

НЕКОЛИКО АНАЛОГИЈА ИЗМЕЂУ ХЕЛЕНСКЕ И КИТАЈСКЕ ФИЛОСОФИЈЕ

ПРИЛОГ УПОРЕДНОЈ ИСТОРИЈИ ФИЛОСОФИЈЕ

Додире између различних култура и цивилизација често су се показали као међашно камење у развоју и напретку човечанства. У свакој садашњости све се појаве могу разумети само као резултати прошлости, и један од задатака историје састоји се у томе да се утврде везе које спајају сва историјска времена. Цивилизација Хелена оснива се, на пример, на оном што су они примили у наследство из круга егејске цивилизације и на соковима што су их упили од Египћана, Бабилоњана, Хетита и других источних народа. Римљани се дижу на леђима Хелена, Арапи на раменима Римског царства, култура и цивилизација средњовековне Европе почивају на култури и цивилизацији Арапа, а ренесансна Европа оснива се на тековинама Византије. Европа и Америка имају уствари хомоген духовни живот, и њему су храну давала ова три корена: 1) хеленска култура и цивилизација, 2) јеврејска религија и етика и 3) модерни индустријализам, који је опет резултат модерних природних наука. Ниједан од тих елемената није имао приметна утицаја на развој китајске културе и цивилизације, осим што је Хелада посредно, преко хеленско-индиске уметности у Гандари, утицала на китајско сликарство, вајарство и музику¹), а у време свога империјализма за Хан-династије (од 206-е до 220-е год. н. е.) на својим ратним походима у северној Индији и централној Азији дошли су Китајци у додир с Индијом, Персијом и чак с Римским царством²). Везе с Римом изазвала је углавном римска тражња китајске свиле, и Римљани су Китајце звали свиленим људима³). Китајци су духовну храну добивали од Индијаца, који су, заједно с Ки-

¹) Henry Cordier, *Histoire générale de la Chine et de ses relations avec les pays étrangers*, Paris 1920, I 368; вид. и Милош Н. Ђурић, *Кроз хеленску историју, књижевност и музику*, Београд 1955, 94.

²) F. Hirt, *China und der römische Orient*, Leipzig und Schanghai 1885.

³) R. Wilhelm, *Geschichte der chinesischen Kultur*, München 1928, 189, 212—213.

тајцима, били учитељи и Јапанцима⁴), тако да је Јапан — каже Какузо Окакура у својим *Идеалима Источка* — постао музеј азијске културе, јер су многи китајски научници, после пропасти рукописа из Сунг- и Јиан-династије у време реакционарне Минг-владавине, приморани да у Јапану траже главне изворе своје прастаре науке. Али, мада између Китајца и Хелена није било непосредних веза, опет како у методама тако и у резултатима налазимо значајне подударности између хеленске и китајске философије. Те подударности претстављају једну од најинтересантнијих и најзначајнијих чињеница у колективном духовном животу човечанства. Међутим, ничега није било што би имало везе са старозаветном религиозном нетолеранцијом и с појмом греха и није било ничега, осим веза у најновије време, што би личило на индустријализам и природне науке.

У редовима који следују ставили смо себи у задатак да изложимо неке од поменутих подударности.

1. Лаоцеово *шао* и Анаксимандрово *ајепрон*

Један од најзнаменитијих и најутицајнијих китајских мислилаца био је Ли Пе-Јанг, у Европи познат под апелативом Лаоце, тј. стари мајстор. Он се родио год. 604-е с. е.; био је, дакле, савременик милетских мислилаца, Талета, Анаксимандра и Анаксимена. Област у којој се родио била је данашња покрајина Хонан, на китајском југу, који је, у супротности према китајском северу где се развија трезвен реализам, утицао на развитак Лаоцеове интуиције. Највећи део свога живота Лаоце је провео као историограф у царском граду Лојангу, где је био управник државне библиотеке. Тада се с њиме на царском двору састао Конфуције на своме путовању и као почасни поклон дао му једног фазана. О томе састанку много се говори у китајској књижевности. И сам Конфуције говорио је о њему својим ученицима овако: „Разумем како птице могу летети, како рибе могу пливати, како животиње могу трчати. Али тркач може пасти у замку, пливач се може набости на удицу, птица се може стрелом оборити. Али постоји змај. Не умет рећи како се он с ветром пење у облаке и уздиже к небу. Видео сам данас Лаоцеа и само са змајем могу да га упоредим.“⁵) Кад су се доцније јавне прилике погоршале, Лаоце

⁴) A. Conradi, *Indischer Einfluss in China im 4. Jahrh. v. Chr.*, Ztschr. d. Dtsch. morgenländ. Ges., Bd. 60; T. Jisoji, *The Influence of Buddhism on Jap. Nat. Ideals*, Kyoto 1925; C. Hamilton, *Buddhism in India, Ceylon, China and Japan*, Chicago 1931.

⁵) Навод из књиге E. V. Zenker, *Geschichte der chinesischen Philosophie*, Reichenberg 1926, Bd. I, 94.

се повукао из јавног живота и умро као прост приватан човек, ожаљен од својих сродника и пријатеља.

Под Лаоцевим именом сачуван је зборник афоризама *Тао-ше-кин* (= Књига о путу и животу). Основни појам у том делу као и у списима Лаоцевих последника Куан-Јин-џеа, Кенг-Санг-џуа, Ли-џеа, Чуанг-џеа и других, јесте тао, по чему је таоизам, једна од китајских религија, добио своје име. Због многозначности тога појма тешко је за њега наћи еквивалент како у српском тако и у осталим европским језицима, и зато је најподесније служити се њиме не преводећи га, утолико пре што је он и за самог Лао-џеа био аритметички знак за нешто неизрециво. У хеленском језику најбоље би му одговарао израз λόγος, а и у китајским преводима *Светлог писма* тај израз готово свугде преведен је изразом тао. Друга реч те значи суштину, дух, снагу, али како китајска дефиниција тога израза гласи: оно што суштине добивају да постану зове се те, зацело је најподесније да се он преводи изразом живот. Тао, којим се Лаоце хранио као хлебом насушним, првобитно значи пут, затим правац, природни закон, ум, истину, природу, начело, методу, учење. Свако од ових значења може тај израз да има у даној прилици, али у метафизичком смислу, до кога нам је овде стало, тао значи највиши космички принцип, основу свега бића, чисто биће, апсолутно. У томе смислу оно се слаже с браманом или атманом, највишим космичким принципом у *Ујанишјадама*. Како је Лаоцеу било тешко да изложи позитивне особине тога принципа, он се ради одређивања његова унутрашњег бића послужио поступком којим су се служили и хришћански мистичари. То је *via negationis ad Deum*, а тај поступак применио је и хеленски философ Анаксимандар.

Тао је, пре свега, нестворено и непроменљиво; као *causa sui* оно је само себе произвело, али је у исти мах све створило (Ли-џе, I I); с једне стране оно је, дакле, *natura naturans*, тј. природа која ствара, а с друге стране *natura naturata*, тј. феноменална природа. Тао је, каже Лаоце, у двадесет и петом афоризму, и бесконачно:

Има снага што све уређује,
постојаше пре неба и земље,
непомично мирна, беспојавна,
свуд продира, не сретa препону,
мог'о бих је мајком света звати.
Не знам име како гласи њено,
обележавам га као тао.
Кад се трудим да јој име дадем,
називам је тада величина.

Величина — то је неизмерност,
 неизмерност бескрајна даљина,
 а даљина што се себи враћа.

Бесконачно је предикат што га и Анаксимандар из Милета придаје своме апеирону као праизвору из којег је постала цела васељена, а који он замишља као материју која је по квалитету неодређена, а по квантитету бесконачна.

Лаоце се није задовољио поставком основне прасупстанции, него је пошао корак даље и трудио се да објасни на који се начин и којим редом природа развила. За објашњавање природе он уводи принцип природног диференцирања, што се види из шестог афоризма, где се тао узима као извор двеју праснага: неба и земље:

Не умире дух дубине,
 тајанствена то је мајка,
 двери жене тајанствене,
 извор земље и небеса.
 Непрестано, постојано
 дух тај ствара без напора.

Као Лаоце, принцип диференцирања увео је и Анаксимандар: из бесконачног издвајају се најпре топло и хладно, а од њих настаје влажно, а из влажног развили су се земља и ваздух и ватра која је земљу одасвуд омотавала. Као апеирон, и тао је, дакле, мајка свију ствари, као што сведочи за то и афоризам тридесет и четврти:

Неизмерно прелива се тао
 час на једну час на другу страну.
 Сва му бића дугују за живот,
 не крати им да се њему врате.
 А кад своје он изврши дело,
 не зове га својом имовином.
 Одева и храни сва створења
 и не сматра да им је господар.

Из овог афоризма види се да се сва бића у тао и враћају. Лаоце је, дакле, увео и принцип како развитка тако и увитка. Тако је поступио и Анаксимандар, као што се то види из одломка у коме је не само пластичким него и монументалним језиком исказана ова мисао: „Почетак и порекло ствари јесте бесконачно . . . Али где је стварима извор, ту им је и увор по нужности. Јер једна другој дају правду и накнаду због своје неправичности по пресуди времена“ (Diels, *Fragm. d. Vors.*, frg. 1).

2. Дијалектичко кретање

Већ на прагу китајске философије, у *И-Кингу* (= Књизи о променама), једном од најстаријих књижевних споменика човечанства, налазимо развијену мисао о првобитном антагонизму космичких снага, из којих произлази сва многоликост живота, али тај антагонизам никако не значи онтолошки дуализам⁶⁾, јер је супротност између неба и земље, између градова и облика, између активног и пасивног принципа, сасвим феноменална и нема никакве везе с вечним одисконским бићем. Према тој књизи цео живот није друго него непрекидан процес, и све је хармонија снага које једна према другој стоје у антагонистичком односу, али се не потиру, него се узајамно условљавају и помирују. Основну претпоставку *Књиге о променама* чини схватање да је стварност непрестано помиривање супротности; она не мирује ни један тренутак, него се састоји у непрестаном састављању раздвојенога и раздвајању састављенога. Источна Азија све до данашњег времена црпе животну мудрост из те књиге, и јапански државници често су у критичким тренуцима тражили савета у тој књизи, као Римљани у *Сибилдинским књигама*.

Ослањајући се на мисао о дијалектичком кретању изражену у *Књизи о променама* Лаоце у четрдесет и другом афоризму каже:

Тао једно произведе;
од једнога поста двоје,
а од двога поста троје;
троје створи све створове,
иза ових лежи тама,
сви створови траже светлост,
бесконачни дах живот
све у складу одржава.

То значи: тао као чисто биће производи једно, тј. ограничено биће, свет као космички материјал, а ово као теза производи своју супротност, антитезу (супротности: светлост и тама, мушко и женско начело, позитивно и негативно), а од тезе и антитезе настаје синтеза као њихово спајање и помиривање. Синтеза као нова теза постаје опет полазиште нових разрешавања и спајања.

Паралелу за Лаоцеово дијалектичко кретање налазимо у Хераклитову философему о сукобљавању супротности и њихову помиривању у хармонији, складу: „Оно што је једно другом супротно сједињује се, и из различних звукова настаје најлепша хармонија и све постаје борбом“ (фрг. 8).

⁶⁾ R. Wilhelm, *Chinesische Lebensweisheit*, Darmstadt 1922, 74.

3. Лаоцеово тао и Парменидово биће

Из горе наведеног двадесет и петог афоризма у *Тао-ше-кингу* видели смо да Лаоце узима тао као бесконачно и у томе правцу упоредили га с Анаксимандровим апеиронном. Из истог афоризма види се да је Лаоцеово праначело и нестворено, јединствено, непроменљиво и непомично.

Паралелу за такво одређивање праизвора свега налазимо и у хеленској философији, и то у овом одломку из Парменидова списа *О природи*:

„Јер је нерођено, биће је и непропадљиво, јер је целовито и непотрешљиво и бесконачно у времену; није никад било нити ће икад бити, јер је сада све заједно (тј. у сваком тренутку), једно, непрекидно . . . И никад снага уверења неће допустити да из небића постане што друго него баш оно (тј. небиће). Зато га Правда није оставила ни постајању ни престајању, ослабивши му окове, него га чврсто држи. Али одлука о том лежи у овом: или јесте или није! Несумњиво је, као што је нужно, да један пут треба оставити по страни као незамишљив и неизрецив (то није прави пут), а други као стваран и истинит . . . Није (биће) дељиво, јер је једноврсно. И не постоји неко јаче биће које би га ометало да буде непрекидно, а не постоји ни неко мање, него је сасвим испуњено бићем. Зато је цело непрекидно: јер је биће одмах до бића. Али је непомично у границама јаким окова без почетка и без свршетка, јер су постајање и престајање далеко бачени у даљину, а одагнало их је истинско уверење, и као исто у истом остаје и лежи у себи и тако биће остаје на истом месту. Јер јака Нужност држи га у оковима граница“ (фрг. 8, 3—6, 12—18, 22—31).

4. Релативизам

Логичких система какви су изграђивани у Индији, на пример Канадин *Вајшешика*, који претставља философију природе на атомистичкој подлози, и Гаутамин *Нјаја*, који се првенствено бави Гносеологијом, Логиком и Дијалектиком, и у Хелади, на пример Аристотелов *Орган*, тј. Оруђе, јер је Аристотел у Логици налазио оруђе за философијске студије, Китајци нису имали. Али већ у V-ом и IV-ом веку ст. е. било је мислилаца који су се бавили логичким испитивањима и гносеолошким питањима. И поред тога што једни према другима нису били ни у какву ближе односу, ти нови философи сматрани су као нарочита скупина, и то као минг-киа (од минг = претстава, појам и ки а = кућа или породица), тј. као школа логичара, који су се поцепали у посебне школе и међусобно живо претресали однос између супстанције и атрибута и расправљали о томе шта су истоветност и различност. Ти нови логичари називани су пиенши (од пи ен = препирати се, претресети, дакле вештаци у

расправљању, дијалектичари, а европски синолози назвали су их китајским софистима⁷⁾. Као хеленски софисти, и њихови китајски духовни сродници, супротно догматичарима какви су били Лаоце и Конфуције, заступали су субјективизам и релативизам и тежили да парадоксима, који су нарочито омиљени у китајској философији, затим паралогизмима, побију свога противника-сабеседника. И њихове беседе биле су понекад као сјајно украшено посуђе коме није одговарао и блистав садржај.

Један од угледних софиста, наведених у Хан-каталогу, тј. каталогу царске библиотеке из Хан-времена, био је Кунг-Сун-Лунг. Он каже:

„Нема ниједне ствари која не би била дефинисана, али те дефиниције никако нису дефиниције. Дефиниција нема у реалном свету, али у реалном свету има ствари. Оно чега има у реалном свету не сме се изједначивати с оним чега у реалном нема. Мада ствари нису дефинисане, ипак оне нису недефинисане. Овде у овом свету нема ниједне (тачне) дефиниције, и зато се не може рећи да су ствари дефинисане; али опет нема ничега недефинисаног... Има само дефинисаних ствари, али дефиниције никако нису дефиниције... Једна дефиниција никако није не-дефиниција, али дефиниција с обзиром на неку ствар никако није дефиниција... Има дефиниција у овом свету, али никако дефиниција објеката“ итд.

Овај китајски софист наведеним речима хоће да каже да о ствари по себи ништа не дознајемо и да су, шта више, сви квалитети што их њима приписујемо уствари садржаји наших чула. Он тврди не само да нема апсолутне појединачне истине него нема ни апсолутне опште истине, тј. апсолутних истина нема ни јединка ни заједница, јер је сваки чин сазнања изложен променама како према узрасту тако и према свакодневном стању. Све што о овом свету знамо има субјективно обележје. Према томе, нема апсолутног него има само релативног сазнања.

Као Кунг-Сун-Лунг, и Протагора, хеленски софист, учио је да нема објективних особина, и да све особине настају тек у односима субјекта према стварима које он запажа. Свака ствар у даном часу јесте онаква како се коме у томе часу приказује или како је Протагора казао: „Свима стварима мерило је човек: онима које постоје да постоје, а онима које не постоје да не постоје“ (Diels, *Fragm. d. Vors.*, frg. 1)⁸⁾.

⁷⁾ A. Forke, *The Chinese Sophists*, Journal of the China Branch of the R. Asiatic Society, XXXIV part I, 1901—1902; Hu Schi, *The Development of the Logical Method in Ancient China*, Shanghai 1922, part III, ch. V—VI.

⁸⁾ О Протагорину релативизму вид. у мојој студији *Софисти и њихов историјски значај*, Београд 1955, Научна књига, стр. 10—13.

Релативизам је учио и Чуанг-це, савременик знаменитог софиста Хуи-цеа (380—300 ст. е.), највећи уметник и најсмелији философ свога времена и једини од таоистичких мислилаца који је Лаоцеово учење објавио у његовој потпуности и чистоти. Као Сократ, и он је консеквентно одбијао позиве владара да у њихову двору борави као саветник. Његово дело пуно је блиставих слика и стоји у јакој супротности према Конфуцијевим сувим, прозаичним максимама. Учио је да у свету нема ничега апсолутно великог, доброг, племенитог и корисног, јер је све само релативно, тј. велико, добро, племенито и корисно само у односу једног према нечему другом. Врлина и порок, љубав и мржња, добро и зло, правда и неправда, истина и заблуда, јесу разлике у односу на овај живот, али оне са самим праизвором свега (= тао) нису ни у каквој вези. Као примере којима осветљава своје релативистичко учење Чуанг-це наводи голему рибу кун и птицу понг. Кад се оне упореде са семенком или трунком прашине, оне су велике, а усред ваздушног простора или океана ипак малене, дакле велике и малене у исти мах⁹⁾.

За своје учење Протагора је добио потстицај од Хераклита Ефешанина, који је, такође, као китајски софисти, учио релативност особина и етичких судова. На пример: „Морска вода је најчистија и најпрљавија: за рибе питка и животворна, а за људе непитка и погубна“ (фрг. 61)¹⁰⁾.

Како Хераклиту и Протагори, тако и поменути китајским софистима припада заслуга што су мерило стварима тражили у субјекту; свака ствар постоји за човека као садржај његове свести.

5. Нејресхано кретање и мењање

Чуанг-це је учио и то да нема стална постојања, него да је сва природа подвргнута вечитом постајању и престајању. Цео живот није друго него непрестано кретање и мењање, и сви његови облици пролазе као снови. Ту мисао он је веома песнички изразио овим поређењем:

„Једном сам сањао да сам лептир, пролазан ветрић, који се радовао и осећао своју радост. Тада сам се пробудио и био опет оно што сам, Чуанг-це, сушти ја. Али нисам знао да ли је Чуанг-це сањао да је лептир или то лептир сада сања да је Чуанг-це? Али у сваком случају мора бити разлике између Чуанг-цеа и лептира. То је случај онога што зовемо променом ствари“ (II 12).

⁹⁾ Вид. R. Wilhelm, *Lao-tse und der Taoismus*, Stuttgart 1925, 146—147.

¹⁰⁾ Друге примере вид. у мојој студији *О праоци дијалектичког материјализма*, Дело, год. II, бр. 6 (1956), 669—670.

Као Лаоце, и Чуанг-це живи у дубинама безвременог и беспросторног Праизвора свега (тао), у коме се разрешавају све квантитативне и квалитативне супротности и сва разликовања као бесуштаствен привид, те и за њега свет појава претставља бесуштаствен сан — да ли је он Чуанг-це или лептир, то је свеједно, и једно и друго само је сан. Таоистички сањар хоће да каже то да непрестано постајање и престајање треба да нам обрати пажњу на то да за истинито и постојано по себи не сматрамо оно што се у најближем тренутку може претворити у своју супротност. Ако све постаје и престаје, ако се све мења, онда је сваки тренутак само прелажење из једног стања у друго: из мировања у кретање, из живота у смрт, из сна у јаву и обрнуто; али опет, као што сам Чуанг-це каже, постоји разлика између њега и лептира; извесни се облици губе да се место њих појаве други, ови дају место трећима, ови четвртима, и тако непрестано, али ти облици нису прост привид, јер се ни о сну ни о јави не може рећи да су привид.

Овом китајском философу о непрестаном мењању и преображавању ствари одговара у хеленској философији учење већ поменутог Хераклита, који је, дубље него Гете и више него Дарвин, учио законе вечитог развика. И за овог хеленског мислиоца све постаје да престаје и престаје да поново постаје. Најдубљу основу природе он је нашао у вечитој промени, која све старо непрестано замењује новим: „Не може се“ — каже Хераклит — „двапут ући у један те исти ток реке“ (фрг. 91), јер нови таласи непрестано потискују старе. Као вода у реци што не мирује, него непрестано тече, тако не можемо сусрести један те исти природни процес: „У исти ток реке улазимо и не улазимо, јесмо и нисмо“ (фрг. 49 а). И као што су за китајског мислиоца живот и смрт изгубили своју битну важност, они су само улазак и излазак, развикак и увикак, прелазна стања која се појављују једно после другог, тако и за Хераклита: „Као исто живи у нама живо и мртво, и будно и спаваћиво (сан и јаву у Китајца!), и младо и старо. Јер ово, кад се промени, постаје оно, и оно, кад се промени, постаје ово“ (фрг. 88). Свет уствари није друго него живот који непрестано нестаје, да би се непрестано обнављао (фрг-и 26, 36, 48, 49 а, 76).

6. Докази против кретања

Као Чуанг-це, и његов савременик и пријатељ Хуи-це или Хуи-ши, зацело најзнаменитији од китајских софиста, учи да квалитети ствари и саме ствари претстављају чист привид, али при томе он полази од других претпоставака. Он каже: „Бесконечно велико које изван себе ништа више

нема називам велико јединство, а бесконачно мало у чему ништа више нема називам мало јединство“ (I). Велико јединство које собом све обухвата јесте простор, а мало јединство које у себи ништа не садржи јесте атом. И простор и атом су бесконачни, јер су обоје деца нашег ума, а кад би реално постојали, њихов би реалитет био у неразрешивој противречности према њиховој бесконачности. Порицањем реалитета простора Хуи-це је могао да порече и стварност времена и просторних ствари.

Исто тако Хуи-це мисли да може доказати немогућност кретања, тј. да тело које се креће у одређеном правцу никад не може стићи крају пута. Кратка формулација Хуи-цеова доказа против кретања гласи: „Ако свакодневно отцечеш половину палице дуге једну стопу, ни после десет хиљада људских нараштаја нећеш стићи на крај“ (XXXI). Своје тврђење о логичкој немогућности кретања он је формулисао и овако: „Постоји тренутак у коме стрела која брзо лети нити се креће нити стоји“ (XXVI), тј. стрела не може стајати, јер је видимо где лети, али она не може ни летети, јер је несхватљиво како би у ограничenu времену она могла летети кроз простор који је испуњен неограниченим бројем атома.

На сличан начин, у мало друкчијем облику, и Зенон из Елеје, ученик Парменидов, кога Аристотел сматра оснивачем дијалектике (Diog. L. VIII 57, IX 25), и који је у напону живота био око год. 464-е—461-е, доказивао је да нема кретања.

Први његов доказ против кретања, назван дихотомија, донео је Аристотел у својој *Физици*. Он гласи: „Кретање није могуће зато што тело које се креће мора стићи на половину пута пре него стигне на крај“ (VI 9, 239 b 9). По Симпликију, коментатору Аристотелове *Физике*, то тврђење има овај смисао: да би тело које се креће превалило одређен пут, оно најпре мора да превали половину пута, а пре него стигне на крај половине, треба да стигне до њене половине или, што је исто, до четвртине целог пута, али пре него стигне на крај четвртине, мора да превали њену половину, тј. осмину целог пута, и тако ad infinitum, свагда половину даног простора, јер даљи пут може се у мислима растављати у бесконачан број бесконачно малих простора. За преваљивање тих бесконачно многих простора било би потребно бесконачно дуго време или, што је исто, тело које се креће никад не би могло стићи крају. Кретање, дакле, не постоји¹¹⁾.

¹¹⁾ Simplicii *In Aristotelis Physicorum libros quattuor posteriores commentaria*, ed. H. Diels, Berolini 1895, 1013, 7—12.

Други Зенонов доказ против кретања, назван Ахилеј, који се такође налази у Аристотеловој *Физици*, гласи: „Најспорији никад неће бити достигнут од најбржег. Јер онај који гони мора најпре стићи на место одакле је кренуо онај који бежи, тако да се спорији човек увек мора бити испред бржег“ (VI 9, 239 b 14), тј. ако се претпостави да се растојање између њих може скраћивати у бесконачност, Ахилеј не само што никад не може стићи Хектора, него ни корњачу (Simpl. 1014, 1—23).

Најважнија од историјских решења тих доказа дали су Аристотел у VI-ој и VIII-ој књизи *Физике*, затим Хегел¹²), Фронтера¹³), Фр. Евлен¹⁴), А. Бергсон¹⁵) и Бранислав Петронијевић¹⁶).

И трећи доказ против кретања, назван стрелица, налази се у *Физици*. У њему се Зенон, баш као и Хуи-це, служи стрелом. Он гласи: „Стрела која лети не лети него стоји“ (VI 9, 239 b 30). То значи: замислимо да она има прелетети пут дуг десет метара и да је она дуга један метар; у свакој десетини времена у које би тај пут прелетела она испуњава једну десетину тога пута, дакле не лети, него мирује..

Док се прва два доказа односе на инфинитистичку хипотезу о простору и времену, по којој је количина дељива у бесконачност, трећи се односи на финитизам, по коме су простор и време састављени из недељивих делова.

7. *Non multa, sed multum*

Људи су често несрећни због тога што знање узимају као циљ, тј. траже знање само ради знања, уместо да га стичу као средство. Стицање знања не треба да буде друго него доживљавање знања, а доживљено знање је средство за изоштравање ума, за ојачавање духа и за облагорођивање срца, укратко средство да људски живот постане бољи и срећнији, лакши и лепши, и да добије богатију садржину. Знање се стиче искуством својим и искуством других, а ово је нагомилано и у књигама, трудом ранијих нараштаја. Што се тиче овог последњег, не треба читати многе

¹²) Hegels, *Werke*, Bd. XIII, I Teil, 1870, 290, 295—296.

¹³) G. Frontera, *Étude sur les arguments de Z. d'Élée contre le mouvement*, Paris 1891, 7—8, 18—19.

¹⁴) F. Evelin, *Infini et quantité*, 1881, 69, 70—71, 75—76.

¹⁵) H. Bergson, *L'Évolution créatrice*, Paris²⁴ 1924, 335—336.

¹⁶) Бран. Петронијевић, *Zenos Beweise gegen die Bewegung*, Arch. f. Gesch. d. Philos. 20 (1907) 56—80 и *Историске и критичке примедбе на прва два Зенонова доказа против кретања*, Глас Срп. акад. наука CLXXIV (1941), 82—83, 89—90.

и сваковрсне књиге, јер из таква читања произлази нека неодређеност и несталност: „Нигде није ко је свуда“ каже Сенека у XI-ом писму, јер као што оздрављењу — продужује он — не користи често мењање лекова, и као рана што неће зарастати кад се на њу међу многи мелема, тако се и развитак духа не богати и не развија читањем свакојаких књига. „Не читајте да бисте противречили и побијали; нити да бисте веровали и примали за готово; нити да бисте нашли приче и разговора; него да мерите и да расуђујете“, каже Бекон у својим *Огледима* (оглед о читању из књиге), а у *Новом органу*: „Ми се морамо држати природе, а не књига, традиција и ауторитета“, а у *Новој Атлантиди*: „Циљ наше установе (тј. Соломонова дома) јесте сазнање узрока и скривених кретања ствари и проширивање граница људске моћи, ради произвођења свих могућих ствари.“¹⁷⁾ Право знање, тј. познавање себе самог и људске природе уопште, вештина у пречишћавању и коришћењу како свога тако и туђега искуства и критичко посматрање оног што се дешава у човеку и око њега, то је битан услов за самостално и правилно мишљење, а тиме и за одржање живота. Шева не пева онима који знају многе ствари између земље и неба, а не знају најосновнијих људских истина и немају снаге љубави, тог најлепшег облика бесконачности, него пева онима који чине оно што знају да је добро, и чију духовну снагу не чини толико уздицање у вис и хитање напред колико знање којим човек уме да себе уреди и свој живот лепо да удеси, и своје уздицање показује баш тиме што више цени оно што је темељно него ли оно што је многоврсно а површно. За срећу, која је више биљка моралног него интелектуалног живота, не треба много знања, него мудрости, а овој не треба учености, него лепих и дубоких осећања што се везују за реч мудрост. Књиге не треба читати ради многозначности, зато што многозначност дух расејава, а не срећује и не развија га, и примљене мисли лако постају мртво знање, које као коров покрију цео унутрашњи живот, тако да у њему доцније не може више успевати рођена мисао. У тежњи за многозначношћу човек се расипа на стотину страна, и тако се, макар био и обдарен, навикава на полутанство и површност; летећи с предмета на предмет, дух нема времена ни потстицаја за оштрију и јачу концентрацију, а само ова развија самосвест и самопоуздање и увећава активност, плодност и стваралачку способност.

Да многозначност или шарена ученост не води мудрости, учио је већ у последњем афоризму свога списка Лаоце, који је од свих људи највише умео да у малим чинијама даје најхранљивија јела:

¹⁷⁾ *The New Atlantis*, Cambridge Univ. Press 1900, 34.

Праве речи нису лепе,
 лепе нису истините,
 ваљан човек не свађа се,
 свађалица није ваљан,
 мудар није многознао,
 многознао није мудар.

Главна је да човек познаје тао, да се угледа на његову делатност, јер тао је норма за сваку врлину, а за то није потребна никаква велика ученост (*Тао-ше-кин*, 16)¹⁸ Да се и без ње и без многозначности може знати прави пут, то Лаоце каже у четрдесет и седмом афоризму:

Не излазећ' из свог дома
 можеш људе познавати,
 и кад прозор не отвараш,
 можеш видет смис'о неба.
 И што даље неко иде,
 знање ће му мање бити.
 Зато мудрац и не ходи,
 али стиже куда хоће.
 Он не треба све да види,
 па ипак му све је јасно,
 а ни посла да се лаћа,
 па он опет све свршава.

Паралелу за овакво схватање многозначности налазимо и у Хераклита, који каже: „Многозначност не учи ум, јер би научила Хесиода и Питагору, затим и Ксенофана и Хекатеја“ (фрг. 40) и „Питагора, Мнесархов син, највише се од свих људи бавио испитивањем, и пошто је те списе изабрао, направио је своју мудрост: многозначност је лоша мајсторија“ (фрг. 129). Чинило би се да овом противречи тридесет и пети одломак: „Они који воле мудрост треба да буду обавештени о веома многим стварима“. Мудрост за Хераклита значи „радити према природи ослушкујући је“ (фрг. 112), и кад се узме на ум да су за такав рад потребна многа обавештења о основним принципима и законима на основу којих се све дешава и развија, и које Хераклит учи, онда противречности нема. Као што се бори против уображеног и настраног ума, против сваког себењаштва, против система самоиздвајања јединака у коме се Јонија већ тада исцрпла, тако се Хераклит бори и против сваштознаца и свезналих надрикнуџа у Философији и Науци и свом снагом тражи једно, опште, универсално, оно што је нај-

¹⁸) A. Forke, *Die Gedankenwelt des chinesischen Kulturkreises* (=Handbuch der Philosophie, Abt. V), München u. Berlin 1927, 168—169.

боље и најдрагоценије. Зато је он говорио и ово: „Један ми је колико и десет хиљада, само ако је најбољи“ (фрг. 49).

Са Лаоцеом и Хераклитом је сагласан и Демокрит кад каже: „Многе многозналице немају памети“ (фрг. 64).

8. Начело узајамности

Као најосновније етичко начело Талета Милећанина, праоца хеленске философије, може се узети његов одговор на питање како се најбоље и најправедније може живети: „Кад сами не чинимо оно што у других коримо“ (Diog. L. I 36). Етичко држање које он том изјавом саветује, као и Питак Митилењанин у сентенцији: „Не чини сам оно због чега кориш ближњега“, само је други облик држања које се појављује већ и у Хомеровој *Одисеји* (V 187—189):

Ја ти никаква зла не припремам другога више,
него ти мислим и говорим што бих и себи
мислила самој кад каква и мени би невоља дошла.

То начело изразио је и Цицерон овим речима: „Omnia quae vindicaris in altero tibi ipsi vehementer fugienda sunt (= Све што кудиш на другоме ти сам треба веома да избегаваш). Да се етичка свест Хелена управљала према овом начелу има и других сведочанстава, на пример Херодотова *Историја* III 142, VII 136, Исократове беседе *Никоклу* 24, *Никокле* 61, *Демонику* 14, *Пред судом у Егини* 51, Лисијина *Айологија* (ог. XXV 20). Такво етичко држање учио је и јеврејски мудрац Хилел, који је живео у Палестини отприлике у Христово време. Кад му је неки многобожац једног дана пришао и рекао да би прешао у јеврејску веру ако би он, Хилел, могао осветлити главна учења те вере док он буде стајао на једној ноzi, Хилел му одговори: „Што не желиш себи не чини ни ближњему. У овоме је цела Тора, све је остало објашњење томе. Иди и учи“ (Вавилонски Талмуд, трактат Сабат, р. 31). Једнако држање учио је и Исус Христ: „Све што хоћете да људи чине вама чините и ви њима“ (По Матеју 7, 2; По Луци 6, 31).

Једнаку етичку оријентацију даје и китајска мудрост. Такву оријентацију учио је Кунг-Фу-це или, како су Језуити полатинили његово име, Конфуције, најзнаменијти научник свога времена и оснивач у китајској историји школе познате као Ју-Киа (= школа научника), савременик Будин и Питагорин. Он каже: „Оно што не желим себи да чиним то не чиним ни другоме“ (*Lun-yü* XV 23)¹⁹⁾. Не же-

¹⁹⁾ Наводи према књизи *Gedanken und Gespräche des Konfucius, Lun-yü*, Aus dem chines. Urtext übertragen u. eingel. von Hans O. H. Stange, München 1953.

лим, на пример, да лажем ни да крадем, јер не могу хтети да лаж и крађа постану опште. А зашто не? Зато што би општи закони који важе за све били немогући кад се свако као за своје добро не би старао и за добро својих ближњих, и што би се друштво, кад би извесне радње постале општи основни принципи, морало растурити. Као умно биће морално сам обавезан да тежим за општим добром, а не само за једним његовим делом. Кад је Це-Кунг, један од најугледнијих Конфуцијевих ученика, запитао свога учитеља да ли има која реч, али само једна једина, по којој би човек могао делати цео свој живот, учитељ му је одговорио: „Није ли узајамност таква реч? Што не желиш да се чини теби то ни ти не чини другоме!“ (*Lun-yü* XV 25). Слично гласи и изјава коју је као дедову забележио Це-се, Конфуцијев унук, у спису *Чунг-јунг* (XIII 3).

Поменуто Хомерово, Талетово, Питаково, Конфуцијево и Христово етичко учење јесте најранија популарна антиципација прве формулације Кантова категоричког императива, која у спису *Оснивање метафизике морала* гласи: „Ради само по оној максими за коју у исто доба можеш хтети да постане општим законом“, и која се као једина потом појављује у спису *Критика практичког ума* у облику: „Ради тако да максима твоје воље у свако доба може важити као начело општега законодавства!“²⁰⁾

9. Конфуције и Сократ

И по начину свога живота и по многим цртама свога учења с Конфуцијем се може упоредити Сократ, који се родио десет година после смрти китајскога мислиоца. Као у Конфуцију дух Китајца, тако је и у Сократу дух старих Хелена стигао до своје самосвести.

Оно исто што је Сократ био у Хеледи, тј. онај који је својом критичком дијалектиком савладао индивидуализам и субјективизам Софистике и омогућио солидност духа која је Софистима недостајала, то је Конфуције био у Китају. И као што се у Хеледи Сократ појављује после Софиста, тако и Конфуције после Софиста у Китају²¹⁾.

Сократ је веома скромно живео: био је задовољан малим и лако подносио пријатности и непријатности. И Конфуције захтева за мудраца прост живот: „Учен човек који се посвети истини и стици се лоше хаљине и проста јела не заслужује да се о њему води рачун“ (*Lun-yü* IV 9). О са-

²⁰⁾ Вид. Н. Reiner, *Das kantische Sittengesetz im sittlichen Bewusstsein der Antike*, Kantstudien 39 (1934), 1—28.

²¹⁾ Вид. Р. Masson-Oursel, *Philosophie comparée*, Paris 1923, 26 s u 90 s.

мом себи каже: „Кад имам проста пиринча да једем, воде да пијем и савијену руку место јастука, осећам се тада срећним; богатство и углед, стечени неправично, личе ми на пролазне облаке“ (VII 15).

Као Сократ, и китајски мудрац живео је за своје ученике и за своје учење, и зато није могао довољну пажњу посвећивати свом породичном животу. Одликовао се веома финим друштвеним васпитањем, волео је лепо друштво и добро пио а да при томе није губио самосавлађивање и разборитост, и био храбар у опасности.

Једног јутра, пред вратима своје куће, стари Конфуције осетио је да му се приближују последњи часови, те је изговорио ове стихове из *Шикинга*:

Велик брег се мора срушит,
јака греда сломити се,
мудрац вене као биљка.

Кад је ушао у кућу и сео поред врата, његов ученик Тсе Кунг, који је чуо учитељеве речи, упита: „Кад се велик брег сруши, на који ћу онда гледати? Кад јака греда пукне и мудрац свене као биљка, на што ћу се онда ослањати? Страх ме, учитељ ће се разболети!“ Конфуције му одговори: „Није се појавио ниједан мудар владар, и у целој држави нема никога ко би ме узео за свога учитеља. Дошао је час да умрем.“ Пошто се са својим верним учеником поразговорио о церемонији при сахрани, леже и после седам дана премину, једанаестог дана четвртог месеца год. 479-е ст. е.²²⁾ Неизмерна сета избија из последњих речи Конфуцијевих. Нико од породице није био поред њега, него само неколико његових верних ученика. У потпуном одрицању растао се са животом, не изражавајући никакво надање у бољи живот после смрти, без икакве молитве, али и без икаква страха пред смрћу.

Сократови последњи часови нису обавијени тамом као Конфуцијеви. Они су пуни ведрине. Као у току целог свог живота, тако је Сократ и у самртном часу био озарен спокојном и ведром јасношћу. И он смрт очекује без икаква страха, али је замишља или као стање бесвесности или као сеобу душе из дотадашњег живота у други облик постојања. Као Конфуције са Тсе-Кунгом, и Сократ упућује Критона, свога ученика, како овај треба да га сахрани. Као поред Китајца, и поред Атињанина налази се само неколико његових верних ученика, али једном од њих он се обраћа: „Критоне, Асклепију дугујемо петла! Принесите ту жртву,

²²⁾ E. Schmitt, *Konfucius. Sein Leben und seine Werke* (=Die Unsterblichen Bd. 3), Berlin 1925, 155.

немојте заборавити!“ То је била жртва коју су обично приносили они који су оздравили од дуге болести.

Не само као личност него и као мислилац имао је Конфуције много заједничких црта са Сократом.

Као Атињанин, и Китајац је саветовао људима да буду свесни граница свога знања. Човек треба часно признавати своје незнање, а не градити се да нешто зна што уствари не зна (II 17).

Сократ је учио да је врлина знање²³⁾ и да се она може научити, а Конфуције је врло добро знао да се врлина не стиче једностраним изграђивањем интелектуалне стране, да се она не може научити, као што се може научити читање и писање, и да је знање, додуше, велико добро, али да оно у најбољем случају може спречити погрешне кораке, али никад не може позитивно створити врлину (*Lun-yü* VI 25 и XII 15). Знао је Конфуције и то да, поред знања, у изграђивању врлине једнако учествују и осећање и воља (*Tschung-yung* XX 9, 10): врлина је резултат хармоније свих душевних снага.

Атински мудрац, аутодидакт (Хел. *Symp.* I 5), знао је стајати на једном месту од зоре до зоре, пуна двадесет и четири часа, непрестано размишљајући, па да опет говори: „Знам да ништа не знам“, а китајски: „Често цео дан нисам ништа јео и целу ноћ нисам спавао да бих размишљао, па опет ми то није користило. Много боље је учити“ (*Lun-yü* XV 30). Али се са Конфуцијем, који није био теоретичар морала него само његов проповедник²⁴⁾, Сократ слагао у томе што није марио за метафизичке теме ни за проблеме из философије природе, него се сав посвећивао практичкој философији живота, а такав је био и китајски мудрац.

Хеленска историја, митологија и драмска уметност не могу се разумети без хеленског презирања снаге и величине кад оне прелазе меру. Хеленска просвећеност брзо је уродила безмерношћу индивидуалног самоодређивања, а Сократ иде за истином као мером. И као хеленска природа што пену и хуку постајања кристалише у мраморна брда с оштрим и јасним контурама, тако и Сократ пену и хуку похлепа и страсти тежи да уобличи у склад и спокојство, у меру и чистоту појмова. Као успостављач мере атински мудрац је прави Хелен, и у њему је хеленска наука самосвесно нашла исто начело на коме се оснива и хеленска уметност. Такав је и китајски мудрац: најпотпунија врлина,

²³⁾ Confucius, *Ta-hio. Die erhabene Wissenschaft*. Aus dem Chinesischen übers. und erl. von Reinhold von Plaencker, Leipzig 1875, 28, 67, 74; A. Forke, *Geschichte der alten chinesischen Philosophie*, Hamburg 1926, 116.

²⁴⁾ W. Gruber, *Die chinesische Philosophie*, Kultur der Gegenwart I 5, 79 s.

по њему, јесте она која се држи праве мере, али њу практикује већ одавно само мален број људи (*Lun-yü* VI 27, вид. и XIII 21).

И један и други служе се методом разговора: труде се да ученици у разговору с њима сами у даном случају налазе истину и оно што је етички исправно. Како је Сократ поступао, познато је, а Конфуције би ученицима рекао неку издвојену, загонетну или парадоксну реченицу, па би се потом повукао да их примора да се једни с другима сами пробију до сазнања! И као други велики учитељи, на пример Буда, Заратустра, Исус, тако и Конфуције и Сократ нису сами написали своје списе, него су својим ученицима и присталицама оставили да они забележе њихове изјаве и поуке.

Кад би се с киме разговарао, Сократ се није хвалио него се претварао и говорио да ништа не зна; пазио је да не буде површан у мишљењу и ништа није тврдио док се другим испитивањем у разговору не би уверио да се пробио до истине. Једнако је поступао и Конфуције: „Имам ли сазнање? Немам га, али ако ми приступи прост и неук човек, па ми искрено и простодушно постави једно питање, ја се онда од почетка до краја трудим да га проучим.“ (*Lun-yü* IX 7).

Као Сократ, и Конфуције се, дакле, сам стављао у ред оних којима знање није урођено, него су упућени на учење и њиме га стичу. Идеал онога који учи састоји се у томе да буде племенит. Ту Конфуције врши светско-историску прекретницу: дотад је племенитост била аристократско-класни појам, а он из тога појма прави моралан квалитет. Племенит се више не постаје рођењем него радом и самоваспитањем. Тако је поступио и Сократ: он је учио да се *ἀρετή* не састоји у спољашњем квантитету и телесној снази и лепоти него у унутрашњем квалитету, у свесну и поуздану знању, у облагорођивању духа, у непрестаном самосавршавању. Тако и Конфуције (*Lun-yü* XIV 45).

10. Принципи мере и средине

Полазећи од човека у коме су нашли меру и средину живота, средину између духа и природе, Хелени су били народ који је од свију народа највише тражио равнотежу и хармонију живота и сваку ствар сводио на праву меру величине, снаге и вредности према другим стварима. Истицање мере и тежња за њом јесте хеленска народна црта која се никад и нигде није видела пре, то је нешто што чини најзанимљивији случај хеленскога мишљења.

Смисао за средину јесте смисао за меру, без које не би било ничега, и у којој је све највише људско, и лепота, и доброта, и истина. Мера хране и пића у одређеним границама количине јесте добро, а чим пређе границу своје количине, постаје зло, као што је одређена мера слободе добро у друштву, а чим пређе одређену границу, прелази у разобрученост, и друштво се растура. Сва историја човекова није друго него тражење што веће правилности, законитости и хармоније у људском друштву, што веће правде у односима појединих племена и народа према њиховој величини, снази и вредности за човечанство. А правда, по Божидару Кнежевићу, философу реда и пропорције у историји, није ништа друго него свођење ствари у њихове праве границе, на праву меру њихове вредности, према њиховој величини, снази и вредности“ и „све тачнија мера, све тврђа граница, све виша пропорција“²⁵⁾.

Као цела хеленска култура, тако и цело хеленско мишљење само је прогресивно савлађивање прекомерности и опењивање живота у меру и одређеност. Мера је основа хеленскога песништва, а мера и средина централни појмови хеленске етике.

Принципи мере и средине јесу принципи и Конфуцијеве етике. Живот је и за овога мислиоца испољавање мере и средине. Своје дубоко пријатељско осећање показивао је он у општењу са својим ученицима и при смрти вољених лица, али својим осећањима никад није давао да пређу допуштену меру и да уздрмају равнотежу његове душе. Већ у *Шукингу*, најстаријем зборнику правих историјских докумената, који је Конфуције нашао у царској библиотеци у Лојангу и издао, каже се ово: „Чулне наклоности су нешто опасно, и глас ума не може се лако чути. Најбоље је своју памет концентрисати на једно, а то је: у свему се држати средине“. Ки, Конфуцијев унук, или, како се звао књижевним именом, Тсе-се одваја се у *Мештафизици* од свога деда и приближује таоистима. Као неку врсту космичкога принципа он поставља равнотежу или хармонију: у своме делању човек свагда треба да се држи праве средине; особине којима га је природа обдарила треба да одржава у пуној равнотежи и да се клони сваке крајности. У своме делу *Чунг-јунг* (= Мера и средина) он пише: „Средина је стање у коме још нису пробали радост, љутња, жалост и веселост. Ако су они избили у подесној мери, онда се обично говори о хармонији. Хармонија је разумни идеал на нашој земљи.“ На основу тога разумљиво је оно што о средини каже Конфуције: „Могу се уредити свет и држава, исцедити одликовања и високе службе, шта више

²⁵⁾ *Принципи историје*, I 113, II 10.

може човек спровести своју вољу пркосећи блиставој ками, али је немогућно потпуно постићи сврху златне средине“. Затим: „Златна средина је највиша врлина; изнад ње нема ничега. Она је већ одавно постала ретка“ (*Lun-yü* VI 27). Један од доцнијих претставника конфуцијанизма, Вен-ти (589—605), оснивач династије и способан владар, оставио је философијски спис *Разговори о средини* (*Tschung-yü*). Као што је индијска врлина, која кочи сваку активност, створила индиски контемплативни менталитет, тако је средња температура у Китају, која захтева хармоничну смену активности и контемплације, створила његов хармоничан менталитет.

Принципом мере, средњомерности, симетрије, средине служио се и Аристотел, а то чини једно од главних обележја његова система. Принцип средине он узима да одреди у чему се састоји врлина, као што показују његове две дефиниције врлине, од којих друга као онтолошка страна врлине служи као допуна првој као аксиолошкој страни врлине. Прва гласи: „Врлина је одабирачка наклоност воље, која се држи средине подесне за сопствену природу, а одређене размишљањем, и то онако како би је одредио разуман човек. А средина је држање између двеју мана, једне која је претераност и друге која је недостатак.“ Друга гласи: „Отуда по своме бићу и по своме појму суштина врлине је средина, а по оном што је најбоље и што је добро-врлина је врхунац“ (*Етика Никомахова* 1106 b 36 ss и 1107 a 6—8). Писац ових редова обрадио је принцип сврховности као принцип мере и средине и принцип средине као принцип етичке врлине у својој расправи *Аристотелово етичко учење с обзиром на историјско-етичко народно предање* (Глас срп. акад. CLXXXIV, Београд 1940, стр. 90—114).

11. Закључци

Из свега изложеног могу се извести ова два закључка:

1) између хеленске и китајске философије постоје извесне аналогije и паралеле. Оне нису дело позајмљивања, преношења или пресађивања, него су самоникле и случајне, јер су нужне попутне појаве сличних духовних развитака у којима су се налазили и хеленски и китајски мислиоци.

2) Изложене подударности показују да класички китајски философеми могу бити врсници хеленским, не годинама, него тиме што су и Китајци развијали своју рођену вештину мишљења и понирали у дубину философијских проблема. Философија класичнога Китаја углавном не заостаје за философијом класичне Хеладе, и зато историографија која земље око Средоземног мора узима за средиште Еку-

мене даје — како каже Б. Расл у својој књизи *Problem of China* — сасвим лажну перспективу. Радови који излажу Историју философије не треба да се, у лудој охолости, ограничавају само на излагање еврамеричке философије, него треба, у исти мах, да обухватају и философију народа у источним земљама: Индији, Китају и Јапану, и да тој философији одају правду коју она заслужује.

Београд.

М. Н. Ђурић.

SUMMARY

M. N. Đurić: SOME ANALOGIES BETWEEN THE HELLENIC AND THE CHINESE PHILOSOPHIES

A Contribution to the Comparative History of Philosophy

In his scientific account the author sets forth and explains the following ten analogies between the Hellenic and the Chinese philosophies: 1) the Infinity of Anaximander and the Tao of Lao-Tze; 2) the dialectical motion (Lao-Tze and Herakleitos from Ephesos); 3) the Tao of Lao-Tze and One Eternal Being of Parmenides; 4) the doctrine of relativity (Kung-Sun-Lung and Chuang-Tze on one hand and Protagoras of Abdera on the other: „Man is the measure of all things.“); 5) „All things are flowing“ (Chuang-Tze and Herakleitos); 6) the arguments against the doctrine of motion (Hui-Tze and Zeno of Elea); 7) „Non multa sed multum“ or „the learning of many things teacheth not understanding“ (Lao-Tze: *Tao-teh-King* 47 and 81 and Herakleitos frg: 40 and 129 and Demokritos frg. 64 by Diels 1934⁵); 8) the ethical principle of reciprocity (Homer *Od.* 187—189, Thales by Diog. L. I. 36, Pittakos sent 4 and Confucius: *The Analects* XV. 23); 9) Confucius and Sokrates; 10) the principle of the measure and the mean (Confucius and Aristotle).

From the aforesaid analogies the author draws these two conclusions: 1) the conformities between the Hellenic and the Chinese philosophies are not the effect of some transference or transplantation; they are philosophic conceptions genuine and independant on both sides, because they represent the necessary phenomena accompanying similar mental developments of the Hellenic and the Chinese philosophers; 2) these conformities point to the fact that the classical Chinese philosophemes can be the equals of the Hellenic ones, for the Chinese developed their own art of thinking and penetrated the depth of the philosophic problems. Therefore, the works that survey the general history of philosophy should not be limited only to the display of the Europeo-American philosophy; they should, at the same time, embrace also the development of philosophy in India, China and Japan, and thus do the philosophy justice which it deserves.