страданий».

*Гален fol. 32 r.* «Гиппократ не стоит одиноко со своим мнением, что душа делится на семь частей. Также Платон и его приверженцы<sup>1</sup> упоминают об этом в разных сочинениях. Первой частью души является естественная теплота в первое время по зачатию. Развитие семени у всех тварей одинаково в первые семь дней». Об упоминаемом в тексте «соленом, уменьшающем удовольствие» *Гален fol. 43 v.* «То есть слизь, которая не питает тела вследствие своего соленого свойства; скорее, скопляясь в значительном количестве в желудке, она расстраивает аппетит».

*Глава XI:* «Равным образом вся земля разделяется на семь частей: 1) головой и зрением ее является Пеллопоннес, местожительство благородно мыслящих мужей; 2) Истм соответствует спинному мозгу и шее; 3) Иония — грудобрюшная преграда; 4) Геллеспонт — ляжки; 5) фракийский и киммерийский Босфор — ноги; 6) Египет и египетское море — (верх) живота; 7) Черное море и Меотийское болото<sup>2</sup> — низ живота, (мочевой пузырь) и задний проход».

Для доказательства древности выше приведенного сочинения «О числе 7» В. Рошер приводит следующие соображения. Прежде всего он обращает внимание на *географические представления* автора сочинения. Он указывает на примитивность данной им карты земли, в которой земля сравнивается с телом животного, на полное игнорирование западных греческих колоний (Сицилии и южной Италии), Афин и Персии, на упоми-

---

<sup>1</sup> Равным образом и стоики.

<sup>2</sup> Т. е. Азовское море.

вание северных и южных колоний Милета, на особое значение, приписываемое автором Ионии и Спарте, и, наконец, на направления ветров, указанных в его сочинении. Весьма характеристична *историко-политическая* точка зрения автора. Неупоминание персидской мировой державы свидетельствует, что сочинение написано до завоевания Ионии и разрушения Милета персами в 494 году. О принадлежности сочинения шестому веку до Р. Хр. свидетельствует также сравнение Ионии с грудобрюшной преградой и Пелопоннеса с головой мира. Действительно, в VI веке Иония была центром материальной и духовной культуры. Ионяне занимали в то время выдающееся место в области науки, литературы, изящных искусств, техники, промышленности, мореплавания и торговли. Достаточно упомянуть об их заслугах в области героического эпоса, элегии и лирики, в области архитектуры и пластики, об их технических изобретениях того времени (открытие ими паяния меди и железа, закаливания и размягчения металлов посредством огня и погружения в воду, изобретение угломера, отвеса, токарного станка, ключа и отливки металлов), об их деятельности в области наук (географии, астрономии, истории и др.; изобретение солнечных часов, глобусов, карт земли) и связанной с последними философии (Фалес, Анаксимандр, Анаксимен, Гераклит, Пифагор, Ксенофан, Анаксагор). Понятно, что сознание этих заслуг могло привести ионийца к признанию своей родины центром мировой культуры и к сравнению ее с грудобрюшной преградой. Высокая оценка политического значения Пелопоннеса в связи с полным игнорированием Афин указывает на время, когда всеми греками признавалась гегемония Спарты, т. е. на шестой век. Срав-

нение Пелопоннеса (т. е. Спарты с ее пелопоннесскими союзниками) с головой и глазами мира относится не только к внешней форме страны, но и к ее политическому значению. В связи с этим стоит упоминание о высокой доблести лакедемонян, которая также приурочивается к шестому веку. Итак, географическая и историко-политическая точка зрения автора обнаруживает в нем милетца шестого века до Р. Хр. Анонимность автора говорит против мнения, что это — подложное сочинение более позднего времени, которому намеренно придана архаическая окраска.

При анализе сочинения со стороны его философского содержания прежде всего можно заметить, что автор стоит на допифагорейской точке зрения. А именно, автор с наивной односторонностью учит о повсеместном исключительном господстве *гебдамады* (числа 7), между тем как древнейшие пифагорейцы признавали большое значение не только за числом 7, но также за 1, 4, 10 и другими. Но особенно характеристично, что у нашего автора совершенно отсутствуют главнейшие древнепифагорейские *гебдомады* (семь тонов и семь планет). Чем объяснить игнорирование этих замечательных *гебдомад* автором, который повсюду старается отыскать господствующее во всем, по его мнению, число 7? Он говорит о 7 сферах вселенной, о 7 частях земли, о 7 частях тела, о 7 функциях головы, о 7 элементах души, о 7 ветрах, о 7 временах года, о 7 определяющих последние светилах (из которых некоторые суть созвездия из 7 звезд), о 7 возрастах (из которых все, кроме акме, по 7 лет), о 7 днях образования зародыша, о 7-дневной продолжительности болезней. Неупоминание им важнейших пифагорейских *гебдомад* можно объяснить лишь незнанием их: последние еще не были открыты. Автор притом не знает еще различия

между планетами и неподвижными звездами и землю считает неподвижным центром земли. Таким образом, и в астрономии он стоит на древнемилетской, допифагорейской точки зрения. Поэтому В. Рошер видит в авторе сочинения древнего милетца, который заполняет пропасть, существовавшую до сих пор между милетскими натурфилософами и Пифагором, образует мост от первых к последним.

Если сравнить учения, даваемые в сочинении «О числе 7» с учениями известных нам представителей древнемилетской школы, то окажется ряд существенных совпадений. Вместе с Фалесом наш автор учит об образовании земли из воды. Вместе с Анаксимандром и Анаксименом он принимает основную противоположность тепла и холода и учит о неподвижно свободно парящей в центре вселенной земле. Вместе с Анаксименом он проводит параллель между макрокосмосом и микрокосмосом, говорит о дыхании вселенной, принимает учение о сгущении и разряжении веществ.

Но в сочинении «О числе 7» мы находим и ряд существенных расхождений с известными нам учениями древних милетцев. Такова прежде всего позиция нашего автора в учении о первовеществе. Гален в своем комментарии утверждает, что он признавал первовеществом огненный эфир, однако, из собственных утверждений нашего автора скорее можно вывести заключение, что он принимает семь равноценных элементов (см. гл. X и VI). Учение о непреложности господствующих в мире законов носит у нашего автора математическую (арифметическую) окраску. Другие учения нашего автора (семь сфер, шаровидность земли и т. д.) не находят себе соответствия в учениях известных нам милетцев.

Вышеприведенные мнения В. Рошера о значении сочинения «О числе 7» подверг серьезной кри-

тике Г. Дильс<sup>1</sup>, который помещает это сочинение между 450 и 350 гг. Тем не менее, мы полагаем, В. Рошере удалось доказать, что существенная часть сочинения «О числе 7» принадлежит неизвестному древнемилетскому философу, которого мы склонны считать современником Анаксимена. Однако, надо думать, в это сочинение внесены некоторые позднейшие вставки, вследствие чего необходимо относиться с осторожностью к тем новым чертам, которыми должна была бы обогатиться древнемилетская философия в случае признания нашего сочинения ее достоянием.

Литературу о досократиках см. у Ибервега (Fr. Ueberwegs Grundriss d. Geschichte d. Philosophie, I Th., X Aufl., bearb. v. K. Praechter, 1909) и у А. Руге (A. Ruge. Die Philosophie d. Gegenwart, 3 тома). В десятом издании первой части Ибервега<sup>2</sup> указана литература по 1908 г. вкл.; у Руге в первом томе приведена литература за 1908 и 1909 гг., во втором за 1910 г. и в третьем за 1911 г. Здесь же указаны также и сочинения на русском языке (оригинальные и переводные). Более раннюю русскую литературу по истории древней философии см. у Прозорова в его «Систематическом указателе» по классической филологии (по 1892 г. и прибавления за 1893, 94 и 95 гг.), а также у арх. Гавриила в шестом томе его «Истории философии» (1841). Из работ последних лет заслуживающими наибольшего внимания могут быть признаны следующие сочинения:

---

<sup>1</sup> H. Diels. Die vermeintliche Entdeckung einer Inkunabel der griechischen Philosophie (D. deutsche Literaturzeitung, 1911, № 30).

<sup>2</sup> Fr. Ueberwegs Grundriss d. Geschichte d. Philosophie, I Th., X Aufl., bearb. v. K. Praechter, 1909.

К. Goebel. Die vorsokratische Philosophie 1910. Это сочинение представляет собой ряд кратких монографий о досократиках. Значение досократической философии автор видит в том, что она «заключает в себе начала и основы западной науки» и представляет «*χτήμα εἰς αἰón*» (вечное приобретение) научного знания. Главнейшие положения автора сводятся к следующему. Относительно многих открытий, приписываемых Фалесу, можно доказать, что они ему не принадлежали. Так, например, уже до Фалеса греки знали, что солнечный год имеет  $365\frac{1}{4}$  дней, и им уже были известны солнцестояния. Греческая геометрия в своих начатках идет от египтян, арифметика от финикиян, астрономия и хронология от вавилонян. Фалес — отец греческой философии, так как он первый свел чувственное многообразие вещей к единому первовеществу и первый стал искать знания ради знания, а не из практических целей. Первовещество Анаксимандра не есть нечто среднее между элементами и не смесь вещей, но это — умопостигаемое, бесконечное и вечное тело, в котором все различия заключены потенциально. Ксенофан не отождествлял бога с миром. Вначале Ксенофан принимал два элемента: воду и землю, позже он учил, что мир образовался из одного элемента (из земли, по некоторым свидетельствам на самом же деле, думает Гёбель, из воды). Основная мысль Гераклита: все вещи, существующие в мире, суть лишь части единого целого, которое распадается на множество процессов и вещей, чтобы затем вновь соединиться в одно целое. Это единое сущее есть огонь. В традиции греков Гераклит стал отцом учения об абсолютном течении вещей. На самом же деле, Гераклит не принимал ни абсолютного покоя, ни абсолютного изменения, но связывал состояние покоя и

движения между собой. Гебель оспаривает мнение Пфлейдерера, по которому цель философии Гераклита — сделать всеобщим состоянием возведенную в мистериях идею бессмертия.

P. Deussen. *Allgemeine Geschichte der Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Religionen*. II Bd., I Abt. *Die Philosophie der Griechen*, 1911. Место досократической философии в общем ходе развития греческой мысли автор характеризует следующим образом. Досократический период есть эпоха, в которую познание имеет своим объектом внешнюю природу. Невозможность найти на этом пути решение мировой загадки приводит к сомнению в существовании объективной истины вообще (софисты). Затем Сократ открывает для философского исследования новую область — внутренний опыт. Испытав его влияние, Платон «соединяет великие системы досократического времени в единое общее метафизическое здание». Первоначальное мировоззрение каждого народа — религиозно-мифологическое. Прежде чем мысль расстанется с теологическими воззрениями прежнего времени и предастся непосредственному исследованию действительности, проходит промежуточный период, в котором человеческий дух старается понять связь и происхождение мира под предпосылкой прежних теологических воззрений. Так, в качестве предтечи философии в Греции возникают мифологические космогонии, из которых главнейшие примыкают к именам Гомера, Гезиода, Ферекида и орфиков. Первые философы ищут принцип для объяснения природы; у милетцев этот принцип материален, у пифагорейцев формален; впервые у элеатов принцип становится умопостигаемым и метафизическим. Элеатскую философию Дейссен ценит особенно высоко: эле-



атами, по его мнению, открывается центральное течение западной философии, которое через Платона, Аристотеля и средние века доходит до нашего времени. Ни с кем из досократических философов не стоит Платон в столь внутреннем родстве, как с Парменидом. Философия Платона есть непосредственное и органическое развитие философии элеатской. Парменид и Гераклит — два величайших явления досократовской философии и вместе с тем две крайних противоположности.

A. Fischer. *Die Grundlehren der vorsokratishen Philosophie* (Grosse Denker, I Bd., 1911). Исходный пункт греческой философии составляют, по мнению автора, гомеровские, гезиодовские и орфические мифы. Но уже в мифологическом объяснении мира скрывается философская рефлексия. Философия до Сократа, несмотря на все разнообразие направлений, представляет внутреннее единство в постановке проблем, которое обусловлено органическим единством духовной жизни. Вся досократовская философия представляет собой ответ на два вопроса: 1) из чего возникают все вещи? 2) каким образом они возникают? Кульминационный пункт досократовской метафизики — Демокрит.

F. M. Cornford. *From religion to philosophy. A study in the origins of western speculation*, 1912. Автор смотрит на религию и философию как на два последовательных фазиса человеческого отношения к миру (а не как на две различные области). Греческая философия развивалась в форме двух параллельно идущих направлений, из которых одно было чисто научным и руководилось любознательностью, другое же носило практический характер, стремилось указать наилучший путь жизни и оправдать веру перед разумом. Справедливо уже Диоген Лаэртций устанавливает два ряда гречес-

ких мыслителей, из которых один (ионийский) идет от Анаксимандра, другой (италийский) — от Пифагора. Два указанных философских направления могут быть поставлены в связь с двумя типами греческой религии — олимпийской и дионисовой. Таким образом, в духовной жизни греков можно проследить два потока: с одной стороны, Гомеровская теология и ее наследница научная философия, к которой автор относит Анаксимандра, Анаксимена, Анаксагора и атомистов; с другой стороны, религиозный мистицизм и мистическая философия, к которой отнесены Пифагор, Гераклит, Ксенофан, Парменид и Платон. Эмпедокл соединяет мистическую и научную точки зрения на мир. Что касается содержания греческой философии, то, по мнению автора, оно не вышло за пределы религиозного материала, послужившего для нее исходным пунктом. Философия лишь анализировала этот материал, различала в нем различные факторы и таким путем открывала в нем скрытые противоречия и антиномии, что и заставляло философов принимать одну альтернативу и отбрасывать другую. Греческая философия имела не творческий, а лишь аналитический характер. Ее источником не был реальный мир вещей, ее системы возникли из анализа прежнего дофилософского мировоззрения. В последнем автор видит плод коллективной мысли и считает его отражением социальной структуры примитивного человеческого общества. В этом мировоззрении автор различает слои, отражающие различные стадии социального развития, и устанавливает первичную дорелигиозную стадию «чистой магии» и последовательные слои «религиозной настройки». Построения автора основаны на широком социологическом материале и глубоком знании гречес-

кой религии, однако его толкование греческих философских учений часто не свободно от произвола.

O. Pfordten. *Die Grundurteile der Philosophen. I Hälfte (Konformismus. Eine Philosophie der normativen Werte, 3-я часть)*, 1913. Цель автора — проследить, какие нормативные ценности признавались в истории философии. По мнению Пфорттена, за понятиями и суждениями о бытии всегда скрываются мысли о ценности. Основные положения каждой философской системы по своей внутренней сущности всегда суть суждения о ценности. В свете такого понимания история философии должна предстать перед нами в новом виде (особенно по сравнению с гегелианской панлогической схемой): Изменяются и развиваются не понятия, но оценки. Каждый новый период характеризуется не новой логической позицией относительно проблемы, но изменением прежней оценки. Таким образом, в истории философии мы будем иметь не периоды логического развития понятий, а периоды различных оценок, и мы получим иные, новые группировки философских систем. Такова основная точка зрения автора, но ее проведение в области досократического периода не дает никаких новых существенных результатов.

J. Burnet. *Die Anfänge der Griechischen Philosophie, II Ausg. aus dem engl. übers. von E. Schenkel*, 1913. Немецкий перевод выдающейся работы Дж. Бернета, английское второе издание которой вышло в 1908 г. Ценным является здесь перевод фрагментов и важнейших свидетельств, в котором Бернет неоднократно дает новое понимание греческого текста. В оценке результатов новейших монографических исследований Бернет часто судит более правильно, чем другие крупные авторитеты в нашей области: Целлер, Т. Гомперц, Таннери и др.

(Напр., его оценка работ Платона о Гераклите.) Весьма удачны также отдельные его мнения о возникновении греческой философии, о характере древнейшей греческой космологии и т. д.

Из новейших сочинений, посвященных отдельным мыслителям и вопросам, мы обратим внимание на работы J. Dörfler'a (*Die kosmogonischen Elemente in d. Naturphilosophie d. Thales* в *Archiv f. Gesch. D. Philos.*, Bd. XXV; *Zur Urstofflehre d. Anaximenes*, 1912; *Die Eleaten und die Orphiker*, 1911), в которых указывается связь ранней греческой философии с древней теогонической и космогонической поэзией, а также ее внутреннее родство с орфической мистикой (в понимании досократиков автор находится под влиянием Иоэля). Упомянем также неудачную попытку Э. Лёва дать совершенно новое понимание философии Гераклита в следующих работах: 1) *Heraklit im Kampfe gegen den Logos* 1908, 2) *Ein Beitrag zu Heraklits frg. 67 u. 4a* (*Archiv*, Bd. XXIII), 3) *Die Zweiteilung in d. Terminologie Heraklits* (*Archiv*, Bd. XXIV), 4) *Parmenides u. Heraklit im Wechselkämpfe* (там же), 5) *Das Fr. 2 Heraklits* (*Archiv*, Bd. XXV). По Э. Лёву, Гераклит не является представителем учения о Логосе, но, напротив, он — самый решительный противник этого учения. Различие между элеатами и Гераклитом образует противоположность рационализма и эмпиризма (а не бытия и бывания). Сочинения Парменида и Гераклита направлены друг против друга. Парменид отдает предпочтение чистому мышлению, Гераклит наблюдению природы. Слово *λόγος* у Парменида значит «понятие, или мысль», у Гераклита — «пустое абстрактное понятие», между тем как *ὄνομα* у Гераклита значит «имя и сущность», у Парменида — «несущественное название». Терминологии первых философов посвящена статья: Bruno Jordan. *Beiträge zu einer Geschichte d. philosoph. Terminologie* (*Archiv*,

Bd. XXIV). В ней исследуется история термина «архэ», который, по мнению автора, у милетцев и Гераклита еще не имел Аристотелевского значения: «принцип». Автор исследует также фрагмент Анаксимандра и делает ряд методологических указаний по истории философской терминологии.

Из прочих сочинений последнего времени наибольшего внимания заслуживает Otto Gilbert. *Griechische Religionsphilosophie*, 1911. Основными учениями первых ионийцев, по Гильберту, являются следующие положения: 1) вещество — вечно и не-уничтожимо, 2) основных форм вещества — четыре: земля, вода, воздух, огонь, 3) эти формы переходят одна в другую. Гильберт оспаривает мнение Дюммлера, по которому учение о 4 элементах явилось позже, как результат суммирования первовеществ, признававшихся первыми ионийскими философами, а также мнение Группе, который предполагает заимствование этого учения с Востока. По Гильберту, учение о 4 элементах известно уже древним греческим космологам и находится уже в орфических гимнах. Ионийское умозрение стоит еще всецело на анимистической точке зрения, и все космическое развитие понимается, как непрерывный ряд актов рождения. Ионийское учение о богах отнюдь не было разрывом с народной верой, но попыткой глубже понять и обосновать последнюю. Высший и последний объект всего умозрения Гераклита — его внутренняя жизнь. Мировоззрение первых ионийцев — монизм, мировоззрение пифагорейцев — дуализм. Ксенофан также дуалист, — он признает две субстанции: божество и материю, которые соединены между собой (божество органически срослось с материей; во всех вещах божественная субстанция, неподвижно покоящаяся, органически связана с вечно изменяющейся материей). Общим результатом всего досократов-

ского умозрения является учение об единой божественной субстанции, которая пребывает тождественной при всех изменениях мира явлений. У ионийцев это «единое сущее» есть материя, у пифагорейцев — форма, элеаты же связывают божественную единую субстанцию в органическое единство с теллургической материей.

Из кратких учебных пособий по истории древней философии заслуживают внимания:

E. Zeller. *Grundriss der Geschichte der Griechischen Philosophie*, bearb. v. Lortzing, IX изд., 1908 (русский перевод С. Франка), X изд., 1911 (русс. пер. Н. Самсонова), XI изд. 1914.

H. v. Arnim. *Die Europäische Philosophie des Altertums* (из «*Allgemeine Geschichte der Philosophie*» в «*Kultur der Gegenwart*» I, 5) I изд. 1909, II изд. 1913. Имеются два русских перевода (С. И. Поварнина, 1910 и пер. под редакцией А. Введенского и Э. Радлова, 1911).

A. Messer. *Geschichte der Philosophie im Altertum und Mittelalter*, 1912.

Мы не упоминаем здесь превосходных работ Виндельбанда, Форлендера, Кюнемана, Кинкеля, Деринга, Нестле и др., так как ограничиваем свой обзор лишь литературными явлениями последних трех лет (1910—13 гг.)

Из новейших русских работ упомянем «Курс истории древней философии» кн. С. Н. Трубецкого, «Историю философии» М. М. Филиппова, «Историческое введение в психологию» Е. А. Боброва (излагаются также психологические учения досократиков), «Элеаты» М. И. Мандеса (в «Записках Новоросс. Унив.», 1911) и статьи в сборнике *ХАРТЕС* проф. Е. А. Боброву (из которых три касаются досократической философии). Хронологическую «Таблицу по истории древней философии» составил К. И. Сотонин.

# ЧАСТЬ I

## ДОЭЛЕАТОВСКИЙ ПЕРИОД

## I. ФАЛЕС

«Честь открыть великолепное шествие родоначальников европейской науки принадлежит Фалесу. К этому имени большинство историков приурочивают *начало европейской научной и философской мысли* и возводят (как, например, Целлер, Швеплер и др.) эту традицию к Аристотелю. Однако последняя ссылка неправильна, так как Аристотель (см: А 12) называет Фалеса не просто родоначальником философии, но лишь «начинателем» такой философии, которая принимает только один материальный принцип. Притом эта Аристотелевская характеристика философии Фалеса и построенное на ней обвинение Фалеса в том, что он оставил без внимания движущий принцип, несправедливы. Верно лишь то, что Фалес не отделял движущий принцип от материального, т. е. не выставлял особогò движущего принципа, отдельного от материальной основы вещей. Но если ссылку на Аристотеля и следует признать неудачной, то нельзя отрицать, что взгляд, видящий в Фалесе основателя философии, имел представителей в древности. Таково, например, было мнение Цицерона, следующие слова которого сохранил нам Лактанций (Inst. div. 1. III, с. 16): «Когда впервые появились философы? Фалес, думаю, был



первым». (*Quando philosophi esse coeperunt? Thales, ut opinor, primus.*) Но, с другой стороны, как свидетельствует цитата из Феофраста у Симплиция (см. В 1), в древности существовало также мнение, что у Фалеса был ряд предшественников. В новое время начинать историю философии с Фалеса впервые стал Тидеман (*D. Tiedemann. Geist der spekulativen Philosophie, 7 Bde, 1791—1797*).

Эволюционная точка зрения, в противоположность катастрофическому пониманию истории, не знает в историческом процессе резких граней и перерывов. Лишь условно известный момент можно отметить, как начало нового исторического явления. С этой точки зрения следует искать зачатки греческой философии задолго до Фалеса в доисторическом прошлом, но если бы мы захотели назвать имя, которое вполне заслуженно могло бы признаваться первым оригинальным мыслителем-философом, то нам пришлось бы обойти и Фалеса и назвать его преемника — Анаксимандра. Как показали исследования, роль Фалеса заключалась скорее в перенесении знаний с Востока на греческую почву, что послужило лишь стимулом к пробуждению философской мысли в Греции. В строгом же смысле слова возглавляет историю философской мысли Анаксимандр Милетский. Фалес — ближайший предшественник философии, имя же основателя греческой науки и философии более всего приличествует Анаксимандру. «Это первый свободный полет эллинской мысли», — говорит Таннери (стр. 84 р. п.). — Анаксимандр — истинный глава ионийской школы, Фалес в сущности только возбудил умственное движение, только заронил искру... Не придумав и не открыв ничего нового, Фалес все же дал толчок дремавшей эллинской мысли (стр. 58—59 р. п.).

Любопытно, что уже Диоген Лаэртций выводил ионийских философов от Анаксимандра (прооет. § 13: *Φιλοσοφίας δὲ δύο γεγόνασι ἀρχαὶ ἢ τε ἀπὸ Ἀναξίμανδρου καὶ ἢ ἀπὸ Πυθαγόρου*).

Время жизни Фалеса, по Дильсу, 624—547 г. до Р. Хр., акме (расцвет сил) 585 г., дата славы 582 г., предсказанное им солнечное затмение 28 мая 585 г. По Таннери, время жизни Фалеса 637—558 г., акме 597 г., дата славы 586 г., предсказанное им солнечное затмение 30 сентября 610 г.

*Первая тема греческой философии* — проблема бытия, первые греческие философы ищут вечную основу всего существующего, но так как всю действительность они понимают материально, то их онтология есть натурфилософия («физика», или «физиология», по терминологии Аристотеля). Но, помимо этой ограниченности кругозора, которому открыта лишь часть действительности, их мышление связано и в методологическом отношении: оно оперирует не понятиями, а представлениями, и стоит в наивно-непосредственном отношении к своему объекту, догматически устремляется на познание объектов, не исследуя средств познания. Что касается их объяснения космоса, то наибольший интерес они проявляют к «верхним» частям мира, т. е. наибольшее внимание уделяют небесным и метеорологическим явлениям (кроме небесных тел, их мысль особенно привлекают такие явления, как облака, радуга, свет и т. п.), причем можно отметить ту особенность, что астрономия и метеорология у них образуют одно целое, так как нет еще истинного представления о месте земли среди небесных тел. Что касается их приема объяснения, то у них находим не объяснение явлений из общих оснований, но только сведение явлений к их первым основаниям.

*Значение Фалеса, по взгляду древних: Фалес — «первый мудрец», по Диогену Лаэртию<sup>1</sup>; «первый философ», по Цицерону, Плутарху и Страбону; «первый натурфилософ», по Диогену Лаэртию, Юстину Мученику и Евсевию; «основатель философии, принимающей одно материальное начало вещей», по Аристотелю; первый геометр у греков, по Апулею и Диогену Лаэртию; первый астроном у греков, по Эвдему, Диогену Лаэртию и Минуцию Феликсу; первый физик — по Диогену Лаэртию, Плинию, Лактанцию и Тертуллиану (princeps physicorum).*

Заслуги, которые приписывали Фалесу историки в новое время, можно резюмировать так: Фалес — родоначальник европейской науки, он перенес с Востока в Грецию богатый запас эмпирических наблюдений и на основании этого обширного собрания фактов создал *первые в истории мысли* научно-теоретические построения. В частности, он — первый математик и создатель научной геометрии (преобразовал египетское искусство измерения в дедуктивную геометрию, покоящуюся на общих основаниях), астроном (предсказал полное солнечное затмение; открыл, что из всех созвездий наиболее точно север определяется Малой Медведицей, и т. д.), метеоролог (удачное предсказание урожая оливок), физик (ряд объяснений физических явлений). Как философ, он глава милетской школы и отец греческой философии<sup>2</sup>. И несмотря на это разнообразие и многочислен-

---

<sup>1</sup> *πρῶτος σοφός*, т. е. sapientium sapientissimus, мудрейший из мудрецов.

<sup>2</sup> Auctor et quasi philosophiae Graecae parens (F. Decker. De Thalete Milesio, 1865, стр. 6 — рекомендуем читателям эту обстоятельную, отличающуюся трезвым суждением, монографию о Фалесе).

ность его научных открытий, его деятельность не ограничивалась научно-теоретической областью, он также практический деятель с обширной сферой интересов: он — путешественник, купец (торгует солью), инженер, политик и государственный деятель. Наконец, известны его краткие изречения — практические советы морального характера.

Однако, не боясь упрека в гиперкритике, можно признать вышеприведенную характеристику деятельности Фалеса преувеличенной. Необходимо учесть развитие легенд, окружающих имена семи мудрецов, а также установившийся в древней доксографии обычай приписывать учения, возникшие вообще в ионийской школе, «Фалесу и его последователям», т. е. прямо возводить их к Фалесу (об этом см. J. Burnet, стр. 41). При скупости достоверных сведений о Фалесе обоснованная оценка его будет гораздо более скромной и его деятельность сведется к перенесению знаний с Востока и, *может быть*, к постановке первой философской проблемы. С полной достоверностью ему можно приписать только одно философское положение: все возникло из воды. Все другие сообщения о нем, в том числе и Аристотелевские, основаны на догадках.

Милетская философия, в преддверии которой стоит Фалес, сделала первый решительный шаг от Мифа к Логосу («vom Mythos zum Logos»). В чем же заключался этот шаг? По мнению одних, в изменении *темы*, по мнению других, в изменении *метода*. Так, по J. Burnet'у величие Фалеса заключалось в том, что он первый поставил вопрос: «Из чего состоит мир? Какова первичная форма материи?» Действительный прогресс, совершенный в области мысли милетскими учеными, В. видит в том, что они оставили безнадежный труд описы-

вать, что было тогда, когда ничего не было, а вместо этого поставили вопрос, что такое теперь представляют собой в действительности все вещи. Таким образом, по его мнению, прогресс — в перемене темы (космогонической на космологическую).

Напротив, другие полагают, что тема осталась старой, изменился лишь метод разработки ее. Быть может, дальше всех в этом направлении идет кн. С. Трубецкой, по которому *вся* философия греков есть лишь раскрытие их религиозного мировоззрения. Он, таким образом, в сущности отрицает оригинальное содержание греческой философии. По его мнению, даже высший момент в развитии греческой философской мысли, философия Платона и Аристотеля, является «лишь наиболее отвлеченным, научным выражением их основных верований» («Метафизика в древней Греции», стр. 132). Антиподом русского князя в данном вопросе является известный исследователь греческой религии Группе, который, напротив, полагает, что задачей греческой философии было освобождение идей, принесенных с Востока, от их религиозной оболочки. По мнению и того и другого, философия греков отстраивается от их религиозного мировоззрения и заимствует оттуда свое содержание, но, по мнению Группе, она очищает идеи, заключающиеся там, от религиозного элемента, а по мнению кн. С. Трубецкого, она проясняет эти религиозные верования. Другой знаток греческой религии Роде (E. Rohde) совершенно обособлял греческую философию от религии. По его учению, греческая философия есть такое истолкование мира, в котором дух совершенно освобождается от мифических представлений и религиозной точки зрения на мир. Миф и теология занимались историей мировых событий, в которых они видели ряд от-

дельных актов богов, философы же видели повсюду только вечные силы и неизменные законы их. Оба потока — религиозный и философский — текли в особых руслах, рядом друг возле друга, не приходя в интимную связь между собой, не вступая и в столкновение. И это происходило оттого, что религия и философия, расходясь в своих учениях, как будто говорили на различные темы: разное высказывалось о разном.

Мы отметили мнение, по которому в греческой философии, по крайней мере, на первых порах ее развития, тема старая, содержание не ново. Новое, внесенное философией, есть метод. Так, Бруккер и Теннеман говорят, что Фалес первый из греков стал *рассудочно* исследовать *старый вопрос о происхождении мира*. Также Дильс, который прямо говорит, что содержание философии Фалеса не ново, видит заслугу Фалеса в методе, по которому возникновение мира и явления природы объясняются строго физически и сводятся к единому принципу. Дж. Грот и Целлер видят шаг вперед в замене личных причин, действующих по произволу, безличными причинами, действующими закономерно. Вундт говорит о древнейшем периоде греческой философии, что все это «космологическая поэзия, отличающаяся от мифологических произведений старших космологов и теологов лишь тем, что движение мира вытекает уже не из воли и судеб человекоподобных богов, а сама природа несет в себе свои законы». Кинкель прогресс по сравнению с мифом видит в том, что начинают рассматривать мир, как целое, как замкнутое в себе единство. Во введении единого принципа, в провозглашении мысли «все едино» видит также Ницше заслугу Фалеса, делающую его первым греческим философом.

*Основное положение Фалеса:* вода есть начало всего. Нам неизвестно в точности, какой смысл заключен в этом положении. Прежде всего идет ли здесь речь о возникновении во времени или в вечной основе всего существующего? Говорит ли Фалес, что все возникло из воды (учение, которое в 16 веке повторил Парацельс), или он указывает в воде постоянное начало, неизменно лежащее в основе изменчивых разнообразных форм природы? Далее, эта первая стихия есть ли вода, как одно из веществ природы, или под водой здесь разумеется всякая жидкость (т. е. первичным признается известное состояние материи), или, наконец, вода здесь есть объективированное качество: влажность? Так расходятся взгляды ученых в истолковании положения Фалеса «вода есть начало всего», в котором, таким образом, и субъект и предикат двусмысленны для нас.

Признавая началом всего вещество, Фалес, как и все первые греческие философы до Левкиппа, отнюдь не материалист, он, по признанию большинства историков, гилозоист или гилопсихист (он признает оживленность или одушевленность материи).

Впрочем, по мнению J. Burnet'a, Фалес не достиг еще стадии гилозоистической, его точка зрения анимизм, а не гилозоизм.

В заключение коснемся проблемы происхождения выше приведенной философы Фалеса. Некоторые ученые искали источник происхождения эллинской философии вне Греции на Востоке. Восточное происхождение греческой философии признавали Röth, Gladisch, Willmann, Mabillean, Teichmüller, Tannery и др. Эд. Целлер показал несостоятельность этого взгляда и доказал автохтонный характер греческой философии. Как говорит

Группе, теперь не может быть речи о непосредственном возникновении греческих философов из восточной мудрости. На самом деле, было лишь косвенное влияние через греческую религию. С Востока в Грецию были перенесены религиозные идеи, облеченные в мифическую форму, они вошли в греческую религию, и лишь оттуда воспользовалась ими философия.

Другие видели источники греческих философов в традициях и примитивных верованиях греков (источник — «древние теологи» по Аристотелю). В частности, что касается Фалеса, указывали на влияние ранних космогонических учений об Океане и Фетиде (Платон *Тезет* 181 В, Аристотель, Брандис).

Займствовано ли положение Фалеса с Востока или у греческой традиции, и в том и в другом случае оно не вносит в историю мысли ничего существенно нового. Один автор 18 века развивает эту мысль следующим образом (*Acta philosophorum*, XIV Stück, 1723, стр. 175—178): что касается общего мировоззрения, то Фалес держался взглядов, обычных среди его соотечественников. Положение «вода есть начало мира» не было впервые высказано Фалесом, оно было общим мнением сограждан Фалеса, которое они унаследовали от своих предков. «Это — отнюдь не философское мнение Фалеса, но древняя традиция». Оно было всеобщим мнением: так, Гомер говорит во многих местах, что вода начало всех вещей; также в Египте, в Финикии, в Индии встречается то же учение. Фалес мог эту традицию заимствовать у своих соотечественников, или взять ее у Гомера, или вывезти с Востока.

Но, может быть, Фалес впервые привел научные аргументы в защиту положения, которое само по



себе не представляло ничего нового? Такие аргументы, действительно, приводит Аристотель (см. А 12), но, во-первых, сам Аристотель приписывает Фалесу предположительно («вероятно») и, во-вторых, эти аргументы — физиологического характера, между тем как биологические вопросы стали занимать греческую мысль значительно позже.

Если, действительно, Фалес установил свое положение на основании эмпирических наблюдений и размышлений над фактами, то наиболее вероятно ход его мыслей представлен у J. Burnet'a: из всех известных нам вещей вода принимает наиболее разнообразные формы (твердое, жидкое и газообразное состояние ее). Фалес мог думать, что он видит перед своими глазами мировой процесс, идущий от воды и возвращающийся к воде. Испарения питают небесный огонь, огонь солнца и светил (таково было общепринятое в то время мнение), вода возвращается обратно в дожде, чтобы перейти в землю (последний взгляд вытекал из знакомства с Нилом и с реками Малой Азии, которые приносят необычайно обильные отложения); наконец, и земля обращается в воду (идея, вытекающая из наблюдений росы, ночных туманов и подземных ключей).

Некоторые указывают, что в основе учения Фалеса могли также лежать геогностические наблюдения (имеются в виду морские раковины в горах).

Указывали также и на то, что город и страна, где жил Фалес, были приморскими; глаза невольно обращались к морю, по сравнению с которым земля должна была казаться незначительной. Таким образом, здесь указывается не рассудочная, а чувственная причина основоположения Фалеса.

В заключение можно еще упомянуть попытку отыскать источник учения Фалеса в географичес-

ких представлениях того времени, сделанную проф. М. Остроумовым, которому принадлежит единственная у нас в России статья о Фалесе («Вера и Разум», 1887 г., стр. 529—556).

Итак, возможно указать ряд причин, которые могли привести Фалеса к его основоположению: влияние Востока, древние греческие теогонии с их учением об Океане, значение воды, как стихии его родины — приморского города Милета, наблюдения над физическими явлениями, указанные J. Burnet'ом, геогностические наблюдения, географические представления того времени, биологические наблюдения (значение влаги для жизни растений и животных), наконец, общие соображения относительно свойств жидких тел (их бесконечная подвижность и изменчивость) или свойств воды (три состояния ее, образ пребывающей текучести и т. д.).

По преданию (недостоверному), Фалес оставил несколько сочинений: философское сочинение «О началах», по крайней мере, в двух книгах; «Морскую астрологию», написанную стихами; два прозаических сочинения: «О солнцестоянии» и «О равноденствии»; одно четверостишие, ряд афористических изречений и два письма (к Ферекиду и к Солону). Хотя Сенека, Плутарх и Гален знают сочинение Фалеса «О началах» (Сенека прямо говорит, что он учение Фалеса черпал из его философской книги), но мы не можем признать эту книгу подлинным сочинением Фалеса, так как из слов Аристотеля о Фалесе («вероятно» А 12, «как говорят» А 14, «как помнят о нем» А 22) ясно, что у него не было сочинения Фалеса, а было лишь изложение учения Фалеса (*ἀπομνημονεύματα* о Фалесе).

## А. Жизнь и учение

1. *Диоген Лаэций* I 22—44. (22) Как передают Геродот, Дурис и Демокрит, Фалес был сын Эксамия и Клеобулины и происходил из финикийского рода Фелидов — самого знатного во всем потомстве Кадма и Агенора. И, как сообщает также Платон, он принадлежал к числу семи мудрецов. Как говорит Димитрий Фалерский в «Списке архонтов», Фалес был назван первым мудрецом в тот год, когда в Афинах был архонтом Дамасия [582], при котором были названы мудрецами известные семь. Принят же в число граждан Фалес был в Милете, куда он прибыл с Нейлеем, изгнанным из Финикии. Впрочем, по свидетельству большинства, он был природный милетец и знатного рода.

(23) Кроме государственных дел, он занимался исследованием природы. И, согласно некоторым, он не оставил никакого сочинения. Дело в том, что приписываемая ему «Морская астрология» принадлежит, как говорят, самосцу Фоке. Каллимах же знает, что он открыл Малую Медведицу, о чем сообщает в «Ямбах» так:

«Говорили, что он указал созвездие Повозки, руководствуясь которым плавают финикияне».

По словам же других, он написал всего два сочинения: «О солнцестоянии» и «О равноденствии», признав все остальное непостижимым. Некоторые же полагают, что он первый наблюдал за движением светил и первый предсказал солнечные затмения и солнцестояния, — так говорит Эвдем в своей «Истории астрономии». Вследствие этого ему удивляются Ксенофан и Геродот. Подтверждают это своим свидетельством также Гераклит и Демокрит.

(24) А как говорят некоторые, — в том числе поэт Херил, — он же первый сказал, что души бессмертны. Также, согласно некоторым, он первым открыл годовое движение солнца и первый сказал, что величина солнца составляет одну семьсот двадцатую часть круга, проходимого солнцем, и что точно так же величина луны относится к величине круга, проходимого ею. Он же первый сказал, что тридцатый день есть последний день месяца. Равным образом он первый, как сообщают некоторые, стал рассуждать о природе.

Аристотель же и Гиппий говорят, что он приписывал душу и неодушевленным предметам, заключая по магниту и янтарю. Памфил передает, что, научившись у египтян геометрии, он первый вписал в круг прямоугольный треугольник и принес в жертву быка.

(25) Другие же — в том числе хронограф Аполлодор — рассказывают это о Пифагоре. (Последний весьма значительно подвинул вперед исследования тех объектов, открытие которых Каллимах в «Ямбах» приписывает фригийцу Эвфорбу, как, например, кривые линии, треугольники и все, что относится к геометрическому умозрению.) Кажется, что и в государственных делах Фалес давал самые лучшие советы. По крайней мере, когда Крез обратился к милетцам за помощью, он воспротивился. Так как Кир победил, то это спасло город. Впрочем, сам он, как сообщает Гераклит Пантийский, говорит, что вел жизнь одинокую и частную.

(26) Некоторые же говорят, что он был женат и имел сына Кибисфа. По другим же, он остался холостым, усыновил же сына сестры. И когда его спросили, почему он не производит детей, он ответил: «Вследствие любви к детям». Также передают, что, когда мать убеждала его вступить в брак,

он говорил: «еще рано»; затем, когда состарился, то на настояния матери отвечал: «уже поздно». Иероним же Родосский сообщает во второй книге «Разных записок», что Фалес, желая показать, как легко разбогатеть, заарендовал маслобойню, так как предвидел будущий урожай маслины, и собрал весьма много денег.

(27) Началом же всего он признал воду и утверждал, что мир одушевлен и полон демонов. Говорят, что он открыл времена года и разделил год на 365 дней.

Никто его не учил; только, будучи в Египте, он имел общение со жрецами. Иероним же говорит, что он измерил пирамиды, наблюдая тень их в тот час, когда наша тень имеет равную с нами величину. Как сообщает Миний, он был современником милетского тирана Фразибула. Известна история с треножником, который был найден рыбаками и был отослан милетским народом мудрецам.

(28) А именно рассказывают, что некие иониские юноши купили у милетских рыбаков улов. Когда же был извлечен треножник, то возник спор, продолжавшийся до тех пор, пока милетцы не отправили послов в Дельфы. И бог дал такой ответ:

«Сын Милета, ты вопрошаешь Феба относительно треножника? Кто выше всех мудростью, тому я присуждаю треножник». Итак, отдают его Фалесу; он передает другому, другой третьему, пока очередь не дошла до Солона. Последний же сказал, что по мудрости выше всех бог, и отослал треножник в Дельфы.

Об этом же Каллимах в «Ямбах» сообщает иначе, причем его рассказ заимствован у милетца Меандрия. А именно, некий аркадянин Бафиклей оставил после себя кубок и приказал «отдать его наилучшему из мудрецов».

Кубок был отдан Фалесу и, обойдя всех, вновь вернулся к Фалесу.

(29) Тогда последний отослал его Аполлону Дидимейскому со следующими, согласно Каллимаху, словами:

«Фалес отдает меня царю Нейлеева народа, получив меня дважды в качестве награды за отличие».

А не в стихах так: «Милетец Фалес, сын Эксамия, Аполлону Дельфийскому приносит кубок, дважды получив его от греков в качестве награды за отличие». Сын же Бафикла, обносивший кубок, назывался Фирион, как сообщают Элевсис в сочинении «Об Ахиллесе» и Алексон Миндийский в девятом из своих «Сказаний».

Эвдокс же Книдский и Эванф Милетский передают, что один из друзей Креза получил от царя золотую чашу с тем, чтобы отдать ее мудрейшему из эллинов. Он отдал ее Фалесу и, обойдя всех мудрецов, она дошла до Хилона.

(30) Последний вопрошает Аполлона Пифийского, кто мудрее его. Тот отвечает, что мудрее его Мизон, о котором мы скажем впоследствии. (Его ставят в списке мудрецов вместо Клеобула те, кто следует Эвдоксу, Платон же помещает его вместо Периандра.) Именно о нем Аполлон Пифийский сказал следующее: «Я говорю, что в Хене есть некто Мизон Этейский, который мудрее тебя».

Обратился же с вопросом Анахарсис. Платоник же Диаммах и Клеарх говорят, что кубок Крез отослал Питтаку и вышеуказанным образом он обошел всех.

Андрон же в «Треножнике» говорит, что аргивяне назначили треножник в качестве награды мудрейшему из греков. Он был присужден спартанцу Аристодему, который уступил его Хилону.

(31) Аристодема упоминает также Алкей следующим образом:

«Так, говорят, некогда Аристодем в Спарте сказал весьма меткое слово: деньги — человек, а неимущий ни один не хорош».

Некоторые же передают, что Периандром была послана нагруженная лодка милетскому тирану Фразибулу. Около Косского моря она потерпела крушение, и позже какими-то рыбаками был найден треножник. Фанодик же сообщает, что треножник был найден около Афинского моря и, принесенный в город во время народного собрания, был послан Бианту.

(32) А почему, мы скажем в главе, посвященной Бианту. Другие говорят, что треножник был сделан Гефестом и что Бог подарил его Пелопсу в день свадьбы последнего. Затем он перешел к Менелая и, будучи вместе с Еленой похищен Александром, был брошен в Косское море по приказанию Лакены, сказавшей, что он будет объектом состязания. Спустя некоторое время, когда некие лебедяне купили здесь улов, то был вытасчен и треножник. Споря с рыбаками, они отправились в Кос; и так как не пришли ни к какому решению, то перенесли дело в Милет, который был их метрополией. Милетцы же, не достигши цели переговорами через послов, начинают войну с коссцами. И когда много падало с обеих сторон, выходит ответ оракула: отдать треножник мудрейшему. И обе стороны сошлись на Фалесе.

(33) Последний же, по истечении некоторого времени, отдает его Аполлону Дидимейскому. Итак, коссцам оракул ответил следующим образом:

«Не раньше прекратится вражда меропов и ионян,

Чем золотой треножник, который Гефест бросил в море,

Из города вы вышлите, и он ступит в дом мужа,

Который знает настоящее, будущее и прошедшее». Милетцам же:

«Сын Милета, ты вопрошаешь Феба о треножнике?» и так далее, как было сказано выше.

Гермипп же в «Жизнеописаниях» относит к нему то, что некоторые говорят о Сократе. По его словам, Фалес говорил, что он благодарит Судьбу за следующие три вещи: во-первых, за то, что он родился человеком, а не животным; во-вторых, что он мужчина, а не женщина; и в-третьих, за то, что он эллин, а не варвар.

(34) Рассказывают о нем, что, выйдя из дому в сопровождении старухи, чтобы наблюдать звезды, он упал в яму; и когда он заплакал, старуха сказала ему: «Не будучи в состоянии видеть то, что у тебя под ногами, ты, Фалес, думаешь познать то, что на небе?» Знает, что он занимался астрономией, и Тимон, который хвалит его в «Силлах», говоря:

«Таков из числа семи мудрецов Фалес, мудрый астроном».

Лобон же Аргивский говорит, что написанное Фалесом простирается до двухсот стихов и что на изображении его было написано следующее:

«Этого Фалеса воспитал Милет Ионийский и провозгласил его первым по мудрости из всех астрономов».

(35) Из стихотворений следующее приписывается ему:

«Многословие вовсе не есть признак мудрого мнения:

Мудро отыскивай что-нибудь одно,

Старательно выбирай что-нибудь одно.

Так ты свяжешь бесконечные речи ботливых мужей».

Также приписывают ему следующие изречения: «Старше всего существующего бог, ибо он не



рожден». «Прекраснее всего мир, ибо он есть произведение бога». «Больше всего пространство, ибо оно все содержит в себе». «Быстрее всего ум, ибо он оберегает все». «Сильнее всего необходимость, ибо она имеет власть над всем». «Мудрее всего время, ибо оно открывает все». «Ничем, — говорил он, смерть не отличается от жизни». «Почему в таком случае ты не умираешь?» — спросил его кто-то. «Потому, — ответил он, — что совершенно безразлично (жить или умереть)».

(36) Спросившему его, что явилось раньше, ночь или день, он ответил: «Ночь одним днем раньше». Некто спросил его, может ли укрыться от богов человек, совершающий несправедливость. «Не скроется, — ответил он, — от богов даже намерение». На вопрос прелюбодея, поклялся ли он не прелюбодействовать, Фалес сказал: «Нарушение клятвы не хуже прелюбодеяния». На вопрос «Что трудно?» он ответил: «Познать самого себя». — «А что легко?» — «Дать совет другому». — «Что самое приятное?» — «Иметь удачу». — «Что есть божество?» — «То, что не имеет ни начала, ни конца». — «Что удивительно было бы увидеть?» — «Старика тирана», — ответил он. «Каким образом легче всего переносить несчастье?» — «Если испытывающий несчастье будет видеть, что враги его еще более несчастны». — «Каким образом нам прожить наилучше и наисправедливее?» — «Если мы сами не будем делать того, что порицаем в других».

(37) «Кто счастлив?» «Тот, кто здоров телом, одарен душевными способностями и чьи природные дарования хорошо воспитываются». Фалес велит одинаково помнить друзей присутствующих и отсутствующих. Прекрасно красоваться не наружностью, но своими занятиями. «Не богатея дурными средствами, — говорит он, — и пусть молва не

изменяет твоего отношения к тем, кто тебе доверился». «Какие услуги ты оказал своим родителям, — говорит он, — точно таких же ожидай и сам от своих детей». Он сказал, что разлив Нила происходит вследствие того, что течение его задерживается противными пассатными ветрами.

Аполлодор же в «Хронике» говорит<sup>1</sup>, что он родился в первый год тридцать пятой [девятой?] олимпиады [640].

(38) Умер же он 78 лет (или, как говорит Сосикрат, 90 лет). Дело в том, что он умер в 58 олимпиаду [548—545] и был современником Креза, которому он обещал устроить без моста переправу через Галис, отведя его течение [546].

Как сообщает Дмитрий Магнес в «Омонимах», было еще пять других лиц, носивших имя Фалеса: оратор Каллатианский, следовавший дурным образцам; живописец Сикионский, человек прекрасных дарований; третий, живший раньше их всех, во времена Гезиода, Гомера и Ликурга; четвертый, о котором упоминает Дурис в сочинении «О живописи»; пятый, более молодой и малоизвестный, которого упоминает Дионисий в «Критиках».

(39) Мудрец же Фалес скончался в то время, когда смотрел гимнастическое состязание, от жары, жажды и бессилия, будучи уже престарелым. И на памятнике его написано:

«Взирайте на эту, действительно малую могилу весьма мудрого Фалеса (слава же его достигает небес)».

---

<sup>1</sup> Следующее место у Диогена Лаэртция, заключающее хронологические данные (37—38), представляет большие трудности. Неизвестно, как должно поделить сообщение между Сосикратом и Аполлодором, а также как исправить, без сомнения, испорченные числа. См. Jacoby, *Apollodors Chronik*, стр. 175—176. Мы оставляем редакцию Дильса без изменений.

Имеется и у нас в первой из «Надписей», или в «Написанном в различных размерах», следующая надпись, относящаяся к нему:

«Некогда смотревшего гимнастическое состязание мудреца Фалеса ты, о солнце Зевс, похитил из ристалища. Я восхваляю тебя за то, что увел его ближе к небу, ибо, в самом деле, старик уже не мог более с земли видеть звезды».

(40) Фалесу принадлежит изречение: «Познай самого себя», о котором Антисфен в «Диалогах» говорит, что оно принадлежит Фемоною и что его присвоил себе Хилон.

(42) Передают, что Фалесу принадлежат следующие письма (к Ферекиду и к Солону — подложные).

2. *Свиды* [42—47]. Фалес, сын Эксамия и Клеобулины, милетец, по Геродоту же финикийнин, родился раньше Креза в 35 олимпиаду [640—637], по Флегонту же он был известен уже в 7 олимпиаду [752—749]. Он написал в стихах о небесных явлениях, о равноденствии и многое другое. Умер же он в преклонном возрасте в то время, когда смотрел гимнастическое состязание, будучи сжат голодом и обессилен вследствие жажды.

Он первый получил прозвище мудреца и первый сказал, что душа бессмертна, и первый постиг умом затмения и равноденствия. Изречений его весьма много, в том числе общеизвестное: «познай самого себя». Ибо изречение «поруха приносит вред» принадлежит скорее Хилону, который приписывает себе как это изречение, так и изречение: «ничего слишком».

Фалес, философ, занимавшийся исследованиями природы, при Дарии (!) предсказал солнечное затмение.

3. *Схолиш к «Государству» 600 А Платона.* Фалес, сын Эксамия, милетец, по Геродоту же финикийнин. Он первый был назван мудрецом. Ибо он открыл, что затмение солнца происходит вследствие того, что его заслоняет луна, а также он первый из эллинов познал Малую Медведицу и солнцестояние, рассуждал и о величине солнца и о природе его, и учил, что и неодушевленные предметы каким-то образом имеют душу, как видно по магниту и янтарию. Началом же стихий он признал воду. Он говорил, что мир одушевлен и полон демонов. Учителями его были египетские жрецы. Ему принадлежит изречение: «познай самого себя». Скончался же он одиноким стариком в то время, когда смотрел гимнастическое состязание, обессилев вследствие жары.

3 а. *Каллимах «Ямбы».* Фирион, сын аркадянина Бафикла, имеет поручение передать мудрейшему кубок, оставленный его отцом:

«Он отплыл в Милет. Ибо победил Фалес, который и в других отношениях был проворен умом и, как говорили, открыл созвездие Повозки, руководствуясь которым, плавают финикийяне. Аркадянин застал старика при благоприятных предзнаменованиях в храме Дидимейца в то время, когда тот чистил цикутою землю и чертил геометрическую фигуру, что открыл фригиец Эвфорб, который первый из людей начертил треугольники, даже и неравносторонние, и также круг, и научил людей поститься. Но люди не послушались его, правда, не все, но те, которыми владел иной демон. Итак, к Фалесу со следующими словами обратился сын Бафикла: «Прими от меня эту вещь, которая вся из золота. Мой отец перед смертью приказал отдать ее тому, кто из вас, семи мудрецов, наилучший, и я даю ее тебе, как знак отличия». Фалес же, потерши

палкою землю<sup>1</sup> и взявшись за бороду<sup>2</sup> другою рукою, сказал: «Подарка я не возьму, ты же, если свято чтить слова отца... Биант...»

4. *Геродот* I 170. Еще раньше поражения Ионии был дан полезный совет милетцем Фалесом, по происхождению финикиянином. Он посоветовал ионянам учредить один общий совет на Теосе (ибо Теос есть середина Ионии), причем прочие города, продолжая существовать по-прежнему, считались бы за деревенские общины. *Срв.* I 146. С ними [с ионянами, которые основывали колонии] смешались минии орхоменские и кадмеяне.

5. *Геродот* I 74 (Война между Алиаттой и Киаксарой). Передают, что у них война велась с равным успехом для обеих сторон и, когда на шестом году войны возникло сражение, вдруг во время битвы день превратился в ночь [солнечное затмение 28 мая 585 года]. Эту перемену дня ионянам предсказал Фалес Милетский, заранее определил тот год, в который, действительно, и случилось это затмение<sup>3</sup>.

*Климент Стром.* I 65 р. 354 р. Эвдем в «Истории астрономии» говорит, что Фалес предсказал солнечное затмение, случившееся во время сражения мидян и лидийцев в царствование Киаксары, отца Астиага, у мидян, и Алиатты, отца Креза, у лидийцев... Это было приблизительно в 50 олимпиаду [580—77]; (последнее известие) мы заимствуем (у Татиана 41, где говорится) о возрасте семи мудрецов. Ибо самый старший из них — Фалес жил около 50 олимпиады.

---

<sup>1</sup> Фалес стирает палкою фигуры, начерченные им на земле, чтобы уничтожить эти знаки своей *σοφία*.

<sup>2</sup> Этот жест еще и в настоящее время служит в Греции признаком смущения.

<sup>3</sup> Таким образом, по Геродоту, Фалес предсказал *только год* затмения.

*Евсевий Chron.* а) *Sync.* Фалес Милетский предсказал полное солнечное затмение. *Arm.* Во втором году 49 олимпиады [583]; в) В 50 олимпиаду [580—77] *Кирилл с. Jul.* I р. 13 е. с) (*Hieron.*). Во время сражения Алиатты с Астиагом случилось солнечное затмение, предсказанное Фалесом, в 1432 г. от Авраама [585 г. до Р. Хр.].

*Цицерон de div.* I 49. 112. Говорят, что он первый предсказал солнечное затмение, которое случилось в царствование Астиага.

*Плиний N. H.* II 53. У греков же раньше всех открыл [причину затмения] Фалес Милетский. В четвертом году 48 олимпиады [585—4 г. до Р. Хр.] он предсказал солнечное затмение, которое произошло при царе Алиатте в 170 году по основании Рима.

6. *Геродот I 75 (пер. Ф. Миценко)*. Когда Крез подошел к реке Галису, отсюда, как я думаю, он перевел свое войско по лежавшим там мостам, а по рассказу, весьма распространенному у эллинов, перевел войско Фалес Милетский. Дело происходило будто бы так: когда Крез был в затруднении, как ему перевести войско через реку, так как теперешних мостов тогда еще не было, то присутствовавший в лагере Фалес устроил так, что река, протекавшая до того времени с левой стороны войска, потекла теперь с правой. Сделал он это следующим образом: выше лагеря велел выкопать глубокий ров, имеющий вид полумесяца, чтобы река, отведенная в этом месте от своего старого русла в канаву, обтекла лагерь с задней стороны и, обошедши стоянку, снова возвращалась бы в первоначальное русло. Действительно, когда река таким образом разделилась, она тотчас сделалась переходимою с обеих сторон.

7. *Евсевий Chron.* а) у *Кирилла с. Jul.* I р. 12. Передают, что в 35 олимпиаду [640—37] родился Фалес

Милетский, первый философ, занимавшийся изучением природы; продлилась же жизнь его, как говорят, до 58 олимпиады [548—5]; б) *Иероним*. В первом году 35 олимпиады [640] (*Арм.*: во втором году 35 олимпиады [639]) Фалес Милетский, сын Эксамия, первый философ, занимавшийся изучением природы, становится известным [*ошибочно вместо* рождается]. Он жил, говорят, до 58 олимпиады.

*Абулфараджи р. 33 Рососке*: Кирилл в своей книге, в которой он отвечает Юлиану, сообщает... что Фалес жил на 28 лет раньше начала царствования Набонассара. Порфирий же говорит, что Фалес процветал 123 [23?] годами позже Набонассара (589—6?).

8. *Избранные рассказы Paris*: в 6 год царствования Гиския [около 10 олимпиады — 740 г.]... в это время умер в Тенедосе Фалес Милетский и открылась Сивилла Эретрийская. *Chron. pasch.* 214, 20 *Bekk*: в 5 год царствования Гиския (3 год 10 олимпиады, 738 г.)... в этот год умер философ Фалес Милетский в Тенедосе.

9. *Платон Theaet.* 174 a: Подобным же образом и Фалес, о Феодоре, занимался астрономией и, заглядевшись вверх, упал в колодезь. Увидев это, некая остроумная и шутливая фракиянка служанка, как говорят, сказала, что он желает узнать то, что на небе, а того не замечает, что перед ним и у него под ногами.

10. *Аристотель Pol. A 11. 1259 a 6* (*пер. С. Жебелева*). Все это послужит на пользу тем, кто относится со вниманием к искусству наживать состояние. К числу такого рода рассказов принадлежит, например, и рассказ о Фалесе Милетском. Этот рассказ заключает в себе своего рода наблюдение, касающееся искусства наживать состояние, и его

приписывают Фалесу, принимая во внимание его известную мудрость, но на самом деле наблюдение это можно рассматривать и с общей точки зрения. Когда Фалеса попрекали его бедностью, так как-де занятия философией никакого барыша не приносят, то, рассказывают, Фалес, предвидя, на основании астрономических данных, богатый урожай оливок, еще до истечения зимы, раздал накопленную им небольшую сумму денег в задаток владельцам всех маслобоек в Милете и на Хиосе; маслобойни Фалес законтрактовал дешево, так как никто с ним не конкурировал. Когда наступило время сбора оливок, начался одновременно внезапный спрос со стороны многих лиц на маслобойни. Фалес стал тогда отдавать на откуп законтрактованные им маслобойни за ту цену, за какую желал. Набрав таким путем много денег, Фалес доказал тем самым, что и философам, при желании, разбогатеть не трудно, только не это дело составляет предмет их интересов.

11. *Прокл in Eucl.* 65, 3 [Эвдем «История геометрии»]. Итак, подобно тому как у финикийян вследствие торговых сношений возникло точное знание чисел, точно так же у египтян по вышеуказанной причине было положено начало геометрии. Фалес же, побывав в Египте, впервые перенес в Элладу эту науку и сам многое открыл, а также многому научил своих учеников, причем одним он преподавал в более отвлеченной форме, другим в более чувственной.

*Плутарх Sol.* 2. Говорят, что и Фалес, и математик Гиппократ занимались торговлей, и целью путешествия Платона в Египет была продажа масла. *De Is. et Osir.* 34. Думают, что и Гомер, подобно Фалесу, научившись у египтян, считал воду началом и источником всего.



*Иосиф с. Ар. I 2.* Однако, все единодушно согласны, что те, которые первые у греков философствовали о небесных и божественных явлениях, как-то Ферекид Сирский, Пифагор и Фалес, были учениками египтян и халдеев. Они написали немного, и это, кажется, является у греков самым древним из всего написанного, причем существует сомнение, ими ли написаны эти сочинения.

*Аэций de plac. I 3, 1 (Dox. 276):* Он занимался философией в Египте и прибыл в Милет уже стариком.

*Ямвлих u. Pyth. 12.* [Фалес] уговорил Пифагора отправиться в Египет и особенно завязать сношения со жрецами Мемфиса и Диосполиса. Ибо у них он и сам приобрел все то, за что получил в народе славу мудреца.

*11 a. Himer. 30.* На Олимпийских играх воспевал славу Гиерона под аккомпанемент лиры Пиндар; Анакреонт же воспевал счастливого Поликрата, устраивающего жертвоприношение богине самосцев; и Алкей в песнях прославлял Фалеса, когда и Лесбос праздник...

## УЧЕНИЕ

*12. Аристотель Metaphys. A 3. 983 b 6.* Большинство самых ранних философов держалось того взгляда, что принципами всего являются исключительно материальные начала. А именно, то, из чего все сущее состоит, из чего оно первоначально возникает и во что оно в конце концов разрешается, та сущность (субстанция), которая, оставаясь сама неизменной, изменяется в своих

свойствах (акциденциях), это, говорят они, есть стихия (элемент) и начало (принцип) сущего. И поэтому они думают, что ничто не возникает и ничто не уничтожается, так как такая сущность (всего) пребывает всегда... (17). Ведь необходимо должно быть некоторое естество, — одно или несколько, — из которого возникают прочие вещи, тогда как само оно сохраняется. Относительно того, сколько таких начал и что они собой представляют, конечно, мнения расходятся. Начинатель (первый представитель, основатель) такой философии Фалес считает началом воду (вследствие чего он также учил, что земля находится на воде). Вероятно, мнение это он составил на основании наблюдения, что все существа питаются влажной пищей и что даже самая теплота возникает из влаги и сохраняется (а начало всего есть то, из чего каждая вещь возникает). Кроме указанной причины, вероятно, привело его к этому мнению также наблюдение того факта, что семена всех вещей по своей природе влажны; вода же есть начало природы влажных вещей. Некоторые же полагают, что того же мнения о природе держались уже те жившие задолго до нашего времени древнейшие мыслители, которые первые стали размышлять о божественных вещах. Дело в том, что они представляли Океан и Тифиду виновниками возникновения мира, и воду, которую они, как поэты, называют Стиксом, сделали тем, чем клянутся боги. А ведь наиболее чтится самое древнее, клянутся же тем, что наиболее чтится.

*Тот же отрывок в переводе кн. С. Трубецкого.* Что касается древнейших философов, то большинство из них признавало материальные начала за единственные начала всех вещей. То, из чего состоит все сущее, из чего оно происходит впервые, и во

что оно конечным образом разрешается, что пребывает как неизменная сущность в изменении своих состояний, — это они признают элементарной основой (стихией), это считают началом всего существующего. И поэтому они полагают, что ничто не происходит и ничто не уничтожается, так как одно и то же естество пребывает вечно... (17) Но должно быть одно или несколько естеств, из которых происходит все остальное, между тем как самое естество (т. е. самая сущность) пребывает. Что же касается до количества и вида подобных начал, то не все говорят одно и то же. Фалес, основатель такого рода философии, признает за начало воду (почему он утверждал и то, что земля держится на воде). Вероятно, он пришел к такому предположению, видя, что пища всех существ влажная и что самая теплота возникает из влаги и ею живет (а то, из чего все происходит, и есть начало всего). Это привело Фалеса к его предположению, а также и то обстоятельство, что сперма всех животных имеет влажную природу; вода же есть начало влажного естества. Иные полагают, что и те, которые жили в глубокой древности, задолго до современного поколения и впервые предались богословию, — были того же мнения о природе вещей. Ибо они изобразили Океан и Тетиду праотцами всего происшедшего и клятвой богов почитали воду — так называемые стигийские воды поэтов: то, чем клянутся, есть самое почитаемое, а наиболее почитаемое есть то, что всего старше.

*То же в переводе Розанова — Перлова.* Из первых философов большинство думало, что только в виде материи бывают начала всего. Именно, из чего состоят все существа, откуда первоначально происходят они и во что в конце концов погибая превращаются, причем сущность хотя остается, но

изменяется в своих проявлениях, это самое они считают началом всего сущего. И поэтому-то они думают, что ничего не рождается и не погибает, так как такая природа постоянно сохраняется... Ибо должна быть или одна какая-нибудь природа, или больше одной, из которой рождается все остальное, причем она сохраняется. Однако, на счет числа и вида подобного начала не все согласны. Фалес, по крайней мере, родоначальник такого рода философии, утверждает, что это — вода (поэтому он объяснял, что и земля находится на воде), извлекая свое мнение из наблюдения, что пища всего живого влажна и самое тепло из этого происходит и этим поддерживается (собственно «живет»), а из чего происходит (все), то и есть начало всего; так вот почему он принял это мнение, а также и потому, что семена всего имеют влажную природу, а вода есть основа природы влажного. А иные полагают, что такого же мнения держались о природе и в самой глубокой древности люди, жившие далеко раньше теперешнего поколения и впервые начавшие размышлять о божестве. Именно они Океана и Тетиду сделали родоначальниками всего происшедшего и свидетелем клятвы богов представляли воду — это так называемый самими поэтами Стикс. Почетнее же всего то, что древнее всего, а то, чем клянутся, всего почетнее.

13. *Симплиций Phys. 23, 21* [*«Мнения физиков» Феофраста, fr. 1 Dox. 475, 1*]. Из принимающих единое движущееся начало, — их-то собственно и называет Аристотель физиками, — иные признают его ограниченным. Такого мнения держались, например, милетец Фалес, сын Эксамия, и Гиппон, который, кажется, был притом безбожником. Они учили, что начало есть вода, и пришли к этому учению, отправляясь от чувственной видимости. А

именно, теплота поддерживается влагой, умирающее сохнет, семена всех существ влажны и всякая пища содержит в себе сок. А из чего каждая вещь состоит, то служит также ее естественной пищей. Вода же есть начало влажной природы и всеобщее связующее начало. Вследствие этого они приняли, что вода есть начало всех вещей, и объявили, что земля лежит на воде. 458, 23. Принимавшие за основу одну какую-либо стихию считали ее бесконечной, как, например, Фалес воду<sup>1</sup>.

13 а. *Азгий I 17, 1 (D. 315)*. Фалес и его последователи: смеси элементов при изменении последних образуют тесные соединения.

13 б. *Азгий II 1, 2 (D. 327)*. Фалес и его последователи: космос един.

13 с. *Азгий II 12, 1 (D. 340)*. Фалес и Пифагор со своими последователями учат, что вся небесная сфера разделена на пять кругов, которые они называют зонами (поясами). Из них один называется арктическим и постоянно видимым<sup>2</sup>, второй — летним тропическим, третий равноденственным, четвертый — зимним тропическим, пятый — антарктическим и невидимым. А так называемый зодиак наискось пересекается тремя средними кругами, касаясь их трех. Меридиан же пересекает все круги в прямом направлении от севера в противоположную сторону.

14. *Аристотель de caelo B 13. 294a 28*. Другие же полагают, что (земля) лежит на воде. Ибо мы имеем весьма древнее учение, которое, как гово-

---

<sup>1</sup> Таким образом, в свидетельствах Симплиция о Фалесе заключается противоречие.

<sup>2</sup> Арктический пояс есть пояс постоянно видимых звезд, антарктический пояс невидимых звезд, остальные суть пояса восходящих и заходящих звезд. Эти пояса изменяются в зависимости от географической широты.

рят, высказал Фалес Милетский, что земля пребывает, вследствие того, что она плавает, подобно дереву или чему-нибудь другому в этом роде (ведь из всего этого ничто по своей природе не покоится на воздухе, но на поверхности воды остается неподвижным), как будто бы о воде, держащей землю, не приходится сказать то же самое, что и о земле.

*Симплиций de cael 522, 14.* Он приводит мнение Фалеса Милетского, говорившего, что земля носится на воде, подобно тому, как дерево или что-нибудь другое из того, что по своей природе плавает на воде. Аристотель возражает против этого мнения, которое господствовало, вероятно, скорее вследствие того, что у египтян так говорится в форме мифа, и отсюда, может быть, и Фалес принес это учение.

*15. Сенека Nat. Quaest. III 14.* Мнение Фалеса нелепо. Ибо он утверждает, что земля поддерживается водою, плавает наподобие судна и вследствие подвижности воды носится в разные стороны, когда происходит, как выражаются, землетрясение. Следовательно, нет ничего удивительного, что в изобилии имеется жидкость для изливания рек, так как весь мир находится в жидкости.

*Аэций III 11, 1 (D. 377).* Последователи Фалеса: земля лежит посередине.

*16. Геродот II 20 (взгляды греков на разлив Нила).* По другому объяснению, пассатные ветры являются причиной разлива реки, так как они мешают Нилу изливаться в море.

*Аэций IV 1, 1 (пер. Г. Церетели).* Фалес полагает, что пассаты, дуя по направлению к Египту, вздымают воды Нила, так как вода в устьях не имеет выхода по причине набегающего моря.

*17. Деркиллид ap. Theon. Astr. 198, 14.* Эвдем в «Истории астрономии» повествует, что Энопид

первый открыл косое положение зодиака и круг большого года, Фалес же открыл затмение солнца и чередование солнцестояний, указав, что последнее всегда бывает неравномерным<sup>1</sup>.

17 а. *Аэций* (пер. Г. Церетели) II 13, 1 (D. 341). Фалес: светила землистого состава, но воспламенены. 20, 9 (D. 349). Фалес (думал, что) солнце землистого состава. 24, 1 (D. 353). Фалес первый сказал, что солнце затмевается, когда луна, по природе своей землистая, проходит через него по прямой линии; тогда ее отражение получается на диске, словно в зеркале.

17 b. — II 21, 5 (D. 358). Фалес первый сказал, что луна заимствует свой свет от солнца.

18. *Плиний* N.H. XVIII 213. По учению Гезиода (дело в том, что существует также Астрология, носящая его имя), утренний закат семизвездия Вергилий бывает при окончании осеннего равноденствия, по Фалесу же — на 25-ый день после равноденствия.

19. *Анулей Flor.* 18. Фалес Милетский, бесспорно, наиболее замечательный из вышеупомянутых семи мудрецов (ибо он первый основатель геометрии у греков, известнейший исследователь природы и весьма опытный наблюдатель звезд), малыми средствами открыл величайшие вещи: круговое обращение времен, дуновение ветров, движение звезд, чудесные звуки грома, косые пути звезд, годовые возвращения солнца, возрастание нарождающейся луны, уменьшение луны на ущерб, и равным образом указал, что заслоняет луну при

---

<sup>1</sup> Здесь имеется в виду неравномерное распределение в году солнцестояний и равноденствий, то есть неравенство в продолжительности четырех астрономических времен года, которые получаются от деления последнего солнцестояниями и равноденствиями.

затмении ее. Он же, будучи уже весьма глубоким стариком, выдумал превосходное рассуждение о солнце, а именно о том, во сколько раз круг, который пробегается солнцем, больше величины самого солнца. Что касается меня, то я не только изучил это рассуждение, но и проверил его на опыте. Рассказывают, что, сделав это открытие, Фалес тотчас сообщил его Мандраиту [Мандролиту] Приененскому. Последний, придя в восторг от нового, неожиданного знания, спросил Фалеса, какую награду он желал бы получить за такое научное открытие. «Для меня будет достаточной наградой, — сказал мудрый Фалес, — если того, чему ты от меня научился, когда станешь сообщать это другим, не припишешь себе, но объявишь, что это открытие принадлежит мне более, чем кому-либо другому».

20. *Прокл in Eucl. 157? 10 (из Эвдема)*. Итак, как говорят, известный Фалес первый открыл, что круг делится диаметром пополам. 250, 20. Итак, древнему Фалесу за открытие этой и многих других теорем подобает благодарность. Ибо, как говорят, он первый познал и высказал, что во всяком равнобедренном треугольнике углы у основания равны, причем, пользуясь более древними выражениями, он равные углы называл «одинаковыми»<sup>1</sup>. 299, 1. Итак, эта теорема гласит, что вертикальные углы, образующиеся при пересечении двух прямых, равны, открыта же эта теорема была, как говорит Эвдем, впервые Фалесом. 352, 14. Эвдем же в «Истории геометрии» возводит к Фалесу эту теорему [равенство треугольников, если у

---

<sup>1</sup> Из этих слов как будто следует, что в руках Прокла или Эвдема было математическое сочинение Фалеса.



них равны одна сторона и два прилежащих к нему угла], ибо он говорит, что и теперь необходимо пользоваться тем же самым способом определения расстояния кораблей в море, каким пользовался Фалес.

21. *Плиний N. H. XXXVI 82*: Фалес Милетский нашел способ измерять высоту их [т. е. пирамид], а именно измеряя тень в тот час, когда она бывает равна своему телу.

*Плутарх соп. VII*. Поставив палку на конце тени, образуемой пирамидою, так что от солнечного света образовалось два треугольника, он показал, что отношение между величиною пирамиды и палки такое же, какое было между тенью пирамиды и тенью палки.

22. *Аристотель de anima A 5. 411 a 7* (пер. В. Снегирева). Некоторые говорят, что душа есть составная часть всего, и Фалес, может быть, выходя из этого воззрения, думал, что вселенная наполнена богами.

*Срв. Платон «Законы» X 899 B* (пер. В. Оболенского). Что скажем мы о всех светилах, о луне, о годах, месяцах и всех временах, как не то же слово, что душа или души — причина всего этого, украшены всеми доблестями; что мы назовем их божествами, в телах ли они живут, как животные, и украшают все небо, или как бы то ни было. И кто соглашается на сие, тот станет ли отрицать, что все исполнено Божества?

*Аристотель de anima A 2. 405 a 19*. Из того, что рассказывают в воспоминаниях о Фалесе, кажется, что и он также считал душу некоторым движущим началом, если только в самом деле он говорил, что магнит имеет душу именно потому, что он приводит в движение железо.

*То же в переводе кн. С. Трубецкого.* По-видимому, и Фалес, как помнят о нем, принимал душу за движущее начало (за начало движения), ибо он признал душу в магните, потому что магнит движет железо.

*То же в переводе В. Снегирева.* Кажется, и Фалес, как свидетельствует предание, признавал душу движущимся началом, так как утверждал, что магнит имеет душу, потому что им приводится в движение железо.

23.<sup>1</sup> *Аэций I 7, 11 (D. 301).* Фалес: бог есть разум мира, вселенная же одушевлена и вместе с тем полна демонов; божественная сила пронизывает даже первичную влажность, являясь ее движущим началом.

*Цицерон d. Deor. N. 10, 15.* Ибо Фалес Милетский, который первый исследовал такие вопросы, сказал, что вода есть начало вещей, а бог — тот разум, который все образовал из воды.

*Изречения Фалеса* см. выше у Диогена Лаэртция §§35—37 и ниже в отделе 73 а.

Менее ценную и более позднюю доксографию см. у Г. Церетели, который дает большее число свидетельств Аэция о Фалесе, а также свидетельства Ипполита, Эпифания, Гермия, Проба и бл. Августина.

---

<sup>1</sup> Свидетельства, приведенные под этим номером, делают Фалеса дуалистом, сближая его с Анаксагором. Ложность их доказал уже abbé v. Canaye, трактат которого «О философии Фалеса», помещенный в «Mémoires de littérature» t. X, появился в 1778 г. в нем. переводе («Magazin für die Philosophie und ihre Geschichte» I Bd.) Фалес отнюдь не дуалист и не материалист, но гилозоист.

## В. МНИМЫЕ ФРАГМЕНТЫ

Морская астрология<sup>1</sup>

1. *См. Диоген I 23. Свиды (A 2). Симплиций Phys. 23, 29.* Согласно преданию, Фалес первый у греков сочинил исследование о природе. Хотя, как полагает Феофраст, у него был ряд предшественников, однако, он, весьма выдлившись среди них, как бы затмил всех своих предшественников. Как говорят, он не оставил ни одного письменного сочинения, за исключением так называемой «Морской астрологии».

*Плутарх Pyth. or. 18. 402 e.* Вначале философы излагали свои положения и учения в стихах, как-то Орфей, Гезиод, Парменид, Ксенофан, Эмпедокл и Фалес... Астрологию весьма прославили последователи Аристарха, Тимохара, Аристилла и Гиппарха, писавшие прозою, тогда как раньше писали в стихах Эвдокс, Гезиод и Фалес, — если только в самом деле Фалес написал, как кажется, приписываемую ему «Астрологию».

2. *Schol. Arat. 172 p. 369, 24.* Фалес сказал, что есть два созвездия Гиад, одно — северное, другое — южное.

## «О началах»

(по крайней мере, две или три книги<sup>2</sup>)

3. *Гален in Hipp. de hum. 1, 1.* Итак, хотя Фалес сказал, что все произошло из воды, однако он прини-

---

<sup>1</sup> Говорится о древнеионийской книге, заключавшей в себе каталог звезд и указания относительно способа определять расстояния кораблей в море. Ее приписывали и Фалесу, и Фоке Самосскому. Авторство последнего более вероятно.

<sup>2</sup> Это подложное сочинение, как можно заключить по стилю, появилось едва ли раньше начала нашей эры.

мает и это положение [т. е. что стихии переходят одна в другую]. Но лучше привести его собственные слова из второй книги его сочинения «О началах», гласящие так: «Весьма известны четыре стихии, из которых мы считаем первичной воду, и, следовательно, в известном смысле мы признаем только одну стихию. Упомянутые четыре стихии смешиваются между собой для соединения, уплотнения и связывания земных вещей. А каким образом, это уже изложено нами в первой книге».

### «О солнцестоянии»

### «О равноденствии»

4. *Диоген I 23*. Согласно же некоторым, он написал всего два сочинения: «О солнцестоянии» и «О равноденствии», признав все остальное не постижимым.

## 2. АНАКСИМАНДР

Анаксимандр родился в 610 г. до Р. Хр. (ол. 42, 3). В 546 г. (ол. 58, 2), когда ему было 64 года, вышло в свет его философское сочинение, которое впоследствии было известно под заглавием: «О природе» (древнейший способ оглавления сочинения заключался в том, что приводились первые слова, которыми начиналось сочинение).

Философское сочинение Анаксимандра имели в руках Аристотель, Теофраст и еще хронограф Аполлотор, живший во второй половине второго столетия до Р. Хр. Но уже Симплиций (VI в. по Р. Хр.) не имел его. До нас из этого сочинения дошел

только один фрагмент (см. 9). Это сочинение было *первым философским произведением* у греков, а может быть, и вообще первым прозаическим сочинением у них<sup>1</sup>.

Если Стэнли (Th. Stanleius), устанавливая «философскую эру» (aeram philosophicam), считает началом ее год, в который было дано прозвище мудрецов Фалесу и другим, если кн. С. Трубецкой считает 28 мая 585 г. — день солнечного затмения, предсказанного Фалесом, — «официальным днем рождения греческой науки», то мы бы считали более справедливым подчеркнуть 546 г. — *год выхода в свет первого философского сочинения у греков*.

Место, которое занимает Анаксимандр в истории мысли, может быть охарактеризовано следующими двумя формулами. Во-первых, Анаксимандр может быть назван *творцом первой системы философии*<sup>2</sup>. Во-вторых, ему принадлежит в истории человеческой мысли «первая попытка вполне естественного мирообъяснения, основанного на механическом принципе» (Форлендер), и поэтому «Анаксимандр может быть назван *истинным творцом греческой, а вместе с тем и всей европейской науки о природе*». (Т. Гомперц, стр. 44, курсив наш).

Источники еще более благоприятствуют высокой оценке Анаксимандра, они позволяют приписать Анаксимандру не только создание первой

---

<sup>1</sup> То есть оно не имело размера, однако отличалось напыщенностью и торжественностью выражений. По характеристике, данной Ницше, Анаксимандр был прообразом Эмпедокла и говорил столь же торжественно, как и одевался.

<sup>2</sup> «С гораздо большим правом, чем Фалес, может быть назван отцом систематической философии Анаксимандр Милетский» (Штейнгарт в статье об ионийской школе, помещенной в Ersch u. Grubers Allg. Encycl., Sect. II, B. 22, стр. 461).

философской системы, но даже первую постановку философской проблемы. А именно, согласно древнейшим свидетельствам<sup>1</sup>, Анаксимандр первый пришел к мысли о чем-то, неизменно лежащем в основе всех вещей. Отсюда естественно вывести следствие, что утверждение Фалеса о воде, как начале всех вещей, в котором, по выражению одного историка философии, заключалось «все содержание Фалесовой мудрости», имело лишь космогоническое значение (все произошло из воды), но отнюдь не заключало в себе положения: вода есть неизменная основа всех вещей.

В таком виде представляется положение вещей, если строго держаться источников. Однако ничего существенного нельзя возразить против гипотезы, которая, принимая во внимание сравнительно высокий уровень умозрения Анаксимандра, полагает, что он имел ряд неизвестных нам предшественников, в числе которых и Фалес сыграл видную роль.

На основании детального филологического анализа свидетельств, Нойгойзер следующим образом восстанавливает ход рассуждений Анаксимандра. Анаксимандр отправляется от мысли о высшем начале всех вещей, которое, по его мнению, необходимо должно существовать. Исследуя, что оно такое, он первый приходит к убеждению, что начало вещей тождественно с τὸ ἀποχέμενον (субстратом), то есть с тем, что лежит в основе всех вещей. Оно их из себя порождает, всегда содержит их в себе и объемлет со всех сторон. Затем он за-

---

<sup>1</sup> Тонкий филологический анализ которых дает Нойгойзер (J. Neuhäuser. «De Anaximandri Milesii natura infinita», 1879 и «Anaximander Milesius», 1883; последнее сочинение является самым обширным из всех исследований об Анаксимандре — 428 стр. In quarto).

дается вопросом, каким должно быть такое высшее начало вещей, и приходит к убеждению, что таковым может быть только «апейрон» (беспредельное). Мысль, руководившая Анаксимандром при обозначении первоначала словом «беспредельное», лучше всего передана в «Стромата» Плутарха (10): «беспредельное есть *всяческая причина* всякого рождения и уничтожения».

Что такое представляет собой Анаксимандрово первоначало «апейрон» — это вопрос, который уже в древности решался различно. В новое время он породил целую литературу, которая получила специальное название «Анаксимандрова вопроса».<sup>1</sup>

По нашему мнению, ответ лежит в самом названии первоначала «беспредельным». «Беспредельность» первоначала Анаксимандр понимает прежде всего в смысле неисчерпаемости его творческой силы, создающей миры<sup>2</sup>. Эта неистощимость первоначала в образовании вещей влечет за собою его другие свойства, и прежде всего его «неограниченность» качественную и количественную. Первоначально есть первичная материя, еще не дифференцированная и потому качественно неопределенная. В недрах его царит равновесие противоположностей. Эта качественная неопределенность и безразличие противоположностей есть второе основное свойство первоначала

---

<sup>1</sup> «Анаксимандровский вопрос» точно так же, как еще более знаменитый «Платоновский вопрос», впервые поднял Шлейермахер («Ueber Anaximandros», 1811).

<sup>2</sup> Штрюмпель, Зейдель, Тейхмюллер и Таннери полагают, что термин «беспредельное» указывает прежде всего на качественную неопределенность; Нойгойзер, Целлер и Бернет (J. Burnet) относят его прежде всего к пространственной бесконечности; Наторп — к пространственно-временной бесконечности.

чала (первое — неисчерпаемость его творческой силы). Третье основное свойство его — количественная беспредельность (бесконечность по объему и по массе вещества. «Апейрон» Анаксимандра есть *тело*, обладающее *бесконечным протяжением*; оно «*объемлет*» (в телесном смысле) все вещи, окружает их со всех сторон и заключает в себе. В-четвертых, оно бесконечно во времени (т. е. вечно). Оно не возникло, не погибнет, и не только вечно, но и неизменно («не старится»). Таким образом, первоначало Анаксимандра беспредельно по неистощимости творческой силы, по отсутствию качественной определенности, по массе вещества и по объему, бесконечно в пространстве и во времени. «Апейрон» означает беспредельность (отсутствие границ) во всех мыслимых отношениях. Анаксимандр стремится к понятию беспредельного в положительном смысле, т. е. к понятию абсолютного. И он соединяет<sup>1</sup> и в своем «апейрон» следующие понятия: качественную неопределенность, неограниченность количественную, пространственную неизмеримость, неисчерпаемость творческой силы, вечность и неизменность и даже вездесущие. Апейрон есть нечто большее, чем первовещество, из которого все возникло, так как оно является неизменным, пребывающим началом, «которое все объемлет и всем правит». Оно есть источник бытия и жизни вселенной. По замыслу автора, апейрон есть «абсолютное»; однако, на самом деле, оно не совпадает с последним понятием, поскольку остается материальным, космическим бытием.

---

<sup>1</sup> F. Michelis. De Anaximandri infinito disputatio, 1874, а также N. Hartmann. Platos Logik des Seins, 1909, стр. 14—17.



«Беспредельное» — едино. Оно есть материя, но не мертвое вещество, а живое, одушевленное тело. Таким образом, известный Аристотелевский упрек несправедлив и по отношению к Анаксимандру: он влагает движущий принцип в самую материю, а не опускает его без внимания.

Обычно насчитывают четыре главных решения «Анаксимандрова вопроса».<sup>1</sup>

*Первое* решение: апейрон Анаксимандра есть механическая смесь (*μῖγμα*) всех вещей. Анаксимандр лишь преобразовал мифологическое представление Хаоса (подобно тому, как Фалес исходил от мифологического образа Океана). В древности бл. Августин и Ириней полагали, что апейрон Анаксимандра есть не что иное, как «мигма». В новое время главный представитель этого взгляда Риттер. Сюда же могут быть отнесены Бюсен<sup>2</sup>, Тейхмюллер, Ор. Новицкий, С. Югоцкий и др.

Однако с этим пониманием трудно примирить единство и простоту Анаксимандрова первовещества. Если такую смесь и можно еще представить как единую, однородную массу, то уж прямо невозможно представить ее себе как живое целое, как органическое единство.

*Второе* решение: апейрон Анаксимандра есть нечто среднее между элементами, нечто междустихийное (*τὸ μετὰξυ*). В качестве «среднего», принимавшегося за первовещество, Аристотель упоминает 1) среднее между водой и воздухом, 2) среднее между огнем и воздухом и 3) среднее между огнем и водой. Все эти три формулы нашли себе пред-

---

<sup>1</sup> Историческое развитие этого вопроса с подробным указанием литературы см. у Lütze. Ueber das *ἀπειρον* Anaximanders, 1878.

<sup>2</sup> Büsen. Ueb. das *ἀπειρον* Anaximanders, 1867.

ставителей в понимании теории первовещества Анаксимандра. В древности Александр Афродизский, Фемистий и Асклепий принимали начало Анаксимандра за среднее между водою и воздухом. В новое время Тидеман, Буле, Круг, Марбах, Гайм, Керн, Лютце, арх. Гавриил и другие понимают начало Анаксимандра как телесное, чувственно воспринимаемое, однородное вещество, среднее между водою и воздухом. К этой же категории можно отнести и Таннери, по которому апейрон Анаксимандра есть газообразная материя, насыщенная водяными парами. Если исходить из того, что Анаксимандр — ученик Фалеса и учитель Анаксимена, то, в самом деле, напрашивается положение, что его апейрон есть вещество, среднее между водою и воздухом. Однако в исторической реконструкции действительности такие априорные построения имеют мало цены.

Утверждение, что апейрон Анаксимандра есть вещество, среднее между огнем и воздухом, мы находим у А. Галича, М. Каринского, кн. С. Трубецкого в его «Истории древней философии» и др. М. Каринский, которому принадлежит единственное русское специальное исследование об Анаксимандре,<sup>1</sup> различает в древних свидетельствах простое среднее начало, промежуточное между водой и воздухом, которое он приписывает Архелаю, и составное среднее начало, промежуточное между огнем и воздухом, которое, по его мнению, следует приписывать Анаксимандру.

К представителям теории «метаксю» принадлежит также Нойгойзер. И по его мнению, апейрон

---

<sup>1</sup> М. Каринский. Бесконечное Анаксимандра. 1890 (Журнал Мин. Нар. Просв. 1890 №№ 4—6 и отд. отт. Рецензии Э. Радлова в Р. Об. 1890, № 9 и А. Введенского в Вопросы фил. и псих., кн. 9).

Анаксимандра есть простое тело, имеющее свои чувственные качества. А именно, оно есть «среднее» между двумя «первыми противоположностями». Таковыми первичными противоположностями у Анаксимандра являются: 1) природа теплая, огненная и светлая и 2) природа холодная, влажная и темная.

Главным образом против понимания первовещества Анаксимандра как «среднего» между элементами, была направлена полемика Шлейермахера, и после нее число сторонников этого понимания значительно редет.

*Третье* решение: апейрон Анаксимандра есть будущая Платоно-Аристотелевская материя (*ύλη*), которая включает в себе все вещи с их бесконечными свойствами потенциально (не в действительности, но только в возможности). В древности так понимал начало Анаксимандра Плутарх, в новое время abbe de Caneau, Герbart и его школа (апейрон — «чистое вещество», по определению Штрюмпеля), Крише, Брандис, Рейнгольд, Боймкер, Кинкель, Наторп и др. Наторп принимает этот взгляд на апейрон, как на «гюле», с оговоркой, что у Анаксимандра только зерно той мысли, которая получила вполне определенную формулу лишь у Аристотеля. Это понимание Анаксимандрова первоначала, сближающее его с Платоно-Аристотелевской материей, страдает тем существенным недостатком, что упускает из виду основной мотив Анаксимандровой теории первовещества: Анаксимандр стремится к понятию «беспредельного» в положительном смысле, между тем как Платоно-Аристотелевская концепция материи (*ύλη*) включает в себе прямо противоположный мотив.

В значительной степени к этому же пониманию первоначала Анаксимандра примыкает и Шлей-

ермахер, по которому апейрон есть бескачественная материя, недоступная чувственному восприятию. Но Шлейермахер отчетливо подчеркивает телесность Анаксимандрова первоначала, между тем как Платоно-Аристотелевская материя бес-телесна.

J. Burnet тоже считает апейрон Анаксимандра концепцией, родственной Аристотелевской материи, но в то же время подчеркивает и существенные различия между ними. Апейрон Анаксимандра *телесно и доступно чувственному восприятию*, хотя и есть некоторый *prior* по отношению ко всем противоположностям, образующим наш чувственный мир.

*Четвертое* решение: Анаксимандр вовсе не определяет качественно своего начала, его апейрон есть нечто совершенно неопределенное (*φύσις ἀόριστος*). Такого взгляда держались в древности Феофраст, Цицерон, Гален, Секст Эмпирик, Диоген Лаэртский, Порфирий, Евсевий, Феодорит и др.; в новое время Бруккер, Виндельбанд, Форлендер, Целлер и др. По мнению Целлера, Анаксимандр просто выставлял положение, что раньше всех отдельных вещей было бесконечное вещество, не высказываясь более определенно о качестве его.

Таковы четыре главных решения «Анаксимандрова вопроса» (из них последнее едва ли даже может быть названо «решением», это скорее отказ от всякого решения). Каждое из них ссылается на Аристотеля, каждое имело представителей уже в древности и каждое считает в своих рядах выдающихся современных историков философии. Вина такого расхождения взглядов лежит прежде всего на Аристотеле, на его неясных, сбивчивых сообщениях об Анаксимандре.

Были и другие, уже явно несостоятельные решения «Анаксимандрова вопроса». Так, Röth говорит,

что апейрон Анаксимандра есть не что иное, как вода; автор статьи в «Acta phil» XIV St. 1723 и Ф. Генцкений говорят, что оно есть воздух; Диккинсон отождествляет это начало с атомами и т. д. Были также попытки эклектического решения, которые в различных пониманиях Анаксимандра перво-вещества находили часть истины (Теннеман, Дюринг и др.).

Критика различных решений нашей проблемы должна исходить прежде всего из вопроса, не применяются ли к учению Анаксимандра понятия более позднего времени. При таком исследовании уже свидетельства Аристотеля подвергнутся радикальной чистке. Необходимо помнить, что у Анаксимандра еще не осознана противоположность между механизмом и динамизмом, что проблема единого и многого впервые была поставлена элейцами, что Анаксимандру чуждо было Аристотелевское различие актуального и потенциального, что еще не было вполне отчетливо выработано понятие вещи и ее качества, чтобы можно было отрицать последнее у первой, что Анаксимандр еще не знал четырех элементов, а потому и не мог говорить о среднем между ними. Скорее, Анаксимандрова «теория элементов» заключалась в том, что он противопоставлял теплое холодному, считая их первичными качествами-вещами (эти два понятия у него еще не дифференцированы). Конечно, вполне законной была бы постановка таких вопросов: как лучше всех перевести учение Анаксимандра на язык теории четырех элементов, или как выразить его учение в терминах Аристотелевской системы, или куда отнести это учение с точки зрения эпохи, в которую уже явилась противоположность между механическим и динамическим воззрениями на природу, и других подобных во-

просов, если бы при этом всегда сознавали, что к данному учению прилагаются чуждые ему точки зрения и понятия. Итак, ни одно из четырех главных решений Анаксимандрова вопроса («мигма», «метаксю», «гюле» и «фюсис аористос») не кажется нам вполне удовлетворительным. По нашему мнению, основная тенденция, руководившая Анаксимандром в его теории первоначала, заключалась в том, чтобы вырваться из круга ограниченных качеств-вещей к «беспредельному».

Прежде чем расстаться с Анаксимандровой теорией первовещества, мы должны остановиться еще на одном вопросе: каким образом из «беспредельного» возникают все вещи? Апейрон «выделяет» их из своих недр. «Выделение» есть чисто внутренний процесс, происходящий в самом первовеществе, которое при этом само остается неизменным. Этот процесс, посредством которого конечное выходит из «беспредельного», мы вместе с Кинкелем<sup>1</sup> склонны понимать как явление пространственно-временного и качественного определения). Этот процесс у Анаксимандра не определяется ни как качественное изменение первовещества, ни как его пространственное движение<sup>2</sup>. Однако большинство историков философии отождествляют его с пространственным движением, которое они признают беспорядочным, Тейхмюллер идет же еще дальше, принимая вечное *вращательное* движение Анаксимандрова первоначала. Этот взгляд Тейхмюллера стоит в связи с данным у него совер-

---

<sup>1</sup> W. Kinkel. *Gesch. der Phil.* I Bd. 1906, стр. 57.

<sup>2</sup> «Вечное движение», о котором говорят доксографы, есть скорее Аристотелевское выражение для «выделения» и имеет в виду лишь противопоставить Анаксимандрово учение элеатам, вовсе отрицавшим всякий процесс во вселенной. См. J. Burnet, стр. 62 и Neuhäuser. *An. M.*, стр. 282.

шенно новым пониманием «беспредельного» Анаксимандра, по которому оно есть не что иное, как мировой шар, вращающийся, подобно колесу, вокруг своей оси. К Тейхмюллеру примкнул Таннери, который также отождествляет вечное движение «беспредельного» с суточным вращением неба. К сожалению, эти остроумные гипотезы лишены всякого исторического базиса.

Все, что выделяется из первовещества, по истечении определенного срока времени, возвращается обратно в матерное лоно его. Все конечное, индивидуальное, вышедшее из всеобщего «беспредельного», вновь поглощается им. В единственном дошедшем до нас фрагменте Анаксимандра этой мысли придается этическая окраска: возвращение всего в беспредельное определяется как наказание за вину. По вопросу, в чем заключается вина индивидуального существования, мнения историков расходятся<sup>1</sup>, и это находится в зависимости прежде всего от разночтения рукописей<sup>2</sup>. Наиболее распространенным является такое толкование: самостоятельное индивидуальное существование, как таковое, есть несправедливость по отношению к «беспредельному», и за эту вину обособившиеся вещи платят смертью. Так, по интерпретации кн. С. Трубецкого<sup>3</sup>, «все рожденное, возникшее, все обособившееся от всеобщей родовой стихии виновно в силу самого своего отделения и

---

<sup>1</sup> Специально исследуют этот вопрос G. Spicker. *De dicto quodam Anaximandri philosophi*, 1883 и Th. Ziegler. *Ein Wort von An.* (Arch. f. G. d. Ph. I, 1888, стр. 16—27).

<sup>2</sup> А именно от того, принимается ли та рукопись, в которой стоит слово: *ἀλλήλοις*, или та, в которой оно отсутствует.

<sup>3</sup> В его «Мет. в др. Греции»; в Истории же древн. филос. он примыкает к другому взгляду. Вообще образ Анаксимандра в этих двух сочинениях князя весьма различен.

все умрет, все вернется в нее». По Шлейермахеру, за радость своего бытия каждая вещь платит смертью. По этому взгляду, все индивидуальное заключает несправедливость в самом своем существовании. Но ведь причина существования отдельных вещей — в беспредельном. Это — *его* вина.

Если индивидуальные вещи несут наказание не за то, что они сами сделали, но за самое свое существование, то они скорее искупают вину первоначала, заключающуюся в вечно живущем, никогда не умолкающем в нем стремлении порождать все новые вещи. Эту сторону отчасти уже замечает Нойгойзер, по которому возникновение индивидуальных вещей есть взаимная несправедливость первовещества по отношению к выделяемым им вещам и последних по отношению к первовеществу, от которого они обособляются. Первоначало виновно в том, что оно их из себя выпустило, вещи же — в том, что они выделились из первоначального единства. Обоюдная вина должна быть искуплена обеими сторонами: наказание вещей заключается в том, что они возвращаются в первоначальное единство, наказание первоначала — в том, что оно их в себя обратно принимает. Религиозно-метафизическое истолкование фрагментов Анаксимандра дает также Тейхмюллер, по мнению которого Анаксимандр изображал все мировое развитие как божественную трагедию в духе патрипассианизма.

Другая группа историков философии держится того взгляда, что во фрагменте Анаксимандра речь идет о несправедливости и вине отдельных вещей в отношении друг друга (*ἀλλήλοις*). У большинства их смысл фрагмента не религиозно-метафизический, и даже не моральный, но чисто космический, и самые слова «несправедливость»,



«вина», «наказание» они склонны понимать как поэтические метафоры. Так, Spicker передает смысл фрагмента следующим образом: все вещи возвращаются, согласно лежащей в их природе необходимости, в то, из чего они возникли, так что постоянно происходит уравнивание противоположностей. По J. Burnet'у, Анаксимандр в своем учении о первоэlemente исходит из противоположности и борьбы между вещами. Преобладание какой-либо вещи было бы несправедливостью. Справедливость требует равновесия между всеми противоположностями. По Риттеру, несправедливость выделения элементов из беспредельного заключается в неравномерном распределении разнородных элементов (одни элементы как бы обижены на других). По Вуск'у, несправедливость индивидуального бытия состоит в возвышении одной части над другой. По Швеглеру, существование, жизнь и деятельность самостоятельных конечных вещей есть нарушение покойного, гармонического совместного существования вещей в первооснове и состоит в их взаимной вражде. Также, по мнению Целлера, в фрагменте говорится о взаимной несправедливости вещей относительно друг друга.

Совершенно особую позицию занимает Циглер, который полагает, что все вещи несут наказание за человеческую несправедливость. Таким образом, по его истолкованию, вся природа несет наказание за вину людей. Понимая фрагмент в чисто моральном смысле, Циглер отсюда выводит следствие, что Анаксимандр первый из досократиков связал метафизическое умозрение с этической рефлексией. Мы предпочли бы следовать лучшей рукописной традиции, принятой Г. Дильсом, которая сохраняет слово «*ἀλλήλοις*», но в то же время думаем, что религиозно-метафизический

смысл более соответствует общему духу учения Анаксимандра, чем космический и чисто моральный. И поэтому мы истолковываем смысл фрагмента следующим образом: индивидуальные вещи за свое нечестие получают наказание и возмездие друг от друга<sup>1</sup>. Для Анаксимандра чувственный мир есть мир противоположностей, которые уничтожают друг друга. Так, прежде всего уничтожают взаимно друг друга первичные элементы — «холодное» и «теплое», также «светлое» и «темное», «огненное» и «влажное» и т.д. (для Анаксимандра каждое качество есть *eo ipso* вещь). Животные пожирают друг друга. Исчезнувшая подобным образом вещь (причем всякое изменение качества рассматривается, как исчезновение некоторой вещи) не уничтожилась совершенно, но и не перешла в другую чувственную вещь. Она вернулась в вездесущее первоначало, которое взамен ее выделило из своих недр другую вещь — качество. Таким образом «ἀλλήλοις» указывает лишь на способ наказания, а не на основание вины, которую Анаксимандр видел скорее в индивидуальной обособленности вещи как от первоначала, так и от остальных вещей, следствием чего является также взаимная вражда всех вещей между собою и их нечестие по отношению к божественному первоначалу.

Никогда не прекращающийся процесс «выделения» и «поглощения» всего составляет жизнь вселенной, которую Анаксимандр представляет себе как громадное животное (ζῷον). Точно так же разные части вселенной: отдельные миры, свети-

---

<sup>1</sup> По гречески «быть наказываемым кем-либо» одинаково хорошо передается *δίχην δίδοναι πνί* и *ὑπό πνοῦς*. Таким образом наше понимание уклоняется от Г. Дильса, по которому *ἀλλήλοις* есть *dativus commodi*.

ла и т. д., суть животные (так, наше небо он называет огненной птицей).

Таковы основные философские воззрения Анаксимандра. Заслуги его в области отдельных наук сводятся к следующему.

В математике Анаксимандр не сделал никаких новых открытий, ему приписывают лишь систематизацию всех положений геометрии, установленных до него (первый «очерк геометрии»).

В космологии следует отметить его учение о бесчисленных мирах. В противоположность тем историкам (Целлер, Тейхмюллер, Таннери), которые видят здесь указание на бесконечный ряд миров, следующих друг за другом во времени (причем в каждый момент существует лишь один мир), мы полагаем, что здесь речь идет о бесконечном числе одновременно сосуществующих миров, обособленных друг от друга<sup>1</sup>. Так именно понимали учение Анаксимандра в древности (Симплиций, Августин и др.), а из новейших историков держатся этого взгляда Busgen, Nenhäuser, J. Burnet и др.

В астрономии к Анаксимандру восходят зачатки пифагорейской теории сфер. Он учил, что три огненных кольца<sup>2</sup> окружают землю, занимающую центральное место в нашем мире: солнечное кольцо, отстоящее наидальше от земли, лунное, расположенное посредине, и звездное, самое близкое к земле<sup>3</sup>. Эти кольца покрыты воздушны-

---

<sup>1</sup> Это, конечно, не исключает мысли о бесконечной периодической смене отдельных миров, возникающих и разрушающихся, которую также находим у Анаксимандра.

<sup>2</sup> По мнению Брандиса и Целлера, это — не круги (как думают другие историки), но цилиндры, похожие на колеса.

<sup>3</sup> Анаксимандр располагает их по силе света, полагая, что наиболее светлое, как самый чистый огонь, должно находиться наидальше от земли и наближе к периферии нашего мира.

ми оболочками, скрывающими заключающийся в них огонь. Но в кольцах есть круглые отверстия, через которые вырывается заключенный в них огонь; эти потоки огня и суть видимые нами солнце, луна и звезды. Солнечные и лунные затмения, а равным образом фазы луны объясняются временной закупоркой этих отверстий. Анаксимандр вычисляет диаметры небесных колец, расстояния светил, их величину и движение. По мнению Дильса<sup>1</sup>, все эти числовые вычисления идут из религиозно-поэтической мистики чисел, так что здесь научные мотивы причудливым образом переплетаются с религиозно-мифологическими представлениями.

У Анаксимандра мы находим первый набросок теории сфер, по которой вокруг земли, как центра мира, вращаются небесные сферы, унося с собой находящиеся на них светила<sup>2</sup>. Эту геоцентрическую теорию сфер, господствовавшую в древности и в средние века, мы привыкли рассматривать, как тормоз движения научной мысли, имея в виду явившуюся на смену ей гелиоцентрическую теорию. Однако я попрошу читателя отрешиться здесь от этой предвзятой оценки и судить о ней по тому расстоянию, которое отделяет ее от предшествовавших ей астрономических представлений. Анаксимандру же пришлось отправляться от сле-

---

<sup>1</sup> Н. Diels. *Ueb. Anaximanders Kosmos* (Arch. f. G. d. Ph. X, 1897, стр. 232 и след.)

<sup>2</sup> По мнению Sartorius'a (*Die Entwicklung der Astronomie bei den Griechen bis Anaxagoras und Empedocles*, 1883, стр. 29), Анаксимандр приписывал солнечному кольцу одновременно два рода движения: 1) вокруг мирового центра — земли с востока на запад и 2) ежегодное движение вокруг своего центра, благодаря чему солнце, находящееся на периферии солнечного кольца, уклоняется то к северу, то к югу от экватора (для объяснения солнцестояний).

дующей картины мира, господствовавшей до него<sup>1</sup>. Земля — плоский диск; вокруг нее течет Океан, представляющий по своей форме замкнутый в себе круг относительно малой ширины. Над землею — небо, которое имеет форму полушария. Радиус небесного полушария равен радиусу земли (поэтому эфиопы, живущие на крайнем востоке и западе, черны от близости солнца). Небо — неподвижно, светила же на нем вращаются: они поднимаются из Океана, проходят по небу и опять погружаются в воды Океана.

Если мы сравним астрономическую теорию Анаксимандра с теми представлениями, от которых ему пришлось отправляться, то такая *историческая* оценка ее, думаем, будет высокой.

Кроме ряда других астрономических открытий (из которых особенно замечательно его представление о больших размерах небесных светил), Анаксимандру принадлежит также попытка дать объяснение метеорологических явлений: ветра, дождя, молнии и грома. По преданию, он предсказал землетрясение в Лакедемонe.

Ему же приписывают введение в Греции гномона (инструмент, служивший для определения полдня и солнцестояния) и солнечных часов. Равным образом он первый составил модель небесной сферы.

Важные заслуги имеет Анаксимандр и в области географии. Ему принадлежит первая географическая карта, которая представляла собой изображение всей поверхности земли согласно тогдашним

---

<sup>1</sup> См. Sartorius I. с стр. 14 и след., Таннери, стр. 78. Гомер, Гезиод и Фалес одинаково разделяют это миропредставление. Все различие между ними в том, что, по Гомеру и Гезиоду, под землею Тартар, между тем как Фалес думал, что земля держится на воде.

представлениям о ней. На основании этого труда Анаксимандра полстолетие спустя написал Гекатей первое сочинение по географии. По мнению Анаксимандра, земля — сплюснутый шар или цилиндр, высота которого равна трети основания (по форме она похожа на барабан). Земля неподвижно висит в центре мира вследствие того, что она одинаково отстоит от всех концов мира. Таким образом, Анаксимандр впервые высказал мысль, что земля, окруженная со всех сторон воздухом, свободно висит, не имея никакой опоры. Он уже знает, что в мире нет абсолютного верха и низа.

Наконец, весьма крупным явлением в истории мысли является космогония Анаксимандра<sup>1</sup>. У него мы находим чисто естественное объяснение образования всего нашего мироздания, и таким образом, его космогония является первой предшественницей Канто-Лапласовой гипотезы. В учении же о происхождении человека Анаксимандр является предшественником Дарвина. Первые животные, по его учению, возникли из воды и были покрыты чешуей. Позже некоторые из них, переселившись на землю, преобразовались соответственно новым условиям жизни. И род людей возник из другого вида животных, доказательством чего, по Анаксимандру, является продолжительное детство человека, в течение которого он является беспомощным. По преданию, Анаксимандр запрещал употреблять в пищу рыбу, так как рыба есть наш прародитель.

Кроме философского сочинения «О природе», Анаксимандру приписывали несколько сочинений по астрономии.

---

<sup>1</sup> Она подробно излагается у Нойгойзера, Тейхмюллера и Таннери.

1. *Диоген Лаэртский II 1—2 (1)*. Анаксимандр Милетский, сын Праксиады. Он говорил<sup>1</sup>, что начало и элемент (стихия) есть Беспредельное<sup>2</sup>, не определяя его ни как воздух, ни как воду, ни как что-либо другое. Он учил, что части изменяются, целое же остается неизменным. Земля покоится посередине, занимая центр мира, и по форме шарообразна. (Луна имеет заимствованный свет, а именно свет ее от солнца<sup>3</sup>, солнце же не меньше земли и есть чистейший огонь.)

(Как сообщает Фаворин в своей «Истории разных вещей», он первый открыл гномон<sup>4</sup>, указывающий солнцестояния и равноденствия, и установил его в Лакедемонe на плоскости, схватывающей тень, а также соорудил солнечные часы.)

(2) Равным образом он первый начертил поверхность земли и моря, а также соорудил (небесную) сферу (глобус).

Он составил краткое изложение своих положений, которое, вероятно, имел в руках еще Аполлодор Афинский. А именно, последний говорит в своей «Хронике», что Анаксимандру во втором году 58 олимпиады [547—546] было 64 года<sup>5</sup> и что вскоре после этого он скончался (время же расцвета

---

<sup>1</sup> Начало (до скобок) представляет собой поверхностный эксцерпт из Феофраста.

<sup>2</sup> Так как в русском языке нет члена, то для обозначения отличия «беспредельного», как принципа (*τὸ ἀπειρον*), от сходного прилагательного, мы будем писать его с большой буквы.

<sup>3</sup> Это учение Анаксагора о свете луны ошибочно приписано Лаэртием Анаксимандру.

<sup>4</sup> Гномон — вертикальный стержень, устанавливавшийся на горизонтальной плоскости.

<sup>5</sup> В сочинении Анаксимандра были даны автобиографические сведения, которыми воспользовался Аполлодор.

его сил совершенно совпало с тиранией Поликрата Самосского<sup>1</sup>).

(Рассказывают, что однажды дети посмеялись над его пением, он же, узнав об этом, сказал: «Итак, ради детей мы должны петь лучше»<sup>2</sup>.)

Был еще другой Анаксимандр — историк, тоже милетец, писавший на ионийском диалекте.

2. *Свида*. Анаксимандр, сын Праксиады, милетский философ, родственник, ученик и преемник Фалеса. Он первый открыл равноденствие, солнцестояние и солнечные часы, и первый высказал положение, что земля лежит в самом центре. Он также ввел гномон и дал общий очерк всей геометрии. Он написал сочинения: «О природе», «Карта земли», «О неподвижных звездах», «Глобус» и некоторые другие.

3. *Элий V. Н. III 17*. Анаксимандр руководил выселением из Милета в Аполлонию [на Понте].

4. *Евсевий Р. Е. X 14. 11*. Учеником же Фалеса является Анаксимандр, сын Праксиады, по происхождению тоже милетец. Он первый соорудил гномоны, служащие для определения солнцестояний, времен, часов и равноденствий.

*Срв. Геродот II 109 (пер. Ф. Мищенко)*. Что касается солнечных часов, солнечного показателя и деления дня на двенадцать частей, то все это эллины заимствовали от вавилонян.

5. *Плиний N. Н. II 31*. По преданию, Анаксимандр Милетский первый в 58-ю олимпиаду [548—545] постиг наклонность зодиака и таким образом положил первое основание познанию его, затем Клеострат открыл знаки зодиака, и именно преж-

---

<sup>1</sup> По Г. Дильсу, последнее сообщение следует отнести к Пифагору.

<sup>2</sup> Этот анекдот Дильс считает вымыслом.



де всего знаки Овна и Стрельца, самую же (небесную) сферу открыл значительно раньше Атлас.

5а. *Цицерон de div. I 50, 112*. Физик Анаксимандр убедил лакедемонян покинуть свои дома и город и расположиться в поле ввиду скорого наступления землетрясения. Это было то самое землетрясение, когда и город весь разрушился, и с горы Тайгета была сорвана вершина наподобие кормы.

б. *Агафемер I 1 (из Эратосфена)*. Анаксимандр Милетский, ученик Фалеса, первый дерзнул начертить землю на доске, а после него Гекатей Милетский, много странствовавший муж, выполнил, то же самое с величайшей тщательностью, так что его работа вызвала (общее) удивление.

*Страбон I р. 7*. Эратосфен говорит, что первыми после Гомера (географами) были следующие два лица: Анаксимандр, приятель и согражданин Фалеса, и Гекатей Милетский. А именно, Анаксимандр издал первую географическую карту, Гекатей же оставил после себя сочинение (по географии), принадлежность которого ему удостоверяется из другого его сочинения.

7. *Фемистий or. 36 р. 317*. Из тех эллинов, которых мы знаем, он первый дерзнул издать письменное сочинение о природе.

8. *Диоген VII 70*. Диодор Эфесский пишет об Анаксимандре, что ему подражал [Эмпедокл], изукрашивая (свое сочинение) высокопарными туманными выражениями и нося великолепную одежду.

9. *Симплиций phys. 24, 13 (из Феофраста «Мнения физиков» fr. 2 Dox. 476)*. Из учивших, что (начало) — единое движущееся бесконечное, Анаксимандр Милетский, сын Праксиады, преемник и ученик Фалеса, высказал (положение), что началом (принципом) и стихией (элементом) сущего

является Беспредельное, первый введя такое название начала<sup>1</sup>. Он говорит, что начало не есть ни вода и вообще ни одно из так называемых стихий (элементов), но некоторая иная беспредельная природа, из которой возникают все небеса и все миры в них. «А из чего возникают все вещи, в то же самое они и разрешаются согласно необходимости. Ибо они 'за свою нечестивость несут наказание и получают возмездие друг от друга в установленное время», — так говорит он в чересчур поэтических выражениях. Очевидно, заметив, что четыре стихии превращаются одна в другую, он не счел возможным признать какую-либо одну из них лежащей в основе других, но принял (в качестве субстрата) нечто от них отличное. По его же учению, возникновение вещей происходит не от качественного изменения стихии (элемента), но вследствие того, что выделяются противоположности по причине вечного движения. Поэтому-то и Аристотель поставил его рядом с последователями Анаксагора. 150. 24. Противоположности же суть теплое и холодное, сухое и влажное и проч.

*Срв. Аристотель phys. A 4. 187 a 20.* Иные полагают, что из единого выделяются заключающиеся в нем противоположности. Так говорит Анаксимандр и все, кто признает единое и многое, как, например, Эмпедокл и Анаксагор. Ибо и по их мнению, из смеси выделяется (все) остальное.

*В приведенном нами отрывке Симплиция сохранился фрагмент Анаксимандра со всеми особенностями его стиля. Симплиций лишь придал ему форму косвенной речи.* Приводим здесь два других русских перевода фрагмента.

---

<sup>1</sup> Большинство неправильно переводят это место: «первый введя слово *начало*».

*Пер. кн. С. Трубецкого*<sup>1</sup>: «В те начала, из которых все вещи имеют свое происхождение, в те самые они и уничтожаются по необходимости, в наказание и искупление, какое они платят друг другу за неправду, по определенному порядку времени».

*Пер. Г. Церетели.* От этого (начала) все вещи получают рождение и согласно необходимости уничтожение, ибо в определенное время они претерпевают наказание и (несут) возмездие за взаимную несправедливость.

*9а. Симплиций Phys. 154, 14.* И Феофраст сближает Анаксагора с Анаксимандром и так истолковывает учение Анаксагора, что выходит, будто последний мог говорить о субстрате, как об единой природе. А именно, он пишет в «Истории физики» следующее:

«Итак, при таком истолковании его (Анаксагора) учения, он, можно было бы подумать, считает материальные причины бесконечными (по числу), как сказано выше, а причину движения и рождения — единой. Но если принять, что смесь всех вещей есть единая природа, неопределенная по виду и по величине, — а это, по-видимому, он и хочет сказать, — то придется приписать ему два начала: природу беспредельного и ум, и таким образом, окажется, что он материальные стихии представляет совершенно так, как и Анаксимандр».

*10. [Плутарх] Стромата 2 (D. 579; из Феофраста).* После него [Фалеса] Анаксимандр, друг Фалеса, утверждал, что в Безраздельном заключается всяческая причина возникновения и уничтожения.

---

<sup>1</sup> По мнению кн. С. Трубецкого, отдельные вещи возвращаются к своим элементам и лишь последние поглощаются беспредельным.

Из него-то, говорит он, выделились небеса и вообще все миры, число которых бесконечно. Он объявил, что все они погибают по истечении весьма значительного времени после своего возникновения, причем с бесконечных времен происходит круговращение их всех. Он также утверждал, что земля по своей форме есть цилиндр и что высота ее равна одной трети ее ширины. Равным образом он говорил, что при возникновении нашего мира из вечного (начала) выделилось детородное начало<sup>1</sup> теплого и холодного, и образовавшаяся из него некоторая огненная сфера облекла воздух, окружающий землю, подобно как кора облекает дерево. Когда огненная сфера порвалась и замкнулась в несколько колец, возникли солнце, луна и звезды. Еще говорил он, что первоначально человек произошел от животных другого вида, так как прочие животные скоро начинают самостоятельно добывать себе пищу, человек же один только нуждается в продолжительном кормлении грудью. Вследствие этого первый человек, будучи таковым, никак не мог бы выжить.

11. *Интолит Ref. I 6, 1—7 (D. 599)*. (1) Итак, у Фалеса был ученик Анаксимандр. Анаксимандр — сын Праксиады, милетец. Он признал началом сущего некую природу Беспредельного, из которой возникают небеса и находящиеся в них миры. Эта природа вечна и неизменна (нестареющая) и объемлет все миры. Время же, по его учению, относится к области ограниченного рождения, существования и уничтожения. (2) Итак, он сказал, что начало и стихия сущего есть беспредельное, первый дав название началу. Кроме того он гово-

---

<sup>1</sup> Может быть, подлинное выражение самого Анаксимандра.

рил о существовании вечного движения, в котором происходит возникновение небес. (3) Земля же парит в воздухе, ничем не поддерживаемая, остается же на месте вследствие равного расстояния отовсюду. Форма же ее кривая, закругленная, подобная (отрезку) каменной колонны. По одной из ее плоскостей мы ходим, другая же находится на противоположной стороне. (4) Звезды же представляют собой огненный круг, отделившийся от мирового огня и окруженный воздухом. Но (в воздушной оболочке) имеются отдушины, какие-то трубкообразные [*т. е. узкие и длинные*] отверстия, по направлению вниз от которых и видны звезды. Вследствие этого при закупорке этих отдушин происходят затмения. (5) Луна же кажется то полной, то на ущербе, в зависимости от закрытия и открытия отверстий. Солнечный же круг в двадцать семь раз больше (земного в 19 раз<sup>1</sup>) лунного, и солнце находится наивыше, (за ним луна<sup>2</sup>), и ниже всего круги неподвижных звезд (и планет<sup>3</sup>). (6) Животные же рождаются (из влаги), испаряемой солнцем. Человек же вначале был подобен другому животному, а именно, рыбе. (7) Ветры же возникают вследствие того, что тончайшие пары выделяются из воздуха и, скопившись, начинают двигаться; дожди же образуются из пара, испускаемого землей вверх к солнцу. Молнии же бывают, когда ветер, случайно натываясь, разрывает облака. Анаксимандр родился в третьем году 42-ой олимпиады [610].

12. *Гермий irris*. 10 (D. 653). Сograжданин его (Фалеса) Анаксимандр говорит, что вечное движе-

---

<sup>1</sup> В рукописях здесь пробел: отсутствуют слова, поставленные в скобках.

<sup>2</sup> Эти слова есть предположительная вставка Г. Дильса.

<sup>3</sup> Тоже вставка.

ние есть более древнее начало, чем влага, и что благодаря ему одни вещи рождаются, другие уничтожаются.

13. Цицерон *Ac. pr. II* 37, 118. Ибо он (Анаксимандр) сказал, что есть бесконечная природа, в которой все рождается.

14. *Азций de plac. I* 3, 3 (D. 277). Милетец Анаксимандр, сын Праксиады, говорит, что Беспредельное есть начало сущего. Ибо из него все рождается и в него все разрешается. Вот почему возникает и разрешается обратно в то, из чего возникает, бесконечное число миров. По крайней мере, он говорит, что (начало должно) быть беспредельным именно для того, чтобы источник рождения нисколько не иссякал. Недостаток учения Анаксимандра заключается в отсутствии у него определения, что такое Беспредельное, есть ли оно воздух, или вода, или какое-либо из других тел. Конечно, он ошибается, принимая материю и отвергая производящую причину. Ведь Беспредельное есть не что иное, как материя, материя же не может существовать в действительности (актуально), если не лежит в основе ее производящая причина.

Срв.<sup>1</sup> Аристотель *Phys. Г. 7. 207 b. 35*. Беспредельное есть материальная причина, потому что его бытие есть лишение<sup>2</sup>, между тем, как субстрат (то, что лежит в основе), существующий сам по себе, есть вещь связная (непрерывная) и чувственно-воспринимаемая. Кажется, и все остальные пользовались Беспредельным как материей. Поэтому-то и нелепо признавать его объемлю-

---

<sup>1</sup> Приводимые здесь два отрывка из «Физики» Аристотеля представляют собой полемику против Анаксимандра.

<sup>2</sup> *στέρησις*, специальный Аристотелевский термин для обозначения отсутствия формы.

щим, а не объемлемым. 8. 208 а 8. Ведь для того, чтобы рождение не прекращалось, вовсе не необходимо, чтобы в действительности (актуально) существовало бесконечное, чувственно-воспринимаемое тело.

15. Аристотель *Phys. Г. 4. 203 b 6*. В самом деле, все либо само есть начало, либо (произошло) из начала, беспредельное же не имеет начала, ибо последнее было бы его предел<sup>1</sup>. Притом же оно (беспредельное) не возникло и не уничтожимо, как если бы оно было некоторым началом. Ибо то, что возникло, необходимо должно иметь конец, и всякому уничтожению есть конец. Поэтому-то, как мы говорим, у него (беспредельного) нет начала, но оно само кажется началом остальных вещей. Оно объемлет все и всем правит<sup>2</sup>, как говорят те, кто кроме Бесконечного не принимает иных причин, как например, ум [Анаксагор] или дружбу [Эмпедокл]. И оно есть божество, ибо оно бессмертно и неуничтожимо<sup>3</sup>, как говорит Анаксимандр и большинство физиологов. Доказательство же того, что существует нечто беспредельное, при обсуждении этого вопроса можно получить главным образом, исходя из (следующих) пяти (точек зрения): из (рассмотрения) времени (ибо оно бесконечно); из делимости величин (ибо математики

---

<sup>1</sup> В начале предложения слово *начало* употреблено в значении первопричины, в конце же оно имеет значение количественного начала. Уже древние заметили здесь у Аристотеля паралогизм. Нойгойзер полагает, что этот паралогизм будет устранен, если допустить, что слово *начало* здесь всюду употребляется в смысле субстрата (*τὸ ὑποκείμενον*), который объемлет возникшие из него вещи и поэтому превосходит их по величине.

<sup>2</sup> Может быть, это — выражение самого Анаксимандра.

<sup>3</sup> Подлинные выражения Анаксимандра.

употребляют бесконечное деление); далее (можно прибегнуть к аргументу), что только в том случае не иссякнет возникновение и исчезновение, если есть беспредельное, из которого берется то, что возникает; четвертый аргумент: конечное всегда граничит с чем-нибудь, откуда с необходимостью вытекает, что нет вовсе конечной границы, раз всегда одна вещь должна обязательно ограничиваться другой. Самый же главный и сильный аргумент, который причиняет вообще затруднение всем, это то, что в мысли нет предела: (в ней) кажутся бесконечными и число, и математические величины, и пространство за небом. Если же пространство за небом беспредельно, то окажется, что и тело не имеет предела и миры бесконечны.

16. *Александр Metaph. 60, 8.* Он привел в своем исследовании и мнение Анаксимандра, который признал началом природу, среднюю между воздухом и огнем, или между воздухом и водой. Ибо говорится и то и другое.

*Это — ложный вывод из некоторых мест Аристотеля (de caelo Г 3. 303 b 12. metaph. А 7. 988 а 30 и др.). Напротив, у Аристотеля противопоставляются две категории «физиков» phys. А 4. 187 а 12:* Одни признали сущее, лежащее в основе, тело единым, считая его либо каким-нибудь из трех (элементов)<sup>1</sup>, либо чем-то отличным от них, что плотнее огня и тоньше воздуха; остальные же вещи они выводят (из него) через сгущение и разрежение, превращая (таким образом единое) во многое... 20. По мнению же других, из единого выделяются заключающиеся в нем противопо-

---

<sup>1</sup> Вода, воздух и огонь признавались у разных мыслителей единым первоначалом, четвертый же элемент — земля в роли единого первоначала не выступает ни у кого.



ложности: так говорит Анаксимандр. 5. 204 b 22. Однако бесконечное тело не может быть ни единым и простым, ни чем-то сверхстихийным, из чего стихии (элементы) рождаются, как говорят некоторые [Анаксимандр], и вообще оно не может быть ничем. Дело в том, что некоторые считают беспредельное таковым (*т. е. сверхстихийным*), а не воздухом и водой, чтобы остальные элементы не разрушались принимаемым ими беспредельным. Ибо элементы взаимно противоположны, как, например, воздух холоден, вода влажна, огонь горяч. Если бы один из них был бесконечным, то остальные давно уже погибли бы. Но вот, говорят они, беспредельное, из которого (возникают) элементы есть нечто отличное (от каждого из них).

17. *Августин С. D. VIII 2*. Дело в том, что он (Анаксимандр) не (выводил все) из одной вещи, как Фалес из влаги, но полагал, что каждая вещь рождается из своих собственных начал. Эти начала отдельных вещей, по его убеждению, бесконечны, и они порождают бесчисленные миры и все, что только в последних возникает. И эти миры, по его мнению, то разрешаются, то вновь рождаются, причем каждый (из них) существует в течение возможного для него времени. И он также в этих делах ничего не уделяет божественному уму.

*Симплиций de caelo 615, 13*. Анаксимандр, согражданин и друг Фалеса ... он первый принял за основание беспредельное, чтобы иметь неиссякаемый источник для рождений. Равным образом он, как кажется, предположил, что число миров бесконечно и что каждый из миров (возникает) из этой беспредельной стихии.

*Аэций I 7, 12 (D. 302)*. Анаксимандр объявил, что бесчисленные небеса суть боги.

*Цицерон d. nat. d. I 10, 25.* Мнение же Анаксимандра заключается в том, что есть рожденные боги, которые периодически возникают и исчезают, причем эти периоды продолжительны. Этими богами (по его мнению) являются бесчисленные миры. Но разве мы можем мыслить бога иначе, чем вечным?

*Аэций II 1, 3 (D. 327).* Анаксимандр, Анаксимен, Архелай, Ксенофан, Диоген, Левкипп, Демокрит, Эпикур (полагают, что) в беспредельном в каждом периоде миробразования<sup>1</sup> возникают и уничтожаются бесчисленные миры. *Ib. 8 (D. 329).* Из признавших миры бесчисленными Анаксимандр (полагает), что они отстоят друг от друга на равном расстоянии. *4, 6 (D. 331).* Анаксимандр... (признавал) мир тленным.

*Симплиций phys. 1121, 5.* Ибо те, кто предположил, что число миров бесконечно, как-то последователи Анаксимандра, Левкиппа, Демокрита и позже Эпикура, предположили, что они (миры) возникают и уничтожаются до бесконечности, причем всегда одни (миры) возникают, другие же уничтожаются, и движение, говорили они, вечно. Ибо без движения невозможно ни возникновение, ни уничтожение.

*17a. Аэций II 11, 5 (D. 340)<sup>2</sup>.* По Анаксимандру, из смеси теплого и холодного (состоит небо).

*18. Аэций II 13, 7 (D. 342).* По Анаксимандру, (светила суть) сгустки воздуха, имеющие вид колес, наполненные огнем и извергающие часть пламени из своих отверстий. *15, 6 (D. 345).* Анаксимандр, Метродор Хиосский и Кратес (полагали, что) выше

<sup>1</sup> Дословно «во всяком круговращении».

<sup>2</sup> В весьма испорченном отрывке Ахилла Is. 5, представляющем параллель данному месту Аэция, сообщается, что Анаксимандр называл небо огненной птицей.

всего расположено солнце, за ним луна, под ними же неподвижные звёзды и планеты. 16, 5 (D. 345). Анаксимандр (полагает), что (светила) носятся колесами и сферами, на которых каждое (светило) находится<sup>1</sup>.

19. *Симплиций de caelo* 471, 1. Итак, говорит он, это «пусть будет рассмотрено на основании учений, относящихся к науке о звездах. А именно, в последней излагаются (учения) о расположении планет, о величинах и расстояниях (их). Учение о величинах и расстояниях первый дал Анаксимандр, как говорит Эвдем, который установление порядка размещения (светил) приписывает первым пифагорейцам. Величины же и расстояния солнца и луны до сих пор узнаются из затмений, через наблюдение над началом затмения, и, вероятно, именно этот (способ) и открыл Анаксимандр. (Величины же и расстояния) Меркурия и Венеры (он, вероятно, узнал) из периодического приближения к тем (солнцу и луне) и удаления (от них).

20. *Плиний N. H. XVIII* 213. По учению Гезиода, утренний закат Вергилий бывает при окончании осеннего равноденствия, по Фалесу — на 25-ый день после равноденствия, и, по Анаксимандру, на 31-ый.

21. *Ахилл Is. 19 (из Посидония)*. Некоторые же, в том числе Анаксимандр, говорят, что оно (солнце) испускает свет, имея форму колеса. А именно, подобно тому как в колесе есть полая ступица и спицы, протянутые от последней к внешней окружности обода, так и солнце, испуская свет из углубления, распростирает лучи и издали кругом их освещает. Некоторые же (*скорее тот же самый Анакси-*

---

<sup>1</sup> Дословно «твердо (прочно) стоит» (математический термин у древних).

*мандр*) говорят, что оно (солнце) из полого и узкого места, как бы из трубки, испускает свет наподобие молнии<sup>1</sup>.

*Аэций II 20, 1 (D. 348)*. По Анаксимандру, (солнечный) круг в 28 раз больше земли; он подобен колесу колесницы и имеет полый обод, наполненный огнем. Этот обод выпускает по некоторой части через (находящееся в нем) отверстие (заключенный в нем) огонь, как бы струей молнии. И это-то и есть солнце.

*То же в пер. Г. Церетели*. Анаксимандр: солнечное кольцо в 28 раз больше земного; оно подобно колесничному колесу, причем имеет полый обод, наполненный огнем и в определенном месте выпускающий огонь через отверстие, подобное жерлу кузнечного меха.

*21, 1 (D. 351)*. По Анаксимандру, солнце равно земле, а круг, из которого оно извергается и на котором оно носится кругом, в 27 раз больше земли.

*24, 2 (D. 354)*. По Анаксимандру, (солнечное затмение бывает), когда закрывается отверстие извержения огня.

*22. Аэций II 25, 1 (D. 355)*. По Анаксимандру, (лунный) круг в 19 раз больше земли. Он, как и солнечный круг, подобен (колесу) колесницы, имеющему полый обод, наполненный огнем. Как и тот, он лежит наискось и имеет одно извержение (огня), наподобие струи молнии<sup>2</sup>. Затмения же происходят соответственно поворотам (этого) колеса. *28, 1 (D. 358)*. Анаксимандр, Ксенофан, Бероз (говорят, что) луна имеет собственный

---

<sup>1</sup> Г. Церетели переводит: «оно высылает лучи из полого и узкого места, как бы через трубку, подобную (жерлу) кузнечного меха».

<sup>2</sup> Г. Церетели переводит: «имеет одну отдушину, подобную горлышку кузнечного меха».

свет. 29, 1 (D. 359). (Лунное затмение бывает), когда отверстие на периферии колеса закрывается

23. *Аэций III 3, 1 (D. 367)*. О громовых ударах, молниях, перунах, бурях и грозах. По мнению Анаксимандра, все это происходит от ветра. А именно, когда ветер, будучи окружен густым облаком, с силою вырвется (оттуда) благодаря своей тонкости и легкости, тогда разрыв производит шум, а разделение облака, вследствие его черноты, производит блеск.

*Сенека Nat. Qu. II 18*. Анаксимандр все отнес к дуновению воздуха. Громовые удары, говорит он, представляют собой звук удара тучи. Почему же они бывают неодинаковой силы? Потому что и само дуновение воздуха бывает неодинаковой силы. Почему гром бывает при ясном небе? Так как в этом случае дующий воздух прорывается через густой (неподвижный) воздух, рассекая его. Но почему иногда гремит и при отсутствии молнии? Потому что более слабое дуновение воздуха не имело достаточной силы, чтобы вызвать пламя, но было достаточно сильно, чтобы произвести звук. Итак, что же такое представляет собой зарница? Это есть колебание выходящего и сталкивающегося воздуха, открывающее слабый огонь, который не выйдет. Что такое удар молнии? Это — быстрое движение очень твердого и плотного воздуха.

24. *Аэций III 7, 1 (D. 374)*. По Анаксимандру, ветер есть течение воздуха, которое происходит вследствие того, что от действия солнца самые легкие и самые влажные частицы воздуха приходят в движение или тают.

25. *Аэций III 10, 2 (D. 376)*. По Анаксимандру, земля подобна (куску) каменной колонны. Из плоскостей... (см. выше 11, 3).

26. *Аристотель de caelo B. 13, 295 b 10*. Некоторые же говорят, что (земля) пребывает (неподвижной) вследствие одинакового (расстояния). Так из древних (говорил) Анаксимандр. А именно, то, что находится посредине и занимает одинаковое положение относительно (всех) концов, то должно ничуть не более двигаться вверх, чем вниз или в стороны (вправо и влево). Но невозможно в одно и то же время совершать движения в противоположные стороны, откуда вытекает необходимость оставаться в неподвижном состоянии.

*Феон Смирнский р. 198, 18 (из Эвдема)*. Анаксимандр же (говорил), что земля находится в воздухе. И она движется вокруг центра мира<sup>1</sup>.

27. *Аристотель Meteor. B 1. 353 b 6*. Дело в том, что, по их мнению, все место вокруг земли занимает первичная влага: одна часть ее, высыхая от действия солнца, образует, превратившись в пар, дуновения ветров и повороты солнца и луны; другая же оставшаяся часть представляет собой море. Вследствие этого, по их мнению, (море), высыхая, уменьшается и в конце концов оно все станет некогда сушей.

*Александр к этому месту 67, 3*. А именно, одни из них говорят, что море есть остаток первичной влаги. Ибо (вначале) место вокруг земли было влажным, и затем некоторая часть влаги под действием солнца стала обращаться в пар и стали от нее возникать дуновения ветров и повороты солнца и луны, так как, по их мнению, также повороты последних происходят от этих паров и испарений, от которых они снабжаются этим (влагой), поворачивая около них (паров). А некоторая часть ее (влаги), оставшаяся в углублениях земли,

---

<sup>1</sup> Последняя фраза или ошибочна, или испорчена.

есть море. Вот почему (море) постоянно уменьшается, высыхая от действия солнца, и в конце концов станет некогда сушей. Этому мнения держались, как свидетельствует Феофраст (*«Мнения физиков» fr. 23 D. 494*), Анаксимандр и Диоген.

*То же в пер. Г. Церетели.* Одни из физиков говорят, что море — остаток первоначальной влаги, ибо когда пространство, окружающее землю, было влажно, верхние слои влаги испарялись под влиянием солнца, и из них произошли ветры, (которые вызвали) вращение солнца и луны, причем, когда эти (светила) совершали свое вращение как бы под напором паров и испарений, они постоянно при своем движении находили избыток (последних); некоторая же часть влаги, оставшаяся в углублениях, образовала собой море; поэтому-то оно постоянно уменьшается, иссушаемое солнцем, и наконец когда-нибудь совсем высохнет. Такого мнения придерживались, по словам Феофраста, Анаксимандр и Диоген.

*Аэций III 16, 1 (D. 381).* Анаксимандр говорит, что море есть остаток первичной влаги, большую часть которой высушил огонь, оставшуюся же часть он изменил посредством нагревания.

*28. Аммиан XVII 7, 12 (Землетрясение, сфв. 5 а).* Анаксимандр говорит, что земля, ссыхаясь вследствие чрезмерной сухости, сильной жары или (размокая) после сильных дождей, дает довольно большие трещины, в которые сверху проникает бурный воздух в чрезмерном количестве, и (так) благодаря им будучи потрясена сильным ветром, она сдвигается со своих мест. По этой причине землетрясения приходятся или на жаркие времена, или на времена чрезмерного падения небесных вод. Вот потому-то древние поэты и теологи называли Нептуна, силу влажной субстанции, Зем-

леколебателем (Энносигеос) и Потрясателем земли (Сисихтон).

29. *Аэций IV 3, 2 (D 387 not)*. Анаксимен, Анаксимандр<sup>1</sup>, Анаксагор и Архелай сказали, что природа души воздухообразна.

30. *Аэций V 19, 4 (D. 430)*. По учению Анаксимандра, первые животные возникли во влажном (месте) и были покрыты иглистой кожей; сделавшись же старше, они стали уходить на более сухое (место), и после того, как их кожа начала трескаться, они прожили еще короткое время. *То же в пер. Г. Церетели*. Анаксимандр говорит, что первые животные родились во влаге и были покрыты колючей чешуей; по достижении известного возраста они стали выходить на сушу и (там), когда начала лопаться чешуя, они в скором времени изменили свой образ жизни.

*Цензорин 4, 7*. Анаксимандр Милетский (говорит), что, по его мнению, из нагретого ила<sup>2</sup> произошли либо рыбы, либо животные, весьма похожие на рыб. В них-то образовались люди, которые оставались во чреве их в виде утробных зародышей до возмужалости. Тогда-то наконец, разорвав их, вышли (из них) мужчины и женщины, которые уже были в состоянии (сами) кормиться.

*Плутарх Сутр. VIII 8. 4 р. 730 е*. Потомки древнего Эллина приносят жертвы также прародителю Посейдону, держась, как и сирийцы, того мнения, что человек произошел из влажной субстанции. Вследствие этого также они чтят рыбу, как суще-

---

<sup>1</sup> Анаксимен здесь поставлен раньше Анаксимандра. Это нарушение хронологического порядка Дильс объясняет тем, что Феофраст поставил на первое место Анаксимена, как главного представителя учения о воздухе — первовеществе.

<sup>2</sup> Собственно «воды и земли».



ство) одного с людьми происхождения, вместе с ними выросшее, (и таким образом) философствуют лучше Анаксимандра. Ибо последний объявляет, что не в одних и тех же (существах) возникли рыбы и люди, но вначале люди родились и воспитались внутри рыб, подобно акулам<sup>1</sup>, и когда стали в силах обходиться без чужой помощи, тогда вышли (из рыб) и заняли землю. Итак, подобно тому как огонь, по рассказу лица, вставившего брак Кеюка в творения Гезиода, стал истреблять землю, из которой он возгорелся и которая (таким образом) была его матерью и отцом, так Анаксимандр, объявив, что рыба есть общий отец и мать людей, запретил употреблять ее в пищу.

31. *Schol. Dionys. Thrac. p. 183, 1<sup>2</sup>*. Эфор во второй (книге) и другие говорят, что стихии (элементы) открыл Кадм, иные же (говорят), что он не открыл их, но перенес к нам открытие финикиян... Пифодор же... говорит, что (учение о) них перенес (к нам) Данай. Сообщения их подтверждаются свидетельствами милетских прозаиков Анаксимандра, Дионисия и Гекатея, которых ставит рядом и Аполлодор в «Каталоге кораблей».

---

<sup>1</sup> Имеется в виду народное поверие, по которому акулы отличаются особенной любовью к детям: они несут яйца, из которых вылупливаются детеныши; последних они проглатывают, носят и кормят в себе, затем изрыгают их. И это они повторяют несколько раз, пока, наконец, детеныши не окрепнут совершенно, живя внутри их.

<sup>2</sup> Это сообщение весьма сомнительной достоверности. Его скорее можно отнести к другому Анаксимандру, жившему позже. Или, может быть, здесь упоминается философ Анаксимандр в качестве первого эллинского прозаика и пинакографа (см. примечание Г. Дильса).

### 3. АНАКСИМЕН

Мы не имеем ни одной прочной хронологической даты, относящейся к жизни Анаксимена. В хронологических сообщениях о нем приводятся две даты: 1) 63 олимпиада (528—525 г.) и 2) взятие Сард. Но нельзя точно установить, к какому именно моменту жизни Анаксимена следует приурочить ту и другую дату. Так, 63 олимпиада принимается то как время рождения<sup>1</sup>, то как акме<sup>2</sup>, то как время смерти<sup>3</sup> Анаксимена. Равным образом и «взятие Сард» относят то к рождению<sup>4</sup>, то к акме<sup>5</sup>, то к смерти<sup>6</sup> Анаксимена. К этому присоединяется еще и то затруднение, что неизвестно, о каком взятии Сард здесь идет речь. Возможно, что имеется в виду взятие Сард Киром (546 г. по Сосикрату и 558 г. по Аполлодору). Возможно также, что здесь разумеется взятие Сард ионийцами в 499 г.

Наконец, предание дает нам еще одну дату: разрушение Милета персами (около 494 г.), которое заставило Анаксимена бежать из Милета искать убежища в Лакедемонии и Лампсаке.

Дильс и Целлер относят смерть Анаксимена к 525 г.

Анаксимен объявил первовеществом *воздух* (аэр). Он исходил при этом из учения Анаксимандра. Насколько близок он здесь к последнему, вид-

---

<sup>1</sup> Диоген Лаэртский со ссылкой на Аполлодора (по мнению Дильса, здесь текст испорчен).

<sup>2</sup> Таннери.

<sup>3</sup> Аполлодор по Дильсу.

<sup>4</sup> Свида.

<sup>5</sup> Аполлодор по Дильсу.

<sup>6</sup> Диоген Лаэртский.

но из того, что свой «аэр» он представляет бесконечным и качественно-неопределенным. Он находит конкретный образ, соответствующий той формуле, в которую Анаксимандр заключил свою концепцию первоначала. Чтобы уяснить себе это положение Анаксимена, необходимо принять во внимание, во-первых, что лишь позже пришли к понятию пустого пространства, и, во-вторых, что лишь у Эмпедокла воздух признается элементом, который не может переходить в другие элементы. Итак, для Анаксимена нет пустого пространства, все заполняет вездесущий воздух, который есть телесное вещество, живая материя. Сам по себе воздух неощутим; ощутимы лишь его проявления (его движения, его теплота и холод). Все вещи суть не что иное, как его проявления. Сам по себе воздух невидим и неосязаем, не тепел и не холоден, но он может быть и таким, и иным, *он может быть всем и есть все*.

Мы не можем согласиться с J. Burnet'ом и кн. С. Трубецким, по мнению которых воздух Анаксимена есть туман или вода в парообразном состоянии. С таким же правом можно сказать, что воздух Анаксимена есть земля или камни в газообразном состоянии, так как, по учению Анаксимена, облака, вода, земля и камин одинаково суть сгущенный воздух<sup>1</sup>.

Причины, почему Анаксимен остановил свой выбор на воздухе, не сообщаются в наших источниках. Относительно этого мы имеем лишь догадки историков философии. По нашему мнению,

---

<sup>1</sup> Действительно, у Гомера «аэр» есть туман, в противоположность чистому светлomu воздуху «эфирu». Однако у Анаксимена, несомненно, значение слова «аэр» изменяется. См. Tannery. Une nouvelle hypothèse sur Anaximander (Arch. F. G. d Ph. VIII, 1895, стр. 443—448).

ближайшая причина лежала, с одной стороны, в стремлении найти эмпирический эквивалент «беспредельному» Анаксимандра, и, с другой стороны, в своеобразном представлении о воздухе, обусловленном как отсутствием понятия пустого пространства, так и представлением о взаимной проницаемости всех вещей (отсутствие представления о множественности несводимых друг на друга элементов). Указывались также следующие свойства воздуха, которые могли остановить на нем выбор Анаксимена: его наибольшая распространенность и бесконечное, по тогдашнему представлению, протяжение (для Анаксимена, по словам Т. Гомперца, «самая земля, огонь и вода являются только как бы островками, отовсюду окруженными вездесущим воздушным океаном, который кроме того заливают собой все пустые промежутки»); во-вторых, его наибольшая, по сравнению с другими формами материи, подвижность (по гилозоистическому взгляду Анаксимена, в первовеществе заложена причина как его собственного движения, так и движения и изменения всех вещей). Далее, к тому же выводу должны были привести Анаксимена наблюдения над дыханием, как источником жизни. Наконец, тот же ответ подсказала Анаксимену принимаемая им аналогия души с воздухом. Теория первовещества Анаксимена представляет значительный прогресс в том отношении, что здесь процесс образования всех вещей определяется точнее, как сгущение и разрежение первовещества. Этим сделан первый шаг к чисто количественному пониманию различия всех вещей и вместе с тем отчетливо выдвинута идея единства материи. Все в основе своей есть единая воздушная материя, все же различия между вещами зависят от сжатия и расширения ее.

Стягиваясь, уплотняясь, воздух образует ветры, облака, воду, землю и камни; растягиваясь, разряжаясь, он становится огнем. Весь мировой процесс состоит в сжатии и расширении первовещества, причем сжатие тождественно с охлаждением, а расширение с нагреванием. Так, и у Анаксимена те же самые две основные противоположности: теплое и холодное, что и у Анаксимандра. Вкратце Анаксименову теорию мира можно резюмировать так: первоэлемент — воздух, две основные протиположности — тепло и холод, семь основных форм материи: огонь, чистый воздух, ветер, облака, вода, земля и камни; все остальные вещи состоят из вышеупомянутых семи.

В признании воздуха первовеществом заслуживает быть особенно отмеченной одна сторона. Это — усилие приблизиться к духовному пониманию первовещества. Воздух, «наименее чувственная сила», тождествен для Анаксимена с материей души (эту мысль Анаксимен высказывает в единственном дошедшем до нас фрагменте). Анаксимен первый из философов обращает свой взор на душу и в ней ищет ключ для решения мировой загадки. Этот момент в философии Анаксимена особенно подчеркивает Зайдель<sup>1</sup>, который называет философию Анаксимена составляющей эпоху в истории мысли (*epochienmachend*) и определяет ее, как «психический гилозоизм». По его мнению, принцип Анаксимена следует отнести не к материи, как это сделал Аристотель, но скорее к мирообразующей силе.

И, действительно, последний момент очень сильно выражен в учении Анаксимена и, пожалуй,

---

<sup>1</sup> R. Seydel. *Der Fortschritt der Metaphysik innerhalb der Schule des ionischen Hylozoismus*, 1860, стр. 33 и след.

преобладает над материальным моментом (но и последний, несомненно, присутствует).

Анаксимен проводит параллель между человеком и миром (между микрокосмом и макрокосмом). И мир дышит: жизнь его поддерживается глотками вдыхаемого им воздуха (взгляд, который у Анаксимена заимствовали пифагорейцы).

Что касается заслуг Анаксимена в области частных наук, то здесь прежде всего можно отметить его приверженность к фактам и отвращение к смелым гипотезам, а также введение им простого и ясного изложения научных проблем. Главная заслуга его в истории астрономии заключается в том, что он первый провел различие между планетами и неподвижными звездами. Он дает новый, более правильный порядок расположения светил: ближе всего к земле луна, затем солнце, далее планеты, и, наконец, неподвижные звезды (тот же самый порядок встречается позже у пифагорейцев). Существенным нововведением Анаксимена является также допущение у светил землистой части. Солнце и луна, по его мнению, имеют две стороны: темную и светлую; их огненный круг покоится на землистом. Затмения и лунные фазы объясняются тем, что к нам поворачивается темная сторона, между тем как светлая сторона (вся или часть ее) скрывается от нас. Историческое значение этой теории Анаксимена немаловажно: «представление о темных телах является необходимой ступенью к открытию истины» (Таннери). Таким образом астрономия Анаксимена в трех пунктах представляет прогресс по сравнению с учением Анаксимандра. Не столь удачны остальные астрономические нововведения Анаксимена. Первый допустив твердые небесные тела, он также первый принимает небесную твердь (это введенное Анак-

сименом представление о твердости небесного свода становится господствующим в астрономии до Коперника). Учение же о движении светил у него принимает такую форму. Хрустальный небесный свод вращается около занимающей центр мира земли, «как шапочка вокруг головы» (этим сравнением характеризуется направление движения). К небесному своду прикреплены «наподобие гвоздей» неподвижные звезды, которые вращаются вместе с ним. Напротив, солнце, луна и планеты парят в воздухе и их движение обуславливается давлением на них сгущенного воздуха. Светила не заходят под землю и, если солнце и другие светила скрываются, то лишь потому, что их закрывает возвышенность, находящаяся на севере земли. Светила тонки, как листья, и земля имеет форму тонкого круглого диска, окруженного со всех сторон воздухом<sup>1</sup>.

Интересны также метеорологические учения Анаксимена, из которых некоторые, как говорит Т. Гомперц, «поражают нас своей близостью к истине, отчасти даже полной правильностью своего (в особенности объяснения снега и града)». Он дает учение о переменах погоды, о ветрах и облаках, о дожде, граде и снеге, о радуге, молнии, свечении моря и землетрясении.

Свои научные и философские взгляды Анаксимен изложил в сочинении, которое, по мнению J. Burnet'a, дожило «до времени литературной критики». Этим сочинением пользовался Феофраст, написавший специальную монографию об Анаксимене. Сочинение Анаксимена было напи-

---

<sup>1</sup> Выяснению астрономических учений Анаксимена посвящена статья М. Каринского: «Темное свидетельство Ипполита о философии Анаксимена» (Христианское чтение, 1881, №№ 9 и 10).

сано простым и ясным языком, весьма отличным от вычурной «прозы» Анаксимандра. Для пояснения своих положений Анаксимен, по-видимому, любил прибегать к сравнениям. Так, неподвижные звезды он сравнивает с гвоздями, планеты с листьями, вращение небесного свода с движением шапки вокруг головы, мир, как целое, с человеком, и т. д.

Три милетца (Фалес, Анаксимандр и Анаксимен) открывают историю европейской науки и философии. Вместе с Виндельбандом мы думаем, что милетская наука не ограничивалась деятельностью этих трех лиц: вероятно, они были лишь наиболее значительными среди других, имена которых не дошли до нас. Падение Милета в 494 году было вместе с тем концом первой главы истории эллинской науки. Философия Анаксимена заключила в себе результаты всей столетней работы первых милетских мыслителей, она была последним и самым совершенным плодом этого научного движения, и поэтому во мнении древности Анаксимен был самым крупным из милетских ученых.

## А. Жизнь и учение

1. *Диоген II* 3. Анаксимен, сын Эвристата, милетец, был учеником Анаксимандра (некоторые же говорят, что он был также учеником Парменида). Он сказал, что начало есть воздух и беспредельное. Светила же (по его учению) в своем движении не уходят под землю, но они движутся вокруг земли.

Пользовался же он ионийской речью, простой и безыскусственной. Родился он, как сообщает



Аполлодор<sup>1</sup>, около времени взятия Сард, умер же в 63 олимпиаду (528—5 г.).

Были еще два других лица, носивших имя Анаксимена, оба родом из Лампсака, один оратор, другой историк; последний был сыном сестры оратора, описавшего деяния Александра.

(Далее у Диогена Лаэртция приведены два подложных письма Анаксимена к Пифагору.)

2. *Свида*. Анаксимен, сын Эвристата, милетский философ, ученик и преемник милетца Анаксимандра; по словам же некоторых, (ученик) также и Парменида. Он родился в 55 олимпиаду<sup>2</sup> (560—557), во время взятия Сард, когда Кир персидский сверг Креза (546—5 г.).

3. *Евсевий Chron.* Физик Анаксимен был известен в четвертом году 55 олимпиады (557—6 г.) (в первом году 55 олимпиады вступил на престол Кир).

4. *Аристотель Metaphys. A 3. 984 a 5*. Анаксимен же и Диоген (учат), что воздух (был) раньше воды, и они считают его преимущественно перед всем (остальным) началом простых тел. *Срв. Азций 1 3, 4 (3 B 2)*.

5. *Симплиций Phys. 24, 26 (Феофраст Phys. Opin. fr. 2. D. 476)*. Милетец же Анаксимен, сын Эвристата, бывший другом Анаксимандра, говорит, согласно с ним, что природа, лежащая в основе (всего), едина и беспредельна, но, вопреки тому, признает ее не неопределенной, но определенной, ибо он называет ее воздухом. Она бывает различной по степени разрежения и уплотнения соответствен-

---

<sup>1</sup> В нашем тексте введена поправка Симсона-Дильса. На самом же деле у Диогена Лаэртция читаем так: «Он родился, как сообщает Аполлодор, в 63 ол. и умер около времени взятия Сард».

<sup>2</sup> По Дильсу, слова «в 55 олимпиаду» вставлены, может быть, из Евсевия.

но веществам (в основе которых она лежит). А именно, разряжаясь, она становится огнем; сгущаясь же, она становится ветром, затем облаком, сгущаясь же еще более, (делается) водой, затем землей, потом камнями, (все) же прочее (возникает) из этих (веществ). И он также признает вечным движение, вследствие которого происходит изменение (вещей).

22, 9. Следует знать, что иная (вещь) бесконечное и ограниченное по числу, которое было свойственно говорившим, что начал много, и иная (вещь) бесконечное или ограниченное по величине, которое... подходит и к Анаксимандру, и к Анаксимену, считавшим стихию единой, беспредельной по величине.

149, 32. Дело в том, что Феофраст в «Истории» говорит о разложении и сгущении только по поводу его одного (*Анаксимена*), но, очевидно, что разрежением и сгущением пользовались и другие.

6. *Плутарх Strom. 3 (D. 579)*. Как передают, Анаксимен сказал, что воздух есть начало всего и что он бесконечен по величине, но ограничен по своим качествам. Все (вещи) возникают сообразно некоторому сгущению его и, с другой стороны, разрежению. Движение же вечно. Он говорит, что от сжатия воздуха возникла сначала земля, очень плоская (по форме), вследствие чего она, естественно, и держится на воздухе. Солнце (же), луна и прочие светила возникли из земли. По крайней мере, солнце он считает землей, которая, вследствие быстрого движения достаточно сильно нагрившись, так накалилась.

7. *Интолит Ref. I 7 (D. 560)*. (I) Анаксимен, тоже милетец, сын Эвристата, сказал, что начало есть беспредельный воздух, так как он есть источник возникновения (всего), что существует, суще-

ствовало и будет существовать, (в том числе) и богов и божеств, остальные же (вещи) (возникают, по его учению) из того, что произошло от воздуха.

(2). Вид же воздуха таков. Если он (распределен) вполне равномерно, то он незаметен для зрения, делается же он ощутимым вследствие холода, тепла, влажности и движения. А в движении он находится всегда. Ибо, если бы он не двигался, то он не производил бы всех тех перемен, которые он производит<sup>1</sup>.

(3). Дело в том, что, сгущаясь и разряжаясь, он кажется различным. А именно, когда он растянется, так что сделается более тонким, он становится огнем; с другой стороны, ветры суть сгущающийся воздух. Из воздуха же при его сжатии образуется облако, а при еще большем сгущении вода; уплотнившись еще более, (воздух становится) землей, и наиболее плотный воздух — (это) камни. Таким образом, самые высшие противоположности, в направлении которых (совершается) возникновение, суть тепло и холод.

(4) Земля же, будучи плоской, держится на воздухе, и точно так же солнце, луна и прочие огненные светила, вследствие (своей) плоской формы, держатся на воздухе.

(5) Возникли же светила из земли следующим образом: из последней поднимается влага, которая, разряжаясь, становится огнем, а из поднимающегося вверх огня образуются светила. Существуют также в области светил тела землистой природы, которые вращаются вместе (со светилами).

---

<sup>1</sup> Дильс поясняет: «Ибо все изменяется только вследствие движения». Гюмперц же понимает данное место следующим образом: «Ибо он не переходил бы во все то, во что он переходит».

(6) Он говорит, что светила при своем движении не бывают под землею, как думали другие, но они движутся вокруг земли подобно тому, как около нашей головы вращается шапочка. Солнце скрывается не потому, что оно уходит под землю, но потому, что оно закрывается более высокими частями земли и так как расстояние его от нас увеличилось. Звёзды же не греют вследствие большого расстояния.

(7) Ветры же возникают, когда сгустившийся воздух вследствие толчка приходит в движение. Если же воздух соберется в еще большем количестве и еще более уплотнится, то возникают облака, и таким образом (воздух) переходит в воду. Град же образуется, когда замерзнет вода, падающая вниз из облаков, а снег, когда замерзнут сами облака, обильные водою.

(8) Молния же (бывает), когда силою ветров раздвигаются облака, ибо, когда они расходятся, появляется светлый огненный блеск. Радуга же возникает, когда солнечные лучи падают на сгущенный воздух. Землетрясение же (бывает), когда земля от теплоты и охлаждения подвергнется сильному изменению.

(9) Итак, вот чему (учил) Анаксимен. Акме же его пришлось приблизительно на первый год 58 олимпиады (548—7 г.).

8. *Гермий Irris*. 7 (D 653). Но лишь только я подумаю, что обладаю прочным учением, как уже Анаксимен громко возражает<sup>1</sup>: «Послушай же, чему я учу. Все есть воздух. Сгущаясь и уплотняясь, он становится водой и землей, а разрежаясь и разжижаясь, он становится эфиром и огнем; возвратившись же к своей собственной природе, он —

---

<sup>1</sup> Это отнюдь не цитата из Анаксимена.

воздух, разрядившийся же и сгустившийся, он изменяется» (перестает быть чистым воздухом), говорит Анаксимен.

9. Цицерон *Acad. II* 37, 118 (после Анаксимандра) ученик его Анаксимен (говорил), что воздух бесконечен, а то, что из него возникает, конечно: возникает же (из него) земля, вода, огонь, а уж из них (образуется) все (остальное).

10. Цицерон *de nat. deor. I* 10, 26. Затем Анаксимен высказал учение, что воздух есть бог, что он возникает, что он безмерен и бесконечен и всегда находится в движении; как будто не имеющий никакой формы воздух может быть богом, между тем, как божеству-то в особенности подобает иметь не только какой-нибудь вид, но самый прекрасный образ; и как будто не все возникшее подлечит сметри. (*Следует 46 А 48*).

Августин *C. D. VIII* 2. Он (Анаксимандр) оставил (после себя) ученика и последователя Анаксимена, который все причины вещей свел к бесконечному воздуху, богов же он не отрицал и не обошел их молчанием. Однако он был того убеждения, что не ими (богами) создан воздух, но что они сами возникли из воздуха.

Аэций 17, 13 (*D. 302*). По Анаксимену, воздух (есть бог). Следует же под этими словами (его) разуместь силы, находящиеся в стихиях или в телах *Срв. II* 1, 3 (*см. 2, 17*).

11. Симплиций *Phys. 1121, 12*. Возникшим и подверженным гибели считают единый мир те, которые говорят, что, хотя мир всегда существует, однако, не всегда (он) один и тот же, но в разное время бывает иной (мир), существующий в течение некоторого периода времени, как (думали) Анаксимен, Гераклит, Диоген и позже приверженцы Стои (*см. выше 2, 17*).

12. *Аэций II 2, 4 (D. 329 b not.)* По мнению одних, мир вращается наподобие жернова, по мнению же других (*Анаксимандра, см. 2, 21*), наподобие колеса.

13. *Аэций II 11, 1 (D. 339)*. Анаксимен и Парменид (18 А 37) (говорят), что небо есть вращающийся круг, наидальнее отстоящий от земли.

14. *Аэций II 13, 10 (D. 342)*. По Анаксимену, светила имеют огненную природу, но некоторые (из них) заключают в себе также и невидимые землистые тела, вращающиеся в месте с ними. *Там же 14, 3 (D. 344)*. По Анаксимену, звезды наподобие гвоздей воткнуты в хрустальный (небесный свод). Некоторые же (?) (говорят, что они суть) как бы нарисованные огненные листья.

16, 6 (D. 346). По Анаксимену, светила не уходят под землю, но вращаются около нее.

*Аристотель Meteor. В 1. 354 a 28*. Многие из древних метеорологов держались того убеждения, что солнце не (уходит) под землю, но носится вокруг земли и занимаемого ею места; скрывается же солнце из виду и наступает ночь (по их мнению) вследствие того, что северный полюс земли представляет собой возвышенность.

*Аэций II 19. 1. 2 (D. 347)*. Платон (полагает), что жаркая и холодная погода зависит от восхода и заката звезд. Анаксимен же (думает), что погода несколько не зависит от звезд, но единственно от солнца.

14а. *Плиний II 186*. Таким-то образом, вследствие различного возрастания (солнечного) света, самый длинный день в Мерое, будучи (почти) равным ночи, включает в себе двенадцать часов и восемь частей часа, в Александрии же (самый длинный день имеет) 14 часов, в Италии 15, в Британии 17... (187) Этот счет (часов) по тени и так называемый гномон (солнечный показатель) изобрел Анаксимен Милетский, ученик вышеупо-

мянутого Анаксимандра, и он же первый показал в Лакедемонe горологий (солнечные часы), который называют сциотерикон (*ср.* 2, 1).

15. *Аэций II* 20, 2 (*D.* 348). Анаксимен сказал, что солнце огненной (природы). 22, 1. (*D.* 352). По Анаксимену, солнце плоско, как лист. 23, 1. (*D.* 352). По Анаксимену, светила поворачиваются вследствие давления (на них) сгущенного воздуха, оказывающего сопротивление (их движению).

16. *Феон Смирнский. р.* 198, 14 *Hill.* Эвдем повествует в «Истории астрономии», что Энопид первый открыл... Анаксимен же (говорит), что луна имеет свет от солнца, и (объясняет), каким образом происходит лунное затмение.

*Аэций II* 25, 2 (*D.* 356). Анаксимен считал луну огненной.

17. *Аэций III* 3, 2 (*D.* 368) (*говорилось раньше об Анаксимандре, см.* 2, 33) Анаксимен (объясняет) эти явления совершенно так же, как он (Анаксимандр), прибавляя (аналогичное объяснение) свечения моря, которое блестит, когда (вода его) разделяется (ударами) весел.

*То же в пер. Г. Церетели.* Анаксимен сравнивал молнию с теми блестками, которыми рассыпаются морские волны под ударами весел.

4. 1 (*D.* 370). По Анаксимену, облака образуются, когда воздух уплотнится в значительной степени; когда же еще более (воздуха) соберется в одном месте, то выжимаются дожди; град же (бывает), когда вода при падении замерзнет, снег же, когда к влаге примешается немного воздуха<sup>1</sup>.

18. *Аэций III* 5, 10 (*D.* 373). По Анаксимену, радуга (бывает), когда солнечный свет падает на плот-

---

<sup>1</sup> У Аэция переставлены слова «град» и «снег». Дильс внес поправку на основании свидетельства Ипполита.

ное, толстое и черное облако, так как совокупность падающих па облако лучей не в состоянии пробиться через него.

*Schol. Arat. p. 515, 27 М. (из Посидония).* Анаксимен говорит, что радуга появляется, когда лучи солнца упадут на густой и плотный воздух. Вследствие этого (падения лучей) передняя часть его (воздуха) и кажется пурпуровой, так как она накаливается лучами солнца, между тем как другая часть (кажется) темной вследствие преобладания (в ней) влаги. И ночью, говорит он, бывает радуга, (порождаемая) луной, но (это бывает) не часто, так как полнолуние не есть постоянное явление и (так как) лунный свет слабее солнечного.

*19. Гален in Hipp. de hum. III XVI 395 К (косвенное заимствование из Посидония).* Анаксимен же полагает, что ветры возникают из воды и воздуха и что они стремительно несутся с какой-то неведомой быстротой и летят с величайшей скоростью, подобно птицам.

*20. Аэций III 10, 3 (D. 377).* По Анаксимену, земля имеет вид стола.

*Аристотель de caelo B 13. 294 b 13.* Анаксимен, Анаксагор и Демокрит говорят, что плоская форма есть причина того, что она (земля) пребывает (в неподвижности). Ибо она не рассекает лежащий под ней воздух, но замыкает его, что, как кажется, делают те из тел, которые имеют плоскую форму. Ибо эти (тела) не приходят в движение и под действием ветров вследствие сопротивления (которое они оказывают ветрам). То же самое делает и земля, благодаря своей плоской форме, говорят они, по отношению к воздуху, лежащему под ней. А он, не имея удобного места для перемещения, остается скопленным внизу, подобно тому как вода в клепсидрах.



*Аэций III 15, 8 (D. 380).* По Анаксимену, (земля) держится на воздухе благодаря (своей) плоской форме.

21. *Аристотель Meteor. B 7. 365 b 6.* Анаксимен же говорит, что земля, будучи орошаема дождем и высыхая, растрескивается и сотрясается, вследствие падения растрескивающихся по указанным причинам холмов. Вследствие этого и происходят землетрясения при засухах и, с другой стороны, при сильных дождях. Ибо при засухах, как сказано, земля, высыхая, трескается, и, когда она слишком сильно орошается водами, то проваливается.

22. *Гален in Hipp. d. nat. h. XV 25 K. (из Сабина).* Ведь я отнюдь не говорю, подобно Анаксимену, что человек есть воздух.

23. *Филопон de anima 9, 9.* Другие же (считают) душу воздушной, как Анаксимен и некоторые из стойков.

## В. ФРАГМЕНТЫ

1. *Плутарх de prim. frig. 7, 947 F.* Или, следуя мнению древнего Анаксимена, не станем приписывать сущности (субстанции) ни холода, ни теплоты, но (будем считать их) общими состояниями материи, возникающими при изменениях (ее). Ибо он говорит, что стягивающееся и сгущающееся (состояние) ее (материи) есть холод, а тонкое и расслабленное<sup>1</sup> (таково именно его буквальное выражение) — есть теплота. Поэтому справедливо говорят, что человек выпускает из (своих) уст и теплоту, и холод. А именно, дыхание при плотно сжатых губах охлаждает, между тем как дыхание, выходящее при широко от-

---

<sup>1</sup> Подлинное выражение Анаксимена.

крытых устах, делается теплым вследствие разреженности. Итак, это Аристотель считает его ошибкой. Дело в том, что при свободном положении губ выходит теплое дыхание из нас самих; если же мы подуем, сжавши губы, то (уже) не из нас (идет) воздух, но выгалькивается и выходит холодный воздух, (находившийся) перед (нашими) устами.

2. *Аэций* I 3, 4 (D. 278). Милетец Анаксимен, сын Эвристата, признал началом (всего) сущего воздух. Ибо из него все возникает и в него обратно разрешается. «Подобно тому, — говорит он, — как душа наша, будучи воздухом, сдерживает нас, так дыхание и воздух объемлет весь мир». Употребляет же (он слова:) воздух и дыхание, как синонимы. Но ошибается и он, полагая, что живые существа состоят из простого и однородного воздуха и дыхания. Ибо невозможно одну материю принять началом сущего, но должно предполагать и действующую причину. Подобно тому как серебра не достаточно для образования чаши, если нет деятеля, то есть серебряных дел мастера. То же (можно сказать) и относительно меди, дерева и прочей материи.

### Подделка

3. *Олимпиодор de arte sacra lapidis philosophorum* с. 25<sup>1</sup>. Анаксимен считает воздух единым движу-

---

<sup>1</sup> Tannery в статье «Un fragment d'Anaximène dans Olympiodore le chimiste» (Arch. f. G. d. Ph. I, стр. 314—321) допускает возможность подлинности фрагмента. Хотя во второй половине VI века по Р. Хр., когда жил Олимпиодор, сочинения Анаксимена уже не было, однако Олимпиодор мог воспользоваться в Александрийской библиотеке каким-либо сочинением, в котором была текстуально приведена цитата из Анаксимена. Дильс считает фрагмент подложным главным образом на основании его языкового материала.

щимся беспредельным началом всего сущего. А именно, он говорит так: «Воздух близок к бестелесному, и так как мы возникаем через его истечение, то он необходимо должен быть бесконечным и изобильным, так как он никогда не иссякает.

#### 4. ПИФАГОР

Могущественное духовное движение древней Греции, связанное с именем полулегендарной личности Пифагора, представляло собой весьма сложное явление. Развиваясь на протяжении почти всей истории древней Греции, начиная с VI века до Р. Хр., пифагореизм заключил в себе ряд пластов, различных по времени возникновения. Мы различаем в пифагореизме прежде всего две стороны: практическую (известный «образ жизни») и теоретическую (определенную совокупность учений). Практическая сторона пифагореизма, несомненно, восходит к самому родоначальнику этого духовного движения — Пифагору; что же касается теоретической стороны, то лишь зачатки ее, и притом только с вероятностью, могут быть возведены к самому Пифагору<sup>1</sup>.

Практическую сторону пифагореизма можно разложить на следующие элементы: собственно религиозный, нравственный, педагогический, политический. Первоначальное ядро пифагореизма — религиозное. Оно слагалось из архаического слоя, который по своему существу древнее

---

<sup>1</sup> Виндельбанд вовсе отрицает эту сторону деятельности Пифагора.

пифагореизма и был лишь усвоен последним, и некоторых нововведений, внесенных основателем пифагорейской религии. В последней мы находим прежде всего «оргии», или «мистерии», т. е. культ, состоявший из обрядов и очищений. В греческих мистериях самым важным считалось точное выполнение обрядов, в них на первом плане стояла внешняя обрядовая сторона; затем имелось в виду создать у участников мистерий известное душевное настроение; и лишь третье (последнее) место занимали верования, которые не становились догматами и в которых допускалась большая свобода (считалось допустимым любое объяснение обрядов). Обряды составляли как бы неподвижный полюс в свободно развивавшемся религиозном мировоззрении. И в основе пифагорейской религии лежал особый ритуал и целая система табу (религиозные предписания воздержания от мясной пищи, бобов, рыбы, шерстяной одежды и т. п.). Пифагор ввел свой обряд жертвоприношений и установил богослужение. Сверх того, он дал целый ряд правил поведения, в которых воскрешается примитивное «табу». Эти предписания назывались акусмата (*ἄχουσμα* собственно значит<sup>1</sup> «то, что ученик слышал от учителя», и таким образом уже в самом названии выдвигается та черта этих предписаний, которая наиболее существенна для примитивного табу, а именно совершенная необоснованность и немотивированность предписания, которое принимается к исполнению исключительно на основании веры в авторитет лица, высказывающего его). Эти правила характерны не только своей категорической, лишенной всякой мотивировки формой, но также и своим содержанием, которое на-

---

<sup>1</sup> См. Hölk. De acusmatis sive symbolis Pythagoricis, 1894.

правляется исключительно на внешние действия. Это — предписания вроде следующих: «когда встанешь с постели, сверни постельное белье и разгладь оставшиеся на нем следы твоего тела»; «обувь сперва должно надевать на правую ногу, мыть же следует сначала левую ногу»; «вынимая горшок из огня, не оставляй следа его на золе, но помешай золу» и т. д. Подобными предписаниями был опутан каждый шаг пифагорейца. Буквальный смысл является более древним значением этих предписаний. Позже на акусмата стали смотреть, как на символы (*σύμβολα*) или загадки (*αἰνίγματα*), и посредством искусственной интерпретации стали вкладывать в них иной смысл. Например, предписание «сердца не ешь» (воспреещение употреблять в пищу известную часть тела животных) истолковывали: «не должно мучить своего сердца печалью»; акусма: «не мочись, повернувшись лицом к солнцу» стала символом: «перед Богом поступай благоговейно»; акусма: «не ходи по дороге» сделалась символом: «не следуй мнению простого народа» и т. п. Акусматики — секта, которую можно назвать «старообрядцами» пифагореизма, наиболее верно хранила эти обрядовые традиции<sup>1</sup>. Общий характер этих предписаний ясен, но какие именно из них составляли первоначальную часть пифагорейского устава, в точности нельзя установить. Так, по одним свидетельствам, Пифагор запрещал употреблять в пищу бобы; по другим же, Пифагор предпочитал бобы всякой другой пище вследствие их слабительного действия на желудок. Одни го-

---

<sup>1</sup> См. Th. Bergk Griechische Literaturgeschichte II Bd. 1883, стр. 433, сноска: «Акусматиками собственно назывались приверженцы пифагорейца Гиппаса... Эти акусматики, очевидно, представляют тип древней пифагорейской школы в самом чистом виде».

ворят, что Пифагор требовал полного воздержания от мясной пищи; по другим, он запрещал употреблять в пищу только мясо некоторых животных (рабочего вола и барана), или не позволял есть только некоторые части тел животных (матку, сердце и др.), или разрешал есть мясо только тех животных, которые приносятся в жертву богам, или, наконец, требовал воздержания от мясной пищи только в определенное время (так сказать, установил посты). Одни утверждают, что Пифагор запретил своим ученикам половые сношения с женщинами; по другим, он сам был женат и имел детей.

Итак, пифагорейский союз первоначально был по преимуществу религиозным учреждением, он имел свой культ, свои правила богослужения, свои предписания относительно пищи, одежды, очищения и т. д.; каждый шаг жизни его членов был подчинен строгим правилам. Основатель этой церкви — Пифагор является в глазах членов ее полубожественным существом, чудотворцем и прорицателем. Вера в чудеса, творимые Пифагором, есть один из древнейших элементов пифагореизма. Несправедливо некоторые историки относили этот религиозный элемент пифагореизма (магию и теургию) на счет неопифагорейцев и видели в нем влияние восточных идей на последние. На самом деле, как доказывает анализ источников, сообщения о чудесах Пифагора представляют собой самое древнее, что известно нам о нем. Таковы сообщения о Пифагоре, что он — сын Аполлона или Гермеса, что он имел золотое бедро, помнил о своем прежнем существовании, слышал гармонию сфер, спускался в Аид, имел общение с божественными существами и др. Таким образом, чудесный элемент в пифагореизме — один из древнейших, неопифагорейцы лишь вос-

кресили его, развив и еще более разукрасив легенду о Пифагоре в целях создать языческий противовес образу И. Христа.

Однако, не в вышеописанных чертах заключалось своеобразие пифагорейской религии. Из других греческих мистерий ее, как и орфику, выделяли особые представления о природе и судьбе души. Этот второй религиозный слой в пифагореизме восходит своими корнями к фракийскому культу Диониса. Круг представлений, пришедший от культа Диониса к орфикам и пифагорейцам, заключался в вере в самостоятельность души, в ее высшее сравнительно с телом назначение. Душа — существо божественной природы, которое заключается в теле в наказание за прегрешение. Воплощение души есть ее наказание, тело — ее темница. Смерть не дает освобождения от тела, так как душа необходимо переходит в другое тело (человека или животного); поэтому-то самоубийство бессмысленно, оно не ведет к цели. Высшая задача, которая ставится каждому, — освободить свою душу из телесной темницы, вывести ее из круговорота воплощений. Выход души из круга рождений дается «пифагорейским образом жизни». Все эти идеи: божественность души, независимость ее от тела и ее бессмертие, учение о переселении душ и об их выходе из круговорота воплощений — были введены в пифагорейскую религию самим Пифагором<sup>1</sup>. По преданию, сам Пифагор сохранил воспоминание о прежних воплощениях своей души, а именно, цепь воплощений его души

---

<sup>1</sup> По Целлеру (*Die Philosophie der Griechen I*, стр. 325), учение о переселении душ и их бессмертии было единственным учением, которое связывалось с именем Пифагора в первое столетие после смерти.

была такой: сперва он был Эфалидом, сыном Гермеса, потом Эвфорбом, которого убил Менелай в троянской войне, далее Гермотимом, затем рыбаком Пирром и, наконец, Пифагором. Равным образом он помнил серии воплощений и других душ.

Итак, Пифагор учредил практически-религиозный институт (церковь) для обеспечения загробного блаженства душ. Цель пифагорейского союза — спасение души; оно достигается «пифагорейским образом жизни». Мы уже ознакомились, в чем состоял этот образ жизни. Однако пифагореизм не занимал бы в истории духовной культуры высокого места, если бы деятельность его ограничилась насаждением примитивных суеверных обрядов. В реставрации последних выразился вообще консервативный дух Пифагора с его превознесением всего древнего. Но Пифагор внес и этическую струю в свой религиозный институт. Смотря на земную жизнь, как на путь к очищению души, он облагораживает средства очищения. Не только точное соблюдение обрядов и правил воздержания, но и серьезная музыка аполлоновской лиры ведет душу к освобождению от телесных оков. Точно так же нравственное совершенствование и бескорыстное занятие наукой служат средствами очищения души. Самое учение о воздаянии по смерти приобретает этический характер. Вводится понятие о справедливости, как о воздаянии равным за равное. Что душа сделала другим в прежней своей жизни; то самое должна она испытать на себе в следующем новом воплощении. Соответственно тому, как была проведена прежняя жизнь, совершается новое воплощение. Некоторые историки особенно выдвигают этот этический характер пифагорейской религии. Так, по Целлеру, Пифагор прежде всего хотел с помощью религии



произвести реформу нравственной жизни. И по Виндельбанду, цель Пифагора — нравственное обновление общества, он выступает против нравственной распущенности. Однако насколько силен был этический элемент в первоначальном пифагореизме, это остается под знаком вопроса. По мере развития пифагореизма этот элемент усиливается, и сама ритуальная аскетика становится символической, прикрывающей этические предписания.

Какой же этический идеал вырос на почве пифагореизма? Подчинение индивида целому, уважение к традиционным обычаям, почитание богов, родителей, начальства, наставников и старших, умение подчиняться, самообладание, строгое отношение к своим обязанностям, доходящая до самопожертвования верность по отношению к друзьям, физическая выносливость, отвращение к чувственным наслаждениям, простота в одежде, умеренность в пище, а равным образом стремление к одухотворению жизни (к науке и искусству) и к гармоническому развитию физических и духовных сил — вот из каких элементов состоял идеал совершенного пифагорейца.

Для осуществления этого идеала пифагореизм воздвиг целую педагогическую систему. Главными средствами воспитания признавались гимнастика, музыка (лира и кифара) и науки (особенно математика). Был выработан также целый ряд приемов для воспитания характера. В союз принимали после строгого испытания дарований и характера, причем прибегали и к физиономике. От поступивших требовалось безусловное повиновение старшим, принятие на веру всех учений и продолжительное молчание. Лишь позже, по усвоении известных навыков мысли, допускалось самостоятельное

рассуждение. После долгой и серьезной подготовки становились полноправными членами союза. Порядок дня у членов союза был строго распределен до мельчайших подробностей. День пифагореец начинал размышлением: «что должно сегодня сделать?» и заканчивал самоиспытанием «в чем сегодня я погрешил? что сделал и чего не выполнил?» Пифагорейцы проводили время в совместных занятиях гимнастикой, музыкой и науками, в прогулках и беседах, в общих трапезах, пении и омовениях. Пифагорейцы составляли тесный кружок друзей. Это был «союз дружбы», культ которой столь процветал в древней Греции. Верность пифагорейцев в дружбе прославлялась в древности. Членами союза были как мужчины, так и женщины (Феано, жена Пифагора; Дейноно, жена Бронтина и др.). Хотя пифагорейцы и учили о превосходстве мужского начала над женским, однако женщины занимали в союзе высокое место и, по преданию, были даже главами союза. Пифагорейский союз отличался замкнутостью, обособленностью от непосвященных. Таким образом, пифагорейский союз был воспитательным институтом для выработки аристократии ума и характера. Общество, сплоченное такими религиозными и нравственными связями, представляло собой могущественное социальное явление. Оно выступило в качестве политической партии<sup>1</sup>, деятельность которой может быть охарактеризована как реакция в аристократическом духе против демократии, с одной стороны, и против тирании, с другой. Политическим идеалом пифагорейцев была (как

---

<sup>1</sup> Неприемлемо мнение Крише, что вся цель пифагорейского союза была чисто политической и что все остальные стороны в нем подчинены этой цели.

выясняет Chaignet) аристократия ума и добродетели и слепое повиновение народной массы такому правительству. Но эта аристократия, по-видимому, не стояла в прямой связи с родовой аристократией. Равным образом политические и нравственные идеалы пифагорейцев не имеют никакого отношения к «дорическому мировоззрению». Со времени Бекка часто смотрели на Пифагора, как на представителя дорического мировоззрения, между тем как он был иониец и действовал в ахейских городах<sup>1</sup>. Притом мы не находим в доризме некоторых самых существенных сторон пифагореизма, и прежде всего стремления к одухотворению жизни.

На почве такого практического института выросла пифагорейская философия. Связь между практической и теоретической сторонами пифагореизма заключалась (как указывают J. Barnet и Doring) в том, что в занятиях чистой наукой, не имеющей в виду никакой «земной» практической пользы, видели наилучшее средство очищения души и освобождения ее от «круга рождений». То, что называют пифагорейской философией, есть, на самом деле, целая совокупность разнородных учений, под этим термином объединены различные направления, имевшие разные предметы и способы исследования. Но при всем их разнообразии, их связывает не только общий мистикорелигиозный источник происхождения, но также общий дух, общие руководящие идеи, в направлении которых шли эти исследования.

Поэтому можно думать, что основные идеи, в духе которых развивались все пифагорейские

---

<sup>1</sup> Это представление о дорическом характере мировоззрения Пифагора разрушили Ed. Meyer и Ulr. v. Wilamowitz-Moellendorff.

учения, идут от самого Пифагора. На этом основании мы допускаем, что кроме «акусмата» у Пифагора были и «математа» (научные положения). Его мудрость состояла из тех и других («ex acusmatis et mathematicis»). Прежде всего мы назовем Пифагора великим математиком. Вера в религиозно-катартическое действие науки дала ему силу положить основание чистой математики. В арифметике пифагорейцев<sup>1</sup> основным (и, может быть, первоначальным) следует считать прежде всего деление чисел на четные, нечетные и четно-нечетное первичное число (единица). Этому тройному делению составляют параллель три вида чисел, открытых пифагорейцами: так называемые квадратные, прямоугольные и треугольные числа. Квадратные числа получаются через сложение нечетных:  $1+3=4=2^2$ ;  $1+3+5=9=3^2$ ;  $1+3+5+7=16=4^2$  и т. д. Прямоугольные числа получаются через сложение четных:  $2+4=6=2\times 3$ ;  $2+4+6=12=3\times 4$  и т. д. Треугольные числа получаются через сложение по порядку четных

и нечетных чисел:  $1+2+3+\dots+n=\frac{n(n+1)}{2}$ . В пифа-

горейской школе рано было открыто также взаимоотношение квадратов чисел (учение о сумме квадратов чисел). Далее у них мы находим учение о средних величинах<sup>2</sup>, т. е. о пропорциях и отношениях величин. Средними величинами в древности назывались группы таких трех величин, средняя из которых есть функция двух крайних. Насчитывали всего десять видов «средних величин». Из них три вида: так наз. арифметическое,

<sup>1</sup> Математические учения пифагорейцев см. особенно у Kinkel'a *Geschichte der Philosophie* I, 1906, стр. 104 и след.), также у Таннери и J. Barnet'a.

<sup>2</sup> Это учение идет, вероятно, от самого Пифагора.

геометрическое и гармоническое среднее вошли в современную математику под названием непрерывных пропорций (арифметическая непрерывная пропорция  $a-c=cxb$ , геометрическая  $a:c=c:b$ , и гармоническая  $(a-b):(b-c)=a:c$ ; таким образом, среднее арифметическое двух величин равно

$\frac{a+b}{2}$ , среднее геометрическое  $\sqrt{ab}$  и среднее гар-

моническое  $\frac{2ab}{a+b}$ . Из пифагорейской же школы

вышла Пифагорова таблица умножения, вписанная в четырехугольник. Размышления над основами математического счета привели пифагорейцев к поклонению священной декаде. Все остальные числа суть для них простые повторения первых десяти. Декаду они отождествляли с четверкой, так как сумма первых четырех цифр равна 10. Священными числами считались по преимуществу *единица*, как первоначало чисел, *троица*, так как истинное единство представлялось им триединством, *четверица*, как заключающая в себе тайну декады, и, наконец, сама *десятка*. Впоследствии мистика чисел у пифагорейцев сильно развилась.

Переходя к пифагорейской геометрии, прежде всего отметим применение ими числа к пространству. Элементы пространства и геометрические фигуры они сводят к числам. Так, точка есть пространственная единица, линия — пространственное 2, поверхность 3, тело 4. К пифагорейским открытиям в геометрии принадлежит прежде всего так наз. Пифагорова теорема (в прямоугольном треугольнике квадрат гипотенузы равен сумме квадратов катетов). Другая теорема, открытая Пифагором, говорит о сумме углов в треугольнике

(=2*a*). Вообще содержание двух первых книг «Элементов Эвклида» — собственность пифагорейской школы. Сам Пифагор открыл несоизмеримость диагонали квадрата с его стороной<sup>1</sup>. В стереометрии пифагорейцы первые открыли 5 правильных геометрических тел: куб, тетраэдр, октаэдр, икосаэдр и додекаэдр.

По Эвдему, Пифагор первый сделал геометрию подлинной наукой. И мы полагаем, что именно его, а не Фалеса, следует считать основателем дедуктивной геометрии. Впервые у Пифагора математика из практического искусства становится чистой наукой<sup>2</sup>.

Наконец, Пифагор полагает начало математическому естествознанию. Он создает математическую акустику (а именно, тот отдел ее, который назывался каноникой или гармоникой, т. е. учение о музыкальных интервалах) и теоретическую астрономию (сфеерику, т. е. начала небесной механики). Он открывает математическую закономерность, с одной стороны, в музыке<sup>3</sup>, с другой, в обращении небесных светил и, исходя отсюда, постулирует существование такой же математической закономерности во всех явлениях. И не только физические и метафизические, но также социальные, этические и теологические понятия получают математическую окраску. «Все есть число» становится основоположением пифагорейского мировоззрения и универсальным методом их научных построений. Но так как поставленная ими

---

<sup>1</sup> Отсюда вышло учение об иррациональных величинах.

<sup>2</sup> Поэтому Н. Hankel (*Zur Geschichte d. Mathematik in Alterthum u. Mittelalter*, 1874, стр. 92) называет Пифагора «отцом математики».

<sup>3</sup> А именно он открыл зависимость высоты тона от длины колеблющейся струны.

задача — выразить в форме математических законов не только всю действительность, но и содержание своих мифологических и теологических верований, а равным образом этических и социальных идеалов — была неразрешимой, то они прибегли к произвольной аналогии и игре числами и таким образом создали фантастическую числовую символику<sup>1</sup>.

Древнейшая форма пифагорейской космологии, восходящая, вероятно, к самому Пифагору, примыкает самым тесным образом к учению — Анаксимена. Последний учил, что мир дышит, что в мир постоянно втекает воздушная масса из бесконечного пространства за миром. Беспредельный воздух Анаксимена тождествен для Пифагора с геометрическим пространством, но для создания мира, по его мнению, недостаточно этого единого «неограниченного» принципа, необходимо еще другое, «ограничивающее» начало. Таким является огонь. Жизнь мира заключается в том, что он вдыхает, втягивает в себя воздушную пустоту. Таким образом, пифагорейцы первые выдвинули понятие пустоты, и у них же впервые признается первоэлементом огонь (последнее — Аристотель приписывает пифагорейцу Гиппасу). Мировоззрение пифагорейцев было дуалистическим<sup>2</sup>: основную противоположность образовыва-

---

<sup>1</sup> Например, брак и богиня рождения Афродита выражаются числом 5, так как оно есть результат сложения первого женского (четного) числа (2) и первого мужского (нечетного) числа (3). Любовь и дружба выражаются числом 8, так как гармония свое высшее выражение находит в октаве.

<sup>2</sup> Согласно этому дуализму строится таблица противоположностей, состоящая из двух рядов: положительного и отрицательного. Это есть первая в истории мысли таблица категорий.

ли предел и беспредельное, или огонь и воздух (или свет и тьма). Высшим принципом являлось у них не безразличие противоположностей, как у Анаксимандра, но примирение противоположностей, т. е. гармония, или мера. Жизнь вселенной есть постоянное ограничивание неограниченного и познание есть определение неопределенного. Единство первичных противоположностей (границы и безграничного) есть гармония. Гармония не есть нечто субъективное, человеческое, напротив, это объективная сущность, высший мировой закон.

Таковы основы пифагорейской космологии. Сверх того, следует упомянуть, что пифагорейцы признавали множественность миров<sup>1</sup> и бесконечную повторяемость всех явлений. Все возвращается бесконечное число раз: все наши поступки и все обстоятельства нашей жизни до мельчайших подробностей повторятся в будущем бесчисленное число раз подобно тому, как и в прошлом они уже совершались бесконечное число раз. Из астрономических взглядов пифагорейцев отметим учение о шарообразности земли и связанную с этим теорию климатических поясов, учение о движении земли вокруг центрального мирового огня<sup>2</sup>, учение о движении светил в шарообразных сферах, которые при движении издают звуки — «гармонию сфер», различение движения планет с запада на восток от их суточного движения с востока на запад. Все эти учения, вероятно, восходят к самому Пифагору.

---

<sup>1</sup> Так, один из древнейших пифагорейцев Петрон учил, что существует всего 183 мира.

<sup>2</sup> Таким образом, впервые у пифагорейцев астрономия перестает быть геоцентрической наукой и земля признается вращающейся.



Мы изложили те учения пифагорейцев, которые могут считаться наиболее древними, что касается основных принципов их метафизики, то у историков мы встречаем некоторое разногласие относительно первоначального характера их<sup>1</sup>. По мнению одних, первоначальное пифагорейское мировоззрение исходило из арифметического созерцания числа (этот взгляд особенно отстаивает Целлер); по мнению других, исходный пункт пифагорейской философии был геометрический: размышление над пространственными отношениями (границами пространства и бесконечным пространством); по мнению третьих, первоначальная форма пифагорейской философии носит по преимуществу физический характер: она тесно примыкает к милетской философии Анаксимена и имеет основными принципами огонь и воздушную пустоту; наконец, встречается и теолого-метафизическое понимание первоначальных пифагорейских принципов. В дошедшей до нас форме пифагорейской философии эти четыре стороны: арифметическая, геометрическая, физическая и теологическая, как бы заключены одна в другую. Так, например, первоначало мира — единица, или монада, есть в то же время предел (ограничивающее начало пространства), центральный огонь и Мать богов. Оно, таким образом, предстает перед нами в четырех формах. И подобным же образом любое понятие у пифагорейцев занимает определенное место в каждой из четырех основных параллелей: арифметической, геометрической, физической и теологической. Поэтому-то у пифагорейцев, с одной стороны, числа

---

<sup>1</sup> Этому вопросу отведено много места в основной работе Целлера.

суть сущность всех вещей, с другой стороны, сами числа принимают пространственные образы, в-третьих, эти числа есть нечто вещественное, материальное, и, наконец, они — священные, божественны. Числа, как арифметические принципы, выражают закономерность, необходимость Логоса (разума), отличную от необходимости Судьбы. Числа, как геометрические принципы, уже не суть чистое количество, это — силы, образующие из неограниченного, беспредельного пространства определенные формы. Числа, как физические принципы, суть материальные вещества<sup>1</sup>, в которых объективированы закономерность, порядок, гармония. И, наконец, числа, как теологические принципы, обладают таинственными, мистическими силами и суть божественные существа. Число, рассматриваемое со всех этих сторон вместе, есть сущность всего существующего, высшая объективная реальность. Числам принадлежит бо́льшая реальность, чем конкретным вещам, так как последние суть только проявление чисел, это — лишь внешняя сторона чисел, которая одна видна непосвященным, не постигающим внутренней сущности вещей. Числа суть одновременно и разумная, и мистическая, и материальная основа вещей.

Была ли какая-либо внутренняя связь между содержанием пифагорейской философии и пифагорейским образом жизни? Шлейермахер идет слишком далеко, признавая этический характер всего пифагорейского умозрения. Даже на пифагорейскую математику он смотрит, как на этичес-

---

<sup>1</sup> В первоначальном пифагореизме, несомненно, числа материальны, причем и у них, как и у милетских философов, сама материя мыслится живой, одушевленной: они так же стоят на гилозоистической точке зрения.

кую технику. Не только нельзя согласиться с мнением, будто вся пифагорейская философия есть по своему содержанию не что иное, как этика, но даже неприемлемо и мнение Целлера, который находит у пифагорейцев зачатки действительно научной, подлинно систематической этики. Правда, пифагорейцы делали попытки выразить в числах и этические понятия, но эти попытки не пошли дальше фантастической игры числами. Однако мы не согласны и с теми, кто утверждает, что научное мировоззрение пифагорейцев не стоит ни в какой связи с их жизнепониманием. Связующим звеном между ними был эстетический момент. Научные открытия пифагорейцев в области гармоник привели их к построению математической эстетики. Основным положением этой эстетики было убеждение, что известные числовые отношения суть основные условия всякой красоты, что сущность красоты покоится на внутренних числовых отношениях. Гармония стала у пифагорейцев математическим понятием. С другой стороны, все мировоззрение их приняло эстетический характер. Так, движение небесных светил становится в их глазах пляской светил вокруг мирового огня, сопровождаемой своеобразной музыкой (гармония сфер). Звезды пляшут и играют, танцы и музыка — их постоянное занятие. Вообще повсюду в природе господствует закономерность, гармония и красота. Такую же гармонию и красоту должно реализовать в жизни индивида и общества. И пифагорейский союз видит свою задачу в том, чтобы проводить в жизнь тот закон, ту меру, гармонию, красоту, которые он усмотрел в основе вселенной. Позже, когда развились односторонние решения мировой проблемы (Гераклит, с одной стороны, элеаты, с другой), пифагорейцы, по-

видимому, первые выступают с примиряющей попыткой. На основе своих принципов они стараются гармонически примирить односторонние философские направления. Таким образом, гармония противоположностей и здесь становится их высшей руководящей идеей.

Из практических дисциплин у пифагорейцев наиболее развивалась медицина, причем в качестве лечебного средства применялась ими и музыка.

Изложение пифагорейской философии представляет особые трудности: одни (нпр., Кинкель) дают общий обзор пифагореизма, рассматривая его как одно целое, но в этом случае совершенно игнорируется длинная эволюция пифагореизма и разнородность вошедших в него элементов; другие (нпр., Döring, J. Burnet) рассекают пифагореизм на его исторические слои, но подобное деление на фазы развития является всегда до известной степени произвольным, вследствие весьма неудовлетворительного состояния наших источников о пифагореизме.

Древнейший период пифагореизма мы назвали бы «доэлеатовским». Кроме самого Пифагора, к этому периоду относятся Гиппас, считавшийся главою акусматиков, Демокед, стоявший в центре медицинского кружка пифагорейцев, Керкопс, Петрон, Бротин, Каллифон, Пармиск и пифагорейские женщины: Феано, Дейноно и др.

*Пифагор Самосский*, сын Мнесарха, был младшим современником Анаксимена. Акме его, по Аполлодору, пришлось на ол. 62, 1 (531 г.). Около этого времени он переселился в Великую Грецию (нижнюю Италию) и основал в Кретоне союз. Умер он в Метапонте около 500 г. до Р. Хр. Об его жизни мы имеем очень мало достоверных сведений и очень много легенд. Из последних имеют

большую историческую ценность те, которыми было окружено имя Пифагора в первые века после его смерти. Главными источниками о Пифагоре служат «Жизнь Пифагора» Ямвлиха, «Биография Пифагора» Порфирия и Диоген Лаэртский. В них сохранились отрывки из сочинений учеников Аристотеля Аристоксена и Дикеарха. Эти отрывки и представляют наиболее ценную с исторической точки зрения часть содержания работ Ямвлиха, Порфирия и Диогена Лаэртского. Выдающийся анализ источников по истории пифагореизма дали Chr. Meiners<sup>1</sup>, E. Rohde<sup>2</sup> и C. Cobet<sup>3</sup>.

Оставил ли Пифагор какое-нибудь сочинение, этот вопрос был предметом спора уже в древности. Между тем как другие решительно отрицают это, Диоген Лаэртский приводит заглавие трех его сочинений: о воспитании, о государстве, о природе, считая утверждение, что Пифагор ничего не писал, шуткой. Первый несомненный представитель пифагореизма в литературе — Филолай, старший современник Демокрита и Сократа.

Из персонажей древнейшего (дозлеатовского) пифагореизма наиболее выделяется Гиппас. По преданию, он принадлежал к пифагорейской школе, но был исключен из нее еще самим Пифагором за то, что разгласил учение о несоизмеримости диагонали и стороны квадрата (иррациональность этого отношения хранилась в тайне, как исключение, подрывающее учение о подчинении всего числам). Предание ставит ему в вину также то, что он приписал себе открытие правильного

---

<sup>1</sup> Chr. Meiners. Geschichte d. Ursprungs, Fortgangs und Verfalls der Wissenschaften in Griechenland und Rom. I, со стр. 273.

<sup>2</sup> Erw. Rohde. Rhein. Mus. B. 26, 27 и 35.

<sup>3</sup> C. Cobet. Mnemosyne V, 1877.

додекаэдра и перешел на сторону политической партии, враждебной пифагорейцам. Гиппас считался главою акусматиков, и вышеприведенные рассказы о нем вышли от враждовавшей с акусматиками другой пифагорейской секты (так наз. математиков). Гиппас известен своим учением об огне, как о первоэлементе. Он говорил, что и души имеют огненную природу. Гиппасу приписывали сочинение: «Мистический логос», в котором он будто бы изложил в искаженной форме учение Пифагора.

Выступление пифагорейского союза в качестве политической партии и стремление его к захвату политической власти возбудили к нему ненависть народа. Незадолго до смерти Пифагора (около 500 г.) произошел первый разгром пифагорейской школы (это, по-видимому, и заставило Пифагора переехать в Метапонт). И позже не раз возобновлялась борьба великогреческой демократии с пифагорейским союзом и несколько раз пифагорейцы изгонялись из городов Великой Греции. Неизвестно, к какому времени относится наиболее сильный удар, нанесенный пифагорейцам, когда народ напал на школу и сжег здание с находившимися в нем пифагорейцами.

Свидетельства о Пифагоре Ксенофана (11 В 7), Гераклита (12 В 40 и 129), Эмпедокла (21 В 129) и Иона (25 В 4) см. под именами этих авторов.

1. *Геродот (пер. Ф. Мищенко) II 123.* Египтяне первые высказали учение, что душа человека бессмертна, что с разрушением тела она вселяется в другое животное, которое рождается в то же самое время; обошедши всех животных, земных, морских и пернатых, душа вселяется снова в нарождающееся тело человека; круговращение соверша-

ется в течение трех тысяч лет. Учение это излагали и некоторые эллины, как свое собственное, одни раньше, другие позже; имен их я не сообщаю, хотя и знаю. II 81. Однако, в шерстяных одеждах (*у египтян*) грешно входить в храм или хоронить покойников. В этом отношении обычаи египтян согласуются с орфическими и вакхическими обрядами, в сущности египетскими и пифагорейскими: посвященному в эти таинства грешно быть погребену в шерстяных одеждах. Об этом обычае, впрочем, существует священное сказание.

2. ——— IV 95. Как слышал я от эллинов, живущих по берегам Геллеспонта и Понта, этот самый Салмоксис был человеком, именно, рабом сына Мнесархова Пифагоры на Саме; потом он сделался свободным, приобрел большое состояние и вернулся снова на родину. Фракияне глуповаты и ведут жалкую жизнь, а Салмоксис познакомился с образом жизни ионян и с такими нравами, которые для фракиян были слишком утонченны, ибо он имел общение с эллинами и с мудрейшим из них, Пифагорою; на родине он устроил для себя зал, в котором радушно принимал знатнейших граждан и за обильными пиршествами учил гостей, что ни он сам, ни застольные товарищи его, ни потомки их, даже самые отдаленные, не умрут, но удалятся в такую страну, где будут жить вечно и будут пользоваться всеми благами. Поступая и проповедуя таким образом, он тем временем соорудил для себя подземное помещение. Когда оно было совсем готово, Салмоксис удалился из среды фракиян, низошел в подземелье и там прожил три года. Геты скучали и сожалели по нем, как по умершем; но на четвертый год он явился к фракиянам и таким способом внушил доверие к тому, что проповедовал. Вот что, говорили мне, сделал он.

Что касается меня, то я не отрицаю рассказов о нем и о подземном помещении его, но и не слишком доверяю им; полагаю во всяком случае, что Салмоксис этот жил за много лет до Пифагора.

3. *Диоген VIII* 8. И Аристоксен говорит, что весьма многие этические учения Пифагор заимствовал у дельфийской жрицы Фемистоклеи.

4. *Исократ Вис. 28*. Пифагор Самосский ... прибыв в Египет и сделавшись учеником тех (*египтян*), первый принес к эллинам и прочую философию и ревностнее остальных позаботился о том, что касается жертвоприношений и священных обрядов при жертвоприношении, полагая, что если за это ему не будет никакой пользы от богов, то, по крайней мере, у людей он этим весьма прославится. 29. Это с ним и случилось. Ибо настолько славою он превзошел остальных, что вся молодежь хотела быть его учениками и старшие предпочитали видеть своих детей в учении у него, нежели за занятиями домашними делами. И этому нельзя не верить. Ибо и теперь большим почтением пользуются те, которые выдают себя за его учеников, хотя они хранят молчание, нежели имеющие величайшую славу за свои речи.

5. *Диоген VIII* 56. Алкидам же в «Физике» говорит, что... он (*Эмпедокл*) был учеником Анаксагора и Пифагора и подражал святости жизни и важности вида одного (из них) и учению о природе другого.

*Аристотель Rhet. B 23. 1398 b 9*. И как (говорит) Алкидам, все почитают мудрецов. Так, паросцы чтити Архилоха, несмотря на его злоречивость... жители Италии (пришельца) Пифагора и жители Лампсака чужеземца Анаксагора похоронили и чтят (их) еще и ныне.

6. *Диоген IX* 38. Кажется, что Демокрит, говорит Фрасиль, был приверженцем пифагорейцев.



Впрочем, он помнит и самого Пифагора, которому выражает изумление в сочинении, носящем, имя последнего («Пифагор», *см. перечень сочинений Демокрита § 46. Срв. 55 А 33. В I 1*). По-видимому, он все заимствовал у него, так что, если бы не встречалось затруднений со стороны хронологии, можно было бы думать, что он был и его слушателем. Но, во всяком случае, как говорит его современник Главк Регинский, он слушал кого-нибудь из пифагорейцев.

*Порфирий V. Р. 3.* Дуррис же Самосский во второй книге «Летописей» записывает сына его (*Пифагора*) Аримнеста и говорит, что он был учителем Демокрита. Этот Аримнест, вернувшись из изгнания, пожертвовал храму Геры дар из меди, имевший около двух локтей в диаметре. На нем была сделана следующая надпись:

«Меня пожертвовал любезный сын Пифагора, сделавший много мудрых открытий в науках».

*ба. Прокл in Eucl. 65 11 (из Эвдема; стоит после 1 А 11 срв. 79 В 12).* После него (*Фалеса*) в качестве серьезно занимавшегося геометрией упоминается Мамерк, сын Стесихора, брат поэта... А после них Пифагор преобразовал геометрию, придал ей форму свободной науки, рассматривая ее принципы чисто абстрактным образом и исследуя теоремы с нематериальной, интеллектуальной точки зрения. Именно он нашел теорию иррациональных количеств и открыл конструкцию космических фигур.

*7. Аристотель Metaph. А 5. 986 а 29.* А именно, Алкмеон был юным во время старости Пифагора.

*Из книги Аристотеля «О пифагорейцах» исходит первый набросок легенды о Пифагоре. Эксицерпт у Аполлония *mir.* 6.* Живший после них (*Эпименида, Аристия, Гермотима, Абариса, Фере-*

кида) Пифагор, сын Мнесарха, сперва занимался науками и числами, впоследствии же, подражая Ферекиду, стал также и чудотворцем. А именно, когда в Метапонте при прибытии судна с грузом присутствовавшие молились из-за груза, чтобы оно пристало невредимым, бывший (при этом) Пифагор сказал: «Однако тело, ведущее это судно, предстанет перед вами мертвым». Другой же раз в Кавлонии, как передает Аристотель, (он предсказал появление белой медведицы. И тот же самый Аристотель), сообщая о нем в своем сочинении много (разных) других (историй), говорит также, что «в Тиррении жалившую ядовитую змею он умертвил своим укусом». Также он предсказал пифагорейцам случившееся (затем) восстание. По причине последнего он, не видимый никем, удалился в Метапонт и, когда он вместе с другими переходил через реку Кас, он услышал громкий сверхчеловеческий голос: «Здравствуй, Пифагор!» Бывшие (при этом) сильно испугались. Как-то он явился в один и тот же день и час и в Кротон и в Метапонт. Однажды, как рассказывает Аристотель, сидя в театре, он встал, причем его бедро показалось золотым всем сидевшим.

*Элий V. Н. II 26.* Аристотель говорит, что кротонцы называли Пифагора Аполлоном Гиперборейским. *IV 17.* Пифагор учил людей, что он произошел от семени более могущественного, чем семя смертной природы... И он напомнил кротонцу Милии, что Мидас, сын Гордия — фригиец, и погладил рукой белого орла, подождавшего его. *Ямвлих V. P. 31.* Рассказывает и Аристотель в сочинении «О пифагорейской философии», что пифагорейцами сохраняется в числе больших тайн некое следующее деление: (есть три вида) разумного животного — во-первых, бог, во-вторых, человек, и, в третьих, подобные Пифагору.

8. *Климент Ал. Strom. I 62.* Итак, Пифагор, сын Мнесарха, как говорит Гиппобот, был самосец; а как говорят Аристоксен в «Жизни Пифагора», Аристарх (Аристотель) и Феопомп, он был тирренец; а согласно Неанфу, он был сириец или тириец. Таким образом, по мнению большинства, Пифагор был родом варвар.

*Диоген VIII 1.* Как сообщает Аристоксен, он был тирренец с одного из островов, которые заняли афиняне, изгнав тирренцев (*остров Лемнос*).

*Диоген I 118.* Аристоксен в сочинении «О Пифагоре и его друзьях» говорит, что он (*Ферекид*) захворал и был похоронен Пифагором на Делосе.

*Порфирий V. P. 9.* Аристоксен говорит, что, когда ему исполнилось 40 лет и он видел, что тирания Поликрата слишком сильна, чтобы свободно-му человеку можно было доблестно переносить надзор и деспотизм, вследствие этого он отбыл в Италию.

*Теологумены Арифметики (из Анатолия) p. 40 Ast.* Пифагореец же Андрокид, написавший «О символах», а также пифагореец Эвбулид, Аристоксен, Гиппобот и Неанф, написавшие об (этом) муже, сказали, что душепереселения, случившиеся с ним, совершились в течение 216 лет. И вот после стольких лет вновь родился и стал Пифагор, как будто бы, совершив вначале круг, вновь возвратилась в прежнее положение относящаяся к рождению души игральная кость с очками на шести сторонах, которые, будучи одними и теми же, возвращаются в круговом движении вследствие шаровидности (игральной кости); подобным же образом через такой же промежуток времени он возродился и во второй раз. С этим также согласуется и то обстоятельство, что он имел душу Эвфорба в соответствующее время. А именно, известно, что как раз 154 года от-

деляют Троянские войны от физика Ксенофана и времен Анакреонта и Поликрата, а также от осады и разрушения ионийских (городов) Гарпагом Мидийским, спасаясь от которого бегством фокейцы населили Массилию. Дело в том, что Пифагор был современником всех этих (событий). Рассказывают, по крайней мере, что когда Камбиз завоевал Египет, то занимавшийся там у жрецов (Пифагор) был взят вместе с ними в плен и, очутившись в Вавилоне, был посвящен в религиозные таинства варваров. Дело в том, что Камбиз был современником тирании Поликрата, от которой Пифагор бежал в Египет. Таким образом, если (из общей суммы лет) дважды отнять время круговращения (то есть дважды 216 лет), то в остатке получается 82 года его жизни<sup>1</sup>.

*Диоген, VIII 4.* Гераклид Понтийский сообщает, что он (*Пифагор*) рассказывал о себе следующее: будто некогда он был Эфалидом и считался сыном Гермеса. Гермес же предоставил ему выбрать себе, что он пожелает, за исключением бессмертия. И вот он попросил, чтобы при жизни и по смерти ему помнить события. Итак, при жизни он помнил все. Да, и по смерти сохранилась (у него) та же самая память. Спустя некоторое время он вошел в (тело) Эвфорба и был ранен Менелаем. И вот Эвфорб говорил, что он некогда был Эфалидом и что он получил от Гермеса в дар знание о круговращении души: как его душа совершила круг, сколько раз она переселялась в растения и животные и

---

<sup>1</sup> Счет здесь, по объяснению Laquet'a таков. Троянские войны отнесены к 1052 году. Два периода душепереселений и время жизни Пифагора  $216+216+82=514$ . Таким образом, смерть Пифагора отнесена к 538 году. Период душепереселений считает равным 207 годам Диоген Лаэртций и 462 годам Comm. Lucan. Bern. 289, 12 Us.

сколько она претерпела в Аиде, а также что переносят прочие души. (5). Когда же Эфорб умер, душа его перешла в Гермотима, который желая и сам убедиться, пришел в Бранхиды и, войдя в храм Аполлона, указал щит, который пожертвовал Менелай (а именно, он сказал, что тот пожертвовал Аполлону щит, когда отплывал из Трои). Этот щит тогда уже совершенно сгнил, оставалась только передняя сторона, сделанная из слоновой кости. Когда же Гермотим умер, родился Пирр, делосский рыбак. И опять он помнил все, как сперва он был Эфалидом, затем Эвфорбом, затем Гермотимом, затем Пирром. Когда же умер Пирр, родился Пифагор, и он помнил все рассказанное выше.

*9. Порфирий V.P. 7.* Сверх соблюдения такой святости, говорит Эвдокс в седьмой книге «Описания земли», он избегал всего, имеющего отношение к убийствам и убийцам, так что не только воздерживался от (убийства) живых существ, но даже никогда не подходил близко к поварам и охотникам.

*Страбон XV 716 (из Онесикрита).* По словам же (Калана), и Пифагор учил такому же (аскезу) и приказывал воздерживаться от живых существ и т. д.

*Диоген VIII 20.* Жертвоприношения же он совершал бескровные; другие же утверждают, что он приносил в жертву только петухов, нежных козлят-сосунцов<sup>1</sup> и редко баранов. Впрочем, Аристоксен (говорит), что он употребляет в пищу всех прочих животных, требуя лишь воздержания от (мяса) рабочего вола и барана.

*Геллий IV 11, 1.* С давних пор выросло и утвердилось ложное мнение, будто философ Пифагор не вкушал животной пищи, а также воздерживал-

---

<sup>1</sup> Собственно «сосущими молоко козлятами, так называемыми «нежными козляточками».

ся от того сорта бобов, который греки называют киамом. 2. Исходя из этого мнения, поэт Каллимах написал: «Воздерживаться во время еды от бобов, как приказывал Пифагор, и я также советую». 4. Но знаток музыки Аристоксен, муж весьма любивший древнюю литературу, ученик философа Аристотеля, говорит в своей книге о Пифагоре, что ни одними стручковыми плодами не пользовался Пифагор чаще, чем бобами, так как эта пища подводит слегка желудок и послабляет. 5. Я выписал приведенные ниже собственные слова Аристоксена: «Пифагор же из стручковых овощей более всего одобрял бобы; ибо они имеют слабительное действие и вызывают склонность к поносу. Вследствие этого он и употреблял преимущественно их». 6. Тот же Аристоксен сообщает, что он часто употреблял в пищу маленьких поросят и нежных козлят. 7. Это, кажется, он узнал от своего родственника пифагорейца Ксенофила и от некоторых других, по возрасту старших, которые (жили не столь долго спустя) после века Пифагора. 12. Аристотель же говорит, что пифагорейцы воздерживаются от маток, сердец, крапивы и от некоторых других вещей в этом роде, пользуются же (всем) остальным.

10. *Платон resp. X 600 A.* Однако, не рассказывают ли, что сам Гомер при жизни если не по поручению государства, то частным образом, руководил воспитанием некоторых (лиц), которые любили его за учение и передали последующим (поколениям) какой-то гомеровский образ жизни точно так же, как и сам Пифагор главным образом за это заслужил любовь? И позднейшие (приверженцы его) еще и теперь называя образ жизни пифагорейским, каким-то образом кажутся знаменитыми среди остальных.

*Диоген VIII 45.* Акме Пифагора пришлось на 60-ую олимпиаду (540—537); и школа его просуществовала еще в течение девяти или десяти поколений. 46. Ибо последними пифагорейцами, которых и Аристоксен видел, были Ксенофил Халкидский из Фракии, Фантон Флиунтский, Эхекрат, Диокл и Полимнест — тоже из Флиунта. Они были учениками тарентинцев Филолая и Эврита.

11. *Ипполит Ref. 1 2, 12. (D. 557).* Диодор же Эретрийский и знаток музыки Аристоксен говорят, что Пифагор прибыл к Зарате<sup>1</sup> Халдейскому.

12. *VIII 14.* И он (*Пифагор*) первый ввел у эллинов меры и веса, как говорит музыкант Аристоксен.

*Порфирий V. P. 22.* Имели с ним сношения, как говорит Аристоксен, левканийцы, мессапии, певкетии и римляне.

13. *Порфирий V. P. 4.* Тимей же рассказывает, что дочь Пифагора предводительствовала в Кротоне девицами, пока была девой, женами, когда стала женой. Дом же (ее) кротонцы обратили в храм Деметры, узкий же проход (к нему) называли Музеем.

*Ямвлих V. P. 170.* Женившись же, он так воспитал родившуюся у него дочь, которая впоследствии находилась в (супружеском сожительстве с кротонцем Меноном (Милоном), что, будучи девицей, она открывала шествие хора, став же женой, первая подходила к жертвенникам. Метапонтийцы же, помня Пифагора еще и после его смерти, обратили дом его в храм Деметры, узкий же проход (к нему сделали) Музеем.

*Юстин 20, 4 (из Тимея).* Пробыв двадцать лет в Кротоне, Пифагор переселился в Метапонт и там умер: и столь велико было преклонение перед ним, что из его дома сделали храм.

---

<sup>1</sup> Т.е. Заратустре, или Зороастру.

14. Диод. XII 9, 2 (Эфор?). Бывший же у них (сибаритов) демагог Телис, обвиняя самых влиятельных мужей, убедил сибаритов изгнать 500 самых богатых граждан и имущество их конфисковать. (3) Когда беглецы прибыли в Кротон и искали убежища на площади у алтарей, Телис отправил послов к кротонцам, предъявив последним требование или выдать беглецов; или принять (объявление) войны. (4) Было созвано народное собрание и предложен на обсуждение вопрос, следует ли выдать сибаритам просивших защиты или подвергнуться войне с более сильными (противниками). Сенат и народ находились в затруднении, и вначале мнение большинства из боязни войны склонялось к тому, чтобы выдать просивших о защите. Но когда затем философ Пифагор дал совет спасти просивших защиты, мнение переменялось и они приняли войну за спасение просивших защиты. (5) Когда же сибариты выступили против них войною в количестве 30 мириад (300000), то кротонцы выставили с своей стороны 10 мириад (100000) под предводительством атлета Милона, который вследствие своей необыкновенной телесной силы первый обратил в бегство стоявших в строю против него. (6) А именно, этот муж, бывший шесть раз олимпийским победителем<sup>1</sup> и обладавший силой, соответствовавшей природе его тела, отправился в сражение, как рассказывают, украшенный олимпийскими венками, одетый, подобно Гераклу, в львиную кожу и (вооруженный) дубиной. Как виновник победы, он стал пользоваться почетом у сограждан. (10, 1) Так как кротонцы вследствие гнева не пожелали никого щадить, но убивали всех отдавшихся в плен во время бегства, то они пере-

---

<sup>1</sup> Ол. 62 — 67 (532 — 512).



били бóльшую часть. Город же разграбили и сделали его совсем безлюдным.

*Срв. Ямвлих V. P. 260.* Они победили тридцать мириад около Тетраента (Траента).

15. *Диоген II 46.* С ним (Сократом), как говорит Аристотель в третьей книге «О поэтике», соперничал некий Антилох Лемносский и предвещатель Антифон, подобно тому как с Пифагором (соперничали) Килон и Онат.

16. *Ямвлих<sup>1</sup> V. P. 248.* Итак, все согласны, что Пифагор решил уехать, расходятся же мнения относительно места его отъезда в то время. Одни говорят, что Пифагор отправился к Ферекиду Сирийскому, а другие — в Метапонт. Причин же (этого) решения приводят несколько. Одной (из них) были так называемые килонцы, и эта причина заключалась в следующем. Кротонский муж Килон, первый среди (кротонских) граждан по знатности рода, славе и богатству, но по характеру свирепый насильник, беспокойный и жестокий, возымел сильное желание стать участником в пифагорейской жизни и, придя к самому Пифагору, бывшему (тогда) уже стариком, получил отказ по вышеуказанным причинам. (249) И вот после этого он сам и друзья его начали сильную борьбу против Пифагора и пифагорейцев, и настолько честолубие самого Килона и его приверженцев было сильно и необузданно, что борьба продолжилась до (эпохи) последних пифагорейцев. Итак, по этой причине Пифагор отбыл в Метапонт и там, говорят, скончался. А так называемые килонцы продолжали быть во враждебном отношении к пифагорейцам и всячески проявляли свою ненависть

---

<sup>1</sup> Рассказ Ямвлиха заимствован, вероятно, у Аполлония, который использовал Аристоксена.

(к ним). Однако некоторое время калокагатия<sup>1</sup> пифагорейцев и предпочтение, оказываемое им городами, имели перевес, так что государственными делами правили они. Но, наконец, козни против них дошли до того, что, когда пифагорейцы заседали в Кротоне в доме Милона и совещались о государственных делах, (их противники) подожгли дом и сожгли (всех) пифагорейцев, за исключением двух: Архиппа и Лизиса. Последние, будучи самыми юными и самыми сильными, как-то пробились наружу. (250) Когда после этого события города не обратили никакого внимания на происшедший случай, пифагорейцы прекратили (свои) занятия. Случилось же это по двум причинам: вследствие небрежности городов (ибо они не обратили никакого внимания на столь великое несчастье) и вследствие гибели главных вожаков. А из двух спасшихся (пифагорейцев), которые оба были тарентинцами, Архипп удалился в Тарент, а Лизис, не пожелав переносить пренебрежительного отношения, отбыл в Элладу и жил в Ахайи Пелопоннесской, затем переселился в Фивы вследствие усердного старания, обнаруженного в чем-то (фиванцами). Его-то учеником был Эпаминонд, и он назвал Лизиса отцом. Так он и умер. (251) Остальные же пифагорейцы, собравшись в Регине, вместе проводили там время. По прошествии некоторого времени, когда политический строй ухудшился, они удалились из Италии, за исключением Архиппа Тарентинского. Самыми же ревностными (пифагорейцами) были флиунтийцы Фантон, Эхекрат, Полимнас и Диокл, а также Ксенофил, халкидиец из фракийских халкидейцев. Итак, хотя школа прекратила свое существо-

---

<sup>1</sup> Совершенство во всех отношениях.

вание, они сохранили первоначальные нравы и учения, пока благородно не погибли. Вот что рассказывает Аристоксен. Никомас же, будучи согласен с этим (рассказом) в остальных отношениях, за исключением (сообщения) об отъезде Пифагора, говорит, что последнее решение было принято и т. д.

*Порфирий V. P. 56.* Дикеарх и более добросовестные (писатели) говорят, что и Пифагор присутствовал при (этом) нападении (на пифагорейцев).

*Полибий II 38, 10.* Итак, (этот) образ мыслей и вышеупомянутая особенность государственного устройства и раньше были у ахейян... (39, 1) А именно, в Италии, тогда называвшейся Великой Грецией, в удобный момент сожгли дома, где происходили заседания пифагорейцев; (2) после этого наступило сильное политическое движение (что естественно, так как таким образом неожиданно погибли первые лица из каждого города); (3) вследствие этого расположенные в тех местах эллинские города наполнились кровопролитием, раздором и всякого рода беспорядками. (4) В это время из весьма многих частей Эллады пришли посольства с целью внести успокоение, и для прекращения бедствий у ахейян воспользовались их доверием.

## СОЧИНЕНИЯ

17. *Филодем de piet. S. 66. 4 b 3 Gomp.* Некоторые утверждают, что, по крайней мере, самому Пифагору не принадлежит ничего из приписываемых ему (сочинений), за исключением (тех трех книг?).

*Ямвлих V. P. 199 (вероятно, из Аристоксена).* Удивительна также величайшая точность сохранения. Ибо в течение столь продолжительного периода времени никому, кажется, не попадались пифагорейские записки. (Так обстояло дело) до века Филолая, последний же впервые опубликовал те общеизвестные три книги, о которых рассказывают, будто их купил, по поручению Платона, Дион Сиракузский за сто мин, когда Филолай впал в крайнюю бедность. Дело в том, что Филолай сам принадлежал к пифагорейскому союзу и вследствие этого имел доступ к книгам.

*18. Иосиф с. Ар. I 163.* Итак (все) согласны, что нет ни одного его (Пифагорова) сочинения, но многие писали о нем, и из последних наиболее известен Гермипп (срв. 1 А 11 с. 9, 2).

*Плутарх Alex. fort. I 4 p. 328.* Ни Пифагор ничего не написал, ни Сократ, ни Аркезилай, ни Карнеад.

*Гален de plac. Hipp. Et. Plat. 459 Mull.* Посидоний же говорит, что и у Пифагора (*уже была Платоновская психология*), причем об этом он заключает из сочинений некоторых учеников Пифагора, так как до нас не сохранилось ни одного сочинения Пифагора.

*19. Диоген VIII 6.* Итак, некоторые (в шутку) говорят, что Пифагор не оставил ни одного сочинения. По крайней мере, физик Гераклит (*12 В 129*) вполне ясно говорит: «Пифагор, сын Мнесарха, подвизался в научном исследовании больше всех остальных людей. И выбрав для себя эти сочинения, он создал свою мудрость — многознайство и обман». Так, по словам его, Пифагор следующим образом говорит в начале своего сочинения о природе: «Нет, клянусь воздухом, которым я дышу; нет, клянусь водой, которую я пью; никогда я не буду порицаем за нижеследующую речь». На-

писал же Пифагор три сочинения: о воспитании, о государстве и о природе. (7) А то, что ходит под именем Пифагора, принадлежит пифагорейцу Лизису из Тарента, бежавшему в Фивы и бывшему учителем Эпаминонда. Гераклит же, сын Сарапиона, говорит в «Сокращении Сотиона», что он (Пифагор) написал также «О всем» в стихах и другое сочинении «Священное слово», которое начинается так: «О юноши, благоговейно в безмолвии внемлите всему, что следует ниже»; третье (его сочинение) «О душе», четвертое «О благочестии», пятое «Гелофалес, отец Эпихарма косского» (срв. 13 А 3. 8, шестое «Кротон» и другие). А «Мистическое слово», говорит он, принадлежит Гиппасу и написано с целью оклеветать Пифагора. Также многие сочинения, написанные кротонцем Астоном, были приписаны Пифагору.

## ДРЕВНЕЙШИЕ ПИФАГОРЕЙЦЫ

### 5. КЕРКОПС

*Цицерон de n. deor. I 38. 107.* Аристотель сообщает, что поэта Орфея никогда не было, и известное Орфическое стихотворение, как передают, принадлежало какому-то пифагорейцу Керкопсу.

*Климент Strom. I 131.* Эпиген же в сочинении «О поэзии, (приписываемой) Орфею», говорит, что пифагорейцу Керкопсу принадлежат «Нис-

хождение в Аид» и «Священное слово» (*мнимые сочинения Пифагора см. 25 В 2*). «Покрывало» же и «Исследования о природе» — Бронтину.

*Свида. Орфей.* Говорят, что «Священные слова» в 24 песнях принадлежат фессалийцу Феогниту; другие же приписывают их пифагорейцу Керкопсу.

*Диоген II 46.* И Керкопс<sup>1</sup> при жизни Гезиода (соперничал с ним).

## 6. ПЕТРОН

*Плутарх de. defect. Or. 22p. 422 В.* Сто восемьдесят три мира расположены по схеме треугольника, каждая сторона которого включает шестьдесят миров. А из трех остальных (миров) каждый помещается на углу; находящиеся же рядом миры касаются друг друга, тихо вращаясь кругом, как бы в хороводе. *23 p. 422 D.* Его же изобличает число миров, принимаемое (мужем) из Гимеры, по имени Петроном. (Это число) — не египетское и не индийское, но дорическое из Сицилии. Книжечку его я не читал и не знаю, сохранилась ли она, но Гиппис Регинский, которого упоминает Фаний Эресийский, говорит, что таково мнение и учение Петрона, будто существует 183 мира, которые касаются друг друга по стихии, но что именно значит «касаться по стихии», этого он не разъясняет и не дает к этому никакого правдоподобного доказательства.

---

<sup>1</sup> Вероятно, здесь идет речь о другом Керкопсе.

7. БРОТИН<sup>1</sup>

1. *Ямвлих V. P. 267 p. 189, 5 Nauck.* Метапонтинцы Бронтин и другие. P. 194, 2. Феано, жена метапонтинца Бротина. 132. Дейноно, жена Бронтина, одного из пифагорейцев, была мудрой и выдающейся душевными дарованиями (женщиной). Ей принадлежит прекрасное знаменитое изречение: «вставая от своего мужа, жена должна немедленно совершать жертвоприношение». Это (изречение) некоторые приписывают Феано. И вот к ней-то (жене Бротина) пришли жены кретонцев просить ее склонить Пифагора побеседовать с их мужьями о благоразумном отношении к ним (женам) и т.д.

*Диоген VIII 42.* У Пифагора же тоже была жена, по имени Феано, дочь кротонца Бронтина. Другие же говорят, что женою она была Бронтина, Пифагора же ученицею. У Пифагора была также дочь Дамо, как говорит Лизис в письме к Гиппасу.

2. *Диоген VIII 83.* Алкмеон *начинает свое сочинение так (14 В 1):* Кротонец Алкмеон сказал следующее Бротину, сыну Пирифа, Леону и Бафиллу: о невидимом и т.д.

3. — VIII 55. Ибо приписываемое Телавгу письмо, в котором говорится, что (*Эмпедокл*) был учеником Гиппаса и Бротина, не является достойным доверия.

4. *Свиды Орфей.* «Покрывало» и «Сеть». Одни говорят, что эти сочинения принадлежат Зопиру из Ираклии, другие же — Бронтину... и «Исследования о природе», которые приписывают Бронтину.

---

<sup>1</sup> Или Бронтин.

*Климент Str. I 131* «Покрывало» же и «Исследования о природе» (*сочинения Орфея*) принадлежат Бронтину.

5. *Ямвлих d. comm. math. sc. 8 p. 34, 20 Festa*. Поэтому-то и Бротин в сочинении «Об уме и размышлении», отделяя их друг от друга, говорит следующее...

## 8. ГИППАС

### Жизнь

1. *Диоген VIII 84*. Гиппас из Метапонта тоже пифагореец. Учил же он, что время смены мира определено и что вселенная конечна и всегда находится в движении (*из Феофраста*).

Димитрий же в «Омонимах» сообщает, что он не оставил ни одного сочинения. Было же два (мужа), носивших имя Гиппаса, вышеупомянутый и другой, описавший в пяти книгах лакедемонское государственное устройство: последний и сам был лакедемонянин.

1а. *Свида. Гераклит (12 A 1a)*... некоторые же говорили, что он был учеником Ксенофана и пифагорейца Гиппаса.

2. *Ямвлих. V Pyth. 267 p. 190, 11 N*. Сибариты Метоп, Гиппас и т.д.

———— 81 (*из Никомаха*). Ибо было два класса (лиц), занимавшихся ею (*пифагорейской философией*), одни — акусматикки, другие — математикки. Из них относительно математиков и акусматикки согласны, что те — пифагорейцы, акусматиков же



математики не признают (пифагорейцами) и говорят, что их школа (происходит) не от Пифагора, но от Гиппаса. Гиппаса же одни считают кротонцем, другие же метапонтинцем.

*Порфирий V. P. 36.* Действительно, все беседы, которые (*Пифагор*) вел с приходившими (к нему, делились так): он учил или пространно, или символически. 37. А именно, форма его учения была двоякая. И из приходивших (к нему учиться) одни назывались математиками, другие акусматиками. Математиками (назывались) те, которые знали учение особенное и тщательно разработанное, акусматиками же те, кто прослушал только главные основания учений без более точного изложения (их).

3. *Диоген VIII 7.* Говорят, что «Мистическое слово» (*Пифагора*) было написано Гиппасом с целью оклеветать Пифагора.

4. *Ямвлих V. P. 88 и de c. math. sc. 25.* О Гиппасе же рассказывают, что он принадлежал к числу пифагорейцев, но вследствие того, что он первый разгласил и начертил шар из двенадцати пятиугольников, он, как поступившей безбожно, погиб в море, зато приобрел славу изобретателя, между тем как все (эти изобретения) принадлежат «тому известному мужу». Дело в том, что так они называют Пифагора, не называя его по имени<sup>1</sup>. Он увеличил знания, так как (благодаря ему) они были разглашены (по всей Эллад; первыми в то время математиками считались) двое особенно выдающихся — Феодор из Кирены и Гиппократ из Хиоса. Пифагорейцы же рассказывают, что геометрия была разглашена следующим образом: один из

---

<sup>1</sup> Очевидно, имя Пифагора было в его школе объектом табу.

пифагорейцев лишился имущества и вследствие этого несчастья ему было предоставлено (право) обогатиться на счет геометрии.

V. P. 246. Итак, рассказывают, за то, что он открыл недостойным участия в учениях природу пропорции и несоразмерности, его столь возненавидели, что не только изгнали его из общего товарищества, но даже соорудили ему могилу, как будто некогда бывший (их) товарищ в самом деле ушел из земной жизни. 247. Другие же говорят, что и божество покарало тех, кто разгласил учения Пифагора. А именно, открывший конструкцию двадцатиугольника, то есть додекаэдр, одну из так называемых кубических фигур и (разгласивший также, что) последний растягивается в шар, погиб в море, как безбожник. По словам же некоторых, эту кару понес разгласивший (учение) об иррациональности и несоразмерности.

*Климент Strom.* V. 58. Итак, рассказывают, что пифагореец Гиппарх (*sic*), виновный в письменном изложении учений Пифагора в ясной форме, был изгнан из школы и ему, как будто умершему, был поставлен надгробный столб.

5. *Ямвлих* V. P. 257. Это, как я выше сказал, постольку опечалило всех вообще, поскольку видели, что совместно воспитываемые живут каждый для себя... Когда же эти (*собратья*) положили начало раздору, то скоро и прочие были вовлечены (в эту) вражду. И между тем как из тысячи их Гиппас, Диодор и Феаг высказывались за то, чтобы все имели участие в высшей власти и в народном собрании и чтобы судебные расследования вели архонты, выбранные по жребию из всех, (этому) противились пифагорейцы Алкимах, Дейнарх, Метон и Демокед, и которые, выступая против тех, настаивали, чтобы не разрушать отцовского государственного

строю. Одержали верх последние, так как они пришли на собрание в большем количестве. Когда же после этого собрался народ, то некоторые из ораторов, (а именно) Килон и Нинон, обратившись с речами к народу, стали обвинять их.

6. *Cael. Aurel. acut. pass. I 1*. Говорят, что пифагорейский философ Иппал (*sic*) на вопрос, что он делает, ответил: «Пока ничего; по крайней мере, пока еще мне не завидуют».

## УЧЕНИЕ

7. *Аристотель Metaph. A 3. 984 a 7*. Гиппас же Метапонтинский и Гераклит Эфесский: (первоначально —) огонь.

*Симплиций Phys. 23. 33 (D. 475; Феофраст Phys. Op. fr. 1)* Метапонтинец же Гиппас и эфесец Гераклит точно так же (признают начало) единым, движущимся и ограниченным, но началом они признали огонь, из огня, по их мнению, через (его) уплотнение и разрежение, возникает (все) существующее, и снова в огонь (все) разрешается, так как огонь — единая природа, лежащая в основе (всего).

*Аэций I 5, 5 (D. 292)*. Гиппас же из Метапонта и Гераклит, сын Блисона, из Эфеса (говорили), что вселенная едина, находится в вечном движении и имеет границы, началом же они считали огонь.

8. *Кишмент Protr. 5, 64*. Огонь признавали богом метапонтинец Гиппас и эфесец Гераклит.

9. *Аэций IV 3, 4 (D. 388)*. Парменид же, Гиппас и Гераклит: (душа —) огненна.

*Тертуллиан de anima 5*. Гиппарх (*sic*) и Гераклит: (душа) — из огня.

10. Клавдиан *Mat. de anim.* II 7. Метапонтинец Гиппон (*sic*) из той же пифагорейской школы, предпослав в пользу своего мнения неопровержимые аргументы, так рассуждает о душе: «Совершенно иное есть душа, и иное — тело; ведь душа и при бесчувственном теле бывает здоровой, и при слепом (теле) видит, и при мертвом живет», почему же, то есть на каком основании, он говорит, что этого не знает (*цитата здесь, как и в следующем параграфе, из подложного неопифагорейского сочинения*).

11. *Ямвлих de anima у Stob. ecl.* I 49, 32. Но его (число) некоторые из пифагорейцев прямо таким образом связывают с душой. Ксенократ (делает это), считая (то и другое) самодвижущимся; пифагореец Модерат, (исходя из того,) что (душа) объемлет учения; Гиппас, акусматик из пифагорейцев, полагая, что (число) есть «орган суждения творца мира бога».

*Ямвлих Nicom. arithm.* 10, 20. Последователи Гиппаса акусматикки учили, что число «первый образец творения мира» и еще «орган суждения творца мира бога».

12. *Схолии к Плат. Федру* 108 D. Искусство Главка, или (искусство) трудной обработки, или (искусство) весьма тщательного и точного изготовления. Дело в том, что некто Гиппас соорудил таких четыре медных диска, что диаметры их были равными, толщина же первого диска была больше второго в  $1\frac{1}{3}$  раза, больше третьего в  $1\frac{1}{2}$  раза и вдвое больше четвертого; при ударе по ним получалось некоторое созвучие. И вот Главкон, как говорят, заметив звуки, производимые дисками, первый сделал из них ремесло, и от этого занятия еще и теперь говорят: так называемое искусство Главка. Упоминает же о нем Аристоксен в сочинении «О слушании музыки» и Никокл в сочинении «О теории».

Срв. Евсевий с. *Marc. Migne XXIV 746*. Другой же, засвидетельствовавший глубокое знание музыки Главконом, говорит, что четыре изготовленных им медных диска, по причине некоторой соразмерности, давали при ударе (по ним) симфонию звуков.

13. *Феон Смирнский р. 59, 4 Hill*. Одни полагали, что эти созвучия зависят от веса, другие — от размера, третьи — от движений и чисел, четвертые — от (формы) сосудов и (размера их<sup>1</sup>). Герминец же Лас, как рассказывают, и последователи пифагорейца Гиппаса из Метапонта (учили), что созвучия (получаются) вследствие того, что быстрые и медленные движения следуют друг за другом . . . высчитывая в числах, он получал такие соотношения на сосудах. А именно, когда все сосуды были равными и одинаковыми, он, оставив один сосуд пустым, а другой (наполнив) наполовину жидкостью, звенел тем и другим, и у него получалось созвучие октавы. Оставляя снова один из сосудов пустым, одну четвертую часть другого он наполнял жидкостью, и при ударе получалось у него созвучие кварты. (Созвучие) же квинты (получалось), когда была наполнена одна треть пустого (сосуда) при другом (совершенно пустом). В октаве отношение 2:1, в квинте 3:2, в кварте 4:3.

---

<sup>1</sup> Предание приписывало самому Пифагору установление зависимости созвучия, во-первых, от веса и, во-вторых, от размера. А именно, рассказывали, будто Пифагор проходил мимо кузницы и услышал созвучия, получавшиеся от удара молотов; заинтересовавшись этим явлением, он открыл, что оно зависит от веса молотов (от их соотношений). Во-вторых, рассказывали, что Пифагор открыл отношения между созвучиями путем наблюдения над четырьмя струнами неравной длины и толщины. Гиппасу же, как мы видим, приписывается установление музыкальных отношений другими путями.

14. *Бозций inst. mus. II 10 (из Никомаха)*. Но Эвбулид и Гиппас полагают другой порядок созвучий. А именно, они утверждают, что увеличение многократности соответствует в определенном порядке уменьшению превосходства на одну долю<sup>1</sup>. Так, не может быть двойного без половины и тройного без трети. Следовательно, так как существует двойное, то от него получается созвучие октавы, а так как существует половина, то отсюда возникает как бы в виде противоположного деления полуторное отношение, то есть квинта. Из смещения того и другого, то есть октавы и квинты, рождается тройное (отношение), которое включает в себе оба эти созвучия. Но в свою очередь у тройного через противоположное деление получается третья часть, откуда опять возникает созвучие кварты. Соединение же тройного и отношения  $\frac{4}{3}$  дают четверное отношение. Таким образом из соединения октавы и квинты, составляющих одно

---

<sup>1</sup> В древности принималось учение о пяти видах неравенства, из которых первые два носили названия: *multiplicatas* (многократность) и *superparticularitas* (превосходство на одну долю). Если меньшее число заключалось в большем целое число раз (2, 3 и т. д.), то неравенство между ними называлось «многократностью». Если большее число заключало в себе меньшее и еще какую-либо одну часть его, то неравенство между ними называлось «превосходством на одну долю». Таковы, например, отношения величин 3:2 (математическое выражение для квинты), или 4:3 (математическое и выражение для кварты). Эти два вида неравенства, т. е. *multiplicatas* и *superparticularitas* в определенном взаимном соотношении, господствуют, по теории Гиппаса, в области созвучий. Созвучия в установленном им порядке характеризуются такими отношениями: 2 (октава),  $1\frac{1}{2}$  (квинта), 3 (октава и квинта),  $1\frac{1}{3}$  (кварта), 4 (две октавы). Таким образом, здесь отношения, взятые из области *multiplicatas* чередуются в правильном порядке с соответствующими им отношениями типа *superparticularitas*.

созвучие, с квартой получается единое созвучие, которое, представляя четверное (отношение), называется двумя октавами. И соответственно этому порядок (созвучий) таков: октава, квинта, октава и квинта, кварта, две октавы.

15. *Ямвлих in Nic. p. 109, 19 Pist.* В старину во времена Пифагора и современных ему математиков принимались три средних величины: арифметическая, геометрическая и третья по порядку, называвшаяся некогда под-противной, а затем последователями Архита (35 В 2) и Гиппаса переименованная в гармоническую... Так как название было изменено, то жившие после этого математики, ученики Эвдокса, открывшие еще другие три средних величины, назвали четвертую собственно под-противною... а прочие две они назвали прямо по порядку пятой и шестой.

## 9. КАЛЛИФОН И ДЕМОКЕД

1. *Геродот III 125 (пер. Ф. Мищенко).* Поликрат оставил без внимания всякие советы и отплыл к Оройт вместе со многими друзьями; в числе их был и знаменитейший в свое время врач Демокедес, сын Калифонта, родом из Кретона. 129. Когда и на восьмой день ему (*Дарию*) было так же плохо, некто из присутствовавших, раньше в Сардах слышавший об искусстве кротонца Демокедеса, сообщил о нем Дарию, тот велел доставить его как можно скорее. Демокедеса нашли где-то совершенно забытого среди рабов Оройты и отвели его к царю в оковах и рубище... 130. Когда Дарий доверил ему свое здоровье, врач обратился к эллинским лекар-

ствам, после острых средств употребил успокаивающие, тем возвратил ему сон, и скоро совсем восстановил его здоровье, хотя царь потерял было уже всякую надежду иметь здоровые ноги. После этого Дарий подарил Демокедесу две пары золотых цепей. Врач спросил царя, не удваивает ли он намеренно его несчастья в награду за излечение. *Жены Дария по приказанию последнего одарили его за это столь щедро*, что следовавший за врачом слуга его, по имени Скитон, подбиравший золотые статеры, которые падали из чаш, собрал себе таким образом большую грудку золота. 131. Демокедес прибыл из Кротона к Поликрату и вошел с ним в дружбу таким образом: в Кротоне он жил в ссоре с отцом, человеком крутого нрава, пока наконец не вмоготу стало выносить его, тогда Демокедес покинул отца и удалился на Эгину. В первом же году своего пребывания на острове он превзошел всех прочих врачей, хотя не имел при себе никаких приборов и инструментов, необходимых для врачевания. В следующем году египтяне наняли его для своего государства за один талант серебра, на третий год афиняне платили ему сто мин, а на четвертый Поликрат заплатил два таланта. Так он прибыл на Сам, и кротонские врачи наиболее обязаны ему своей славой. Действительно, случилось это как раз в то время, когда кротонские врачи слыли в Элладе первыми, а киренские вторыми. *Излечение Атоссы (нарыв на соске; срв. Тимей ниже 2а). Бегство в Тарент и Кротон 133 и далее.* 137. Одно только поручение дал Демокедес им (*сопровождаящим его персам*), именно: доложить Дарию, что он женится на дочери Милона; имя борца Милона пользовалось у царя большой славой. Мне кажется, Демокедес ускорил свою свадьбу с большими издержками с целью показать



Дарию, что и в родном городе он имеет значение. *Смерть Демокеда от руки Феага в Платеях (округ в Кротоне?) по Аполлонию, Ямвлих V. Р. 261. Род его, кажется, позже процветал. Срв. надписи из Абидоса. Музей и библ. II 2. 3 (1878)* Демокед, сын Блосона, кротонец.

2. *Свида*. Демокед, сын Каллифонта, жреца Асклепия в Книде, кротонский врач, который лечил и женился в Эгине, лечил также самосского тирана Поликрата за два таланта золота и был приглашен Дарием персидским и долгое время находился с последним в близких отношениях. Он написал врачебную книгу.

*Иосиф с. Ар. I 163*. Гермипп, муж старательно занимавшийся всякой историей. Итак, он в первой из своих книг «О Пифагоре» говорит, что, когда умер один из учеников Пифагора, по имени Каллифон, родом кротонец, то Пифагор говорил, что душа того проводит вместе с ним время и ночью и днем. Также он рассказывает, что Пифагор запрящал проходить через место, где опустился на колени осел, и приказывал воздерживаться от сухих вод и ото всякого злословья. Затем он прибавляет и следующее (замечание): «Это он делал и говорил, подражая мнениям иудеев и фракиян и приписывая (последние) самому себе. Ибо как будто истинно говорят об этом муже, что он перенес в свою философию многое из законов иудейских.

2а. *Атеней XII 522 А*. Как рассказывает Тимей, кротонцы по изгнании сибаритов впали в роскошь, так что и архонт их ходил по городу одетый в пурпуровое платье, украшенный золотым венком и обутый в белые башмаки. Другие же говорят, что это произошло не вследствие изнеженности, но благодаря врачу Демокеду. Последний был родом кротонец, находился же в связях с самосским

тираном Поликратом и, будучи после смерти последнего взят в плен персами, был сочтен ими за царя, так как Оройта убил Поликрата. Вылечив же Атоссу, жену Дария, дочь Кира, которая была больна грудью, он попросил у нее в качества вознаграждения отправить его в Элладу, так как он желает вернуться (туда). И получив (удовлетворение своей просьбы), он прибыл в Кротон. И когда он хотел здесь остаться, один же из персов схватил его и стал говорить, это он раб царя, то кротонцы отняли его и, сняв платье с перса, надели его на служителя притана. И вот с того времени он в персидском (парадном) платье обходит с пританом алтари в седьмые дни (месяцев), причем это делается не для роскоши и надменности, но ради поношения персов.

2b. *Элиан V. Н. VIII 17. (Скитес, получив у Дария отпуск домой, вернулся обратно к нему).* Кротонец же Демокед этого не сделал, и вследствие этого Дарий дурно отзывался о нем, называя его обманщиком и негоднейшим человеком.

2c. *Himer. cod Neapol.* Говорят, что и известный кротонец Демокед, который первый принес к варварам эллинское врачебное искусство и после Суз и мидян учился у Пифагора, более изумлялся славе мудрости последнего, нежели царскому имуществу.

3. *Стобей flor. 116, 45 М.* Демокед: по мере того как возрастает тело, растут и умственные силы, а когда тело стареет, то и ум стареет и притупляется на все дела. *Из Геродота III 134:* наученная Демокедом, Атосса на спальном ложе сказала Дарию следующее: «Теперь-то тебе и совершить какое-нибудь значительное дело, пока ты молод. Ибо по мере роста тела растет и ум, со старостью же и он стареет и ослабевает на все».

## 10. ПАРМИСК

1. *Ямвлих V. P. 267.* Метапонтинцы Бронтин, Пармиск, Орестада, Леон и т. д. *Срв. 45 А.*

2. *Диоген IX 20.* Кажется, что он (*Ксенофан*) был продан (и освобожден) пифагорейцами Пармениском и Орестадом.

3. *Атеней XIV 614 А.* Пармениск же из Метапонта, как рассказывает Сем в пятой книге Делиады, бывший первым (мужем) по знатности происхождения и по богатству, спустился в жилище Трофония и по возвращении оттуда не мог более смеяться. И когда он с вопросом об этом обратился к оракулу, Пифия сказала:

«Ты, суровый, вопрошаешь о приятном смехе. (Его) даст тебе дома мать. Чти ее выше всего».

Он надеялся, что будет смеяться, когда вернется в отечество. Так как все-таки у него более не было смеха, то он думал, что обманут. (И вот) как-то случайно он прибыл в Делос. И удивляясь всему на острове, он пришел и в храм Латоны, думая увидеть какую-нибудь замечательную статую матери Аполлона. Увидев же, что (последняя есть) бесформенное полено, он неожиданно рассмеялся. И сравнив ответ бога и избавившись от дурного расположения духа, он весьма почтил богиню. *Инвентарь храма Артемиды на Делосе Bull. corr. hell. XIV 403, 17 и след.:* серебряный кратер, который пожертвовал Пармиск, весом...

## 11. КСЕНОФАН

Ксенофан происходил из Колофона, ионийской колонии в Малой Азии. Двадцати пяти лет от роду он вынужден был покинуть родину и с того времени вел жизнь странника. В течение семи десятков лет (а может быть, и более) он странствовал по Греции, Италии и Сицилии. Умер он в глубокой старости.

Время жизни Ксенофана Колофонского нельзя точно установить (по Дильсу, 565—473 г.). Мы знаем только, что деятельность его приходится на время между Пифагором и Гераклитом.

Относительно общего характера деятельности Ксенофана существует разногласие, которое сводится к положительному или отрицательному решению вопроса: можно ли считать Ксенофана основателем элейской<sup>1</sup> философии? Не без основания Таннери и J. Burnet выступают против помещения Ксенофана во главе элейской философии. Из фрагментов Ксенофана не вытекает подобная историческая позиция его, признание Ксенофана основателем элейской философии покоится исключительно на дошедшем до нас маленьком псевдоаристотелевском сочинении, ценность которого, как исторического источника, довольно сомнительна. От той или иной позиции, которую мы займем по отношению к это-

---

<sup>1</sup> Философское направление, главными представителями которого были Парменид и Зенон, уроженцы города Элеи в Великой Греции (город назывался сначала Гиеле, затем Элея, и, наконец, был назван римлянами Велия).

му сочинению, будет зависеть и историческое место Ксенофана у нас<sup>1</sup>.

В общем, Ксенофан может считаться главою элейской философии *с таким же* правом, как Пифагор — главою пифагорейской и Фалес — милетской философии. Историк, который предпочел бы держаться в стороне от гипотез и не идти дальше того, что дают *несомненные* факты, должен был бы отделить деятельность этих трех мужей от философских школ, с которыми обыкновенно их связывают. Исторические нити, связывающие их, как глав и основателей, с упомянутыми направлениями, весьма слабы. И если мы и считаем возможным признать, что от них исходил толчок для развития тех философских школ, то прямое утверждение об основании ими этих философских направлений мы можем допустить лишь как гипотезу.

Ксенофан прежде всего поэт-юморист и сатирик. Насмешка его задевает «все святыни эллинского мировоззрения». Он нападает на греческую религию, на мифологию и пластику, на народные идеалы и нравственность, отвергает мантику, выступает против политеизма, антропоморфизма и национализма богов. Нападает он и на олимпийские игры и на культ физической силы и красоты. Насмешка его направляется не только на предания старины, но равным образом на новшества в нравах (он нападает на роскошь и пьянство, про-

---

<sup>1</sup> Ницше (D. Philosophie im tragisch. Zeitalter d. Griechen) прямо говорит, что между Ксенофаном и Парменидом нет никакой связи, что у них нет ничего общего. Таннери (стр. 130) говорит: «Парменид вполне независим от Ксенофана, Ксенофан занимает совсем особое место». По J. Burnet'у, «первым элеатом» сделал Ксенофана Аристотель, но это лишь историческое построение самого Аристотеля, которое не соответствует действительности.

никишие в Грецию), а также на новые взгляды и учения (не только Гомер и Гезиод, но и Фалес, Пифагор и Эпименид затронуты его насмешкой). В значительной мере его полемика вытекает из его нравственного сознания, которое не удовлетворяется нравственными идеалами, господствующими в народе и народной религии. Но насмешливый тон настолько силен, так характерен для него, что мы не знаем, как должно отнестись к его и физическим теориям. Кажется, что это лишь пародия на научные объяснения, данные предшествовавшими ему мыслителями. В них, думается нам, имелось в виду лишь осмеять научные теории предшественников. Однако не исключена возможность, что эти причудливые построения имели у Ксенофана серьезное значение. И если, в самом деле, Ксенофан, всю долгую жизнь свою проводивший в странствованиях, в неустанном переходе из одного города в другой, является первым мыслителем, отрицавшим движение в мире, то не звучит ли это как насмешка поэта-юмориста над самим собой?

Насмешливый тон Ксенофана как нельзя лучше гармонирует с его общим скептическим построением. Он прямо говорит, что истинное познание недостижимо, что чувства обманчивы, что нет критерия истины. Даже если бы кто-нибудь случайно напал на истину, то он не знал бы об обладании ею. Обо всем мы можем иметь лишь мнение. Так, история греческого скептицизма начинается с Ксенофана.

Корни этого скепсиса<sup>1</sup> лежали в орфической мистике, к которой близок был Ксенофан. Орфизм давал низкую оценку телу с его органами чувств и, как мистическое течение, не доверял и силе разу-

---

<sup>1</sup> См. J. Dörfler. Die Eleaten und die Orphiker, 1911.

ма. Из того же орфического источника, в котором имел свои корни скепсис Ксенофана, вытекали и составившие ему славу религиозно-философские его взгляды. Платон (в «Софисте» р. 242) говорит, что учение о «всеединстве» (*ἐν καὶ πᾶν*) древнее Ксенофана. В орфическом пантеизме мы слышим, что «один бог во всем», что вселенная — тело божества, что Зевс — начало, середина и конец всех вещей. В том же направлении идет и религиозное учение Ксенофана. Сущность последнего может быть выражена так: нет ничего, кроме единого бога. Бог и бытие тождественны. Этот «бог-вселенная» есть материальное тело, которое повсюду однородно, все одушевлено, всем своим существом видит, слышит и мыслит. По форме это — шар, который не дышит (против учения Анаксимена и пифагорейцев), но обладает жизнью и сознанием.

Мировоззрение Ксенофана определяют как «пантеистический монотеизм» (Кинкель, стр. 135). «Бог — един» и «все божественно» — таковы основные положения Ксенофана. Однако наряду с ними в мировоззрении Ксенофана находит себе место и признание многих божественных (т. е. сверхчеловеческих) существ. Чистый монотеизм находят у Ксенофана Целлер, Дильс и др., против этого взгляда выступают Фрейденталь<sup>1</sup> и Т. Гомперц. Они указывают на то, что строгий монотеизм (например, иудейский и христианский) для греческого сознания всегда был тождествен с безбожием и нечестием, между тем как Ксенофан был исполнен глубокой эллинской религиозности.

---

<sup>1</sup> J. Freudenthal. Ueber die Theologie des Xenophanes, 1886 и Zur Lehre des Xenophanes (Arch. f. Gesch. d. Ph. I, стр. 322—347). Раньше так же высказался Bergk в своей «истории греческой литературы».

Притом подлинные выражения Ксенофана скорее говорят за признание им существования и низших подчиненных богов. Деринг<sup>1</sup> пытается решить этот спор различием двух фазисов в развитии мировоззрения Ксенофана: вначале Ксенофан был политеистом, хотя его нравственное чувство не мирилось с господствующими представлениями о нравственности богов; к этому времени относится полемика Ксенофана против народной мифологии и его сомнение в силах человеческого разума; позже Ксенофан приходит к новому (монотеистическому) понятию о божестве, причем нравственная точка зрения тут уже не является более руководящей. Однако, справедливо замечает по поводу этого Гильберт<sup>2</sup>, что осмеяние народной веры является у Ксенофана скорее лишь отрицательной стороной его позитивного учения о боге.

Основной тенденцией у Ксенофана является монопантеистическая: он признает единую божественную субстанцию вселенной. Низшие божества, существования которых он не отрицает, суть лишь проявление единого высшего божества. Жизнь единого подлинного божества исключает, с одной стороны, движение и изменение, с другой, покой небытия. Ксенофан приписывает божественной субстанции жизнь без изменения (он таким образом прокладывает путь, по которому движется понятие Бога в позднейшие времена). Но являясь в то же время и пантеистом, он намечает свое решение космической проблемы. Если до него одни (Гезиод, Эпименид) представляли историю вселенной, как развитие из темной, неразум-

---

<sup>1</sup> Döring. Xenophanes (Preuss. Jahrb. Bd. 99. 1900) и Gesch. d. griech. Phil. 1903.

<sup>2</sup> O. Gilbert (Gött. gelehrte Anzeigen, 1909, № 12, стр. 1010.



ной основы (хаоса, мрака, ночи), другие же (Гермотим, Ферекид) ставили в начале мирового развития совершеннейшее начало, из которого возникли менее совершенные вещи, то Ксенофан занимает среднее между ними положение. Для него нет возникновения ни худшего из лучшего, ни лучшего из худшего, но мир всегда находится в одном и том же состоянии.

Космология Ксенофана дуалистична. В основу ее положена противоположность плотного и жидкого, или сухого и влажного, или земли и моря. Все вещи по своему составу суть земля и вода. Так, воздух есть разреженная вода. Источник вод — море, из испарений которого и образуются также облака, ветры и воздух. Небесные светила, радуга, огни св. Эльма, молния — все это огненные облака. Светила движутся по бесконечной прямой, видимая кривизна их движения есть оптический обман. Каждый день — новое солнце, каждую ночь новые звезды. Прежние ушли от нас в бесконечность. Солнце, луна и звезды суть только атмосферические явления (светящиеся облака). Подобно углям, они то гаснут, то вновь возгораются. Каждая область земли (каждый «горизонт») имеет особое солнце, особую луну и свои звезды. Земля освещается одновременно бесчисленным числом солнц.

Наибольший интерес представляют геологические и палеонтологические взгляды Ксенофана. Историю земли он представлял себе не как ряд катастроф, но как процесс постоянного медленного изменения, следствием которого являются великие перемены. Он сделал верные выводы из наблюдений ископаемых остатков растений и животных (отпечатки рыб и водорослей в сиракузских каменоломнях и нахождение морских раковин на Мальте).

Какая пестрая ткань получится, если мы соединим космологию и теологию Ксенофана в одно целое, можно видеть на примере Деринга. По его реконструкции учения Ксенофана, единый бог складывается из двух несводимых друг на друга элементов: земли и воды. Под своим шаровидным богом Ксенофан понимает только нашу землю (она одна для него составляет всю вселенную); пространство вокруг земли есть для Ксенофана пустота, ничто, несущее. Геология есть история жизни божества. Вначале вода и земля не были разделены, но образовывали единую массу ила. Таким образом, первоначально бог был громадным комом грязи шаровидной формы, комом ощущающим и мыслящим.

Однако несоединимость теологии и космологии Ксенофана видна уже в исходном пункте: Бог, тождественный со вселенной, един не только по числу, но и по качеству: его существо совершенно однородно (поэтому также и неизменяемо). Космология же начинается прямо с дуалистического противоположения земли и воды (плотного и жидкого) и говорит о больших и малых переменах в мире. Поэтому мы склонны понимать космологию Ксенофана, как пародию на предшествовавшие ему системы философии. Сам же Ксенофан скорее должен был бы учить вечности и неизменяемости мира и отвергать космологию, так как бытие мира всегда равно самому себе<sup>1</sup>.

Сочинения Ксенофана были написаны стихами. Их можно разделить на: 1) эпические (Ксенофан воспел основание Колофона и затем основание Элеи), 2) силы и пародии (сатиры), 3) элегии

---

<sup>1</sup> См. G. Teichmüller. Studien zur Geschichte d. Begriffe, 1874. Стр. 622.

и 4) дидактическая поэма «О природе». В существовании последней сомневаются Танери и J. Burnet. По их мнению, дошедшие до нас отрывки дидактического характера не составляли особого сочинения, но входили в состав силл и пародий. Напротив, Целлер, Дильс и др. говорят об остатках дидактической поэмы «О природе». По их мнению, Ксенофан дал прототип для философских поэм Парменида и Эмпедокла и таким образом своей поэмой открыл для поэзии новую область.

Специальную монографию Ксенофану посвятил Аристотель (*πρὸς τὰ Ξενοφάνους ᾠήματα*), но она до нас не дошла. Зато под именем Аристотеля дошло до нас небольшое сочинение с заглавием «О Ксенофане, Зеноне и Горгии». На самом деле, это — сочинение перипатетика первого века до Р. Хр. и, согласно своему содержанию, оно должно носить заглавие «О Мелиссе, Ксенофане и Горгии». После ряда исследований, посвященных выяснению вопросов: кто автор сочинения, к кому относятся три части его и насколько достоверны сообщаемые в нем сведения, удалось установить следующие положения. В первой части (с. 1 и 2) говорится о Мелиссе (это доказали Buhle, Spalding, Fülleborn, Brandis). Вторая часть (с. 3 и 4) долгое время оставалась спорной, и в ученой литературе было колебание между Зеноном и Ксенофаном. Но теперь можно считать установленным, что эта часть имеет в виду Ксенофана, а именно, существенная часть ее идет из более древнего трактата о Ксенофане<sup>1</sup>, но автор нашего сочинения по ошибке отнес все это к Зенону, дополнив данные там сведения сообщениями о Зеноне из другого источника

---

<sup>1</sup> Может быть, использовано сочинение Аристотеля о Ксенофане.

(таким образом часть здесь, действительно, относится к Зенону). Наконец, последний отдел говорит о Горгии. Что касается сообщений о Мелиссе и Горгии, то они заимствованы из хорошего источника и должны быть признаны верными. Большой осторожности требует пользование отделом о Ксенофане. В X издании Grundriss'a Ибервега, по обсуждению доводов pro и contra, принимается, хотя и с некоторыми оговорками относительно формы развития мыслей, следующий конечный итог: нет серьезных оснований не доверять исторической верности сообщений о Ксенофане и можно пользоваться псевдоаристотелевским сочинением как источником для философии Ксенофана.

Если мы введем псевдоаристотелевское сочинение de MXG в круг наших источников о Ксенофане, то мы будем иметь не только Ксенофана скептика, теолога и космолога, но также Ксенофана догматика-метафизика<sup>1</sup>. В сочинении de MXG Ксенофану приписывается диалектическое мышление и методическое развитие доказательств. Правда, способы доказательства носят примитивный, архаический характер (Döring). Этот ряд умозаключений является чуждым современному мышлению, он полон очевидных противоречий, недостаточных аргументов и пробелов в ходе доказательства (Fr. Kern). Учение, развиваемое здесь, сводится к следующему. Нет множественности и движения. В мире нет пустоты и нет пространственно разделенных частей, нет никакого движения и изменения. Есть лишь единое, напол-

---

<sup>1</sup> Иногда даже называют Ксенофана первым метафизиком в истории греческой мысли (напр., Ибервег, X изд., Тейхмюллер).

няющее все пространство бытие, полное мышления и ощущения. Это — единое сущее, или и бог. В выведении свойств этого бога Ксенофан отправляется от идеи совершенства его. Бог един, вечен, повсюду однороден, всегда подобен самому себе, неизменяем. Он всеведущ, всемогущ и всем управляет. Ощущает и мыслит он всем своим существом. Он телесен и имеет форму шара; он не беспределен и не ограничен, не движется и не покоится. Антиномия ограниченности и бесконечности, которую мы здесь встречаем, объясняется представлением древних о шаре<sup>1</sup>. Для них шар есть самое первое, самое совершенное и самое прекрасное из всех тел, одновременно ограниченное и неограниченное, движущееся и неподвижное. Шар мыслится как тело, замкнутое в самом себе, самодовлеющее, носящее в себе свое определение (а не определяемое своими внешними границами). Антиномия же движения и покоя, отнесенная к единому абсолютно однородному шару, заключает в себе зародыш идеи об относительности движения: в самом деле, если бы существовал только единый шар, вполне однородный во всех своих частях, то не могло бы быть речи ни о движении, ни о покое.

Иначе решает вопрос об антиномиях, приписываемых Ксенофану, Деринг. По его мнению, то движение, которое отрицается у божества, есть пассивное движение, но этим не исключается активное самодвижение божества. Точно так же он решает и вторую антиномию. Божество не может быть мыслимо, как ограниченное чем-нибудь другим, но оно активно ограничивает само себя.

---

<sup>1</sup> Срв. Berger. Untersuchungen über das kosmische System des Xenophanes (Ber. üb. d. Verhandl. d. K. S. Gesell. d. Wiss. zu Leipzig, 1895, Bd. 46).

Таков загадочный образ Ксенофана, переданный нам древностью: он является перед нами как первый скептик и первый догматик-метафизик, мистик-теолог и рационалист-диалектик, монист и дуалист, дающий не то физические теории, не то пародии на них.

## А. Жизнь и учение

*1. Лаэртий Диоген IX 18—20 (18).* Ксенофан, сын Дексия или, как говорит Аполлодор, Орфомена, колофонец. Его хвалит Тимон, говоря (*срв. 11 А 35*): «Чуждый спеси Ксенофан, порицающий обманщика Гомера». Будучи изгнан из отечества, он (жил) в Занкле в Сицилии (и приняв участие в выселении в Элею, учил там), также жил он и в Катане. Согласно некоторым, он не был ничьим учеником (согласно же другим, он слушал Ботона афинского или, как утверждают иные, Архелая<sup>1</sup>). И, как говорит Сотийон, он был современником Анаксимандра. Он написал эпические стихотворения, элегии и ямбы против Гезиода и Гомера, в которых порицает их рассказы о богах. Он и сам распевал свои собственные стихотворения. Говорят, что он выступал против мнений Фалеса (*11 В 19*) и Пифагора (*В 7*), нападал также и на Эпименида (*В 20*). Он достиг глубокой старости, о чем он и сам как-то говорит... (*см. В 8*).

(19) Он учит<sup>2</sup>, что есть четыре стихии (элемента) сущего, что существует бесконечное чис-

---

<sup>1</sup> В скобки заключена Г. Дильсом ложная вставка, которая, вероятно, относилась к Ксенофонту.

<sup>2</sup> Эта тирада представляет собой извлечение из «Физических мнений» Феофраста.

ло миров, которые неизменны. Облака образуются, когда испарение вытягивается солнцем вверх и поднимается в атмосферу. Существо божье шарообразно и нисколько не подобно человеку. Божество всем своим существом видит и все оно слышит, однако не дышит. Также все оно есть ум, мышление и вечность. Он первый сказал, что все возникающее тленно и что душа есть дыхание.

Также он говорил, что большинство слабее ума; и что следует или как можно реже встречаться с тиранами, или как можно больше угождать им<sup>1</sup>.

(20) Когда Эмпедокл сказал ему, что нельзя найти мудреца, он заметил: «Естественно. Ибо для того, чтобы распознать мудреца, нужно самому быть мудрецом» (*срв. 21 A 20*). Сотион же ошибочно говорит, будто Ксенофан первый сказал, что все непостижимо (*рв. 11 B 34*).

Он также воспел основание Колофона и переселение в Элею Италийскую в двух тысячах стихов. Акме его пришлось около 60 олимпиады (540—537, *срв. B 8, 4*). Димитрий же Фалерский в сочинении «О старости» и стоик Панэций в сочинении «О хорошем расположении духа» говорят, что он, подобно Анаксагору, собственноручно похоронил своих сыновей. Кажется, что он был продан в рабство (и выкуплен) пифагорейцами Пармениском и Орестадом, как сообщает Фаворин в первой книге «Записок». Был еще другой Ксенофан, лесбийский поэт, писавший ямбы.

2. ——— IX 21. Элеат Парменид, сын Пирета, был учеником Ксенофана. Последний, как говорит Феофраст в «Сокращении», был учеником Анаксимандра. *Срв. 18 A 1*.

---

<sup>1</sup> По-гречески здесь игра слов: ἡ ὥς ἡχίστα ἡ ὥς ἡδίστα

3. *Гераклит (12 В 40)*. Многознание не научает уму; в противном случае, оно научило бы Гезиода, а также Пифагора, Ксенофана и Гекатея.

4. *Цицерон Acad. II 118 (из Феофраста)*. Живший несколько раньше (*Анаксагора*) Ксенофан (учил), что все — едино.

5. *Диоген VIII, 56 (см. 21 А 1)*. Гермипп (передает), что (Эмпедокл) был почитателем не Парменида, но Ксенофана, у которого он лично учился и эпической поэзии которого подражал.

6. *(Лукиан). Macrobi. 20*. Ксенофан, сын Дексина, ученик же физика Архелая, прожил 91 год.

7. *Цензорин 15, 3*. Ксенофан Колофонский прожил более ста лет.

8. *Климент Strom. I 64*. Элеатскому учению начало полагает Ксенофан Колофонский. Тимей говорит, что он был современником Гиерона, правителя Сицилии, и поэта Эпихарма, Аполлодор же (сообщает), что он родился в 40 олимпиаду (620—617) и прожил до времени Дария и Кира. Из того же источника *Секст adv. math. I 257*. Ксенофан Колофонский родился около 40 олимпиады (срв. В 8).

9. *Евсевий Chron. a)* В 56 олимпиаду (586—3) стал известным Ксенофан Колофонский. *b)* В олимп. 59—61 (*Arm. 60, 1=540*) лирический поэт Ивик, историк Ферекид, Фокилид и физик Ксенофан, автор пародий. *Срв. А 1*.

10. Теологумены Арифметики (см. выше 4, 8).

### Апофтегматика<sup>1</sup>

11. *Плутарх reg. apophth. p. 175 c*. Ксенофану Колофонскому, сказавшему, что он с трудом про-

---

<sup>1</sup> *Срв. А 1*.



кармливает двух слуг, (*Пиерон*) заметил: «Между тем Гомер, которого ты поносишь, после своей смерти кормит более десяти тысяч».

12. *Аристотель Rhet. B 23. 1399 b 5*. Другое (*общее место*) основывается на следующем: если следствие тождественно, то тождественны и (посылки), из которых оно вытекает. Так, например, Ксенофан говорил, что «одинаково нечестиво поступают как те, которые утверждают, что боги родились, так и те, кто говорит, что боги умерли». Ибо и в том и в другом случае выходит, что есть время, когда богов нет.

13. *Аристотель Rhet. B 26. 1400 b 5*. Так, Ксенофан на вопрос элеатов, плакать ли им или нет при жертвоприношении Левкоте, советовал не плакать, если они признают ее божеством, а если считают ее человеком, то не приносить ей жертв. *Иначе Плутарх Amat. 18. 12. 736 D*. Ксенофан дал совет египтянам: если они считают Озириса смертным, то, как смертного, не чтить его; а если они считают его богом, то не оплакивать его. *De Is. et Os. 70. 379 B*. Итак, Ксенофан Колофонский правильно требовал, чтобы египтяне не оплакивали их, если признают их богами, а если оплакивают, то не считали бы их богами (*срв. 12 B 127*) *De Superstit. 13 p. 171 e*. Физик Ксенофан, видя, что египтяне на празднествах бьют себя в знак печали и поют плачевные песни, правильно заметил: «Если они — боги, то не оплакивайте их. А если они — люди, то не приносите им жертв».

14. *Аристотель Rhet. A 15. 1377 a 19*. Правильно изречение Ксенофана, что это предложение (*принять присягу*) ставит в неравные условия человека безбожного сравнительно с благочестивым; это похоже на то, как если бы сильный делал вызов слабому побить его или (самому) быть побитым.

15. *Аристотель Metaph. Г 5. 1010 а 4*. Вследствие этого они говорят правдоподобно, но не говорят истины. Ибо так сказать подобает скорее, нежели как Эпихарм (сказал) относительно Ксенофана<sup>1</sup>.

16. *Плутарх de vid. pud. 5 p. 530 e*. Не стыдись и не страшись, когда тебя осмеивают, но подражай Ксенофану, который, когда гермионец Лас обругал его трусом за то, что он не желал играть с ним в кости, согласился, что он даже весьма труслив и робок по отношению к постыдным делам.

17. *Плутарх de comm. notit. 46, 3 p. 1084 F*. Таким образом Ксенофан, когда кто-то рассказывал, что он видел угрей, живших в горячей воде, сказал: «Итак, станем варить их в холодной».

## Поэзия

18. *Диоген IX 22*. И он сам (*Парменид*) философствует в стихотворной форме, подобно Гезиоду, Ксенофану и Эмпедоклу. *Срв. 1 В 1 и 11 А 5*.

19. *Диоген IX 18 (см. выше). II 46*. По смерти же (Гомера с ним соперничал) Ксенофан Колофонский, с Гезиодом при его жизни соперничал Керкопс, а после смерти вышеупомянутый Ксенофан.

30. *Страбон XIV p. 643*. Физик Ксенофан, сочинивший «Силлы» в стихах.

21. *Апулей Florida c. 30*. А именно, сочиняет Эмпедокл стихотворения, Платон диалоги... Ксенократ (*Ксенофан?*) сатиры.

23. *Прокл к Hesiod. opp. 284 (из Плутарха)*. Ксенофан, говорят, вследствие какой-то душевной

---

<sup>1</sup> Гомперц полагает, что Эпихарм так выразился относительно учения Ксенофана о богах: «Правдоподобно он не говорил этого, но говорил истинно».

низости по отношению к современным ему философам и поэтам, составил неприличные Силлы против всех философов и поэтов.

23. *Schol. ABГ к В 212*. Впервые не Ксенофаном, но еще Гомером были сочинены Силлы, в которых он осмеивает Терсита и Терсит знать.

24. *Арий Дидим у Стобея есл. II 1, 18*. Впервые учение, достойное увековечения, у эллинов принадлежало Ксенофану, который одновременно порицал в шутке дерзкие учения других и обнаруживал свою собственную рассудительность; точно бог, он, действительно, знал истину... (*Цитируется В 34, 4*). *Срв. 11 А 35*.

25. *Цицерон Acad. prior II 23, 74*. Парменид и Ксенофан, хотя и менее хорошими стихами (*чем стихи Эмпедокла*), все таки в стихах бранят, как будто рассердившись, за чрезмерное притязание тех, которые осмеливаются утверждать, что они знают, между тем как ничего нельзя знать...

26. *Филон de provid. II 39*. Однако не очень-то Ксенофан, Парменид, Эмпедокл и все прочие теологи были пленены поэзией божественного мужа (*т. е. они не представляли богов живыми*), но скорее они, предавшись с радостью изучению природы и посвящая всю свою жизнь благочестию и хвале богов, были известны как подлинно наилучшее мужи, а все-таки поэтами они были неискusstными: следовало бы, чтобы им, по воле богов, выпали вдохновение и в качестве милости с неба размер, стихосложение, небесный и божественный ритм для того, чтобы они оставили (нам) истинные поэмы, которые были бы совершенным прототипом книги и прекрасным образцом для всех. *Там же 42*. Но почему Эмпедокл, Парменид, Ксенофан и хор их подражателей не получили вдохновения Муз, когда они занимались теологией?

37. *Атеней XIV 632 C D.* Что древние имели весьма близкое отношение к музыке, очевидно на (примере) Гомера. Вследствие того, что ко всей его поэзии была сочинена музыка, он не задумываясь, делает многие стихи не имеющими начала, слабыми<sup>1</sup> и укороченными. Ксенофан же, Солон, Феогнис и Фокилид, а также автор элегий Периандр Коринфский и из прочих те, кто не присоединяет к поэмам мелодии, тщательно отделявают стихи по количеству и размеру и наблюдают, чтобы ни один стих не был ни безначальным, ни слабым, ни укороченным.

### Учение

28. (Псевдо-Арист) «О Мелиссе, Ксенофане и Горгии» главы 3 и 4.

*Гл. 3. (1)* Он говорит, что, если что-нибудь существует, то невозможно, чтобы оно возникло; говорит он это относительно бога. А именно, возникшее должно было возникнуть или из подобного (ему) или из неподобного. Однако, ни то ни другое невозможно. Дело в том, что подобное точно так же не может быть рождено подобным (себе), как и родить его (ибо у совершенно подобных все тождественно и взаимное отношение их друг к другу одинаково). И неподобное из неподобного не может возникнуть. *(2)* Дело в том, что, если бы из более слабого возникало более сильное, или из меньшего большее, или из худшего лучшее, или, наоборот, худшее из лучшего, то несущее возникало бы из сущего (или сущее — из несущего). А это невозможно. Итак, вследствие этого бог вечен.

---

<sup>1</sup> Слабым (*λαγάρως*) назывался стих, в середине которого стоял краткий слог вместо долгого.

(3) Если бог могущественнее всего, то ему подобает быть единым, говорит он. Ибо если бы их было два или больше, то бог не был бы уже сильнее и лучше всего. Дело в том, что каждый из многих богов, поскольку он бог, имел бы одинаковые (с другими богами) свойства. Ведь сущность и сила бога заключаются в том, чтобы господствовать, а не находиться под (чьей-либо) властью, и в том, чтобы быть могущественнее всего. Таким образом, поскольку кто не сильнее, постольку он не бог. (4) Итак, если бы богов было много и если бы они были в одних отношениях сильнее, а в других слабее друг друга, то они и были бы богами. Ибо свойство божественной природы не иметь высшего над собой. (5) А если бы они были равны, то они не имели бы божественной природы, так как последней подобает быть самой могущественной. Равное же не лучше и не хуже равного. Таким образом, если только существует бог и обладает такими свойствами, то бог — только один. Ибо, в противном случае, бог не был бы в состоянии делать все, что хочет. А именно, если бы было много богов, (то они не могли бы сделать все, что пожелают). Следовательно, существует только один бог. (6) Будучи же единым, он повсюду однороден, повсюду видит, слышит и имеет прочие ощущения. Ибо, в противном случае, части бога находились бы в отношении господства и подчинения друг к другу, а это невозможно. (7) Будучи же всюду однородным, он имеет форму шара. Ибо он не иной здесь и иной там, но всюду одинаков. (8) Будучи же вечным, единым, (однородным) и шаровидным, он ни беспределен, ни ограничен. (Ведь) беспредельно несущее. Ибо последнее не имеет ни середины, ни начала, ни конца, ни какой-либо другой части, а такими чертами и характеризуется беспредель-

ное. Будучи же подобным небытию, он не был бы бытием. Границы же полагали бы они друг другу, если бы их было много. Единое же не может быть приравнено ни небытию, ни многому. Ибо то, что едино, не имеет ничего, с чем бы оно могло граничить. (9) Такое именно единое, каким является в его описании бóg, ни движется, ни неподвижно. Ведь неподвижно несущее. Дело в том, что ни к нему не может прийти другое, ни оно к другому. Двигается же то, что больше одного, ибо одна вещь должна двигаться относительно другой. Итак, относительно несущего не может быть никакого движения. (10) Ведь несущего нет нигде, а если бы совершалось перемещение относительно друг друга, то единое было бы больше одного. По этим-то причинам могут двигаться две вещи или (вообще вещи в числе) больше одной, а ничто покоится и неподвижно. (11) Единое же ни покоится, ни движется. Ведь оно не равно ни небытию, ни множеству. Во всех же отношениях таков именно бог, вечный и единый, однородный и шаровидный, ни беспредельный, ни ограниченный, ни покоящийся, ни движущийся.

Гл. 4. (1) Итак, во-первых, и он, подобно Мелиссу (20 А 5) принимает, что возникающее возникает из сущего. Однако, что препятствует возникающему возникать не из подобного (и не из неподобного), но из небытия? Далее, если все произошло из подобного или из неподобного, то бог несколько не более оказывается нерожденным, чем все остальное (что невозможно). Таким образом, или нет ничего, кроме бога, или и все прочее вечно. (2) Кроме того, он признает бога самым могущественным, называя его самым сильным и самым лучшим. С этим расходится обычное мнение; по-последнему, боги во многих отношениях сильнее один дру-

гого. Итак, не из (обычного) мнения заимствовал он это положение относительно бога. (3) И, как передают, положение, что бог есть самое могущественное, он принимал не в том смысле, что такова природа бога по отношению к чему-либо иному, но (в том смысле, что такова она) по своему собственному состоянию; ведь, конечно, что касается другого, то ничто не препятствует (божеству) превосходить его не вследствие своего совершенства и силы, но по причине слабости остального. Но, пожалуй, никто не пожелает таким образом утверждать, что бог является самым могущественным, но (станут говорить), что он обладает возможно наибольшим совершенством, ни в чем не нуждается и находится в хорошем и прекрасном состоянии. Дело в том, что, если бы он находился в таком положении в остальных отношениях, то присоединилось бы и вышеупомянутое (свойство). (4) Но ничто не мешало бы им находиться в таком положении в том случае, если бы их было много: они все находились бы в возможно наилучшем состоянии и были бы сильнее всего остального, не будучи сильнее один другого. (5) Но, как кажется, существуют и другие вещи. Ведь он говорит, что бог сильнее всего, а это необходимо должно быть по сравнению с какими-либо (другими вещами). Притом, существуя один, бог вовсе не мог бы видеть и слышать. Ведь если он не видит ни здесь, ни там, то он вовсе не видит. Но, может быть, учение о том, что он повсюду ощущает, имеет в виду (сказать лишь то), что он был бы в наилучшем состоянии в том случае, если бы был однороден повсюду. (6) Далее, будучи таковым, почему бы он был шаровидным, а не имел бы скорее какого-либо иного вида, как не потому, что он всюду видит и повсюду управляет? Ведь подобным

же образом, когда мы называем белилами то, что повсюду бело, то мы не обозначаем ничего иного кроме того, что во всех частях его намазана белая краска. Что же препятствует подобным же образом и там говорить, что он повсюду видит, слышит и управляет, потому что всякая часть его, какую бы ни взять, наделена этим? Таким образом, ни белила, ни бог не должны быть вследствие этого шаровидными. (7) Далее, каким образом он, будучи телом и имея величину, может быть ни бесконечным, ни ограниченным? Ведь бесконечное есть как раз то, что, будучи способным принять границу, не имеет последней; граница же бывает в величине, в множестве и во всяком количестве, так что если величина не имеет границы, то она бесконечна. (8) Притом же, будучи шаровидным, он необходимо должен иметь границу. Ибо он имеет концы, если только у него есть середина, от которой те наиболее отстоят. Ведь шаровидно то, концы чего равно отстоят от середины. (9) А для тела одно и то же иметь концы или границы. . . . А именно, если несущее беспредельно, то почему бы и сущему также не быть беспредельным? Ибо что препятствует тому, чтобы некоторые одни и те же (свойства) высказывались и о сущем и о несущем? Дело в том, что бытие † несущего никто теперь не ощущает, а сущее, которое теперь (воспринимается), ощущает всякий. Но и то и другое выразимы и понятны . . . несущее не бело. Итак, разве вследствие этого все сущее бело, чтобы мы не могли высказать ничего тождественного о сущем и несущем, или, как думается мне, нет никаких препятствий, чтобы и из сущего кое-что не было белым. Подобным же образом и (богу) могло бы более подходить отрицательное (определение), т. е. беспредельность, (особенно) если, согласно сказанному в старину,



беспредельное есть нечто (большее), чем (простое) отсутствие границ. Таким образом и сущее или беспредельно, или ограничено. (10) Равным образом нелепо несущему приписывать беспредельность. Ибо не все то, что не имеет границы, мы называем беспредельным, подобно тому как не (все) то, что не является равным, мы назвали бы неравным. (11) Далее, почему, будучи одним, бог не мог бы иметь границы, правда, не относительно (другого) бога? А если бог есть совершенное единство, то и частей бога должна быть только одна. (12) Еще и это (доказательство) нелепо, что, если многие вещи взаимно ограничены друг другом, то вследствие этого единое не имеет границы. А именно, много одних и тех же (свойств) присуще многому и единому, так как и бытие является общим для них. Итак, равным образом было бы нелепо, если бы мы сказали, что бога нет, раз существуют многие (вещи), по той причине, чтобы бог таким образом не оказался подобным им. (13) Далее, что препятствует богу, будучи одним, быть ограниченным и иметь границы? Так, и Парменид (*В* 8, 43) говорит, что он (бог) есть единое сущее «подобное массе совершенно правильного шара, повсюду равноотстоящей от центра». Дело в том, что (хотя) необходимо существует граница любой (вещи), однако (это не есть граница) относительно чего-нибудь, и нет необходимости, чтобы то, что имеет границу, граничило бы с чем-нибудь, как бы ограниченное относительно прилегающей (к нему) бесконечности, но быть ограниченным значит иметь концы, имеющее же конец не обязательно имеет его относительно чего-нибудь (другого). (14) Итак, некоторым (вещам), пожалуй, следует быть ограниченными (и) граничить с чем-нибудь, другим же (хотя и быть ограниченными, однако не

ограничиваться чем-нибудь. (15) Затем относительно сопоставления, что сущее и несущее неподвижно, (следует сказать, что) равно нелепо, согласно вышесказанному, (принимать как то, что небытие неподвижно), так и то, что бытие движется. И далее. Разве кто-либо может принять, что не двигаться и неподвижность одно и то же, а не (признает), что первое есть отрицание движения, подобно тому как неравное<sup>1</sup>, что было бы правильным высказать и относительно несущего, а неподвижное, подобно неравному, говорится о том, что уже некоторым образом причастно (к тому, что в нем отрицается), и (прилагается) к тому, что противоположно движению, (т.е.) к пребыванию в покое, подобно тому как и вообще отрицания с альфа (*privativum*) высказываются о противоположностях? Итак, правильно говорить о небытии, что оно не движется, но пребывание в покое не принадлежит небытию. Точно так же и выражение: быть неподвижным не имеет того же самого значения. Между тем он пользуется им (этим выражением) относительно пребывания в покое и говорит, что несущее пребывает в покое, потому что оно не имеет перемены. (16) Как мы и выше сказали, равным образом нелепо это (утверждение), что, если мы приписываем что-нибудь несущему, то неверными было бы высказать это же о сущем,

---

<sup>1</sup> Здесь противопоставляются «не двигаться» и «не равное», с одной стороны, «неподвижность» и «неравное», с другой. В первом случае отрицание движения и равенства обозначает все то, что не входит в содержание этих понятий. «Не равное» значит здесь «нечто иное, чем равное» (например, круглое, дом и т. д.). Во втором случае отрицание обозначает противоположность и несовместимость. Так, «неравное» значит: противоположное равному и несовместимое с ним.

и в особенности если сказанное представляет собой отрицание, каковым являются выражения: не двигаться и не переходить. Ибо (в таком случае) многого, как сказано было, нельзя было бы высказывать о сущем. Ведь неправильно было бы сказать, что многое есть не единое, если и несущее есть не единое. (17) Притом относительно некоторых (вещей) приходится (высказывать) противоположности, кажется, относительно тех же самых отрицаний. Так, если что-либо есть количество или величина, то оно должно быть или равным, или неравным; если (что-либо) есть число, то оно (должно быть) четным или нечетным. Подобным же образом также необходимо, чтобы (сущее или) покоилось, или двигалось, если оно есть тело. (18) Далее, если бог и единое не движутся вследствие того, что движение многих (вещей) совершается таким образом, что они движутся относительно друг друга, то что же препятствует богу двигаться относительно (чего-нибудь) другого? Ведь он нигде не говорит, что существует только единое, но лишь что бог один только. (19) Но если даже и так, то что препятствует тому, чтобы части (бога) двигались относительно друг друга и чтобы таким образом бог вращался кругом? Ведь, конечно, такое единое он не назовет многим, как Зенон. Ибо он сам говорит, что бог есть тело, говоря это или о нем целом или об его сущности. Ведь, будучи бестелесным, каким образом он мог бы быть шаровидным? (20) Далее, разве только не будучи нигде, таким-то образом он ни двигался бы, ни покоился? Но так как он есть тело, то что могло бы мешать ему двигаться, как было сказано?

29. Платон *Sophist*. P. 242 C D (Иноземец из Элеи говорит). Мне кажется, нам, будто детям, каждый рассказывает какую-нибудь сказку. Один говорит,

что (существуют) три сущности, что некоторые из них каким-то образом то враждуют между собой, то, полюбив друг друга, заключают браки, рожают детей и вскармливают (свое) потомство (*срв. 71 В 1. 4*). Другой же рассказывает, что (существуют) два (начала): влажное и сухое, или теплое и холодное, и что они соединяются для супружеского сожителства (*срв. 47 А 4*). А идущая от нас элеатская школа, начавшаяся с Ксенофана и даже раньше (*срв. Филеб р. 16 CD*), полагая, что так называемое «все» едино, рассказывает такие сказки.

*Филопон phys. 125, 27 Vitell.* Порфирий передает, что Ксенофан считал началами сухое и влажное, то есть землю и воду, и приводит изречение его, гласящее так: «Земля и вода есть все, что рождается и растет» (*В 29*). По-видимому, того же мнения держится и Гомер в следующем изречении: «но вы все вода и земля» (*Н 99*).

30. *Аристотель Metaph. А 5. 986 b 18.* А именно, как кажется, Парменид говорил об умопостигаемом едином, а Мелисс о материальном едином. Вследствие этого первый признавал его конечным, второй же — беспредельным. Что же касается Ксенофана, который первый из них признал единство всего (дело в том, что Парменид, как говорят, был его учеником), то он ни о чем не высказался ясно и, по-видимому, не коснулся ни того ни другого из этих (пониманий) природы (единого), но направив свой взор на все небо<sup>1</sup>, он говорил, что (это) единое есть бог (*срв. В 23*). Итак, как мы сказали, для целей настоящего исследования к ним не придется обращаться, а двоих (из них), Ксенофана и Мелисса, (можно) и совсем оставить

---

<sup>1</sup> «Все небо» у Аристотеля в смысле «вся вселенная», «целое природы».

без внимания), так как они немного грубы (в своих рассуждениях).

31. *Симплиций*<sup>1</sup> *Pyth.* 22, 22 след. (1) Итак, начало должно быть или единым или не единым, то есть многим; и, если оно едино, то (оно должно быть) или неподвижным, или движущимся. И если оно неподвижно, то (оно должно быть) или бесконечным, как, кажется, учил Мелисс Самосский, или ограниченным, как (полагал) элеат Парменид, сын Пирета, причем это они говорили не о природной стихии, но об истинно сущем. (2) Феофраст (*«Мнения физиков»* fr. 5 B. 480) сообщает, что Ксенофан Колофонский, учитель Парменида, считал начало единым или бытие всеединым (и притом ни ограниченным, ни бесконечным, ни движущимся, ни покоящимся<sup>2</sup>). Феофраст признает, что упоминает об (этом) мнении его относится скорее к другой науке, чем к науке о природе<sup>3</sup>. (3) Дело в том, что это всеединое Ксенофан называл богом, единство которого он доказывал на том основании, что (бог) могущественнее всего. А именно, он говорит, что, если бы (богов) было много, могущество должно бы было одинаково принадлежать им всем. Бог же могущественнее и лучше всего. (4) А что (бог) рожден, он доказывал, (это) на основании (положения), что возникающее необходимо возникает или из подобного или из неподобного. Но

---

<sup>1</sup> Симплиций соединяет здесь Феофраста с псевдоаристотелевским сочинением: «О Мелиссе, Ксенофоне и Горгии».

<sup>2</sup> Некоторые неправильно понимают это место, полагая, будто здесь говорится, что Ксенофан не высказался ни в том, ни в другом смысле. Между тем здесь говорится, что Ксенофан прямо отрицал у сущего как конечность, так и бесконечность, как движение, так и покой.

<sup>3</sup> Следуя Аристотелю, Феофраст здесь исключает Ксенофана из истории науки о природе, относя его к теологии.

подобное, говорит он, не испытывает (этого) от подобного. Дело в том, что подобное точно так же не может рождать подобного, как и рождаться от него. А если бы оно возникало из подобного, то сущее получалось бы из несущего. Так вот каким образом он доказывал, что (бог) нарожден и вечен. (5) Далее, (бог) ни беспределен, ни ограничен, так как беспредельно несущее, как не имеющее ни начала, ни середины, ни конца, ограничиваются же друг другом многие (вещи). (6) Подобным же образом он отрицает (у бога) движение и покой, ибо неподвижно несущее. А именно, ни к нему (что-нибудь) другое, ни оно к другому не может прийти. С другой стороны, движутся вещи, которых больше одной. Ибо одна вещь переходит на место другой. (7) Таким образом и в том случае, когда он говорит, что (бог) пребывает в одном и том же положении и не движется (*цит. В 26*), он говорит о пребывании его не как о покое, противоположном движению, но как о чистом состоянии, свободном от движения и покоя. (8) Николай же из Дамаска в сочинении «О богах» рассказывает, будто он говорил, что начало беспредельно и неподвижно, с другой стороны, Александр (сообщает), что (по Ксенофану, оно) ограничено и имеет форму шара. (9) Однако, как явствует из вышесказанного, он доказывал, что (начало) ни беспредельно, ни ограничено. Ограниченным же и шаровидным он называет его вследствие того, что оно со всех сторон подобно. И он говорит, что оно мыслит все (*цит. В 25*).

32. (*Плутарх*) *Strom.* 4 (*Евсевий Р. Е. 1 8, 4. D. 580*). Ксенофан же Колофонский, вступив на некоторый новый путь, отличный от всех вышеупомянутых (*Фалеса, Анаксимандра, Анаксимена*), не признает ни возникновения, ни уничтожения, но

говорит, что вселенная всегда подобна (себе). А именно, говорит он, если бы она возникала, то до возникновения должно бы было ее не быть. А несущее не может ни возникнуть, ни произвести чего-либо, и от несущего ничто не может родиться. Высказывает он также мнение, что ощущения ложны и вместе с ними вообще и сам разум обманывает. Учит он также, что земля, которая непрерывно понемногу опускается, со временем уйдет в море. Говорит он также, что солнце образуется из скопления множества мелких искорок. И о богах он говорит, что у них нет никакого начальства. Ибо никому из богов не подобает находиться в подчинении. И никто из них решительно ни в чем не нуждается. Слышат же они и видят вообще (всем своим существом), а не частью его. Высказывает он также мнение, что земля беспредельна и не со всех сторон окружена воздухом. Возникает же все из земли. Солнце же и звезды, говорит он, возникают из облаков.

33. *Ипполит Ref. I 14 (D. 565)*. (1) Ксенофан же Колофонский, сын Орфомена, дожил до (времени) Кира. Он первый сказал, что все непознаваемо, а именно сказал следующее (*цит. В 34, 3. 4*). (2) Он говорит, что ничто ни рождается, ни уничтожается, ни движется, и что единая вселенная не подвержена перемене. Он говорит также, что бог вечен, един, повсюду однороден, ограничен, имеет форму шара и способность ощущать всеми своими частями. (3) Солнце же возникает ежедневно из скопления мелких искорок, а земля беспредельна и не окружена ни воздухом, ни небом. Есть бесконечное число солнц и лун, все же (вещи) состоят из земли. (4) Он говорил, что море солоно вследствие того, что в него стекает множество смесей. Метродор же (57 A 19) говорил, что море ста-

новится соленым вследствие того, что оно выщелачивает землю. (5) Ксенофан же полагает, что земля бывает смешана с морем и со временем освобождается от влаги, причем в качестве доказательств он приводит следующие (факты): в странах, удаленных от моря, и на горах находят раковины<sup>1</sup>; в Сиракузских каменоломнях, по его словам, был найден отпечаток рыбы и тюленей<sup>2</sup>; на Паросе же отпечаток анчоуса<sup>3</sup> в углублении камня, а на Мелите пласты вообще всяких (представителей) морского (животного и растительного мира). (6) Он говорит, что эти (предметы) были (там) в старину, когда все было покрыто грязью, отпечаток же сохранился на грязи, когда она высохла. Все люди гибнут всякий раз, когда, погрузившись в море, земля становится грязью, затем снова она полагает начало рождению, и такое чередование бывает во всех мирах. См. В 33.

34. Цицерон *Acad. II* 118. Все едино и неизменяемо, и это есть бог, никогда не рожденный, вечный, шаровидной формы. *d. n. deor. I* 11, 28. Затем Ксенофан, приписав разум вселенной, которую он, сверх того, считал бесконечной, признал ее богом. За то, что он приписывает (ей) разум, он, как и прочие, заслуживает порицания; но особенно (заслуживает он порицания) за (допущение) бесконечности, так как в последней не может быть никакого ощущения и связи. Срв. Аристотель *poet.* 25. 1460 b 35.

35. (Тален) *hist. phil.* 7. (*Dox.* 604, 17) — Ксенофан сомневался относительно всего и принимал только одно положение, что все едино, и это (все) есть бог конечный, разумный, неизменяемый.

---

<sup>1</sup> Срв. Геродот II 12.

<sup>2</sup> Вместо «тюленей» Т. Гомперц читает «водорослей».

<sup>3</sup> По другому чтению, «лаврового дерева».



Тимон<sup>1</sup> fr. 59 (Секст Р. Н. I 223). А именно, похвалив (Ксенофана) во многих (отношениях) и даже посвятив ему Силлы, он (Тимон) представил Ксенофана плачущим и говорящим:

«О если бы также и я достиг разумного образа мыслей и глядел бы на обе стороны<sup>2</sup>. Но коварно дорога обманула уже на закате жизни меня, не позаботившегося принять всяческие меры предосторожности. Ибо куда я ни направлял свой ум, все сливалось в единство и разрешалось в одно и то же. Все сущее, как я его ни взвешивал, всегда превращалось в единую однородную природу».

Тимон fr. 60 (Секст Р. Н. I 224. Диоген IX 18, см. выше): чужд спеси был Ксенофан,<sup>3</sup> порицавший обманщика Гомера; он выдумал, что бог непохож на людей, повсюду одинаков<sup>4</sup>, (неподвижен)<sup>5</sup>, неизменяем<sup>6</sup>, разумнее (других) или (есть сам) и разум.

К этому Секст дает следующее объяснение: Поэтому-то он и называет его «чуждым спеси», а не совершенно скромным в следующих стихах (цит. предшествующая тирада). А именно, он

---

<sup>1</sup> Тимон в трех книгах «Силл» осмеивал философов догматиков. Вторая и третья книга имеют форму беседы самого Тимона с Ксенофаном. Последний представлен скептиком во всем, за исключением одного учения о всеединстве.

<sup>2</sup> Скептик «смотрит на обе стороны». Ксенофан же всюду усматривал единство. Иначе понимает это место Фрейденталь: Ксенофан и в старости еще человек колеблющийся, не занимающий прочной позиции, «у которого видны две стороны», и он высказывает желание достигнуть, наконец, прочной скептической позиции.

<sup>3</sup> Секст Эмпирик собственно вместо «Ксенофан» говорит «Ксейнофан».

<sup>4</sup> Срв. 18 В 8, 44; 21 В 28.

<sup>5</sup> Срв. 18 В 1, 29, 8, 4.

<sup>6</sup> Срв. 18 В 8, 4.

назвал (его) «чуждым спеси», (как человека), скромного в некотором отношении; насмешником же над «обманщиком Гомером» (назвал он Ксенофана), так как он поносил Гомера за его обманы. Вопреки же мнениям других людей Ксенофан учил, что все едино и что бог тесно связан со всеми (вещами), что он шаровиден, не подвержен (ничьему) воздействию, неизменяем и разумен.

*То же в переводе Брюлловой-Шаскольской.* Похвалив этого Ксенофана во многих отношениях, так что он посвятил ему даже силлы, он изобразил его жалующимся и говорящим: «О если бы и мне удалось приобщиться твердому уму, взирая на обе стороны. Но я был обманут лживой дорогой, когда был уже стариком и неопытен в скептическом сомнении. Куда бы я ни обращал свой умственный взор, все сливалось в одно и то же; все сущее влеклось отовсюду и делалось единой равной природой». Вследствие этого Тимон и называет его «полузатемненным» и не вполне «свободным от тьмы», говоря: «Ксенофан, полузатемненный, насмешник над обманом Гомера, если он сотворил себе бога, далекого от людей, повсюду равного, безбоязненного, недостижимого или мыслимую мысль». Полузатемненным называл он его, как до известной степени свободного от тьмы, а насмешником над обманом Гомера потому, что он издевался над обманом Гомера. Догматически же утверждал Ксенофан, споря против предложений других людей, что все едино, и что бог сросся со всем, и что он шарообразен, бесстрашен, неизменен и разумен.

*36. Феодорит IV 5 из Азия (D. 284 not.).* Итак, Ксенофан, сын Орфомена, из Колофона, положивший начало элеатской школе, сказал, что вселенная единая, шарообразна, ограничена, безначальна во времени, вечна и совершенно неподвижна. Но, с дру-

гой стороны, забыв об этих словах, он сказал, что все произошло из земли. А именно, ему принадлежит следующее изречение (*цит. В 27*).

*Из гомеровских аллегорий Стобей ес. I 10, 12.* По Ксенофану, начало всего сущего есть земля. А именно, он пишет в сочинении «О природе» (*следует та же цитата*).

*Олимпиодор de arte sacr. 24 p. 82, 21.* Ведь землю никто не считал началом, за исключением Ксенофана Колофонского.

*Гален in Hippocr. d nat. hom. XV 25 К* И некоторые из толкователей выдумали злую ложь на Ксенофана. Так, например, Сабин, написавший примерно так — приводим его собственные выражения: «Ведь я отнюдь не называю человека воздухом, как Анаксимен, ни водою, как Фалес, ни землею, как в каком-то месте (*В 33*) Ксенофан». Ибо нигде не оказывается, чтобы Ксенофан высказался таким образом.. Да и Феофраст в «Сокращении мнений о природе» привел бы мнение Ксенофана, если бы оно было таким. *Срв. Аристотель Metaph. А 8. 989 а 5.*

37. *Азций II 4, 11 (D. 332).* По Ксенофану, мир нарожден, вечен и неуничтожим. *Срв. II 1, 3.*

38. ——— *II 13, 14 (D. 343).* По мнению Ксенофана, (светила возникают) из воспламенившихся облаков. Потухая каждый день, они ночью снова разгораются, подобно углям. Дело в том, что восход и закат (светил) есть зажжение и потухание (их).

39. ——— *II 18, 1 (D. 347).* По Ксенофану, (огоньки), которые в виде звезд, появляются над кораблями и некоторыми называются Диоскурами<sup>1</sup>, суть маленькие облака, светящиеся вследствие некоторого движения.

---

<sup>1</sup> Явление, называвшееся в древности Диоскурами, теперь носит название огней святого Эльма.

40. ——— 20, 3 (D. 348). По Ксенофану, солнце состоит из воспламенившихся облаков. Феофраст<sup>1</sup> в «Физиках» (fr. 16. D. 492) пишет, что (по Ксенофану) солнце образуется от скопления искорок, собирающихся из влажного испарения.

41. ——— II 24, 4 (D. 354). По Ксенофану, (солнечное затмение, *правильнее*: закат солнца) происходит вследствие потухания (солнца), при восходе же возникает опять новое (солнце). Также рассказывает он о солнечном затмении, длившемся целый месяц, и, с другой стороны, о затмении полном, так что день показался ночью.

41 а. ——— II 24, 9 (D. 355). Ксенофан (говорил), что есть много солнц и лун соответственно климатам, горизонтам к поясам земли, в надлежащее же время диск (солнца) попадает в некоторую страну земли, не населенную людьми, и таким образом, как бы вступая в пустое пространство, он производит явление затмения. Он же (говорит), что солнце уходит вперед в бесконечность, вследствие же (большого) расстояния кажется, будто оно вращается.

42. ——— II 30, 8 (D. 362). Ксенофан (говорит), что солнце полезно для возникновения и устройства мира с населяющими его живыми существами, луна же является лишней.

43. ——— II 25, 4 (D. 356). По Ксенофану, (луна) есть свалившееся облако. II 28, 1 (D. 358). Анаксимандр, Ксенофан и Бероз (полагают), что она (луна) имеет свой собственный свет. II 29, 5 (D. 360). Ксенофан (говорит), что и ежемесячное исчезновение<sup>2</sup> (луны бывает) вследствие погашения (ее).

---

<sup>1</sup> Аэций, дававший вначале эксцерты из Посидония, использовавшего Феофраста, теперь обращается к самому Феофрасту.

<sup>2</sup> Т. е. новолуние.

44. ——— III 2, 11 (D. 367). По мнению Ксенофана, все это (т. е. кометы, падающие звезды, огненные метеоры) суть соединения или движения воспламенившихся облаков.

45. ——— III 3, 6 (D. 368). По Ксенофану, молнии возникают, когда облака вследствие движения начинают блестеть.

46. ——— III 4, 4 (D. 371). По Ксенофану, метеорологические явления (происходят) от солнечной теплоты, которая (является) первоначальной причиной (их). А именно, когда (под действием последней) из моря вытягивается влага, то пресная вода, выделяясь вследствие своей легкости и становясь туманом, образует тучи, сгущаясь, проливается в виде дождей и разрезается в ветры. И действительно, он вполне определенно пишет (*цит. В 30, 1*).

47. *Аристотель de caelo В 13. 294 а 21*. А именно, они утверждают, что земля внизу бесконечна, говоря, подобно Ксенофану Колофонскому (*В 28*), что корни ее простираются в бесконечность; (они говорят так) для того, чтобы не иметь хлопот с отыскиванием причины. Поэтому-то и Эмпедокл сделал им упрек, сказав так (*цит. 21 В 39*); *срв. Симплиций ad Ar. l. c. p. 522, 7 Heib*. Не имев в руках относящихся к этому (вопросу) сочинений Ксенофана, я не знаю, потому ли он считает землю покоящейся, что нижняя часть земли, по его мнению, бесконечна, или потому что бесконечны место под землею и эфир, и вследствие этого земля, уносимая вниз в беспредельность, кажется покоящейся. Ибо ни Аристотель не разъяснил этого, ни стихи Эмпедокла не говорят об этом ясно. Ведь «бездной земли» он мог бы назвать также то, во что земля опускается.

*Аэций III 9, 4 (D. 376)*. По мнению Ксенофана, внизу (земля) простирается своими корнями в беско-

нечность, а со стороны, прилегающей к воздуху и огню, она сгустилась. *II 11, 1. 2 (D. 377)*. Последователи Фалеса (говорят), что земля занимает центральное положение, Ксенофан же (приписывает ей) первое место. Ибо он говорит, что она простерлась своими корнями в бесконечность (*срв. В 28*).

*Цицерон Acad. pr. II 39, 122*. Но в состоянии ли мы тем же самым способом исследовать, открывать, разделять природу вещей, чтобы видеть, глубоко ли утверждена земля и является ли она как бы держащейся на своих корнях (*имеется в виду мнение Ксенофана*) или она висит в центре? 123 Ксенофан (*скорее Анаксагор*) утверждает, что на луне живут и что она представляет собой землю со многими городами и горами. *Срв. Инполит I 14, 3 (см. выше)*. Из *Аристотеля псевдоарист. de MXG 2, 21 p. 976 a 32 (20 A 5)*.

48. (*Аристотель*) *Mirab. 38. 833 a 15 (может быть, из Тимея)*. Ксенофан говорит, что (огонь) на (острове) Липаре исчез некогда на 16 лет, на семнадцатом же году вновь появился.

49. *Аристотел «О философии» 8 (Евсевий XIV 17, 1)*. А именно, они полагают, что следует отвергнуть ощущения и представления, доверять же только самому логосу (разуму). И действительно, нечто в этом роде говорили сперва Ксенофан, Парменид, Зенон и Мелисс, а позже ученики Стилпона и мегариков. Поэтому-то они полагали, что бытие едино, что иного не существует, и что ничто ни рождается, ни уничтожается, ни движется вообще. *Азций IV 9, 1 (D. 369)*. Пифагор, Эмпедокл, Ксенофан... ощущения ложны. *Срв. В 34*.

50. *Макробий S. Scip. I 14, 19*. Ксенофан: (душа состоит) из земли и воды.

51. *Тертуллиан de anima с. 43 (о сне)*. Анаксагор с Ксенофаном: утомление (*dr.* истощение телесной энергии).

52. Цицерон *de divin.* I 3, 5. Философов же прекрасные доказательства, отчего бывает истинный дар прорицания, собраны<sup>1</sup>. Из них, чтобы мне сказать о самых древних, один (только) Ксенофан Колофонский, веря в существование богов, (в то же время) совершенно отрицал дар прорицания. Все же остальные, за исключением Эпикура, лепечущего неясно о природе богов, признавали дар прорицания.

*Азгий V 1, 1 (D. 415).* Ксенофан и Эпикур отрицают мантику<sup>2</sup>.

## В. ФРАГМЕНТЫ

### Элегии Ксенофана

1. (21 Karsten, 1 Crusius). *Амений XI 462 C.3*).

Вот уже чист пол, чисты у всех руки и бокалы. Один (*слуга*)<sup>4</sup> возлагает нам на головы витые венки, другой подает (нам) в чаше благовонное масло. Полный веселия стоит кратер, (5) приготовлено и другое вино в глиняных сосудах, сладкое, с запахом цветов, в таком изобилии, что обещает никогда не истощиться. Посредине ладан испускает свой священный запах, а тут холодная вода, сладкая, чистая. Перед нами лежат золотистые хлеба,

---

<sup>1</sup> Именно Посидонием.

<sup>2</sup> См. у Г. Церетели свидетельства о Ксенофане Эпифания и Галена.

<sup>3</sup> В этом фрагменте дается высокохудожественное описание богатого пира. По-видимому, под влиянием этой элегии Ксенофана создал Платон свой «Пир».

<sup>4</sup> Здесь меняется подлежащее, но в тексте оно не названо: подразумевается «слуга».

и роскошно убранный стол гнется (10) под тяжестью сыра и густого меда. И цветами разукрашен со всех сторон алтарь посреди (залы). Пение с пляской и веселый пир оглашают весь дом.

Но прежде всего благочестивым мужам подобает прославить бога священными песнями и чистыми словами. (15) Совершив же возлияние и помолившись о даровании силы к соблюдению справедливости (ибо это лучше всего), не грех пить столько, чтобы быть в состоянии без слуги дойти до дому, если кто не очень стар. А из мужей следует превозносить того, кто, напившись, благородно обнаруживает, как процветают у него память и постоянство относительно добродетели. Не должно воспевать сражений титанов, гигантов и кентавров — вымыслы прежних времен — ни неистовых междоусобиц, в которых нет ничего хорошего. Но хорошо во всякое время почитать богов<sup>5</sup>.

*Вольное подражание (начало фрагмента) А. С. Пушкина («Из Ксенофана Колофонского» Б. д. Чт. 1834, т. V).*

Чистый лоснится пол; стеклянные чаши блистают;  
 Все уж увенчаны гости; иной обоняет, зажмурясь,  
 Ладана сладостный дым; другой открывает амфору,  
 Запах веселый вина разливая далече; сосуды  
 Светлой, студеной воды, золотистые хлеба, янтарный  
 Мед и сыр молодой, — все готово; весь убран цветами  
 Жертвенник. Хоры поют. Но в начале трапезы, о други,  
 Должно творить возлиянья, вещать благовещие речи,  
 Должно бессмертных молить, да сподобят нас чистой  
 душою

Правду блюсти; ведь оно же и легче. Теперь мы приступим:  
 Каждый в меру свою напивайся. Беда не велика  
 В ночь, возвращаясь домой, на раба опираться, но слава  
 Гостю, который за чашей беседует мудро и тихо.

---

<sup>5</sup> В этой элегии Ксенофан говорит о том, каково должно быть содержание бесед во время пира: слава тому, кто и в состоянии опьянения ведет разумные, благородные речи!



2. (19 К, и Ср.) *Атений X 413 F после, 11 С 2*. Это Эврипид заимствовал из элегий Ксенофана Колофонского, который говорит так:

Если кто-нибудь у источника Пизы в Олимпии, там, где священный участок Зевса, одержит победу быстротою своих ног или окажется победителем в пентафле<sup>1</sup>, или в борьбе, или в мучительном кулачном бою, (5) или в том ужасном состязании, которое называют панкратием<sup>2</sup>, то он стал бы пользоваться среди сограждан большей славой, получил бы на играх видное почетное место, имел бы от государства пропитание на общественный счет и в качестве подарка ценную вещь; (10) также если бы кто одержал победу в состязании на конях, то и он получил бы все перечисленные (почести). Однако он не столь заслуживает (их), как я. Ибо наша мудрость гораздо лучше силы людей и лошадей. Но это совершенно бессмысленный и несправедливый обычай — отдавать предпочтение телесной силе перед полезной мудростью. (15) Ведь, если бы среди народа оказался хороший кулачный боец или муж, искусный в пентафле, или в борьбе, или человек, выдающийся быстротою своих ног, — последнее даже пользуется на играх наибольшим предпочтением из всех обнаружений силы, — то это несколько не улучшило бы благосостояния города. Только небольшое удовольствие получил бы город, если бы кто-нибудь (из граждан его) одержал победу в борьбе на берегах Пизы. Ведь это не наполняет казны города.

---

<sup>1</sup> «Пентафл» значит: пять родов борьбы; сюда входили бег, прыганье, борьба, бросание диска и метание копья (или кулачный бой).

<sup>2</sup> «Панкратий» собственно значит «всесостязание»; в этом состязании были соединены борьба и кулачный бой.

3. (20 К, 3 Ср.) *Атений XII 526 А*. Как сообщает Филарх, колофоняне, которые вначале вели суровый образ жизни, после того как заключили дружеский союз с лидянами, впали в роскошь, и с того времени выходили, убрав свои волосы золотыми украшениями. Так и Ксенофан говорит<sup>1</sup>:

Когда еще не знали ненавистной тирании, они, научившись у лидян вредной роскоши, выходили на площадь в пурпурных плащах. Всех их было не менее тысячи. (5) Надменные, они гордились своими красивыми длинными волосами и были натерты искусно сделанною душистою мазью.

4. *Поллукс IX 83*. Или аргивянин Федон первый стал чеканить монету, или Демодика из Кумы, жена фригийца Мидаса (последний был сыном Агамемнона, царя кумеян), или у афинян Эрихтоний и Лик, или лидяне, как говорит Ксенофан. *Срв. Геродот I 94*. Дело в том, что из известных нам народов лидяне первыми стали чеканить и употреблять золотую и серебряную монету.

5. (23 К, 4 Ср.) *Атений XI 18. 782 А*. Делая смесь в бокале, не начиная с вина, но наливай сначала воду и затем вино<sup>2</sup>.

6. (22 К, 5 Ср.) *Атений IX 368 Е*. Ксенофан же Колофонский говорит в элегиях:

Ведь ты прислал бедренную кость козленка и получил за это жирную ногу откормленного быка, почетный дар для мужа, слава которого пройдет

---

<sup>1</sup> В приводимых ниже словах Ксенофан нападает на составлявшую высший класс в его родине «тысячу», перенявшую у лидян роскошный образ жизни.

<sup>2</sup> В более древнее время у греков вино смешивали таким образом, что сначала наливалась вода, а затем вино (целью этого обычая была умеренность в наслаждении). Позже делали наоборот. Вероятно, Ксенофан здесь нападает на пренебрежение древним обычаем.

по всей Элладе и не исчезнет, пока будет существовать племя эллинских певцов.

7. (18 К, 6 Ср.) *Диоген VIII 36.* Что (*Пифагор*) был в одно время одним человеком, а в другое другим, об этом свидетельствует Ксенофан в элегии, которая начинается так (*цит. первый след. стих*). О нем же (*Пифагоре*) он говорит следующее (*цит. четыре остальных стиха, перевод кот. приводим здесь ниже*). Срв. А 1.

Теперь опять я обращаюсь к новой речи и укажу (новый) путь.

Рассказывают, однажды, когда били собаку, он проходил мимо. Ему стало жаль ее и он сказал следующее: «Перестань! не бей ее! Ведь на самом деле (в ней) душа (моего) друга, которую я узнал по голосу».

8. (24 К, 7 Ср.) *Диоген IX 18. 19.* (Ксенофан) жил очень долго, он и сам свидетельствует в одном месте:

Вот уже шестьдесят семь лет, как я с моими думами ношусь по эллинской земле. А тогда мне было от роду с чем-то двадцать пять лет, если только я не ошибаюсь в этом.

(Г. Дильс, *относя начало странствований Ксенофана к покорению Ионии Гарпагом в 540 году, на основании этих слов Ксенофана вычисляет год рождения его=565 г. и время сочинения элегии=473 г.*)

9. (26 К, 8 Ср.) *Etym. gen. s. v. старость:*

Много слабее старика.

**СИЛЛЫ (не менее пяти книг)**

**10.** (18 Cr., 4 Wachsm. Sillogr.) Геродиан п. διχρ. р. 396, 6.

Так как сначала все учились по Гомеру<sup>1</sup>...

**11.** (7 K., 16 Cr., 2 W.) Секст adv. math. IX 193.

Все, что есть у людей бесчестного и позорного, приписали богам Гомер и Гезиод: воровство, прелюбодеяние и взаимный обман.

**12.** (7 K., 16 Cr., 2 W.) Секст adv. math. I 289. Гомер же и Гезиод, по словам Ксенофана Колофонского, весьма много незаконных дел рассказали о богах: воровство, прелюбодеяние и взаимный обман.

А именно, Кронос, при котором, как они говорят, была счастливая жизнь, оскотил своего отца и проглотил своих детей, и сын его Зевс, отняв у отца власть, «низверг его в подземное царство» (Э 204) и т. д.

**13.** (31 K., 5 W.) Геллий N. A. III 11. По свидетельству одних писателей, в числе которых находятся Филохор и Ксенофан, Гомер по летам старше Гезиода, по свидетельству других, моложе.

**14.** (5 K., 30 Cr.) Климент Str. V 109 после В 23. Но смертные думают, будто боги рождаются, имеют одежду, голос и телесный образ, как и они<sup>2</sup>.

**15.** (6 K., 17 Cr.) Климент Str. V 110 после В 14. Но если бы быки, лошади и львы имели руки и могли бы ими рисовать и создавать произведения (ис-

<sup>1</sup> А именно тому, что боги отличаются весьма низкой нравственностью.

<sup>2</sup> Логическое ударение лежит, на сравнении: «как и они». Люди воображают, будто зачатие и рождение богов происходит так же, как у людей; они думают, что и боги имеют человеческое тело с его функциями, говорят между собой на языке людей и носят такие же одежды, как и люди.

кусства), подобно людям, то лошади изображали бы богов похожими на лошадей, быки же похожими на быков, и придавали бы (им) тела такого рода, каков телесный образ у них самих (каждые по-своему).

16. (О) *Кишмент Str. VII 22*. Эфиопы говорят, что их боги курносы и черны; фракияне же (представляют своих богов) голубоглазыми и рыжеватыми<sup>1</sup>.

17. (27 K, 10 Cr, 1 W) *Schol. Arist. Equ. 408*. Вакхами (называются)... ветки, которые носят посвященные в таинства. Упоминает (их) Ксенофан в «Силлах»:

Вокруг прочного дома стоят сосновые ветки.

18. (16 K, 38 Cr) *Стобей Ecl. I 8, 2. Flor. 29, 41*. Не от начала все открыли боги смертным, но постепенно, ища, (люди) находят лучшее.

19. *Диоген I 23 (см. 1 A 1; 11 A 1)*. Некоторые же полагают, что он (*Фалес*) первый наблюдал за движением звезд и предсказал солнечные затмения и солнцестояния. Так говорит Эвдем в истории науки о звездах (*срв. 1 A 9*). Вследствие этого ему удивляются Ксенофан и Геродот.

20. (32 K) ———— *I 111*. Как говорит Ксенофан Колофонский, он слышал, что (Эпименид жил) 154 года.

21. (28 K) *Schol. Aristoph. Pac. 697*. Симонид был оклеветан в сребролюбии... весьма остроумно он насмеялся в том же самом сочинении (во второй книге автора ямбов) и упоминает, что он был мелочным<sup>2</sup>. Отсюда Ксенофан называет его скрягой. *Срв. 11 A 22*.

---

<sup>1</sup> В этом отрывке, указывая на то, что эфиопские боги имеют вздернутый нос и черную кожу, фракийские же голубоглазы и рыжеволосы, Ксенофан выступает против национализма богов.

<sup>2</sup> Т. е. говорил мелочи. Здесь непередаваемая игра слов. Одно и то же греческое слово значит и «говорить мелочи» и «скряжничать».

**21a.** *Schol. Hom. Oxyrh.* 1087, 40. Эрик<sup>1</sup> (упоминается) у Ксенофана в пятой из его «Силл».

### Пародии (=Силлы? срв. 11 А 9)

**22.** (17 К, 9 Cr, 3 W) *Атений Epit.* II p. 54 E. Ксенофан Колофонский (говорит) в «Пародиях»<sup>2</sup>:

Лежа в зимнюю пору на мягком ложе у огня, распивая сладкое вино и грызя горох<sup>3</sup>, следующую беседу должен вести сытый человек: „Кто ты и откуда? Сколько лет тебе, добрейший? (5) В каком ты был возрасте, когда пришел мидянин?»<sup>4</sup>

### О природе

**23.** (1 К, 12 Cr) *Климент Strom.* V 109. Ксенофан Колофонский, выступая с учением, что бог един и бестелесен, нападает (на противоположный взгляд):

Единый бог, величайший между богами и людьми, не подобный смертным ни внешним видом, ни мыслью.

**24.** (2 К, 13 Cr) *Секст adv. math.* IX 144 (11 А 1).

Всем своим существом он видит, мыслит и слышит.

*То же в др. перев.:*

Весь он видит, весь мыслит, весь слышит.

Весь он есть око, весь мышление, весь ухо.

**25.** (3 К, 14 Cr) *Симплиций phys.* 23, 19 (А 31, 9).

<sup>1</sup> Или Эрикс, город и гора в Сицилии.

<sup>2</sup> Из слов Атенея не видно, были ли «Пародии» отдельным от «Силл» сочинением или это лишь другое название для последних. В пользу первого решения говорит то, что здесь занятно подражание Гомеру, чего нельзя сказать о «Силлах».

<sup>3</sup> Г. Церетели переводит: «при щелканье орешков».

<sup>4</sup> Т. е. Гарпаг, срв. В 8.

Но без усилия силой ума он все потрясает<sup>1</sup>.

26. (4 K, 15 Cr.) *Симплиций phys.* 22, 9 (A 31, 7). Всегда он пребывает на одном и том же месте, никуда не двигаясь; переходить с места на место ему не подобает.

27. (8 K, 11 Cr.) *Аэций (Феодорит) IV* 5 (срв. A 36). Ибо из земли все (возникло) и в землю все обратится в конце концов.

28. (12 K, 22 Cr.) *Ахилл Isag.* 4 p. 11 *Maass* (срв. A 33, 3). Этот верхний конец земли, соприкасающийся с воздухом, мы видим (у себя) под ногами, нижняя же часть (земли) простирается в бесконечность. (Н. Berger<sup>2</sup>) переводит: «простирается в неведомое»).

29. (10 K, 30 Cr.) *Симплиций phys.* 188, 32 (срв. A 29). Земля и вода есть все, что рождается и растет.

30. (11 K, 11 a, 23 Cr.) *Аэций III* 4, 4 (=11 A 46) *Schol. Genav. ad Φ* (из *Кратеса Малосского*). Ксенофан в сочинении «О природе» (говорит):

Море есть источник воды<sup>3</sup>, источник ветра. Ибо, если бы не было великого моря, то не возникало бы в облаках дуновений ветра, дующего из них, ни потоков рек, ни дождевой воды эфира; (5) но великое море есть отец облаков, ветров и рек.

31. (O) *Гераклит Alleg. Hom.* с. 44 (*Этимология слова ὑπερίω*). Солнце, носящееся над землею и нагревающее ее.

---

<sup>1</sup> Если вместо *χραδαίνει* читать *χρατύνει*, то значение будет «всем правит».

<sup>2</sup> Untersuch. üb. d. kosmische System des X., Ber. d. G. d. W. 1894, стр. 58.

<sup>3</sup> По Ксенофану, вся вода земли — из моря. Это положение Ксенофана (как и некоторые другие его взгляды) находит себе параллель в Библии (Эккл. I, 7). См. К. Prächter. Zu Xenophanes (Philologus. B. LXIV, Heft 2, 1905).

32. (13 K, 24 Cr.) *Schol. BLT Eust. ad. Hom. Л 27*. И то<sup>1</sup>, что называют Иридой (радугой), есть облако, на вид пурпурное, красное и зеленое.

33. (9 K, 21 Cr.) *Секст adv. math. X 314*. Ибо мы все родились из земли и воды.

34. (14 K, 19 Cr.) *Секст adv. math. VII 49. 110 Plut. aud. poet. 2 p.17 E*.

Итак, что касается истины, то не было и не будет ни одного человека, который знал бы ее относительно богов и относительно всего того, о чем я говорю. Ибо если бы даже случайно кто-нибудь и высказал подлинную истину, то он и сам, однако, не знал бы (об этом). Ибо только мнение — удел всех.

*В русском переводе соч. Т. Гомперца этот фрагмент передан так.*

Достоверного знания о богах, о том, что я называю целым природы, никто никогда не имел и не будет иметь, — и если бы даже кому-нибудь и случилось высказать истинное, он сам бы того не знал; ибо над всем царит мнение.

35. (15 K, 26 Cr.) *Плутарх Sympos. IX 7 p. 746 B*. Пусть это считается правдоподобным!<sup>2</sup>.

36. (27 Cr.) *Геродиан π διχρ 296, 9*. Все, что только открывалось смертному взору...

*J. Burnet, полагая вместе с Г. Дильсом, что этот фрагмент говорит о звездах, переводит:*

Все те из них, которые видимы взору смертных...

37. (29 Cr.) *Геродиан π. μον. λέξ. 30, 30*. И в некоторых пещерах капает вода<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Как солнце и прочие светила.

<sup>2</sup> Предполагаемый смысл: таково мое убеждение, но оно должно считаться только вероятным.

<sup>3</sup> Имеются, вероятно, в виду сталактитовые пещеры, в которых, по мнению Ксенофана, земля образуется из воды.



38. (25 Cr.) Геродиан π. μov. λέξ. p. 41, 5. Если бы бог не создал желтого меду, то смоквы считались бы слаще (всего остального).

39. (20 K) Поллукс VI 46. Найдя «вишневое дерево» в сочинении Ксенофана «О природе».

40. (30 K) *Etym. gen. s. v. βρόταχον* называют лягушку (τὸν βάρταχον) ионяне и Аристофан, и у Ксенофана (встречается это слово).

41. *Tzetz. Ad Dion. Perieg. v. 940 p. 1010 Bernhardt* правило относительно слов, оканчивающихся на ρος (о слове σιρός: яма для сохранения хлеба):

Силлограф же некий пишет долгий (слог) σι, удлиняя его, может быть, как кажется мне, посредством (звука) ρῶ. Силлографы же — Ксенофан, Тимон и другие.

### СОМНИТЕЛЬНЫЕ ФРАГМЕНТЫ

42. Геродиан π. μov. λέξεως 7, 11. И у Ксенофана в четвертом из Силл (говорится): И пожелал бы юноша молодую служанку.

43. *Schol. Hom. B ad I 539*. По объяснению одних, вепрь (значит) «с пеной во рту». Ксенофонт же (Ксенофан *G. Hermann*) говорит, что (это слово) по происхождению индийское, как и у Эсхила в «Эдонах» (говорится): «длинноногий? разве это был вепрь?»

44. *Атений IV p. 174 F*. «Ибо финикияне, как говорит Ксенофонт (Ксенофан *Dümmler*) употребляли гинграс-флейты длиною в пядень с пронзительным и жалобным звуком». Ими же пользуются в плачевных песнях и карлицы, если только не Финикия называлась также Карией, как можно найти у Коринны и Бакхилиды. Флейты же назы-

ваются у финикиян гинграми от плачевных песен в честь Адониса. Ибо вы, финикияне, называете Адониса Гингром, как сообщает Демоклид.

45. *Schol. Hippocr. ad Epid. I 13, 3. βληστριόμος* значит «метание во все стороны». Так полагает Бакхей. В некоторых же копиях мы нашли (слово) *βληστριόν* без *σ*. А что это слово, действительно, имеет значение «метание во все стороны» (видно из того, что) Ксенофан Колофонский говорит: «Я скитался, переходя из города в город», причем употребляет (слово) *ἐβληστρίζον* вместо *ἐρριπταζόμεν* (срв. В 8, 2).

## С. ПОДРАЖАНИЕ

1. *Эврипид Нерс. 1341—1346* (срв. В 11. 12. А 32; I 51, б. 7). Я же полагаю, что боги не любят незаконных брачных лож, и никогда я не думал, и никогда не поверю ни тому, что им надевают на руки оковы, ни тому, что один (бог) господин над другим. Ибо бог, если только он действительно бог, не нуждается ни в чем. Певцов это жалкие речи.

2. *Атений X 413 С*. Вследствие этого и Эврипид в первом «Автолике» говорит:

Ибо, хотя негодных (людей) несметное число в Элладе, однако нет ничего хуже племени атлетов. Более, чем кто-либо, они и не учатся жить хорошо да и не могли бы. Ибо каким образом муж, который раб своей челюсти и подчинен своему желудку, мог бы приобрести богатство для увеличения отцовского (наследства)?.. Порицал я также обычай эллинов, которые ради них собираются для пира, ценя глупые удовольствия. В самом деле, какую пользу принес родному городу, получив венки,

муж, отличившийся в борьбе, или муж быстроногий, или бросивший (дальше всех) диск, или прекрасно ударивший по щеке? Разве с врагами сражаются, имея в руках диски, или без щитов ударами руки изгоняют врагов из отечества? Никто не станет глупо поступать в отношении этого на войне. Но, полагаю я, должно увенчивать листьями мужей мудрых и хороших, и того, кто, будучи благоразумным и справедливым мужем, управляет городом самым прекрасным образом, и того, кто речами прекращает дурные дела, предотвращая битвы и восстания. Ибо это является прекрасным для каждого города и для всех эллинов.

Эти (мысли) Эврипид заимствовал из элегий Ксенофана Колофонского, сказавшего так (*цит. В 2*).

## 12. ГЕРАКЛИТ

Эфесский базилевс (см. А. 1, 6 и А 2) Гераклит «процветал» (акме) около 500 г.; других прочных хронологических дат о нем не сохранилось, зато известно, что милетскую космологию, Пифагора и Ксенофана он имеет за собой и что Эпихарм и Парменид следуют за ним (Эпихарм высмеивает учение Гераклита о всеобщем течении, Парменид явно полемизирует с ним.)

В древности Гераклит был прозван «Темным» (Скотейнос<sup>1</sup>). Сократу приписывается изречение, что для того, чтобы понять сочинения Гераклита, нужно быть делосским (т. е. весьма искусным) во-долазом. По приводимому у Диогена Лаэртция мне-

---

<sup>1</sup> Другое его прозвище «Плачущий» в противоположность «смеющемуся» Демокриту.

нию некоторых из древних, Гераклит намеренно написал свое сочинение темно с тою целью, чтобы оно было недоступно народной массе, которую он презирал: свою речь он обращает к немногим избранным умам. По преданию, он спрятал свое сочинение в святилище Артемиды: не имея надежды найти среди современников лиц, которые бы поняли и оценили его учение, он оставляет его для лучшего будущего времени (Татиан и Тейхмюллер полагают, что целью этого было ограничить знакомство с сочинением кругом посвященных<sup>1</sup>).

Плотин (Епп. IV 8, 1.) думает, что Гераклит намеренно писал неясно, так как хотел, чтобы другие потрудились над его сочинением, подобно тому как ему самому стоило большого труда создать свое учение<sup>2</sup>. Феофраст видит у Гераклита не намеренную темноту, но считает неясность его сочинения (отрывочность и противоречивость) следствием его меланхолии. По Дж. Бернету, Гераклит — «темный» потому, что стоикам часто с трудом удавалось свои мысли вложить в его слова (!). В этом верно лишь то, что часто невозможно отделить подлинные слова самого Гераклита от того, что сделали из них позднейшие (особенно стоики, высоко ценившие Гераклита и старавшиеся вычитывать у него свои учения); конечно, смысл изрече-

---

<sup>1</sup> Упомянем еще догадку Шустера: Гераклит спрятал свою книгу в храм Артемиды, желая, чтобы она стала общим достоянием в качестве посмертного сочинения (*opus postumum*), так как он боялся, что правящая демократия станет преследовать его за религиозные и политические убеждения.

<sup>2</sup> Я. Мор (J. Mohr, *Heraclitische Studien*, 1886, стр. 8) также усматривает у Гераклита сознательную темноту выражения: Гераклит хотел подражать языку самой природы, которая «любит скрываться».

ний Гераклита был затемнен подобным обращением с ними, но о темноте Гераклита мы слышим еще до возникновения стои. Виндельбанд считает темноту Гераклита следствием «неспособности найти для мысли, стремящейся к абстракции, адекватную форму». Но, кажется, Виндельбанд несколько преувеличивает абстрактность мышления Гераклита, хотя, несомненно, доля неясности должна быть отнесена и на состояние языка в то время (в частности на отсутствие знаков препинания в письменных сочинениях, срв. Аристотель А 4). По нашему мнению, все-таки главная роль принадлежит не намерению скрыть свои мысли, не болезненности и мрачности характера автора и не состоянием языка того времени. Темный философ не столько скрывал свое учение, подобно пифагорейцам, от взора недостойных, которые, не будучи в состоянии проникнуть в глубину его, стали бы только глумиться над парадоксальностью его положений, сколько облекал свое учение в форму, наиболее соответствующую самой природе последнего. Его стиль есть стиль басилевса (царя-жреца). Тон его — пророческий, вдохновенный: он подражает изречениям оракула. Пафос, с которым говорит Гераклит, коренится в его убеждении, что та мудрость, которую он возвещает, исходит от самого Логоса<sup>1</sup> (сверх того, торжественность и таинственная многозначительность его изречений имеет свой источник и в его сознании, что эта вселенская мудрость *впервые* высказывается им). Как справедливо указывают, этот вдохновенный гиератический стиль был в духе того времени, которое характеризуется сильным рели-

---

<sup>1</sup> Гераклит первый вводит это понятие, получившее в дальнейшей истории мысли столь важное значение.

гиозным подъемом (то же самое мы видим у Пиндара и Эсхила).

Тем ближе был этот способ выражения Гераклиту, что он сам принадлежал к жреческому сословию. Как нельзя лучше соответствует этот стиль и характеру его философии, основная идея которой невыразима, ее можно лишь дать почувствовать. «Язык есть элеатская философия», по выражению одного историка философии: речь фиксирует вещи и понятия, расчленяет и представляет их устойчивыми. Словами, поскольку их смысл имеет своей целью отграничить одно представление от другого, нельзя вполне передать основных учений Гераклита. Слова с этой своей стороны не могут выразить Гераклитовой истины, они лишь «намекают». Однако Гераклит находит в языке сторону, близкую своему образу мысли. Это — сторона фонетическая: звучание слов в большей степени, чем их значение, может дать нам почувствовать истину. Отсюда у Гераклита пристрастие к созвучию слов, отсюда у него любовь к игре словами, отсюда порой изысканная вычурность его языка. Он видит в сходстве звуков что-то многозначительное, неслучайное. Как у пифагорейцев — мистика и символика чисел, так у и Гераклита — мистика звуков. Недаром из школы Гераклита вышла первая философия языка<sup>1</sup>, которая считала слова речи не случайными, произвольными и чисто условными знаками, но естественными явлениями, возникшими по той необходимости, которая при-

---

<sup>1</sup> Шустер (Heraklit, v. Eph. 1873, стр. 349) говорит, что имя Гераклита должно стоять в начале истории западноевропейской грамматики, так как вся древняя грамматика развивалась на основе той противоположности, которая вышла от Гераклита (значение слов «по природе» или «по произвольному установлению»?).

суща всем явлениям природы; более того, в этой школе слова считались находящимися в необходимой связи с самими вещами: полагали, что в словах раскрывается внутренняя сущность вещей. И мы видим, что Гераклит для высшего понятия своей философии избирает термин: «Логос», в котором связываются два значения: «слово» и «разум»<sup>1</sup>; при этом «слово» для него — обладающая таинственным смыслом фонема, а «разум» — мудрость, далекая от обычного здравого смысла. Гераклит высказывает загадочные, многозначные<sup>2</sup> изречения, в которых часто встречается игра слов (порой фантастическая, почти детская, подобно пифагорейской числовой фантастике). Он любит двусмысленные, многозначные выражения, так как сознает, что основные идеи его мировоззрения не укладываются в рамки обыденного языка. Наивысшее основоположение его философии — *многосторонность единого сущего и единство противоположностей*, а равным образом его учение о текучести и относительности всего того, что обманчивые чувства и здравый смысл с его оружием — обыденным языком представляют нам устойчивым и постоянным, все это не может найти себе адекватного выражения в речи, которая по самому строю своему расчленяет представления, фиксирует отдельные моменты их, противопоставляет последние друг другу и таким образом

---

<sup>1</sup> Лактанций (Inst. div. IV 9) и Тертуллиан (Apolog. с. 25) сообщают, что *λόγος* у греков означало «sermonem atque rationem».

<sup>2</sup> К большинству его фрагментов приложимо то, что Шлейермахер (Heraclitos der Dunkle, 1808) говорит по поводу фр. 12 (86 по Дильсу): «Многозначно здесь все» (указывая при этом, как много истолкований фрагмента было уже в древности).

превращает единое живое целое в ряд обособленных мертвых элементов. Многие гераклитовские изречения как бы имеют своей целью противодействовать этой тенденции человеческой речи (таковы его многочисленные изречения, сближающие самые отдаленные и противоположные понятия). Поэтому-то Гераклит так любит образы, которые бросают двойной свет на одни и те же явления, поэтому он любит сравнения, в которых не указан пункт сравнения (*tertium comparationis*), любит произвольные сопоставления и игру слов. Ведь все это выводит нас за те искусственные рамки, в которые ставит нас наш обыденный язык, и приближает нас к пониманию истинной сути вещей: единства противоположностей, многосторонности единого сущего, текучести живого целого вселенной.

Стиль Гераклита в высшей степени сжатый. Речь его выделяется силой выражения и яркостью образов и, как писатель-художник, Гераклит занимает среди греческих философов второе место (после Платона).

В чем заключается центр философии Гераклита и какое место принадлежит ему в развитой греческой мысли, этот вопрос решается весьма различно историками философии. Гераклит был оригинальным мыслителем, «хотя и не в такой степени, как он сам думал о себе»<sup>1</sup>. Мне он представляется мыслителем резюмирующим, подводящим итоги. Таково прежде всего его отношение к милетской натурфилософии. Лежавшее в основе последней учение о постоянном изменении живого, одушевленного первовещества получает у него наиболее выпуклую форму, наиболее яркое выражение: я имею в виду его учение об огне, как пер-

---

<sup>1</sup> Paulys Real-Encyclopädie d. class. Altert. 8, 1 (1912 г.) стр. 507.



вначале. Его первостихия материальна, существо ее пребывает всегда равным себе, неизменным во всех превращениях (Аристотель *de coelo* III, 1 прямо говорит, что начало Гераклита *пребывает* — *ὑπομένειν*). С другой стороны, это — непрерывно изменяющийся процесс, в котором нет ничего устойчивого, постоянного. Таким образом, уже здесь (в основоположении: «огонь первоначало») противоречие, которое сознается самим Гераклитом. Но для Гераклита «истина тайна и загадочна по существу своему: она заключает в себе противоречие, что непостижимо рассудку человека»<sup>1</sup>. Как в учении об огне-первовеществе Гераклит развивает и заостряет основную мысль милетской космологии, так в учении об единстве противоположностей он заостряет основную идею Ксенофана: «все едино» (выражение Гераклита во фр. 10: «из всего одно и из одного все» повторяет учение Ксенофана о всеедином). Наконец, в своем учении о Логосе, как единой всемерной закономерности, гармонии и мере, Гераклит дает формулу, в которой резюмируется пифагорейское учение. До Гераклита прошли три потока греческой философской мысли: милетская космология, ранний пифагореизм и учение Ксенофана о всеедином. Всем этим элементам уделено место в системе Гераклита, которая представляет собой *оригинальный* синтез их.

Некоторые историки считают философию Гераклита простым продолжением милетской натурфилософии. Правда, у Гераклита не мало точек соприкосновения с милетцами. Так, космогоническое учение Фалеса о происхождении всего из воды, нашедшее себе частичное признание у Анаксимандра и Ксенофана, находит отклик и у Герак-

---

<sup>1</sup> Кн. С. Трубецкой «Метафизика в древней Греции», стр. 224.

лита (он называет море спермою мира и полагает, что при мирообразовании первоогонь превращается сначала в воду, из которой затем образуется все в нашем мире). Еще ближе Гераклит к Анаксимандру, с которым его роднит их общая низкая оценка всего индивидуального и одинаковое отношение к загадке смерти; и так же, как у Анаксимандра, у него мировой процесс совершается в форме борющихся противоположностей. Дыханию Гераклит придает столь же большое значение, как Анаксимен. Насколько близок Гераклит здесь к последнему, видно из того, что его первоогонь тождествен с «чистейшим воздухом», так как, по его учению люди вдыхают огонь. Первоогонь Гераклита, с одной стороны, не тождествен с видимым, являющимся огнем<sup>1</sup> (так как последний есть лишь одна из частных форм первоогня, для которой Гераклит, кажется, употребляет термин *πρεστερ*) с другой стороны, он не есть бестелесная сущность, как полагал Лассаль. Скорее всего это — светлейший тончайший воздух<sup>2</sup> (достойно внимания, что воздух не выступает у Гераклита в роли частной формы первоогня). Итак, учение о первоогне, как живой, одушевленной материальной стихии, может рассматриваться как преобразование основного воззрения Анаксимена. Однако, несмотря на отмеченные милетские элементы в философии Гераклита, его нельзя рассматривать просто, как заключительное звено в развитии милетской космологии, и не только потому, что в его учение вошли и

---

<sup>1</sup> Так, Филопон прямо говорит, что Гераклит считал началом огонь (*πὸ πῦρ*), но не пламя (*οὐ τὴν φλόγα*).

<sup>2</sup> A. Brieger. Heraklit d. Dunkle (N. Jahrb. f. d. kl. Alt. 1904) доказывает, что огонь Гераклита есть в сущности «теплый воздух» и поэтому-то почитатель Гераклита скептик Энезидем говорит, что первовеществом Гераклит признавал воздух.

новые элементы. У Гераклита нет самой главной отличительной особенности милетцев: серьезно-го интереса к физическим явлениям, стремления дать разумное объяснение каждому из них. Общее его мировоззрение скорее направляется против милетцев, как показали Тейхмюллер и Таннери<sup>1</sup>. Первый Аристотель причислил Гераклита к ионийским натурфилософам, придав слишком большое значение его учению о материальности огня сравнительно с другими сторонами его системы. Но, как отметил Шлейермахер, Аристотель не был внимательным читателем Гераклита и далеко не заслуживает название делосского водолаза.

Наиболее распространенным в настоящее время является взгляд, по которому главным словом Гераклита следует считать учение об «абсолютной и безостановочной изменяемости всех вещей» (Виндельбанд). Наиболее влиятельный историк Целлер<sup>2</sup> очень настойчиво проводит мысль, что основным положением Гераклита является учение о текучести всех вещей, и огонь есть скорее чувственный символ, наглядный образ постоянного всеобщего изменения.

Но с этим трудно согласиться. Действительно, у позднейших гераклитовцев<sup>3</sup> особенно разви-

---

<sup>1</sup> Также Г. Дильс указывает, что философия Гераклита не была ионийским естествознанием и что Гераклит с пренебрежением смотрел на великие открытия своих соотечественников.

<sup>2</sup> Всеобщее течение считает центром философии Гераклита также О. Spengler. *Die metaphysische Grundgedanke der Heraklitischen Philosophie*, 1904.

<sup>3</sup> Они изображены в «Кратиле» и «Теэте» Платона. Правильную оценку им дает Шустер (P. Schuster. *Heraklit v. Ephesus*, 1873, стр. 279): «Подлинно великие умы впоследствии почитали Гераклита и учились у него... а те поверхностные люди, которых обычно называют его школою, столь мало похожи на учителя».

лось именно это учение Гераклита; однако есть основание думать, что не оно стояло в центре философии самого Гераклита. Прежде всего не в учении о текучести вещей заключалась оригинальность Гераклита. Эта идея не была новой<sup>1</sup>. Изменяемость, непостоянство всего было общераспространенным настроением ионийцев этого времени (может быть, под влиянием политических событий эпохи) и находило себе выражение в их поэзии. Так в «Кратиле» Платона мысль о текучести всего приписывается Гомеру, Гезиоду и другим. Этот мотив очень силен и у представителей милетской космологии (особенно у Анаксимена). Между тем сам Гераклит резко противопоставляет свое учение воззрениям всех остальных философов, ученых и поэтов, а также мнению народа. Наконец, легко заметить, что учение о текучести вещей является в системе Гераклита моментом, подчиненным учению об единстве противоположностей.

В древности иногда рассматривали Гераклита, как пифагорейца. Строгая закономерность всего происходящего, всеобъемлющий миропорядок, господство в мире закона, действующего по мере и числу, объективный разум, имманентный миру, всеобщая гармония — все это пифагорейская струя в мышлении Гераклита. Как и у пифагорейцев, закономерность мира носит у Гераклита в большей степени окраску этически-эстетическую, чем физическую и логическую. В частности учение об

---

<sup>1</sup> См. Max Wundt. Die Philosophie des Her. v Ephes. im Zusammenhang mit der Kultur Ionies (Archiv f. G.d. Phill., XX Bd, 1907, стр. 436 след.). В учении Гераклита о непостоянстве всего автор видит формулу, выражающую суть ионийской истории (политической и экономической) и указывает, что это было общим мнением соотечественников Гераклита, высказанным до него в их поэзии.

огне позволяет сблизить Гераклита с пифагорейцем Гиппасом. Но между тем как пифагорейское мировоззрение дуалистично, Гераклит — строгий монист. И если Гераклит заимствует у пифагорейцев идею всеобщей закономерности, то с другой стороны, он является еще в меньшей степени математиком, чем физиком. Таким образом, между пифагорейским мировоззрением и философией Гераклита не менее глубокое различие, чем между последней и ионийской космологией.

Если в так называемой школе гераклитовцев односторонне развилось учение Гераклита о всеобщем изменении, то его учение о мировом разуме — Логос нашло себе отклик у мыслителей совершенно иного направления — у Анаксагора и Сократа, а позже в стоицизме и в христианстве. Однако, мы не согласимся и с теми, которые (как, например, Танери) значение Гераклита видят главным образом в том, что он указал место разума во вселенной.

Наибольшей оригинальностью отличается учение Гераклита о противоположностях. В нем Гераклит подводит итоги учению Ксенофана. Уже Гегель и Лассаль доказывали, что центр философии Гераклита — тождество противоположностей, однако само последнее положение понималось ими не вполне верно, так как они видели здесь «объективную диалектику», о которой у Гераклита не может быть и речи<sup>1</sup>. В новейшее время с большим мастерством доказывают, что единство про-

---

<sup>1</sup> Гегель (Gesch. d. Phil., vol. XIII p. 332) говорит о Гераклите: «Этот смелый ум впервые высказал глубокое слово: «Дым и небытие тождественны». Лассаль (Die Phil. H. d. D. 1858, II Bd, стр. 266) говорит: «Вся философия эфесца есть не что иное, как философия логического закона тождества противоположностей».

тивоположностей образует центр философии Гераклита, А. Патин<sup>1</sup> и Дж. Бернет. Это учение носит на себе явное влияние Ксенофана. Людям кажется, будто существует множество вещей, независимых друг от друга, взаимно противоположных и борющихся между собой. На самом же деле, все — едино. Истинное познание противоположно «многознанию» (отсюда во фр. 40 упрек в полиматии по адресу других философов<sup>2</sup> и ученых), так как оно есть знание единого (единства, лежащего в основе многих вещей). Никто из древних мыслителей не дает столь сильно почувствовать единство вселенской жизни, как Гераклит. В этом свете должно понимать и его учение о совпадении противоположностей. Гераклит говорит, что противоположности не только сосуществуют, не только неразрывно связаны и взаимно обуславливают друг друга, — они тождественны. Учение о совпадении противоположностей прежде всего касается основных понятий: все тождественно и не тождественно, все пребывает и все течет. Мысль Гераклита любит сопоставлять противоположные понятия из самых разнообразных областей, он подчеркивает противоположности, но лишь для того, чтобы тем сильнее дать почувствовать их единство (смерть и жизнь, смерть и бессмертие, добро и зло и тому подобные пары противоположностей-тождеств). Образ реки имеет у Гераклита несколько иное значение, чем у позднейших гераклитовцев. Река, как таковая, остается той же самой, и в то же время ежеминутно она совершен-

---

<sup>1</sup> А. Patin. Heraklits Einheitslehre, die Grundlage eines Systems und der Anfang eines Buchs, 1885.

<sup>2</sup> В это число попадает и Ксенофан, так как Гераклит, заостряя учение последнего, отступает и от него.

но иная: она тождественна и различна, она стара и вечно юна. Не безостановочная текучесть и непрерывное обновление всего (что также признается Гераклитом, как одна из сторон сущего) загадочны, но совпадение в одном и том же крайних, противоположностей (в частности, этой текучести с постоянной неизменностью единого сущего).

Но если учение об единстве противоположностей представляется нам, как наиболее резкая форма, как самое крайнее выражение учения о всеедином, то, с другой стороны, в ней дана и совершенно новая идея о многосторонности единого сущего. Если сам Гераклит говорит, что то основное положение, на котором основывается подлинная мудрость, впервые возвращается им: ее не достиг разум ни одного человека до него, то этому требованию удовлетворяет только его учение о противоположностях.

Гераклит — строжайший монист (он «панзоист», «панлогист» и «пантеист»<sup>1</sup>). Объективный разум, имманентный вселенной, есть у него не только высший мировой закон, по которому совершается все во вселенной; этот разум вместе с тем сам познает то, что он устрояет, и только через участие в нем постигают люди истину. Таким образом, этот разум является в трех формах: 1) как начало, созидающее мировой порядок, устрояющее все по закону, мере и числу, 2) как начало мыслящее, познающее, всеведущее, частицею которого является каждый индивид, поскольку он познает; и, наконец, 3) то, что познается, умопостигаемое единство всего (таким образом, мировой разум

---

<sup>1</sup> По Дерингу, у Гераклита достигнут высший пункт гипсихизма: у него мировое вещество есть не только мировая душа, до и мировой разум.

оказывается познающим самого себя, самосознанием). Итак, вселенский разум принимает формы активную и пассивную, субъективную и объективную<sup>1</sup>. В то же время этот разум мыслится конкретно материальным веществом. Это — огонь (или тончайший чистейший воздух), который отождествляется с окружающей наши тела средой, и наше разумное сознание объясняется из материального общения с ним (мы вдыхаем его). Что Логос Гераклит считал тождественным с окружающей нас атмосферой, об этом говорит Секст Эмпирик (см. А 16). Большинство историков считают взгляд Секста ошибочным, но без достаточных оснований, так как свидетельство Секста находит себе подтверждение в том, как Гераклит мыслил условия разумности человека: он сводил их к материальному общению с окружающей нас средой (посредством дыхания и пор органов чувств). Эта среда есть то «единое», на лоне которого как бы находятся все единичные вещи и которая связует их в один общий вселенский организм.

Своему первоначалу Гераклит дает целый ряд названий, в которых раскрываются разные стороны его. Показывая материальность первоначала, Гераклит называет его огнем («вечно живым») и окружающей нас средой. Чаще же всего он прибегает к термину «Логос». В этом термине объединены понятия: «слово» и «разум», термин этот многозначен, так как Гераклит хочет отметить им и священные звуки своих изречений, и объективное содержание своего учения, и, наконец, сам вселенский разум во всех вышеуказанных формах его. В

---

<sup>1</sup> Логос Гераклита Гейнце понимает, как объективный (бессознательный) закон разума; Бернайс, как сознательный ум; Тейхмюллер, как самосознающий разум.



литературе, посвященной Гераклиту, видим большое разнообразие мнений относительно того, как наилучше передать термин «Логос»: переводят «ум», «мировой разум», «объективный закон разума», «мировая душа», «закон движения», «отношение», «пропорция», «речь», и т. п.; на самом деле, как мы указали, этот термин у Гераклита является многозначным и поэтому не поддается точному переводу. Сам Гераклит вместо термина «Логос» говорит иногда «всеобщий мировой порядок» (*χόσμος*), «мысль» (*γνώμη*), правящая всем во всем», «единая мудрость» (*τὸ σοφόν*), «всеобщий закон» (*νομός*). Называет он первоначало также Молнией, светом, никогда не заходящим, мерою, скрытой гармонией (подчеркивая эстетический момент), Вечностью, Необходимостью, Судьбою, Богом, Правдою и Зевсом. Встречаются также названия: общее и единое (в противоположность всему многому, частному и индивидуальному) и, наконец, иногда первоначало обозначается одной или несколькими парами противоположностей (например, «насыщение и голод», «война и мир» и т. п.). Уже из этого беглого обзора различных наименований видна многосторонность Гераклитова первоначала. Может быть, лучше всех выразил сущность философии Гераклита Т. Гомперц в следующих словах: глубочайшее зерно гераклитизма составляет постижение многосторонности вещей. «Благодаря этой черте своего мышления Гераклит — один из наиболее своеобразных и оригинальных мыслителей».

У Гераклита находим несколько изречений, в которых он высказывает свой взгляд на природу познания. Однако, этого недостаточно для того, чтобы назвать его, как это делают некоторые, первым теоретиком познания. Шюстер изображает

Гераклита сенсуалистом и эмпириком, Лассаль — крайним рационалистом и объективным идеалистом<sup>1</sup>. По Таннери, Гераклит допускает значение ощущений для познания «под условием истолкования их свидетельств сообразно разуму». Также Шефер думает, что Гераклит занимает в этом вопросе среднюю позицию. Зуземиль полагает, что Гераклит еще не ставил вопроса, возникает ли наше познание из опыта или из разума; скорее, Гераклит чувствует себя боговдохновенным пророком и сравнивает себя с Сивиллой и Пифией. По нашему мнению, взгляды, высказанные Гераклитом относительно познания, можно свести к следующему ряду положений. Источник познания — непосредственное материальное общение нашего организма с окружающей нас средой (прежде всего *дыхание*, затем деятельность органов чувств). Однако, как указывает Бернайс, ощущения правильно познают из всех чувственных вещей только огонь, во всем же остальном они обманывают<sup>2</sup>. Далее Гераклит, с одной стороны, говорит, что большинство людей неспособны постигнуть истину и никто из людей ее не знает, с другой стороны, утверждает, что мышление является общим для всех. Тут лишь кажущееся противоречие. Гераклит говорит, что критерием истины является не общее мнение (*consensus omnium*), не

---

<sup>1</sup> Тейхмюллер (N. Stud. z. Gesch. d. Berg., I Heft, стр. 89) полагает, что Гераклит первый противопоставил подлинный умопостигаемый мир кажущемуся чувственному, и считает его интеллектуалистом, хотя и непоследовательным.

<sup>2</sup> Таким образом нельзя отрицать некоторого эмпирического элемента в мировоззрении Гераклита. Это сказывается и в его любви к конкретным образам и примерам из эмпирического мира. Он смотрит на эмпирический мир, как на «комментарий к своим сочинениям».

здравый смысл толпы, не то, в чем согласны все люди. Истина независима от субъективных мнений всех людей, она есть Логос. Наше индивидуальное сознание есть частица этого вселенского огня, и поэтому истина присуща каждому. Подобно тому, как угли погасают вдали от огня и разгораются от близости огня, так и индивидуальное сознание становится разумным только через постоянно возобновляемую связь с мировым разумом. Достигнуть же истинного познания возможно только через общение со вселенским разумом именно потому, что каждая вещь подлинно познается лишь в ее органической естественной связи со всем. Единое сущее, лежащее в основе всего, есть истинная сущность всех вещей. Вещи должны постигаться в их всеединстве. Обманчивые ощущения и обыденный рассудок дают образ множества устойчивых вещей; это — обман индивидуального сознания; на самом деле, нет многих отдельных вещей, существует лишь единое, принимающее бесчисленные формы. Единый закон господствует над всеми явлениями вселенной. Должно познавать все вещи в их всеединстве, в их многосторонности и в их закономерности. У Гераклита впервые возникает понятие о законе природы, так как частные явления он подчиняет общему и повсюду в мировом процессе видит закономерность. Так как в Логосе Гераклита соединены единство и закономерность, то его Логос считают (Кинкель) первым шагом к открытию логического понятия. Наконец, так как Гераклит подчеркивает многосторонность вещей, то у него имеется в зародыше закон относительности всех явлений и его можно назвать отцом релятивизма. Так на него смотрели уже в древности: говорили, что, по его учению, «все есть все», т. е. каждая вещь есть все,

заключает в себе все противоположности, начиная с того, что она «существует и не существует» и кончая тем, что она есть и не есть что угодно. Что бы ни высказать о какой-либо вещи, одновременно о ней можно высказать и противоположное. Например, мед и сладок, и горек, причем эти свойства не суть субъективные впечатления отдельных индивидов, но в действительности оба одновременно присущи меду. Аристотель упрекал Гераклита за то, что он отрицал закон противоречия, Гегель и Лассаль хвалили его за то, что он признал тожество бытия и небытия. Однако у Гераклита не было никаких логических учений, последние были лишь позже выведены из его мировоззрения.

Физика Гераклита во многих пунктах восстанавливается современными учеными различно. Мировой процесс слагается, по Гераклиту, из двух противоположных движений, которые у него называются «путь вниз» и «путь вверх». По справедливому замечанию Целлера, термины «вверх» и «вниз» указывают на изменение пространственного положения (все в мире то опускается вниз, то поднимается кверху). Это движение совершается не по прямой линии, идущей в бесконечность, не кругообразно, но скорее всего может быть уподоблено ходу маятника, двигающегося между определенными максимумом и минимумом. Движение это есть вместе с тем качественное изменение. Гераклит вводит новый принцип для объяснения образования всех вещей: закон движения состоит в том, что каждая вещь переходит в свою противоположность. Гераклит принимает три основные формы (*тропαι*), через которые проходит первовещество: огонь (включая воздух), воду и землю. Эти три элемента Гераклитовой физики соответствуют трем состояниям тел: газооб-

разному, жидкому и твердому. Вероятно, Гераклит отличал свой вечно живой первоогонь от огня, как частной формы состояния первовещества<sup>1</sup>, и, по видимому, для последней он употреблял термин «престер» (*πρηστήρ*). Уже в древности Гераклитовский «престер» толковался различно: одни видели в нем воздух, другие огонь. По Шлейермахеру и Лассалю, престер: есть частное явление огня (в отличие от всеобщего первоогня. Дильс переводит Гераклитовский термин «престер» выражением «знойный вихрь», Дж. Бернет — «ураган, сопровождаемый смерчем», Таннери — «зарницы, связанные с порывами ветра», кн. С. Трубецкой — «огневица». Мы предпочитаем более старый перевод этого термина «огненная атмосфера» или «горячее дыхание» (так понимал Гераклит явления огня: у него, как мы выше отметили, огонь и воздух весьма близки).

Наиболее крупное разногласие между историками в понимании мирового процесса у Гераклита вызывает, так сказать, вопрос о размерах колебания мирового маятника. По мнению одних, мировой процесс не только не имеет начала и конца, но в нем нет также никаких делений, это — процесс сплошной и монотонный (они могли бы сослаться на фр. 106: вечно «завтра» таково же, как «сегодня»). По мнению же других, мировой процесс у Гераклита делится на периоды мировыми пожарами: мир периодически возникает, развивается и погибает в огне. Шлейермахер, Гегель, Лас-

---

<sup>1</sup> Вопрос «что такое Гераклитовъ первоогонь?» исследовал A. Brieger (*Die Grundzüge der Heraklitischen Physik*. Hermes, 1904), который, считая его теплым воздухом, отличает его от эмпирического огня. Напротив, Тейхмюллер (N. St. z. G. d. B., II 47) полагает, что огонь Гераклита есть настоящий огонь, пламя которого видят, треск которого слышат и жар которого осязают.

саль, Шефер и Дж. Бернет полагают, что учения о мировом пожаре у Гераклита не было и оно было ошибочно приписано Гераклиту Аристотелем и стоиками. Они ссылаются на свидетельство Платона («Софист» р. 242), где учение Эмпедокла противопоставляется Гераклиту: по Эмпедоклу, сущее попеременно бывает то единым, то многим, между тем как, по Гераклиту, сущее всегда и едино и множественно. Также ими делается ссылка на псевдогиппократовское подражание Гераклиту: там говорится, что составляющие основную противоположность огонь и вода не могут существовать друга без друга. Что же касается учения Гераклита о великом (космическом) годе, то здесь мы встречаем такое объяснение его. Подобно тому как у Гераклита солнце непрерывно обновляется, но полное обновление его совершается в течение одного целого дня, так есть период, в течение которого совершается полное обновление всего мира, хотя все вещи разрешаются в огонь в разное время. Мировой пожар у Гераклита признают Риттер, Бернайс, Шустер, Деллер, Дильс, Виндельбанд, Гомперц и др. В пользу этого мнения главным образом говорит то, что у Гераклита находим космогонию: возникать же мир может, если он ранее уничтожается. С другой стороны, аналогия между жизнью человека и жизнью вселенной, проводимая в псевдогиппократовском подражании Гераклиту, скорее заставляет думать, что в соответствии рождению и смерти человека принималось возникновение и уничтожение мира (причем мировой пожар, гибель нашего мира в огне у Гераклита должны были приравняться подлинной жизни, высшему состоянию вселенной, а возникновение мира уподобляться смерти всеединого божественного первоначала).

Крайне трудно занять правильную позицию в этом вопросе. Мы бы высказались за мировой пожар, но с некоторыми оговорками. По Гераклиту, мировой процесс совершается по известным «мерам»: в нем есть ритмические закономерные колебания. Попеременно одерживают верх то светлое и теплое, то темное и холодное, и этим объясняются ритмические чередования дня и ночи, лета и зимы. Подобным же наиболее объемлющим ритмом колебания является периодическое чередование возникновения и уничтожения мира, или угасания и воскресения божественного первоначала<sup>1</sup>. Однако ни то, ни другое не может быть полным, это лишь возможный максимум и минимум. При этом должно обратить внимание на то, что и в псевдогиппократовском подражании Гераклиту отрицается возможность полной смерти и подлинного рождения живого существа, за что хвалит это сочинение Лейбниц, находящий в нем предвосхищение своих основных воззрений. Таким образом, мы не погрешим и против псевдогиппократовской аналогии.

Космогония Гераклита учит, что огонь вначале превращается в свою противоположность — воду. Море есть стадия, с которой собственно начинается возникновение нашего мира<sup>2</sup>. В этом море

---

<sup>1</sup> Г. Дильс (H. Diels. *Herakleitos v Ephesos*, II Aufl. 1909, стр. VIII—IX) устанавливает такой ряд колебаний мирового маятника у Гераклита: секунда (смена вдыхания и выдыхания), день (смена света и тьмы), месяц (смена фаз луны), год (смена лета и зимы), поколение (30 лет, наименьшее расстояние между дедом и внуком) и мировой год =  $30 \times 360 = 10800$  лет (смена возникновения и разрушения мира). Числовое отношение (*λόγος*) у них всех постоянно.

<sup>2</sup> Наш мир возникает из воды и погибает в огне: ему предшествует всемирный потоп, конец его — мировой пожар.

образуются две части, из которых одна находится на пути вниз, другая — на пути вверх. Небо и земля, воздух и светила — все это возникло из моря. От моря исходят два вида испарений: темные и светлые. От их изменяющегося взаимоотношения зависит смена дня и ночи, лета и зимы. Солнце, по Гераклиту, есть челн или корыто, обращенное к нам своей полый стороной, в которой поднимающиеся из моря светлые испарения собираются и воспламеняются. Оно таким образом постоянно обновляется. И все прочие светила представляют собой такие же метеорологические явления, как солнце. Вместе с тем светила мыслятся живыми существами<sup>1</sup>, а получаемый ими горючий материал — их пищей. Равным образом и весь мир, как целое, представляет собой, по Гераклиту, громадный животный организм. Шустеру принадлежит заслуга открытия в псевдогиппократовском сочинении Гераклитовой аналогии между микрокосмом и макрокосмом (человеком и миром).

Гераклит проводит параллель между строением человеческого тела и устройством мира, а равным образом между функциями человеческого организма и мировым процессом. Анатомия и физиология человека у Гераклита<sup>2</sup> сводятся в общем к следующему. Человек состоит из тех же элементов, что и мир. Центральное место в человеческом организме занимает желудок, орган питания.

---

<sup>1</sup> Взгляд на небесные светила, как на живые существа, не является оригинальным мнением Гераклита или первых греческих мыслителей вообще: этот взгляд был общим мнением, господствовавшим в древности не только среди ученых.

<sup>2</sup> Гераклит вводит, таким образом, новую область исследования «антропологию» и благодаря этому он служит «мостом к младшим натурфилософам» (I. Mohr. Ueber die histor. Stellung H. V. Eph. 1876, стр. 50—51).



Желудок окружен тремя слоями, образующими туловище: первый слой, облегающий желудок; второй средний и третий подкожный. В среднем слое находится самый горячий и самый сильный огонь, здесь местопребывание души, разума и источника роста. В человеке непрестанно совершается путь вверх и путь вниз. Мы (наши тела и наши души) всегда течем, как ручьи: мы те же и не те же в каждый момент. Колебания «мер» в человеке — сон и бдение, юность и старость, жизнь и смерть. Сон происходит вследствие того, что в организме человека одерживают верх влажные темные испарения. Может быть, Гераклиту принадлежат и основные черты того учения о развитии плода в материнском чреве, которое мы читаем у псевдо-Гиппократов. О смерти же живых существ там говорится следующее: и мертвый так же живет, как и живой; между мертвым и живым лишь количественная разница. Жизнь организма никогда не может совершенно прекратиться, она представляет собой постоянное колебание между двумя границами — максимумом и минимумом. Организм растет, притягивая к себе нужные ему частицы из окружающего мира, увеличивается, развивается до известного максимума, затем он уменьшается, сокращается, но также лишь до определенного минимума (недоступного для зрения), но никогда живой организм не разрушается совершенно. Автор сравнивает эту никогда не прекращающуюся, вечно колеблющуюся между максимумом и минимумом жизнь организмов с луною и ее фазами (ведь и луна для него такой же живой организм). Таким образом, живой организм никогда не погибает, но он есть не вещь, а процесс: он периодически то разгорается, то тлеет, но никогда не гаснет совсем. По мнению некоторых исследователей,

Гераклит на основании своей анатомии и физиологии построил свою медицину, наивысшим положением которой было предписание следовать самой природе. Лассаль<sup>1</sup> называет Гераклита «отцом медицинской науки» и «первым подлинно научным врачом, т. е. таким, который основывает терапию на теоретическом познании процесса жизни и природы». Не идя так далеко, мы все же должны отметить влияние Гераклита на физиологию и медицину: псевдогиппократовское сочинение есть памятник медицинской школы в Греции, находившейся под влиянием Гераклита.

Гераклит, как мы сказали, сравнивает мир с человеческим организмом. Желудку человека соответствует море, которое есть орган питания мира. И другие части мира представляют параллель разным членам человеческого организма. Подобно последнему, и мир, как целое, проходит через состояния бодрствования, сна и смерти. Жизнь, сон и смерть представляют в психологии Гераклита три основных формы, подобно тому как в физике огонь, вода и земля. Физика Гераклита переливается в психологию и обратно. Его систему поэтому называют психологией мирового процесса.

Гераклит является психологом в большей степени, чем кто-либо до него. Весьма вероятно, что во многих своих учениях он исходил из самонаблюдения (см. фр. 101 и 116), он «вопрошал самого себя» и в самопознании видел ключ к познанию вселенной<sup>2</sup>. Может быть, самоисследование привело его к следующим положениям, которые, при всей причудливо-

---

<sup>1</sup> Die Phil. H.'s. des Dunklen, 1858, I Bd, стр. 163 и след.

<sup>2</sup> Г. Дильс указывает, что Гераклит раньше Сократа вступил на путь самопознания, но в отличие от последнего с тою целью, чтобы из своей душевной жизни понять мировую жизнь.

сти той формы, в какую они облечены у Гераклита, напоминают позднейшие учения: нет множественности сущего (смутное предчувствие единства я и солипсизма), все изменяется (позднейший «поток сознания»), и, наконец, разум всеобщ (позднейший идеализм), то есть, разум имеет своим содержанием общее и сам является началом всеобщим, не индивидуальным. Может быть, также исследование душевной жизни открыло ему закон относительности всех явлений. Вообще, у Гераклита мы видим большой интерес к человеку и душевной жизни, чем у кого-либо до него. Гераклит же даст первую теорию ощущений, которую приводит Секст Эмпирик.

Несправедливо некоторые приписывают Гераклиту учение о бессмертии индивидуальной души. В сущности у Гераклита едва ли можно говорить даже о существовании индивидуальной души. Наша душа (как и наш разум) есть часть мирового огня, которая не является чем-то замкнутым в себе, обособленным от остального мира. Вокруг нас движется, колеблется, пылает мировой огонь, который «огненными языками» входит в наши тела (Э. Родэ). Наша душа постоянно обновляется от свежего притока этого огня. Она подобна реке: как последняя существует только в постоянном притоке новых вод, так и душа существует лишь в виде непрестанной смены образующей ее огненной материи. Поэтому Гераклит вполне последовательно отрицает единство личности, за что на него нападает уже Эпихарм. Что же происходит, по Гераклиту, с теми частями всеогня, которые образуют наши души, при смерти их тел? Они продолжают некоторое время самостоятельно существовать (переживают тела) и идут или по пути вниз или по пути вверх. По остроумной гипотезе Дж. Бернета, Гераклит различал два вида смерти: смерть огненную и смерть водяную. Человек умирает, если душа его сде-

ляется или слишком влажной, или слишком сухой. Мокрой душа делается от неумеренного удовлетворения страстей (от злоупотребления чувственными наслаждениями). Но человек умирает также и в том случае, если его душа станет слишком сухой. Такая «огненная» смерть есть выгода для человека: умирающий огненной смертью становится богом. По мнению же Лассалья, через смерть тела становятся богами все души (как добродетельные, так и порочные), это общая участь всех душ.

Осуществляется ли в мировом процессе, по мнению Гераклита, разумная цель? Некоторые исследователи философии Гераклита, ссылаясь на данное им сравнение мирового начала с играющим ребенком, полагают, что Гераклит отрицал в мире всякую телеологию. Другие же, обращая внимание на то, что Гераклит называет закон мирового процесса Логосом, видят в этом указание на внутренний смысл жизни вселенной: в понятии Логоса заключена, по их мнению, мысль о целесообразности всего происходящего в мире. Может быть, наиболее правильным будет мнение, по которому в Гераклитовском мире нет целей, лежащих за пределами его: каждый данный момент состояния мира имеет свою цель в самом себе и не является средством для достижения лучшего (на это указывают непрерывные переходы мира из одного состояния в другое, которые образуют вечный круговорот мирового процесса).

Переходя к этике Гераклита<sup>1</sup>, необходимо прежде всего указать ее место в общей системе его. Мы

---

<sup>1</sup> Patrick. A further study of Heraclitus (The American Journal of Psychology, 1888, v. I № 4, стр. 628) называет этику Гераклита «самой свежей и самой жизненной, но наименее понятой всеми критиками частью его философии».

считаем неправильной, с одной стороны, обычную точку зрения, (напр., Целлера), по которой у первых греческих мыслителей этические положения не связаны с их общими взглядами, не образуют органического целого с их общим мировоззрением. С другой стороны, неправильны также утверждения (Циглер, Кёстлин, Г. Майер и др.) вроде следующих: Гераклит выводит следствия из своего метафизического основоположения для практического поведения людей, основывает этические предписания на своих общих философских взглядах. На самом деле, у первых греческих мыслителей физика, психология и этика слиты воедино, образуют нераздельное целое. Мировой процесс каждый из них переживает в себе: физические явления суть для них в то же время явления психические и этические, то есть эти три области для них только три стороны одного и того же. Таким образом, здесь между физикой, психологией и этикой более тесная связь, чем когда-либо впоследствии. Высшее начало философии Гераклита — Логос есть одинаково высший принцип бытия, познания и долженствования, и у него «физика, психология, логика, этика, политика, теология сплетаются в одну великую гармонию» (Г. Дильс).

Следуя вечному Логосу, движутся небесные светила и совершается все в нашем мире. От него же исходят государственные законы, в нем источник нашего теоретического мышления, он — высшее начало правильного поведения и, наконец, как всеобщая гармония, он есть и высший эстетический принцип. Во всех областях индивидуальное подчинено универсальному<sup>1</sup>. Поэтому у

---

<sup>1</sup> Логос есть универсальная норма (см. A. Aall. Der Logos bei Heraklit. Ztschr. f. Phil. u. philos. Kritik, 106 Bd., II Heft, стр. 230).

Гераклита можно вычитать следующие учения. Высшее правило поведения — постичь мировой разум и следовать ему (тожество познания и блага). Должно мыслить и поступать объективно, сообразно с природой всего. Высшая цель — в отречении от своей индивидуальности, в том, чтобы всецело, и мыслью, и всем существом своим предаться вселенскому Логосу и всем пожертвовать этому высшему началу. Наконец, у Гераклита иногда вычитывают<sup>1</sup> и ту мысль, что этика должна быть частью социологии. Правильное поведение индивида есть следование правильным политическим и социальным установлениям. Знание же общественной жизни зависит от познания жизни вселенной. Единое начало — Логос правит всем в мире<sup>2</sup>.

Но именно вследствие того, что Гераклит хочет смотреть на поведение индивидов с точки зрения наивысшего метафизического основоположения, он вводит в этику (также и в эстетику) релятивизм. Добро и зло, красота и безобразие суть лишь субъективные мнения людей, для Бога же все добро и все прекрасно. Можно даже сказать, что, по Гераклиту, все, отмеченное печатью индивидуальности и субъективности, душно и безобразно, и если индивиды находят в чем-либо зло и безобразие, то они видят лишь отражение своей природы. Но ничто индивидуальное не существует на самом деле, и подобно тому как само оно есть миф, точно так же призрачны зло и безобразие.

---

<sup>1</sup> Например, автор статьи о Гераклите в Британской Энциклопедии.

<sup>2</sup> Можно отметить и физическую сторону в этике Гераклита: этика есть очищение (огонь мыслится, как самый чистый элемент, влага, как самое нечистое). На значение «очищения» у Гераклита указывает Тейхмюллер.

Кинкель называет Гераклита родоначальником теодицеи, так как те аргументы для оправдания зла (как физического, так и морального), которые позже встречаются у Фомы Аквинского и Лейбница, находятся уже во фрагментах Гераклита. Таково, во-первых, положение, что зло есть необходимый фон для блага, чтобы оно тем ярче выделялось (чем ужаснее зло, тем ярче сияние блага); во-вторых, то, что с нашей ограниченной человеческой точки зрения кажется дурным и лишним, это оказывается хорошим и необходимым, если смотреть на всю вселенную, как на единое целое.

С социально-политической точки зрения Гераклит прославляет войну и вообще состязание. Войне обязано человеческое общество и государство своим возникновением и процветанием. Только война создает между людьми правильные отношения, так как она разделяет людей по рангам и ценности. Это она сделала одних людей рабами, других свободными, третьих полубогами (здесь сказывается аристократический образ мыслей Гераклита). Должно стремиться не к миру, но к войне с людьми, помня, что только через причинение зла лежит путь к достижению добра. В той высокой оценке, какую Гераклит дает борьбе, усматривают влияние значения состязаний в древнегреческой культуре. Мы видим в древней Греции состязания в физической силе и ловкости, в телесной красоте, состязания рапсодов, певцов, поэтов, историков, состязания на политической арене и т. д. Во всех областях греческой жизни состязание играло роль движущего начала, и Гераклиту весь мир представляется вечным повсеместным состязанием.

В заключение отметим попытки указать источник философии Гераклита: 1) в греческих мисте-

риях (Пфлейдерер), 2) в персидской религии Зороастра (Крейцер, Глядиш) и 3) в египетской теологии (Тейхмюллер, Таннери). Априори подобная зависимость кажется весьма вероятной: Гераклит должен был стоять близко к греческим мистериям, и в эпоху Гераклита существовали тесные связи ионийцев с персами и египтянами. Однако сопоставления, приведенные в работах упомянутых исследователей, убеждают, скорее, в противном: сближения оказываются весьма поверхностными и натянутыми, сходства слишком общими, аналогии черезчур отдаленными. Поэтому в целом ни одну из этих попыток нельзя признать удавшейся, хотя мы и не берем на себя смелости утверждать, что Гераклит не испытал в отдельных своих воззрениях влияния со стороны греческих мистерий, парсизма и египетской религии.

Сочинение Гераклита было известно под разными названиями: «Музы» (срв. Платон *Soph.* 242 d 7), «О природе», «Логос» и др. По свидетельству Диогена Лаэртция, оно делилось на три части: общую (о вселенной), политическую и теологическую. Этому делению следует Боотер<sup>1</sup> в своем расположении фрагментов (1—90; 91—97; 98—130). Другие попытки привести фрагменты Гераклита в систематический порядок принадлежат Шустеру и Патину. По мнению же Г. Дильса, первоначальная форма сочинения Гераклита не была связной. Книга Гераклита, говорит он, есть древнейший образец того стиля, который называют афористическим. Это, конечно, не значит, что мысли, высказанные в такой форме, не образуют системы.

Сочинение Гераклита очень скоро после его смерти распространилось по Элладе, так как оно

---

<sup>1</sup> Heracliti Ephesii reliquiae rec. J. Bywater, 1877.



уже известно в Сиракузах Эпихарму и в Элее Пармениду. В древности это сочинение высоко ценилось. Сохранилось оно (но крайней мере, часть его) довольно долго. Еще в третьем веке по Р. Хр. оно было в руках отцов церкви Климента Александрийского и Ипполита. До нас дошло около 130 фрагментов и псевдо-Гиппократовские подражания Гераклиту.

Влияние философии Гераклита было весьма значительным. Г. Дильс полагает даже, что Гераклит наряду с Платоном оказал наибольшее влияние на развитие философии. Не имея последователей при жизни, Гераклит своим сочинением создал школу после своей смерти. Школа гераклитовцев (к которой принадлежал учитель Платона Кратил) существовала долго, но не имела видных представителей и, по-видимому, плохо понимала Гераклита (по крайней мере, то поколение гераклитовцев, которое выведено у Платона). От Гераклита зависела также медицинская школа, заимствовавшая его положения для своей физиологии. Памятниками этой школы являются псевдо-Гиппократовские сочинения (*de victu*, *de nutrimento* и *de somniis*). Уже Геснер в 1752 г. открыл в первом из этих сочинений мысли Гераклита. Позже Бернайс и Шустер сделали попытку выделить оттуда буквальные заимствования из Гераклита. Однако подобное выделение приходится считать неосуществимым. Подлинные Гераклитовские элементы смешаны там с заимствованиями из Эмпедокла, Анаксагора и Архелая.

Из древних несомненное влияние Гераклита испытали Анаксагор, Демокрит (в этических изречениях), софисты (особенно Протагор), Сократ и особенно стоики, которые усердно ком-

ментировали сочинение Гераклита (главным образом Гераклит повлиял на натурфилософию стоиков и их учение о Логосе; равным образом к Гераклиту восходит начало истолкования народных верований с целью приспособить их к своим учениям, что было в ходу у стоиков). Через стоиков Гераклит повлиял на александрийскую религиозную философию и на христианство до IV века<sup>1</sup> (многочисленные использования сочинения Гераклита в иудействе и христианстве указывает Пфлейдерер). Ряд христианских авторов уделили внимание Гераклиту, так как его считали то предшественником христианства, смутно предчувствовавшим многие христианские истины (таково уже отношение к Гераклиту апологета Иустина), то видели в нем источник, из которого черпали ересиархи. Так, в третьем веке целая гностическая секта, основанная Ноэтом из Смирны (так наз. модалистический монархианизм) тесно примыкала к Гераклиту.

Из новейших влияние Гераклита испытали Лейбниц (через псевдо-Гиппократово сочинение), Шлейермахер, Гегель (который говорит, что нет ни одного положения Гераклита, которого бы он не принял в свою логику), Лассаль, Ницше и др.<sup>2</sup>; одно время под влиянием Гераклита находился

---

<sup>1</sup> О большом значении Гераклита для ранней христианской апологетики говорит Di Pauli (*Quadratus Martyt, der Skoteinologe. Arch.f. G. d. Ph. XIX Bd. 1906*).

<sup>2</sup> Из всех досократиков наибольшее предпочтение Гераклиту отдает Шопенгауэр (*G. Mayer. Heraklit v. Eph. u. Art. Schopenhauer, 1886, стр. 6*). А Бригер (*Brieger. Heraklit d. Dukle. Neue Jahrb. f. d. kl. Alt. 1904*) начинает свою статью сравнением Гераклита с горой, которая хотя и покрыта облаками, однако издали выделяется благодаря своей наибольшей высоте: таково же положение Гераклита среди досократиков.

Гете, который между прочим переводил псевдо-Гиппократовское подражание Гераклиту<sup>1</sup>.

Фрагменты Гераклита переведены на латинск. яз. Муллахом; на немецкий Шлейермахером, Лассалем, Шустером<sup>2</sup>, Дильсом, Пфлейдерером, Шульцем, Нестле, Коном; на французский Эгжером (в *Journal des Savants*, 1879) и Таннери; на английский Патриком, Фербанксом и Бернетом; на русский кн. С. Трубецким (часть), Г. Церетели и Л. Нилендером<sup>3</sup>, на итальянский Е. Теца и Бодrero.

## А. Жизнь и учение

### Жизнь

1. *Диоген IX 1—17.* (1) Гераклит, сын Блосона или, как говорят некоторые, Гераконта, из Эфеса. Акме его пришлось на 69 олимпиаду (504—501). Более, чем кто бы то ни было, он отличался надменностью и высокомерием, как видно и из сочинения его, в котором он говорит (*цит. В 40*): «Многознание не научает уму. Ибо в противном случае оно научило бы Гезиода и Пифагора, а также Ксенофана и Гекатея». Дело в том, что (*цит. В 41*) «мудрость заключается в одном: познавать мысль как то, что

---

<sup>1</sup> В поэзии Гете отмечают следы и прямого влияния Гераклита. По словам А. Brieger'a, «vor allem erscheint, wie wir schon mehfrach gesehen haben, Heraklitischer Geist bei Goethe, zumal da, wo der Dichter seinen Blick auf Gott und Welt richtet. См. также Pфлейдерер *Die Ph. d. H. v. Eph.* 1886, стр. 109 и Kühnemann. *Grundlehren der Philosophie*, 1899, стр. 18—19.

<sup>2</sup> Шустер дает свободный перевод или, скорее, парафраз.

<sup>3</sup> В. Нилендер. Гераклит Эфесский. Фрагменты, 1910.

правит всем во всем». Он говорил (*цит. В 42*), что «Гомер заслуживает изгнания из общественных собраний и наказания розгами, и точно того же (заслуживает) Архилох». (2) Он говорил также (*цит. В 43*). «Самомнение должно гасить скорее, чем пожар» и (*цит. В 44*) «За закон народ должен биться, как за (свои) стены». Бранит он также эфесян за то, что они изгнали его друга Гермодора, в следующих выражениях (*цит. В 121*). «Эфесяне заслуживают того, чтобы у них все взрослые перевешали друг друга и оставили бы город для несовершеннолетних, за то, что они изгнали наилучшего своего мужа Гермодора, говоря: «Пусть не будет среди нас никто наилучшим. А если такой оказался, то пусть он живет в другом месте и с другими». Также, когда (сограждане) обратились к нему с просьбой издать для них законы, он пренебрежительно отказался по той-де причине, что в государстве уже укоренился худой образ правления. (3) Удалившись же в храм Артемиды, он проводил время, играя с детьми в кости. Когда же эфесяне начали собираться вокруг него, он сказал: «Чему вы, негоднейшие, удивляетесь? Разве не лучше заниматься этим, чем вместе с вами вести государственные дела?» И, наконец возненавидев людей и уединившись, он жил в горах, питаясь растениями и травами. Однако, впад вследствие этого в водяную болезнь, он вернулся в город и стал задавать врачам в форме загадки вопрос: могут ли они из наводнения сделать засуху? Так как те не понимали (его вопроса), то он (оставив их) велел зарыть себя в хлев, надеясь, что от навоза быков жидкость (в нем) испарится. Не поправившись нисколько и от этого средства, он умер шестидесяти лет от роду. (*Следует эпиграмма Лаэртия.*) (4) Гермипп же рассказывает, что он говорил

врачам, может ли кто-нибудь (из них), сдавив внутренности, извергнуть жидкость. Когда же те ответили отрицательно, он лег на солнце и приказал мальчикам намазать (его) бычачьим навозом. Мучаясь таким образом, он скончался на второй день и был погребен на площади. Неанф же Кизикский рассказывает, что не будучи в состоянии сорвать (с себя) навоз, он остался (в таком виде), и вследствие изменения внешнего вида был не узнан собаками и съеден ими. (5) Он был странным с детства, так как, будучи юным, говорил, что ничего не знает, возмужав же, стал говорить, что он все знает. Он не был ничьим учеником, но, по его собственным словам, (*цит. В 101*) он вопрошал самого себя и был самоучкой. Сотион же сообщает, что, по свидетельству некоторых, он был учеником Ксенофана. Аристон в сочинении: «О Гераклите» говорит, что он излечился от водяной болезни и умер от другой болезни. Это также говорит Гиппобот. Приписываемая же ему книга носит общее заглавие «О природе», делится же на три части: на речи о вселенной, о государстве и о божестве. (6) Он положил ее в храм Артемиды. Как говорят некоторые, он намеренно написал ее довольно темно, чтобы только более сильные умы имели к ней доступ и чтобы она не была общераспространенной и вследствие этого не вызывала бы к себе презрительного отношения (со стороны толпы). О нем также пишет Тимон: «Среди них выступил бестолковый крикун<sup>1</sup>, презиравшей народную массу Гераклит Темный». Феофраст же говорит, что он написал одни вещи незаконченными, другие же заключающими противоречия по причине меланхолии. Пример же его великодушия приво-

---

<sup>1</sup> Собственно: «кричащий по-петушиному».

дит Антисфен в «Сменах». А именно (он сообщает), что Гераклит уступил брату царское достоинство. Сочинение же его приобрело такую славу, что появились у него последователи, так называемые гераклитовцы.

(7) Мнения же его в общем следующие. Все произошло из огня и в огонь все разрешается. Все совершается по определению судьбы, и сущее представляет собой гармонию благодаря противоположным стремлениям. И все полно душ и демонов. Также он высказался обо всех явлениях в мире и (сказал), что солнце по величине таково, каким оно кажется. Говорит он также (*цит. В 45*): «По какой бы дороге ты ни шел, не найдешь границ души: настолько глубока ее основа». Он (говорил, что самомнение есть падучая болезнь (*В 46*) и что зрение обманчиво. Иногда в своем сочинении он говорит ясно и определенно, так что и самый непонятливый легко поймет и почувствует подъем духа. Сжатость же и сила выражения (у него) несравненны.

(8) Отдельные учения его следующие. Огонь есть стихия, все есть изменение огня (*В 90*) и возникает вследствие разрежения и сгущения<sup>1</sup>. Ясно же он ничего не излагает. И все возникает по противоположности и все течет наподобие реки (*срв. В 12. 91*). Вселенная конечна, и мир один. Он рождается из огня и вновь обращается в огонь (и эта смена совершается) периодически в течение всей вечности. Происходит же это по определению судьбы. То, что ведет к возникновению противоположностей, называется войной и раздором (*В 80*),

---

<sup>1</sup> Огонь, как тончайший элемент, не может разрезаться. Притом, по Гераклиту, все переходит в свою противоположность, с чем несовместим принцип разрежения и сгущения. Вероятно, последний по ошибке перенесен на Гераклита с Анаксимена.

а то, что ведет к (мировому) пожару, называется согласием и миром. Изменение есть путь вверх и вниз, и согласно ему происходят явления в мире. (9) Ибо, сгущаясь, огонь делается жидким и, уплотняясь, становится водой, вода же, отвердевая, обращается в землю. Это есть путь вниз. С другой же стороны, земля рассыпается и из нее возникает вода, из последней же остальные вещи, причем он почти все сводит к испарению, (поднимающемуся) от моря. Это есть путь вверх. Испарения же бывают и от земли, и от моря, одни светлые и чистые, другие же темные. Огонь увеличивается от светлых (испарений), влага же от других. Что же такое представляет собой атмосфера, он не разъясняет. Однако (он говорит), что в ней находятся корыта, обращенные к нам полый стороной, где светлые испарения, собираясь, образуют огни и это суть светила. (10) Наиболее же светлым и горячим является пламя солнца. Ибо прочие звезды далее отстоят от земли и вследствие этого менее светят и греют, а луна, хотя она (и находится) наиболее к земле, проходит не по чистому месту. Солнце же находится в (месте) прозрачном и чистом и имеет от нас умеренное расстояние. Поэтому оно в большей степени греет и светит. Солнечное же и лунное затмения происходят, когда корыта поворачиваются кверху. Изменения же вида луны в течение месяца (фазы луны) происходят вследствие того, что корыто ее понемногу поворачивается. День, ночь, месяцы, времена года, годы, дожди, ветры и тому подобные (явления) происходят вследствие различных испарений. (11) А именно, светлое испарение, воспламененное в круге солнца, производит день, когда же одержит верх противоположное (испарение), делается ночь. И теплота, усиливающаяся от светлого (испарения), производит лето; влага же,

увеличивающаяся от темного (испарения), производит зиму. Подобным же образом он объясняет причины и прочих (вещей). Относительно же того, какова земля, а также каковы (небесные) корыта, он ничего не говорит. Таковы-то были его мнения.

Что же касается Сократа и мнения, высказанного последним, когда он познакомился с сочинением (Гераклита), которое ему принес Эврипид, как сообщает Аристон, то (об этом) мы сказали в отделе о Сократе (см. А 4).

(12) (Однако грамматик Селевк говорит, что некто Кротон в «Водолазе» сообщает, будто некий Кратес первый принес в Грецию книжку его.) Он (*Сократ*) сказал, что (эта книга) нуждается в делосском водолазе, который бы не утонул в ней. Одни приписывают ей заглавие «Музы», другие «О природе», Диодот же — «Точный руль для направления жизни», другие — мнение о нравах, строй единого всеобщего образа мыслей<sup>1</sup>. Рассказывают, что на вопрос, почему он молчит, Гераклит ответил: «чтобы вы болтали». Дружбой его пожелал обладать Дарий и написал к нему следующее письмо. *В следующих §§ 13—14 письмо Дария (на аттическом диалекте) и ответ Гераклита (на ионическом диалекте), которые, как и остальные семь писем, не стоит приводить.*

(15) Вот каков был этот муж и в отношении к царю. Димитрий же в «Омонимах» говорит, что он

---

<sup>1</sup> Или по другим чтениям: «указатель нравов, строй образа мыслей, единый вместо всех», или «указатель нравов и прекрасный строй образа мыслей, единый и всеобщий». По мнению Дильса, эти слова первоначально были продолжением стихов Диодота. Вероятно, это было не заглавием, но *motto* сочинения Гераклита; на основании его некоторые полагают, что главная тенденция сочинения Гераклита была этической.



презирал и афинян, среди которых пользовался весьма большой славой, и, хотя эфесцы его презирали, он предпочел жить на родине. Упоминает его также Димитрий Фалерский в «Апологии Сократа». Весьма многие занимались объяснением его сочинения. А именно, Антисфен, Гераклид Понтийский, Клеанф, стоик Сфер, а также Павзаний, прозванный гераклитовцем, Никомед и Дионисий. А из грамматиков Диодот, который говорит, что (это) сочинение (заключало учение) не о природе, но о государстве, изречения же о природе приводились в виде примера. (16) Иероним же сообщает, что Скифин, автор «Ямбов», принялся излагать его учение в стихах. Ходит много эпиграмм на него, в том числе и следующая: «Я Гераклит. Что вы, невежды, таскаете меня во все стороны (вверх и вниз)? Я трудился не для вас, но для знающих меня. Для меня (один человек тридцать тысяч, а несметное множество никто. Это я скажу даже при Персефоне).

И другая следующая:

«Не читай быстро книгу Гераклита Эфесского. Право, путь (этот) весьма труднопроходимый. Тьма и мрак непросветный. Но если бы тебя ввел (в нее) посвященный, то она (стала бы для тебя) светлее ясного солнца».

(17) Имя Гераклита носили пять (известных лиц); во-первых, сам вышеупомянутый; во-вторых, лирический поэт, которому принадлежит панегирик двенадцати богам; третий — элегический поэт из Галикарнасса, на которого Каллимах сочинил следующее: «Гераклит, некто мне рассказал твою судьбу и ввел меня в слезы» и т. д.; четвертый — лесбосец, написавший историю Македонии; пятый — (писатель), соединявший серьезное с шутками, перешедший к этому роду письма от игры на цитре.

1а. *Свида*. Гераклит<sup>1</sup>, сын Блосона или Баутора, а, по другим Геракина, эфесец, философ, занимавшийся исследованием природы, прозванный Темным. Он не был учеником никого из философов, но был одарен от природы и стал знающим благодаря (своим) стараниям. Захворав водяной болезнью, он не дал лечить себя врачам, как те хотели, но сам, намазав всего себя навозом, стал сушиться на солнце, и, когда он лежал, пришли собаки и разорвали его. Другие же рассказывают, что он умер, так как его засыпали песком. По свидетельству же некоторых, он был учеником Ксенофана и пифагорейца Гиппаса. Он жил в 69 олимпиаду (504 — 1) при Дарии Гистаспе и написал много в стихах.

2. *Страбон XIV 3 p. 632. 633* (Ферекид) сообщает, что после переселения эолян во главе выселения ионян стал Андрокл, законный сын афинского царя Кодра, и он основал Эфес. Поэтому-то, говорят, там образовалось ионийское царство, и еще ныне лица, происходящие из этого рода, именуются царями и пользуются некоторыми почестями, (а именно) председательством на играх, пурпурным платьем со знаками царского рода, палкой, подобной скипетру, и (правом совершения) жертвоприношений Деметре Элевсинской.

3. *Климент Strom. I 65*. А именно, Гераклит, сын Блисона, убедил тирана Меланкому сложить с себя власть. Он (же) пренебрег приглашением царя Дария переселиться в Персию.

3а. *Страбон XIV 25 p. 642*. Замечательными мужами из древних в *Эфесе* были Гераклит, по прозвищу Темный, и Гермодор, о котором первый говорит (*цит. В 121*). Как кажется, последний написал какие-то законы для римлян<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Рассказ об участии Гермодора в римском законодательстве легендарен.

*Плиний Н. п. XXXIV 21.* Была на площади (*римском форуме*) также (*статуя*) Гермодора Эфесского, толкователя законов, которые писали децемвиры. (Эта статуя была) официально освященной.

*Зб.<sup>1</sup> Фемистий п. ἀρετής р. 40 (Rh. Mus. 27, 456 след.).* Эфесяне привыкли к жизни в довольстве и веселии. Но вот во время войны с ними персы осадили их город. Эфесяне продолжали, по своему обыкновению, веселиться. В городе между тем начал ощущаться недостаток съестных припасов. Когда голод стал сильно мучить граждан, они собрались посоветоваться, что им делать, чтобы не было недостатка в продовольствии. Но никто не решался дать им совет ограничить свои широкие потребности. Тогда один муж, по имени Гераклит, взял ячную кашу, смешал ее с водой и стал, сидя среди них, есть ее, и это было немым поучением всему народу. История рассказывает, что эфесяне тотчас поняли это наставление и не нуждались более ни в каком другом; они разошлись, увидев на деле, что для того, чтобы иметь в достаточном количестве пищу, они должны несколько сократить свои широкие потребности. Когда же их враги услышали, что они научились жить порядочно и стали обедать по совету Гераклита, они ушли от города и таким образом, победители в (состязании) оружием, они очистили поле перед кашей Гераклита.

*Плутарх de garr. 17 p. 511 8C.* Другие же, символически без слов высказывающие то, что следует, разве не вызывают особенной похвалы и удивления к себе? Так, когда граждане думали, что Гераклит выскажет какое-либо мнение о согласии, он, взойдя

---

<sup>1</sup> В этом анекдоте указывается лаконизм Гераклита. Исторической ценности данный анекдот не имеет.

на ораторскую кафедру, взял бокал холодной воды, насыпал (туда) ячменной муки, помешал папоротником, выпил и ушел (не сказав ни слова) и (таким образом) показал им, что сохраняет города в мире и согласии довольство тем, что имеешь, и отсутствие желания роскошной жизни.

### Сочинение

*Срв. А 1 §§ 5—7. 12. 15. 16.*

4. *Аристотель Rhet. Г 5. 140b 11*<sup>1</sup>. Вообще же написанное должно быть легко читаемым и удобопонятным. Это — одно и то же. А это свойство дает (письменной речи) обилие связок; не обладает же (этим свойством речь, имеющая) мало связок и (такая), которую нелегко разметить, как например, речь Гераклита. А именно, речь Гераклита трудно разметить вследствие того, что неясно, к чему (что) относится — к предыдущему или к последующему, как, например, в начале его сочинения. А именно, он говорит: «к слову сущему всегда непонятливы люди» (*B1*). Ведь неясно, к чему следует отнести слово «всегда».

*Дмитрий 192*. Ясность же — в более длинных (речах): во-первых, в определенных, во-вторых, в связных. Речь же бессвязная и афористическая совершенно неясна. Ибо вследствие бессвязности не видно начала каждой части. Такова, например, речь Гераклита. Дело в том, что большей час-

---

<sup>1</sup> Особенности речи Гераклита уделяет внимание E. Warmbier, *Studia Heraklitea*, 1891. Он отмечает ряд других случаев (кроме указанного Аристотелем), где у Гераклита неясно, к чему должно быть отнесено слово, какого оно рода и т.п. Указывает он и на удивительную краткость изречений Гераклита и отмечает применяемые Гераклитом фигуры: *antithesis*, *oxymoron*, *paronomasia*, *homoeoteleuton*, *asydeton*, *parison*.

тью его изречения являются темными вследствие отрывочности.

*Диоген II 22.* Рассказывают, что Эврипид, дав ему (*Сократу*) сочинение Гераклита, спросил его, какого он мнения о последнем. Тот же ответил: «То, что я понял, превосходно. Думаю, что таково же и то, чего я не понял. Впрочем, для него нужен делосский водолаз».

### Учение

*Срв. извлечения из «Мнений физиков» Феофраста A 1,7 (косвенные) и 8—11 (прямые).*

5. *Аристотель Metaph. A3. 984a7 (см. с.8,7, стр.81). Симплиций phys. 23, 33 (из Феофраста, D. 475).* Метапонтинец же Гиппас и эфесец Гераклит точно так же (признают начало) единым, движущимся и ограниченным, но началом они сочли огонь; из огня, по их мнению, возникает (все) существующее через (его) уплотнение и разряжение, и снова (все) разрешается в огонь, так как огонь единая природа, лежащая в основании (всего). А именно, Гераклит говорит, что все есть изменение огня. Также он принимает некоторый порядок и определенное время для перемены мира согласно роковой необходимости.

*Аэций I 3, 11 (D. 283).* Гераклит и Гиппас из Метапонта (считают) началом всего огонь, ибо они говорят, что из огня все возникает и в огонь все в конце концов разрешается. От погасания огня образуются все вещи. А именно, сперва самая плотная часть его, стягиваясь, становится землею, затем земля, распускаясь от (действия) огня, становится водой по (своей) природе, (вода) же, испаряясь, делается воздухом. С другой же стороны, мир и все тела уничтожаются огнем в (мировом) пожаре. *Срв. 5,5 стр.*

*Гален de elem. sec. Hipp. I 4.* И те, которые огонь (признали элементом), точно так же (полагают), что из него через сгущение и уплотнение возникает воздух, при дальнейшем сгущении и сильнейшем сжатии (образуется) вода, при наибольшем же сгущении получается земля. И они заключают, что стихия есть это (т. е. огонь).

6. *Платон Cratyl. p. 402 A.* Где-то говорит Гераклит, что все движется и ничто не покоится, и, уподобляя сущее течению реки, он говорит, что невозможно дважды войти в ту же самую реку. (*срв. В 12*).

*Азций I 23,7 (D. 230).* Гераклит устранял из вселенной покой и неподвижность. Ибо это — (свойство) мертвых. Он приписывал движение всем вещам: вечное вечным и временное тленным.

7. *Аристотель Metaph. Г 3. 1005b 23.* Ведь невозможно допускать, чтобы какая-либо одна и та же (вещь) существовала и (в то же время) не существовала, как, по мнению некоторых, говорил Гераклит.

8. *Азций 1722 (D303).* Гераклит (учит), что вечный круговращающийся огонь (есть бог), судьба же — Логос (разум), созидающий сущее из противоположных стремлений. *I 27, 1 (D. 322 по Феофрасту)* Гераклит: все происходит по определению судьбы, последняя же тождественна с необходимостью. *28, 1 (D. 323 по Посидонию)* Гераклит объявил сущностью судьбы Логос, пронизывающий субстанцию вселенной. Это — эфирное тело, сперма рождения вселенной и мера назначенного круга времени. *Срв. с. 8,8.*

9. *Аристотель de part anim. A5.645a 17.* Так сказал, передают, Гераклит чужеземцам, желавшим поговорить с ним. Когда они, подойдя, увидели, что он греется у очага, и остановились, (он велел им смело войти: ибо и здесь есть боги). Подобным образом и к исследованию каждого из животных сле-

дует подходить смело, с мыслью, что во всех (животных) есть нечто естественное и прекрасное.

10. *Аристотель de caelo A 10. 279b 12*. Итак, все говорят, что (небо<sup>1</sup>) возникло, но одни (полагают), что, хотя оно имеет начало, (но будет существовать) вечно; другие же (считают его) конечным, как и вообще все, что по своей природе является образовавшимся (составным); третьи же, как например, Эмпедокл Акрагантский и Гераклит Эфесский, (считая его) преходящим, (принимают) периодические смены его состояний и это (чередование) признают вечным. *Phys. Γ5. 205a 3*. Так, Гераклит говорит, что бывает время, когда рождается огонь<sup>2</sup>.

*Симплиций de cael. 94,4 Heib*. Гераклит говорит, что мир то гибнет в огне, то вновь возникает из огня (и это совершается) по некоторым периодам времени. Его (собственное) выражение гласит: мерами вспыхивающий и мерами гаснущий (*B 30*). Этого же мнения позже держались и стоики. *Срв. B 31*.

*Аэций II 1. 2 (D. 327)*. По мнению Гераклита... мир один. *43 (D. 331)*. По Гераклиту, мировой порядок имеет свое начало не во времени, но в мысли. *11,4 (D. 340)*. Парменид, Гераклит... считают небо огненным.

11. *Аэций II 13, 8 (D. 342)*. Парменид и Гераклит: светила (суть) сгустки огня. *17, 4 (D. 346)*. По Гераклиту... светила питаются испарениями, (поднимающимися) от земли.

12. *Аэций II 20, 16 (D. 351)*. Гераклит... солнце есть разумное пламя морского происхождения. ———  
*22,2 (D. 352)* (солнце) имеет форму кривой ла-

---

<sup>1</sup> «Небо» у Аристотеля в смысле «вселенная».

<sup>2</sup> Аристотель имеет здесь в виду вечную смену мира у Гераклита; конец мира всякий раз представляет собой «рождение огня».

дья. — — — — 24,3 (D. 354). (Солнечное затмение происходит) вследствие поворота корыгообразного (солнца) таким образом, что полая сторона (его) оказывается вверху, выпуклая же внизу перед нашим взором. — — — — 27,2 (D. 358). По Гераклиту, (луна) имеет форму ладьи. — — — — 28,6 (D. 359). По мнению Гераклита, солнце и луна суть одинаковые явления. А именно, будучи по своей форме корытообразными светилами, они принимают лучи<sup>1</sup> от влажного испарения и имеют светлый внешний вид. Солнце светлее, так как оно носится в более чистом воздухе, луна же (находится) в более мутной среде и поэтому кажется более темной. — — — — 29,3. Гераклит... (лунное затмение происходит) вследствие поворота и наклонов<sup>2</sup> корытообразной (луны).

13. *Аэций* 32,3 (D. 364). По Гераклиту, (великий год) состоит из 10 800 солнечных лет.

*Срв. Цензорин* 18,10. Этот год некоторыми называется также гелиаком<sup>3</sup>; другие (*Гераклит?*) называют его божьим годом... (11) Аристарх считал его равным 2484 годам вращения (солнца)... Гераклит и Линь — 10 800.

*Примечание.* Гераклит первый делает попытку вычислить продолжительность мирового года (т. е. времени от возникновения мира до мирового пожара). Полагают, что он в своих вычислениях руководился следующими соображениями. Он считал продолжительность человеческого поколения равной 30 годам и принимал этот промежуток времени за день космического года. Заклучая в себе 360 таких дней, «великий год» равен  $30 \times 360 = 10800$  наших лет.

<sup>1</sup> Таким образом, по Гераклиту, солнце не испускает лучи, но вбирает их в себя.

<sup>2</sup> «Наклонениями» объясняются фазы луны.

<sup>3</sup> Т. е. солнечным.



Есть еще другое мнение, по которому великий год Гераклита равен 18000 годам. Подобно тому, как продолжительность человеческого поколения равна 30 годам, и мир имеет 30 лет жизни, то есть  $30 \times 12 = 360$  мировых месяцев. Но каждый мировой месяц равен нашему столетию (мировой месяц=век). Таким образом получим всего 36 000 наших лет: этот цикл распадается на «путь вверх» и «путь вниз». Разделив 36000 на 2, получим 18000 «великий год». Такова гипотеза Шустера.

14. *Азгий III 3,9 (D. 369)*. По мнению Гераклита, гром бывает вследствие скопления ветров и облаков и вторжения ветров в облака; молнии — вследствие воспламенения испарений; зарницы же вследствие зажжения и потухания облаков.

14а. *Никандр Alex. 171 след. (срв. В 84)*. И ты бы погрузился в горькое темно-синее море, которое вместе с огнем Землеколебатель отдал в рабство (*ἀτμενεῖν*) ветрам. Ведь, в самом деле, вечно живой огонь укрощается противными ветрами и широко разлившаяся (*ἀχύνετον*) вода бежит перед ветрами (*ἀρρέστας*), и таким образом разбушевавшееся гневное (море) безгранично властвует над кораблями и над утопающими (*ἐμφορεῶν*) юношами. Дерево же повинуетсЯ ненавистному огню согласно закону.

*Схолии*. Слово *ἀτμενεῖν* значит быть рабом, быть подчиненным, ибо рабы называются *ἀτμένες*. Что же касается того, что море и огонь подчиняются ветрам по божественному, очевидно, закону, то это также говорят Гераклит и Менеократ. (Выражение) *ἀρρέστας* все равно, что ветры; *ἀχύνετον* же значит: широко разлившийся, ибо *α* здесь альфа *intensivum* (усиливающая значение). Итак, этими (словами) также и Гераклит хочет сказать, что, по его мнению, все (вещи) противоположны друг другу... Безгранично властвует над кораблями: (сказано так), потому что корабли подчи-

нены морю, огню же дерево. (Выражение же): юношей «*ἐμφορεῖν*» значит «погибающих в море».

15. Аристотель *de anima* A 2. 405a, 24. И Гераклит (так же, как Диоген 51 A20) считает душу началом, если в самом деле (он признает ее) испарением (B 12), из которого образуются остальные (вещи).

Макробий *S. Scip.* 14, 19. Физик Гераклит (считает душу) искоркой, по существу звездочкой.

Аэций IV 3, 12 (D. 389). Гераклит (полагал), что мировая душа есть испарение, идущее от находящейся в мире влаги, душа же животных (происходит, по его мнению) от испарения внешнего и находящегося в них внутреннего; мировая душа и душа животных) однородны. (Срв. с. 8,9).

16. Секст *adv. math.* VII 126 след. (126). И по мнению Гераклита, кажется, будто человек обладает двумя органами для познания истины: ощущением и разумом. И вот из них ощущение он, подобно вышеупомянутым физикам, счел не заслуживающим доверия, разум же признавал критерием (истины). А ощущение он опровергает в буквально следующих выражениях (цит. B 107), что равносильно такому (положению): «доверять неразумным ощущениям — свойство грубых душ». (127). Но не всякий разум объявляет он судьей истины, а только общий и божественный. Должно вкратце объяснить, что это такое. А именно (наш) физик считает окружающую нас (среду) разумной и одаренной сознанием. (128) Гораздо раньше эту (мысль) высказывает Гомер (XVIII 163):

«Ведь у живущих на земле людей таков образ мыслей, какой приведет для (данного) дня отец людей и богов».

Также Архилох говорит, что у людей такие мысли, «какие Зевс приводит ежедневно». То же самое сказано и у Эврипида (*Troad.* 885):

«Кто бы ни был ты, нелегко доступный познанию Зевс, необходимость ли природы или ум смертных, к тебе вознес я свою молитву».

(129) Итак, втянув (в себя) через дыхание этот божественный Логос, мы, согласно Гераклиту, становимся разумными, и во сне мы теряем сознание, при пробуждении же мы снова в уме. Дело в том, что во сне, вследствие закрытия пор органов чувств, ум, находящийся в нас, обособляется от окружающей его (среды), теряя (прежнюю) тесную связь (с ней); остается единственное сообщение через дыхание, которое служит чем-то вроде корня, и разлучившийся (со своим источником ум наш) теряет ту силу памяти, которую имел раньше.

(130) Когда же мы снова просыпаемся, он, высушившись через поры органов чувств, как бы через некие окошечки, и сойдясь с окружающей средой, облекается мыслительной силой. Итак, подобно тому как угли, изменяясь от приближения к огню, становятся пылающими, удаленные же (от огня) гаснут, точно так же часть окружающей среды, принятая нашими телами, при отделении (от своего источника) становится почти неразумной, при соединении же (с последним) посредством величайшего множества пор делается однородной со вселенной.

(131) Так вот этот общий и божественный разум, через участие в котором мы становимся разумными, Гераклит называет критерием истины. Отсюда заслуживает доверия то, что является всем вообще, (ибо это воспринимается общим и божественным разумом), а то, что является кому-либо одному, то неверно по противоположной причине.

(132) Итак, вышеупомянутый муж в начале (своего сочинения) «О природе», указывая некоторым образом на окружающую среду, говорит (*цит. В 1*).

(133) Ясно высказав в этих (словах), что мы все

делаем и мыслим по участию в божественном разуме, немного ниже он прибавляет (*цит. В 2*). Это же есть не что иное, как объяснение способа устройства вселенной. Вследствие этого мы обладаем истиной относительно всего того, в чем мы приобщились к памяти его, относительно же всего того, в чем мы не имели общения с ним, мы обманываемся. (134) Ведь теперь вполне ясно и в этих (выражениях) он провозглашает общий разум критерием и говорит, что то, что является всем, заслуживает доверия, так как оно как бы представляет суждение общего разума, а то, что (является) каждому особо, то ложно. VIII 386 И в самом деле, Гераклит ясно говорит, что человек неразумен и что умом обладает только окружающая среда (*см. выше VII 127*).

Об этом Аполлоний Тианский *ep. 18*. Физик Гераклит сказал, что человек по природе неразумен (=fr. 133 *Вуш*).

17. *Азций IV 7,2 (D. 393)*. (По мнению Гераклита, душа бессмертна.) Ибо, выходя (из тела) в мировую душу, она возвращается к однородному (с ней).

18. *Азций V 23 (D. 434)*. Гераклит и стоики (говорят), что люди начинают мужать около второго семилетия, когда приблизительно приходит (у них) в движение семенная жидкость.

19. (*fr. 87—89 Вуш*). *Плутарх def. orac. 11. 415 D*. Читающие (*у Гезиода*): «возмужалых» считают поколение по Гераклиту в 30 лет, так как в это время родитель делает своего сына отцом.

*Филон fr. Harris. p. 20*. Человек может стать дедом на тридцатом году и бывает зрелым приблизительно в возрасте четырнадцати лет; в этом возрасте он уже обсеменяет, посеянное же (им), родившись в течение года, в свою очередь на пятнадцатом году рождает подобного себе.

*Срв. Цензорин 17,2.* Век есть самый длинный промежуток человеческой жизни, границы которого образуют рождение и смерть. Поэтому те, которые считали веком тридцать лет, по-видимому, сильно ошибались. Это именно время Гераклит назвал генесей (*т. е. поколением*), так как в этом промежутке времени заключается круг возраста. Кругом же возраста он называет время, в течение которого человеческая природа возвращается от посева к посеву.

*Ошибочно понято у I. Лиды de mens. III 14.* Отсюда весьма метко Гераклит называет месяц поколением.

\* 20. *Халкидий с. 251 p. 284, 10 Wrob. (вероятно, из коммент. Посидония к Тимею).* Гераклит, к которому примыкают стоики, связывает наш разум с разумом божественным, правящим и устроющим (все) в мире: вследствие неразрывной связи (с последним) став знающим разумное определение, он, во время покоя души, при посредстве чувств предвещает будущее. Вследствие этого и происходит, что являются образы неизвестных мест и тени людей живых и мертвых. То же самое доказывают случаи прорицания, а также тот факт, что предсказывают достойные, наставляемые божественными силами.

21. *Климент Strom II 130.* Дело в том, что, как говорят, Анаксагор Клазоменский считал целью жизни научное исследование и (проистекающую) от него свободу, Гераклит же Эфесский — удовлетворенность (*в смысле гедонистическом, согласно Феодориту*).

22. (43 В) *Эвдем. Этика VII 1. 1235a 25* И Гераклит порицает выдумавшего: «Да исчезнет вражда из среды богов и людей» (*Гомер XVIII 107*). Ибо не существовала бы гармония, если бы не было вы-

сокого и низкого (тона), и не было бы животных, если бы не было образующих противоположность самца и самки. *Симплиций Cat. 412, 26 прибавляет к стиху Гомера*: ибо он (*Гераклит*) говорит, что (в таком случае) все исчезнет.

*Нумений fr. 16 (у Халкидия)*. Нумений хвалит Гераклита за то, что тот порицает Гомера, который предпочел бедствиям жизни гибель и уничтожение, так как он не понимал, что мир стал бы разрушаться, если бы начала исчезать материя, которая есть источник бедствий.

*23. 14 В Полибий IV 20*. Притом не следовало бы пользоваться поэтами и мифографами, как свидетелями относительно того, чего не узнаешь, как это (делали) наши предшественники относительно весьма многих вещей, представляя, по выражению Гераклита, не внушающих доверия поручителей для сомнительных (вещей). *Срв. В 40. 42. 56. 57. 104.*

См. у Г. Церетели свидетельства Ипполита, Эпифания, Гермия, Феодорита и Олимпиодора.

## В. ФРАГМЕНТЫ<sup>1</sup>

### Сочинение Гераклита «О природе»

1. [2 *Bywater*] *Секст adv. math. VII 132 (Срв. А 4. 16. В 51)*<sup>2</sup>. Хотя этот Логос существует вечно, недоступен он пониманию людей ни раньше, чем

<sup>1</sup> Приводя иногда другие переводы фрагментов, мы обращаем внимание читателя, что различие переводов часто объясняется разночтением текста. К сожалению, переводчики и истолкователи Гераклита нередко темнее, чем он сам (напр., В. Нилендер).

<sup>2</sup> В этом фр. игра слов: *ἀπείροισιν* — *πειρόμενοι*.

они услышат его, ни тогда, когда впервые коснется он их слуха. Ведь все совершается по этому Логосу, и тем не менее они (люди) оказываются незнающими всякий раз, когда они приступают к таким словам и делам, каковы те, которые я излагаю, разъясняя каждую вещь согласно ее природе и показывая, какова она. Остальные же люди (сами) не знают, что они, бодрствуя, делают, подобно тому как они забывают то, что происходит с ними во сне.

*Начало данного фрагмента переводят Ф. Лассаль: «Между тем как этот закон разума всегда господствует»; Т. Гомперц: «Хотя этот Логос и пребывает вечно неизменным»; Дж. Бернет: «Хотя это слово всегда истинно». Можно перевести также: «Логос в том виде, как он здесь излагается, люди никогда не могут понять» (Г. Дильс).*

*Примечание.* Лассаль<sup>1</sup> обращает внимание на то, что в этом фрагменте «слова» ставятся наряду с «делами», и выводит отсюда следующее заключение. По Гераклиту, вместо вещей можно расчленять обозначающие их слова, сообразно природе последних, и таким образом достигать познания вещей. Как у элеатов диалектика, у пифагорейцев учение о числах, так у Гераклита анализ имен вещей образует метод познания сущего. Имена, отмечая общее в вещах, представляют истинную сущность вещей (и здесь Лассаль усматривает влияние Гераклита на Платоновские идеи).

2. [92] Секст VII 133. Поэтому должно следовать (*ξυνῶν*, то есть) общему. (Дело в том, что *ξυνῶν* значит: общий.) Но хотя Логос всеобщ, большинство живет, как бы имея свое собственное разумение.

---

<sup>1</sup> F.Lassalle, Die Philosophie Herakleitos des Dunklen v. Ephesos, 1858, II Bd., стр. 363.

3. [0] *Азций II 21, 4 (D. 351, о величине солнца) шириною в человеческую ступню.*

4. *Альберт Великий de veget. VI 401 p. 545 Meyer.* Гераклит сказал: «Если бы счастье заключалось в телесных наслаждениях, то мы должны были бы называть счастливыми быков, когда те находят горох для еды».

5. [130 126] *Аристокрит<sup>1</sup> Theosophia 68, Ориген с. Cels. VII 62.* Напрасно ищут они очищения от пролития крови в том, что марают себя кровью. (Ведь это все равно), как если бы кто-нибудь, попав в грязь, грязью же хотел ее смыть. Безумцем счел бы его (всякий) человек, заметивший, что он так поступает. И статуям этим они молятся, (все равно) как если бы кто-нибудь пожелал беседовать с домами. Они не знают, что такое боги и герои.

6. [32] *Аристотель meteor. В 2. 355a, 13 (срв. 55 В 158).* Как говорит Гераклит, не только ежедневно новое солнце, но солнце постоянно непрерывно обновляется.

7. [37] — — — *de sensu 5443a 23.* Если бы все существующее превратилось в дым, то органом познания были бы ноздри.

*Примечание.* Шлейермахер полагает, что смысл фрагмента таков: Гераклит отдает носу предпочтение перед всеми остальными органами чувств. Кн. С. Трубецкой, следуя Патину, понимает этот фрагмент иначе: «Если бы весь мир разрешился в дым, человек и тут бы, хоть носом стремился бы разнюхать его». По поводу данного фрагмента один любознательный критик ставит вопрос: «Если бы все сущее стало дымом, то чем бы был сам познающий нос?»

---

<sup>1</sup> Аристокрит — манихеец V века.



8. [46]— — — *Eth. Nic. VIII 2 1155 b 4*. Расходящееся<sup>1</sup> сходится, и из различных (тонов) образуется прекраснейшая гармония, и все возникает через борьбу.

*Примечание.* Гармония здесь не аккорд (т. е. не современная полифония), но соединение различных тонов в мелодию.

9. [51]— — — *X 5. 1176a 7*. Ибо иное удовольствие у лошади, иное у собаки и иное у человека; как говорит Гераклит, «ослы солому предпочли бы золоту». Ведь ослам корм приятнее золота.

10. [50] [*Аристотель*] *de mundo 5. 396 7*. И природа стремится к противоположностям и из них, а не из подобных (вещей), образует созвучие. Так, в самом деле, она сочетала мужской пол с женским, а не каждый (из них) с однородным и (таким образом) первую общественную связь она образовала через соединение противоположностей, а не посредством подобного. Также и искусство, по-видимому, подражая природе, поступает таким же образом. А именно, живопись делает изображения, соответствующие оригиналам, смешивая белые, черные, желтые и красные краски. Музыка создает единую гармонию, смешав в (совместном пении) различных голосов звуки высокие и низкие, протяжные и короткие, грамматика из смеси гласных и согласных букв создала целое искусство (письма). Та же самая (мысль) была высказана и у Гераклита Темного: «Неразрывные сочетания образуют целое и нецелое, сходящееся и расходящееся, созвучие и разногласие; из всего одно и из одного все (образуется)».

11. [55]— — — *б p. 401a 8*. Животные дикие и ручные, обитающие в воздухе, на земле и в воде,

---

<sup>1</sup> τὸ ἀντίξουν значит или «стремящееся в разные стороны» или «враждебно стремящееся друг против друга».

рождаются, созревают и погибают, повинуюсь божественным законам. Ибо, как говорит Гераклит, всякое пресмыкающееся бичом (*Бога*) гонится к корму.

*Следуя другому чтению, Г. Церетели переводит: «Всякое пресмыкающееся питается землей». Этому фрагменту посвящена статья Гольдбахера<sup>1</sup>, который указывает, что выражение «всякое пресмыкающееся» можно понимать как «всякое животное» или как «всякий червь». Сам он высказывается за последнее понимание и весь фрагмент истолковывает, как пантеистическое выражение о всеединстве: Божество одинаково заботится о всех существах, так как все они (даже и последний червяк) равно суть члены его тела.*

12. [41. 42]. *Арий Дидим у Евсевия Р. Е. XV 20 (D. 471,1). Зенон, подобно Гераклиту, называет душу одаренным способностью ощущения испарением. А именно (Гераклит), желая показать, что разумные души постоянно испаряются (Шлейермахер переводит: «Души всякий раз становятся разумными только через вдыхание»), уподобил их рекам в следующем изречении: «На того, кто входит в ту же самую реку, каждый раз текут новые воды. Так же и души испаряются из влаги» (срв. В 49а. 91 и А б. 15).*

13. [54] *Атеней V р. 178 F. Поэтому приятный должен не быть грязным, неопрятным и валяющимся в болоте, по выражению Гераклита (Срв. В 9. 55 В 147). Климент Strom. I 2. Свиньи радуются грязи (Срв. В 37).*

14. [124. 125]. *Климент Protr. 22. Кому же именно пророчит Гераклит Эфесский? Ночным гуля-*

---

<sup>1</sup> A. Goldbacher. Ein Fragment des Heraklit (Ztschr. f. d. österr. Gymn. 1876).

кам, волхвам, вакхантам, менадам и посвященным. Им он грозит посмертной карой, им предвещает он огонь. Ибо не священным образом совершается посвящение в таинства, которые чтятся у людей.

15. [127]— — — 34 p. 26,6<sup>1</sup>. Если бы не во имя Диониса устраивали они процессию и пели гимн половым членам, то это было бы бесстыднейшим деянием. Дионис же, в честь которого они неистовствуют и безумствуют, тождествен с Аидом.

*Тот же фрагмент в переводе Г. Церетели:* если бы они не свершали процессий во имя Диониса и не распевали гимна в честь детородного члена, они поступали бы бесстыдно. Аид и Дионис, во имя которых они безумствуют и неистовствуют, — одно и то же.

*Примечание.* Лассаль объясняет: «Аид и Дионис одно и то же» значит «одно и то же смерть и рождение». Лассаль указывает, что Дионис должен был служить подходящим образом для учения Гераклита, так как он принимает самые разнообразные формы (льва, быка, змеи и др.) и в нем совпадают противоположности (он и мужчина, и женщина: «среди юношей он девушка, среди девушек юноша»). У Целлера такое же объяснение фрагмента, как у Лассалья. Так как, по Гераклиту, возникновение и уничтожение совпадают, так как всякое рождение нового есть гибель старого и обратно, то Дионис, в котором олицетворяется творческий источник жизни природы, тождествен с богом смерти Аидом. Своеобразное истолкование фрагмента дает Тейхмюллер: если бы кто-нибудь из людей выставил напоказ свой половой член и стал бы петь ему хвалу, то это был бы верх бесстыдства;

---

<sup>1</sup> В этом фр. игра слов: *αἰδοῖσιν* — *αἰαδέσται* — *Ἀΐδης*.

но для Диониса такой поступок приличен, ибо Дионис есть Аид, последний же есть сын Стида. Дионис же тождествен с Аидом, так как он есть солнце, а Аид нижняя часть земли, солнце же возникает из земли и земля приемлет его свет обратно в себя. Итак, по Тейхмюллеру, фрагмент высказывает мысль: бесстыдное и приличное одно и то же, то есть здесь говорится об относительности понятия стыда, подобно тому как в другом месте Гераклит говорит об относительности понятий добра и красоты. По Пфлейдереру, смысл фрагмента заключается в следующем: песнь в честь детородного члена не является бесстыдством, поскольку она есть песнь триумфа над смертью (поскольку в детородном члене прославляется побеждающая смерть сила жизни, источник рождения).

16. [27] — *Paedag II. 99*. Ибо, может статься, кто-либо останется скрытым от чувственно-воспринимаемого света, но от разумного света невозможно скрыться, или, как говорит Гераклит: «каким образом кто-либо укроется от того, что никогда не заходит».

17. [5] — *Strom. II 8*. Ибо большинство не понимают того, что им встречается, да и по обучении не разумеют, но самим им кажется (будто они знают).

*Начало фр. можно перевести также:* «Большинство (людей), встречавшихся (мне), не понимают этого». Этот фрагмент, по Т. Гомперцу направлен против Архилоха, сказавшего, что знания людей зависят от их опыта. Нет, возражает Гераклит, большинство людей не в состоянии понять тех явлений, с которыми им приходится встречаться, и прежний опыт проходит для них бесследно.

*Шустер переводит данный фрагмент:* «Ибо большинство весьма далеко от того, что постоян-

но окружает их вблизи, и они не ищут познания через исследование того, на что они ежедневно натываются, но думают скорее, что это их вовсе не касается».

**18. [7]** — — — II 17. Если кто не надеется (найти чего-либо), то он и не найдет того, на что не надеялся. Ибо (без надежды) нельзя выследить и настигнуть. (*Срв. В 27*).

**19. [6]** — — — II 24. Гераклит бранит некоторых, говоря, что они не заслуживают доверия, (так как) они не умеют ни выслушать, ни высказать.

**20. [86]** — — — III 14. По-видимому, Гераклит смотрит на рождение, как на несчастье. Он ведь говорит: «Родившись, они хотят жить и умереть, или, скорее, найти покой, и оставляют детей, чтобы и те умерли».

**21. [64]** — — — 21. И Гераклит называет рождение смертью... в следующих словах: «Все, что мы, бодрствуя, видим<sup>1</sup>, есть смерть, а все, что мы видим, когда спим, есть сон».

**22. [8]** — — — IV 4. Ведь ищущие золота перерывают много земли и находят (золота) немного.

**23. [60]** — — — 10. Если бы этого не было, то не знали бы имени Правды.

*Примечание.* Неизвестно, к чему относится выражение «этого»: некоторые думают, что здесь разумеется «закон», другие — «противоположное правды», т. е. несправедливые поступки. При последнем толковании фрагмент относится к той категории изречений Гераклита, в которых он говорит о соотносительности противоположностей.

**24. [102]** — — — 16. Павших на войне чтут боги и люди.

---

<sup>1</sup> Г. Дильс полагает, что лучше было бы вместо первого «видим» читать «переживаем».

25. [101] — — — — 50. Ибо чем славнее смерть, тем больше получаемая награда.

26. [77] — — — — 143. Когда человек умер (и погас свет его очей), он (однако) жив и ночью зажигает себе свет. Когда (человек) спит (и свет очей его погас), он близок к состоянию смерти; бодрствуя (же), человек соприкасается с состоянием сна.

*По нашему мнению*, фрагмент имеет целью указать, что между состояниями бодрствования, сна и смерти нет существенной разницы.

*В. Нилендер переводит:* человек в (смертную ночь) свет зажигает себе сам; и не мертв он (потушив очи), но жив; но он соприкасается с мертвым — дремля (потушив очи), бодрствуя — соприкасается с дремлющим. *Его объяснение по Дильсу:* «В ночи смерти занимается новый свет, новая жизнь, так как отдельный огонь переходит во Всеогонь».

*Г. Цертели переводит (текст Боотера):* Человек, точно огонь во мраке, вспыхивает и угасает.

27. [122] — — — — 146. После смерти ждет людей то, чего они не ожидают и о чем не думают.

28. [118] — — — — V 9<sup>1</sup>. Ибо (только) мнение есть то, что (даже) самый безукоризненный (мыслитель) познает и сохраняет. Однако, несомненно, Правда настигнет лжецов и лжесвидетелей.

*Примечание.* Смысл фрагмента темен. Мы понимаем его так: хотя все, что можно знать о загробном существовании, есть мнение, однако, то, что лжецы после смерти понесут наказание, несомненно. Бригер истолковывает фрагмент так: Все, что познает наилучший из натурфилософов, есть лишь сомнительное предположение; однако за ложные учения его не постигнет кара, так как

---

<sup>1</sup> В данном фр. игра слов: *δοχέοντα* — *ὁ δοχιστάτος*.

его оправдывает *bona fides*. Но тех, которые сознательно учат ложному, накажет Дике.

29. [111b] — — — — 60 (после В 104). Ибо наилучшие одно предпочитают всему: вечную славу (всему) тленному. Толпа же набивает свое брюхо, подобно скоту.

30. [20] — — — — V 105. Этот мировой порядок<sup>1</sup>, тождественный для всех [Шустер: «Мир, который все включает в себе», т. е. наряду с которым нет ни других миров, ни творца], не создал никто ни из богов, ни из людей<sup>2</sup>, но он всегда был, есть и будет вечно живым огнем, мерами вспыхивающим и мерами угасающим.

31. [20] — — — — (после 30). А что, по его учению, (огонь) рожден и смертен, показывают дальнейшие (слова его): «Превращения огня — во-первых море; море же наполовину есть земля, наполовину престер»<sup>3</sup>. Это значит, что огонь правящим вселенной Логосом или Богом через воздух превращается в воду, которая есть как бы семя мирообра-

---

<sup>1</sup> По Дильсу, слово *κόσμος* у первых философов значит «строение», а не «мир». В последнем смысле слово *κόσμος* впервые встречается в начале Филолаевой книги. Историю термина «космос» см. у Крона (Cron. Zu Heraklit. Philologus, 47 Bd. 1889).

<sup>2</sup> Почему наряду с богами упоминаются и люди? Слово «ποιεῖν» «творить» имеет двоякое значение: оно обозначает не только «создавать реальные вещи», но также употребляется и для обозначения умственного творчества. Гераклит здесь не только отрицает создание мира, но и задает авторов космогоний, которые описывают возникновение мира, как будто бы они сами присутствовали при создании его.

<sup>3</sup> Г. Тейхмюллер (N. Stud. 3. Gesch. D. Begr., I Heft, стр. 55) объясняет: в море гармонически соединены противоположности огненного воздуха и земли, это — две враждебные половины единого моря и поэтому они постоянно из него выделяются.

зования, и это он называет морем. Из последнего же в свою очередь возникают земля, небо и то, что между ними. А как затем мир опять возвращается в свое первоначальное состояние и происходит мировой пожар, это он разъясняет в следующих словах (23): «Он (огонь) разливается, как море, и получает свою меру по тому же самому Логосу, как было раньше до возникновения земли». *Гейнце понимает конец:* «Море изменяется в тот же самый Логос, т. е. в тот же самый огонь, которым оно было раньше до своего возникновения».

32. [65] — — — — 116. Единая мудрость не хочет и хочет называться Зевсом.

*Г. Дильс объясняет:* «не хочет», так как она не совпадает с Зевсом народной религии, «хочет», так как она понимается в духе единого божества Ксенофана. *По объяснению Т. Гомперца,* единая мудрость «не хочет имени Зевса», не будучи индивидуальным существом, подобно ему, и «хочет», как высшее начало мира и источник жизни. *Приведенный фрагмент понимался и переводился весьма различно. Так, Шлейермахер перев:* Единое мудрое, (а именно) имя Зевса, хочет не быть высказываемым и быть. *Бернайс:* Единое, которое одно только мудро, называться источником жизни хочет и не хочет. *Шустер:* Только одно есть мудрость, ей не подобает и, с другой стороны, подобает называться именем Зевса. *Шеллинг:* Единое мудрое существо не хочет называться единым, имени Зевса хочет оно. *Муллах:* Единое мудрое можно и нельзя называть именем Зевса. *Тейхмюллер:* Мудрость, называемая Зевсом, хочет одна называться единым и также не хочет этого. *Крон:* Мудрое существо не хочет называться просто единым, оно хочет также имени источника жизни (Крон понимает фрагмент, как полемику против Ксенофанова учения о всеедином).



33. [110] — — — И повиновение воле одного (есть) закон.

34. [3] — — — Неспособные понять услышанного подобны глухим. К ним приложима поговорка: «Присутствуя, они отсутствуют» («Он здесь, но его нет» *Г. Церетели*).

35. [49] — — — 141. Ибо очень много должны знать мужи философы, по Гераклиту.

*Примечание.* Дильс говорит, что Гераклит, а не Сократ, первый ввел слово «философ»; он изобрел этот термин, вероятно, вследствие особого значения, которое приобрела в его системе последняя часть этого слова «софия» («мудрость»).

36. [68] — — — VI 16. Душам смерть стать водою, воде же смерть стать землею. А между тем из земли возникает вода, из воды же душа.

37. [53] *Колумелла VIII 4*. Если только верить Гераклиту Эфесскому, который утверждает, что свиньи купаются в грязи (*срв. В 13*), птицы в пыли или в пепле.

*Примечание.* И это утверждение Гераклита, по всей вероятности, имеет в виду относительность понятий: что у людей считается особенно грязным, то служит у животных средством очищения.

38. [33] *Диоген I 23 (1 A 1)*. Некоторые же полагают, что он (*Фалес*) первый наблюдал за движением светил... Подтверждают это своим свидетельством также Гераклит и Демокрит.

39. [112] — — — I 88. В Приене жил Биант, сын Тевтама, который (был) мудрее остальных (*Срв. В 104*).

*Примечание.* Фрагмент двусмыслен: слова «*πλείων λόγος*» могут говорить или о том, что он мудрейший из семи мудрецов, или что его почитают выше всех, или, наконец, что о нем говорят более, чем о ком-нибудь другом.

40. [16] — IX 1. Многознание не научает уму. Ибо, в противном случае, оно научило бы Гезиода и Пифагора, а также Ксенофана и Гекатея.

*Примечание.* Пфлейдерер полагает, что под «многознанием» Гераклит понимает астрономические и естественнонаучные исследования, которым он противопоставляет истинную мудрость. Целлер думает, что здесь Гераклит просто нападает на эрудицию, так как лишь самостоятельное исследование может привести к познанию истины. Наиболее правильным пониманием данного фрагмента, по нашему мнению, является то, которое усматривает в нем противопоставление «знания *единого* сущего» «знанию *многих* вещей», лишь первое есть подлинное знание по Гераклиту.

41. [19] — — (примык. к 40). Мудрость заключается в одном: познавать мысль, как то, что правит всем во всем.

42. [119] — — Он говорил, что Гомер заслуживает изгнания из общественных собраний и наказания розгами и точно того же (заслуживает) Архилох.

43. [103] — — 2. Самомнение должно гасить скорее, чем пожар. Или в политическом смысле: Возмущение надлежит тушить более, чем пожар.

44. [100] — — За закон народ должен биться, как за (свои) стены.

45. [71] — — 7. По какой бы дороге ты ни шел, не найдешь границ души: настолько глубока ее основа («мера» Дж. Бернет).

*Примечание.* Тренделенбург правильно понимает данный фрагмент, как указание на невозможность точного исследования душевной жизни. Душа столь глубока, столь неисчерпаемо богатство ее содержания, что никакая мера не в состоянии ее измерить. Другие объяснения фрагмента (напр., Г. Тейхмюллера) несостоятельны.

46. [132] — — — Самомнение он называл паду-чей болезнью и говорил, что зрение обманчиво.

47. [48] — — — 73. Не станем делать торопли-вых заключений о важнейших (вещах)!

48. [66] *Etym. gen. βίος* Итак, луку имя жизнь (*βίος*), а дело его — смерть.

*Примечание.* Здесь игра слов: по-гречески лук *βίος*, жизнь *βίος*.

49. [113] *Гален de diff. Puls. VIII 773 К.* Один для меня десять тысяч, если он наилучший.

49a. [81] *Геракл. Alleg. 24 (после 62).* В одни и те же воды мы погружаемся и не погружаемся, мы существуем и не существуем (*Срв. В 12*).

50 [1] *Интолит Fef. IX 9.* Итак, Гераклит говорит, что все едино: делимое неделимое, рожденное нерожденное, смертное бессмертное, Логос вечность, отец сын, бог справедливость. «Выслушав не меня, но Логос, мудро согласиться, что все едино», — говорит Гераклит.

*Шустер переводит:* «Слушая не меня, но мои доводы». *Пфлейдерер:* «Слушая не меня, но разумный смысл излагаемого мною». *Патин* подчеркивает здесь ссылку на высшую инстанцию, которая лежит вне личности самого Гераклита. Начало отрывка следующим образом объясняет *Бригер:* об едином, составляющем вселенную, говорится, что оно «делимое», так как существует множество отдельных вещей; оно «неделимое», так как все вещи образуют нераздельное единство, составляют единое целое (подобно тому как волны море); оно «рожденное» и «смертное», так как оно преобразовалось в наш переходящий мир, оно «нерожденное» и «бессмертное», так как существует вечно; оно — «отец», так как оно порождает мир, и оно «сын», так как оно является самым миром.

51. [45; *срв.* 56] — — — (*после В 50*). И что этого все не знают и не признают, об этом он, порицая (всех), говорит примерно так: «Они не понимают, как расходящееся согласуется с собой: (оно есть) возвращающаяся (к себе) гармония подобно тому, что (наблюдается) у лука и лиры (*Следует В 1*).

*Примечание.* Фрагмент вызвал много различных толкований. *Бернайс* полагает, что Гераклит, пользуясь приведенным сравнением для того, чтобы сделать наглядным единство противоположностей, указывает просто на *внешнюю форму древнегреческих лука и лиры*. Другие же думают, что лук и лира берутся для сравнения не со стороны своего внешнего вида, но *в их действии*. Так, по мнению *кн. С. Трубецкого*, здесь имеется ввиду «напряжение взаимно уравнивающих друг друга противоположных сил». Равным образом *Реттиг* думает, что речь идет о противоположных силах. В натянутом луке, а также в лире, струны которой натянуты, силы, стремящиеся в противоположные стороны, делают лук луком (т. е. стреляющим), а лиру лирой (т. е. издающей тоны). Несколько иначе понимает сравнение *Шлейермахер*. Он думает, что пункт сравнения образует чередование между состояниями напряжения и ослабления (натягивание и ослабление струны и тетивы), подобно тому как внимание Гераклита останавливается на чередовании дня и ночи, лета и зимы и т. п. Наконец, своеобразное понимание фрагмента встречаем у *Лассалья*. По его мнению, здесь лира и лук берутся не как самостоятельные образы, но *в их отношении друг к другу*. Обе эти вещи приписывались Аполлону. Лира — символ небесной гармонии, лук — орудие смерти. Аполлон, обладатель лиры и лука, есть живое единство обеих противоположностей. Лассалю следует *Шефер*. Лук и лира

суть для Гераклита величайшие противоположности. Лира — инструмент светлой радости жизни, лук — орудие смерти. Но они тождественны, так как жизнь и смерть одно и то же. Таким образом, гармония лука и лиры представляет гармонию противоположностей. И *Симплиций* приводит ее, как образ единства добра и зла.

**52. [79]** — — Вечность есть играющее дитя, которое расставляет шашки: царство (над миром) принадлежит ребенку.

*Примечание.* Для понимания сравнения важно было бы знать точнее характер этой игры. По мнению одних, ребенок расставляет шашки как попало, затем разбрасывает их и снова раскладывает: игра носит капризный, случайный характер. По мнению других, это — игра в войну, подобная современным шахматам, основанная на разумных комбинациях и требующая серьезного размышления. Поэтому и фрагмент понимается в противоположном смысле: между тем как одни видят здесь образ бесцельности мирообразующей силы, другие, напротив, усматривают указание на расчетливость и предусмотрительность ее. Так, по Т. Гомперцу, в приведенном фрагменте указывается на бессмысленность игры: ребенок строит только для того, чтобы затем разрушить. Пфлейдерер же говорит, что игра в шашки, как игра, основанная на разумных соображениях, постоянно употреблялась в древности в качестве наглядного образа для божественного управления миром, по которому каждая вещь получает в мире место по своим заслугам и ценности (так, например, в «Законах» Платона подобная игра ребенка делает наглядной ту легкость, с которой Божество осуществляет свой промысел над миром). Бернайс и Шустер в образе играющего ребенка пункт сравнения полагают в

указании на непрестанное следование образования мирового порядка, разрушения мира и нового его созидания. По мнению Целлера, в данном образе пункт сравнения — не в бесцельности дела ребенка и равным образом не в расчетливости, так как последняя у ребенка может быть лишь весьма посредственной, но в том, что в мире нет ничего постоянного, все непрестанно меняет свое место. Нам кажется наиболее правильным толкование Тейхмюллера<sup>1</sup>: сравнение указывает на вечную юность мира и на легкость, с которой совершается все мирообразующей силой. Смысл данного фрагмента по Г. Дильсу и В. Нилендеру: «Строй мира должен представляться детскою игрою для всякого, кто не обладает ключом к теории Логоса».

**53. [44]** — — — Война есть отец всего, царь всего. Она сделала одних богами, других людьми, одних рабами, других свободными.

*Шустер объясняет:* «война отец всего», т. е. все вещи имеют в ней источник своего происхождения; «война царь всего», т. е. она есть принцип, управляющий всем в мире; и, наконец, в-третьих, война есть принцип, устанавливающий различия.

**54. [47]** — — — Скрытая гармония сильнее явной. *Тейхмюллер объясняет:* Видимая гармония есть чувственный мир, как целое; в нем борьба противоположностей создает гармонию целого. Скрытая же гармония есть божественная мудрость или мировой разум, который все порождает и всем правит.

**55. [13]** — — — Все то, что доступно зрению, слуху и изучению, я предпочитаю.

*В. Нилендер переводит:* то, чему глаз, слух — учителя, я ценю прежде всего.

---

<sup>1</sup> N. St. 3. G. d. B., II Heft, стр. 193.

56. [к 47] — — — Люди, говорит он, обманываются относительно познания видимых (вещей), подобно Гомеру, который был мудрее всех эллинов, взятых вместе. Ведь его одурачили дети, убивавшие вшей, сказав: «Все то, что мы увидели и поймали, мы выкинули, а то, чего не увидели и не поймали, то носим».

57. [35] — — — IX 10. Учитель же толпы Гезиод. Они убеждены, что он знает больше всех, он, который не знал, что день и ночь — одно. *Как указывает Патрик, начало фрагмента можно перевести и так:* Гезиод учил весьма многим вещам (если «*πλείστον*» понимать, как ср. р.).

*Примечание.* «День и ночь одно», т. е. свет и тьма понятия соотносительные. Та же мысль выражается во фр. 99: без солнца не было бы ночи! Целлер объясняет смысл выражения «день и ночь одно»: единое сущее бывает то светлым, то темным. Тейхмюллер дает физическое объяснение: хотя днем преобладает огненное начало, а ночью влажное и темное, однако и днем и ночью одинаково имеется и то и другое; таким образом с физической точки зрения день и ночь одно и то же и только преобладание того или другого начала создает кажущуюся противоположность. Неудачным должно признать объяснение Шустера: день и ночь одно и то же, так как они одинаково являются делениями времени.

58. [57, 58] — — — Добро и зло (суть одно). Так, врачи, говорит Гераклит, всячески режут, жгут и подвергают мучениям больных; (за это) они требуют от больных вознаграждения, между тем как они не заслуживают ничего, так как они делают то же самое: блага и болезни.

*Примечание.* Конец фрагмента не вполне ясен. По-видимому, смысл таков: для излечения болез-

ни врачи прибегают к мучительным средствам, следовательно, они причиняют человеку такое же зло, как и сама болезнь. С другой стороны, болезнь (как и все) сама переходит в свою противоположность (сменяется здоровьем), и врачи, излечивая, лишь содействуют естественному стремлению самой природы; следовательно, благо, которое они делают, тождественно с тем благом, которое принесет естественное развитие самой болезни.

**59.** [50] — — — Тождествен, говорит он, прямой и кривой путь у валяльного винта (у инструмента, называемого раковинкой в валяльном аппарате, поворот и прямой, и кривой, так как в одно и то же время он движется вверх и кругом).

*Примечание.* Речь здесь идет или о чесалке шерсти (гребне сукновала) или о прессе для сукна, более вероятным является последнее предположение. Валяльный винт идет вверх и в то же время, вращаясь вокруг своей оси, совершает и круговое движение. По другому чтению «ἐν τῷ γραφεῖῳ» (вместо γναφεῖῳ) движение, которое оказывается одновременно прямым и кривым, приписывается орудию, которым писали: по Муллаху, имеется в виду движение его во время письма (так как оно движется вверх и вниз, совершая в то же время круговые движения); по мнению же Таннери<sup>1</sup>, указывается на то вращение, которому подвергалась кисть для письма при заострении ее кончика, когда одновременно проводили ею и по прямой линии.

**60.** [69] — — — Путь вверх и вниз один и тот же.

*Примечание.* Вероятно, смысл таков: верх и низ одно и то же (т. е. одна из пар противоположностей — тождеств). Далее фрагмент указывает и на

---

<sup>1</sup> P. Tannery. Un fragment d'Héraklité (Annales de la faculté des lettres de Bordeaux, 1882, № 1).



соотносительность превращений огня. По мнению Пфлейдерера, здесь главным образом имеется в виду тождество жизни и смерти.

61. [52] — — Морская вода — чистейшая и грязнейшая; для рыб она питательна и спасительна, людям же негодна для питья и пагубна.

62. [67] — — Бессмертные смертны, смертные бессмертны: жизнь одних есть смерть других и смерть одних есть жизнь других.

63. [123] — — Он говорит также о воскресении этого видимого тела, в котором мы родились, и знает, что Бог является виновником этого воскресения. Он говорит так: «Перед находящимся там они поднимаются и становятся бодрствующими стражами живых и мертвых».

64. Он же говорит также, что суд над миром и над всеми (существами) в нем совершается через огонь. Он выражается следующим образом: «всем правит Молния»<sup>1</sup>) [28], то есть она направляет (все), причем молнией он называет вечный огонь. Равным образом он говорит, что этот огонь разумен и есть причина устроения мира.

65. Называет же он его (огонь) недостатком и избытком [24]. Недостаток есть, по учению его, образование мира, мировой же пожар — избыток.

[Объяснительное примечание. Возникновение нашего мира есть оскуднение, недостаток, истощение божества, гибель нашего мира в мировом пожаре есть полнота, избыток, насыщение божества.]

66. Ибо все, говорит он, грядущий огонь будет судить и осудит [26].

67.<sup>2</sup> [36] — — Бог есть день и ночь, зима и лето, война и мир, насыщение и голод (все проти-

---

<sup>1</sup> В. Нилендер переводит: «А рулевой всего — Молния».

<sup>2</sup> Обэтом фп. Th. Davidson. American Journal of Philology, 1884.

воположности. Этот ум) видоизменяется, как огонь, который, смешавшись с курениями, получает название по благовонию каждого (из них).

*Кн. С. Трубецкой переводит:* «и всякий дает ему название по своему желанию».

*Г. Церетели переводит:* Божество... меняется подобно тому, как меняется аромат, если к одному благовонию примешать другое. А называет божество каждый, как хочет.

*Примечание.* В этом фрагменте выражена следующая мысль. Бог изменяется, принимает различные формы, к единому божеству приложимы различные названия, поскольку ими обозначаются разные стороны его; между тем люди, вместо того, чтобы верить в *многосторонность единого* божества, ложно принимают существование *многих односторонних* богов. Бернайс и Патрик дают такое объяснение: если смешать разные благовония, то каждый, соответственно своему обонянию, будет более воспринимать запах того и другого благовония, вошедшего в смесь, и сообразно с этим давать смеси название; точно также и Бога люди называют различно и это находится в зависимости от того, какая сторона божества производит наиболее сильное впечатление на данного индивида.

**67a.** [0] *Гисдос схоластик ad Chalcid. Plat. Tim.* Подобным образом жизненная теплота, исходящая от солнца, дает жизнь всему, что живет. Принимая это положение, Гераклит приводит превосходнейшее сравнение паука с душой, паутины с телом. Подобно тому, говорит он, как паук, находясь посреди паутины чувствует, как только муха разрывает какую-либо нить его, и потому быстро бежит туда, как будто заботясь об исправлении нити, так и душа человека, при повреждении какой-нибудь части тела, туда поспешно устремля-

ется словно не перенося повреждения тела, с которым она прочно и соразмерно связана.

68. [129] *Ямвлих de myst. I 11*. И вследствие этого справедливо Гераклит называл их (*средства очищения души*) лекарствами, так как они исцеляют души от страшного и делают их невредимыми от несчастий жизни.

69. [128] — — — *V 15*. Итак, я различаю два вида жертвоприношений. Одни (жертвы) приносятся людьми, совершенно чистыми, как это изредка может быть (в случаях, когда жертва приносится) отдельным лицом, как говорит Гераклит, или каким-либо небольшим, легко поддающимся счету, числом людей, [«которых можно сосчитать по пальцам». Пер. В. Нестле]. Другие же (жертвы) материальные и т. д.

70. [к 79] — — — *de anima*. Право, насколько лучше мнение Гераклита, называвшего человеческие мысли детскими забавами.

71. [к 73] *Марк Антонин IV 46 (после 76)*. Должно помнить и о забывающем, куда ведет дорога.

72. [93] — — — С тем Логосом, с которым они имеют наиболее постоянное общение, правителем вселенной, они расходятся, и вещи, с которыми они ежедневно встречаются, кажутся им незнакомыми.

*Примечание.* Соответственно многозначности термина «Логос» начало фрагмента можно понимать различно: 1) люди находятся в постоянном физическом общении с Логосом (дышат), или 2) люди постоянно имеют дело со словом, поскольку речь (беседа) есть средство их взаимного общения, или 3) в самих людях все совершается по закону вселенского разума, и т. п.

73. [94] — — — Не следует поступать и говорить, как во сне. Ведь и тогда кажется, будто мы действуем и говорим.

74. [κ 97] — — — Не должно поступать, как дети родителей, то есть, выражаясь попросту: «так, как мы переняли».

75. [90] — — VI 42. Спящих, полагаю, называет Гераклит работниками и сотрудниками в мировом процессе.

По объяснению Г. Дильса, Гераклит имеет здесь в виду обмен веществ, происходящий в теле человека ночью.

76. [25] Максим Тирский XII 4 p. 489 (после В 60. 62). Огонь живет смертью земли, воздух живет смертью огня, вода живет смертью воздуха, земля — смертью воды. Или, следуя В. Нестле, можно перевести: Огонь оживает в смерти земли, воздух оживает в смерти огня и т. д.

Плутарх de E 18. 392 C. Смерть огня — рождение воздуху, и смерть воздуха — рождение воде. Марк IV 46 (перед В 71). Умерла земля — возник огонь, умерла вода — родился воздух, умер воздух — произошел огонь, и обратно.

77. [72] Нумений fr. 35 (у Порфирия). Поэтому и Гераклит говорит, что душам удовольствие или смерть стать влажными. Удовольствие же для них заключается во вступлении в рождение. В другом же месте он говорит, что мы живем смертью их (душ) и они живут нашей смертью (В 62).

78. [96] Ориген с. Cels. VI 12 p. 82, 23 (как 79 и 80 из Цельса). Ибо человеческий характер неразумен, божественный же разумен.

79. [97] — — — (после 78). Муж считается глупым у божества, подобно тому как ребенок у взрослого.

80. [62] — — — VI 42. Но должно знать, что война всеобща, что правда есть раздор и что все возникает через борьбу и по необходимости.

81. [срв. 138] Филодем Rhet. I с. 57. 62 (из стоика Диогена). Ораторское наставление во всех поло-

жениях имеет эту цель и, по Гераклиту, оно ведет к тому, чтобы зарезать (противника).

82. [99] *Платон Hipp. maior. 289 A*. Самая прекрасная обезьяна безобразна по сравнению с родом людей.

83. [98] — — — *В* Мудрейший из людей по сравнению с богом кажется обезьяной и по мудрости, и по красоте, и во всем прочем.

84. [83. 82] *Плотин Enn. IV 8,1 (Эфирный огонь в человеческом теле)* «изменяясь покоится» и «тяжело находиться под (непосредственным) управлением тех же самых (господ)<sup>1</sup>, на которых работаешь».

85. [105] *Плутарх Coriol. 22*. Трудно бороться с сердцем. Ибо каждое из своих желаний оно покупает ценою души.

*В. Алексеев переводит:* трудно бороться с гневом — чего он захочет, ради того не подорожит жизнью (Так понимал данный фрагмент *Плутарх*, который говорит, что еще с большим правом это можно высказать о чувстве любви.)

86. [116] — — — 38. Но большая часть божественных (дел) ускользает от познания вследствие недостатка веры. *В. Алексеев переводит:* Во многом, что имеет отношение к (религии, причиной нашего невежества, говорит Гераклит, служит наше доверие.

87. [117] — — *de and. 7 p. 41 A*. Глупый человек обычно пугается при каждом слове.

*Г. Церетели:* глупец при каждом слове входит в азарт.

*В. Нилендер:* тупой человек от любого слова рад сходить с ума.

*Ф. Лассаль:* неразумный человек обыкновенно изумляется всякой речи.

---

<sup>1</sup> Подразумеваются элементы, образующие тело.

88. [78] — — *cons, ad Apoll. 10 p. 106 E*. В нас (всегда) одно и то же: жизнь и смерть, бдение и сон, юность и старость. Ибо *это*, изменившись, есть *то*, и обратно, *то*, изменившись, есть *это*.

89. [95] — — *de superst. 3 p. 166 c*. Гераклит говорит, что у бодрствующих единый общий мир, во сне же каждый уходит в свой собственный (мир).

90. [22] — — *de E 8 p. 388 E*. Все обменивается на огонь и огонь на все, подобно тому как на золото товары и на товары золото.

*Примечание.* По поводу данного фрагмента Ф. Ласаль (I Bd., стр. 222 след.) говорит, что в этом сравнении Гераклит высказывает подлинную функцию золота глубже, чем кажется на первый взгляд, он постигает истинную политико-экономическую природу золота и категорию его ценности «правильнее, чем многие современные политико-экономы». Именно, в сравнении Гераклита можно вычитать ту мысль, что золото является заместителем всех вещей в одном общем их свойстве — ценности. Золото в роли денег есть персонифицированная ценность.

91. [41. 40] — — — — *18p. 392 B*. В одну и ту же реку невозможно войти дважды, по Гераклиту (*срв. B 12*), и (вообще) нельзя дважды коснуться смертной субстанции, которая была бы тождественной по (своему) свойству); но, изменяясь с величайшей быстротой, она разбивается и вновь собирается (лучше же сказать, не вновь и не затем, но в одно и то же время она и прибывает и убывает) и притекает и уходит.

92. [12] — — *de Pyth. or. 6 p. 397 A*. Сивилла же, которая, по Гераклиту, неистовыми устами вещает невеселое, неприкрашенное, непримазанное, достигает своим голосом за тысячу лет, ибо бог (вдохновляет) ее.

93. [11] — — — 18 p. 404 D. Владыка, оракул которого в Дельфах, не рассказывает, не утаивает, но намекает.

94. [29] — — — *de exil.* 11 p. 604 A. Ибо солнце не преступит (положенной ему) меры. В противном случае его настигнут Эриннии, блюстительницы Правды.

95. [108] *Плутарх Sympos. III pr. 1 p. 644 F.* Ибо невежество (свое) лучше скрывать: однако, это трудновыполнимо в состоянии, свободном от напряжения, и при вине.

*Примечание.* Мысль, высказываемая здесь Гераклитом: *in vino veritas!*

96. [85] — — — IV 4, 3 p. 669 A. Ибо трупы более необходимо выкидывать, чем навоз.

*Примечание.* Как полагают Тейхмюллер, Пфлейдерер и Чапелли, изречение Гераклита, что трупы менее ценны, чем навоз, направлено против египетского обычая бальзамирования.

97. [115] — — — *an seni resp.* 7 p. 787 C. Ведь собаки лают на тех, кого они не знают.

*Примечание.* В приведенном фрагменте «псам лающим» уподобляются люди консервативного образа мыслей, выступающие против всяких нововведений и в особенности против новых учений.

98. [38] — — — *fac lun.* 28 p. 943 E. Души обоняют в Аиде.

*Примечание.* Подобно тому как носы богов наслаждаются запахом сжигаемого тука жертвенных животных, носы душ услаждаются земными испарениями (см. примечание Дильса). Тейхмюллер объясняет: «души обоняют в аду», т. е. они сохраняют дыхание, так как дыхание и обоняние нераздельны (обуславливают друг друга).

99. [31] — — — *aqu. et ign. comp.* 7 p. 957 A; *de fort.* 3 p. 98 C. Если бы не было солнца, то, несмотря на остальные светила, была бы ночь.

Другое понимание данного фрагмента см. в примеч. к фр. 57.

**100.** [34] — — — *Qu. Plat. 8,4 p. 1007 D.* Бег времен. Солнце, блюститель и страж их, определяет, руководит, выявляет и открывает перемены и времена года, которые приносят все (с собой), по выражению Гераклита, и т. д.

**101.** [80] — — — *adv. Colot. 20. 1118 C.* Я вопрошал самого себя.

*Примечание.* В этом изречении одни видят указание на то, что Гераклит считал себя самоучкой, другие — что он понимал мир по аналогии со своим собственным душевным миром. Пфлейдерер переводит: «Я искал в самом себе», погружался в глубины своего Я. Считая самоуглубление источником философии Гераклита, Пфлейдерер делает его мистиком.

**101a.** [15] *Полибий XII 27.* Ибо, между тем как у нас по природе как бы два неких органа, при посредстве которых мы все узнаем и исполняем множество дел, (а именно) зрение и слух, (однако) зрение гораздо правдивее, согласно Гераклиту: «Ибо глаза более точные свидетели, чем уши».

**102.** [61] *Порфирий к Δ 4.* У бога все прекрасно, хорошо и справедливо; люди же считают одно справедливым, другое несправедливым.

**103.** [70] — — — *к Э200.* Ибо в окружности начало и конец совпадают.

*Шлейермахер поясняет:* любая точка, взятая на периферии круга, в такой же степени есть начало, как и конец окружности.

**104.** [111a] *Прокл in Alc. Ip. 525,21.* Ибо каков у них ум или рассудок? Они верят народным певцам и учитель их — толпа. Ибо не знают они, что «много дурных, мало хороших».

**105.** [к 119] *Схолии Нот. А Г к XXIII 251.* Что Гомер был астрологом, Гераклит заключает отсюда



(т. е. из *Илиады* XVIII 251) и из следующих его выражений: «Судьбы ни один из смертных не избег» (*Илиада* VI 478) и т. д.

**106.** [120] *Сенека ер.* 12,7. Один день таков, как все остальные.

**107.** [4] *Секст Эмпирик VII* 126. Плохие свидетели глаза и уши у людей, которые имеют грубые души.

*Примечание.* Этому фрагменту посвящена статья Паскаля<sup>1</sup>, который указывает, что возможны два истолкования фрагмента: 1) данные ощущений ложны, разум должен был бы их исправить, но грубые души людей не в состоянии сделать этого; 3) ощущения дают истину, но грубая душа ложно истолковывает ее, искажает принимаемую ею истину. Сам Паскаль высказывается за первое истолкование, Шустер за второе. Против Дильса Паскаль говорит, что в этом фрагменте придаточное предложение не условное (= «если они имеют»), но причинное (= «так как они имеют») и характеристика относится ко всем людям вообще.

**108.** [18] *Стобей flor. I* 174. Гераклит: «Из тех, чьи речи я слышал, ни один не дошел до познания, что мудрость есть от всего отрешенное».

*Примечание.* Шлейермахер, Лассаль, Тейхмюллер понимают «*πάντων*», как средний род «от всего» (*omnium rerum*), Шустер, Целлер, Пфлейдерер, как мужск. р. «от всех» (*omnium hominum*). Шлейермахер понимает фрагмент в следующем смысле: истинная мудрость далека от «многознания»; Лассаль: божественная мудрость возвышается над всем чувственным бытием; Шустер: мудрость никому не дана в удел; также Гейнце и Патрик: никто не

---

<sup>1</sup> C. Pascal. *Sopra un punto della dottrina eracleitea* (Rendiconti inst. Lomb., ser. II, vol. XXXIX, fasc. IV).

обладает истинной мудростью; Целлер и Пфлейдерер: мудрость шествует своим собственным путем, независимым от общего мнения людей. Своеобразное понимание находим у Тейхмюллера, который видит здесь зарождение идеи «потусторонности» или «трансцендентности». Ему следует Дильс, который также здесь у Гераклита находит трансцендентность божества, считая правильным сделанное Платином сопоставление «единого» Гераклита с «умом» Анаксагора.

109. [108] — — — 175. Скрывать невежество лучше, чем выставлять его напоказ.

110. [104a] — — — 176. Людям не было бы лучше, если бы исполнялись все их желания.

111. [104b] — — — 177. Болезнь делает приятным здоровье, зло — добро, голод — насыщение, усталость — отдых.

112. [107] — — — 178. Мышление есть величайшее превосходство, и мудрость состоит в том, чтобы говорить истину и, прислушиваясь к (голосу) природы, поступать согласно с ней.

113. [91] — — — 179. Мышление обще у всех.

114. [91b] — — — 179<sup>1</sup>. Желаящие говорить разумно должны опираться на это всеобщее, подобно тому как государство (зиждется) на законе и даже еще крепче. Ибо все человеческие законы питаются единым божественным. Ибо последний господствует, насколько ему угодно, довлеет всему и все побеждает.

115. [0] — — — 180a. Душе присущ Логос, сам себя умножающий.

*Макс Вундт* понимает данный фрагмент как учение о творческой природе логических процессов, которые из самих себя создают новые поня-

<sup>1</sup> В этом фрагменте игра слов:  $\xi\upsilon\ \iota\alpha\phi - \pi\phi\ \xi\upsilon\iota\alpha\phi$ .

тия. Макс Вундт считает Гераклита первым логиком, его логос приравнивает к логическим операциям и говорит, что Гераклит нашел логические отношения в человеческой жизни и в космическом процессе — одним словом, во всем.

**116.** [106] — — — V 6. Всем людям дано (*дана возможность*) познавать самих себя и быть разумными.

**117.** [73] — — — 7. Пьяный шатается и его ведет незрелый юноша. Он не замечает, куда идет, так как душа его влажна.

**118.** [74—76] — — — 8. Сухой блеск: мудрейшая и наилучшая душа.

*Или:* сухая душа — мудрейшая и наилучшая. *Шустер переводит:* Где страна сухая, там душа самая мудрая и лучшая. По Шустеру, здесь говорится о влиянии климата страны на свойства духа ее жителей.

*См. примечание Бернета* к его переводу этого фрагмента об истории текста.

**119.** [121] — — — IV 40, 23. Гераклит говорил, что характер человека есть его демон.

*Примечание.* Смысл: характер определяет судьбу человека. По мнению одних, здесь выражена мысль, что счастье человека зависит от него самого; другие же полагают, что здесь говорится о роковой природе характера. Совершенно произвольно Я. Мор ставит «демонион» Сократа в связь с этим изречением Гераклита.

**120.** [30] *Страбон* I 6 р. 3. Лучше и вместе с тем ближе к Гомеру Гераклит вместо северного полюса упоминает созвездие Медведицы: «Границы утра и вечера — Медведица и (расположенная) напротив Медведицы гора светлого Зевса». Ведь северный полюс, а не Медведица, есть граница заката и восхода.

*Примечание.* Много споров вызывает истолкование выражения «*οὐρανὸς αἰθρίων Διός*». Что такое представляет собой этот лежащий против созвездия Медведицы пункт? Некоторые (Шлейермахер, Шустер и др.) думают, что этот пункт надо искать на южном небе. Он должен играть ту же роль, что и Медведица, но только в другом небесном полушарии (следовательно, приблизительно южный полюс). По Страбону, Гераклит хотел Медведицей и другим пунктом обозначить северный и южный полярный круги. По Тейхмюллеру, Страбон правильно понимал этот фрагмент: в нем речь идет о полярном круге, а именно, говорится, что звезды, лежащие «в круге Медведицы», не восходят и не заходят, но в течение всей ночи вращаются вокруг небесного полюса. По Бергеру<sup>1</sup>, Гераклит здесь говорит о небесных кругах (арктическом и антарктическом). Медведица обозначается, как конец восхода и заката звезд первого круга, а напротив нее допускается пункт, представляющий такую же границу для круга всегда невидимых звезд. Напротив, по мнению Дж. Бернета, смысл фрагмента заключается в протесте против пифагорейского учения о существовании южного небесного полушария. По Бернету, фрагмент должно переводить: «Граница востока и запада есть Медведица; а напротив Медведицы лежит область (*α* не *гора*) светлого Зевса», причем светлым Зевсом называется ясное голубое небо, а целое выражение «область светлого Зевса» значит «горизонт». По Патину, утро и вечер мыслятся здесь, как линии; пограничный пункт их — Медведица, а «гора светлого Зевса» — полуденная высота. И по Пфлейдереру, фрагмент имеет целью указать путь солнца. По Шеферу и Дильсу, цель

---

<sup>1</sup> Н. Berger. *Gesch. d. wiss. Erdkunde d. Griechen*, 1903.

фрагмента — географическое деление. Шефер переводит: «Граница утра и вечера Медведица и напротив Медведицы пограничный камень сияющего Зевса», и видит здесь обозначение четырех частей света. Гераклит еще не знал южного полюса. Он просто говорит здесь о севере и юге. Против севера лежит гора сияющего Зевса, т. е. юг, который считался у древних необитаемой жаркой страной. Итак, смысл фрагмента, по Шеферу: границы между востоком и западом суть север и юг. Дильс высказывается нерешительно, но считает возможным, что под «горою светлого Зевса» здесь разумеется македонский Олимп: центром земли считался пуп Дельф, Олимп же расположен на том же самом «среднем» меридиане. Таким образом, для отграничения восточных стран от западных берется линия, идущая от Медведицы к Олимпу.

121. [114] — XIV 25 p. 642 Диоген IX 2. Эфесяне заслуживают, чтобы у них все взрослые перевешали друг друга и оставили бы город для несовершеннолетних, за то, что они изгнали наилучшего своего мужа Гермодора, говоря: «Пусть не будет среди нас никто наилучшим. А раз такой оказался, так пусть же живет он в другом месте и с другими».

*Примечание.* Гераклит высказывает здесь принципиальное осуждение ostracism, а не только свое личное раздражение по поводу изгнания его друга.

122. [9] Свидетельств. *ἀφιστάτεῖν* (спорить) и *ἀσπλάγγεσθαι* (приближаться). Гераклит: приближение.

*Примечание.* По-видимому, приводится пример игры слов у Гераклита.

123. [10] Фемистий от. 5 p. 69. Природа же, по выражению Гераклита, любит скрываться.

*Объяснение Кинжеля:* истина не подобна цветам, которые легко срываются по пути, но есть далекая

цель трудного пути. Недостаточно просто открыть глаза и уши, чтобы стать мудрым и знающим.

**124.** [к 46] *Феофраст Metaphys. 15 p. 7a 10 Usen.* Но и это показалось бы нелепостью, если бы все небо и каждая из частей (его) были бы совершенно упорядочены и сообразны с разумом и по внешнему виду, и по (внутренним) силам, и по круговым движениям, а в началах ничего подобного не было бы, но, как говорит Гераклит, прекраснейший строй мира (представлял бы собою) как бы кучу сору, рассыпанную наудачу.

**125.** [84] *Феофраст de vert. 9.* И кикеон<sup>1</sup> разлагается, если его не встряхивать.

**125a.** [0] *Цец ad. Aristoph. Plut. 88.* Слепым же он изображает Плутоса [бога богатства], так как последний есть отец не добродетели, но порока. Поэтому-то и Гераклит Эфесский проклятия, а не благие пожелания высказывал эфесянам, когда говорил: «Пусть (никогда) вас, эфесяне, не покинет богатство, дабы вы позорили себя своей испорченностью».

**126.** [39] — *schol. ad. exeg. II p. 126 Herm.* Холодное становится теплым, теплое хододным, влажное сухим, сухое влажным.

### СОМНИТЕЛЬНЫЕ, ЛОЖНЫЕ И ПОДЛОЖНЫЕ ФРАГМЕНТЫ

**126a.** [0] *Анатолий de decade p. 36.* Но по закону времен седмерица соединяется у луны, разъединяется же она у Медведиц, этих двух знаков бессмертной Памяти.

---

<sup>1</sup> Кикеон — напиток из ячменной крупы с вином, медом и сыром.

**126b.** [0] Аноним *in Plat. Theaet.* 71, 12 (текст весьма испорчен). Эпихарм водил знакомство с пифагорейцами, да и (сам) придумал некоторые очень важные (учения), в том числе рассуждение о росте. Оно ведет по пути, указанному изречением Гераклита: «Всегда одно растет так, другое иначе, каждое согласно своей потребности». Итак, если каждый непрестанно течет и видоизменяется, то субстанции, вследствие (этого) беспрерывного (своего) течения, в разное время бывают разными.

**127.** [0] Аристокрит *Theos.* 69 (после В 5). Он же сказал египтянам: «Если они боги, то зачем вы их оплакиваете? Если же вы оплакиваете их, то вы уже не считаете их богами».

**128.** [0] — 74. Видя, что эллины уделяют богам почетный дар, Гераклит сказал: «Статуям богов, которые не слышат, они молятся, словно те могут слышать; они (ничем) не воздают, подобно тому как и не могли бы (чего-нибудь) требовать».

**129.** [17] Диоген VIII 6. Пифагор, сын Мнесарха, преданлся исследованию больше всех людей и, выбрав для себя эти сочинения, составил себе (из них) свою мудрость: многознание и обман.

**130.** [0] *Гномологиум мюнхенский lat.* I 9. Гераклит сказал: «Не следует быть до такой степени насмешником, чтобы самому казаться смешным».

**131.** [134] — *парижский n.* 209. Гераклит же говорил, что самомнение есть попятный шаг в движении вперед.

*Г. Церетели переводит.* Ложная уверенность в успехах — остановка последних.

**132.** [0] *ватиканский* 743 *n.* 312. Почести порабащают себе богов и людей.

**133.** [0] — — — 313. Дурные люди суть противники истины («правдивых» Г. Дильс).

134. [135] — — — 314. Образование для образованных есть второе солнце.

135. [137] — — — 315. Он говорил, что кратчайший путь к хорошей славе (заключается в том, чтобы) сделаться хорошим.

136. [0] *Схоллии Epictet. Bodl. p. LXXI*. Гераклит: Души павших в сражении чище, чем (души умерших) от болезней.

137. [63] *Стобей ecl. I 5,15 p. 78, 11 (после Аэция I 27, см. 12 A 8)*. По крайней мере, он пишет: «Ибо имеется определение судьбы на все случаи...»

138. [0] *Кодекс парижский 1630*. Философ Гераклит о жизни: По какой бы дороге жизни кто ни пошел и т.д. (=Посидоний Epigr. 21).

139. [0] *Каталог кодексов греч. астрол. IV 32 VII 106*. Подложное сочинение из времен христианства под заглавием: «О происхождении звезд», приписанное Гераклиту. Начало: Так как некоторые говорят, что вначале звезды были расположены... Конец: желал сделавший его.

## С. ПОДРАЖАНИЕ

1. *Гиппократ de victu I 3-24<sup>1</sup> (3)*. Живые существа — и человек, как и все остальные — состоят из двух (элементов), различных по (своим) свойствам, но действующих согласно, (а именно) из огня и воды. Соединения их обоих (между собой) достаточно (для существования) всех остальных (вещей) и для (существования) их самих, между тем

---

<sup>1</sup> Мы приводим также §§ 3 и 4 «Диэтетики» псевдо-Гиппократы вследствие того значения, которое придают им некоторые исследователи (Лассаль, Дж. Бернет и др.). Перевод сделан по тексту Дильса (Her. v. Eph. II Aufl., 1909).



как каждый из них, (взятый) отдельно, не может существовать сам по себе и является недостаточным для (образования) чего-либо другого. И вот, каждый из этих двух элементов имеет следующую силу. А именно, огонь может решительно все привести в движение, вода же — решительно все напитать. По очереди каждый из них то господствует (над другим), то находится под господством (его). (И это колебание достигает) возможных максимума и минимума. Дело в том, что ни один (из этих элементов) не может получить полного господства (над другим) по следующим (причинам). Если бы огонь дошел до самого конца воды, то у него оказался бы недостаток в пище. Поэтому он поворачивает назад туда, откуда он может получить пищу. Равным образом, если вода доходит до самого конца огня, то ей недостает (способности) движения. Итак, она останавливается на этой (точке), а когда она стоит, она более не имеет (никакой) силы, но уже (сама) становится добычей нападающего (на нее) огня. По этим причинам ни тот, ни другой (элемент) не могут получить полного господства. А если бы когда-либо какой-нибудь из них был бы (совершенно) побежден, то не существовало бы ничего из того, что ныне существует, так, как оно существует теперь. Но так как положение дел таково (как выше описано), то всегда будет одно и то же, и ни один элемент никогда не иссякнет. Итак, как было мной сказано, огня и воды достаточно решительно для всего, одинаково и для самого большого, и для самого малого.

(4).<sup>1</sup> У каждого из них следующие свойства: у огня — теплое и сухое, у воды — холодное и влажное. Они заимствуют друг от друга (то, что каждое

---

<sup>1</sup> Мысли, высказываемые в этом (четвертом) отделе, повторяет Лейбниц. В «Монадологии» (Monadologie n. 73)

имеет): огонь (заимствует) у воды влагу, ибо и в огне есть влажность; вода же (заимствует) у огня сухость, ибо и в воде есть сухое. Будучи же таковыми, они выделяют друг из друга множество разнообразных родов семян и живых существ, которые несколько не похожи друг на друга ни внешним видом, ни силою. В самом деле, так как (элементы) никогда не находятся в одном и том же положении, но всегда видоизменяются то так, то иначе, то и то, что из них выделяется, должно быть неодинаковым. Ни одна из всех вещей не погибает, и не возникает ничего такого, чего и раньше не было. Изменения же происходят (только) от смешения (вещей) и (их) разъединения. Люди обычно называют рождением, если что-нибудь из невидимого (Аида) выросло до такой степени, что стало видимым; и (называют) гибелью, если что-нибудь уменьшилось, так что из видимого стало невидимым. Ибо они более доверяют глазам, чем уму, — (глазам), которые вовсе не способны судить о том, что они видят. Я же, следуя уму, даю следующее учение: и то и другое живет, и вечно живое не может умереть иначе, как вместе со всеми (вещами)<sup>1</sup>. Ибо куда ему исчезнуть? И (равным образом) несуществу-

---

он говорит: «Поэтому никогда не бывает также ни полного рождения, ни совершенной смерти, в строгом смысле, состоящей в отделении души. И то, что мы называем *рождениями*, представляет собой *развитие* и увеличение, а то, что мы зовем *смертями*, есть *свертывание* и уменьшение» (пер. проф. Е. А. Боброва). В *Système nouveau de la nature* (n. 9) Лейбниц хвалит автора псевдо-Гиппократова сочинения за высказанную им мысль, что живые существа не рождаются и не умирают в собственном смысле этих слов, и говорит, что древние были «plus solides», чем о них думают. О том же Лейбниц говорит в конце письма к Des-Maizeaux.

<sup>1</sup> Эта и предыдущая фразы носят на себе подлинную печать Гераклита.

ющее не может возникнуть (ибо откуда ему придти?) Но (скорее) все увеличивается и уменьшается до возможных максимума и минимума. Употребляю же я слова: «возникновение» и «гибель» (только) в дидактических целях, (для объяснения) большинству. (На самом же деле) это, как я доказываю, есть смешение и разложение)<sup>1</sup>. Обстоит же дело также и следующим образом: возникновение и гибель тождественны, смешение и размножение тождественны, увеличение и уменьшение тождественны, возникновение и смешение тождественны, гибель и разложение тождественны: каждое (из них) тождественно со всем (остальным) и все с каждым, и (однако) ни одно из (них) всех не тождественно (с другими). Дело в том, что обычай<sup>2</sup> в этом отношении находит-ся в противоречии с природой.

(5) Двигается все и божественное, и человеческое, то вверх, то вниз, попеременно. День и ночь имеют свой максимум и минимум (*наибольшую продолжительность и краткость*). Как луна имеет (свой) максимум и минимум (*фазы луны*), обусловленные приходом огня или воды, так и солнце имеет свой максимум и минимум. Все тождественно и не тождественно. Свет = Зевсу, Мрак = Аиду, Свет = Аиду, Мрак = Зевсу. Во всякое время во всяком месте одно идет сюда, другое туда. *То* исполняет дело *этого*, а это, в свою очередь, дело того. И они не знают, что они делают, однако им кажется, что они знают то, чего не делают<sup>3</sup>. И что они видят,

---

<sup>1</sup> Т. е. то, что для обычного представления есть возникновение и гибель (рождение и смерть), то, со строго научной точки зрения, есть лишь соединение и разъединение.

<sup>2</sup> Т. е. обыденный язык.

<sup>3</sup> Эта фраза — весьма искусное подражание Гераклиту, если не заимствована прямо у него.

того не познают, и, тем не менее, все у них совершается по божественной необходимости как то, чего они желают, так и то, чего они не желают. И между тем, как одно идет сюда, а другое туда, вступая в связь между собой, каждое исполняет определение судьбы — и что касается большего, и что касается меньшего. Гибель же всем друга от друга, большему от меньшего и меньшему от большего, и равным образом рост у большего от меньшего и у меньшего от большего.

(б) Все же прочее, душу человека и равным образом тело, душа [*жизненная сила Дильс*] устраивает. (Благодаря ей) проникают в человека части из (всех) частей, целое из целого, представляющее смесь огня и воды; одно (входит), чтобы взять, другое — чтобы дать. И берущие уменьшают, а дающие увеличивают. Распиливают люди дерево: один тянет, другой толкает, но оба делают одно и то же: уменьшая, они увеличивают<sup>1</sup>. Такова природа человека. Одно отталкивает, другое притягивает; одно дает, другое берет. И кому дают, тот настолько увеличивается, и у кого берут, тот настолько уменьшается. Но (при этом) каждое сохраняет свое собственное место. То, что уменьшается, уходит на меньшее место, а что через смещение увеличивается, то переходит на большее место. А чужое и неоднородное (напротив) выталкивается из чужого места.

Каждая же (отдельная) душа колеблется между обладанием большим и меньшим числом частиц. Сама же она не нуждается ни в прибавлении, ни в отнятии частиц, но, приобретая для себя всякие

---

<sup>1</sup> Этот пример (распиливание дерева), как и ряд других подобных образов в дальнейшем рассуждении, вполне мог принадлежать Гераклиту.

(частицы), она для увеличения или уменьшения имеющегося у нее нуждается в месте, в которое она могла бы прийти и где она могла бы принять притекающие (частицы). Ибо неоднородное не может долго оставаться в неподходящих местах. Оно блуждает без разума, а там, где господствует взаимное согласие, оно узнает сущность, к которой присаживается. Дело в том, что присаживается подходящее к подходящему, а то, что не подходит (друг к другу), то враждует и борется и различно друг от друга. Поэтому-то душа человека возрастает в человеке, но ни в каком другом (существе). И таким же образом в других крупных животных насильственно выделяется все то, что различно друг от друга.

(7)<sup>1</sup> Итак, остальных животных я оставляю (в стороне), о человеке же дам разъяснение. А именно, в человека входит душа, которая представляет собой смесь огня и воды и содержит в себе части тела человека. Последние же частью женские, частью мужские; они многочисленны и разнообразны. Питаются и растут они (той же самой) пищей, что и человек. Но (каждое существо) должно обладать всеми входящими частями. Ибо то, частей чего не было бы с самого начала, не могло бы увеличиваться, (безразлично) притекало ли бы обильное питание или малое. Ибо у него вовсе нет возможности расти. А каждое, имеющее все (части), растет в своем месте, когда притекает (к нему пища), от сухой воды и от влажного огня, причем одни (части) теснятся внутрь, другие — наружу. Так

---

<sup>1</sup> С этого (седьмого) отдела начинается история развития плода: сперва душа должна попасть в подходящую среду — в тело матери, так как только там находит она питание для своего первоначального роста. Вначале растет бесплодный зародыш; питание идет ему из «сухой воды» и «влажного огня».

плотники распиливают дерево: один тянет, другой толкает, и оба делают одно и то же. Между тем, как они надавливают вниз, (пила) идет вверх. Ибо не вовремя нельзя (ей) идти вниз, если же применить насилие, то все дело испортишь. Так же обстоит дело и с питанием человека. Одна (часть) тянет, другая отталкивает. Между тем как (пищу) толкают внутрь, она выходит наружу. Если же применяется не вовремя насилие, то все дело совсем расстраивается.

(8) Каждое занимает то же самое положение до тех пор, пока место более (ничего) не принимает и оно не получает достаточной пищи до возможного максимума. После этого (оно) перемещает (свое место) на большее место; и как женская, так и мужская (часть) одним и тем же образом преследуются принуждением и необходимостью. Все же то, что раньше осуществило свою судьбу, раньше и выделяется (из смеси) и одновременно входит в новую смесь. Ибо каждое сперва выделяется (из смеси) и в то же время снова входит в (новую) смесь. А если оно переменило свое место и достигло правильной гармонии, имеющей три созвучия, зараз проходя через все последние, то оно продолжает жить и увеличивается из тех же самых (элементов), как и раньше. Если же оно не достигнет гармонии и если низкие (тона) с высокими не образуют первого созвучия (кварты) или второго (квинты) или октавы, то из-за отсутствия одного (тона) все делается напрасным. Дело в том, что гармония не получится. Но преждевременно совершается переход из большего в меньшее, так как они не знают, что делают.

(9) Что же касается мужского и женского, (а именно) почему возникает то и другое, я покажу в дальнейшем рассуждении. То из них, которое войдет

(в тело) и достигнет гармонии, приводится в движение огнем, так как оно влажно. От этого движения оно загорается и тянет к себе корм из входящих в женщину пищи и воздуха (*дыхания*). Первое (*питание*) повсюду (вначале) одинаково (*воспринимается*), пока оно (*т. е. зародыш*) еще рыхло; от движения же и огня оно делается сухим и твердым. Делаясь же твердым, оно сжимается кругом и огонь, запертый внутри, более не в состоянии получать достаточной пищи и выталкивать воздух вследствие плотности окружающего слоя. Поэтому он должен съесть находящуюся внутри влагу. Итак, твердое и сухое по природе в образовавшемся (ядре) не уходит целиком в пищу огню, но отвердевает и уплотняется вследствие недостатка влаги, и вот это-то называется костями и жилами. Огонь же, который приводится в движение благодаря примешанному к нему (элементу) — воде, устраивает тело, согласно природе по (механической) необходимости следующим образом. Через твердые и сухие (части) он не может сделать себе проходов на продолжительное время, так как там он не находит (для себя) никакой пищи, а через влажные и мягкие (части) может. Ибо он суть пища для него. Но и в них находится сухость, не употребляемая огнем. Они же соединяются друг с другом. Итак, самый внутренний огонь есть самый сильный, и он сделал себе самый большой проход. Дело в том, что тут было наибольшее влаги. Это называется желудком. Так как он (*внутренний огонь*) не находил (себе там более) пищи, то он ушел наружу и сделал проходы для воздуха (*дыхания*) и пути для доставления пищи и ее рассылки. (Огонь) же, заключенный в остальной (части) тела — это есть самая влажная (часть) огня, — сделал в этих местах три круговых хода,

которые называются пустыми жилами \* \* \* посреди же них остаток воды соединяется и затвердевает, и это называется мясом.

(10) Единым Логосом<sup>1</sup> огонь устроил все в теле согласно своей собственной природе: (он сделал тело человека) подобием вселенной, малое (*микрокосм*) соответственно большому (*макрокосму*) и большое соответственно малому. Самое большое полое место в теле (*т. е. желудок*) — кладовая для сухой и влажной воды; (она устроена для того), чтобы всем (частям) давать и у всех брать, подобно тому как свойство моря — быть кормилицей подходящих животных и гибелью для неподходящих. Вокруг же этого соединения холодной и влажной воды (*огонь образовал*) проход для холодного и теплого воздуха, как подобие земли<sup>2</sup>, которая изменяет все, что на нее падает (*т. е. огонь образовал пористую кожу*). И одно уничтожая, а другое увеличивая, он рассеял тонкую воду и воздухообразный огонь, невидимый и видимый, выделив их из ядра (*имеется в виду пот и испарение*). В этой (оболочке) каждое выходит на поверхность по определению судьбы. В ней же огонь сделал три круговых хода, граничащих друг с другом и с внутренней, и с внешней стороны. Один (ход имеет границу) у впадины, (наполненной) влагой, наподобие луны, другой же — у окружающей твердой (*кожи*) подобно тому как звезды ограничиваются поверхностью небесного свода; средний же (ход) ограничен и с внутренней, и с внешней сто-

---

<sup>1</sup> Т. е., по единому закону разума. Г. Дильс переводит просто: «одним словом».

<sup>2</sup> Продолжается сравнение между микрокосмом и макрокосмом: желудок уподобляется морю, кожа — земле. Далее будет проводиться параллель частей тела человека с луной, солнцем и звездами.



роны двумя другими, наподобие солнца. Это — самый горячий и самый сильный огонь, который всем правит, устраивая все согласно природе; он недоступен ни зрению, ни осязанию. В нем (имеют свое местопребывание душа, ум, мышление, рост, сон и бодрствование. Он управляет решительно всем и здесь (*в микрокосме*) и там (*в макрокосме*), никогда не отдыхая.

(11) Но люди не умеют на основании явного усматривать скрытое. А именно, хотя они занимаются искусствами, подобными человеческой природе, однако (этого) они не знают<sup>1</sup>. Ибо ум богов учит их подражать тому, что (совершается) в них самих; они же знают (только), что они делают, и не разумеют, чему они (*в своих делах*) подражают. Ведь все подобно и неподобно, все полезно и вредно, все говорит и все безмолвно, все разумно и неразумно; вид каждой (вещи) и противоречив и согласован. Ибо закон и природа, посредством которых мы все совершаем, согласуются и не согласуются: закон люди положили сами себе, не зная, о чем они постановили, природе же всех (вещей) боги устроили. И вот то, что установили люди, то никогда не остается одним и тем же: ни справедливым, ни несправедливым. А все то, что боги установили, всегда справедливо: и справедливое, и несправедливое. Столь велико различие между ними.

---

<sup>1</sup> Мысль подлинно Гераклитовская: все совершается по Логосу, и люди в своих действиях инстинктивно подражают природе; тем более удивительно, что они не знают законов природы. По Гераклиту, все в человеке совершается так же, как и во вселенной, и в своей деятельности (искусствах) люди подражают природе, и речь людей — «по природе». Одни и те же законы господствуют во вселенной, в человеке, в языке и в деятельности людей.

(12) Я же покажу, что видимые искусства подобны тому, что происходит (в организме) человека как явно, так и тайно. Таково (например) искусство прорицания. Из видимого оно познает невидимое и из невидимого видимое, из настоящего будущее, из умершего живущее; и на основании неразумного знающий всегда правильно понимает, незнающий же — один раз так, другой раз иначе. Это есть подражание человеческой природе и жизни. Мужчина, сочетавшись с женщиной, сделал дитя. На основании видимого он познает тайное, (а именно), что она зачала. Так человеческий ум, невидимый, будет познавать видимое. Ребенок становится мужем: (тогда) на основании настоящего он познает будущее. Умерший непохож на живого: (однако) благодаря мертвому человек знает живое. Желудок неразумен. (Однако) им мы познаем, что он чувствует жажду или голод. (Таким образом) у искусства прорицания и у человеческой природы одни и те же явления: для знающих они всегда правильны, а для незнающих они один раз таковы, другой раз иные.

(13). [*Железные инструменты*] (*Кузнецы*) посредством (своего) искусства плавят железо в огне, вызывая огонь дуновением. Они отнимают (*у железа*) имеющуюся у него пищу и, сделав (железо) рыхлым, они бьют его и сжимают, (затем) от питания другой водой оно (вновь) делается твердым. То же самое испытывает человек от учителя гимнастики. Огонь (*солнца*) отнимает имеющуюся пищу (*у занимающегося гимнастикой*) и последний (притом) испытывает сильное воздействие со стороны воздуха. Когда же он станет (от этого) рыхлым, его бьют, растирают и очищают, и (затем) от доставленной из другого места воды он (снова) делается твердым.

(13) И валяльщики поступают так же: они мнут, бьют, тянут. Посредством (такого) жестокого обращения они делают (ткань) более крепкой. Остригая то, что выдается, и расчесывая (ткань), они делают ее красивее. Точно так же обстоит дело и с человеком.

(14) Сапожники разделяют целую (кожу) на части и (снова) из частей делают целое. Они режут и колют и (таким образом) чинят испорченную (обувь). И с человеком дело обстоит точно так же. Из целого через разделение получаются части, и из складывания частей (вновь) возникает целое. Когда врачи колют и режут больные (места), последние выздоравливают. Также (дело) врачебного искусства заключается в следующем: устранять то, что причиняет страдание, и через удаление того, от чего (человек) страдает, восстанавливать его здоровье. Природа сама собой умеет (делать) то же самое. Сидящий прилагает усилие, чтобы встать,двигающийся — чтобы остановиться. И прочее в том же роде (является общим) у природы и врачебного искусства.

(16) Плотники пилят: один толкает, другой тянет, — двумя (разными) способами они делают одно и то же. Между тем как они нажимают, (пила) идет то вверх, то вниз. Уменьшая (дерево), они делают его бóльшим (по числу). Они подражают природе человека. Воздух то притягивает (последнюю) к себе, то отталкивает (ее от себя); двумя (разными) способами он делает одно и то же. Одно оттесняется вниз, другое тащится вверх. От одной души, разделяющейся более или менее, (образуются) большая или меньшая души.

(17) Каменщики из не подходящего друг к другу (материала) делают согласованное (в своих частях здание). Они увлажняют сухое, осушают

влажное, разделяют целое и складывают разделенные (части). Если бы дело обстояло не так, то оно было бы не таким, как следует (ему быть). Они подражают образу человеческой жизни. Они увлажняют сухое, осушают влажное, разделяют целое и складывают разделенные (части). Все это, будучи несогласным, (однако) согласуется (между собой).

(18) [Музыкальный инструмент должен заключаться прежде всего в том, в чем обнаруживается его назначение.] Ряды гармонии, (образованные) из тех же самых (*тонов*), не одни и те же. (Все они образуются) из высокого и низкого (*тонов*), они подобны по имени, по звуку же неподобны. Наиболее различное<sup>1</sup> наиболее согласуется, наименее же различное наименее согласуется. А если бы кто-нибудь сделал все одинаковым, то более не было бы удовольствия. Самые многочисленные и самые многообразные перемены (*тонов*) доставляют наибольшее удовольствие. Повара готовят людям кушания, соединяя всякого рода различные и сходные (вещества) и из тех же самых (составных частей они делают) неодинаковые (смеси) — пищу и питье человеку. А если бы (повар) сделал все одинаковым, то не было бы удовольствия, и равным образом если бы он состряпал все в одном и том же (*горшке*), то это не было бы правильным (*приготовлением кушаний*).

В струнной музыке выбивают (тоны) то вверх, то вниз. Язык подражает музыке, различая приятное и острое, несозвучное и созвучное во встречающихся (*словах*). Выбиваются же тона вверх и вниз, (однако) неправильны ни верхние (тона), выбиваемые вниз, на нижние, выбиваемые вверх. От созвучия хорошо настроенного языка (*получа-*

---

<sup>1</sup> Т.е. наибольшие интервалы (октава).

ем) удовольствие, а от плохо прилаженного (языка) — муку.

(19) Кожевники вытягивают, растирают, расчесывают, моют (*кожу*). То же самое (*представляет собой*) уход за детьми. Плетушие венки вьют (их), работая в кругу. (Начиная) с начала, они и кончают у начала. Точно такое же круговращение (есть) в теле: откуда (оно) начинается, там и кончается.

(20) Делают золотую вещь: бьют, промывают и плавят (*золото*). При слабом, не сильном огне происходит сплавка. Обработав (*золото таким образом*), они пользуются им для всех целей. Человек *бьет (молотит)*, очищает, мелет хлеб, и, подвергнув его действию огня (испекши), пользуется им. При сильном огне (хлеб) в теле не переварится, но (*он удобоварим*) при слабом (огне).

(21) Ваятели делают подобие тела (за исключением души), но они не в состоянии сделать разумного существа. (*Они делают статуи*) из воды и земли, осушая влажное и увлажняя сухое. Они отнимают у того, что выдается, и прилагают там, где недостает. (Так свое творение) они из весьма малого делают весьма большим. Точно так же обстоит дело и с человеком. Он растет из весьма малого до весьма большого, причем отнимает у того, что (слишком) выдается, прилагает там, где недостает, увлажняет сухое и осушает влажное.

(22) Горшечники вертят колесо, и (однако, оно) не двигается ни вперед, ни назад. (Скорее оно) движется направо и налево, подражая круговращению вселенной. На одном и том же вращающемся (колесе) они выделывают разнообразные (горшки); хотя последние совершенно непохожи друг на друга, однако (они сделаны) из одного и того же (материала) и одними и теми же орудиями. Точно так же обстоит дело с людьми и прочи-

ми животными. Все они в одинаковом круговращении (*тела*) из того же самого (*материала*) и теми же самыми орудиями совершают совершенно различное, делая из влажного сухое и из сухого влажное.

(23) Грамматика заключается в следующем: (она есть) сложение знаков, (которые являются) символами человеческой речи; (она есть) способность сохранять в памяти прошедшее и показывать, что должно делать<sup>1</sup>: через посредство семи знаков (*гласных*) знание (достигается)! Тем же самым способом делает все человек, как знающий буквы, так и незнающий. Через посредство семи знаков (*происходят*) и ощущения у человека: слух для шума, зрение для видимого, нос для запаха, язык для вкусного и невкусного, рот для речи, тело для осязания, два прохода — внешний и внутренний для теплого или холодного воздуха. Через эти (*органы*) у людей знание<sup>2</sup>.

(24) Занятие (телесными) состязаниями, обучение гимнастике (*заключается*) в следующем. Учат по закону поступать противозаконно, справедливо делать несправедливость, обманывать, воровать, грабить, насиловать; (учат) самому постыдному, как самому прекрасному. Не делающий этого плох, делающий же это хорош. Доказательство глупости толпы. Они смотрят на это и решают, что из общего числа один хорош, прочие же дурны. Много удивляющихся, мало знающих! Придя на площадь, люди делают то же самое. Люди обманывают, продавая и покупая. Кто наиболее

---

<sup>1</sup> Т. е., сохраняя наш прежний опыт, она на основании его дает нам указания, как должно поступать в будущем.

<sup>2</sup> Таким образом принимается *семь* средств познания: орган речи и шесть органов ощущений (слух, зрение, обоняние, вкус, осязание и орган восприятия тепла и холода).

обманул, тому удивляются. Когда пьют вино и неистовствуют, делают то же самое. Они состязаются в беге, борются, сражаются, воруют, обманывают. Один из всех признается победителем.

Игра актера умышленно обманывает. Иное говорят, иное думают. Выходят (на сцену) и уходят (со сцены) те же самые и не те же самые *люди*. Точно так же человеку возможно одно говорить, а другое делать, и одному и тому же человеку (возможно) быть не тем же самым и держаться то одного мнения, то другого.

Таким образом все искусства имеют (нечто) общее с человеческой природой.

2. — *de nutrimento*.

(1) Пища и способ действия пищи едины и множественны...

(2) Увеличивается же, укрепляется, превращается в плоть, уподобляется и становится непохожим то, что заключается в каждом, соответственно природа каждого в его первоначальной силе.

(8) Пища же — то, что питает, пища же — то, что может (*питать*), пища же — то, что будет (*питать*).

(9) Начало же всего едино и конец всего един; одно и то же — начало и конец.

(13) Пища всего в отношении теплоты вредит и приносит пользу. И в отношении охлаждения она вредит и приносит пользу. Что касается силы, пища вредна и полезна.

(14) Соки ... движутся сами собой и не сами собой: для нас они движутся сами собой, а с точки зрения причины не сами собой. Со стороны же причинности одно явно, другое тайно и одно действительно, другое же бессильно.

(15) Природа довлеет всему во всех отношениях.

(17) Все это есть единая и неединая природа. Все это — многие естества и (в то же время) одно естество.

(19) В пище давание лекарства весьма хорошо, в пище давание лекарства дурно. Дурно и весьма хорошо в отношении к чему-нибудь.

(21) Пища — не пища, если не имеет (питательной) силы; не пища — пища, если может питать. (Первая —) по имени пища, а на деле нет. (Вторая —) на деле пища, а по имени нет.

(23) Слияние воедино, единое согласие, все сочувствует (друг другу). Согласно совершенству все, части же в каждой части по очереди занимаются делом.

(24) Великое начало доходит до самого конца, от самого конца до великого начала простирается связь. Единая природа — бытие и небытие.

(40) Созвучие есть разногласие, разногласие — созвучие. Чужое молоко превосходно, свое молоко дурно, (*и однако*), чужое молоко вредно, свое молоко полезно.

(42) Восьмимесячные (зародыши) существуют и не существуют. Бывает же в них и больше и меньше и целого и относящегося к частям. Но (при этом) немного и большее больше и меньшее меньше [*речь здесь идет о времени беременности; Геллий III 16, 7 дает следующее объяснение текста: «в этих словах он высказывает (ту мысль), что иногда (рождение) происходит скорее, однако, немного скорее, и равным образом (иногда) позже, (однако), немного позже»*].

(45). Путь вверх и вниз один.

3. Скифин из Теоса «Ямбы о природе» (IV века)  
Срв. 12 А 1, §16.

1. Плутарх *de Pyth. orac.* 17p. 402 A. О лире, которую всю [*т.е. всю гармонию мира*] настраивает сын Зевса — Аполлон. (В ней) он соединил начало и конец, обладает же он блестящим ударом — солнечным светом.



*Срв. В 51 и Климент Strom. V 8, 48:* философ Клеанф, который прямо называет солнце ударом. Ибо всякий раз при восходе оно вонзает (свои) лучи, как бы ударяя (ими) мир, и (таким образом) выводит свет на гармонический путь; на основании же солнца он заключает и о прочих светилах.

2. *Стобей ecl. I 8, 43 p. 108, 6 W.* ...Из всех (вещей) время есть самое последнее и самое первое, оно все имеет в себе самом и оно одно существует и не существует. Всегда из сущего оно уходит и приходит само по противоположной себе дороге. Ибо завтра для нас на деле (*будет*) вчера, вчера же (*было*) завтра.

4. *Клеанф fr. 537, 3—9 Arnim (Гимн Зевсу) у Стобея I 13 p. 25 W.*

Подлинно, тебе весь этот мир, вращающийся вокруг земли, повинется, куда бы ты его ни вел, и добровольно подчиняется твоему правлению. Под своей непобедимой властью ты имеешь такой охотно повинующийся (тебе) обоюдоострый огненный вечноживой перун. Ибо от удара его вся природа содрогается. Им направляешь ты общий разум, который бродит по вселенной, примешиваясь к великому свету и к малым огням.

5. *Лукиан vit. auct. 14 (пародирует Гераклита).*

«Что же ты (все) плачешь, наилучший? ведь я полагаю, гораздо лучше было бы поговорить с тобой». — Гераклит: «Дело в том, чужеземец, что я считаю человеческие дела жалкими и плачевными и (не нахожу) в них ничего, что бы не было скоропреходящим. Вот поэтому-то я сожалею вас и плачу. И настоящее я не считаю значительным, а то, что будет в будущем, считаю и совсем печальным, а именно, я предсказываю великий пожар и гибель вселенной. Об этом я скорблю, а также о том, что нет ничего постоянного, но все некото-

рым образом соединяется как бы в киклон, и то-жественны удовольствие и неудовольствие, знание и незнание, большое и малое, верх и низ; (все) идет кругом и [«в круговой пляске» *по другому чтению*] обменивается (друга на друга) в игре вечности». — «Что же такое вечность?» — Гераклит: «Резвящееся дитя, играющее в камешки, расставляющее (их, и раскидывающее». — «А что такое люди?» — Гераклит: «Смертные боги». — «А что такое боги?» — Гераклит: «Бессмертные люди». — «Эй, ты! Говоришь ли ты намеками или составляешь загадки? Ведь, подобно Локсию<sup>1</sup>, ты ничего не говоришь просто и ясно». — Гераклит: «Дело в том, что я насколько не забочусь о вас»<sup>2</sup>. — «Поэтому ни один здравомыслящий не купит тебя». — Гераклит: «Я же велю плакать в юности всем, как покупающим, так и не покупающим»<sup>3</sup>. — Вот это-то зло близко к меланхолии».

### 13. ЭПИХАРМ

В дошедших до нас биографических сведениях об Эпихарме заключается ряд противоречий.

<sup>1</sup> Локсий — прозвище Аполлона, указывающее на двусмысленность его изречений.

<sup>2</sup> Т.е. мне нет никакого дела до того, поймете ли вы меня или нет.

<sup>3</sup> В интересах смысла, может быть, лучше было бы исправить текст Дильса следующим образом: вместо «*ὀνίσεται σέ τις*» я бы читал «*ὀνίσεται σοὶ τις*» и вместо «*ὀνειρένοισι*» читал бы «*ὀνιμένοισι*». Перевод по внесении этих поправок: «Поэтому ни один здравомыслящий не извлечет пользы от тебя». — Гераклит: «Я же велю плакать в юности всем, как извлекающим пользу, так и не извлекающим».

Главными источниками о жизни Эпихарма являются Свида (см. А. 1) и Диоген Лаэртций (см. А 3). Лоренц<sup>1</sup> выше ценит свидетельство Диогена, который, по его мнению, здесь пользовался хорошими источниками. Напротив, по мнению Шмидта<sup>2</sup>, Свида в данном случае достовернее Диогена, так как в своих сообщениях о драматических поэтах Свида основывался на самых достоверных писателях (как доказали своими исследованиями D. Volkmann и C. Wachsmuth). Однако, внешняя история жизни Эпихарма наиболее правильно передана Диогеном.

Эпихарм родился на острове Косе в 58—62 ол. (550—530 г.). Когда ему было всего три месяца, отец его Гелофалес переселился с семьей в Сицилию (в новую Мегару). В Сицилии провел Эпихарм всю свою жизнь<sup>3</sup>, и поэтому часто его называют сицилийцем<sup>4</sup>. По разрушении новой Мегары Гелоном Эпихарм, уже стариком, прибыл в Сиракузы, и здесь, как автор комедий, он достиг славы и занимал почетное место при дворе Гиерона. Умер он в глубокой старости (90 лет по Диогену, 97 по Лукиану).

В век Эпихарма (вторая половина шестого и первая половина пятого столетия) сицилийские горо-

---

<sup>1</sup> Aug. Lorenz. *Leben und Schriften des Koers Epicharmos*, 1864.

<sup>2</sup> L. Schmidt. *Gött. gelehrte Anzeigen* 1865.

<sup>3</sup> Некоторые историки без достаточного основания принимают две продолжительные поездки Эпихарма: 1) в Великую Грецию, чтобы слушать Пифагора, и 2) на родину Кос, откуда он вернулся, по их мнению, вместе с Кадмом, царем Коса, добровольно сложившим с себя власть.

<sup>4</sup> Кайбель (*Paulys Real-Encycl. d. class. Alt.* VI 1909), расходясь с другими исследователями, полагает, что Эпихарм был родом из сицилийских греков, и считает ложными сообщения Диогена, что Эпихарм родился на острове Косе и что его отец назывался Гелофалес.

да переживали самый блестящий период своего развития. Во время его юности в Великой Греции процветала школа Пифагора. Предание устанавливает связь между отцом Эпихарма Гелофалесом и Пифагором (см. 4,19, а также 13 АЗ и 8). Если сообщение Диогена Лаэртция о том, что Пифагор написал книжечку: «Гелофалес, отец Эпихарма Косского», и нельзя считать достоверным, однако в нем можно видеть отголосок соответствующего истине предания о существовании личных отношений между Пифагором и Гелофалесом. И сам Эпихарм не только обнаруживает знакомство с пифагорейской философией, но в основных чертах своего мировоззрения находится под влиянием последней. Однако было бы слишком смелым причислить его к пифагорейской школе (к пифагорейцам относят Эпихарма Диоген Лаэртций, Плутарх в биографии Нумы, из новых Гризар и Бернгарди<sup>1</sup>). Этому противоречит его деятельность как автора комедий. Притом, Эпихарм не принимает некоторых пифагорейских положений и, с другой стороны, высказывает и свои собственные самостоятельные взгляды («Эпихарм не примыкает безусловно ни какому философу», — говорит Бергк<sup>2</sup>). Кроме пифагорейской философии, оказавшей наибольшее влияние на его мировоззрение, Эпихарм знает учения Ксенофана и Гераклита<sup>3</sup>. Он испытал влияние того и другого (Платон называет его приверженцем Гераклита, см. А 6), но он выводит учение Гераклита в комедию с целью осмеять его и пишет также про-

---

<sup>1</sup> По Ямвлиху (см. А 4), Эпихарм в своих комедиях распространял учения Пифагора, хотя сам и не принадлежал к пифагорейскому союзу.

<sup>2</sup> Th. Bergk. Griech. Literaturgesch., IV Bd., 1887, стр. 26.

<sup>3</sup> Вероятно, он был знаком и с Парменидом.

тив Ксенофана (см. В 15). Принимая относительную истину в учениях Ксенофана и Гераклита и пытаюсь примирить их посредством дуализма пифагорейской философии, Эпихарм первый вступает на путь, по которому впоследствии пошел Платон. Некто Алким (ученик Стилпона) в сочинении «против Аминты» (ученика Платона) пытался доказать, что учение Платона об идеях есть плагиат и что оно заимствовано у Эпихарма. Алким написал это сочинение из патриотических мотивов, желая теорию идей приписать своему соотечественнику Эпихарму. Из исследователей нового времени мнение Алкима принимает Гризар<sup>1</sup>. Однако если Эпихарм и Платон идут в одном направлении при оценке начал элейской, гераклитовской и пифагорейской философии, то теория идей Платона строится на совершенно ином уровне развития философии и уже поэтому не может быть речи о плагиате.

Наиболее значительными в философском отношении являются те фрагменты, которые дошли до нас через сочинения Алкима. Они взяты из одной комедии Эпихарма, в которой обычно выводятся два собеседника: один излагает философское учение и объясняет его, другой выступает в роли ученика. В первом фрагменте один собеседник говорит в духе Ксенофана, второй же держится народных религиозных верований. Против учения первого о вечном, неизменном существовании богов, второй собеседник возражает: «Однако говорят, что Хаос возник раньше всех богов». Пер-

---

<sup>1</sup> С. Grysar. De Doriensium comoedia quaestiones, 1828, на стр. 107 говорит, что Платон многое в своих учениях заимствовал у Эпихарма, и на стр. 119 след. старается доказать это положение.

вый собеседник опровергает это положение следующим аргументом: «то, что возникло раньше всего, не возникло из чего-либо другого; но нельзя возникнуть из ничего; следовательно, то, что было раньше всего, то не возникло; таким образом утверждение, что Хаос *возник* раньше всего, нелепо. Но, может быть, скажут, что Хаос *был* раньше всего. Но в таком случае он должен остаться неизменным сущим». Во втором фрагменте один собеседник говорит в духе Гераклита, другой является опять в роли ученика. Если число или меру увеличить или уменьшить, говорится здесь, то они станут иными. Мы видим, что люди постоянно изменяются: человеческий организм то увеличивается, то уменьшается, постоянно что-нибудь в нем то прибавляется, то убавляется. Итак, люди становятся постоянно иными и никогда они не те же самые: каждый день делает нас иными. Отсюда делается заключение: «Итак, ты и я были вчера другие, чем сегодня, и в будущем будем опять иными, и никогда мы не бываем теми же самыми». Это рассуждение и есть знаменитый *λόγος αὐξανόμενος*<sup>1</sup>, который у Эпихарма заимствовали софисты. Оно отрицает тождество человеческой личности. Итак, в первом фрагменте мы имели учение о вечном неизменном бытии, в отношении которого отрицалось временное различие более раннего и более позднего. Во втором же фрагменте говорится о неограниченном господстве изменения. Очевидно, в первом фрагменте мы имеем дело с элейским воззрением, во втором с гераклитовским. По мнению большинства исследователей, оба эти учения из-

---

<sup>1</sup> Лоренц выражение *λόγος αὐξανόμενος* переводит: «умозаключение о постоянном прибавлении», Бернайс: «умозаключение об увеличивающемся человеке».

лагаются одним и тем же лицом, другой же собеседник вовсе не знает философских учений и введен в роли ученика. По мнению Бернайса<sup>1</sup>, первый собеседник приписывает вечное неизменное бытие богам и вообще духовной области, а затем обращается к области изменчивого, преходящего мира; таким образом, содержанием его учения является контраст между миром духовным и миром изменчивого, преходящего бытия.

Л. Шмидт<sup>2</sup>, напротив, полагает, что здесь с самого начала противопоставлены элеат и гераклитовец (он не считает второго собеседника приверженцем народной веры; иначе, чем другие, разделяет он стихи первого фрагмента между собеседниками, и полагает, что в первом фрагменте высказывает свои взгляды первый собеседник, во втором — второй). Таким образом, по его мнению, здесь с самого начала противопоставлены два лица противоположных философских направлений. Нам же ход действия в пьесе представляется следующим образом. Второй собеседник постоянно играет роль ученика, и его возражения ставятся с целью разъяснения излагаемого учения. Но лица, выступающие с философскими учениями в первом и втором фрагменте, различны, и свои учения они не ограничивают различными областями бытия, как полагает Бернайс. Комический эффект достигался именно прямолинейным развитием этих противоположных воззрений. Действительно, мы знаем, что учение Гераклита о непрестанном течении и изменении всех вещей Эпихарм исполь-

---

<sup>1</sup> J. Bernays. *Gesamm. Abhandl.*, I Bd., 1885, стр. 110 след.

<sup>2</sup> L. Schmidt. *Quaestiones Epicharmae, spec. I, de Epicharmi ratione philosophandi*, 1846, стр. 24 след. Мнение Шмидта принимает Брандис.

зовал в комедии для того, чтобы, выведя из него следствия для практической жизни, привести его к абсурду. В дальнейшем развитии пьесы получивший накануне приглашение на пирушку не принимается пригласившим его на том основании, что он является непрошеным гостем, так как он не то самое лицо, которым он был в день приглашения; равным образом должник отказывается платить свои долги на том основании, что за протекший промежуток времени он стал другим; рассерженный кредитор бьет должника и, привлеченный к суду, подобным же образом доказывает, что он, явившийся на суд, совсем другое лицо в сравнении с тем, которое нанесло побои. Вероятно, приверженец учения о неизменяемости всего сущего точно так же на практике попадал в такое же смешное положение, как и приверженец учения о всеобщем движении. Примирение этих двух противоположных учений достигается в третьем фрагменте посредством различения двух миров (так полагаем мы в противоположность Бернайсу, по которому эта мысль проводится с самого начала). Здесь на примерах (флейтист и игра на флейте, благо и хороший человек и т. п.) показывается различие между абстрактным понятием и конкретной вещью. Алким находит здесь Платоновскую противоположность между миром чувственным (*αἰσθητόν*) и умопостигаемым (*νοητόν*), из которых первый находится в постоянном течении и изменении, второму же принадлежит неизменное подлинное бытие.

Итак, у Эпихарма мы встречаем впервые противопоставление элейского и гераклитовского учения и оригинальное примирение их. Противоположность этих учений он изобразил в живой наглядной форме и этим способствовал их широкому распространению. Таким образом, противо-



положность бытия и бывания, которая, по Виндельбанду, есть ось развития греческой философии в ее первом периоде, впервые сознательно формулируется Эпихармом. Эта поставленная им проблема привлекла к себе серьезное внимание последующих мыслителей. Та форма, в которую она облечена у Эпихарма, обнаруживает мастерство его диалектического метода (у него мы встречаем, может быть, самые ранние образчики диалектического искусства), а проведенное им различие абстрактного и конкретного имело важное значение в истории мысли. Равным образом достойна удивления ясность и общедоступность изложения новейших философских учений того времени у Эпихарма.

При попытке восстановить мировоззрение Эпихарма приходится основываться на подложных сочинениях, которые подражали подлинному Эпихарму. Псевдо-Эпихармовские сочинения появились очень рано, приблизительно спустя полстолетие по смерти Эпихарма. Поэтому, можно думать, что эти подложные сочинения не сильно уклоняются от мировоззрения Эпихарма и развивают мысли в духе его учений. Однако это обстоятельство делает отдельные воззрения, приписываемые Эпихарму, лишь вероятными.

Мировоззрение Эпихарма дуалистично. Он принимает два различных начала: 1) материальное (*αἰσθητόν*), которое он сводил к четырем элементам: огню, воздуху, земле и воде; до Эмпедокла он выставляет эти четыре элемента в качестве основных веществ; но у Эпихарма они имеют иное значение, так как, по его мнению, эти материальные элементы изменчивы (подвержены постоянному изменению); 2) умопостигаемое начало (*νοητόν*) огненно-воздушной природы. В противополож-

ность материальному началу, оно совершенно неподвижно и неизменно. Но оно множественно точно так же, как и материальное начало. Его образуют «формы» (идеи), которые составляют истинную сущность вещей. Формы (идеи) и числа всегда пребывают неизменными и, благодаря им, во вселенной всегда один и тот же порядок (закономерность чувственного изменчивого мира. В своем учении о формах Эпихарм развивает пифагорейское учение об «ограничивающем» начале (пределе) и о числах, как силах, образующих из «неограниченного» начала определенные формы.

Соответственно основному дуализму божественного, вечного, всегда тождественного себе мира и мира чувственного, постоянно изменяющегося, Эпихарм является дуалистом и в учении о человеке. Человек состоит из двух частей: материальной и божественной. По смерти эти два элемента разъединяются: тело возвращается в землю, из которой оно возникло (земля из своих недр родила поколение людей, и она же принимает их обратно в себя), божественная же душа уносится вверх. Как телесные существа, люди — слабые создания. Они подобны «надутым кожаным мехам», которые опадают, если выходит завлеченный в них воздух. Тело человека есть как бы клуб поднявшейся пыли, который вскоре вновь распадается, душа же есть истечение божественной жизненной силы, состоящее из самого тонкого, самого огненного воздуха. Эта божественная искра в человеке есть самое высшее, самое лучшее и самое ценное в нем. Это — разум человека, который один только видит и слышит: без него чувства слепы и глухи. Божественная мировая мудрость проявляется не только в разуме людей; ее деятельность обнаруживается также в инстинкте животных и вообще в силах природы.

С психологией Эпихарма образует одно целое его этика. Божественная душа человека заключена в теле, как в темнице. Нравственная ценность человека определяется взаимоотношением этих двух элементов его. Душа должна всегда господствовать над страстями тела. Благо тому, кто постоянно заботится о сохранении чистоты своей души. У Эпихарма находим ряд замечательных нравоучительных изречений, в которых видно влияние пифагорейской философии. Эти его изречения пользовались в древности величайшей славой, и Ямвлих (см. А. 4) сообщает, что все желавшие наставлений, относящихся к практической жизни, обычно обращались к Эпихарму, у которого находили богатый источник прекрасных изречений. Ту же самую этическую цель преследовали и комедии Эпихарма. В них Эпихарм изображает нравы своих сограждан со всеми их недостатками и его добродушная насмешка имеет целью содействовать улучшению последних.

Значение Эпихарма в истории поэзии еще важнее, чем его место в истории философии. По выражению древних (см. А. 1 и 6а), Эпихарм «открыл» комедию, т. е. он первый сочинил произведение, заслуживающее этого имени. Но в драматических творениях Эпихарма еще не было самой характерной особенности греческой комедии — так наз. *χάρμις*. Сюжеты для своих драматических сочинений Эпихарм брал из мифологии и из обыденной жизни. Он не касался политической области и равным образом не задевал личностей. Его насмешка над глупостью людей и человеческими слабостями держится области типического, общего. При этом Эпихарм обнаруживает большое знание света и психологии людей.

Кроме поэзии и философии, Эпихарм занимался также медициной. По преданию, его отец и бра-

тъя были врачами. На их родине — острове Косе процветало врачебное искусство, и в пифагорейской школе, к которой близко стоял Гелофалес, высоко ценилась медицина. Самому Эпихарму приписывают сочинения по медицине и ветеринарии. Наконец, Эпихарм писал о сельском хозяйстве. Вообще литературная деятельность Эпихарма носила практический характер, и одни его сочинения направлены на нравственное улучшение общества, другие же посвящены вопросам материальной культуры.

Наконец, предание приписывает Эпихарму заслуги в области грамматики. Вначале в греческом алфавите было всего 17 букв (так наз. Кадмовых). Остальные восемь букв, которые являются знаками для двойных согласных и долгих гласных, были введены позже, и их изобретение приписывали Паламеду, Симониду и Эпихарму.

Что касается сочинений Эпихарма, то на первом месте должны быть поставлены его комедии. Свидя насчитывает их 52 (42 по поправке Бергка), Ликон 35, анонимный автор (см. А 5) 40, из которых оспаривается подлинность четырех. В этих комедиях находились также диалектические речи и философские рассуждения. Кроме Эврипида, никто из драматических писателей не обсуждал на сцене философских вопросов в такой степени, как Эпихарм, а из авторов комедий он один только вводит серьезный философский элемент в свои произведения. Последний у него отнюдь не подчинен комической цели, но имеет самостоятельное серьезное значение.

По мнению некоторых исследователей, философия Эпихарма не была изложена в особом сочинении, но философские мнения его были рассеяны *passim* в драматических произведениях его

(таков, например, взгляд Гризара). По мнению других, Эпихарм написал особое философское сочинение «О природе». Так, Лоренц думает, что Эпихарм изложил свои философские взгляды в специальной дидактической поэме, и высказывает предположение, что это сочинение послужило образом для поэмы Энния «Эпихарм», от которой сохранились немногие фрагменты физического содержания в пифагорейском духе (два других мнения об этой поэме Энния: 1) она представляет собой просто свободный перевод на латинский язык сочинения Эпихарма; 2) это даже не подражание Эпихарму, заглавие же объясняется тем, что Энний говорит от лица Эпихарма, как приверженца пифагорейской философии). Так Бергк думает, что Эпихарм дал связное изложение своих философских взглядов в особой поэме, эпилогом которой он считал фр. 6 (по Дильсу): здесь автор пророчески возвещает, что в будущем его мысли будут изложены в новой великолепной форме (позже в этих словах видели указание на Платона). О том, что Эпихарм написал специальное натурфилософское сочинение, из древних сообщений только Диоген.

Кроме комедий и философского сочинения, Эпихарму приписывали, как мы уже сказали, сочинения по медицине, ветеринарии и сельскому хозяйству.

От Эпихарма сохранилось большое число превосходных кратких нравоучительных изречений, достигших широкого распространения.

Сочинения Эпихарма были записаны на древнем дорическом диалекте.

Очень рано появились подложные сочинения под именем Эпихарма. Атеней (см. А. 10) сообщает, что псевдо-Эпихармовские сочинения по-

явились уже раньше Аристоксена (т. е. через полстолетие по смерти Эпихарма). Таковы «Гномы» и «Канон» Аксиописта и «Государство» Хрисогона. К подложным сочинениям относятся также «Хирон», «К Антенору», и «Поваренная книга».

*Мнение Г. Дильса о подлинности фрагментов* (см. стр. 115—117 D. Fragm. d. Vorsokr. III Aufl., I Bd., 1912). Что касается фрагментов, засвидетельствованных Алкимом, то из них кажутся безупречными по содержанию, форме, стилю и языку В 1—5, где 2 и 4 касаются Гераклита, 1 элеатов. Исключение здесь составляет, может быть, фр. 3, который, хотя по языку и кажется подлинным, однако как заставляют думать его катехизическая форма и содержание, принадлежит, по-видимому, четвертому столетию. Безусловно подложным из приведенных Алкимом отрывков Дильс считает В 6. Его напоминает своим тоном недавно найденное начало гномологии, приписываемое Эпихарму (подложность несомненна, сочинение принадлежит IV веку). Оно приведено в Hiben rarug. I 1 (из времени Филадельфа). *Даем русский перевод его:*

Здесь заключается много разнообразных изречений, которыми можно воспользоваться, говоря на суде и в народном собрании, относительно друга, или врага, или негодяя, или добропорядочного (человека), или иностранца, или сварливого, или пьяницы, или неотесанного, или о ком-либо, имеющем какой-нибудь иной недостаток. Для (всех) этих имеются здесь жала. Находятся же здесь мудрые изречения, которым если кто-нибудь станет следовать, то он сделается более ловким и лучшим во всех отношениях мужем. И при этом вовсе не представится надобности говорить много относительно данного предмета, но (окажется достаточным) одно только, а именно, то изречение, кото-

рое относится к данному каждый раз случаю. Дело в следующем. Меня обвиняли в том, что, будучи искусным в других отношениях, я был многословным и не умел выражать своих мыслей вкратце. И вот, выслушав эти обвинения, я слагаю теперь это сочинение таким образом, что бы могли сказать: «Был некий мудрец Эпихарм, который высказал в отдельных стихах много разнообразных остроумных изречений, желая дать доказательство своего умения говорить и кратко».

*По мнению Г. Дильса*, несомненно неподлинными (согласно А 10) являются: 1) «Государство» (В 56—58), ничтожное поэтическое произведение со следами гераклитовского и пифагорейского влияния; автором его был флейтист Хрисогон, современник Алкивиада (по Дурису); 2) «Хирон» (В 59—62), сочинение медицинского содержания, составленное в пифагорейском кругу по образцу Гезиода (срв. А 8); 3) «Поваренная книга» (В 63), — такого рода сочинения в древности причислялись тоже к медицинским; 4) «К Антенору» (В 65), неопифагорейское подложное сочинение; 5) «Эпиграмма» (В 64), приписанная Эпихарму благодаря В 9; 6) «Гномы» Аксиописта (В 8 — 46); однако, в этом сборнике могли сохраниться и подлинные извлечения из драматических произведений Эпихарма; 7) «Канон» того же самого автора.

## А. Жизнь и сочинения

*1. Свиды.* Эпихарм, сын Титира или Химара и Секиды, из Сиракуз или из города Краста в Сицилии. Он вместе с Формом открыл комедию в Сиракузах. Он поставил на сцену 52 драмы, по Лико-

ну же 35. Некоторые же записали его коссцем из числа тех, которые вместе с Кадмом переселились в Сицилию, другие (считают его родиной) Самос, третьи Мегару, что в Сицилии. Ставил же он на сцену драмы в Сиракузах за 6 лет до Персидских войн (480).

*Примечание.* Мы считаем более правильным свидетельство Диогена, по которому имя отца Эпихарма — Гелофалес, родина его — Кос. Сообщению же Свида Велькер дал следующее объяснение. Отец Эпихарма у Свида назван Титир, что значит «козел», или Химар, что также значит «козел», и родина его названа Крастом, что может быть переведено «Козлоград». Очевидно, это — шуточные прозвища, которые позже были приняты за чистую монету. По Кайбелю, и имя матери (Секкида) также обязано своим происхождением шутке. Сообщение, будто Эпихарм родился на Самосе, есть измышление позднейших, которые, желая представить Эпихарма прямым учеником Пифагора, отнесли их личную связь ко времени до переселения Пифагора с Самоса.

2. *Аристотель роет. 5 1449 b 5.* Поэтически обрабатывать (комедию) начали Эпихарм и Форм. Она впервые вышла из Сицилии.

*Неправильно<sup>1</sup> переводит это место Анпельрот:* Обрабатывать мифы стали Эпихарм и Формис; в таком виде (комедия) впервые перешла (в Грецию) из Сицилии.

---

<sup>1</sup> Выражение «*μύθος ποιεί*» здесь отнюдь не значит «обрабатывать мифы». Аристотель в этом месте говорит, что Эпихарм и Форм первые начали «поэтически обрабатывать комедию», т. е. развивать ее планомерно и распределять комический материал по определенным правилам. Ту же мысль повторяет анонимный автор в А 5. Правильное понимание смысла данного места находим у Гризара и Бернгарди.



*Аристотель poet. 3. 1448a 31 (пер. Аннелъромта).*  
На комедию именно претендуют мегаряне, как здешние, — будто бы она возникла во время бывшей у них демократии, — так и сицилийские, потому что оттуда происходил поэт Эпихарм, живший гораздо раньше Хионида и Магнета.

3. *Диоген VIII 78.* Эпихарм, сын Гелофалеса, коссец. И он был учеником Пифагора. В возрасте трех месяцев он был приведен в сицилийскую Мегару, а оттуда (переселился) в Сиракузы, как он и сам сообщает в (своих) сочинениях. На статуе его находится следующая надпись: «Настолько великий свет солнца отличается от (света) звезд и насколько сила моря больше (силы) рек; насколько, говоря я, превосходил (всех) мудростью Эпихарм, которого увенчала эта родина сиракузян».

Он оставил записки, содержание которых составляют наука о природе, нравственные изречения и медицина. В весьма многих из (этих) записок он сочинил даже акrostихи, которыми ясно указывает, что сочинения принадлежат ему. Умер он в 90 лет.

*Примечание.* Парастихидион, или акrostихом («краестишием»), называлось стихотворение, в котором начальные буквы отдельных стихов составляли слово (в данном случае имя автора). Уже у Гомера хотели открыть акrostихи. На самом деле они принадлежат более поздней (александрийской) эпохе. Упоминание их у Диогена свидетельствует, что большинство сочинений под именем Эпихарма, бывших у него, были подложными.

3а. *Диомед gr. p. 489 K.* Некоторые полагают, что живший в изгнании на острове Косе Эпихарм первый прилежно занимался этим видом поэтического творчества и, таким образом, от косца имеет свое название комедия.

*Примечание.* Здесь слово «комедия» выводится от названия острова Коса. Произвольность этого объяснения происхождения слова «комедия» очевидна. Недостоверно также сообщение, будто Эпихарм жил в изгнании на острове Косе, как доказали Bernhardt, Welcker и Lorenz.

4. *Ямвлих V. P. 226.* И Эпихарм принадлежал к посторонним слушателям (*Пифагора*), а не к (*пифагорейскому*) союзу. Прибыв в Сиракузы, он, по причине тирании Нерона, воздержался от публичного занятия философией, но переложил в стихи мысли мужей (*пифагорейских*) и, скрывая учения Пифагора под видом шутки, распространял их (таким образом). 166. Все те, которые делают какое-либо упоминание о физиках, обыкновенно на первом месте приводят Эмпедокла и элеата Парменида; те же, которые хотят передать какие-либо наставления, касающиеся практической жизни, (обыкновенно) приводят мысли Эпихарма, и почти все философы принимают их (в свои сочинения).

5. *Мрамор Паросский 71.* После того Гиерон стал тираном сиракузян в 208 году. В то время в Афинах был архонтом Харет (472—1). При нем же жил и поэт Эпихарм. *Срв. 11 А 8.*

*Аноним de com. II 4.* (Эпихарм Сиракузский). Он первый сложил разбросанные элементы комедии и искусно придумал много нового. Что же касается времени, то он жил в 73 олимпиаду (488—5), что же касается его творчества, то он был автором нравоучительных изречений, (поэтом) изобретательным и искусным. Сохранилось же драм его 40, из которых оспаривается (подлинность) 4.

6. *Платон Theaet. p. 152 DE.* А именно, ничто никогда не существует, но (все) всегда бывает. И относительно этого пусть будут согласны все выдающиеся мудрецы кроме Парменида: Протагор,

Гераклит и Эмпедокл, и величайшие из поэтов в обоих видах поэзии: в комедии Эпихарм и в трагедии Гомер. *Срв. 12 В 126, 13 В 2.*

*Алексис «Линос» у Атеней IV 164 С. Выбор понравившихся книг:* Есть здесь Орфей, Гезиод, трагедии, Херил, Гомер, (есть) Эпихарм, литература разного рода.

*ба. Феокрит ер. 18 Will.* (надпись на статуе Эпихарма в сиракузском театре).

Открывший комедию Эпихарм — дорянин по речи и по происхождению. О Вакх, здесь вместо его самого поставили его медную статую. В Сиракузах, огромном городе, ее поставили сограждане своему мужу; Помня мудрые изречения (его), должно воздавать (ему по заслугам). Дело в том, что он высказал много полезного юношам для жизни. Великая благодарность ему!

*бв. Плиний N. H. VII 192.* Аристотель (говорит<sup>1</sup>), что 18 (букв) были древними... и две буквы  $\theta$  (тэта) и  $\chi$  (хи), по его мнению, были прибавлены скорее Эпихармом, чем Паламедом.

*бс. Диоген I 2.* Гиппобот же в списке философов (дает такой перечень): Орфей, Лин, Солон, Перикандр, Анахарсис, Клеобул, Мисон, Фалес, Биант, Питтак, Эпихарм, Пифагор (*7 мудрецов; срв. 73 A 1*).

*7. Порфирий V. Plot. 24.* (Аполлодор Афинский) собрал комедии Эпихарма (и разделил их) на 10 томов.

*Свида.* Дионисий, сын сицилийского тирана и сам тиран, а также философ. (Он написал): «Письма» и «О творениях Эпихарма».

*8. Ямвлих V. P. 241.* Метродор, (брат) Фирса, применил к медицине большую часть учений своего

---

<sup>1</sup> В сочинении «Покрывало» (Peplos), подлинность которого некоторыми оспаривается.

отца Эпихарма и того известного мужа (*Пифагора*). Излагая учения отца брату он говорит, что Эпихарм и раньше него Пифагор из (всех) диалектов наилучшим считали дорический и т. д.

*Книга Метродора есть подложное сочинение, появившееся позже Аристоксена.*

*Примечание.* Приведенное здесь свидетельство Ямвлиха понимается и переводится различно. Если, по тексту Дильса, Метродор — брат Фирса и сын Эпихарма, то, по Обрехту (перев. на лат. яз.), Метродор — внук Фирса и сын Эпихарма, а по Гризару и Лоренцу, — сын Фирса и брат Эпихарма, и, по Шпренгелю (в его «Истории медицины»), — сын Фирса и внук Эпихарма. Данный отрывок из Ямвлиха изобилует двусмысленными выражениями, так как грамматически возможны различные отнесения слов друг к другу.

9. *Колумелла I 1.* Также с необыкновенным старанием занимались этим делом (*т. е. сельским хозяйством*) сицилийцы Гиерон и Эпихарм.

*Статий silv. V 3, 150.* Сколь много обогатили благочестивых крестьян Аскрейский и Сицилийский старики (*т. е. Гезиод и Эпихарм, так как родина Гезиода — селение Аскра в Беотии, Сицилия же, в которой Эпихарм провел всю свою жизнь, была его второй родиной*).

10. *Атений XIV 648 С.* Сочинившие приписываемые Эпихарму творения знают гемину<sup>1</sup>, и в сочинении, носящем заглавие «Хирон», говорится так (*Пит. В. 58*). Эти (произведения являются) псевдо-Эпихармовыми, так как (их) сочинили знаменитые мужи и,<sup>2</sup> как сообщает Аристоксен в восьмом из «Государственных законов», флейтист Хрисогон

<sup>1</sup> Гемина — мера жидкостей, равная  $1/2$  секстария.

<sup>2</sup> Непоследовательность.

(написал) сочинение под заглавием «Государство». Филохор же в сочинении «Об искусстве прорицания» говорит, что «Канон» и «Мысли» сочинил Аксиопист, родом или локриец, или сикионец. Подобным же образом говорит и Аполлодор.

### 3. ФРАГМЕНТЫ

#### Из четырех книг Алкима против Аминты

*Подлинность, особенно фр. 3. б 7, не вполне надежна.*

1—6. Диоген III 9—17. (9). Много также пользы извлек (*Платон*) и от автора комедии Эпихарма, у которого он заимствовал весьма много, (внеся эти заимствования в свои сочинения) в измененном виде, как сообщает Алким в своих четырех книгах против Аминты. В первой из них он говорит следующее: «Кажется также, что Платон заимствовал многое из сочинений Эпихарма. Но это следует рассмотреть. Платон говорит, что чувственный (мир) есть то, что никогда не пребывает (неизменным) ни по качеству, ни по количеству, но постоянно течет и изменяется. (10) Каким образом получить число из чувственных вещей, которые не равны, не суть нечто (*устойчивое*) и не обладают (определенными) количеством и качеством, но по природе своей таковы, что они всегда бывают, но никогда не существуют? Умопостигаемый же (мир) — то, из чего ничто не уходит и (к чему ничего) не приходит. Природе вечного подобает быть всегда подобной (себе) и той же самой. Однако, и Эпихарм о чувственном и умопостигаемом (мирах) сказал ясно:

1. «А. Но, право, боги всегда были и никогда не было времени, когда их не было, явления же здесь<sup>1</sup> совершаются всегда одинаково и теми же самыми силами.

В. Однако, говорят, что Хаос возник раньше всех богов.

А. Каким образом это (возможно)? По крайней мере, то, что возникает первым, не может возникнуть из чего-нибудь другого.

В. Следовательно, вообще ничто не возникло первым?

А. Конечно, нет, и (равным образом) не вторым, по крайней мере, ничто из того, о чем мы здесь так говорим, но (все) это всегда существовало (неизменно).

и 2. А. Если (взять) по желанию число нечетное или четное и прибавить (к нему) или отнять (от него счетный) камешек, то останется ли число тем же самым? Как думаешь ты, в самом деле?

В. По крайней мере, по моему мнению, нет.

А. Далее, если к длине в локоть прибавить другую величину или от нее отрезать (часть), останется ли после того прежняя мера?

В. Понятно, нет.

А. Теперь с той же точки зрения посмотри и на людей. Один растет, другой же худеет, в изменении

---

<sup>1</sup> Что означает здесь «*ταῖς*»? По мнению одних толкователей, этим обозначается чувственный мир (Гризар, Шмидт, Лоренц, Дильс); по мнению других, имеются в виду боги и им подобные существа (Карстен, Г. Германн, Бернайс). Л. Шмидт находит здесь элеатовский смысл: явления в мире всегда одинаковы и всегда находятся в одинаковом положении. А. Лоренц понимает это место следующим образом: «напротив, чувственный мир никогда не подобен самому себе, он находится в постоянном течении и изменении, однако содержится всегда одними и теми же силами».

же находятся все люди во всякое время. А то, что по своей природе изменяется и никогда не пребывает в том же самом положении, то, должно быть, будет уже чем-то отличным от переменявшегося. Точно так же ты и я были вчера другими, чем сегодня, и в будущем будем опять иными, и никогда мы не бываем теми же самими, согласно тому же самому закону.

*Срв. Плутарх d. comm. not. 44 p. 1083 A.* Итак, рассуждение об увеличении является древним. Ибо, как говорит Хрисипп, его в форме вопросов излагает Эпихарм. *d. sera num. vind. 15 p. 559*. Это похоже на (рассуждение) Эпихарма, из которого выросло у софистов умозаключение об увеличивающемся (человеке). А именно, (по этому (умозаключению) взявший раньше займы теперь (уже) не должен, так как он стал другим; приглашенный вчера на обед, приходит сегодня непрощенным, так как он (уже) — другое (лицо). *Аноним in Plat. Theaet. 71 26 (после 12 B 126b)*. И он представил в комедии (осмеял) это, (выведя) требующего возвращения долга (кредитора) и должника, доказывающего, что он — не то самое лицо вследствие того, что (в нем) кое-что прибавилось и кое-что убавилось; когда же требовавший (возвращения денег) побил его и был привлечен к суду, то в свою очередь и он говорил, что побил один, обвиняется же другой. (12) Алким прибавляет еще и следующее: «Мудрецы говорят, что душа одни (вещи) воспринимает через посредство тела, как, например, слухом и зрением, другие же (вещи она усматривает сама по себе, вовсе не пользуясь телом. Вследствие этого из существующих (вещей) одни — чувственные, другие же — умопостигаемы. Поэтому также и Платон говорил, что те, которые желают созерцать начала всего, должны сперва

различить идеи в себе, как, например, подобие, единство, множество, величину, покой и движение. Во-вторых, (должно) принять идеи прекрасного, хорошего, справедливого и (всего остального) в таком роде. В-третьих, (должно) созерцать, какие из идей находятся во взаимном отношении друг к другу, как, например, наука или величина или неограниченная власть, обращая внимание на то, что имеющиеся в нашем чувственном опыте (вещи) вследствие участия в тех (идеях) носят те же названия, что и те. Например, я называю справедливым все то, что причастно справедливости, прекрасным же все то, что причастно красоте. Каждая же из идей едина, вечна, умопостижима и, сверх того, неизменна. Вследствие этого он и говорит (*Parm. 132 D.*), что в природе идеи существуют в качестве образчиков, остальные же (вещи), будучи их подобиями, имеют сходство с ними. (13) Итак, о благе и об идеях Эпихарм говорит следующим образом:

3. (14) А. Не есть ли игра на флейте некая вещь?.

В. Конечно<sup>1</sup>.

А. Итак, человек (тоже) есть игра на флейте?

В. Никоим образом.

А. Так рассмотрим же, что такое есть флейтист? Что такое он, по твоему мнению? Человек? Не правда ли?

В. Конечно.

А. Не так же ли обстоит дело и с благом? Как ты думаешь? Благо есть вещь в себе: каждый же, научившийся ему и знающий (его), уже становится хорошим; совершенно так же, как флейтистом называется научившийся игре на флейте, или

---

<sup>1</sup> В I и II изд. Дильса за этим стихом в целях придать умозаключению более логический вид был вставлен следующий стих: «А. Не есть ли также человек некая вещь? В. Разумеется». В III изд. Дильс выбрасывает эту вставку, находя во фр. 3 пародию на сократовский метод (на «Апологию» р. 27 В).



танцором (научившийся) танцевать, или веночником (научившийся) плести венки, и равным образом все, что угодно, из (вещей) такого рода. (Так во всем) сам (человек) не есть искусство, но, действительно, он является знающим искусство.

(15) Платон в своем учении об идеях (*Федон р. 96 В*) говорит, что, если, действительно, существует память, то в сущем находятся идеи, так как память есть (память) о чем-то находящемся в покое и пребывающем. Кроме же идей ничто другое не пребывает. «Ведь каким образом, — говорит он, — сохранялись бы живые существа, если бы они не касались идей и, сверх того, не имели бы ума по природе? Теперь же он упоминает (*срв. Парменид р. 129*) о сходстве по (рождению) и питанию, какое только есть у них, для доказательства, почему всем животным врождено наблюдение сходства. Поэтому-то они чувствуют себя принадлежащими к одному виду». Итак, как же (сказал) Эпихарм?

4. (16) «Эвмей, мудрость есть не только нечто существующее в единственном числе<sup>1</sup>, но все, что только живет, обладает и умом. Ведь род куриц (если желаешь твердо убедиться) не рождает живых детей, но высиживает (их) и (таким образом) создает им душу. Но в чем состоит эта мудрость, знает только одна природа. Ибо этому она научилась всецело сама от себя».

И опять:

5. «Нисколько неудивительно, что мы так говорим об этом и что мы сами себе нравимся и ка-

---

<sup>1</sup> Смысл фрагмента: Мировая мудрость не есть нечто, существующее только в самом себе; она распространена повсюду и проявляется в различной степени в виде ума у всех живых существ. Благодаря ей, все животные инстинктивно отыскивают себе подобных и заботятся о продолжении своего вида. Она заставляет куриц высиживать яйца.

жемся прекрасными по природе существами. Ведь и собака считает другую собаку прекраснейшим созданием, и бык быка, осел осла и свинья свинью считают прекраснейшими<sup>1</sup>.

(17) Это и (другое) в том же роде вколачивает Алким в четырех книгах, указывая, какую пользу извлек от Эпихарма Платон. А что сам Эпихарм знал о своей мудрости, можно видеть из тех (его слов), в которых он предсказывает (появление) подражателя (себе):

6. Как я думаю (а что я думаю, то знаю я наверно), об этих моих словах еще будет некогда речь. (Придет) некто, который возьмет их, освободит от того стихотворного размера, который они теперь имеют, облечет их в пурпуровую одежду и разукрасит красивыми выражениями. Сам непобедимый, он (в своих сочинениях даст оружие), которым легко победить других.

7. *Евстрат к Ар. Нис. III 7.* В «Геркулесе» у Фола: «Но все это я делаю только по принуждению. Добровольно, думается мне, никто не бывает ни дурным, ни несчастным».

## ГНОМЫ АКСИОПИСТА<sup>2</sup>

8. *Стобей IV 31,30* из Менандра *срв. В 53.* Эпихарм говорит, что боги суть ветры, вода, земля, солнце, огонь, звезды. Я же пришел к тому убеждению, что богами, приносящими нам пользу, являются только золотая и серебряная монета.

<sup>1</sup> Это место сопоставляют иногда с Ксенофаном В 15.

<sup>2</sup> Срв. А 10. В этом сборнике сохранилось немало подлинного.

9. (*Плутарх*) *cons. ad Apoll.* 15 p. 110 A (*срв.* В 48). Связалось и развязалось и опять отошло туда, откуда пришло: земля в землю, дыхание же вверх. Что из (всего) этого тягостно? Решительно ничего.

10. *Климент Str.* IV 45. Итак, что такое природа людей? Надутые мехи.

11. *Секст adv. math.* I 273 я не хотел бы умереть, но ничего не имею против того, чтобы быть мертвым.

*Срв. Цицерон Tusc.* I 8,15. Я не хочу умирать, но что касается того, чтобы быть мертвым, то этому я не придаю никакого значения.

12. *Плутарх de fort. Al.* II 3 p. 336 B (*срв.* 11 В 24). (Только) ум видит и слышит. Все прочее глухо и слепо<sup>1</sup>.

13. *Полибий XVIII* 40,4. Рассудительность и недоверчивость суть члены духа.

14. *Аристотель Metaph.* М 9. 1068a 16. Ибо трудно из неправильных посылок вывести правильное заключение, по Эпихарму. „Ведь только что выказано и тотчас обнаруживается ошибка».

15. *Аристотель Metaph.* III 5. 1010a 5. См. 11 А 15.

16. *Атений VII* 308 С. Для того, о чем перед тем говорили два мужа, достаточно меня одного.

17. *Стобей III* 37, 18 Н. *Срв.* 13 В 119. Характер есть для одних людей (их) добрый демон, для других же — злой.

18. *Anecd. Boiss.* I 125. Благочестивая жизнь есть для смертных наилучшая плата за проезд<sup>2</sup>.

19. *Аристотель Rhet.* II 21, 1394b 13. Для человека здоровье есть наибольшее благо, по крайней мере по моему мнению.

---

<sup>1</sup> По мнению Велькера, а тот стих направлен против Ксенофана (11 В 24). Гризар же находит в стихах Ксенофана и Эпихарма один в тот же смысл.

<sup>2</sup> Т. е. здесь высказывается взгляд на земную жизнь, как на путь к загробному блаженству.

20. *Аристотель Rhet. II 31, 13941b 26*. Смертный должен иметь смертные мысли, а не бессмертные.

21. *Цицерон ad Qu. fr. III 1,23*. Узнай, как он использовал другого...

22. *Климент Str. IV 170*. Если у тебя благочестивый образ мыслей, то по смерти ты не испытаешь ничего дурного. Вверху на небе вечно будет жить (твое) дыхание.

23. — — V 101. Эпихарм же, бывший пифагорейцем, говорит:

«Ничто не ускользает от божества. Ты должен это понимать. Божество само есть наш страж, и для бога нет ничего невозможного.

24. — — VI 12.

Всегда думай таким образом, как если бы тебе предстояло прожить (еще) долгое время и короткое.

25. — — VI 21. *Срв. 1 A 1 и 73a 2.3 d 1*. Порука есть дочь ослепления, и потеря (есть дочь) поруки.

26. — — VII 27.

Если у тебя чист помысел, то все твоё тело чисто.

27. *Корнут theol. 14*.

Если ищешь чего-нибудь мудрого, то подумай об этом ночью.

28. Все серьезное отыскивается скорее ночью.

29. *Геллий I 15, 15*.

Не говорить ты умеешь, но молчать ты неспособен.

30. *(Платон) Axioch. p. 366 C*.

Рука руку моет. Если хочешь что-нибудь получить, то дай что-нибудь.

31. *Плутарх Popl. 15* (против расточительного). Ты не человеколюбив. (Скорее) ты болен: дарить доставляет тебе радость.

32. — *de aud. poet. 4 p. 21 E*. Против мошенника мошенничество есть весьма хорошее оружие.

33. *Стобей flor. (III) 29, 54 H*.

Но упражнение, друзья, дает больше, чем хорошее (природное) дарование.

34. — 38, 21 Н.

Кто не пожелал бы стать предметом зависти, друзья? Очевидно, что ничего не стоит тот человек, который не вызывает (к себе) зависти. К слепому чувствует сострадание каждый, кто его увидит, но никто ему не завидует.

35. — (IV) 23, 37 Н. Добродетель благоразумной жены — не оскорблять своего мужа.

36. *Ксенофонт Мет. II 1, 20.* Это подтверждает своим свидетельством также Эпихарм в следующем изречении: Труд (есть деньги), за которые боги продают нам все блага. *То же в пер. Янчевецкого:* За труд все нам боги подают благие.

37. И в другом месте он говорит: «Бездельник, не думай о мягком, чтобы не получить жесткого».

*То же в пер. Янчевецкого:* Ленивый, не стремись ты к неге: жесткое получишь!

38. *Стобей Eccl. II 15, 7.* К живущим далеко отправляйся в великолепной одежде. Тогда многим покажешься ты умным, хотя бы вовсе не имел ума.

39. — — 18.

На словах ты все хорошо выполняешь, а на деле плохо.

40. — — 31, 25.

Самое лучшее — обладать природными дарованиями, а затем учиться.

41. — — *flor. (III) 1, 10 Н.*

Мудрый муж должен думать не после (дела), но заранее.

42. — — 20, 8 Н.

Не показывай себя раздраженным пустяками.

43. — — 20, 9 Н.

Не гнев, но рассудок должен господствовать.

44. — — 20, 10 Н. Никто в состоянии гнева ничего не решает как следует.

45. *Антология Mahaff. (Flinders Petrie Pap. I t. 3) III столет. до Р. Хр.*

а) *Эпихарма:*

Кого вовсе не преследует несчастье и кто имеет достаточные средства к жизни, но при этом не доставляет своей душе, ничего хорошего и прекрасного, того отнюдь я не назову счастливым, но скорее (назову его) дурным стражем прекрасных сокровищ.

б) *Еврипида:*

Если кто-нибудь имеет успех и обладает средствами, но нисколько не гонится у себя дома за прекрасным, то (такого человека) я никогда не назову счастливым, но скорее (назову его) несчастным сторожем богатств.

46. *Филон Qu. in Gen. IV 203 p. 406 Aisch.* Далее весьма хорошо сказал Эпихарм: «Наилучший муж — тот, у которого наименьше недостатков: дело в том, что нет никого без вины, нет никого, кто бы не заслуживал порицания». Также Эврипид (говорит): «Те, кто невоздержны и в которых в избытии имеется зло вражды и несправедливости, те — дурны; а в которых преобладает противоположное, те — добродетельны; в иных же (находится) как бы равная смесь (зла и добра). Таким образом, вовсе нет таких (людей), у которых было бы все злое и ничего хорошего».

### «Эпихарм» Энния

(По Дильсу, латинский перевод изречений из сборника Аксиописта)

47. *Цицерон As. II 16, 51.* Однако, (Энний), увидев сон, так рассказывал: «Показалось, будто здесь поэт Гомер»; и также у Эпихарма (говорится):

«Ибо во сне казалось мне, будто я мертв».

48. *Приск I 341 Н.* Тело есть земля, а дух — огонь.

49. *Варрон d. re r. I 4, 1.* Начала земледелия те же самые, что и (элементы) мира, согласно сочинению Энния: вода, земля, дыхание и солнце.

50. — — *d. ling. l. V 59.* О человеческом духе Эпихарм говорит:

«Это есть огонь, взятый из солнца».

50a. Также о солнце он говорит:

«Оно есть всецело дух, подобно тому как холодная влага есть земля. (60). Небо и земля произвели все через смешение огня и воды, так как через них природа

51. смешивает теплоту с холодом и сухость с влажностью.

52. *Варрон l. l. 64.* Богиня земли называется матерью, так как земля — мать. Ибо она родила все племена на земле и принимает их обратно в себя. Это она дает пищу, как говорит Энний.

52a. И она называется Церерой, так как она приносит плоды. Ибо у древних нынешнее G было C<sup>1</sup>. Равным образом эти боги Небо и Земля (суть) Юпитер и Юнона, так как, как утверждает Энний.

53. Это — тот (бог), которого я называю Юпитером и которого греки называют воздухом. Он есть ветер и тучи, затем дождь, и из дождя (он становится) холодом, затем делается (снова) ветром и опять воздухом. Поэтому все перечисленное мною тебе есть Юпитер, так как он помогает всем людям, городам и животным.

54. — — 68. Поэтому также «Эпихарм» Энния называет луну Прозерпиной, так как ей постоянно приходится бывать под землей. Ее название — Прозерпина, так как она, подобно змее,

---

<sup>1</sup> Здесь слово: «Церера» (Ceres) производится от глагола «гего» (приношу).

двигаясь совершает большие размахи то направо, то налево<sup>1</sup>).

### Канон Аксиописта

(Неподлинное соч. срв. А 10)

**55. Тертуллиан *de anima* 46.** Впрочем, Эпихарм вместе с Филохором Афинским из всех видов предсказания приписывают сновидениям даже наибольшее значение **47.** Далее, так как нельзя произвольно вызвать сон (ведь и Эпихарм держится этого мнения), то каким образом какое-нибудь сновидение будет своей собственной причиной? *Выше 377, 3 им цитируются для известных (случаев) исполнения снов* Артемон, Антифон, Стратон, Филохор, Эпихарм и т. д.

### Государство» Хрисогона

(Неподлинное соч., срв. А 10)

**56. Климент *Str. V* 119.** Автор комедий Эпихарм говорит о разуме в «Государстве» следующим образом:

«Человеческая жизнь очень нуждается в счете и числе. Мы живем числом и счетом. Ибо это сохраняет (жизнь) смертных».

**57.** Затем он (вполне) определенно прибавляет:

«Разум направляет людей по правильному пути и всегда он их сохраняет. У человека есть свой разум, существует также и божественный разум. Человеческий же разум произошел от божественного, и он доставляет каждому средства к жизни и питание. Божественный же разум сопутствует всем искусствам, ибо только он научает людей де-

---

<sup>1</sup> Здесь слово «Proserpina» выводится от «serpens».



лать все то, что должно (им) быть полезным. Дело в том, что ни одного искусства не открыл человек, но все они открыты богом».

### Хирон

(Неподлинное соч., срв. А 10<sup>1</sup>)

**58.** *Атений XIV 648 D* (срв. А 10). И выпить теплой воды в двойном количестве, две гемины.

**58a.** *Anecd. Bekk. Antiattic. 98, 33.* Поллитры<sup>2</sup>. Эпихарм Хирону.

**59.** *Цензорин VII 6.* Вопреки ему (*Еврифону Книдскому*), почти все, следуя Эпихарму, утверждали, что рождающиеся на восьмом месяце (беременности) нежизнеспособны.

**60.** *Келумелла VII 3, 6.* Эпихарм же Сиракузский, сделавший весьма тщательную запись лекарств для животных, утверждает, что драчливый баран укрощается, если ему пробуравить рога возле ушей в изгибе.

**61.** *Плиний nat. h. XX 89.* По мнению Эпихарма, при болезнях шюлят и половых членов весьма полезно прикладывать капусту и т. д.

**62.** — — — *94.* Против укуса бешеной собаки достаточно приложить ее (лесную капусту), но лучше если (приложить ее) с соком растения асафетиды и с острым уксусом. Также собаки умирают, если ее дать им в мясе.

---

<sup>1</sup> По мнению Бергка, «Хирон» могло быть подлинным заглавием комедии Эпихарма, но оно отнесено к подложным фрагментам.

<sup>2</sup> Литра — сицилийская серебряная монета, равная 1<sup>2</sup>/<sub>3</sub> атт. обولا.

**Поваренная книга**

(Неподлинная, может быть,  
представляла собой часть «Хирона»)

63. *Anecd. Bekk. Antiattic.* 99, 1. Гемина. В приписываемой Эпихарму «Поваренной книге». (=58? срв. В 58а).

**Эпиграмма**

(Неподлинна, срв. В 9 и 48)

64. *Схолии ВГ к Х 414*. Есть также эпиграмма, которую относят к Эпихарму:

«Я — труп. Труп же есть навоз, навоз же есть земля. Если же земля есть бог, то я не труп, но бог».

**К Антенору**

(Неподлинно)

65. *Плутарх Ним.* 8 римляне дали Пифагору право гражданства, как сообщает автор комедий Эпихарм, древний муж, принадлежавший к пифагорейскому союзу, в каком-то сочинении, написанном к Антенору.

**14. АЛКМЕОН**

Алкмеон Кротонский, сын Пирифа, — отец анатомии и физиологии, основатель эмпирической психологии, врач, астроном и философ<sup>1</sup>. Время жиз-

---

<sup>1</sup> M.Unna. De Alcmaeone Crotoniata etc. Philol. — hist. Studien v. Petersen, I Heft, 1832, стр. 55 «А. — pater anatomiae»; Крише называет Алкмеона «первым анатомом древности»;

ни его в точности неизвестно. Вероятно, он был современником — младшим Пифагора и старшим Парменида. Родина Алкмеона — город Кротон славился в древности своими врачами<sup>1</sup> и атлетами. Кротонцы выделялись телесной красотой и прекрасным телосложением. Здесь основал Пифагор свою школу. Диоген Лаэртций, Филопон и Ямвлих причисляют Алкмеона к пифагорейцам. Действительно, Алкмеон был близок к пифагорейцам и усвоил отдельные учения последних (основной дуализм, бессмертие души и др.), но, подобно Эпихарму, он самостоятельно перерабатывает пифагорейские учения. Из новейших ученых только Зандер<sup>2</sup> отрицает всякое влияние пифагореизма на Алкмеона.

Т. Гомперц считает Алкмеона первым позитивистом, осторожным научным исследователем, сознающим пределы человеческого познания. Он отрицает существование у Алкмеона философской системы; по его мнению, Алкмеон лишь высказывал отдельные научные положения. Однако, даже в скудных отрывках и свидетельствах, дошедших до нас, можно усмотреть у Алкмеона и общепhilosophические точки зрения.

Мировоззрение Алкмеона дуалистично. Идея противоположности господствует над его научными построениями. Прежде всего он противопоставляет мир вечного совершенного бытия (солнце, луна, звезды, небо и человеческая душа) миру смертному (земля и человеческое тело). Подобно тому как у пифагорейцев, его обычным приемом

---

Т. Гомперц «отцом физиологии», Филиппсон и Зандер «отцом анатомии и физиологии», Дж. Бернет «основателем эмпирической психологии».

<sup>1</sup> Кротонская школа врачей вела свое начало от Каллифона Книдского (см. 9).

<sup>2</sup> I. Sander. Alkmäon von Kroton, 1893.

является противопоставление принципов (в форме пар противоположностей). Различие между пифагорейцами и Алкмеоном в этом пункте Аристотель видит в том, что у пифагорейцев была твердо установленная таблица противоположностей, между тем как Алкмеон противоположности находил повсюду и потому не давал определенной классификации их. Он брал их наудачу: белое — черное, сладкое — горькое, хорошее — дурное, большое — малое и т. д. Возможно, что известная пифагорейская таблица противоположностей возникла позже и под влиянием Алкмеона. Но у пифагорейцев она была подчинена числовой мистике (отсюда десять пар противоположностей). Этим объясняется также то, что «первые пифагорейцы составляли не только двойные сочетания противоположностей, как Алкмеон; у них были тройные (триагмы Эпигена, или же Иона Хиосского) как у кэмбрийских бардов; четверные (11 у Феона Смирнского), как в Пословицах Соломона; по «Телогумена» пифагорейцы делают выкладки с пятиричными, шестеричными сочетаниями и т. д. до десяти» (Таннери, стр. 196—197).

По мнению Зандера, дуализм Алкмеона чисто медицинский, антропологический: Алкмеон говорит не о противоположностях космических, но о противоположностях в человеческом организме (Алкмеонову пару противоположностей «доброе — злое» Зандер понимает в медицинском смысле: «здоровое — нездоровое», или «целительное — вредное»). Несостоятельность взгляда Зандера доказали Вахтлер своим анализом свидетельства Аристотеля<sup>1</sup> и Лортцинг<sup>2</sup>. Последний указывает, что из

<sup>1</sup> J. Wachtler. De Alcmaeone Crotoniata, 1896, стр. 74—75.

<sup>2</sup> F. Lortzing. Bursian's Jahresber. 1 i 2. Bd, 1902, стр. 218—219.

противоположностей у Алкмеона пара «большое — малое» своим количественным характером напоминает пифагорейское учение, пара «хорошее — дурное» взята из этической области, пары «сухое — влажное», «теплое — холодное» имели вообще в древности космологическое значение.

Но главный интерес Алкмеона, действительно, был направлен на человеческий организм. Он — первый анатом древности, основатель физиологии и автор первой медицинской теории. Алкмеон первый применил сечение трупов для научной цели (предшественниками его могут считаться римские гаруспики, которые, предсказывая по внутренностям жертвенных животных, внимательно наблюдали за расположением различных частей тела животных и за случаями их патологического изменения). Алкмеон первый признал мозг центральным органом познавательной деятельности (ему следует в этом Гиппократ и Платон), а также первый открыл нервы. Он знает главные нервы органов чувств и их связь с мозгом и в этом отношении он стоит даже выше Аристотеля, который знает лишь зрительные нервы. Алкмеону приписывается также открытие Евстахиевой трубы<sup>1</sup>.

Впервые Алкмеон выдвигает физиологические вопросы, которым после него уделяют внимание Парменид, Эмпедокл и др. В особенности интересует его вопрос о зарождении человека и развитии зародыша. Он поднимает вопрос об условиях зарождения (и женщина, по его мнению, выделяет семя, которое, смешавшись с мужским, полагает начало зарождению), об условиях, определяющих пол зародыша (дитя имеет пол того из родителей,

---

<sup>1</sup> О заслугах Алкмеона в анатомии см. Н. Haeser. *Lehrbuch d. Geschichte d. Medicin etc.* 1874, I Bd., стр. 82.

от которого выделилось больше семени); рассматривает вопросы эмбриологии (в зародыше прежде всего образуется голова; во чреве матери дитя принимает пищу всей поверхностью своего тела). Он дает также физиологическую теорию сна и смерти. Иногда он прибегает к сравнительному методу (проводит аналогию между растениями, которые цветут перед тем, как принести семя, и людьми, у которых перед наступлением половой зрелости покрываются волосами половые органы; сравнивает материнское молоко у женщин с белком в яйцах птиц).

В истории медицины имело большое значение Алкмеоново учение о здоровье и болезни. Его теория здоровья стала основным учением греческой медицины. Здоровье Алкмеон определял как «изономию» присущих телу человека противоположностей. Собственное значение слова «изономия» политическое: «равноправие всех граждан». Алкмеон переносит этот термин с государства на человеческий организм: если в последнем — «изономия» (равноправие) образующих его противоположностей, то организм находится в состоянии здоровья; если же в нем «монархия» (преобладание одной из противоположностей), то организм заболевает. Выздоровление есть восстановление нарушенного «равноправия». Термин «изономия» у Алкмеона может быть передан следующими выражениями: «равномерное смешение», «соразмерность» («симметрия»), «равенство», «созвучие» и т. п. Очевидно, это понятие родственно пифагорейской «гармонии». Задача врача — заботиться о равновесии противоположностей, образующих человеческий организм.

Алкмеон дал обстоятельное учение об ощущениях. Его теория ощущений касается зрения (оно

объясняется присутствием пламени и влаги в глазу), слуха (объясняется колебанием воздуха в ухе), обоняния и вкуса. Своим анализом познавательной деятельности Алкмеон полагает основание эмпирической психологии<sup>1</sup>. Он проводит различие между чувственным восприятием, памятью, представлением и умом, но при этом держится того мнения, что все остальные виды познавательной деятельности основываются на чувственном восприятии. Таким образом теория познания Алкмеона<sup>2</sup> сводится к следующему: восприятие и познание различны по существу, однако, последнее получается из первого. Мозг — центральный орган чувственного восприятия — только доставляет ощущения, и из последних развивается знание особой деятельностью души, имеющей в мозгу свое местопребывание. Обладание умом отличает человека от животных, по мнению Алкмеона (он первый различие чувственного восприятия и мышления признал различием между человеком и животным).

Человеческую душу Алкмеон считал божественной и бессмертной. Бессмертие души он выводил из ее постоянного движения<sup>3</sup>. Душа всегда движется, так как она источник всей жизни и начало всех движений в человеческом организме (в последнем же всегда происходят те или иные движения). Веч-

---

<sup>1</sup> Hirzel, Sander и T. Gomperz находят у Алкмеона первый анализ познавательных функций человека. Дж. Бернет видит в этом главную заслугу Алкмеона в истории философии. Против них высказывается Lortzing, который полагает, что у Алкмеона было лишь учение об ощущениях.

<sup>2</sup> См. R. Hirzel. Zur Philosophie des Alkmaon (Hermes, XI Bd., 1986)

<sup>3</sup> Krische (Forschungen I, стр. 76) указал, следуя Симплицию, что в том известном месте «Федра» Платона (245С), где бессмертие души доказывается из ее вечного движения, Платон следует Алкмеону.

ное движение есть причина бессмертия души и основа ее божественности. Оно роднит человеческую душу с небесными светилами, которые также вечны и божественны. Вечное движение есть движение круговое. Тела людей смертны потому, что они не могут «связать начала с концом», то есть совершить кругового движения; звездopodobная же душа всегда находится в круговращении.

Астрономические взгляды Алкмеона не представляют ничего значительного. Небо, как целое, и все светила описывают круг. Они существуют вечно (не имеют начала и не будут иметь конца). Неподвижные звезды движутся с востока на запад, планеты с запада на восток. Солнце, по мнению Алкмеона, имеет плоскую форму. Фазы и затмения луны он объяснял поворотами и наклоном лунной лады. Таким образом, мы видим, что Алкмеон заимствовал свои астрономические положения у Пифагора, Анаксимена и Гераклита.

Что касается этических взглядов Алкмеона, то о них мы не знаем почти ничего. Кроме пары противоположностей «доброе — злое», к области этики относится лишь одно изречение Алкмеона: «Легче убеждать от врага, чем от друга». Оно, по-видимому, направлено против пифагорейского культа дружбы.

Алкмеон написал сочинение «О природе», которое было у греков первой книгой антропологического содержания. Медицинские теории Алкмеона, вероятно, составляли часть этого сочинения (некоторые, впрочем, приписывают Алкмеону особое сочинение по медицине — *ιατρικὸς λόγος*). Во всяком случае, греческая медицинская литература ведет свое начало от Алкмеона<sup>1</sup>. Писал Алкме-

---

<sup>1</sup> Handbuch d. Gesch. d. Medizin, v. Puschmann, II Bd., 1903, стр. 174.



он (как доказывает исследование Вахтлера) на ионическом диалекте. Сочинения Алкмеона имели в руках Аристотель и Феофраст, но до времени комментаторов Аристотеля оно не сохранилось. Аристотель написал специальное сочинение против Алкмеона. У Феофраста (в разделе «об ощущениях») подробно излагается Алкмеонова теория ощущений.

Исследования последнего времени показали важное историческое значение Алкмеона. Кроме отмеченного нами влияния Алкмеона на греческую медицинскую науку, он оказал влияние на Парменида (в вопросе о происхождении человека), Эмпедокла (на весь метод его философии, на учение о порах, на теорию ощущений и др. учения), Анаксагора (на его теорию познания и эмбриологию), на Демокрита (теория пор), но особенно выдвинуто в последнее время влияние Алкмеона на Платона и Аристотеля, которые обязаны Алкмеону в значительно большей степени, чем полагали до сих пор на основании их собственных сообщений<sup>1</sup>.

## А. Жизнь и учение

1. *Диоген VIII 83.* Алкмеон Кротонский также был учеником Пифагора. Более всего он говорит о медицинских (вопросах), однако иногда занимается и исследованием природы. Так, он говорит: «Большая часть человеческих (вещей) двойственна». Кажется, он первый написал рассуждение о природе, как сообщает Фаворин в своей «Истории

---

<sup>1</sup> Hirzel, o. c., стр. 245; Sander, o. c., стр. 32.

разных вещей». Также (Алкмеон говорит), что луна и вообще все то, что лежит по ту сторону ее, имеют вечную природу. Он был сын Пирифа, как он сам говорит в начале своего сочинения (*Цит. В 1*). Также он сказал, что душа бессмертна и что она движется непрестанно, подобно солнцу.

2. *Климент Strom. I 78*. Итак, Алкмеон Кротонский, сын Пирифа, первый сочинил рассуждение о природе.

*Гален de elem. sec. Hipp. I 9*. Дело в том, что все сочинения древних носят заглавие: «О природе»; (таковы сочинения) Мелисса, Парменида, Эмпедокла, Алкмеона, Горгия, Продика и всех остальных.

*Исидор Orig. I 39, 1*. Басням (fabulas) поэты дали название от (глагола) «сказывать» (a fando), так как они (изображают) не действительные события, но чистые выдумки в целях рассказа. Они сочинены для того, чтобы через посредство выдуманного разговора немых животных между собой дать в целях познания некоторое изображение человеческой жизни. По преданию, впервые басни открыл Алцимон (*sic*) Кротонский, называются же они Эзоповыми, так как у фригийцев в этом деле был силен Эзоп.

3. *Аристотель Metaph. A 5. 986a, 22*. Другие же из них (*пифагорейцев*) говорят, что начал, называемых соответствующими (параллельными), десять: предел и беспредельное, нечет и чет, единое и множество, правое и левое, мужское и женское, покоящееся и движущееся, прямое и кривое, свет и тьма, добро и зло, квадрат и продолговатый четырехугольник. Кажется, что и Алкмеон Кротонский держался мнения в таком же роде, и или он у них, или они у него заимствовали это учение. Дело в том, что Алкмеон был юношей, когда Пифагор

был стариком, высказывался же он близко к ним (*пифагорейцам*). А именно, он говорит, что большинство человеческих (вещей) двойственны. При этом он не считает противоположности определенными, подобно им, но приводит их наудачу, как, например, белое черное, сладкое горькое, хорошее дурное, большое малое. Итак, он об остальных (противоположностях) высказался неопределенно, оставив их без внимания, пифагорейцы же определенно установили и число противоположностей, и состав их. Итак, у него и у них одинаково можно найти противоположные начала сущего.

*Срв. сообщение Диогена V 25 о сочинении Аристотеля: «Против учений Алкмеона», одна книга.*

*Исократ 15, 268.* Речи древних софистов, из которых один сказал, что число сущих (вещей) бесконечно, Эмпедокл же, что их четыре и в них (находится) Вражда и Дружба, Ион же — не более трех, Алкмеон же — только два.

*Schol. Basil. ed. Pasquali n. 3.* Противоположности Алкмеона.

4. *Азкий II 16, 2.3 (D. 345).* Некоторые из математиков (говорят), что планеты движутся в направлении, противоположном неподвижным звездам, (а именно) с запада на восток. С этим же (мнением) согласен также Алкмеон. *II 22, 4 (D. 352).* Алкмеон: солнце имеет плоскую форму. *29, 3 (D. 359).* Алкмеон, Гераклит (*12 A 12*) Антифон (*80 B 28*): (затмения луны происходят) вследствие поворота и наклонений корытообразной (поверхности ее).

5. *Феофраст de sens. 25 след. (D. 506).* Из тех, которые не выводят ощущения из (действия) подобного (на подобное), Алкмеон сперва определяет различие (людей) от животных. А именно, он говорит, что человек отличается от прочих (животных) тем, что только он мыслит, тогда как ос-

тальные (животные) ощущают, но не мыслят (*B 1a*). Так как, по его мнению, мышление и ощущение различны, а не тождественны, как (полагал) Эмпедокл. Далее он говорит о каждом (ощущении в отдельности). Слышат, говорит он, ушами, так как в них находится пустое (пространство). Дело в том, что последнее издает звук. (Звук же вообще издается пустотой), воздух же отражает звук. Обоняют же ноздрями, одновременно с дыханием, втягивая воздух вверх к мозгу. Посредством же языка судят о вкусах; дело в том, что язык, будучи теплым и мягким, расплавляет (вещества) своей теплотой; воспринимает же он и передает (*их мозгу*) вследствие своей неплотности и нежности. (26) Глаза же видят через окружающую их влагу. Присутствие же огня (в глазу) очевидно, так как при ударе (по глазу) сыплются искры. Видение же происходит всякий раз при отражении (образов) благодаря блеску и прозрачности (глаза), и чем чище (огонь и влага в глазах), тем лучше видят. Все же ощущения соединяются некоторым образом в мозгу. Вследствие этого они повреждаются, если он станет двигаться и переменять свое место. Ибо в нем оканчиваются пути (поры), по которым (входят) ощущения. Что же касается осязания, то он не высказался ни о способе, ни о причине его возникновения. Вот до какой степени разработал (теорию ощущений) Алкмеон.

6. *Азций IV 16, 2 (D. 406)* Алкмеон: мы слышим внутренней полостью уха. Дело в том, что именно она распространяет звук при вторжении (в нее) воздуха. Ибо все полое издает звук.

7. *Аристотель hist. anim. A 11. 492a, 13.* Та часть головы, посредством которой слышат, (то есть) ухо, не дышит. Дело в том, что Алкмеон неправ, утверждая, будто козы дышат ушами.

8. *Аэций IV 17, 1 (D. 407)* Алкмеон: первенствующая часть (души) находится в мозге. Итак, обоняют мозгом, который втягивает запахи посредством актов вдыхания.

9. — *IV 18, 1 (D. 407)* Алкмеон: Вкусы различаются благодаря влажности и теплоте, да еще мягкости, присущей языку. (*Срв. А 5*).

10. — *IV 13, 12 (D. 404)*. Видение происходит вследствие отражения в прозрачном.

*Халкидий in Tim. p 279. Wrob.* Итак, должно показать природу глаза, о которой много отличных разъяснений дали, наряду с весьма многими другими, Алкмеон Кротонский, (муж) искусный в естествознании, первый дерзнувший приступить к разрезыванию (тел), а также ученик Аристотеля Каллисфен и Герофил. От мозга, в котором имеет местопребывание высшая и главная сила души, идут к глазным впадинам две узкие дорожки, заключающие в себе естественный дух (*spiritus*). Выходя из одного начала и одного и того же корня, они на некотором протяжении соединены внутри лба, (затем) расходятся наподобие двух дорог и достигают впадин глаз там, где простираются дуги бровей; образовав здесь изгиб во внутренности оболочек, принимающей естественную влагу, они заполняют шары, защищенные покрывалом век, отчего те называются кругами (*глазными лунами*). Далее. Тому, что светоносные дорожки выходят из одного места, научает также главным образом рассечение (тела). Однако ничуть не менее это познается также из того, что оба глаза двигаются вместе и один не может двигаться без другого. Далее они отметили, что самый глаз заключен в четырех кожицах или оболочках различной плотности. Исследование различия последних и их свойств выходит за пределы нашей темы.

*Срв. Гиппократ de loc. in hom. 2, de carn.* При исследовании свойств этого оказывается, что есть много этих прозрачных кож. А именно, благодаря этому прозрачному отражается свет и все блестящее. Итак, видят благодаря этому отражающему свет (прозрачному).

*Аристотель de gen. anim. В 6. 744a 8.* От влаги, находящейся вокруг мозга, отделяется самая чистая (часть) через ходы (поры), которые, по-видимому, от себя приносят эту находящуюся вокруг мозга (влагу) к мозговой оболочке.

11. *Платон «Федон» р. 96 АВ (Сократ говорит).* В юности я удивительно как пылал страстью к той мудрости, которую называют исследованием природы... Прежде всего я рассматривал следующие вопросы: действительно ли, как говорили некоторые, животные образуются при гниении теплого и холодного (*Архелай*)? и то, чем мы мыслим, есть ли кровь (*Эмпедокл*)? или воздух (*Анаксимен, Диоген*)? или огонь (*Гераклит*)? или ни одно из этих (веществ), но мозг доставляет (нам) ощущения слуха, зрения и обоняния, из последних же возникают память и представление (мнение), а из памяти и представления, достигших непоколебимой прочности, рождается знание, являющееся таковым в силу этой (прочности)? *Срв. А 5.*

*Гиппократ de morb. sacro 14.* Человек мыслит, пока с ним не случится сотрясение мозга. 17 Поэтому я называю мозг переводчиком разума.

12. *Аристотель de anima А2. 405a, 29 (пер. В. Снегирева).* Подобного же (взглядам Фалеса, Диогена, Гераклита) мнения о душе держался, кажется, и Алкмеон. Он говорит, что душа бессмертна, потому что она подобна бессмертным. Это подобие состоит в том, что она есть непрестанно движущееся, так как все божественные существа —

луна, солнце, звезды и все небо находятся в постоянном движении.

*Цицерон de n. d. I 11, 27* Алкмеон же Кротонский, приписавший божественность солнцу, луне и всем остальным светилам и, сверх того, душе, не сообразил, что он приписывает бессмертие смертным вещам.

*Климент Protr. 66.* Ибо, в самом деле, Алкмеон Кротонский думал, что звезды — одушевленные (существа) и суть боги.

*Азций IV 2, 2 (D. 386 о душе)* Алкмеон считает (душу) самодвижущейся по природе и (обладающей) вечным движением; поэтому-то, по его мнению, она бессмертна и богоподобна. *Срв. Платон Федр 249 С.*

*13. Азций V 3, 3 (D. 417).* Алкмеон: (семя есть) часть мозга. *Цензорин 5, 2 след.<sup>1</sup>* Но это мнение (*то есть, что семя вытекает из мозгов*) некоторые опровергают, как-то Анаксагор (46 A 107), Демокрит (55 A 141) и Алкмеон Кротонский. (3) А именно, их возражение заключается в том, что после случки животных самцы истощаются не только в отношении мозга, но также в отношении жира и в значительной мере в отношении мяса. Также вызывает спор среди авторов решение следующего вопроса: рождается ли плод исключительно из семени отца, как утверждает в своих сочинениях Диоген (51 A 27), Гиппон (26 A 13) и стоики, или также (из семени) и матери, как полагают Анаксагор, Алкмеон, а также Парменид (18 A 04), Эмпедокл и Эпикур. Что же касается образования плода, то Алкмеон признался, что он не знает (этого) вполне определенно, полагая, что никто не

---

<sup>1</sup> Цензорин в этом сообщении об Алкмеоне противоречит Азцию.

может увидеть, что в ребенке образуется раньше всего.

*Азций V 17, 3 (D. 427).* (Во чреве матери прежде всего образуется) голова<sup>1</sup>, в которой находится господствующая (часть души).

*14. Цензорин 6, 4.* От которого из родителей было больше семени, того пол воспроизводится (у ребенка), сказал Алкмеон.

*15. Аристотель hist. anim. VII 1. 581a, 12.* Обычно впервое выделять семя самец начинает, когда ему совершится дважды семь лет. Одновременно также начинается вырастание волос, характеризующее юношеский возраст, подобно тому как и растения перед тем как приносить семена, сперва цветут. (Это) говорит Алкмеон Кротонский.

*Срв. Солон 27, 3.* Когда же бог закончит уже вторые семь лет, он являет признаки наступления юношеского возраста. *Срв. также Гераклит 12 A 18.*

*16. Аристотель de gen. an. III 2. 752b 22.* Дело в том, что у рождающих (животных) пища, называемая молоком, появляется в другой части тела, а именно в грудях. У птицы же природа делает это в яйцах; однако, в противоположность (обычному) мнению людей и утверждению Алкмеона Кротонского, не белок есть молоко, но желток. Дело в том, что последний служит пищей птенцам. Они же считают (*птичьим молоком*) белок вследствие сходства цвета.

---

<sup>1</sup> Опять противоречие между Цензорином и Азцием. Дильс верит Азцию, Зандер Цензорину, Вахтлер (о. с., стр. 66—67) дает среднее решение: ни один смертный не может определенно сказать, что раньше всего образуется в зародыше, так как нельзя увидеть того, что происходит в утробе матери; однако, если позволительно высказать догадку, то мы высказываемся за то, что раньше всего образуется голова, в которой находится мозг — местопребывание души.



17. *Аэций V 16, 3 (D. 426)*. Алкмеон: (зародыши) принимают пищу всем своим телом. А именно, они вбирают в себя питательные (элементы) от пищи им (своим телом), как бы губкою.

*Иначе Руф у Oribas. III 156 Dbg — В. У* (существ) такого возраста есть в кишках остаток от пищеварения (*кал и моча*), который должно удалять, неправильно думает Алкмеон, будто, находясь в матке, дитя ело ртом. Ведь это никоим образом невозможно.

18. *Аэций V 24, 1 (D. 435)*. Алкмеон говорит, что сон возникает вследствие отлива крови в артерии, пробуждение же есть прилив (крови), полный же отлив ее есть смерть.

## В. ФРАГМЕНТЫ

### «О природе» Алкмеона

1. *Диоген VIII 83 (см. А1, 1)*<sup>1</sup>. Кротонец Алкмеон сказал следующее Братину, сыну Пирифа, Леону и Бафиллу: о невидимом, (а также и) о смертном только боги владеют (подлинным) знанием; (нам же), как людям, (дано лишь) строить догадки.

1а. *Феофраст d. sens. 25 (А б)*. А именно, он говорит, что человек отличается от прочих (животных) тем, что только он мыслит, между тем как остальные (животные) ощущают, но не мыслят.

2. (11) (*Аристотель probl. 17, 3916a. 23*). Люди, говорит Алкмеон, умирают потому, что не могут связать начала с концом.

---

<sup>1</sup> По Диогену, этот отрывок представлял собой начало сочинения Алкмеона. Здесь Алкмеон указывает свою тему: он будет говорить о божественных вещах и о преходящем мире.

3. *Аэций V 14, 1 (D. 424)*. Алкмеон: самцы мулы бесплодны вследствие нежности и холодности (их) семени, самки же (бесплодны), так как их матки не раскрываются.

4. *Аэций V 30, 1 (D. 442)*. Сохраняет здоровое равновесие (*изономию*) (в теле) сил влажного, сухого, холодного, теплого, горького, сладкого и прочих; господство же (*монархия*) в них одного есть причина болезни. Ибо господство одной противоположности действует губительно. И действительно, случаи болезни можно свести — что касается их причины, к излишку теплоты или холода; что же касается повода, к излишеству или недостатку в пище; что же касается места, то или к крови или к спинному или к головному мозгу. Но иногда возникают болезни и по внешним причинам: вследствие качеств воды, или свойств местности, или усталости, или насилия и тому подобных (причин). Здоровье же (есть) равномерное смешение (всех) качеств (тела).

5. *Климент Strom. VI 16*. Ибо, между тем как Алкмеон Кротонский говорил: «Легче уберечься от врага, чем от друга», Софокл сочинил в «Антигоне» (652): «В самом деле, что может быть большим бедствием, нежели дурной друг».

## 15. ИККОС

1. *Платон Protag. 316 D*. Я же говорю, что софистическое искусство является древним, но те из древних мужей, которые занимались им из боязни возбудить ненависть (к себе), скрывали (это искусство), то облакая его в форму поэзии, как (де-

лали) Гомер, Гезиод и Симонид, то предлагая его в виде тайнств и предсказаний, как приверженцы Орфея и Музея. Также я знаю некоторых, занимавшихся им под видом гимнастики; таковы Иккос Тарентинский и еще наш современник перворазрядный софист Геродик Селимбрианский.

2. — *de legg. VIII* 839. 840. Разве мы не знаем, что тарентинец Иккос, как гласит молва, ради олимпийских и прочих состязаний, следовательно, из честолюбия, приобревший и (телесную) ловкость и посредством воздержности храбрость в душе, как говорят, во все время своего упражнения (в этом) ни разу не прикоснулся ни к женщине, ни к мальчику?

*Павзаний VI* 10, 5. Тарентинец Иккос Николаевич получил олимпийский венок за пентафл и позже он стал, как говорят, самым лучшим гимнастом из своих современников.

*Steph. byz. см. «Тарент»*: тарентинский врач Иккос — в 77 (?) олимпиаду<sup>1</sup>. Его упоминает также Платон в «Протагоре».

*Евстафий к Гомеру р. 610, 28 (из Стефана и сборника пословиц)* Иккос есть собственное имя мудрого Регинского врача, от которого (вышла) пословица: «обед Иккоса» вследствие умеренности его жизни. *К Dionys. Per.* 376. Отсюда происходил Тарентинский врач Иккос, который вследствие умеренности своей жизни попал в пословицу, которая по поводу обедающих просто говорит: «обед Иккоса».

3. Ямвлих. *V. Pyth.* 267. В перечне пифагорейцев среди тарентинцев стоит Иккос.

---

<sup>1</sup> По Г. Дильсу вместо «ол. 77» (472) лучше читать «ол. 76» (476).

## 16. ПАРОН

*Аристотель phys. IV 13. 222b 17.* Некоторые говорили, что (время) — самое мудрое, пифагореец же Парон говорил более правильно, что оно самое невежественное, так как забывают в нем.

*Симплиций к этому месту 754, 9.* Кажется, что о нем же, не приводя имени, упомянул также Эвдем, рассказывая, что, когда в Олимпии Симонид прославлял время, как самое мудрое, если, в самом деле, в нем приобретаются познания и воспоминания, некий бывший при этом мудрец сказал: «Что же, Симонид, а разве забываем мы не во времени?»

## **Часть II**

# **ЭЛЕАТОВСКИЙ ПЕРИОД**

## ПРЕДИСЛОВИЕ

Вторая часть «Досократиков» выходит в свет позже, чем предполагалось первоначально. Обработанный для печати материал был утрачен переводчиком, которого исторический день 19 июля 1914 г. застал в Берлине. Пришлось произвести всю работу вторично, но при этом не удалось восстановить книгу в первоначальной полноте (вследствие невозможности использовать некоторые исследования за отсутствием их в библиотеках России). К счастью, сохранился черновик перевода материала, относящегося к Зенону и Мелиссу, который был сделан мной совместно с К. И. Сотониным. Что касается утерянного моего перевода фрагментов Эмпедокла, то читатель будет более чем вознагражден параллельным приведением взамен его переводов проф. Э. Л. Радлова и пр-доц. Г. И. Якубаниса. Превосходный перевод проф. Э. Л. Радлова, несмотря на то, что сделан 25 лет тому назад, еще до появления критического издания Г. Дильса, во многих отношениях не утратил своего значения и поныне. Г. И. Якубанис уже полагает в основу перевода издание текстов Дильса, и его перевод отличается величайшей тщательностью выполнения и вдумчивостью отношения к изучаемому материалу (стихотворный же перевод часто отличается художественностью). Однако в своем понимании

философии Эмпедокла (и отдельных мест его поэмы) мы стоим ближе к проф. Э. Л. Радлову, так как Г. И. Якубанис слишком идеализирует агригентинского мыслителя, в противоположность трезвому и более критическому отношению к нему проф. Э. Л. Радлова.

им. Михайловка  
Симбирской губ. и уезда  
1 июля 1915 г.

*А. Маковельский*

Из новейших работ по философии элеатов, кроме упомянутых во «Введении» к первой части «Досократиков», заслуживают внимания следующие работы:

V. Sanders. *Der Idealismus des Parmenides*, 1910. Сандерс старается доказать, что Парменид — идеалист. Бытие Парменида совершенно идеально («*durchaus ideel*», стр.70), оно отнюдь не пространственно-материальная масса; эта умопостигаемая сущность совершенно лишена чувственного содержания. Парменид первый отрицает существование мира (а не учит о бытии единого мира). Он признает лишь существование единого Бога (его бытие = Бог). Если Парменид сравнивает бытие с шаром, то это он делает не для того, чтобы приписать ему определенную форму. Сравнение с шаром указывает лишь на совершенство бытия (подобно тому как Фихте сравнивает Я с кругом). Понятие пустого пространства Пармениду еще неизвестно, оно впервые появляется у Мелисса, который, отождествляя пустоту с небытием, отрицает ее. Впервые у Парменида выступает важное в истории научной мысли учение, что ничто не может возникнуть из ничего (*ex nilo nil*). В своем «Мнении» Парменид полемизирует с Гераклитом и его последователями (особенно с псевдо-Гиппократом, сочинение которого *de victu* было написано, по мнению Сандерса, раньше поэмы Пар-



менида; между ними можно-де указать тесную связь). Учение о мирообразовании, предлагаемое «Мнением» Гераклита, анаксимандро-гераклитовское; Парменид вовсе не дает собственной космологической системы, по лишь объединяет с полемической целью мнения прежних философов. Таким образом в понимании второй части поэмы С. примыкает к Дильсу и Патину. Указывая, что Парменид называет истину светом, С. усматривает здесь влияние Парменида на христианское учение об истине, как свете. Однако сравнение истины со светом слишком просто, оно напрашивается само собой и нет надобности возводить его к Пармениду.

H. Slonimsky. Heraklit und Parmenides, 1912. Исследование ведется с точки зрения Марбургской школы. В центре всей досократической философии стоит, по мнению автора, элеатовская система, которая превосходит все остальное из этого периода, как значительностью содержания, так и влиянием на последующее развитие философской мысли. Система Парменида возникла из Гераклитовской, как оппозиция против тех положений последней, которые в своих следствиях вели к полному уничтожению возможности познания. Заслуга Гераклита — в том, что он подверг уничтожающей критике понятие вещи и первый пришел к понятию всеобщей закономерности. Милетские мыслители искали вещную субстанцию вселенной, уже в самой этой постановке проблемы заключался наполовину ответ; Гераклит и нападает на такую постановку проблемы. Критикуя милетцев, он спрашивает: «Есть ли вообще основание выделять одно какое-либо вещество из прочих? Все вещества переходят друг в друга, все они равноценны. Следовательно, ни одно вещество не следует считать *перво-веществом*. Взаимно переходя

друг в друга, все вещи уничтожаются; ergo, нет вещей, есть только *становление* (бывание). Остается познавать лишь *отношение между* преходящими вещами». И здесь философия Гераклита открывает *единый всеобщий закон*, господствующий всегда над всем. Однако в философии Гераклита было заложено внутреннее противоречие. Чистый процесс, из которого исключено все пребывающее, в сущности уничтожал возможность господства закона. Становление и господство закона — два момента в философии Гераклита, которые на самом деле несовместимы. Анализ Гераклитовской философии был исходным пунктом для Парменида. Последний усматривает, что становление, исключаящее всякое бытие, тем самым уничтожает и свое собственное бытие, а вместе уничтожает и возможность познания. Такое следствие вызывает в Пармениде отрицательное отношение ко всей системе Гераклита. Вопрос о возможности познания был таким образом движущей силой в полемике Парменида против Гераклита. отождествление мышления и бытия у Парменида имело чисто логический смысл. Здесь Парменид впервые в истории мысли высказывает идею трансцендентальной дедукции: источник объективного предмета — в мышлении, мышление порождает бытие. Парменид впервые открывает основную функцию познания: в его системе впервые мышление открывалось самому себе и получает верховное господство над природой. Парменид, а не Гераклит — истинный отец учения о Логосе (хотя он почти не употребляет этого термина). Что касается второй части поэмы Парменида, то она не имеет никакого положительного значения, это — просто резюме всей прежней физики до Парменида, сделанное им для того, чтобы отмежеваться от нее. Однако

понятие бытия у Парменида двойственно и противоречиво. В первом, более чистом, понимании бытие у Парменида есть совокупность всех мысленных определений, и следовательно, чистое создание мышления; во втором понимании оно есть нечто наглядное, воззрительное, — *plenum continuum*. Первое понимание бытия делает Парменида родоначальником идеализма, вследствие же наличности у него второго понимания он кажется почти материалистом. Бытие, которое в первом понимании есть чистая система закономерности, во втором случае мыслится, как чистая материя, субстрат всего телесного. Таким образом, бытие получает наглядный образ как непрерывная, неделимая материя, а небытие становится пустым пространством. «Так затихает могучая мысль Парменида, переходя в бедный мотив воззрительности» (стр.51). Ко второму пониманию бытия примыкает, углубляя его, Демокрит; первое понимание развивает далее Платон. У элеатов — абсолютное соответствие бытия и мышления. И так как для них *движение немыслимо* (или скорее, как скажет Платон, так как *их мышление неподвижно*), то и *бытие у них неподвижно*. Их учение о неподвижности бытия имеет свой корень в их понятии о мышлении, содержанием которого может быть только неизменно пребывающее. Для дальнейшего прогресса необходимо было углубление понятия мышления, так как основным заблуждением элеатов было их понятие о мышлении, как о чем-то застывшем, неподвижном. Нового понятия о мышлении ищут Демокрит и Платон. Демокрит ставит вопрос, из каких элементов мышления получается являющаяся природа, из каких факторов складывается бытие природы. Он побеждает Парменида в этом вопросе и строит рациональное естествоз-

нение. Но Демокрит упускает при этом из виду вторую, более глубокую проблему, которая у Парменида была связана с той, — проблему отношения бытия мышления к бытию вещей. Это — вопрос о возможности познания, и здесь победитель Парменид. Итак, Парменид выставляет основное положение: единственный источник всей закономерности (и, след., всякого познания) — мышление. Затем следует *второй шаг*, особый вопрос: участвует ли предмет (природа) в закономерности мышления? Этот второй вопрос Парменид решает неверно (относительно движения и всей природы). «Трансцендентальная заслуга» Парменида — он выдвинул проблему: соответствует ли природа мышлению? (причем, сам он дал отрицательный ответ на этот вопрос).

С. А. Богомолов. *Аргументы Зенона Элейского при свете учения об актуальной бесконечности* (оттиск из «Журнала Министерства Народного Просвещения» за 1915 г.). Превосходная статья, основанная на широком знакомстве с философской литературой, ставит своей целью осветить вопрос с математической точки зрения. Автор дает следующую оценку аргументам Зенона: «В течение целых столетий ученые скорее отмахивались от этих досадных парадоксов, чем старались их разрешить, и Гегель имел полное основание сказать, что зенонова диалектика материи доныне не опровергнута. Лишь в новое время учение о совокупностях, разработанное Г. Кантором, выяснило до конца спорные понятия континуума и бесконечности и дало ключ к пониманию названных выше аргументов, вместе с тем оно показало, каким глубоким и проницательным мыслителем был древний философ...» Решение апорий Зенона автор статьи находит в понятии об акту-

альной бесконечности и раскрывает свою точку зрения следующим образом. «Совокупности или классы можно задавать двояко: *по объему* и *по содержанию*. Первый способ состоит в прямом перечислении всех членов класса, второй — в указании общего им признака... Две совокупности называются *равномощными*, если между их элементами возможно установить одно однозначное соотношение, так что каждому элементу одной совокупности отвечает один и только один элемент другой... Одна совокупность является *частью* другой, если любой элемент первой входит в состав второй, причем эта последняя содержит элементы, не принадлежащие первой». Далее автор доказывает, что существуют совокупности, равномощные с одной из своих частей; это и есть актуально-бесконечные совокупности. Такой актуально-бесконечный класс нельзя задать по объему (ибо он был бы конечным, если бы можно было перечислить все его члены). Доказав существование актуально-бесконечных совокупностей, автор далее указывает, как разрешаются апории Зенона при свете учения об актуальной бесконечности. Попутно он выясняет тесную связь математических антиномий Канта с апориями Зенона, примыкая в оценке этого учения Канта к Гегелю («антиномии Канта не идут дальше того, что в этой области сделал уже Зенон») и Салингера (Salinger. Kants Antinomien und Zenons Beweise gegen die Bewegung в Archiv f. Gesch. d. Phil., Bd. 19). Исключая явно неверные утверждения Зенона (как, например, что «вполне определенная совокупность должна быть конечной»), аргументы Зенона против множественности решаются с точки зрения учения об актуальной бесконечности благодаря введению нового понятия о контину-

уме («протяженная величина, обладающая бесконечной делимостью, складывается из отдельных неделимых элементов»). Особенно подробно автор останавливается на аргументах Зенона против движения. Ошибку «стрелы» он видит в незнании Зеноном того, что «из отдельных вполне определенных положений возникает движение, которого предикатом является именно непрерывная перемена места» (автор исходит из «статической» теории движения: «в движении, — говорит он, — мы видим только установление известного непрерывного соответствия между моментами времени и точками пространства»). Что касается «стадия», то «при одном понимании он содержит явную ошибку, при другом — борется с явно ошибочным утверждением». При первом понимании ошибка аргумента в применении различных способов в измерении пройденного пути; при втором понимании (Таннери) «Зенон в сущности борется с допущением в пространственных и временных континуумах элементов, непосредственно следующих за данными. Такое допущение с современной точки зрения совершенно ошибочно, так как задолго до полного анализа понятия континуума ему уже приписывали свойство, по которому между каждыми двумя его элементами имеются еще элементы, так что нельзя говорить об элементе, непосредственно следующем за данным». Разрешение «дихотомии» — в возможности существования ряда, не имеющего первого члена. Понятие об актуально-бесконечных совокупностях доказывает законность рядов, не имеющих начала («отсутствие первого члена в так называемом открытом ряду содержало бы в себе противоречие лишь в случае конечного числа членов»). Если «дихотомия» основана на осо-

бенностях актуально-бесконечных рядов, в силу которых у них может и не быть *первого* члена, то в «Ахилле» выступает на первый план возможное отсутствие *последнего* члена. Таким образом, «противоречия, которые Зенон видел в понятии движения, целиком сводятся к свойствам бесконечных совокупностей, присущим исключительно им в отличие от совокупностей конечных». Так, до конца разрешаются все апории Зенона при помощи учения об актуальной бесконечности. При изложении второй формы «стрелы» (см. у нас стр. 62 и 82) автором привлечены две работы, которыми мы не имели возможности воспользоваться (Dunan. *Les arguments de Zénon d'Elée contre le mouvement* 1884 и Hamelin. *Sur un point du troisième argument de Zénon contre le mouvement* в *L'année philosophique*, t. 17). Излагая аргумент «стадий», автор скорее склонен примкнуть к Таннери. («Зенон взял дискретные ряды отдельных масс, тогда как если бы он не имел в виду перехода из одного положения в непосредственно за ним следующее, то мог бы просто взять три непрерывных тела одинаковой длины, изобразив их, напр., в виде трех равных отрезков».)

## ДОПОЛНЕНИЯ

К сноске 4 стр. 17. Плутарх местопребыванием богини считает планету Венеру (исходя из того, что эта богиня — мать Эроса Афродита.)

К стр. 60: G. Noël устанавливает следующую связь между «дихотомией» и «Ахиллесом». «Дихотомия» доказала, что движение не может начать-

ся. Остается еще одна возможность: движение все-  
обще и вечно. Для преодоления этой точки зрения  
предлагается «Ахиллес». *Его мысль*: если все тела  
находятся в движении, то всякое движение отно-  
сительно и должны быть только относительные  
скорости; но последнее понятие противоречиво.



## 17. АМИНИЙ

Пифагореец Аминий, учитель Парменида, *см. ниже Диоген IX 21 (стр. 20)*.

## 18. ПАРМЕНИД

Парменид Великий<sup>1</sup>, «диво глубокомыслия»<sup>2</sup>, «пророк истины, сделанный из железа»<sup>3</sup>, основатель одной из влиятельнейших философских школ древности, был родом из города Элеи (в Великой Греции). Вся древность высоко чтила его, как великого мыслителя и как образец высоконравственной жизни («Парменидовский образ жизни» вошел в поговорку). Относительно времени его жизни мы имеем два противоречивых свидетельства. Аполлодор и Диоген Лаэртций относят его акме к 69 олимпиаде (около 500 г.). С другой сто-

---

<sup>1</sup> Так называет Парменида Платон, (Soph. 237 A, см. B 7).

<sup>2</sup> По выражению А. Галича. И Платон называет его мыслителем «действительно необыкновенной глубины» (Theaet. 183 E, см. A 5).

<sup>3</sup> По выражению Фр. Ницше, который противопоставляет Парменида, как логика («из железа»), интуитивному мыслителю Гераклиту («из огня»).

роны, Платоновские диалоги (Теэтет 183е, Парменид 127b, Софист 217c; см. А 5) говорят о встрече юного Сократа с 65-летним Парменидом. Эта встреча должна была произойти около 450 г., и, следовательно, рождение Парменида должно пасть на 515 г., акме же на 475 г. Дату Аполлодора принимают Э. Целлер, Ф. Ибервег, Г. Арним, Дж. Магаффи, П. Дейссен и др., Платону следуют В. Виндельбанд, П. Таннери, Дж. Бернет и кн. С. Трубецкой. В сущности, Аполлодор и Платон одинаково произвольно обращаются с хронологией: Аполлодор вследствие усвоенного им неточного метода установки дат, Платон вследствие подчинения исторического материала художественным целям.

Однако, думается нам, в данном случае дата Аполлодора ближе к истине: в противном случае и без того поразительно короткий срок, в который совершила свою эволюцию греческая мысль от Парменида до Сократа, сокращается на целую треть<sup>1</sup>. Из обстоятельств жизни Парменида мы знаем лишь то, что он происходил из богатого и знатного рода, вначале принимал участие в государственной жизни своей родины, для которой составил законы, но впоследствии под влиянием пифагорейца Аминия посвятил себя всецело философии.

Свое мировоззрение Парменид изложил в дидактической поэме «О природе», которая состоит из введения и двух глубоко различных по содержанию частей: «Истины», или учения о бытии, и

---

<sup>1</sup> С. Карстен и Ф. Рио стараются примирить свидетельства Диогена и Платона. Приравнивая акме философа ко времени его славы, они не находят затруднений допустить, что Парменид пользовался известностью уже в возрасте 19—20 лет. Поэтому Парменид мог в старости встретиться с юным Сократом.

«Мнения», или учения о кажущемся мире. Введение представляет собой художественное описание путешествия к богине, от лица которой излагаются все даваемые в поэме учения<sup>1</sup>. Таким образом источником познания объявляется божественное откровение и вместе с тем познание характеризуется не как чисто интеллектуальный процесс, но как могучее эмоциональное переживание, выражению которого и служат поэтические образы введения<sup>2</sup>. В первой части поэмы богиня советует не доверять чувствам и зовет на путь логического мышления. И действительно, приводимые далее доказательства ведутся по методу строгой дедукции. Может быть, это — самые ранние в истории мысли, за исключением математического знания, образчики дедукции. По крайней мере, Эвдем<sup>3</sup> говорит, что до Парменида философы высказывали свои мнения «без логических доказательств». Философский метод Парменида весьма оригинален<sup>4</sup>. Он заключается в следующем: Парменид задается вопросом, каковы основные предпосылки всех мыслимых мировоззрений, и находит, что всевозможные мирозерцания покоятся на одной из следующих трех предпосылок: 1) только бытие есть, небытия нет; 2) не только бытие, но и небытие существует; 3) бытие и небытие тождествен-

---

<sup>1</sup> О. Гильберт (*Die  $\delta\alpha\iota\mu\omega\nu$  des Parmenides*, Archiv f. Gesch. d. Philos. XX, 1907) вопреки обычному взгляду доказывает, что у Парменида речь идет не о путешествии в область света, но о поездке в подземное царство.

<sup>2</sup> K. Joël. D. Ursprung d. Naturphilosophie aus d. Geiste d. Mystik, 1902, стр. 34. Также A. Croiset (*Histoire de la littérature grecque* II ed., 1898. t. II. стр. 526) говорит, что Парменид философствует «avec toute son âme».

<sup>3</sup> Цит. у Симплиция, см. А 28.

<sup>4</sup> Срв. J. Burnet. *Early Greek Philosophy*, II ed, 1908, стр. 205.

ны. Далее Парменид исследует каждую из этих предпосылок. Основное положение истинного мировоззрения: «бытие есть, небытия нет» доказывается выводением из понятия бытия мыслимых в нем признаков: тождества, неизменности, вневременности, нераздельного единства и завершенности в себе.

Однако мысль первого диалектика весьма часто не в состоянии достигнуть полного осуществления своих стремлений и ей не удается строго провести те определения, которые она развивает<sup>1</sup>. Тождество и неизменяемость бытия влекут за собою отсутствие у Парменидова бытия какого бы то ни было качественного и количественного разнообразия (бытие — совершенно однородно; не может быть бытия в одном месте больше, в другом меньше), а также отрицание у бытия движения. Бездвременно́сть бытия выражается в отрицании у него прошедшего и будущего) и стоит в самой тесной связи с его абсолютным тождеством и неподвижностью. Все это совершенно исключает из понятия бытия всякую мысль о возникновении и уничтожении. Здесь кстати заметить, что в той цепи доказательств, которые выясняют понятие бытия, наиболее мастерски проведенным с логической точки зрения является, на наш взгляд, доказательство нелепости допущения существования рождения и смерти (*см. начало В 8*), которое заканчивается следующим выразительным стихом: «Таким образом рождение погасло и

---

<sup>1</sup> На несоответствие подлинных утверждений Парменида с его тенденциями указывает Dauriac. *Les origines de la doctrine de Parménide* (*Revue Philosophique*, t. XV, 1883, стр. 533 след.). См. также Н. Diels. *Parmenides Lehrgedicht*, стр. 56.

смерть пропала без вести» (В 8, 21)<sup>1</sup>. Раскрывая нераздельное единство бытия, Парменид утверждает его непрерывность (бытие непосредственно соприкасается с бытием; нет ничего, что преграждало бы бытию доступ к бытию), признает бытие неделимым, неразложимым, непроницаемым (бытие — абсолютная полнота) и отрицает у него всякую множественность частей. Наконец, законченность бытия в себе (его совершенство) говорит нам, что оно самодовлеет: в нем все и ничего вне его<sup>2</sup>; из этого совершенства бытия выводится его шаровидная форма<sup>3</sup> и, наконец, его единственность (наряду с бытием нет другого бытия)<sup>4</sup>. Однако, если, с одной стороны, нельзя отказать великому элейцу в неустрашимой смелости мысли,

---

<sup>1</sup> Ход аргументации в доказательстве невозможности возникновения и уничтожения исследует М. И. Мандес (Элеаты, 1911, стр. 120 след.) Некоторые историки находили здесь пробел: показано лишь, что сущее не может возникнуть из не сущего, но не показано, что оно не может возникнуть из другого сущего; равным образом не показано, что нет исчезновения. М. Мандес заметил, что Пармениду и не было надобности давать подобные доказательства. Вместо частных доказательств он ставит весь вопрос на принципиальную почву. Общие основные положения его таковы: Всякое утверждение, допускающее бытие небытия, не истинно. Возникновение есть переход от небытия в бытие, уничтожение — переход от бытия к небытию. Следовательно, ничто не возникает, ничто не погибает. Только при наличности понятия небытия возможны и понятия о настоящем, прошедшем и будущем.

<sup>2</sup> Оно — самосущее, ни от чего не зависящее.

<sup>3</sup> Представление древних о шаре см. Досократики, ч. I, стр. 92. О том, что Парменид ставит шаровидную форму в связь с совершенством, мы умозаключаем из сопоставления В 8, 42 след. со свидетельством Аристотеля *phys.* Г 6. 207 а 9 (См. А 27).

<sup>4</sup> Единственность и ограниченность бытия доказывают невозможность движения для бытия, как целого.

не останавливающейся перед самыми парадоксальными следствиями, то, с другой стороны, следует отметить исторически обусловленное несовершенство ее силы абстракции. Бытие мыслится Парменидом, как имеющая форму шара масса вещества, лежащая неподвижно, а безвременность бытия у него приводится к формуле: бытие всегда целиком во всей своей совокупности присутствует в настоящем. Нельзя не видеть, что в этом представлении не осуществлены во всей чистоте все те признаки, которые открывает мысль Парменида в понятии бытия (сам Парменид этого несоответствия, конечно, не замечает). Вместо того, чтобы исключить из бытия все временные и пространственные свойства, Парменид останавливается на полпути: он говорит о бытии в настоящем времени и приписывает бытию пространственную форму шара. Уже Платон (Софист 244 е) отметил, что в таком случае бытие Парменида не является совершенным единством, но имеет середину и концы. Вместе с тем, конечно, оно не оказывается абсолютно однородным, тождественным и неделимым.

Переходя к двум другим предпосылкам («путям заблуждения»), Парменид опровергает их указанием на неосуществимость в мысли противоречия<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Парменид апеллирует к логической аксиоме (Симплиций *phys.* 117, 2, см. В 6) F. Ueberweg (*System d. Logik*, 1857) приписывает Пармениду открытие логических законов тождества и противоречия, хотя еще в несовершенной форме, так как они у него имеют скорее метафизическое, чем логическое значение (стр. 16, 18, 175, 180). М. Троицкий (Учебник логики, кн. II, стр. 85, 92, 95) находит у Парменида первые следы учения об аксиомах логики, а именно, в формуле Парменида: «Что есть, то есть» он видит указание на начало тождества; путь же к заблуждению — «что есть, того нет» (?). I. Ремке говорит: «Парменид знает уже закон противоречия, как основное положение исследующего мышления».

Когда мы говорим: «небытие существует» или «бытие и небытие тождественны», то мы делаем небытие бытием. Между тем весь смысл понятия небытия заключается в том, что оно *не есть бытие*. Следовательно, небытия нельзя ни помыслить, ни высказать, так как, осуществляя его в мысли или в слове, мы незаконно и незаметно для себя подменяем его бытием<sup>1</sup>. Поэтому небытие у Парменида является, по остроумному выражению М. Мандеса, «вспомогательным понятием, одним из тех математических символов, которые вводятся только для проведения доказательства». Однако понятие небытия у Парменида служит не только рычагом аргументации, но имеет и некоторое позитивное значение. А именно, подобно тому как понятие бытия у него совпадает с материальной массой (непроницаемым плотным шаром), так понятие небытия он отождествляет с пустым пространством<sup>2</sup>. Так как Парменид отрицает существование пустого пространства, бытие считает протяженным, то прав П. Таннери, называющий бытие Парменида картезианской материей<sup>3</sup>. Отрицание пустого пространства служит у Парменида новым подтверждением неподвижности бытия, неосуществимости движения.

---

<sup>1</sup> G. W. Fr. Hegel (Vorlesungen über d. Gesch. d. Phil., i Bd. 1833, стр. 294 = Werke, XIII Bd.): «Ничто, когда оно мыслится или говорится, превращается, на самом деле, в ничто. Мы говорим нечто, мыслим нечто, если хотим мыслить или говорить ничто».

<sup>2</sup> Dauriac (соч. цит., стр. 533) отождествляет небытие Парменида не только с пустотой, но и с бесконечностью, и полагает, что для Парменида понятие бесконечного противоречиво.

<sup>3</sup> И. Ремке говорит, что бытие Парменида есть мир *чистого пространства*; пространство же для него есть «полное».

Уже теперь мы можем видеть, насколько силен исторический элемент в поэме Парменида. Г. Дильс<sup>1</sup> полагает, что у Парменида можно усмотреть древнейшую историю философии, но он имеет в виду вторую часть поэмы, которую понимает как испытание учений предшественников Парменида. Однако, как мы видим, скорее в первой части дана общая оценка доэлеатовской философии в ее главнейших направлениях. Милетскую философию Парменид критикует, по-видимому, в лице ее завершителя Анаксимена. По крайней мере, он нападает на теорию разрежения и сгущения первоэлемента, введенную Анаксименом (см. В 2). Милетская философия, с точки зрения Парменида, есть непоследовательный монизм: если вскрыть ее предпосылки, то она окажется замаскированным дуализмом. Явно дуалистическим является пифагорейское мировоззрение. Таким образом, милетское и пифагорейское мировоззрение Парменид объединяет в одной формуле: не только бытие, но и небытие существует; различие между ними лишь в том, что пифагореизм сознательно принимает и развивает эту предпосылку, которая в скрытой и неразвитой форме лежала в основе философии милетцев<sup>2</sup>. Другое учение, опровергаемое Парменидом, учение о тождестве бытия и небытия является сознательной предпосылкой мировоззрения Гераклита и его приверженцев. В сущности, гераклитизм стоит в таком же отношении к пифагореизму, в каком пифагореизм к милетской фи-

---

<sup>1</sup> H. Diels. Ueber die ältesten Philosophenschulen d. Griechen (Philosoph. Aufsätze, Ed. Zeller gewidmet, 1887, стр. 252 след.). См. также его *Parmenides Lehrgedicht*, 1897, стр. 63.

<sup>2</sup> О тесной связи древнейшей пифагорейской космологии с учением Анаксимена см. Досократики, ч. I, стр. 64.



лософии. Он выявляет, проясняет и развивает то, что бессознательно лежало в основе пифагорейской философии. Учение о бытии небытия покоится на скрытой предпосылке тождества бытия и небытия. Такова историко-философская схема Парменида: милетская философия (монизм, покоящийся на дуалистической предпосылке), пифагореизм (учение о бытии небытия) и гераклитизм (учение о тождестве бытия и небытия) — три ступени, из которых каждая последующая является как бы самосознанием и углублением предыдущей. Последнее слово всего этого развития — философия Гераклита и его приверженцев. На них яростно обрушивается Парменид, называя их людьми «о двух головах», «пустоголовым племенем, у которого во всем имеется обратный путь».

Итак, мы видим, что в первой части своей поэмы Парменид, подобно Аристотелю в первой книге «Метафизики», оценивает с точки зрения своих категорий все предшествовавшие учения о сущем.

Весьма важное значение для понимания Парменидова бытия имеет стих: «Мышление и бытие — одно и то же» (В 5), в котором резюмируется онтологическая теория познания Парменида в противоположность его эмпирической теории познания, данной во второй части поэмы (В 16). Это изречение уже в древности (например, Платон и Аристотель, см. В 7) склонны были понимать в смысле: единственно возможное содержание мышления есть чистое бытие. Исследованию этого положения посвящает Платон свои диалоги: «Софист» и «Парменид», в которых показывает, что строгая дедукция понятия чистого бытия должна дать иные результаты по сравнению с теми, какие мы находим у исторического Парменида: понятие чистого бытия, как таковое, исключает не

только прошедшее и будущее, движение, множественность, делимость, всякое качественное и количественное различие, но равным образом и тождество, покой, всякую временность и пространственность, и даже единство и неделимость. Чистое бытие совершенно непостижимо и невыразимо. Одним словом, Платон вскрывает, что основоположение Парменида: «нет ничего, кроме самого бытия», при строгом проведении его, ведет не к монизму и сингуляризму<sup>1</sup>, как думал Парменид, но к нигилизму (о чистом бытии нельзя даже сказать, что оно едино, так как понятие единства есть нечто *другое* по сравнению с понятием бытия). Платон доказывает, что мышление не может иметь своим содержанием *одно* понятие (будь то понятие бытия, или единства, или какое-либо другое), что мышление всегда совершает переход от одного понятия к другому и что небытие должно быть признано в некотором отношении существующим.

Однако исторический Парменид не совпадает с тем «исправленным» Парменидом, с которым полемизирует Платон: его бытие, хотя и насчет несовершенства диалектического развития мысли, богаче содержанием. На самом деле, Парменидово бытие не только наделено целым рядом умопостигаемых признаков (как тождество, единство и т. п.), но оно даже пространственно и вещественно. Поэтому, учение Парменида о тождестве мышления и бытия включает в себе целый ряд положений: 1) бытие есть предметное содержание мышления, 2) нет мышления, которое не было бы вместе с тем бытием, 3) логически значимому со-

---

<sup>1</sup> О значении термина «сингуляризм» см. Кюльпе. Введение в философию, р. п. Струве, стр. 144.

ответствует подлинная действительность, 4) существует лишь то, что мыслится, 5) субъект и объект мышления совпадают (мысль познает в сущности самое себя), 6) мысль пространственно-протяженна<sup>1</sup> и материально-вещественна, 7) тождественны следующие четыре утверждения: бытие существует, мысль существует, бытие мыслится, мысль мыслит себя.

Здесь кажется уместным остановиться на вопросе, можно ли называть Парменида первым идеалистом или правильнее вместе с Дж. Бернетом считать его отцом материализма. Гегель<sup>2</sup>, Брандис, Ритгер, Швеглер, Е. Дюринг, Наторп<sup>3</sup>, Кинкель, П. Дейссен и др. признают Парменида чистым идеалистом, относя все неудобные для их понимания выражения Парменида на счет образности его поэтического языка. Боймкер, Целлер, Дильс, А. Деринг, Гильберт (не говоря о других) не находят у Парменида им-материальности бытия. А по мнению Джона Бернета, весь материализм зависит от Парменидовской точки зрения на реальность (в частности атомы Демокрита обладают именно Парменидовским

---

<sup>1</sup> Парменид называет истину «хорошо закругленной» (В 1, 29), так как, по его учению, мысль кругла.

<sup>2</sup> G.W. Fr. Hegel (цит. соч., стр. 296—297) говорит, что система Парменида является началом философии в собственном смысле: здесь впервые достигается область идеального.

<sup>3</sup> М. Мандес сочувствует взгляду Наторпа, по которому сущее Парменида есть «такое существование, которое лежит за пределами всех отношений пространства и времени», и вместе с ним находит у Парменида лишь сравнение бытия с шаром. Сверх того, М. Мандес (стр. 151 ц. с.) предлагает новое доказательство в пользу этого положения. Мир «мнения» у Парменида есть шар и, стало быть, это неправда. На это можно возразить: мир «мнения» ограничен, следует ли отсюда, что истинно сущее не ограничено? Об отношении истинного бытия к миру мнения см. у нас ниже.

бытием). Имея в виду конкретность мировоззрения Парменида, Дж. Бернет требует, чтобы, говоря об учении Парменида, избегали термина «бытие» и употребляли вместо него описательное выражение «то, что существует».

При решении указанного спорного вопроса мы поставлены в трудное положение подвести учение древнего мыслителя под современные философские категории, притом далеко не установившиеся, колеблющиеся в зависимости от принадлежности к той или другой философской школе. В самом деле, между тем как представители марбургской школы научный материализм в лице Демокрита относят к идеалистическому направлению, понимая атомы Демокрита, как геометрические фигуры, наделенные непроницаемостью, тяжестью и движением, усматривая во всех упомянутых свойствах атомов не чувственные качества, но создание ума, для других историков философии (например, для Целлера) достаточно одной пространственности бытия для того, чтобы исключить какого-либо мыслителя из ряда идеалистов. С другой стороны, одни считают материализмом уже примитивное мировоззрение, другие признают, что материалистическая точка зрения на мир впервые была открыта Левкиппом и Демокритом, Дж. Бернет видит основателя материализма в Пармениде и считает его последователями Эмпедокла, Анаксагора, Левкиппа и Демокрита, а Деринг с трудом отыскивает одного единственного материалиста в древности — Гиппона. Несомненно, что в каждом из указанных случаев имеется в виду особое понимание материализма. В нашу задачу здесь не входит рассмотрение того, как понимает категории идеализма и материализма тот или другой историк философии. Мы полагаем, что название

материализма более всего заслуживает такая философская система, которая принимает в качестве первоосновы всего существующего мертвое вещество, лишенное всякой органической и психической жизни, — система, в которой жизнь рассматривается, как нечто несущественное, вторичное и производное. Равным образом идеалистической мы назовем такую систему, где все сводится к мысли и выводится из нее. Подводя мировоззрение Парменида под эти категории, мы открываем здесь единственный в своем роде случай, когда крайний идеализм совпадает с крайним материализмом. В самом деле, его вещество безжизненно (не обладает даже движением) и не наделено никакими психическими свойствами (оно тождественно с мыслью, но мысль не есть его свойство). С другой стороны, Парменид сводит все к мысли, отрешенной как от индивидуального субъекта, так и от других сторон духовной жизни (особенно от иррационального начала); эти черты и являются наиболее характеристичными для идеализма. Последнее слово учения Парменида заключается в абсолютном отождествлении мысли и вещества; мы войдем в строго монистический строй мышления Парменида только в том случае, если уясним себе, что для него мысль и вещество не две стороны или два проявления одного и того же, не одна сущность, рассматриваемая с двух разных точек зрения, но они абсолютно тождественны<sup>1</sup>.

Метафизическую позицию всех мыслителей до Парменида можно охарактеризовать, как гилозо-

---

<sup>1</sup> H. Diels (Parmenides Lehrgedicht, 1897, стр. 64—65): «...Die zu Grunde liegende Vorstellungen des Parmenides, dass Denken und Sein nicht bloss Correlate, sondern zusammenfallende Begriffe sind».

изм. Деринг<sup>1</sup> правильно отмечает, что Парменид первый порывает с этой точкой зрения. Каким же образом он это делает? Отрицанием у вещества жизни, движения и качественного разнообразия, удалением из области духа всего, за исключением логического мышления, сфера которого притом ограничивается лишь одним единственным понятием бытия, и, наконец, тем абсолютным отождествлением, какое он делает между чистым веществом и бессубъектным мышлением. Шар чистой материи, с одной стороны, и понятие чистого бытия, с другой, соединенные знаком равенства, вот все, что осталось в результате.

В первой части поэмы Парменид приглашает совершенно отрешиться от чувственного опыта. «Не вращай бесцельно глазами, не слушай ушами, в которых раздается (*только*) шум, и не болтай (*праздно*) языком, но разумом исследуй высказанное мною доказательство», говорит богиня (В 1, 35—37). Псевдо-Плутарх (см. А 22) сообщает, что Парменид «ощущение изгоняет из области истины». Свидетельства же же Аристотеля противоречивы: говоря об элеатах вообще, он то упрекает их в том, это они «оставили без внимания ощущение и совершенно пренебрегли им, так как-де должно следовать разуму», и считает такое отношение к фактам «похожим на сумасшествие» (de gen. Et corr. А 8, 325a 13, см. А 25), то утверждает, что сущим они признавали только чувственный мир (metaph. Г 5. 1010a 1), то, наконец, говорит, что Парменид отличал знание «согласно разуму» от мнения «согласно ощущению» (metaph. А 5. 986 b 18, см. А 24) Может быть,

---

<sup>1</sup> А. Döring, *Gesch. d. griech. Philosophie*, I Bd., 1903, стр. 127. Напротив, по мнению Т. Гомперца, единое сущее Парменида «одновременно и всевещество и вседух».

противоречивость сообщений Аристотеля зависит от того, что в одном случае он говорит о стремлениях элейской философии, в другом же дает оценку достигнутых ею результатов с своей собственной точки зрения. Подобным образом и Т. Гомперц<sup>1</sup> говорит: «Парменид, по-видимому, чистосердечно верил, что ему удалось изгнать из своей концепции мира все, порожденное восприятиями чувств и, по истине, мы не можем ему поставить в укор то, что он заблуждался в этом отношении и, подобно И. Канту, проглядел чувственное происхождение пространственных представлений». Т. Гомперц находит в шаровидной форме Парменидова бытия отношение к небесному своду, А. Бэн — к форме земли. Однако, по нашему мнению, форму Парменидова бытия скорее следует поставить в связь с представлением древних о шаре как самом совершенном, самодовлеющем теле, носящем в самом себе свое определение.

Оригинально решает вопрос об отношении эмпирически-чувственного и идеалистически-умопостигаемого в системе Парменида К. Боймкер<sup>2</sup>. Метод Парменида совершенно идеалистичен (П. повсюду апеллирует к логическому умозрению), но объект его умозрения — бытие не идеалистическое (мир мыслей), но пространственное и телесное. Пармениду совершенно чужда основная предпосылка идеалистического понимания: различение умопостигаемого и чувственного миров, как двух совершенно различных объектов. Для Парменида объект умозрения тождествен с объектом чувственного восприятия, только не все опре-

---

<sup>1</sup> Греческие мыслители, т. I, стр. 153—154 р. П.

<sup>2</sup> C. Baumker. Die Einheit d. Parmenideischen Seinden, в Jahrb. f. Philol., Bd. 133.

деления, какие находит в этом объекте чувственное восприятие, сохраняются мышлением (не все эти определения мышление признает истинными); равным образом, найденная в мысли истинная природа сущего не целиком доступна чувственному восприятию. Сущее Парменида не есть лежащее над мировым целым царство мысли, но оно — это самое мировое целое, поскольку последнее постигается мышлением. Парменид не принимал еще никакой трансцендентальной области наряду с чувственно-воспринимаемым миром. Каждое из этих утверждений Боймкера, взятое в отдельности, правильно, но вся его концепция Парменидовой философии совершенно ошибочна вследствие того, что им не учтен лежащий в основе всего Парменидова хода мыслей монизм, исключающий всякую возможность дуализма истинно сущего и являющегося и отвергающий всякое отношение бытия ко множественности явлений. Вследствие этого философия Парменида в изложении Боймкера сводится в конце концов к простому утверждению, что существует только один мир, который неподвижен, как целое, между тем как отдельные части его находятся в движении. Совершенно непонятным является преклонение Платона и других перед такой плоской философией.

Вторая часть поэмы имеет своей задачей объяснение явлений чувственного мира. Сам автор смотрит на излагаемое им здесь учение, как на несоответствующее истине, видит в нем не более, как «рабочую гипотезу». «Мы имеем, говорит М. Мандес (стр. 109 ц. с.), странный, быть может, единственный в своем роде случай. Один и тот же мыслитель строит две системы, друга друга исключающие, из которых одна ложна, другая истинна, — единственный, быть может, случай, когда сильный мыс-



литель создает целую сложную и гармоническую, полную глубоких наблюдений и оригинальных мыслей, полную еще не утративших значения открытий систему — и все это только для того, чтобы объявить ее ложной».

По М. Мандесу, «Мнение» Парменида является для автора его самой лучшей из ложных теорий. Постараемся найти объяснение этой загадке («странному случаю»). То, против чего Парменид столь энергично восставал в первой части поэмы, вводится им и как бы до известной степени реабилитируется во второй. Сам автор оказывается, таким образом, мыслителем «о двух головах»; оказывается, что и у него «имеется обратный путь». Таким представляется он тем историкам, которые не видят между обеими частями Парменидовой философии никакой связи (А. Шwegler) или полагают, что вторая часть показывает колебание философа в своем учении (Т. Гомперц). С другой стороны, тот страстный тон, с каким Парменид обрушивается в первой части своей поэмы на основы учения второй части, побудили некоторых историков (Э. Целлер, Г. Дильс) принять, что вторая часть излагает ложные гипотезы противников. Так, Э. Целлер<sup>1</sup> говорит, что целью второй части поэмы является «представление чужих, а не собственных мнений», хотя чужие взгляды и представлены в более развитом и улучшенном виде сравнительно с исторически подлинными учениями.

Подобно Платону, Парменид показывает, какие учения он дал бы, если бы стал на точку зрения своих противников. По мнению Г. Дильса, Парменид во второй части своей поэмы предлагает критическое обозрение мнений предшествующих

---

<sup>1</sup> E. Zeller I<sup>1</sup> стр. 581—584.

мыслителей («доксографию»), дает резюме всей истории философии до него. Он сводит все прежние системы к одной контрарной противоположности и доказывает ее несоединимость с законами мышления. Ошибку всей физики до него Парменид видел в дуалистическом проведении мысли об единстве, в неспособности избежать антиномий, и считал философию Гераклита наиболее ярким и законченным выражением всего этого научного течения, так как в ней противоречие возведено в принцип. Новую точку зрения на отношение между первой и второй частями поэмы открывает Фр. Ницше, который различает в философском развитии Парменида два периода: анаксимандровский, памятником которого является вторая часть поэмы, и период образования собственной самостоятельной системы. Дж. Бернет (стр. 211 цит, соч.), указывая, что Парменид вначале держался пифагорейского мировоззрения (как последователь Аминия), от которого позже отказался, понимает поэму, как отречение Парменида от прежних взглядов, которые и изложены во второй части, после того как показана вся их несостоятельность. Действительно, вторая часть поэмы Парменида есть, по верному определению кн. С. Трубецкого, «ранняя пифагорейская переработка системы Анаксимандра» и лучше всего может быть объяснена, как изложение первоначального *credo* Парменида. Видеть в ней просто «карикатуру» на прежние философские учения, подобно пародиям Ксенофана, препятствует тщательность, с какой здесь объясняются явления чувственного мира под углом единой строго проведенной точки зрения, а также еще более то обстоятельство, что предлагаемые здесь учения представляют собой действительный прогресс

научного знания в различных отношениях (в противоположность не имеющим никакого серьезного значения космологическим учениям Ксенофана). Итак, вторая часть поэмы содержит в себе пифагорейскую систему, развитую Аминием и Парменидом (как мы увидим, на ней отразилась печать оригинального мышления Парменида). Впоследствии же, придя к новому мировоззрению, Парменид сохраняет свое прежнее учение в качестве «рабочей гипотезы», так как его онтология не только не дает ключа к объяснению чувственного мира, но прямо отказывается от этой задачи, утверждая, что о чувственном мире не может быть истинного знания. Истинное знание познает лишь истинное бытие, чувственный мир для него просто не существует. Ложная же видимость, показываемая обманчивыми чувствами, может быть объясняема лишь ложным учением («мнением»), которое постулирует существование несуществующего<sup>1</sup>. Таким образом мы усматриваем между первой и второй частями поэмы тесную связь (они дополняют друг друга), объясняемую отсутствием всякой связи между объектами их исследования: истинным бытием, с одной стороны, и кажущейся видимостью, с другой. Бытие не есть сущность, лежащая в основе кажущегося чувственного мира, учит Парменид, сущностью этой видимости скорее является небытие (иррациональное начало); поэтому нет перехода от бытия к видимости и от онтологии к космологии.

Нам известна в исторической литературе лишь одна попытка установить связь между бытием и

---

<sup>1</sup> Как справедливо говорит А. Патин (*Parmenides im Kampfe gegen Heraklit* 1899, стр. 500 след.), «Мнение» имеет свой особый мир, свою особую власть наряду с «Истиной». Ее мир — всеобщая и необходимая иллюзия.

видимостью в мировоззрении Парменида. Ода принадлежит Медикусу<sup>1</sup>, доказывающему, что физика Парменида есть мир, который можно сравнить с мирами Платона. Парменид знает, что есть вопросы, на которые может отвечать только поэт; таков именно вопрос о сущности кажущегося мира. Все образы, которыми пользуется Парменид во второй части своей поэмы, имеют лишь символическое значение. Ни богини, правящей миром, ни света, ни тьмы, выступающих в роли элементов, не существует на самом деле. Каково же содержание того мира, которым является физика Парменида? Загадка отношения единого к многому, или бытия к видимости, есть, согласно этому миру, загадка любви, полового совокупления и рождения. Возникновение каждой вещи есть рождение и должно быть понимаемо по аналогии с рождением людей. Человек, который любит, чувствует, что он сам по себе не есть законченное целое, но лишь часть подлинно целого, так как он нуждается в восполнении. В половом же совокуплении представлено первоначальное единство. Половое совокупление — такой процесс в мире видимости, анализ которого может дать объяснение связи между истинно сущим и просто кажущимся: здесь человек ближе к сущности нераздельного бытия, чем когда-либо в другое время, здесь переживает он самовозвышение, восполнение своей неполноты. В половом акте люди поднимаются над своим тенеподобным полусуществованием, становятся единством и впервые достигают истинного существования. Половое стремление есть страстное желание истинного

---

<sup>1</sup> F. Medicus. Zur Physik d. Parmenides (Philosophische Abhandlungen f. Max Heinze, 1906, стр. 137 след.).

существования. Парменид стоит в начале того ряда философов, которые в качестве последнего ответа на последний метафизический вопрос говорят слово: «любовь» (Платон, Аристотель, Плотин, Спиноза, Фихте, Шеллинг). Кажущийся мир есть для него призрачное видение любовного опьянения. В мировоззрении Парменида был заложен в скрытой бессознательной форме такой ход мысли: совершенство бытия требует, чтобы бытие сознавало свое совершенство, а где есть знание о чем-либо совершенном, там есть и любовь. Мышление и Бытие в их взаимопроникновении представляют абсолютное единое Бытие; из этого их единства рождается новое третье начало: Любовь. Из Любви же возникает мир явлений.

Так понимает Медикус физику Парменида. Нельзя отрицать, что им усмотрены некоторые стороны Парменидова учения, которых обычно не замечают, однако он придает им чрезмерное значение, несоответствующее их действительной роли в системе Парменида. Действительно, эротический элемент весьма силен в поэме Парменида, как это ранее указал Иоэль<sup>1</sup>, и возникновение мира (как и каждой вещи в нем) он понимает по аналогии с рождением. Достоинно внимания, что в физике Парменида миром правит богиня любви, что прежде всех богов она создала Эроса, и, наконец, что последний — единственное мужское существо (кроме самого поэта) в поэме Парменида, изображающей путешествие к богине истины в сопровождении дев солнца (даже везут его к ней *αἱ ἵπποι*, т. е. кобылицы). Однако усматривать метафизический смысл в половом акте, а в любви мост от чувственного мира к истинному бытию,

---

<sup>1</sup> K. Joel, цит, соч., стр. 64 — 65.

это значит платонизировать Парменида. Выводить же любовь из взаимопроникновения мышления и бытия значит впадать в поэму Парменида еще более поздние учения.

Переходим к содержанию физических учений, данных во второй части поэмы Парменида. В качестве высших начал здесь принимаются два материальных элемента (Парменид называет их «формами») и особая деятельная сила (богиня любви). Таким образом Парменид первый отделяет движущую причину от причины материальной, и уже в этом отношении его физика имеет важное значение для последующего развития философской мысли. Материальными началами у Парменида являются «свет» (или огонь) и «ночь» (или мрак). Аристотель и доксграфы отождествляют «свет» Парменида с началом огненным, тонким, теплым и легким, и приписывают ему роль действующей причины; «ночь» же Парменида они отождествляют с землей, началом плотным, холодным и неподвижным, и придают ей роль материальной причины. Перипатетическое понимание Парменидова «света», как активного начала, и его «ночи», как пассивной материи, приходится отвергнуть в виду того, что Парменид вводит особое творческое начало — богиню любви. Более приемлемым является сопоставление материальных начал физики Парменида с пифагорейскими «пределом» и «беспредельным», хотя Парменид не допускает бесконечности и в мире «мнения». Между тем как П. Таннери полагает, что у Парменида свет соответствует беспредельному, ночь пределу (в этом он усматривает расхождение Парменида с Пифагором), Дж. Бернет думает, что цвет Парменида следует отождествить с пределом пифагорейцев (огнем Гиппаса) и его ночь с их беспредельным, и видит

в физике Парменида первую грубую форму позднейшего пифагорейского учения о пределе и беспредельном. В связи с этим спором стоит вопрос, соответствуют ли физические элементы Парменида его онтологическим понятиям бытия и небытия. Этот вопрос исследует В. Овчинников<sup>1</sup>, который, выступая вместе с П. Таннери против Аристотеля, Брандиса, Риттера, Целлера и кн. С. Трубецкого, оспаривает параллелизм физических стихий с онтологическими сущностями у Парменида. «Парменид лишь хотел изобразить контраст двух миров, различно постигаемых человеком, а между тем в его поэме хотят видеть еще и отражение одного из этих миров в другом», говорит он.<sup>2</sup> Мы позволим себе не согласиться с уважаемым автором, так как думаем, что допущение существования небытия наряду с бытием отнюдь не служит «отражению» истинно сущего в мире кажущемся и нисколько не нарушает контраста между ними. Скорее наоборот; по крайней мере, как старается доказать сам Парменид в первой части своей поэмы. Не согласен я и с другим мнением В. Овчинникова, который говорит: «Как будто два человека работали над двумя частями поэмы: так различны здесь методы изучения у нашего элейца: абстрактный в онтологии и эмпирический в физике и гносеологическом учении».<sup>3</sup> Скорее прав Фр. Ницше, который находит, что склонность Парменида к абстрактно-логическому методу отразилась и на его физике, а именно, она сказалась в сведении всего к противоположностям света и тьмы, при-

---

<sup>1</sup> «О натурфилософии Парменида» (в *ХАРИТЕΣ* проф. Е. А. Боброву).

<sup>2</sup> *ХАРИТЕΣ* стр. 27.

<sup>3</sup> Там же, стр. 36.

чем последняя есть отрицание первого. Эмпирический мир имеет позитивные свойства: светлое, теплое, огненное, тонкое, мужское («бытие») и свойства отрицательные, которые суть лишь отсутствие положительных» («небытие»).

Итак, мы полагаем, Аристотель прав, утверждая, что свет Парменида соответствует его бытию, ночь небытию. Конечно, это не значит, что между этими понятиями ставится знак равенства. Небытие нельзя выразить никоим образом, бытие же постигается лишь мышлением и не может быть представлено в чувственном образе. Физические элементы — лишь «мнимые» бытие и небытие. Поэтому М. Мандес идет слишком далеко, когда на основании указанного соответствия приписывает Пармениду мнение «огонь есть нечто, земля ничто», «в основе мира лежит свет», и таким образом делает физику Парменида монистической.<sup>1</sup>

Достоин внимания, что в физической плоскости бытие отражается в виде эфирного огня, небытие в виде плотной земли. Признав небытие (пустое пространство) непредставимым и невыразимым, Парменид вводит в своей физике в качестве заместителя небытия начало мрачное, холодное, косное, каким представлялась ему земля. В признании *двух* материальных начал Парменид следует Ксенофану с той лишь разницей, что, между тем как космология Ксенофана признавала элементами землю и воду, физика Парменида принимает в качестве элементов землю и огонь.

---

<sup>1</sup> Ряд странных выводов, которые получает М. Мандес из подобного соединения Парменидова учения об истине с его «мнением», см. «Элеаты» стр. 162—166. Параллелизм не дает еще права на переход из одной области в другую.



Физика Парменида учит, что мир един (в противоположность ионийскому и пифагорейскому учениям о множественности миров) и неподвижен (Таннери, Мильо и Боймкер полагают, что элейское отрицание движения имело в виду лишь мир как целое). Парменид считает вселенную состоящей из ряда концентрических «венцов», вращающихся вокруг центра. Это представление родственно учению Анаксимандра о небесных кольцах и пифагорейской теории сфер. Учение Парменида о венцах известно нам из небольшого отрывка поэмы (В 12) и из сбивчивого, частью явно ошибочного, сообщения доксографии (А 37). Естественно, это учение не может быть восстановлено так, чтобы не вызывать сомнений и разногласий. Считая вопрос открытым ввиду того, что наши источники слишком скудны, чтобы возможно было придти к твердому решению, мы для характеристики положения вопроса приведем главные ответы. Между тем как Эд. Целлер считает венцы Парменида шарами, А. Патин называет их сегментами мирового шара и П. Таннери признает их вложенными друг в друга цилиндрами, Г. Дильс дает следующую реконструкцию этого учения. Венцы, т. е. мировые кольца, бывают двух видов: 1) кольца из чистого огня и из чистой земли и 2) кольца, представляющие собою смесь огня и земли. Мировые кольца первого вида («чистые») являются двойными: рядом с более широким кольцом из одного элемента помещается более узкое кольцо из другого элемента (это мнение о двойных венцах впервые было высказано Крише). Мировых колец первого вида всего четыре; из них два окружают вселенную и два образуют ее центр. Окружают вселенную два венца: 1) крайний олимп, твердь из земли, более широкое кольцо, и 2) при-

легающий к нему эфирный огонь, более узкое кольцо. Центр вселенной образуют также два венца: 1) земная кора, более широкое кольцо из чистой земли, и 2) внутренность земли, вулканический огонь, более узкое кольцо. Итак, из четырех чистых венцов (мировых колец первого вида) — два периферических и два центральных, два более широких и два более узких, два из огня и два из земли. Между периферическими и центральными чистыми кольцами расположены кольца второго вида, т. е. венцы, представляющие собою смесь огня и земли. Такими смешанными венцами являются млечный путь, солнце, луна и планеты. О. Гильберт (цит. с., стр. 39 след.) восстанавливает учение Парменида следующим образом: Центр мира образует шарообразная земля, нижнюю поверхность которой объемлет огонь (это — не огненный «венец», но подземное царство богини Дике). Верхний мировой венец состоит из тонкого элемента, прилегающий к земле — из плотного, венцы же, лежащие между ними — смешанные. Ни внутри земного шара, ни вокруг его нет огненного венца (учит он против Г. Дильса и Ф. Зуземиля).

Учение о двойных чистых венцах принимает вместе с Дильсом Фр. Зуземиль,<sup>1</sup> который следующим образом рисует мироздание у Парменида. Есть два двойных венца: внешний и внутренний. Внешний двойной венец, окружающий вселенную, состоит из верхнего темного полого шара и лежащего под ним светлого. Напротив, внутренний двойной венец, образующий самый центр вселенной, состоит из темного ядра (земля с ее воздушной атмосферой) и окружающего его ог-

---

<sup>1</sup> Fr. Susemihl. Zum zweiten Theile d. Parmenides (Philologus, Bd. 58, II Heft, 1889).

ненного шара. Между обоими светлыми полыми шарами (нижним внешним и верхним внутренним) расположены смешанные венцы. По мнению Г. Бергера<sup>1</sup>, мироздание у Парменида состоит из двух шаров: мирового («объемлющее») и земного («самое среднее») и расположенных между ними венцов, которые являются не полыми шарами, но кольцеобразными поясами (небесными зонами). Есть два огненных пояса, из которых один непосредственно прилегает к мировому шару, другой к земному, сливаясь с жаркой земной зоной. Между этими огненными поясами расположены смешанные венцы (крути планет). А. Деринг<sup>2</sup> излагает Парменидово учение о венцах следующим образом. Вселенную, состоящую из пяти сфер, окружает твердая оболочка. Мировые сферы расположены в таком порядке: 1) самая крайняя, лежащая наиболее близко к мировой оболочке, чистая огненная сфера (эфир), 2) сфера солнца, смешанная с преобладанием огня, 3) млечный путь, сфера самого тесного и самого равномерного смешения обоих элементов, и 4) сфера земли (земля с окружающим ее воздухом), чистая сфера из темного элемента, лежащая в центре) мира. П. Таннери<sup>3</sup> приписывает Пармениду следующее учение о венцах. Вселенную окружает, наподобие стены темный плотный свод; темным и плотным

---

<sup>1</sup> H. Berger. Die Zonenlehre d. Parmenides (Berichte über d. Verhandl. d. k. Sächs. Gesellsch. d. Wiss. z. Leipzig, 1895), стр. 66 след.

<sup>2</sup> A. Döring. Das Weltsystem d. Parmenides (Zeitschr. f. Philosophie u. Philosophische Kritik, N. F., 104 Bd.) и Ein Wort pro domo etc. (там же, 111 Bd.).

<sup>3</sup> P. Tannery. La physique de Parménide (Revue philosophique XVIII, 1884, стр. 280 след.) и П. Таннери. Первые шаги древнегреческой науки, р. п. 1902, стр. 224 след.

является также ее центральное ядро (наша земля). Венцы, которые Аэций называет огненными, П. Таннери считает состоящими не из чистого огня, но представляющими смесь двух элементов лишь с преобладанием огня. Таких венцов два. Один из них непосредственно прилегает к темному своду вселенной (это — млечный путь), другой окружает центральное ядро вселенной (атмосфера, или, по крайней мере, ее светлая часть).

Между этими огненными венцами помещаются венцы, представляющие собою смесь из двух элементов, но с преобладанием темного (между ними есть и совсем темные). Эти промежуточные венцы соответствуют (считая от земли) орбитам луны, солнца и пяти планет. Другие исследователи склонны в учении о венцах видеть не космологическую теорию, изображающую современное устройство вселенной, а отдел из космогонии Парменида. Так, И. Буле<sup>1</sup> полагает, что теория венцов рисует первоначальное положение вселенной, представлявшее собой ряд концентрических кругов: самый высший круг чистого огня, затем круг воздуха, далее круг воды, самый средний круг земли. Равным образом А. Патин<sup>2</sup> считает теорию венцов космогоническим учением и излагает ее так: Вселенная — шар, венцы — сегменты его (естественно, крайние сегменты уже средних, лежащих у диаметра); у верхнего полюса вселенной — чистый огонь; за ним первая смесь с преобладанием огня; за ней вторая смесь, в которой огонь и ночь соединены равномерно; далее третья смесь с преобладанием ночи, и, наконец,

---

<sup>1</sup> I. Buhle. Lehrbuch d. Geschichte d. Philosophie, I Th., 1796, стр. 296.

<sup>2</sup> A. Patin. Parmenides im Kampfe gegen Heraklit, 1899, стр. 622—625 (см. чертеж на стр. 624).

в самом низу вселенной земля (плоский диск). Оригинально восстанавливает Парменидову теорию венцов М. Мандес<sup>1</sup>, относящий ее также к космогонии. Мировую сферу объемлет твердая оболочка (крайний Олимп), в центре вселенной лежит сфера земная. Между этими двумя шарами ряд венцов (полые шары). Есть всего два чистых венца: один из огня, другой из ночи; первый расположен под страной, окружающей мир (пылающий небесный свод), второй вокруг земли (холодный, темный, густой слой, это — область воздуха). Чем ближе к наружной стенке вселенной, тем больше света и тепла; чем ближе к земле, тем больше тьмы и холода. За самым высшим и самым широким кругом чистого огня следует ряд более узких (по диаметру) кругов; это — венцы, смешанные из огня и ночи; за ними следуют самые узкие венцы, наполненные ночью.

Спорным является также вопрос о местопребывании богини — правительницы мира. Богиню любви, правящую всем в мире, Парменид помещает в центре; однако неясно, о каком центре идет здесь речь: о центре ли мировых венцов (т. е. о среднем из венцов, — мнение Феофраста, принимаемое Карстеном) или о центре вселенского шара (мнение Ямвлиха и Симплиция, принимаемое Крише)<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> «Элеаты», см. чертеж на стр. 186.

<sup>2</sup> Еще более разногласий получается при попытках более точного определения местопребывания богини. О. Гильберт помещает ее в огне, облегающем нижнюю поверхность земли, Ф. Зуземиль — в верхней светлой части внутреннего венца (он полагает, что мировым центром мыслился весь внутренний двойной венец), Г. Бергер помещает богиню на солнце, как на источнике жизни, А. Деринг — на млечном пути (так как здесь оба элемента смешаны самым тесным образом и наиболее равномерно). Само собой напрашивается помещение богини во внутренности земли (центральной огне).

В этом учении о богине в центре вселенной есть некоторое сходство с пифагорейским учением о Гестии, матери богов<sup>1</sup>.

Физика Парменида представляет собой значительный научный прогресс по сравнению с прежними учениями. Кроме упомянутого уже отделения деятельной силы от вещества, мы находим здесь увеличение числа небесных колец, изменение их порядка, лучшее представление о движениях небесных светил, признание земли шаром и ее внутренности огненной, отождествление утренней и вечерней звезды, учение о том, что луна светит заимствованным светом, и так далее. П. Таннери находит у Парменида теорию самосветящейся атмосферы, по которой наша дневная атмосфера светится сама собой и только перемещается вслед за солнцем; она есть огненное кольцо. Аналогичные представления о дневном свете встречаются позже у Эмпедокла и Филолая. По аналогии с астрономическими зонами<sup>2</sup> Парменид делит поверхность земли на пять климатических поясов, вследствие чего часть земли, отнесенная к жаркому климату (сожженная, и потому необитаемая), является у него слишком большой по сравнению с умеренными и холодными поясами земли. Впрочем, некоторые приписывают это учение о физико-географических зонах Пифагору.

---

<sup>1</sup> Это гармонирует с общей пифагорейской окраской физики Парменида. Из исследователей один только Б. Апельт (*Parmenidis et Empedoclis doctrina de mundi structura*, 1857) совершенно отрицает пифагорейский элемент в физике Парменида.

<sup>2</sup> Н. Berger (Цит, соч., стр. 106) доказал, что основанное Парменидом учение о физико-географических зонах возникло из исследования отношения, существующего между земным и небесным шарами.

Физика Парменида, изображая возникновение вселенной, говорит, что первым из всех дел создавшей мир богини было рождение Эроса. По-видимому, далее описывалось, как родились прочие боги. Теория у Парменида сливалась с космогонией, так как образы народных богов он сводил к телам и силам природы (см. А 20), являясь предшественником стоиков в рационалистическом истолковании народной религии.

Учение Парменида о человеке образует следующий ряд положений. Человек, подобно каждой вещи в мире, состоит из двух элементов. И душа человека состоит из огня и земли. В учении о возникновении живых существ на земле Парменид является предшественником Эмпедокла (см. А 51). Эмбриология Парменида ставит пол людей, их внешний вид и разнообразие характеров в зависимость от условий зарождения. Женщины, учит Парменид в противоположность Эмпедоклу, заключают в себе больше теплоты, чем мужчины. Отношение тепла к холоду в организме человека определяет, по мнению Парменида, образ мыслей человека. Физика Парменида считает ощущение и мышление тождественными. Ощущения тем совершеннее, чем больше в организме теплоты. Теория ощущений Парменида основывается на принципе: подобное познается подобным. И мертвые ощущают, но, так как в трупe нет теплоты, то мертвец ощущает лишь холод и тьму. Зрение Парменид объясняет (подобно пифагорейцам) исходянием лучей из глаза человека. У Парменида находим также пифагорейское учение о душепереселении.

Введение поэмы Парменида включает в себе заимствования у Гезиода, Эпименида и орфиков<sup>1</sup>, пер-

---

<sup>1</sup> См. *Parmenides Lehrgedicht* von H. Diels, 1897, стр. 11 след.

вая часть поэмы (ученик о бытии) обнаруживает влияние Ксенофана (в своем содержании)<sup>1</sup> и влияние пифагорейской математики (в методе аргументации), вторая же часть (физика) опирается на Анаксимандра и пифагорейскую космологию.

Парменид оставил после себя только одно сочинение — дидактическую поэму «О природе», отрывки которой дошли до нас главным образом благодаря цитатам у Симплиция<sup>2</sup>. Платон сообщает (см. А 5), что Парменид излагал свои учения также в прозаической форме «посредством вопросов» (устное диалогическое изложение).

Оценка Парменида, как поэта, в древности и в новое время часто была невысокой (см. А 15, 16, 17 и 18). Так, Плутарх затрудняется причислить стихи Парменида к поэзии и порицает технику их. Прокл называет его темным и считает его речь «скорее прозаической, чем поэтической». Филон (см. 11 А. 26) с грустью отмечает, что Парменид, подобно Ксенофану и Эмпедоклу, не был истинным поэтом. Цицерон (см. 11 А. 25) считает стихи Парменида посредственными. И Г. Дильс находит, что стихи Парменида по форме часто шероховаты, а по содержанию представляют собой самую сухую прозу. Исключение составляет введение

---

<sup>1</sup> Более спорным является влияние Гераклита. Во всяком случае, трудно принять основную мысль работы Пати-на (цит. соч. стр. 634 след.), что на собственное учение Парменида наиболее повлиял Гераклит, которого Парменид неоднократно будто бы прямо цитирует. Парменид-де следует Гераклитову учению об единстве сущего, отбрасывая его многообразие.

<sup>2</sup> По предположению Г. Дильса, от первой части поэмы («Истина») сохранилось приблизительно девять десятых, от второй («Мнение») одна десятая. Поэму Парменида имел еще в руках Симплиций, который, однако, указывает, что это сочинение уже в его время считалось редкостью.



поэмы<sup>1</sup>. Однако встречается и иная оценка поэзии Парменида. Так, Дж. Магаффи<sup>2</sup> говорит, что в поэме Парменида «поразительный блеск фантазии соединяется с глубиной мысли» и находит в ней места, отличающиеся «замечательным полетом фантазии и истинным поэтическим огнем». И действительно, хотя сочинение Парменида и нельзя причислить к шедеврам поэзии, однако ему нельзя отказать в энергии и силе выражений, а порой в богатстве воображения и в истинно поэтическом вдохновении.

Поэма Парменида переведена на латинский язык Виссарионом (XV в., только частично, в стихах), Ватке и Муллахом, на франц. яз. Рио и Таннери, на немецк. яз. Дильсом и Нестле, на англ. яз. Фербанксом и Бернетом, на русск. яз. кн. С. Н. Трубецким (частично) и Г. Церетели.

Специальное сочинение против Парменида написал Аристотель. Хотя оно не сохранилось, однако из других сочинений Аристотеля нам известно, к чему сводилась Аристотелева критика Парменида. На этом вопросе подробно останавливается М. Мандес («Элеаты» в отделе: «Вместо введения»). Также Ксенократу приписывают сочинение: «Об учениях Парменида».<sup>3</sup>

Влияние онтологии Парменида на последующее развитие философской мысли было громадным: едва ли можно найти какого-либо крупного мыслителя, жившего после Парменида, которого

---

<sup>1</sup> И Riaux (цит. соч., стр. 24) находит, что введение поэмы Парменида «n'est pas sans charme».

<sup>2</sup> История классического периода греческой литературы, т. I, стр. 113—114 р. п. (1882).

<sup>3</sup> I. Bidez (Observations sur quelques fragments d'Empédocle et de Parménide, в Archiv f. Gesch. d. Phil., Bd. IX, 1896) находит критику Парменида в поэме Эмпедокла.

бы не коснулось это влияние так или иначе. Кроме основанной им элейской школы, влияние Парменида особенно сказалось на Эмпедокле, Анаксагоре, атомистах, софистах, мегарской школе, Платоне, Аристотеле и Плотине. Из философов новейшего времени можно упомянуть Гербарта, который находит противоречивыми понятия изменения, движения и множественности свойств вещей (однако сохраняет множественность простых реальных сущностей).

Историческую оценку философии Парменида, делаемую П. Дейссеном, см. у нас «Досократики», часть I, стр. XXXVII.

## А. Жизнь и учение

### Жизнь

1. *Диоген IX 21—23. (21)* Элеец Парменид, сын Пирета, был слушателем Ксенофана (о последнем Феофраст в «Сокращении» говорит, что он был учеником Анаксимандра). Однако, хотя, действительно, он учился и у Ксенофана, но последователем его не стал. По свидетельству Сотиона, он был также учеником пифагорейца Аминия, сына Диохайта<sup>1</sup>, мужа хотя и бедного, но бывшего воплощением всех совершенств. Скорее его-то последователем был Парменид; происходя из рода знатного и богатого, он после смерти Аминия соорудил в честь его, как героя, святилище. (Итак), Аминий, а

---

<sup>1</sup> До разъяснения Г. Дильса (*Hermes* 35) обычно понимали это место так: «был учеником пифагорейцев Аминия и Диохайта».

не Ксенофан, обратил Парменида к спокойной жизни созерцателя<sup>1</sup>. Он первый объявил, что земля имеет форму шара и покоится в центре. И (по его мнению) стихий (*элементов*) две — огонь и земля, и первая из них играет творческую роль, вторая же — роль матери.

(22) Люди вначале<sup>2</sup> возникли из солнца<sup>3</sup>. Оно же (?)<sup>4</sup> есть теплое и холодное (*начала*), из которых все (вещи) образовались. Душа и ум (по его мнению) тождественны, как упоминает и Феофраст, излагающей в «Физиках» учения почти всех (*философов*). Он сказал, что философий две, одна — сообразно истине, другая сообразно мнению. Поэтому он и говорит как-то (*цит. В 1, 28—50*). И он сам излагает свою философию в стихотворной форме, подобно Гезиоду, Ксенофану и Эмпедоклу. Критерием же (истины) он признал разум. И ощущения не точны (по его мнению). По крайней мере, он говорит (*цит. В 1, 34—36*).

(23) Поэтому-то и говорит о нем Тимон:

«И не следующий мнению толпы<sup>5</sup>, могучий, надменный Парменид, который, по истине, освободил мышление от обмана воображения»<sup>6</sup>.

На него и Платон написал диалог «Парменид», озаглавив последний: «или об идеях». Акме же его было в 69 олимпиаду (504—501). И, окажется, он первый открыл, что вечерняя и утренняя звезды

---

<sup>1</sup> Спокойная жизнь созерцателя противопоставляется полной тревоги государственной деятельности.

<sup>2</sup> В противоположность позднейшим стадиям развития. Срв. 18 A 51 и 21 A 72.

<sup>3</sup> Срв. В 12, 3 след. По другому учению: из ила или грязи.

<sup>4</sup> Текст испорчен. «Око» здесь не может относиться к солнцу.

<sup>5</sup> Намек на В 1, 30. 34; 8, 51 и т. п.

<sup>6</sup> Срв. В 8, 52.

тождественны, так сообщает Фаворин в пятой из своих «Записок». Другие же приписывают это (*открытие*) Пифагору<sup>1</sup>. Каллимах же говорит, что сочинения его<sup>2</sup> не существует. Говорят также, что он (*Парменид*) издал законы для сограждан; так сообщает Спевсипп в сочинении: «О философах». И он первый дал в диалогической форме рассуждение, называемое «Ахиллесом». Был еще другой Парменид, оратор, писавший об (ораторском) искусстве.

2. *Свида*. Парменид, сын Пирета, элейский философ, бывший учеником Ксенофана Колофонского, согласно же Феофрасту — Анаксимандра Милетского. Преемниками же его были Эмпедокл, философ и врач, и элеат Зенон. Написал же он физиологию (т. е. *учение о природе вещей*) в стихах и некоторые другие сочинения в прозе, о которых упоминает Платон (*Софист* 237 А; срв. В 7) (*Сообщение Свида заимствовано у Диогена за исключением конца*).

3. *Диоген II* 3. Анаксимен, сын Эвристата, милетец, был учеником Анаксимандра; некоторые же говорят, что он был также учеником Парменида.

4. *Ямвлих V. Pyth.* 166 (*из Никомаха*). Все те, которые делают какое-либо упоминание о физиках, обыкновенно на первом месте приводят Эмпедокла и элеата Парменида (*Ямвлих говорит это, чтобы доказать влияние Пифагора на культуру Италии*).

*Прокл in Parm.* I р. 619, 4. Итак, во время этого праздника, как мы сказали, прибыли в Афины Парменид и Зенон, Парменид был учителем, Зенон же учеником (его); оба — элеаты, при том же оба — члены пифагорейского союза, как где-то и Никомах сообщает.

---

<sup>1</sup> Срв. Диоген VIII 14 (18 А 40а)

<sup>2</sup> То есть Пифагора.

*Фотий bibl. c. 249 (Жизнь Пифагора) p. 439 a 36.* Элеаты Зенон и Парменид. И они принадлежали к пифагорейскому союзу.

5. *Платон Theaet. 183 E.* Парменид мне (*Сократу*) кажется, пользуясь выражениями Гомера, (мужем) достойным глубокого уважения и вместе с тем благоговейного удивления. Дело в том, что я, право, лично имел беседу с этим мужем; я (в то время был весьма юным, он совершенным стариком; и на меня он произвел впечатление мыслителя действительно необыкновенной глубины. *Sophist, 217 C.* Посредством вопросов, подобно тому как некогда пользовался (*этим приемом*) и Парменид при изложении (своих) прекрасных учений в моем присутствии, я в то время был юн, между тем как он уже был весьма стар. *Parm. 127 A.* Итак, Антифон сказал, что Пифодор<sup>1</sup> рассказывал, как некогда пришли на великие панафинеи Зенон и Парменид. И вот Парменид был уже совершенно седым, настоящим стариком, обладал прекрасной и благообразной наружностью и имел, самое большое, около 65 лет. Зенону же было в то время приблизительно сорок лет; он (отличался) высоким ростом и приятной наружностью. И о нем говорили, будто он был предметом любви Парменида. Они остановились, сказал (Антифон), у Пифодора за городской стеной в Керамике. Итак, туда пришел Сократ и с ним многие другие, с намерением послушать сочинений Зенона. Дело в том, что последние тогда впервые были принесены ими, Сократ же в то время был весьма юн. *Напротив: Атеней XI 505. F* А именно, к Пармениду на беседы и придти-то с трудом позволяет возраст Пла-

---

<sup>1</sup> Пифодор — сын Исолоха, бывший афинским стражем в 425 г. и изгнанный в 424 г.

тонову Сократу, не говоря уже о том, чтобы высказать или выслушать такие речи. Но что всего ужаснее и всего лживее, это — сказать без всякой настоятельной надобности, будто предметом любви Парменида был согражданин его Зенон. *Диоген IX 25*. Элеат Зенон. Аполлодор в «Хрониках» говорит, что он — родной сын Телевтагора, усыновленный Парменидом (Парменид же — сын Пирета)... Итак, Зенон был учеником Парменида и предметом его любви.

6. *Аристотель Metaph. A 9. 986 b 22*. Ибо говорят, что Парменид был учеником его (*Ксенофана; срв. 11 A 30*).

7. *Александр in Metaphys. A 3. 984 b 3*. О Пармениде и мнении его также Феофраст в первой книге «О физиках» говорит следующим образом: «Следовавший же за ним» (то есть за Ксенофаном) «элеат Парменид, сын Пирета, пошел по обеим дорогам. А именно, он доказывает вечность вселенной и (в то же время) старается объяснить возникновение сущего, причем суждения его о том и другом (предмете) не одинакового порядка, но он полагает, что по истине, вселенная едина, безначальна и шаровидна; согласно же мнению толпы, для объяснения возникновения, он принимает два начала кажущегося (мира): огонь и землю, одно — в качества материи, другое же — в качестве действующей причины. *Симплиций phys. 22, 27*... Ксенофан Колофонский, учитель Парменида (*из Феофраста*).

8. *Симплиций phys. 28, 4 (Феофраст Phys. Opin. fr. 8. D. 483, 11)*. Левкипп же элеат или милетец (ибо о нем говорят и то и другое), приобщившись философии Парменида, пошел (в учении) о сущем не по одной дороге с Парменидом и Ксенофаном, но, как кажется, по противоположной. А именно, между тем как те считали вселенную единой, непод-

вижной, невозникшей и ограниченной и не позволяли даже искать небытия, он предположил атомы (*неделимые частицы*) — бесконечное число всегда движущихся элементов.

9. Диоген VIII 55. Феофраст же (*Phys. Op. fr. 3. D. 477*) говорит, что он (Эмпедокл) был поклонником Парменида и подражал ему в своих сочинениях. Ибо и тот изложил свое учение о природе в стихах.

10. Симплиций *phys. 25, 19*. Эмпедокл Агригентинский, младший современник Анаксагора, поклонник и ученик Парменида и еще более пифагорейцев (*из Феофраста; срв. А 9*).

11. Евсевий *Chron. а) Иероним* Эмпедокл и Парменид философы, занимавшиеся исследованием природы, пользовались известностью к 1561 г. от Авраама, армян. Ол. 81, 1 (456); б) В то время пользовался известностью Демокрит из Абдеры, философ, занимавшийся исследованием природы, а также Эмпедокл из Агригента, философы Зенон и Парменид, и Гиппократ Косский армян. Иероним к 1581 г. От Авраама (436).

*Срв. Chronic. Henzenian (Inscr. Sic. et It. n. 1297, 30) между Ксерксом и Пелопоннесской войной. Цифра неразборчива:* после того философ Сократ, Гераклит Эфесский, Анаксагор, Парменид и Зенон в году...

12. Страбон VI 1 p. 252. Обогнувши другой, рядом лежащий залив, в котором находится город; основавшие (этот город) фокейцы (называли его) Гиелей, другие же (называли его) Элей по имени некоего источника, наши же современники называют Элеей. Оттуда были родом пифагорейцы Парменид и Зенон. Как мне кажется, (этот город) имел хорошие законы благодаря им, да и раньше еще (*срв. А1*). Плутарх *adv. Col. 32 p. 1126 А*. Парменид же свое собственное отечество привел в

порядок отличнейшими законами, так что власти ежегодно заставляли граждан давать клятву состояться верными законам Парменида.

### Поэзия (срв. А 1. 2)

13. *Диоген 1 16* Другие же (оставили после себя) по одному сочинению: Мелисс, Парменид, Анаксагор.

14. *Симплиций de caelo 556, 25.* «О природе» озаглавили свои сочинения и Мелисс и Парменид... И, конечно, в самих сочинениях они говорили не только о сверхъестественных (предметах), но и об естественных и вследствие этого, может быть, они не отказывались давать им заглавие «О природе».

15. *Плутарх Quomodo adul. poet. aud. deb. 2 p. 16 C.* Стихотворения же Эмпедокла и Парменида, а также «О диких зверях» Никандра и «Собрания изречений» Феогида суть сочинения, пользующиеся для избежания прозы стихотворным размером и высокопарностью слога, заимствуя как бы колесницу у поэтического искусства (*Срв. 1 В 1*).

16. — *De audiendo 13 p. 45 В.* Пожалуй, можно побранить содержание (сочинений) Архилоха, стихотворство Парменида, простоту Фокилида, болтовню Эврипида, неровность Софокла. *Срв. 11 А 25 след.*

17. *Прокл in Tim. I 345, 12 Diehl.* По крайней мере, Парменид, хотя он и темен вследствие стихотворного способа выражения, тем не менее он сам, доказывая это, говорит....

18. — *in Parm. I p. 665, 17.* Сам Парменид в стихотворной форме. Хотя, конечно, уже самая стихотворная форма заставляла его пользоваться переносными значениями имен, фигурами и тро-



пами, однако он любил лишенный прикрас, сухой и ясный способ изложения. Это обнаруживается в таких *(местах)* (*цит. В. 8, 25. 5. 44. 46*) и все прочее в таком роде. Таким образом, речь (его), по-видимому, скорее прозаическая, чем поэтическая.

19. *Симплиций phys. 36, 25*. Так как мы услышим Аристотеля, опровергающего мнения прежних философов, и до Аристотеля Платон, оказывается, это делает и раньше их обоих Парменид и Ксенофан, то должно знать, что они, заботясь о поверхностных слушателях, опровергают то, что кажется (им) нелепым в учениях предшественников, между тем как древние имели обыкновение высказывать свои мнения в форме загадок.

20. — 146, 59. Не удивляйся, если он говорит, что единое сущее «подобно массе совершенно правильного шара». (В 8, 43). Дело в том, что вследствие поэтического способа выражения он также прибегает к некоторому мистическому образу. Какая, в самом деле, разница сказать это или так, как сказал Орфей: «серебристое яйцо»? *Менандр (правильнее Генетлий) rhet. I 2. 2*. Относящиеся к природе (гимны), какие сочинили Парменид и Эмпедокл со своими последователями (*срв. 21 А 23*). Там же 1 5, 2. Существуют же такие (гимны), когда произнося гимн Аполлона, мы говорим, что он есть солнце и ведем речь о солнце природы, и о Гере (говорим), что она — воздух, и Зевс (есть для нас) теплота. А именно, такие гимны относятся к исследованию природы. И таким приемом пользуются подробно Парменид и Эмпедокл....

Дело в том, что Парменид и Эмпедокл дают *(в этой форме)* пространные толкования, Платон же делает *(в таких случаях)* упоминания в самых кратких словах.

21. *Симплиций phys. 144. 25.*

И если бы никому я не казался мелочным, то я с удовольствием бы присоединил к этим запискам стихи Парменида об едином сущем, которые при том немногочисленны; (я *поступил бы так*) для подтверждения правильности сказанного мною и вследствие редкости сочинения Парменида.

### Учение (Срв. А. 1)

*Филон in phys. 65. 23 Vit.* Говорят, что он (*Аристотель*) написал особую книжку, направленную против мнения Парменида.

22. (*Плутарх*) *Strom. 5* (*Евсевий Р. Е. I 8, 5. С. 580*). Элеат Парменид, приятель Ксенофона, одновременно и присвоил себе мнение последнего и вместе с тем занял противоположную точку зрения. А именно, он объявляет, что, согласно истинному положению вещей, вселенная вечна и неподвижна. И действительно, он говорит, что она... (*цит В 8, 4*). Возникновение же относится к области кажущегося, согласно ложному мнению, бытия. И ощущения он изгоняет из области истины. Он говорит, что, если что-нибудь существует сверх бытия, то оно не есть бытие. Небытия же во вселенной нет. Вот каким-то образом он оставляет бытие без возникновения. Он же говорит, что земля образовалась вследствие стечения плотного воздуха (*из Феофраста, как и ниже А 33. 28 след.*).

23. *Ипполит Ref. I 11 (D. 564).*

(1). Дело в том, что и Парменид считает вселенную единой, вечной, невозникшей и шаровидной, но при этом он сам, не будучи в состоянии отрешиться от мнения толпы, называет огонь и землю началами вселенной, принимая землю в качестве материи, огонь же в качестве деятельной причи-

ны. Он сказал, что мир погибает, но каким образом (это бывает), не сказал.

(2). Этот же самый (*мыслитель*) сказал, что все-ленная вечна, безначальна, шаровидна и подобна (*себе*), что в ней нет места и (что она) неподвижна и ограничена.

24. *Аристотель metaph. A 5. 986 b 18*. А именно, как кажется, Парменид говорил об умопостижаемом едином и т. д. *b 27* Парменид же, кажется, говорит как-то с большей проницательностью. А именно, полагая, что наряду с бытием небытия вовсе нет, он думает, что по необходимости бытие едино и нет ничего другого... Чувствуя же себя вынужденным соображаться с кажущимся (миром), он полагает, что, согласно разуму, существует единое, согласно же ощущению, есть множество (вещей), и опять принимает две причины и два начала: теплое и холодное, так как он называет (началами) огонь и землю. Из них теплое (начало), по его мнению, соответствует бытию, другое же (начало) небытию.

*Г 5. 1010a 1*. Они исследовали истину о сущем, сущим же считали только чувственный мир.

25 — *de caelo Г. 298 b 14*. А именно, некоторые из них совершенно отвергли возникновение и гибель. И действительно, они говорят, что ничто из сущего ни возникает, ни уничтожается, но (так) только кажется нам. Так (учат), например, Мелисс и Парменид со своими приверженцами. Если в других отношениях они и прекрасно рассуждают, однако, по крайней мере, должно признать, что они рассуждают не соответственно природе (вещей). Ибо учение о том, что некоторые из сущих (вещей) не возникли и вообще неподвижны, относится скорее к другому, более принципиальному исследованию, чем к физике, *de gen. et corr. A 8. 335 a 13*. Итак, на основании этих рассуждений оставив без вни-

мания ощущение и (совершенно) пренебрегши им, так как-де должно следовать разуму, некоторые утверждают, что вселенная едина, неподвижна и беспредельна. Ибо граница граничила бы с пустотой. Итак, некоторые вот каким образом по указанным причинам высказались об истине. При этом (хотя) на основании рассуждений, кажется, (действительно) получаются эти результаты, но делать такие предположения по поводу фактического положения вещей похоже на сумасшествие. *Филон к этому месту 157, 27.* Он порицает приверженцев Парменида за их мнение, будто не следует обращать никакого внимания на фактическую действительность, но только на последовательность в рассуждениях.

26. *Платон Theaet. 181 A.* Если же кажется, что правильное учат приверженцы неподвижности вселенной, то перебежим к ним от тех, которые, с своей стороны, и неподвижные (предметы) приводят в движение.

*Секст adv. math X 46.* Нет движения, учат приверженцы Парменида и Мелисса, которых Аристотель (в одной из своих диалогов с намеком на вышеприведенное место Платона) назвал «неподвижниками и противоестественниками» (т. е. поборниками неподвижности вселенной и отрицателями природы); (он назвал их) неподвижниками от (слова) неподвижность, противоестественниками же — потому, что началом движения является природа, которую они отвергли своим утверждением, что ничто не двигается.

27. *Аристотель phys. Г 6. 207 а 9.* А именно, целому мы даем такое определение: то, в чем решительно все есть, как, например, целый человек или ящик. Как каждая отдельная вещь, точно так же и (целое) в собственном смысле, то есть то целое,

вне которого нет ничего. А то, чему не хватает чего-либо, не находящегося в нем, то не есть целое, чего бы ему ни хватало. Целое же и совершенное или решительно одно и то же или весьма близки по природе. Совершенным же не является ничто из того, что не имеет конца. Конец же есть граница. Поэтому-то должно считать, что Парменид сказал лучше Мелисса. А именно, последний называет беспредельное целым, первый же говорит, что целое ограничено, будучи «равноотстоящим от центра» (В 8, 44).

28. *Симплиций phys. 115, 11.* Учение Парменида, как сообщает Александр, следующим образом излагает Феофраст в первой книге «Истории физики» (*Phys. Op. 7; D. 483*): «То, что сверх бытия, то не бытие. Небытие же — ничто. Следовательно, бытие едино». Эвдем же (излагает) так: «То, что сверх бытия, то — не бытие, но бытие высказывается в одном только смысле; следовательно, бытие едино». Написал ли это прямо таким образом где-либо в другом месте Эвдем, я не могу сказать. В «Физиках» же он пишет о Пармениде следующее, из чего, может быть, и возможно вывести вышесказанное: «Кажется, Пармениду не удастся доказательство, что бытие едино, даже если согласиться с ним, что бытие высказывается в одном только смысле, за исключением лишь высказываемой о каждой вещи ее сущности, как (понятие) человек (высказывается) о людях. И если дать о каждом (понятии) в отдельности отчет, то окажется, что понятие бытия находится во всех (вещах) одно и то же подобно тому, как понятие животного в животных. Точно так же, если бы все существующие (вещи) были прекрасными и ничего нельзя было бы найти, что не было бы прекрасным, то, правда, все было бы прекрасно, однако, прекрасное было

бы не единым, но множественным, ибо прекрасным был бы и (цвет, и занятие, и все, что угодно). Таким-то образом и сущим будет все, но (оно не будет) ни единым, ни одним и тем же. Ибо иная (вещь) есть вода, иная же огонь. Итак, пожалуй, можно не удивляться тому, что Парменид увлекся незаслуживающими доверия рассуждениями и был введен в заблуждение такими (предметами), которые тогда еще не были ясны. Ибо тогда еще никто не говорил о многих значениях (бытия), но впервые Платон ввел два значения (бытия), и (не были еще известны категории:) субстанция и акциденция. По-видимому, это ввело Парменида в заблуждение. Указанные (положения) были им усмотрены на основании рассуждений и противоречий, и (*к ним его привели*) умозаключения. Ибо он не принимал бы их, если бы это не казалось ему необходимым. Прежние же (*до него мыслители*) высказывали свои мнения без логических доказательств».

29. *Азций I 24, 1 (D. 320)*. Парменид и Мелисс отрицали возникновение и гибель своим мнением о всеобщей неподвижности.

30. *Аммоний interpr. p. 133, 16 Busse*. Ибо, во-первых, как научил нас Тимей и как высказывается сам Аристотель в своем учении о божестве и ранее Парменид не только у Платона (*p. 137 A*), но и в своих собственных стихах, у богов нет вовсе ни прошлого, ни будущего, если только ни то, ни другое не существует, (а именно, прошедшее) уже не существует, (будущее) же еще не существует, первое уже изменилось, второе же по самой своей природе, изменяется; а такого рода (свойства) никоим образом не могут соответствовать истинно сущему, не допускающему изменения даже в мысли.

31. *Азций I 7, 26 (D. 303)*. Парменид: бог — неподвижен, конечен и имеет форму шара.

32. — 125, 3 (D. 321). Парменид и Демокрит: все существует, согласно необходимости. Судьба же, правда, провидение и творец мира<sup>1</sup> тождественны.

33. *Климент protr.* 5, 64. Элеец же Парменид ввел в качестве богов огонь и землю.

34. *Плутарх adv. Colot.* 13 p. 1114 D. Он же (Парменид) не отрицает ни той, ни другой природы (т. е. ни умопостигаемого мира, ни кажущегося), но, отдавая каждой из них должное, сводит умопостигаемое (начало) к идее единого сущего, дав ему название сущего, так как оно — вечно и неуничтожимо, и название единого вследствие того, что оно подобно самому себе и чуждо различия; чувственный же (мир) он сводит к беспорядочному движению. Критерий, касающийся умопостигаемого (мира), неизменно находящегося в одном и том же положении, можно усмотреть (в следующем стихе): «Недрожащее сердце хорошо закругленной истины» (B 1, 29), (критерий же, касающийся чувственного мира, в стихе): «Мнения смертных, в коих не заключается надежной истины», (B 1, 30) вследствие того, что они имеют дело с вещами, допускающими разнообразные изменения, страдания и различия.

*Симплиций phys.* 39, 10. Итак, он называет это учение предположительным и обманчивым не в качестве просто ложного, но как уклоняющееся от умопостигаемой истины в являющийся и кажущийся чувственный (мир).

*Там же p.* 25, 15. Из считающих начала ограниченными некоторые, как Парменид в учении, относящиеся к мнению, принимают два начала: огонь и землю, или, скорее, свет и мрак.

---

<sup>1</sup> Феодорит прибавляет «и божество», может быть, из Аэция II 7, 1 (срв. А 37).

35. *Аристотель de gen. et corr. В 3. 330 b 13*. Те, которые признают прямо два начала, как Парменид огонь и землю, считают промежуточные (тела), как, например, воздух и воду, смесью их. *В 9. 336 а 3*. А именно, так как, по утверждению их, теплое по природе своей разлагает, холодное же соединяет, каждая из остальных (вещей) имеет первое своей творческой причиной, второе же материальной, поэтому-то, говорят они, из них и через них все прочее возникает и уничтожается. *Цицерон Ас. II, 37, 118*. Парменид (принимает) огонь в качестве движущего начала и землю в качестве устрояемого им (материала) (*из Феофраста Phys. opin.; срв. 18 А 23*).

36. *Аэций II 1, 2 (D. 327)*. Парменид, Мелисс... мир един. *4, 11 (D. 332)*. Ксенофан, Парменид, Мелисс: мир безначален вечен и неуничтожим.

37 — *II 7, 1 (D. 335; срв. 18 В 12)*. Парменид: Существуют венцы, обвивающиеся один вокруг другого, (непосредственно) прилегающие, друг к другу. Один (венец) — из тонкого (элемента), другой — из плотного, а между ними другие (венцы) смешанные из света и тьмы. Всех их окружает твердь наподобие стены, и под ней находится огненный венец. И в самом центре всех (венцов) находится твердь, и под ней тоже огненный (венец). Самый же средний из смешанных венцов является для всех (остальных) началом и причиной движения и возникновения, и его-то он называет богиней-правительницей, владеющей (вселенной) по жребию (*державшей ключи, если текст исправить согласно В 1, 14*), Правдою и Необходимостью (*В 8, 30; 10, 6*). Воздух есть выделение земли, превратившееся в пар вследствие слишком сильного сжатия ее. Солнце же и млечный круг (*срв. В 11, 2*) — отдушины, из которых выходит огонь. Луна же есть смесь двух (ве-



ществ) воздуха и огня. Выше всего лежит окружающий (все) эфир, под ним находится та огненная (масса), которую мы называем небом, и под ним уже расположено то, что окружает землю.

*Цицерон de nat. deor. 1 12, 28.* Ибо, что касается Парменида, то у него находим какую-то выдумку: он сочиняет подобие венка (называет его «венцом»), опоясывающий небо беспрерывно горящий круг из света и его называет богом. В нем невозможно предполагать ни божественного образа, ни ума. И много странных вещей такого же рода (он высказывает), так как он делает божеством Войну, Раздор, Страсть (*B 13*) и прочее в том же роде, что разрушается либо от болезни, либо от сна, либо вследствие забвения, либо от старости. То же самое (он говорит) по поводу звезд, мы уже высказали порицание другому (мыслителю) за этот взгляд и поэтому считаем возможным опустить здесь (разбор этого мнения).

38. *Аэций II 11, 4 (D. 340)* Парменид, Гераклит, Стратон, Зенон: небо из огня. *Срв. 11, 1.*

39. — *II 13, 8 (D. 342)* Парменид и Гераклит: светила суть сгустки огня.

40. *Анонимный византийский автор de Treu p. 52, 19.* Неподвижных звезд, вращающихся вместе со вселенной, неизвестных нам бесчисленное множество, как сказал физик Парменид; известны же нам неподвижные звезды до шестой величины в количестве тысячи, согласно Арату.

40a<sup>1</sup> *Аэций II 15, 4 (D. 345).* Парменид помещает на первом месте в эфире угреннюю звезду, кото-

---

<sup>1</sup> Разногласие между свидетельствами Аэция и Диогена, приводимыми в 40а, зависит, по мнению Г. Дильса, от того, что поэма Парменида в древности ходила и под именем Пифагора.

рую он считает тождественной с вечерней звездой; за ней он помещает солнце, а под ним звезды в огненном (месте), которое он называет небом (*В 10, 5*). *Диоген VIII 14 (Пифагор)* впервые сказал, что вечерняя и утренняя звезда одно и то же, как утверждает Парменид<sup>1</sup>. *Срв. А 1 § 23*.

41. *Аэций II 20, 8 (D. 349)* Парменид и Метродор: солнце — из огня.

42. — *II 25, 3 (D. 356)*. Парменид (считает) луну огненной. 26,2 (*D. 357*). Парменид: луна равна солнцу и от него у нее свет. 28, 5 (*D. 358*). Фалес первый сказал, что (луна) освещается солнцем. Пифагор, Парменид... (учат) подобным же образом. *Срв. В 21*.

43. — *II 20, 8a (D. 349)*. По мнению Парменида, солнце и луна отделились от млечного круга, первое — из более тонкой, то есть теплой, смеси, вторая — из более плотной, то есть холодной, смеси.

43a. — *III 1, 4 (D. 365. Млечный путь)*. По мнению Парменида, его похожей на молоко цвет порожден смесью плотного и тонкого.

44. *Диоген VIII 48 (Пифагор)*. Однако, впервые назвал небо космосом, а землю круглой<sup>2</sup>, согласно Феофрасту (*Phys. Opin. 17*), Парменид, согласно же Зенону Гезиод. *Срв. А 1. Аэций III 15, 7 (D. 380)*. Парменид, Демокрит: Земля пребывает в равновесии вследствие равного расстояния отовсюду, ибо нет причины, которая бы заставила ее скорее на-

<sup>1</sup> Выражение: «как утверждает Парменид» в данном контексте двусмысленно. Неясно, приписывается ли Пармениду свидетельство об открытии, сделанном Пифагором, или говорится о тождестве взглядов Парменида и Пифагора. В последнем случае точнее было бы: «как утверждает и Парменид».

<sup>2</sup> «Круглой» здесь в противоположность «плоской», как видно из термина «σφαιρική», которым пользуется Диоген в данном месте.

клониться в одну сторону, чем в другую. Вследствие этого она может лишь сотрясаться, но не двигаться.

*Анатолій р. 30 Heib.* Сверх того (*пифагорейцы*) говорили, что около центра четырех стихий (*элементов*) лежит некий генадический (*т. е. обладающий природой единицы*) огненный куб<sup>1</sup>, центральное положение которого было известно и Гомеру, так как он об этом говорит: «(удаленный) настолько снизу от подземного царства, насколько небо отстоит от земли» (*VIII 16*). По-видимому, в этом следовали пифагорейцам Эмпедокл и Парменид со своими приверженцами и почти наибольшая часть древних мудрецов, утверждавших, что монадическая природа, наподобие Гестии (*богини очага*), помещается в центре и вследствие равновесия сохраняет (всегда) одно и то же местопребывание.

*44a. Ахилл Isag. 31.* Впервые элеец Парменид положил начало учению о зонах<sup>2</sup>.

*45. Макробий S. Sc. I 14, 20.* Парменид: душа состоит из земли и огня *Азций IV 3, 4 (D. 388)*. Парменид и Гиппас (считают душу) огненной. *5, 5 (D. 391)*. Парменид: первенствующая часть души (находится) во всей груди. *5, 13 (D. 393)*. Парменид, Эмпедокл и Демокрит: душа и ум одно и то же. По их мнению, не может быть ни одного животного, которое было бы совершенно неразумным.

*46. Феофраст de sensu 1 1 след. (D. 499).* Об ощущении есть много мнений, которые образуют собой в общем две (основных точки зрения). А имен-

---

<sup>1</sup> Центральный огонь пифагорейцев сравнивается здесь с огненным венцом, находящимся в середине Парменидовского мира (см. А 37).

<sup>2</sup> Ахилл говорит здесь о земных поясах, а не о небесных.

но, одни (думают, что ощущение) вызывается подобным, другие же — противоположным. Парменид, Эмпедокл и Платон (полагают, что ощущение вызывается подобным), Анаксагор же и Гераклит со своими последователями (думают, что оно порождается) противоположным.

(3) И действительно, Парменид вообще не сказал ничего определенного за исключением лишь того, что есть два элемента и познание зависит от преобладания (того или другого из них). А именно, образ мыслей делается иным в зависимости от преобладания теплого или холодного; лучшим и более чистым (он становится) под влиянием теплого. Однако и в последнем случае нужна некоторая симметрия. Он говорит (*цит. В 16*). Дело в том, что ощущение и мышление для него тождественны. Поэтому-то и источник памяти и забвения, по его мнению, находится в смеси теплого и холодного. Если же они смешаны равномерно, то будет ли мышление или нет, и какое (будет в этом случае) умственное состояние, (этого вопроса) он еще вовсе не определил. А что тому, что само по себе противоположно (*теплому*), он также приписывает ощущение, это очевидно (из тех его слов), в которых он говорит, что труп не ощущает света, тепла и звука вследствие исчезновения (*в нем*) огня, холод же, тишину и (*вообще все*) противоположное (*вышеуказанному*) ощущает. И вообще все, что существует, обладает некоторого рода познанием. Таким-то образом, по-видимому, он сам разделяется (простым) утверждением с затруднениями, которые получаются вследствие (его) предположения.

47. *Аэций IV 9, 6 (D. 397 b 1)*. Парменид, Эмпедокл, Анаксагор, Демокрит, Эпикур, Гераклит: частные ощущения возникают соответственно сораз-

мерности пор, причем каждому (ощущению соответствует свой особый вид воспринимаемых (объектов).

48. — (?) *IV 13, 9. 10 (D. 404)*. Гиппарх говорит, что от обоих глаз простираются лучи, которые своими концами, как бы прикосновением рук, касаются поверхности внешних тел и (таким образом) производят восприятие их сообразно зрительной (*способности*). Некоторые приписывают это мнение также Пифагору, как (мыслителю), утвердившему математическое знание, и, сверх того, Пармениду, высказывающему это (мнение) в своих произведениях.

49. *Филодем Rhet fr. inc. 3, 7*. Согласно Пармениду и Мелиссу, говорящим об единстве вселенной и вследствие этого (утверждающим), что ощущения ложны. *Азгий IV 9,1 (D. 396, 12)*. Пифагор, Эмпедокл, Ксенофан, Парменид: ощущения ложны.

50. *Азгий IV 9, 14 (D. 398)*. Парменид, Эмпедокл: желание возникает вследствие недостаточного питания<sup>1</sup>.

51. *Цензорин 4, 7. 8*. Эмпедокл... утверждает нечто в следующем роде. Сперва из земли, бывшей как бы беременной, в разных местах возникли отдельные члены, затем они соединились и образовали тело настоящего человека, представляющее собой смесь огня и влаги. Точно такое же мнение, за исключением незначительных уклонений, находим и у Парменида из Велии. *Срв. Азгий V 19, 5 (21 A 72)*.

52. *Аристотель de part. anim. B 2. 648a, 25*. А именно, некоторые утверждают, что водяные животные теплее (животных), живущих на суше. Они

---

<sup>1</sup> «Потребность в пище была первой причиной наших желаний» (Riaux, цит. соч., стр. 98).

говорят, что теплота природы водяных животных уравнивает холодность места (их пребывания). И бескровные (животные, по их мнению, теплее животных), имеющих кровь, и самки (теплее) самцов. Так, Парменид и некоторые другие говорят, что женщины теплее мужчин, полагая, что менструации происходят вследствие теплоты и обилия крови, Эмпедокл же (дает) противоположное (этому учение).

53. *Аэций V 7, 2 (D. 419 после 21 A 81)*. Парменид (учит) противоположным образом (*чем Эмпедокл*): Северные страны породили самцов (ибо они в большей степени причастны плотному началу), южные же страны произвели самок вследствие (своей) разреженности. 7, 4 (*D. 420*). Анаксагор, Парменид: (*при зарождении самцов*) семя с правой стороны сбрасывается в правую часть матки и семя с левой стороны в левую (часть) матки. Если же произойдет скрещение частей при извержении (семени), то рождаются самки. *Срв. Аристотель de gen. anim. A 1. 763 b 30 (46 A 107)*. *Цензорин 5, 2* Итак, учителям мудрости неизвестно, откуда изливается семя. Ибо Парменид был того мнения, что оно появляется то справа, то слева. *Срв. 14 A 13*.

54. *Аэций V 11. 2 (D. 422)*. По мнению Парменида, рождаются дети, похожие на отцов, в том случае, если плод отделился от правой части матки; и похожие на матерей, если он отделился от левой части. *Цензорин 6, 8*. Впрочем, мнение Парменида таково: когда семя вышло из правой части, тогда сыновья похожи на отца, когда из левой, то на мать. 6, 9. С другой стороны, Парменид учит, что между женщинами и (их) мужьями происходит состояние, и чья сторона одержит верх, того свойства воспроизводятся (*в ребенке*). *Срв. Лактаний*

*de orif. 12, 12.* Думают также, что неодинаковые (*физические и душевные*) свойства образуются следующим образом: если как-нибудь семя мужского рода попадет в левую часть матерного чрева, то, думают, хотя рождается мужской пол, но, так как он был зачат в женской части, он имеет в себе нечто женского в большей степени, чем это допускает мужская красота: либо особенную наружность, либо чрезмерную белизну, либо гладкое тело, либо нежные члены, либо короткий рост, либо тонкий голос, либо робкую душу, либо несколько из перечисленных (свойств). Равным образом если семя женского рода волеется в правую часть, то, хотя рождается женщина, но так как она была зачата в мужской части, она имеет в себе нечто свойственного мужчине в большей мере, чем это допускает закон пола: или сильные члены, или чрезмерную длину, или смуглый цвет, или шершавое лицо, или непристойные черты лица, или грубый голос, или дерзкую душу, или несколько из указанных свойств (*срв. В 18*).

## В. ФРАГМЕНТЫ

### «О природе» Парменида

1. *Секст VII 111 след.* Приятель же его (*Ксенофана*) Парменид заподозрил (истинность) предположительного учения, то есть (учения), заключающегося в бессильных мнениях, в основу же положил научный, то есть непогрешимый, критерий, причем он отказался также от доверия к ощущениям. По крайней мере, в начале своего сочинения «О природе» он пишет следующим образом

(цит. ниже приводимые ст. 1—30. 33—38). Далее в §§ 112—114 следует их объяснение: А именно, в приведенных (стихах) Парменид под несущими его конями понимает неразумные стремления и желания души (1), путешествием же по весьма известной дороге божества (он называет умозрение соответственно любящему мудрость разуму, который наподобие божества-проводника указывает путь к познанию всего (2. 3); девами, идущими впереди его, (он называет) ощущения (5), из которых он намекает на слух в словах: «ибо движение ее ускорялось двумя искусно обточенными кругами» (7. 8), то есть кругами ушей, посредством коих воспринимают звук; органы же зрения он наименовал девами Гелиадами (9), покинувшими чертоги Ночи (9), «бросившимися к свету» (10) вследствие того, что без света не бывает их употребления. Прибытие же к «строгой карательнице» Правде, обладающей «меняющимися ключами», (14) означает размышление, владеющее прочным постижением вещей. Принявшая его (богиня) возвещает, что она откроет (ему) две следующие (вещи): «И недрожашее сердце легко убеждающей (всех) истины» (29), то есть неподвижное седалище науки, и, во-вторых: «Мнения смертных, в коих не заключается подлинной достоверности» (30), то есть все непрочное, лежащее во мнении. И в конце он еще яснее говорит, что не следует обращать внимания на ощущения, но (только) на разум (33—36). А именно, он говорит... (цит. стихи 34—37). Но он и сам, как очевидно из вышесказанного, вышел из-под контроля ощущений, провозгласив научный разум нормою истины в сущем.

*Симплиций* cael. 557, 20. А те (известные) мужи признали два естества: одно — умопостигаемого истинно сущего, другое — рождающегося чув-



ственного, которое, по их мнению, не следует называть просто сущим, но мнимо существующим. Поэтому-то они говорят, что о сущем есть истина, о рождающемся же (*только*) мнение. По крайней мере, Парменид говорит... (*цит. ст. 28—32*).

«Кобылицы, которые (*обычно*) несут меня, поскольку простирается мое желание<sup>1</sup>, (*на этот раз*) увлекали (*меня помимо моей воли*), так как они вступили со мной на весьма известную дорогу богини, которая повсюду<sup>2</sup> ведет знающего мужа.

По этой-то дороге я мчался. Дело в том (*по вторяю*), что по ней несли меня многоумные<sup>3</sup>) кобылицы, девы же указывали (*им*) путь<sup>4</sup>.

Ось, накаляясь в ступице, испускала шипящий звук свирели (ибо движение ее ускорялось

---

<sup>1</sup> Если согласиться с Г. Штейном и Гегелем, что здесь идет речь о желании кобылиц, то устраняется противоположение описываемой поездки обычным.

<sup>2</sup> Лучшая рукописная традиция «*χατὰ πάντ' ἄσπῃ*» — «по всем городам». «Которая» грамматически может быть отнесена и к дороге и к богине. П. Дейссен, читая *αὐτῇ* вместо *ἄσπῃ*, переводит: «Путь богини, которая затем сама дальше ведет повсюду понимающего ее мужа». Г. Германн, читающий также *αὐτῇ*, переводит: «которая, одна и та же, ведет любого мудреца». Дильс из всех приводимых им 13 конъектур этого места отдает предпочтение поправке Г. Германа, но считает необходимым изменить смысл ее так: «божественный путь, который один только повсюду ведет знающего мужа». Нам кажется удачной конъектура Карстена «*χατὰ πάντ' ἀδᾶσῃ*»: «котор. вводит во все тайны».

<sup>3</sup> «Обученные» П. Таннери.

<sup>4</sup> Нескольким иначе понимает начало поэмы U. v. Wilamowitz-Möllendorf (Hermes, 34 Bd., II Heft, 1899): Лошади всегда везут поэта, повинувшись его желанию. Хорошо иметь таких лошадей! И на этот раз они везут его к богине по его желанию.) Смысл: так далеко заехать по пути к истине позволило ему не только откровение, но и сила собственной души. Правда, без помощи дев он не нашел бы дороги к истине.

двумя искусно обточенными<sup>1</sup> кругами с обеих сторон), так как к свету торопились девы Солнца, покинув чертоги Ночи и сбросив руками покрывала со (своих) голов.

Там (*находятся*) ворота, которыми разделяются пути Ночи и Дня. Притолока и каменный порог окружают (*их сверху и снизу*). Сами же ворота — из эфира<sup>2</sup> и замыкаются огромными створками. Меняющимися<sup>3</sup> ключами от них владеет строгая карательница Правда<sup>4</sup>.

К ней-то с нежными<sup>5</sup> словами обратились девы и мудрой речью<sup>6</sup> упросили ее немедленно столкнуть для них железный засов с ворот. Ворота же (*раскрывшись*) образовали громадное отверстие (на месте) створок, (причем отворяясь) они заставили медные стержни, прикрепленные гвоздями и шпильками, по очереди повернуться в гнездах. Сюда-то по широкой<sup>7</sup> дороге прямо через ворота направили девы колесницу и лошадей.

И богиня<sup>8</sup> меня благосклонно приняла, взяла (*своей*) рукой (*мою*) правую руку и обратилась ко мне со следующей речью: «Юноша, оберегаемый бессмертными возницами, ты, являющийся в наш дом на несущих тебя кобылицах, радуйся!

<sup>1</sup> «Вертящимися» (Г. Дильс).

<sup>2</sup> «Сверкающие» (В. Нестле).

<sup>3</sup> То отпирающими, то запирающими.

<sup>4</sup> В утверждении, что Правда хранит ключи к истине, П. Дейссен видит указание на то, что только через справедливость (нравственную жизнь) лежит путь к истине.

<sup>5</sup> «Льстивыми» (Г. Дильс).

<sup>6</sup> «Искусно» (Дж. Бернет).

<sup>7</sup> «По наезженной дороге» (Г. Церетели).

<sup>8</sup> Эту богиню Г. Дильс отличает от богини, правительницы вселенной; О. Гильберт, напротив, высказывается за тождество их.

Дело в том, что не злой рок руководил твоей поездкой по этой дороге<sup>1</sup> (ибо, в самом деле, далека она от стези людей), но закон и правда. Должно тебе все узнать: и недрожжащее сердце хорошо закругленной Истины, и мнения смертных, в коих не заключается подлинной достоверности. Но, во всяком случае, узнаешь ты и то, в каком виде должны предстать кажущиеся явления при всестороннем проведении единой гипотезы<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Пути введения М. Мандес отличает от путей самой поэмы. Первые олицетворяют методы в собственном смысле, вторые суть указатели отправных точек исследования. Три пути введения: 1) путь чувств, 2) путь слова и 3) путь разума. Три пути поэмы: 1) бытие есть, небытия нет, 2) бытие есть и небытие есть, 3) бытие и небытие тождественны.

<sup>2</sup> Последняя фраза истолковывается весьма различно. У. Виялловиц-Меллендорф (цит, соч., стр. 204—205) понимает ее, как указание на то, что рядом с истиной есть последовательная, замкнутая в себе гипотеза, в которой каждое положение доказывается всей системой, причем этой гипотезе принадлежит в некотором роде реальность. М. Мандес (цит, соч., стр. 118), соединяя понимания Виялловица и Лорцинга, предлагает такое толкование: Ты узнаешь, каковы кажущиеся явления будут в том случае, если мы заставим их войти в одну систему, в которой одно основное, конечно, ошибочное предположение, будет проходить «насквозь» через все. Мы примыкаем к толкованию М. Мандеса. K. Lincke (Zu Parmenides *περί φύσεως* в *Philologus*, 65 Bd., 1906 стр. 473) переводит: «Ты узнаешь также, что видимость должна быть чем-то (таким), что проникает вообще каждую вещь». A. Patin (Parmenides im Kampfe gegen Heraklit, 1899, стр. 504): «Ты узнаешь также, как видимость, последовательно проникая все, должна проходить через целое». По мнению Патины, Парменид здесь говорит о необходимости кажущегося мира: так *кажется*, так *должно казаться*, так как это правильная видимость в противоположность противоречивой ложной видимости. П. Дейссен переводит: «Все же ты должен ознакомиться и с этим; ведь, кто хочет исследовать все во всем, тот должен познавать кажущееся кажущимся образом». J. Bized (цит, соч., стр. 204): «Ты узнаешь в совершенстве также эти

Однако от этого пути исследования удержи-  
вай (свою) мысль, и пусть не толкает тебя на-  
сильно на этот путь привычка, (*являющаяся ре-  
зультатом*) продолжительного опыта. Не вращай  
бесцельно глазами, не слушай, ушами, в которых  
раздается (*только*) шум, и не болтай (*праздно*)  
языком, но разумом исследуй высказанное  
мною доказательство<sup>3</sup>. Остается лишь отва-  
житься (*вступить на новый*) путь...»

*Стихи 22—32 в пер. кн. С. Трубецкого:*

Богиня меня приняла благосклонно и, взявши  
десницу,  
Так обратилась ко мне и речь мне такую держала:  
Радуйся, юноша! Ты, сопричтенный к бессмер-  
тным возницам,  
Ты, что несомый конями, приблизился к наше-  
му дому,  
Здравствуй! Не злая судьба сей путь тебе указала

---

мнения, ибо должно исследовать, как следует, кажущееся, проникая во все детали каждой вещи». По мнению Бидэ, Парменид здесь приписывает себе всезнание Riaux (ц. с., стр. 84): «И ты узнаешь, каким образом, проникая во все, ты должен будешь рассудительно судить о всем». Г. Дильс: «Но, несмотря на это, узнаешь ты и то, как при всестороннем исследовании надлежало бы принять, что такое представляет собой та мнимая сущность». Штейн: «Однако, ты научишься также тому, какое надлежащее решение относительно чистых предположений должен принять желающий основательно все исследовать».

<sup>1</sup> По мнению В. Нестле и П. Дейссена, язык здесь приводится как орган вкуса. В. Нестле понимает фразу, как требование не доверять «блуждающему взору, шуму ушей и вкусу»: вопрос должен быть решен чистым разумом без участия чувств. Смысл стихов по М. Мандесу: Не руководись плохо попадающим в цель оком, полным своего (мешающего слышать) звука ухом, не руководись также языком, т.е. не решай вопросы словом. Остается еще один путь, и он будет правильный. Это — путь разума.

(Ибо далек этот путь от путей остальных чело-  
веков),

Суд и Правда вели тебя. Все тебе должно увидеть;  
Истины твердое сердце в круге ее совершенном  
И мнение смертных людей, в котором нет истинной правды.

Но и его совершенно познай, т. е. мненье, как  
ложное мненье,

Должно тебе вполне испытать, исследуя все все-  
сторонне.

*Стихи 1 — 38 в пер. Г. Церетели:*

Кони, что несут меня вдаль согласно моему же-  
ланию, мчались неудержимо, лишь только вынес-  
ли меня на многославный путь богини, тот путь,  
который один только ведет повсюду мудрого мужа.

По этому пути неся я, ибо по нему мчали меня  
многоумные кони, катя колесницу, а девы указы-  
вали мне дорогу.

Ось нагревалась в ступице и издавала звуки  
свирели, ибо с обеих сторон подгоняли ее два под-  
вижных круга, а девы Гелиады, оставив чертоги  
Ночи, торопили бег колесницы к свету, откинув с  
головы рукой покрывало.

Вот предо мною вздымаются ворота, через кото-  
рые пролегают пути Дня и Ночи, ворота с высокой  
притолокой, с каменным порогом; высоко в эфир  
уходят они, замыкаясь громадными створками, а  
ключи от них хранит у себя неумолимая Дике.

С нежною речью обратились к ней девы и разум-  
ным словом убедили ее снять для них, не медля, око-  
ванный железом засов, замыкающий ворота. И вот,  
раскрыв зияющее жерло, распахнулись двери, повер-  
нув в гнездах один за другим обитые медью стержни,  
что держались при помощи гвоздей и шпильков.

Прямо через ворота по наезженной дороге на-  
правили девы мою колесницу и коней.

Милостиво приняла меня богиня, своей десницей коснулась она моей правой руки и с таким словом обратилась ко мне: «Юноша, дружный с бессмертными проводниками, привет тебе, достигшему наших чертогов, куда примчали тебя быстрые кони. Ведь не злой рок руководил тобою по этой дороге, ибо далеко вне людской тропы пролегает она, но право и справедливость. Поэтому должен познать ты и бесстрастное сердце совершенной Истины и чуждые безусловной достоверности мнения смертных.

И тем не менее ты познаешь их и (поймешь), как должно проверять эти (мнения), наследуя их одно за другим.

Но в стороне от подобных изысканий держи ты свои мысли и да не увлекает тебя против твоего желания на этот путь слепая привычка, давая волю твоим бесцельно глядящим очам, твоему притупленному слуху и языку, — нет, с помощью разума обсуди ты предложенный мною спорный вопрос. Остается еще один одухотворенный путь.

2. Климент Strom. 5, 15 (после, Эмпедокла, см. 21 В 17, 21). Но и Парменид в своем произведении говорит о надежде в форме загадки следующее (*цит. ниже приводимые стихи*), так как и тот, кто надеется, подобно верующему, видит умом умопостигаемое и будущее. Итак, если мы утверждаем, что есть нечто справедливое, а также прекрасное, то и истиной мы называем нечто (*существующее*). Но никогда ничего подобного мы не видели глазами, но только одним умом.

«Однако, смотри, как отсутствующее прочно находится<sup>1</sup> в (*твоем*) уме<sup>2</sup>. И действительно,

---

<sup>1</sup> «Далекое близко» (В. Нестле).

<sup>2</sup> «Настойчиво созерцай эти вещи, которые присутствуют в уме, хотя их нет (для чувств)» (Рио).

(в мысли невозможно) выполнить такого разделения, чтобы бытие не соприкасалось (непосредственно) с бытием. (Это неосуществимо) ни таким образом, чтобы (бытие) по своему строению разорялось совершенно повсюду, ни таким образом, чтобы оно собралось (сгустилось)»<sup>1</sup>.

То же в пер. Г. Церетели:

«Взирай без колебания умственными очами на то, чего нет перед ними, как на то, что есть, ибо нельзя выделить из бытия бытие, которое согласно мировому порядку не может не разойтись совершенно, ни соединиться».

3. Прокл *in Parm. I p. 708, 16* (после В 8, 25):

«Для меня безразлично, откуда бы ни начать, ибо я снова вернусь к исходному пункту»<sup>2</sup>.

*Примечание.* Г. Дильс и В. Нестле понимают данный фрагмент, как повторное указание на непрерывность бытия, чуждого каких бы то ни было перерывов пустотой. Иначе понимают смысл фрагмента Г. Церетели и П. Дейссен, которые видят здесь указание на постоянные повторения у Парменида (для богини «безразлично, откуда ни начать свою речь», так как она снова вернется к тому, с чего начала).

4. Прокл *in Tim. T. I 345, 18 Diehl* после В 1, 30 цитирует ниже приводимые стихи Парменида.

*Симплиций Phys. 116, 25.* Если же кто-нибудь желает выслушать самого Парменида, высказывающего эти положения, одно (из которых) гласит, что то, что сверх бытия, то не существует и есть ничто, каковая мысль равносильна утверждению,

---

<sup>1</sup> Г. Дильс видит здесь полемику, направленную против Гераклита. 12 В 91. Однако опровергаемая здесь теория разрежения и сгущения восходит к Анаксимену.

<sup>2</sup> Срв. Гераклит 12 В 103.

что бытие высказывается в одном только значении, тот найдет (это) в следующих известных стихах:

«Итак, если угодно, я скажу (ты же внимательно выслушай мою речь), какие пути исследования единственно мыслимы. Первый (*путь исследования заключается в том*), что (*бытие*) есть и не может не существовать<sup>1</sup>. Это — путь (*богини*) Убеждения, ибо он следует за Истиной. Другой путь: есть небытие и (*это*) небытие необходимо существует<sup>2</sup>. Последний путь (*объявляю я тебе*) совершенно непригоден для познания. Ибо небытие невозможно ни познать (ведь оно непостижимо), ни высказать».

5. *Климент Strom. VI 23*. Аристофан сказал: «Мышление равносильно деланию», и раньше его элеец Парменид сказал: «ведь мышление и бытие одно и то же».

*Плотин Enn. V 1, 8*. Итак, к такого рода мнению раньше приходил Парменид, поскольку он бытие и мысль свел к одному и тому же и бытие полагал не в чувственном мире. А именно, говоря: «ведь мышление и бытие одно и то же», он считает бытие неподвижным и, хотя приписывает ему мышление, (однако) отрицает у него всякое телесное движение.

«Ведь мышление и бытие одно и то же» (*Стих примыкает к В 4*). Тот же стих в пер. кн. С. Трубецкого: «Одно и то же есть мысль и то, о чем она мыслит». В пер. Г. Церетели: «Мыслить и быть одно и то же». В пер. Г. Дильса: «Ибо мыслить (*сущее*) и существовать одно и то же. В пер. Дж. Бернета: «Ибо одно и то же то, что может мыслиться, и то, что может быть».

<sup>1</sup> «Бытие есть, а небытия нет» (П. Таннери и Г. Церетели).

<sup>2</sup> «Бытия нет, а небытие должно быть» (П. Таннери и Г. Церетели).



6. *Симплиций phys. 117, 2 (после В 4)*. А что противоречие не соответствует истине, (*это*) он говорит в тех стихах, в которых порицает сводящих противоположности к тождеству. А именно, сказав: «Ибо бытие есть, небытия же нет... Я повелеваю тебе обдумать это. А именно, я предостерегаю тебя от этого пути исследования», он прибавляет... (*цит. ниже приводимые стихи 4—9*) 78, 2. И действительно, высказав порицание тем, которые соединяют бытие и небытие в умопостигаемом мире (*цит. В 6, 8. 9*) и отказавшись от пути искания небытия (*цит. В 7, 2*), он прибавляет (*цит. В 8, 1 след.*).

Должно говорить и мыслить, что (*только*) бытие существует. Ибо бытие есть, небытия же нет<sup>1</sup>. Я повелеваю тебе (*хорошенько*) обдумать это. А именно, я предостерегаю тебя прежде всего от (*выше*) указанного пути исследования. А затем (*советую тебе также беречься и*) того (*пути исследования*)<sup>2</sup>, который измышляют ничего не знающие смертные о двух головах. Ибо беспомощность управляет в груди их блуждающим умом<sup>3</sup>. Они аж шатаются глухие и вместе слепые, (*точно*) ошеломленные (*чем-то*), пустоголовое племя, у которого бытие и небытие признаются тождественными и не тождественными и для которого во всем имеется обратный путь».

7. *Платон Soph. 237 А*. Парменид же Великий, о юноша, в дни нашей юности от начала и до конца

---

<sup>1</sup> «Ибо только существование (бытия) возможно, существование же небытия невозможно» (Г. Дильс). «Необходимо должно существовать то, что может мыслиться и высказываться. Ибо возможно существовать ему, и невозможно существовать тому, что есть ничто» (Дж. Бернет).

<sup>2</sup> Имеются в виду приверженцы Гераклита.

<sup>3</sup> Перед поэтом носится образ корабля в море, управляемого неопытным кормчим.

защищал этот (взгляд), высказываясь всегда таким образом и в прозе<sup>1</sup>, и в стихах. Он говорит (*цит. ниже приводимые стихи*).

*Аристотель Metaph. N 2. 1089 а 2.* И в самом деле, их мнением было, что все сущее придется признать единым, (а именно) самым бытием, если никто не выступит против учения Парменида (*цит. ниже приводимые стихи*) и не опровергнет его, но необходимо доказать, что небытие существует.

«Ибо никогда не может быть доказано, что несуществующее существует. Но ты оберегай свою мысль от этого пути исследования» (*Может быть, эти стихи примыкали к В 6*).

8. *Симплиций phys. 144, 29 (после 18 A 21).* После того как отвергнуто небытие, положение вещей представляется в следующем виде (*цит. ниже приводимые стихи 1—53*). Он же 78, 5 (*после В 7, 2*) (Парменид) прибавляет (*цит. стихи 1—3*) и излагает признаки истинно сущего (*цит. ст. 3—14*). Высказывая именно это об истинно сущем, он ясно доказывает, что это бытие не возникло. Ибо оно не (произошло) из бытия, так как раньше (его) не было другого бытия. Не (возникло оно) также из небытия, ибо небытия нет. Да и вследствие чего ему было возникнуть как раз в то именно время, а не раньше или позже? Но не (*могло также оно возникнуть*) и из того, что отчасти существует, отчасти же не существует, подобно тому как возникает (все) рожденное (*неоплатоновское представление*). Ибо то, что отчасти существует, отчасти же не существует, не может существовать раньше истинно сущего, но возникло после него. *Климент Strom. V 113.* Парменид же... как-то следующим об-

---

<sup>1</sup> В устных беседах.

разом пишет о божестве (цит. ст. 3—4). Платон *Theaet.* 180 D. Другие же, со своей стороны, высказали противоположное этому (цит. ст. 58), и все остальное, что утверждают Мелиссы и Пармениды, оспаривая все это. К ст. 39 срв Мелисс 20 В 8. Ибо если существует земля и вода... и все прочее, существование чего люди считают истинным. К ст. 42 Симплиций *phys.* 147, 13. Если, в самом деле, единое есть «все, взятое в своей совокупности» (5) и есть «последняя граница». К ст. 43—45 Платон *Soph.* 244 E. Итак, если вселенная, как и Парменид говорит, есть... (цит. ст. 43—49), то, будучи именно таковым, бытие имеет середину и концы.. Эвдему Симплиция *phys.* 143, 4. Таким образом то, что говорится у него, и к небу не подходит, как думали, согласно сообщению Эвдема, некоторые, выслушав его стих (43). Ибо небо нельзя (считать) ни неделимым, ни подобным шару, но оно есть самый точный из встречающихся в природе шаров «К ст. 44 Аристотель *phys.* Г 6.307 а 15. Должно считать, что Парменид сказал лучше Мелисса. А именно, последний называет беспредельное целым, первый же говорит, что целое ограничено, будучи «равноотстоящим от центра». К ст. 50—61 Симплиций *phys.* 38, 28. А именно, закончив учение об умопостигаемом (*мире*), Парменид прибавляет следующее (цит. ст. 50—61). К ст. 50—59 Симплиций *phys.* 30. 13. Парменид, сделав в следующих словах (цит. ст. 50—52) переход от умопостигаемого (*мира*) к чувственному, или, как он сам выражается, от истины к мнению тоже признал начала рожденных (*вещей*) принадлежащими к стихиям (*элементам*) и построил (из них) первую противоположность, которую он называет светом и мраком, или огнем и землею, или плотным и тонким, или тождественным (*себе*) и различным; а именно, вслед

за вышеприведенными стихами он говорит (*цит. ст. 53—59*) *К ст. 52 Симплиций phys. 147, 28*. Строй стихов, посвященный мнениям смертных, он называет обманчивым. *К ст. 53—59 Симплиций phys. 179, 31*. Ибо он в стихах, относящихся к мнению, «делает началами теплое и холодное; их он называет огнем и землей» (*цит. Аристотель*), а также светом и ночью, или мраком. И действительно, вслед за учением об истине он говорит (*цит. ст. 53—59*). Согласно Симплицию, весь ниже приводимый отрывок примыкает к В 7.

«Остается еще только сказать о пути (*исследования, признающем*), что (*только бытие*) есть. На этом пути находится весьма много признаков<sup>1</sup>, указывающих, что сущее не возникло и не подвержено гибели, что оно закончено в себе, однородно, неподвижно и не имеет конца<sup>2</sup>.

Оно никогда не существовало и не будет существовать, так как оно (*всегда*) находится в настоящем целиком во всей своей совокупности, единое и непрерывное<sup>3</sup>, ибо какое начало станешь искать для него? Как и откуда ему вырасти<sup>4</sup>? \*\*\* Я не позволю тебе ни говорить, ни мыслить, чтобы (*оно могло возникнуть*) из небытия. Ибо несуществование бытия невыразимо (*в словах*) и непредставимо в мысли. Да и какая нужда могла бы его заставить раньше или позже родиться, если вначале оно было ничем (*его вовсе*

<sup>1</sup> «Доказательств» (П. Таннери).

<sup>2</sup> «Конца» во временном смысле.

<sup>3</sup> «Для него нет ни прошедшего, ни будущего, ибо оно во всей своей полноте живет в настоящем, единое, нераздельное» (Г. Церетели).

<sup>4</sup> Г. Дильс делает здесь следующую вставку: «Не могло оно возникнуть из сущего, так как в противном случае до него существовало бы другое бытие».

не было)<sup>1</sup>? Таким образом оно должно или подлинно существовать или вовсе не существовать<sup>2</sup>.

Равным образом (*логическая*) сила доказательства никогда не позволит (*признать*), чтобы из небытия возникало что-нибудь иное по сравнению с ним самим<sup>3</sup>. Поэтому Правда не выпустила из своих оков рождения и смерти, но (*крепко*) держит их<sup>4</sup>. Решение же нашего вопроса сводится к следующей (*альтернативе*): бытие или небытие? Но, разумеется, (*нами уже*) решено, как (*диктует*) необходимость, оставить путь (*исследования*) невыразимый и невыразимый (ибо это — не истинный путь) и (вступить) на другой путь, который существует и (*притом*) истинно существует. Каким же образом сущее могло бы существовать в будущем и

---

<sup>1</sup> «Какое начало найдешь ты для сущего? Как и откуда могло бы оно возрасти? Не дозволю тебе утверждать или думать, что оно произошло из не-сущего, ибо невыразимо и невысказуемо не-сущее. И ради какой нужды могло оно быть призвано к жизни именно в такое-то время, а не в иное?» (Т. Гомперц).

<sup>2</sup> «Следовательно, бытие должно или быть всегда, или никогда» Г. Церетели.

<sup>3</sup> «И сила истины не допустит, чтобы что-нибудь произошло из того, что не существует, за исключением его самого», Дж. Бернет (то есть, из несуществующего не может возникнуть ничего, кроме несуществующего).

<sup>4</sup> А. Патин (цит. соч., стр. 552—553) отмечает следующие ступени развития понимания Правды (*Δίκη*) в досократической философии: 1) несправедливое рождение с последующим более или менее продолжительным индивидуальным существованием искупается позже наступающей гибелью (Анаксимандр); 2) несправедливое рождение, приводящее лишь к кажущемуся мгновенному существованию, искупается немедленной одновременной гибелью (Тераклит); 3) полное отрицание всякого рождения и гибели во имя вечно ненарушимой Правды. Парменид отвергает возникновение и гибель не только вследствие несоответствия их требованиям мысли, но и во имя Дике.

каким образом оно могло бы *(когда-либо)* возникнуть? Ведь оно не обладает *(истинным)* бытием, если оно возникло или если ему некогда предстоит существовать. Таким образом, возникновение погасло, и гибель пропала без вести.

Равным образом (бытие) неделимо, так как оно все однородно; и нигде *(не оказывается бытие)* ни чуточку больше, ни чуточку меньше, *(чем в другом месте)*, что могло бы препятствовать его связности, но все *(в одинаковой мере)* наполнено бытием<sup>1</sup>. Поэтому все оно непрерывно. Ведь бытие плотно примыкает к бытию.

А лежит оно неподвижно в пределах великих оков, не имея ни начала, ни конца, так как возникновение и гибель откинута от него весьма далеко истиной *(логического)* доказательства. И пребывая само по себе *(неизменно)* одним и тем же, оно покоится в одном и том же положении и таким образом остается неизменно на том же самом месте. Ибо могучая Необходимость держит его в оковах границы, охватывающей<sup>2</sup> его со всех сторон. Поэтому бытие не может быть бесконечным. Ведь оно не имеет *(ни в чем)* недостатка. А если бы у него не было *(конца)*, то ему недоставало бы всего.

---

<sup>1</sup> А. Патин доказывает, что здесь мыслится двоякая возможность делимости: делить бытие могла бы или разрывающая его сила или промежуток, лежащий между его частями. Меньшее есть вместе с тем более слабое *(хейротерон)*, и раньше или позже оно могло бы быть побеждено более сильным. Сущее неделимо, так как: 1) в нем нет никакого различия, вследствие чего нельзя сказать: здесь кончается одно и начинается другое, и 2) нет в нем разделяющей силы. М. Мандес указывает, что сущему приписывается двоякого рода неделимость: 1) оно есть пространственное continuum (сплошное), и 2) у него нет отличных одна от другой частей, которые бы могли быть «выделены».

<sup>2</sup> «Потому что» (М. Мандес).

Одно и то же мысль и то, на что мысль устремляется. Ибо нельзя отыскать мысли без бытия, в котором осуществлена (эта мысль)<sup>1</sup>. Ведь не существует и не будет существовать ничего другого, кроме бытия, так как Судьба связала бытие с законченностью в себе и неподвижностью. Поэтому пустым звуком будет все то, существование чего согласно своему убеждению сочли истинным смертные, (а именно): возникновение и гибель, бытие совместно с небытием, перемена места и меняющийся, бросающийся в глаза цвет.

Но так как есть последний предел, то (*бытие*) ограничено со всех сторон; оно — подобно<sup>2</sup> массе совершенно правильного шара, повсюду равноотстоящей от центра. И, в самом деле, бытия не может быть ни чуточку больше, ни чуточку меньше в одном месте, нежели в другом. Ибо нет ничего, что преграждало бы ему доступ к такому же (*бытию*), и невозможно, чтобы бытие было то больше, то меньше бытия<sup>3</sup>, так как

---

<sup>1</sup> «Вещь, которая может мыслиться, и то, ради чего мысль существует, одно и то же. Ибо нельзя найти мысли без чего-либо существующего, как цели ее высказывания» Дж. Бернет. Смысл: мы можем называть вещи по своему желанию, но не может быть ни одной мысли, соответствующей имени, которое не было бы именем чего-либо реального. М. Мандес предлагает толкование: Без сущего, о котором высказана мысль, не может быть и мысли.

<sup>2</sup> «Подобно» в смысле «равно».

<sup>3</sup> В данном (*восьмом*) фрагменте Парменид уже в третий раз говорит о неприменимости понятий «больше и меньше» к бытию. М. Мандес вычитывает в этих местах фрагмента следующие мысли: 1) нет такого сущего, которое существовало бы скорее, чем какое-нибудь другое сущее; 2) нет такого сущего, которое бы было в одном месте скорее, чем в другом (нет больше шансов сущему быть в одном месте, чем в другом); 3) сущее не может быть в одном месте большим, чем в другом, так как сущее — шар, на котором нет ни впадин, ни холмов.

оно все ненарушимо. Ведь (*центр*), равно отстоящий отовсюду, находится в одинаковом отношении ко (*всем своим*) границам.

На этом месте я кончаю (свое) достоверное учение и размышление об истине. Узнай затем мнения смертных, слушая обманчивый строй<sup>1</sup> моих стихов.

Дело в следующем: у людей установился взгляд, что (должно) признавать<sup>2</sup> две формы. Одну из них (им) не следовало бы признавать<sup>3</sup>. В этом (именно) они заблуждаются. (Эти формы они сочли противоположными по виду и (*совершенно*) отделили их признаки друга от друга: (а именно), в одном месте (*они полагают*) эфирный огонь пламени, нежный (тонкий<sup>4</sup>), весьма легкий, всюду подобный себе, но отличный от (*всего*) иного. Сдругой стороны, (*ими принимается*) прямая противоположность (этому огню) — темная ночь, плотная и тяжелая по внешнему виду. Теперь я расскажу тебе все кажущееся устройство (вещей), чтобы ни одно мнение смертных не обогнало<sup>5</sup> тебя.

*Схолий к ст. 56—59 Симплиций phys. 31, 3.* В настоящее время вставляют среди стихов некое

<sup>1</sup> «Гармонию» Рио.

<sup>2</sup> Собственно «называть». Парменид отличает ложное «наименование» вещей от правильного научного пользования именами.

<sup>3</sup> Иначе М. Мандес (ц. соч., стр. 157): «Из них одного не следует тоже, конечно, называть». По другому пониманию, относящему эту фразу к мнению смертных, а не к критике его: «Не следует-де признавать (только) одну из них». Г. Дильс. Мы следуем в своем переводе Э. Целлеру и А. Патину.

<sup>4</sup> Глосса схолиаста; кроме этой глоссы у Симплиция сохранился еще схолий к ст. 56—50, приводимый ниже.

<sup>5</sup> Т. е. не опередило в состязании. Перевод Э. Целлера и Г. Церетели («не ускользнуло») неточен (см. М. Мандес, стр. 117).



выраженьице в прозаической форме, как будто принадлежащее самому Пармениду, гласящее следующим образом. В первом (*т.е. огне*) заключается тонкое, теплое, свет, мягкое и легкое, плотным же названо холодное, мрак, твердое и тяжелое. Дело в том, что оба эти ряда отдалены (и стоят) каждый особо.

*Ст. 34—53 в пер. кн. С. Трубецкого.*

Одно и то же есть мысль и то, о чем она мыслит: Без сущего мысль не найти — она изрекается в сущем.

Иного не будет и нет: ему же положено роком — Быть неподвижным и целым. Все прочее — только названья:

Смертные их сочинили, истиной их почитая, — «Быть» и вместе «не быть», «рождаться» и вместе «кончаться»,

Цвет, окраску менять и двигаться с места на место. Сущее все замыкается в круг пределом конечным, Массой своей подобно оно совершенному шару, Коего центр от окружности всюду равно отстоит, Части же всюду равны — ни больше, ни меньше друг друга;

Нет в бытии пустоты, небытия, чем единство его б нарушалось,

И сущего нет в нем такого, чтоб больше иль меньше было

Сущего здесь или там: оно нерушимо и цело, Все отовсюду равно до самых пределов от центра. Здесь я кончаю тебе достоверное слово и думу Об истине. Смертное *мнение* отсель познай, Прикрасам обманчивым речи моей твоим слухом внимая.

*То же в пер. Г. Церетели.* Одно и то же мысль и предмет мысли, ибо без бытия, в котором выражена мысль, ты не найдешь мысли. Ведь нет и не бу-

дет ничего (другого) кроме бытия, так как судьба приковала его к целому и неподвижному существованию. Поэтому выдумкой оказывается все, к чему пришли люди, уверенные в истине своих доводов, (а именно): возникновение, гибель, бытие и небытие, перемена места и изменение цвета.

Но так как существует конечная, предельная граница, то бытие — подобно массе со всех сторон округленной сферы, одинаково отстоящей повсюду от своего центра. И действительно, бытие не должно быть в одном месте большим, в другом — меньшим, ибо нет ни небытия, которое мешало бы его цельности, ни бытия, которое было бы в одном месте большим, в другом меньшим, чем бытие. Ведь бытие как целое неуязвимо, ибо, если оно со всех сторон одинаково, то пребывает одинаковым в своих границах.

Этим заканчиваю я свою точную речь, свои размышления об истине. Учись теперь мнениям смертных, прислушиваясь к льстивому строю моих речей.

9. *Симплиций phys. 180, 8 (после В 8, 59)*. И немного далее он снова говорит (*цит. ниже приводимые стихи*). Но, если угодно, словами: «ни одно не причастно другому» показывается, что начал два и что они противоположны.

«Но так как все именуется светом и ночью и эти названия прилагаются к тем или иным (*вещам*) соответственно своему значению<sup>1</sup>, то, (*оказывается*), все полно одновременно света и темной ночи, причем перевеса не имеет ни то, ни другое, так как ни одно (из них) не причастно другому»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> «Сообразно силам сущностей» (Г. Церетели).

<sup>2</sup> «Ни в том, ни в другом нет пустоты» (пер. Карстен).

10. *Климент Strom. V 138*. Итак, пришедший к истинному учению (*Христа*), если желает, пусть выслушает обещание элейца Парменида (*цит. ниже приводимые стихи*). Срв. *Плутарх adv. Col. 1114 В (о Пармениде)*. Он изложил (*в своем сочинении*) даже строение мира и, допуская смешение светлого и темного элементов, из них и через них он выводит все (вещи) кажущегося мира. А именно, он сказал многое о земле, небе, солнце, луне и звездах, а также рассказывает о возникновении людей. И ни одной из главных (*тем*) он не обошел молчанием; в этом отношении он не составляет исключения из древних мужей, имевших обыкновение, раз они выступили авторами особого сочинения, коснуться всего в своем учении о природе вещей.

«Ты узнаешь и природу эфира, и все светила в эфире, и разрушительные дела чистого светлого солнечного факела, и откуда возникло (*все это*), узнаешь также природу круглоокой луны и дела ее странствий; равным образом будешь знать, откуда выросло окружающее (*нас*) небо и каким образом управляющая им Необходимость заставила его блюсти границы светил»<sup>1</sup>.

*Тот же отрывок в пер. кн. С. Трубецкого.*

Теперь ты познаешь эфир и все знаменья в эфире. Ясного солнца блистающий свет и действия солнца

Познаешь, откуда они, постигнешь дела и природу Бродячей царицы ночей, луны круглолицей. И небо

Также увядаешь ты, которое все окружает.

Узнаешь, откуда оно, и как оно связано роком  
Держать все пределы светил.

---

<sup>1</sup> «И как непоколебимый закон Необходимости заставил его держать бег светил в прочных границах» (В. Нестле).

11. *Симплиций cael. 559, 30.* Парменид же говорит, что он начал речь о чувственном (*мире так*):

«Как начали возникать земля, солнце, луна, вездесущий эфир, небесный млечный путь, крайний Олимп и горячая сила звезд», и излагает возникновение (*всего*) рождающегося и гибнущего вплоть до членов тел животных.

12. *К ст. 1—3 Симплиций phys. 39, 12 (после В 8, 61).* Сказав о двух элементах, немного дальше он опять прибавляет, говоря о творческой (*причине*) следующее (*цит. ст. 1—3*). *К ст. 2—6 там же 31, 10:* Что творческая причина (*касается*) не только тел, находящихся в рождении, но и бестелесных (*существ*), дополняющих (собой) рождение, этому Парменид ясно учит в следующих словах (*цит. ст. 2—6*). *К ст. 4 там же 34, 14:* И творческой причиной, единой, общей (*для всего*), он считает богиню, восседающую в центре вселенной и являющуюся виновницей всякого рождения. *Срв. А 37.*

«Ибо более узкие (*вены*) наполнены беспримесным огнем, следующие за ними — мраком, а между (*теми и другими*) расстилается (*область, которая лишь*) частично наполнена огнем<sup>1</sup>. В центре же вселенной (*находится*) богиня, которая всем управляет. Это она во всем вызывает совокупление и (*как следствие*) ужасные роды, посылая женщину совокупиться с мужчиной и, обратно, (*толкая*) мужчину к женщине.

13. *Аристотель Metaph. А 4 р. 984 а 23 (пер. Розанова-Первова).* Можно подозревать, что Гезиод первый выразил подобное (мнение), даже если бы кто другой положил в основу всего сущего любовь или

---

<sup>1</sup> «Затем (снова) наступает очередь огня» пер. П. Таннери и Г. Церетели. Г. Бергер относит этот отрывок не к небесным сферам, а к поясам земли.

страсть, как это сделал и Парменид. Ибо последний, изображая происхождение вселенной, говорит: «Раньше всех богов он насадил любовь». *Плутарх Анаг. 13 p.756 F*. Поэтому-то Парменид объявляет Эроса старейшим из дел Афродиты, (а именно) он пишет в своей космогонии (*цит. ниже приводимый стих*). *Симплиций phys. 39, 18 (после В 12, 3)* Он утверждает, что она является также виновницей (*рождения*) богов, (а именно), он говорит (*цит. тот же стих*). Также он утверждает, что она посылает души то из видимого (мира) в невидимый, то обратно.

«Раньше всех богов она создала Эроса».

14. *Плутарх Colot. 15 p. 1116 A*. Ибо не говоря, что воспламененное железо есть огонь или что луна (есть) солнце, но, следуя Пармениду, (*сказавшему о луне*):

«Светящий ночью, блуждающий вокруг земли, заимствованный свет»,  
он отрицает годность железа (*для указанной цели*) или (*такую*) природу луны.

15. *Плутарх de fac. lun. 16, 6 p. 929 A*. Из столь значительного числа небесных светил одна только (*луна*) совершает круговое движение вследствие того, что нуждается в чужом свете, по (учению) Парменида:

«Постоянно глядя на лучи солнца».

15а. *Схолии Василия (к фразе:..* Если принять, что вода является основанием земли) Парменид в поэтической речи назвал землю «имеющей начало в воде».

16. *Аристотель Metaph. Г 5. 1009 b 21 срв. А 46:*

«Ибо в каком состоянии всякий раз находится у людей смесь<sup>1</sup> (теплого и холодного)<sup>2</sup> в (их)

---

<sup>1</sup> Читаю «*χρῆσις*» вместо «*χρῆσι*».

<sup>2</sup> По Феофрасту.

весьма изменчивых членах, соответственно этому изменяется у людей и ум. Ибо у людей, у всех и каждого, мыслит одно и то же; природа их членов. А именно, мысль есть то, что преобладает (в них)»<sup>1</sup>.

*То же в пер. Г. Церетели:* «Человеческий разум находится постоянно в зависимости от качества своих заблуждающихся органов. Ибо у людей, как у всех, так и у каждого в отдельности, мыслит одно и то же, а именно, качество органов, причем мыслью является то, что преобладает.

**17. Гален in Epid. VI 48.** Однако и другие из древнейших мужей говорят, что зачатие (детей) мужского пола происходит в правой части матки. И действительно, Парменид сказал так:

«Направо мальчики, налево девочки».

**18. Целий Аврелиан Morb. chron. IV 9 p. 1.16 Sichard.** Парменид в книгах, написанных им о природе, говорит, что в зависимости от условий зачатия иногда рождаются люди податливые и кроткие. Так как ему принадлежит греческое стихотворение, то и я передам это стихами. Дело в том, что во избежание смешения разных языков я составил, насколько сумел, латинские стихи такого же размера (*следуют ниже приводимые стихи*). Ибо он держится того мнения, что в семени кроме вещества заключаются силы и что если последние смешаются таким образом, что<sup>4</sup> образуют единство в одном и том же теле, то они порождают (*в рождающемся ребенке*) склонность, соответствующую

---

<sup>1</sup> Последнюю фразу иногда (Риттер, Виндельбанд) переводят: «Ибо полное есть мысль». То же место в пер. Дж. Льюиса: «Высшая степень организации дает высшую мысль».

<sup>2</sup> Читаю «ut» вместо «et».

(ego) полу. Если же, по смешении вещества семени силы останутся разделенными, то результатом будет присутствие в тех, которые родятся, стремления к двум видам половой любви.

«Если женщина и мужчина смешают вместе семя Любви, то сила, образующая в жилах из различной крови (*плод*), при соблюдении надлежащей меры (*в смеси*), производит хорошо сложенные тела. Но<sup>1</sup>, если в смешавшемся семени силы борются и не образуют в смешавшемся веществе никакого единства, то они делают несчастный плод гермафродитом».

19. *Симплиций cael. 558, 8*. Изложив же устройство чувственного (мира), он снова добавил:

«Так, в самом деле, согласно мнению (*людей*), (*все*) это (*некогда*) возникло, ныне существует, будет расти в будущем и затем погибнет. Каждой же из этих (*вещей*) люди положили имя, являющееся ее отличительным знаком».

### Сомнительные фрагменты

20. *Интолит Ref. V 8 p. 115, 76*. Малыми же мистериями, говорит (*один гностик*), являются мистерии подземной Персефоны. Об этих мистериях и о пути, ведущем туда, который является широким и просторным и по которому умирающие приходят к Персефоне... поэт говорит:

«А под ним находится страшная, грязная дорога, лежащая в долине между горами. По ней наилучше дойти в прелестную рощу многопочитаемой Афродиты».

---

<sup>1</sup> . Читаю «at» вместо «nam».

## Неподлинныe фрагменты

21. *Азкий II 30, 4 (D. 361 b 24)*. О виде луны: почему она кажется землистой?... Парменид: вследствие того, что темное примешано к окружающему ее огненному. Поэтому он называет ее светилom «с ложным светом». *Срв. В 14. На самом же деле, это выражение идет от Феофраста, см. 40 А 77.*

22. *Свида см. слово ὅς, в смысле «весьма»*. Парменид: «удивительно как стоек в мнении» = Платон Parm. p. 135 А.

23. — *См. слово «Острова блаженных»* (так назывался) в старину акрополь Фив, что в Беотии, как (говорит) Парменид.

24. *Светоний (Miller Mel. 417)*. Тельхины... некоторые утверждают, что они — дети моря, Парменид же (говорит), что они произошли из собак Актеона, превращенных Зевсом в людей.

25. *Стобей Ecl. I 1 144, 19 Wachsm.* Но он был равным со всех сторон и т. д. = *Эмпедокл фр. 28 (21 В 28)*.

## 19. ЗЕНОН

Зенон из Элеи — ученик, приемный сын и «предмет любви» Парменида, «элейский Паламед», по выражению Платона<sup>1</sup>, «изобретатель диалектики», по Аристотелю<sup>2</sup>, «двуязычный порицатель

<sup>1</sup> Soph. 215 А и Phaedr. 261D См. А 1 и А 13. Вообще *остроту* мысли Зенона сопоставляют с *глубиной* мысли Парменида.

<sup>2</sup> См. А 1 и А 10.



всех», по Тимону<sup>1</sup>. Аполлодор относит акме его к 79 олимпиаде (464—460 г. до Р. Хр.); П. Таннери и Дж. Бернет полагают, что он родился около 489 г. (принимая сообщение Платона, что в возрасте 40 лет он читал свое сочинение Сократу, и относя эту встречу Зенона с Сократом к 449 г.). Зенон — не только великий ум, но и сильный характер, как свидетельствует его поведение, когда был раскрыт заговор, который он составил против элейского тирана. О силе его воли свидетельствуют также приписываемые ему изречения (см. А 18 и А 19). Платон превозносит его, как политического деятеля, отдавая ему предпочтение перед Периклом. Зенон первый стал брать плату за учение (плата была довольно высокой: сто мин, см. А. 1) и в этом отношении он является предшественником софистов. Его называют учителем Перикла, Протагора, Пифодора, Каллия и др.

Зенон является последователем Парменидова учения о всеединстве: целью, которую преследовали его сочинения, была защита этого учения. Различие между Парменидом и Зеноном Платон усматривает лишь в том, что Парменид доказывал существование единого, Зенон же — несуществование многого. Некоторые из новейших исследователей находят у Зенона не только защиту, но и дальнейшее развитие учения Парменида<sup>2</sup>. Так, М. Мандес<sup>3</sup> говорит: «Зенон, каким его изображает Платон,

---

<sup>1</sup> См. А 1. Тимон называет Зенона двуязычным вследствие его обыкновения выводить из одной посылки два противоречивых следствия. Другое объяснение прозвища см. А 15.

<sup>2</sup> Противоположный взгляд, высказываемый в ученой литературе: элейское учение было неспособно к дальнейшему развитию, и после Парменида деятельность элейцев свелась к опровержению учений других школ.

<sup>3</sup> Ц. с., стр. 219.

несколько излишне скромничает. Его труд есть «помощь» для Парменида не только в том смысле, что он дает новые аргументы, которых не дал Парменид; нет, дав глубокий анализ тех основных понятий, на которых покоится здание Парменидовой онтологии, он не только углубляет, но и расширяет их, раскрывает то, что было неясно для творца, делает последние выводы и вызывает из скрытого состояния ряд проблем, которые были только намечены у основателя элеатского учения». Е. Дюринг<sup>1</sup> говорит, что в доказательствах Зенона элейская философия достигает наивысшего развития, и находит в них такую степень абстракции, какой греческая мысль никогда не в состоянии была вновь не только достигнуть, но даже вполне понять.

Зенон защищал учение Парменида доказательством от противного: в своих сочинениях он показывал, что допущение существования многих вещей и движения ведет к противоречиям. Ему приписывают открытие диалектического метода<sup>2</sup>. Хотя и раньше встречались образчики диалектического искусства (у Эпихарма и Парменида), однако, впервые Зенон положил прочное основание этому искусству: он первый стал исходить от предпосылок своих противников, выводя из них ряд логических следствий и вскрывая таким образом заложенные в них противоречия. Древние приписывали Зенону<sup>3</sup> 40 доказательств для защиты Парменидова учения о всеединстве (против множественности вещей) и 5 доказательств неподвижности сущего (против движения). Из этих доказательств Зенона дошло до нас всего девять (у Аристотеля сохра-

---

<sup>1</sup> E. Dühring, *Kritische Geschichte d. Philosophie*, 1869, стр. 34.

<sup>2</sup> См. А 9 и 10.

<sup>3</sup> См. А 15.

нилось 5, у Симплиция 3 и у Диогена 1). К. Прантль, Г. Риттер и П. Таннери полагают, что сочинение Зенона было написано в диалогической форме, Теннеман и Шнейдер, вносят к этому поправку, говоря, что Зенон, вероятно, не выводил разных беседующих лиц, но просто он облакал свои мысли в форму вопросов и ответов.

Относительно характера аргументов Зенона существует разногласие: одни называют их софизмами, другие паралогизмами (иногда делая исключение для того или иного из них)<sup>1</sup>, третьи считают их серьезными аргументами, имевшими значение в той исторической обстановке, в которой они появились, наконец, четвертые признают их неопровержимыми доказательствами, сохраняющими свою силу и в наше время. Между тем как Ренувье и Брошар находят, что четыре аргумента против движения тесно связаны между собой и образуют одно целое, Т. Гомперц полагает, что различные аргументы Зенона совершенно исключают друг друга, покоятся на непримиримых между собой точках зрения и в сущности взаимно опровергают друга друга. Так, например, по его мнению, в одном аргументе против движения Зенон соединяет непрерывность пространства с отдельными единицами времени, в другом же, наоборот, непрерывность времени с отдельными единицами пространства.

Тем не менее он находит у Зенона «серьезно продуманную, не бесплодную критику существо-

---

<sup>1</sup> П. Дейссен считает ошибочными все аргументы, Дж. Люис делает исключение только для «стрелы»; Dunan, считая «дихотомию» безупречной, признает «Ахиллеса» софизмом; Noël считает «дихотомию» и «Ахиллеса» паралогизмами (*petitio principii*), «стрелу» же и «стадий» безукоризненными доказательствами.

вавшего тогда и отчасти держащегося еще и поныне понятия материи». Гегель говорит, что Зенонова диалектика материи «не опровергнута до сегодняшнего дня» (*ist bis auf heutigen Tag unwiderlegt*)<sup>1</sup>. Вл. Соловьев<sup>2</sup> пишет: «Аргументы Зенона не суть софизмы, а указывают на действительные противоречия в понятии вещества, пространства и времени». Кн. С. Трубецкой<sup>3</sup> полагает, что с аргументами Зенона «приходится считаться до сих пор, так как они раскрывают... действительные противоречия, связанные с нашими понятиями величины, множества, движения, времени и пространства». Выступает в защиту Зенона также Б. Рассел<sup>4</sup>, который, называя аргументы Зенона «тонкими и глубокими», говорит: «Грубость последующих философов объявила все его аргументы софизмами, а его самого просто искусным фокусником (*a mere ingenious juggler*). Спустя два тысячелетия эти софизмы были восстановлены и сделались основанием математического возрождения», благодаря работам математика Вейерштрасса, показавшего, что мы живем в неизменяющемся мире и что стрела в каждый момент своего движения, действительно, находится в покое. И В. Брошар считает доказательства Зенона «безукоризненными».

Доказательств против множественности вещей в тесном смысле слова дошло до нас два. Это — так называемые *первая и вторая антиномии*. Первая

---

<sup>1</sup> Ц. с., стр. 312. Также Ф. Шнейдер (*Philologus*, 1876, стр. 641); «Зеноновы проблемы еще и теперь не нашли своего полного решения».

<sup>2</sup> Статья о Зеноне в Энциклопедическом Словаре Брокгауза.

<sup>3</sup> История древней философии, ч. 1, стр. 110.

<sup>4</sup> B. Russel. *The principles of mathematics*, v.I, 1903, стр. 347.

антиномия<sup>1</sup> сводится к следующему. Если допустить существование многих вещей, то окажется, что они вовсе не имеют величины (тезис) и 2) они бесконечны по величине (антитезис). Первая антиномия учит, что вещи, если их много, по занимаемому ими пространственному протяжению равны одновременно и 0 и  $\infty$  («и бесконечно малы, и бесконечно велики» не вполне точно передает большинство историков). Аргументирует Зенон следующим образом. *Тезис*: Множества вещей не было бы, если бы каждая вещь не была единицей, так как множество есть ничто иное, как совокупность единиц. Однако, истинной единицы в мире не существует. В самом деле, что такое единица? Истинная единица есть то, что неделимо. Если единица неделима, то она есть точка, которая, будучи прилагаема, не увеличивает и, будучи отнимаема, не уменьшает, то есть она не имеет величины. А то, что не имеет вовсе величины, плотности и объема, есть ничто. Итак, единица — ничто и сумма единиц тоже ничто. *Антитезис*: Каждая из множества существующих вещей имеет определенную величину и расстояние от другой вещи. То же самое придется сказать и о всякой другой вещи, лежащей перед предыдущей. Какую бы вещь мы ни брали, она не будет последней, так как в понятие вещи включена необходимость отстояния от другой вещи. В каком бы направлении мы ни двигались, указанное свойство вещей будет повторяться до бесконечности и таким образом никогда мы не сможем дойти до предела, за которым более не было бы вещей (это невозможно в силу неотъемлемого свойства вещей, логически неразрывно связанного с их множественностью). Итак,

---

<sup>1</sup> См. А21 и В1.

вещей бесконечное число (ибо нет *последней* вещи), а вследствие того, что каждая из них отстоит от другой на некотором расстоянии, они должны занимать бесконечное пространство<sup>1</sup>.

Уже Эвдем заметил софистический момент в первой антиномии (см. А 21). В тезисе Зенон ставит существование множественности в зависимости от существования единого и опровергает первое отрицанием второго. Также Сенека указывает (см. там же), что, если верить Пармениду, то не существует ничего, кроме одного; если Зенону, то не существует даже одного, нет ничего. Действительно, эта аргументация столь же задевает противников, сколько и основоположение самого элейского учения. Софистический момент антитезиса заключается в отрицании у бытия предела, вопреки элейскому учению.

Пытаясь исключить софистический момент из доказательства Зенона, П. Таннери<sup>2</sup> восстанавливает первую антиномию иначе. Он полагает, что Зенон отрицает здесь не единое вообще, но единое, как результат деления<sup>3</sup>. «Зенон вовсе не доказывает, чтобы

---

<sup>1</sup> Несколько иначе излагает антитезис Б. Баух (Das Substanzproblem in d. griech. Philosophie bis zur Blütezeit, 1910, стр. 54—55), по мнению которого ударение в доказательстве падает на «расстояние между вещами». Между одним бытием и другим, чтобы они могли быть отличаемы друга от друга, должно находиться нечто третье, равным образом, между этим третьим и теми, и так далее до бесконечности. Поэтому, если бытие множественно, то оно бесконечно велико. Однако это доказательство — антитезис второй антиномии, который Б. Баух ошибочно соединяет с тезисом первой антиномии.

<sup>2</sup> Стр. 244.

<sup>3</sup> Такое понимание происхождения этих не имеющих величины единиц у Зенона впервые дал Порфирий. Против этого F. Schneider. Zeno aus Elea (Phillogus, 1876, стр. 616).

вещи были одновременно бесконечно велики и бесконечно малы. В действительности он приводит своего собеседника к дилемме: Допустив возможность бесконечного деления (дихотомического), как очевидную, он легко устанавливает, что это деление будет давать постоянно части все более и более малые, так что уменьшению не будет предела. А потому, если есть конечный элемент, он не имеет абсолютно никакой величины. Это подтверждается еще и тем, что только в таком случае последующее деление невозможно, так как в элементе уже нет отдельных частей. Он окончательно приведен к одной точке.

Сложение этих не имеющих величины элементов, сколько бы их ни было, может дать только не имеющую величины сумму. Однако (вторая часть дилеммы) противник может утверждать, что деление будет постоянно давать части, имеющие некоторую величину, а потому и конечный элемент будет ее иметь. Но так как деление бесконечно, то бесконечно и число элементов, а потому делимая вещь бесконечно велика. В общем Зенон неопровержимо доказывает, что целое (т. е. делимое до бесконечности) нельзя понимать как сумму неделимых элементов по усвоенному пифагорейцами ходячему мнению. Ибо, если эти элементы не имеют величины, сумма их не может ее иметь. Напротив, если они имеют величину, то сумма их бесконечно велика, так как число их бесконечно». Таким образом, П. Таннери предполагает, что как тезис, так и антитезис первой антиномии исходят из (дихотомического) деления, о чем, однако, наши источники прямо не говорят.

Вл. Соловьев при изложении этого доказательства в сущности отбрасывает тезис и развивает антитезис в антиномию. А именно, он приписывает Зенону следующую антиномию. Каждая из

частей сущего оказывается зараз и бесконечно малой и бесконечно великой. А именно, *имея вне себя* бесконечное множество всех прочих частей, она составляет бесконечно малую частицу всего; но, с другой стороны, *слагаясь сама* из бесконечного множества частиц, она представляет величину бесконечно великую. Примыкая отчасти к Вл. Соловьеву, кн. С. Трубецкой дает следующую остроумную реконструкцию первой антиномии. Если вещей много, то они вместе бесконечно малы и бесконечно велики. «Всякая вещь состоит из частей, всякая часть из других частей, и так далее до бесконечности. При этом каждая часть отдалена чем-то «сущим» от других». Какие же следствия вытекают отсюда? Во-первых, вещей бесконечное множество (так как сущее делимо до бесконечности), и, во-вторых, каждая вещь занимает бесконечное пространство (вследствие бесконечности своих частей). Каждая вещь (как и любая часть ее) оказывается бесконечно великой по протяжению, сущее же, как совокупность всех вещей, будет бесконечным множеством бесконечно больших пространственных величин. С другой стороны, каждая частица бесконечно мала, так как она отделена от всякой другой частицы бесконечным множеством частиц. Если отделить ее от всех других частиц, то она сама вовсе не будет иметь частей и величины.

II. Дейссен «исправляет» первую антиномию Зенона следующим образом. Тело, состоящее из множества частиц, было бы 1) бесконечно малым и 2) бесконечно большим. Оно было бы бесконечно малым, так как его можно делить до бесконечности: оказывается, что тело состоит из суммы бесконечно малых частиц; сумма же бесконечно малых частиц может дать лишь бесконечно малое. Тело было бы бесконечно большим, так как при



беспрерывном делении мы получим, наконец, бесконечно много частиц; если из последних мы станем слагать тело, то, сколько бы их мы ни взяли, всегда будет оставаться еще бесконечное множество их, таким образом, вследствие того, что число их неисчерпаемо, мы можем увеличивать тело до бесконечной величины. По Дейссену, Зенон здесь изолирует моменты, которые неразрывно связаны между собой: возрастающую малость и возрастающее количество частей.

Переходим ко *второй антиномии*. Если допустить существование многих вещей, то окажется, что: 1) вещей конечное число (тезис) и 2) вещей бесконечное число (антитезис). Ход аргументации сводится к следующему. *Тезис*: Если существует множество вещей, то их столько, сколько есть, не больше и не меньше. Следовательно, они существуют в определенном (ограниченном) количестве. *Антитезис*: Если вещей много, то их должно быть бесконечное число. В самом деле, допустим существование только *двух* вещей. Между двумя вещами необходимо должна лежать какая-либо третья вещь, их разделяющая, между последней и первыми опять новые вещи, и так далее до бесконечности. В противном случае, две смежные вещи слились бы в единство, образовывали бы одну вещь (а не две). Таким образом, двух не существует без трех, трех без пяти, пяти без девяти и так далее до бесконечности (так как число разделяющих вещей оказывается равным бесконечному ряду 1, 2, 4, 8, 16 и т. д.)<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Антитезис второй антиномии не точно излагает Л. Штрюмпель: «Чтобы быть множественным, сущее должно быть разложимым на части. Деление же идет в бесконечность. Однако в нашем антитезисе речь идет не о делимости сущего, а о раздельности вещей, которые сами по себе рассматриваются как целые единицы».

В первой и второй антиномии Зенон рассматривает понятия единицы, конечного количества и количественной бесконечности. Диалектика числа у Зенона дает следующие результаты: единица = нулю, нуль = бесконечности, конечное количество (два) = бесконечному, часть = целому. Таким образом, понятие числа противоречиво, его применение незакономерно с точки зрения разума, число должно быть отнесено к области мнения и иллюзии. О первой антиномии говорит Т. Гомперц<sup>1</sup>: «Предпосылки этой аргументации не так уж произвольны, как это кажется на первый взгляд... Первая часть доказательства опирается на предпосылку абсолютной единицы, вторая на предпосылку абсолютной множественности». Ошибку Зенона он видит в том, что Зенон относительные понятия единства и множественности считал понятиями абсолютными.

В первой антиномии Зенона понятие числа (единицы и бесконечности) рассматривается в связи с пространством. Хотя наши источники ничего не говорят, однако, в духе Зенона может быть сделан также перевод арифметических понятий второй антиномии на геометрические термины. Если первая антиномия учила, что сущее не имеет вовсе пространственного протяжения и в то же время бесконечно велико по протяжению, то вторая антиномия могла бы сказать, что сущее обладает одновременно и конечным, и бесконечным протяжением<sup>2</sup>. Конечный результат этой диалектики пространства: пространственный нуль (точка) = бесконечно большому пространству = ко-

---

<sup>1</sup> Стр. 175—176.

<sup>2</sup> П. Таннери прямо понимает вторую антиномию геометрически (см. ниже В 1).

нечному пространству. Таким образом, диалектика Зенона разрушает понятие пространства наравне с понятием числа. В этом опять мы видим софистический момент его аргументов. «Основные идеи элейцев, понятия единства, протяженности, реальности, сами были поколеблены или, лучше сказать, разрушены этой критикой», — справедливо говорит Т. Гюмперц (стр. 179) об аргументах Зенона.

*Против пространства* Зенон дает и специальное доказательство. Все существующее находится где-нибудь, то есть в пространстве. А если так, то и само пространство, чтобы существовать, тоже должно находиться где-нибудь, т. е. в другом пространстве. Это второе пространство в свою очередь должно находиться в третьем пространстве, третье в четвертом и так далее. Таким образом, получим пространство пространства и т. д. до бесконечности. Следовательно, приходится или признать бесконечное число пространств, заключенных одно в другом, или же совсем отрицать существование пространства. В. Виндельбанд и Дж. Кернет находят в этом доказательстве отрицание лишь пустого пространства, а не пространственного бытия вообще. Действительно, приведенный аргумент отвергает только существование пространства, как чего-то отличного от заключенной в нем материи, между тем Парменид отождествлял материю и пространство. Однако этот аргумент легко может быть обращен и против элейской точки зрения с тем лишь различием, что в этом случае вместе с пространством будет отвергнуто и существование материи<sup>1</sup>.

Как аргумент против пространства, так и аргумент против истинности чувственного восприя-

---

<sup>1</sup> Возражения против этого доказательства Аристотеля и Эвдема мы приводим ниже в переводе (См. А 21).

тия *implicite* заключают в себе опровержение множественности вещей. Аргумент против реальности чувственного восприятия известен под названием «пшеничного зерна». В беседе с Протагором Зенон указывает, что между тем как ни одно целое зерно, ни одна десяти тысячная часть зерна при падении не издают звука, медимн пшеницы, падая, производит шум. *Так кажется нам* согласно свидетельству внешних чувств; однако разум требует, чтобы мы приняли что-либо одно: или и одно зерно и одна десяти тысячная часть зерна при падении тоже издают звук, или и медимн пшеницы не производит шума. Ведь, в противном случае, мы получим, что сумма нулей равна не нулю, а некоторой положительной величине<sup>1</sup>.

М. Мандес исправляет аргумент «пшеничного зерна», делая его иллюстрацией первой антиномии. Он излагает его следующим образом. Если любая часть зерна звучит, то совокупность звуков, производимых медимном зерна, будет бесконечно великой; если же ни зерно, ни десяти тысячная часть зерна не звучат, то не будет звучать и медимн.

Аргумент «пшеничного зерна» опровергает Аристотель в «Физике»<sup>2</sup>, говоря, это одно зерно не в состоянии привести в движение того количества воздуха, которое приводится в движение падением целого медимна пшеницы.

Наибольшей известностью пользовались всегда Зеноновы доказательства против движения, которых до нас дошло пять: 1) доказательство общего характера, 2) «дихотомия», 3) «Ахиллес», 4) «стрела» и 5) «стадий». Первое доказательство против дви-

---

<sup>1</sup> Таким образом, по способу аргументации это доказательство напоминает тезис первой антиномии.

<sup>2</sup> См. А 29.

жения<sup>1</sup> весьма кратко: «Движущийся предмет не движется ни в том месте, где он находится, ни в том, где его нет». На вопрос, где происходит движение, должно ответить: нигде, так как тело не может двигаться там, где его нет; с другой стороны, занимая всегда пространство, равное своему объему, оно не может двигаться в этом месте, но покоится в нем.

Сущность доказательства, известного под названием «*дихотомии*», сводится к признанию невозможности движения на том основании, что движущийся предмет, прежде чем достигнуть какого-либо места, должен предварительно пройти половину пути, половину половины и так далее до бесконечности. Невозможно пройти бесконечное в конечное время. Как указывает М. Мандес, аргументация здесь обрывается, далее можно продолжать двояко. В самом деле, доказательство в своей полной форме могло говорить или 1) что движение *не может закончиться* (никогда не будет достигнут конечный пункт, так как, сколько бы к нему ни приближаться, всегда будет какой-либо остаток: проходя последовательно половину пути, половину оставшейся половины и т. д. до бесконечности, движущийся предмет будет последовательно отстоять от цели движения на  $\frac{1}{2}, \frac{1}{4}, \frac{1}{8}, \frac{1}{16}, \frac{1}{32} \dots \frac{1}{2^n}$  первоначального расстояния, но конечный пункт будет оставаться всегда недостижимым) или 2) движение *не может начаться*, так как предмет не может достигнуть никакого пункта, не пройдя предварительно бесконечного числа промежуточных мест (чтобы пройти весь путь, он должен сначала пройти половину его; чтобы пройти эту

---

<sup>1</sup> См. В 4.

половину, ему необходимо сперва пройти четверть; вообще прохождение  $\frac{1}{4}, \frac{1}{8}, \frac{1}{16} \dots \frac{1}{n}$  пути требует предварительного преодоления  $\frac{1}{8}, \frac{1}{16}, \frac{1}{32} \dots \frac{1}{2^n}$  пути)<sup>1</sup>.

Аристотель<sup>2</sup> усматривает ошибку этого доказательства в смешении бесконечно делимого с бесконечно большим. И время, возражает он, тоже бесконечно делимо. Конечное, но бесконечно делимое пространство проходится в конечный бесконечно делимый промежуток времени. Доказательство, по мнению Аристотеля, построено на предпосылке невозможности в конечное время пройти бесконечное пространство, и Аристотель, не отвергая этой предпосылки, указывает лишь, что, хотя пространство бесконечно делимо *в возможности*, однако *в действительности* оно в каждом своем отрезке не состоит из бесконечного числа частей, с другой же стороны время столь же бесконечно делимо, как и пространство, так что бесконечная делимость времени покрывает собой бесконечную делимость пространства (в этом видит решение проблемы также Лейбниц). И в наше время многие считают критику Аристотеля справедливой и вместе с ним видят основную ошибку доказательства в отождествлении бесконечной делимости и бесконечной величины. Так, по поводу приведенного доказательства Т. Гомперц говорит, что бесконечная делимость и бесконечная величина — два совершенно различных по-

---

<sup>1</sup> E. Dühring (Krit. Geschichte d. Philos., 1869, стр. 40—47) говорит, что «дихотомия» без всякого изменения могла бы быть использованной элеатами для доказательства несуществования времени: невозможен переход от одного момента времени к другому, их разделяет такая же пропасть, какая лежит между двумя точками пространства.

<sup>2</sup> См. А 25.

нятия: конечная величина может быть делимой до бесконечности; Зенон-де выдвигает проблему отношения бесконечного ряда к конечной величине. Также ф. Арним говорит, что Зенон смешивает количественную бесконечность с дистрибутивной. И П. Дейссен присоединяется к мнению Аристотеля.

Однако эта критика не затрагивает существа Зенонова доказательства. Последнее (как и ряд других его аргументов) покоится на *невозможности представить себе законченной бесконечность*. Пусть время и пространство одинаково бесконечно делимы: переход от одного пункта к другому делается через это *вдвойне* неосуществимым. Мы получаем бесконечное количество пространственных точек, с одной стороны, моментов времени, с другой. Но мысль не может представить себе *законченность бесконечного*: непонятно, как может быть осуществлено бесконечное число актов движения, как может быть последовательно быть занятым бесконечное число положений в пространстве, и как может, наконец, придти к концу бесконечное число моментов времени. Поэтому рассматриваемое нами доказательство Зенона скорее лишь упрощает условия реализации движения, выдвигая лишь один момент — бесконечную делимость пространства.

С другой точки зрения критикует возражение Аристотеля П. Бейль<sup>1</sup>, который называет это возражение «жалким»<sup>2</sup>, доказательство же Зенона считает вполне правильным. Он рассуждает следующим образом. Во всяком движении есть *terminus*

---

<sup>1</sup> P. Bayle. Dictionnaire, t. IV, стр. 1264 след.

<sup>2</sup> Еще резче Е. Дюринг, который говорит, что возражение Аристотеля, не давая действительного опровержения, обнаруживает лишь недостаток надлежащего понимания аргументов Зенона.

а quo (отправной пункт) и terminus ad quem (конечный пункт). Эти два термина отдалены пространством, заключающим в себе бесконечное число частей. Итак, чтобы достигнуть конечного пункта, необходимо последовательно пройти бесконечное число мест. Их можно было бы пройти лишь в бесконечное число моментов времени. Однако сущность времени, в отличие от пространства, заключается в том, что никакие части его не *могут сосуществовать*. Между тем как фут материи бесконечно делим (и, следовательно, *действительно* содержит в себе бесконечное число частей), час времени (год, столетие и т. п.) конечен, так как, если бы в часе времени было бесконечное число частей, он никогда не мог бы ни начаться, ни окончиться<sup>1</sup>.

Софистический момент в этом доказательстве Зенона заключается в том, что тем же самым умозаключением опровергается и самая возможность бесконечного деления конечной величины. Невозможно, чтобы в конечном заключалось бесконечно-многое, — это положение, во имя которого признается недопустимым результат, есть, однако, предпосылка всего построения.

Наибольшей славой пользовался всегда третий аргумент против движения — «Ахиллес»<sup>2</sup>. Самое

---

<sup>1</sup> Это рассуждение П. Бейля о природе времени повторяет В. Petronievics. Zenos Beweise gegen die Bewegung (Archiv f. Gesch. d. Philos., XX Bd., 1907, стр. 58), который рассматривает все Зеноновы аргументы против движения с точки зрения финитизма (отрицания бесконечной делимости пространства и времени) и предлагает доктрину дуалистического финитизма (время и пространство состоят из точек двоякого рода — реальных, или наполненных, и ирреальных, или пустых).

<sup>2</sup> Этот аргумент Диоген Лаэртский приписывает самому Пармениду (см. 18 А 1). По поводу этого доказательства напомним, что и Лейбниц считал понятие более быстрого



быстрое никогда не нагонит самого медлительного. Быстроногий Ахиллес не может догнать черепахи, так как каждый раз, когда он достигает занимаемого ею места, черепаха успевает несколько подвинуться вперед. Таким образом, чтобы настичь черепаху, Ахиллесу необходимо занять бесконечное множество мест, которые занимала черепаха. По мнению Аристотеля, этот аргумент есть иная форма первого аргумента (различие он усматривает лишь в способе деления, которое в «Ахиллесе» не дихотомическое).

Э. Целлер различие их видит в том, что в первом аргументе конечный пункт остается неизменным, во втором же он подвижен. Большинство полагает, что «Ахиллес» основан на том же, что и «дихотомия»: оба эти аргумента доказывают, что, если есть движение, то движущейся предмет должен в конечное время овладеть бесконечным пространством. Так, Аристотель дает критику «Ахиллеса», тождественную с критикой «дихотомии»: Зенон-де смешивает бесконечную делимость с бесконечной величиной; бесконечная делимость времени покрывает собой бесконечную делимость пространства. И в новое время многие присоединяются к критике Аристотеля: так, Т. Гоббс, Дж. Ст. Милль<sup>1</sup> и Дж. Льюис также видят ошибку Зенона в отождествлении бесконечной делимости с бесконечной величиной.

---

движения противоречивым. Вообще аргумент «Ахиллес» всегда привлекал к себе наибольшее внимание. С. Ruelle (*L'argument d'Achille* в *Revue de philologie*, 1907) приводит комментарий к нему Феодора Метохита (XIV в.) и первое математическое решение проблемы, которое дал в XVII в. Григорий de Saint-Vincent.

<sup>1</sup> Дж. Ст. Милль дважды возвращается к этому вопросу в «Системе Логики» (стр. 743—744, пер. В. Ивановского, 11 изд.) и в *Examination of SWH's philosophy* (стр. 533).

Анализируя доказательство «Ахиллес» и вышеприведенный ответ на него, Ибервег<sup>1</sup> находит, что и то, и другое логически несостоятельно, потому что оба они доказывают *слишком мало* в сравнении с тем, что хотят доказать. Что касается ответа на Зенонов аргумент, то недостаточно простой ссылки на параллелизм бесконечной делимости пространства и времени. Ведь Зенон мог бы ответить, что *как раз в силу этого параллелизма Ахиллес не догонит черепахи ни в какое время и ни в каком месте*. С другой стороны, и аргумент Зенона доказывает слишком мало: он доказывает только, что, если обе скорости относятся, как  $n:1$ , то встреча не может произойти внутри следующего ряда час-

тей времени и частей пути:  $1 + \frac{1}{n} + \frac{1}{n^2} + \frac{1}{n^3} + \frac{1}{n^4} + \dots$  Меж-

ду тем вместо: «внутри этого ряда» Зенон говорит: «никогда и нигде». Право на это Зенон имел бы только в том случае, если бы раньше он доказал, что сумма этого ряда бесконечна. Но этого доказать невозможно, так как ложно то, что требуется доказать. Напротив, с математической точностью можно доказать противоположное, а именно, что сумма этого ряда — и при бесконечном продолжении его — не превысит определенной конечной

величины (именно  $\frac{n}{n-1}$ ). О математической сто-

роне вопроса мы выскажемся ниже, здесь же заметим, что Ибервег справедливо указывает на неудовлетворительность ходячего возражения на аргумент «Ахиллес», видящего в нем alter ego аргумента «дихотомии». На самом же деле, в отличие от «дихотомии» «Ахиллес» предполагает одинако-

<sup>1</sup> Fr. Ueberweg, System d. Logik, I Aufl., S. 409—411.

во бесконечно делимыми как пространство, так и время<sup>1</sup>: он поднимает ту же проблему, но в более *усложненном* виде.

На это усложнение вопроса обращает внимание Шнейдер (стр. 625 ц. с.), который говорит, что, вводя два движущихся тела, Зенон хотел указать новую трудность. То, что движется непрерывно, *должно подвинуться и в самый малый промежуток времени*. Ахиллесу нужно некоторое время, чтобы пройти расстояние, отделяющее его от черепахи, но, так как черепаха движется непрерывно, то ему опять нужно будет некоторое время для преодоления нового расстояния, и так далее до бесконечности, так как вследствие безостановочного движения черепахи расстояние между ними никогда не станет нулем. Ахиллес смог бы настигнуть черепаху только в том случае, если бы ему удалось пробежать в бесконечно малый промежуток времени не бесконечно малое расстояние. Действительно, главная трудность аргумента «Ахиллес» заключается в непонятности, как возможно преодоление того бесконечно малого пространства, которое всегда будет отделять Ахиллеса и черепаху, и, как справедливо указывает Шнейдер, решение вопроса требует нарушения параллелизма бесконечно делимых пространства и времени: Ахиллес настигнет черепаху, если в бесконечно малый промежуток времени он пройдет не бесконечно малое расстояние. Но это противоречит нашему убеждению, что движение требует времени. Итак, остается выбор между *безвременным движением* и *движением бесконечным*.

---

<sup>1</sup> Если бы время не было бесконечно делимым, то был бы положен предел движению черепахи; скорее в бесконечной делимости времени — суть аргумента «Ахиллес».

Четвертое доказательство против движения — «стрела» утверждает: Летящая стрела покоится<sup>1</sup>. В основе этого доказательства лежала предпосылка, что время есть сумма моментов, а пространство — сумма точек. Это доказательство могло иметь двоякую форму, смотря по тому, указывалось ли на то, что стрела постоянно находится *в одном месте*, или *в одном моменте времени* (первую форму с различными видоизменениями принимают Фемистий, Целлер, Шнейдер, Дильс, Ренувье, вторую Брошар)<sup>2</sup>.

*Первая форма.* В каждом пункте пути летящая стрела занимает одно определенное место, равное своему объему. Двигаться же невозможно, если занимать равное себе место (ибо для движения предмет нуждается в пространстве, большем себя). Если же в каждом пункте пути тело находится в покое, то движение тела складывается исключительно из состояний покоя. Итак, ряд состояний покоя вместе образуют движение (сумма нескольких, так сказать, нулей движения дает некоторую положительную величину)<sup>3</sup>.

*Вторая форма.* Летящая стрела покоится, так как она всегда находится в одном каком-нибудь (настоящем каждый раз) моменте времени. Момент времени неделим, и потому в течение его

---

<sup>1</sup> См. А 27. Этому аргументу посвятил статью В. П. Сватковский («Парадокс Зенона о летящей стреле» в Ж.М.Н. Пр. 1888, апрель), который прилагает к своему исследованию синоптическую таблицу всех относящихся сюда текстов.

<sup>2</sup> Форма доказательства, предложенная Брошаром, предпочтительнее, так как при ней текст Аристотеля остается неприкосновенным, между тем как общепринятая первая форма требует внесения в текст поправок.

<sup>3</sup> Этот нелепый вывод устраняется, если вместе с Лейбницем считать покой лишь бесконечно малым движением.

стрела не может изменить своего положения: в противном случае, момент времени оказался бы разделенным соответственно двум положениям стрелы в этот момент. А так как время состоит только из отдельных моментов, то движущийся предмет всегда находится в покое.

Аристотель ошибку этого доказательства видит в допускаемой предпосылке, что время складывается из отдельных неделимых моментов, между тем как, на самом деле, время — величина непрерывная. Аристотелю возражает П. Бейль, который излагает аргумент Зенона следующим образом. Стрела зараз и покоится и движется: в каждый отдельный момент времени она покоится, в несколько же таких моментов она передвинулась. Следовательно, движение противоречиво. С одной стороны, тело не может одновременно находиться в двух местах; с другой стороны, две части времени не могут сосуществовать совместно. Вся сила Зенонова доказательства в правильном, по мнению Бейля, положении, что нет ни малейшей части времени, которая могла бы сосуществовать с другой его частью; отсюда-де следует, что время не может быть делимо до бесконечности, но оно складывается из неделимых моментов.

С иной, нежели Аристотель, точки зрения возражает Зенону Эвеллен. Если пустого пространства не существует, то элементарное движение должно сильно отличаться от видимого нами эмпирического движения. Движущееся тело не раньше уходит из одного пункта пространства и не затем прибывает в следующий пункт, но то и другое совершается одновременно безо всякого промежутка времени между ними. При переходе с одного места на другое «уйти отсюда», «прибыть туда» и «находиться там» суть лишь различные обозна-

чения абсолютно одного и того же факта, а не различных моментов его (поскольку, конечно, дело касается элементарного движения). Для состояния же покоя нужны, по крайней мере, два момента пребывания на одном месте.

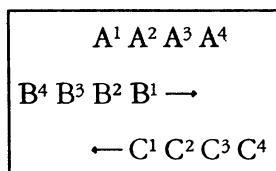
Интересное решение проблемы предлагает Дюринг. Следует отличать математическую точку, не имеющую вовсе протяжения, от имеющей измерения точки (в несобственном смысле слова) пространства; равным образом необходимо отличать временную точку, как не имеющую вовсе длительности границу времени, от весьма малой частицы времени. Наконец, должно от понятий покоя и движения отличать нейтральное (индифферентное) состояние. Точка *покоится*, если она в течение некоторого времени находится на одном и том же месте. Покой есть *длящееся* пребывание на одном месте. Равным образом временная длительность является необходимой предпосылкой для понятия движения (так как при движении точка занимает различные места). Если же мы возьмем мгновенное состояние тела, т. е. состояние безвременное (без всякой длительности), то оно будет одинаковым как для движущейся, так и для покоящейся точки. Математической временной точке соответствует вполне определенная ситуация и конфигурация всех точек пространства, находятся ли они в состоянии покоя или движения (в этом доказательство Зенона правильно). Это нейтральное состояние имеет всякая точка во всякое время, но это не есть нечто третье наряду с состояниями покоя и движения, но оно находится *над* ними или *в* них. Ошибка Зенона в том, что он отождествляет это нейтральное состояние с покоем и считает его несовместимым с движением.

В. Сватковский считает неудовлетворительным обычное понимание аргумента «стрелы», по которому здесь речь идет о многих моментах времени: в каждый отдельный момента стрела находится неподвижно на равном себе месте, так как-де малейшее передвижение потребовало бы некоторого перемещения будущего в прошедшее (данного момента было бы уже недостаточно). По мнению В. Сватковского, Зенон здесь не становится на общепринятую точку зрения, но имеет в виду лишь *единый безвременный миг*, единое непрерывное настоящее элейской школы. Это настоящее *есть всегда*, и потому движущийся предмет всегда неподвижен. Однако, если согласиться с В.Сватковским, то аргумент Зенона не даст ничего нового в сравнении с тем отрицанием движения, которое находится в поэме Парменида.

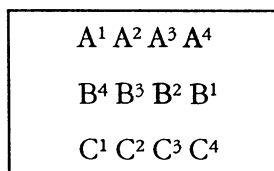
Отметим еще понимание аргумента, предлагаемое Гегелем. Летящая стрела находится всегда в определенном «теперь» и «здесь». «Теперь», как таковое, равно себе; равно себе также «здесь», как таковое. Если же во всех «теперь» (и во всех «здесь») нет никакого различия, то летящая стрела находится в состоянии, чуждом различий, т. е. покоится.

Пятое возражение против движения — «стадий»<sup>1</sup>. С противоположных сторон движутся по

<sup>1</sup> См. А 28. Приводим для ориентировки фигуры:



Начало движения



Конец движения

параллельным линиям с равной скоростью равные массы и проходят мимо неподвижной третьей массы такой же длины. Оказывается, что одна и та же точка, движущаяся с одной и той же скоростью, пробегает одно и то же расстояние не в одинаковое время, но и в половинное время и в двойное, смотря по тому, с какого пункта мы будем наблюдать это движение. Таким образом, получаем нелепое следствие: половина равна целому. Т. Гюмперц, переводя аргумент на современный язык, излагает его следующим образом: «На трех параллельных путях находятся три поезда одинаковой длины. Первый (А) находится в движении; второй (В) стоит неподвижно; третий (С) движется в противоположном направлении с такой же быстротой, как А. Ясно, что время, которое нужно А для того, чтобы дойти до конца В, будет вдвое длиннее по сравнению с тем, что ему нужно, чтобы дойти до конца одинаково длинного С». Конечный результат: «Движущаяся масса проходит один и тот же путь и в продолжении всего, и в продолжении половины данного времени».

Против «стадия» Аристотель возражает, указывая на различие единицы измерения: один раз расстояние отмеривается на покоящемся пространстве, другой раз на движущемся. Во всяком случае, аргумент Зенона вскрывает относительность движения. Иначе представляется положение вещей, если смотреть на движение каждого тела в отдельности, и иначе, если наблюдать их движения вместе относительно друг друга. Затруднение, которое вскрывает Зенон, было бы избегнуто, если бы наряду с материей допустить существование пустого пространства и считать движение изменением места в этом абсолютном пространстве (дефиниция Ньютона): в этом случае величина пройденного расстояния не измерялась бы на



телах, мимо которых прошло движущееся тело. Однако Зенон мог считать существование пустого абсолютного пространства опровергнутым в данном им специальном аргументе против пространства<sup>1</sup>. Аргумент «стадий», по справедливому указанию Шнейдера, показывает противоречия чувственно воспринимаемого движения (в отличие от предшествующих, где доказывалась невозможность движения для мысли).

Однако «стадий» может доказывать невозможность движения и для мысли, если в основание его положить предпосылку прерывности времени и пространства, состоящих из неделимых единиц. Такое понимание «стадия» мы находим у Брошара, Ноэля и Таннери. Две равные серии точек (соприкасающихся, но не сливающихся) движутся с одинаковой скоростью навстречу друг другу, проходя мимо третьей равной им неподвижной серии точек. Точки — абсолютные элементы пространства; момент — абсолютный элемент времени. Допустим, что движение совершилось в один момент. В одно и то же время крайние точки каждой из движущихся серий пройдут мимо всех точек другой движущейся серии и в то же время только мимо половины точек покоящейся серии. Но если при одной и той же скорости времена движения должны быть пропорциональны проходимым пространствам, то оказывается, что неделимый момент времени вдвое больше самого себя: он должен расшириться так, чтобы содержать в себе два элемента того же измерения. Таким образом, момент, предположенный неделимым, оказывается делимым.

По мнению Таннери, «стадий» имеет в виду противника, утверждающего, что «момент соответству-

---

<sup>1</sup> См. B. Petronievics, ц. с., стр. 71.

ет не определенному положению стрелы, но переходу от каждого данного положения к следующему». Зенон возражает, что, если при переходе из одного положения в другое всегда проходит момент, а все моменты равны между собой, то не может быть двойной скорости. Однако пример «стадия» показывает, что необходимо или допустить существование двойной скорости или признать, что половина может быть равна целому. Конечный результат: переход от точки к точке не может соответствовать моменту. Толкование «стадия» у Таннери интересно в том отношении, что оно доказывает несостоятельность данной Т. Гомперцом критики «стрелы». А именно, последний возражает Зенону: «Постоянно движущееся тело занимает и в самую малейшую частицу времени не одну часть пространства — оно находится в постоянном передвижении от одной части пространства к другой».

Эвеллен открывает в примере «стадия» еще следующее противоречие между чувственным созерцанием и мышлением. Точка В<sup>1</sup> нашего рисунка, находившаяся влево от точки С<sup>1</sup>, после движения очутилась вправо от нее. Так как движение совершилось в один неделимый момент, то, хотя при сравнении прежнего и нового положения этих точек видно, что произошло их перекрещивание, *однако встреча их не могла произойти ни в какое время и ни в каком месте*. Они прошли мимо друг друга, но для их встречи не оказывается места ни в пространстве, ни во времени.

Связь между четырьмя аргументами против движения устанавливают Ренувье<sup>1</sup> и Брошар<sup>2</sup>. «Ди-

---

<sup>1</sup> Renouvier. Logique, p. 67.

<sup>2</sup> Brochard. Les arguments de Zénon d'Elée contre le mouvement (Etudes de pgilos. Ancienne, p. 4—5).

хотомия», «Ахиллес», «стрела» и «стадий» образуют следующую дилемму. Если время и пространство имеют части, то одно из двух: или эти части делимы до бесконечности, или они состоят из неделимых элементов. «Дихотомия» и «Ахиллес» исходят из предположения, что пространство и время делимы до бесконечности, и опровергают его выводением из него нелепых следствий; «стрела» и «стадий» исходят из предположения, что пространство и время состоят из неделимых элементов и равным образом доказывают несостоятельность этого предположения. Эти четыре аргумента образуют симметрическую систему: I и IV рассматривают движение в данных границах, II и III — без них; I и III ставят задачу осуществления движения для одного тела и находят, что даже начало движения невозможно, V и IV сравнивают два движущихся тела и доказывают, что, если бы даже движение началось, оно не могло бы продолжаться. I и II устанавливают невозможность движения вследствие природы пространства, которое предполагается непрерывным наравне с временем; в III и IV невозможность движения доказывается на основании природы времени, которое предполагается прерывным наравне с пространством. Наконец, второй аргумент покоится на том же принципе, что и первый; а четвертый — на одном принципе с третьим. Аргументы расположены в логическом порядке: наиболее простые раньше, более сложные за простейшими.

Также Дж. Бернет находит в каждом последующем аргументе усложнение предыдущего: в «Ахиллесе» усложнена «дихотомия» введением другого движущегося объекта; дальнейшее усложнение представляет стрела: движущийся предмет рассматривается, как имеющий длину; «стадий» — ус-

ложнение «стрелы»: вводится вторая движущаяся линия.

П. Таннери также находит связь между четырьмя аргументами Зенона о движении: они, по его мнению, образуют двойную дилемму<sup>1</sup>.

Обратимся теперь к математической стороне вопросов, поднятых аргументами Зенона против движения. Б. Рассель<sup>2</sup> переводит доказательства Зенона на язык арифметики. *Дихотомия*: нет движения, так как движущийся предмет должен постоянно (бесконечное число раз) достигать половины своего пути, прежде чем достигнет конца. На арифметическом языке это значит: числа от 0 до 1 предполагают числа от 0 до  $\frac{1}{2}$ , последние предполагают числа от 0 до  $\frac{1}{4}$  и т. д. (бесконечный прогресс в понятии бесконечного целого). Решение проблемы Рассель находит в различении или двух видов бесконечного регресса, или двух видов целого, в одном из которых части одинаковой сложности с целым не имеют логического приоритета перед целым. *Ахиллес*: проблема, поднимаемая этим аргументом с арифметической точки зрения сводится к взаимному отношению двух бесконечных классов. Например, возьмем  $1 + 2x$  и  $2 + x$ , и допустим, что  $x$  лежит между 0 и 1. Для каждого значения  $1 + 2x$  есть одно и только одно значение  $2 + x$  и *vice versa*. Когда  $x$  возрастет от 0 до 1, тогда оба эти значения сравниваются. Однако  $1 + 2x$  отправляется от 1 и кончается 3, между тем как  $2 + x$  начинается 2-мя и кончается 3.

«Ахиллес» затрагивает и другую интересную математическую проблему: вопрос об равномош-

---

<sup>1</sup> Проведение этой точки зрения у Таннери см. стр. 240—247 р. п. его основной работы.

<sup>2</sup> B. Russell. The principles of mathematics, v. I, 1903, стр. 347 след.

ности (similarity) целого и части. Если здравый смысл (common-sense) не может допустить возможности того, чтобы целое и часть могли иметь одно и то же число терминов, то «Ахиллес» Зенона доказывает, что противоположная точка зрения также приводит к следствиям, неприемлемым для здравого смысла. Здравый смысл оказывается в весьма плачевном состоянии: ему приходится выбирать между парадоксом Зенона и парадоксом Кантора, между «Ахиллесом» и «Тристрамом Шенди» (Tristram Shandy)<sup>1</sup>. Тристрам Шенди потратил два года своей жизни на написание историй двух первых дней своей жизни и горевал, что при та-

---

<sup>1</sup> «Жизнь и мнения Тристрама Шанди», соч. Стерна. 6 томов (рус. пер. 1804—1807). Шанди описывает все события своей жизни, даже самые незначительные. Жизнь его весьма богата разными приключениями, преимущественно несчастными. Со дня рождения он «не переставал быть игрушкой той женщины, которую свет называет фортуною»: на всяком шагу жизни эта неумолимая богиня не перестает дарить его такими горестными приключениями, такими странными случаями, каких другой не переносил за всю свою жизнь». Несчастья преследуют его, еще до появления его на свет. Во время зачатия глубокомысленные думы его отца прервала жена вопросом: «Не забыл ли ты завести часов?» и это отразилось пагубно на зародыше. Весь первый том посвящен событиям до вступления в свет Ш., второй том описывает целый ряд приключений, сопровождавших акт рождения (ребенок родился с изуродованным носом), в третьем томе описывается крещение (отец хотел дать ему имя Трисмегист, но священник по ошибке назвал его Тристрамом — именем, к которому отец его питал наибольшее отвращение из всех имен). Ш. излагает свою жизнь весьма обстоятельно. «Историк не может, говорит он, так гнать свою историю, как извозчик гонит лошадей — все вперед... Историк вынужден раз пятьдесят сворачивать с прямой дороги за тем или за другим, чего ни под каким видом пропустить нельзя... Что до меня касается, то я объявляю, что сижу над этим шесть недель, спешу изо всей мочи — а еще по сю пору не родился...»

кой скорости материал будет накапливаться быстрее, нежели он будет в состоянии его погашать. Таким образом, биография никогда не придет к концу. Однако, если предположим, что Тристрам Шенди будет жить вечно, что жизнь его будет столь же богата приключениями и он будет постоянно писать свою автобиографию, то ни одна часть последней не останется не написанной: в самом деле, в один год он описывает события одного дня; события  $n$ -ого дня будут написаны в  $n$ -ый год; как описываемые дни, так и соответствующие им годы писания автобиографии никогда не прекращаются; следовательно, ни одна часть биографии не останется не написанной. Таким образом, «Ахиллес» полагает, что целое и часть не могут быть равномошными (similar), «Тристрам Шенди» признает целое и часть равномошными. С арифметической точки зрения «Ахиллес» должен быть отвергнут, «Тристрам Шенди» принят. Указанная равномошность (similarity) невозможна для *конечного* целого: числа в обыденной жизни показывают невозможность однородности целого и части; однако это не доказательно для бесконечных целых. *Стрела*: этот аргумент с математической точки зрения выражает очень важную истину, а именно, что «всякое возможное значение переменной есть константа (постоянное)». Если  $x$  переменная величина, которая может принимать все значения от 0 до 1, то все значения, какие только она может иметь, суть определенные числа, как, например,  $\frac{1}{2}$  или  $\frac{1}{3}$ , которые все представляют собой абсолютные константы. *Стадий*: этот аргумент, касающийся проблемы измерения и исходящий из представления трех сложенных из точек параллельных линий, из которых одна остается на месте, а две другие передвинулись одновременно в один неделимый

момент, Рассель считает совершенно основательным с чисто арифметической точки зрения (пока не включается никакой эмпирический вопрос); но в геометрии, кинематике и динамике этот аргумент получает иную оценку.

Математики обычно опровергают Зенонову «дихотомию», доказывая, что сумма бесконечного ряда дробей  $\frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \frac{1}{8} + \dots$  не превышает конечной величины 1; «Ахиллес» же опровергается у них точным вычислением времени, когда Ахиллес нагонит черепаху<sup>1</sup>. Однако, как указал Брошар, этот способ опровержения, усвоенный математиками, начиная с Декарта, заключает в себе логическую ошибку *μετάθεσις εἰς ἄλλο γένος* решается иная проблема, а не та, которая поставлена. А именно, спрашивается, *каким образом* бесконечный ряд  $\frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \frac{1}{8} + \dots$  достигает конечной величины, и *каким образом* расстояние между черепахой и Ахиллесом становится равным нулю.

По господствующему в исторической литературе мнению, аргументы Зенона были направлены против убеждения всех смертных в реальности движения и множественности вещей. Против этого мнения выступил П. Таннери, который полагает, что аргументы Зенона были направлены только против пифагорейцев. Парменидово учение об единстве, сплошности и неподвижности вселенной противоречило пифагорейскому учению, по которому точка есть единица пространства. Геометрическое тело, учили пифагорейцы, есть сумма точек (равным образом и физическое тело, так

---

<sup>1</sup> Геометрическая прогрессия  $a(1 + \frac{1}{n} + \frac{1}{n^2} + \frac{1}{n^3} + \dots)$ , где  $a$  есть первоначальное расстояние между Ахиллесом и черепахой и  $n$  отношение их скоростей, не превышает конечной величины, если  $n$  больше 1.

как в то время еще не делали различия между геометрическим и физическим телами). Зенон дает этому пифагорейскому учению формулировку: «вещи суть множественность» и опровергает его. «Объясненные в этом смысле аргументы Зенона, даже те, в которых видят простые паралогизмы, являются ясными, убедительными и неопровержимыми», говорит Таннери.

Мильо (Milhaud) и Боймкер, следуя Таннери, также видят в доказательствах Зенона критику пифагорейского учения, по которому тело состоит из точек, и с этой точки зрения признают ценность всех аргументов Зенона (они превосходно выполняют свое назначение, которым является опровержение пифагореизма). К этому мнению присоединяется и Т. Гомперц (стр. 177), который, отмечая возникший в пифагорейских кругах взгляд, что «делимости материи не преступить некоторой, хотя и очень отдаленной границы: дальнейшему бесконечному делению препятствуют мельчайшие зерна, которые по величине можно сравнить с концом иглы или с солнечной пылью», прибавляет: «Неоспоримая заслуга Зенона заключается в том, что он указал на противоречивость этого представления». Мнение Таннери разделяет также Дж. Бернет (стр. 362), который изображает историческую позицию Зенона следующим образом: сперва выступает Парменид, затем его противники пифагорейцы — плюралисты, утверждающие, что пространство (и тело) состоит из отдельных единиц, наконец, Зенон, дающий критику этого плюралистического учения. Против мнения Таннери, Мильо, Боймкера, Т. Гомперца и Дж. Бернета делает возражение Брошар (стр. 19 ц. с.), обращающий внимание на то, что Платон<sup>1</sup> проти-

---

<sup>1</sup> «Софист» 242 d.



вополагает элейское учение не пифагорейскому, но ионийским и сицилийским музам (т. е. Гераклиту и Эмпедоклу). И действительно, мы имеем идущее от древности сообщение, что Зенон написал сочинение, посвященное Эмпедоклу, которое, по мнению Г. Дильса, должно было быть полемического содержания. Сверх того, бесконечная делимость пространства, задаваемая критикой Зенона, скорее всего может быть поставлена в связь с учением Анаксагора<sup>1</sup>. Наконец, высказывался взгляд, что аргументы Зенона были направлены против Левкиппа. Несомненно, что аргументы Зенона различными своими сторонами не могли не коснуться всех современных им учений и не могли не повлиять на последующие философские построения. Мы не видим необходимости ставить эти аргументы в исключительную связь с пифагорейским атомизмом<sup>2</sup>; как показывает уже самое число аргументов Зенона (до 50, из которых до нас дошло около 10, — вероятно, те, которые показались наиболее значительными Аристотелю и Симплицию), они должны были иметь в виду всех возможных противников не только существующих, но и мыслимых (согласно завещанию Парменида. см. 18 В 8, 61). Мы полагаем, что аргументы Зенона, будучи все объединены одной целью — защитить учение Парменида, были направлены против различных противников этого учения: они

---

<sup>1</sup> Взгляд Штальбаума, высказанный им в издании Платоновского «Парменида», стр. 25 сл.

<sup>2</sup> Генетической связи элеатизма с пифагореизмом, конечно, отрицать нельзя; сам Парменид первоначально был пифагорейцем и на элейскую школу в древности смотрели, как на ветвь пифагорейского союза (Страбон). В известном смысле элейская школа является сектой, отделившейся от пифагореизма. См. J. Burnet, стр. 358.

опровергали как обыденный взгляд на мир, основанный на показаниях внешних чувств, так и современные Зенону философские учения (в частности пифагорейский атомизм); сверх того, вероятно, Зенон в силу своего диалектического таланта сам строил мыслимые возражения, отыскивал воображаемых противников (может быть, таким путем им были предвосхищены предпосылки мировоззрений Анаксагора и Левкиппа).

Если по мнению Таннери, Зенон доказывал, «что тело не есть сумма точек, что время не есть сумма моментов, что движение не есть сумма простых переходов от точки к точке» (стр. 248), то по мнению Эвеллена, аргументы Зенона, напротив, доказывают несуществование непрерывных величин. Брошар полагает, что доказательства Зенона были направлены не против существования, но против состава непрерывной величины: существуют лишь непрерывные величины, но они — такого рода, что исключают всякую множественность; число для Зенона есть «чистая видимость и иллюзия» (*pure apparence et illusion*), оно должно быть изгнано из подлинной науки.

Однако, разрушая понятие числа (единства, множества, бесконечности), диалектика Зенона устремляется затем на основные геометрические понятия (пространство и точка) и далее на главные понятия физики (материя, время, движение, скорость), и повсюду эта диалектика действует разлагающим образом. Она разрушает понятие материи, доказывая, что материя не состоит ни из математических точек, ни из физических, ни из частей, делимых до бесконечности (несколько нулей пространства не составят пространства, следовательно, математические точки не образуют материи; делимость до бесконечности делает

часть равной целому; физические точки — атомы заключают в себе противоречие: с одной стороны, они имеют протяжение, а именно, верх и низ, правую и левую сторону и потому делимы до бесконечности, с другой стороны, ставится требование мыслить их неделимыми (то есть, в понятии атома мы должны мыслить неделимой делимую до бесконечности величину). То, во имя чего производит свою разрушительную работу диалектика Зенона, — непрерывная материя, чуждая какой бы то ни было множественности и потому исключаящая всякую делимость, является понятием, которому приходится отказать в логической ясности.

По мнению Таннери (стр.237), Зенон «вовсе не отрицал движения, но лишь доказывал несовместимость его со множественностью вещей». Однако знаменитое возражение циников на аргументы Зенона доказывает, что в древности эти аргументы понимались именно в смысле отрицания возможности движения вообще. Известно, что, выслушав аргументы Зенона против движения, Антисфен, не сказав ни слова, поднялся и *стал ходить* (см. А 15). В сущности, возражение циников считает правильным П. Дейссен (ц. с., стр. 88 след.), так как он полагает, что аргументы Зенона покоятся на разногласии, существующем между мышлением и чувственным созерцанием. А именно, по мнению П. Дейссена, Зенон злоупотребляет мышлением в ущерб правам чувственного созерцания: действительность, данная нам в созерцании, непрерывна (continuum), между тем как мышление разрывает эту действительность, проводя в последней чуждые ей границы; время и пространство — непрерывные величины, и только мышление делает их суммой отдельных моментов и точек; суть вопроса в том, что мышление является несовершенным

орудием для понимания действительности. Наилучшим опровержением взгляда П. Дейссена могут служить работы математика Г. Кантора, который показал, что понятие непрерывной величины может быть построено независимо от данных нам в чувственной интуиции времени и пространства, что, отправляясь от понятия прерывной величины, можно при помощи чистой логической конструкции достигнуть понятия непрерывной величины<sup>1</sup>. Непрерывная величина не является чем-то недоступным нашему мышлению. Тем не менее, действительно, существует глубокое различие между математическим (абсолютно однородным) пространством и пространством психологическим (эмпирическим), но это различие иного рода и этот вопрос у Зенона еще не затронут<sup>2</sup>.

Общее историческое значение Зенона заключается в его громадном влиянии на развитие греческой математики<sup>3</sup>, в его критике понятия материи, которая подготовила позже возникший идеализм, и в его диалектическом методе, проло-

---

<sup>1</sup> Подробнее об этом P. Tannery. *Le concept scientifique du continu. Zénon d'Elée* Georg Cantor (*Revue philosophique*, XX, 1885).

<sup>2</sup> Выяснению этого различия посвящены статьи Э. Маха: «Пространство физиологическое и метрическое» (в «Познании и заблуждении»), «Биологически-телеологический взгляд на пространство» (в «Анализе ощущений») и некоторые другие. Э. Мах показывает, как сильно пространство нашего чувственного воззрения (система наших пространственных ощущений) отличается от абстрактного пространства евклидовой геометрии, которое имеет повсюду во всех местах и по всем направлениям одни и те же свойства, беспредельно и бесконечно.

<sup>3</sup> H. Hankel. *Zur Geschichte d. Mathematik* 1874, стр. 117. M. Cantor. *Vorlesungen über Geschichte d. Mathematik*, стр. 168—170. П. Таннери, р. II, стр. 236.

жившем путь позднейшей софистике<sup>1</sup>. Сам Зенон не был ни математиком, ни физиком-идеалистом, ни софистом, но он дал сильнейший толчок развитию основных математических и физических понятий, а также сильно способствовал возникновению идеалистического мировоззрения и софистических приемов (особенно его влияние сказалось на Горгии).

Свида (см. А 2) приписывает Зенону несколько сочинений: «Споры», «Изъяснение учений Эмпедокла» (не экзегетического, но полемического содержания, по мнению Г. Дильса), «Против философов»<sup>2</sup> и «О природе». Диоген (см. А 14) говорит, будто Зенон первый стал писать диалоги. Полагая, что Зенон писал в диалогической форме, Таннери считает дошедшие до нас отрывки неподлинными (так как в них не сохранилось следа диалогической формы).

Аристотель написал специальное сочинение «Против учений Зенона»; посвятил также Зенону книгу Гераклид Понтийский.

Из философских систем нового времени любопытные параллели аргументам Зенона представляют, с одной стороны, космологические антиномии Канта (а именно, две первые, математические антиномии) и учение Ренувье об антиномической форме категорий<sup>3</sup>, с другой стороны, системы

---

<sup>1</sup> В самом деле, та характеристика метода Зенона, которую дает Платон в «Федре» (Phaedr. 216 D, см. А 13), может без всяких изменений служить выражением сущности метода софистов. Псевдо-Гален считает Зенона скептиком и эристиком. Также пирроновцы признавали Зенона скептиком (см. В 4).

<sup>2</sup> Т. е. против пифагорейцев, по мнению Дж. Бернета.

<sup>3</sup> Ch. Renouvier. Essais de critique générale, I, essai 1854, таблица на стр. 104 и резюме на стр. 273.

Тренделенбурга и Бергсона, которые обе построены на принципе движения, но самое движение считают не поддающимся определению. Тренделенбург говорит, что «движение можно только созерцать и указывать, а отнюдь не истолковывать и не определять»<sup>1</sup> и вследствие простоты движения считает ошибочными «все попытки поставить пространство и время независимо, как моменты, предшествующие движению и его обуславливающие». Пространство и время «выделяются и для представления только из движения, как из общего своего источника». Ошибку аргументов Зенона<sup>2</sup> он видит в том, что в них нарушено данное в созерцании движения единство времени и пространства и они противопоставлены враждебно друг другу, как совсем чуждые между собой элементы. Бергсон дает остроумную критику аргументов Зенона против движения с точки зрения основных принципов своей философии. Сущность ошибки, допущенной в них, он видит в том, что делимость пути движения переносится на самое движение. Аргументы Зенона предполагают, что то, что верно относительно пути, верно и относительно самого движения. «Так, например, линия может быть подразделена на сколько угодно частей какой угодно величины, и все же это будет одна и та же линия. Отсюда делается вывод, что мы имеем право, когда угодно, расчленять движение, и все же это будет то же самое движение. Таким образом, получается ряд нелепостей, вытекающих из одной и той же основной нелепости... Когда Ахиллес гонится за черепахой, то каждый

---

<sup>1</sup> А. Тренделенбург. Логические исследования, I часть, стр. 137 р. П.

<sup>2</sup> Там же, стр. 196—200.

его шаг должен рассматриваться как нечто нераздельное. То же самое относится и к шагу черепахи. Это совершенно очевидно. Если вы хотите далее подразделить оба эти движения, то различите в пути Ахилла и в пути черепахи *меньшие части* шага каждого из них, но непременно считайтесь с естественным единством обоих путей... Прием Зенона состоит в том, что движения Ахилла составляют по другому, произвольно выбранному закону»<sup>1</sup>.

Итак, Бергсон видит общую ошибку всех аргументов Зенона в том, что «движение накладывает на свою траекторию и произвольно разлагается на части подобно ей». «В сущности, — говорит он, — ошибка объясняется тем, что *однажды выполненное* движение оставило на своем пути неподвижную траекторию, на которой можно насчитать сколько угодно неподвижных точек. А отсюда делается вывод, что и совершающееся движение в каждый момент оставляет за собой некоторое положение, с которым оно совпадало. При этом упускается из виду, что траектория создается одним ударом, хотя для этого, конечно, нужно известное время; что если однажды созданную траекторию можно подразделять на какие угодно части, то никак нельзя подразделять самый процесс ее создания, так как это именно — процесс, а не предмет. Предполагать же, что движущееся тело *находится* в какой-либо точке своего пути, это значит разрезать путь на две части и заменить двумя траекториями ту единую траекторию, которая рассматривалась сначала. Это значит различать два последовательных акта там, где по предположению имеется только один. Наконец, это значит

---

<sup>1</sup> А. Бергсон. Творческая эволюция, II изд. р.п., стр. 276—277.

переносить на самый полет стрелы все то, что относится к пройденному ею промежутку, то есть а priori допустить ту нелепость, что движение совпадает с неподвижными состояниями»<sup>1</sup>.

В заключение лишь упомянем о той роли, какую играет проблема отношения между непрерывным и прерывным в мировоззрении Г. Геффдинга (в гносеологической, психологической, космологической и этически-религиозной областях)<sup>2</sup>.

## А. Жизнь и учение

### Жизнь

1. *Диоген IX 25 след. (25)*. Элеец Зенон. Аполлодор в «Хрониках» говорит, что он — родной сын Телевтагора, усыновленный Парменидом (Парменид же — сын Пирета). О нем и Мелисс Тимон говорит следующее:

«Великая, неистощимая сила двуязычного Зенона, порицателя всех, и Мелисс возвышаются над многими призраками и только немногим (из них) подчиняются».

Итак, Зенон был учеником Парменида и предметом его любви. Он был высокого роста, как говорит Платон в «Пармениде» (127 В; срв. А 11). Он же в «Софисте» (р. 215 А) [и в «Федре» он упоминает его (р. 261 D)] называет его элейским Паламедом. Аристотель же (fr. 65; срв. А 10) говорит, что он был изобретателем диалектики, подобно тому как Эмпедокл — риторики.

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Геффдинг. Философские проблемы.



(26) Он был мужем весьма выдающимся и в философии и в государственной жизни. В самом деле, говорят, что его книги полны большой учености. Когда он возымел намерение свергнуть тирана Неарха (согласно другим, Диомедона), то был схвачен, как сообщает Гераклит в «Сокращении Сатира». Тогда на допросе относительно соучастников и оружия, привезенного им в Липару, он указал на всех друзей тирана, желая, чтобы тот лишился (всех их). Затем он сказал, что имеет нечто сказать ему на ухо относительно некоторых (из них), и, вцепившись в ухо зубами, не отпустил до тех пор, пока его не закололи, (таким образом) он подвергся той же участи, что и тираноубийца Аристогитон.

(27) Димитрий же в «Омонимах» говорит, что он откусил (царю) нос. Антисфен же в «Сменах» говорит, что после того как он указал друзей, тиран спросил, нет ли еще кого-нибудь, он же сказал: «Ты — государственный преступник», и, обратившись к присутствовавшим, промолвил: «Удивляюсь я вашей трусости, если вы служите тирану из страха подвергнуться тому, что я ныне терплю», и, наконец, откусив (свой) язык, выплюнул его (в лицо) тирану, поощренные же (этим поступком) граждане тотчас побили тирана камнями. Почти то же самое болтает большинство (авторов). Гермипп же говорит, что он был брошен в ступу и изрублен на мелкие части (срв. 59 А 13).

(28) И на него мы сказали так (*Следует эпиграмма Диогена*). И в остальных отношениях Зенон был хорош, но притом он, подобно Гераклиту, презирал (все) более значительное. И в самом деле, свой родной город, бывший фокейской колонией, называвшийся сначала Пиэлой, а позже Элеей, го-

род ничтожный, умевший лишь воспитывать хороших мужей, он предпочитал надменным Афинам. Он ни разу не бывал у афинян, но жил на родине. (29) Он первый выступил с рассуждением, которое называется Ахиллесом. Впрочем, Фаворин говорит (*ср. выше стр. 21*), что Парменид и многие другие (раньше его).

Мнения же его таковы<sup>1</sup>. Существуют миры и нет пустоты. Природа всех (вещей) произошла из теплого, холодного, сухого и влажного, когда они стали переходить одно в другое. Люди произошли из земли; душа есть смесь из вышеупомянутых (элементов) такого рода, что ни один из них не преобладает. Передают, что, когда его бранили, он обнаружил недовольство; когда же кто-то поставил ему это в вину, он сказал: «Если брань меня не тронет, то и похвал я не почувствую».

О том, что было восемь (известных) лиц, носивших имя Зенона, об этом мы сказали, когда говорили о Зеноне Китийском (*VII 35*). Акме нашего Зенона) пришлось на (семьдесят) девятую олимпиаду (464—461).

2. *Свиды*. Зенон, сын Телевтагора, элейский философ из числа близких по времени к Пифагору и Демокриту, ибо он жил в 78 олимпиаду (468—465), ученик Ксенофана или Парменида. Он написал (следующие сочинения): «Споры», «Изъяснение учений Эмпедокла»<sup>2</sup>, «Против философов», «О природе» (*из Гезихия*).

---

<sup>1</sup> Приводимые далее мнения принадлежат, вероятно, Эмпедоклу; к последнему относится и приводимое здесь изречение, как видно из 21 А 20. Если эти мнения действительно принадлежали Зенону, то они свидетельствуют, что Зенон так же, как Парменид, счел нужным дать и «мнимое учение» (*δόξα*).

<sup>2</sup> Сочинение полемического содержания.

3. *Евсевий Chron. к олимпиаде 81, 1—3 (456—454)*. Было акме Зенона и Гераклита Темного. *Срв. 18 А 11 и 29 А 1а.*

4. *(Платон) Алкивиад I р. 119 А*. А из остальных афинян или чужеземцев укажи раба или свободного, который бы стал мудр благодаря общению с Периклом, подобно тому как я (*Сократ*) могу тебе назвать Пафодора, сына Исолоха (*к 18 А 5*), и Каллия, сына Каллиада, которые оба стали мудрыми и славными благодаря общению с Зеноном, за что заплатили ему по сто мин (каждый).

*Схолии к этому месту*. Элеец Зенон, ученик Парменида, философ, занимавшийся исследованием природы, и государственный муж в подлинном смысле этого слова. Поэтому-то он и сравнивается с Периклом, мнимым государственным мужем. Его слышал Пифодор, который удостоен упоминания также в «Пармениде» в качестве лица, сообщившего Антифону содержание известной беседы; у него-то научившись стал Кефал Клазоменский учителем (других).

*Плутарх Pericl. 4, 3*. Перикл слушал также элейца Зенона, занимавшегося, подобно Пармениду, изучением природы и выработавшего (в себе) некоторую способность опровергать (противника) и посредством возражений ставить его в затруднительное положение. *Срв. 18 А 12.*

5. *Аристотель Rhet. A 12. 1372 b 3* И, напротив, те, для которых несправедливые поступки в некотором роде похвальны, оставяются без защиты, как, например, если вместе с тем пришлось отомстить за отца или мать, подобно Зенону.

6. *Диодор X18,2*. Когда отечество подпало под жестокую тиранию Неарха, он составил заговор против тирана. Когда он был уличен и Неарх под пыткой допрашивал его, кто были соучастниками

его, (Зенон) сказал: «О если бы, подобно тому как я господин над своим языком, точно так же я управлял бы и своим телом!» Когда же тиран значительно усилил пытки, то Зенон (вначале) до некоторых пор выдерживал (мучения), затем же, стараясь освободиться когда-либо от пытки и вместе с тем отомстить Неарху, надумал нечто в следующем роде. Во время наивысшего усиления пыток он, притворившись, будто вследствие мук предает душу, воскликнул: «Освободите! Я скажу всю правду». Когда же его освободили, он высказал желание, чтобы тиран выслушал его наедине. Дело-де в том, что из того, что он намерен сказать, многое следует сохранять в тайне. Когда же тиран с радостью подошел и приблизил к его устам свое ухо, Зенон, разинув рот, впился в царское ухо зубами. Быстро прибежали слуги и стали всячески оказывать помощь испытывавшему мучение (тирану), чтобы вырвать его из зубов Зенона, последний же все более впивался. Наконец, не будучи в силах победить отважного мужа, они, чтобы разжать ему зубы, прикололи его. И посредством такого рода хитрости он освободился от страданий и (вместе с тем) по мере возможности отомстил тирану.

7. *Плутарх adv. Colot. 32 p. 1126 D.* Итак, Зенон, приятель Парменида, устроив покушение на тирана Демила и потерпев неудачу в (этом) деле, показал учение Парменида, как бы чистое и неподдельное золото в огне, и доказал на деле, что великому мужу постыдно быть трусливым, страдающий же бояться дети, женщины и имеющие женские души мужчины. Дело в том, что, откусив себе язык, он выплюнул его в лицо тирану.

8. *Климент Strom. IV 57.* Не только эсопии, македоняне и лакедемоняне, будучи подвергаемы

пыткам, переносили их с твердостью, как говорит Эратосфен в сочинении: «О добре и зле», но также элеец Зенон, которого заставляли высказать некую тайну, выдержал пытки, ни в чем не признавшись, а в конце концов, откусив (себе) язык, плюнул им в тирана, которого одни называют Неархом, другие Демилом. *Срв. 19 А 1 и 19 А 19.*

9. *Филострат V. Apoll. Tyar. VII 2.* Итак, элеец Зенон (кажется, он положил начало диалектике), пытаясь уничтожить тиранию) Неарха Мизийского<sup>1</sup>, был схвачен и, будучи подвергнут пытке, не выдал своих соучастников, по наговорил на тех, которые были верны тирану, будто они ему неверны. Последние были казнены, как будто в самом деле были виновны. Он же (таким образом) сделал мизян свободными, ниспровергнув тиранию в лицо ее приверженцев.

10. *Диоген VIII 57 (срв. А 1).* Аристотель же в «Софисте» говорит, что Эмпедокл первый изобрел риторику, Зенон же диалектику.

*Секст adv. math. VII 6.* По-видимому, Парменид был весьма сведущ в диалектике, так как тот же Аристотель признал начинателем диалектики его приятеля Зенона.

### Сочинение

11. *Платон Parm. 137 А В.* Итак, Антифон сказал, что Пифодор рассказывал, как некогда пришли на великие панафинеи Зенон и Парменид. И вот Парменид был уже совершенно седым, настоящим стариком, обладал прекрасной и благообразной наружностью и имел, самое большее, около 65 лет от роду. Зенону же было в то время приблизительно

---

<sup>1</sup> Очевидно, смешение Элеи с Элайей.

но сорок лет; он был высокого роста и приятной наружности. И о нем говорили, будто он был предметом любви Парменида. Они остановились, сказал (Антифон), у Пифодора за городской стеной в Керамике. Итак, туда пришел Сократ и с ним много других (лиц) с намерением послушать сочинений Зенона. Дело в том, что последние тогда впервые были принесены ими. Сократ же в то время был весьма юн. Читал им сам Зенон, Парменида же в то время не было дома. И уже из рассуждений, которые читались, очень немного оставалось (дочитать), как вошли в дом, сказал Пифодор, сам он и с ним Парменид и Аристотель, ставший (позже) одним из тридцати (тиранов) и кое-что немногое из сочинения еще услышали и т.д. *Срв. стр. 32. Напротив Атеней 505 f.* Но что всего ужаснее и всего лживее, это — сказать без всякой настоящей надобности, будто предметом любви Парменида был согражданин его Зенон.

12. *Платон Parm. 128 В.* «Да, Сократ», сказал Зенон: «однако, истинный смысл сочинения ты понял не совсем, хотя, подобно лакедемонским щенкам, отлично преследуешь и отыскиваешь по следам (содержание) изложенного. Но, во-первых, от твоего внимания ускользнуло то обстоятельство, что (мое) сочинение вовсе не так уж превозносит себя, чтобы оно могло быть написано с тою целью, какую ты ему приписываешь, (а именно), чтобы, утаивая от людей (свое истинное значение, делало вид), будто производит нечто великое. А (то, что) ты привел в качестве одного из следствий (сочинения), это именно и есть истинная цель этого сочинения, (а именно), оно есть своего рода защита учения Парменида против пытающихся осмеивать его (и утверждающих), что, если (принять положение, что) существует единое, то учению придется стра-

дать (допущением) множества смешных (нелепостей) и противоречий самому себе. Итак, это сочинение возражает признающим (существование) многого, и воздает им той же монетой и еще большим, ставя себе задачей показать, что, если досконально исследовать, то их положение о существовании многого, пожалуй, окажется более смешным, чем утверждение о бытии единого. В целях такого-то соревнования оно было написано мною в юности; и только что оно было написано, как кто-то его (у меня) похитил, так что (мне) даже не пришлось роптать, следует ли выпустить его в свет или нет. Итак, Сократ, вот это-то обстоятельство тебе неизвестно и ты (ошибочно) думаешь, будто сочинение было написано не по причине свойственного юноше задора, но из честолюбия более зрелого возраста. Действительно, тому, что я сказал, ты нашел весьма удачное сравнение.

13. — *Phaedr.* 261 D. Итак, разве мы не знаем, что элейский Паламед говорит так искусно, что слушателям одно и то же кажется подобным и неподобным, единым и многим, пребывающим в покое и, с другой стороны, находящимся в движении?

14. *Аристотель Soph. el. 10. 170 b 19*<sup>1</sup>. Если бы, в самом деле, между тем как имя имеет несколько значений, как спрашивающий, так и вопрошаемый думали, что оно имеет одно значение. Так, например, на самом деле бытие или единое имеют много значений; однако Зенон задал вопрос, полагая, что у них одно значение, и в (*дальнейших*) своих вопросах и ответах (*он держится этого мнения*)<sup>2</sup>. Рассуждение ведется об единстве всего,

---

<sup>1</sup> О запутанности места см. М. Мандес, стр. 199—200.

<sup>2</sup> Мы примыкаем в понимании текста к Ф. Шнейдеру (ц.с., стр. 612) против К. Прантля.

и эта беседа направлена против значения слова или против (*самой*) мысли вопрошаемого.

*Срв. Платон Soph. 217 С. Отсюда Диоген III 48.* Итак, говорят, что диалоги первый стал писать Зенон Элейский, Аристотель же в первой (книге своего сочинения) «О поэтах» (считает автором первых диалогов) Алексамена Стирского или Тейского. *Срв. А 10.*

*15. Прокл in Parm. p. 694, 23 (к Платону p. 127 D).* После того как Зенон высказал большое число рассуждений, а именно всего сорок, Сократ, выбрав одно из первых (его рассуждений), недоумевает по поводу его... Если сущее множественно, то одно и то же сущее подобно и неподобно; однако невозможно, чтобы одно и то же было подобным и неподобным; следовательно, сущее не множественно.

*Элиас in categ. p. 109. 6 Busse* Зенон Киттийский, а не Элейский (он же парменидовец)... Последний был прозван двуязычным не вследствие того, что он, подобно киттийцу, был диалектиком и одно и то же отрицал и утверждал, но потому, что он был диалектиком в жизни: иное говорил, иное думал. А именно, как-то на вопрос тирана, кто главным образом злоумышляет против его власти, указал на (его) телохранителей. Тот же, поверив, приказал схватить их и казнить. Дело в том, что Зенон счел хорошим (делом) солгать ради свержения тирана. В другой раз как-то для своего учителя Парменида, говорившего, что сущее едино по существу, по видимости же множественно, он составляет из сорока эпихерем (доказательство того), что сущее едино, это он сделал из убеждения, что поступит хорошо, если окажет помощь своему учителю. И еще в другой раз как-то выступив в защиту того же самого учителя, говорившего, что сущее непод-



вижно, он подкрепляет учение о неподвижности сущего пятью эпихеремами. Будучи не в состоянии ответить на них, циник Антисфен встал и начал ходить, полагая, что доказательство действительнее всякого словесного возражения.

### Апофтегматика

16. *Эвдем phys. fr. 7 (Симплиций phys. 97, 12)*. Передают, что Зенон говорил, что если бы кто-нибудь ответил ему, что такое единое, то он мог бы сказать, что такое сущее.

17. *Плутарх Pericl. 5*. Тех, кто называл важность Перикла (в обращении) честолюбием и самомнением, Зенон приглашал самим стать честолюбивыми в таком же роде; он полагал, что уже само притязание на хорошие качества незаметно вселяет некоторое подражание (им) и (затем) привычку (к ним).

18. *Филон quod omn. prob. lib. 14*. По поводу таких мнений и изречений не следует ли привести следующее (изречение) Зенона: «Легче погрузить (в воду) наполненный воздухом мех, чем принудить какого-либо нравственного (человека) сделать против воли что-либо нехорошее». *Изречение, может быть, принадлежит Зенону стоику, а не элейцу.*

19. *Тертуллиан apologetic. 50*. Элеец Зенон на вопрос Дионисия, что же доставляет философия, ответил: «Презрение к смерти». После этого тиран подверг его (сечению) плетью; Зенон же, оставаясь равнодушным, продолжал отстаивать свое мнение до самой смерти.

20. *Стобей flor. (III) t. 7, 37 H*. Элеец Зенон, будучи пытаем тираном, (желавшим принудить его) назвать сообщников, сказал: «Ведь если бы они были, то разве ты властвовал бы?»

## Учение

Срв. Сочинение Аристотеля: «Против учений Зенона» одна книга (Диоген V 25) и Гераклида Понтийского «Против учения Зенона» одна книга (Диоген V 87).

21. *Аристотель Metaph. B 4. 1001 b 7*. Далее, если само единое неделимо, то, по учению Зенона, оно было бы ничем. А именно, он говорит, что то, что ни увеличивает, ни уменьшает, прилагать ли его или отнимать, не принадлежит к числу существующих (вещей), так как-де очевидно, что бытие есть величина. А если оно — величина, то оно телесно. Ибо оно существует во всех (*трех*) измерениях. Из остальных же (вещей) некоторые, а именно, поверхность и линия, увеличат, если их прилагать одним способом, и нисколько не увеличат, (если их прилагать) другим способом. Точка же и единица никоим образом (не могут увеличить).

*Симплиций phys. 97, 13 (из Эвдема fr. 7 после A 16)* Он получает апорию, по-видимому, вследствие того, что о каждой из чувственных (вещей) говорится, как о множественной в отношении ее свойств и в смысле делимости (ее), точка же не делает даже единицы. Ибо он полагал, что то, что, будучи прилагается, не увеличивает и, будучи отнимается, не уменьшает, не принадлежит к сущему.

*Там же 99, 10*. Здесь же, как говорит Эвдем, (*Зенон*) отвергает (существование) единого (ибо он говорит о точке, как об единице), существование же многого признает. Однако Александр думает, что и здесь Эвдем приводит Зенона в качестве (*мыслителя*), отрицавшего (существование) многого. «Ибо, как сообщает Эвдем (говорит он), при- ятель Парменида Зенон старался доказать, что су-

щее не может быть множественным вследствие того, что в сущем вовсе нет единицы, множество же есть совокупность единиц». Что Эвдем упоминает здесь Зенона не в качества (лица), отрицавшего (существование) многого, ясно из его собственных слов. Я же (с своей стороны) полагаю, что и в книжке Зенона эта эпихерема не приводилась, вопреки утверждению Александра.

*Филопон phys. 42, 9.* Элеец Зенон, выступая против осмеявших мнение его учителя Парменида, утверждавшее единство сущего, и защищая (это) мнение учителя, старался доказать, что в сущем не может быть множества. Ибо если, говорит он, есть множество, то, так как множество образуется из многих единиц, необходимо существование многих единиц, из которых составилось множество. Итак, если мы докажем невозможность существования многих единиц, то станет очевидным невозможность существования множества. Ибо множество (состоит) из единиц. Если же существование множества невозможно, а между тем должно существовать или единое, или множество, множество же не может существовать, то остается (признать), что существует единое и т. д.

*Сенека ep. 80, 44.* Парменид утверждает, что из кажущихся явлений вообще ничего не существует; элеец Зенон разрушил все дотла<sup>1</sup>; он утверждает, что нет ничего... 45 Если (поверить) Пармениду, то нет ничего, кроме одного; если Зенону, то не существует даже (этого) одного. *Исократ 10, 3 (см. 76 В 1).*

22. (*Аристотель de lin. insec. 968 a 18.* Далее, по учению Зенона, необходимо, чтобы была некая неделимая величина, если только (*правильно сле-*

---

<sup>1</sup> Точнее: «выбросил все из вселенной».

дующее рассуждение): в ограниченное время невозможно овладеть бесконечным (*пространством*), достигая отдельно каждой (*из бесконечного числа его частей*), необходимо же, чтобы движущийся (предмет) сперва дошел до половины (пути), у того же, что не является совершенно неделимым, имеется половина.

*Аристотель phys. A 3, 187 a 1.* Некоторые же сделали уступки обоим учениям: одному, что все едино... другому же, признав неделимым величины, получаемые посредством дихотомии (*деления на два*).

*Симплиций к этому месту 183, 3.* Второе же учение о (*получении неделимых величин*) дихотомическим делением принадлежит, по словам Александра, Зенону... К этому же учению, говорит он (*Александр*), относительно дихотомии примкнул Ксенократ Халкедонский, принявший, что все делимое множественно (ибо часть есть нечто иное, чем целое)... А именно, существуют некоторые неделимые линии, относительно которых утверждение, что они множественны, совершенно ложно.

*23. Симплиций phys. 134, 2 (к Аристотелю A 3, 187 a 1).* Он говорит, что некоторые примкнули к обоим учениям и к вышеупомянутому учению Парменида и к учению Зенона. Последний хотел помочь учению Парменида против пытавшихся осмеивать его, полагавших, что если (принять положение, что) существует единое, то учению приходится высказывать множество смешных (нелепостей) и противоречий самому себе. (Вот против них-то) Зенон доказывает, что их положение, гласящее: «существует многое», если исследовать его надлежащим образом, окажется еще смешнее учения о существовании единого.

*(Плутарх) Strom. 5 (D. 581 за сообщением о Пармениде).* Элеец же Зенон не дал никакого собствен-

ного учения, но еще более находил апорий, связанных с этими (вопросами). *Азций, IV 9, 1. Срв. 18 А 49.*

24. *Аристотель phys. D 3. 210 b 22.* Нетрудно разрешить то, что приводило в затруднение Зенона, а именно: «Если место есть нечто (существующее), то в чем оно будет находиться?» Ведь ничто не препятствует первому месту находиться в другом, конечно, не в том смысле, как в первом месте (находится что-либо) и т. д. *1. 209 a 23.* А именно, апория Зенона исследует некоторое понятие. Ибо, если все сущее (находится) в пространстве, то очевидно, что будет и пространство пространства, и это пойдет в бесконечность.

*Эвдем phys. fr. 42 (Симплиций phys. 563, 17).* К тому же самому, кажется, ведет и апория Зенона. А именно, он полагает, что все сущее находится где-либо. Если же пространство принадлежит к числу существующих (вещей), то где оно могло бы быть? Очевидно, в другом пространстве, другое в третьем и так далее... Мы возразим Зенону, что (слово) «где» употребляется во многих значениях. Итак, если он держится мнения, что (все) сущее находится в пространстве, то его мнение неправильно. Ибо ни о здоровье, ни о храбрости, ни о бесчисленном множестве других (вещей) нельзя сказать, чтобы они находились в пространстве. Конечно, и пространство не таково, как о нем выше сказано. Если же (брать слово) «где» в другом смысле, то и пространство, пожалуй, будет находиться «где-нибудь». Дело в том, что граница тела есть его «где». Ибо это — конец (его).

25. *Аристотель phys. Z 9. 239 b 9.* У Зенона есть четыре рассуждения о движении, которые заключают в себе не легко разрешимые трудности. Первое (рассуждение) — о невозможности движения вследствие того, что движущийся (предмет) дол-

жен дойти до половины, прежде чем достигнет конца (пути). Это (рассуждение) мы рассмотрели в предыдущих частях (нашего) сочинения, *именно 2. 231 а 21*. Поэтому и рассуждение Зенона принимает ложную посылку, будто невозможно в конечное время пройти бесконечное или овладеть каждой из бесконечного числа частей. Дело в том, что длина, время и вообще все непрерывное называется бесконечным в двух значениях: или в отношении деления или относительно своих границ. И вот бесконечным по величине нельзя овладеть в конечное время, бесконечным же по делению можно. Ибо и самое время бесконечно в этом смысле. Таким образом, оказывается, что бесконечное (пространство) проходится в бесконечное, а не в конечное (время), и бесконечным (числом частей пространства) овладевают в бесконечное, а не в конечное (число частей времени). *Перифраз этого места у Симплиция 947, 3 след.). Топика Ф 8. 160 b 7*. Мы имеем много рассуждений, противоречащих (*общепринятым*) мнениям; таково (рассуждение) Зенона, что невозможно двигаться и пройти даже стадий.

26. *Аристотель phys. Z 9. 239 b 14*. Второе (рассуждение) — так называемый «Ахиллес». Оно заключается в том, что самое медленное во время бега не будет настигнуто самым быстрым. Ибо то, которое преследует, должно сначала придти туда, откуда отправилось преследуемое (им), так что более медленное всегда должно быть несколько впереди. Имеется у него еще точно такое же рассуждение, (проведенное) посредством дихотомии, различие же (между ними) заключается в том, что (в первом) овладеваемую величину не делят на две части.

27. *Аристотель phys. Z 9. 239 b 30*. Третье же (рассуждение), только что упомянутое нами, состо-

ит в том, что движущаяся стрела покоится. Этот вывод получается вследствие того, что он принимает время за сумму моментов. Ибо, если этого не дано, то не будет логического умозаключения. *Срв. 239 b 5* Зенон строит (следующее) ложное умозаключение. В самом деле, говорит он, если все всегда или покоится, или движется, когда занимает равное себе место, движущийся же предмет всегда находится в (одном) моменте, то движущаяся стрела неподвижна. *Так гласит текст Аристотеля без внесения в него поправок Г. Дильса; в таком виде он соответствует нашей второй форме доказательства, принимаемой Брошаром. Тот же текст с поправками Дильса (первая форма доказательства):* Зенон строит (следующее) ложное умозаключение. В самом деле, говорит он, если все всегда или покоится или движется, (ничто же не движется), когда занимает равное себе место<sup>1</sup>, движущийся же предмет всегда находится в (одном) моменте (все же занимает равное себе место в один момент), (следовательно), движущаяся стрела неподвижна.

28. *Аристотель phys. Z 9. 239 b 33.* Четвертое рассуждение — относительно движущихся по ристалищу с противоположных сторон по параллельным линиям равных масс<sup>2</sup> с равной скоростью. Одни (из них движутся) от конца ристалища, дру-

<sup>1</sup> Г. Дильс указывает, что согласно Аристотелю *phys. 239 a 26*, «находиться в покое» для тела значит, что «и оно само (как целое) и каждая из его частей находится в одном и том же (месте) некоторое время», или «в один и в другой момент». Выражение: «*κατὰ τὸ ἴσον εἶναι*» переводится различно, а именно, Тренделенбург: «одинаково к себе относиться»; Прантль: «находиться в одном и том же отношении (ко всему остальному)»; Бейль, Бартелеми С. Илер, В. Кузен: «находиться в равном себе пространстве», Целлер: «находиться в одном и том же равном себе пространстве».

<sup>2</sup> «Массы» в смысле «ряд точек».

гие — от середины (его). В этом случае, думает он, оказывается, что половина (промежутка) времени равна (времени) вдвое большему. Паралогизм же заключается в положении, будто равные величины, движущиеся с равной скоростью, проходят в равное время вдоль одной и той же величины, независимо от того, покоится ли она или движется. А это неверно. Так, например, допустим, что покоящиеся равные массы находятся там, где  $AA$ ; другие же, равные первым по числу и по величине, пусть стоят там, где  $BB$ , начиная с середины места, занятого массами  $A$ , третьи же — там, где  $ГГ$ , от последнего  $B^1$ , будучи по числу и по величине равны вышеупомянутым массам, по скорости же равные массам  $B$ . Итак, когда они начнут двигаться одни мимо других, то на конце очутятся одновременно первое  $B$  и первое  $Г$ . Получается также, что (первое)  $Г$  прошло мимо всех  $B$  и мимо половины (масс)  $A^2$ . Таким образом, половинный (промежуток) времени равен вдвое большему времени. Ибо и то и другое (время) равно (при движении) мимо каждой (массы). Вместе с тем получается, что массы  $B$  прошли мимо всех масс  $Г$ . Ибо одновременно будут первое  $Г$  и первое  $B$  на противоположных концах, причем в течение равного времени происходит движение мимо как каждой из  $B$ , так и (каждой) из  $A$ , как он утверждает вследствие того, что и те и другие бывают в течение равного времени возле (масс)  $Г^3$ .

<sup>1</sup> Читаю «ἀπὸ τοῦ ἐσχάτου  $B$ », так как без вставки здесь  $B$  текст не будет соответствовать ниже приводимой фигуре Александра.

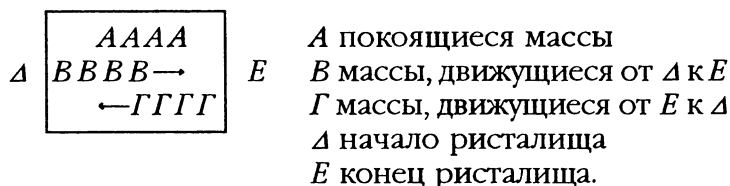
<sup>2</sup> Ввиду очевидной нелепости смысла, даваемого здесь текстом Г. Дильса, вместо «τὰ δὲ  $B$  παρὰ» читаю «παρὰ δὲ  $A$ » и к концу следующей фразы прибавляю «τῇ διπλασίῳ ἴσιν». См. K. Goebel. Die vorsokratische Philosophie, 1910, стр. 116—117.

<sup>3</sup> Читаем здесь  $Г$  вместо  $A$ , стоящего в тексте Дильса.



*Симплиций 1019, 32.* Итак, это рассуждение весьма глупо, как говорит Эвдем, вследствие того, что оно заключает в себе явный паралогизм... Дело в том, что (массы), движущиеся с равной скоростью с противоположных друг другу сторон проходят двойное расстояние в то же самое время, в которое (предмет), движущийся вдоль покоящегося (тела), проходит половину, хотя скорость его и равна тем.

*Фигура Александра* (у Симплиция *phys.* 1016, 14 след.).



29. *Аристотель phys. H 5. 250 a 19.* Поэтому неправильно рассуждение Зенона, будто любая часть пшеничного зерна издает звук. Ибо не встречается никаких препятствий (*думать*), что она никогда не приведет в движение тот воздух, который пришел в движение от падения целого медимна пшена.

*К этому Симплиций 1108, 18.* Таким способом он решает и рассуждение Зенона Элейского, задавшего<sup>1</sup> софисту Протагору<sup>2</sup> следующий вопрос: «В самом деле, Протагор, — молвил он, — скажи мне, производит ли при падении шум одно пшеничное зерно или одна десяти тысячная часть зерна?» Когда же тот ответил, что не производит, (Зенон) сказал: «А ме-

<sup>1</sup> Читаю «ξ» вместо «δ».

<sup>2</sup> Этот диалогический способ изложения, по мнению Дильса, идет не от самого Зенона (вопреки 19 А 14), но из старинного диалога (может быть, из «Физика» Алкидама, срв. 21 А 1 § 56).

димн пшена при падении производит шум или нет?» Когда тот ответил, что медимн производит шум, Зенон сказал: «Что же, следовательно, не существует количественного отношения между медимном пшена и одним (целым) пшенинным зерном или десяти тысячной частью одного?» Когда же тот сказал, что (количественное отношение между ними) существует, Зенон сказал: «Что же, не будут ли и у шумов те же самые взаимные отношения? Ведь как (относятся друг к другу предметы), производящие шум, так (относятся друг к другу и самые) шумы. А если это так, то, раз медимн пшена производит шум, произведет шум и одно зерно, и десяти тысячная часть зерна». Вот каким образом вел Зенон научную беседу.

30. *Азгий I 7, 27 (D. 303)*. Мелисс и Зенон: всеединое есть бог, и только единое вечно и беспредельно.

## В. ФРАГМЕНТЫ

### «О природе» Зенона

1. *Симплиций phys. 140, 34 (после В 3)*. Бесконечное по величине он разъяснил выше посредством того же самого приема аргументации. А именно, показав сначала, что «если бы сущее не имело величины, оно не существовало бы», он продолжает: «Если же оно существует, то каждая (вещь)<sup>1</sup> обязательно должна иметь какую-либо величину, толщину и расстояние от любой другой вещи<sup>2</sup>. И к ле-

---

<sup>1</sup> «Каждая из отдельных частей его» (Г. Дильс).

<sup>2</sup> «Если оно существует, необходимо каждому сущему иметь некоторую величину и плотность, а также каждой части (бытия) находиться в некотором расстоянии от другой части» (пер. Г. Церетели).

жащей перед ней<sup>1,2</sup> (вещи) применимо (*опять*) то же самое рассуждение. А именно и она будет обладать величиной и перед ней будет лежать какая-либо (другая вещь). Итак, то самое, что было сказано однажды, можно повторять до бесконечности. Ибо ни одна такая (вещь) его (*сущего*) не будет последней и никогда не будет вещи, у которой не было бы (выше указанного) отношения к другой вещи. Таким образом, если сущее множественно, то оно должно быть и малым, и большим: настолько малым, чтобы (вовсе) не иметь величины, и настолько большим, чтобы быть бесконечным».

*То же в пер. II. Таннери (стр. 243 р. н.).* «Доказав, что если вещь не имеет величины, она не существует», Зенон прибавляет: «Если вещь существует, необходимо, чтобы она имела некоторую величину, некоторую толщину и чтобы было некоторое расстояние между тем, что представляет в ней взаимное различие. То же можно сказать о предыдущей, о той части этой вещи, которая предшествует по малости<sup>3</sup> в дихотомическом делении. Итак, это предыдущее должно также иметь некоторую величину и свое предыдущее. Сказанное один раз можно всегда повторять. Таким образом никогда не будет крайнего предела, где не было бы различных друг от друга частей. Итак, если есть множественность, нужно, чтобы вещи были в одно и то же вре-

---

<sup>1</sup> О значении термина «*τοῦ προύχοντος*» см. у М. Мандеса (стр. 210—213), который, примыкая сам к Э. Целлеру, приводит толкования, предложенные Велльманом, Эвангелидидом и Шнейдером.

<sup>2</sup> По мнению Дильса, *ἀπέχειν* относится к *μέγεθος*, а *προέχειν* к *πᾶχος*. Смысл: то, что справедливо относительно одного измерения (длины), справедливо и относительно другого (толщины). Толкование Дильса кажется нам искусственным.

<sup>3</sup> Т. е. превосходит в малости.

мя велики и малы и настолько малы, чтобы не иметь величины, и настолько велики, чтобы быть бесконечными».

2. — — — 139, 5. Однако, в своем сочинении, заключающем в себе много эпихерем<sup>1</sup>, в каждой из последних он доказывает, что тому, кто утверждает множественность (сущего), приходится впадать в противоречия. В одной из этих эпихерем он доказывает, что «если сущее множественно, то оно и велико и мало, столь велико, что бесконечно по величине, и столь мало, что вовсе не имеет величины» (В 1). Вот в этом (доказательстве) он старается доказать, что то, что не имеет ни величины, ни толщины, ни объема, существовать не может. «Ибо, — говорит он, — если прибавить (это) к другому сущему, то нисколько не увеличишь его. Ведь, так как у него нет вовсе величины, то, будучи присоединено, оно не может нисколько увеличить. И таким образом, (как) уже (очевидно), ничего не было бы прибавлено. Если же другая (вещь) нисколько не уменьшится от отнятия (у ней этого) и, с другой стороны, нисколько не увеличится от прибавления (этого), то очевидно, что то, что было прибавлено и отнято, есть ничто». И это Зенон говорит не с целью отрицать единое, но исходя из того (соображения), что каждая из многих бесконечных (по числу вещей) имеет величину по той причине, что перед любой (вещью) всегда должно находиться что-нибудь вследствие бесконечной делимости. Это он доказывает, после того как раньше показал, что ничто не имеет величины, так как каждая из многих (вещей) тождественна с собой и едина.

3. — — — 140, 27 И зачем много говорить, когда это высказывается в самом сочинении Зенона?

---

<sup>1</sup> Сорок, согласно 19 А 15.

Действительно, снова доказывая, что, если существует многое, то одно и то же будет ограниченным и беспредельным, Зенон пишет буквально следующее:

«Если существует много (вещей), то их должно быть (ровно) столько, сколько их (действительно) есть, отнюдь не больше и не меньше, чем сколько их есть. Если же их столько, сколько есть, то число их ограничено.

Если существует много (вещей), то сущее (*по числу*) беспредельно. Ибо между (отдельными) существующими (вещами) всегда находятся другие (вещи), а между этими опять другие. И таким образом, сущее беспредельно (*по числу*)». И таким же образом он доказал бесконечность (*сущего*) по количеству посредством дихотомии.

*Тот же фрагмент в переводе П. Таннери (стр. 244—245 р.п.) имеет не арифметическое, но геометрическое содержание:*

«Если есть множественность, необходимо, чтобы вещи были такими, какими они существуют, не больше и не меньше. Будучи такими, какими они существуют, вещи ограничены<sup>1</sup>. Но, если есть множественность, они беспредельны, так как между единицами всегда должны быть другие и между этими опять-таки другие и таким образом вещи беспредельны».

4. Диоген IX 72. Однако, согласно им (*пирроновцам*), скептиками оказываются и Ксенофан, и Зенон Элейский, и Демокрит... Зенон же отрицает движение, говоря: «Движущийся (предмет) не движется ни в том месте, где он находится, ни в том, где его нет».

---

<sup>1</sup> При множественности вещей они были бы ограниченными, так как они взаимно ограничивали бы друг друга.

## 20. МЕЛИСС

Мелисс Самосский, последний из значительных представителей элейской школы, приобрел известность не только как философ, но и как государственный деятель. Согласно Аполлодору, его «акме» приходится на 84 олимпиаду (444—440), в последний год которой он в качестве главнокомандующего самосским флотом одержал победу над афинянами. Но мнению Дж. Бернета<sup>1</sup>, Мелисс, как самосец, первоначально был приверженцем ионийской философии, но затем примкнул к элейцам, сохранив из первого мировоззрения только те элементы, которые казались ему совместимыми с элейской диалектикой. В этом влиянии ионийской философии Дж. Бернет видит объяснение расхождения Мелисса в некоторых пунктах с учением Парменида. В общем подобно Зенону, Мелисс ставит целью своего сочинения защиту учения Парменида, однако расходится с последним в двух пунктах. Утверждая вместе с Парменидом, что сущее едино, вечно, неподвижно, неизменно и абсолютно однородно, Мелисс, в отличие от Парменида, полагает, во-первых, что — оно бесконечно по протяжению, и, во-вторых, приписывает ему состояние полного блаженства, не нарушаемого болезнью, страданием и печалью (Парменид ничего не говорил об эмоциональной стороне сущего). Вопрос о способе доказательства пространственной бесконечности сущего у Мелисса является одним из наиболее спорных вопросов в посвященной Мелиссу ученой литерату-

---

<sup>1</sup> Стр. 370 ц. с.

ре. Аристотель (см. А 10) находит в доказательстве Мелисса две ошибки: во-первых, логически недопустимую конверсию суждения (суждение «все возникшее имеет начало» Мелисс конвертирует «если что-нибудь имеет начало, то оно возникло») и, во-вторых, скачок от временной бесконечности к пространственной. М. Оффнер, выступая против общепринятого среди историков философии взгляда, старается доказать, что Аристотель не упрекает Мелисса в смешении временной бесконечности с пространственной. И М. Мандес также полагает, что Аристотель обвиняет Мелисса лишь в чисто формальном промахе неверного обращения суждения. Доказательство Мелисса М. Мандес излагает следующим образом. Сущее — целостно. Целостно то, за пределами чего нельзя ничего более мыслить. Целостность сущего исключает какие бы то ни было начало и конец (как временные, так и пространственные). Мелисс ставит сущее вне понятия протяженности, оно для него — нечто, не подлежащее измерению). Однако, несмотря на некоторую неясность текста Аристотеля (Soph. el. 6. 168 b 35, см. А 10), мы полагаем, что Аристотелем здесь ставится Мелиссу в вину если не простое смешение временной бесконечности с пространственной, то, по крайней мере, скачок от первой ко второй. Да это и понятно. Аристотель принимает вечность вселенной при ограниченности ее, Мелисс же ставит временную и пространственную бесконечность в самую тесную связь между собой. Об этом свидетельствуют, помимо Аристотеля, и самые фрагменты (см. В 3 и 4; что касается В 2, то он допускает и то и другое толкование)<sup>1</sup>. Правда, мы не знаем в точности, как дедуцирова-

---

<sup>1</sup> См. также соч. De MXG (А 5).

лась у Мелисса неразрывная связь временной бесконечности с пространственной. Мы предложили бы следующую реконструкцию доказательства Мелисса. Как мы узнаем из фрагментов, Мелисс, во-первых, полагает, что то, что имеет начало, должно иметь и конец (*B 2*), во-вторых, он учит: «Ничто из того, что имеет начало и конец, ни вечно, ни беспредельно» (*B 4*). Уже аргументы Зенона покоились на невозможности мыслить бесконечность законченной. Подобным же образом Мелиссу легко было доказать, что то, что имеет начало (а, следовательно, и конец) во времени, не может быть бесконечным по величине (то есть, по протяжению): если бы оно было бесконечно велико, оно не могло бы в конечное время возникнуть и в конечное же время уничтожиться (сколько бы сущего ни возникало, оно не было бы бесконечно великим, так как бесконечно большое неисчерпаемо; сколько бы сущего ни уничтожалось, оно, будучи бесконечно великим, не могло бы уничтожиться, так как бесконечно большое неисчерпаемо). Доказав таким образом, что все возникшее имеет начало и конец в отношении пространства, Мелисс делает ошибочную конверсию: если что-нибудь имеет границы в пространстве, то оно возникло<sup>1</sup>; следовательно, невозникшее должно быть беспредельным по протяжению.

У Мелисса есть и другое доказательство бесконечности сущего. Если бы сущее было конечно, то оно было бы ограничено пустым пространством (он возражает Пармениду, полагая, что мы не можем мыслить границу мира, не прибегая к пусто-

---

<sup>1</sup> Неправильная конверсия общеутвердительного суждения: «все возникшее ограничено» = «все (!) ограниченное возникло».



му пространству, которое для элейцев есть запретное «ничто»). Так как сущее едино, то оно не может граничить с чем-либо иным; следовательно, оно беспредельно. Таким образом, пространственная беспредельность сущего у Мелисса выводится как из вечности сущего, так и из единства его в связи с отрицанием пустого пространства.

Аристотель полагает, что Мелисс считал единое сущее материальным. Против этого как будто говорит фрагмент (В9), в котором утверждается, что единое не должно иметь тела, так как, если бы у него была толщина, то оно имело бы части и уже не было бы подлинно единым. Буквальный смысл фрагмента, будто у единого сущего отрицается только третье измерение, по общему мнению, неприемлем. Т. Гомперц на основании указанного фрагмента полагает, что Мелисс, приписывая сущему пространственное протяжение, в то же время отрицает у него грубую телесность. Гораздо дальше идет П. Таннери, который из этого фрагмента заключает о прямом отрицании не только материальности, но и протяженности бытия у Мелисса и считает последнего отцом монистического идеализма. Против признания духовности единого сущего Мелисса справедливо возражают, что им еще не было найдено новое содержание для понятия реальности, которое позволило бы решительно порвать с телесностью сущего. Поэтому нам кажется наиболее удачным предположение кн. С. Трубецкого, который указывает обсуждаемому фрагменту место в даваемой Мелиссом критике атомизма<sup>1</sup>. Это — критика, аналогичная Зенонову отрицанию единого.

---

<sup>1</sup> Дж. Бернет (стр. 377—378) подобным же образом понимает данный фрагмент, как критику *пифагорейского* атомизма.

Подобно Зенону, Мелисс защищает основные положения элейской школы против всех остальных учений. Он дает критику теории сгущения и разрежения (против Анаксимена), пифагорейского атомизма (учения о множестве материальных единиц), учения Гераклита о божестве<sup>1</sup>, доказывает невозможность смешения веществ (против Эмпедокла), и, наконец, отрицает существование пустого пространства и движения (может быть, против Левкиппа). Мелисс дает также оригинальную критику достоверности чувственного восприятия (см. В 8).

Аристотель называет Мелисса мыслителем «плоским» и «несколько грубым». Такая оценка Мелисса, как мыслителя, долгое время была господствующей. Только в последнее время отношение историков философии к Мелиссу начинает меняться. Так, по мнению Т. Гюмперца (стр. 144), в Мелиссе элейское учение достигает высшего своего расцвета, и П. Таннери (стр. 254) ищет объяснения, почему такому крупному мыслителю, как Мелисс, обычно отводят лишь второстепенное место. По нашему мнению, Мелисс не проложил новых путей для философской мысли; его заслуга состоит в том, что он изложил элейское учение в самой ясной форме<sup>2</sup>, наиболее обстоятельно развивал его и защищал.

Сочинение Мелисса «О природе, или о сущем» дошло до нас лишь в отрывках (у Симплиция).

Обзор литературы о Мелиссе см. у В. А. Фляксбергера («Мелисс» в *ХАРТЕС* проф. Е. А. Боброву 1913 г.).

---

<sup>1</sup> Мнение П. Таннери и Дж. Бернета.

<sup>2</sup> Дж. Бернет (стр. 378) называет его истинным систематиком элеатизма.

## А. ЖИЗНЬ И УЧЕНИЕ

1. *Диоген IX 34*. Мелисс, сын Ифегена, самосец. Он был учеником Парменида, но ходил также к Гераклиту (слушать) его речи. Тогда последний и рекомендовал его незнавшим его эфесцам, подобно тому как Гиппократ (представил) Демокрита абдеритам. Мелисс был также государственным деятелем, заслужившим похвалу у граждан. Когда вследствие этого он был избран начальником флота, он возбудил к себе еще большее восхищение своей выдающейся доблестью.

Он держался того мнения, что вселенная беспредельна, неподвижна, едина, подобна себе и наполнена; движения нет, (лишь) кажется, будто оно есть. Но и о богах он говорил, что не должно о них учить, ибо познание их невозможно.

Аполлодор же говорит, что акме его пришлось на 84 олимпиаду (444—441). *Срв. Евсевий: олимп. 84, 1.*

2. *Свиды см. слово*: Мелит, сын Дара. Жил он во времена Зенона Элейского и Эмпедокла. Он написал (сочинение) «О сущем». И он был политическим противником Перикла. В качестве самосского стратега он вступил в морское сражение с трагиком Софоклом в 84 олимпиаду (444—441).

3. *Плутарх Pericl. 26 след. (26)*. А именно, когда он (*Перикл*) отплыл, Мелисс, сын Ифагена, философ, бывший в то время самосским военачальником, вследствие сознания своего превосходства (над афинянами) по причине малочисленности (их) кораблей или неопытности (их) стратегов, убедил своих сограждан напасть на афинян. В происшедшем сражении самосцы победили, взяли в плен множество афинян и уничтожили большое

число (их) кораблей, и после этого стали господствовать на море и запасаться всеми теми необходимыми для войны (вещами), которых раньше у них не было. Аристотель говорит (*фр. 577 из «Самосской Политии»*), что еще в предшествовавшем морском сражении был побежден Мелиссом и сам Перикл. Самосцы, со своей стороны, издеваясь над пленными афинянами, выжигали им на лбу клейма в виде сов. Ибо и их (пленных) клеймили афиняне.... На эти клейма, говорят, находится намек в (стихе) Аристофана: «Народ самосский имеет весьма много знаков».

(27) И вот Перикл, узнав о военной неудаче, не медля поспешил на помощь, одержал победу над Мелиссом, выступившим против него с войском, и, обратив в бегство врагов, тотчас стал осаждать город, предпочитая победить и завладеть им посредством истощения (его средств) и с помощью времени, нежели подвергать сограждан ранениям и опасностям.

(28) Когда на девятом месяце (*лето 440*) самосцы сдались, Перикл разрушил (городские) стены, захватил (их) корабли и наложил на них в наказание громадную контрибуцию, часть которой самосцы внесли тотчас, другую же часть обязались уплатить в назначенный срок, в чем и дали заложников. Дурис же Самосский преувеличивает, обвиняя афинян и Перикла в большой жестокости, о чем (ничего) не сообщают ни Фукидид, ни Эфор, ни Аристотель.

*Срв. Фемистий 2.* Хотя Стесимброт говорит, что Фемистокл слушал Анаксагора и усердно занимался у физика Мелисса, ошибочно определяя время (их жизни). Ибо Мелисс был полководцем в войне против осаждавшего (город) самосцев Перикла, который был значительно моложе Фе-

мистокла, Анаксагор же вращался в общества Перикла.

### Сочинение (срв. 20 А 2)

4. *Симплиций phys. 70, 16.* Мелисс дал следующее заглавие своему сочинению: «О природе, или о сущем». *De caelo 557, 10.* Если Мелисс озаглавил (свое сочинение) «О природе, или о сущем», то ясно, что он считал природу бытием. *Срв. 14 А 2.*

### Учение

5. *Сочинение, которое ходит под заглавием «О Мелиссе, Ксенофане и Горгии» Аристотеля, главы 1 и 2 (срв. сочинение Аристотеля: «Против учений Мелисса» одна книга, у Диогена V 25).*

**«О Мелиссе» (Аристотеля) Глава 1. (1)** Он говорит, что, если что-нибудь существует, то оно вечно, если только в самом деле ничто не может возникнуть из ничего. Ибо все ли возникло или не все, и в том и в другом случае все вечно<sup>1</sup>. Ведь (в противном случае) само возникающее возникло бы из ничего. В самом деле, если все возникает, то раньше не существовало бы ничего. И если бы из чего-либо существующего всегда возникало другое (сущее), то существующее увеличилось бы по числу и по размерам; а то, благодаря чему оно стало больше по числу и размерам, возникло бы из ничего. Ведь в меньшем количестве не заключается большего количества, как и в меньшем объеме не заключается большего.

(2) Вечно же сущее беспредельно, так как оно не имеет ни начала, из которого оно возникло, ни

---

<sup>1</sup> Подразумевается «при условии допущения невозможности возникновения из ничего».

конца, достигая которого оно когда-либо могло бы уничтожиться<sup>1</sup>.

(3) Все, будучи беспредельным, также едино. Ибо, если бы их было два или больше, они служили бы границами друг другу.

(4) Будучи же единым, оно совершенно однородно. Ибо, если бы оно было неоднородным (себе)<sup>2</sup>, то, будучи множественным, оно более не было бы единым, но многим.

(5) Будучи же вечным, неизмеримым и повсюду подобным, единое неподвижно. Ибо оно не могло бы подвинуться, не сойдя со своего места в какое-нибудь (другое). Сойти же с места возможно лишь (передвинувшись) или в наполненное, или в пустое (*место*). Из них же первое (полное) не может принять в себя ничего, другое же (или пустое) вовсе не существует.

(6) Будучи же таковым, единое не испытывает боли и страдания, оно здорово и безболезненно, не переустраивается в своем положении, не изменяется по виду и не смешивается ни с чем другим. Ибо, согласно всему этому, единое должно бы становиться многим, несуществующее рождаться и сущее уничтожаться. А это невозможно.

(7)<sup>3</sup> В самом деле, если принимать, что единое представляет собой смесь большого числа (эле-

---

<sup>1</sup> Ф. Керн находит здесь явный паралогизм: из вечности выводится беспредельность (Fr. Kern. *Θεοσράστον περί Μερίσσειν*, Philologus, XXVI Bd., 1867, стр. 277).

<sup>2</sup> Т. е. если бы в нем заключалось какое-либо различие частей.

<sup>3</sup> Приводимые §§ 7 и 8 первой главы понимаются различно, см. М. Мандес, стр. 251—253: Кьяпелли неправильно вычитывает здесь своего рода гносеологический атомизм. По его мнению, смысл места таков. Если бы множество (элементов) образовывало единство в смеси, чувство воспринимало бы только каждый элемент в отдельности. Таким

ментов)<sup>1</sup>, то вещей было бы много и они двигались бы, меняясь местами, и смесь была бы или вроде (простого) соединения в едином большого числа (элементов) или подобная чередованию пластов из элементов смеси. В первом случае элементы смеси были бы заметны, так как они стоят (каждый) особо, в случае же смежных пластов каждая из составных частей смеси, расположенных одна над другой, становилась бы заметной при растирании, если снимать (части), лежащие перед ней. Из них *(этих двух возможных случаев)* ни то, ни другое не соответствует *(подлинно единому)*.

(8) Благодаря этим способам *(смешения)*, думал он, оно *(сущее)* было бы *(на самом деле)* множественным и нам казалось бы единым. Итак, так как

---

образом, хотя вещей было бы много, нам бы они являлись каждая в отдельности. Апеллит объясняет следующим образом. Смесь может быть двоякая: либо сложение (*σύνθεσις*), либо наложение (*ἐπιπρόσθεσις*). И в том и в другом случае смесь является «только внешним связыванием множественного»: при «сложении» элементы смеси сразу видны, при «наложении» каждый элемент виден после снятия лежащих над ним слоев. Мелисс в данном месте отвечает на возражение: смесь элементов удовлетворяет требованиям элеатского сущего, так как она едина, хотя и составлена из множества. М. Мандес дает следующее объяснение. Противники Мелисса утверждали, что смешение, как факт, существует, и это доказывает, что множественное может стать единым. Мелисс полемизирует, указывая, что механическая смесь не будет подлинной смесью, что в ней отдельные элементы будут оставаться особо, междутем как подлинная смесь (химическая) действительно едина, в ней множественности нет. Ф. Керн полагает, что здесь простое смешение, в котором явно видны составные части, противопоставляется смеси, в которой осуществлено внутреннее взаимопроникновение частей, вследствие чего сразу нельзя признать смеси и отдельные составные части узнаются лишь при растирании. Общий смысль места: отрицание учения о смешении элементов.

<sup>1</sup> Таков «Сферос» Эмпедокла.

невозможно, чтобы дело обстояло таким образом, то и сущее не может быть множественным, но оно (*лишь*) ошибочно кажется таковым. Ведь много и другого ложно представляется (*обманывает*) согласно ощущению. Разум же не принимает этого, (а именно) отвергает возникновение этого<sup>1</sup>, и сущее не множественно, но едино, вечно, беспредельно и повсюду подобно самому себе.

(9)<sup>2</sup> Итак, во-первых, не следует ли в самом начале (*рассуждения*) принять не любое мнение, но (*лишь*) те мнения, которые наиболее надежны? Таким образом, если считать ненадежными все мнения до единого, то, пожалуй, совсем не следует пользоваться и нашим положением, что никогда ничего не может возникнуть из ничего. А именно, оно тоже есть одно из неправильных мнений, в которое мы как-то совершенно уверовали на основании многих случаев, данных ощущением.

(10) Если же не все кажущееся нам ложно, но и из этих мнений некоторые верны, то должно или принять их, доказав (*предварительно*), что они именно таковы, или принять (те мнения, которые кажутся наиболее истинными. Эти положения всегда должны быть более надежными, чем те, которые будут из них доказаны.

(11) Ведь если бы даже два мнения и были отчасти противоположны друг другу, как например, по его мнению, (*в следующем рассуждении*): (Если

---

<sup>1</sup> Т.е. отвергает реальность всего возникающего, даваемого нам чувственным восприятием. Таким образом здесь утверждается, что Мелисс отрицал значимость чувственного восприятия.

<sup>2</sup> С § 9 начинается критика учения Мелисса. Прежде всего дается критика основоположения элейского учения: невозможно возникновение из ничего. Истинность того положения Мелиссом вовсе не доказана.



сущее множественно, то, говорит он, оно должно было возникнуть из несущего. Если же это невозможно, то сущее не множественно. Ибо, если что-нибудь существует, то, будучи невозникшим, оно беспредельно. А в таком случае оно также едино), то, в самом деле, когда нами одинаково признаются обе эти посылки, то одинаково не доказывается ни то, что (сущее) едино, ни то, что оно множественно. Но *(только в том случае)* если одна из них более верна, и выведенное из нее заключение (будет) более доказанным.

(12) Мы имеем оба эти мнения: и то, что ничего не может возникнуть из ничего, и то, что сущее множественно и движется. Из них обоих более надежно второе, да и все, пожалуй, скорее предпочтут второе мнение первому<sup>1</sup>. Таким образом, если бы (два) утверждения, (во-первых), что возникновение из не-сущего невозможно, (и во-вторых), что вещи не множественны, оказывались бы противоположными, то они *(по меньшей мере)* опровергались бы одно другим.

(13) Но почему должно быть скорее так, (а не иначе)? Может быть, возможно даже утверждать противоположное этому. Ведь он вел рассуждение, не доказав, что мнение, от которого он отправляется, правильно, и не взяв (в качестве посылки) более надежного (мнения), нежели то, которое служит целью доказательства. Ведь скорее признается правдоподобным возникновение сущего из не-сущего, нежели то, что сущее не множественно.

(14) Весьма говорит в пользу того, что возникает несуществующее и что уже возникло многое

---

<sup>1</sup> Подразумевается «если бы пришлось сделать выбор между ними». Читаю здесь «*ταύτην ἐχέειν*» вместо «*ταίτης ἐχέειν*».

из не существовавшего (ранее), и то (обстоятельство), что не (только) первые встречные, но и некоторые из приобретших репутацию мудрецов высказались за это.

(15) Чтобы не ходить далеко за примером, (вот) слова Гезиода: «Прежде всего возник Хаос, а затем широкогрудая Земля, вечно непоколебимое сидалище всего, и Эрос, который блистает среди всех бессмертных» (*Теогония* 116. 117. 130). (Все) же остальное, говорит он, произошло из них, они же (возникли) из ничего. Также многие другие<sup>1</sup> утверждают, что ничто не существует, но все возникает, причем говорят, что возникающее возникает не из сущего. Ведь иначе у них не могло бы все возникать. Таким образом очевидно, что, по крайней мере, некоторым кажется, что возможно возникновение и из не-сущего.

**Глава 2<sup>2</sup>.** (1) Однако, не следует ли оставить (в стороне вопрос), возможно ли или невозможно то, что он говорит, и не достаточно ли (будет) рассмотреть, выводит ли он эти свои заключения из принятых посылок или без всякой помехи дело может обстоять и иначе<sup>3</sup>? Ведь какое-нибудь другое (заключение) может оказаться равноправным с вышеприведенным.

(2) Если допущена первая принимаемая им (посылка), (а именно), что ни это не может возникнуть из не-сущего, то разве необходимо, чтобы все было невозникшим, или вполне возможно возник-

---

<sup>1</sup> Подразумеваются гераклитовцы.

<sup>2</sup> Вторая глава заключает в себе критику самых умозаключений Меллиса с формально-логической стороны.

<sup>3</sup> То есть: логически ли необходим вывод или посылки допускают и иные заключения (данный вывод является лишь одной из возможностей)? Далее указываются те возможности, какие упущены Мелиссом.

новение одного из другого, другого из третьего и так далее до бесконечности?

(3) Или (*возможно также*)<sup>1</sup> круговое возвращение такого рода, что одно возникло из другого, другое из третьего, причем, так как всегда так бывает, то все вообще (вещи) бесконечное число раз возникали друг из друга?

(4) Таким образом, пожалуй, вполне возможно, чтобы все было возникшим, (*и в том случае*) если принято, что ничто не может возникнуть из не сущего. И так как (*в нашем первом случае*) оно (*все*) беспредельно, то ничто не мешает (*согласно мнению Мелисса*) назвать его именами, подобающими единому. Ведь и он (*сам*) беспредельное считает и называет всем. Равным образом, если (вещей) не бесконечное число, ничто не мешает их возникновению быть кругообразным.

(5) Далее, если все возникает и ничто не существует, как говорят некоторые, то каким образом все было бы вечным? Но, правда, он ведет речь о бытии, как об (*истинно*) сущем и покоящемся<sup>2</sup>. Ибо если, говорит он, оно не возникло, но существует, то оно было бы вечным, так как-де в основе вещей должно лежать понятие бытия.

(6) Притом (*и в этом случае*), если никоим образом ни не сущее не может возникнуть, ни сущее не может исчезнуть, однако, почему (мы должны

---

<sup>1</sup> В § 2 предполагалось возникновение бесконечного числа вещей последующих во времени из предшествовавших, в § 3 говорится о конечном числе вещей, возникновение которых друг из друга неизбежно принимает характер кругового процесса. В первом случае — бесконечное число вещей, во втором — бесконечное число круговращений.

<sup>2</sup> Автор делает оговорку, вспомнив, что во второй главе он хотел *не касаться предпосылок Мелисса*, но лишь разобратить способ его аргументации.

считать) невозможным, чтобы одни из существующих вещей были возникшими, другие же вечными, как говорит и Эмпедокл (21 В 12)?<sup>1</sup> Ведь и последний согласен со всем этим, а именно, (*он тоже думает*) что «невозможно возникновение из не-сущего и совершенно невозможно исчезновение сущего, ибо где какая-либо (вещь) всегда прочно стоит, там она будет вечно», однако, говорит, что из существующих (вещей) одни вечны, (как-то): огонь, вода, земля и воздух, остальные же возникают и произошли из вышеупомянутых.

(7) Ибо у сущего, как он думает, нет никакого иного происхождения, «но есть только смешение и размещение элементов смеси, у людей же это называется рождением» (21 В 8, 3. 4).

(8) Возникновение же, говорит он (*Эмпедокл*), бывает у вечных (*элементов*) не в отношении к (их) сущности и не на самом деле, так как, по крайней мере, последнее невозможно, по его мнению. Ибо каким образом, говорит он, «что-нибудь могло бы увеличить вселенную да и откуда (*такой вещи*) придти?» (21 В 17, 33). Но от смешения и соединения огня с (другими элементами), имеющимися наряду с огнем, возникает множество (вещей), от отделения (элементов) и разложения (*эти вещи*) снова уничтожаются. По смешению и разделению существуют временно многие (вещи), по природе же (*есть только*) четыре элемента, кроме причин, или единое<sup>2</sup>.

(9) Или если бы было прямо бесконечное число этих элементов, из соединения которых (вещи)

---

<sup>1</sup> Далее излагается учение Эмпедокла.

<sup>2</sup> Г. Дильс объясняет: то есть, по учению Эмпедокла, естественным состоянием вселенной является или полное соединение четырех элементов (Сферос, единое) или полное разделение их. И в том и в другом случае причины (Любовь и Вражда) не принимаются во внимание.

возникают, от разделения же уничтожаются, как, согласно некоторым, говорит и Анаксагор, (утверждающий), что возникающие (вещи) возникают из вечно сущего, бесконечного (*по числу*), то даже и в этом случае не все было бы вечным, но (было бы) кое-что и возникающее, и возникшее из сущего, и уничтожающееся, переходящее в некоторые другие сущности.

(10) Далее, вполне возможно, чтобы вселенная была некоторой единой формой, как говорят Анаксимандр и Анаксимен, — первый, утверждая, что все есть вода<sup>1</sup>, второй же, Анаксимен, (уча), что (все есть) воздух, а также все остальные, признавшие подобным же образом вселенную единой. (Вполне возможно), чтобы вселенная, (будучи такой единой формой), порождала множество (вещей), в бесконечном числе существующих и возникающих, а именно, принимая (различные) виды и в большом, и в малом (масштабе), и также (производя это своим) разрежением и сгущением.

(11) Также Демокрит говорит, что и вода, и воздух, и каждая из многих (вещей), будучи одним и тем же, различаются (*только*) фигурой.

(12) Итак, что препятствует многим (вещам) возникать и уничтожаться таким образом, (чтобы) единое всегда переходило из сущего в сущее, принимая указанные различия, причем целое (*вселенная*) нисколько ни увеличивалось бы, ни уменьшалось. Далее, почему невозможно, чтобы временами (одни) тела возникали из других и разрешались в (другие) тела, причем таким образом разрешающееся (тело) в равной мере возникало бы и снова уничтожалось бы?

---

<sup>1</sup> Историческая неточность.

(13) <sup>1</sup> Если же и с этим согласиться, (*то есть если бы вселенная*) и существовала бы и была бы невозникшей, то почему она оказывается скорее беспредельной (*чем конечной*)? Дело в том, что он называет беспредельным то, что существует не возникши. Дело-де в том, что пределами являются начало и конец возникновения.

(14) Однако, почему на основании сказанного (должно считать) невозможным иметь границу тому, что не возникло? Дело в том, что, по его мнению, если (что-нибудь) возникло, то оно имеет то начало, из которого оно начало возникать. Что же мешает тому, что не возникло, иметь начало, правда, не такое, из которого оно возникло, но другое, и (что мешает, вещам), будучи вечными, ограничивать друга друга?

(15) Далее, что препятствует (*мировому*) целому, будучи невозникшим, быть беспредельным, возникающим же в нем (вещам) быть ограниченными, имея начало и конец возникновения? И далее, что препятствует вселенной, будучи единой и невозникшей, тем не менее быть, как говорит Парменид, ограниченной и «подобной массе совершенно правильного шара, повсюду равноотстоящей от центра; ведь бытие не может быть ни чуточку больше, ни чуточку меньше в одном месте, чем в другом» (18 В 8, 43—45).<sup>1</sup>

(16) Имея же центр и периферию, оно имеет границу, хотя и не возникло, так как, если даже, как он сам говорит, существует единое и оно есть тело, то оно имеет различные части самого себя, но все они — подобны.

---

<sup>1</sup> С § 13 начинается опровержение мнения Мелисса о неизбежной связи временной бесконечности с пространственной.

(17) И именно он называет все подобным не в том смысле, что оно подобно чему-нибудь другому (это положение, а именно, что беспредельное однородно, опровергает Анаксагор<sup>1</sup>. Ибо подобное подобно другому, так что, если бы оно было двойственным или большим по числу, оно не могло бы быть ни единым, ни беспредельным). Но справедливо он называет его подобным самому себе и говорит, что оно само все однородно<sup>2</sup>, потому что оно подобочастно (*ομοιομερές*), будучи все водой, или землей, или чем-либо другим в этом роде.

(18) Итак, ясно, что, по его мнению, существует единое, каждая же из частей его, будучи телом, не беспредельна. Ибо беспредельно целое. Таким образом части ограничивают друг друга, хотя они и не возникли.

(19)<sup>3</sup> Далее, если оно (*вселенная*) вечно и беспредельно, то каким образом оно могло бы быть единым, будучи телом? Ведь если бы оно было из (категории) неподобочастных, то (оно было бы) множественным, и он сам думает, что, действительно, было бы так. Если же все есть вода, или все земля, или (если) сущее есть что-нибудь в этом роде, то оно имело бы много частей (так и Зенон старается показать, что, будучи таковым, единое *состоит из частей*). Итак, у него (*сущего*) было бы некоторое большее число частей, которые (были бы) меньше и мельче одни других, так что таким образом повсюду было бы (нечто) иное, несмотря на то, что ни одного тела ни прибывало бы, ни убывало бы.

---

<sup>1</sup> Имеется в виду 4б В 12.

<sup>2</sup> Срв. 18 В 8, 22.

<sup>3</sup> С§ 19 опровергается мнение Мелисса, что вечность и пространственная беспредельность неразрывно связаны с понятием единого.

(20) Если же единое не имеет вовсе ни тела, ни ширины, ни длины, то каким образом оно могло бы быть беспредельным? Или почему невозможно такому (*сущему*) быть множественным и бесконечным по числу?

(21) Далее, что препятствует ему, существуя (в количестве) более одного, по величине быть беспредельным? Так, Ксенофан говорит (11 А 47), что глубина земли и высота воздуха беспредельны. Свидетельствует (об этом) также Эмпедокл. А именно, он порицает некоторых за то, что они говорят это; (*по его мнению*), невозможно при настоящем положении вещей этому быть: «Если беспредельно велика глубина земли и (беспредельно-) изобилен эфир, как (*гласят*) суетные слова, вылившиеся из уст уже многих смертных, выдавших только небольшую часть вселенной» (21 В 39).

(22)<sup>1</sup> Далее, нет ничего нелепого в существовании единого, которое не повсюду однородно. Ибо, если все есть вода, или огонь, или что-нибудь иное в этом роде, то ничто не мешает сказать, что видов единого сущего большее число, причем каждый из них в отдельности подобен сам себе.

(23) Ведь ничто не препятствует, чтобы одно было тонким, другое же плотным, лишь бы в тонком не было пустоты. А именно, в тонком, ни в каких частях (его), не находится такой отдельно обособившейся пустоты, чтобы одна часть целого была плотной, другая же не плотной (последняя и есть уже тонкое, находящееся целиком в таком состоянии), но как (*с одной стороны*) все полно, так (*с другой*) полное слабее плотного.

---

<sup>1</sup> С § 22 автор переходит к учению Мелисса об однородности сущего. Далее в связи с этим он рассматривает отрицание пустоты и движения у Мелисса.



(24) Если же оно и существует и не возникло, и если бы вследствие этого было бы дано, что оно есть беспредельное и невозможно существование другого и третьего (беспредельного), то почему должно его называть единым<sup>1</sup> и неподвижным? \*\*\*  
В самом деле, если бы существовала беспредельная вселенная, каким образом пустота, не будучи вселенной, могла бы существовать?

(25) Он говорит, что, если не существует пустоты, то сущее неподвижно. Ибо все (вещи) движутся посредством перемены места.

(26) Итак, во-первых, с этим многие несогласны, но (держатся того мнения), что существует некая пустота, однако, разумеется, она не есть какое-нибудь тело, но, как, например, и Гезиод говорит, при возникновении (вселенной) прежде всего возник Хаос, так как прежде всего необходимо, чтобы было место для сущего. Нечто в этом же роде есть и пустота, наподобие некоторого сосуда, содержимое которого представляет для нас предмет познания.

(27) Но даже если бы пустоты и вовсе не было, движение могло бы существовать несколько не менее. В самом деле, занявшись (исследованием) этого самого (вопроса), Анаксагор не только не ограничился отрицанием невозможности этого (вывода), но и (прямо) утверждал, что сущее движется, хотя пустоты не существует.

(28) Подобным же образом и Эмпедокл говорит, что постоянно соединяющиеся (элементы) движутся непрерывно все время, пустоты же вовсе не существует. А именно, он говорит: «Во вселенной вовсе нет пустого; итак, откуда что-либо (подобное) могло бы придти?» (21 В 14). Когда же

---

<sup>1</sup> «Единым» в смысле: «не имеющим частей».

(вселенная) соединяется в одну форму, так что существует единое, тогда, говорит он, «нет вовсе ни пустоты, ни излишка» (21 В 13).

(29) В самом деле, почему невозможно, чтобы (вещи) переходили одна на место другой и перемещались (таким образом, что) в одно и то же время всегда одна какая-либо вещь переходила бы на место другой, эта на место третьей, и последняя на место первой?

(30) Почему также на основании сказанного (должно считать) невозможным, чтобы вещи двигались изменением своего вида<sup>1</sup>, причем вещь оставалась бы на одном и том же месте? О таком движении говорят и другие, и он. (Такое движение бывает) всякий раз, когда из белого делается черное или из горького сладкое. Ведь отсутствие пустоты или непроницаемость полного нисколько не препятствует изменению.

(31)<sup>2</sup> Таким образом, все не должно быть необходимо ни вечным, (ни единым), ни беспредельным (но, если только оно множественно, то есть бесконечное множество вещей), ни единым подобным<sup>3</sup>, ни неподвижным. Ни в том случае, если оно одно, ни в том, если оно (существует) в каком-либо большом числе (*нет необходимости быть ему неподвижным*). (*Даже*) если принять вышеприведенные (*его положения*), то из того, что им сказано, отнюдь не вытекает невозможность для сущего переустраиваться и изменяться, так как (и в том случае), если все едино, движение существует, и есть различие в большом и малом, и существу-

<sup>1</sup> Изменение вида вещи считается здесь одним из видов движения (качественное движение).

<sup>2</sup> В § 31 автор дает резюме выводов своей критики.

<sup>3</sup> Читаю «ἐν ὁμοίῳ» вместо «οὐτὲ ἐν, οὐδ' ὁμοίῳ» Дильса.

ет изменение, хотя ни одно тело ни прибывает, ни убывает, и (в том случае), если (все) множественно, одно с другим смешивается и одно от другого отделяется.

(32)<sup>1</sup> Ибо, естественно, смесь не есть ни такой ряд пластов, ни такое соединение, о каких он говорит<sup>2</sup>, (характеризуя их так), что эти (*элементы смеси*) или прямо обособлены друга от друга или оказываются обособленными после снятия тех (частей), которые лежат перед ними, но они (*могут быть*) сложены так, что любая часть примешиваемого прилегает к чему-либо, с чем она смешивается, таким образом, что невозможно взять (отдельно) ни лежащих вместе (элементов смеси), ни сколько-нибудь частей (примешиваемого), но (лишь самую образовавшуюся) смесь. Ибо, так как нет наименьшего тела, то всякая часть перемешана со всякою, равным образом и целое (*представляет собой такую же смесь*).

6. *Гиппократ de nat. hom.* 1. Но мне, по крайней мере, кажется, что такие люди сами себя опровергают (самыми) словами, (употребляемыми ими) в своих рассуждениях<sup>4</sup>, вследствие (своей) глупости, рассуждение же Мелисса правильно. *Гален к этому месту XV 29 К* Итак, во всем этом рассуждении он, очевидно, возражает полагающим, что человек есть только один какой-либо из четырех элементов, и утверждает, что они ошибаются. И это не потому, что они ничего не доказывают, но (так как) их рассуждение было в высшей степени не-

---

<sup>1</sup> В § 32 делается возражение против механического понимания смеси у Мелисса и этому противопоставляется понятие химической смеси.

<sup>2</sup> См. глава 1 § 7.

<sup>3</sup> Может быть, как предлагает Г. Дильс в примечании, «выражениями, противными самому (своему) учению».

убедительным. А именно, они не дают своего доказательства, что человек есть какой-либо один из четырех элементов, но исправляют учение Мелисса, который, хотя тоже полагал, что (человек) есть единое, однако, не (думал, что он) есть какой-либо один из этих четырех (элементов): воздуха, земли, воды и огня. Кажется, что этот муж был того мнения, что в основании четырех элементов лежит некая общая сущность, не возникшая и не уничтожимая, которую последователи его называли материей, однако, этого он не был в состоянии ясно доказать. И вот эту самую сущность он называет всеединым.

7. *Аристотель Metaph. A 5. 589 b 25* (пер. Розанова-Первова). Итак, этих, как мы сказали, нужно оставить в стороне при настоящем изыскании, а двоих из них и подавно, так как они насколько грубо рассуждают, именно Ксенофана и Мелисса, Парменид же, кажется, как бы проницательнее учит и т. д. (18 А 24).

*Аристотель phys. A 3. 186 a 6.* Ведь оба они — и Мелисс, и Парменид — строят свои умозаключения эристически<sup>1</sup>, Действительно, они и ложные посылки принимают, и рассуждения их нелогичны. Более грубо (рассуждение) Мелисса и, хотя оно не включает в себе недостатка<sup>2</sup>, однако, вследствие допущения нелепого единого из последнего вытекают остальные нелепости, что вполне естественно.

8. *Аристотель phys. A 6. 213 b 12.* Итак, Мелисс доказывает неподвижность всего на основании

---

<sup>1</sup> То есть, они ставят себе целью лишь привести противника в затруднительное положение и не заботятся об истинности своих аргументов, опровергающих чужие взгляды.

<sup>2</sup> В логической связи.

следующих соображений: ведь, если будет движение, говорит он, то необходимо быть пустоте, пустота же не принадлежит (к числу) существующего.

*Аристотель de gen. et corr. A 8. 325 a 2.* А именно, некоторые из древних были того мнения, что сущее должно быть единым и неподвижным. Ибо пустоты не существует, движение же невозможно, если нет отдельного пустого (*пространства*). С другой стороны, не существует многих (вещей), если нет того, что могло бы их разделять. Нет никакого различия между мнением, что вселенная — не сплошное (целое), но может быть разделена (на части), и утверждением, что она множественна, не едина и пуста. А именно, если (*вселенная*) повсюду делима, то вовсе нет единого, так что вселенная (*будет уже*) и не множественной, но пустотой. Если же она в одном месте делима, в другом неделима, то это похоже на какой-то продукт фантазии. Ибо до каких пор и вследствие чего одна часть находится в таком состоянии (*неделимости*) и есть (*сплошное*) полное, другая же разделена на части? Далее, подобным же образом они говорят, что не может быть движения. На основании вот этих рассуждений некоторые, оставив без внимания ощущение и отнесшись к нему с (полным) пренебрежением, так как, по их мнению, должно следовать (*только*) разуму, утверждают, что все едино, неподвижно и беспредельно. Ибо предел граничил бы с пустотой. *Срв. 18 A 25.*

9. *Цицерон Ас. II 37, 118.* Мелисс: сущее беспредельно и неизменно, оно всегда было и будет.

*Аэций II 1, 3 (см. стр. 29). I. 3. 14 (D. 285).* Мелисс, сын Ифагена, милетец (sic!), был другом его (*Парменида*), переданное же (*ему последним*) учение он не сохранил в чистом виде. А именно, он утверждал, что мир беспределен, между тем как те при-

знавали мир ограниченным. 1, 6 (D. 328). Диоген и Мелисс: вселенная беспредельна, мир же ограничен. II, 4, 11 см. стр. 29.

10. *Аристотель Soph. el. 5. 167 b 13*. Например, рассуждение Мелисса о бесконечности вселенной, имеющее своими посылками, (во-первых), что вселенная не возникла (ибо из не сущего ничего не могло возникнуть), (во-вторых) же, что возникшее возникло из (своего) начала. Итак, если вселенная не возникла, то она не имеет начала, так что она бесконечна. Однако такое заключение не является (*логически*) необходимым. Ибо если все возникшее имеет начало, то это еще не значит, что, если что-нибудь имеет начало, то оно возникло. 6. 168 b 35. Подобно тому как в рассуждении Мелисса, он принимает, что одно и то же — возникнуть и иметь начало, или становиться равными и достигать одной и той же величины<sup>1</sup>. А именно, он полагает, что (все), имеющее начало, возникло, думая, что и то и другое — и возникшее и ограниченное — тождественны вследствие того, что имеют начало.

11. *Аристотель phys. A2. 185 a 32*. Мелисс же говорит, что сущее беспредельно. В самом деле, сущее есть нечто, имеющее величину.. Ибо понятие беспредельного относится к категории количества, а не сущности или качества. *Срв. Metaph. A 5. 985 b 18 (11 A 30). Phys. Г 6. 207 a 9 (18 A 37)*.

12. *Эпифаний adv. haer. III 2, 12 (D. 590)*. Мелисс Самосский, сын Ифагена, говорил, что вселенная едина по роду, в природе же нет ничего постоян-

---

<sup>1</sup> Аристотель указывает здесь, что понятие «иметь начало» шире понятия «возникнуть» (т. е. иметь начало *во времени*), подобно тому как понятие «равный» шире, чем «равный по величине».

ного, но все в возможности подвержено гибели. *Азций 1 24, 1 (см. стр. 28).*

13. *Азций 1 7, 27 (D. 303).* Мелисс и Зенон: все-единое (есть бог) и только (это) единое вечно и беспредельно.

*Олимпиодор de arte sacra p. 81, 3 ed. Ruelle.* Итак, Мелисс полагал, что божество есть единое неподвижное и беспредельное начало всего существующего.

14. *Филодем Rhet. Fr. inc. 3, 7.* Парменид и Мелисс говорили, что все едино, также вследствие того, что ощущения (они считали) ложными.

*Аристотел у Евсевия Р. Е. XIV 17, 7.* В самом деле, Мелисс, желая показать, почему и из того, что является (нам) во время (акта) зрения, ничего в действительности нет, доказывает это посредством самих явлений<sup>1</sup>. По крайней мере, он говорит (*цит. 20 В 8, 2. 3*). Когда он говорит это и многое другое в том же роде, весьма естественно было бы задать ему вопрос: «Итак, разве не ощущением узнал ты то, что теперь тепло и затем становится холодно?» Подобным же образом (*можно спросить его*) и об остальном. Ибо то, что он сказал, вовсе не могло бы быть открыто иначе, как отрицанием и опровержением ощущений посредством величайшего доверия к ним<sup>2</sup>. *Срв. Азций IV 9, 1 (18 А 49).*

---

<sup>1</sup> Т. е. недействительность ощущений Мелисс доказывает на основании показаний самих ощущений (а не исходя из разумных соображений).

<sup>2</sup> Аристотел отмечает эристический характер аргументации Мелисса. Последний отрицает значимость чувственно-го восприятия именно потому, что абсолютно доверяет им.

## В. ФРАГМЕНТЫ

## «О природе, или о сущем» Мелисса

1. *Симплиций phys. 162, 24.* Также Мелисс, воспользовавшись этой общей аксиомой, дал доказательство, что сущее не возникло. Он пишет следующим образом: «То, что было, было всегда и будет вечно. Ибо, если оно возникло, то до своего возникновения оно должно было вовсе не существовать. Если же, в самом деле, ничего не было, то никоим образом не могло что-нибудь возникнуть из ничего».

*Тот же фр. в пер. Т. Гомперца:* «То, что существует, существовало от века и вечно будет существовать. Ибо если б оно возникло, оно неизбежно должно было бы, прежде чем возникло, быть *ничем*. Если же оно когда-то было *ничто*, то следует сказать, что из ничего никогда не может возникнуть нечто».

2. *Симплиций phys. 29, 22. 109, 20.* «Так как, следовательно, оно не возникло, но существует, всегда существовало и всегда будет существовать, то оно не имеет ни начала, ни конца, но беспредельно<sup>1</sup>. Ведь если бы оно возникло, то оно имело бы начало (ибо, будучи возникшим, оно должно было бы когда-либо начаться) и конец (ибо, будучи возникшим, оно должно было бы когда-нибудь кончиться). Но так как оно не началось и не кончилось, но было всегда и всегда будет, то оно не имеет

---

<sup>1</sup> «Беспредельно» как во временном, так и в пространственном смысле (подобным же образом должно понимать значение слов «начало» и «конец» в этом фрагменте).



ни начала, ни конца. Ибо невозможно всегда существовать тому, что не все (целиком)<sup>1</sup> существует.

3. — — — 109, 29. Подобно тому как он говорит, что «когда-либо возникшее» (*В 2*) ограничено по своей сущности, точно так же он говорит, что вечно существующее беспредельно по своей сущности. Это он ясно высказал в следующих словах: «Но подобно тому, как оно существует вечно, так и по величине оно всегда должно быть бесконечным». Величина же, говорит он, есть неделимое (*срв. В 10*).

4. — — — 110, 2 (*после В 9*). Он приравнял по сущности беспредельное к вечному, сказав: «Ничто из того, что имеет начало и конец, ни вечно, ни беспредельно», так что не имеющее (их) есть беспредельное.

5. — — — 110, 5 (*после В 4*). Из беспредельности же (*сущего*) он вывел (*его*) единство на основании следующего: «Если бы оно не было единым, тесно граничило бы с другим». Этому (рассуждению) Эвдем ставит в вину то, что оно выражено неопределенно, а именно, он пишет следующим образом: «Положим, уже дано согласие на то, что существующее беспредельно, почему же оно вместе с тем (*должно быть*) едино? Ведь, конечно, не потому, что, если бы их (*сущих*) было много, они некоторым образом граничили бы друг с другом. В самом деле, прошедшее время, по-видимому, бесконечно, хотя оно и граничит с настоящим. Итак, многие (*сущие*), пожалуй, не могли бы быть беспредельными со всех сторон, но (быть бесконечными) с одной из двух сторон, кажется, они могли бы. Итак, (ему) должно было точно выяснить, каким обра-

---

<sup>1</sup> Можно также перевести: «тому, что не существует в полном смысле слова», или «тому, что не включает в себе всего».

зом они не могли бы быть бесконечными, если бы их было много».

6. — *de caelo* 557, 14. Ибо между тем как с очевидностью кажется, что чувственный (мир) существует, если бы сущее было единым, (ничего) не было бы другого, кроме него. Мелисс говорит: «Ведь если бы оно (*беспредельное*) существовало, оно было бы единым. Ибо если бы существовали две (вещи), то они не могли бы быть бесконечными, но имели бы границы в отношении друга друга», Парменид же говорит (*цит. В* 8, 4).

*То же в пер. В. Нестле*: «Если оно безгранично, то оно едино. Ибо если бы оно состояло из двух вещей, то последние не могли бы быть безграничными, но должны были бы ограничивать друга друга».

7. — *phys* 111, 18. Итак, Мелисс говорит, следующим образом заканчивая ранее сказанное (им), (*а именно*) прибавляя следующее (рассуждение) о движении: «(1) И вот таким образом оно вечно, беспредельно, едино и совершенно однородно. (2) И оно не может ни уничтожиться, ни увеличиваться<sup>1</sup>, ни переустраиваться<sup>2</sup>, оно не страдает и не печалится.

В самом деле, если бы оно подвергалось чему-либо из упомянутого, то оно более не было бы еди-

<sup>1</sup> Г. Церетели неточно: «ни увеличиться». См. примечание Дильса.

<sup>2</sup> В этом фрагменте мы встречаемся с термином «*μεταχωσιμότητα*». М. Мандес (стр. 290) придает большое значение употреблению этого термина и усматривает в седьмом фрагменте защиту элейского учения главным образом против атомизма (Левкиппа), а также против Эмпедокла и Анаксагора. Здесь полемика против принципа *της μεταχωσιμότητος* — образования новых миров из данных неизменившихся элементов. Мелисс аргументирует: некоторый космос, т. е. некоторый порядок в некотором расположении элементов, есть сущее; как таковое, оно не может исчезнуть; новый порядок есть не сущее и, как таковое, он не может возникнуть.

ным. Ведь если сущее изменяется, то безусловно, оно не (пребывает совершенно) однородным<sup>1</sup>, но ранее существовавшее погибает, не бывшее же возникает. Итак, если бы оно хотя бы на один волос изменилось в течение десяти тысяч лет, то оно все (целиком) уничтожилось бы в течение всего времени<sup>2</sup>. (3) Но также невозможно и переустройство его. Ибо прежнее устройство не погибает и (ранее) не бывшее не возникает. Так как ничто ни прибавляется, ни уничтожается, ни изменяется, то каким образом (*что-либо*) переустроившееся могло бы находиться (в числе) существующих (вещей)?<sup>3</sup> Ведь если бы что-нибудь стало иным, то тем самым совершилось бы его переустройство. (4) Равным образом оно не страдает, ибо, испытывая страдание, оно не обладало бы полнотой существования: вещь, испытывающая страдание, не могла бы существовать вечно, (больной предмет) не обладает такой силой, как здоровый. И однородным оно (уже) не было бы, если бы страдало. Ибо страдать оно могло бы (*только в том случае*), если бы что-нибудь (у него) отнялось или (к нему) прибавилось, и, (следовательно), оно (уже) более не было бы однородным. (5) Здоровое же не может заболеть. Ибо (в этом случае) погибло бы здоровое и сущее, и возникло бы не бывшее (*болезненное*). (6) И относительно чувства печали (имеет силу) то же самое рассуждение, какое (применимо) к страданию. (7) Пустоты нет вовсе. Ибо пустота —

---

<sup>1</sup> «Если оно изменяется, оно по необходимости не может пребывать одинаково *сущим*» (кн. С. Трубецкой).

<sup>2</sup> «Если бы вселенная за тысячи лет изменилась хоть на один волосок, она погибла бы в совокупности времени» (Г. Церетели).

<sup>3</sup> «Каким образом что-либо из существующего может выйти из мирового порядка?» (Г. Церетели).

ничто. Итак, то, что есть ничто, существовать не может. Равным образом нет движения. Ибо (сущему) некуда отойти, но (все) полно. В самом деле, если бы существовала пустота, то (сущее) отступало бы в пустое (пространство). Но раз пустоты нет, ему некуда отойти. (8) Также не может быть ни плотного, ни редкого, ибо редкое не может быть наполненным в одинаковой степени с плотным, но редким, разумеется, бывает то, что включает в себе больше пустоты, нежели плотное. (9) Должно же принять следующее различие между полным и неполным: если что-нибудь дает место (*в себе другому*) или принимает в себя (*другое*), то оно не полно; если же (что-нибудь) не дает места (*в себе другому*) и не принимает (его) в себя, то оно полно. (10) Игак, если нет пустоты, то (сущее) должно быть полным. Следовательно, если оно полно, то движения нет.

**8. Симплиций *de caelo* 558, 19 (Срв. А 14).** А именно, сказав о сущем, что оно — единое, не возникшее, неподвижное и не разделенное никакой пустотой, но (целиком) все наполненное собой, Мелисс прибавляет: (1) Это рассуждение есть важнейшее доказательство того, что существует только единое. Но и следующие доказательства<sup>1</sup> (*убеждают в том же*). (2) Ведь если бы существовало много (вещей), то они должны бы были быть именно такими, каким, согласно моей характеристике, оказывается единое сущее<sup>2</sup>. Ибо, если (действительно) существует земля, вода, воздух, огонь, железо, золото, если (в самом деле) одно живо, дру-

<sup>1</sup> «Пункты» (Г. Дильс).

<sup>2</sup> Здесь Мелисс, по мнению кн. С. Трубецкого (стр. 115 «Истории»), предвосхищает учение атомистов или указывает на него, так как атомисты приписывали атомам свойства сущего Парменида (вечность, неизменность, полноту, непроницаемость, неделимость).

гое мертво, если (во истину) существует черное, белое и все остальное, что люди признают подлинно существующим, итак, если (все) это (в самом деле) существует, и мы правильно видим и слышим, (в таком случае) каждая (из упомянутых вещей) должна быть именно такой, какой она нам показалась при первом знакомстве с ней, (то есть, она не должна) ни изменяться, ни становиться иной (вещью), но каждая вещь всегда должна быть именно такой, какой она есть. Но вот мы утверждаем, что правильно видим, слышим и познаем. (3) Однако, нам кажется, что теплое становится холодным, холодное теплым, твердое мягким, мягкое твердым, живое умирает и возникает из неживого, что все это изменяется и что то, что было, и то, что теперь есть, вовсе не похожи (друг на друга), но (даже) железо, несмотря на свою твердость, стирается от соприкосновения с пальцем, постепенно исчезая<sup>1</sup>, и (*точно так же*) золото, камень и все остальное, что считается твердым, (*а с другой стороны*) из воды образуется земля и камень. Отсюда следует, что (истинно) сущего мы не видим и не познаем. (4) Итак, это одно с другим не согласуется<sup>2</sup>. В самом деле, несмотря на утверждение, что

---

<sup>1</sup> «Само твердое железо стирается на пальце, который оно окружает в виде перстня, а также и золото, и драгоценные камни, и все, что мы считаем самым твердым» (Т. Гомперц). «Что железо, хоть и твердо на ощупь, убывает под влиянием ржавчины, что выветриваются и золото, и камень, и все другие, по-видимому, твердые тела» (Г. Церетели). «Железо, будучи твердым, стирается пальцем, исчезая постепенно» (кн. С. Трубецкой). «Железо... стирается пальцем, словно течет» (Ф. Керн). Г. Церетели следует конъектуре Целлера: *ὑπ' ἰοῦ ῥέων*. Мы предпочитаем конъектуру Bergk'a и J. Burnet'a: *ἀπορρέων*.

<sup>2</sup> Т.е. последнее утверждение противоречит ранее высказанному положению, будто мы правильно видим, слышим и познаем.

существует много (вещей), которые вечны и имеют постоянные формы, нам кажется, что все изменяется и становится иным, на основании отдельных зрительных восприятий.

(5) Итак, очевидно, что наше зрение обманчиво и что (нам) ошибочно кажется, будто тех (вещей) много. Ибо если бы они воистину существовали, они не изменялись бы, но каждая (вещь) оставалась бы именно такой, какой она казалась (*при первом знакомстве с ней*). В самом деле, нет ничего сильнее истинно сущего<sup>1</sup>. (6) Если же (сущее изменилось, то (*значит*) бывшее погибло, не бывшее же возникло. Итак, (мы получаем следующий результат): Если бы существовало много (вещей), то они должны бы были быть именно такими, каково единое.

9. *Симплиций phys. 109, 34 (после В 10)*. А именно, в следующих словах (Мелисс) обнаружил, что сущее он считает бестелесным: «Итак, если оно существует, оно должно быть единым. Если же оно едино, то оно не должно иметь тела. Если бы у него была толщина, оно имело бы части и уже не было бы единым».

*То же в пер. Г. Церетели*. «Если бытие существует, оно должно быть единым; но, будучи единым, оно не должно иметь телесной оболочки, ибо, если бы оно было плотно, оно заключало бы в себе частицы и не было бы единым».

10. — — — 109, 32 (*после В 3*). Он говорит, что величина неделима. А именно, он (*Мелисс*) сам дает (следующее) доказательство неделимости сущего. «Ведь если сущее разделено (на части), говорит он, то оно движется. Если же оно движется, то оно не

---

<sup>1</sup> «Ибо нет ничего сильнее подлинной истины» (Г. Дильс).  
«Ибо ничто не превосходит истинно сущего» (кн. С. Трубецкой).  
«Ибо нет ничего крепче подлинной реальности» (Дж. Бернет).

может существовать». А величиной он называет самую высоту субстанции.

*То же в пер. Г Церетели:* «Раз бытие делимо — оно движется, но то, что движется, не может составлять одного целого».

**Перифраз фрагментов 1. 2. 6. 7<sup>1</sup>** *Симплиций phys. 103, 13.* Теперь рассмотрим учение Мелисса, на которое он прежде всего отвечает (*Аристотель phys. A 3. 186 a 4*). А именно, воспользовавшись аксиомами физиков о возникновении и уничтожении, Мелисс следующим образом начинает свое сочинение: «(1) Если ничего нет, то можно ли говорить об этом что-либо, как о чем-то существующем?<sup>2</sup> Если же что-нибудь существует, то оно или возникшее или вечно сущее. А если оно возникшее, то (оно возникло) или из сущего или из несущего. Однако, ничто (ни какое-либо другое бытие, ни тем более подлинно сущее) не может возникнуть ни из небытия, ни из бытия. Ибо в последнем случае оно (уже) существовало бы и не возникало. Итак, сущее не возникает. Следовательно, оно — вечно сущее. И не уничтожится сущее (*никогда*). Ибо бытие не может переходить ни в небытие (ведь с этим согласны и физики), ни в бытие. А именно, в последнем-то случае оно опять оставалось бы и не погибло бы. Итак, сущее и не возникло, и не уничтожится. Следовательно, оно всегда было и будет».

---

<sup>1</sup> Прежде считали ниже приводимые рассуждения подлинными фрагментами Мелисса (так, еще Таннери в 1887 г.). А Pabst (*De Melissi Samii fragmentis*, 1889) полагает, что на самом деле это не что иное, как свободный перифраз выше приведенных фрагментов 1, 2, 6 и 7, сделанный Симплицием.

<sup>2</sup> Только эту первую фразу Дж. Бернет считает подлинным фрагментом и признает ее подлинным началом сочинения Мелисса. Таково же мнение Т. Гомперца.

2. Но так как возникшее имеет начало, то не возникшее начала не имеет. Бытие же не возникло. Следовательно, оно не имеет начала. С другой стороны, разрушающееся имеет конец. Если же что-нибудь неразруσιμο, то оно конца не имеет. Итак, сущее, будучи неразрушимым, не имеет конца. Не имеющее же ни начала, ни конца есть как раз беспредельное. Следовательно, сущее беспредельно.

6. Если же оно беспредельно, то оно едино. Ибо если бы их было два, то они не могли бы быть беспредельными, но граничили бы друг с другом. Сущее же беспредельно. Поэтому нет многих сущих. Следовательно, сущее едино.

7. (1) Но однако, если оно едино, то и неподвижно. Ибо единое всегда подобно самому себе. (2) Подобное же не может ни уничтожиться, ни увеличиваться, ни переустраиваться, оно не страдает и не печалится. Ибо если бы оно подвергалось чему-либо из упомянутого, то оно не было бы единым. И в самом деле,двигающееся каким бы то ни было образом переходит из чего-либо во что-нибудь другое. Но, кроме бытия, ничего другого нет. Итак, оно не будет двигаться.

(7) И другим способом *(можно это доказать)*. Вовсе нет пустоты в сущем. Ибо пустота — ничто. Итак, то, что есть ничто, существовать не может. Следовательно, сущее не движется. Ведь ему некуда отойти, раз пустоты не существует. (8) Но и сжаться в себе ему невозможно<sup>1</sup>. Ибо в таком случае оно было бы реже и плотнее самого себя. А это невозможно. Ведь редкое не может быть наполненным в одинаковой степени с плотным, но редким, разумеется, становится заключающее в себе

---

<sup>1</sup> «Равным образом бытие не может сконцентрироваться в самом себе» (Г. Церетели).



больше пустоты, чем плотное. Пустоты же нет. Полно ли сущее или нет, об этом должно судить по тому, (может) ли оно принимать что-либо другое в себя или нет. А именно, если оно не принимает в себя (ничего другого), то оно полно. Если же оно в состоянии принимать что-либо в себя, то неполно. Итак если пустоты нет, то оно обязательно должно быть полным. Если же оно таково, то оно не движется, (и это) не потому, что нельзя двигаться через наполненное (*пространство*), как мы утверждаем относительно тел, но потому что все бытие не может подвинуться ни в бытие (ибо кроме него нет ничего), ни в небытие. Ведь небытия нет».

Итак, можно ограничиться этими (извлечениями) из рассуждений Мелисса, как относящимися к Аристотелевскому возражению. Предположения же его, вкратце говоря, следующие: «Бытие не возникло. То, что не возникло, начала не имеет, так как возникшее имеет начало. Не имеющее начала беспредельно. Второго беспредельного наряду с первым быть не может, но (*беспредельное может быть только*) единым. Единое же беспредельное неподвижно».

### Подложные фрагменты

**11.** *Палефат de incredib. P. 22, 1 Festa.* Я, по крайней мере, всегда хвалю писателей Мелисса и Ламиска Самосского (*пифагорейца*, см. *Диоген III 22*), говоривших вначале: «То, что возникло, существует и теперь будет существовать»<sup>1</sup>.

**12.** *Греческо-сирийские философские изречения о душе, перев. Ryssel'ем. (Rhein. Mus. 51, 539 n. 31):* Мелисс сказал: «Меня весьма возмущает та бес-

---

<sup>1</sup> Совершенно вздорная цитата. Kranz предлагает читать: «То, что возникло, существует теперь и будет существовать всегда».

плодная работа, над которой без отдыха трудятся до усталости живущие *(на земле)*: *(возмущают меня их)* ночные поездки и тягостные путешествия, во время которых им приходится ехать *даже* по бурным волнам моря и, находясь среди них, висеть между смертью и жизнью, и долгое время жить на чужбине, вдали от своих жилищ, — *(и все это)* только для получения (материальных) выгод, относительно которых они *(даже)* не знают, кто наследует их после их смерти. Не хотят они приобретать прекрасных сокровищ мудрости, которых они (никогда не лишатся, так как эти сокровища не только оставляются ими друзьям в наследство, но в то же время вместе с ними самими спускаются в подземный мир и ими не утрачиваются. И об этом свидетельствуют рассудительные, говоря: «Умер такой-то мудрец, но не мудрость его».

## 21. ЭМПЕДОКЛ

Эмпедокл, сын Метона, из Агригента<sup>1</sup> в Сицилии — философ, политический деятель, поэт, оратор, врач, инженер, жрец и чудотворец. Вследствие преобладания в нем практических интересов, отразившихся и на характере его философии, А. Деринг называет его античным Бэконом Веруламским.

«Эмпедокл не только ожидает от философии ответа на запросы ума, но и ищет в ней общего руководства для жизни как внутренней, так и внешней» (Г. Якубадис)<sup>2</sup>. Философия, по мнению

---

<sup>1</sup> Нынешний Джирдженти.

<sup>2</sup> Г. Якубанис. Эмпедокл, стр. 51. 0 задачах философии у Эмпедокла см. там же стр. 53.

Эмпедокла, должна дать власть над природой и личное счастье. В лице Эмпедокла мы встречаем редкое соединение разительных противоположностей (Ренан называет его смесью Ньютона и Калиостро)<sup>1</sup>. Годы рождения и смерти Эмпедокла неизвестны (по Э. Целлеру 492—432; по Г. Дильсу и П. Таннери 484—424; Дж. Бернет относит его рождение предположительно к 490 г.; отметим еще мнение Унгера<sup>2</sup>, по которому Эмпедокл родился в 520 г. и исчез с агригентинского горизонта в 461 г., сочинение же его вышло раньше 472 г.). Акме Эмпедокла, по Аполлодору, приходится на 84 олимпиаду (444 г., дата основания города Фурий). Происходил Эмпедокл из богатого рода; дед его, носивший также имя Эмпедокла, пользовался известностью, как победитель в конном состязании на олимпийских играх в 71 ол. (496); внук философа, тоже носивший имя Эмпедокла, был, вероятно, автором трагедий, которые приписывали впоследствии его деду. Философ Эмпедокл играл значительную роль в политической жизни своей родины, которая около того времени возвысилась до степени первоклассной державы. Эмпедокл выступил в качестве вождя демократической партии. Отметим его широкую благотворительность, которая носила своеобразную форму: он наделял приданным бесприданниц-девушек своего города. Аристотель (см. А 1 § 63) рисует его, как человека независимого и чуждого желания властвовать, и при этом упоминает, что Эмпедокл отказался от предложенной ему царской власти. Однако отказ Эмпедокла от царской власти лучше всего объясня-

---

<sup>1</sup> Renan. *Mélanges d'histoire et de voyages*, стр. 104.

<sup>2</sup> F. G. Under. *Die Zeitverhältnisse des Anaxagoras und Empedocles*, Philologus, IV Supplementband, 1880, стр. 550.

ется его честолюбием. «Отвергнутый венец сам по себе является уже не малой причиной славы... Честолюбие великого гордеца жаждало большего, чем все царские престолы» (Т. Гюмперц, стр. 199). Защищая идею всеобщего равенства всей силой своего пышного красноречия, подвергая смертной казни по малейшим поводам подозреваемых в сочувствии царской власти (см. А 1 § 64) и даже выступая против чествования памяти выдающихся по своим заслугам граждан (не останавливаясь перед злой насмешкой над ними, см. А 1 § 65), эта богатая противоречиями натура требовала себе чуть не божественного почитания. «Несмотря на свои демократические принципы, Эмпедокл держал себя гордо и с презрением относился к толпе» (Э. Радлов). Нападая на роскошную жизнь других (см. А 1 § 63), Эмпедокл сам ходил в роскошном пурпуровом одеянии с золотой повязкой на голове и носил медную обувь. Он приписывал себе силу творить чудеса (В 111): воскрешать мертвых, удалять старость, исцелять все болезни, укрощать ветры, вызывать урожай плодов. Особенно сильное впечатление на его современников произвел случай возвращения им к жизни мнимоумершей агригентинки Панфеи (этот случай описал Гераклид Понтийский, сделав из него целый роман). Эмпедоклу приписывали спасение страны от вредного действия пассатных ветров, за что он получил прозвище «укротителя ветров» (А 1 § 60), и спасение города Селинунта от моровой язвы (А 1 § 70), а также ему обязан его родной город здоровым климатом, так как им был пробит проход в скале, открывший доступ освежающим северным ветрам. После всего сказанного неудивительно, если своим современникам, как и самому себе, он казался не простым человеком, а божественным

сверхъестественным существом. Об его смерти ходило много легендарных рассказов столь же противоречивых, как и сама его личность, в уме и характере которой «чистое золото подлинных дарований и заслуг так странно перемешалось с мишурой пустого тщеславия» (Т. Гомперц, стр. 200)<sup>1</sup>.

Феофраст сообщает (А 1 § 55), что Эмпедокл «был поклонником Парменида и подражал последнему в своих сочинениях»; по свидетельству Алкидама (А 1 § 56), Эмпедокл слушал Парменида одновременно с Зеноном. И действительно, философия Эмпедокла в основной своей части представляет собой не что иное, как решение задачи, поставленной поэмой Парменида. Последняя состояла из двух непримиренных частей: Истины и Мнения, из которых первая принципиально отказывалась дать объяснение явлениям эмпирического мира. Если Зенон явился верным учеником Парменидовой «Истины», то Эмпедокл стал горячим последователем его «Мнения»<sup>2</sup>. В самом деле, из всех предшествовавших Эмпедоклу учений наиболее родственно ему «Мнение» Парменида.

---

<sup>1</sup> Разные версии о смерти Эмпедокла см. ниже у Диогена Лаэртция. Тщательный критический анализ биографических свидетельств об Эмпедокле дает J. Bidez. *La biographie d'Empédocle* 1894. Попытку понять философию Эмпедокла из его личности на фоне общекультурного состояния эпохи представляет собой работа Г. Якубаниса. Эмпедокл философ, врач и чародей, 1906.

<sup>2</sup> Против «Истины» Парменида Эмпедокл выступает во имя опытного знания. Совершенное знание Эмпедокл считает недостижимым вследствие неизбежной для каждого человека неполноты знания, что обусловлено краткостью человеческой жизни, ограниченностью телесной организации и моральным несовершенством. Метод, предлагаемый Эмпедоклом, — не пренебрегать ни одним из возможных источников познания (см. В 4).

Достаточно вспомнить, что там впервые деятельная причина (богиня любви) отделена от материальной, причем последняя признается состоящей из несводимых друг на друга элементов (огонь и мрак), которые лишь соединяются между собой, но не переходят друг в друга<sup>1</sup>.

Возможно, что сходство содержания поэмы Эмпедокла с «Мнением» Парменида было еще более значительным, но малочисленность дошедших до нас отрывков второй части поэмы Парменида не позволяет установить это. Понятие реальности Эмпедокл заимствует из Парменидовой «Истины». Нет возникновения и исчезновения сущего, учит Эмпедокл, нет и пустоты. Сущее качественно и количественно всегда неизменно. Но оно множественно. Весь мировой процесс представляет собой лишь смешение и разъединение качественно и количественно постоянных элементов (при этом Эмпедокл полагает, что все элементы имеются во вселенной в равном количестве). Основной дуализм в философии Эмпедокла образуют материальные элементы и деятельные силы. Но этот дуализм является у Эмпедокла невыдержанным и полным противоречий, поскольку он, с одной стороны, и деятельные силы мыслит протяженными и материальными, с другой же стороны, материальные элементы считает лживыми, ощущающими божественными существами (о божеских именах, которые Эмпедокл давал элементам, см. А 33). Элементом самим по себе присуща и особая двигательная сила, отличная от специальных деятельных сил — Любви и Ненависти<sup>2</sup>. Отделив деятельную причину от материальной (хотя и несовершенно), Эм-

<sup>1</sup> Совпадения в отдельных частностях мы укажем ниже.

<sup>2</sup> П. Таннери, стр. 201.

педокл вводит затем дуалистическую точку зрения в каждую из них. Деятельная причина, по его учению, складывается из двух противоположно действующих сил. Одну из них Эмпедокл называет Любовью, Дружбой, Приязнью, Гармонией, Афродитой, Кипридой, Веселием, Милостью (*Φιλία, Φιλότης, Στοργή, Ἀρμονία, Ἀφροδίτη, Κύπρις, Γηνοσύνη, Χάρις*) и дает ей эпитеты: «липкая» (*σχεδύνη*), «достопочтенная» (*σεμερόπις*), «безукоризненная» (*ἀμειψής*) и «с нежными чувствами» (*ἡπιόφρων*); другую же он именует Враждою, Ненавистью, Войной, Аресом (*Νεῖχος, Κότος, Δῆρις, Ἄρης*) и называет ее «кровавой» (*αἱματοέσσα*), «неистовствующей» (*μαίνόμενον*) и «гибельной» (*οὐλόμενον*). Эти начала Эмпедокл заимствовал у своих предшественников. «Любовь, как вселенский фактор, выступает уже у Гезиода, а затем в образе, мироправящей богини, у Парменида. Сюда же, по-видимому, нужно отнести и гармонию пифагорейцев. Концепция Раздора, Вражды, как принципа космогонического, ведет свое начало от Анаксимандра. Но наиболее решительно должен был повлиять на Эмпедокла в этом смысле Гераклит» (Г. Якубанис, стр. 56). Функции Любви и Вражды у Эмпедокла разграничены неясно (см. А 37). Эта неясность дает повод Кинкелю считать функции Любви и Вражды почти тождественными: Когда Любовь соединяет воедино однородные части, Вражда разъединяет неоднородные; когда Любовь соединяет разнородные части, Вражда разъединяет однородные. Но ведь всякое соединение является с другой стороны разъединением и обратно.

В результате получаем, что всякое действие есть в равной степени дело Любви и Вражды, действующих всегда согласно (а не противоположных по своим стремлениям). С этим мнением Кинкеля можно сопоставить взгляд Целлера: «Аристотель

справедливо говорит, что соединения и разъединения нельзя разделить, так как всякое новое соединение веществ есть разъединение прежних, и всякое разъединение их есть введение их в новое соединение; но что Эмпедокл этого еще не замечает и что Любовь у него рассматривается исключительно как причина соединения и Ненависть — как причина разделения, это несомненно». Понимание Целлера-Кинкеля несостоятельно (об этом мы скажем ниже), но поучительно, как образчик тех недоразумений, которые порождает своей неясностью система Эмпедокла. Как мы сказали, Любовь и Вражда у Эмпедокла материальны и, как таковые, смешиваются с элементами и друг с другом. Количественно они равны между собой; количество каждой из них равно количеству одного элемента, так что вся мировая масса состоит из шести качественно различных и количественно равных веществ. Что касается материальной причины, то в ней Эмпедокл усматривает противоположность между огнем и прочими элементами (см. А 36 и 37). Всего же он принимает четыре качественно различных неизменных элемента: огонь, воздух, воду и землю. Понятие элемента впервые появляется у Парменида в его «Мнении», затем еще определеннее выступает оно у Эмпедокла (самое же слово «элемент» — *στοιχεῖον* впервые ввел Платон; у Парменида элементы называются «формами» — *μορφαί*, а у Эмпедокла «корнями» всех вещей «*πάντων ῥιζοματα*», В 6). Теория четырех элементов благодаря Эмпедоклу становится господствующей в древности (этому успеху ее значительно способствовал тот благоприятный прием, который она встретила в греческой медицинской науке). Иногда считают Эмпедокла основателем этой теории. Так, П. Таннери (стр. 290) пишет: «Эмпедокл не



нашел возможным объяснить из одного телесного элемента все бесконечное разнообразие явлений, как пытались сделать это древние физиологи. Но, вместо того, чтобы выводить бесконечное разнообразие явлений из бесконечного числа начал, он удовольствовался выбором четырех несводимых друг к другу типичных форм — и в этом его большая оригинальность». Штейнгарт объясняет допущение *четырёх* элементов влиянием пифагорейской «четверицы». А Фишер<sup>1</sup> полагает, что к принятию четырех элементов побудило Эмпедокла, как религиозно-настроенного мыслителя, благоговейное отношение его к бесконечности звездного неба, воздушного пространства, земли и неба. Многие, следуя Аристотелю, считают Эмпедоклову теорию четырех элементов синтезом первовеществ, открытых предшествовавшими греческими мыслителями.

Однако, как указал Отто Гильберт<sup>2</sup>, четыре элемента (твердый, жидкий, воздухообразный и тончайший) были известны уже древним космологам: Ферекид полагает четыре элемента в основу своей космогонии, и древним орфическим гимнам известны четыре элемента. Мы уже встречали их у Эпихарма. Таким образом, Эмпедокл, заимствовав у древней традиции теорию четырех первовеществ, связал ее с тем понятием элемента, которое он нашел во второй части поэмы Парменида. Уже поэтому лишь с некоторыми оговорками можно считать Эмпедокла создателем первой плюралистической системы. По мнению Дж. Бернета<sup>3</sup>, Эмпе-

---

<sup>1</sup> A. Fischer. Die Grundlehren d. vorsokratischen Philosophie в «Grosse Denker», 1911, стр. 51.

<sup>2</sup> O. Gilbert. Griechische Religionsphilosophie, 1911, стр. 12.

<sup>3</sup> J. Burnet. Early Greek philosophy, II ed., 1908, стр. 263.

докл первый сделал великое открытие, что атмосферический воздух есть особая телесная субстанция, которая не совпадает, с одной стороны, с пустым пространством, с другой, с разреженным туманом, и что вода не есть жидкий воздух, как думали раньше, но нечто совершенно отличное от воздуха.

Из данного нами изложения общефилософских взглядов Эмпедокла явствует эклектический характер его философии, с чем стоит в связи обилие противоречий у него. Так, у Эмпедокла деятельным началом являются то особые силы, отличные от элементов, то огонь в противоположность прочим элементам, то огонь и воздух (как мужские божества) в противоположность земле и воде (женским божествам), то все элементы, как живые существа (гилозоизм)<sup>1</sup>. С другой стороны, у Эмпедокла деятельные силы — Любовь и Вражда являются такими же протяженными и материальными веществами, как и элементы. Таким образом, отделение деятельной причины от материальной у Эмпедокла крайне сбивчиво и неясно. Столь же сбивчиво представлено у Эмпедокла отношение единства и множественности в мире. И это также стоит в связи с несамостоятельностью его мысли, как отметил уже Платон в «Софисте» (см. А 29). Одни учили, что сущее множественно, говорит Платон, элеатская школа дала учение об единстве сущего, наконец, Гераклит учил, что сущее одно-

---

<sup>1</sup> Ошибочно некоторые историки находят у Эмпедокла мертвые неподвижные вещества и чисто механическое понимание мирового процесса. Напротив, по Эмпедоклу, скорее все следует считать живым, органическим; у него, по выражению Т. Гомперца «усиленный гилозоизм». Это отражается и на его терминологии: так, элементы он называет «*корнями*» вещей. Однако, во избежание недоразумений следует отметить, что противоположность механического и органического им еще не сознается.

временно и едино и множественно. Эмпедокл же по своей «мягкости» не решился стать ни на одну из этих точек зрения — ни на плюралистическую, ни на монистическую, ни на гераклитовскую, стоящую выше противоположностей монизма и плюрализма. Эмпедокл (говорит Платон) стал учить, что сущее попеременно бывает то единым, то множественным.

Ту же мысль высказывает кн. С. Трубецкой (стр. 121 ц. с.) в следующих словах: «У Парменида путь, ведущий к единству, и путь, ведущий к множеству, путь истины и путь лжи, суть два метода познания, два способа отношения человеческого ума к познаваемому. У Эмпедокла путь, ведущий к единству, и путь, ведущий к множеству, суть два мировых процесса». Приняв несводимые друг на друга элементы, Эмпедокл хотел спасти единство мира и отдельных вещей понятием «смеси». Но при этом его, очевидно, вводит в заблуждение эмпирический образ смеси. Только этим можно объяснить его утверждение, что «во время господства Любви все становится единым и образует бескачественный Шар (Сфайрос), в котором более не сохраняется своеобразия ни огня, ни какого-либо из прочих элементов, так как каждый из них теряет здесь свой собственный вид» (А 41). Эмпедокл, по-видимому, думает, что понятие «смеси» уничтожает то противоречие, которое оказывается между допущением такого «единого», как его «бескачественный Шар», и теорией множественности неизменных качественно различных элементов. Критика Мелисса (см. стр. 89 и 93) показала всю несостоятельность Эмпедоклова понятия «смеси»; она вскрыла, что при предпосылке неизменных качественно различных элементов единство мира может быть лишь *кажущимся*, на самом же деле в этом случае мир ни при каких условиях не будет представлять собой единого целого, всегда оставаясь множеством раздроблен-

ных частей, связь между которыми может быть лишь чисто внешней. Ведь единственное возможное изменение во вселенной, допускаемое Эмпедокловой системой, — порядок размещения элементов относительно друг друга. Освободить учение Эмпедокла от этого заключенного в нем противоречия можно двояким путем: или считать его последовательным плюралистом, как делают обычно, или вместе с Карстеном допустить, что элементы и деятельные силы Эмпедокла суть лишь шесть различных способов обнаружения одного основного начала, или, наконец, вместе с Риттером и Петерсеном считать элементы *возникшими* из первоначальной единой природы. Но всякое такое исправление системы Эмпедокла погрешило бы против исторической истины. Мы должны признать наличность противоречий в учениях Эмпедокла, обусловленную их эклектическим характером. Подобного рода противоречия неоднократно отмечает у Эмпедокла Аристотель (характерной в этом отношении является, например, теория зрения Эмпедокла, которая прибегает к двум объяснительным гипотезам — гипотезе исхождения света из глаза и гипотезе истечений от видимых вещей, не умея, однако, согласовать обе эти гипотезы между собой, (см. В 84) Штейнгарт<sup>1</sup> говорит, что у Эмпедокла нечего искать систематической философии, так как в его лице слились воедино философ и поэт<sup>2</sup>: на его по-

---

<sup>1</sup> Статья в *Allgem. Encykl. Ersch-Gruber*, I Sect., 34, стр. 80—90.

<sup>2</sup> Так же Карстен: «*Tota ejus ratio talis est, ut dubites, utrum poësi an philosophiae propior sit*» (S. Karsten. *Empedoclis Agrigentini carminum reliquiae*, 1838, стр. 307). Подобным же образом Муллах говорит, что изложение учений у Эмпедокла таково, что они скорее «*furore quodam divino fundere*», чем «*meditato rationis judicio proferre*», и считает это причиной логической неясности его учений (F. Mullachius. *Quaestionum Empedoclearum specimen secundum*, 1853, стр. 4).

эму о природе, независимо от вклада, сделанного ею в философии, следует смотреть, как на «самый последний и самый совершенный член в ряду теогоний».

Э. Радлов<sup>1</sup> дает философии Эмпедокла следующую оценку: «Со времени Гегеля в истории философии установился тот взгляд относительно Эмпедокла, что «его философия не представляет большого интереса» и что «многого из нее сделать нельзя». Были, впрочем, и попытки реабилитации нашего философа (одна из них принадлежит Гладишу<sup>2</sup>, ставящему Эмпедокла в связь с Египтом); но они должны быть признаны тщетными. Эмпедоклово учение интересно только как эклектизм, на котором отразились все направления древнейшего периода греческой философии». В противоположную крайность ударяется Г. Якубанис (стр. 46), который говорит: «Эмпедокл — автор оригинальнейшей философской системы, Эмпедокл — сделавший ряд замечательных научных открытий, Эмпедокл — изобретатель риторики — представляет столь яркий тип творческого гения, что говорить об его эклектизме можно не с большим правом, чем об эклектизме Платона или Аристотеля. Знакомясь с той или иной философской системой, он воспринимал из нее то, что особенно поражало его ум или воображение, но затем перерабатывал и претворял воспринятые элементы мощью собственного философского мышления и вводил их в свое мировоззрение уже как неотъемлемое достояние своего духа». Однако, уже при рассмотрении основ натурфилософии Эмпедок-

---

<sup>1</sup> Э. Радлов. Эмпедокл. Журн. Мин. Нар. Просвещ., 1889, апрель. стр. 30—31.

<sup>2</sup> «Гладиш называет Эмпедокла «несомненно гениальнейшим» из философов доплатоновского периода».

ла бросается в глаза наличность в ней разнородных элементов, не образующих единого органического целого («учениям Эмпедокла безусловно недоставало строгого единства» Т. Гомперц). Да и сам Г. Якубанис вынужден, в конце концов, отрицать цельность мировоззрения Эмпедокла и признать его «типичным представителем переходной эпохи», полумистиком, полурационалистом, не решившимся сделать выбор между старым догматическим наивно-поэтическим миропониманием и новым рассудочным направлением, и в заключение говорит: «Мировоззрение Эмпедокла, как и все его существо, запечатлено своеобразным антистетическим характером, проникнуто духом постоянного внутреннего противоположения» (стр. 60).

Вселенную Эмпедокл считает не строго шаровидной, но имеющей форму яйца. Этот сфероид, по мнению Эмпедокла, не является абсолютно однородным и неизменным, как шар Парменида; напротив, он подвержен постоянному изменению, периодически колеблясь между максимумом возможной однородности и состоянием наибольшей разнородности. Элементы, образующие вселенную, то соединяются Любовью, то разъединяются Враждою. В подлинном значении слова соединения и разъединения элементов в системе Эмпедокла, конечно, не может быть, так как он отрицает существование пустоты, которая могла бы их отделять; если смотреть на вселенную с общей точки зрения, то в целом элементы всегда представляют единое сплошное *plenum*, они всегда соединены (как тесно граничащие между собой, непосредственно прилегающие друг к другу) и всегда разъединены (вследствие своей противоположности, так как связь их не органическая, но внешняя: они только «лежат рядом»). Итак, с точки

зрения вселенной, как целого, у Эмпедокла нет соединения и разъединения элементов, есть лишь *перемещение* элементов, взаимный переход одних на место других. Деятельность Любви, по Эмпедоклу, есть разделение однородного и соединение разнородного (цель ее — из многого делать единое); деятельность Вражды — разделение разнородного и соединение однородного (цель ее — из единого делать многое<sup>1</sup>). Но это разграничение функций Любви и Вражды у него не выдержано (см. А 37). Элементы делимы до незаметных по малости частей (вероятно, о последних доксография<sup>2</sup> сообщает, что Эмпедокл принимал «элементы элементов», которые существовали до образования (!) четырех элементов). Взаимное расположение элементов во вселенной может изменяться в направлении двух крайних состояний:

1) разделенные на мельчайшие части элементы рассеяны равномерно повсюду, и, таким образом, разнородные элементы перемешаны самым тесным образом, и 2) все части каждого элемента собраны воедино, так что каждый элемент лежит отдельно от прочих. Первое состояние, по Эмпедоклу, представляет собой самую совершенную смесь, подлинное единство, бескачественный Сфайрос. Оно осуществляется при полном господстве Любви и совершенном вытеснении из вселенной Вражды. Второе состояние представляет собой безграничное господство в мире Враж-

---

<sup>1</sup> Мы выше отметили несостоятельность взгляда Кинкея, по которому Любовь и Вражда действуют всегда согласно. Формула Т. Гомперца, что Любовь соединяет и роднит разнородное, Вражда же, разрушая это единение, предоставляет стихиям следовать изначала присущему им стремлению подобного к подобному, является неполной.

<sup>2</sup> См. А 43.

ды и совершенное устранение из него Любви. С этим учением у Эмпедокла, по-видимому, связывалась моральная оценка: противоположность Любви и Вражды он считал противоположностью добра и зла (см. А. 39). В круговом (бесконечно повторяющемся) ходе мирового процесса можно различить четыре периода.

Первоначальное состояние — абсолютное господство Любви, взаимное смешение всех элементов, причем сама Любовь, как материальное вещество, является также одной из составных частей этой смеси, Вражда же, изгнанная из этого мира Любви, окружает его со всех сторон. Второй период — постепенное вторжение Вражды в царство Любви, период образования отдельных частных вещей. Третий период — полное отделение элементов друг от друга, вследствие чего уничтожаются все частные вещи, период безраздельного господства Вражды (Любовь же располагается на периферии мира). Наконец, четвертый период — вторжение Любви в царство Вражды, новое образование мира частных вещей. Эта, на первый взгляд, ясная картина периодов мирового процесса затемняется, если мы рассмотрим Эмпедоклову концепцию «единого», т.е. состояния вселенной при полном господстве Любви. В самом деле, это есть период раздробленности элементов (период существования «элементов элементов») и их наибольшей рассеянности; следовательно, в этом состоянии вселенной существуют лишь мельчайшие разнородные частицы, внутренне не связанные между собой, так как отношение их друг к другу ограничивается тем, что они лежат непосредственно рядом. Однако, это состояние Эмпедокл считает совершенной смесью и, в силу какого-то чудесного свойства «смеси» у него, вселенная дол-



жна в это время представлять собой подлинное единство и быть абсолютно однородной («сплавляться в качественно однородное единство»). Получается неожиданный результат: Любовь, функцией которой было разделение однородного и соединение разнородного, выступает в роли прямо противоположной. В сущности состоянием наиболее совершенной смеси Эмпедоклу следовало бы признать не полное объединение элементов (т. е. полное разъединение «элементов элементов») и не полное разъединение элементов (т. е. полное объединение «элементов элементов»), но те моменты из второго и четвертого периодов, когда осуществляется абсолютное равновесие Любви и Вражды и когда происходит наиболее интенсивное взаимодействие тел.

Мир частных вещей существует во втором и четвертом периодах (см. А 42). Э. Целлер полагает, что мир, в котором мы живем, принадлежит к четвертому периоду, Дж. Бернет доказывает, что он должен быть отнесен ко второму периоду. Г. Арним и П. Таннери полагают, что Эмпедокл допускал лишь один период образования мира. Г. Арним<sup>1</sup> в сущности восстановил реконструкцию Брандиса. В этой реконструкции учения Эмпедокла на счет деятельности Вражды отнесено образование больших масс, деятельности же Любви приписывается возникновение органических существ. Сила Вражды образовала нашу неорганическую природу: небо, землю и т. д. Затем Любовь, стремясь дать новое смешение веществ, создала организмы. Противоположностью Сфайроса, по мнению Арнима, могло быть только состояние полного бес-

---

<sup>1</sup> H. v. Arnim. Die Weltperioden bei Empedocles в «Festschrift Th. Gomperz dargebr.», 1902.

порядка (*ἀτασμία* и *ἀταξία*). Период безраздельного господства Вражды не есть состояние покоя, но самого беспорядочного движения и самой жестокой борьбы. Такое состояние наступает непосредственно по отделении элементов из Сфайроса. Наш мир есть период усиления Вражды, но растения и животные в нем суть создания Любви. Эмпедоклов мировой процесс в целом рисуется Арниму в следующем виде. Разрушив первоначальный Сфайрос, Вражда вызвала в мире разделение больших масс, после чего снова начала действовать Любовь, которая в борьбе с Враждой создает сперва несовершенные организмы, затем все более и более совершенные, пока, наконец, не создаст самый совершенный живой организм — Сфайрос. Полного же разделения Эмпедокл не принимает вовсе. Равным образом он не признает двойного возникновения живых существ в течение одного мирового Цикла.

Развивая свой взгляд, П. Таннери пишет (стр. 292): «Между периодом увеличения могущества Ненависти и периодом образования Шара любви нет соответствия с точки зрения возможности существования индивидуальных вещей. В первом из этих периодов космос, мир, подобный нашему, совершенно невозможен. Точкою отправления эволюции является однородный Шар. Повсюду, где побеждает Вражда, происходит разъединение — приведение к первичным элементам. Все, что еще удерживает любовь, остается однородным. Всякая новая комбинация разъединенных элементов оказывается неустойчивой». Однако аргументация Таннери недоказательна, так как она основывается не прямо на источниках, а на логических следствиях из некоторых положений Эмпедокла, а мы видели, как ненадежен после-

дний путь у этого богатого противоречиями мыслителя<sup>1</sup>.

Исходным пунктом космогонического развития у Эмпедокла является бескачественный Сфайрос Любви. В определенное время по роковой необходимости вторгается в это царство Любви Вражда, потрясающая все члены блаженного бога — Сфайроса и полагающая начало выделению из него отдельных элементов (последние не рождаются, но выявляются из того единства, в котором они находились). Прежде всего из Сфайроса Любви выделился воздух, который расположился вокруг мира. Затем выделился огонь, оттенивший воздух дальше к периферии мира, вследствие чего воздух сгустился и образовал кристаллический свод («как бы остеклел»). Под ним образовались две гемисферы: одна — из чистого огня, другая — из воздуха с незначительной примесью огня. Эти две половины нижнего неба — светлая и темная с вкрапленными частицами огня представляют собой видимое нами дневное и ночное небо. Скопление огня, образовав две разнородных половины нижнего неба, тем самым нарушило равновесие неба и вызвало его вращение. Таким образом, причиной смены дня и ночи является вращение неба вследствие отсутствия равновесия между огненной и темной половинами его (А 30). Суточное вращение неба вначале было более медленным и постепенно стало ускоряться, так что вначале сутки равнялись (А 75) нынешним десяти месяцам,

---

<sup>1</sup> Отметим еще один спорный пункт. Целлер полагает, что, хотя Эмпедокл принимал два периода образования, однако, изобразил в своей поэме только один из них. Dümmler (Akademica, стр. 217) доказывает, что Эмпедоклом были описаны оба периода. И Т. Гомперц находит, что в поэме Эмпедокла были две космогонии.

затем семи месяцам и, постепенно уменьшаясь, продолжительность их дошла уже до одного дня. Быстрое вращательное движение неба удерживает на месте как небеса, так и землю. Что касается солнца, то Эмпедокл считал его не источником, но отражением света. Солнце есть свет огненной гемисферы, отраженный землей обратно на огненную гемисферу, вследствие чего по размерам оно равно земле. П. Таннери (стр. 231) и Дж. Бернет (стр. 275) дают следующее объяснение этому учению Эмпедокла: недавно было сделано открытие, что луна светит отраженным светом, а всякая новая теория имеет тенденцию к более широкому приложению, чем принадлежащее ей в действительности. Учение Эмпедокла о гемисферах Апелы<sup>1</sup> сближает с «венцами» Парменида (огненным и темным). «Солнце архетип» — огненный круг, который окружает воздушный круг, это — Парменидов «Олимп». Видимое же нами солнце не существует на самом деле, это только оптическое явление. Луну Эмпедокл считал диском из сгустившегося воздуха, не имеющим собственного света; свет луны есть отражение света солнца (следовательно, есть отражение отражения света огненной гемисферы землей). Звезды, по Эмпедоклу, — огоньки среди эфира. Неподвижные звезды прикреплены к небесному своду, планеты свободно движутся под ним. Солнечное затмение Эмпедокл правильно объясняет тем, что между солнцем и землею становится луна. Свет, по учению Эмпедокла, нуждается во времени для своего распространения, но движение его вследствие своей скорости неощутимо для нас. Порядок расположения

---

<sup>1</sup> E. F. Apelt. *Parmenidis et Empedoclis doctrina de mundi structura*, 1856, стр. 10—11.

светил по Эмпедоклу: солнце на периферии мира, луна на половине (или на одной трети)<sup>1</sup> расстояния от земли до солнца, звезды и планеты — между солнцем и луной. Земля неподвижно лежит в центре мира. Внутренность земли Эмпедокл вместе с Парменидом считал огненной. Таким образом, Парменид и Эмпедокл — первые плутонисты, между тем как Анаксимандр и Ксенофан — первые нептунисты. Море есть, по выражению Эмпедокла, «пот земли», т. е. испарение от нее. Вода выделилась последней из элементов; земная атмосфера представляет собой испарение воды.

Эмпедокл дает также объяснения молнии, грома, ветров, смены лета и зимы, образования камней, горячих источников, притяжения железа магнитом и т. д. Но наибольший интерес проявляет Эмпедокл к органическому миру, и его можно считать одним из основателей ботаники и зоологии. Первые растения возникли из земли путем самозарождения раньше животных. Эмпедокл объясняет рост растений вверх и вниз противоположными естественными стремлениями составляющих их огня и земли. Растения Эмпедокл считает живыми одушевленными существами и приписывает им способность ощущать, желать, чувствовать удовольствие и страдание и самопроизвольно совершать движения; в них он находит соединение мужского и женского пола, но считает способ их размножения тождественным с тем способом, который присущ животным (так, он говорит, что оливковые деревья несут яйца); наконец, Эмпедокл приписывает растениям даже ум и знание. Возникновение и эволюцию животного мира Эмпедокл изображает следующим образом. Сперва

---

<sup>1</sup> См. А 61.

из земли в разных местах возникли отдельные части животных: двигались головы без шей, руки без плеч, глаза без лбов. За первой стадией одночленных органов последовал период случайного сочетания этих органов. Последние соединяются между собой как попало и образуют всевозможные сочетания. Таким образом возникают быки с человеческими лицами и люди с бычачьими головами, существа двухголовые и двутрудые и всякие другие чудовища. За периодом чудовищ последовала эпоха «цельноприродных форм», в которых нет различия полов. Из периода чудовищ сохранились лишь те сочетания, которые оказались устойчивыми и жизнеспособными. Наконец, в четвертом периоде совершилась дифференциация полов, и уже новые животные стали возникать не из элементов, но рождаться от других путем полового сокоупления тех. Таким образом, эволюция животного мира состоит из четырех периодов: 1) период одночленных органов, 2) период чудовищ, 3) период цельноприродных существ и 4) период половой дифференциации. К четвертому периоду, по-видимому, следует также приурочить разделение животных на виды по месту их жизни (в воде, на суше и в воздухе). На половое влечение Эмпедокл смотрит, как на одно из частных проявлений космической силы Любви. Здесь Эмпедокл непоследователен (как указывает О. Гильберт, стр. 213 ц. с.), так как его Любовь должна быть враждебна всякому рождению: всякий акт рождения удаляет нас от конечной гибели всего мирового развития — полного прекращения всякого движения и блаженного покоя; чем больше актов рождения, тем больше деление материи. Космическая сила Любви, являющаяся причиной полового влечения в животном мире, дает и внешнюю красоту телам, порождает

любовь в сердцах людей и насаждает мир и согласие в общественной жизни.

У Эмпедокла находят идею переживания наиболее приспособленных организмов. Предоставляя образование различных видов организмов слепому случаю, Эмпедокл объясняет целесообразное устройство современных организмов выживанием наиболее приспособленных. Таким образом, у Эмпедокла мы находим предвосхищение учения Дарвина об естественном отборе; но между тем как Ламарко-Дарвиновская теория считает основой развития увеличивающуюся дифференциацию более простых форм, учение Эмпедокла видит эту основу в соединении разнородных форм. Следует также отметить, что понятие целесообразности устройства организмов у Эмпедокла еще не является вполне сознанным, как указывает Э. Радлов, который по поводу учения Эмпедокла, что «из бесчисленных случайных сочетаний осталось только то, что оказалось годным, целесообразным, что при данных условиях могло продолжать свое существование», говорит: «Целлер в статье, посвященной греческим предшественникам Дарвина, отрицает всякую возможность сравнения древнегреческих теорий с новыми на том основании, что, по свидетельству Аристотеля, целесообразность организмов была замечена лишь Анаксагором, и что вопрос о том, можно ли целесообразность объяснять действием механических причин, был поставлен лишь самим Аристотелем... Нам кажется, что здесь следует сделать некоторые ограничения. Можно не иметь ясного и отчетливого понятия о чем-либо, а лишь смутное чаяние его, и все же нельзя совершенно отрицать значения этого неясного чаяния в истории науки; например, нельзя говорить, что Аристотель знал психологи-

ческий закон об ассоциациях, хотя он говорит о том, что душа гоняется за представлениями, и указывает даже путь, которому при этом душа следует. Лейбницу приписывают понятие о бессознательном состоянии души и о противоположении апперцепции перцепционным процессам; между тем у Монтаня, например, мы находили упоминания о бессознательных, едва заметных перцепциях и названия апперцепции<sup>1</sup>. Эти неопределенные упоминания и служат толчком для выяснения понятий. Подобно тому, по всей вероятности, неопределенности в понятии организма у Эмпедокла и других послужили Анаксагору для выяснения понятия телеологии»<sup>2</sup>.

Эмпедокл предвосхищает также идею сравнительной морфологии Гёте. Он усматривает единство плана в органической природе и проводит сравнение между животным и растительным царством, как в отношении органов, так и функций животных и растений (см. В 82).

Эмпедокл дает целый ряд остроумных объяснений различных биологических процессов. Мы дышим, учит он, не только специальными органами дыхания, но также всеми порами кожи. Причиной смены вдыхания и выдыхания является движение крови от сердца к поверхности тела и обратно: а именно, когда кровь удаляется от периферии тела, в поры кожи проникает воздух; когда кровь возвращается, она вытесняет этот воздух. Для объяснения этого процесса он прибегает к примеру дей-

---

<sup>1</sup> Archiv f. Gesch. d. Phil., 1889, 3-я тетрадь, заметка *Ительсона* (Э.Р.).

<sup>2</sup> Э. Радлов, ц. с., стр. 48—48. Сближают учение Эмпедокла с учением Дарвина Ланге (в «Истории материализма») Дюмлер и Т. Гюмперц; против этого сближения Э. Целлер в сочинении: «Ueber d. griech. Vorgänger Darwins» 1878.



ствия клепсидры (см. В 100 и А 74). Питание и рост Эмпедокл объясняет притяжением подобного подобным. Для различных частей человеческого тела он дает своего рода химические формулы: мясо и кровь = соединение четырех элементов в равных пропорциях (по весу), кости = 2 части воды + 2 части земли + 4 части огня, нервы = 1 часть огня + 1 часть земли + 2 части воды, ногти — те же нервы, охладившиеся на поверхности от соприкосновения с воздухом. Так, различия веществ он сводит к закону смеси элементов, к количественному отношению элементов в смеси. Особенное внимание уделяет Эмпедокл вопросам зарождения и эмбриологии. Зачатие, по его учению, обусловлено смешением мужского и женского семени; необходимым условием для зачатия является наличие некоторой симметрии пор у мужского и женского семени, отсутствием ее объясняется бесплодие мулов. Пол зародыша зависит от температуры, в которой он развивается. В противоположность Пармениду, Эмпедокл связывает мужское начало с теплотой, женское с холодом. Поэтому, по его учению, при первом появлении организмов, мужские члены, как более огненные, возникли на юге, женские, как более холодные, на севере. И в настоящее время пол ребенка зависит от того, попадает ли семя в более теплую (самцы) или в более холодную матку (самки), теплота же матки зависит от менструаций. Двойни и тройни рождаются вследствие избытка семени, которое по причине своего изобилия разделяется на две или на три части. Ребенок более похож на того из родителей, семя которого при зачатии было более обильным и горячим. Воображение женщины во время беременности также влияет на будущую внешность ребенка: этим объясняется рождение детей, похожих на статуи

и картины. Некоторые части нашего тела происходят от отцовского семени, другие — от материнского, из взаимного стремления их возникает в нашем организме половое чувство. Зародыш в утробе матери начинает формироваться около 36-го дня, причем мальчики формируются скорее девочек. Раньше всего у зародыша образуется сердце. Продолжительность беременности объясняется первоначальной длительностью дня. Смерть есть разъединение элементов, из которых состоял человек, причем душа уничтожается одновременно с телом (душа есть количественное отношение смешанных в человеке элементов). Причина сна — временное отделение от организма некоторой части огненного элемента. У Эмпедокла находится также первое учение о темпераментах.

Чувственное восприятие Эмпедокл объясняет теорией истечений и пор. От всех тел отделяются мелкие частицы во всех направлениях, и во всех телах имеются поры, заполненные Любовью. Взаимодействие тел заключается в том, что истечения от одних тел проникают в поры других. Но для осуществления этого необходимым условием является соответствие истечений порам (если же истечения больше или меньше пор, то взаимодействия тел не бывает). Подобное познается подобным: элемент, заключенный в нас, воспринимает соответствующий ему внешний элемент. Зрение<sup>1</sup> возникает вследствие двойных истечений: внешних (от видимых вещей к глазам) и внутренних (истечений заключенных в глазах огня и воды, выходя-

---

<sup>1</sup> О месте, занимаемом Эмпедокловой теорией зрения в историческом развитии древнегреческой науки, см. в моем Введении к переводу Дж. Беркли. Опыт новой теории зрения, 1913. стр. VIII—IX.

щих наружу). Встреча тех и других истечений порождает зрительное ощущение<sup>1</sup>. Соответственно этой теории Эмпедокл определял цвет как «истечение» (А 92). Он принимает четыре основных цвета (очевидно, по числу элементов). Подробно Эмпедокл останавливается на различиях зрительной способности, на ощущениях запаха, слуха и вкуса. С точки зрения доставляемого нам познания Эмпедокл считает все ощущения равными.

Первенствующее значение в нашем организме принадлежит, по мнению Эмпедокла, крови, которая представляет собой самое совершенное смешение элементов в животном организме (у растений сок есть кровь их). Кровь является главным познавательным органом (точнее: главным субъектом познания), хотя все без исключения части нашего тела ощущают и познают. Сердце, как центральный орган крови, управляет всем организмом. Смотря по тому, к каким частям тела наичаще в наибольшем количестве притекает кровь, люди обладают различными способностями. Вообще в каждом человеке главенствует та часть его тела, в которой больше крови. Состав организма определяет собой умственное состояние человека: мысли людей меняются в зависимости от изменения состава их крови и прочих частей тела (это положение, которое Эмпедокл заимствует у Пар-

---

<sup>1</sup> «Акт восприятия происходит таким образом, что при приближении исходящих от тел огненных или водяных истечений, им навстречу выступают из воронкообразных глазных пор соответственные огненные или водяные частицы. Это выступание обуславливается взаимным притяжением всего однородного» (Т. Гомперц, стр. 205). Как доказывает Зибек, встреча происходит, вероятно, на поверхности глаза. Однако, как видно из свидетельства Аристотеля (В 84), Эмпедокл излагает свою теорию зрения противоречиво.

менида, позже усвоется скептиками). Различие дарований имеет свой источник в способе смешения элементов; так, ораторское дарование порождается благоприятным смешением элементов в языке, способности техника — таковым в руках и т. д.

Столь же материалистически и фаталистически, как на познание, смотрит физика Эмпедокла и на мораль. Добро и зло зависят там от состава вещества (поэтому предписания морали у Эмпедокла диететического характера). Наш современный мир, соответственно своему материальному составу, полон зла в своей подлунной части, тогда как верхняя надлунная часть его представляет собой царство блага. Отсюда, разумеется, только один шаг до морального скептицизма.

Удовольствие, по мнению Эмпедокла, возникает от действия подобного на подобное, страдание — от действия неподобного. Источником зла и страданий является Вражда и противоположность наличному в нас, источником блага и блаженства Любовь и единство. Здесь легко усмотреть противоречие у Эмпедокла: при полном господстве Вражды в состоянии полной изолированности разнородных элементов друг от друга и соединения всего однородного можно было бы ожидать максимума удовольствия, в царстве же Любви вследствие соприкосновения исключительно разнородных частиц — максимума страдания.

Современное состояние мира Эмпедокл относил к периоду усиления Вражды и помещал золотой век в прошлом (к описанию его относится фр. 78). Золотой век у Эмпедокла не следует смешивать, с одной стороны, с блаженным Сфайросом, с другой, с небесной жизнью богов, в которой имели участие души людей — эти падшие духи. Золотой

век — лучшее прошлое этой земной жизни, возникшей после разложения Сфайроса.

Подобно тому как у Парменида — противоположность между «Истиной» и «Мнением», у Эмпедокла образуют противоположность две поэмы его: «О природе», в которой изложены натурфилософские учения его, и «Очищения», где Эмпедокл высказывает свои религиозные взгляды. В последней поэме Эмпедокл дает идею о боге в духе Ксенофана (и почти его словами); он говорит здесь об едином боге, господствующем над всем миром своей мыслью, боге, который не имеет человеческого образа, который невидим и неосязаем, недоступен чувствам и возвышается над ограниченностью людей (В 133 и 134). Кроме этой монотеистической теологии в «Очищениях» дается ряд практических религиозных наставлений. Круг идей здесь пифагорейско-орфический. Эмпедокл говорит о демонических существах, погруженных в наш телесный мир в наказание за то, что они запятнали себя вкушением крови и мяса или нарушением клятвы. Эти демоны, изгнанные из круга блаженных, и суть наши души. Местом наказания является земля — самое дурное и самое безрадостное жилище во вселенной. Наши души — существа божественного происхождения, уклонившиеся от правого пути, в наказание за свое злодеяние они должны входить в различные телесные формы: в тела людей, животных и растений. Эмпедокл утверждает, что он сам был уже кустарником, рыбой, птицей и девушкой, и рассказывает, как он плакал, вступая в эту жизнь (вероятно, плач ребенка при рождении Эмпедокл истолковывает как сознательное отношение к предстоящей печальной участи жить на земле). Расширение метемпсихоза на растения есть нововведение Эмпедокла, ко-

торое позже ошибочно приписывалось древним пифагорейцам<sup>1</sup>. Далее Эмпедокл указывает путь спасения — те средства, при помощи которых достигаются сперва более высокие животные формы и более счастливые жизненные условия в дальнейшем ряде рождений и, наконец, полное освобождение от круга рождений и возвращение из места печали в прежнее блаженное состояние. Боги и демоны, по Эмпедоклу, не вечны, но преходящи (он называет их только «долговечными» в противоположность «кратковечным» людям). Подобно тому как элементы должны периодически погружаться в единство Сфайроса, точно так же боги и демоны погружаются в единство божественного вседуха, чтобы затем вновь придти к индивидуальному бытию при новом мирообразовании.

Главнейшим религиозным предписанием у Эмпедокла является воздержание от вкушения крови и мясной пищи, а также вообще от убийства (поэтому запрещаются кровавые жертвы); равным образом Эмпедокл требует чистоты нравов, почитания богов и соблюдения некоторых других предписаний<sup>2</sup>. Такой образ жизни ведет нас к более чистым и лучшим рождениям. Из растений самое лучшее — лавр, из животных — лев, из людей — философы, пророки, поэты и врачи<sup>3</sup>. Это — вожди человечества, высшая ступень земной жизни. Преодолением этих ступеней завершается ряд воплощений души, продолжавшийся

---

<sup>1</sup> E. Rohde. *Psyche*, 1894, стр. 473, сноска 2.

<sup>2</sup> Например, запрещение пользоваться листьями лавра в каких-либо целях, кроме священнодействия, запрещение прикасаться к бобам.

<sup>3</sup> В этом перечислении Эмпедокл намеренно опускает царей, политических деятелей, полководцев и т. п.

minimum 30 000 op<sup>1</sup>, и душа возвращается обратно в блаженную обитель бессмертных.

Религия Эмпедокла есть религия любви. Она проповедует любовь ко всем людям, животным и даже растениям. И животные и растения — наши братья, и даже боле того: они — это «мы сами в другом состоянии» (К. Иоэль). Идеал любви, овеществленный в Сфайросе, объемлет всю природу (также и неорганическую).

Между физикой Эмпедокла и его религиозной мистикой существует явное противоречие (в особенности в учении о душе)<sup>2</sup>. С одной стороны, мы слышим, что душа есть количественное отношение элементов в организме, ощущение есть функция вещества и мысль — не что иное, как кровь сердца человека; с другой стороны, душа — особое невидимое существо, лишь случайно связанное с организмом, одиноко живущее в чужой враждебной ей темнице (теле). С одной стороны, мы слышим о роковом характере человеческого умонастроения и поведения (о неизбежной зависимости такового от состава тела), с другой, нам указывают путь спасения, обращаются к нам с проповедью следовать известным предписаниям и усвоить некоторый образ мыслей. Противоречие между физикой и религией Эмпедокла в последнее время пытаются объяснить различием двух периодов в умонастроениях Эмпедокла. Биде<sup>3</sup> полагает, что мистический период предшествовал естественнонаучному, напротив, Дильс<sup>4</sup> с ко-

---

<sup>1</sup> О значении слова «*άραξ*» у Эмпедокла см. мое примечание к В 115.

<sup>2</sup> См. мою статью: «Понятие о душе в Древней Греции» в *ХАΡΙΤΕΣ* проф. Е. Боброву, стр. 9—10.

<sup>3</sup> Bidez. La biographie d'Empédocle, 1894. стр. 159.

<sup>4</sup> Diels. Ueber die Gedichte d. Empedocles (Sitzungsber. d. Akademie d. Wiss zu Berlin, 1888, стр. 396).

торым соглашается большинство (А. Деринг, Дж. Бернет, кн. С. Трубецкой и др.), думает, что атеист натурфилософии стал верующим на склоне дней своих в изгнании, нужде и одиночестве. Впрочем, никаких объективных данных в пользу своего мнения Дильс не приводит<sup>1</sup>; он указывает лишь на большую психологическую вероятность превращения рационалиста-физика в мистика-пророка, нежели такой перемены, чтобы человек, начавший с мистицизма, кончил рационализмом. Однако, имея в виду противоречивость как натуры Эмпедокла, отмеченную нами выше в его биографии, так и самой его натурфилософии в частности, мы не видим настоящей необходимости отнесения двух поэм его к совершенно различным периодам жизни. Сам Дильс (стр. 406 ц. с.) указывает, что воззрения Эмпедокла и в пределах одного и того же сочинения его оказываются полными противоречий: «остроумное, но поверхностное и слишком поддающееся чужому авторитету его духовное дарование» часто страдает отсутствием последовательности. Свое решение вопроса Дильс мотивирует лишь нежеланием без нужды увеличивать число этих противоречий соединением в одно «совершенно различных представлений и тенденций обеих поэм». Мы присоединяемся к мнению О. Гильберта, которое он резюмирует в следующих словах (стр. 224 ц. с.): «В своем стремлении усвоить и соединить все творческие мысли, какие только более древние научные системы оставили потомству, Эмпедокл строит мир, полный противоречий», и мы склонны думать, что ра-

---

<sup>1</sup> Хотя и делает попытку применить для решения проблемы получивший права гражданства в «Платоновском вопросе» лингвистический метод.



ционалистическая физика и мистическая теология уживались вместе в этой богатой противоречиями натуре. Поэтому мы считаем даже возможным вместе с С. Феррари<sup>1</sup> смотреть на физическое и катартическое сочинения Эмпедокла, как на две части одной поэмы.

Впрочем, различие их отчасти, может быть, объясняется тем, что в первом из них философ обращается к узкому кругу любителей мудрости, во втором пророк — к верующей массе<sup>2</sup>.

В заключение скажем несколько слов о заслугах Эмпедокла в медицине и риторике. По Галену, Эмпедокл является основателем итальянской (сицилийской) школы врачей, развивавшейся в древней Греции наряду со школами косской, книдской и родосской. Медицинская школа, основанная Эмпедоклом, существовала еще во времена Платона и Аристотеля. К ней принадлежал современник Платона Филистион, от которого зависит Платон в «Тимее»<sup>3</sup>. Эмпедокл требовал, чтобы медицинские предписания основывались на общем учении о природе организма. В сицилийской медицинской школе первенствующее значение в организме приписывалось крови, центральным органом сознания признавалось сердце, акт дыхания тесно связывался с движением крови (причем принималось учение, что мы дышим всеми порами тела) и четыре элемента отождествлялись с началами горячим, холодным, влажным и сухим.

---

<sup>1</sup> *Rivista italiana di filos.*, VI, 1, 1891, стр. 172.

<sup>2</sup> См. Статью об Эмпедокле E. Wellmann'a в *Pauly's Real-Encyclopädie*, 5 Bd., 1905, стр. 2509 след.

<sup>3</sup> О влиянии Филистиона на Платона говорит Wellmann. *Framentsammlung d. griechischen Aerzte*, V.I, 1901.

Эмпедокл явился новатором в слогe: он ввел в употребление многие риторические фигуры, которые у него заимствовал ученик его Горгий<sup>1</sup>. Таким образом, он явился одним из основателей риторики, родиной которой вообще является Сицилия. Аристотель назвал Эмпедокла «изобретателем риторики» (см. А 1 § 57). По поводу этого изречения Аристотеля некоторые (в том числе даже Карстен) думали, что Эмпедокл сочинил руководство по риторике; однако, правильное, ввиду отсутствия каких-либо иных указаний на это, считать, что Эмпедокл положил начало риторике введением в употребление различных ораторских приемов (дав образцы их как в своих стихах, так и в речах, с которыми ему, как политическому деятелю, приходилось обращаться к народу)<sup>2</sup>.

Главное сочинение Эмпедокла «О природе сущего» состояло из двух (или трех) книг и первоначально заключало в себе около 2000 стихов, из которых до нас дошло около 340. Другое сочинение Эмпедокла: «Очищения», от которого сохранилось около 100 стихов, первоначально заключало в себе, по Диогену и Свиде, около 3000 стихов (это число Дильс считает преувеличенным). Только эти две поэмы можно с достоверностью считать принадлежащими Эмпедоклу. Что касается упоминаемого в числе сочинений Эмпедокла «Врачебного слова», то оно, вероятно, представляло собой часть главной поэмы: «О природе». Сверх того, Эмпедоклу приписываются две эпиграммы:

---

<sup>1</sup> H. Diels. Gorgias u. Empedocles, в Sitzungsber. d. Akad. d. Wiss. zu Berlin, 1884. О риторических фигурах у Эмпедокла см. также S. Karsten, ц. с., стр. 61—62.

<sup>2</sup> Он учил риторике «usu atque exemplo» (H. Stein. Empedoclis Agrigentini fragmenta, 1852, стр. 2).

одна, посвященная ученику его Павсанию, и другая, представляющая собой насмешку над врачом Акроном (шутка по поводу его имени). Эмпедоклу приписывались также трагедии (перипатетик Иероним в III веке до Р. Хр. видел их еще 43, Неанф знает только 7). Гераклид, сын Серапиона, считает эти трагедии принадлежащими другому лицу, также носившему имя Эмпедокла; по Свиде, автор их — внук философа Эмпедокла. Наконец, упоминаются еще два сочинения Эмпедокла: поэма, изображающая поход Ксеркса, под заглавием: «Переправа Ксеркса», или «Персидские войны», и гимн Аполлону. Эти два сочинения будто бы были сожжены сестрой или дочерью философа. По силе поэтического дарования Эмпедокл должен быть поставлен выше Парменида и может быть сравнен с Лукрецием<sup>1</sup>. Этим, вероятно, объясняется тот отмечаемый Муллахом, как достойный удивления, факт, что, несмотря на низкую оценку у Платона и Аристотеля, стихи Эмпедокла усиленно изучались в древности и наиболее уцелели из всей греческой философской поэзии<sup>2</sup>.

Против учения Эмпедокла написал сочинение Зенон Элейский; равным образом критику их дает Мелисс. Феофраст посвятил Эмпедоклу отдельный трактат. Большое сочинение против Эмпедокла написал эпикуреец Гермарх. Обширную монографию посвятил Эмпедоклу также Плутарх. Подражает Эмпедоклу Лукреций и Овидий в «Метаморфозах» (кн. XV, ст. 75 след.).

Что касается отношения Эмпедокла к предшественникам, то, как мы сказали, наибольшее вли-

---

<sup>1</sup> F. Jevos (A history of Greek literature, 1886, стр. 102) говорит об Эмпедокле: «He is the most poetical of philosophers».

<sup>2</sup> F. Mullachius. De Empedoclis prooemio, 1850, стр. 3.

яние на него оказал Парменид, у которого Эмпедокл заимствовал понятие реальности, отрицание пустого пространства, возникновения и уничтожения, и концепцию «единого» (из его «Истины»), понятие элемента и деятельной силы, отличной от материальной причины (из его «Мнения»). Два мира Парменидовой поэмы — мир истины и мир мнения становятся у Эмпедокла двумя различными состояниями вселенной (причем мир истины соответствует у него наилучшему, полному блаженства состоянию вселенной). Даже свои четыре элемента Эмпедокл временами сводит к двум элементам Парменида. Равным образом взгляд на познание, как на функцию смеси элементов, Эмпедокл заимствует у Парменида<sup>1</sup>.

По мнению Э. Целлера (I стр. 833 след.) наиболее решительное влияние на физику Эмпедокла оказал Гераклит: все основные определения ее возникли из соединения учений Парменида и Гераклита, но «в этом соединении элеатовское подчинено гераклитовскому», так как-де Эмпедокл признает подлинно существующими движение, множественность и делимость бытия и ставит целью своей системы объяснение явлений чувственного мира. Однако, все это Эмпедокл мог найти и во второй части поэмы Парменида, близкое знакомство его с которой несомненно (неоднократно Эмпедокл дает прямо перифраз поэмы Парме-

---

<sup>1</sup> Отношение Эмпедокла к Пармениду правильно характеризует A. Gladisch (*Empedocles u. die Aegyptier*, 1858, стр.19—20), указывающий, что та физика, которую развил Парменид в свете простого мнения, повторяется в существенных чертах у Эмпедокла, но уже в свете истины. Однако Эмпедокл при этом не придерживается исключительно точки зрения Парменидова «мнения», но стремится соединить и примирить обе разделенные у Парменида точки зрения.

нида). Мы не отрицаем некоторого влияния Гераклита на Эмпедокла, но считать это влияние главнейшим или даже равносильным влиянию Парменида кажется нам ошибочным. Как справедливо указывает Э. Радлов (стр. 34 ц. с.), доказательство влияния Гераклита на Эмпедокла у Целлера «покоится более на возможности и априорной необходимости, чем на неопровержимых фактах». Подобно тому как несамостоятельна физика Эмпедокла, неоригинальна и его космология, которая представляет собой соединение учений ионийских, пифагорейских и элеатских (подробнее об этом см. у П. Таннери). Что касается биологических учений Эмпедокла, то Керн<sup>1</sup> указал, что в орфических песнях возникновение организмов рисуется так же, как у Эмпедокла. Нельзя не упомянуть также о влиянии Алкмеона<sup>2</sup> и «Мнения» Парменида на отдельные биологические учения Эмпедокла. В своих религиозных взглядах Эмпедокл примыкает, как мы сказали, с одной стороны, к Ксенофану, с другой, к пифагорейцам и орфикам. Подводя итоги, мы не назовем систему Эмпедокла ни «оригинальнейшей» (Г. Якубанис), ни «интересной только как эклектизм» (Э. Радлов), но признаем ее богатейшей по содержанию из всех досократических систем, но несамостоятельной и противоречивой, стремящейся более вширь, нежели вглубь, в ней видно искание нового синтеза, но ей не удастся подняться над эклектической спайкой разнородного материала, тем не менее и ей уда-

---

<sup>1</sup> O. Kern. Empedocles und die Orphiker, в Archiv f. Gesch. d. Phil., Bd. I, 1888, стр. 500—501.

<sup>2</sup> По мнению Bidez (Archiv IX, стр. 102) Эмпедокл в своей философии наиболее зависит от Алкмеона, удерживает философскую позицию и сохраняет программу кротонского физика.

ется иногда открывать новое ценное, хотя и в форме неясных, смутных чаяний<sup>3</sup>.

Система Эмпедокла в целом не нашла себе последователей, но отдельные учения его просуществовали довольно долго. Так, его теория четырех элементов господствовала в древности и средние века. Нашла себе многих последователей также его теория чувственного восприятия (например, ее принимает Платон). Долгое время существовала основанная Эмпедоклом сицилийская медицинская школа (преемником Эмпедокла в медицине был его ученик Павсаний, которому посвящено сочинение «О природе»). В своих учениях Эмпедокл до известной степени предвосхищает мысль Дарвина о переживании наиболее приспособленных организмов, идею сравнительной морфологии Гете и, наконец, основы химии нового времени. «С Эмпедоклом, — говорит Т. Гомперц (стр. 201), — мы как бы по мановению ока переносимся в современную химию. *Три* основные идеи этой науки впервые отчетливо выступают здесь перед нами: гипотеза *множественности*, и при том

---

<sup>1</sup> В своей оценке философии Эмпедокла мы в некоторых пунктах согласны с S. Ferrari (Empedocle в *Rivista italiana di filosofia*, VI, 1891), который находит, что, если смотреть на учение Эмпедокла в целом, то придется признать присутствие в нем разнородных, логически несоединимых элементов («...che della sua filosofia sono diverse le fonti, e che tra queste ei non cerca un logico passaggio», стр. 252). Эмпедокл вводит в свою систему все, что ему нравится. У него дарования скорее поэтические, нежели философские. При всем том его физика есть прекрасная систематизация большого количества фактов и у автора ее — обширнейшие познания. Меткое замечание об Эмпедокле делает Bidez (*Archiv* IX, стр. 303): «Son attention se disperse sur trop d'objets pour arriver au fond des choses». В другом месте он справедливо указывает, что учения Эмпедокла не образуют «системы» и в них нет «единства точки зрения». Также автор статьи об Эмпедокле в *The Encyclopaedia Britannica* находит, что «his doctrines are hard to put together».

*ограниченной* множественности основных элементов, идея *соединений*, в которые вступают между собой эти элементы, и, наконец, признание многочисленных *количественных различий* или изменчивости *пропорций* в этих соединениях».

Фрагменты Эмпедокла переведены на латинский язык Карстеном и Муллахом, на французский язык Эгжером и П. Таннери, на немецкий язык Ломматшем, Балътцером, Дильсом и Нестле (перевод последнего стихотворный), на английский язык — Фербанксом, Бернетом и Леонардом (перевод Леонарда в стихах), на русский язык — Э. Радловым и Г. Якубанисом, причем последний дает два перевода: прозаический и стихотворный. Сверх того, Э. Радлов и Г. Якубанис посвятили Эмпедоклу специальные монографические исследования.

## А. Жизнь и учение

### Жизнь

1. *Диоген VIII 51 след.* Агригентинец Эмпедокл был, как говорит Гиппобот, сыном Метона и внуком Эмпедокла. То же самое сообщает также Тимей в пятнадцатой книге своих «Историй», прибавляя, что Эмпедокл-дед (нашего) поэта был известным мужем. Впрочем, и Гермипп говорит то же самое. Равным образом Гераклид в сочинении «О болезнях» (говорит), что он принадлежал к знатному роду, так как дед (его) держал лошадей (для конных ристалищ). Говорит также Эратосфен в сочинении «Победы на олимпийских играх», ссылаясь на свидетельство Аристотеля, что в 71 олимпиаду (496) одержал победу отец Метона.

(52) Грамматик же Аполлодор в «Хрониках» говорит так: «Был у Метона сын. О нем Главк<sup>1</sup> сообщает, что он посетил Фурии тотчас же по основании их» и затем ниже (прибавляет): «Мне, по крайней мере, кажется, что совершенно ошибаются те, кто рассказывает, будто, будучи изгнан из родины, он переселился в Сиракузы и вместе с сиракузянами воевал против афинян. Дело в том, что (в то время) или его уже не было в живых или он был совершенно престарелым; (таким образом), то сообщение неверно». Ведь Аристотель, а также Гераклид утверждают, что он умер шестидесяти лет. Одержавший же в 71 олимпиаду победу на скаковой лошади был его дед — тезка, так что заодно Аполлодор указывает и время.

(53) Сатир же в «Жизнеописаниях» говорит, что Эмпедокл был сыном Эксенета и сам оставил сына Эксенета, и что в ту же самую (*вышеупомянутую*) олимпиаду он (сам) одержал победу на скаковой лошади, сын же его (победил) в борьбе, или, как (сообщает) Гераклид в «Сокращении», — в беге. Я же нашел в записках Фаворина, что Эмпедокл принес в жертву быка, (сделанного) из меда и ячменной муки<sup>2</sup>, для

<sup>1</sup> Главк из Регины — историк литературы, живший вскоре после Эмпедокла.

<sup>2</sup> Срв. 21 А 11.0 роли быка в греческом культе см. Кагаров. Культ фетишей, растений и животных в древней Греции, 1913, стр. 247—260. Г. Якубанис (Эмпедокл, стр. 27), относя это сообщение к деду философа, полагает, что факт «угощения членов почетного посольства своеобразным блюдом — быком, выпеченным из меда и ячменной муки», свидетельствует, что Эмпедокл-дед «был последователем пифагорейского учения, предписывавшего своим адептам воздержание от мясной пищи, а может быть, даже лично знал и слушал самого Пифагора». Такого же мнения держится Steinhart в своей статье об Эмпедокле, помещенной в Ersch u. Grubers Allgem. Encyclopädie I Sect., 34.



послов (государства), и что он имел брата Каликратиды. Телавг же, сын Пифагора, в письме к Филолаю говорит, что Эмпедокл — сын Архинома.

(54) Что же касается его происхождения из Агригента в Сицилии, то об этом он сам говорит в начале «Очищений» (*цит. В 112*). Вот какие сведения (мы имеем) об его происхождении.

Тимей рассказывает в девятой из своих «Историй», что он слушал Пифагора, и говорит, что он (подобно Платону) был обвинен в краже учений (*т.е. в том, что выдавал чужие учения за свои*) и был исключен из союза (ему запрещено было принимать участие в занятиях школы). Он и сам упоминает Пифагора в следующих словах (*цит. В 129*). Другие же (полагают), что он говорил это относительно Парменида.

(55) Неаф же говорит, что до Филолая и Эмпедокла пифагорики<sup>1</sup> допускались к участию в научных беседах. Когда же Эмпедокл в своем сочинении обнародовал их учения, то (пифагорейцы) установили закон о недопущении к участию (в занятиях школы) эпических стихотворцев. (Он утверждает, что то же самое случилось и с Платоном. А именно, и последнему было воспрещено *посещение занятий школы*). Однако он (*Неаф*) не сообщил, кого именно из них (*пифагорейцев*) слушал Эмпедокл. Дело в том, что письмо, приписываемое Телавгу, в котором говорится, будто он занимался у Гиппаса и Бротина, не заслуживает доверия: Феофраст же (*Phys. Opin. fr. 3 D. 477, 18 not.*)<sup>2</sup> говорит, что он был поклонником Парменида и подражал пос-

---

<sup>1</sup> «Пифагорики» в отличие от «пифагорейцев», т. е. не принадлежавшие к замкнутому избранному кружку.

<sup>2</sup> Весьма вероятно, не в сочинении «Мнения физиков», но в другой работе Феофраста «О способе выражения».

леднему в своих сочинениях. Ибо и тот изложил свое учение о природе в стихах.

(56) Гермипп же (сообщает), что он был поклонником не Парменида, но Ксенофана, в обществе которого он вращался и эпическому стихотворению которого подражал; впоследствии же он попал в общество пифагорейцев. Алкидам же в «Физике» говорит, что одновременно Зенон и Эмпедокл слушали Парменида, затем от него ушли, и Зенон стал заниматься философией самостоятельно, Эмпедокл же (после того) слушал Анаксагора и Пифагора, причем последнему он подражал в святости образа жизни и величавой внешности, первому же в учении о природе.

(57) Аристотель же в «Софисте» говорит, что Эмпедокл первый изобрел риторику, Зенон же диалектику. В первой же книге «О поэтах» он говорит, что Эмпедокл был гомериком<sup>1</sup> и умел искусно выражаться, пользуясь метафорами и прочими средствами поэтического искусства. Кроме других сочинений он написал переправу Ксеркса и гимн в честь Аполлона, которые впоследствии сожгла сестра его (или, как говорит Иероним, дочь): гимн нечаянно, персидские же войны умышленно, так как они были незакончены.

(58) Вообще же, говорит он, Эмпедокл был автором также трагедий и политических (сочинений). Гераклид же, сын Сарапиона, утверждает, что трагедии принадлежат другому (лицу). Иероним же говорит, что *(во время писания трагедий)* ему было 43 года. Неанф же (говорит), что он написал трагедии в юности и что их было семь. Сатир же в «Жизнеописаниях» говорит, что он был также врачом и превосходнейшим оратором. По крайней мере, его

---

<sup>1</sup> Т. е. подражал Гомеру.

учеником был Горгий Леонтинский (76 А 3), муж выдающийся в ораторском искусстве и оставивший сочинение по теории этого искусства. Прожил он, как говорит Аполлодор в «Хрониках», 109 лет.<sup>1</sup>

(59) Он, как говорит Сатир, рассказывал, что он сам присутствовал, когда Эмпедокл чародействовал. Но и сам Эмпедокл в своих сочинениях объявляет своей профессией (не только) магию, но и другие более значительные (чудеса), в следующих словах (*цит. В 111*).

(60) Говорит также Тимей в восемнадцатой<sup>2</sup> (книге своих «Историй»), что этот муж служил предметом удивления во многих отношениях. И действительно, когда однажды пассатные ветры дули так сильно, что ими были повреждены плоды, он, приказав содрать кожу с ослов и сделать меха, расставил их вокруг холмов и горных вершин, чтобы схватить дуновение (ветров). Так как (после этого) ветер прекратился, то он получил прозвище «укротителя ветров». Гераклид же в сочинении «О болезнях» говорит, что он и Павсания наставлял относительно того, что касается (*возвращения к жизни*) мнимо-умершей. Как говорят Аристипп и Сатир, Павсаний был предметом его любви и к нему-то обращается (*ему посвящено*) сочинение «О природе» следующим образом (*цит. В 1*). Впрочем, на него он сочинил еще (следующую) эпиграмму (*цит. В 156*).

(61) Итак, «мнимо-умершая», как говорит Гераклид, есть некое такое состояние (*женщины*), при котором в течение тридцати дней тело ее не дышит и пульс останавливается<sup>3</sup>. Вот почему он на-

---

<sup>1</sup> Вероятно, смешение с Горгием.

<sup>2</sup> Белох читает «в двенадцатой», срв. Диоген VIII 66.

<sup>3</sup> По другому чтению: «и не подвергается гниению»; Свиды: «и без пищи».

звал его врачом и прорицателем, основываясь также и на следующих собственных его стихах:

(62) (*Цит. В 112*).

(63) Он<sup>1</sup> говорит, что Эмпедокл назвал город (другие — реку)<sup>2</sup> Агригент большим, так как в нем было 80 000 жителей<sup>3</sup>. Так как они жили в роскоши, то Эмпедокл сказал: «Агригентинцы предаются роскоши, словно собираясь завтра умереть; (свои) же дома они строят так, как будто намерены жить вечно». Передают, что эти самые «Очищения» пропел на олимпийских играх<sup>4</sup> рапсод Клеомен, как (сообщает) и Фаворин в своих «Записках». Аристотель говорит, что он был (человеком) независимым и чуждым всякого (желания) властвовать. (Об этом свидетельствует то, что) он отказался от царской власти, которую ему предлагали, как сообщает Ксанф в посвященном ему сочинении, очевидно, предпочтя частную жизнь.

(64) То же самое сообщает и Тимей, указывая при этом и причину, почему Эмпедокл был приверженцем демократии. А именно, он говорит, что (однажды) Эмпедокл был приглашен одним из архонтов (на пирушку); (и вот), когда, несмотря на то, что пир подвигался вперед, напитков не приносили, Эмпедокл пришел в негодование и приказал (их) принести, между тем как остальные (гости) спокойно ждали. Однако пригласивший (их хозяин) сказал, что он ожидает служителя сената. Последний, явившись, стал распорядителем пирушки, очевидно, по назначению пригласившего (гостей хозяи-

---

<sup>1</sup> Т. е. Тимей.

<sup>2</sup> Т. е. «другие сочинения или списки». Эта заметка представляла собой древнее примечание на полях.

<sup>3</sup> «Больше 20000» Diod. XIII 84, 3.

<sup>4</sup> Срв. 21 А 12.

на), который (хотел) объявить посредством намеков начало тирании. И вот он приказал или пить, или выливать себе на голову. Теперь-то Эмпедокл остался спокойно сидеть. На следующий же день он потребовал их к суду и, осудив их обоих, приговорил к смертной казни как пригласившего (гостей архонта), так и распорядителя пирушки. Итак, вот как он начал править государством.

(65) В другой же раз, когда врач Акрон просил у сената места для сооружения памятника отцу, так как последний выделялся среди врачей (своим искусством), Эмпедокл, выступив (на трибуну), воспрепятствовал (исполнению этой просьбы), и между (всеми) остальным, что было сказано им о (всеобщем) равенстве, задал как-то и следующий вопрос: «Какую же сделаем надпись? Не следующую ли?

Высочайшего врача Акрона Агригентинского, сына высочайшего отца,

Скрывает (сей) высочайший курган наивысочайшего отечества» (B157)<sup>1</sup>.

Некоторые же второй стих приводят так:

«Содержит высочайшая могила величайшей высоты».

Некоторые приписывают это (двустиишие) Симониду.

---

<sup>1</sup> Мы переводим так вследствие того, что контекст требует, чтобы в эпиграмме заключалась ирония. Еще значительнее игра слов в греческом тексте: «*Ἀκρον ἰατρὸν Ἀκρων Ἀκραγαντίνου πατρὸς ἄκρου χρύπτει χρημνὸς ἄκρος πατρίδος ἀκροῦσσις*». Игра слов сохранена в латинском переводе у Didot: «*Summonem summum summi patris ex Acragante hic summus summae collis habet patriae*» и у Karsten'a: «*Hic Celsum celso medicum medico patre natum excelsae tumulus celsus habet patriae*», а также в немецком перев. E. Baltzer'a (Empedocles, 1879): «*Hier ruht Hoch, der hohe Heilkünstler aus Hochstadt der hohen, hoch hat dies Hochgebirg hier Hoch nun, den hohen, geehrt*».

(66) Затем Эмпедокл распустил собрание тысячи (мужей), существовавшее в течение почти трех лет и состоявшее не только из богатых, но также и из (лиц) демократического образа мыслей. В самом деле, Тимей в одиннадцатой и двенадцатой<sup>1</sup> книгах (дело в том, что он часто упоминает Эмпедокла) говорит, что Эмпедокл держался противоположного образа мыслей в своей политической деятельности (и в своем поэтическом творчестве. А именно, в первом случае он казался скромным и умеренным), во втором же случае, (в своей поэзии) завистливым и самолюбивым. По крайней мере, он говорит... и прочее (цит. В 112, 4. 5). Когда он пришел на олимпийские игры, то стал центром общего внимания, так что ни о ком другом не упоминали так часто в беседах, как об Эмпедокле.

(67) Однако, впоследствии, когда население Агригента стало возрастать (?)<sup>2</sup>, потомки (его) врагов воспротивились возвращению его (на родину). Вследствие этого он удалился в Пелопоннес, где и скончался. Не пропустил и его Тимон, но бранит его в следующих словах:

«И Эмпедокл крикун, бранящийся площадными словами. Он соединял в одно столько слов, сколько был в состоянии<sup>3</sup>, и установил начала, нуждающиеся в других началах».<sup>4</sup>

<sup>1</sup> 11 и 12 по Белоху, в рукописях же читаем: «в первой и второй книгах».

<sup>2</sup> Испорченное место. Во всяком случае после 445 г. (срв. § 52).

<sup>3</sup> Такое понимание места предлагает Г. Дильс, усматривающий здесь намек на смешные сложные слова, который составлял Эмпедокл (например, в В 61). В рукописях на месте «ἐελλε» Дильс ставит «εἴλε» («он взял столько, сколько мог»); Keydel предлагает читать «ἀεῖδε» («воспевал»).

<sup>4</sup> Смысл по Дильсу: его принципы (четыре элемента) нуждаются еще в других принципах (Любви и Вражды).

О смерти же его рассказывают различно. В самом деле, Гераклид вслед за рассказом о мнимо-умершей, а именно о том, как прославился Эмпедокл возвратив к жизни мертвую женщину, сообщает, что он совершал жертвоприношение вблизи поля Писиа-накта, (на что) были приглашены и некоторые из друзей (его), в том числе и Павзаний.

(68) Затем после пира (все) остальные отдыхали отдельно (от него, а именно), одни — под деревьями, так как вблизи (*как выше было сказано*) находилось поле, другие же (расположились), где кому было угодно, сам же Эмпедокл остался на том месте (*за столом*), где он возлежал. Когда же с наступлением дня (все) встали, его одного не оказалось. Когда же стали его разыскивать и расспрашивать слуг, последние же отвечали незнанием, кто-то сказал, что он услышал в полночь весьма громкий голос, звавший Эмпедокла, затем, встав, увидел свет с неба и огонь факелов, и больше ничего. Между тем как (все) были изумлены случившимся, Павзаний послал некоторых (слуг) искать (его). А затем он запретил (слишком) хлопотать (об этом), говоря, что случилось событие, достойное молитвы, и что Эмпедоклу, как ставшему богом, должно приносить жертвы.

(69) Гермипп же говорит, это он вылечил некую агригентинку Панфею, на исцеление которой врачи потеряли надежду, и по этому случаю совершил жертвоприношение. Приглашенных же (на это жертвоприношение) было около восьмидесяти. Гиппобот же рассказывает, что, встав (*после описанного пира*), он отправился на Этну, затем по прибытии туда бросился в кратер вулкана и (таким образом) исчез, желая утвердить славу о себе, будто стал богом. Впоследствии же узнали (как было дело), так как (вулканом) был выброшен один

из его башмаков: дело в том, что он имел обыкновение носить медные башмаки. Против этой (молвы) возражал Павзаний.<sup>1</sup>

(70) (Диодор же Эфесский, который пишет об Анаксимандре, говорит, что ему подражал Эмпедокл, усвоивший его трагическую напыщенность и торжественную одежду). Когда среди селинунтиев вследствие зловоний, исходивших от вблизи лежавшей реки, распространилась моровая язва, так что и сами они гибли, и жены их с трудом рожали, Эмпедокл придумал (средство против этого), а именно, он на свой собственный счет соединил (*с той рекой*) какие-то две из соседних рек. И от этого смешения вода (той реки) стала приятной. И когда таким-то образом зараза прекратилась и селинунтии как-то пировали на берегу реки, явился (к ним) Эмпедокл. Они же, встав, пали ниц (перед ним) и обратились с молитвой к нему, как бы к богу. И вот, желая упрочить это мнение (о себе), он бросился в огонь.

(71) Сказанному противоречит (показание) Тимея, который ясно говорит, что Эмпедокл удалился в Пелопоннес и более никогда (оттуда) не возвращался. Поэтому-то и кончина его неизвестна. Гераклиду же Тимей возражает и притом с упоминанием его имени в четырнадцатой книге<sup>2</sup>, (в которой) говорит, что Писианакт был сиракузянином и не имел поля в Агригенте и что, если бы такая молва распространилась, то Павзаний соорудил бы своему другу памятник или какую-нибудь статуэтку, или храм, как богу; дело в том, что Пав-

---

<sup>1</sup> В диалоге Гераклида.

<sup>2</sup> В рукописях стоит: «в четвертой книге». Тимей описывал в XIII (весьма вероятно, и в XIV-ой) книге афинскую экспедицию против Сиракуз и по этому случаю упоминает Эмпедокла.



заний был (человеком) богатым. «Итак, каким образом, — спрашивает он, — Эмпедокл бросился в кратер (вулкана), о существовании которого, несмотря на его близость (*от Агригента*), он ни разу даже не упомянул? Итак, он скончался в Пелопоннесе.

(72) И нет ничего удивительного, что могила его неизвестна. Ведь (неизвестны) также могилы многих других (*славных мужей*). Сказав нечто в таком роде, Тимей прибавляет: «Но всегда Гераклид любит сочинять странные истории подобного рода; (так, например) он говорит, что с луны свалился (*на землю*) человек». Гиппобот же сообщает, что статуя Эмпедокла с закрытым (лицом) находилась сначала в Агригенте, впоследствии же с открытым (лицом) стояла перед зданием римского сената: очевидно, туда перевезли ее римляне. Дело в том, что нарисованные изображения его еще и теперь находятся в обращении. Неанф же Кизикенский, написавший также о пифагорейцах, сообщает, что после смерти Метона начала пускать ростки тирания. Затем Эмпедокл убедил агригентинцев прекратить распри и блюсти гражданское равенство.

(73) Далее, он из своих обширных средств снабдил приданым многих бесприданниц-девушек своей родины. Поэтому-то он облекся в пурпуровую мантию и возложил на себя золотую повязку, как (сообщает) Фаворин в «Записках», а также (надел) медные башмаки и дельфийский венок. Волосы он носил длинные, и слуги сопровождали его. Сам он всегда имел серьезный вид, неизменно один и тот же. Таким-то он шествовал, и попадавшиеся навстречу граждане считали такое (поведение) как бы признаком некоторой царской власти. Впоследствии же, отправившись по причине какого-то праздника на повозке в Мессину, он упал и сломал (себе) бедро. Захворав вследствие

этого, он скончался 77 лет (от роду). Есть и могила его в Мегаре.

(74) Относительно же лет (его жизни) Аристотель держится другого мнения. А именно, он говорит, что Эмпедокл скончался 60 лет (от роду). Другие же (полагают, что он умер) 109 лет (*срв.* § 68). Акме же его пришлось на 84 олимпиаду (444 — 441). Димитрий же Трезенский в книге: «Против софистов» говорит, что он, выражаясь словами Гомера (X1 278),

«Прикрепив высоко петлю к высокому вишневому дереву, свесил (*просунутую туда*) шею, и душа его отправилась в Аид».

В вышеупомянутом (же) письме (§ 53, 55) Телавга говорится, что он вследствие старости, поскольку знувшись, упал в море и (таким образом) скончался. Так вот какого рода и сколько рассказов об (его) смерти (*передается*). (*Дальше следуют две, эпиграммы Диогена*).

(76) Мнения же его были следующие. Элементов четыре: огонь, вода, земля и воздух; и (сверх того) Любовь, которой они соединяются, и Вражда, которой они разъединяются. Говорит же он следующим образом (*цит. В 6, 2. 3*). Зевсом он называет огонь, Герой землю, Аидонеем воздух, Нестис же — воду. «И это постоянное изменение, — говорит он, — никогда не прекращается» (В 17, 6), так как, по его мнению, такое устройство вселенной вечно. И действительно, он прибавляет (*цит. В 17, 7. 8*).

(77) Также он говорит, что солнце есть громадная огненная масса и что оно больше луны. Луна же имеет форму диска, самое же небо подобно кристаллу. И душа животных и растений принимает различные виды. И действительно, он говорит (*цит. В 117*).

Итак, сочинения его: «О природе» и «Очищения» включают в себе до 5000 стихов<sup>1</sup>, а «Врачебное слово» до 600 стихов. О трагедиях же (приписываемых ему) мы сказали выше (§ 58).

2. *Свида*. Эмпедокл, сын Метона, по мнению же других — Архинома (*из Гезихия*), еще по другому мнению — Эксенета. И брата он имел (по имени) Калликратида (*из А 1 § 53*). Прежде всего он слушал (учения) Парменида, которого, как сообщает в своей «Истории философов» Порфирий, стал предметом любви. По словам же других, Эмпедокл был учеником Телавга, сына Пифагора. (Он был) агригентинским философом, занимавшимся исследованием природы, и эпическим стихотворцем (*из Гезихия*). Жил же он в 79 олимпиаду (464—460).

Имея золотой венок на голове, медные башмаки на ногах и дельфийские венки в руках, он обходил города, желая распространить славу о себе, как о боге. Состарившись же, он ночью бросился в кратер вулкана, чтобы скрыть свое тело. И таким образом он погиб, причем сандалий его был выброшен огненной лавой. Также ему было дано прозвище «укротитель ветров» вследствие того, что, когда сильный ветер стал бушевать в Агригенте, он унял (его), обложив город ослиными шкурами (*из Порфиры, срв. А 16*).

Его учеником был Горгий, леонтинский оратор (*из А 1 § 53*).

И написал он в стихах: «О природе сущего» две книги (в этом сочинении около 2000 стихов), медицинское сочинение прозой и много других (сочинений) (*из Гезихия*).

3. *Плиний Nat. Hist. XXIX 1, 5* Другая (медицинская) школа (ее называют эмпирической вслед-

---

<sup>1</sup> Это число Г. Дильс считает преувеличенным.

ствие той роли, которую занимал в ней опыт) возникла в Сицилии; (*основателем ее был*) Акрон Агригентинский, рекомендованный авторитетом физика Эмпедокла.

*Свида. См. слово* Акрон Агригентинский, сын Ксенона. Он учил в Афинах одновременно с Эмпедоклом. Итак, он старше Гиппократ. Он написал (сочинения): «О врачебном искусстве» на дорическом диалекте и «О питании здоровых» в одной книге. И он принадлежит к числу отметивших некоторые пневмы<sup>1</sup>. На него Эмпедокл сочинил насмешливую эпиграмму (В 157).

*Плутарх de Is. et. Os. 79 p. 383 D.* Действительно, рассказывают, что врач Акрон в Афинах, во время эпидемии моровой язвы, прославился, приказывая жечь огонь больным.

*Гален meth. med. I 1* И раньше существовало немалое соперничество между Косскими и Книдскими (врачами), стремившимися превзойти друг друга множеством открытий. А именно, азиатские потомки Асклепия<sup>2</sup>, за исключением их родосского рода, распадались еще на два вышеупомянутых рода. С ними состязались тем хорошим соревнованием, которое одобрял Гезиод, также италийские врачи: Филистион<sup>3</sup>, Эмпедокл, Павзаний<sup>4</sup> и их товарищи.

*4. Аристотель de anima A 2. 405 b 1.* Из более же грубых (мыслителей) некоторые объявили

<sup>1</sup> Т. е. он принадлежал к школе пневматиков, объяснявшей все явления физиологии и патологии при помощи *пневма*.

<sup>2</sup> Потомки Асклепия, или Эскулапа (бога врачебного искусства), т. е. врачи.

<sup>3</sup> Современник и друг Платона.

<sup>4</sup> Ученик Эмпедокла, которому последний посвятил свою поэму.

(началом всего) воду, как, например, Гиппон. По-видимому, они пришли к этому убеждению, отправляясь от факта влажности семени всего (живого). И в самом деле, (Гиппон) опровергает учивших, что душа есть кровь<sup>1</sup>, тем фактом, что семя не есть кровь.

5. *Свида см. слово* Зенон (19 A 2). Он написал «Споры», «Изъяснение учений Эмпедокла», «Против философов», «О природе». — Говорят, что он изобретатель диалектики, подобно тому как Эмпедокл риторики. *Срв. 19 A 1 § 25.*

6. *Аристотель Metaph. A 3. 984 a 11.* Анаксагор же Клазоменский, который по возрасту был старше его (*Эмпедокла*), делами же моложе<sup>2</sup>, учит, что начал бесконечно-большое число.

7. *Симплиций phys. 25, 19 (из Феофраста Phys. Opin. fr. 3. D. 477).* Эмпедокл Агригентский, родившийся немного позже Анаксагора, поклонник и ученик Парменида и еще более пифагорейцев.

8. *Евсевий Р. Е. X 14, 15 (из анонимного биографа).* Эмпедокл становится учеником Телавга в то время, когда приобретал известность Гераклит

---

<sup>1</sup> Очевидно, имеется в виду Эмпедокл.

<sup>2</sup> Как указывает Бониц в своих комментариях, выражение «делами моложе» двусмысленно. «Дела» здесь, без сомнения, означают «философское учение», но целое выражение «моложе делами» может быть понято или во временном смысле (Анаксагор начал позже философствовать или, как толкуют Гегель и Кузен, позже выступил со своими сочинениями) или в смысле сравнительной оценки достоинства и значения их учений (Анаксагор более слабый мыслитель, чем Эмпедокл); последнее толкование принимает Льюис, который переводит: «Анаксагор Клазоменский, который превосходит Эмпедокла годами, но ниже его в отношении идей». Равессон и Ренувье истолковывают место так: хотя учение Анаксагора появилось раньше, но по содержанию оно новее учения Эмпедокла, представляя более высокую степень развития философской мысли.

Темный, т. е. в 69 олимпиаду (504—501), согласно Хронике.

9. Евсевий *Chron.* В 81, 1 олимп. (456) становились известными философы Эмпедокл и Парменид, занимавшиеся исследованием природы.

Геллий XVI 21, 14 (вероятно, из Хроники Непомта). Между битвой у Кремеры (477) и децемвиратом (450): около этого времени пользовался славой в области естественной философии Эмпедокл Агригентский.

10. Евсевий *Chron.* В 86, 1 Олимп. (436) *срв.* 18 A 11 b.

11. Атеней I 5 E (отсюда Свиды см. слово «*Ἀνιμάου*»). Эмпедокл Агригентский, одержавший победу на олимпийских играх в конном ристалище<sup>1</sup>, бывший пифагорейцем и (как таковой) воздерживавшийся от (употребления в пищу) одушевленных (существ), сделал быка из смирны, ладана и самых дорогих благовоний и разделил его между явившимися на праздник (*срв.* A 1 § 51. 53).

12. Атеней XIV 620 D. «Очищения» Эмпедокла пел на олимпийских играх рапсод Клеомен, как сообщает Дикеарх в своей «Олимпийской книге».

13. Никомах (восстановлено на основании Порфирия V. *Phys.* 29 и Ямвлиха V. P. 135, о чудесах Пифагора) Приняв участие в этих делах, Эмпедокл Агригентский, Эпименид Критский и Абарис Гиперборейский часто и сами совершали кое-что в этом роде. Известны их (чудесные) дела и особенно то, что Эмпедокл получил прозвище «укротителя ветров», Эпименид «очистителя», Абарис же «ходящего по воздуху».

14. Плутарх *de curios.* 1 p. 515 C. Физик же Эмпедокл, загородив некое горное ущелье, испускав-

---

<sup>1</sup> На философа Эмпедокла перенесена победа, одержанная или дедом его, или внуком.

шее тяжелый и нездоровый южный ветер на равнины, изгнал, по-видимому, моровую язву из страны. *Adv. Colòt.* 32, 4 p. 1126 В. Эмпедокл же, уличив знатнейших граждан в наглых поступках и в расхищении государственной казны, освободил (от них) город, а также спас страну от бесплодия и моровой язвы, огородив стеною горные ущелья, через которые проходил в равнину южный ветер.

*Климент Strom.* VI 30. И Эмпедокл Агригентский был прозван укротителем ветров. В самом деле, говорят, что, когда от горы Агригента стал как-то дуть тяжелый и нездоровый для местных жителей ветер, бывший также причиною бесплодия их жен, Эмпедокл унял (этот) ветер. *Следуют фрагменты В 111, 3—5. 112, 10—12.*

*Филострат V. Apoll.* VIII 7, 8 p. 158 Какой же мудрец, по твоему мнению, уйдет из борьбы ради (благоденствия) такого города, приняв во внимание, что Демокрит некогда освободил от моровой язвы абдеритов, имея (также) в виду афинянина Софокла, который, как говорят, очаровал даже ветры, слишком сильно дувшие весною, услышав (наконец) о делах Эмпедокла, который задержал быстрое движение бури, внезапно разразившейся над агригентинцами? *Срв. I 2.* Дело в том, что Эмпедокл, сам Пифагор и Демокрит, познакомившиеся с магами и высказавшие много божественного, еще не были прельщены этим искусством.

*Плиний nat. h.* XXX 1, 9. В самом деле, Пифагор, Эмпедокл, Демокрит и Платон, чтобы научиться этому (магии), ездили по морям (и жили на чужбине столь продолжительное время, что можно сказать) скорее подвергли себя изгнанию, чем предприняли путешествие. Возвратившись (на родину) они ее отчасти разгласили, отчасти сохранили в тайне.

15. *Ямвлих V. Pyth. 113 (из Никомаха)*. Когда один юноша с обнаженным мечом бросился на Анхита, бывшего гостем Эмпедокла (*срв. В 1*), за то, что тот в качестве судьи по назначению государства, осудил отца (этого) юноши на смерть и когда в сильнейшем гневe с мечом в руке он уже устремился на осудившего его отца Анхита, чтобы пронзить его, как убийцу Эмпедокл, переладив, насколько мог, лиру и взяв некую смягчающую и успокаивающую мелодию, в ту же минуту заиграл «унимающую боль, прогоняющую гнев и заставляющую забывать все бедствия (песнь)», по выражению поэта (*Гомер d 221*) и таким образом спас своего гостя Анхита от смерти, а юношу от убийства. Рассказывают, что последний с того времени стал самым искренним другом Эмпедокла<sup>1</sup>.

*Страбон VI p. 274*. Он полагает, что по причине такого вида (*Этны*) измышляется много рассказов (о ней) и в особенности (*этому обязано своим происхождением*) то, что некоторые рассказывают об Эмпедокле, (а именно), будто последний бросился в кратер и оставил в качества следа случившегося происшествия один из своих медных башмаков. Дело-де в том, что последний был найден на поверхности горы недалеко от края кратера, так как был выброшен силою огненной лавы.

*Гораций Ars Poet. 458*. Подобно тому как птицелов, увлекшись черными дроздами, упал в яму колодца и, хотя в течение долгого времени кричит: «Спешите на помощь! ой, граждане!», однако нет никого, кто принялся бы вытаскивать его. Если кто-нибудь захочет помочь ему и станет спускать ве-

---

<sup>1</sup> Очевидно, имеется в виду юноша Павзаний, сын Анхита, которого имя ошибочно перенесено на гостя Эмпедокла.



ревку, я скажу: «Почем ты знаешь, не бросился ли туда мудрец, (который) не хочет быть спасенным?» и расскажу гибель сицилийского поэта. Желая, чтобы его считали бессмертным богом, похолодевший (от страха) Эмпедокл прыгнул в пылающую Этну. Пусть можно и должно погибать поэтам: кто спасает (другого) против его воли, поступает так же, как убийца.

17. (Аристотель) *Probl.* 30, 1 p 953 a 26. Из позднейших же (были меланхоликами) Эмпедокл, Платон, Сократ и много других известных (лиц).

18. Элиан *V. H. XII* 32. Эмпедокл же Агригентский носил пурпуровую одежду и медные сандалии (*Срв. А 1 § 73*).

*Филострат V. Ap. VIII* 7 p. 156. А именно, Эмпедокл, наложив повязку из сильно окрашенной пурпуром (материи) вокруг волос, шествовал гордо по эллинским улицам, слагая гимны, будто из человека он станет богом (*Срв. В 112. б след.*).

19. Секст *adv. math. VII* б. А именно, Аристотель (в «Софисте» *срв. А 1 § 57*) говорит, что Эмпедокл первый дал толчок развитию риторики. Из его же «Собрания теорий искусств» (*срв. fr. 137 Rose*).

*Квинтилиан III* 1, 8. Ибо говорят, что после тех, о которых (нам известно только) из сообщения поэтов, Эмпедокл первый способствовал несколько развитию риторики. Древнейшими же писателями о (риторическом) искусстве были сицилийцы Коракс и Тисий, за которыми последовал уроженец того же острова Горгий Леонтинский, бывший, как передают, учеником Эмпедокла.

*Аристотель soph. el. 33 p. 183 b 31*. Ныне же пользующиеся славой (ораторы) переняли (свое искусство) как бы по наследству от множества предшественников, которые понемногу усовершенствовали (это искусство); так, увеличили

(средства ораторского искусства) Тисий после первых (ораторов у Гомера), Фрасимах же после Тисия и т. д.

*Schol. Jamblich. V. P. p. 198 Nauck.* И Парменид из Элеи был пифагорейцем. Отсюда очевидно, что и «двуязычный» Зенон, передавший (потомству) также начала диалектики, тоже (был пифагореец). Таким образом, от Пифагора ведет свое начало диалектика, точно также и риторика. В самом деле, Тисий, Горгий и Пол — ученики пифагорейца Эмпедокла.

### Апофтегматика

20. *Гномологий Парижский* п. 193 (Ac. Cracov. XX 152). На вопрос, почему он весьма сердится, когда его бранят, Эмпедокл ответил: «Потому что, если я не стану огорчаться, когда меня бранят, то и похвала меня не будет радовать» (срв. 19 A 1, стр. 74—78). 158 Когда (кто-то) говорил, что не может найти ни одного мудреца, Эмпедокл сказал: «Естественно. Ибо прежде всего необходимо, чтобы был мудрецом сам тот, кто ищет мудреца». *Лучше, чем Диоген IX 20 (11 A 1, ч. 1, стр. 93).*

Поэзия (срв. А. 1 §§ 55 след. 65. 77; далее А 2. 12).

21. Лукреций I 714 след. (пер. Рачинского).  
Кто, наконец, из стихий четырех этих мир образует:  
То есть, из пламени, влаги, земли и воздушных течений,  
Между последними стал во главе Эмпедокл Агригентский.  
На берегах своих вырастил остров его треугольный,

Влагой ионийского моря омытый в широких заливах,  
Там, где лазурные волны холодную тину кидают,  
Там, где чрез узкий пролив протекая стремительно, море  
Берег Сицилии от Италийской страны отделяет.  
Здесь на просторе Харибда лежит. Здесь и Этна вещает  
Рокотом грозным своим о пылающем скопище гнева,  
Что из расщелин открытых огня извергает потоки,  
И небосводу огонь молниеносный назад возвращает.  
Эта страна удивление вызвала разных народов  
Вследствие многих причин, и достойна она обозренья,  
Многими благами славясь и силой орудия граждан.  
Но изо всех этих благ, как мне кажется, самым прекрасным,  
Самым святым, драгоценным, внимания достойным был муж тот,  
Так как в божественном сердце его зарожденные песни  
Громко звучат до сих пор, излагая такие открытья,  
Что человеком едва мы его признаем по рождению.

22. *Аристотель Poet. 1. 1447 b 17 (пер. В. Антель-рота)*. У Гомера и Эмпедокла нет ничего общего кроме метра, почему первого справедливо называть поэтом, а второго скорее физиологом, чем поэтом.

23. *Менандр (скорее Генетлий) 1 2, 2*. Относящиеся к природе (гимны), какие сочинили Парменид и Эмпедокл со своими последователями, излагающие (в них), какова природа Аполлона (*срв. А 1 Я 97 и 21 В 134*), какова (природа) Зевса (*В 6, 2*). И многие из гимнов Орфея такого же характера.

Там же 5, 2. Существуют же такие (гимны), когда, произнося гимн Аполлона, мы говорим, что он есть солнце и ведем речь о солнце природы, и о Гере (говорим), что она — воздух, и Зевс (есть для нас) теплота (В 6, 2). А именно, такие гимны относятся к исследованию природы. И таким приемом пользуются Парменид и Эмпедокл... Дело в том, что Парменид и Эмпедокл дают (в этой форме) пространственные толкования, Платон же делает (в таких случаях) упоминания в самых кратких словах.

24. *Лактаний Jnst. div. II 12, 4.* Эмпедокла не знаешь куда причислить: к поэтам или философам, так как он написал о природе вещей в стихах, подобно тому как у римлян Лукреций и Варрон. (Так вот этот Эмпедокл) установил четыре элемента.

*Квинтилиан I 4, 4.* Так как Эмпедокл у греков, Варрон и Лукреций у латинян преподали в стихах наставления мудрости.

25. *Схолии ad Dionys. Thrac. p. 168, 8 Hilgard.* Поэта украшают следующие четыре (вещи): размер, вымысел (богатство воображения), рассказ (содержание) и способ изложения, и всякое произведение, лишённое этих (свойств), не есть (подлинное) поэтическое произведение, даже если оно и пользуется размером. Так, без сомнения, мы не назовем поэтами Эмпедокла, Тиртея (?) и авторов астрономических сочинений, хотя бы они и пользовались размером, так как их произведения не имеют отличительных поэтических свойств. 166, 13. Тот не поэт, кто (из поэтических средств) пользуется только одним размером. Так, (не являются поэтами) ни Эмпедокл, написавший (размером) «Физику», ни авторы астрономических сочинений, ни пифийский оракул, высказывающий свои предсказания в стихах.

*Плутарх quot. ad. poet. aud. 2 p. К) С, см. 18 А 15.*

*Аристотель Rhet. Г 5. 1407 а 31.* Во-вторых, (не следует употреблять) собственных имен... в-третьих, двусмысленных выражений. Последнее (требование должно исполнять) за исключением того случая, когда сознательно предпочитается противоположное, что бывает, когда те, которым нечего сказать, делают вид, будто говорят что-то важное. А именно, в этом случае (*обычно*) прибегают к поэтической форме, подобно Эмпедоклу. В самом деле, (подобное) многословие, нагромождающее слова одного значения, морочит слушателей и последние испытывают то же, что народ у прорицателей. А именно, народ одобрительно кивает головой, когда (прорицатели) высказывают двусмысленные (предсказания): «Перейдя Галис, Крез разрушит великую державу».

*Аристотель Meteor. В 3. 357 а 24.* Равным образом смешно, если кто-нибудь, сказав, что море есть пот земли, думает, что он высказал некоторую ясную (мысль), как, например, Эмпедокл. (*В 55*). В самом деле, с поэтической точки зрения он, выразившись таким образом, действительно сказал хорошо (ибо метафора есть поэтическое средство), но с естественнонаучной точки зрения (такой способ выражения) не может быть одобрен.

*Цицерон de oratore I 50, 217.* С таким же основанием мы, пожалуй, могли бы сказать, что к гражданскому праву относится игра в мяч и шашки, так как П. Муций был весьма искусен и этом и в другом. На том же самом основании те, которых греки называют физиками, могли бы быть названы также поэтами, так как физик Эмпедокл сочинил превосходную поэму.

*26 Дионисий de comp. verb. 22.* Эта гармония (*именно* серьезная) имела много приверженцев

в поэзии, истории и политических учениях. Но наиболее выдающимися приверженцами ее являются Антимак Колофонский и физик Эмпедокл в эпической поэзии, Пиндар в лирике и Эсхил в трагедии.

27. *Цицерон ad Qu. fr. II 9, 3*. Как ты пишешь, поэма Лукреция отличается следующими свойствами: (она написана) с большим блеском ума, а также с большим искусством. Но если ты (еще) прочтешь сочинение Саллюстия об Эмпедокле, то (когда увидимся), я буду считать тебя зрелым мужем, а не пустым юношей.

### Учение (Срв. А 1 § 76. 77; А 4. 6)

28. *Аристотель Metaphys. A 3. 984 a 8*. Эмпедокл же (признал) четыре (начала), присоединив к (трем) вышеупомянутым (воде, воздуху, огню) четвертое (начало) — землю. А именно, (по его учению) эти (элементы) всегда пребывают и не бывает их возникновения, но они в большом и в малом количестве только соединяются в одно (целое) и выделяются из (этого) целого.

*Симплиций phys. 25, 21 (после А 7; из Феофраста)*. Он принимает четыре телесных стихии (материальных элемента): огонь, воздух, воду и землю, которые вечны, изменяются же в больших и малых размерах в зависимости от (образуемого ими взаимного) соединения и разделения, началами же в собственном смысле слова, приводящими в движение вышеупомянутые (элементы), являются Любовь и Вражда. Дело в том, что стихии (элементы) всегда должны совершать движение попеременно в противоположном направлении, то соединяясь Любовью, то разделяясь Враждою. Таким образом, по Эмпедоклу, начал (всего) шесть. В самом деле, и сам он в одном месте, где

говорит... (*цит. В 17, 7. 8*), приписывает Вражде и Любви творческую силу, в другом же, где говорит... (*цит. В 17, 17—20*), ставит и их в один ряд с теми четырьмя стихиями.

29. Платон *Soph. 242 C D* (*Иноземец из Элеи говорит*). Мне кажется, нам, будто детям, каждый рассказывает какую-нибудь сказку. Один<sup>1</sup> говорит, что (существуют) три сущности, что некоторые из них каким-то образом то враждуют между собой, то, полюбив друг друга, заключают браки, рожают детей и вскармливают (свое) потомство. Другой же рассказывает, что (существуют) два (начала): влажное и сухое, или теплое и холодное, и что они соединяются для супружеского сожителства (*срв. 47 A 4?*). А идущая от нас элеатская школа, начавшаяся с Ксенофана и даже раньше (*срв. 66 В 6*), полагая, что так называемое «все» едино, рассказывает такие сказки. Ионийские же и некоторые позднейшие сицилийские Музы (*Тераклит и Эмпедокл*) одинаково рассудили, что надежнее (будет) связать то и другое, а именно, учить, что сущее и множественно, и едино, что оно находится во власти вражды и любви. «Ведь расходящееся всегда сходится», говорят более напряженные Музы (*12 В 10*), более же нежные отказались от учения, будто положение вещей всегда таково, утверждают же, что попеременно все бывает то единым, полным любви при содействии Афродиты, то множественным, борющимся с самим собой по вине какой-то Вражды (*21 В 17*).

30. Псевдо-Плутарх *Stromat. у Евсевия Р. Е. I 8, 10* (*D. 582; из Феофраста, как п. 31 след*) (*пер. Э. Радлова*). Эмпедокл из Агригента допускает четыре элемента: огонь, воду, эфир и землю, с их причи-

---

<sup>1</sup> Неизвестно кто. Срв. 71 А 8—11. В 1 след?

нами: любовью и ненавистью. Из первичного соединения элементов выделился прежде всего воздух, который вокруг распространился; после воздуха выделился огонь, который, не найдя места наверху, потек под сгущением, образованным воздухом. Вокруг земли есть два полушария, которые двигаются кругообразно: одно состоит всецело из огня, другое смешано из воздуха и небольшого количества огня; это, как он думал, производит ночь. Начало движения произошло от разрыва равновесия, вследствие соединения огня<sup>1</sup>. Солнце по природе не есть огонь, но отражение огня, подобное тому, которое бывает на воде. Луна образовалась из воздуха, увлеченного огнем; этот воздух сгустился, подобно граду; свет этого светила происходит от солнца. Правящее начало принадлежит не голове, не груди, а крови; потому люди обладают различными превосходствами, смотря по тому, к каким частям тела в наибольшем количестве притекает кровь.

*То же в пер. Г. Церетели:* Эмпедокл Акрагантинец признавал четыре элемента: огонь, воду, землю и воздух, причиной же их считал Любовь и Вражду. Из первоначальной смеси этих элементов отделился воздух, который разлился вокруг: после воздуха — вырвался огонь, который, не находя другого места, поднялся кверху из-под плотной сферы, окружающей воздух. Вокруг земли вращаются два полукруга, один огненный, а другой — состоящий из воздуха и небольшой части огня; последний полукруг Эмпедокл называл ночью.

---

<sup>1</sup> \*Движение началось вследствие того, что в каком-то месте образовалось скопление огня, который обрушился всей своей массой». Такой перевод получим, если примем конъектуру Дильса.



Начало движению положил огонь, который, собравшись (в одно целое), нарушил (существовавшее до тех пор) равновесие. Солнце не есть огонь, но отражение последнего, подобно тому, как это бывает на воде. Луна, по мнению Эмпедокла, образовалась сама собой из остатков воздуха, охваченного огнем и уплотнившегося наподобие града. Свет луна заимствует от солнца. Главенство принадлежит ни голове, ни груди, но крови, поэтому главенствует та часть человеческого тела, в которой крови больше.

31. *Инполиит* Ref.13 (D 558). (1) Живший же после них (*пифагорейцев*) Эмпедокл сказал много о природе демонов<sup>1</sup>, (а именно), что они в весьма большом числе имеют свое местопребывание в управляемой ими земной области. Он признал началом всего Вражду и Любовь, назвал богом разумный огонь единого и сказал, что все возникло из огня и в огонь разрешится. С последним учением до некоторой степени согласны и стоики, ожидающие (мирового) пожара. (2) Особенно же ревностным приверженцем является он учения о переселении душ, (а именно), он сказал так... (*цит. В 117*). Он сказал, что все души вселяются попеременно во все живые (существа). В самом деле, и учитель их<sup>2</sup> Пифагор говорил, что он сам был раньше Эвфорбом, участвовавшим в троянской войне, утверждая, что узнает свой щит.

32. *Аэций* I 7, 38 (D. 303). (Эмпедокл: единое — шаровидно, вечно и неподвижно), и (это) единое есть необходимость, материя же последней — четыре элемента, виды же — Вражда и Любовь. Он считает богами и элементы, и мир, представляющий со-

---

<sup>1</sup> Срв. 21 В 121—123.

<sup>2</sup> Т. е. пифагорейцев и Эмпедокла.

бой смесь их, и, сверх того, совершенный Шар, в который все они разрешатся. И души он считает божественными (существами), и тех свободных от вины, которые непорочно причастны им (*душам*), тоже (признает) божественными.

33. *Азций I 3, 20 (D. 286) (пер. Э. Радлова)*. Эмпедокл, сын Метона, из Агригента, допускает четыре элемента: огонь, воздух, вода, земля и две первичные силы: любовь и ненависть, из которых одна соединяющая, другая разделяющая. Он говорит (*цит. В 6*). Зевсом он называет кипение<sup>1</sup> и эфир, Герою — животворящий воздух<sup>2</sup>, Аидонеем землю, Нестис<sup>3</sup> и человеческий источник обозначают семя и воду.

*Allegor. hom. script. (может быть, Плутарх) у Стобея Ecl. I 10, 11 b p 121 W.* Эмпедокл Зевсом называет кипение и эфир, жизнедательницей Герой землю, Аидонеем воздух, так как последний не имеет собственного света, но освещается солнцем, луною и звездами, Нестис и человеческим источником — семя и воду. Итак, все — из четырех элементов, природа последних состоит из противоположностей: сухости и влажности, теплоты и холода; она производит все посредством пропорционального взаимного смешения (элементов), переносит частные перемены, но не допускает разрешения всего. А именно, он говорит так (*цит. В 17, 7. 8*).

*Ипполит Ref. VII 29 после В 6 (из сочинения Плутарха об Эмпедокле?)*. Зевс — огонь, жизнедательница Гера — земля, приносящая плоды для (под-

<sup>1</sup> «Жар» (Г. Церетели).

<sup>2</sup> «Жизнедательницей Герой — воздух» (Г. Церетели).

<sup>3</sup> Нестис, вероятно, сицилийская богиня воды; некоторые, впрочем, полагают, что это имя изобрел сам Эмпедокл.

держания) жизни, Аидоней — воздух, так как мы, видя все через него, только его самого не видим, Нестис же — вода. Ибо она одна, являясь (*необходимым*) условием возникновения пищи для всех питающихся (существ), сама по себе не в состоянии питать их. И действительно, говорит он, если бы она питала, то животные никогда не испытывали бы голода, так как вода в мире (имеется) всегда в изобилии. Потому он называет воду Нестис, что, будучи причиной пищи, (сама она) не может кормить нуждающихся в пище (существ).

*Из приведенных здесь свидетельств мы видим, что в древней традиции существовало разногласие в истолковании значения мифологических имен у Эмпедокла. По одной версии, идущей от Феофраста, у Эмпедокла Гера = воздух, Аидоней = земля; по другой, идущей от стоиков и Кратеса, наоборот: Гера = земля, Аидоней = воздух<sup>1</sup>. см. примечание Г. Дильса.*

34. Гален *in Hipp. nat. hom.* XV 32 К. Эмпедокл полагал, что природа сложных тел образуется из четырех неизменяемых элементов; последние при этом смешаны друг с другом таким образом, как если бы кто-нибудь, тщательно растерев медную руду, шпиаутер и купоросную руду и сделав (из них) ядовитый порошок, смешал бы их так, что ни

---

<sup>1</sup> Knatz («Empedoclea» в Schedae Philol. H. Usenero oblatae, 1891) и G. Thiele («Zu den vier Elementen des Empedocles» в Hermes, XXXII Bd., 1897) полагают, что у Эмпедокла Зевс = воздух, Аидоней = огонь, Гера = земля и Нестис = вода. Воздух, как элемент, является у Эмпедокла светлым, так как он называет его эфиром; приравнение Аидоней огню могло иметь своим основанием близкое знакомство сицилийского уроженца с вулканами; эпитет жизнелюбия, прилагавшийся Эмпедоклом к Гере, есть гомеровский эпитет земли; и, наконец, Нестис есть сицилийская богиня воды.

одного из них нельзя было бы взять в руки отдельно от другого.

35. *Азций II 7, 6 (D. 336) (пер. Э. Радлова)*. Эмпедокл говорил, что места элементов не всегда постоянны и определены, но что все они взаимно обмениваются (*местами*).

*Ахилл Js. 4 р. 34, 20 М.* Эмпедокл не дает элементам определенных мест (*во вселенной*), но говорит, что они взаимно уступают место друг другу, так что (одновременно) земля несется вверх и огонь вниз.

36. *Аристотель de gen. et corr. В 3. 330 b 19*. Некоторые же принимают прямо четыре (*элемента*), как Эмпедокл. Но и он сводит их к двум. Ибо огню он противопоставляет все остальные (*элементы*).

37. *Аристотель Metaph. А 4. 985 a 21 (пер. Первова-Розанова)*. И Эмпедокл, хотя насколько более, нежели он (*Анаксагор*), пользуется своими причинными основами, но все-таки недостаточно и находит в них не то, что следует. По крайней мере, во многих местах у него взаимное влечение разделяет и раздор соединяет. Именно, всякий раз когда вселенная разъединена раздором на стихии, огонь соединяется в одно и также каждая из прочих стихий; а когда опять все стихии, вследствие взаимного влечения, сходятся в одно, частицы каждой стихии по необходимости опять разделяются. Итак, Эмпедокл первый в ряду прежних философов внес эту причину, разделив ее, потому что принял не одно начало движения, но два различные, и притом противоположные. Кроме того, хотя он первый принял четыре стихии, рассматриваемые им в виде материи, (на деле) же он пользуется не четырьмя, а как бы только двумя: огнем самим по себе и противоположными, именно землею, воздухом и водою, как одною природой. Все это можно извлечь из его поэмы.

38. *Аристотель phys. Ф 1. 252 a 7*. По-видимому, Эмпедокл сказал бы, что по необходимости господствует над вещами и движет их то Любовь, то Вражда, в промежуточное же время царит покой.

39. *Аристотель Metaph. А 4. 984 b 32 (пер. Первова-Розанова)*. А так как и противоположное доброду оказывалось лежащим в природе, то есть не только порядок и прекрасное, но также и беспорядок и безобразное, и даже злого более в ней, чем доброго, и дурного более, чем прекрасного, то поэтому пришлось внести взаимное влечение и раздор, как две соответствующие причины двух указанных сторон существующего.

Ибо если искать решения вопроса, следуя здравому размышлению, а не останавливаться на том, о чем заикается Эмпедокл, то всякий найдет, что взаимное влечение есть причина доброго, а раздор — злого; так что, если бы кто утверждал, что Эмпедокл, и притом первый, говорил каким бы то ни было образом о зле и добре, как об основных началах, то он, может быть, был бы прав, — конечно, если только причинною основой всего благого служит самое благо, а злого самое зло.

40. *Аристотель de gen. et. corr. В 6. 333 b 20*. Хотя элементы разделяет не Вражда, но Любовь, они по природе первичнее бога<sup>1</sup>. Боги также и они.

41. *Филопон de gen et corr. 19, 3 Vitelli*. Он высказывает учение, противоречащее (природе) явлений, так как отрицает изменение, которое, очевидно, существует. Самому же себе он противоречит,

---

<sup>1</sup> Так как в первоначальном состоянии элементы самым тесным образом смешаны между собой, то в этой однородной массе каждый элемент разделен на обособленные друг от друга части. Смысл: хотя первоначальным состоянием является смесь элементов (бог, Сферос), однако по природе каждый элемент является самостоятельным, самосущим.

говоря, что элементы неизменны и что они не возникают друг из друга, но (все) остальное (возникает) из них; с другой же стороны, утверждая, что во время господства Любви все становится единым и образует бескачественный Шар, в котором более не сохраняется своеобразие ни огня, ни какого-либо из прочих (элементов), так как каждый из элементов теряет (здесь) свой собственный вид.

42. *Аристотель de caelo* Г 2. 301 а 14. Неразумно выводить возникновение (вещей) из обособленных движущихся (частей). Поэтому-то и Эмпедокл не принимает рождения по Любви. Ибо он не мог бы изобразить образование мира из обособленных (частей), соединяемых Любовью. Дело в том, что (*по его учению, первоначально*) мир состоял из разделенных элементов, и таким образом возникновение (вещей) должно было произойти из единого (целого), представлявшего уже собой соединение (элементов)<sup>1</sup>. *D. gen. et corr.* В 7. 334 а 5 Вместе с тем он говорит, что мир находится в одинаковом состоянии как при теперешнем (*преобладании*) Вражды, так и при прежнем (*преобладании*) Любви.

43. *Аристотель de gen. et corr.* В 7. 334 а 26. И в самом деле, какого рода (соединение) будет у тех, которые учат, подобно Эмпедоклу? Соединение (у них) должно быть вроде того, как стена (сложена) из кирпичей и камней. И эта смесь будет (состоять) из не подверженных гибели элементов, небольшими (частями) лежащих друг возле друга. Такого-то рода соединением (является у них) мясо и каждая из прочих (вещей).

---

<sup>1</sup> Это свидетельство Аристотеля Дж. Бернет (стр. 271 ц. с.) понимает, как указание на то, что Эмпедокл описывал возникновение частных вещей лишь из Царства Любви, при вторжении в него Вражды.

*Азций 13, 1 (пер. Г. Церетели).* По мнению Эмпедокла, до образования четырех элементов существования очень маленькие частицы, своего рода равночастные элементы, предшествовавшие (четырем) элементам. 17, 3 (D. 315) (пер. Э. Радлова) Эмпедокл и Ксенократ представляют элементы составленными из частиц еще меньших, которые суть как бы мельчайшие величины и как бы элементы элементов.

*Гален in Hipp. de nat. b. XV 49 К.* А именно, он (Эмпедокл) учит, что мы и все прочие земные тела возникли из тех же самых элементов, из которых (выводит наше происхождение) и Гиппократ, однако, (по мнению Эмпедокла, при возникновении вещей) элементы не перемешались совершенно между собой, но легли рядом, касаясь друг друга по малым частям (*срв IV. 762* разбившись на маленькие части).

44. *Азций I 24, 2 (D. 320).* Эмпедокл, Анаксагор, Демокрит, Эпикур и все, кто полагает, что мир образуется вследствие соединения мельчайших материальных частиц, принимают (многочисленные) соединения и разъединения (их), возникновения же и гибели их в собственном смысле не допускают. Ибо эти (*кажущиеся возникновение и гибель вещей*) происходят не вследствие качественного изменения, но количественного соединения<sup>1</sup>.

45. *Азций I 26, 1 (D. 321) (пер. Э. Радлова).* По Эмпедоклу, сущность необходимости есть причина, приводящая в действие принципы и элементы.

---

<sup>1</sup> Последнюю фразу переводят: «Ибо им нет места при качественном изменении, а лишь при количественном соединении» (Э. Радлов) и «Ибо все возникает не по качеству, благодаря изменению, но по количеству, благодаря соединению» (Г. Церетели).

*Плутарх de an. procr.* 27, 2 p. 1026 В. Необходимость, которую большинство зовет судьбой, Эмпедокл называет одновременно Любовью и Враждой.

46. *Аристотель phys. A 4.* 187 а 20. Иные полагают, что из единого выделяются заключающиеся в нем противоположности. Так говорит Анаксимандр и все те, кто признает единое и многое, как, например, Эмпедокл и Анаксагор. Ибо и по их мнению, из (*первоначальной*) смеси выделяется (*все*) остальное. Отличаются же они друг от друга тем, что *Эмпедокл* приписывает мировому процессу круговращение, *Анаксагор* же (*считает мировой процесс*) разовым (*идущим в одном направлении*), и последний принимает бесконечное число противоположных (*по качеству*) гомеомерий, первый же — так называемые элементы.

47. *Аэций I* 5, 2 (D. 291). Эмпедокл: космос (*т. е. мир, как упорядоченное целое*) один, однако, космос не составляет (*всей*) вселенной, но (*образует*) лишь некоторую небольшую часть вселенной, остальная же (*часть ее*) представляет собой необработанную материю.

48. *Платон leg.* X 889 В (*пер. В. Оболенского*). Огонь, вода, земля и воздух произошли от природы и случаем<sup>1</sup>, говорят они (*приверженцы Эмпедокла*). Искусство в них<sup>2</sup> не участвует. Следующие за ним тела, как-то земля, солнце, луна и звезды<sup>3</sup> произошли от сих стихий совершенно бездушных. Случайно носилась каждая стихия своею силою; случайно все сложилось по некоему сродству, теплое с холодным, сухое с влажным, и мягкое с

<sup>1</sup> Точнее: «существуют по природе и по (воле) случая».

<sup>2</sup> Т. е. в образовании их.

<sup>3</sup> Следует добавить: «с тем, что их окружает».



грубым. И так как все произошло по необходимости, случайно из смешения противных: равным образом произошли и небеса, и все, что на небе; отсюда<sup>1</sup> составились все формы, следовательно, и животные и растения; не по уму, не от бога<sup>2</sup> и не искусством, говорят они<sup>3</sup>, но природою и случаем.

49. Филон *de provid.* II 60 p. 86 (*Aucher, с улучшениями по Conybeare*). Тем же самым образом, кажется, образуются также части мира, как говорит Эмпедокл. А именно, после того как выделился эфир, воздух и огонь устремились вверх и (*таким образом*) образовалось небо, которое на обширнейшем пространстве стало вращаться. Огонь же, который остался немного ниже неба, сам тоже скопился, (образовав) лучи солнца. Земля же, собравшись в одно (место) и стусившись в силу какой-то необходимости, как очевидно, расположилась в центре. Затем окружающий ее со всех сторон эфир, будучи гораздо легче (ее), приходит во вращение, которое никогда не прекращается. Земля не падает ни в ту, ни в другую сторону ради покоя при содействии бога (?), а не по причине<sup>4</sup> многих сфер, расположенных по очереди одна над другой, круговые вращения которых отполировали фигуру (земли), так как она (*земля*) была окружена дивной сферой огня<sup>5</sup> (ибо последняя имеет значение большой и многообразной<sup>6</sup> формы).

---

<sup>1</sup> По нашему тексту дальше: «И когда благодаря этому возникли времена года, то затем явились животные и растения».

<sup>2</sup> «Не от какого-либо бога».

<sup>3</sup> «Но, как мы сказали».

<sup>4</sup> По мнению Conybeare, этот противопологаемый Эмпедоклу взгляд относится к учению Аристотеля.

<sup>5</sup> Читаю с Аухером «ignis» вместо «tyrī». В последнем случае мы имели бы вместо «дивной сферой огня» «какой-то удивительной формой», чему, впрочем, так же хорошо соответствует объяснение, приводимое в скобках.

<sup>6</sup> Т. е. состоящей из многих слоев.

*Азций II 6, 3 (D. 334) (пер. Э. Радлова)* По Эмпедоклу: первым выделился эфир, за ним огонь, потом земля, из которой под сильным давлением вихря начала бить ключом вода; вода, испаряясь, образовала воздух. Небо образовалось из эфира, солнце произошло от огня, земля окружена другими элементами.

*То же в пер. Г. Церетели:* Эмпедокл говорит, что первым определился эфир, за ним огонь, потом земля; из земли же, сдавленной круговращательным движением, брызнула вода, которая, испарившись, образовала воздух. Небо произошло из эфира, солнце из огня, а из остального сваялось (точно шерсть) все земное.

*50. Азций II 31, 4 (D. 363) (пер. Г. Церетели).* По словам Эмпедокла, расстояние от земли до неба, т. е. от нас кверху, меньше расстояния по ширине, так как небо, вследствие того, что мир имеет форму лежащего яйца, распространяется в ширину больше (чем в высоту). *1, 4 (D. 328) (пер. его же)* По словам Эмпедокла, круговое движение солнца описывает границу мира. *10, 2 (D. 339)* Эмпедокл: правая сторона (мира) лежит в направлении южного тропика, левая же — в направлении северного.

*51. Азций II 11, 2 (D. 339) (пер. Э. Радлова).* Небо твердо и образовано сгущением воздуха подобно стеклу, находящемуся над огнем<sup>1</sup>; оно включает в себе огненное и воздушное в обоих полушариях.

*Ахилл Is. 9 p. 34, 29 M.* Эмпедокл же говорит, что оно кристалловидно и образовано из ледяной (материи) *Schol. Basil. M. 23 (ed. Pasquali Gött N. 1910, 200. 219)* Эмпедокл же (считает небо) замерзшей водой и как бы кристалловидным сгустком. *Лактаний de*

---

<sup>1</sup> «Небо... из воздуха, сгущенного кристаллически под влиянием огня» (Г. Церетели).

*orig. dei* 17, 6 В самом деле, если бы кто-нибудь сказал мне, что небо — медное, или стеклянное, или, как утверждает Эмпедокл, оледеневшая медь, то мог ли бы я тотчас согласиться? (из Варрона).

52. *Аэций II* 4, 8 (D. 331) Эмпедокл: мир разрушается при решительном преобладании как Вражды, так и Любви.

*Симплиций de caelo* 293, 18. Другие же говорят, что один и тот же (мир) попеременно возникает и уничтожается, и, вновь возникши, опять разрушается, и такая смена вечна. Так, Эмпедокл говорит, что поочередно одерживает верх то Любовь, то Вражда, причем первая сводит все в единство, разрушает мир Вражды и делает из него Шар, Вражда же снова разделяет элементы и делает такой мир (*следует В* 17, 7—13). 305, 21. Платон, Эмпедокл, Анаксагор и прочие физики допускали возникновение сложных (*тел*) из простых, как кажется, в качестве такого рода гипотезы (т.е. в дидактических целях 304, 5)... как будто бы и по времени то, из чего возникают возникающие (вещи), существовало раньше (их). *Аристотель Metaph. В* 4. 1000 *b* 18. А именно, он не считает иные из существующих (вещей) подверженными гибели, другие же неуничтожимыми, но (признает) тленным все, за исключением элементов.

53. *Аэций II* 13, 2 (D. 341). Эмпедокл: звезды — из огня, (а именно), из той огненной (массы), которую выделил при первом разделении воздух, заключавший (*первоначально*) ее в себе.

54. *Аэций II* 13, 11 (D. 342). (*пер. Э. Радлова*) Неподвижные звезды прикреплены к хрустальному своду; планеты свободны.

55. *Ахилл in Arat.* 16 *p.* 43, 2 *Maass* Некоторые говорят, что первое (*место от нас занимает*) солнце, второе луна, третье Сатурн. Но более распрос-

транен взгляд, что первое (*место принадлежит*) луне, так как и называют ее оторванным куском солнца. Так, и Эмпедокл (*цит. В 49*).

56<sup>1</sup>. *Азгий II 20, 13 (D. 350) (пер. Э. Радлова)*. По Эмпедоклу, есть два солнца: одно — первообраз, огонь, наполняющий постоянно другое полушарие вселенной и отражающийся на вершине этого полушария<sup>2</sup>; другое, видимое солнце, есть отражение в другом полушарии, наполненное воздухом, смешанным с огнем, оно образовалось отражением шарообразной земли от хрустального свода<sup>3</sup> и уносится движением огненного. Короче говоря, солнце есть отражение огня, окружающего землю. 21 2 (D. 351) Как отражение солнце равно земле<sup>4</sup>.

57. *Аристотель de anima В 6, 418 b 20 (пер. В. Снегирева)*. Потому несправедливо Эмпедокл или кто-то другой утверждал, что свет есть нечто движущееся, что он иногда находится в пространстве между землей и окружающими ее телами, но что это движение невидимо для нас... В небольшом пространстве движение света могло бы еще остаться незаметным, но чтобы оно не замечалось в пространстве от востока до запада — это слишком смелое предположение.

*Аристотель de sensu б. 446 а 26*. Подобно тому как и Эмпедокл говорит, что солнечный свет, прежде чем (достигнет нашего) зрения или земли, сперва приходит в промежуточное пространство<sup>5</sup>.

1 Учение Эмпедокла о солнце передается неясно.

2 «Наполняет собой это полушарие и лежит постоянно против своего собственного отражения» (Г. Церетели).

3 «Это солнце есть отражение, которое падает от шаровидной земли на кристаллический свод». (Г. Церетели).

4 «Отражающееся солнце равно земле» (Г. Церетели).

5 Если вместо «*τὸ μεταξὺ*» читать «*τὸν μεταξὺ*», то смысл будет «приходить к промежуточному» (т. е. нашему видимому) солнцу».

Срв. Филопон *de anima* 334, 34. Эмпедокл говорил, что свет, будучи телом, вытекающим из светящего тела, бывает сперва в промежуточном пространстве между землей и небом, затем приходит к нам, остается же незамеченным такое движение его вследствие своей скорости.

58. *Аэций II* 8, 2 (D. 338). Эмпедокл: вследствие того, что воздух поддавался стремительному движению солнца, северный полюс (земли) наклонился, причем север приподнялся, юг же опустился, соответственно чему и весь мир (принял наклонное относительно земли положение) 23, 3 (D. 353) Солнце вращается вследствие того, что абсолютно прямолинейному движению его препятствуют окружающая его сфера и тропические круги.

59. *Аэций II* 24, 7 (D. 354). (Солнечное затмение происходит) вследствие того, что луна заходит под солнце.

60. — *II* 25, 15 (D. 357). Эмпедокл: (луна есть) сгущенный, похожий на облака воздух, скрепленный огнем, следовательно, смешанный. *Плутарх de fac. in orbe lun.* 5, 6 p. 922 С. А именно, они порицают Эмпедокла за то, что он считает луну замерзшим, наподобие града, воздухом, окруженным огненной сферой. *Аэций II* 27, 3 (D. 358.) (Луна) имеет форму диска. *Плутарх quaest. Rom.* 101 p. 288 В. А именно, видимая форма луны во время полнолуния похожа не на шар, но на чечевицу и диск, и, как думает Эмпедокл, таково же основание (ее). *Аэций II* 28, 5 (D. 358). Фалес первый сказал, что свет (луны) — от солнца. Пифагор, Парменид, Эмпедокл... (учат) подобным же образом.

61. — *II* 31, 1 (D. 362). Эмпедокл: луна отстоит от солнца вдвое дальше, чем от земли (*Плутарх*); расстояние луны от земли вдвое больше, чем от солнца (*Стобей*) (Должно было быть: Солнце уда-

лено от земли на расстояние вдвое большее, чем луна.)

62. *Инполит I 4, 3 (D. 559)* Так, Эмпедокл сказал, что все населяемое нами место полно зла и что зло от земного пространства уже распространилось до луны, дальше же не идет, так как все надлунное пространство (является) более чистым. Таково же было мнение и Гераклита.

63. *Аристотель Meteor. B 9, 369 b 12* (О молнии). Некоторые говорят, что огонь рождается в облаках. Эмпедокл говорит, что это — совместилище солнечных лучей. *Аэций III 3, 7 (D. 368)* Эмпедокл: (молния есть) падение на облако света, вытесняющего сопротивляющийся ему воздух, потухание (?) и сокрушение которого производит шум, блеск же молнии, удар же (порождает) сила молнии. *То же в пер. Г. Церетели.* Эмпедокл называет молнией свет, который падает на облако и вытесняет сопротивляющийся воздух, угасание (огня) и разрыв облака производит шум, свет — молнию, а громовая стрела выражает силу молнии.

64. *Олимпиодор in Meteor. A 13, 102, 1 Stuve.* Что двигает их (*ветры*) в косом направлении? Не земляная и огненная (*массы*) вследствие своего движения в противоположном (*друг другу*) направлении, как думал Эмпедокл, но совершающей круговое движение воздух.

65. *Аэций III 8, 1 (D. 375).* Эмпедокл и стоики: зима наступает по той причине, что усилившийся вследствие сгущения воздух оттесняет (солнце)<sup>1</sup> вверх, лето же вследствие усиления огня, оттесняющего (солнце) вниз.

66. *Филон de prov. II 61 p. 86 (no Aucher'y u Conybeare)* Далее в своих рассуждениях (*Эмпе-*

<sup>1</sup> См. примечание Дильса.

докл) переходит к морю: после того как то, что было на крайнем конце, сгустилось, совершенно наподобие града (*срв. А 30*), образовалась илистая вода<sup>1</sup>. Ибо все, что только есть влажного на земле, (находясь) в низменных и углубленных местах ее, постоянно подвергалось со всех сторон сжиманию дувшими наперерыв ветрами, как бы самыми сильными скрепами. *Азций III 16, 3 (D. 381) (пер. Г. Церетели)* Эмпедокл считает море потом нагреваемой солнцем земли, которая вследствие слишком сильного сжатия выделяет (влагу) (*срв. II 6, 3 и В 55*). *Элиан Hist. an. IX 64* Говорит же Аристотель, раньше его Демокрит, и, в-третьих, сам Феофраст, что рыбы питаются не соленой (морской) водой, но пресной водой, находящейся возле моря. Ввиду того, что (*последнее предположение*) кажется почти невероятным, сын Никомаха, желая подтвердить сказанное самими фактами, говорит (*Hist. anim. Ф 2. 590 a 24*), что годная для питья вода в некотором количестве находится во всяком море, и это можно доказать следующим образом. Если сделать из воска полый узкий сосуд и бросить его пустым в море, привязав его как-нибудь так, чтобы можно было вытащить, то по истечении суток (этот) слепок извлекается наполненным пресной, годной для питья водой. И Эмпедокл Агригентинский тоже говорит, что в море находится в некотором количестве пресная вода, хотя не заметная для всех, но питающая рыб. И он говорит, что причина образования в море пресной воды естественная; ее вы узнаете из дальнейшего.

67. *Аристотель de caelo В 13. 295 a 13*. Поэтому-то все, которые считают небо возникшим, говорят,

---

<sup>1</sup> «Земля» думает Heidel. В качестве возможной конъектуры Дильс предлагает: «илистая вода стала землей».

что земля собралась в центре. Отыскивая причину пребывания (*ее в этом месте*), одни объясняют это шириной и величиной ее, другие же, как Эмпедокл, усматривают причину в том, что слишком быстрое круговое вращение неба мешает движению земли, подобно тому как вода в кружках. А именно, при круговом вращении кружки вода, хотя часто оказывается ниже медного (дна), однако не уходит вниз, несмотря на свое природное свойство литься вниз, по той же самой причине.

68. *Сенека nat. quaest. III 24, 1* Эмпедокл полагает, что от огней, скрытых во многих местах под землей, нагревается вода, если эти огни расположены под той почвою, через которую протекает вода. Мы обыкновенно делаем сосуды наподобие драконов (*dracones*), специальные сосуды для нагревания воды (*miliaria*) и сосуды разных иных форм, в которых располагаем кругообразно трубки из тонкой меди по покатому месту, чтобы вода, проходя часто около одного и того же огня, обходила такое пространство, какого достаточно для нагревания ее; и таким образом входит холодная (вода), вытекает теплая. То же самое, по мнению Эмпедокла, происходит под землей.

69. (*Аристотель probl. 24, 11. 937 a 11* Почему камни отвердевают скорее от теплых вод, нежели от холодных? Не потому ли, что камень образуется вследствие исчезновения влаги, влага же скорее исчезает от тепла, чем от холода. Итак, камни образуются вследствие теплоты, так, и Эмпедокл (*объясняет этой причиной*) возникновение скал, камней и горячих источников (*срв. 55 A 164*). *Пселл de lap. p. 38 Bernard.* Причины этой крепости камней многие решились указать: из более древних мудрецов Анаксагор, Эмпедокл и Демокрит, а из живших незадолго до нас (!) Александр



Афродизский. *Плутарх prim. frig. 19, 4 p. 953 E*. Вот это Эмпедокл считает доказательством того, что утесы, скалы и камни образовались благодаря огню, находящемуся в глубине земли, пламя которого они стойко выдерживают.

69а. *Феофраст de sensu 59 (D. 516, 9)*. Эмпедокл (говорит) также о цветах, а именно, что огня (цвет) белый, воды же черный. *Срв. В 94*.

70. *Азций V 26, 4 (D. 438) (пер. ЭРадлова)* По Эмпедоклу, деревья возросли из земли ранее животных, прежде чем вышло<sup>1</sup> солнце и стали различаться день и ночь. Они представляют полы мужской и женский, смотря по пропорции смесей, из которых они составлены; они возносятся в воздух и растут благодаря теплоте земли, части которой они суть подобно тому, как зародыш есть часть матки в утробе своей матери. Плоды представляют излишки воды и огня в растениях; деревья, содержащие менее воды, теряют листья вследствие летнего испарения; те, которые имеют ее в избытке, остаются зелеными<sup>2</sup>, как лавры, оливковые деревья, пальмы. Различия вкуса происходили от разнообразия состава питающей почвы, из которой растения извлекают различных гомеомеров; так для виноградников не различие растения, а различие почвы делает вино хорошим.

То же в пер. Г. Церетели: Эмпедокл, говорит, что деревья произошли из земли раньше живых существ, когда солнце еще не вращалось<sup>3</sup> и когда день еще не отделился от ночи. Деревья бывают

---

<sup>1</sup> «*Περιπλωθήνα*» = «распростерлось» (вокруг небесной сферы).

<sup>2</sup> Срв. В 77. 78.

<sup>3</sup> «*Περιχυλάνθηνα*» Reiske.

мужского и женского пола в зависимости от неравномерного распределения составляющих их элементов; на их рост влияет заключающаяся в земле теплота, так что они являются частью земли, подобно тому как зародыш есть часть матки. Плоды происходят вследствие изобилия в растениях воды и огня; одни из деревьев, вследствие недостатка влаги, которая испаряется, уже летом теряют листья, другие же, вследствие изобилия влаги, сохраняют листву, как лавр, маслина и финиковая пальма. Разница (плодового?) сока зависит от изменения частиц земли, а разнообразие растений происходит вследствие того, что они получают свои гомеомерии от питающей их почвы; примером может служить виноградная лоза, ибо качество вина зависит не от сорта виноградаря, а от почвы.

*Феофраст d. c. pl. I 12, 5.* Ведь то, что рождает, есть нечто единое, в противоположность (тому, что думает Эмпедокл, который разделяет и раздробляет землю на корни, эфир же на как бы отдельные друг от друга ростки, между тем как (на самом деле растения возникают) из одной материи и от одной порождающей причины. *Аристотель de anima B 4. 415 b 28.* (пер. В. Снегирева) Эмпедокл несправедливо утверждает, что растения, как прикрепленные корнями к земле, направляются в своем росте вниз потому, что таково направление движения самой земли в силу ее природы, и что направление их роста вверх зависит от огня. *Плутарх quaest. conv. VI 22, 6 p. 688 A.* (Природа) у растений сохраняется, так как они незаметно снабжают себя нужной им влагой из окружающей среды, как говорит Эмпедокл. (*Аристотель de plant. A 1 815 a 15* (т.е. Николай из Дамаска ed. Meyer p. 5, 4). Анаксагор же и Аbruкаль

(*т. е. Эмпедокл*)<sup>1</sup> говорят, что растения могут двигаться по своему желанию, а также утверждают, что они ощущают, печалются и радуются... Абрукаль же полагал, что пол у них смешанный. *b 16 (p. 6, 17 M.)*. Анаксагор же, Демокрит и Абрукаль говорили, что они имеют ум и знания. *817 a 1 (p. 10, 7 M.)*. То, что сказал Абрукаль, а именно, если находится в растениях пол женский и пол мужской или (если имеется у них) вид, смешанный из этих двух полов. *817 b 35 (p. 13, 2 M.)*. И Абрукаль сказал, что растения не вечно существуют, однако (по его мнению), они возникли (еще тогда), когда мир существовал не вполне, не был (еще) завершен в своей полноте; по завершении его стали рождаться животные (*срв. В 79*).

71. *Гиппократ de prisc. med. 20*. Некоторые врачи и мудрецы говорят, что знать врачебное (искусство) невозможно тому, кто не знает, что такое человек, но (всякий), желающий надлежащим образом лечить людей, обязан изучить это (*науку о человеке*). Учение их (о *человеке*) тесно связано с философией, подобно тому как Эмпедокл и другие, написавшие о природе, они говорят сначала, что такое человек, каким образом он впервые возник и из чего образовался. Я же считаю все то, что высказано или написано о природе каким-либо мудрецом или врачом, в меньшей степени относящимся к врачебному искусству, чем к живописи. Но полагаю, что ни из чего другого нельзя узнать о природе чего-либо мудрого, кроме как из медицины.

72. *Азций V 19, 5 (D. 430) (пер. Э. Радлова)*. Первые животные и первые растения совсем не ро-

---

<sup>1</sup> В других случаях Абрукаль у арабов означает Протагора или Герофила.

дились целыми, но отдельными частями, не могущими быть прилаженными; во-вторых, произошли собрания частей, как в картинах фантазии; в-третьих, появились цельные тела; в-четвертых<sup>1</sup>, вместо того, чтобы происходить из элементов, каковы земля и вода, они родились друг от друга с одной стороны<sup>2</sup>, потому что пища была в избытке, с другой стороны<sup>3</sup> — потому что красота самок возбуждала желание полового сближения. Роды животных различались по своим особенным температурам, которые их побудили, одних жить в воде<sup>4</sup>, других дышать воздухом, чтоб обладать большим количеством огненного вещества<sup>5</sup>; самые тяжелые остались на земле<sup>6</sup>.

*То же в пер. Г. Церетели:* Эмпедокл говорит, что первоначальные животные и растения не представляли собой чего-либо цельного, но были соединением несросшихся частей, второе поколение походило на фантастические образы и состояло из частей сросшихся; третьи состояли из частей, соединившихся в одно целое; существа четвертого поколения уже не образовывались из элементов, как, например, из земли и воды, не рождались друг от друга, причем у одних желание полового сближения было вызвано образованием твердой пищи,

---

<sup>1</sup> Т. е. четвертое поколение органического мира.

<sup>2</sup> Т. е. у растений, потому что у них пища сгустилась в семя.

<sup>3</sup> Т. е. у животных и людей, потому что у них красота самок возбудила движение спермы в организме самцов.

<sup>4</sup> Речь идет о космогонии.

<sup>5</sup> Таким образом, для огня не предоставляется особого вида животных (такowymi.могли бы считаться звезды).

<sup>6</sup> Далее текст испорчен. По-видимому, стояло «имеющие же равную долю (во всех элементах) вследствие (равномерного) смешения приспособились ко всем местам».

у других — красотой женщин. Виды животных разделились сообразно преобладанию (того или другого из составляющих их элементов), ибо влажному естественнее было стремиться к воде, тому, в чем больше огненного элемента, подниматься в воздух, а тому, что тяжелее, — тяготеть к земле.

*Цензорин 4, 7.* Эмпедокл же в превосходном своем стихотворении... утверждает нечто в следующем роде. Сперва из земли, словно из беременной (женщины), родились в разных местах отдельные члены, затем они сошлись и образовали тело настоящего человека, представляющее смесь огня и влаги (*срв. 18 A 51*): *Varro Eumenid. sat. fr. 27 Buch.* Эмпедокл утверждает, что люди родились из земли, как огородная зелень.

*73. Аристотель de resp. 14. 477 a 33.* Эмпедокл неправильно утверждает, будто самыми теплыми и обладающими наибольшим количеством огня из животных являются живущие в воде, избавляющиеся (*таким образом*) от излишка теплоты своей природы. *Срв. de part. anim. B 2. 648 a 5 (стр. 32) Феофраст caus. pl. I 21, 5.* Подобным образом и Эмпедокл говорит о животных. А именно (по его словам) животные, по природе чрезмерно богатые огнем, тянутся к влаге.

*74. Аэций IV 22, 1 (D. 411) (пер. Э. Радлова).* Первое вдыхание животного имеет место, когда вытечет жидкость, омывающая новорожденных, и внешний воздух войдет в пустоту по открытым каналам; затем внутренняя теплота, стремящаяся выйти наружу, выталкивает воздух, и получается выдыхание; оно уступает давлению воздуха и позволяет ему войти; происходит новое вдыхание. Наконец, при нормальном состоянии, кровь, направляющаяся к поверхности тела, выгоняет своим скоплением воздух, который выходит через ноздри —

происходит выдыхание, потом входит, происходит вдыхание, — чтобы пополнить пустоту, образованную кровью, когда она возвращается назад. Он сравнивает с водяными часами<sup>1</sup>.

*То же в пер. Г. Церетели:* Эмпедокл говорит, что живое существо начинает дышать после отделения той влаги, которая находится в новорожденном и после проникновения внешнего воздуха в пустое пространство через открытые трубки легких; когда после этого теплота, уже находящаяся (в теле), стараясь прорваться к внешнему воздуху, сталкивается с последним и отгоняется назад, происходит выдыхание. Нормальное же (вдыхание и выдыхание происходят следующим образом): когда кровь приливает к поверхности (тела) и своим напором выгоняет через ноздри воздух, происходит выдыхание; когда же кровь отливает и воздух входит в оставленное кровью место, — происходит вдыхание. Эмпедокл вспоминает по этому поводу устройство клепсидры.

*Иначе, чем Э. Радлов и Г. Церетели, понимает данное место Г. Дильс. По его мнению, здесь противопоставляется не первое дыхание новорожденного нормальному дыханию, а первое дыхание первого животного (Эмпедокловой космогонии) нашему нынешнему дыханию. Худшим, по его мнению, является другое место Аэция: V 15, 3 (D. 425), которое в пер. Э. Радлова гласит так: зародыш жив, но не дышит в утробе матери. Первое вдыхание животного совершается после освобождения новорожденного от жидкости, когда внешний воздух находит себе доступ.*

*75. Аэций V 18. 1 (D. 427). (Почему семимесячные зародыши жизнеспособны). В то время, ког-*

---

<sup>1</sup> В 100,9.

да человеческий род (впервые) возникал из земли, по причине медленного движения солнца день по своей длительности был равен нынешним десяти месяцам. Со временем же продолжительность дня стала равной нынешним семи месяцам. Вот почему (*жизнеспособны*) десятимесячные и семи-месячные зародыши: а именно, природа мира в то время заботилась, чтобы зародыш вырастал в течение одного дня, следующего за ночью зачатия.

76. *Платон Phaedo 96 A 13*. Дело в том, Кебес, что я, сказал он (*Сократ*), в юности удивительно как горел страстью к той мудрости, которую называют исследованием природы. Действительно, более всего мне хотелось знать причины всякой (вещи): вследствие чего каждая (вещь) возникает, отчего она погибает и почему она существует. И часто я менял свои взгляды в том и в другом направлении, рассматривая прежде всего следующие вопросы: действительно ли, как говорили некоторые (*Эмпедокл, Архелай*), животные образуются при гниении теплого и холодного? И то, чем мы мыслим, есть ли кровь (*Эмпедокл*) или воздух (*Анаксимен, Диоген*) или огонь (*Тераклит*)? Или ни одно из этих (веществ), но мозг (*Алкмеон*)? и т. д.

77. *Аэций V 27, 1 (D. 440) (пер. Г. Церетели)*. По мнению Эмпедокла, живые существа питаются тем, что им сродно, возрастают благодаря присутствию тепла, а вырождаются и гибнут вследствие недостатка того и другого. Нынешние же люди в сравнении с прежними то же, что дети.

(*Гален def. med. 99*). Каким образом, по мнению Гиппократ, Эрасистрата, Эмпедокла и Асклепиада, происходит пищеварение... Эмпедокл же — посредством брожения. *Срв. В 68 81*.

78. *Аэций V 22, 1 (D. 434) (пер. Э. Радлова)*. По Эмпедоклу, тела образуются по характеру четырех

элементов в равных пропорциях, нервы из огня и земли: в соединении с двумя частями воды, ногти животных образуются из нервов, которые охлаждаются на поверхности в соприкосновении с воздухом, кости образовались по характеру двух частей воды, двух земли и четырех огня. Пот и слезы происходят из крови, которую теплота делает более текучей. *То же в пер. Г. Церетели:* Эмпедокл говорит, что тело образуется из соединения четырех подобных элементов, жилы из земли и огня, к которым примешиваются две части воды, ногти у живых существ образуются из жил, отвердевших под влиянием воздуха, кости — из двух частей воды, двух — земли и четырех частей огня, пот же и слезы из разреженной крови, которая истекает вследствие своей жидкости.

*Аристотель de part. an. A 1. 642 a 17.* А именно, началом (является) скорее природа материи, на которую иногда наталкивается и Эмпедокл, руководимый самой истиной, а именно, он вынужден сказать, что сущность и природа есть количественное отношение, как, например, в его определении, что такое кость. А именно, он говорит, что она не есть ни какой-либо один из элементов, ни два, ни три, ни все, но закон смеси их. *Аристотель de anima A 4. 408 a 13 (пер. В. Снегирева).* Также нелепо приложение к душе понятия гармонического смешения, потому что отношение элементов, из смешения коих образуется плоть, не то же самое, из коего образуются кости. Если отношение смешанных элементов, как их гармония, есть душа, то в теле будет большое количество душ, именно, будет особая душа для каждой его части, потому что каждая из них состоит из смешения элементов. То же возражение можно представить и против Эмпедокла, который утверждает, что каж-



дый предмет существует в силу известного соотношения между его частями. Что же такое душа? Есть ли она это самое соотношение, или нечто иное, привходящее к частям тела? Далее, есть ли Любовь причина всякого смешения, или только смешения пропорционального? И сама душа есть ли именно это пропорциональное отношение, или нечто иное, отличное от него? *Срв. Metaph. A 10. 993 a 15 (пер. Розанова-Первова)*. Таким образом Эмпедокл, например, говорит, что кость существует соотношением — это у него и есть то, в силу чего она есть то, что есть и служит сущностью этой вещи. (*Аристотель*) *de spiritu* 9. 485 b 26. Эмпедокл: причина — просто природа кости. Если бы все (*кости*) представляли собой смесь одного и того же количественного отношения, то не должно было бы быть никакого различия между (*костями*) лошади, льва и человека. *Плутарх quæst. nat.* 20, 2p. 917A. Некоторые же, как, например, Эмпедокл, говорят, что слеза выталкивается, подобно молочной жидкости, по причине волнения крови.

79. *Сорант Gynaec.* 1 57 p. 225, 16 Rose (*Пуп представляет собой*) соединение четырех по числу сосудов: двух жилуподобных и двух артериеобразных, посредством которых кровяная и воздушная материя доставляется в пищу зародышам. Они приращены, по мнению Эмпедокла, к печени, по мнению же Федра<sup>1</sup>, к сердцу.

80. — — 1 21 p. 185. 18 (*Менструация*). А именно, иногда она приходит несколькими днями раньше или позже. У каждой (женщины) это бывает в особый срок и не всегда в одни и те же времена, как то (принимал) Диокл для всех (женщин) и еще Эмпедокл, (*приурочивавший менструации*

---

<sup>1</sup> Неизвестное лицо.

ко времени), когда луна идет на ущерб. Дело в том, что одни (женщины) очищаются перед двадцатым числом месяца, другие же — в двадцатое число, и, во-вторых, одни во время нарастания света луны, другие во время уменьшения его.

81. *Аристотель de gener. anim.* Δ 1. 764 a 1. (*Различие пола*), по мнению других, как, например, Эмпедокла, зависит от матки. А именно, попавшие в теплую матку становятся самцами, попавшие же в холодную — самками. Причиною же теплоты и холода (матки) он считает месячные женские очищения, которые бывают или более холодными, или более теплыми, или более давними, или более свежими... Действительно, Эмпедокл слишком легкомысленно принял это положение, думая, что (*самцы и самки*) отличаются друга от друга только (*степенью*) холода и тепла, хотя и видел, что все части (*тела*) отражают великую разницу срамных членов и матки (*отличающую мужчин и женщин*). Там же 765 a 8. Необходимо возразить и против учения Эмпедокла, который различие женского пола от мужского сводит к теплоте и холодности матки. *Азций (пер. Э. Радлова) V 7, 1 (D. 419)*. Мужчина или женщина рождаются в зависимости от теплоты или холода, он рассказывает, что первые мужчины родились по большей части из земли на востоке и на юге, женщины на севере. 8, 1 (*D. 420*). По Эмпедоклу, чудовища происходят от избытка или недостатка семени, или от изменения в его движении, или от деления его на многие части, или оттого, что оно изменяет путь<sup>1</sup>. Таким образом, он,

---

<sup>1</sup> «Образование уродов объясняется или излишеством семени, или недостатком, или неправильным движением последнего, или распадением на части, или отклонением» (Г. Церетели).

по-видимому, предвидел все возможные причины. 10, 1 (D. 421) Близнецы и тройки происходят от избытка и от деления семени. 11, 1 (D. 422). [Откуда бывает сходство с родителями и предками? Эмпедокл:] Сходство детей с родителями происходит от господства семени одного из родителей, несходство обязано рассеиванию теплоты семени. 12, 2 (D. 423). [Каким образом рождаются дети, похожие не на родителей, а на других (лиц)?] Образование зародыша подчиняется во время беременности воображению женщин; часто они воспаляются любовью к статуям или картинам и имеют детей, похожих на эти предметы.

*Цензорин* 5, 4 (см. 14 А 13). б. б. Анаксагор и Эмпедокл одинаково утверждают, что при излиянии семени с правой стороны рождаются мужчины, а с левой — женщины. Насколько согласны их мнения по этому вопросу, настолько расходятся они в вопросе о сходстве детей (с родителями). Обсудив вопрос, Эмпедокл высказывается об этой вещи следующим образом. Если семя (обоих) родителей было одинаково горячо, рождается мальчик, похожий на отца; если оно было холодно, рождается девочка, похожая на мать. А если (семя) отца будет горячее, (семя) же матери холоднее, то родится мальчик, похожий лицом на мать; а если (напротив) семя матери будет горячее, отца же холоднее, то родится девочка, похожая на отца. б, 9. 10 (пер. Г. Церетели). Случайное рождение двойни зависит, по мнению Гиппона, от количества семени, которое раздвояется, если его больше, чем нужно для одного. Почти подобного же взгляда держался Эмпедокл; он, правда, не объяснил причину разделения семени, но признавал этот факт и говорил, что если обе части (семени) занимают одинаково теплые места, то родятся мужчины, если

одинаково холодные — рождаются женщины, если же одно место жарче, а другое холоднее — то двойни бывают разного пола.

82. *Аристотель de gen. anim. B 8. 747 a 24*. Весь род мулов бесплоден. Причину этого, поскольку о ней говорят Эмпедокл и Демокрит — первый неясно, второй более понятно, усматривают неправильно. А именно, они ко всем одинаково применяют доказательство относительно сокоупления вопреки сродству... Эмпедокл же выставляет в качестве причины и т.д. *Срв. В 92. Аэций V 14, 2 (D. 425* почему самки мулов бесплодны?). Эмпедокл (?)<sup>1</sup>: вследствие малости, слабости и узости матки, прикрепленной (притом) к желудку в опрокинутом положении, так что семя не может прямо попасть в нее, да если бы ему и удалось (попасть), она не могла бы его принять.

83. *Аэций V 21. 1 (D. 433* В какое время формируются животные в утробе матери?). По Эмпедоклу, у людей члены начинают дифференцироваться с 36-ого (дня), завершается же (этот процесс дифференциации) частей тела (с 49-ого (дня).

*Орибазий из Атенея III 78, 13*. Впервые наблюдается дифференциация членов всего тела около 36-ого дня или, самое позднее, около 44-ого дня. С таким определением времени завершения дифференциации членов у зародышей согласен и физик Эмпедокл, который говорит, что самец формируется скорее самки и находящиеся справа скорее находящихся слева. *Цензорин 7, 5*. Весьма многие, как... Эмпедокл, Эпиген и многие другие, утверждают, что женщина может родить на седьмом месяце.

---

<sup>1</sup> Г. Дильс сомневается в принадлежности этого учения Эмпедоклу.

84. *Цензорин б. 1.* Эмдедокл, которому в этом следует Аристотель, полагал, что раньше всего вырастает сердце, которому жизнь человека более всего обязана своим сохранением.

85. *Аэций V 24, 2 (D. 435) (пер. Э. Радлова).* Сон соответствует неполному охлаждению теплоты крови, смерть полному охлаждению. 25, 4 (D. 437). Смерть происходит от разделения огненного, (воздушного, водяного и земного), соединение которых представляет собой человек. Таким образом смерть тела и души по указанной причине происходит одновременно. Сон же возникает вследствие отделения огненного.

86. *Феофраст de sensu 1 след. (D. 499 след).* (1) Парменид, Эмпедокл и Платон (полагают, что ощущение вызывается) подобным. Анаксагор же и Гераклит со своими последователями (думают, что оно порождается) противоположным... (2) что касается каждого частного вида ощущений, то остальные оставляют их почти без всякого внимания, только Эмпедокл старается и их сводить к подобию.

(D. 500) (пер. Э. Радлова)<sup>1</sup>. (7) Эмпедокл относительно всего полагает подобным же образом (как Платон) и утверждает, что ощущение образуется путем приспособления к каждому из (органов) ощущений; поэтому-то они и не могут замещать друг друга, ибо случается, что одни поры шире, чем ощущаемое, другие же уже, так что иной раз могут твердо схватить ощущаемое, другой раз оно вовсе не может войти<sup>2</sup>. Он пытается также объяснить

---

<sup>1</sup> Приводя дальше перевод Э. Радлова, мы включаем свои добавления в квадратные скобки [ ], в сносках же указываем заслуживающие внимания поправки Г. Дильса и Г. Церетели.

<sup>2</sup> Начало § 7 Г. Церетели переводит так: «Эмпедокл говорит одинаково обо всех ощущениях и утверждает, что

зрение, в чем оно состоит; он говорит, что внутри (глаза) находится огонь<sup>1</sup>, а вокруг него (вода) (*вставка Дильса*), земля и воздух, через которые он (огонь) легко<sup>2</sup> может пройти, подобно свету в фанаре: поры же огня и воды расположены попеременно; из них порами огня познается белый цвет, а порами воды черный, так как к каждому приспособлено свое. Цвета же несутся к зрению истечениями.

(8) (Глаз) не у всех одинаковым образом образован из противоположных<sup>3</sup>, но у некоторых огонь находится в середине, у других снаружи, почему некоторые животные днем, а другие ночью имеют более острое зрение; те, у которых меньше огня, (лучше видят) днем, у них внутренний огонь уравнивается внешним; те животные, у которых, напротив (огня больше), ночью (лучше видят), ибо и здесь недостающее ими заполняется. То и другое бывает в противоположных случаях<sup>4</sup>: тупое зрение и у тех, у которых излишек огня, если

---

ощущение происходит благодаря приспособлению (объектов) к порам каждого (органа чувств). (Отдельные органы чувств) не могут воспринимать объектов друг друга, так как у одних поры шире, у других — уже по отношению к объектам. Поэтому (одни объекты) входят прямо, без задержки, другие же вовсе не могут войти».

<sup>1</sup> Срв. В 84. 85.

<sup>2</sup> «Будучи легким» (Г. Церетели).

<sup>3</sup> Следуя поправке Г. Дильса, Г. Церетели переводит: «Образуются глаза неодинаково, но (одни из подобного), другие из противоположного».

<sup>4</sup> С поправкой Г. Дильса Г. Церетели: «В противном случае, происходит противоположное, (а именно): глаза, в которых больше огня, видят днем плохо, так как огонь, увеличенный дневным светом, разливается и заполняет поры воды. С теми же глазами, в которых преобладает вода, то же самое происходит ночью, ибо у них огонь вытесняется водой».

в течение дня поры наполняются и будут заняты увеличившимся количеством воды. И с теми, у которых излишек воды, бывает то же самое ночью, если место огня займется водою<sup>1</sup> настолько, что в первом случае вода вытеснится внешним светом, а во втором огонь вытеснен будет воздухом; и в том и в другом случае лечебным средством является противоположное; лучше всего смешанное и превосходнейшее зрение, то, которое состоит из обоих (огня и воды) в равных частях. Вот это приблизительно он говорит о зрении.

(9)<sup>2</sup> Ощущение звука возникает из внешних звуков, ибо когда голос произвел движение, тогда внутри имеется (звук), как будто бы внутри находится колокольчик<sup>3</sup>; слух он называет мясистой ветвью<sup>4</sup>. Будучи двигаем, он толкает воздух на твердые части, отчего происходит звук. Обоняние возникает вдыханием, почему те сильнее всего обоняют, которые быстрее всего дышат. Сильнейший запах происходит от нежных и легких тел. Относительно вкуса и осязания он не определяет — ни каким образом, ни вследствие каких причин возникает ощущение, если не считать того, (что он говорит) о всех ощущениях вообще, что они воз-

---

<sup>1</sup> Дальше Г. Дильс исправляет текст вставкой. Согласно этому Г. Церетели переводит: «(Происходит это) до тех пор, пока у одних не отделится вода под влиянием внешнего света, а у других — огонь под влиянием воздуха».

<sup>2</sup> Начало § 9 перев. Г. Церетели: «Слух является результатом внешнего шума, когда воздух, приведенный в движение звуком, передаст последний внутрь, ибо ухо представляет собой как бы звучащий внутри колокольчик (ухо), которое Эмпедокл называет «мясистой костью» (*Г. Церетели читает «όστος» вместо «ἄξον»*). Воздух, приводимый в движение, ударяется об это твердое (тело) и производит звук».

<sup>3</sup> «*ῥάβδος*» здесь не «труба», но «колокольчик». Срв. 21 А 93.

<sup>4</sup> В 99; срв. А 93 и В 20, 1.

никают из проникновения в поры<sup>1</sup>. [Соответственно смеси элементов в отдельных частях тела ощущение бывает сопряжено с удовольствием для подобного (им) и со страданием для противоположного]<sup>2</sup>.

Подобным же образом он говорит и о знании и о невежестве. (10) Знание возникает из подобных, незнание — из неподобных, так что мышление есть или то же самое, или нечто похожее на ощущение<sup>3</sup>; перечислив, каким образом каждое познается каждым, он в конце прибавляет (*цит. В 107*). Поэтому-то более всего мыслят кровью, ибо в ней частицы стихий более всего перемешаны.

(11) Те, у которых все элементы перемешаны, в подобных и равных частях, у которых они не разделены большими промежутками и по величине они ни слишком малы, ни слишком велики; эти-то и суть самые умные, и ощущения у них самые острые, и по порядку те, которые ближе всего к ним, самые же глупые — те, у которых (все это) наоборот; в ком же элементы легки и редко расположены, те тупы и медлительны, те же, (у кого элементы) густо расположены и разделены на мельчайшие части, те впечатлительны, за многое хватаются, но мало что доводят до конца, благодаря скорости движения крови. Те же, у которых среднее (правильное) смешение встречается лишь в одной части, те этою частью мудры, — поэтому-то одни хорошие риторы, другие техники, ибо у одних (среднее смешение) находится в руках, а у других

<sup>1</sup> «Благодаря приспособлению к порам» (Г. Церетели).

<sup>2</sup> «Равномерное смешение подобных элементов дает удовольствие, а (неравномерное?) противоположных — страдание» (Г. Церетели).

<sup>3</sup> «Как будто мысль или то же самое, что ощущение, или же приближается к нему» (Г. Церетели).



в гортани. Точно также и относительно других способностей.

*За этим следует весьма любопытная критика Эмпедокловой теории; в критике явно обнаруживается точка зрения Аристотеля.*

(12) Итак, вот как представляется Эмпедоклу возникновение ощущения и мышления. Но его теория затруднительна: во-первых, чем по отношению к ощущениям различаются одушевленные существа от остальных, ибо ведь и к порам неодушевленных есть приспособление, ибо он вообще всякое смешение делает путем симметрии пор, поэтому-то масло и вода не смешиваются<sup>1</sup>, а остальные жидкости, которых особые соединения он перечисляет, наоборот. Итак, все должно ощущать, и смешение, ощущение и рост одно и то же, и все это совершается симметрией пор, если только он не укажет какой-либо разницы<sup>2</sup>.

(13) Далее, почему у одушевленных огонь, находящейся внутри животного, станет более<sup>3</sup> ощущать, чем внешний, если они приспособлены друг к другу. Ведь симметрия и подобие налицо. Но необходимо должна быть разница, если один (огонь) не может наполнить поры, что может сделать другой, входящий извне. Итак, если б тождество было полным и безусловным, то ощущения не могли бы

---

<sup>1</sup> Срв. В 91.

<sup>2</sup> «Ибо Эмпедокл приписывает все симметрии пор (за исключением тех случаев) когда прибавляет какие-либо различия» (Г. Церетели).

<sup>3</sup> Едва ли можно понимать это место так, как Г. Церетели: «Почему ...внутренний огонь будет обладать большим ощущением, чем внешний, если они приспособляются друг к другу?» Смысл, по нашему мнению: нет большего основания считать субъектом ощущения в животном его внутренний огонь, чем привходящий внешний.

быть. Наконец, наполнены ли поры или пусты? Если пусты, то он противоречит себе, ибо он вообще отрицает пустоту, если же полны, то животные постоянно ощущали бы, ибо ясно из его слов, что подобное приспособлялось бы.

(14) И в таком случае затруднение продолжало бы существовать, если бы было возможно, что «гетерогены»<sup>1</sup> имели бы такую величину, что могли приспособляться, и даже если бы, как он говорит, следовало<sup>2</sup>, что глаза, которых смешение менее симметрично, дурно видят то вследствие заполнения пор огнем, то вследствие заполнения их воздухом, ибо если существует симметрия и если поры заполнены элементами неродственными, то таким образом и куда во время ощущения эти (элементы) удалятся? Ведь нужно же объяснить эту перемену<sup>3</sup>. Итак, отовсюду затруднения: нужно или допустить пустоту, или же — что животные постоянно ощущают все, или же допустить приспособление разнородных элементов, которые не производят ощущения и не имеют особого перемещения, [или что приспособление несродного не вызывает ощущения и не производит изменения, свойственно-го тому, что вызывает ощущение].

(15)<sup>4</sup> Далее, если нет приспособления подобного, а только прикосновение, то следует, что ощу-

---

<sup>1</sup> «Разнородное» (Г. Церетели).

<sup>2</sup> «Если бы это и случилось, возможно ли, чтобы глаза...» (Г. Церетели).

<sup>3</sup> «Но если даже (в чередовании огня и воздуха) есть симметрия и поры наполнены разнородными (веществами), каким образом и где выходят эти (вещества) при ощущении? Ведь надо же предполагать здесь некоторое перемещение» (Г. Церетели).

<sup>4</sup> § 15 в пер. Г. Церетели: «Наконец, если бы подобное не приспособлялось (к подобному), но только касалось его, то ощущения происходили бы при каждом удобном случае —

щение возникнет, ибо он объясняет познание двумя путями, подобием и прикосновением, почему он и говорит о приспособлениях, но в таком случае, если меньшее прикасается к большему, должно произойти ощущение. С другой стороны, по его словам, вообще говоря, он отрицает подобие и довольствуется одной симметрией, поэтому-то он говорит, что нет обоюдного ощущения, ибо поры не симметричны; он не делает различия в том, что истечение бывает подобным или различным. Итак, нужно заключить, или что ощущение не происходит от подобного, или же что отсутствие ощущения не зависит от некоторой симметричности, и что (не) необходимо, чтобы ощущение и ощущаемое были бы однородны.

(16) Но и относительно наслаждения и страдания он не говорит хорошо, когда первое связывает с подобным, а второе с различным [противоположным], ибо они враждебны, он говорит [потому что... *цит. В 22 б. 7*]. Итак, наслаждение и страдание суть некоторые ощущения или соединены с ощущением<sup>1</sup>, следовательно, и они не всегда будут вызваны подобным. С другой стороны, если родственные элементы по преимуществу вызывают

---

ибо Эмпедокл объясняет возникновение знания и подобием, и прикосновением, вследствие чего и употребляет слово «приспособление», — поэтому, даже если бы меньшее касалось большего, происходило бы ощущение. С другой стороны, по его мнению, подобное вовсе не играет роли, но вполне достаточно одной симметрии в порах, а представляет ли собой то, что истекает, подобное или неподобное, этого он не отметил. Поэтому нужно заключать, или что ощущение не производится подобным, или что недостаток ощущения не есть результат некоторой несимметрии и что нет никакой необходимости ощущениям и объектам ощущения иметь одинаковую природу».

<sup>1</sup> По учению Эмпедокла и Анаксагора, согласно § 17?

наслаждение в соприкосновении, как он говорит, то соединяемые в одно более всего наслаждались бы и ощущались бы, так как он ощущение и наслаждение отождествляет.

(17) Однако часто, ощущая, мы испытываем страдание вследствие того же самого ощущения, а по Анаксагору, это всегда так, ибо нет ощущения без страдания. Далее: в частности случается, что знание не всегда возникает из подобия, ибо если зрение состоит из огня и противоположного, то белое и черное мы могли бы познать подобием, но каким образом познаем мы бурое и остальные смешанные цвета? Ни порами огня, ни порами воды, ни другими общими этим двум; и тем не менее мы эти цвета видим не хуже простых.

(18) Нелепо также говорит он о том, почему некоторые животные ночью лучше видят, чем днем, ибо меньший огонь рассеивается большим, почему мы не можем смотреть на солнце и вообще на чистый огонь. Поэтому животные, которым недостает огня, должны хуже видеть днем или если подобное увеличивает (силу), как он говорит, в то время, как противоположное мешает и уничтожает, то необходимо всегда, — больше ли, или меньше имеешь света, — лучше видеть днем свет, а ночью темноту<sup>1</sup>. Теперь же все лучше видят все днем, за исключением немногих животных, и вероятно, что их собственный огонь имеет для этого достаточно силы, подобно тому как некоторые поверхности ночью более светят.

(19) Далее у тех, у кого смешение равномерное, элементы необходимо должны увеличивать

---

<sup>1</sup> «Или же, если подобное способствует увеличению (ощущения), как говорит Эмпедокл, а противоположное ставит ему преграды и губит его, — следовало бы всем независимо от того, у кого больше и у кого меньше огня, днем различать лучше белое, а ночью черное» (Г. Церетели).

друг друга<sup>1</sup>, так что если избыток одного мешает видеть другое, то все же по отношению ко всему остальное бы приблизительно одинаковое расположение. Но трудно исчислить все затруднения в зрении<sup>2</sup>. Что касается других ощущений, то каким образом мы станем ощущать подобным, — ибо подобное неопределенно. Мы не слышим шума шумом, ни запаха запахом, ни вообще однородное однородным, но скорее, так сказать, противоположным. Вообще нужно, чтоб орган ощущения не был занятым; если в ушах у нас шум, вкус во рту, запах в носу, то все эти органы становятся менее восприимчивыми, и тем более, чем более они заняты подобным, — разве только кто-нибудь укажет разницу<sup>3</sup>.

(20) Что касается истечений, то хотя они и не в достаточной мере разъяснены, но в известной мере их можно принять для некоторых ощущений, за исключением вкуса и осязания: каким образом истечением или приспособлением к порам мы станем ощущать тяжелое и легкое?<sup>4</sup> Из элементов только один огонь дает истечения, другие же нет. Далее если уменьшение следует за истечением, что он приводит как яснейшее доказательство, что запахи суть истечения, то предметы, имеющие сильнейший запах, должны бы скорее всего уничтожаться<sup>5</sup>. Мы же

---

<sup>1</sup> «Оба элемента должны преобладать по очереди» (Г. Церетели).

<sup>2</sup> Впрочем, те изменения, которым подвергается зрение, рассмотреть довольно трудно» (Г. Церетели).

<sup>3</sup> «Если не допустить в данном случае некоторого ограничения» (Г. Церетели).

<sup>4</sup> «Шероховатое и гладкое» (Г. Церетели).

<sup>5</sup> «Далее, так как разрушение происходит благодаря истечению — это слово Эмпедокл употребляет как общий термин — и так как, с другой стороны, и запах образуется также благодаря истечению, — то, что обладает наиболее сильным запахом, должно гибнуть всего сильнее» (Г. Церетели).

теперь видим противное, ибо самые пахучие части растения и других предметов самые долговечные. Выходит, что «в царстве любви» или вовсе не будет ощущений, или же более слабые, ибо соединение мешало бы истечению.

(21) Если он слух объясняет внутренними шумами, то нелепо считать за объяснение сравнение внутреннего шума с колокольчиком. Если мы этим колокольчиком слышим шум извне, то каким образом слышим мы шум самого колокольчика? Это остается разъяснить. О запахе он говорит тоже странное; во-первых, он не указывает общей причины, ибо ведь существуют животные, которые ощущают запах, но не дышат; далее нелепо утверждать, что те лучше ощущают запах, которые чаще дышат, ибо если орган не здоров или не открыт, то какую пользу для ощущения (принесло бы дыхание); часто случается быть слабым и тем не менее ощущать запах<sup>1</sup>. Приходилось бы при отдышке, во время работы и сна лучше ощущать запахи, так как более всего втягиваешь воздух; мы же видим противоположное<sup>2</sup>.

(22) Дыхание само по себе не есть причина запаха, но лишь случайно, это доказывается примером других животных и указанными состояниями. Он же его считает причиной самой по себе, когда он в конце вновь повторяет сказанное (*цит. В 102*). Не верно также, что лучше всего ощущается запах легких предметов, необходимо, чтобы они имели еще и запах, ведь огонь и воздух са-

---

<sup>1</sup> «Так, многие (существа), будучи слабыми (в этом отношении), почти вовсе не ощущают» (Г. Церетели).

<sup>2</sup> «Кроме того, те, у кого затруднено дыхание, а также работающие и спящие всего скорее ощущали бы запах, ибо они втягивают в себя всего больше воздуха, на самом же деле происходит противоположное» (Г. Церетели).

мые легкие элементы, но ощущения запаха не производят.

(23) Точно также затруднения возникают и по отношению к мысли, ибо он ее отождествляет с ощущением; в таком случае все участвовало бы в мышлении. Но каким образом мышление может возникнуть и путем изменения, и путем подобия? Ибо подобное ведь не изменяется же подобным. Приписывать мышление крови совершенно нелепо, ибо многие животные не имеют крови, а у имеющих кровь органы ощущения могут иметь менее других частей тела крови<sup>1</sup>. Наконец, следовало бы, что и кости, и волосы ощущают, ибо и они состоят из всех элементов. Но он смешивает, с одной стороны, мысль, ощущение, наслаждение, а с другой — страдание и незнание, ибо и то и другое производится неподобным; необходимо, чтобы страдание вытекало из незнания, а наслаждение — из мышления.

(24) Нелепо также полагать, что (душевные способности) происходят из крови частей тела, как будто бы язык причина красноречия, а руки — причина ловкости строителя, как будто бы это не инструменты. Лучше бы приписать причину форме, чем смешению крови, которое чуждо разума. Это можно бы доказать на многих животных.

Итак, кажется, что Эмпедокл часто ошибался.

87. *Аристотель de gen et corr A 8. 324 b 26*. Итак, по их мнению, каждый испытывает страдательное состояние, когда через какие-либо поры входит самый край производящего (деятеля) в собствен-

---

<sup>1</sup> «Предположение же, что разум заключается в крови, — совершенно бессмысленно, ибо многие животные бескровны, а у обладающих кровью как раз органы ощущений совершенно бескровны» (Г. Церетели).

ном смысле, и таким образом, говорят они, мы и видим, и слышим, и воспринимаем все прочие ощущения; притом мы видим через воздух, воду и прозрачные (тела) вследствие того, что они имеют поры, незаметные по своей малости, расположенные частыми рядами; чем прозрачнее (тела), тем больше (этих пор) они имеют. Итак, некоторые, как, например, Эмпедокл, на основании некоторых (явлений) приняли такое учение не только относительно производящих и испытывающих (ощущения), но вообще говорят, что смешивается все, поры чего соразмерны друг другу. *Филон к этому р. 160, 3 Vitelli*. Он говорит, что Эмпедоклу необходимо принять существование некоторых твердых неделимых (тел), чтобы поры тела не были всюду непрерывными. Ведь последнее невозможно, ибо (в этом случае) все тело оказалось бы (одной сплошной) порой и пустотой. Таким образом, раз это нелегко, необходимо, чтобы соприкасающиеся частицы тела были твердыми неделимыми (телами), промежутки же между ними пустым (пространством), которое Эмпедокл называл порами *ib. 178, 2*. Но мы знаем, что те, которые принимали поры, считали их не пустыми, но наполненными некоторым состоящим из тонких частей телом, как, например, воздухом. Этим-то они отличались от принимавших (существование) пустоты. *154, 5*. Поры не тождественны с пустотой, поэтому допускавшие (существование) пор не принимали (существование) пустоты. *Срв. Аристотель de gen. et. corr. A. 8. 326 b 6 след. (Филопон)*<sup>1</sup> на Аристотеля *de gen. anim. 123, 13*. Как сказал он и в сочинении: «О возникновении и уничтожении»

---

<sup>1</sup> Автором является, вероятно, Михаил Эфесский, но он использовал здесь более древних комментаторов.



(Срв. В 92), Эмпедокл говорил, что во всех телах под луной как, например, в водах, маслах и других, смешаны поры и насты, а именно, порами он называл углубления, настами же плотные (части).

88. *Азций IV 14, 1 (об отражениях в зеркалах D. 405)*. (Изображения в зеркале получаются) благодаря скоплению на поверхности зеркала истечений, сгущаемых выделяющимся из зеркала огнем, который вместе с тем удаляет лежащий перед ними воздух, являющийся местом движения (этих) истечений.

89. *Александр qu aest. II 23 p. 72. 9 Bruns (вероятно, из Феофраста Phys. Opin.)*. Почему магнит притягивает железо? Эмпедокл говорит, что железо стремится к магниту вследствие истечений от них обоих и вследствие соразмерности пор магнита истечениям, идущим от железа. Дело в том, что истечения магнита отталкивают воздух, находящийся у пор железа, и приводят в движение (воздух), замыкающий их. Когда же последний отделится, железо заполняется всей массой выходящего истечения. Вследствие же того, что истечения от него несутся к порам магнита и так как они соразмерны последним и соответствуют им, то и железо идет вслед за (своими) истечениями и (таким образом) движется. Но, может быть, кто-нибудь, допуская даже (такое учение об) истечениях, спросил бы, почему же, в самом деле, магнит не следует за своими собственными истечениями, движется же к железу. Ведь из сказанного одинаково следует как то, что магнит будет двигаться к железу, как и то, что железо (подвинется) к магниту. Далее, почему иногда железо не будет двигаться и по направлению к чему-либо другому, помимо магнита, если от него исходит целая масса истечений? В самом деле, почему только истечения от

магнита в состоянии двигать воздух, замыкающий поры железа и задерживающий истечения? Далее, почему ничто другое не движется так ни к чему другому, хотя, по его учению, у многих (вещей) имеются взаимно соответствующие поры и истечения? По крайней мере, он говорит: вода и т. д. (*цит. В 91*).

90. *Азций IV 13, 3 (D. 403)*. Эмпедокл объясняет (зрительное ощущение) как лучами (*исходящими из глаз*), так и восприятием образов. Большая часть (*приходится на долю*) второго. Дело в том, что он (Эмпедокл) принимает истечения. *То же в пер. Э. Радлова*: у Эмпедокла находятся отрывки, которые могут служить одни для объяснения зрения посредством лучей, другие посредством изображений; последние более значительные, потому что он допускает истечение. *То же в пер. Г. Церетели*: Эмпедокл говорит, что глаз воспринимает впечатления частью при помощи лучей, частью при помощи образов, но главным образом при помощи последних, так как он воспринимает истечения. *Азций IV 9, 6 (см. 18 A 47)*.

91. *Аристотель de sensu 2. 437 b 9 (об огне в глазу)*. Глаз видит сам себя тем же способом, как в отражении, так как если бы (в нем) был огонь, как говорит Эмпедокл и как написано в «Тимее» (68 A), и видение происходило бы вследствие исхождения (этого огня), подобно свету из фонаря, то что мешало бы глазам видеть и во мраке? *de gen. anim. E 1. 779 b 15*. Итак, неверно мнение, будто светлые глаза огненны, как говорит Эмпедокл, черные же заключают в себе больше воды, чем огня, и что вследствие этого светлые (глаза) не обладают зорким зрением днем по причине недостатка воды (в них), черные же — ночью по причине недостатка огня. (Это неверно), если должно считать глаза у всех (состоящими) не из огня, а из воды.

92. *Платон. Менон р. 76 С.* Так вот, чтобы ты понял как можно лучше, я стану отвечать тебе по Горгию<sup>1</sup>. Хочешь? — Как не хотеть! — Итак, вы, следуя Эмпедоклу, учите о каких-то истечениях от существующих (вещей)? — Совершенно верно. — И (принимаете существование) пор, в которые входят и через которые проходят (эти) истечения? — Да, конечно. — И (полагаете), что из (этих) истечений одни соответствуют некоторым порам, другие же меньше или больше их? — Верно. — Так вот, известно ли тебе зрение? — Еще бы! — Так из сказанного «пойми, что я тебе говорю», как сказал Пиндар.

А именно (*я скажу тебе, что*) цвет есть истечение от тел<sup>2</sup>, соответствующее органу зрения и воспринимаемое им. *Азгий I 15, 3 (D. 313) (пер. Э. Радлова)*. Цвет есть то, что прилаживается<sup>3</sup> к порам зрения. Их четыре, подобно тому как есть четыре элемента: белый, черный, красный, зелено-желтый (охровый)<sup>4</sup>.

93. *Азгий IV 16, 1 (D. 406) (пер. Э. Радлова)* Слух производится ударом дуновения в хрящ, который он (Эмпедокл) предполагает висящим во внутренности уха, наподобие языка колокольчика. *То же в пер. Г. Церетели:* по мнению Эмпедокла, слух зависит от напора воздуха на ушной хрящ, который, говорит Эмпедокл, висит в ухе точно колокольчик и колеблется при ударе. (*срв. В 99*).

94. *Азгий, IV 17, 2 (D. 418) (пер. Э. Радлова)* Запахи входят при вдыхательных движениях легких,

---

<sup>1</sup> Здесь Эмпедоклова теория истечений и пор приписывается его ученику Горгию.

<sup>2</sup> «От фигур», по другому чтению.

<sup>3</sup> «Соответствует» (Г. Церетели).

<sup>4</sup> Срв. (Аристотель) *de mundo* p. 396 b 13. 12 В 10. Платон *Tim.* 67 С.

почему и не чувствуют их, когда вдыхание тяжелое и затруднительное, как при насморке.

*Аристотель de sensu 4. 441 a 3.* Вкус же есть своего рода осязание. Итак, природе воды свойственно быть безвкусной. Необходимо же, чтобы или вода заключала в самой себе (разные) виды вкусов, неощутимые по своей малости, как говорит Эмпедокл, или и т. д. *Срв. Александр к этому месту 67, 19.*

*95. Азций IV 9, 14 (D. 398).* Парменид, Эмпедокл: желание возникает вследствие недостаточного питания. *15 (пер. Э. Радлова).* Удовольствие доставляется подобному подобным, прибавлением недостающего, так что у недостающего есть стремление к подобному. Страдание есть действие противоположное, потому что существует взаимное удаление всего, что разнится между собою по составу или по способу соединения элементов. *То же в пер. Г. Церетели.* Удовольствие, по мнению Эмпедокла, вызывается у подобного подобным, а у недостающего — стремлением дополнить себя подобным, так как у недостающего есть тяготение к подобному. Страдание же производится противоположным, ибо то, что различно по составу и по способу соединения элементов, чуждается друг друга. *V 28 (D. 440) (пер. Э. Радлова).* Желания являются у животных вследствие недостатка элементов, которые бы ихполнили; наслаждения происходят от соединения подобных и однородных вещей [беспокойства же и страдания — из соединения неродственного]. *То же в пер. Г. Церетели.* Эмпедокл говорит, что желания происходят у живых существ вследствие недостатка составляющих их элементов, а удовольствие вследствие соединения родных и подобных (частей).

*96. — IV 5, 12 (D. 392).* Парменид, Эмпедокл и Демокрит: душа и ум одно и то же. По их мнению,

не может быть ни одного животного, которое было бы совершенно неразумным.

97. — IV 5, 8 (D. 391). (Первенствующая часть души), по Эмпедоклу, в скоплении крови (*т. е. там, куда приливает наибольшее крови*). Срв. Феодор V 22. Эмпедокл... отвели (для первенствующей части) сердце. И из них опять одни (помещают ее) в желудке сердца, другие же в крови.

98. Целий Аврелий *morb. chron.* I 5 p. 25 *Sich.* (бешенство). Последователи Эмпедокла говорят, что (бешенство) происходит иногда от нечистоты души, иногда вследствие безумия по телесной причине, а именно по причине неодинаковости тела, о чем мы сейчас напишем. Греки называют это «манией», так как оно сопровождается сильным внутренним беспокойством.

*Свидетельства об Эмпедокле, Этифания, Гермия и Цицерона см. у Э. Радлова (Журнал Министерства Народного Просвещения 1889, апрель, стр. 17—18) и у Г. Цертели (Приложение к русскому переводу П. Таннери. Первые шаги древнегреческой науки, 1902, стр. 44).*

## В. ФРАГМЕНТЫ

### «О природе» Эмпедокла две книги

1. Диоген VIII 60 (см. А 1). Как говорят Аристипп и Сатир, Павсаний был предметом его любви и к нему-то обращается (*ему посвящено*) сочинение «О природе» следующим образом:

(Перев. Э. Радлова) «Павзаний, сын мудрого Анхиза, ты слушай!»

(Перев. Г. Якубаниса) «Ты же, Павзаний, сын умудренного опытом Анхита, послушай!»

2. Секст VII 122—124 Другие же, следуя Эмпедоклу, говорили, что критерий истины не ощущения, но правильный разум. В основе же правильного разума лежит отчасти нечто божественное, отчасти человеческое. Из них божественное не достижимо, человеческое же передаваемо. А о том, что не в ощущениях критерий истины, он говорит так (*цит. стр. 2—8*), о том же, что истина во всей своей полноте недоступна (нам), но достижима (лишь) в меру сил человеческого разума, он дает разъяснение, прибавляя к ранее сказанному (*цит. ст. 8—9*):

(Пер. Э. Радлова) «Узки средства познания разлитые по телу,

И множество возникающих страданий смущает заботами ум;

Видев только малую часть несчастной жизни,  
Они, быстро умирающие, рассеиваются, подобно легкому дыму<sup>1</sup>,

Веря каждый лишь в то, что сам повстречал.

Влекомый во все стороны<sup>1</sup>, всякий сам желает постичь всю вселенную;

Но люди не могут ни видеть ее, ни слышать,

Ни даже схватить разумом. Ты же, пришедший сюда<sup>2</sup>.

Ты узнаешь не больше, чем сколько видит мысль смертного».

(Перев. Г. Якубаниса) «Ибо ограниченные способности разлиты по членам (*нашего организма*) и множество скверн<sup>4</sup> поражает и притупляет (*наши*) думы.

---

<sup>1</sup> Срв. Гомер, Илиада XXIII 100.

<sup>2</sup> Срв. Гомер Е 508 и Парменид 18 В 6, 5 след.

<sup>3</sup> Срв. Гомер А 349.

<sup>4</sup> Г. Якубанис усматривает здесь моралистический оттенок.

Рассмотрев (*лишь*) малую часть жалкого<sup>1</sup> (*человеческого*) существования, кратковечные (люди) исчезают, рассеявшись подобно дыму, уверовав только в то, на что каждый наткнулся, метаясь туда и сюда; а между тем всякий кичится постичь целое. Таким образом, оно ни зримо для людей, ни слышимо, ни умопостижимо. Итак, ты, желавший столь страстно (*этого познания*)<sup>2</sup>, узнаешь не более, чем (*сколько*) прозревает смертная мысль.

*Мы переводим:*

«Ибо замкнуты в тесные пределы органы (*чувств*), разлитые по (*нашим*) членам. Многочисленные бедствия поражают (*нас*), притупляя (*нашу*) мысль. Узрев малую часть своей жизни, кратковечные (*люди*) отлетают (*прочь*), рассеявшись как дым. (5) Каждый из них верит лишь в то, на что он натолкнулся в своих блужданиях во все стороны, и, однако, горделиво мнит, что постиг все. Последнее недоступно ни зрению, ни слуху людей и непостижимо для их разума. Итак, удалившись сюда<sup>3</sup>, увядаешь ты, разумеется, не больше того, насколько в состоянии подняться человеческая мудрость».

3. *Плутарх qu aest. conviv. VIII 8, 1 p. 728 E.* Он говорил, что наградой за молчаливость является то, что называют рыбами (*έλλοπος*), так как последние имеют замкнутый и сдавленный голос. И мой тезка (*говорит Эмпедокл, действующее лицо в диалоге Плутарха*) убеждает Павсания, чтобы он по-пифагорейски «скрыл (*учения*) в немой (*как*

---

<sup>1</sup> Г. Я. читает вместе со Скалигером «*αβιον*». Так же Bidez, который переводит «*La vie humaine est a peine une vie*».

<sup>2</sup> Г. Я. принимает здесь толкование Берга.

<sup>3</sup> Т. е. уединившись для научных занятий. Можно также перевести «так как ты удалился сюда», т. е. низвергнут в земной мир в телесную оболочку.

рыба)<sup>7</sup> груди». (Пер. Г. Якубаниса) «Скрыть в глубине немого, как рыба, сердца».

4. Секст VII 124 (после В 2,9). И высказав порицание в непосредственно следующих (стихах) тем, которые заявляют, что они знают больше, он доказывает, что воспринимаемое через посредство каждого (отдельного) ощущения истинно, если ими (ощущениями) руководит разум, хотя раньше (В 2) он отказал ощущениям в (своем) доверии. А именно, он говорит:

(Пер. Э. Радлова) «Вы же, о боги, отвратите безумие (этих?)<sup>2</sup> от моего языка,

Пусть из священных уст течет чистый источник.

А тебя, памятливая муза, белорукая дева,

Умоляю, дозвожь слушать, насколько возможно существам эфемерным;

Пошли, руководимая благочестием, быструю колесницу.

Меня не вынудят изысканной почести цветы,

Которые я мог бы получить у смертных, сказать более, чем дозволено.

Дерзни же и воспрянь к вершинам мудрости.

Исследуй всеми силами все, что в предмете ясно,

Но не думай видеть больше, чем доступно глазу,

Ни слышать тупым слухом более того, что отчетливо высказано,

Не доверяй и другим, каким ни есть, путям знания;

Не давай веры ощущениям и размышляй, как все само себя выясняет».

---

<sup>1</sup> Так как форма «*ἐλλοτος*» может быть как родительным, так и именительным падежом, то возможен также перевод: «Безмолвно сохранить в груди».

<sup>2</sup> Отрицающих значение ощущений для познания (как, например, Парменид в первой части поэмы).



(Перев. Г. Якубаниса) «Но (вы), боги, отвратите от моего языка их безумие и пролейте из благочестивых уст чистый источник! А тебя, многосватанная, белолокотная дева — Муза, умоляю, поспеши на послушной тебе колеснице и ниспошли от имени Благочестия то, что не грешно слышать кратковременным существам. А меня уж цветы славы и чести со стороны смертных не заставят протянуть за ними руку, под условием — дерзко поведать более, чем позволяет благочестие, и тогда только вознестись к вершинам мудрости. — Такт, исследуй же всеми средствами, где что ясно, и нисколько не более доверяй своему зрению, чем слуху, ни громгласному слуху не более отчетливых свидетельств языка<sup>1</sup> и (вообще) не лишай веры ни один из остальных органов, где только есть путь к познанию, а замечай, где что ясно».

*Примыкая к Дильсу, пер. ст. 3—13:* И к тебе, Муза, многопрославленная белорукая дева, обращаюсь я с мольбой, (5) руководи (мною), управляя послушной тебе колесницей из (царства) Благочестия, поскольку однодневным (существам) позволено узнавать. Тебя не соблазнит венок славы, подносимый смертными в знак почитания, дерзостно высказать более, чем дозволено, и затем воссесть на вершину мудрости. Но тщательно исследуй каждую вещь всевозможными средствами, насколько она (может) ясно (познаваться), и не отдавайся доверчиво каким-либо (впечатлениям) зрения, цена (их) выше (восприятий) слуха, и

---

<sup>1</sup> «На мой взгляд, философ хочет сказать следующее: не доверяй зрительным ощущениям больше, чем слуховым, но, с другой стороны, и слуху не отдавай предпочтения пред другими чувствами, а полагайся на него лишь постольку, поскольку его показания совпадают с тем, что действительно было сказано в ясных и отдельных выражениях» (Г. Якубанис).

шумному слуху не доверяй более, чем ясным (ощущениям) языка, и не ставь ниже последних достоверность всех остальных органов, в которых есть (*хоть какая-либо*) стезя познания, но познавай каждую вещь, поскольку она ясно (*познается*).

5. Климмент *Str. V 3, 8* (*цит. ниже приводимые стихи*). А именно, Эмпедокл говорит, что обыкновенно дурные люди хотят победить истину неверием.

(Пер. Э. Радлова) «Но дурным свойственно не доверять очевидной истине;

Ты же, как то велят правдивые наставления нашей Музы,

Познай, сделав в уме разумное деление».

(Перев. Г. Якубаниса) «Но негодным (людям) весьма свойственно не доверять преодолевающим (*их доказательством*)<sup>1</sup>. Ты же, как то велят правдивые откровения, исходящие от нашей Музы, познай, различив в душе слово истины<sup>2</sup>».

6. Аэций *I 3, 20 (A 33)*; Секст *X 315*.

(Перев. Э. Радлова) «Во-первых, есть четыре корня всех вещей<sup>3</sup>:

Сверкающий Зевс, животворная Гера и Ад,

И Нестис, орошающая источник человеческий слезами.

---

<sup>1</sup> «Т. е. не соглашаться с их идейными противниками, хотя бы эти последние и были несомненно правы» поясняет Г. Якубанис, считающий, впрочем, возможной и интерпретацию Бергка: «Дурные имеют обыкновение противиться могущественным, то есть богам», так как далее упоминается Муза. Иначе понимает Г. Дильс: или 1) дурные люди весьма склонны не доверять тем, кто выше их силой ума, т. е. философам, или 2) склонны не верить в правящие начала, т. е. в мировые принципы.

<sup>2</sup> «После того как ее речь просеялась через твой дух» (Г. Дильс).

<sup>3</sup> «Сначала выслушай, что четыре корня всего существующего» (Э. Радлов).

(Перев. Г. Церетели) «Выслушай сперва о четырех корнях вселенной. Эти корни: блестящий Зевс, жизнедательница Гера, Эдонец и Нестис, людской источник, проливающий слезы».

(Перев. Г. Якубаниса) «Так прежде всего узнай, что четыре корня всего существующего: блистающий Зевс и жизнедательная Гера, а также Аидонец и Нестис, которая слезами орошает смертный источник<sup>1</sup>».

7. Невозникшие элементы; у Эмпедокла *Γεζιχхий* (Пер. Г. Якубаниса) «Непроизводные» (стихии).

8. *Плутарх adv. Col. p. 1111 F. Азций I 30, 1 (D. 326, 10)* Эмпедокл: ничто не имеет рождения, (есть лишь) смешение и разъединение элементов. А именно, в первой книге «Физики» он пишет так:

(Пер. Э. Радлова) «Скажу тебе еще другое: нет рождения ни одной смертной вещи,

Нет и конца губительною смертию,

А только смешение и разделение смешанного;

Это-то людьми и называется рождением».

(Пер. Г. Церетели) «Я скажу тебе нечто новое: ничто человеческое не возникает и губительная смерть не есть конец, но существует только соединение и разделение того, что соединилось. Это-то и называют смертные возникновением».

(Пер. Г. Якубаниса) «Но скажу тебе другое: из всего тленного ни у чего нет ни рождения, ни какого-либо предела губительной смерти, но есть лишь смешение и различение<sup>2</sup> смешанного, у людей же (оно) называется рождением».

---

<sup>1</sup> «Т.е. слезы которой служат источником, откуда смертные получают потребную для них влагу» (Г. Якубанис).

<sup>2</sup> Объяснительное примечание Г. Якубаниса: «*Διάλλαξις*» значит именно «различение», «размещение», а не «разделение», как обыкновенно переводят. Этот оттенок очень характерен: он прямо указывает на процесс, которым Вражда выводит стихии из смешанного состояния безразличия».

*Мы переводим:* «Во-вторых же, я скажу тебе: из всех смертных вещей ни одна не имеет ни (*подлинного*) рождения, ни (*подлинного*) конца в губительной смерти, но есть только смешение и перемещение (*частей этой*) смеси, рождение же есть название (*для этого процесса*) у людей».

9. *Плутарх adv. Col. 11 p. 1113 A B (срв. к B 10).*

(Пер. Э. Радлова) «Про всякое существо, происшедшее, подобно человеку, смешением появившегося на свет эфира,

Или наподобие дикого зверя, или же дерева,

Или птицы, — говорят, что оно родилось;

Когда они (*части*) разлагаются, это, напротив, нелепо называют

Мрачную смертью, и я буду следовать обычаю.

(Пер. Г. Якубаниса) «Они<sup>1</sup>, — какая бы смесь (*стихий*) ни вышла на свет эфира, в образе ли человека, или наподобие породы диких зверей, или растений, или птиц, — утверждают в таком случае, что все это возникло (*из ничего*), когда же (*эта смесь*) разрешится (*на составные части*), то, напротив, зовут это, согласно освященному давностью речению, злосчастною смертью, и я сам (*для удобства*) следую (*установившемуся*) обычаю».

*Последний стих* Г. Дильс переводит: «На это они не имеют никакого права; однако и я буду говорить, следуя обычаю».

10. *Плутарх adv. Col. 11 p. 1113 A.* Он (*Эмпедокл*) настолько чувствовал нужду в движении сущего и противоречии его кажущимся (явлениям), что даже не изгнал из обычая слово (*рождение*), но показав только и уничтожив обман, вредящий делу, он затем опять в (*употребляемых им*) названиях вернулся к установившемуся обычаю, (*как он*

---

<sup>1</sup> «Т. е. люди» (Г. Якубанис).

*сам говорит*) в следующих (стихах) (*цит. В 9*). Передавший (*это учение*) Колот не понял (*его*), (*а именно, он не заметил*), что Эмпедокл (*отнюдь*) ни уничтожил людей, зверей, растений и птиц, (*то есть, именно все то*), об образовании чего из смешения элементов он говорит, но, наставив тех, кто доказывал, что вследствие этого соединения и разделения есть низкое рождение (*В 8, 1*), злосчастная гибель (*В 9, 4*) и мстительница смерть, (*показав им*) в чем заключается их заблуждение, он не изгнал из употребления привычных названий их.

«Смерть... мстительница». (*Пер. Г. Якубаниса*)  
«Мстительную смерть» .

11. *Плутарх adv. Col. 12 p. 1113 C (после В 10)*  
Однако, как мне кажется, Эмпедокл не устраняет этого способа выражения, но, как раньше сказано, он дельно оспаривает возникновение из несуществующего (*рождение из ничего*), которое некоторые называют «природой» (*В 8, 1*). В особенности же это очевидно из следующих стихов:

(*Пер. Э. Радлова*) «Глупые! мысль у них не глубокая,  
Если они думают, что может произойти то, чего  
не было сначала,

Или что что-либо погибает и исчезает вполне».

(*Пер. Г. Якубаниса*) «Неразумные! Как близорука у них мысль, раз они в самом деле предполагают возникновение не существовавшего раньше или умирание и полное уничтожение чего-либо (*существующего*)».

А именно, эти стихи для имеющих уши исходят от (*лица*), громко кричащего, что он не уничтожает ни рождения (*вообще*), но только (*рождение*) из небытия, ни уничтожения (*вообще*), но (*лишь*) совершенную гибель, то есть разрешение в небытие.

12. (*Аристотель*) *de MXG 2, 6 p. 975 b 1 (20 A 5)*.  
*Филон de aetern. mundi 2 p. 3, 5 Cum*. Ибо подобно

тому как ничто порождается из ничего и ничто не уничтожается в ничто (*цит. ниже следующие 1—2 стихи*).

(Пер. Э. Радлова) «Потому что ничто не может произойти из ничего,

И никак не может то, что есть, уничтожиться;

Всегда оно устоит против какого бы то ни было усилия».

(Пер. Г. Якубаниса) «Потому что из вовсе не существовавшего невозможно возникнуть (*ничему существующему*), а также недостижимо и невероятно полное уничтожение существующего; ибо оно<sup>1</sup> всегда останется невредимым, какую бы силу и в течение какого бы времени к нему ни прилагать».

(Наш перевод см. стр. 95).

13. *Азций* I 18, 2 (D. 316, 1). (Аристотель) *de MXG* 2, 28 p. 976 b 26 (20 A 5, см. стр. 99).

(Пер. Э. Радлова) «Во вселенной нет ни пустоты, ни излишка».

(Пер. Г. Церетели) «Во всем нет ни пустого, ни лишнего».

(Пер. Г. Якубаниса) «И нет нигде во вселенной ни пустоты, ни переполнения».

14. (Аристотель) *de MXG* 2, 28 p. 976 b 23 (см. стр. 99). (Пер. Г. Якубаниса) «Но во вселенной нет пустоты; да и откуда взяться чему-либо (*подобному*)?»

15. *Плутарх adv. Col.* 12 p. 1113 D (*после В 11*) Следующее же за этим могло бы дать повод обвинить Эмпедокла в противоположном, так как он говорит:

(Пер. Э. Радлова) «Умный человек никогда не будет подобного мыслить,

Что покуда смертные живут, то есть, что они называют жизнью,

---

<sup>1</sup> «Существующее, т. е. стихии» (Г. Якубанис).

До тех пор они и существуют, испытывая счастье и страдание,

Но что раньше их рождения, или после уничтожения они не существуют».

(Пер. Г. Якубаниса) «Не может мудрый человек предполагать в своем уме ничего подобного, будто, пока смертные живут, — что они, действительно, и называют жизнью, — до тех только пор они и существуют и находятся в обладании зла и добра, но что до создания и после разрушения (*организма*) они представляют из себя полное ничто».

В самом деле, эти (*слова*) уместны в устах не отрицающего существование родившихся и живущих, но скорее (*в устах*) полагающего, что существуют и еще народившиеся и уже умершие.

16. *Ипполит Ref. VII 29. 247, 14.* Рождения всего возникшего виновником и творцом является гибельная Вражда, (*виновником*) же конца мира возникших (*вещей*), их изменения и возвращения в единство — Любовь. О них Эмпедокл говорит, что обе они бессмертны, не возникли и всегда были чужды начала рождения, но говорит он (*о них*) как-то следующим образом (*цит. ниже приводимые стихи*). О ком (*он здесь говорит*) «их»? О Вражде и Любви.

(Пер. Э. Радлова) «Потому что они были прежде, будут после, и я не думаю,

Чтобы когда-либо в беспредельное время отсутствовала одна из двух».

(Пер. Г. Якубаниса) «Потому что, как раньше они были, так и будут (*после*), да и никогда, думаю я, неизрекаемо-великое время не лишится их обеих».

17. *Симплиций phys. 157, 25.* Эмпедокл же... в первой книге «Физики» дает следующее учение (*цит. ст. 1—8. 10—39*). *Симплиций phys. 161, 14.* Непосредственно вначале поставлено (*цит. ст. 1.2*).

*Стих 9 из В 26, 8. Плутарх Amat. 13p. 756 D.* Но когда ты, друг, услышишь слова Эмпедокла (*цит. ст. 20—21*), то должно (*тебе*) думать, что это говорится об Эросе. Дело в том, что у весьма древних бог для нас невидим, но постижим. *Климент Strom. V 15.* Эмпедокл же к началам причисляет и Дружбу, понимая (*под ней*) некую соединяющую любовь (*цит. ст. 21*).

(*Пер. Э. Радлова*) «Двойкое скажу, ибо то единое возрастало из многого,

Чтобы быть одним, то вновь рождалось многое из одного<sup>1</sup>.

Итак, происхождение смертных двойко, двойка и гибель;

Ибо соединение всех вещей рождает и губит,

(5) А оно вновь распадается, когда разрывается связь (всех частей).

И эта постоянная смена никогда не прекращается:

То любовью соединяется все во едино,

То, напротив, враждою ненависти все несется в разные стороны.

Итак, поскольку одно привыкло возникать из многих,

(10) А многое в свою очередь происходит через распадение одного,

Постольку они возникают, и век им нестойкий;

Но поскольку постоянная смена никогда не прекращается,

Постольку они существуют всегда в неизменном круге.

Внимай же моим словам, ибо наука увеличивает разум.

---

<sup>1</sup> Стихи 1—2 = 16—17. Вообще Эмпедокл неоднократно прибегает к повторениям стихов.



(15) Как я раньше сказал, указав границы своей речи,

Она будет двояка: то единое возросло из многого,

Чтобы быть одним; то, наоборот, оно распадалось, чтобы было многое из одного —

Огонь, и вода, и земля, и безграничная высь эфира;

Вне их губительная ненависть, равная по силе каждому из них,

(20) А с ними любовь, одинаковая в длину и в ширину,

Созерцай ее разумом, а не глазами, сидя в удивлении;

Она-то считается врожденною смертным членам;

Благодаря ей, они расположены (друг к другу), стремятся к единению,

Называя ее веселием, придавая ей имя Афродиты;

(25) Но ни один смертный еще не знал, что она распространена во вселенной,

Ты же выслушай нелживое течение моей речи.

Все они (элементы) равны и одинаково древни,

Но каждый занят своим назначением, согласно характеру каждого;

Попеременно они господствуют в течение круга<sup>1</sup>,

(30) Исчезают один в другом и вырастают, следуя року.

К ним ничто не прирождается, и (ничто в них) не уничтожается.

Если б они совсем погибли, и их не было бы более.

Как бы возникла вселенная? Откуда бы она явилась?<sup>22</sup>

---

<sup>1</sup> Этот стих = В 26, 1. Поэтому Бернет здесь его вычеркивает (неосновательно).

<sup>2</sup> См. 20 А 5.975 b 10.

И где им потеряться, когда нет пространства, не наполненного ими?

(35) Итак, они остаются самими собою, но про-  
никая один, другого<sup>1</sup>,

Они непрерывно становятся иными, оставаясь  
тождественными».

(Пер. Г. Якубаниса) «Двойкое поведаяю. Ибо то из  
многого срастается единство, то, наоборот, из еди-  
ного прорастает<sup>2</sup> многое. Двойко также возникно-  
вание тленных созданий, двойко и прехождение:  
это последнее (*т. е. прехождение*) всеобщим со-  
единением и порождается<sup>3</sup> и уничтожается<sup>4</sup>, а пер-  
вое (*т. е. возникновение*), будучи вызвано к жизни  
благодаря (*всеобщему*) прорастанию (*из недр без-  
различного Сфероса*), снова исчезает (*под посте-  
пенно возрастающим воздействием разлагающей  
Вражды*). И этот непрерывный переход (*стихий  
из одного состояния в другое*) никогда не прекра-  
щается: то силою Любви сходятся все они воеди-  
но, то, наоборот, ненавистью Вражды несутся  
врозь друг от друга. Таким образом, поскольку еди-  
ное неизменно рождается из многого, а из прора-  
стания единого снова выделяется многое, по-  
скольку они (*т. е. стихии*) возникают, и век у них  
не стойкий<sup>5</sup>. Но, поскольку непрерывный пере-

<sup>1</sup> Стих 13 = В 21, 13 и 26, 3.

<sup>2</sup> «*Διέρφω* — здесь именно взят образ прорастания: под воздействием Вражды как из земли прорастают растения и животные, так и из единства Сфероса прорастает, дифференцируется, выделяется множество. Процесс и там и здесь один и тот же» (Г. Якубанис).

<sup>3</sup> «Поскольку соединение есть путь к безразличию в лоне Сфероса» (Г. Якубанис).

<sup>4</sup> «Поскольку соединение в начале процесса есть путь к образованию индивидуумов из хаотического разложения стихий Враждою». (Г. Якубанис).

<sup>5</sup> «Т. е. существование их не непрерывно, не вечно» (Г. Якубанис).

ход из одного состояния в другое никогда не прекращается, постольку они существуют всегда в неизменном круге<sup>1</sup>. Внимай же моим глаголам: ведь учение, суди сам, возвращает разум.

Итак, как я раньше сказал, указывая пределы<sup>2</sup> своего повествования, двоякое поведаю. Ибо то из многого срастается единство, то, наоборот, из единого прорастает многое: огонь, и вода, и земля, и неизмеримая высь воздуха, вне их губительная Вражда, уравнивающая каждую из них<sup>3</sup>, а среди них Любовь, равная в длину и ширину<sup>4</sup>. Ее ты созерцай умом, а не сиди в ослеплении. Она-то считается врожденною смертным членам, благодаря ей у них (*т. е. у людей*) являются дружелюбные помыслы, и совершают они дружные дела, прозывая ее Гёфозиной (*радостью*), а также Афродитой (*наслаждением*). Ни один смертный человек не познал, что она распространяется среди стихий; ты же внемли нелживому течению моей речи. Все они (*т. е. стихии*) равны и одновременны по происхождению<sup>5</sup>, но одна выполняет одно

---

<sup>1</sup> Г. Я. читает *ἀχίντων* (поправка Bergk'a) вместо *ἀχίντων* Дильса.

<sup>2</sup> «Т. е. план» (Г. Якубанис).

<sup>3</sup> «Повсюду уравнивающая их» Дильс, полагающий, что это лучше согласуется со ст. 20. Смысл разъясняет Г. Якубанис: «Вражда, разделив стихии на четыре группы, удерживает их в равновесии, не давая им возможности смешаться между собою, к чему собственно и стремится противоположная ей сила Любви, которая, пользуясь различием в весе стихий, выводит их из состояния равновесия и обращает в безразличный Сферос».

<sup>4</sup> «Т. е. имеющая длину равную ширине, равная по всем направлениям или, иными словами, представляющая из себя шар...» (Г. Якубанис).

<sup>5</sup> «Т. е. одинаково вечны» (Г. Якубанис). Дильс усматривает здесь полемику против древних ионийцев.

назначение, другая — другое, и каждая обладает особым свойством, и поочередно господствуют они в круговращении времени<sup>1</sup>. Ведь к ним ничто не прирождается и ничто (*из них*) не прекращает существования<sup>2</sup>, так как, если бы они беспрерывно уничтожались, то их бы уже более не было, да кроме того, какая и откуда взявшаяся сила возростила бы (*оскудевшую*) вселенную? Итак, они остаются теми же самими, но, проницая друг друга, в одном месте становятся одной вещью, в другом — другой, оставаясь вечно подобными (*сами себе, т. е. тождественными*).

18. *Плутарх de Is. et Os. 48 p. 370 D.* Эмпедокл же называет благодетельное начало часто «Дружбой» и «Любовью», а еще «достопочтенною Гармонией» (*B 133, 2*). «Любовь» (*Φιλίη*)<sup>3</sup>.

19. *Плутарх de prim. frig. 16 p. 952 B.* И вообще огонь обладает способностью разделять и разъединять, вода же свойством соединять и удерживать, так как она вследствие своей влажности связывает и сплавливает. Об этом догадывался Эмпедокл, так как он постоянно называет огонь «губительной Враждой» (*B 17, 19*), влагу же «липкой Любовью» (*срв. B 34*).

«Могущественная Любовь» Э. Р.; «Единящую Любовь» Г. Я., «Липкая Любовь» А. М.

20. *Симплиций phys. 1124, 9.* А именно, и здесь Эмпедокл говорит, что Вражда и Любовь без очереди господствуют над людьми, рыбами, зверями и птицами, (*а именно*) он пишет следующее:

<sup>1</sup> «... Мысль философа: говоря о господстве одной стихии над другой, он просто имеет в виду их поочередное преобладание в отдельных частях мироздания, а не во вселенной в ее целом» (Г. Якубанис).

<sup>2</sup> Г. Якубанис переводит стих по конъектуре Stein'a.

<sup>3</sup> См. В 17, 20.

(Пер. Э. Радлова) «(Рассмотри) эту чудную совокупность членов человека;

То дружбою соединены в одно целое<sup>1</sup>

Все члены, составляя тело, и тогда цветут вышею жизнью;

То, напротив, мрачным разногласием разделенные,

Они блуждают, каждый в свою сторону, по границам жизни.

Подобное и для деревьев, и для рыб, живущих в воде,

И для горных животных, и для крылатых птиц».

(Перев. Г. Якубаниса) «Это<sup>2</sup> замечательно обнаруживается в совокупности смертных членов<sup>3</sup>: все составляющее тело члены то Любовью соединяются в одно целое в полном расцвете жизненных сил; то, наоборот, разъятые злым Раздором, блуждают порознь у поражаемых прибоем берегов житейского моря. — Одинаково (*происходит это*) у растений, и у имеющих водяные чертоги рыб, и у живущих в горных логовищах зверей, а также у пернатых ладей (*птиц*)».

21. *Симплиций phys 159, 13 (после В 17)*. Сказав же еще больше другого, он затем указывает отличительную особенность каждого из упомянутых (*элементов*), (а именно), называет огонь «солнцем» (*ст. 3*), воздух «сиянием» (*ст. 4*) и «небом» (22, 2), воду же «дождем» (5) и «морем» (22, 2). Говорит же он следующим образом:

(Пер. Э. Радлова) «Итак, рассмотри свидетельство моих первых речей,

Не было ли в предшествующих речах чего-либо слабого по форме

---

<sup>1</sup> Этот стих = В 17, 7.

<sup>2</sup> «Борьба Любви и Вражды» (Г. Якубанис).

<sup>3</sup> По тексту Fairbanks'a.

Касательно блестящего на вид солнца, во всех частях раскаленного,

Бессмертного повсюду эфира, омываемого белым блеском

(5) Дождя, мрачного и холодного среди других,  
И всего твердого и тяжеловесного, происходящего из земли.

В ненависти они все обезображены и разобщены,  
Любовью же они соединяются взаимным желанием.

Ими образуется все, что было, есть или когда-либо будет,

(10) Ими растут деревья, мужчины и женщины,  
Звери и птицы, и рыбы, которых кормит вода<sup>1</sup>,  
И долголетние боги, носители почестей.

Все они тождественны, создавая друга друга,  
Они являются в различных образах, ибо рождение изменяет их».

(Перев. Г. Якубаниса) Итак, рассмотри свидетельства моих прежних речей, не произошло ли в предшествующем (повествовании) какого-либо отклонения от основной мысли (*поэмы*): вот — жаркое и блестящее во всех частях солнце, и все открывающееся взору божественное<sup>2</sup> (*простран-*

---

<sup>1</sup> Стихи 10—12 = В 23, 6—8.

<sup>2</sup> Г. Якубанис оспаривает общепринятое мнение, по которому под «божественным» здесь разумеются небесные светила, и полагает, что здесь имеется в виду «бессмертная, божественная стихия, — воздух, как открывающееся взору необъятное небесное пространство». Однако мы не считаем вопрос решенным. Как видно из контекста Симплиция, Эмпедокл приводит здесь в качестве *представителей* элементов *отдельные вещи из них*. Солнце же и луна, по учению Эмпедокла, суть сгустившийся, остекленевший воздух, который светит отраженным светом, и потому к ним весьма подходит наименование «божественные (*вещи*), заливаемые ярким сиянием».

ство атмосферы), заливаемое ярким сиянием, и темная и холодная во всех частях дождевая влага, а из земли истекают твердые основания вещей. Под воздействием Ненависти все они бывают наделены особым видом и разобщены друга от друга, под владычеством же Любви соединяются взаимным влечением. Ибо из них (*стихий*) образуется все, что было, что есть и что будет, из них произрастают деревья, и мужи, и жены, звери и птицы, и населяющие воду рыбы, а также и долговечные, высочайшими почестями величаемые, боги: они (*стихии*) остаются теми же самыми, но, проницая друг друга, являются в различных видах: настолько изменяет их смешение (*друг с другом*)».

22. *Симплиций phys.* 160, 26. И на основании следующих (*стихов*) кто-нибудь, пожалуй, может думать, что он намекает на двоякое устройство (*вещей*) (*цит. ст.* 1—9). А именно, он показал, что и в смертных (*вещах*) (3) они (*элементы*) прилажены (*друг к другу*), в умопостигаемых же (*вещах*) они еще более соединены и... (*цит. ст.* 5). Также (*он показал*), что даже если бы повсюду (*дело так обстояло*), однако, умопостигаемый (*мир*) уподобился Любви, чувственный же (*мир*), побежденный Враждою и еще более разделенный в (*своем*) зависящем от смешения рождении, в отпечатанных (7) и образных видах, происходящих от вражды (*срв.* 9) и непривычных (8) к взаимному соединению, занял (*по отношению к Любви*) противодействующую позицию. *Феофраст de sens.* 16 (A 86, см. *стр.* 169) *цит. ст.* 6—7.

(*Пер. Э. Радлова*) «Потому что все возникло в связи со всеми частями —

Огонь, и земля, и небо, и море,

Все, что теперь бродит меж смертными вещами.

И подобно тому, как все, что допускает большее смешение,

(5) Склонно к взаимной любви, соединенное с Афродитой, —

Враждебное удаляется друг от друга, как можно дальше, не могущее быть смешанным

Ни по своему происхождению, ни по своему темпераменту, ни по выраженным формам<sup>1</sup>.

Непривычное всякому соединению, вполне мрачное;

И самим ненавистью рожденным тяжело это существо».

(Пер. Г. Якубаниса) «Потому что все они, (*стихий*), — и лучезарное солнце<sup>2</sup>, и земля, и небо<sup>3</sup>, и море<sup>4</sup>, — дружны<sup>5</sup> всеми своими частями, какие только, отпрянув от них, ни существуют в тленных вещах<sup>6</sup>. Точно так же и все те (*разнородные стихии, а не только части одной и той же стихии*), которые более способны к смешению (*между собою*), будучи уподоблены (*друг другу*) Афродитой, одержимы взаимным любовным влечением. Наиболее же враждебные наиболее и различаются между собою естественными свойствами, спосо-

<sup>1</sup> Г. Церетели перевел стихи 6—7: (Враждебные начала) «наиболее удалены друг от друга и родом, и смесью, и приущей им формой».

<sup>2</sup> «Т. е. стихия — огонь» (Г.Я.).

<sup>3</sup> «Не небесная твердь, но внутренность небесного купола, атмосфера, т. е. стихия — воздух», поясняет Г. Якубанис. Однако, и небесная твердь, по Эмпедоклу, есть тот же воздух (сгустившийся).

<sup>4</sup> «Т. е. стихия — вода» (Г.Я.).

<sup>5</sup> «Т. е. склонны к любовному единению» (Г.Я.).

<sup>6</sup> «Т. е. какие только ни вошли в состав видимого эфира... Смысл: части одной и той же стихии, в каком бы состоянии они ни находились, — слитые ли в однородную массу, или рассеянные в бесконечном разнообразии чувственных вещей, — всегда стремятся к любовному единению между собою» (Г.Я.).



бами соединения, а также и выраженными в них видами, будучи совершенно непривычны к совокуплению и крайне беспомощны против внушений Вражды, так как она (-то и) наделила их такими свойствами<sup>1</sup>.

**23. Симплиций *phys.* 159, 27.** И он предложил ясное доказательство того, что из них (В 21, 13) возникают различные (вещи).

(Пер. Э. Радлова) «Подобно тому как художники, раскрашивая священные картины,

Люди многоопытные в своем мудренном искусстве,

Берут в руки краски различных цветов

И смешивая их соответственно — больше одних, меньше других, —

(5) Создают из них похожие на все предметы изображения,

Населяя их деревьями, и мужчинами, и женщинами,

Зверьми, птицами, рыбами, которых питает вода,

И долголетними богами, носителями почестей<sup>2</sup>.

Итак, не обманывай свой разум тем, что в ином месте

(10) Существует иной источник для смертных предметов,

Сколько бы бесчисленных родов их ни существовало;

Почитай все это верным, как будто ты слышал речь божества.

---

<sup>1</sup> Точнее «так как она дала им рождение». Как можно судить по употреблению термина «рождения» и по контексту, в каком цитируются стихи у Симплиция, во второй части отрывка имеются в виду не элементы (как полагает Г. Якубанис), но тленные частные вещи.

<sup>2</sup> Стихи 6—8 = В 21, 10—12.

(Перев. Г. Якубаниса) «Подобно тому как живописцы, раскрашивая священные приношения богам, — люди, глубоким умом основательно изучившие искусство, — берут разноцветные краски и, смешав их соответствующим образом — одних более, других менее, создают из них схожие со всеми предметами изображения, воспроизводя деревья, и мужей, и жен, и зверей, и птиц, и живущих в воде рыб, а также и долговечных, величаемых высочайшими почестями, богов: — так да не одолеет твоего ума заблуждение, (которое могло бы заставить тебя предполагать), будто есть где-либо какой-либо другой источник всего тленного, что только ни открывается взору в несказанно-огромном количестве<sup>1</sup>, но убедись, что это они (стихии)<sup>2</sup>, вняв божественному глаголу».

Объяснительное примечание Г. Якубаниса к последнему стиху «Кого нужно разуместь под словом *υεοῦ*», — на этот счет среди ученых царит полнейшее разногласие. Bergk... видит в этом *υεῶς* единого, верховного бога (?), как конечный источник всего существующего, а потому толкует данный стих так, как будто понятие *παρὰ υεοῦ* противопоставляется в двух предыдущих стихах выражению *ἄλλουεν εἶναι υνῆτων... πηγῇ*. Вследствие этого он выделяет в своем тексте слова *υεοῦ παρὰ* запятыми. — Другие (Bidez...), относя их к самому поэту, видят в этом стихе, пример безусловного аутоапофеоза, к какому, по преданию, был так склонен Эмпедокл. — Третьи (Rohde, *Psyche* II, 182<sup>2</sup>) также находят здесь пример самообожествления, но относительного: поэт сам не бог, но вещает истину, как бог. — Наконец, четвертая группа уче-

<sup>1</sup> «Т. е. всего вообще видимого мира» (Г. Я.).

<sup>2</sup> «Т. е. убедись в том, что единственный источник всего видимого — в стихиях» (Г. Я.).

ных (Karsten, Panzerbieter..., Mullach, Burnet, а также и Diels) читает *θεοῦ* как *τῆς θεοῦ*, т. е. подразумевает под божеством Музу, ссылаясь на фрагм. 4, ст. 3; 5, ст. 2 и т. п. Я думаю, что ближе всего к истине последнее толкование, не нужно только проводить резкой грани между самим поэтом и вдохновляющей его Музой: истина, в которой хочет убедить своего друга Эмпедокл, не есть положительное откровение какой-либо реальной Музы, но и не есть также рациональное построение мыслителя; то, что ее изрекает, есть, говоря современным языком, чистое наитие, творческий экстаз, в котором творец-поэт и вдохновляющее его божество — взаимно неотделимы, представляют как бы одно целое.

**24.** *Плутарх de defectu orac. 15 p. 418 C.* Но, чтобы не показалось, что я, по выражению Эмпедокла,

(Пер. Э. Радлова) «Связывая всегда различно различные начала

Своих речей и не (следуя) в своем рассуждении одному пути»...

(Пер. Г. Якубаниса) «Нагромождая одно заглавие на другое, не доводить до конца одной стези повествования»...

Позвольте мне надлежащим образом закончить раньше сказанное.

**25.** *Платон Gord. 498 E (пер. Карнова).* «Выводи же теперь вместе со мною, что следует из допущенных нами положений. Ведь даже дважды и трижды прекрасно говорить и рассуждать о прекрасном». *К этому схолии (из Лукилла).* Поговорка: «дважды и трижды прекрасное», (смысл которой тот), что надлежит часто говорить о прекрасном. (Эта) поговорка происходит от стиха Эмпедокла<sup>1</sup>. А именно, он говорит:

---

<sup>1</sup> Г. Дильс говорит по этому поводу: поговорка у Платона не взята у Эмпедокла, да и смысл их различен.

(Пер. Э. Радлова) «Надо повторять дважды и трижды, что того достойно».

(Пер. Г. Якубаниса) «Ведь, что нужно, и дважды хорошо поведать» ...

**26.** *Симплиций phys. 33, 18.* Немного же дальше (после ст. 21, 12) он говорит:

(Пер. Э. Радлова) «Они господствуют попеременно в течение круга,

То исчезают один в другом, то возрождаются в роковом возврате.

Они тождественны, проникая друга друга<sup>1</sup>;

Они образуют людей и различные племена животных;

(5) То дружба соединяет их в один порядок (космос),

То они разносятся в разные стороны губительною ненавистью,

Пока все соединенное вновь не окажется внизу (побежденным).

Итак, поскольку одно привыкло рождаться из многих,

И вновь при распадении одного образуется многое,

(10) Постольку они возникают и невечны;

Но поскольку нет предела непрерывному изменению,

Постольку они существуют всегда в непрерывном круге...»<sup>2</sup>

(Пер. Г. Якубаниса) «Поочередно господствуют они (*стихии*) в круговращении (вселенского) цикла: то оскудевают<sup>3</sup> они одна за другой, то возрас-

<sup>1</sup> Ст. 3 = В 17, 28. Аристотель (phys. Q 1. 250 b 11) ошибочно относит это к Любви и Вражде, Симплиций (160, 14) правильно к четырем элементам.

<sup>2</sup> Ст. 8—12 = В 17, 9—13.

<sup>3</sup> «Качественно, не количественно» (Г.Я.).

тают<sup>1</sup> в роковом чередовании. Ибо они остаются теми же самими, но, проникая друга друга, становятся людьми<sup>2</sup> и животными других пород, то силою Любви сходясь в одно стройное целое, то, наоборот, ненавистью Вражды несясь врозь друга от друга, пока, сросшись в единое вселенское целое, не потеряются в нем. — Таким образом, поскольку единое неизменно рождается из многого, а из прорастания единого снова выделяется многое, постольку они (*стихии*) возникают, и век у них нестойкий. Но поскольку непрерывный переход из одного состояния в другое никогда не прекращается, постольку они существуют всегда в неизменном круге.

27. *Плутарх de fac. lun.* 12 p. 926 D. Смотри, чтобы... тебе не припутать к (этим) вещам Вражду Эмпедокла, еще же более чтобы не двинуть на Природу древних Титанов и Гигантов и известный мифический ужасный беспорядок и недостаток гармонии при отсутствии любви, (положив) отдельно все тяжелое и отдельно легкое.... (*цит. ст. 1—2*), как говорит Эмпедокл, ни земля не была причастна теплоте, ни вода воздуху, и (*вообще*) ничто из (*лежащего*) внизу легкому, но начала вселенной (*были*) несмешанными, чуждыми любви и едиными<sup>3</sup>... до тех пор, пока не пришло к природе вожеление из врожденной мудрости Дружбы, Афродиты и Эроса, как говорят Эмпедокл, Парменид и Гезиод. *Симплиций phys.* 1183, 28 Эвдем же при-

---

<sup>1</sup> «Опять таки качественно или, точнее, с точки зрения преобладающего воздействия на другие стихии» (Г.Я.).

<sup>2</sup> «Т. е. входят в состав человеческих организмов и проч.» (Г.Я.).

<sup>3</sup> «Едиными» здесь в смысле «уединенными», «изолированными»: в конечном пункте мирового процесса все элементы были обособлены, лишены всякой связи и полны отращения друг к другу.

нимает неподвижность в царстве Любви — Сферосе, после того как все соединено... (*цит. ст. 1*), но, как он говорит (*цит. ст. 3—4*).

(*Пер. Э. Радлова*) (0)<sup>1</sup> Отдельно все тяжелое, отдельно все легкое (поместила ненависть),

(1) И там не видать ни сияющего лика солнца<sup>2</sup>,

(2) Ни земли волосатого тела, ни моря.

(0)<sup>3</sup> Все было враждебно, без любви и без связи.

(3) Так в плотной связью гармонии держалась

(4) Круглая сфера, наслаждаясь своим совершенным одиночеством<sup>4</sup>.

(*Пер. Г. Якубаниса*) «Не видны там ни быстрые члены<sup>5</sup> Гелиоса, ни косматая грудь<sup>6</sup> земли, ни море: так под плотным покровом Гармонии утверждает-ся округленный, гордый совершенной замкнутостью Сферос».

**27а.** *Плутарх с. princip. philos. esse diss. 2.* А именно, совершенствующий нравственно человека посредством философии вселяет в него согласие с самим собой, удаляет от него самоосуждение и наполняет его миром и самоудовлетворенностью.

«Ни раздора, ни непристойной борьбы (*нет*) в (*его*) членах»<sup>7</sup>.

**28.** *Стобей Ecl. I 15, 2 ab; срв. 18 B 25* (*Пер. Э. Радлова*) «Но, ровная повсюду, совершенно беспредельная, образовалась

Круглая сфера, наслаждаясь своим совершенным одиночеством». (*Пер. Г. Якубаниса*) Но (*то*)

<sup>1</sup> Этот стих Г. Дильс вычеркивает.

<sup>2</sup> «Не видать там быстрых стрел солнца» (Э. Радлов).

<sup>3</sup> И этот стих Г. Дильс вычеркивает.

<sup>4</sup> Ст. 4 = В 28, 2.

<sup>5</sup> «Т. е. лучи» (Г. Я.).

<sup>6</sup> Г. Якубанис остроумно возражает против перевода Дильса и Фербэнкса («сила», «мощь»).

<sup>7</sup> Этот стих Эмпедокла открыл Wilamowitz.

был отовсюду равный и вполне беспредельный<sup>1</sup>, шаровидный, гордый своей совершенной замкнутостью<sup>2</sup> Сферы.

29. *Инполит Ref. VII 29 p. 247, 34*<sup>3</sup>. И о первообразе мира, (*а именно, о том*), каков он в своем строении, (*созданном*) Любовью, он говорит как-то следующим образом (*цит. сто. 1—3*). Такой прекраснейший вид мира, обладающий единством, создает Любовь из многих (элементов). Вражда же... исторгает его из (этого) единства и делает множественным. *Симплиций phys. 1124, 1*. Любовь же, образующую Шар, который он именует богом (В 31), как-то он называет также в среднем роде: «оно было круглым»<sup>3</sup>.

(*Пер. Г. Якубаниса*) «Потому что не поднимаются у него<sup>4</sup> из спины две ветви<sup>5</sup> и (*нет у него*) ни ступней, ни проворных колен, ни детородных частей, но он представляет из себя шар и был отовсюду равен себе самому.

30. *Аристотель Metaph. В 4. 1000 b 12* (*пер. Розанова-Первова*). И то же время Эмпедокл ничего не говорит о причине самой перемены, кроме того, что это так уже по природе устроено:

«Но когда раздор напитался и вырос великим в членах,

Он быстро поднялся в честь с течением времени, Которое прошло у них, чередуясь, в силу торжественной клятвы». *Симплиций phys. 1184, 12* О господстве Вражды говорит Эмпедокл также следующее (*цит. ст. 1—3*).

---

<sup>1</sup> «Вполне округленный» Дильс.

<sup>2</sup> Стихи 1—2 = В 134, 2—3.

<sup>3</sup> «Была сфера» (Э. Радлов). Есть ли это цитата В 29, 3, трудно сказать с достоверностью.

<sup>4</sup> «Космоса, вселенной» (Г.Я.).

<sup>5</sup> «Т. е. две руки» (Г.Я.).

(Пер. Э. Радлова) «Но когда великая ненависть возросла во всех членах,

Когда она вознеслась в почестях с течением времени,

Попеременно назначенного ей великой<sup>1</sup> клятвой».

(Пер. Г. Якубаниса) «Но когда Вражда возросла до больших размеров в (божественных) членах (шаровидного космоса) и вознеслась к почестям<sup>2</sup> по истечении времени, какое попеременно протекает для них<sup>3</sup> по определению всеобъемлющей клятвы»...

31. Симплиций *phys. 1184, 2 (после) В 27, 4*) Когда же снова начала побеждать Вражда, тогда опять возникает движение в Шаре.

(Пер. Э. Радлова) «Тогда вздрогнули<sup>4</sup> последовательно все члены божества».

(Пер. Г. Якубаниса) «Ибо один за другим вздрагивали члены божества...»

32. (Аристотель) *de lin. insecab. p. 972 b 29* При том сочленение некоторым образом состоит из частей. Поэтому и Эмпедокл сочинил † «Поэтому справедливо следует».

(Пер. М. Рота) «Сочленение всегда состоит из двух членов».

(Пер. Г. Якубаниса) «Сочленение связывает два (члена)...»

33. Плутарх *de amic. mult. 5 p. 95 A* А именно, она (Любовь) собирает, соединяет и тесно связывает (постоянным) дружеским общением,

<sup>1</sup> Собственно: «широко распростертой» (Аристотель *Meteor.*).

<sup>2</sup> «Т. е. получила возможность действовать, начала проявлять свою силу» (Г. Я.).

<sup>3</sup> «Имеются в виду, конечно, Любовь и Вражда» (Г. Я.).

<sup>4</sup> По другому рукописному чтению «*πολεμίζετο*» = «стали враждовать».



«Подобно тому, как сок сковывает и удерживает» (пер. Э. Радлова).

«Подобно тому как смоковничный сок свертывает и заставляет сседаться белое молоко...» (пер. Г. Якубаниса),

по выражению Эмпедокла (дело в том, что любовь стремится создать такое единство и сплоченность), множество же друзей разделяет.

**34. Аристотель Meteor. Δ 4. 381 b 31.** А именно, влажное для сухого является причиной определения (его) и одно из них другому служит как бы клеем, как сказал и Эмпедокл в своей «Физике».

(Пер. Э. Радлова) «Слепяя муку водою...»

(Пер. Г. Якубаниса) «Склеив ячменную муку с водою...»

**35. Симплиций de caelo 528, 30** Даже если бы никогда не господствовала в нем (мире) Вражда, подобно тому как в шаре Любовь, но, говорят, то и другое возникает от (них) обоих. И, пожалуй, вполне возможно привести некоторые из стихов Эмпедокла, открывающие это (цит. ст. 1—15). Он же *phys.* 32. 11. И раньше этих стихов (*B* 98) в других (стихах) он излагает деятельность их обеих в том же самом, говоря (цит. ст. 3—17). Он же *de caelo* 587, 8 И каким образом, скажет, пожалуй, кто-нибудь, Аристотель говорит, что это бывает при (господстве) Дружбы, благодаря которой все становится единым, (как) говорит Эмпедокл (цит. ст. 5)? Итак, Эмпедокл никогда не говорит, что это было при господстве Любви, как думал Александр, но (это было) тогда, когда Вражда еще не (цит. ст. 10—13). Аристотель *Poet.* 25 p. 1461 a 23 (пер. В. Анпельрота). Другие трудности (должно разрешать) посредством постановки ударения... Иные же посредством расстановки знаков препинания, как слова Эмпедокла (цит. ст. 14—15):

«Смертным вдруг оказалось, что прежде было бессмертным; Чистое прежде, смешалось».

*Атений X 423 F.* Феофраст же в сочинении «О пьянстве» утверждает, что смесь (разных напитков) отличается большей крепостью, и приводит (при этом) следующие стихи Эмпедокла (*цит. ст. 14—15*). Из того же самого посредствующего источника *Плутарх Quaest. conv. V 4, 1. 677 D.* Поэт же Сосикл, упомянув изречение Эмпедокла, что во всеобщем изменении делается «цельным то, что раньше было несмешанным»; сказал, что цельным у (*нашего*) мужа называется скорее хорошо смешанное, нежели не смешанное.

(*Пер. Э. Радлова*) «Но я вновь пойду по пути гимнов,

По которому я раньше шел, прибавляя следующую речь к

Сказанной. Когда ненависть спустилась на самый низ бездны

Вихря, а в Центре сферы стала любовь,

(5) Тогда все соединилось, чтобы быть одним целым;

Не сразу, но сами собою в различных местах образовались различные соединения.

Из этих союзов родились бесчисленные роды смертных существ<sup>1</sup>;

Но, в противоположность соединенному, многое осталось разъединенным,

А именно столько, сколько еще удержала вверху ненависть, ибо она не была отовсюду

Вполне изгнана на крайний предел сферы,

Но часть ее членов еще оставалась, другая была уже изгнана;

---

<sup>1</sup> Ст. 7 = ст. 16. Может быть, на его место следует поставить В 38.

На сколько она непрестанно удалялась, на столько постоянно следовало

Бессмертное стремление доброжелательной и совершенной любви;

Тотчас возникли смертные вещи, бывшие раньше бессмертными,

И смешанные, которые сначала были разрозненными, поменявшись путями.

Из этих союзов родились бесчисленные роды смертных существ,

Снабженных разнообразными формами, чудными на вид».

(Пер. Г. Якубаниса) «Но я, вернувшись назад, пойду по тому пути песнопений, который раньше избрал, извлекая одно рассуждение из другого. Когда Вражда спустилась в самую глубь пучины, а в середине вихря оказалась Любовь, тогда там<sup>1</sup> все стихии сходятся воедино, не вдруг, но собираясь произвольно одна отсюда, другая оттуда. При этом из их смешения проистекают бесчисленные виды тленных созданий. Но, чередуясь со смешанным<sup>2</sup>, многое пребывает несмешанным, (именно) все то, что удерживает еще остающаяся поверх<sup>3</sup> Вражда. Ибо она еще<sup>4</sup> не вполне вся отступила к крайним пределам круга, но частью оставалась, частью же вышла из (*успевших уже сформироваться под воз-*

---

<sup>1</sup> «Т.е. в середине, в центре вихря или, что то же, в Любви» (Г.Я.).

<sup>2</sup> «Смысл: оставшиеся несмешанными стихии входят впоследствии в состав смеси; уступая свое место независимого существования другим стихиям, уже побывавшим в составе конкретных образований, и наоборот — до бесконечности» (Г.Я.).

<sup>3</sup> «Т.е. на периферии, в противоположность центру, который заняла Любовь» (Г.Я.).

<sup>4</sup> Г. Якубанис оставляет рукописное «*πά*», не принимая поправки Дильса «*τά*».

действием Любви) членов (вселенной). И насколько постоянно устремлялась она ко вне, настолько постоянно наступало кроткое, божественное стремление безупречной Любви. И скоро стало рождаться в тленном виде то, чему раньше была присуща нетленность, и в смешанном виде то, что раньше было чуждо всякого смешения<sup>1</sup>, поменявшись путями<sup>2</sup>. А из их смешения проистекают бесчисленные виды тленных созданий, наделенных разнообразными формами: диво посмотреть!»

36. *Стобей есl. I 10,11 после В 6 (цит. ниже приводимый стих). Аристотель Metaph. В 4. 1000 b 1 (пер. Розанова-Первова).* Если бы раздора не было, то «все было бы единым», как он говорит; а когда все сошлось, «тогда раздор стоял на самом конце». (Возможно, что этот стих должно включить в В 35 на место стиха 7, который равняется ст. 16 там же.)

(Пер. Э. Радлова). «Когда они идут вместе, ненависть отходит на самый край».

(Пер. Г. Якубаниса). «И когда они (стихии) стали сходиться, Вражда стала отступать к крайним пределам (постепенно формирующейся сферы)».

37. *Аристотель de gen. et corr. В 6. 333 a 35* Однако, по Эмпедоклу, не может быть иного увеличения, кроме как по способу прибавления. А именно, огонь возрастает от огня,

(Пер. Э. Радлова). «...огонь увеличивает огонь,  
Земля увеличивает свое тело, а эфир — эфир».

(Пер. Г. Якубаниса). «Земля возвращает свое тело, эфир — эфир».

<sup>1</sup> Г. Якубанис расходится здесь с Дильсом, (отделяющим запятой *πρίνι ὁχρηται*), и принимает чтение Плутарха и Феофраста у Атеней, которому следуют также Муллах, Фербэнкс, Бернет и Вилиямовиц.

<sup>2</sup> «Т. е. в противоположность прежнему состоянию» (Г. Я.).

38. *Климент Strom. V 48* (Пер. Э. Радлова). «Итак, я тебе теперь скажу сперва о происхождении солнца, И из чего образовалось все, что мы теперь видим:

Земля, волнующееся море, влажный воздух, Титан (солнце) и эфир, облекающий все кругом.

(Пер. Г. Якубаниса) «Итак, скажем о (*тех*) первых и одновременных по происхождению (*основах существа*), из которых, очевидно, возникло все то, что мы теперь видим: земля, и волнующееся море, и влажный воздух, и облекающий все кругом Титан-эфир<sup>1</sup>.

39. *Аристотель de caelo B 13. 294 a 21* (см. а А 47).

(Пер. Э. Радлова) Если бы глубина земли была бы беспредельна и обширный эфир,

Следуя пустым словам, текущим

Из уст стольких людей, видевших только небольшую часть вселенной...»

(Пер. Г. Якубаниса) «Если беспредельна глубина земли и бесконечно изобилует эфир, как то гласят голословные заявления, вытекающие из многих уст (*людей*), видевших (*лишь*) незначительную часть вселенной...»

40. *Плутарх de fac. in orb. lun. 2 p. 920 C* Так где-то и Эмпедокл в весьма приятных выражениях указывает различие их обоих (*цит. ниже приводимый стих*), назвав таким образом привлекательный, ясный и спокойный (*вид*) ее.

(Пер. Э. Радлова) «Солнце с пронизывающими лучами, кроткая и веселая луна».

(Пер. Г. Якубаниса) «Острые стрелы мечущее солнце и кроткая луна...»

---

<sup>1</sup> По мнению Г. Якубаниса, это — «четвертая стихия — огонь, питающий все вообще небесные светила, облекающий и озаряющий дневную полусферу видимого Неба».

41. Аполлодор «О богах» у Макробия и других.  
(Пер. Э. Радлова) «Но оно, вращаясь, пробегает великое небо».

(Пер. Г. Якубаниса). «Но оно (*солнце*), собравшись<sup>1</sup>, обтекает великое небо...»

42. Плутарх *de fac. in orbe lun* 16 p. 929 С. (Луна), говорит Демокрит (55 А 89 а), становясь в прямом направлении (*от нас*) к светящему (*солнцу*), принимает на себя (*свет*) и заслоняет солнце. Таким образом, можно было бы ожидать, что она сама (*будет*) светиться и отражать (*свет*) его. (*Однако на самом деле*), ей далеко до этого. А именно, в указанном случае она часто и сама (*по себе*) бывает невидима и скрывает и затмевает его (*солнце*)... как говорит Эмпедокл... (*цит. ниже приводимые стихи*), как будто бы свет попал в темноту и мрак, а не в другое светило... Итак, остается учение Эмпедокла, что вследствие некоторого отражения световых лучей солнца на луну исходит видимый нами свет от нее. Поэтому (*от нее*) к нам ни теплота, ни свет не приходят от (*соединенного*) горения и смешения светов (*двух светил*), как можно было бы ожидать, но (*дело происходит*) подобно тому, как звуки при отражении производят эхо, которое слабее (*самого*) звука... , «так свет солнца... (*цит. В 43*)» имеет более слабое и темное обратное течение к нам вследствие отражения освобождаемой (им) силы.

(Пер. Э. Радлова) «... Она отражает его лучи  
Вниз на землю и затмевает столько земли,  
Какова ширина бледнолицей луны».

(Пер. Г. Якубаниса) «Она (*луна*) скрадывает у него (*солнца*) лучи, пока оно проходит под нею, и

---

<sup>1</sup> «Т. е. сгустившись из отдельных частиц стихий — огня» (Г.Я.).

затмевает столько земли, какова именно ширина светлоокой луны».

**43.** *Филон de prov. II 70 с армянского Aucher p. 92.* В самом деле, разве не глупо полагают, что светильник луны заимствует (свой) свет от солнца по (божественному) промыслу, между тем как он скорее наподобие зеркала принимает попадающий в него образ? Так, Эмпедокл (говорит): «Принимающий (*чужой*) свет большой и широкий лунный шар (= В 43?) тотчас же повернулся назад, чтобы быстро достигнуть неба». *Плутарх* (к В 43) 929 Е.

(Пер. Э. Радлова) «Так свет, ударяющий в широкий круг луны».

(Пер. Г. Якубаниса) «Так (*солнечный*) свет, ударяющийся о широкий круг луны...»

**44.** *Плутарх de Pyth. or. 12 p. 400 В* Вы же насмехаетесь над утверждением Эмпедокла, что солнце, возникшее около земли (срв. А 56, стр. 154) вследствие отражения небесного света, затем (*цит. ниже приводимый стих*).

(Пер. Э. Радлова) «Он отражает Олимп бесстрашным лицом».

(Пер. Г. Якубаниса) «Оно (*солнце*) отражает свет к Олимпу<sup>1</sup> бесстрашным ликом».

**45.** *Ахилл Js. 16 (срв. А 55)<sup>2</sup> (Пер. Э. Радлова).* «Она с заимствованным светом вращается вокруг земли».

(Пер. Г. Якубаниса) «Округленный заимствованный свет (*луны*) вращается вокруг земли».

**46.** *Плутарх de fac. in orbe lun. 9p. 925 В.* Луна весьма удалена от неба, с землей некоторым образом она соприкасается и вращается близко вокруг нее... (*цит. ниже приводимый стих*), говорит Эмпедокл... «А именно, часто она не перебрасыва-

<sup>1</sup> «Т. е. к небу» (Г. Я.).

<sup>2</sup> Срв. 18 В 14.

ет свою тень, (*лишь*) немного поднимаемую вследствие того, что освещающее (*ее солнце*) весьма велико (*по сравнению с ней*), но, как кажется, она вращается настолько весьма близко к земле, почти в объятиях последней, что ею, хотя она не поднимает (*своей тени*)<sup>1</sup>, загораживается относительно солнца это тенистое, земное, темное место, которое есть удел земли. Вследствие этого, полагая, должно смело признавать, что луна находится в пределах земли и затмевается горами ее.

(Пер. Э. Радлова) «Подобно колесу колесницы, держась близ границы земли»<sup>2</sup>.

(Пер. Г. Якубаниса) «Вращается она (*луна вокруг земли*), как втулка у колесницы, огибая высокий столб в ристалище».

47. *Апесd. Bekk. I 337, 13* (*Собрание употребительных старых слов*) ἀγῆς (святой): это слово удерживается благодаря сложному (с ним слову) εἰαγῆς (святой) или παναγῆς (совершенно святой). Эмпедокл:

(Пер. Э. Радлова) «Она смотрит с противоположной стороны на божественный лик солнца».

(Пер. Г. Якубаниса) «Смотрит она (*луна*) с противоположащей стороны на священный круг (*своего*) владыки (*солнца*)».

48. *Плутарх Quaest. Platon. 3 p. 1006 F.* Стрелки (*солнечных*) часов, не переставляемые одновременно с изменениями тени, но стоящие неподвижно, служат измерению времени приблизительно так, как земля закрывается носящимся вокруг нее солнцем; как сказал Эмпедокл:

(Пер. Э. Радлова) «Земля производит ночь, став между светом».

<sup>1</sup> Читаю «ὑπεραφύσκη» вместо «ὑπεραφύροσση».

<sup>2</sup> Этот стих, может быть, примыкал к В 45.



(Пер. Г. Якубаниса) «Ночь же земля производит, загораживая собою свет».

49. *Плутарх Quaest. conv. VIII 3, 1 p. 720 E.* А именно, будучи темным, по Эмпедоклу, воздух «Мрачной и слепой ночи»... (Э. Р.).

«Пустынной и слепоокой ночи»... (Г. Я.), сколько остроты ощущения отнимает у глаз, настолько взамен того усиливает остроту слуха.

50. *Цец Alleg. 0 83.* Вот что говорит Эмпедокл или кто-либо другой:

«Ирида<sup>1</sup> же несет с моря ветер или тяжелую тучу» (Э. Радлов).

«Ирида несет с моря ветер или сильный ливень» (Г. Якубанис).

51. *Геподиан schematismi Hom. Cod. Darmstadini in Sturzii Et. Gud. p. 745 ἀνόπαια* (значит), по мнению одних, незаметно (исчезать), по мнению же некоторых, уноситься вверх. Эмпедокл (говорит) об огне (*цит. ниже приводимое выражение*) откуда также явствует, что (слово) ἀνόπαιον среднего рода.

«(Огонь излился) поднявшись внезапно» (Э. Р.).

«Быстро (*устремившись*) вверх» (Г. Я.).

52. *Прокл in Tim. II 8, 26 Diehl.* И в самом деле, под землею находятся огненные потоки, как где-то говорит и Эмпедокл:

«Под водами горит много огней» (Э. Р.).

«Под землею горит много огней» (Г. Я.).

53. *Аристотель de gen. et corr. В б. 334 а 1.* А именно, Вражда разделяла, эфир же был унесен вверх не Враждой, но то он говорит, что огонь уносится вверх как бы случайно (*цит. ниже приводимый стих*), то говорит, что в силу своей природы, (*и, наконец*), он же говорит (*цит. В 54*). Вместе с тем

---

<sup>1</sup> Т. е. Радуга.

он говорит, что мир находится в одинаковом состоянии как при теперешнем (*преобладании*) Вражды, так и при прежнем (*преобладании*) Любви. Итак, что такое первый двигатель и причина движения? *Phis. B4. 196a, 19*. Итак, или они не считали (*это*) нелепым, или, считая (*таковым*), не смотря на это иногда пользовались (*им*), подобно тому как Эмпедокл говорит, что не всегда воздух выделяется на самое высшее (*место*), но как случится. По крайней мере, он говорит в своей космогонии, что (*цит. ниже приводимый стих*).

«Потому что в своем течении он находился то здесь, то там» (*Э. Р.*).

«Потому что в то время он (*эфир*) двигался именно так, но часто и иначе» (*Г. Я.*).

**54. Аристотель *de gen. et corr.* В 7. 334 a 5 (ж В 53)**

«Но эфир внедрился под землею длинными корнями» (*Э. Р.*).

«Эфир.... стал внедряться в землю длинными корнями»... (*Г. Я.*).

**55. Аристотель *Meteorol.* В 3. 356 a 24 (см. А 25)**

«... море — испарина земли» (*Э. Р.*).

«Море — пот земли»... (*Г. Я.*).

**56. *Perphaest. Ench.* 1 p. 2, 13 *Consbr.* Эмпедокл:**

«Соль выделяется действием солнечных лучей» (*Э. Р.*).

«Соль отвердела под действием<sup>1</sup> солнечных лучей» (*Г. Я.*).

**57. Симплиций *de caelo* 586, 29** Каким же образом показателем смещения могла бы быть «голова без шеи» и прочее, высказываемое Эмпедоклом (*цит. стихи 2—3*), и многое другое, что не может служить примером смещения? *Аристотель de caelo* Г 2. 300 b 25 Еще, пожалуй, кто-нибудь задаст

<sup>1</sup> «Соб.: под толчками» (*Г. Я.*).

и такой важный вопрос, возможно ли или невозможно, чтобы некоторые (*части*), из которых состоят образующиеся по природе тела, двигаясь беспорядочно, смешивались в такие смеси. Я разумею, например, кости и мясо, которым Эмпедокл приписывает возникновение от Дружбы. А именно, он говорит (*цит. ст. 1—3*).

(Пер. Э. Радлова) «Так выросло множество голов без шеи, блуждали голые руки, лишённые плеч,  
Двигались глаза, лишённые лба».

(Пер. Г. Якубаниса) «Так<sup>1</sup> выросло много голов без шей, скитались голые руки, лишённые плеч, блуждали одинокие очи без лбов».

**58. Симплиций *de caelo* 587, 18 (после В 35, 13)** Итак, в этом состоянии (*когда Вражда еще не совсем удалась*) «бывшие еще одночленными вследствие разделения, (*совершенного*) Враждой, блуждали, стремясь к взаимному смешению».

«Блуждали одночленные органы...» (Г. Якубанис).

**59. Симплиций *de caelo* 587, 20 (после В 58).** Он говорит: (*цит. ст. 1*), когда Дружба стала овладевать остатком Вражды: (*цит. ст. 2—3*). Итак, Эмпедокл сказал, что те (*члены возникли*) от Дружбы, но не в то время, когда Дружба уже преобладала, но когда ей (*еще лишь*) предстояло достигнуть преобладания, и она выводила на свет еще несмешанные и одночленные органы.

(Пер. Э. Радлова) «Но когда божественное теснее соединилось с божественным,

Они (*члены*) скрепились между собою, как кто с кем повстречался,

И к множеству существующих без перерыва присоединились еще другие».

---

<sup>1</sup> Или «там, на земле» (Г.Я.).

(Пер. Г. Якубаниса) «Но когда теснее стало спланиваться божество с божеством<sup>1</sup>, то, с одной стороны, те<sup>2</sup> члены начали случайно сочетаться между собою, как попало, с другой же, — к ним беспрерывно прирождались многие другие».

60. *Плутарх adv. Com. 28 p. 1123 В*. Однако эти и многие иные (*существа*), более необычные, похожие на Эмпедокловых чудовищ, над которыми они смеются,

«С подогнутыми ногами, с неопределенными органами» (Э. Р.).

«С волочащимися ногами, с неразделенными конечностями» (Г. Я.)

и «быки с человеческой передней частью» (В 61, 2).

61. *Элий nat. anim. XVI 29*. Физик Эмпедокл, говоря о необыкновенных животных, утверждает, что как-то рождаются некоторые различные тесно связанные соединения разнородных по внешнему виду (*частей*), сплетенные в единстве тела. Вот что он говорит (*цит. ст. 1—4*). *Симплиций phys. 371, 33* Так, Эмпедокл говорит, что во время господства Любви сперва возникли, как попало, части животных, как, например, головы, руки и ноги, затем они сошлись (*цит. ст. 2*), очевидно, люди с бычачьей передней частью, то есть (*смесь*) быка и человека. И все то, что соединилось друг с другом так, что было в состоянии сохраниться, стало животными и выжило вследствие взаимного восполнения того, что доставало другому, (*а именно*), так как зубы разделяют и раздробляют пищу, желудок переваривает (ее), печень же обращает

---

<sup>1</sup> «Т. е. Любовь с Враждою стали более равномерно проявлять свою деятельность, между тем как раньше преобладала Вражда...» (Г. Я.).

<sup>2</sup> «Т. е. существовавшие уже порознь» (Г. Я.).

ее в кровь. И голова человека, соединившись с человеческим телом, сохраняет все (*тело*), (*соединение же ее с телом*) быка не образует соответствия и (*все*) совершенно погибает. И действительно, все, что не сошлось по соответственному соотношению, погибло. *Аристотель phys. B 7. 198 b 39*. И так, где все (*случайно*) сошлось так, как если бы оно возникало для какой-нибудь цели, оно уцелело, так как само собой соединилось надлежащим образом. Все же, что (*соединилось*) не таким образом, погибло и погибает, подобно тому как «быки с человеческой передней частью» у Эмпедокла.

(Пер. Э. Радлова) «Появилось много существ с двойными лицами и двойною грудью,

Рожденный быком с головой человека, и наоборот,

Произошли рожденные людьми с бычачьими головами, которые вперемешку происходили от мужчин,

Или же от женщин, имеющих нежные органы».

(Пер. Г. Якубаниса) «Стало рождаться много двуликих и двугрудых существ, из бычачьей породы с человеческим ликом и, наоборот, стали происходить человекорожденные твари с бычачьими головами; создания смешанные, частью из (*частей тела*) мужчин, частью же женской природы, наделенные бесплодными<sup>1</sup> членами<sup>2</sup>.

62. *Симплиций phys. (к Аристотелю а. О.) 381, 29*. Эмпедокл во второй книге «Физики» перед (изложением) образования мужских и женских тел высказал следующие стихи:

---

<sup>1</sup> Г. Якубанис следует рукописному «*σχιροίς*», отвергая конъектуру Дильса «*στέιροις*» («скрытыми в тени тела»). О бесплодии же их, по мнению Дильса, говорилось дальше.

<sup>2</sup> «Т. е. неспособные к рождению андрогины» (Г. Я.).

(Пер. Э. Радлова) «Послушай теперь, как из мужчин и женщин плаксивых

Произвел ночное племя выделившийся огонь,  
Это будет речь не бесцельная или легкомысленная

Сначала неясные формы поднялись над землею,  
Имея в себе двоякую необходимость: воды и земли;

Их извергал огонь желавший соединиться с себе подобным,

Но они еще не имели красивого соединения членов,

Они не имели ни голоса, ни присущего мужчинам члена».

(Пер. Г. Якубаниса) «Теперь же послушай о том, как огонь, выделяясь, вывел на свет скрывавшиеся в ночи<sup>1</sup> отпрыски многогорестных мужей и жен: это будет повествование, не чуждое нашей цели и не лишенное поучительности. — Сначала стали выходить из земли цельноприродные<sup>2</sup> создания, заключающие в себе по равной части двух стихий: воды и теплого воздуха<sup>3</sup>, их выталкивал огонь, стремясь достигнуть себе подобного<sup>4</sup>, в то время как они не обнаруживали еще<sup>5</sup> ни привлекательного соединения членов тела, ни голоса, ни присущего мужчинам члена».

Итак, между тем как Эмпедокл сказал это, он (Аристотель) обращает внимание, что и сам он (Эмпедокл), как кажется, утверждает, что семя возникло раньше животных. «Цельноприродное раньше всего», которое, сказано у него, было семя,

<sup>1</sup> «Т. е. во мраке под землею» (Г.Я.).

<sup>2</sup> «Т. е. не разделенные на полы» (Г.Я.).

<sup>3</sup> «Соб.: тепла, жары. Ср. фрагм. 73» (Г.Я.).

<sup>4</sup> «Т. е. соединиться с себе подобной стихией» (Г.Я.).

<sup>5</sup> «Т. е. у них нельзя было различить, они не имели» (Г.Я.).

еще не обнаруживавшее «привлекательного со-единения членов...» Если же (это) было семя, то мне кажется удивительно подходящим наименование его «цельноприродным». Ведь цельноприродным в собственном смысле есть то, что всецело само по себе является целым; таковым именно является семя, так как в нем еще не произошла дифференциация (*частей*). Аристотель *Phys. B 8. 199 b 7* Далее, семя должно было возникнуть раньше всего; однако, не прямо животные и «цельноприродное раньше всего» были семенем. Притом же и в растениях заключена целевая причина, дифференциации же (*частей у них*) слабее. Итак, возникали ли и в растительном (*царстве*), наподобие «быков с человеческой передней частью» (*B 61, 2*) подобным образом и «виноградные лозы, спереди похожие на маслину» или нет? Ведь (это) — нелепость. Однако во всяком случае (это) должно было бы быть, если только (*так бывает*) в животном царстве. *Срв. A 72.*

**63.** Аристотель *de gen. anim. A18. 722 b 10*. А именно, он (*Эмпедокл*) говорит, что в самце и самке заключается как бы знак гостеприимства<sup>1</sup>, целое же (*ребенка*) исходит от них обоих.

«Но природа членов различна; часть от мужчин, Часть от женщин» (*Э. Р.*).

«Но природа членов (*зародыша-ребенка*) двусторонняя: одна сторона (*имеет свое основание*) в (*семени*) мужчины, (*другая в семени женщины*)» (*Г. Я.*).

**64.** Плутарх *quaest. nat. 21. 917 C* Или совместное воспитание и сожительство женского пола с

---

<sup>1</sup> *Σύμβολον* = tessera hospitalitatis, знак гостеприимства, разламывавшийся на две части, которые сохранялись двумя лицами, чтобы впоследствии узнать друг друга.

мужским приводит на память любовные наслаждения и вместе с тем вызывает (половое) влечение. Так относительно людей Эмпедокл сочинил (*стих*):

«Их соединенных охватило благодаря зрению желание» (Э. Р.)

«А затем является и Пофос<sup>1</sup>, заключающий через посредство зрения брачные узы». (Г. Я.)

65. *Аристотель de gen. anim.* А 17. 723 а 23. Если самка и самец различны в зачатии, как говорит Эмпедокл:

(Пер. Э. Радлова) «(Семя), излитое в чистое (место), производит мужчин, а женщин,  
Когда оно встречает холод».

(Пер. Г. Якубаниса) «(Семя мужчины и женщины) изливается в очищенные (месячным очищением) места (чрева), причем из того (семени), которое встречается (в чреве) с холодом<sup>2</sup>, происходят женщины, (а из того, которое — с теплом, — мужчины).

66. *Схолии к Эврипиду Phoen.* 18. «Не засевай борозду детей»: физик Эмпедокл, выражаясь аллегорически, говорит: «расколотые углубленные места... Афродиты», в которых происходит рождение детей. Эврипид же, говоря то же, что и он, избег непристойного представления и воспользовался приличными наименованиями и художественными метафорами, (а именно), он говорит о посеиве и борозде.

«Раздвоенное убежище Афродиты» (Э. Р.).

«Расколотые нивы Афродиты» (Г. Я.).

67. *Гален ad Hippocr. Epid.* VI 48 Однако (мнение), что зачатие самца происходит в правой части

<sup>1</sup> «Желание любовной страсти» (Г. Я.).

<sup>2</sup> «Т. е. попадает в более холодную часть чрева» (Г. Я.).



матки, высказали и другие из древнейших мужей. А именно, Парменид сказал так (*цит. 18 В 17*). Эмпедокл же следующим образом:

(*Пер. Э. Радлова*) «Место мужское в части живота более теплой,

Вот почему мужчины смуглы и более крепки  
И более покрыты волосами (чем женщины).

(*Пер. Г. Якубаниса*) «Самец зарождается в более теплой части чрева, и потому мужчины смуглы и более мужественны и более покрыты волосами, (чем женщины).

68. *Аристотель de gen. anim.* Δ 8. 777 а 7. А именно, молоко есть кровь, пришедшая в брожение, но не испортившаяся. Эмпедокл же или неправильно думал, или применил неудачную метафору, сказав в стихе о молоке:

«На десятый день восьмого месяца появляется белый сок» (*Э. Р.*).

«На десятый день восьмого месяца появляется выделение» (*Г. Я.*).

69. *Прокл in R. P. II 34, 25 Krol.* И Эмпедокл знает двойное время рождений (в 7 и 9 месяцев по Проклу).

Не поэтому ли и женщин он называет «двойкорождающими»? Но срв. *Аэций V 18, 1* (*А 75, стр. 161*).

(*Пер. Г. Якубаниса*) «Двойкорождающие».

Г. Якубанис вводит здесь поправку к тексту Дильса. Последний пишет: *δίγῶνοι* (двойкорожденные), Г. Якубанис читает: *διγῶνοι* (двойкорождающие). Чтение Г. Якубаниса правильное, так как Прокл прямо говорит, что Эмпедокл называл этим именем женщин, а не детей (форма же «*δίγῶνος*», на основании которой реконструируется слово фрагмента, одинаково образуется как от *δίγῶνοι*, так и от *διγῶνοι*).

70. *Рыф Ephes. d. nom. part. hom. 229 p. 166, 11 Daremb.* Зародыш окружается оболочками, (из которых) одна — тонкая и нежная. Ее Эмпедокл называет «чашей для крови».

«Кровяная чаша»... (Г. Я.).

71. *Симплиций de caelo 529, 28.*

(Пер. Э. Радлова) «Если ты еще не проникся достаточною верою в эти вещи,

Каким образом вода, земля, эфир и солнце,

Смешиваясь в таком числе, создали цвета и формы смертных (вещей),

Которые теперь рождаются от союза Афродиты.

(Пер. Г. Якубаниса) «Если же у тебя почему-либо нет (еще) твердой веры в это, (а именно в то), как из смешения воды и земли, а также эфира и солнца<sup>1</sup> возникли столь разнообразные виды<sup>2</sup> и цвета всех тленных созданий, какие только ныне рождаются под созидующим воздействием Афродиты...»

72. *Атений VIII 334 В* Мне известно также, что все рыбы вообще физиком Эмпедоклом были названы «камасенами» в следующем (стихе):

«Как эти высокие деревья и морские рыбы» (Э. Р.).

«Как (возникли) огромные деревья и морские рыбы<sup>3</sup>»...

73. *Симплиций de caelo 530, 5 (после В 71) И немного спустя:*

(Пер. Э. Радлова) «Тогда Киприда в продолжение долгого времени смачивала землю дождем

И, создав формы, закрепила их быстрым огнем».

(Пер. Г. Якубаниса) «Как в то время Киприда, оросив (предварительно) землю дождем и (за-

<sup>1</sup> «Т. е. огня» (Г. Я.).

<sup>2</sup> «Т. е. формы» (Г. Я.).

<sup>3</sup> «*Καμασῆνες* — редкое и неясное по составу слово» (Г. Я.).

тем) навевая (на нее) теплый воздух, подвергла ее (наконец) закаливающему воздействию быстрого огня»...

74. *Плутарх Quaest. conv. V 10, 4 p. 685 F.* Из самих же животных ни одного живущего на земле или пернатого, нельзя, пожалуй, назвать столь плодородным, как все морские (животные). Относительно этого и Эмпедокл сочинил стих:

«Провожая тупые племена плодовитых рыб» (Э. Р.)

Увлекая<sup>1</sup> непонятливое племя многосемянных рыб...» (Г. Я.).

75. *Симплиций de caelo 530, 8 (после В 73, 2)*

(Пер. Э. Радлова) «(Глаза), внутренняя часть которых плотна, а наружная рыхла:

Такое строение они получили искусством Киприды».

(Пер. Г. Якубаниса) «Все внутренние части их<sup>2</sup> уплотнены, наружные же — разрежены, встретившись именно с подобным разрезающим началом под дланями Киприды...»

76. *Плутарх quaest. conv. 12, 5 p. 618 В* И ты видишь, что бог, которого Пиндар назвал «отличнейшим художником», не повсюду помещает огонь вверху и землю внизу, но сообразно всякий раз с потребностями тел. (Цит. ниже приводимые стихи), говорит Эмпедокл. Он же *de fac. i. orb. l. 14 p. 927 F.* И неправильным (было бы утверждать,

---

<sup>1</sup> По мнению Дильса, Афродита; по мнению других, море. См. примечание Г. Якубаниса.

<sup>2</sup> Г. Якубанис предлагает скомбинировать эти два стиха с фрагм. 73 и 76 и понимать под словом «их» (αὐν δ') «созданные Кипридой из четырех стихий чувственные вещи вообще, наружные части которых, — за редкими исключениями, намеренными во фрагм. 76, — бываю менее плотны, чем внутренне: довольно указать, для примера, на облекающую животный скелет мякоть, на кору деревьев и проч.».

что) верхний огонь, который сияет вокруг глаз, соответствует природе, тот же (огонь), который находится в желудке и сердце, противоестественен, но (напротив) каждый (огонь) на своем месте и соответствует своему назначению. (Цит. ст. 2)... И природу всякой устрицы, как говорит Эмпедокл, зная (цит. ст. 3).

(Пер. Э. Радлова) «Это и в тяжелых скорлупах Морских раковин, и в каменных панцирях черепах;

У них ты увидишь землю, находящуюся поверх кожи».

(Пер. Г. Якубаниса) «Это<sup>1</sup> можно наблюдать в тяжелохребетных скорлупах морских животных, особенно у улиток<sup>2</sup> и у каменнопанцирных черепах: там ты увидишь, что земля<sup>3</sup> находится поверх кожи.

77. 78. *Плутарх Quaest. conv. III 2, 2 p. 649 C.* Эта вечная зелень и, как говорит Эмпедокл, «постоянство листвы» не может быть отнесено на счета теплоты, ибо и потеря листвы не есть дело холода... Итак, некоторые полагают, что листва сохраняется вследствие равномерности смеси. Эмпедокл же считает сверх того причиной некоторую симметрию пор, которая правильно и равномерно пропускает через себя пищу, так что ее притекает (всегда) в достаточном количестве. *Феофраст саус. plant. I 13, 2.* Если бы непрерывно воздух уподоблялся им (деревьям), то, может быть, не показалось бы нелепым и то, что говорится у поэтов, как (на-

<sup>1</sup> «Уклонение от общего правила, по которому мертвые части тленных созданий бывают менее плотны, чем внутренние» (Г.Я.).

<sup>2</sup> «Из раковин которых выделялись рожки для герольдов: отсюда название *χίρυκες*» (Г.Я.).

<sup>3</sup> «Т. е. твердая наиболее плотная стихия» (Г.Я.).

*пример*) Эмпедокл говорит, что вечнозеленые и постоянно приносящие плоды (*деревья*) цветут (*цит. ст. 2*), предполагая некоторое общее прекрасное смешение воздуха<sup>1</sup>.

(*Пер. Э. Радлова*) «Постоянно с листвою и постоянно с плодами цвели деревья

И весь год были покрыты излишком плодов».

(*Пер. Г. Якубаниса*) «(Деревья) вечнозеленые изобилуют плодами круглый год вследствие благорастворения воздуха».

*По мнению Г. Дильса, этот фрагмент принадлежит к описанию золотого века, возникшего при мирообразовании.*

79. *Аристотель de gen. anim. A 23. 731 a 1* В растениях смешаны самые силы и женский пол не отделен от мужского. Вследствие этого они и рожают сами из самих себя и выпускают из себя не потомство, но зачатый плод — так называемые семена. И это прекрасно высказывает Эмпедокл в стихе (*цит. ниже приводимый стих*). А именно, яйцо есть зачатый плод, и из некоторой (части) его возникает животное, остальная же (часть) есть пища (*ему*), и (*точно так же*) из части семени возникает растение, остальная же (часть) служит пищей ростку и корню в начале его развития. *Фе-офраст caus. plant. A 7, 1* Семена же всех (вещей) заключают в самих себе некоторую пищу, которая производится вместе с (*самим*) началом, подобно тому как в яйцах. Таким образом, весьма хорошее выражение употребил Эмпедокл, говоря, что «большие деревья кладут яйца». Дело в том, что природа семян почти одинакова с яйцами.

«Так большие деревья приносят прежде олив как бы яйца» (*Э. Р.*).

---

<sup>1</sup> Т. е. как бы вечную весну.

«Таким образом, большие деревья (*как бы*) кладут яйца, и прежде всех маслина<sup>1</sup>» (Г. Я.).

«Так кладут яйца, во-первых, высокие оливковые деревья» (Г. Дильс).

**80.** *Плутарх quaest. conv. V 8, 2 p. 683 D* Итак, это, как мы сказали, говорится справедливо. Эмпедокл сказал: «Поэтому поздние гранаты и их сочные плоды» (Э. Р.).

«Почему и поздно созревающие гранаты и самые цветущие из плодов — яблоки» (Г. Я.).

«Вот почему (*так*) поздно созревают гранаты и (*столь*) обильны соком яблоки».

(*Здесь*) эпитет, придаваемый гранатам, имеет в виду то, что плод (*их*) созревает, когда уже заканчивается поздняя осень и прекращаются жары. Ибо солнце не дает образоваться (*их*) влаге, слабой и клейкой... На каком же основании этот мудрец мог назвать яблоки «обильными соком», непонятно... (*следуют В 148 — 150*). 3. Итак, после того как я это сказал, некоторые грамматикки сказали, что яблоки названы «обильными соком» по причине своего цветения. А именно, они сильно цветут и изобилуют цветами, как говорят поэты (*цитируются Антимак и Арат*, Дионис Цветущий). Итак, вследствие того, что яблоня наиболее отличается изобилием плодов и (*сильным*) цветением, философ назвал ее «обильной соком».

**81.** *Плутарх Quaest. nat. 2 p. 912 C*. Гниение дождевых (*вод*) показывает изменчивость (*их*), ибо они более подвержены гниению, нежели (*воды*) речные и колодезные. Брожение же, по-видимому, есть гниение, как свидетельствует Эмпедокл в (*следующих*)

---

<sup>1</sup> «Следует заметить, что масличное дерево, по мифологическим традициям, считалось первым и по времени, и по значению» (Г. Я.).

словах (*цит. ниже приводимый стих*). 31 p. 919 С. Или вино по природе (*своей*) производит гниение, как говорит Эмпедокл «вино — вода, проникающая от коры и перебродившая в дереве». *Аристотель Топ.* D 5. 127 a 17. Подобным образом и вино не есть перебродившая вода, как утверждает Эмпедокл... Ибо оно вовсе не вода.

«Вода, перебродившая в дереве, становится вином под кожей» (Э. Р.)

«Вода, (*проникающая в виноградную лозу не из земли через корни, но из влажного воздуха*) со стороны коры, перебродив в дереве, становится вином».

**82.** *Аристотель Meteor.* D 387 b 4.

(Пер. Э. Радлова) «Так волосы, листья, густые перья птиц,

Чешуя образуются на твердых членах».

(Пер. Г. Якубаниса) «Волосы, и листья, и густые перья птиц, и чешуя на крепких членах (*рыб*) — по своему происхождению одно и то же».

**83.** *Плутарх de fort.* 3 p. 98 D. А именно, некоторые (*животные*) вооружены рогами, зубами и жалами,

«А у ежей щетинится на спине остроконечная грива» (Г. Я.)

«... и морские ежи,

Со спинами, покрытыми сплошь колючей щетиной» (Э. Р.)

**84.** *Аристотель de sens.* 2 p. 437 23. Эмпедокл же, кажется, иногда полагает, что видение происходит вследствие исхождения света, как было сказано выше. По крайней мере, он говорит (*цит. ниже приводимые стихи 1—11*), иногда он утверждает, что видение происходит таким образом, иногда же (*объясняет его*) истечениями от видимых (*вещей*). Александр к этому месту p. 23, 8 Wendl. И прежде всего он приводит (*в качестве доказа-*

*тельства собственные*) стихи его, в которых тот высказывает мнение, что свет есть огонь, который изливается и выбрасывается из глаз, и благодаря ему-то происходит видение. Дело в том, что он в своих стихах сравнивает выбрасываемый из (*органа*) зрения свет со светом, (*доставляемым*) посредством фонарей. А именно, подобно тому как кто-либо, намереваясь путешествовать ночью, приготовив светильник, помещает его в фонарь (ибо фонарь задерживает и не пускает внешние дуновения, тончайшее же *вещество* огня, которое именно и есть свет, пропускает наружу), так, говорит он, и огонь, заключенный в коже, окружен тонкими оболочками, которые задерживают встречающиеся им извне разрушительные для огня (*вещества*) и не позволяют им беспокоить глаз, тончайшее же (*вещество*) огня пропускают наружу. «Выдавливающими» же он может называть фонари, пожалуй, (*как*) отталкивающие, оттого, что они отражают дуновения и защищают окружаемый ими огонь. Или (*он может называть их*) «выдавливающими», (*как*) плотные и отражающие дуновения вследствие (*своей*) плотности. Огонь же (*он называет*) «тонким» (*tonaon*), так как он вследствие своей нежности растягивается и может проходить через плотные (*тела*). «К порогу» же (значит) к небу. (*Так*) Гомер: «Схвативши свергал с (*небесного*) порога, пока тот бессильно не сваливался на землю». (*Илиада* XV 23). «Тонкими тканями он залил круглый глаз» он сказал вместо: «тонкими оболочками он окружил круглый глаз», поэтически употребив относительно имени глаза (слово) «тканями» вместо оболочек. Показав, что он в вышеприведенных стихах говорит это, (*Аристотель*) прибавляет: «Иногда он утверждает, что видение происходит таким образом, иногда же (*объясняет его*) истече-



ниями от видимых *(вещей)*, *(говоря, что)* некоторые истечения достигают *(органа)* зрения, *(и это случается)* всякий раз, когда *(истечения)* вследствие соразмерности приладились к порам в органе зрения, *(в этом случае)* они проникают внутрь и таким образом происходит видение. Об этом мнении, как принадлежащем Эмпедоклу, упоминает и Платон в «Меноне» (А 92, стр. 173) и определяет по *(этому)* учению его цвет, *(как)* истечение от тел, соответствующее органу зрения и воспринимаемое им. (Срв. А 86, стр. 169).

*(Пер. Э. Радлова)* «Подобно тому как тот, кто, замыслив путешествие, готовится свет

В зимней ночи, свет блестящего пламени,  
Зажигая его в защищенном от всяких ветров  
фонаре,

Который отталкивает силу дующих ветров,  
И пламя, истекая наружу, чем дальше он идет,  
Тем далее освещает дорогу неутомимыми лучами, —

Так предсуществующий огонь, заключенный в оболочке (глаза),

Наполняет тонкие перепонки круглого зрачка,  
Предохраняющие его от массы окружающей воды;  
Огонь, изливаясь наружу, чем дальше он идет...»

*(Пер. Г. Якубаниса)* «Подобно тому как кто-либо, собираясь в путешествие в бурную ночь, запасается фонарем, зажегши его у ярко горящего огня, — факелом, отражающим разнообразные ветры, так как он рассеивает<sup>1</sup> дыхание бушующих ветров, свет же, вылетая наружу, поскольку он тоньше *(ветра)*<sup>2</sup>, начинает проникать за порог<sup>3</sup>

<sup>1</sup> «Т. е. не допускает до пламени» (Г.Я.).

<sup>2</sup> «Т. е. состоит из более тонких и удобоподвижных частиц, чем воздух» (Г.Я.).

<sup>3</sup> «Т. е. освещать дорогу при выходе из дома» (Г.Я.).

неутомимыми лучами: — так в то время<sup>1</sup> первичный<sup>2</sup> огонь, заключенный в оболочках и в тонких тканях (*глаза*), которые насквозь пробуравлены дивно устроенными воронками<sup>3</sup>, стал скрываться за круглым зрачком<sup>4</sup>; и эти воронки стали удерживать обтекающую в большом количестве воду, огонь же пропускать наружу, поскольку он тоньше...»

**85. Симплиций *phys.* 331. 3.** И он утверждает, что весьма многочисленные части животных возникли случайно; такое (*мнение он высказывает*), когда говорит... (*цит. В 98. 1.*) и опять.. (*ниже приводимый стих*) и в другом месте... (*цит. В 75, 2.*) И много такого рода свидетельств, пожалуй, найдется в «Физике» Эмпедокла. *Срв. А 80, стр. 165.*

«На долю (*скрывающегося в глазу*) кроткого пламени выпала (*лишь*) незначительная частичка земли» (*Г. Якубанис*).

«Кроткое милосердие ненавидит невыносимую необходимость» (*Э. Радлов*).

**86. Симплиций *de caelo* p. 529, 21 (после В 35, 1—15)** Но, говоря о возникновении этих телесных глаз, он прибавил: «Из них божественная Афродита создала острые глаза» (*Э. Р.*)

«Из коих<sup>5</sup> божественная Афродита создала неутомимые очи...»

**87. Симплиций *de caelo* p. 529, 24 (после В 86).** И немного спустя:

«Афродита, украшенная милыми связями» (*Э. Р.*)

«Афродита, снабдившая любовными связями» (*Г. Я.*)

<sup>1</sup> «Т. е. при сотворении Кипридой организмов» (*Г. Я.*)

<sup>2</sup> «Соб.: весьма древний, т. е. стихийный, элементарный, в противоположность эмпирически данному огню первой части сравнения» (*Г. Я.*)

<sup>3</sup> «Т. е. порами». (*Г. Я.*)

<sup>4</sup> «Непереводимая игра слов» (*Г. Я.*)

<sup>5</sup> «Стихий» (*Г. Я.*)

**88.** *Аристотель poet. 21. 1458 а 4.* Урезанное (слово), как, например, *χρῖ* (вм. *χρῖνῃ* мужской член), *δῶ* (вм. *δῶμα* дом) и... *ὄψ* (вм. *ὄψις* зрение) (цит. ниже приводимый стих). *Страбон VIII р. 364* (из *Аполлодора*) У Эмпедокла же (цит. ниже приводимый стих): «...ὄψ», зрение.

«Оба глаза дают одно изображение» (Э. Р).

«Из обоих (глаз) происходит одно зрение»<sup>1</sup> (Г. Я).

**89.** *Плутарх quaest. nat. 19 р. 916 D.* Итак, смотри, согласно Эмпедоклу,

«Знай, что из всех существующих предметов истекают токи» (Э. Р).

«Зная, что из всего, что только произошло<sup>2</sup>, истекают токи...» (Г. Я).

А именно, непрерывно множество истечений исходит не только от животных, растений, земли и моря, но и от камней, меди и железа. И действительно, все уничтожается и погибло вследствие того, что всегда что-либо течет и уносится беспрестанно.

**90.** *Плутарх quaest. conviv. IV 1, 3 р. 663 A* Или, в самом деле, природа воспринимает соответственное (себе) из подобного и разнообразная пища, тотчас же выпуская из самой себя в тело многие свойства, подает каждой части полезное (ей). Таким образом делается то, что говорит Эмпедокл (цит. ниже приводимые стихи). Отсюда *Макробий Sat. VII 5, 17*. Мы же знаем, что подобное питается подобным. Что отдельные (вещи) влекут к себе подобное, свидетельствует Эмпедокл, который говорит (цит. ниже приводимые стихи).

«Так сладкое ищет сладкого, горькое стремится к горькому,

---

<sup>1</sup> «Т. е. оба глаза дают одно зрительное ощущение» (Г. Я).

<sup>2</sup> «Т. е. вообще из всего существующего» (Г. Я).

Кислое к кислому, и теплое распространяется в теплом» (Э.Р.).

«Так сладкое стало хвататься за сладкое, горькое устремилось на горькое, кислое набросилось на кислое, теплое стало совокупляться с теплым» (Г.Я).

91. *Александр Quaest. II 23* (см. выше стр. 173).

«Вода легче смешивается с вином, но с маслом Она не хочет (смешиваться)» (Э.Р.).

«(Вода) более дружна с вином, но с маслом она не хочет (смешиваться)» (Г.Я).

92. *Аристотель de gen. anim. B 8. 747 a 34* (об апории: почему род мулов бесплоден, срв. А 82) Эмпедокл же выставляет в качестве причины то, что смесь (их) сперм бывает плотной, (хотя она состоит) из нежного семени обоих (самца и самки). А именно, (у них) углубления взаимно соответствуют плотным (частям), из таковых же нежных (веществ) возникает твердое (вещество), подобно смеси меди с оловом»; (при этом) что касается меди и олова, то он и причину указывает неправильно... и вообще в своем объяснении не исходит из очевидного. Ибо каким образом взаимно соответствующие углубления и твердые (места) образуют смесь вроде (смеси) вина с водой? (срв. В 91).

(Пер. Г. Якубаниса): «Медь, смешанная с оловом... (Смесь) вина и воды... Поры<sup>1</sup> и насты<sup>2</sup>...»

93. *Плутарх de def. or. 41 p. 433 В* А именно, одни родственны и полезны одним, другие другим, как темно-синяя краска пурпуровой улитки и селитра зерна в плодах, смешанная с (ней), усиливают<sup>3</sup> кажется, окраску (друг друга).

<sup>1</sup> «Отверстия, скважины» (Г.Я).

<sup>2</sup> «Туго набитые, плотные части тел, в противоположность порам» (Г.Я).

<sup>3</sup> Читаю «αἰξεῖν» вместо «ἀγχεῖν».

«Цвет багреца примешивается к желтой жилочнице» (Э. Р).

«К полотну<sup>1</sup> примешивается<sup>2</sup> багрец светлого самбука»... (Г. Я), как сказал Эмпедокл.

94. *Плутарх qu aest. nat.* 39<sup>3</sup>. Почему вода в самой верхней части кажется белой, в глубине же черной? Не потому ли, что глубина есть мать темного цвета, так как она ослабляет и уничтожает лучи солнца, прежде чем они к ней спустятся? Верхняя же сторона должна воспринимать в себя блестящую белизну света, так как она находится под непосредственным воздействием солнца. С этим самым (*объяснением*) согласен и Эмпедокл:

«Черный цвет является также в глубине реки, в тени,

Он виден также в пещерах, наполненных пропастями» (Э. Р).

«Чёрный цвет реки на дне происходит от тени и точно так же замечается он в пещерообразных гротах» (Г. Я).

95. *Симплиций de caelo* 529, 26 (после В 87) И указывая причину, почему одни лучше видят днем, другие ночью (срв. А 86, стр. 166), он говорит:

«Когда сначала образовалась искусством Киприды» (Э. Р).

«Когда они (*глаза*) впервые стали срастаться под дланями Киприды»... (Г. Я).

96. *Симплиций phys.* 300; 19 И, в самом деле, по его мнению, тела, кость и каждая из прочих (*вещей*) образуется по некоторому числовому соот-

---

<sup>1</sup> Так же, как Г. Якубанис, понимает это слово Wytttenbach и Millerd.

<sup>2</sup> «Т. е. полотно окрашивается в ...» (Г. Я).

<sup>3</sup> Отрывок известен лишь в латинском переводе Лонголия (Köln, 1542), греческая рукопись, с которой был сделан перевод, по-видимому, утеряна.

ношению (*элементов*). По крайней мере, в первой книге «Физики» он говорит (*цит. ниже приводимые стихи*)... то есть, от божественных виновников и более всего от Любви или Гармонии. А именно, они (*кости*) сплачиваются связями ее. *Аристотель de anima* A 5. 410 a 1 (*пер. В. Снегирева*). Дело в том, что каждый предмет состоит из стихий, соединенных не как попало, а в каждом они находятся в определенном, целесообразном соотношении и сочетании. Так сам Эмпедокл говорит о костях:

«Творящая земля — в плавильные печи своих обширных недр

Положила две восьмых части прозрачного Нестиды,

И четыре части стихии Гефеста: из этого смешения образовались белые кости». *Перифраз у Симплиция к этому месту* 68, 5 *Наид*. «Приятной», то есть, гармонической названа земля, как куб, согласно учению пифагорейской школы. А именно, они называли куб гармонией, так как он образует гармоническую пропорцию вследствие того, что имеет 12 сторон, 8 углов и 6 поверхностей. «Горнилами» же (*называются*) и у поэта (*Томера*) сосуды, в которых происходит соединение смешиваемых (*веществ*): «стали дуть все мехи в двадцати горнилах» (*Илиада* XVIII 470). Их он называл также «прекрасногрудыми», так как они широки по причине (*своей большой*) вместимости. Для образования костей он (*считает нужным*) участие в смеси четырех частей огня, говоря, что они (*кости*) имеют весьма большую долю огня, (*так он полагает*), может быть, принимая во внимание (их) сухой белый цвет. (*Сверх того, для образования костей он принимает*) две (*части*) земли, одну воздуха и одну воды; оба последних (*элементов*) он называет «Нестис блеском», Нестис (*он*

называет воздух и воду) вследствие (их) влажности от (слова) *ῥαεῖν* = течь, блеском же (он называет их), как прозрачных. Срв. А 78, стр. 162.

(Пер. Э. Радлова) «Земля благодатная, образовавшаяся в хороших горнилах

Из восьми частей: две взяла от прозрачной Нестиды

И четыре от Гефеста, — так образовались белые кости,

Божественно скрепленные узами гармонии».

(Пер. Г. Якубаниса) «А благодатная земля в (своих) широкогрудых горнилах две из восьми частей получила от светлой Нестиды и четыре от Гефеста<sup>1</sup>; а из них<sup>2</sup> образовались белые кости, дивно сплоченные связями Гармонии».

97. Аристотель *de part. anim.* А 1 р. 640 а 18 Ибо рождение — ради сущности, а не сущность — ради рождения. Поэтому-то Эмпедокл неправильно сказал, будто многое есть у животных потому, что так случайно образовалось при происхождении (их), как, например, будто они имеют такой «хребет», потому что при случайном повороте последний изломался.

98. Симплиций *phys.* 32, 3. Он называет огонь и Гефестом (В 96, 3) и солнцем (21, 3 и др.) и пламенем (85), воду (он называет) дождем (73, 1 и др.), воздух же эфиром (100, 7 и др.). Итак, он говорит это во многих местах и (между прочим) в следующих стихах (цит. ниже приводимые стихи). Срв. Аэций V 22 (А 78, стр. 162). Там же 33, 3. И он утверждает, что весьма многочисленные части животных возникли случайно; такое (мнение он выска-

---

<sup>1</sup> «Таким образом на долю самой земли остается две части» (Г.Я.).

<sup>2</sup> «Из упомянутых выше восьми частей всех стихий» (Г.Я.).

зывает), когда говорит (*цит. первый стих из ниже приводимых*).

(Пер. Э. Радлова) «Теснее всего земля соединилась в равных частях с Гефестом,

И дождем и эфиром,

Став на якорь в превосходных гаванях Киприды.

То в немного большей, то в немного меньшей пропорции;

Из них образовалась кровь и остальные виды тела».

(Пер. Г. Якубаниса) «Земля же, став на якорь в превосходных<sup>1</sup> гаванях Киприды, встречается с ними почти равными частями<sup>2</sup>, (*а именно*) с Гефестом и дождем, а также с ярко-блестящим эфиром, то в немного большем количестве, (*чем остальные стихии*), то в меньшем — (*соединяясь*) с большим количеством тех. Из них происходит кровь и другие виды плоти.

99. Феофраст *de sens.* 9 (A 86, стр. 166).

«Мясистая кость (в ухе)» (Э. Р.).

«Колокольчик.. Мясистый отросток»<sup>3</sup> (Г. Я.).

100. Аристотель *de respir.* 7 p. 473 a 15. Говорит о дыхании и Эмпедокл, однако он ничего не разъясняет ни относительно цели (*дыхания*), ни относительно того, дышат ли все животные или нет. И говоря о дыхании через «ноздри» (ст. 4), он думает, что он говорит и о главном дыхании... 473 b 1.

<sup>1</sup> «*Τελείους* — непере译имый оттенок Т. значит и «превосходный», и «завершающий что-либо», т. е. в данном случае — гавань Киприды, временно завершающая вечное движение стихии» (Г. Я.).

<sup>2</sup> «Т. е. в равной пропорции» (Г. Я.).

<sup>3</sup> «*Σάρκινος ὄζος* — служащий, очевидно, по представлению философа, язычком колокольчика — уха: внешний звук, проникая в ухо, приводит в колебание язычок колокольчика, который, звеня, и вызывает ощущение звука» (Г. Я.).



Он говорит, что вдыхание и выдыхание возникают вследствие того, что существуют некоторые жилы, в которых заключается кровь, однако они не наполнены кровью (*ст. 1*), но имеют отверстия для внешнего воздуха, которые меньше частиц тела, но больше (*частиц*) воздуха. Поэтому-то (*говорит он*), так как кровь по природе (*своей*) движется вверх и вниз, когда она уносится вниз, втекает воздух и происходит вдыхание, когда же она идет вверх, он (*воздух*) вытесняется вон и происходит выдыхание, причем он сравнивает то, что происходит, с водяными часами (*цит. ниже приводимые стихи*).

(*Пер. Э. Радлова*) «Вот как все (животные) вдыхают и выдыхают: у всех животных

Есть длинные кровеносные сосуды, проходящее через мускулы на поверхность тела,

И открывающиеся многочисленными мелкими отверстиями

На конце ноздрей таким образом, что кровь

Задерживается, эфир же находит легкий доступ;

Когда там легкая кровь отливает, кипящий эфир вливается бурным потоком

И затем выходит обратно, когда (кровь) приливает; подобно девочке,

Играющей водяными часами из блестящей меди,

Когда красивая рука положена на отверстие трубки

И опущена в текущую массу блестящей воды,

Тогда вода не проникает в сосуд, ее задерживает

Тяжесть воздуха, падающего внутри на частые отверстия,

Пока не наступит сильное течение (воздуха); тогда

При недостатке воздуха входит необходимая вода.

Также, когда вода имеется на глубине медного сосуда,

Но отверстие трубки закрыто рукой,

Воздух, давящий снаружи внутрь, задерживает воду

При выходе из узкого прохода, занимая края, пока не отнимут руку;

Тогда, напротив, действием, противоположным предыдущему,

Входит воздух и вытекает полезная влага.

Подобно тому двигается по сосудам нежная кровь:

Когда она отливает внутрь,

Тотчас же с силой проникает ток воздуха быстрою волной,

Когда (кровь) возвращается, он на столько же выходит.

(Пер. Г. Якубаниса) «Вот как все (*живые существа*) вдыхают и выдыхают. У всех них протянуты к поверхности тела бескровные (*сами по себе, но предназначенные для кровообращения*) трубки из плоти, а у их устьий<sup>1</sup> наружные покровы кожи насквозь пробуравлены частыми отверстиями, так что кровь задерживается, эфиру же открыт удобный путь через (*эти*) проходы. Поэтому, всякий раз как нежная кровь отливает оттуда<sup>2</sup>, эфир, клокоча (*от быстрого движения*), врывается (*туда*) бешеными волнами; когда же кровь приливает обратно, он снова выдыхается, подобно тому как (*это бывает*), когда девочка играет водяными часами из блестящей меди: когда, положив отверстие трубки на красивую ручку, она погружает (*их*) в мягкую массу серебристой воды, то

---

<sup>1</sup> «Т. е. у выходов, у отверстий этих трубок» (Г.Я.).

<sup>2</sup> «От этих отверстий» (Г.Я.).

влага еще не входит в сосуд, но ее оттесняет тяжесть воздуха, падающая изнутри на частые отверстия, пока она (*девочка*) не откроет сжатого потока<sup>1</sup>; а тогда, с ослаблением давления воздуха, входит (*в трубку*) определенное количество воды. Точно так же, когда вода занимает внутренность медного сосуда<sup>2</sup>, причем проходное отверстие его заграждено человеческой рукой, — эфир, стремясь<sup>3</sup> снаружи внутрь, оттесняет влагу к (*самому*) отверстию узкого, производящего шум прохода<sup>4</sup>, (*сам*) занимая вершину<sup>5</sup>, пока (*девочка*) не отпустит руки, тогда же, наоборот, в противоположность тому, что (*произошло*) прежде<sup>6</sup>, с проникновением воздуха (*во внутрь сосуда через верхнее отверстие*), вытекает определенное количество воды. — Точно так же, всякий раз как нежная, стремительно обращающаяся по членам кровь, отпрянув назад, отливает внутрь, тотчас же бурной волной низвергается (*в опорожнившиеся отчасти кровеносные сосуды*) ток эфира; когда же (*кровь*) приливает обратно, он (*эфир*) снова выдыхается назад в равном количестве».

101. *Плутарх de curios. 11 p. 520 E.* И подобно тому как охотники не позволяют щенкам удаляться в сторону и гоняться за любым запахом, но бьют их плетками и удерживают, оберегая их

<sup>1</sup> «Т. е. заключенного в трубке столба воздуха» (Г.Я.).

<sup>2</sup> «Т. е. такого же, как описанный выше, продолговатого цилиндра, с одним сравнительно широким отверстием с одной стороны и множеством мелких отверстий — с другой» (Г.Я.).

<sup>3</sup> «Т. е. производя давление» (Г.Я.).

<sup>4</sup> «Т. е. того конца клепсидры, через который, обыкновенно, выливается по каплям наполняющая ее влага» (Г.Я.).  
Иначе Дильс.

<sup>5</sup> «Т. е. образуя небольшой столбик между водой и поверхностью замыкающей отверстие руки» (Г.Я.).

<sup>6</sup> «В предыдущем опыте» (Г.Я.).

орган ощущения свободным и чистым для своего собственного дела, чтобы он стал более восприимчивым к следам (*цит. ниже приводимый стих 1*, так и т. д. Он же *quaest. nat. 23 p. 917 E*). Воспринимают ли собаки (*цит. ст. 1*), как говорит Эмпедокл, истечения, которые оставляют в лесу звери, их (эти *истечения*) весной ослабляют и уничтожают весьма многочисленные запахи растений и кустарников и т. д. *Александр q. f. probl. III 102 (к апории: почему собаки не обоняют следов издохшего зайца)*. Итак, они ощущают запах живого зверя вследствие беспрестанного (исхождения его), когда же (*животное*) издохло, истечение (от него) прекращается. А именно, оно не оставляет (*служащих причиной запаха истечений*), (*цит. ст. 2*), как (*говорит*) Эмпедокл, ибо невозможно (*тогда*) отделяться запаху и верхнему слою тела, но вместе со смертью (*животного*) наступает конец и для них (*издающих запах частиц*), и для самого запаха. Анонимный автор на Платона *Theaet. 70, 48*. Эмпедокл оставляет истечения и говорит, что собаки выслеживают «частички звериных членов». Это невозможно в том случае, когда (*приходится иметь дело*) с умирающими животными.

«Отыскивая носом логовище зверей» (*Э. Р.*).

«Отыскивая носом частички животных членов... которые оставлял от ног на сочном пастбище (*олень или заяц*)» (*Г. Я.*).

**102.** Феофраст *de sens. 22* (см. А 86. стр. 171).

«Во всем участвуют дыхание и обоняние» (*Э. Р.*).

«Таким образом, дыхание и обоняние свойственно всем созданиям» (*Г. Я.*).

**103.** Симплиций *Phys. 331, 10* (Случай Эмпедокла). И много такого рода свидетельств можно найти в «Физике» Эмпедокла, как, например, и следующий (*стих*):

«Таким образом, все мыслит по воле судьбы» (Э. Р.).

«Итак, все одарено разумом благодаря таковой воле Судьбы» (Г. Я.).

**104.** *Симплиций Phis. 331 13 (после В 103).* И не-много ниже:

«И поскольку мельчайшие части соединились в своем движении» (Э. Р.).

«И поскольку тончайшие (*частицы*) столкнулись в своем падении...» (Г. Я.).

**105.** *Порфирий de Styge у Стобея ecl. I 49. 53 p. 424, 14 W.* Эмпедокл же, кажется, говорит (*о сердце*), как об органе для стечения крови (*цит. ниже приводимые стихи*). Срв. А 84 (стр. 165) и 86 (стр. 167).

(Пер. Э. Радлова) «...Питается в бурных волнах крови,

И отсюда происходит подвижная мысль человека,

Потому что мысль в людях — это кровь, омывающая сердце».

(Пер. Г. Якубаниса) «(*Сердце*) живет в волнах быстро обращающейся крови, и в нем (*находится то, что*) зовется, обыкновенно, у людей мыслью, потому что мысль у людей есть (*не что иное, как*) омывающая сердце кровь».

**106.** *Аристотель de anima Г 4. 427 a 21 (пер. В. Снегирева)* И древние утверждают, что размышлять и ощущать есть одно и то же. Так Эмпедокл сказал: «В присутствии предметов мудрость людей возрастает»; и в другом месте: «отсюда проистекает то, что они всегда могут размышлять о различных предметах». (В 108). *Metaph. Г 5. 1009 b 17.* Эмпедокл говорит, что перемена в (*нашем*) состоянии сопряжена с переменой (*нашего*) образа мыслей (*цит. ниже приводимый стих*). И в другом (*месте*) он говорит, что (*цит. В 108*).

«Ибо человеческий разум растет соответственно представляющемуся» (Э. Р.).

«Потому что разум возрастает у людей в соответствии с подлежащим<sup>1</sup>» (Г. Я.).

**107.** Феофраст *de sensu* 10 (А 86, стр. 167).

(Пер. Э. Радлова) «Потому что ими соединены гармонично все вещи,

Ими (люди) думают, радуются или страдают».

(Пер. Г. Якубаниса) «Потому что из них (стихий) все сплочено и слажено, и посредством них (люди) мыслят и наслаждаются и страдают».

(Пер. кн. С. Трубецкого) «Так из них все, что есть, слагается в стройный порядок;

Ими же думает все и чувствует радость и скорби».

**108.** Аристотель *Metaph.* Г 5. 1009 b 18 (срв. к В 106). И в другом (месте) он говорит, что (цит. ниже приводимые стихи). *De anima* Г 3. 427 a 24 (срв. к В 106). И в другом месте: (цит. те же стихи)<sup>2</sup>. Филопон к этому месту 486, 13. А именно, Эмпедокл, говоря о различиях «сновидений», утверждает, что ночные представления возникают из того, что делалось днем. Это представление он называет «мышлением» в следующих стихах (приводится та же самая цитата). Симплиций к этому месту 202, 30. И иного рода мысли овладевают (ими) в сновидениях и т. д.

«Насколько изменяются люди, настолько всегда

И разум им представляет иные мысли» (Э. Р.).

«Насколько перерождаются люди (за день, под влиянием разнообразных переживаний), настолько же разнообразные переживания представляются всегда их мышлению (ночью, во время сна)» (Г. Я.).

<sup>1</sup> «Т.е. в соответствии с налично данною действительностью, сообразно с расширением их чувственного опыта» (Г. Я.).

<sup>2</sup> Здесь цитата у Аристотеля является неточной: очевидно, сделана по памяти.

109. *Аристотель de anima A 2. 404 b 8* (пер. В. Снегирева). Но те, кои обращали внимание на процесс познания и ощущения животных, утверждают, что душа относится к началам: при этом одни из них допускают несколько начал, другие — одно начало — саму душу. Так Эмпедокл представляет душу, состоящую из всех стихий, и каждую из них почитает душою. Он говорит:

«Землю землею, воду водою мы познаем,

Эфир божественный знаем эфиром и огнем  
разрушительный пламень,

Любовь любовью и раздором печальный раздор».

*Аристотель Metaph. B 4. 1000 b 5* (пер. Розанова-Первова). А знание подобного (возможно) для подобного (только):

«Ведь землю (говорит он) мы способны видеть  
землею, водою воду,

Эфиром божественный эфир, и огонь уничтожающий — огнем,

Любовь любовью, а раздор — печальным раздором».

(Пер. Э. Радлова) «При посредстве земли мы видим землю, при посредстве воды — воду,

Посредством эфира — божественный эфир,  
через огонь — разрушительный огонь,

Любовью — любовь, и ненавистью — печальную ненависть».

(Пер. Г. Якубаниса) «Ибо землею<sup>1</sup> познаем мы землю, водою воду, эфиром божественный эфир, огнем же — губительный огонь, любовь — любовью и вражду пагубной враждою.

(Пер. кн. С. Трубецкого) «Землю землею мы зрим,  
и воду мы видим водою;

---

<sup>1</sup> «Т.е. посредством состоящих из земли тканей глаза» (Г.Я.).

Эфиром небесный эфир, огнем беспощадный огонь;

Видим любовью любовь, вражду же — враждой ненавистной».

110. *Ипполит ref. VII 29 p. 251 M<sup>1</sup>*. Приблизительно в таком виде изображает нам философия Эмпедокла возникновение мира, гибель его и состав, представляющий собою соединение добра и зла. Он говорит, что есть и некая третья умопостигаемая сила, которую можно заметить и на основании вышеупомянутых; а именно, он говорит как-то следующим образом (*цит. ниже приводимые стихи 1—10*)... 30 p. 253 (*против Маркиона*). Ты незаметно учишь очищениям Эмпедокла... Ты уничтожаешь Богом связанные браки, чтобы сохранить себе единое нераздельное дело любви. И в самом деле, брак, по Эмпедоклу, разделяет единое и делает его многим, как мы показали. *Там же VI 12 p. 165 (после В 109)*. Ибо, говорит он (*Симон*), Эмпедокл полагал, что все части огня как видимые, так и невидимые, обладают мышлением и причастны разуму. *Секст adv. math. VIII 286*. Эмпедокл держался еще более странного взгляда, что все одарено разумом, и не только животные, но и растения; (*а именно*) он определенно пишет (*цит. стих 10*).

(*Пер. Э. Радлова*) «Если представив себе все это ясно в глубоком размышлении,

Ты посвятишь этому свои мысли чистые и прямые,

---

<sup>1</sup> Ипполит старался доказать, что ересь Маркиона является новой формой учения Эмпедокла. Два принципа Маркиона — Добро и Зло Ипполит выводит из Эмпедоклова дуализма Любви и Вражды. Также он дает ряд других насильственных сопоставлений Эмпедокла с маркионитами. Поэтому к его изложению, системы Эмпедокла следует относиться с большой осторожностью.



То все эти вещи будут тебе навсегда принадлежать,  
И через них ты приобретешь еще многие другие,  
ибо они вырастают

(5) В людях, благодаря желанию, смотря по природе каждого.

Но если ты погонишься, как это делают люди,  
за вещами посторонними,

Которые влекут за собою для людей бесчисленные беды, удручающие заботами мысль<sup>1</sup>,

Ты покинешь внезапно жизнь в течение времени,

Чтобы вернуться по собственному желанию к твоему началу;

Потому что, знай, везде есть мысль и часть необходимости».

(Пер. Г. Якубаниса) Потому что, если ты, укрепив их<sup>2</sup> в глубине сердца, благосклонно взглянешь на них с неподдельным вниманием, то, с одной стороны, все это<sup>3</sup> будет, конечно, в течение *(всей твоей)* жизни составлять твое неотъемлемое достояние, с другой же стороны, ты приобретешь благодаря *(всему)* тому много другого<sup>4</sup>; ибо они<sup>5</sup> взаимно возвращают друг друга в направлении присущего каждому из них характера, сообразно с тем или другим его происхождением<sup>6</sup>. — Если же ты так или иначе бу-

---

<sup>1</sup> Стих отчасти сходен с В 2, 2.

<sup>2</sup> «Препопанные тебе в поэме теоретические и вытекающие из них практические наставления» (Г.Я.).

<sup>3</sup> «Т. е. вся преподапная тебе теоретическая и практическая мудрость, со всеми вытекающими из нее внутренними и внешними благами и преимуществами, вроде, напр., тех, какие перечисляются в следующем, 111 фрагменте» (Г.Я.).

<sup>4</sup> «Т. е. много новых частных познаний, а тем самым и множество новых внутренних и внешних благ и преимуществ» (Г.Я.).

<sup>5</sup> «Духовные стяжания, внутренние приобретения» (Г.Я.).

<sup>6</sup> «Т. е. сообразно с тем, чем каждое из них вызывается, что каждому из них объективно соответствует»... (Г.Я.).

дешь добиваться стяжаний другого рода, которые бывают для людей источником бесчисленных скверн и которые притупляют (*у них*) пытливые думы, то они<sup>1</sup>, несомненно, вскоре с течением времени покинут тебя, стремясь вернуться к своему собственному роду<sup>2</sup>. Ибо знай, что во всем есть мысль и необходимая доля разумности<sup>3</sup>.

111. Диоген VIII 59 (А 1. стр. 134) (приводит стихи, 1—9) Климент Strom. VI 30 (см. А 14, стр. 141.) (приводит стихи 3 — 5).

(Пер. Э. Радлова) «Сколько ни есть лекарств, защита от болезней и старости,

Ты их узнаешь, тебе одному открою я их;

Ты будешь сдерживать силу неустоимых ветров, которые на земле,

Подымаясь вихрями, опустошают поля,

(5) И вновь, когда захочешь, ты вызовешь противный ветер;

Из мрачного дождя ты людям дашь благодатное ведро,

А в летние жары ты вернешь дожди,

Питающие травы, орошая их, и дающие хорошую жатву;

Ты вернешь из ада умершего мужа».

(Пер. Г. Якубаниса) «Ты узнаешь все, какие только есть, целебные средства, предохраняющие от недугов и от старости, так как для одного только тебя сделаю я все это. Будешь прекращать ярость неустоимых ветров, которые, устремляясь на зем-

<sup>1</sup> «Эти преходящие, суетные приобретения» (Г.Я.).

<sup>2</sup> «Смысл: тленные блага, которых, обыкновенно, добиваются люди, скоропреходящи, так как они ежеминутно готовы ускользнуть из рук, разложившись на те первичные элементы, из соединения которых они возникли» (Г.Я.).

<sup>3</sup> «Т. е. предначертанная судьбою закономерность, роковая связь и последовательность явлений, объективно-разумная причинность, — говоря современным языком» (Г.Я.).

лю, губят (*своими*) порывами нивы; и опять, если пожелаешь, ты возбудишь (*их*) вознаграждающее (*раньше причиненный вред*) дыхание. После мрачного ненастья будешь доставлять людям благовременное ведро, а после летней засухи будешь доставлять питающие деревья потоки (*дождя*), которые и прольются из (*небесного*) эфира; а также будешь возвращать из Аида душу усопшего человека».

### «Очищение»<sup>1</sup>

112. Диоген VIII 62 (A 1, стр.134 и 54 A 1). О том, что он был из (*города*) Агригента в Сицилии, он сам говорит в начале «Очищений» (*цит. ниже приводимые стихи*). Диодор XIII 83 10. 12 приводит стих 3. Климент Strom. VI 30 (после B 111, 5). Он говорил, что его сопровождают одни из жажды прорицаний, другие, пораженные тяжкими (*страданиями*), из (*желания излечить*) болезнь железо (!).

(Пер. Э. Радлова) «Друзья, обитающие большой город белокурого Агригента,

Обитайте Акрополь, ревностные к добрым делам,  
Чуткие к гостеприимству иностранцев, не знающие зла.

Привет вам! Я уже для вас более не человек, а бессмертный бог,

Я шествую среди всех, почтенный как это добавляет,

Опоясанный перевязями и зелеными венками.

И входя в ваши цветущие города,

Я принимаю почет от мужчин и женщин; они следуют за мною

---

<sup>1</sup> Здесь мы будем приводить также некоторые фрагменты в переводе Г. Гомперца из его книги «Жизнепонимание греческих философов и идеал внутренней свободы», русск. перев. 1912.

Тысячами, спрашивая о пути к спасению;

Одни, нуждающиеся в предсказании, другие в излечении разных болезней

(Давно они тяжкими страданиями терзаемы)

Желают услышать слова утешения».

(Пер. Г. Якубаниса) «Друзья, вы, которые обитаете акрополь великого града золотистого Акраганта<sup>1</sup>, (вы), пекущиеся о благих делах, (вы), дающие приют почтенным чужестранцам, (вы), неведующие порока, — привет вам! Я шествую среди вас бессмертным богом, а уже не смертным (*человеком*), в почете у всех<sup>2</sup>, как то и надлежит, кругом увенчанный перевязями и зеленеющими гирляндами. Когда я вместе с ними, мужами и женами, прибываю в цветущие грады, меня окружает благоговейное поклонение. И они несметною толпою следуют за мной, вопрошая, где стезя, (*ведущая*) к пользе, одни — имея нужду в прорицаниях, другие же стараются услышать целительное от различных недугов слово, подлинно долго терзаемые тяжкими страданиями.

(Г. Гомперц р. н.) «На берегу светлого Акраганта, у подножия горы, на которой воздвигнут замок,

В могущественном городе, помогающем пре-восходных дел,

Свободном от всего дурного, гостеприимном приюте для чужестранцев,

Друзья, приветствую я вас, но уже не как человек; как бессмертное божество,

Чтит меня на моем пути по заслугам толпа спутников:

---

<sup>1</sup> «Т. е. золотистого холма, на котором расположен Акрагас» (Г. Я.). Возможно также понимание: у желтых волн (*реки*) Агригента.

<sup>2</sup> «Как видно из дальнейшего (ст. 7—8), здесь нужно разуметь окружающую философа толпу, которая выходит навстречу ему из города» (Г. Я.).

Священные повязки вьются вокруг моей головы, и пышные венки.

Когда вместе с этими своими спутниками вхожу я в цветущие города,

Там чтят меня мужчины и женщины; но следует за мною также

Множество людей, ища пути к спасению.

Одни вопрошают меня о прорицаниях, а другие

Ждут от меня целительного слова от всякого рода недугов;

Ибо уже слишком долго изнуряет их ужасная немощь».

113. *Секст adv. math. I 302 (после В 112, 5).*

(Пер. Э. Радлова) «Но к чему мне настаивать на этом? — точно великая важность,

Что я превосхожу смертных и многострадальных людей».

(Пер. Г. Якубаниса) «Однако к чему я настаиваю на этом, точно я совершаю какое-то великое дело, если превосхожу смертных людей, которым на каждом шагу грозит пагуба!»

(Г. Гомперц p. n.) «Однако чего же хваюсь я тем, словно чем-то особенным,

Что я выше смертных людей, обреченных на гибель».

114. *Климент Strom. V 9.*

(Пер. Э. Радлова) «Друзья, я знаю, что истина в словах,

Которые я произнесу; но тяжело людям

И ненавистно внедрение веры в умы».

(Пер. Г. Якубаниса) «Друзья! я знаю, что истина лежит в глаголах, которые я изреку: но ведь, воистину, тяжело и трудно<sup>1</sup> бывает для людей внедре-

---

<sup>1</sup> «*Διόστρολος*» — соб.: затруднено завистью, подозрительностью. В переводе невозможно точно передать этот оттенок» (Г.Я.).

ние в *(их)* ум *(какого-либо нового, чуждого им дотопе)* убеждения».

(Г. Гомперц *р. н.*) «Друзья, я не сомневаюсь: словам, что возвещаю я,

Присуща истина; но затруднительным кажется это людям,

Раз проникает в их сердце бурный порыв веры».

**115<sup>1</sup>.** *Инполиит Ref. VIII 29 p. 249 М.* Вот что говорит Эмпедокл о своем собственном рождении (*цит. стих 13*), то есть «богом» он называет единое и то единство его, в котором он (*сам*) находился, прежде чем был выделен (*оттуда*) Враждою и родился среди этих многих (*вещей*), устроенных Враждою. А именно, Эмпедокл говорит: «Послушный неистовствующей Вражде», называя творца этого пира неистовствующим, беспорядочным и изменчивым. Так вот каково осуждение и судьба душ, которые Вражда вырывает от единого, управляет (*ими*) и приобретает (*их для себя*), а именно, он говорит приблизительно следующим образом (*цит. стихи 4—5*), называя души долговечными демонами, так как они бессмертны и живут долгие века. (*Цит. стих 6*), (*здесь*) блаженными он называет соединенных Любобовью из множества в единство умопостигаемого мира. Итак, они (*души*), говорит, скитаются и... (*цит. стихи 7—8*). Он говорит, что превращения и изменения в (*разные*) тела суть «тяжкие пути» душ. Вот что он говорит (*цит. стих 8*). А именно, души перемещают тело за телом, так как Вражда их изменяет, наказывает и не позволяет пребывать в едином. Но всяческими наказаниями караются Враждою души, меняющие тело за телом. Он говорит (*цит. ст. 9—13*).

---

<sup>1</sup> Знаменитый 115-ый фрагмент, описывающий падение душ и их скитания: нигде он не находит себе места, вся природа гнушается их и каждая из стихий (эфир, море, земля, солнце) стремится освободиться от них (см. ст. 9—12).

Такова кара, которою наказывает творец, подобно какому-либо кузнецу, который изменяет форму железа и из огня в воду его погружает. Ибо эфир, из которого в море бросает души творец, есть огонь, суша же — земля; следовательно, он говорит «из воды в землю, из земли же в воздух»; таково значение слов (*цит. стихи 10—12*). Итак, ненавистные души... соединяет Любовь некая благая из сожаления к плачу их и к беспокойному и тяжкому созиданию неистовствующей Вражды... Вследствие такого-то устройства этого разделенного на части мира пагубной Вражды, Эмпедокл требует от своих учеников воздержания (*от употребления в пищу*) всех одушевленных (*сущест*). Ибо, говорит он, съдаемые тела животных суть жилища наказанных душ. И он предписывает слушателям таковых учений воздерживаться от связей с женщиной, чтобы не помогать и не быть соучастниками в делах, которые творит Вражда, разрушающая всегда дело Любви и разделяющая. Это, говорит Эмпедокл, есть величайший закон управления вселенной; а именно, он говорит как-то следующим образом (*цит. стихи 1—2*), называя «необходимостью» превращение из единого во многое по причине Вражды и из многого в единое по Любви. Богов же, как он сказал, четыре смертных: огонь, вода, земля и воздух, и два бессмертных, нерожденных, всегда враждебных друг другу — Вражда и Любовь. *Плутарх de exil.* 17 p. 607 С. Эмпедокл же в начале своей философии провозгласив (*цит. стихи 1. 3. 5. 6. 13*), доказывает не то, чтобы он сам, но что все мы (*начиная*) с него самого — чужеземцы, гости и изгнанники... (Душа) находится в изгнании и блуждает, осужденная на скитание божественными решениями и законами. *Плотин Enn.* IV 8, 1. Сказав, что для согрешающих душ закон — пасть в здешний мир, и что он сам, став «изгнанником из

(царства) богов», приходит «послушный неистовствующей Вражде», Эмпедокл открывал столько, сколько, полагаю, и Пифагор и последователи его говорили в форме загадок и о нем (*самом*), и о многих других. см. 21 С 1.

(Пер. Э. Радлова) «Существует роковой закон,  
древнее постановление богов,

Вечное, утвержденное великими клятвами:

Если кто-либо оскверняет свои члены преступным убийством,

Или осмелится нарушить клятву,

(5) (Какой-либо Демон, жизнь которого продолжается века),

Он будет бродить тридцать тысяч лет вдали от счастливых,

Принимая последовательно всевозможные образы смертных,

Переменяя скорбные пути жизни...

Сила эфира толкает вас в море.

Море вас извергает на твердь земли, земля в пламя  
Неугасимого солнца, а оно бросает в вихри эфира,

Один воспринимает из другого, но все ощущают ужас...

Так и я теперь изгнан богами и блуждаю,

Покорный яростной ненависти»

(Пер. Г. Якубаниса) «Существует вещее слово  
Необходимости, древнее постановление богов,  
вечное, закрепленное всеобъемлющими клятвами: если кто греховно осквернит свои члены кровавым убийством<sup>1</sup> или, соделав преступление, поклянется ложною клятвой, (*кто-либо из тех*),  
которым выпала на долю долговечная жизнь в

---

<sup>1</sup> «*Φόνος αἵματος*» — лучшее, на мой взгляд, дополнение безнадежно испорченного стиха, предложенное Stein'ом и принятое Fairbanks'ом» (Г.Я).



образе демонов<sup>1</sup> — тот<sup>2</sup> трижды десять тысяч времен должен скитаться вдали от блаженных, рожда-  
ясь время от времени в различных видах тленных  
созданий, меняя (*один за другим*) тяжкие пути жиз-  
ни. Ибо ярость эфира гонит его в море, море извер-  
гает на поверхность земли, земля — в сияние яр-  
кого солнца, а оно (*солнце*) бросает в вихри эфира.  
Один воспринимает из другого<sup>3</sup>, но все гнушаются  
(*великим грешником*). — К числу их<sup>4</sup> принадлежу  
ныне и я, изгнанник богов и скиталец, доверивший-  
ся неистовой Вражде».

(*Г. Гомперц р. н.*) «Таков приговор судьбы, непре-  
ходящее, древнее

Решение богов, на котором ясно положена пе-  
чать присяги:

Кто (из духов, получивших в удел долгую жизнь)

Согрешает, оскверняя убийством члены свои,

(5) Или в ссоре клянется клятвопреступною  
речью;

Блуждает трижды 10000 лет<sup>5</sup> вдали от блаженных,

Будет рождаться он во всех видах смертных су-  
ществ,

---

<sup>1</sup> «Т. е. кто-либо из людей, которые, хотя и смертны, од-  
нако живут после кончины в образе демонов, правда — не  
вечно, но очень долго» (*Г. Я.*).

<sup>2</sup> Г. Якубанис не видит «достаточного основания пони-  
мать вместе с Diels'ом это *μὶν* как *αἰτίας* и сохранять поэтому в  
начале следующего стиха текст Гипполита *φωμένους*, вм. ес-  
тественно ожидаемого *φύμενοι*».

<sup>3</sup> «Т. е. одна стихия из другой» (*Г. Я.*).

<sup>4</sup> «Таких падших демонов» (*Г. Я.*).

<sup>5</sup> Что значит здесь у Эмпедокла *ἄραξ*? Hylander полагает,  
что Эмпедокл обозначает этим словом *часы* дня; F. Sturz ду-  
мает — *месяцы* (весь период, по его мнению, равен 30 челове-  
ческим векам, или 2500 лет), B. van d. Brink считает *ἄραξ* у Эмпе-  
докла *временами года*, Mullach — *годами*, наконец, Karsten  
полагает, что Эмпедокл употребляет термин *ἄραξ* *неопреде-  
ленно* вместо названия определенного промежутка времени.

Сменяя с течением времен нестерпимые места жизни.

Ибо гонит его в море эфир, а море  
Выбрасывает его в сияние солнечного света,  
А солнце снова низвергает его в вихри эфира.  
Так повсюду гость он, но для всех он отвращение.  
Таким же духом являюсь и я, беглец, блуждающей  
вдали от богов,

Ибо погружен я в неистовства вражды».

**116.** *Плутарх Quaest. conv. IX 5 p. 745 C.* Мнение же Платона (*Rep. X 617 B*) нелепо, (*а именно*), для (*управления*) вечными и божественными вращениями он вместо Муз помещает Сирен, божеств совсем не человеколюбивых и не годных (*для вышеуказанной цели*), Муз же или вовсе оставляет (*в стороне*), или называет их именами Мойр и именует дочерьми Необходимости. Ведь Необходимость чужда Музам, Муз же касается богиня Убеждения, и, я полагаю, Муза народолюбива в гораздо большей степени, чем «Харита» Эмпедокла.

(*Пер. Г. Якубаниса*) «Любовь<sup>1</sup> ненавидит труднопереносимую Необходимость».

**117.** *Диоген VIII 77 (A 1 стр. 138).*

«Ибо я уже был и юношей, и девицей,

И веткою, и птицей, а также немую рыбою в море» (*Э. Радлов*).

«Ибо я уже был некогда отроком, и девою, и кустом, и птицей, а также и немую морскою рыбой» (*Г. Якубанис*).

«Некогда был я уже юношей и девой, был кустом и птицей,

Был я также рыбой немой, всплывающей из волн» (*Г. Гамперц p. n.*).

---

<sup>1</sup> «*Χάρις* — соб.: милость, расположение, вм. обычной формы: *Φιλότης*» (*Г. Я.*).

118. *Климент Strom. III 14*. Очевидно, с ним (*Тераклитом*, 12 В 20). согласен и Эмпедокл, говорящий (*цит. ниже приводимый стих*). Срв. *Секст adv. math. XI 96* Но некоторые из школы Эпикура (? *Гермарх*) обыкновенно... говорят, что по природе и по врожденному (свойству) животное избегает страдания, гонится же за удовольствием. Действительно, при рождении, не будучи еще рабом мнения, (*животное*) плачет и кричит, лишь только непривычная прохлада воздуха резко обдаст его (*см. Лукреций V 326*).

«Я плакал и рыдал, видя непривычную страну» (*Э. Р.*).

«Я плакал и рыдал, узрев непривычную мне область» (*Г. Я.*).

«Неведомое место плачем и воплем приветствовал» (*Г. Г. р. п.*)

119. *Климент Strom. IV 12*. Наставляя, полагаю, и обличая (*цит. стих 1*), как говорит Эмпедокл, он вращается среди смертных таким образом покинув (*прежнее жилище*). *Плутарх de exil. 17 p. 607 D* (*после В 115, 1 след.*). Или, подобно тому как на острове, имеющем много мест, удобных для пристани, «наподобие устрицы», как говорит Платон (*Федр 250 С*), душа, привязавшись к телу, осталась вследствие полного забвения того (*цит. стих 1*). (Душа) променяв небо и луну на землю и земную жизнь, не легко выносит и расстраивается, если здесь (*на земле*) немного переменит место (*жительства*) одно за другим.

«После какого почета и какого великого счастья Я, несчастный, блуждаю по лугам смертных» (*Э. Р.*).

«От какой чести и от сколь великого блаженства (*свергнут я сюда, на землю, и обращаюсь среди смертных*)» (*Г. Я.*).

«Ох, с какой высоты, из какой полноты блаженства

Низринулся я на землю, дабы блуждать здесь среди людей» (*Г. Г.*).

**120.** *Порфирий de antro nymph. 8 p. 61, 19 Nauck* А именно, у Эмпедокла душеводительные силы говорят:

«Мы пришли в этот скрытый вертеп» (Э. Р.)

«Пришли мы в эту закрытую пещеру<sup>1</sup>...» (Г. Я).

**121.** *Гиерокл ad c. aur. 24.* Он возвращается и обратно получает (свое утраченное) древнее свойство (положение), если убежит из земной области, «безотрадной обители», как он говорит, «где...» (цит. стих 2), куда попавшие... (цит. стих 4). Стремление же убегающего из луга Пагубы<sup>2</sup> направляется на луг Истины (21 С 1), оставив который вследствие стремительной потери крыльев, он входит в земное тело, лишившись участия в блаженной жизни (21 В 158). Стихи 2—4 цитуются также Проклом.

(Пер. Э. Радлова) «... это безрадостное жилище...

Где убийство, злоба, и множество иных зол

(Жестокие болезни, заразы, тленные дела)

Обегают темные луга несчастья».

(Пер. Г. Якубаниса) «... Безотрадную область, где Убийство и Злоба и сонмы других Бед, изнуряющие недуги и язвы и тщетные начинания<sup>3</sup> блуждают во мраке над лугами Пагубы».

(Г. Голтерц р. п.) «(Земля)... безрадостное место,

Где убийство и злоба и сонмы других богинь смерти,

Иссушающая болезнь, тление и другие дела смерти

Движутся во мраке на ниве обольщения».

**122.** *Плутарх de trang. an. 15 p. 474 В.* Но скорее, как (говорит) Эмпедокл, каждого из нас при рождении принимают (под свою власть) и господ-

<sup>1</sup> «Соб.: под своды этой закрытой пещеры: так называет философ подлунный мир» (Г. Я.).

<sup>2</sup> Божество *Ἄτη*, как указывает Г. Якубанис, название ее лучше всего передается русским словом «Пагуба».

<sup>3</sup> «Т. е. бесплодные, не достигающие цели труды и сопряженные с ними страдания» (Г. Я.).

ствуют (*над нами*) некие богини Судьбы и демоны двоякого рода (*срв. В 120. 123*). (*Цит. нижеприводимые стихи*); таким образом, вследствие того что мы при рождении получили в качестве привеска семена каждой из этих страстей и вследствие этого обладаем весьма разнородными (*задатками*), разумный человек желает (*проявления в себе*) лучших (задатков), но с боязнью ожидает также (*проявления*) и иных (задатков), пользуется же теми и другими, стараясь умерить их чрезмерную (силу).

(*Пер. Э. Радлова*) «Там находились земля и дальноркое солнце,

Кровавая война и с величавым видом гармония,  
Красота и безобразие, медленность и торопливость,

Милая искренность и с мрачным взглядом скрытность».

(*Пер. Г. Якубаниса*) «Там<sup>1</sup> находились<sup>2</sup>: Хтония и дальноркая Гелиопа<sup>3</sup>, кровавая Борьба и степенная Гармония, Красота и Безобразие, Торопливость и Медлительность, милая Ясность и мрачноокая Непонятность».

**123.** *Κορνυτ еpidrom. 17.* Они (*титаны*) суть, пожалуй, (*олицетворенные*) различия бытия. И действительно, в физическом значении перечисляет (*их*) Эмпедокл, указывая в форме загадки раз-

---

<sup>1</sup> «В той мрачной области, в той пещере, (фрагм. 120), куда попала душа философа, лишившись прежнего блаженства» (*Г.Я.*).

<sup>2</sup> «Далее следует попарное перечисление тех взаимно противоположных «душеводительных сил», тех, говоря позднейшим языком, добрых и злых гениев, которые сопровождают душу в ее печальном скитании по земной юдоли» (*Г.Я.*).

<sup>3</sup> «Т. е. земное божество, пригвождающее человека к грубым, низменным интересам дольного существования — с одной стороны, и небесное, солнечное божество, поднимающее взор его горе — с другой» (*Г.Я.*).

нообразие бытия, (*цит. стихи 1—2*), а также Грязь, Молчание, Речь и многие другие. Точно так же древними был назван Иапетом разум, по которому возникли обладающие способностью говорить животные и соделалась вся речь, так как он (эразум) — есть некое слово (*ιαφετός*) (ибо *ia* значит звук) и т. д.

«Рождение и смерть, оцепенение и бодрствование, Движение и неподвижность, многовенчанное величие

И смирение, божественное безмолвие и пророческая речь» (*Э. Р.*).

«...Рождение и Смерть, Сон и Бодрствование, Движение и Неподвижность, многовенчанное Величие и Низость, Молчание и знаменательный Глас» (*Г. Я.*).

**124.** *Климент Strom. III 14 (после В 125)* И опять (*цит. ниже приводимые стихи*). *Тимон fr. 10 Diels.* Несчастливые люди, весьма недостойные, скоты<sup>1</sup>, как, например, (*цит. стих 2*).

«Увы! злополучное поколение несчастных смертных,

Из каких ссор, из каких стенаний вы родились!» (*Э. Р.*).

«Увы! о жалкий, о злополучный род смертных: из каких распрей и воздыханий вы возникли!» (*Г. Я.*).

«Горе тебе, жалкий род злосчастных людей, Возникший из такой вражды и бедствия» (*Г. Г.*).

**125.** *Климент Strom. III 14 (после В 118).* «Одев их землю,

Из живых сделала мертвыми, изменив их вид» (*Э. Р.*).

---

<sup>1</sup> *Γαστέρες* собственно «желудки», как бранное слово, обозначает людей, вся жизнь которых сводится лишь к отправлению физических потребностей организма.

«Из живых стала делать мертвецов<sup>1</sup>, изменяя их вид» (Г. Я).

**126.** *Плутарх de esu comm. 2. 3 p. 998 C* (Возрождение к новой жизни). Природа изменяет все и переселяет (цит. ниже приводимый стих без упоминания имени автора). Порфирий *ap. Stob. Eccl. I 49, 60* Ибо определение судьбы и природу самого переустройства Эмпедокл назвал божеством, которое (цит. ниже приводимый стих) и переменяет одеяние душ.

«Природа, облачив их чуждою одеждой мускулов» (Э. Р).

«(Природа), облачающая (людей) чуждою одеждою плоти<sup>2</sup>»... (Г. Я).

«Облекая их в одеяние чужих тел» (Г. Г.).

**127.** *Элий nat. an. XII 7.* Говорит также Эмпедокл, что наилучшее переселение (души) человека (в том случае), если жребий переведет ее в животное, — стать львом. Если же в растение, то (наилучшие сделаться) лавровым деревом. Вот что говорит Эмпедокл (цит. ниже приводимые стихи).

«Они<sup>3</sup> между зверьями становятся львом, лежащим в горах, на земле,

Или же лаврами промеж деревьев с прекрасной листвою» (Э. Р).

«Они становятся горнологовищными, спящими на голой земле львами среди зверей и лаврами среди лепокудрых деревьев» (Г. Я.).

«Среди животных горным львом

Или лавром среди покрытых богатою листвою деревьев» (Г. Г.).

**128.** *Порфирий de abst. II 30* (из Феофраста *de pietate*) Первоначальными из жертвоприношений

---

<sup>1</sup> «Подразумевается, вероятно, смерть — *ποτμος*» (Г. Я.).

<sup>2</sup> «Речь идет о метепсихозе» (Г. Я.).

<sup>3</sup> Лучшие из осужденных на земное скитание душ. (Аристотель *Meteor*).

у многих (*народов*) были трезвые (*жертвы без вина*). Трезвые (*жертвоприношения*) — те, при которых совершались возлияния воды, за ними последовали жертвоприношения с возлиянием меда. Ибо этот влажный плод мы раньше всего взяли готовым у пчел. Затем (*возникли жертвоприношения*) с возлияниями из масла. Наконец, последними (*появились*) позже возникшие (*жертвоприношения*) с возлиянием вина... 21. Это удостоверяется не только треугольными столбами, составляющими принадлежность храмов Корибантов из Крита, представляющими как бы некоторые списки (*составленные*) в целях (*сохранения*) истины, но (*это засвидетельствовано*) и у Эмпедокла, который, обстоятельно рассказывая о жертвах и о теогонии, показывает (*это*), говоря (*цит. стихи 1—3*) «... Киприда», которая есть Любовь. (*Цит. стихи 4—7*), что и ныне еще сохраняется у некоторых, как бы некоторые (*оставшиеся*) следы (*былой*) истины (*цит. стих 8*). Ибо, я полагаю, так как любовь и родственное чувство владели всем, то никто ничего не убивал, считая остальных животных родственными (*себе*). Когда же Арес, Ужас, всяческая борьба и начало войн овладели (*вселенной*), тогда впервые никто ничего вообще из родственного (*себе*) не стал щадить. 27. (*цит. стихи 8—10*).

(Пер. Э. Радлова) «И не был у них богом ни Арес, ни Битва,

Ни царь Зевес, ни Хронос, ни Посейдон,  
Но царица Киприда.

Ее они чтили благочестивыми украшениями,  
Изображениями живых существ, искусно сделанными пахучими благовониями,

Чистым мирром, курением пахучего ладана,  
Деля возлияния желтого меда на землю,  
Не обагрjali алтарь чистой кровью быков,



Но величайшим ужасом для людей было,  
Исторгнув душу, поедать мирные члены».

(Пер. Г. Якубаниса) «И не было у них<sup>1</sup> никакого бога Ареса, ни Кидема<sup>2</sup>, ни царя Зевса, ни Кроноса, ни Посейдона, но была только царица Киприда. Ее они умилоствовали благоговейными приношениями<sup>3</sup> живописными картинами, искусно приготовленными благовонными елями жертвами из чистого мира и благоухающего ладана, делая возлияния бурого меда на землю. Но (их) алтарь не обагрался чистой кровью быков; напротив, величайшей гнусностью считалось это среди людей, — исторгнув душу (животных), пожирать (их) крепкие члены».

(Г. Гомперц, р. п.) «Они не знали бога войны, ни бога смятения,

Не знали Зевса владыку, ни Хроноса, ни Посейдона, Царила одна Киприда.

Ее одаряли они изобильно приятными приношениями,

Искусно изготовленными изображениями и благоуханными мазями,

Приносили прозрачную мирру, и воскурался фимиами;

Выливали также на землю мед золотистый.

Но никогда жертвенника не касалась чистая кровь убитых быков,

А вот что почиталось величайшим проступком у людей:

Уничтожить жизнь и есть трепещущие члены».

129. Порфирий V. *Ryth.* 30 Он же (Пифагор) сам слышал гармонию вселенной, воспринимая всеоб-

---

<sup>1</sup> «У людей золотого века» (Г.Я.).

<sup>2</sup> «Κυδοιμός — бог смятения битвы» (Г.Я.).

<sup>3</sup> «Ἀγάλμασιν — приношения вообще, по преимуществу же скульптурные» (Г.Я.).

щую гармонию сфер и движущихся в них светил, которую мы не слышим вследствие малости (*нашей*) природы. Об этом свидетельствует и Эмпедокл, который говорит о нем (*цит. ниже приводимые стихи*). Ибо и в зрении, и в слухе, и в мышлении Пифагора (*заключалась*) чрезвычайно большая (*сила*), *способность* усматривать каждую из существующих (*вещей*), сокровищница ума и в высшей степени надлежащее проявление исключительной и более точной по сравнению с остальными (*людьми*) организации (*из Никомаха, как Ямелих V. P. 15*) Диоген VIII 54 *цит. стихи 1 — 2 (срв. А 1, стр. 132)*.

(Пер. Э. Радлова) «Между ними был человек необычайного знания,

Который приобрел величайшие богатства

И обладал самыми разнообразными мудреными искусствами.

К чему бы он ни стремился своим умом,

Он легко открывал каждую существующую вещь

И (производил работу) десяти людей или двадцати поколений».

(Пер. Г. Якубаниса) «Был среди них \* некий муж необычайных познаний, который воистину приобрел обширнейшее богатство разума, обладая в самой высокой степени<sup>1</sup> разнообразною мудростью. Ибо всякий раз как он напрягал всю силу своего ума, он без труда созерцал отдельные явления всего существующего даже за десять и за двадцать человеческих поколений».

(Г. Гамперц р. н.) «Тогда жил некий муж необычайного знания,

Который достиг величайшего богатства ума,

И прежде всего был он учителем во всякой мудрости и искусстве.

Ибо, раз только возбуждались все его чувства,

---

<sup>1</sup> Г. Якубанис здесь следует конъектуре Bergk'a.

Он легко узнавал из всех вещей каждую,  
Как бы далеко ни находилась она, хотя бы на расстоянии десяти или двадцати поколений людей.

*Примечание.* О ком здесь идет речь? По Порфирию, о Пифагоре, по Диогену Л., о Пармениде, по мнению Дж. Бернета, об Орфее. Г. Якубанис предполагает двоякую возможность: «Или Эмпедокл вообще не имел в виду никакой определенной личности, а просто желал представить в этом удивительном муже мифический прототип себя самого, как мыслителя, пророка и нравоучителя; или, имея в виду Пифагора и сознательно допуская оправдываемый легендарными сказаниями о самосском мудреце и вообще столь извинительный для поэта анахронизм, он переносит его в те отдаленные времена, когда люди крепко еще держались любовных заветов Киприды и, внимая высокой проповеди нравоучителя, с ужасом отвращались от мясной пищи». Г. Якубанис относит это время к золотому веку.

**130.** *Схолии Nic. Ther. 452 p. 36, 22* «Все было ласково и любезно людям:

И звери, и птицы; царила благосклонность» (Э. Р.).

«Все твари были ручными и благорасположенными к людям, как звери, так и птицы; и (повсюду) процветало дружелюбие» (Г. Я.).

«Кротким было все: птицы и звери доверчиво и дружески

Подходили к людям, и пылало пламя любви» (Г. Г.).

**131.** *Интолит Ref. VII 31 p. 254.* А именно, Эмпедокл говорит, что есть мир, устрояемый дурной Враждою и другой умопостигаемый (*мир*), управляемый Любовью ... среднее же между (*этими*) различными началами — Справедливое слово, по которому разделенное Враждою соединяется и приспособляется к единому по Любви. Называя это самое Справедливое слово, помогающее Любви, Музой, Эмпедокл и

сам призывает ее к себе на помощь, (*а именно*), он говорит как-то следующим образом:

«Если по поводу эфемерных существ, о бессмертная муза,

Ты благоволила недавно вдохновить мою мысль,

Помоги мне, просящему теперь вновь, о Каллиопа,

О счастливых богах произнести хорошее слово» (Э. Г.).

«Если по поводу краткодневных существ<sup>1</sup> ты, о бессмертная Муза, благоволила<sup>2</sup> непрестанно пещись о наших начинаниях, то не покидай же меня, умоляю, и ныне, Каллиопа, когда я готовлюсь поведать доброе слово о блаженных богах» (Г. Я.).

**132.** *Климент Strom. V 140.* «Счастлив тот, который приобрел богатство божественного ума,

Несчастлив тот, кто о богах имеет только темное понятие» (Э. Р.).

«Блажен, кто приобрел богатство божественного разума, и жалок, кто довольствуется темным понятием о богах» (Г. Я.).

«Блажен, кто скопил себе сокровище божественного знания;

Нищ тот, кому в удел досталось лишь смутное предположение о богах» (Г. Г.).

**133.** *Климент Strom. V 82.* В самом деле, божество, говорит агригентинский поэт,

«Недостижимо: мы не можем узреть его глазами

Или схватить руками; это было бы доступно лишь для той широкой проезжей дороги,

Какую уверенность пролагает обыкновенно в сердца людей» (Г. Г.).

<sup>1</sup> «Т.е. пока шла речь о краткодневных существах. Перевожу по конъектуре Schneidewin'a (у Diels'a) — *τί σοι* в м. рукописного *πνός*» (Г. Я.).

<sup>2</sup> «*ἔμελεν* — восполняю по догадке того же Schneidewin'a» (Г. Я.).

«Нам не дано приблизиться к ним, созерцать их глазами,

Осязать их руками, что представляет лучший

Путь к тому, чтобы убеждение вошло в сердце человека» (Э. Р.).

«Его (божество) нельзя приблизить к себе и (таким образом) сделать доступным зрению наших очей, ни осязать руками, где собственно<sup>1</sup> и пролегает самый широкий и удобный путь для проникновения убеждения в сердца людей» (Г. Я.).

134<sup>2</sup>. Аммоний *de interpr.* 249, 1, Busse. Вследствие этого и агригентинский мудрец, побранив вымыслы, высказываемые у поэтов о богах, как о человекоподобных (*существах*), сделал особенное прибавление об Аполлоне, (срв. А 1 § 57, стр. 133 и 23, стр. 144), о котором у него было еще другое сочинение; подобным же образом и о всяком божете вообще он высказывается (*цит. ниже приводимые стихи*), посредством слова «святой», намекая на сверхразумную причину. *Стихи, весьма вероятно, примыкали непосредственно к В 133.*

«Ибо оно (божество) не имеет человеческой головы, украшающей туловище,

И из спины не выходят две руки, —

У него нет ни ног, ни быстрых колен, ни волосатого члена,

Он только дух святой и чудесный (беспредельный), Обегаящий быстрою мыслью весь мир» (Э. Р.).

«Ибо оно (божество) не снабжено возвышающейся над (*остальными*) членами человеческой головой, и (*у него*) не поднимаются из спины две ветви, и нет у него ни ступней, ни проворных ко-

---

<sup>1</sup> «Нпрт. е. взрительных и осязательных ощущениях» (Г. Я.).

<sup>2</sup> По мнению Теодора Гомперца, Аполлона, о котором говорится во фр. 134, не следует ни отождествлять со всебожеством — Сферосом, ни ставить его над ним.

лен, ни волосатых частей, но оно лишь дух святой и несказанный, обегаящий быстрыми мыслями все мироздание» (Г. Я.).

«Но голова не украшает строения человеческих членов,

Не ниспадают со спины парные крылья;

Не имеет он ни ноги, ни подвижного колена, ни покрытого волосами полового члена:

— Святой, неизреченный дух, он тот воистину,

Кто быстрыми мыслями проносится по всему миру» (Г. Г.).

135. *Аристотель rhet. A 13. 13 73 b 6* (пер. Платоновой). Есть нечто справедливое и несправедливое по природе, общее для всех, признаваемое таковым всеми народами, если даже между ними нет никакой связи и никакого соглашения относительно этого (*цитата из Антигоны ст. 450 след.*). На таком же основании Эмпедокл запрещает умерщвлять всякое живое существо. Такого рода поступок не может казаться справедливым в глазах одних и несправедливым в глазах других; «но этот закон, обязательный для всех людей, имеет силу на пространстве всего широкого эфира и неизмеримой земли». *Цицерон de r. p. 11, 19 (естественное право)*. Пифагор и Эмпедокл объявляют, что основание права — одно для всех живых существ, и возвещают, что неискупимые наказания угрожают тем, кто совершил насилие над животным. *Секст IX 126 (перед В 136, из Посидониева комментария к Тимею)*. Если даже справедливость и введена в обращение людей друг к другу и к богам, (однако), если богов нет, то и справедливости не было бы. *Срв. Ямвлих V. Pyth. 108 (Пифагор)* предписал воздержание от (*употребления в пищу*) одушевленных (существ), так как желающие поступать в высшей степени справедливо не должны были, конечно, совершать какую-либо несправедливость

по отношению к родственным (*им*) животным. Ибо каким образом могли бы они убедить других поступать справедливо, будучи сами явно повинны в хищности, несмотря на свое родство с животными, которые как бы связаны с нами узами братства вследствие общности жизни, самих стихий и образуемой из последних смеси.

«(Нет ничего дозволенного одним, запрещенного другим),

Но положен общий закон для всех под обширным пространством

Эфира и беспредельным сиянием (света)» (*Э. Р.*).

«Но этот всеобщий закон простирается непрерывно по широко властвующему эфиру и неизмеримому свету<sup>1</sup>» (*Г. Я.*).

«Но мировой закон простирается через даль эфира,

Словно непрерывное сооружение в бесконечном сиянии света» (*Г. Г.*).

**136. Секст IX 127 (см. к В 135).** Итак, последователи Пифагора и Эмпедокла и множество прочих италийских (*философов*) утверждают, что у нас есть некоторая связь не только между собой и с богами, но и с неразумными животными. Ибо единое дыхание проходит по всему миру, наподобие души, и единит нас с ними (*животными*) (срв. В 134, 5). Поэтому-то убивая их и питаясь мясом их, мы будем поступать несправедливо и нечестиво, как истребляющее родственных (*себе существ*). По этой причине эти философы увещевали воздерживаться (*от употребления в пищу*) одушевленных (*существ*) и говорили, что нечестиво поступают люди, «обагрят алтарь блаженных теплой кровью убитых (*животных*)», и Эмпедокл где-то говорит:

---

<sup>1</sup> «Т. е. по всей вообще вселенной» (*Г. Я.*).

«Неужели вы не кончите страшные убийства?  
Разве вы не видите,

Что в своем безумии вы пожираете один другого?» (Э. Р.).

«Неужели вы не прекратите ужасного кровопролития? Неужели вы не замечаете, что в беспечности ума вы пожираете друг друга» (Г. Я.).

«Почему же не отрекаетесь вы от вопиющего убийства? Разве вы еще не видите,

Как вы раздираете друг друга, исполненные легкомыслия?» (Г. Г.).

137. Симплиций IX 129 (после В 136, 2) и (цит. стихи 1—6) Ориген с. *Celsum* V 49 (весьма вероятно из Цельза). Те (тифагорейцы) вследствие (веры) в вымысел о переселении души из одного тела в другое воздерживаются от (употребления в пищу) одушевленных (сущест<sup>в</sup>) и некто (сказал) (цит. ст. 1—2).

(Пер. Э. Радлова) «Отец, схватив сына, изменившего образ,

Убивает его с молитвой, великий безумец! Жертва кричит

И умоляет своего палача, а он не слушает кричащего,

Но убив его, приготовляет в жилище преступный пир.

Равным образом сын, схватив отца, и дети мать,

И исторгнув жизнь, пожирают собственное мясо».

(Пер. Г. Якубаниса) «Отец, схватив своего собственного сына, изменившего (лишь внешний) образ, закалывает его с молитвою, великий безумец! Они приступают с мольбами<sup>1</sup> к палачу, но он,

---

<sup>1</sup> «*θύοντας* — необходимая поправка G. Hermann'a, вместо рукописного *θύοντες* — Diels следует конъектуре Wilamowitz'a *θύοντες*, которая, на мой взгляд, дает худший смысл: отец сам приносит ужасную жертву, и к нему-то и обращают свои мольбы его злополучные чада» (Г. Я.).



не внемля (*их*) крикам, закалывает (*их*) и готовит в чертогах отвратительное пиршество. Точно так же сын, схватив отца, и дети — мать, исторгнув (*из них*) душу, пожирают свою собственную<sup>1</sup> плоть».

(Г. Гамперц р. н.) «Но в чужом облике — и он молится еще в своей глупости —

Убивает отец собственного сына. А жертвы падают,

Визжа, к ногам жертвователя. Но он, глухой к их крику,

Продолжает их убивать и готовит дома себе ужасный обед.

Так точно: сын хватает отца, дети — мать,

Вырывают сердце у нее и пожирают дорогие члены».

**138.** *Аристотель poet. 21 p. 1457 b 13* (пер. В. Анпельрота). Метафора есть перенесение необычного имени или с рода на вид, или с вида на род, или с вида на вид, или по аналогии... С вида же на вид, например, «вычерпав душу мечом» и «отсекши несокрушимым мечом», так как здесь «вычерпать» в смысле «отсечь», а «отсечь» в смысле «вычерпать», а оба (эти слова) значат «отнять» что-нибудь.

«Медью зачерпнув душу<sup>2</sup>» (Г. Я.).

**139.** *Порфирий de abst. II 31*. Так как никто не без греха, то остается им (*лишь*) позже посредством очищений искупать прежние вины, касающиеся пищи. Это было бы подобным образом осуществлено, если бы мы, представив себе воочию ужасное (*преступление*), стали бы оплакивать его, поворачивая слова Эмпедокла:

---

<sup>1</sup> «Т. е. близкую, родную» (Г. Я.).

<sup>2</sup> «Образ становится понятным, если припомнить, что душа, по Эмпедоклу, заключается в крови» (Г. Я.).

«Увы! отчего не уничтожил меня жестокий день раньше,

Чем познали мои губы преступную пищу» (Э. Р.).

«О горе мне, что не раньше уничтожил меня безжалостный день, чем решились мои губы на дерзко- преступное дело (мясной) пищи!» (Г. Я.).

«О, почему меня раньше не уничтожил уже жестокий день, Прежде чем прикоснулся я своими губами к греховной пище» (Г. Г.).

**140.** *Плутарх Quaest. conv. III 1, 2 p. 646 D.* И, как кажется, по Эмпедоклу, следует абсолютно воздерживаться от листьев не одного только лавра, но избегать и всех прочих деревьев *Предположительно:*

«Воздерживайтесь же от зеленых листьев лавра» (Э. Р.).

«(Следует) совершенно воздерживаться от (Фебовых) листьев лавра» (Г. Я.).

«И совершенно воздерживайтесь от священных листьев лавра!» (Г. Г.).

**141.** *Геллий IV 11, 9.* Кажется же, что причиной заблуждения относительно неедения «бобов» (*χυάμω*) было то, что в стихотворении Эмпедокла, последователя учений Пифагора, находится следующий стих (*цитата*). 10. Ибо большинство полагали, что «бобами» (*χυάμους*) (здесь) называется щелушной плод, согласно обычному употреблению этого слова. Но те, кто тщательнее и с большим знанием обсуждали стихи Эмпедокла, говорят, что «бобы» в этом месте означают «шулятные яйца» и что они названы «бобами» (*χυάμους*) по пифагорейскому обычаю иносказательно и символически, так как они являются причиной беременности (*τοῦ χυεῖν*) и подают силу для рождения людей; итак, Эмпедокл в том стихе хотел удержать людей не от едения бобов, но от нечистоты любовных дел. *Дидим in Geopon. II 35, 8.* Первым же стал воздерживаться от

бобов Амфиарай вследствие (*данного ему*) в сновидениях предсказания. Передают также следующие слова Орфея (*цит. ниже приводимый стих*). *Каллимах* fr. 128 (см. выше 4. 9 на стр. 73 первой части). *Кратес* «Звери» fr. 17 удерживайте (*свои*) руки от (*прикосновения к*) нам.

«Несчастные, несчастные! пусть ваши руки не касаются бобов» (*Э. Р.*).

«Несчастные, о трижды несчастные, удаляйте (*ваши*) руки от бобов!» (*Г. Я.*).

«Бедные, совершенно бедные, никогда не прикасайтесь к бобам!» (*Г. Г.*).

142. *Voll. Herc. N. 1012 col. 18* Ибо очевидно, что (*если чью-либо*) мудрость (*Каллимах epigr. 7. 3. 4; о фигуре ἀπό χρεῖν*) глашатаи прокричат, (*то и*) Эллада прокричит. Один, разумеется, смысл (*того и другого*) выражения. То же самое вышло и у Эмпедокла, когда говорится (*цитата*).

(*Пер. Г. Якубаниса*) «Его<sup>1</sup> не усладят<sup>2</sup> ни крытые чертоги эгидодержавного Зевса, ни... чертог<sup>3</sup>...»

143. *Феон Смирнский p. 15, 7 Hill.* По этой самой причине распространение политических учений, во-первых, имеет (*своим следствием*) некоторое очищение, подобно совместному с детства упражнению в соответствующих науках. Ведь Эмпедокл говорит, что следует омываться... (*цит. ниже приводимый стих*). *Аристотель poet. 21 p. 1457 b 13 (B 138).*

«Черпая из пяти ключей

Следует очищаться...» (*Э. Р.*).

(*Следует очищаться*), почерпнув в несокрушимую медь (*воды*) от пяти источников» (*Г. Я.*).

---

<sup>1</sup> Вероятно, нечестивца, проливающего кровь животных» (*Г. Я.*).

<sup>2</sup> «Т. е. не примут, закрыты для него» (*Г. Я.*).

<sup>3</sup> «Второй стих безнадежно испорчен» (*Г. Я.*).

144. *Плутарх de sob. ira* 16 p. 464 В Великим и божественным считал я (*предписание*) Эмпедокла «Воздерживаться от зла» (Э. Р.).

«Не вкушать от порока» (Г. Я.).

145. *Климент Protr.* 2, 27 Таким-то образом мы, бывшие некогда сыны беззакония... стали сынами Бога. Для вас же выступает и ваш агригентинский поэт Эмпедокл:

«Но так как вы предаетесь тяжелой злости,  
То никогда не освободите сердце от жгучих забот» (Э. Р.).

«Итак, беснуясь от пагубных пороков, вы никогда не облегчите душу от жестоких скорбей» (Г. Я.).

«Поэтому, поистине: пока вы утопаете в тяжких грехах, Вы никогда не снимете со своей души ужасного бедствия» (Г. Г.).

146. *Климент Strom.* IV 150. Также Эмпедокл говорит, что души мудрецов становятся богами, (*а именно*), он пишет приблизительно следующим образом:

(*Пер. Э. Радлова*) «Под конец гадатели, и поэты, и медики,

И вожди появляются у земных людей,

Оттуда они возносятся до почестей богов.

Разделяют жилище и стол с другими бессмертными,

Освобожденные от людских забота, року не подчиненные, бессмертные» .

(*Пер. Г. Якубаниса*) «А под конец бывают они у живущих на земле людей прорицателями, певцами гимнов<sup>1</sup>, врачами и вождями, откуда (*они уже*) возносятся до величаемых высочайшими почестями богов».

(*Г. Гомперц р. н.*) «А, наконец, у обитающих на земле людей

---

<sup>1</sup> «Т. е. поэтами вообще» (Г. Я.).

Они (души) становятся прорицателями и певцами гимнов и врачами и царями,

Затем возносятся они к богам, и почестъ станет их уделом».

**147.** *Климент Strom. V 122.* Если бы мы жили праведно и справедливо, то (*мы были бы*) счастливыми в здешнем (мире), еще более блаженными по отшествии из этого (мира), пользовались бы не каким-либо временным счастьем, но были бы в состоянии вечно наслаждаться покоем; (*цит. ниже приводимые стихи*), говорит философская поэзия Эмпедокла. *Может быть, стихи примыкают к В 146.*

(Пер. Г. Якубаниса) «Сожительствуя и сотрапезничая с другими бессмертными, свободные от человеческих скорбей, не ведающие злой смерти<sup>1</sup>, бесстрадальные...»

(ГГ.) «Они являются членами семьи и трапезы других бессмертных,

Свободные от человеческих бедствий, от которых они навсегда освободились».

**148. 149. 150.** *Плутарх Quaest. conviv. V 8, 2 p. 683 E (после В 80).* И особенно этот муж (Эмпедокл) не имеет обыкновения украшать вещи прекраснейшими эпитетами ради хорошего слога, но каждый (*эпитет*) у него является характеристическим признаком некоторой сущности или силы (*той вещи, к которой приложен этот эпитет*). Так, например, объемлющее душу тело (*он называет*) «закрывающую смертных землей», воздух «тучегонителем» и печень «многокровной».

(Пер. Г. Якубаниса) «(Эмпедокл называет тело) облекающую смертных землею... (воздух) тучесобирателем... (а) печень полнокровною».

---

<sup>1</sup> «Ἀπόχρητοι — конъектура Scaliger'a, вм. рукописного ἀπόχρητοι: души-демоны, уподобляясь богам во всех других отношениях, должны обладать также и относительным бессмертием этих последних» (Г.Я.).

(Фр. 150 в пер. Э. Радлова) «печень, наполненная кровью».

**151.** *Плутарх Атап. 13 р. 756 Е.* Ибо ее (Афродиту) жизнедательницей Эмпедокл, плодородной же Софокл весьма достойным и надлежащим образом назвали.

«Хлебодательная» (Г. Я.).

**152.** *Аристотель роеп. 21. 1457 b 22 (пер. В. Аппельрота).* Что старость для жизни, то и вечер для дня; поэтому можно назвать вечер «старостью дня», а старость — вечером жизни, или, как Эмпедокл, закатом жизни. *Иначе понимает конец этого отрывка Г. Дильс:* «Вечер — старость дня». Подобная метафора встречается у Эмпедокла.

**153.** *Гезихий (слово) βαυχά* кормилица Деметры; значит также желудок, как у Эмпедокла.

«Брюхо...» (Г. Я.).

**153а.** *Феон Смирнский р. 104, 1 Н.* Ведь зародыш, по видимому, вырастает «в семь седмиц», как в форме загадки говорит Эмпедокл в «Очищениях». *Срв. А 38.*

(Пер. Г. Якубаниса) «(Зародыш развивается до степени наружного сходства с будущим живым существом) в течение семи недель...»

### Сомнительные фрагменты

**154.** *Плутарх de esu carn. I 2 р. 993 С* (может быть, из Посидония). Или, пожалуй, всякий скажет, что у тех, которые первыми приступили к мясоедению, причиной этого было затруднительное положение. А именно, они пришли к этому не вследствие своей причастности к незаконным вожделениям и не вследствие дерзостного впадения в чуждые (*их природе*) противоестественные удовольствия при избытке необходимого (*для жизни*). Но, если бы они в настоящее время получили сознание и способность

речи, то они сказали бы: «О вы, блаженные и боголюбивые, ныне живущие (*люди*), вы наслаждаетесь выпавшим вам на долю веком жизни и обладаете доставшимся вам в удел обиением всех тех благ, которые произрастают для вас и созревают, (это) столь великое богатство, (получаемое) с земли, сколь много возможно получать удовольствий от растительного (мира). Возможно вам и, не делаясь нечестивыми, жить в роскоши. Нам же выпала самая печальная и самая ужасная часть времени для жизни, так как от самого рождения мы попали в непреодолимо трудное положение. (*А именно в то время*) еще небо и светила скрывал воздух, находившийся во власти темной, трудно разделяемой влаги, огня и ураганных ветров. «Солнце еще не заняло определенного места и не имело (еще) не блуждающего, постоянного бега, оно не разделяло (*еще*) (утреннюю) зарю и закат, и, во-вторых, оно (*солнце*) не начало еще совершать кругового движения и поворачиваться обратно вместе с производящими плоды, розами увенчанными Временами Года, земля же (*в то время еще*) была насильственно подчинена» беспорядочным истокам рек, в значительной своей части была бесформенной вследствие (*образовавшихся*) болот и была пустынной по причине глубокой грязи, бесплодных кустарников и лесов. Для произведения же садовых плодов не было вовсе ни технического орудия, ни изобретательности знания. Голод же не давал времени и посев тогда (*еще*) не ожидал ежегодных жарких времен. Что удивительного, если мы против (законов) природы воспользовались мясом животных, когда употреблялся в пищу ил, «пожиралась древесная кора» и счастьем было «найти произрастающий пырейник или флеоса<sup>1</sup>» какой-либо корень? Отведав же и вкусив желудя, они от радости

---

<sup>1</sup> Водяное растение.

заплясали вокруг некоторого дуба, называя его дубом-жизнедателем и матерью-кормилицей. Итак, жившие в то время узнали это веселие, все же прочее (*для них*) было преисполнено страстного вожделения и печали. Вас же, ныне живущих (*людей*), у которых такое изобилие необходимого, какое безумие и что за страсть увлекает к осквернению убийством?

(Пер. Г. Якубаниса) «... (*Солнце*) стало правильно заходить, а затем снова совершать свой круговой путь, наполнив его<sup>1</sup> плодоносными, увенчанными раскрывающимися почками (*растений*), Временами года; земля же не знала меры...».

**154a.** *Плутарх de esu carn. II 1 p. 996 E.* И выпили кикенон (*натиток*) взаимной любви, как сын Кирки, «смешивающий скорби, печали, обманы и рыдания».

**154b.** — — *II 4 p. 998 A.* Итак, кто те, которые позже это узнали?

«Те, кто первые сделали из меди злодейский нож для разбоя на большой дороге, они же первые стали употреблять в пищу обрабатывающих землю волов».

**154c.** *Свида см. слово αὐτίχα*

По поводу (*дел*) прямо с самого начала обещающих хороший конец (*говорится*) пословица:

«И у растений немедленно обнаруживается, которые (*из них*) принесут плоды».

**154d.** Т. Гомперц находит несколько Эмпедокловых выражений у Аристотеля *Тор. Z 2. 140 a 3* (Wien. Sitz. Ber. 152, 1, 14), Возражение Дильса см. в примечании на стр. 280—281. Выражения, о которых идет речь:

«Осененное бровями» = глаз.

---

<sup>1</sup> «Т. е. свой путь — *δρόμον* или, что то же, время этого пути, т. е. год» (Г. Я.).



«Причиняющее укусом гниение» = ядовитый паук.  
«Рожденный костями» = мозг в костях.

### Неподлинные фрагменты

**155.** Диоген VIII 43. У них (у Пифагора и Феано) был сын Телавг, который стал преемником отца и, согласно некоторым, был учителем Эмпедокла. И действительно, Гиппобот передает (следующие) слова Эмпедокла. «Телавг, славный сын Феано и Пифагора!» (Г.Я.).

**156.** Диоген VIII 60 после В 1 (А 1, стр. 134). Впрочем, на него он сочинил еще (следующую) эпигramму (цит. ниже приводимые стихи). Антология VII 508 с заглавием «Симонида».

(Пер. Э. Радлова) «Гела родила Павзания врача, вскормила его, прозванного

Сыном Анхита, внука Эскулапа,

Который многих мужей, пораженных тяжкими болезнями,

Отвратил от жилища Персефоны».

(Пер. Г. Якубаниса) «Отечественная Гела вскормила врача, по прозванию Павзания, сына Анхита, мужа из рода Асклепия, который (Павзаний) многих удручаемых тяжкими немощами мужей отвратил от сокровенных чертогов Персефоны».

**157.** Диоген VIII 65 (А 1) см. наш перевод и примечание на стр. 136.

(Пер. Э. Радлова) «Большой курган скрывает великого врача Акрона из Акраганта,

Сын великого отца (гражданина) величайшего отечества».

(Пер. Г. Якубаниса) «Лучшего врача Акрагантинца Акрона, (сына) лучшего отца<sup>1</sup>, скрывает высокий курган в высочайшей отчизне».

---

<sup>1</sup> «Πατρός ἄχρον — Mullach; или: сына отца Акра — πατρός ἄχρον — Diels» (Г.Я.).

**158.** *Πιεροκλῖν αὐτ. с. 24 (после приведения 21 В 121)*  
Стремление же убегающего из лута Пагубы направляется на лут Истины, оставив который вследствие стремительной потери крыльев, он входит в земное тело, в блаженной «жизни лишившись участия».

«Лишенный жизни...» (Г. Я.).

**159.** *Аристотель de gener. et corr. А 8 p. 329 b 19*  
У Эмпедокла же очевидно, что (все) остальное за исключением элементов имеет возникновение и гибель, но каким образом «нагромождающаяся величина» их (элементов) самих возникает и уничтожается, неясно...

«Скученная масса» (Э. Р.).

«Скученная величина»... (Г. Я.).

**160.** J. A. Cramer в третьем томе своего сочинения: «Anecdota Graeca e codd. manuscriptis bibliothecarum Oxoniensium, 1836, на стр. 158—203 издал 29 писем анонимного византийского грамматика и полигистора XII века. Письма эти — самого разнообразного содержания; из них восемнадцатое (стр. 184) содержит ряд цитат из Эмпедокла, в том числе 6 новых стихов. Последние стихи извлек Г. Штейн (H. Stein. Zu Empedokles в «Philologus» XV, 1860, стр. 143) и включил их в свое издание Эмпедокла. На основании исследования языка стихов Г. Дильс (Diels. *Studia Empedoclea*, в «Hermes» XV, 1880, стр. 177) пришел к твердому убеждению («certissimum est»), что эти стихи не принадлежат Эмпедоклу и вообще древности, но сочинены самим эпистолографом. В статье «Michael Italikos» (помещенной в *Byzantinische Zeitschrift*, IV Bd., I Heft, 1895) М. Треу доказывает, что автором этих писем был не Михаил Пселл (как думали Boissonade и A. Jahn), но Михаил Италийский, епископ Филиппополя.

**161.** О так называемой «Сфере Эмпедокла», изд. F. Wiek (diss. Gruph. 1897). см. E. Maass. *Commenta-*

*riorum in Aratum reliquiae*, 1848, стр. 154 — 171 и A. Elter. *Analecta Graeca* Bonn, 1899, стр. 41. Это астрономическое сочинение ошибочно приписал Эмпедоклу Димитрий Триклиний.

## С. ПОДРАЖАНИЕ

1. Платон *Phaedr.* 248 В след. (срв. В 115) (Пер. проф Карпова). Отчего это великое стремление видеть поле истины, где она находится? Оттого, что приличная пища благороднейшей части души добывается только с той пажити, и природа пера, облегчающая душу, питается только тою пищею. Да таково и определение Адрастеи, что, следуя по стопам бога и отчасти видя истину, душа до другого кругообращения остается безопасною, и если всегда может делать то же, то вред никогда к ней не приражается. Напротив, когда, не имея силы следовать за богом, она ничего не видит и, подвергшись какому-нибудь бедствию, помрачается забвением и злом, так что отяжелевает и, отяжелев, роняет перья и падает на землю; тогда опять закон — при первом рождении не поселят ее ни в какую животную природу, но много созерцавшую вводить в зародыш человека, имеющего быть или философом, или любителем прекрасного, или каким музыкантом, или эротиком, вторую за тем — в будущего законного государя, либо в военачальника, либо в правителя: третью — в политика, в домостроителя, или в промышленника; четвертую — в трудолюбивого гимнастика, либо в будущего врачевателя тела; пятую — в человека, имеющего вести жизнь прорицателя, или посвященного; шестая будет прилична поэту, или иному мимику, сedy-

мая — художнику, либо земледельцу; восьмая — софисту, или народному льстецу; девятая — тирану. И во всех этих состояниях, —живя праведно, она получает лучшую участь, а несправедно, — худшую. Но в состоянии, из которого вышла, каждая возвратится не прежде, как через десять тысяч лет; потому что до того времени не окрылится, — разве то будет душа человека, без хитрости философствующего, или философски любящего. Такие души, если они трижды сряду избирали одну и ту же жизнь, в третьем, тысячелетнем кругообороте наконец окрыляются и в трехтысячном году отходят; прочие же, совершив первый период, являются на суд и, по приговору суда, одни из них, сошедши в подземные жилища, получают там наказание, а другие возводятся судом на некое небесное место и живут применительно к тому, как жили в образе человека. В тысячном же году, те и другие отправляются для получения и избрания второй жизни, и — избирают, какую каждая хочет. Тогда человеческая душа переходит и в жизнь животного, а из животного, бывшая некогда человеческою, — опять в человека.

2. *Синезий de provid. 1* (66, 1213 A Mign). Лежит у Фемиды закон, возвещающий душам, что всякая из них, которая, вступив на берег сущего, соблюдет свою природу и пребудет незапятнанной, та тем же самым путем обратно будет освобождена и изольется в свой источник, подобно тому как и другие (души) из иной партии, лишившись некоторым образом (своей) природы, вошли для жительства в сродные (им) пещеры (*цит. В 121, 2—4*).

## СОДЕРЖАНИЕ

<i>Предисловие</i> .....	3
<i>Введение</i> .....	9

### **Часть I. Доэлеатовский период ..... 41**

1. Фалес .....	42
2. Анаксимандр .....	78
3. Анаксимен .....	115
4. Пифагор .....	133
5. Керкопс .....	167
6. Петрон .....	168
7. Бротин .....	169
8. Гиппас .....	170
9. Каллифон и Демокед .....	177
10. Пармиск .....	181
11. Ксенофан .....	182
12. Гераклит .....	229
13. Эпихарм .....	332
14. Алкмеон .....	364
15. Иккос .....	380
16. Парон .....	381

### **Часть II. Элеатовский период ..... 383**

<i>Предисловие</i> .....	384
<i>Дополнения</i> .....	393
17. Аминий .....	395
18. Парменид .....	395
19. Зенон .....	474
20. Мелисс .....	536
21. Эмпедокл .....	572

По вопросам оптовой покупки книг  
издательства АСТ обращаться по адресу:  
*Звездный бульвар, дом 21, 7-й этаж*  
*Тел. 215-43-38, 215-01-01, 215-55-13*

Книги издательства АСТ  
можно заказать по адресу:  
*107140, Москва, а/я 140,*  
*АСТ — «Книги по почте».*

ISBN 985-433-806-1



*Научное издание*

## **ДОСОКРАТИКИ**

Ответственный за выпуск *Ю. Г. Хацкевич*

Подписано в печать с готовых диапозитивов 03.12.99.  
Формат 84×108<sup>1</sup>/<sub>32</sub>. Бумага типографская. Печать офсетная.  
Усл. печ. л. 41,16. Тираж 5000 экз. Заказ 2930.

ООО «Харвест». Лицензия ЛВ № 32 от 27.08.97.  
220013, Минск, ул. Я. Коласа, 35—305.

Отпечатано с готовых диапозитивов заказчика  
в типографии издательства «Белорусский Дом печати».  
220013, Минск, пр. Ф. Скорины, 79.





ДОСОКРАТИКИ



ДОЭЛЕАТОВСКИЙ  
И ЭЛЕАТОВСКИЙ  
ПЕРИОДЫ



ДОСОКРАТИКИ



ДОЭЛЕАТОВСКИЙ  
И ЭЛЕАТОВСКИЙ  
ПЕРИОДЫ



