

ს. დანელია

მსენთვანე კულტურენი
მსოფლმხედველოცა.



ტფილისი
1925

ს. ს. შ. უ. ს. პოლიგრაფტრესტის 1-ლი სტამბა, პლენ. პრ. № 91.

მთავარლიტი № 754. შეკვ. № 6788/1179 დაიბეჭდა 450.

წინასიტყვაობა

პოლითეიზმისაგან მონოთეიზმისაკენ გარდასვლა უუდიდესი ნაბიჯი არის წინ ადამიანის ემანსიპაციის თვალსაზრისით. ამიტომ ცხოვრება და მოძღვრება საბერძნეთის შესანიშნავი მოზროვნის ქსენოფანე კოლოფონელისა განსაკუთრებულს ყურადღებას იპყრობს ჩვენს ხანაში, როდესაც კვლავ დაყენებულია მსოფლმხედველობის პრინციპული საკითხები: ქსენოფანეს სახით ადამიანი ხომ პირველად განთავისუფლდა პატრიარქულ-პოლითეისტური იდეოლოგიისაგან. მართო რიცხვი ქსენოფანეს შესახებ ამ ბოლო დროს გამოქვეყნებულ გამოკვლევებისა ამტკიცებს, რომ ამ მოაზროვნეს მეტი ინტერესით ეყილებიან, ვიდრე ზოგს სხვა წინა-სოკრატეოსს, თვით თანამედროვე პოზიტივიზმის წინამორბედს პროტაგორასაც, რომელმაც მოახერხა მთელი რევოლუციონური მსოფლმხედველობა მოეთავსებია მოკლე წინადადებაში: კაცი არის საგანთა საზომი.

ჩვენი დამოკიდებულება ქსენოფანეს მოძღვრებასთან არის დამოკიდებულება ისტორიკოსისა თავის საგანთან: არც მეტი, არც ნაკლები. ამიტომ მთავარი ჩვენა მიზანია ამ ორიგინალური ფილოსოფოსის აზრთა წყობის რესტავრაცია. ასეთი რესტავრაციის ცდები დღემდის მრავალი იყო: დავასახელოთ აქ უპირველეს ყოვლისა კელლერის, ფრანც კერნის და ფრეიდეიტალის გამოკვლევები. მაგრამ ეს ცდები ვერ გვაქაყოფილებენ უკვე იმ მიზეზების გამო, რომ ისინი ვერ ახერხებენ ურთიერთ შორის შეათანხმონ ყველა ფაქტები ქსენოფანეს მოძღვრების შესახებ, რომლებიც დღეს ჩვენს განკარგულებაში იმყოფება. სხვა რომ არ იყოს რა, მართო ეს გარემოება საკმარისია ქსენოფანეზედ ახალი გამოკვლევის გასამართლებლად. ჩვენი გამოცანა ხომ იმაში შესდგებოდა, რომ აღმოგვეჩინა თვალსაზრისი, რომელიც საშვალებას მოგვცემდა შინაგანი წინააღმდეგობისაგან თავისუფლად განგვეაზრა ქსენოფანეს მოძღვრება. შევსძელით ჩვენ ამ გამოცანის გადაწყვეტა თუ ვერა, ე. ი. დავალწიეთ თუ არა თავი იმ ნაკულუვანებებს, რომლებსაც ვამჩნევთ ზემოდასახელებულ მეცნიერთა გამოკვლევებში, — ყოველ შემთხვევაში უნდა აღინიშნოს, რომ ჩვენ ვიდექით ამ მეცნიერთა მიერ გაკაფულს ნიადაგზე.

ქსენოფანეს ფილოსოფიის წყაროებით ჩვენ ვსარგებლობდით, ეციროდენ გამონაკლის გარეშე, დილსის გამოცემაში: H. Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker, Berlin, 1903 (შებოკლებით, DV).

შ ე ს ა ვ ა ლ ი.

ქსენოფანეს ადგილი წინახოკრატული ფილოსოფიის ვითარებაში.

მეცნიერება შესაძლებელია დებულებათა სისტემის პირობით. სადაც არ არის სწორი შეგნება ასეთი სისტემის პრინციპებისა, იქ არ არსებობს მეცნიერებაც ამ სიტყვის საბოლოო მნიშვნელობით. ულოლიკო მეცნიერება არის *contradictio in adjecto*. ასეთი „მეცნიერება“ ბნელში მოძრაობს, ვინაიდან მან არ იცის არც ის, საიდან იწყებს, არც ის, სად უნდა მივიდეს. საკვირველიც არ არის, რომ ამგვარ მოძრაობას სიბნელეში სხვა შესაძლებლობათა შორის ხან ერთსა და იმავე ადგილზე ტყეპნა, ხან კი სრული განადგურება მოჰყვება ხოლმე. უკანასკნელი გარემოება, უშუალოდ უფრო შესაზარი, თავისი შედეგების მიხედვით ზოგჯერ უმჯობესია მზგავეს შემთხვევაში: კატასტროფა იწვევს მისი მიზეზის გამორკვევის სურვილს და ხშირად ამ მიზეზის სწორი შეცნობით თავდება, რაც თავის მხრივ შენიშნულ ნაკლებევაანებათა თავიდან მოშორებას და შემდეგი მუშაობის განაყოფიერებას უწყობს ხელს.

ფილოსოფიის ისტორიკოსთა შორის გავრცელებულია შეხედულება, რომ საბერძნეთის მეცნიერება თალესიდან იწყება. ამ შეხედულების გაზიარება შეიძლება მხოლოდ ერთი კორრექტივის პირობით. თალესისა და მილეტური ფიზიკის სხვა წარმომადგენელთა სახით ჩვენ მხოლოდ მოსამზადებელი საფეხური გვაქვს მეცნიერებისათვის. მოსამზადებელი არა იმ აზრით, რომ თალესის, ანაქსიმანდრის, ანაქსიმენის მოძღვრებანი გარკვეულად შეიცავდენ მეცნიერების სპეციფიურს ნიშანს, არამედ ნხოლოდ იმით, რომ ის ელემენტები, რომლებსაც ვხვდებით ამ მოაზროვნების შეხედულებებში, შემდეგ განვითარდენ და კაცობრიობა ხსენებულ ნიშნის დამყარებამდის მიიყვანეს.

მილეტელთა მოძღვრება არის ბუნების თეორია,—მართალია, მეტიან მეტად უკრიტიკო. მიაპყრობს რა გულისყურს ხილულ სამყაროს; თალესი აყენებს საკითხს: რა არის ყველაფერი ან რა არის საერთო უთვალავ საგნებში, რომლებიც ჩნდებიან, იცვლებიან და ბოლოს კი ყველანი ისპობიან? ამ პრობლემის დაყენებისას თალესი ეყრდნობა იმ გულუბრყვილო რწმენას, რომ საგნები, რომლებსაც ჩვენ გრძნობების

საშუალებით შევიცნობთ, ნამდვილად არსებობენ, რომ გრძნობებრს ჩვენება. მაშასადამე, სინამდვილეს შეეფერება და ამიტომ ის ნდობის ღირსია. თვით ის მეთოდიც, რომლის საშუალებით თალესი და მისი უახლოესი მიმდევრები ცდილობენ თავისი პრობლემა გადასწყვიტონ, ბევრად არ განირჩევა საყოველღეო პრაქტიკაში გავრცელებული გულუბრყვილო ემპირიზმისაგან: ეს მეთოდია შედარება განცდილი საგნებისა და განზოგადოება, უსისტემოდ წარმოებელი. ღრუბელი წყალია; თოვლიც, ყინულიც, თვით ხმელეთიც წყალია; მაშასადამე, ყველაფერი წყალი ყოფილა,—აი ნიმუში იმისა, თუ როგორ ისჯელობენ მილეტელები. ნაჩქარევი განზოგადოება—ასე ეძახიან ლოლიკაში ამგვარ მსჯელობას და ჰგომობენ მას, როგორც არამეცნიერულს.

ერთხელ ჩასახული ფიზიკის იმ მიმართულებით განვითარებას, რომელიც მისცა მას მისმა დამაარსებელმა, უნდა მიეყვანა აზროვნება სექტაციზმამდის, ე. ი. იმ აზრამდის, რომ ობიექტურად არაფერი არ არის; არის მხოლოდ სუბიექტური, წარმავალი, წუთიერი. ასეთია ემპირიით უკრიტიკო სარგებლობის შედეგი: გულუბრყვილო-რეალისტური დებულება „ის, რასაც განვიცდი, არის“ შეუმჩნეველად იქცევა დებულებად „იმას, რაც არის, განვიცდი“. თუ მილეტელებმა იმის აღიარებიდან დაიწყეს, რომ გრძნობების მეოხებით განცდილი ნამდვილად არსებობს, ოღონდ საჭიროა გულმოდგინე დაკვირვებებს საშუალებით აღმოჩენა იმისა, თუ რა განიცდება ყველაფერში, რათა მივწვდეთ, რა რჩება ყოველ საგანში უცვლელად,—თანდათან ამ პრობლემის კვლევაში ჩაღრმავებამ მოაზროვნეთა შემდეგი თაობანი იმ დასკვნამდის მიიყვანა, რომ არ არის სრულიად არაფერი, რაც ყოველში ერთნაირად განიცადებოდეს. თვითეული საგანი ან, უკეთ, ამ საგნის წუთიერი განცდა გამოეყო სხვებს, როგორც აბსოლუტურად დამოუკიდებელი რამ, და გაჰქრა საზოგადო საზომის შესაძლებლობა. მთელი სინამდვილე განიყო ერთი მეორისაგან მოწყვეტილ მდგომარეობებად, რომლებსაც დაეკარგათ ურთიერთ შორის შემაკავშირებელი ძაფი. ასეთი იყო ის დასკვნა, რომელიც გამოიყვანა ფიზიკოსების მოძღვრებებიდან სოფისტიკამ. *μηδὲν εἶναι... παρὰ τὰς ἀΐμαρταις*, განაცხადა პროტოგორამა¹⁾.

თეორიულ სფეროში საყოველთაო საზომის უარყოფა ნიშნავს ნემეცნების მოსპობას; პრაქტიკულ სფეროში კი ასეთი საზომის უარყოფა შლის არსებულს საზოგადოებრივობას, რადგან ის შეუძლებელ

1) Diog. L., IX, 51.

ჰყოფს ტრადიციულს ზნეობას. თუ იმ შორეულ წარსულს კიდევ შეედლო ასე თუ ისე შერიგებოდა შემეცნებისადმი უარყოფითს დამრკიდებულებას, მიღებული ზნეობის წინააღმდეგ პრინციპული ამხედრება იმ ზომაზედ გამაღვნიანებელი იყო, რომ ყველა ცოცხალი ძალები ძველი საზოგადოებისა უნდა შეერთებულიყვენ ასეთი ნიჭილიზმის პირისპირა. სოკრატეს მნიშვნელობაც სწორედ იმაში იყო, რომ ის სათავეში ჩაუდგა სკეპტიციზმის წინააღმდეგ გამართულ ოპოზიციას, რომელიც ასე დიდებულად გაიშალა პლატონის და არისტოტელის ფილოსოფიურ სისტემებში. სოფისტიკის გამბრწუნელი შედეგებისაგან თავის დასაღწევად ფიზიკის ასეთი საოცარი დაბოლაგების მიზეზების გამოკვლევას იწყებენ: ეცნობიან რეტროსპექტულად აზროვნების განვითარების ისტორიას და ამავე დროს ეძებენ წინამორბედ ფილოსოფიურ მოძღვრებათა შორის ისეთს, რომელიც დახმარებას გაუწევდა სკეპტიციზმის ლიკვიდაციის და შემეცნება—ზნეობის დასაბუთების საქმეში. სწორედ ასეთ დამხმარე მოძღვრებას პოულობენ ელეატურს ფილოსოფიაში, რომელიც საფუძვლად ედება პლატონის სისტემას.

რა იპოვა პლატონმა ელეატიზმში ისეთი, რაც გამოადგებოდა მას თავის სისტემის ასაშენებლად? პლატონმა იპოვა ელეატურს მოძღვრებაში უპირველეს ყოვლისა მეტაფიზიკის დასაწყისი ანუ თეორია მეცნიერული ცოდნის პირობებზე. მიღეტელები ეძებდნენ საგანთა ფიზიკურ არსს (*ἀρχὴ ἁπλῆ τῆς ἰδέας*) ან მათ ბუნებას (*φύσις*). ელევატები კი იკვლევდნენ საგანთა ლოლიკურ არსს (*ἀρχὴ ἁπλῆ τῶν ἰδόντων*) ან მათ აზრს. რა არის ის, რაც აძლევს აზრს საგნებს და მქმნის მათგან იმას, რაც ისინი ნამდვილად არიან—აი ძირითადი პრობლემა პარმენიდისი. თუ მიღეტელთა მოძღვრება იყო ფიზიკა, ე. ი. განვითარებელი აღქმა, ელეატიზმში პირველად ჩნდება მეტაფიზიკური თეორია გრძნობისებური სამყაროს ზეგრძნობიერ პირობებზე. ელევატებისათვის უცხოა უკვე ის გულუბრყვილო რწმენა გრძნობისებური სამყაროსადმი, რომელიც ახასიათებს მიღეტელებს. ისინი ეძებენ ამ სამყაროს ცნებისებურს წინნამძღვრებს, რადგან ექვობენ გრძნობათა ჩვენების მნიშვნელობაში.

ეს განსხვავება მიღეტური ფიზიკისა და ელევატური მეტაფიზიკის შორის იმ ზომაზედ პრინციპულია, რომ ძნელი გასაგებია მათ შორის გენეტური კავშირი. თანამედროვეთა შორის ყველაზე უფრო სახელოვანი ისტორიკოსი საბერძნეთის ფილოსოფიისა, ელუარდ ცე-ლლერი, გვერდს უვლის ამ სიძნელეს; ის იცავს ჰეინრიხ რიტტერის მიერ პირველად გარკვეულად გამოთქმულს შეხედულებას, რომ ბერძნული აზროვნება ვითარდებოდა ყოველივე უცხო გაგლენის გარეშე

ბუნებრივი სიმარტივით იმ ფილოსოფიური ელემენტებისაგან, რომლებმაც პირველად თავი იონიაში იჩინეს. ¹⁾ აი ამ შეხედულებაზე, როგორც ფუნდამენტალურს დებულებაზე, ცდილობს ცელლერიც ააგოს თავისი მოთხრობა ანტიური ფილოსოფიის განვითარებაზე. აქედან გასაგებია, რომ ცელლერისათვის ელეატიზმი მილეტური ფიზიკის ლოლიკურ დასკვნას უნდა წარმოადგენდეს და არავითარ ნახტომს თალესიდან პარმენიდემდის არ უნდა ჰქონდეს ადგილი. რათა ეს შეხედულება მისაღები შეიქნეს, ცელლერს უხვდება ისეთი საშუალებისათვის მიმართვა, რომ ერთის მხრივ პარმენიდეს *τὸ ἓν* თალესის „წყალის“ აბსტრაქციად იქცევა, ²⁾ მეორეს მხრივ კი ქსენოფანეს, რომელიც უნდა გახდეს *das Übergangsglied zwischen der ionischen Forschung und der ausgebildeten eleatischen Lehre vom reinen Sein*, ³⁾ ეკარგება თითქმის ყოველგვარი მნიშვნელობა ფილოსოფიური აზროვნების განვითარებისათვის. ის იქცევა რაღაც მეტბოროცად, რომლის მოქცევა ცელლერის მიერ მოხაზულ რკალში ძნელი ხდება. თუ მიუხედავად ამისა ცელლერი ქსენოფანეს მოძღვრების გადმოცემას დიდს ადგილს უთმობს, ეს სავალდებულო თანდათანობის დარღვევად უნდა ჩაითვალოს.

ორივე შედეგი ცელლერის ისტორიულ-ფილოსოფიური კონსტრუქციისა საკმაოდ ლაღადებენ ამ კონსტრუქციის წინააღმდეგ: პირველი—იმითომ, რომ ცელლერის თვალსაზრისით გაგებულ პარმენიდეს არამც თუ არ ეთანხმება იმ ისტორიულ პარმენიდეს, რომელზედაც მოგვითხრობს არისტოტელი ⁴⁾, არამედ ის ვერ ეგუება იმ ფაქტსაც, რომ იდეათა თეორიის დიდი მოძღვარი პარმენიდეს თავის ფილოსოფიის უუმნიშვნელოვანეს წინამორბედად სთვლიდა და ამკობდა მის პიროვნებას ლვთაებრივი ეპითეტებით

მაგრამ მართო პარმენიდეს მოძღვრების ინტერპრეტაცია კი არ მოწმობს ცელლერის ისტორიულ-ფილოსოფიური კონსტრუქციის წინააღმდეგ, არამედ ის გარემოებაც, რომ ქსენოფანეს მეტი მნიშვნე-

¹⁾ Keller, Die Philosophie der Griechen, B. I. Abth. 1, sechste Auflage S 38 f. შვად. Ritter, Gesch. der Philos. 1, 172.

²⁾ Ibid. 1, 237.

³⁾ Ibid. 1, 676. იმავე აზრს იზიარებს მრავალთა შორის გილბერტიც, რომელიც ხედავს ქსენოფანეში eine enge Verknüpfung beider Schulen (sc. der ionischen und der eleatischen). Gilbert, Jonier und Eleaten Rheinisch. Museum, 1909. B. 64, H. II, S. 190.

⁴⁾ Metaph. I. 986 b 18. DV, 18 A 24.

⁵⁾ Theaet., 183 E. DV, 18 A 5.

ლობა აქვს ბერძნული აზროვნების განვითარებისათვის, ვიდრე ეს ცელსერის შეხედულებიდან გამომდინარეობს. საკმარისია ამის დასამტკიცებლად მოვიყენოთ მხოლოდ ის ფაქტი, რომ პლატონი სთვლიდა ქსენოფანეს ელვებური ფილოსოფიის დამაარსებლად ¹⁾, რასაც ადასტურებდნენ არისტოტელი ²⁾ და სხვა მწერლებიც, ასე რომ მთელს ბერძნულ ლიტერატურაში მიღებული იყო, როგორც უდავო დებულება, რომ ქსენოფანე არის უჩ: ξένωφανης ἀρχαίας φιλοσοφίας ³⁾.

ამ სიძნელემ, რომელზედაც ზევით ლაპარაკი იყო, და რომელსაც ცელსერი ვერ ხსნის, იჩინა თავი იმ მოვლენაში, რომ დღემდის არ არის თანხმობა იმის შესახებ, თუ რა ადგილი უნდა მიეკუთვნოს ქსენოფანეს ბერძნული აზროვნების განვითარების ხაზზე. დილსი, ვინდელბანდი და ბურნეტი თამამად გამოჰყოფენ ქსენოფანეს დანარჩენ ელვებურებთან და აყენებენ ჰერაკლიტს ქსენოფანესა და პარმენიდეს შუა. სხვები (იბერვეგი, გომპერცი) პირუკუ ფილოსოფიურ მოძღვრებათა თანდათანობის რიგში ჰერაკლიტს აყენებენ ქსენოფანეზე ადრე. უკანასკნელ შეხედულებას ცელსერიც იზიარებს, ოღონდ მას მიუღებლად მიაჩნია ელვებურის მოთავსება ჰერაკლიტის შემდეგ: მისი აზრით, ჰერაკლიტის მოძღვრება შემაერთებელი რგოლია ელვებურთა და უმცროს ფიზიკოსთა შორის ⁴⁾. ამიტომ ქსენოფანეს ცელსერი ათავსებს ჰერაკლიტზე ადრე. რეინჰარტი ეთანხმება ამაში ცელსერს; ისიც დარწმუნებულია, რომ ელვებურში არის ჰერაკლიტის პირობა ⁵⁾. მაგრამ ის ამტკიცებს, რომ ქსენოფანე მასწავლებელი კი არა, მოწაფე იყო პარმენიდესი ⁶⁾. მისი აზრით, ქსენოფანეს უნდა ფილოსოფიის ისტორიაში მიეკუთვნოს ადგილი პარმენიდესა და ჰერაკლიტს შუა. დაბოლოს მოსახსენებელია კუზენიცი, რომელიც ფიქრობდა, რომ ქსენოფანე შემაერთებელი რგოლია მილეტელებსა და პითაგორელებს შორის. ⁷⁾ ამრიგად, თუ დავუპირდაპირეთ ერთმანეთს ის შეხე-

1) DV 11 A 29. Burnet's სანდოდ არ მიაჩნია პლატონის ეს ცნობა, რომელსაც ის ადარებს იმავე პლატონის ცნობას ჰერაკლიტზე, სადაც უკანასკნელის იდეოლოგიურ წინაპრად თვით ჰომეროსია გამოცხადებული აშკარა ირონიის მიზნით. იხ. Burnet, Die Anfänge der griech. Philos., Berlin 1913, S. 111. მაგრამ რომ ქსენოფანე ირონიულად არ არის პლატონის მიერ ელვებურში დამაარსებლად გამოცხადებული, ეს ჩანს უკვე ქსენოფანეს მოძღვრების შინაარსიდან.

2) DV 11 A 30. შეად. Kern, Ueb. Xenophanes, 17.

3) DV 11 A 36.

4) Zeller, 1, 121 f.

5) Reinhardt, Parmenides, Leipzig, 1917, s. 212.

6) Ibid. S. 103 f. შეად. v. Wilamowitz, Platon. 11, 236.

7) Cousin, Fragments philosoph. p. 40, 46. Zell. 1, 676.

დულეზანი, რომელნიც გამოუთქვამთ ქსენოფანეს ადგილის შესახებ ბერძნული აზროვნების განვითარებაში, მეტად კრელ სურათს ნივილებთ, — გარემოება, გამოწვეული იმით, რომ არ არის თანხმობა ქსენოფანეს მოძღვრების შინაარსის გაგებაში.

თუ ზოგი თანამედროვე მკვლევარი ქსენოფანეს მოძღვრებას თვით პარმენიდეს მეტაფიზიკაზე მალლად აყენებს (ასე იქცევა, მაგალითად, ფ. კერნი), ზოგი, არა გარეშე არისტოტელის მოწმობის ზეგავლენისა¹⁾, უსამართლოდ ამცირებს ქსენოფანეს მნიშვნელობას (ბურნეტი და განსაკუთრებით კი რეინჰარტი). ელევატური ფილოსოფიის შესწავლამ ჩვენ დაგვიარწმუნა იმაში, რომ ქსენოფანეს ფილოსოფიის გარეშე გაუგებარი ხდება პარმენიდეს მეტაფიზიკის გაჩენა. სწორედ ქსენოფანემ შემოიტანა ფილოსოფიური აზროვნების ვითარებაში ის ელემენტები, რომლებიდანაა წარმოსდგა მეტაფიზიკა. ქსენოფანემ დააყენა ახალი პრობლემა და შექმნა ახალი მეთოდი ამ პრობლემის გადასაწყვეტად. არც ამ პრობლემას, არც მისი გადაწყვეტის მეთოდს მიღეტელები არ იცნობდენ.

ქსენოფანე არ არის „ფიზიკოსი“ ამ სიტყვის იონიური მნიშვნელობით. თავის მოძღვრების შინაარსით ის ძველი საბერძნეთის მოაზროვნეთა იმ ფრთას უახლოვდება, რომლის წარმომადგენლები არისტოტელმა ერთხელ დაუპირდაპირა ფიზიკოსებს და უკანასკნელთაგან გასარჩევად მათ *αἱ μὲν ἀρχαί, οὐκ ἔστιν* უწოდა²⁾. ეს გარემოება აქვს ალბად მხედველობაში პლატონს, როდესაც ის ელევატიზმის სათავეს ქსენოფანეში და „კიდევ უფრო ადრე“ (*αὐτὸν ἔτι παρ’ αὐτῶν*³⁾) ეძებს. ქსენოფანეს მოძღვრება წარმოიშვა იმ კულტურულ-ისტორიულ ნიადაგზე, რომელმაც ძველს საბერძნეთში მორალურ — რელიგიოზური მოძრაობა გააძლიერა. ამ კოლოფონელმა ფილოსოფიურს მოძღვრებაში ჩამოიყალიბა ის ზნეობრივი შეხედულებები, რომლებსაც ჩვენ ვაბნეულად მთელი მეექვსე საუკუნის გასწვრივ ვხვდებით.

ქსენოფანეს მოძღვრების შესწავლის ნიადაგზე სწყდება რამოდენიმე პრინციპული საკითხი ბერძნული ფილოსოფიის ისტორიისა, რომლების გარშემო მეცნიერებაში დღესაც გამწვავებული დავა წარმოებს. მისი თეორიის განხილვის ინტერესი სხვათა შორის იმაშიც მდგომარეობს, რომ აქ იყრიან თავს წინა — სოკრატული აზროვნების ისტორიის მთავარი პრობლემები, როგორც არის, მაგალითად, პრო-

¹⁾ არისტოტელი ამბობს, რომ ქსენოფანე იყო პარმენიდესთან შედარებით *ἀγραιχότερος*. DV 20 A

²⁾ Met., XII, c. 6.

³⁾ DV 11 A 29.

ბლემა მისტიკის და ფილოსოფიის ურთიერთ დამოკიდებულებისა. სწორი სქემა ბერძნული აზროვნების განვითარებისა შეიძლება დამყარებულ იქნეს მხოლოდ ქსენოფანეს ფილოსოფიის საფუძვლიანი შესწავლის საშუალებით მაგრამ ჩვენ ჯერ ასეთი შესწავლისაგან შორსა ვართ კიდევ.

უკვე ფრანც კერნი სწერდა: „Während die Darstellung der Philosopheme des Parmenides, Melissos und Zenon durch eingehende Mitteilungen der besten Zeugen und, was besonders die beiden ersten angeht, auch durch bedeutende Fragmente aus der Schriften der Philosophen selber völlig gesichert scheint und nur in Einzelheiten die Möglichkeit von Kontroversen lässt, herrscht über die Lehre des Xenophanes, des genialen Begründers der eleatischen Einheitslehre, auch in Bezug auf die wesentlichsten Punkte keineswegs Uebereinstimmung ¹⁾“. ამის მსგავსად ფრეიდენტალმაც აღნიშნა ერთხელ „die Unfestigkeit der bisherrigen Auffassungen des Xenophaneischen Systems“ ²⁾. მას შემდეგ გავიდა ნახევარი საუკუნე, მაგრამ როგორც სჩანს, ქსენოფანეს შესწავლის საქმე მაინც და მაინც არ დაწინაურებულა: ერთი ავტორი შემდეგი სიტყვებით ახასიათებს დღევანდელს მდგომარეობას ქსენოფანეს შესახებ წარმოებული კვლევა—ძიებისა: „Ueberall ein Kampf, ein Kampf der Lager, ein Kampf aller gegen alle, d. h. also mit anderen Worten: die völlige Richtungs- und Charakterlosigkeit des Ganzen der bisherrigen Arbeit, eine Verworrenheit, ein Chaos“ ³⁾. არ შეიძლება ამ სიტყვებს არ დავეთანხმოთ.

ჩვენი გამოკვლევის მიზანია აღადგინოს მთლიანი ისტორიული-ფილოსოფიური სახე ქსენოფანესი, რომელიც დღესაც უცნაურ მთაზროვნედ ითვლება, შუქი მოკვთინოს მისი მოძღვრების წვრილმანებს, აღმოაჩინოს მათში მთავარი აზრი, რომელიც გააერთიანებს მათ და გახდის ჩვენთვის ქსენოფანეს ფილოსოფიას მწყობრ მსოფლმხედველობად, და ახსნას უკანასკნელი ქსენოფანეს ინდივიდუალობით და მის თანამედროვე საზოგადოებრივი ცხოვრების პირობებით.

¹⁾ F. Kern, Beitrag z. Darstell. d. Philosoph. des Xenophanes. Danzig, 1871, S. 1.

²⁾ I. Freudental, Ueber die Theolog. d. Xenophanes, Breslau, 1886, S. 36.

³⁾ D. Einhorn, Xenophanes, Wien, 1917, S. 39.

I. წყაროები ქსენოფანეს ფილოსოფიის შესასწავლად.

თ ა ვ ი პ ი რ ვ ე ლ ი.

ფილოსოფიის ისტორია და წყაროების ფილოლოგიური კრიტიკა.

ჩვენი გამოკვლევის ამ თავის გასამართლებლად წინასწარ უნდა ცოტა რამ ითქვას. რომ ფილოსოფიური თეორია ფილოსოფოსურად უნდა იქნეს გაგებული, ამაში შეუძლებელია ექვის მიტანა განსაკუთრებით კუნო ფიშერისა და ფაიხინგერის ცნობილი კამათის შემდეგ. მაგრამ რას ნიშნავს ფილოსოფოსური გაგება ფილოსოფიური თეორიისა, რომლის შექმნილი შორეულ წარსულში ცხოვრობდა? ყოველ შემთხვევაში არა ფილოსოფიურს კრიტიკას: საოცარი იქნებოდა ასეთი კრიტიკა გვეწარმოებია დღეს ქსენოფანეს წინააღმდეგ, რომელიც 25 საუკუნის წინ ცხოვრობდა. თუ ასეთი მიდგომა გამოსაკვლევით თეორიისადმი კიდევ შეეფერებოდა რომელიმე ბრუკერისა ან ტენენმანის ეპოქას, როდესაც ისტორიულ-ფილოსოფიური ძიება მხოლოდ იდგამდა ფეხს, დღეს საკმაოდ ნათელია, რომ ფილოსოფოსური მიწვედომა წარსული დროის მოძღვრებისა გულისხმობს მის გაგებას, როგორც ისტორიული მოვლენისა.

ხშირად ხდება, რომ ისტორიკოსი ამა თუ იმ მოაზროვნის დახასიათებას მხოლოდ კონვენიალობის არგუმენტით ასაბუთებს. ჩვენი შეხედულებით კი, ასეთი არგუმენტით საარგებლობა ნიშნავს ობიექტური კრიტიკისაგან თავის დაღწევის ცდას და ისეთ სფეროში თავის შეფარებას, რომელიც საყოველთაო საზომებს არ ექვემდებარება. თავისი კონვენიალობა გამოსაკვლევ მოაზროვნესთან ისტორიკოსმა უნდა დაამტკიცოს მისი შეხედულების სწორი გადმოცემით. უკანასკნელის ლოდიკური კრიტიკრიუმში, მაშასადამე, არა მისტიკურს კონვენიალობაშია. საძიებელი, არამედ ობიექტური მნიშვნელობის ფაქტებში.

რა უნდა იყოს ეს ფაქტები, თუ უწინარეს ყოვლისა არა საკუთარი სიტყვები შესასწავლელი მოაზროვნისა და აგრეთვე ის მოწ-

ნობები, რომლებიც ამ მოაზროვნეზე მასთან ქრონოლოგურად ახლო მდგომ მწერლებმა შეგვინარჩუნეს? უუპეველია, მხოლოდ ემპირიკოსული აკოწიწება ასეთი ფაქტებისა კიდევ არ ჰქმნის ისტორიულ-ფილოსოფიურ სურათს: ფაქტებს ანალიზი სჭირია, რათა მათში ჩამალულ აზრს მივსწვდეთ. მაგრამ ფილოსოფიური მოძღვრების ფაქტების დეტალური შესწავლის გარეშე ამ მოძღვრების ფილოსოფოსური გაგება შეუძლებელია.

როდესაც საქმე ისეთ მოაზროვნესთან გვაქვს, რომელიც ისტორიულად ახლოა ჩვენთან, რომელიც ჩვენი კულტურის სფეროში ცხოვრობდა, ჩვენს ენაზე სწერდა, არ არის შედარებით ძნელი მისი მოძღვრების ფაქტების მიწვდომა. მაგრამ ეს საქმე ძნელდება, როდესაც მოაზროვნე შორეულს წარსულს ეკუთვნის. სხვა რომ არ იყოს რა, ძნელია ჯერ იმ ენის გაგება, რომლის საშუალებით გამოთქმულია მისი აზრები. ამიტომაც ფილოლოგიური კრიტიკა აუცილებელი დამხმარე დასციპლინაა შეიქნა ფილოსოფიის ისტორიკოსისათვის. თუ Kantphilologie სადავო ღირებულების გამოგონებაა, ქსენოფანეს ან დემოკრიტის ნაწერების ფილოლოგიურ-კრიტიკული გასინჯვის გარეშე ამ მოაზროვნეების სწორი გაგება შეუძლებელია. მართალია, ფილოლოგიური კრიტიკა დაბალი ხარისხის კრიტიკაა. ფილოსოფიის ისტორიის გამოცანებს ის არ სწყვეტს. მაგრამ, რამდენადაც ის მასალებს ამზადებს ამ გამოცანების გადასაწყვეტად, ფილოსოფიის ისტორიკოსიც უყურადღებოდ მას ვერ დასტოვებს.

ფილოსოფიის ისტორიკოსი არ არის ვალდებული ფილოლოგიც იყოს. მას ბევრი აქვს საკუთარი გამოცანებიც, რომლების სწორი გადაწყვეტა მისგან დიდ სპეციალიზაციას მოითხოვს. მაგრამ სამეზობლო დისციპლინის მიერ მოწოდებული მასალის შეფასება და მნიშვნელოვანის უმნიშვნელოსაგან გარჩევა ფილოსოფიის ისტორიკოსისათვისაც ზედმეტი არ იქნება. სწორედ ამიტომ საჭიროა შევებოთ ქსენოფანეს ფილოსოფიის წყაროების საკითხს და ეს მით უმეტეს, რომ ამ ფილოსოფოსის მოძღვრების წყაროების საკითხი განსაკუთრებით რთულია და დიდს დავას იწვევს.

თ ა ვ ი მ ე ო რ ე.

ქსენოფანეს ნაწერები.

არ შეიძლება ითქვას, რომ ჩვენ უხვი წყაროები მოგვეპოვემა ქსენოფანეს მსოფლმხედველობის შესასწავლად. პირიქით, ეს წყაროები (განსაკუთრებით კი პირდაპირი ხასიათის) იმ ზომაზედ მწირია, რომ ძნელია მათი მიხედვით ქსენოფანეს ფილოსოფიის რეკონსტრუქცია. არც არის ამიტომ გასაკვირი, რომ ამ ფილოსოფიის თვით მთავარი დებულებების დახასიათებაში თანამედროვე მკვლევართა შორის დიდი უთანხმოება სუფევს.

ისე, როგორც სხვა შემთხვევებშიც, წყაროები ქსენოფანეს ფილოსოფიის შესასწავლად ორ ჯგუფად განიყოფება: ერთს შეადგენს პირდაპირი ან უშუალო წყაროები, ხოლო მეორეს — წყაროები არაპირდაპირი ხასიათისა. პირველის ქვეშ იგულისხმება ქსენოფანეს ნაწერების ნაშთი; მეორის ქვეშ კი ის მოწმობები ქსენოფანეზე, რომლებიც საბერძნეთის და რომის მოგვიანო მწერლების თხზულებებში გვხვდება.

ქსენოფანეს ნაწერებისაგან დარჩენილია ორმოციოდე ფრაგმენტი; რომლებიც გაბნეულია ანტიური მწერლების წიგნებში. ყველაზე მეტი ნაწყვეტი ქსენოფანეს ნაწერებისაგან დაგვიტოვეს ძველმა მწერალმა ათენაიოსმა (თავის თხზულებაში *Δεισιπυσιονομαί*), დიოგენე ლაერტმა, კლემენტ ალექსანდრიელმა და სიმპლიკიოსმა. ან ნაწყვეტების ამოკრეფაში, მათ ფილოლოგურ გამოკვლევასა, სისტემაში მოყვანასა და ცალკე გამოქვეყნებაში ღვაწლი მიუძღვით მულახს (*Fragmenta philosophorum graecorum*), ბრანდისს (*Commentatio eleatica*), კარსტენს (*Philosophorum graecorum operum reliquiae*), დილსს (*Die Fragmente der Vorsokratiker*) და სხვებსაც.

როგორ უნდა გავანაწილოთ ეს ფრაგმენტები, საკმაოდ ძნელი საკითხია. თუ ძველს ნიშნებს მივმართეთ, გავიგებთ მათგან, რომ ქსენოფანეს შეუდგენია იამბიკოები, პაროდები, სილოები, სატირები, დიდაქტიური თხზულება *Ἰεῖρ*: *φύσσεα* და ორი პოემა: *Ἐπισφῆμα*; *ἄτιος* და *Ὁ εἰς Ἴβλέαυ ἀποισσῆμα*. იამბიკოებზე და უკანასკნელ პოემაზე მოგვიტანრობს მხოლოდ დიოგენე ლაერტი¹⁾. რომ ქსენოფანისა

¹⁾ DV II A 1.

გარდა ამისა ელეგიებაც უწერია, ამას გადმოგვცემენ ათენაოსის (Ξενοφάνης δ' ἔ Κολοφώνιος ἐν τοῖς ἐλέγειαις φησὶ ¹⁾) და იგივე დიოგენე ²⁾, თუ ორივეს მოწმობა ტრადიციულად გავივით. როგორც პაროდების შემადგენელს, ასახელებენ ქსენოფანეს ათენაოსის (Ξενοφάνης ἔ Κολοφώνιος ἐν παρῳδίαῖς) ³⁾ და ვესევი (Ξενοφάνης φησὶ καὶ παρῳδῶν ποιητής). ⁴⁾ ქსენოფანეს სატირებზე, ზოგიერთის აზრით, ლაპარაკობს აპულეიუსი ⁵⁾. მაგრამ ეს შეცდომაა: აპულეიუსის მოწმობაში ლაპარაკია კრატესზე და არა ქსენოფანეზე ⁶⁾. დაბოლოს, ქსენოფანეს დიდაქტურს თხზულებას (Ἦερὶ φήσας) ასახელებენ პოლლუქსი (ἐν τῷ περὶ φήσας Ξενοφάνους) ⁷⁾, ენეველი სქოლიასტი ილლიადოსი (Ξενοφάνης ἐν τῷ περὶ φήσας) ⁸⁾ და პლუტარქოსი: πρώτους μὲν ἐν ποιήμασι ἐξέφερον οἱ φιλόσοφοι καὶ διήματα καὶ τοὺς λόγους ὄσπερ Ὀρφέος καὶ Ἡσίοδος καὶ Παρμενίδης καὶ Ξενοφάνης καὶ Ἐμπεδοκλῆς ⁹⁾:

აქედან ყველაზე უფრო ადვილად სწყდება საკითხი პაროდების შესახებ. თუმცა დილსი კიდევ ექვობს ამაში, ¹⁰⁾ მაგრამ საკმაოდ დამტკიცებულად უნდა ჩაითვალოს, რომ ის, რასაც დიდხანს ქსენოფანეს ფრაგმენტებს შორის პაროდის ნაწყვეტად სთელიდენ (fr. 22), არის სილლის ნაწყვეტი. ვაქსმუტს გაჰყავს საკმაოდ დამარწმუნებელი პარალლელი 22 ფრაგმენტსა და პირველს ფრაგმენტს შორის, რომელიც მას სილლად მიაჩნია. მისი აზრით, 22 ფრაგმენტში დაცულს სიტყვებს მოჰყვებოდა ალბად ჩვეულებრივი გალაშქრება ჰომიროსისა და ჰესიოდის წინააღმდეგ. ეს გარემოება კი აძლევს ვაქსმუტს საბუთს სტკვას: Falluntur enim qui censent inesse hic (sc., fr. 22) senilem quandam hilaritatem prorsus ab acerbis Homeri Hesiodique irrisionibus abhorrentem ¹¹⁾. ამავე აზრის არიან ბერკი, რომელიც ამტკიცებს, რომ

¹⁾ DV 11 B 6.

²⁾ DV 11 A 1.

³⁾ DV 11 B 22.

⁴⁾ DV 11 A 9. ცელლერი 1, 642 შეცდომით ამტკიცებს, რომ ვესევი ქსენოფანეს ტრადიციებს აწერდა.

⁵⁾ DV 11 A 21.

⁶⁾ C. Wachsmuth, Sillographorum graecorum reliquiae. Lipsiae, 1835, p. 73.

⁷⁾ DV 11 B 39.

⁸⁾ DV 11 B 30.

⁹⁾ DV 1 B 1.

¹⁰⁾ გინაიდან მას პაროდები, თუმცა კითხვითი ნიშანის ქვეშ, გამოყოფილი აქვს ელევ. DV 11 B 22.

¹¹⁾ Wachsm., Sillogr. 59.

ქსენოფანეს პაროდები იგივე სილღებია ¹⁾, რეინჰარტი, რომელიც სთვლის პაროდებს den Sillen zugehörig, ²⁾ და პრეტერი ³⁾.

მეტს დავას იწვევს საკითხი, სწერდა თუ არა ქსენოფანე იამბიკოებს. ჭფიქრობდნენ, რომ ერთი ნაწყვეტი, ჰიპოკრატის სქოლიასტის მიერ შენახული (ἐγὼ δὲ ἔμασθον πῆλιν ἐκ πῆλινος φέρων ἐβλήθη-
σεν ἄλλοις ⁴⁾), უნდა იყოს ასეთი იამბიკო. მაგრამ თუ დავაკვირდებით ახლო შემოყვანილ სიტყვებს, დავრწმუნდებით, რომ შეუძლებელია მათთვის იამბიკოს ფორმის მიცემა. გარდა ამისა საფიქრებელია, რომ ეს სიტყვები მხოლოდ გადმოკეთებულია ქსენოფანეს ნამდვილი ლექსიდან (fr. 8), სადაც ნათქვამია:

βλήθησεν ἄλλοις ἔμαθ' ἔφασκεν ἄν' ἑλλείπει γῆν.

უკანასკნელი ბწყარი კი პენტამეტრია და არა იამბიკო. ⁵⁾

არის მეორე ნაწყვეტიც, რომელიც გვაძლევს საბაზს ვიფიქროთ ქსენოფანეს იამბიკოებზე. ეს ნაწყვეტი დილსს ასეთი რედაქციით აქვს მოყვანილი:

ἄλλ' οἱ βλάται βλασίου γυναικίω: φασίς,
ἄν' ἔφασκεν ἄν' ἔφασκεν ἔφασκεν φασίς τε δέμας τε ⁶⁾.

ამ ფრანგმენტში (შემოყვანილი რედაქციით) პირველი ბწყარი არის იამბიკო, ხოლო მეორე—ჰექზამეტრი, ე. ი. წმინდაი ამბიკური ლექსი არც აქა გვაქვს. ვილამოვიცი (Greifswalder Programm, 1880) ამტკიცებდა, რომ ქსენოფანეს უწერია ლექსები, სადაც persaturam hexametris immixtos fuisse senarios iambicos. ⁷⁾ ამ აზრს იზიარებს ბურნეტიც, რომლის შეხედულებით Xenophanes iambische Verse zwischen seine Hexameter einschob in der Art des Margites ⁸⁾. მაგრამ ვაქსმუტი სასტიკად ეწინააღმდეგება ასეთს ჰიპოთეზას: „plane abhorret a natura antiquioris poeseos talis metrorum confusio“, სწერს იგი ⁹⁾. ვაქსმუტს ეთანხმებიან ცელლერი, კურფესი და სხვ.

ცელლერის რეკონსტრუქციით შემოყვანილი ნაწყვეტის სადავო პირველი ბწყარი უნდა წავიკითხოთ შემდეგ ნაირად:

¹⁾ Th. Bergk, Griech. Literaturgesch. I B, 420.

²⁾ Reinhardt, Parmenides, 135.

³⁾ Ueberweg-Prächter, Grundriss der Gesch. der Philos. des Alterthums, 1920. S. 88.

⁴⁾ DV 11 B 45.

⁵⁾ Wachsmuth, op. cit 57.

⁶⁾ DV 11 B 14.

⁷⁾ Wachsmuth, 62.

⁸⁾ Burnet, 103.

⁹⁾ Wachsmuth, 63.

ἀλλ' ἂν βροτοὶ θεοκόσμοι: φεισὺς γεννησθε αὐτ' ἀνθρώπους¹⁾.

ხოლო კურფესი კი ასეთ რეკონსტრუქციას გვაწვდის:
ἀλλ' ἂν βροτοὶ θεοκόσμοι: φεισὺς τεχνισσθε ἡμοίνας²⁾.

ამრიგად როგორც ცელლერის, ისე კურფესის აზრით, ეს ბწყარი ჰექზამეტრი იყო და არა იამბიკო.

მაშ, თუ ქსენოფანეს იამბიკური ლექსები არ ჰქონებია, რას გულისხმობს დიოგენე ლაერტი, როდესაც ის მოგვითხრობს, რომ ქსენოფანეს დაუწერია ἰχμῖσος ἄσθ' Ἡσιόδου καὶ Ὀμηρου ἐπιγράμτων ἀπὸ τῶν τῶ παρ! მემო εἰρημῖσος? ვაქსმუტის აზრით, ამ შემთხვევაში ἰχμῖσος: verbo non vulgarem metricamque significationem inesse, sed paullo rariorem, ... ita ut describantur „carmina probrosa“ in quibus quae Homerus Hesiodusque de dis protulerunt castigavit Xenophanes³⁾. ეს იმას ნიშნავს, რომ დიოგენეს ἰχμῖσος უნდა გავიგოთ, როგორც სილ-ლები. ამ აზრს ემხრობიან მრავალნი კერნი, მაგალითად, სწერს: Dass unter den Iamben die dem Xenophanes von mehr als einem Zeugen beigelegten Sillen zu denken seien, darin stimme ich mit Wachsmuth durchaus überein⁴⁾. კურფესიც ჰფიქრობს iambo illos ut sillos, qui hexametro versu (ἐν ἑξέσσι) compositi sunt, intelligendos esse.⁵⁾

რა იყო ეს სილლები? იგივე ვაქსმუტი, რომელსაც ხშირად ვახსენებთ, რადგან მან განსაკუთრებული ყურადღება მიაქცია ამ საკითხს, სამართლიანად აღნიშნავდა, რომ სილლები წარმოადგენენ graecae poeseos genus ut per se satis singulare et subtili perscrutatione dignum ita nondum ea qua decet diligentia exploratum.⁶⁾ ბერძნული სიტყვა σίλλος: მეტადრე უცნაური რამ არის მისი გენეზისის შესახებ დიდი იყო დავა. როგორც ძველად საბერძნეთში, ისე ახალს ფილოლოგურს ლიტერატურაში. როგორც გამოიჩვენა, თავდაპირველად σίλλოს ნიშნავდა ელამს, ე. ი. ადამიანს, რომლის თვალებს სხვადასხვა მიმართულება აქვს. ამ მნიშვნელობით აქვს, მაგალითად, ლუკიანს⁷⁾ ნახმარი ეს სიტყვა: ἔγὼ σίλλος, ὃν θεῶτατα, γυγύθημαι σὲ περιόρῳ. ამის მოქმედი წყენით აღნიშნავს, რომ ის დიდხანს ელოდებოდა იმას, ვისაც აზ

¹⁾ Zeller I, 644.

²⁾ Kurfess, Xenophanea. Mnemosyne, vol. 41 (1913) I, p. 113.

³⁾ Wachsmuth, 57.

⁴⁾ F. Kern, Ueb. Xenoph., 18.

⁵⁾ Kurfess, 113. შეად. აგრეთვე Burnet, 102.

⁶⁾ Sillogr. gr., p. 5.

⁷⁾ Lucianus, Lexiphan 3. ap. Wachsm. l. c., 4 an.

უფარავად, ახდლილად, ყოველი ალლეგორიის გარეშე. ასეთს ლექსს დღეს ეძახიან სატირას, ძველად კი იამბიკოს უწოდებდნენ, ვინაიდან ის ჩვეულებრივ (არა გამოუკლებლად) იამბიკოს მეტრით იწერებოდა: გაგიხსენოთ არხილოხი.

რომ ქსენოფანეს სილღები დაუწერია, ეს მტკიცდება მრავალი საბუთით. ჯერ ერთი თვით ქსენოფანესაგან დარჩენილ ფრაგმენტებს შორის არის ისეთები, რომლებიც აშკარად ამგვარი ლექსის ხასიათს ატარებენ. ამ ფრაგმენტებში ქსენოფანე ილაშქრებს ჰომიროსის, პესიოდის (fr 11, 12), უგნური ბრბოსა (fr. 14, 15 16) და მისტიკოსების წინააღმდეგ (fr. 17, 7). გარდა ამისა არა ერთი მოწმე ადასტურებს, რომ ქსენოფანეს დაუწერია სილღები და რომ ის ეკამათებოდა ჰომიროსს, პითაგორს, ეპიმენიდეს და სხვებს. მოვიყვანთ აქ მხოლოდ ზოგიერთის სიტყვებს. პროკლი სწერს: Ξενοφάνη... Σίλλιος ἐκείνην λέγειται καὶ πάλιν φησὶν φωνὰν καὶ ποιῆσαι ἰ). ტომონი ფლიუნტელი ასე ახასიათებს ქსენოფანეს:

Ξενοφάνης ὑπέλαψεν, Ὀμηροῦ καὶ ἑπειῶν (fr. 40).

გარდა ამისა ერთი სქოლიასტი ისე ახსენებს ქსენოფანეს, რომ, ჩანს, კოლოფონელს პირველ სილღოგრაფად სთვლიდნენ საზოგადოდ: ἦδη δὲ οὐ Ξενοφάνει, ἀλλ' Ὀμήρου πρῶτον Σίλλιος πεποιήθει. 2) შემდეგ სტრაბონი გადმოგვცემს: Ξενοφάνης ὁ φωνῶντος τῶν Σίλλιος ποιῆσαι δὲ ποιημάτων. 3) დიოგენე ლაერტი სწერს: ἀναμένειται τε λέγειται θανάτῳ καὶ Ἰσμάτηρος, κατὰ ψαλμῶν δὲ καὶ Ἰππικλήδου. 4). დაბოლოს მოვიყვანოთ (დილის რედაქციით) იგივე დიოგენე ლაერტის მოწმობა, რომელმაც ლიტერატურაში ამდენი დავა გამოიწვია: γέγραφε δὲ (sc. ὁ Ξενοφάνης) ἐν ἑπειῶν καὶ ἐλέγχοις καὶ ἰάμβουσι καὶ Ἰωνίοις καὶ Ὀμήρου, ἑπειῶν καὶ ἀνῶν τὰ περὶ θεῶν εἰρημύνα. 5). რომ აქ ἰάμβους უნდა გავიგოთ, როგორც ἀίλλια, ამაში ყველანი (დილის, კერნი, ვაქსმუტი და სხ.) ეთანხმებიან ერთმანეთს.

1) DV 11 A 22.

2) DV 11 A 23.

3) DV 11 A 20.

4) DV 11 A 1. თუ რაში არ ეთანხმებოდა ქსენოფანე პითაგორს, ეს მასვე ფიქტით აქვს გამოთქმული fr. 7. რაც შეეხება უთანხმობას ეპიმენიდესთან, ეს გამოჩვეული არ არის. Wachsmuth, GO, ჰფიქრობს, რომ ქსენოფანე ეკამათებოდა ეპიმენიდეს, როგორც თეოგონიის ავტორს, რადგან თვით ქსენოფანეს აზრით ღვთაებას გენეზისი არა აქვს. შესაძლებელია ანაზ დავამატოთ, რომ პოლემიკა ეპიმენიდესთან იყო ერთი სახე პოლემიკისა მისტიკის წინააღმდეგ.

5) DV 11 A 19.

დიოგენე ლაერტის უკანასკნელი მოწმობა განსაკუთრებული ყურადღების ღირსია. დილსმა ის საფუძვლად დაუდვა ქსენოფანესაგან დარჩენილი ფრაგმენტების კლასიფიკაციას. მისი აზრით, გამოთქმა $\xi\nu \xi\alpha\epsilon\sigma\tau$, რომელიც ამ მოწმობაში გვხვდება, აღნიშნავს დიდაქტურ პოემას $\text{Hex\acute{a}\mu\epsilon\tau\rho\acute{o}\varsigma}$; $\xi\lambda\epsilon\gamma\epsilon\acute{\iota}\alpha\zeta$ აღნიშნავს ელეგიებს; ხოლო $\acute{\iota}\xi\mu\epsilon\tau\rho\acute{o}\varsigma$ — სილღებს ¹⁾. დილსს ეთანხმება კერნიც: Unter den hexametrischen Gedichten (იგულისხმება $\xi\nu \xi\alpha\epsilon\sigma\tau$. ს. დ.). die hier an erster Stelle erwähnt werden, verstehe ich das philosophische Lehrgedicht. ²⁾

რომ დილსი არ უნდა იყოს ამ შემთხვევაში სწორს გზაზე და რომ დიოგენეს ზემოყვანილი სიტყვები არ შეიძლება გავხადოთ ქსენოფანეს ფრაგმენტების საკლასიფიკაციო ბაზად, ეს უკვე იქიდან ჩანს, რომ ამ სიტყვებში არ არის ხსენებული ქსენოფანეს პოემები კოლოფონის დაარსებაზე და ელქაში გადმოსახლებაზე: მათ დიოგენე მხოლოდ ქვევით ცალკე ასახელებს. საკლასიფიკაციო ბაზად აღებული მოწმობაში კი ყველა გასანაწილებელი მოვლენები უნდა იყოს გათვალისწინებული. გარდა ამისა გრამმატიკულადაც მიუღებელია დილსის შეხედულება. რომ დიოგენეს მოწმობაში ის აზრი ყოფილიყო, რომელიც სურს დილსს (და აგრეთვე კერნსაც), მაშინ იქ იქნებოდა არა $\gamma\acute{\epsilon}\gamma\alpha\chi\epsilon\acute{\iota}\alpha\zeta \xi\nu \xi\alpha\epsilon\sigma\tau$:... $\alpha\chi\acute{\iota} \acute{\iota}\xi\mu\epsilon\tau\rho\acute{o}\varsigma$, არამედ $\gamma\acute{\epsilon}\gamma\alpha\chi\epsilon\acute{\iota}\alpha\zeta \xi\alpha\epsilon\sigma\tau \alpha\chi\acute{\iota} \acute{\iota}\xi\mu\epsilon\tau\rho\acute{o}\varsigma$ ³⁾.

ეს უკანასკნელი მოსაზრება გვაძლევს საბუთს ვიფიქროთ, რომ დიოგენეს მოწმობის $\xi\nu \xi\alpha\epsilon\sigma\tau$ უნდა გავიგოთ არა იმ აზრით, რა აზრითაც ნათქვამია იქვე $\acute{\iota}\xi\mu\epsilon\tau\rho\acute{o}\varsigma$. თუ უკანასკნელი სიტყვა აღნიშნავს თხზულების შინაარსს („დასწერა იამბიკოები ან სილღები“), პირველი სიტყვა უნდა აღნიშნავდეს იმავე თხზულების ფორმას („დასწერა ეპოსური ფორმით ან ჰექზამეტრით“). გვრჩება სიტყვა $\xi\lambda\epsilon\gamma\epsilon\acute{\iota}\alpha\zeta$, რომელიც აგრეთვე თხზულების ფორმას უნდა ახასიათებდეს და არა მის შინაარსს ⁴⁾ („დასწერა ელეგიური ფორმით“). ელეგიური ფორმა კი (τὸ $\xi\lambda\epsilon\gamma\epsilon\acute{\iota}\alpha\zeta$) იყო ჰექზამეტრი, რომელსაც თან მოჰყვებოდა

¹⁾ იხ. დილსის შენიშვნები ამ მოწმობისათვის, რომლებიც მას ფრანხილებში აქვს ჩასმული.

²⁾ Kern, Ueb. Xenoph., 18. რომ იამბიკოები კერნს ესმის, როგორც სილღები, ეს უკვე ითქვა ზევით. მისი აზრით, დიოგენეს სიტყვები ასე უნდა ითარგმნოს: scripsit carmine heroico, item elegias et iambos. ასეთია ხომ დილსის შეხედულება.

³⁾ შეად. Wachsmuth, 58.

⁴⁾ საზოგადოთ ყოველი შინაარსის ლექსს შეეძლო წოდებოდა $\xi\lambda\epsilon\gamma\epsilon\acute{\iota}\alpha\zeta$ მხოლოდ გვიან $\xi\lambda\epsilon\gamma\epsilon\acute{\iota}\alpha\zeta$ ნიშნავდა სევედიანს ლექსს..

პენტამეტრი. და მართლაც, რამოდენიმე ფრაგმენტი ქსენოფანესის წიგნებში ამ ფორმით არის დაწერილი (fr. 1, 2, 3, 7, 8).

თუ ეს მოსაზრება სწორია, მაშინ დიოგენეს მოწმობის ზემოყვანილი რედაქცია უნდა შეიცვალოს: 1. *ἐλέγεις* ნაცვლად უნდა წავიკითხოთ *ἐλέγεις*. 2. *ἰκμάσας* სიტყვის წინ კი სჯობს მოვაცილოთ *καί* ამ ცელილების შემდეგ მივიღებთ ასეთს (ვაქსმუტის) რედაქციას: *γέγραφε δὲ ἐν ἔπαισι καὶ ἐλέγεις ἰκμάσας* (დასწერა ჰექსამეტრისა და დისტიქონის ფორმის სილლები ან გამკიცხველი ლექსები).

გარდა ზემოაღნიშნულ მოსაზრებათა, სტრაბონის მოწმობაც უნდა ამტკიცებდეს იმას, რომ სილლების ფორმა აქვს წხედველობაში დიოგენეს, როდესაც ის ამბობს, ქსენოფანე *ἐν ἔπαισι* სწერდაო.

სტრაბონის სიტყვები ზევით იყო უკვე მოყვანილი: *Ξενοφάνης δὲ φασίχας, ὁ τῶν ἐπείων ποιητής. δὲ ποιημάτων. δὲ ποιημάτων* ამ წინადადებაში უდრის ჩვეულებრივის *ἐν ἔπαισι*. ¹⁾

ვაქსმუტის საზოგადო თვალსაზრისი ქსენოფანეს ლიტერატურულ მოღვაწეობაზე იმ დასკვნისაკენ გვიკავებს გზას, რომ დიდაქტური პოემა *Ἰεῖ* ფაძეა ქსენოფანეს არც კი უნდა დაეწეროს. მაგრამ თვითონ ვაქსმუტი ასეთს დასკვნას არ აკეთებს: პირიქით, ის *explicite* სცნობს, რომ ქსენოფანეს ფრაგმენტებს შორის ნაწილი ამ დიდაქტური პოემის ნაწყვეტებს უნდა წარმოადგენდეს. ²⁾ სამაგიეროდ ეს დებულება დაიცვა ბურნეტმა: *Kein guter Gewährsmann sagt irgend etwas davon, dass er (Xenophanes) eine philosophische Dichtung geschrieben habe.* ³⁾ ასეთი აზრი მშვენივრად ეგუება იმ წარმოდგენას ქსენოფანეზე, რომელიც აქვს ბურნეტს: ქსენოფანე იყო სატირიკოსი ამ სიტყვის ფართო მნიშვნელობით, როგორც იყო, მაგალითად, ეპიქარმოსიო. უკანასკნელის მზგავსად ქსენოფანესაც ჰქონდა, უეჭველია, თავისი ფილოსოფიური რწმენა, მაგრამ ეს რწმენა მას ფილოსოფიურს ნაწერში კი არ გამოუთქვამს სისტემატურად, არამედ გაუბნევია *ad hoc* თავის ლექსებშიო. ერთს ასეთს ლექსს (ალბად პერგამის ბიბლიოთეკაში) მისცეს სათაური *Ἰεῖ* ფაძეა, რადგან მისი შინაარსი ემსგავსებოდა სხვა ფილოსოფოსთა დიდაქტურ

¹⁾ Wachsmuth, 56. ტიმონის ნაწყვეტების ანალიზს (ტიმონაც ხომ სილლები დასწერა) ვაქსმუტი შემდეგ დასკვნამდის მიჰყავს: *Sillos dicemus carmina didactica quibus praecipue philosophi heroicis versibus parodice detortis perstringuntur.* p. 55.

²⁾ Op c. p. 61.

³⁾ Burnet, 102.

ნაწერებს, რომლებს ჩვეულებრივი სათაური იყო $\Pi\epsilon\zeta\iota$: $\zeta\eta\tau\epsilon\omega\varsigma$. ასეთმა სათაურმა კი (შეგვიძლია დავამთავროთ ბურნეტის აზრი) გამოიწვია შეხედულება, რომ ქსენოფანეს დიდაქტური პოემა დაუწერია.

ენიანალმდეგება ამ ჰიპოთეზას რეინჰარტი, ¹⁾ რომელიც დარწმუნებულია არამც თუ იმაში მხოლოდ, რომ ქსენოფანეს დიდაქტური პოემა დაუწერია, არამედ იმაშიც, რომ უკანასკნელის ნაწილების აღდგენაც შესაძლებელია. რეინჰარტის აზრით, ქსენოფანეს დიდაქტური პოემა მსგავსად პარმენიდეს $\Lambda\lambda\eta\mu\epsilon\iota\alpha$ და $\Delta\zeta\epsilon\alpha$ -სი ორ ნაწილად იყო გაყოფილი: პირველში იყო გადმოცემული, თუ რას ჰფიქრობდა ქსენოფანე (მისივე სიტყვებით რომ ვილაპარაკოთ) $\alpha\mu\phi\iota\ \mu\epsilon\tau\alpha$; ხოლო მეორეში გადმოცემული იყო მისი მოძღვრება $\pi\epsilon\zeta\iota\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\upsilon$.

რეინჰარტის ცდა გადაკარბებულად უნდა ჩაითვალოს: მას განზრახული აქვს დაამტკიცოს, რომ ცნება ერთი ღმერთისა ერთი არსის ცნებიდან წარმოსდგა, რომ ქსენოფანე არის homo novus in der vornehmen Gesellschaft älterer Philosophen, და საბოლოო მისი საქმე იყო die Lehre seines jüngsten Zeitgenossen (sc. des Parmenides) übernehmen und ins Populäre übertragen. ²⁾

ერთი რამ ცხადია: არ გვაქვს საბუთი ვიფიქროთ, რომ $\Pi\epsilon\zeta\iota\ \zeta\eta\tau\epsilon\omega\varsigma$ თვითონ ქსენოფანემ მისცა სათაურად თავის დიდაქტურს პოემას; ისე როგორც დანამდვილებით შეიძლება ითქვას, რომ სახელწოდება $\alpha\lambda\lambda\epsilon\iota$ თვითონ ქსენოფანეს არ მიუცია თავისი ლექსებისათვის. მაგრამ რომ ქსენოფანეს დიდაქტური პოემა დაუწერია, ამაზე მოწმობს მხოლოდ კრატეს მალოსელი კი არა, რომელსაც ასახელებს ბურნეტი, არამედ სხვებიც ³⁾. აქ მივაქცევთ ყურადღებას დიოგენეს სიტყვებს. თავის მოთხრობაში პარმენიდეზე დიოგენე სწერს: $\alpha\chi\iota\ \alpha\sigma\tau\epsilon\zeta\ \delta\epsilon\ \delta\iota\zeta\ \pi\alpha\tau\eta\mu\acute{\alpha}\tau\alpha\upsilon\ \phi\iota\lambda\sigma\tau\alpha\phi\acute{\alpha}\iota$, $\alpha\chi\iota\ \alpha\chi\epsilon\phi\ \text{‘}\text{H}\sigma\tau\acute{\alpha}\tau\epsilon\zeta\ \tau\epsilon\ \alpha\chi\iota\ \Xi\epsilon\upsilon\sigma\phi\acute{\alpha}\tau\eta\zeta\ \alpha\chi\iota\ \text{‘}\text{H}\mu\alpha\pi\epsilon\tau\omega\alpha\lambda\eta\zeta\text{’}$. ⁴⁾ აქ ქსენოფანე მიმხგავსებულია, მისი თხზულების თვალსაზრისით, პარმენიდესთან, ემპედოკლესთან და ჰესიოდთან: სამვეს ჰქონდათ დიდაქტური პოემა. ჩანს, ქსენოფანესაც დაუწერია ალბად ასეთი თხზულება.

მართალია, მთლად დამარწმუნებელი ეს საბუთი არ არის, ვინაიდან აღვიღად შესაძლებელია, მსგავსება ქსენოფანესა და პარმენიდე — ემპედოკლე — ჰესიოდს შორის იმაში კი არ იყო, რომ ყველას დაუწერია პოემა, არამედ უფრო ზოგადს რასმეში: ყველანი ღექსად

1) Reinhardt, Parmenides, 117.

2) Reinhardt, 139, 153, 111.

3) იხ. ზევით გვ. 14.

4) DV 18 A 1.

ფილოსოფოსობდენ. ჩვენ გვქონდა შემთხვევა გვენახა, რომ ბεχ πα: η-
μάρω გამოთქმა, რომელიც დიოგენეს მოწმობაში გამოხატავს მზგავ-
სებას პარმენიდესა და ქსენოფანეს შორის, არ ნიშნავს უსათუოდ
პოემას. მაგრამ ერთგვარ საბუთად ჩვენი დებულების სასარგებლოდ
დიოგენეს ზემოყვანილი ადგილი მაინც შესაძლებელია გამოვიყენოთ.

ამ მოწმობესაც თავი თუ დავანებეთ, ძნელი საფიქრებელია, რომ
ქსენოფანეს, რომელიც ელევატური სკოლის დამაარსებელი იყო, არ
დაუწერია ერთი თხზულებაც, სადაც ის სისტემატურად ჩამოაყა-
ლიბებდა თავის ფილოსოფიურს მოძღვრებას. და თუ ქსენოფანემ
ფილოსოფიური ხასიათის თხზულება დასწერა, ცხადია, რომ ის ლექ-
სად იქნებოდა დაწერილი, ე. ი. მას დიდაქტური პოემის სახე ექნე-
ბოდა. საქმე ისაა, რომ ქსენოფანესთვის, როგორც რაპსოდისათვის
ნნემონიური თვალსაზრისით უფრო ადვილი იქნებოდა ლექსად აწყობი-
ლი სიტყვის წარმოთქმა, ვიდრე პროზით დაწერილის. მეორეს მხრით,
ქსენოფანეს, რომელსაც ასე ვადვილებოდა, ცნობილია, ლექსის ტეხ-
ნიკა. პოემის ფორმაში ფილოსოფიური თეორიის ჩამოსხმა არ გაუ-
ძნელდებოდა. გარდა ამისა, როგორც სამართლიანად აღნიშნავს ბერ-
კი ¹⁾, für einen philosophischen Denker, welcher an die höchste Aufga-
be herantrat und mit der Begeisterung das, was er als wahr erkannt
hatte, vortrug, war die poetische Form ganz geeignet.

ყველა ეს მოსაზრება საკმაოდ გვიხსნის, თუ რად მიმართა ქსე-
ნოფანემ პოემის ფორმას ფილოსოფიური თეორიის გამოსათქმელად.
მან შექმნა ფილოსოფოსებისათვის მაგალითი, რომელსაც შემდეგ
არა-იშვიათად მიბაძავდენ: პარმენიდემ, ემპედოკლემ და ლუკრეცი-
უსკა დიდაქტური პოემის ფორმა მისცეს თავის ფილოსოფიურს
თხზულებებს ²⁾.

როგორც ირკვევა, ქსენოფანეს დაუწერია სილღები, დიდაქტუ-
რი პოემა და ორი ეპოსური მოთხრობა. უკანასკნელნი ადრე დავი-
წყებია შთამომავლობას. ამრიგად ქსენოფანესაგან დარჩენილი ფრაგ-

¹⁾ Bergk, Griech. Literaturgesch. 1, 422.

²⁾ ბუინჰარტი, Parm. 153, ცდილობს დაამტკიცოს, რომ პროორიტეტი
ამ შემთხვევაში პარმენიდეს ეკუთვნოდა, იმ მოსაზრებით, რომ ქსენოფანეს პოემაში
შეტო სილაღე იყო in der Handhabung der Form: ჩანს, პარმენიდედან ქსენო-
ფანემდის ფილოსოფიური თეორიის ლექსად გამოთქმის ტეხნიკა განვითარებულაო.
მაგრამ ის ფაქტი, რომ ქსენოფანეს პოემის ნაწყვეტების ფორმა სჯობს პარმენი-
დეს ფრაგმენტებს, შეიძლება აიხსნას არა იმით, რომ ქსენოფანე პარმენიდეს მოწა-
ფე იყო, არამედ იმით, რომ უკანასკნელის მსოფლმხედველობაში მეტი ემოციო-
ნური მომენტია, ვიდრე პარმენიდეს მშრალს მეტაფიზიკაში. ეს გარემოება ამ ფი-
ლოსოფოსთა თხზულებების ფორმისათვის უშედეგოდ ვერ დარჩებოდა.

მენტები უნდა მივაკუთვნოთ ნაწილობრივ სილღებს, ნაწილობრივ კი დიდაქტურ პოემას.

დილსი ¹⁾ და მის კვალად დერინგი აყენებენ საკითხს, თუ როგორი ქრონოლოგიური თანმიმდევრობა არსებობდა ქსენოფანეს ნაწერებს შორის. დერინგის აზრით ²⁾ ყველაზე უფრო გვიან უნდა იყოს დიდაქტური პოემა დაწერილი, მასზე ადრე სილღები, ყველაზე წინ კი ის, რაც დილსის კრებულში ელევგიების სახელწოდების ქვეშ არის მოქცეული. მაგრამ თუ შესაძლებელია კიდევ იმ დებულების დაცვა, რომ დიდაქტური პოემა ქსენოფანეს მოგვიანო თხზულება უნდა ყოფილიყო ³⁾, საეკვოა, რომ ის ქსენოფანეს მიერ სულ უკანასკნელად იყო ცხოვრების ბოლოს დაწერილი. რეინჰარტი, ⁴⁾ მაგალითად, გვიმტკიცებს, რომ დისტიხონით დაწერილი პირველი ფრაგმენტი და ნეორე (დილსის ნუმერაციით) ჰგულისხმობენ, რომ მათი მსმენელები ქსენოფანეს ფილოსოფიურს შეხედულებებს უკვე იცნობდნენ. ამრიგად იმ მასალის მიხედვით, რომელიც ჩვენს განკარგულებაშია დღეს, დილს-დერინგის მიერ დაყენებული საკითხის გადაწყვეტა შეუძლებლად უნდა იქნას აღიარებული.

¹⁾ Arch. f. d. Gesch. d. Ph., X. S. 530 f.

²⁾ Döring, Xenophanes, Preussische Jahrbücher, 1900, B. 99. S. 284 f.

³⁾ Bergk, Griech. Literaturgesch. I, 423, ჰეიქრობს, რომ დიდაქტური პოემა ქსენოფანემ ახალგაზრდობისას დასწერა, ხოლო ელევგიები კი შემდეგ. მაგრამ დამარწმუნებელი საბუთები მას არ მოჰყავს.

⁴⁾ Reinhardt, 126 f.

თ ა ვ ი მ ე ს ა მ ე .

ქველი მოწმობანი.

როგორც ითქვა, პარდაპირი წყაროები ქსენოფანეს ფილოსოფიისა არ კმარა მის აღსადგენად. საჭიროა ამიტომ მივმართოთ არაპარდაპირ წყაროებს, ე. ი. ანტიურ მწერალთა მოწმობებს ქსენოფანეს მოძღვრების შესახებ.

ქსენოფანეს დიდი სახელი ჰქონდა მთელს ანტიურს ლიტერატურაში მოხვეჭილი. ამიტომ მოსალოდნელი უნდა იყოს უხვი ცნობები მის მოძღვრებაზე. მართლაც, უკვე მის უმცროს თანამედროვე მოაზროვნემდის ჰერაკლიტამდისაც კი მიულწევეია ხმას ქსენოფანეზე. შესწყდა ქსენოფანეს ხსენება ანტიურს ქვეყნიერებაში მხოლოდ ამ ქვეყნიერების დამხობით. უკანასკნელი წარმომადგენელი ანტიური განათლებისა, ნეოპლატონიკოსი სიმპლიკიოსი, თავის კომენტარიებში არისტოტელის ფაზიკისათვის ქსენოფანეს მსოფლმხედველობის საკმაოდ სრულს დახასიათებას გვაძლევს. ჰერაკლიტსა და სიმპლიკიოსს შუა, არა ერთი მწერალი ახსენებს ქსენოფანეს და ახასიითებს მისი მოძღვრების ამა თუ იმ მხარეს.

ყველაზე უფრო ღირსშესანიშნავია ამ მოწმობათა შორის მცირეოდენი სიტყვები პლატონისა (Sophist. 242 C D) და უფრო მდიდარი ცნობები არისტოტელის (Metaph. A. 5, 986 b; De Coelo, B, 13, 294 a; Rhetor., A 15, B 23, 26). გარდა ამისა მოვიხსენიოთ აქ ციცერონი (Acad. II, 118; II, 23, 74; II, 39, 123; De natura deorum, I, 11, 25. De divinatione, I, 3, 5), აეციუსი (II, 1, 3; II, 4, 11; II, 13, 14; II, 18, 1; II, 20, 3; II, 24, 4 და სხვა ადგილებიც) და დიოგენე ლაერტი (IX, 18-20). შემდეგ აღსანიშნავია გალენი (Hist. philos., 7), სექსტი ემპირიკოსი (Pyrrh. hypot. I, 223, 224) და იოანე სტობელი (Ecl. I, 10, 12). გარდა ამისა დიდი ინტერესით ეკიდებოდენ ქსენოფანეს ქრისტიანული ეკლესიის წარმომადგენლები, რომლებიც პოლითეისტური სარწმუნოების წინააღმდეგ ბრძოლისათვის ქსენოფანეში მოკავშირეს სჭერებდნენ. კლემენტ ალექსანდრიელისა (Strom. I, 353 P) და უფრო კი ეესევის (Praep. evangel. I, 84), იპოლიტეს (Refut. I, 14)

და თეოდორეტის (Graec. alicet. curatio, IV, 5) თხზულებები ბევრს საეკლესიო ცნობას გვაწვდიან ქსენოფანეს მსოფლმხედველობაზე. ¹⁾

საზოგადოთ უნდა ითქვას, რომ ამ ცნობების უმრავლესობა (ციცერონის, აეციუსის, დიოგენეს, გალენის, სექსტის აპოლოგეტების და სიმპლიკიოსის ცნობანი) უშუალოდ ქსენოფანეს ნაწერებიდან ამოღებული არ არის. როგორც სიმპლიკიოსი explicite აღიარებს, მას უკვე ხელკეშ არ ჰქონდა ქსენოფანეს მთავარი თხზულება: ἀγνοῦν δὲ τὸν ἄνδρα ἄνευ τῶν ἀρχαίων ἐστὶν ἄπειρον. τῶν δὲ ἄλλων τῶν ἰσχυρῶν, ἡ δὲ ἀρχαίων ἡγεμονία. ²⁾ ჩანს, ეს თხზულება ან დაკარგული იყო ან ისეთს ბიბლიოგრაფულს იშვიათობას წარმოადგენდა ქრ. შ. მეექვსე საუკუნეში, რომ მისი შოვნა იმ ეპოქის განათლების უმაღლეს დაწესებულებას, თვით აკადემიასაც კი, უძნელდებოდა. რეინჰარტი ფიქრობს, რომ „einen späteren Leser (sc. des Lehrgedichtes des Xenophanes), als den pergamenischen Grammatiker Krates, können wir nicht namhaft machen, und Krates hat bekanntlich auch noch andere vorsokratische Raritäten als letzter gelesen.“ ³⁾ კრატეს მალოსელი კი ცხოვრობდა ქრ. წ. მესამე საუკუნეში, ე. ი. ქრისტიანობის აპოლოგეტებზე და სხვა მოწმეთა უმრავლესობაზე ადრე. უნდა ვიფიქროთ, მაშასადამე, რომ კერძოდ აპოლოგეტები ქსენოფანეს მოძღვრების დასახასიათებლად ვერ სარგებლობდნ მისი ნაწერებით. თუ მხედველობაში მივიღებთ, რომ ისტორიულ-ფილოსოფიურ ცნობებს ეს მწერლები მომეტებულად პსევდო-პლუტარქოსისაგან იღებენ, უკანასკნელი კი, დილსის კაპიტალური გამოკვლევით, თეოფრატოსაგან არის დამოკიდებული, ცხადი გახდება, რომ ქსენოფანეს შესახებ ცნობებიც მათ პსევდო-პლუტარქოსისაგან (მაშასადამე, მეშვეობით თეოფრასტოსაგან) მოსდით.

¹⁾ ამ მწერლების მოწმობებით ჩვენ ვსარგებლობდით დილსის კრებულის საშუალებით. ამიტომ ქვევით ციტაცია ჩვეულებრივ დილსის კრებულზე მითითებით ხდება.

²⁾ DV 11 A 47.

³⁾ Reinhardt, Parmen., 91.

თ ა ვ ი მ ე ო თ ხ ე .

De Melisso Xenophane Gorgia.

1.

ყველა ზემოდასახელებულ მწერლებზე უფრო ვრცელს მოწმობას ქსენოფანეს მოძღვრების შესახებ გვაწვდის ერთი თხზულება, რომელიც ძველად ცნობილი იყო არისტოტელის ნაწერად. ეს არის De Melisso Xenophane Gorgia. მას უწინ დიდს მნიშვნელობას აძლევდნენ საზოგადოთ ელვატიზმის, კერძოდ კი ქსენოფანეს მსოფლმხედველობის შესასწავლად. აღბად ეს „თხზულება“ აქვს მხედველობაში დიოგენე ლაერტს, როდესაც ის არისტოტელის ნაწერების ჩამოთვლის დროს სხვა ნაწარმოებთა შორის ასახელებს: *πρὸς τὴν Μελέσσειον ἄ.....* *πρὸς τὴν Ξενοφάνειον ἄ, πρὸς τὴν Ζηνόνασον ἄ* 1).! იგი ამ „თხზულებას“, რომელიც სამი ნაწილისაგან შესდგება, მოუღწევია ჩვენამდის მრავალ ხელნაწერებში სხვა და სხვა სათაურის ქვეშ.

თვით „თხზულებიდან“ არ ჩანს ნათლად არც ავტორის ვინაობა, არც ის, ვისზეა აქ ლაპარაკი. თუ ხელნაწერების უმრავლესობის ჩვეულებრივ სათაურს (De Xenophane, Zenone, Gorgia) მივაქციეთ ყურადღება, პირველ ნაწილში, რომელიც ორი თავისაგან შესდგება, უნდა იყოს მოცემული ქსენოფანეს მსოფლმხედველობის დახასიათება და კრიტიკა; მეორეში, რომელიც აგრეთვე ორ თავს შეიცავს,—ძენონისა; ხოლო მესამეში (აქაც ორი თავია)—გორგიასი. რომ მესამე ნაწილში გადმოცემულია გორგიას მოძღვრება, ეს უდავოა. მაგრამ იმას, რომ პირველი ნაწილი ეხება ქსენოფანეს, ეწინააღმდეგება ყველაზე ადრე ის გარემოება, რომ ზოგს ხელნაწერში, და მათ შორის საუკეთესოში (codex Lipsiensis) პირველად ძენონია ნახსენები სათაურში, ქსენოფანე და გორგია კი ხსენებულია შემდეგ: De Zenone Xenophane Gorgia, ასეთია ეს სათაური.

სწორედ ეს ფაქტი ჰქონდა მხედველობაში ფაბრიციუსს, როდესაც მან პირველად აღიარა, რომ „თხზულების“ მეორე ნაწილში დახასიათებულია არა ძენონის მოძღვრება, როგორც ჰფიქრობდნენ მანამდის,

1) Diog. Laert., V, 25.

არამედ ქსენოფანესი.²⁾ *Omnino me probare, სწერდა ფაბრიციუსი, in praeclaro Cod. MS. Lipsiensi de Zenone, Xenophane et Gorgia pars prima, quae in uulgatis libris de Xenophane legitur, ibi referitur ad Zenonem, et altera, quae de Zenone, ad Xenophanem. Error in editis, qui me quoque pridem in transuersum egit, natus est inde, quod in prima parte Xenophanes, in altera Zeno nomine tenus citatur. Sed hoc ipsum adeo id non confirmat, ut potius argumentum in contrariam partem suppeditet; illos enim eo in libro nominat Aristoteles, quos cum sententia eorum, de quibus ex instituto disputat, confert.* როგორც ჩანს აქედან, ფაბრიციუსის აზრით, თუ თხზულების პირველ ნაწილს უფარდებდნენ ქსენოფანეს, ხოლო მეორეს—ძენონს, გამოწვეული იყო ეს იმით, რომ პირველში ნახსენებია ქსენოფანეს სახელი, მეორეში კი ძენონისა. მაგრამ ჩაკვირვებული კითხვა ამ ადგილებისა სულ წინააღმდეგს გვიჩვენებს: ქსენოფანე პირველ ნაწილში ისეა ნახსენები, რომ შეუძლებელია ამ ნაწილს სწორედ მისი მოძღვრების დახასიათება ჰქონდეს მხედველობაში. აგრეთვე ძენონიც ისე მოიხსენება მეორე ნაწილში, რომ შეუძლებელია ამ ნაწილს მხედველობაში ჰქონდეს, ძენონის მოძღვრების დახასიათება. ფაბრიციუსის ეს მოსაზრება გაიზიარა მრავალმა მკვლევარმა (Fülleborn, Buhle, Spalding, Vermehren, Brandis; Karsten).

მართლაც, ყოველ ექვს გარეშეა, რომ ჩვენი „თხზულების“ პირველი ნაწილი არ შეეხება ქსენოფანეს. ეს ცხადდება არა მხოლოდ ამ ნაწილის საზოგადო შინაარსისაგან, არამედ ტექსტური მისი განხილვისაგანაც. პირველი ნაწილის მეორე თავში, სადაც უცნობი ავტორი განაგრძობს იმ მოაზროვნის შეხედულებების განხილვას, რომელსაც დათმობილი ჰქონდა პირველი თავიც, ჩვენ შემდეგი შენიშვნა გვხვდება: *τι καλῶς καὶ πλεῖον ἔγραψεν: μετέπειτα ἔγραψεν ἡ δὲ δεινότης ἔπειτα τὸ βίβιον ἡ δὲ τῶν ἀποδείξεων* (3) როგორც ამ ადგილიდან ჩანს, „თხზულების“ ავტორის შეხედულებით ქსენოფანეს ფილოსოფიაში სიმრავლე არსებულისა (მიწისა და ჰაერის) არ სპობდა თვითთვის უსაზღვრობას, ე. ი. ავტორის აზრით, ქსენოფანეს მიღებული ჰქონდა ის, რის შეუძლებლობას გულისხმობს მოაზროვნე, რომელსაც ეს ავტორი პირველ ნაწილში ახასიათებს. ცხადია, მაშასადამე რომ მოაზროვნე, რომელსაც ავტორი ახასიათებს პირველ ნაწილში, არ არის ქსენოფანე. ამ ზომავედ ფა-

¹⁾ Kern, *Quaestionum Xenophanearum capita duo*, Numburgi 1864 p. 40.

²⁾ De MXG, 976 a, 31. DV 11, A, 28. \

ბრიციუსიც მართალი იყო. ის სცდებოდა ოღონდ იმაში, რომ ლეიპციგური კოდექსის სათაურის მიხედვით ჰფიქრობდა, თითქო ეს პირველი ნაწილი ვადმოგვეცემს ძენონის მოძღვრებას. ნამდვილად იქ ძენონის კი არა, მელისსოს მოძღვრების ვადმოცემა უნდა იყოს ვანზრახული, როგორც ეს ჩანს ერთის მხრით უკვე ამ ნაწილის მელისსოს ფრაგმენტებთან დაპირისპირებიდან ¹⁾, მეორეს მხრით კი იმ კილოდან, რომლითაც მეორე ნაწილი ახსენებს მელისსოს სახელს ²⁾.

ამრიგად ვამოიკვება, რომ „თხზულების“ არც პირველი ნაწილი (თავი პირველი და მეორე) ვადმოგვეცემს ქსენოფანეს მოძღვრებას და არც მესამე (თავი მეხუთე და მეექვსე). გვრჩება, მამასადამე, მეორე ნაწილი (თავი მესამე და მეოთხე). როგორც აღინიშნა, ხელნაწერები ეწინაღმდეგებიან ერთმანეთს იმაში, თუ ვისზეა აქ ლაპარაკი. იმ დროს, როდესაც ხელნაწერთა უმრავლესობის მიხედვით იქ ძენონზე უნდა იყოს მოთხრობილი, ლეიპციგური ხელნაწერიდან ჩანს, რომ ის ქსენოფანეს ეხება.

მრავალ ახალ ავტორთა შორის ცელლერიც, თავის წიგნის პირველ ვამოცემებში, ხელნაწერთა უმრავლესობის თანახმად ჰფიქრობდა, რომ მეორე ნაწილი შეეხება არა ქსენოფანეს, არამედ ძენონს. ვანიხილოთ ცელლერის არგუმენტაცია, როგორც ჯამი ყველა იმისა, რაც ამ დებულების სასარგებლოდ ლიტერატურაში ითქვა.

ცელლერი ორს საკითხს აყენებს: 1. ვისი მოძღვრების ვადმოცემა აქვს ვანზრახული „თხზულების“ ავტორს მეორე ნაწილში? 2. ვისი მოძღვრება არის იქ ნამდვილად ვადმოცემული? რაც შეეხება უკანასკნელ საკითხს, ცელლერი თავის წიგნის როგორც პირველს ვაშოცემებში, ისე შემდეგაც, უცვლელად იცავდა იმ შეხედულებას, რომ „თხზულების“ მეორე ნაწილი ძენონის სწორს დახასიათებას არ იძლევა. მაგრამ თავის წიგნის პირველ ვამოცემებში ცელლერი ვამოსთქვამდა იმ აზრს, რომ „თხზულების“ ავტორს უეჭველად ვანზრახული ჰქონდა ვადმოეცა ამ ნაწილში ძენონის მოძღვრება. ამის დასასაბუთებლად ცელლერს შემდეგი მოსაზრება მოჰყავდა: „თხზულების“ მეხუთე თავში (გორგიაზე) ნათქვამია: *οτι ε εσθιν οντε ειν, οντε πωλιξ, οντε αχρηνυητα, οντε γουομειχ, τα μεν αν Μελισσος; τα δ' αν Ζωικαν ε:αχρει; δεικαυειν* (979 α 21). რაკი მელისსოს და ძენონს „თხზულების“ ავტორი ახსენებს ასეთს კონტექსტში, ის უეჭველად

¹⁾ Reinhardt, 90 f.

²⁾ 977 b. 22. შეად. Kern's Ueb. Xenophl. Anm. 50 და Zeller's 1, 618, 4 Anm. პოლემიკა Rōth's წინააღმდეგ, რომლის აზრით პირველი ნაწილი „თხზულების“ ეხება ძენონს და არა მელისსოს.

გულისხმობდა, რომ მკითხველი იცნობდა მელისოსაც და ძენონსაც. რატომ? ალბად იმიტომ, რომ თვითონ მან გააცნო ისინი მკითხველს: ელისოს გააცნო პირველ ნაწილში; მამ, ძენონი მეორე ნაწილში გაუცნია ¹⁾.

ცელლერის ამ არგუმენტაციაში ბევრი რამ არის სათაკილო. აღნიშნოთ მხოლოდ შემდეგი: ზემოყვანილ ნაწყვეტში მელისოს და ძენონის ხსენებით წამოყენებულია ორი დებულება: ა) არსი არ არის არც ერთი, არც მრავალი. ბ) არსი არ არის არც გაუჩენელი, არც გაჩენილი. მაგრამ არც პირველი ნაწილი „თხზულებისა“, რომელიც მელისოსზე ლაპარაკობს, არც მეორე მისი ნაწილი, რომელიც ცელლერის აზრით ძენონს უნდა შეეხებოდეს, არ იცნობენ ასეთ, დებულებებს. კერძოდ, მეორე ნაწილი იმას კი არ ამტკიცებს, რომ არსი არ არის არც ერთი და არც მრავალი, არც გაუჩენელი, და არც გაჩენილი, არამედ იმას, რომ არსი (ღმერთი) არ არის მრავალი და გაჩენილი. ცელლერი იმ თავიდანვე კარგად ხედავდა ამ ფაქტს, მაგრამ ის ჭეჭრობდა მისი დაძლევის იმ ჰიპოთეზის საშუალებით, რომ „თხზულების“ ავტორმა სწორედ ვერ გამოსთქვა თავისი აზრი. მაგრამ როგორ შეიძლება გავიგოთ, სწორედ გამოსთქვა თავისი აზრი „თხზულების“ ავტორმა თუ ვერა, ამ საიდუმლოების გასაღებს ცელლერი არ გვაძლევს და ვერც სხვა ვინმე მოგვცემს.

თუ ცელლერი ვერ ამტკიცებს, რომ „თხზულების“ მეორე ნაწილი ძენონს ეხება, სამაგიეროთ კერძი საკმაოდ ასაბუთებს, რომ ეს ნაწილი ძენონს არ შეეხება. განიხილავს რა ცელლერის მიერ აღნიშნულ ზემოყვანილ ნაწყვეტს „თხზულების“ მეხუთე თავიდან, კერძი შეშენიშნავს: *primum enim rei non consentaneum sed dissentaneum est illud nulla necessitate urgente referri ad cap. III, quandoquidem ibi de deo agitur, non de eo quid est* ²⁾). ამას შეიძლება მიემართოს ის ფაქტიც, რომ „თხზულების“ მეორე ნაწილში (977 b 11) ძენონი ისეა ნახსენები, რომ ეს ნაწილი ავტორის განზრახვით ძენონს არ შეეხებოდა ³⁾. გარდა ამისა ისიც მისაღებია მხედველობაში, რომ ამ ნაწილში დახასიათებული მოძღვრება არ ემსგავსება ძენონის შეხედულებას.

¹⁾ Zeller, I, 619. 1 Anm.

²⁾ Kern, Quaest. Xenophan., 42.

³⁾ Bergk, Griech. Literaturgesch IV B, 493: Nun hat aber der Verfasser der Schrift die Eigentümlichkeit, dass er den Philosophen, von dem er handelt, niemals ausser in der Ueberschrift ausdrücklich nennt; es folgt hieraus, dass ein Kapitel, in dem Zenon erwähnt wird, nicht von ihm handeln kann. ბერკი იმეორებს ფაბრიციუსს.

„თხზულება“ ქსენოფანეს შესახებ. უკანასკნელი საკითხის გადაჭრა დამოკიდებულია ნაწილობრივ იმაზე, თუ ვინ იყო ამ „თხზულების“ ავტორი.

როგორც უნდა ჩანდეს დიოგენეს მოწმობიდან (V, 25), მის დროს (მესამე საუკუნე ქრ. შ.), ამ „თხზულებას“ არისტოტელის ნაწერად სთვლიდნენ. რომ ეს ნამდვილად ასე ყოფილიყო, მაშინ „თხზულების“ მნიშვნელობა ელეატიზმის შესასწავლელად დაეის გარეშე იქნებოდა თითქმის ¹⁾. პირველი შეხედვით დიოგენეს მოწმობაში არაფერია შეუსაბამო, ვინაიდან არისტოტელი მართლაც აწარმოებდა ისტორიკო-ფილოსოფიური ხასიათის კვლევას. იმ მიზნით, რათა მიეცა თავის სკოლისათვის სახელმძღვანელო ელეატური ფილოსოფიის შესასწავლად, მას შეეძლო დაეწერა „თხზულების“ მზგავსი წიგნი. თუ მივიღებთ მხედველობაში, რომ არისტოტელის დროს ქსენოფანეს ნაწერები არ იქნებოდნენ კიდევ დაკარგული, და სტაგირიუსს შეეძლო მათი გამოყენება თავისი მიმოხილვის შესადგენად, ცხადი გახდება, რა დიდი ნდობის ღირსი იქნებოდა ის ცნობა, რომელსაც ქსენოფანეზე „თხზულება“ გვაწვდის.

თანამედროვე ლიტერატურაში ელუარდ ცელლერმა განსაკუთრებული ენერჯიით დაიცვა ის დებულება, რომ არაშეცო თუ შეუძლებელია იმის დამტკიცება, თითქო „თხზულების“ ავტორი იყო არისტოტელი, არამედ პირდაპირ შეიძლება ითქვას, რომ არისტოტელი არ იყო ამ „თხზულების“ ავტორი, ვინაიდან „თხზულების“ შინაარსი ეწინააღმდეგება არისტოტელის ნამდვილ ნაწერების შინაარსს, უმთავრესად კი „მეტაფიზიკის“ იმ ადგილს, სადაც არისტოტელი ახასიათებს ელეატური სკოლის წარმომადგენლებს. ეს გარემოება ცელლერს მიაჩნია მთავარ საბუთად იმისათვის, რომ „თხზულების“ ჩვენებას ქსენოფანეზე უნდობლობით მოეკიდოს. ²⁾

¹⁾ იხ. ს. დანელია, არისტოტელის მნიშვნელობა ფილოსოფ. ისტორიოგრაფ., უნივ. მოამბე, წ. 111. ამ წერილის სათაური არ არის სწორედ თარგმნილი ფრანგულს სარჩევში, რომელიც დართული აქვს ჟურნალს: „Aristote comme historiographe de la philos. grecque“. ჩემი წერილი აშენებულია სწორედ იმ აზრზე, რომ არისტოტელს არ შეიძლება ეწოდოს historiographe de la philosophie grecque.

²⁾ ცელლერის საბუთები იმის დასამტკიცებლად, რომ „თხზულება“ ist für die Lehre des Xenophanes keine zuverlässige Quelle (I, 69-1), შეძლება ხუთს დებულებაში გამოითქვას: 1. „თხზულება“ ეწინააღმდეგება არისტოტელის ნაწერებს, უმთავრესად მეტაფიზიკის ცნობილ ადგილს. 2. „თხზულება“ ეწინააღმდეგება ქსენოფანეს 26 ფრაგმენტს. 3. „თხზულება“ ეწინააღმდეგება 35. პოლუტარქოსის მოწმობას ლმწროის მარადობაზე. 4. ფორმა არგუმენტაციისა და ზოვი ცნე-

თავის მეტაფიზიკის პირველს წიგნში არისტოტელის მოგვით-
ბრობს ელვატებზე შემდეგ: Πραγματικῶς μὲν γὰρ ἔτι καὶ τὸν
ἀλλοῦ ἐν τῷ ἀπειρῶ, λέγουσιν δὲ τὸν κατὰ τὴν ἰσχυρὴν καὶ ὁ μὲν πε-
περαυμένον, ὁ δὲ ἀπειρὸν φησὶν ἀπὸ τοῦ ἑσχατῆρος ὅτι πρῶτον τῶν ἐπιπέ-
δων γὰρ Πραγματικῶς τῶν ἐπιπέδων μὴ ἔστι (ὁ μὲν ἑσχατῆρος, ὁ δὲ τῆς
φύσεως τῶν ἐπιπέδων ἔτι καὶ ἰσχυρῶν). ἀλλ' ὁ μὲν ἰσχυρῶν ἀπὸ τῆς
ῥᾶς ἰσχυρῶν ἐς ἰσχυρῶν ἀμῶν ἰσχυρῶν, ἀλλ' ὁ μὲν ἰσχυρῶν ἀπὸ τῆς
ῥᾶς ἰσχυρῶν ἐς ἰσχυρῶν ἀμῶν ἰσχυρῶν (Metaph. 986 b 18, DV, 11 A 30). თუ
რას ნიშნავს ეს მოკლე ამონაწერი, დავა ამაზე დიდი ხანია გრძელ-
დებდა. ჩვენ ვხედავთ, რომ აქ ქსენოფანე დაპირდაპირებულია პარმე-
ნიდესა და მელისსოსთან. რაში განიროვნოდა ქსენოფანე პარმენი-
დესა და მელისსოსაგან, რომ არისტოტელმა პირველი დაუპირდაპი-
რა უკანასკნელთ, როგორც ისეთი მოაზროვნე, რომელმაც ἰσχυρῶν ἑσ-
χατῆρος?

ცელლერი ამ კითხვაზე შემდეგს პასუხს აძლევს: თუ პარმენი-
დემ და მელისსომ გამოსთქვეს თავისი აზრი *ἔν-ის* საზღვრის შესახებ
(პარმენიდემ სთქვა, რომ *ἔν* განსაზღვრულია, ხოლო მელისსომ სთქვა,
რომ ის უსაზღვროა), ქსენოფანე ორივესაგან იმით განიროვნა, რომ
ამ საკითხს ის სრულიადაც არ შეხებია: არც ის უთქვამს, რომ *ἔნ*
განსაზღვრულია, არც ის, რომ *ἔნ* უსაზღვროა. თანახმად ასეთი გაგე-
ზისა, ცელლერი არისტოტელის გამოთქმას ἰσχυρῶν ἑσχατῆρος ამ მნი-
შენელობას აძლევს: არაფერი სთქვა. რის შესახებ არ სთქვა არაფერი?
ἔნ-ის საზღვრის შესახებ. მაგრამ ეს ხომ ეწინააღმდეგება იმას, რასაც
მოგვითბრობს ქსენოფანეზე „თხზულება“, რომლის გადმოცემით ქსე-
ნოფანეს უთქვამს, რომ *ἔნ* არ არის არც უსაზღვრო, არც განსაზღვრუ-
ლი. მაშ, „თხზულება“ არ არის ნდობის ღირსი, დასკვნის ცელლერი.

უესაფუძელიანეს მოწინააღმდეგედ ცელლერს ამ ინტერპრეტა-
ციაში აღმოუჩნდა ფრანც კერნი, რომელიც მთელს რიგს ნაწერებში
ცდილობს დაამტკიცოს, რომ ცელლერი ცდება. როგორც ცელლერი,
კერნიც იზიარებს იმ აზრს, რომ არისტოტელის მოწმობა ეხება
იმას, თუ რა პოზიცია ეჭირა ქსენოფანეს *ἔნ-ის* საზღვრის ხაკითხში.
მაგრამ კერნი ჰფიქრობს, რომ არისტოტელის ἰსχυρῶν ἑσχατῆρος იმას
კი არ ნიშნავს, რომ ქსენოფანემ ამ საკითხზე არაფერი სთქვა, არა-
მედ იმას, რომ მან არაფერი სთქვა გარკვეულად. უკანასკნელი კი შეიძ-

ბა (სიკალიერი) „თხზულებისა“ არ შეეფერება იმას, რაც ქსენოფანეს შეიძლება
მოეწეროს. 5. „თხზულების“ მიხედვით, ქსენოფანეს წინააღმდეგობა ჩაუდგინა: ისიც
უთქვამს, რომ *ἔნ* არც უსაზღვროა და არც განსაზღვრულია, ლა ისიც, რომ *ἔნ* მრგვა-
ლია. არც ერთი ეს დებულება არ არ არის სწორი, როგორც დაერწმუნდებით
ქვეით თან და თან.

ცელლერი აქ მართალია: მაგრამ შეიძლება გადათარგმნოს არ ნიშნავს კიდევ, რომ უთუოდ ასე უნდა გადათარგმნოს. ამიტომ საჭიროა დინატებითი საბუთების გამოხასხვა, რომლებიც გარკვეულად ვანსახლერავენ თეოფრასტოს მოწმობის აზრს. კერძო ასეთ დაპატე-ბით საბუთად მოჰყავს 1) შემდეგი მოსახრება: თეოფრასტოს არ შეეძლო დაწერა, რომ ქსენოფანეს არაფერი უთქვამს, განსახლერული და მოძრავი, თუ უსახლერო და უძრავია ზე, რადგან ქაენოფანე ხომ explicite ამბობდა (fr. 26), რომ ზე არ მოძრაობს. თუ თეოფრასტოს მოწმობა გავიგეთ ისე, როგორც ესმის ის ცელლერს, მაშინ აუცილე-ბელია წინააღმდეგობა ამ მოწმობასა და ქსენოფანეს საკუთარ სიტყვებს შორის. ასეთი წინააღმდეგობა კი დაუშვებელია, რადგან თეოფრასტო, შექველია, ქსენოფანეს მოძღვრებას ძლიერ კარგად იცნობდა.

უკანასკნელ აზრში ცელლერიც არ ეურჩება კერძო: ისიც იმას ჰფიქრობს, რომ თეოფრასტო კარგად იცნობდა ქსენოფანეს, და ამიტომ ცელლერსაც შეუძლებლად მიაჩნია წინააღმდეგობა თეოფრასტოს მოწმობასა და ქსენოფანეს ფრაგმენტს შორის. მაგრამ კერძო-საგან განსხვავებით ცელლერი ამტკიცებს (1,626), რომ თეოფრასტო: მოწმობის მის მიერ მოწოდებულ ინტერარეტაციას არ ეწინააღმდე-გება ქსენოფანეს ფრაგმენტი; არ ეწინააღმდეგება იმიტომ, რომ თეო-ფრასტოს მოწმობა და ქსენოფანეს ფრაგმენტი სხვა და სხვაზე მო-გვითხრობენ. ფრაგმენტი აღნიშნავს იმას, რომ ღმერთი არ მოძრაობს, ხოლო თეოფრასტოს მოწმობა მოგვითხრობს არა ღმერთის, არამედ ზე xxi: πζუ-ის მოძრაობაზე: ის კი, რასაც ქსენოფანე აღნიშნავს სიტ-ყვით „ღმერთი“, არ არის ის, რასაც თეოფრასტო აღნიშნავს ტერ-მინით „ზე xxi: πζუ“.

კერძო ენერგიულად უარჰყოფს ცელლერის ამ დებულებას, და ფორმალურად (არა არსებითად) ის მართალიც არის, ვინაიდან თვი-თონ ცელლერი სხვა ადგილში ამტკიცებს, რომ ქსენოფანეს ღმერთი და ზე xxi: πζუ (მსოფლიო) ერთი და იგივეა 2). ჩანს, ცელლერიც ხედავს თავის დებულების სისუსტეს, რადგან ის არ იცავს მას და კმაყო-ფილდება (1,624) შემდეგი შენიშვნით: თუ ქსენოფანეს ღმერთი და ზე xxi: πζუ თეოფრასტოს მოწმობისა ერთი და იგივეა, მაშინ 26

bum სიხიზიხიზი: fügen: denn er hatte ja ausser dem negativen das affirmative Urteil abzugeben μίαν τήν ἀρχήν ἦτοι ἕν τὸ ἕν xxi πζυ. Freud. Ueb. d. Theol. 24 Anm. ძლიერ შეზღუდული უნდა ყოფილიყო სიმპლიკიანოსის სიტყვიერი რესურსები, თუ ფრეიდენტალის მოსახრებას რაიმე ძალა აქვს.

1) Untersuchung, 4.

2) Zeller, 1,656 ff.

ფრაგმენტისა და თეოფრასტოს ნოწმობის შორის წინააღმდეგობა ვერ მოიხსნება ვერც მისი (ცელლერიის), ვერც კერნის ინტერპრეტაციით თეოფრასტოს მოწმობისა: ფრაგმენტი ამტკიცებს, რომ *ἔν* განჩერებულია (*ἄσπαστος*), ხოლო თეოფრასტოს მოწმობა კერნის გაგებით ამბობს, რომ *ἔν* არ არის განჩერებული ¹⁾.

ამრიგად ზემოაღნიშნულიდან ირკვევა, რომ ცელლერი და კერნი თანასწორი ღირსების საბუთებით ამტკიცებენ ორს საწინააღმდეგოდ დებულებას: ცელლერი იმას, რომ არისტოტელის და თეოფრასტოს მოწმობანი ეწინააღმდეგებიან „თხზულებაში“ მოცემულს ქსენოფანეს მოძღვრების დახასიათებას და, მაშასადამე, „თხზულება“ არისტოტელის მიერ არ არის დაწერილი, და არც ნდობის ღირსია; ხოლო კერნი ამტკიცებს იმას, რომ არისტოტელის და თეოფრასტოს მოწმობები სწორედ იმას გვაცნობებენ ქსენოფანეზე, რასაც მოგვითხრობს „თხზულება“. ამ საბუთების თანასწორობას ცელლერიც აღიარებს *explicito*, რადგან საბოლოო მისი დასკვნა ასეთია: თეოფრასტოს მოწმობა (მაშასადამე, ცელლერის წინააღმდეგობის ძალით, არისტოტელისაც) შეიძლება ისედაც გავიგოთ, როგორც ესმის ის კერნს, და ისედაც, როგორც ესმის ის თვითონ მას, ცელლერს.

ჩვენ განვიხილეთ საინტერესო დიალოგი ცელლერიისა და კერნს შორის, რომელიც გრძელდებოდა რამოდენიმე ათეული წელი. მრავალმა სხვა მეცნიერმა, რომლის სახელი აქ არ არის ნახსენები, მიიღო ამ დიალოგში მონაწილეობა მართო პასივეურ მათურებლის როლში კი არა: ისინი აწვდიდნენ მთავარ მოდავეებს მასალას, რომლითაც უკანასკნელნი სარგებლობდნენ თავის პოზიციის დასაცავად. ეს იშვიათი ტურნირი გათავდა იმის ცნობით, რომ სადავო საკითხი არ არის გადაწყვეტილი საბოლოოდ, რომ ის შეიძლება ისედაც გადაწყდეს, როგორც ჰუიქრობს კერნი, და ისედაც, როგორც ჰუიქრობს მისი მოწინააღმდეგე ცელლერი.

მიზეზი კამათის ასეთი დაბოლოებისა ჩემის აზრით იმაშია, რომ ორივე მოკამათე მხარე ყალბს ნიადაგზე იდგა. ჩვენ არ ვინარებთ არც ცელლერის, არც კერნის შეხედულებას: არც იმას, რომ არისტოტელის და თეოფრასტოს მოწმობები ეწინააღმდეგებიან „თხზულებას“ და ამით ამტკიცებენ ამ თხზულების უმნიშვნელობას, არც

¹⁾ ქვევით ჩვენ დავინახავთ, რომ აქ ცელლერიც და კერნიც ერთნაირად ცდებიან: მოძრაობა, რომელზედაც მოგვითხრობს თეოფრასტო, არ არის ის მოძრაობა, რომელზედაც ლაპარაკობს ქსენოფანეს ფრაგმენტი. ამიტომ უკანასკნელი არ სწყვეტს საკითხს, როგორ უნდა იქნეს გაგებული თეოფრასტოს მოწმობა.

იმას, რომ ეს მოწმობები იმასვე მოგვითხრობენ ქსენოფანეზე, რასაც „თხზულება“, და ამით ამტკიცებენ უკანასკნელის მნიშვნელობას; არ ვიზიარებთ, რადგან არც ერთი ამ დებულების დამტკიცება არ შეიძლება. საკითხი მოითხოვს სხვაგვარ მიდგომას.

3.

ერთი ასეთი მიდგომა გამოსცადა დილსმა. ის ჰფიქრობდა, რომ საკამათო ადგილები არისტოტელისა და თეოფრასტოს მოწმობებში სრულიად გამოსარიცხავია. თავის წიგნში (DV II A 30, 31) დილსი ამ ადგილებს ფრჩხილებში ათავსებს, როგორც ინტერპოლაციებს. ამის დასასაბუთებლად კი შემდეგი მოსაზრებანი მოჰყავს: 1. არც $\epsilon\upsilon\lambda\epsilon\iota\sigma$ არც $\delta\iota\alpha\sigma\alpha\phi\upsilon\lambda\epsilon\iota\sigma$ სიტყვები, რომლებიც გვხვდება არისტოტელის ზემოაღნიშნულ ტექსტში, სტაგიროელის ნაწერების სხვა ადგილებში არ გვხვდება. ცხადია, რომ ეს სიტყვები არისტოტელს არ უნდა ეკუთვნოდეს, არამედ ინტერპოლანტსო. 2. რაც შეეხება სიმპლიციოსის ტექსტს, იქ სიტყვები $\alpha\delta\iota\sigma\epsilon\tau\epsilon\ \pi\epsilon\pi\epsilon\rho\alpha\mu\acute{\epsilon}\nu\eta\sigma$, $\sigma\epsilon\tau\epsilon\ \acute{\alpha}\nu\epsilon\iota\ \rho\acute{\alpha}\nu$, $\sigma\epsilon\tau\epsilon\ \chi\upsilon\sigma\iota\delta\alpha\sigma\iota\sigma$, $\sigma\epsilon\tau\epsilon\ \eta\delta\epsilon\mu\alpha\upsilon\sigma$ თვით სიმპლიციოსის ჩამატება უნდა იყოს: თეოფრასტოსაგან ეს სიტყვები ყოველ შემთხვევაში არ მოდიისო, ამტკიცებს დილსი.

დილსის პოზიცია საინტერესოა, მაგრამ მის მოსაზრებების წინააღმდეგ მძიმე დაბრკოლებები იბადება: 1. სრულიად არ შეიძლება დამტკიცებულად ჩაითვალოს, რომ $\epsilon\upsilon\lambda\epsilon\iota\sigma$ და $\delta\iota\alpha\sigma\alpha\phi\upsilon\lambda\epsilon\iota\sigma$ — სიტყვები არისტოტელს არ ეკუთვნის. შესაძლებელია, არისტოტელის დაცულს ნაწერებში სხვაგან ეს სიტყვები არ გვხვდებოდეს, მაგრამ აქედან არ გამომდინარეობს აუცილებლად, რომ არისტოტელს არც აღნიშნულ ადგილში (Met. I.98b) შეეძლო ეს სიტყვები ეხმარა³⁾. თუ ასეა, მაშინ არავითარი საბუთი არ არსებობს იმისათვის, რომ ეს ადგილი „მეტაფიზიკისა“ ინტერპოლაციად გამოეცხადათ. პირიქით, თუ მივიღებთ მხედველობაში, რომ თეოფრასტო სარგებლობდა ამ ადგილით (მისი მოწმობა, სიმპლიციოსის მიერ მოყვანილი, დამოკიდებულა არისტოტელის „მეტაფიზიკის“ ამ ადგილისაგან, რადგან უკანასკნელის მზგავსად ისიც ქსენოფანეს პარმენიდეს მასწავლებლად აცხადებს), ის ინტერპოლაცია არ იქნებოდა: თეოფრასტოს, არისტოტელის უახლოეს მოწაფეს, ყალბი ადგილი მასწავლებლის ნაწერში არ გამოეპარებოდა და ის ასეთ ადგილში ნათქვამს არ გაიმეორებდა.

3) შეად. Zeller, I, 632.

2. არავითარი ნიშანი არ გვიჩვენებს, რომ *ἡντε παπασταχαιεῖον, ἡντε ἄπαστα, εἴτε χριστιανική, ἡντε ῥωμαϊκή* არის სიმბლიკიოსის საკუთარი ჩამატება, რომელზედაც არ ვრცელდება *ἄρτης ὁ ἕξῃστος*. თუ ასეა, მაშინ ცხადია, რომ სიმბლიკიოსს დილისს მიერ ფრჩხილებში ჩასმული სიტყვები თეოფრასტოს შეხედულების სწორ დახასიათებად მიაჩნდა. რატომ? უქვევლია იმიტომ, რომ მან უკანასკნელი ისეთ თხზულებიდან გადმოიღო, რომელიც მას თეოფრასტოს აზრების უტყუარ წყაროდ მიაჩნდა¹⁾. ის კი, რაც სიმბლიკიოსს თეოფრასტოს კუთვნილებად მიაჩნდა, ჩვენც არ გვაქვს საბუთი ასეთად არ ჩავთვალოთ, ვინაიდან სიმბლიკიოსზე უფრო ღრმა ცოდნას საბერძნეთის ფილოსოფიური მწერლობისას ჩვენს დროში ვერავინ დაიჩემებს.

ყველა ზემონათქვამიდან ცხადი ხდება, რომ საქიროა პრინციპული გადასაჩვევა ამ საკითხისა, თუ როგორია დამოკიდებულება არისტოტელის „მეტაფიზიკასა“ და „თხზულების“ მეორე ნაწილის შორის. ვინც გაეცნობა იმ კონტექსტს, საიდანაც ამოღებულია ზემოაღნიშნული მოწმობა არისტოტელისა ელვატებზე, ის შემდეგს დაინახავს: არისტოტელის პირველი წიგნი (სწორედ იქ არის მოთავსებული ეს მოწმობა) წარმოადგენს ისტორიულ-ფილოსოფიურ მიმოხილვას, იმ მიზნით დაწერილს, რათა დაშტკიცდეს, რომ პრინციპს (პირველ მიზეზს, *ἀρχή*-ს) შეიძლება მიეცეს მხოლოდ ოთხი მნიშვნელობა: მასალის (*ὑλὴ*), ცვლილების დასაწყისის (*ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς*), სახის (*εἶδος*) და მიზნის (*τέλος*); მხოლოდ ამ თვალსაზრისით არის განხილული იქ არისტოტელის მიერ პარამენიდე, მელისსო და ქსენოფანეც. წინამორბედ ფილოსოფოსების თეორიებში, გვეუბნება არისტოტელი, შეიძლება აღმოვაჩინოთ პრინციპის ან პირველი მიზეზის მხოლოდ ეს ოთხი მნიშვნელობა. ყველა ეს თეორიები მათი „პრინციპის“ აზრის მიხედვით ოთხს კატეგორიაში თავსდება: 1. თეორიები, რომლებიც ეძებდნენ *ἀρχή*-ს მასალაში (ე. ი. ისეთები, სადაც *ἀρχή* იყო მასალა ან ნივთიერება, *ὑλὴ*); 2. თეორიები, რომლებიც *ἀρχή*-ს ხედავდნენ ცვლილების დასაწყისში ან მოძრაობის მიზეზში; 3. თეორიები, რომლებიც *ἀρχή*-ს პოულობდნენ სახეში ან ფორმაში და რომლებისათვის *ἀρχή* იყო *εἶδος* ან *εἰσὶν ἄταχ τὸν λόγον*. 4. დაბოლოს თეორიები, რომლებისათვის *ἀρχή*

¹⁾ ეს წყარო იყო აღექვსანდრე აფროდიზიელის წიგნი, ვინაიდან თეოფრასტოს მთავარი თხზულება *Πυσταχὴ Ζεῆα*: სიმბლიკიოსს არ ჰქონდა. შეიძლება, ამას მან დაუმატა „თხზულება“ (როგორც ფიქრობენ Brandis, Kern და Freudental, Theol. d. Xen. 42), რომელიც სიმბლიკიოსს ამ შემთხვევაში თეოფრასტოს ნაწერად ჩაუროცხავს ალბად.

იყო მიზანი. ¹⁾ აქ საკვიროა ნათლად წარმოვიდგინოთ, თუ რას ნიშნავენ არისტოტელის პირში მასალა (μάτη) და სახე (εἶδος). მასალა არის საგნის ნივთიერი ან მატერიული არსი, ხოლო სახე—ცნებისებურა ან ფორმული არსი, ე. ი. ἡ αἰχὴ τῆς λήξης ἐστὶν ἡ ἀσπίς. მაგალითად: ვინმე სოკრატესათვის მასალა იქნება ძვლები, კუნთები, ნერვული ნივთიერება და სხვა, რისგანაც ის შესდგება. იმავე სოკრატესათვის სახე იქნება ადამიანობა: ადამიანობა აერთებს მრავალს სოკრატეებს, რომელნიც ნატურულად ცალ-ცალკე არსებობენ. ის, რაც ერთია აიჩ ἡ λήξις (სახით), სხვა და სხვაა აიჩ ἡ μάτη (ნივთიერად): სოკრატე ბრძენი და სოკრატე მხედარი ერთი და იგივეა აიჩ ἡ λήξις, რადგან ორივე ადამიანია (ორივე ერთი ადამიანობის განსახიერებაა). მაგრამ ისინი სხვა და სხვაა აიჩ ἡ μάτη, რადგან მასალა, რომლისაგან შესდგება სოკრატე-ბრძენი, არ არის კონკრეტულად ის მასალა, რომლისაგან შესდგება სოკრატე-მხედარი.

ეს განსხვავება პრინციპის სხვა და სხვა მნიშვნელობისა პირველად არისტოტელმა თვითონ დაამყარა. მან შეჰქმნა სათანადო ტერმინებიც ამ განსხვავების აღსანიშნავად. მასზე წინ კი ეს განსხვავება ნათლად წარმოდგენილი არ ჰქონდათ, თუმცა, როგორც არისტოტელიც აღიარებს, შეუგნებლად სარგებლობდნენ პრინციპის ამა თუ იმ მნიშვნელობით ²⁾. აქედან ირკვევა, რომ εἶδος, μάτη, ἀσπίς, ἀσπίς, ἡ ἀσπίς; სრულიადაც არ უნდა წარმოადგენდნენ, თვითონ არისტოტელის აზრითაც, წინამორბედ ფილოსოფოსების მიერ შეგნებულს ცნებებს. როგორც მცენარეები არ არიან ვალდებული ლინნეის საკლასიფიკაციო ცნებებზე წარმოდგენა ჰქონდეთ, ისე წინაარისტოტელური ფილოსოფოსებიც არ იყვნენ, თვით არისტოტელის შეხედულებით, ვალდებული გარკვეულად შეეგნოთ განსხვავება μάτη და εἶδος-ის შორის, რათა შესაძლებელი გამხდარიყო მათი მოქცევა არისტოტელის საკლასიფიკაციო ბადეში. აქედან ორი რამ არის ცხადი: 1. არისტოტელის მიზანი „მეტაფიზიკის“ ზემოყვანილ ადგილში იყო. გამოერკვია, რა არის პარმენიდეს, მელისსოს და ქსენოფანეს εἶδος, μάτη, ἀσπίς ἡ ἀσπίς. 2. მეორე ის არის ცხადი, რომ ზემოყვანილი ადგილი, სადაც არისტოტელი პარმენიდეს, მელისსოს და ქსენოფანეს ეხება, არ შეიძლება ისე გაეიგოთ, თითქო რომელსამე მათგანს, თვით არისტოტელის შეხედულებით, გარკვეულად შეეგნო განსხვავება სახისა და მასალის შორის და ეს შეგნება exp-

¹⁾ იხ. იეპი წერილი: უნივერ. მოამბე, III 268.

²⁾ Aristot., Metaph. I, 985 a.

licite გამოეთქვა. თუ ასეა, როგორ შეეძლო არისტოტელს ეცნო, რომ პარმენიდეს *ἔν* არის სახე ან *ἀρχῆς* *ἄρχῃ* *ἄρχῃ* *ἄρχῃ*, ხოლო მელისსოს *ἔν* არის მასალა ან *ἀρχῆς* *ἄρχῃ* *ἄρχῃ* *ἄρχῃ*? ცხადია, ნხოლოდ პარმენიდეს და მელისსოს მოძღვრებათა ანალიზის საშუალებით. ამ მოძღვრებებში არისტოტელს უნდა გამოენახა ნაშანი, რომელიც მისცემდა მას საბუთს გადაეჭრა საკითხი, რას წარმოადგენდა თვითეულის *ἀρχῆς*. ასეთი ნიშნები შეიძლება მრავალი ყოფილიყო. მაგრამ მელისსოს მოძღვრებაში არისტოტელს მიუქცევია ყურადღება იმისათვის, რომ იქ *ἔν*-ს მიწერილი ჰქონდა პრედიკატი უსაზღვრობისა. მელისსო ასწავლიდა, რომ *ἔν* არის უსაზღვრო; მაშასადამე, მელისსოს *ἔν* არის *ἀρχῆς* *ἄρχῃ* *ἄρχῃ* *ἄρχῃ*—აი სქემა არისტოტელის მსჯელობისა:

რისთვის უნდა მელისსოს მოძღვრების იმ ფაქტიდან, რომ უსაზღვროა, დავასკვნათ, რომ მისი *ἔν* იყო *ἀρχῆς* *ἄρχῃ* *ἄρχῃ* *ἄρχῃ*, პასუხს ამ კითხვაზე არისტოტელი აქ არ იძლევა, მაგრამ მისა აზრი ადვილად მისაწვდომია: რაზღვრადაც მელისსოს *ἔნ* იყო უსაზღვრო, ის იყო საგნების *ἄρχῃ*, ვინაიდან, რაც უსაზღვროა, ის არ შეიძლება იყოს საგანთა *ἔν*. *ἔნ* *ἔნ* სომ ის არის, რაც დაქვემდებარებულ კონკრეტულ საგანში მოცემულია მთლიანად, როგორც ზოგადი კერძობითში. უსაზღვრო კი არ თავსდება განსაზღვრულ კონკრეტულ არსებაში: ის შეიცავს საგნებს *materialiter* ან *ἄρχῃ* *ἄρχῃ* *ἄρχῃ* და არა *formaliter* ან *ἄρχῃ* *ἄρχῃ* *ἄρχῃ*, ვინაიდან უსაზღვრო თვითონ კონკრეტობაა.

სწორედ ასე პარმენიდეს მოძღვრებასაც მიუცია არისტოტელი-საცივის საბუთი გამოეყვანა დასკვნა, რომ პარმენიდეს იყო *ἔნ*. არისტოტელს მიუქცევია ამ მოძღვრებაში ყურადღება იმ გარემოებაზე, რომ იქ *ἔნ*-ს აწერდენ განსაზღვრულობის პრედიკატს. პარმენიდემ აღიარა, რომ *ἔნ* განსაზღვრულია; მაშასადამე, ეს *ἔნ* იყო საგანთა *ἔნ*.—აი არისტოტელის მეორე მსჯელობის სქემა. რატომ? რად უნდა ეფიქრებია არისტოტელს, რომ პარმენიდეს განსაზღვრული *ἔნ* იყო *ἔნ* ან *ἀρχῆς* *ἄρχῃ* *ἄρχῃ* *ἄρχῃ*, და არა *ἄρχῃ*, რომელიც შეიცავს საგნებს მატერიულად. ამ კითხვანდაც, ისე როგორც მელისსოს მაგალითში, არისტოტელი პასუხს არ გვაძლევს. შეიძლება ამიტომ წარმოგვედგინა, რომ არისტოტელი აქ ლოლიკურ შეცდომას ჩადის: მართლაც, *ἀρχῆς* *ἄρχῃ* *ἄρχῃ* *ἄρχῃ* უსაზღვრობიდან ვალდებული ვართ დავასკვნათ, რომ ის არის *ἄρχῃ* და არა *ἔნ*, ვინაიდან არა-მატერიული უსაზღვრო (როგორც მიზეზი საგნებისა) იქნება *contradictio in adjecto*; მაგრამ *ἀρχῆς*-ს განსაზღვრულობიდან არ გამომდინარეობს, რომ ის არის უთუოდ *ἔნ*. ამ უხერხულობისაგან თავის დასაღწევად შეიძლება შემდეგი მოსაზრების

მოყვანა. იმ ფაქტიდან, რომ პარმენიდეს განსაზღვრული ჰე არ ემზავება მელისსოს უსაზღვრო პრინციპს, რომელიც იყო სღ, არისტოტელმა დაასკვნა: პარმენიდეს ჰე უნდა ყოფილიყო *εἰς*. უეკველია, მთლად კანონიერად ამ უკანასკნელი დასკვნის აღიარება შეუძლებელია ¹⁾. დასკვნაში განაწილებულია ტერმინი, რომელიც წინამძღვრებში არ არის განაწილებული. მელისსოს უსაზღვრო ჰე არის სღ; პარმენიდეს განსაზღვრული ჰე არ არის მელისსოს უსაზღვრო *εἰ*; მაშასადამე, პარმენიდეს ჰე არ არის სღ;—ის არის *εἰς*—აი საზოგადო სქემა არისტოტელის დასკვნისა, სილოგისტური სახე თუ მივეციტ მას. ამ უხერხულობას თვითონ არისტოტელიც ამჩნევს კარგად, და ნიშნად იმისა, რომ ის სრულიად დარწმუნებული არ არის თავის დასკვნის სიმართლეში, საზღვრავს მას შესაფერის სიტყვით *εἰς* (*„მგონია“*): *Ἰταρμαεἰς*: *μὲν γὰρ εἰς* *τὸν κατὰ τὸν λόγον εἰς* *ἄνευ*.

როგორც პარმენიდეს და მელისსოს მოძღვრებაში, ისე ქსენოფანეს მოძღვრებაშიც არისტოტელი ეძებს, რა იყო უკანასკნელის *ἄρχη*: მასალა თუ სახე? აქაც დასაყრდნობ ნიადაგად იყო უთუოდ ქსენოფანეს მოძღვრების შინაარსი, რომელსაც არისტოტელი თვით კოლოფონელის თხზულებიდან იცნობდა უეკველია. მაგრამ დასკვნა, რომელიც მიუღია არისტოტელს ამ მოძღვრების განხილვიდან, არ ემზავება იმ დასკვნას, რომელიც მიიღო მან პარმენიდესა და მელისსოს შესახებ. თუ უკანასკნელზე არისტოტელს შეეძლო ეთქვა, რომ პირველის ჰე არის *εἰς*, მეორესი კი—სღ, ქსენოფანეს შესახებ გარკვეული რისმე თქმა მან ვერ შესძლო, და ეს გარემოება აღნიშნა სიტყვებით *Ξενοφάνης εἰς ἔστιν εἰς*,—რაც შემდეგს უნდა ნიშნავდეს: ქსენოფანე არ გვაძლევს საბუთს ვსთქვათ, რა არის მისი *εἰ*, *εἰς* თუ სღ.

¹⁾ ამას ვერ ამჩნევს *Манделс, Элеаты Записки Новогосс. университ. 59*, როდესაც ის ამ მუხლში იბერევეს ეკამათება იმ მოსაზრებით, რომ *εἰ*-ის მასალობიდან არ გამომდინარეობს მისი უსაზღვრობა. განა იგივე არ ითქმის თვითონ მანდესის შეხედულების წინააღმდეგ, თითქო იქიდან, რომ *εἰ* არის განსაზღვრული, გამომდინარეობდეს, რომ ის არის *εἰς*: ასეთი კანონი, რომ ყველაფერი, რასაც საზღვარი აქვს, უნდა იყოს *εἰς*, არ არსებობს. გარდა ამისა მანდეს ცდებდა იქაც: როდესაც ის იბერევეს უთანაბრებს კერნსა და ჭეჭეობს, ვითომ უკანასკნელის აზრით არისტოტელმა იმ ფაქტიდან, რომ პარმენიდეს ჰე იყო *ἄρχη κατὰ τὸν λόγον*, დასკვნა, რომ ის არის *περὶ* *ἄρχης*. უკანასკნელ შეცდომას კერნი სრულყოფად არ ჩადის. პირიქით ის *explicite* გამოსთქვამს, *Untersuch. Ueber d. Quell. 8*, წინააღმდეგ აზრს: *Das Seiende des Parmenides für eine begriffliche Einheit zu erklären, bloss weil dieser es als begrenzt bezeichnet, ist eine offenbare Uebereilung im Schliessen, უსაყვედურებს ის არისტოტელს.*

რა პირობის ქვეშ შეეძლო ასეთი მსჯელობის დამკარება არისტოტელს? მრავალი პირობის ქვეშ: 1. მაშინაც, თუ ქსენოფანეს მოძღვრებაში მან ვერ იპოვა ვერაფრითარი ნიშანი ვერც იმისათვის, რომ მისი ლოგოს იყო *εἰς*, ვერც იმისათვის, რომ ის იყო *ἄλλο*. 2. მაშინაც, თუ მან იპოვა მის მოძღვრებაში რამოდენიმე ერთი მეორის გამომრიცხველი ნიშანი: ერთი, რომელიც აძლევდა მას საბუთს დაესკვნა, რომ ქსენოფანეს ლოგოს არის *εἰς*,—და მეორე, რომელიც აძლევდა მას საბუთს დაესკვნა, რომ ქსენოფანეს ლოგოს არის *ἄλλο*. პირველი პირობა გამომრიცხულია: შეუძლებელია ვიფიქროთ, რომ ქსენოფანეს მოძღვრებაში, რომლის დეტალები არისტოტელმა ასე-კარგად იცოდა, მან ვერ იპოვა ვერც ერთი დებულება, რომელიც მისცემდა მას საბუთს გამოეყვანა, რომ ის არის *εἰς*; ან რომ ის არის *ἄλλο*. მაშასადამე, გვრჩება მეორე პირობა, ე. ი. ის, რომ არისტოტელმა ქსენოფანეს უსაყვედურა *ὅτι ἔστιν ἄλλο* არა იმისათვის, რომ მის მოძღვრებაში არ იპოვებოდა ნიშანი, რომელიც გამოდგებოდა ლოგიკურ საბუთად *ἄλλο*-ს ფორმალობისა თუ მატერიალობის საკითხის გადაწყვეტაში, არა-ბედ იმისათვის, რომ მან იპოვა ამ მოძღვრებაში ერთი მეორის საწინააღმდეგო დასკვნების დამსაბუთებელი ნიშნები.

რა უნდა ყოფილიყო ეს ნიშნები? ცელსური პფიქრობდა (და ამ მუხლში კერძოდ არ ეწინააღმდეგებოდა მას სასტიკად), რომ ეს ნიშნები დასახელებულია თვით არისტოტელის მიერ, როდესაც ის პარამენიდესა და მელისსოზე ლაპარაკობს: ესაა *ἄλλο*-ის განსაზღვრულობა და *ἄλλο*-ის უსაზღვრობა. მაგრამ ჩვენის აზრით, ეს აუცილებელი არ იყო. ის, რომ ქსენოფანეს მოძღვრება შეიცავს ერთმეორის საწინააღმდეგო დებულებებს, რომელთაგან ერთი ასაბუთებს იმ დასკვნას, რომ *ἄλλο* არის *εἰς*, ხოლო მეორე—იმას, რომ *ἄλλο* არის *ἄλλο*,—არისტოტელს შეეძლო გამოეყვანა იმ შემთხვევაშიც, ქსენოფანეს არაფერიც რომ არ ეთქვა იმაზე, განსაზღვრულ თუ უსაზღვრო არსად მიაჩნდა მას *ἄλλο*. საქმე ის არის, რომ მხოლოდ *ἄλλο*-ის განსაზღვრულობის და უსაზღვრობის ცნებებისაგან კი არ შეიძლება დასკვნა მის ფორმალობისა და მატერიალობის შესახებ. უკანასკნელი დასკვნა შესაძლებელია სხვა ნიშნების მიხედვითაც. მაგალითად, იქიდან, რომ ქსენოფანემ, როგორც ჩვენც დანამდვილებით ვიცით, აღიარა, ღმერთი არის გონებაო, არისტოტელს შეეძლო დაესკვნა, რომ ქსენოფანეს ლოგოს ერთხელ წარმოუდგენია *ἄλλο* *τὸν* *λόγον*. აგრეთვე *ἄλλο*-ის რომელიმე ჩვენთვის უცნობი სხვა ნიშნის მიხედვით (და არა მხოლოდ იქიდან, რომ ის უსაზღვროა) არისტოტელს შეეძლო დაესკვნა, რომ ქსენოფანეს მეორეჯერ ლოგოს წარმოუდგენია *ἄλλο* *ἄλλο*. ამრიგად იმ გარემოებიდან, რომ არის-

ტოტელი აღიარებს, ქსენოფანემ არ მოგვცა საბუთი შვეხდგინოთ გარკვეული აზრი. იყო მისი ზე ნასალა თუ სახე (რამდენადაც მის მოქმედებაში საწინააღმდეგო დასკვნების დამსაბუთებელი ნიშნები მოიპოვებოდა), — სრულიად არ გამომდინარეობს, რომ არისტოტელს ნებდევლობაში ჰქონდა აქ უსათუოდ ის, რაც ქსენოფანემ ზე-ის საზღვარის შესახებ სთქვა.

აქედან ცხადია, რომ არისტოტელის ზემოყვანილი ადგილი სრულიად არათერს ამტკიცებს იმის შესახებ, ეთანხმება ამ ადგილს „თხზულება“ თუ არა, და მაშასადამე არ სწყვეტს უარყოფითად საკითხსაც, შესაძლებელია თუ არა, რომ არისტოტელი ყოფილიყო „თხზულების“ ავტორი. თუ „თხზულება“ გადმოგვეცნეს, რომ ქსენოფანემ ზე გამოაცხადა *მისე ნაპარაჟასეჲს მისე მანაჲს*, არისტოტელი ამ საკითხზე, *ნაპარაჟასეჲს*, თუ *მანაჲს* იყო ქსენოფანესადგის ზე სრულიად არათერს ამბობს. ამიტომ გაეიგებთ ჩვენ სადავო გამოთქმებს *მისე მანაჟასეჲს* და *მანაჟასეჲს*. *მისე ნაპარაჟასეჲს* *მისე მანაჲს* ისე, როგორც მოითხოვს ცელლერი, თუ ისე, როგორც მოითხოვს კერანი, — „თხზულების“ მიერ მოწოდებული ცნობის შესაფასებლად ეს სულ ერთია. საკითხი სწყდება ბერძნული გრამატიკის სიღრმეებში მოხდენილი ექსკურსიების გარეშე, ვინაიდან არ არის დამტკიცებული, რომ არისტოტელის მოწმობა უთუოდ იმ საკითხს ეხება, თუ რას ჰეიჭრობდა ქსენოფანე ზე ის საზღვარზე. ამიტომ ეს მოწმობა არ ამტკიცებს სრულიად არც იმას, რომ არისტოტელი არ იყო „თხზულების“ ავტორი, და არც იმას, რომ ეს „თხზულება“ არ არის სანდო წყარო ქსენოფანეს ფილოსოფიის გასაცნობად.

მაგრამ ეს დასკვნა შორსაც არ გვაგვალებს წინააღმდეგი დებულების გაზიარებას: რომ „თხზულების“ ავტორი იყო ნამდვილად არისტოტელი და რომ ამიტომ „თხზულება“ ნდობის ღირსია. პირველი ნაწილი ამ დებულებისა (რომ არისტოტელი იყო ნამდვილად „თხზულების“ ავტორი) საზოგადოთ დაუმტკიცებელია. რაც შეეხება დებულების მეორე ნაწილს (რომ „თხზულება“ სანდო წყაროა ქსენოფანეს ფილოსოფიისა), ის ახალს საბუთს მოითხოვს.

როდესაც გამოირკვა, რომ არისტოტელის ავტორობა ვერ გამოდგება „თხზულების“ ისტორიულ-ფილოსოფიური მნიშვნელობის უზრუნველსაყოფად, სკადეს დამტკიცებით მისი მნიშვნელობა იმ მოსაზრებით, რომ ის თეოფრასტოს ნაწერია. ამ უკანასკნელი მოსა-

ზრების საბუთად მოჰყავდათ ის ლექტი, რომ „თხზულების“ შესამე
 თაის შინაარსი ემსგავსება იმას, რასაც სიმპლიციოსი მოგვითხრობს
 ქსენოფანესე თეოფრასტოს ხსენებით. ჰეიქრობდენ, რომ სიმპლიცი-
 ოსმა თავისი ცნობა ქსენოფანესე ამოიღო ამ „თხზულებიდან“, რო-
 ნელსაც ის უქველად თეოფრასტოს ნაწერად სთვლიდა. აქედან და-
 ასკენიან, რომ „თხზულება“ ნამდვილადაც არის თეოფრასტოს ნაწე-
 რი და ამ ზომიზედ სრულიად ნდობის ღირსი: თეოფრასტოც არის-
 ტოტელზე ნაკლებად საოწმებო. მოწმე არ არის ანტიური ფილოსო-
 ფიისა, როგორც საკმაოდ ცხად ჰყო ეს დილსის გამოკვლევიმ საბერ-
 ძნეთის დოქსოგრაფებზე. ¹⁾ რომ „თხზულების“ შესამე თავისა და
 სიმპლიციოსის მოწმობის შორის ქსენოფანესე ღიდი მსგავსებაა, ამა-
 ში საკმაოდ გრწმუნდებით მათი დაპირისპირების საშუალებით. ქსე-
 ნოფანესე მოძღვრების შესახებ ორივე ერთსა და იმავეს მოგვითხრობს:

1. ქსენოფანე ამტკიცებს, რომ ღმერთი არის ერთი

De MXG

მთავ ო მხვ; ბάντων ἀρ-
 χαιτων. εἷνα φησὶν κτήσιν ἀρχειτων
 εἷνα: γὰρ οὗτο ἡ πλειονα εἷεν,
 οὐκ ἂν ἔα ἀρχαιτων καὶ βέλαιτων
 κτήσιν εἷνα πάντων: ἔκαστος γὰρ
 ὄν θεός, τὸν πᾶσι τῶν τωόντων
 εἷη. Τούτοι γὰρ θεοὶ
 δύνανται εἷναι, ἄρχαι. ἀλλ' ἂν μὴ
 ἄρχαιεἷναι, καὶ πάντων ἀρχαιτων
 εἷνα: ὡστε καὶ μὴ ἀρχαιτων, γὰρ
 ἔσόν.

Simplicius

მთვ ბάντων ἔκ τῶν πάν-
 των ἀρχαιτων εἷνα: πλειονα γὰρ,
 φησὶν. ὅτι οὐκ ἂν ἔα ἀρχαιτων ἔ-
 πάντων πᾶσι: ἄρχαι
 πάντων ἀρχαιτων καὶ ἀρχειτων
 θεός.

¹⁾ ამით ჩვენ არ ვეწინააღმდეგებით ფრეილენტალის სამართლიანს შენი-
 შენას, Ueber d. Theol. d. Xenoph., 41: „Es wäre ein verhängnissvoller Irrthum,
 wollte man Ailem Glauben schenken, was Theophrast aus berichtet hat“. მაგრამ კერძის სიტყვებით, Untersuch. ueb. d. Quell. 5, შეიძლება ითქვას: „Das
 historische Interesse ist bei Theophrast ohne Zweifel grösser, als bei Aristot-
 les. So ausgedehnte zusammenhängende ins Einzelne gehende und von dem
 darüber gefällten Urteil deutlich geschiedene Berichte finden wir bei Aristot-
 les nirgends“.

ქსენოფანე ამტკიცებდა, რომ ღმერთი გაუჩენელია.

De MXG

Ἀδύνατον φησιν εἶναι, εἴ τι ἔ-
 σται, γενέσθαι, τὸτο λέγων ἐπὶ τοῦ
 θεοῦ. ἀνάγκη γάρ ἦται εἰς ὁμοίαν
 ἢ εἰς ἀνομοίου γενέσθαι τὸ γενή-
 μωνον. ἄδύνατον δὲ σὺντέτερον· οὐτε
 γὰρ ὁμοίον ὑπ' ὁμοίου προσήκειν
 τεχνῶσθαι μᾶλλον ἢ τεχνῶσται.
 Ταῦτά γάρ ἀπαντα τοῖς γε ἴσοις
 καὶ ἰσότητι σὺνάρχων· ἄλλ-
 ἕλλη· οὐτ' ἂν εἰς ἀνομοίου τανό-
 μοιον γενέσθαι· εἰ γὰρ γίνοιτο εἰς
 ἰσόμενους τὸ ἰσχυρότερον.... τὸ
 οὐ εἰς οὐκ ἔστιν ἂν γενέσθαι, ἔπει-
 ἀδύνατον. αἰετὸν μὲν εὖν δὲ τῶ-
 τα εἶναι τὸν θεόν.

Simplicius

ἀγέννητον δὲ ἐδείκνυσεν ἐκ τοῦ θεῖν
 τὸ γινόμενον ἢ εἰς ὁμοίαν ἢ εἰς
 ἀνομοίου γίνεσθαι. ἀλλ' ἂν τὸ μὲν
 ἔσται ἀπαιεῖς φησιν ὑπὸ τοῦ ὁ-
 μοίου ἰσόμεν γὰρ μᾶλλον γεννη-
 ἢ γεννησθαι προσήκει τὸ ἔσται ἔκ-
 τοῦ ὁμοίου· εἰ δ' εἰς ἀνομοίου γί-
 νοιται, ἔσται τὸ ἔκ τοῦ μὴ ὁ-
 μοίου· καὶ οὕτως ἀγέννητον καὶ αἰ-
 ετὸν ἐδείκνυσεν.

შეიძლებადა ამ პარალელულების გაგრძელება: გარდა ზემოაღნიშ-
 ნულ დებულებებისა ისიც, რომ ღმერთი არ არის არც უსახლერო, არც
 განსახლერული, არც მოძრავი, არც უძრავი—სიმპლიკიოსის მოწმობ-
 ბაში და „თხზულების“ შესამე თავში სრულიად ერთნაირად, თითქმის
 ერთი და იმავე სიტყვებით, მტკიცდება. ამრიგად მსგავსება ამ მოწ-
 მობებს შორის ყოველივე დავის გარეშეა.

მაგრამ ასე იოლად არ სწყდება მეორე საკითხი: შეიძლება თუ
 არა „თხზულების“ და სიმპლიკიოსის ნაწყვეტის მსგავსებიდან დავა-
 სკენათ, რომ „თხზულება“ თეოფრასტოს ნაწერია.

რენესანსის ისტორიაში ცნობილი კარდინალი ბესარიონი თავის
 თხზულებაში *Adversus calumniatorum Platonis*, რომელიც მიმარ-
 თული იყო გიორგი ტრაპეზუნდელის მიერ დამცირებული პლატონის
 სახელის აღსადგენად ¹⁾, ეხება სხვათა შორის ქსენოფანეს მოძღვრე-
 ბას, რომელსაც ის ახასიათებს დაახლოებით ისე, როგორც სიმპლი-
 კიოსი ახასიათებდა მას, და თავის გადმოცემის წყაროდ ასახელებს
 თეოფრასტოს. თუ ბესარიონმა თავისი მოწმობა თეოფრასტოს თხზუ-
 ლებიდან ამოიღო, როგორც დარწმუნებული იყვენ ერთ ღროს, მაგა-
 ლითად, ბრანდისი (*Comment. Eleat.*, p. 18, not.) და კარსტენი

¹⁾ Ueberweg—Heinze, *Grundr. der Gesch. d. Phil. d. Neuzeit*, 1907, S. 14 f.

(Xenoph. reliq. 107, not.), მაშინ საფიქრებელი იქნებოდა, რომ სიმპლიკიოსის წყაროც თეოფრასტო იყო; და თუ ეს წყაროა „თხზულება“, ცხადია, რომ ის ამ პირობით თეოფრასტოს ნაწერი უნდა ყოფილიყო.

მაგრამ ამ დედუქციას ანგრევს ის უბრალო ფაქტი, რომ ბესარიონს, თუმცა ის თავის ცნობის მოწმედ თეოფრასტოს ასახელებს, ამ უკანასკნელის წიგნი თვალდაც არ უნახავს; მთელი რიგი მოსახრებებისა, (რომლებიც გამოცემა დილსმა თავის „დოქსოგრაფებში“, 112 ff.), საკმაოდ ამტკიცებენ, რომ თეოფრასტოს მთავარი თხზულება (φασαζών βόξαι) აღრე უნდა ყოფილიყო დაკარგული და ყოველ შემთხვევაში მეთხოუმეტე საუკუნის მწერალს, რომელიც ცხოვრობდა მას შემდეგ, რაც ევროპას თვით არისტოტელის ნაწერების გასაცნობად არაბული თარგმანებისათვის მოუხდა მიმართვა, თეოფრასტოს ეს ნაწერი თავის განკარგულებაში არ ექნებოდა. შეიძლებოდა გვეფიქრა, რომ ბესარიონი სარგებლობდა „თხზულებით“, მაგრამ ეს ჰიპოთეზა არ არის საკირო, თუ წარმოვიდგენთ, რომ ბესარიონმა თავისი მოწმობა ქსენოფანეზე სიმპლიკიოსიდან ამოიღო, თუმცა ეს უკანასკნელი არ დაუსახელებია, არამედ დაასახელა მოწმედ პირდაპირ თეოფრასტო, რომელსაც სიმპლიკიოსიც იმოწმებდა.

მართალია, ბესარიონის მოწმობა სიმპლიკიოსისას ზოგს რასმეში არ ეთანხმება, როგორც ეს მათი დაპირისპირებიდან ირკვევა. ბესარიონი სწერს: Theophaustus Xenophanem, quem Parmenides audivit atque secutus est, nequaquam inter physicos numerandum, sed alio loco constituendum censet. Nomine, inquit, unius et universi Deum Xenophanes appellavit quod unum ingenitum, immobile, aeternum dixit; ad haec aliquo quidem modo neque infinitum, neque finitum, alio vero modo etiam finitum, tum etiam conglobatum, diversa scilicet notitiae ratione, mentem etiam universum hoc idem esse affirmavit; nec vero Theophaustus solus haec dicit, sed Nicolaus quoque Damascenus et Alexander Aphrodisiensis eadem de Xenophane referunt¹⁾ დაუპირდაპიროთ ამას სიმპლიკიოსის მოწმობა: μίαν δὲ τῆν ἀρχὴν ἦτοι ἐν τῷ ἕν καὶ πᾶν καὶ οὐτε πεπερασμένον οὐτε ἀπειρον οὐτε κινούμενον οὐτε ἡρέμετον Ξενοφάνην τὸν Κολοφώνιον τὸν Ἰαρμενίδου διδάχκαλον ἰπποκρίτου φησὶν ὁ Θεόφραστος, ἄμολογῶν ἑτέρως εἶναι μέλλον ἢ τῆς περιφύσεως ἰσότητος τῆν ἀντήν τῆς τοῦτου βόξης· τὸ γὰρ ἐν τῷ ἕν καὶ πᾶν τὸν θεὸν ἔλεγε· ὁ Ξενοφάνης· ἕν ἐνα μὲν θεῖον αὖτις... ἀγένετον καὶ ἀ-

¹⁾ Bessarion, Adv. Calumniat Plat. p. 32 გადმობეჭდილია Krische, Forschungen, 93, 1.

შენი მბრუნავ... ὅντα δὲ ἄπειρον ὡς πεπερασμένον καὶ τὴν κί-
νησιν ἄπειραι καὶ τ, γ ἴσμείαν.. ὡςτα καὶ ἔταν ἐν ταύτῃ μὲν εἰν λέγει
καὶ μὴ κινεῖσθαι, ὅς κατὰ τῆς ἴσμείαν τῆς ἀνταρθεύμεν γ τῆ κινήσει μὲ-
νευ αὐτὸς φησιν, ἀλλὰ κατὰ τ, γ ἀπὸ κινήσεως καὶ ἴσμείαν ἐξήρημεν γ
πύλιν. Ν. ὁ λόγος δὲ ὁ Ἀναξαγόρας ὅς ὄπειρον καὶ ἀκίνητον λέγει ἰσως
αὐτὸς τῆς ἀγῆτης ἐν τῇ περὶ φύσεως ἀπομνημονεύσεως, 'Ἀλλ' ἐξ ἄλλοις δὲ ὡς
πεπερασμένον αὐτὸ καὶ σφαιροειδές. 'Ἀλλ' ἔτι μὲν ὅντα ἄπειρον ὅντα
πεπερασμένον αὐτὸ ἰσχυραίνεται, ἐκ τῶν ποσειδημόνους ὀρίων· πεπερα-
σμένον δὲ καὶ σφαιροειδές αὐτὸ ἔκ τὸ πανταχόθεν ἰσοῖον λέγει. καὶ
πάλιν ὡς ἐν δὲ φησιν λέγει (1)

ამ დაპირისპირებიდან ცხადდება, რომ ბესარიონსა და სიმ-
პლიციოსს შორის არის განსხვავება. ბესარიონი სწევს, რომ თეოფრას-
ტო, ნიკოლოზ დამასკელი და ალექსანდრე აფროდიზიელი ერთსა და
იმავე ამოწმებენ ქსენოფანეს შესახებ. წინააღმდეგ ამისა სიმპლიციო-
სის ცნობის მთავარი ახრი ის იყო, რომ დაემტკიცებია, თუ როგორ
განსხვავდება თეოფრასტოს მოწმობისაგან ქსენოფანეზე ის, რასაც
ამბობენ უკანასკნელზე ნიკოლოზ დამასკელი და განსაკუთრებით ალექ-
სანდრე აფროდიზიელი, რომელსაც სიმპლიციოსი, ჩანს, ეკამათება,
ოოგორც მეტოქეს კომმენტატორობაში 2), თუმცა სარგებლობს მისი
წიგნით თეოფრასტოს შეხედულებებთან გასაცნობად. მაგრამ ეს გან-
სხვავება არ კმარა იმისათვის, რომ გვაიძულოს ბესარიონს სხვა წყა-
როით სარგებლობა მივაწეროთ, გარდა სიმპლიციოსისა. მართლაც,
რა უნდა ყოფილიყო ეს წყარო? თეოფრასტოს ფაფავა ბძჯა ის
ყოველ შემთხვევაში ვერ იქნებოდა. ვერც „თხზულება“ იქნებოდა ის,
რადგან ბესარიონის ცნობაში მოყვანილია ისეთი რამ, რაც „თხზუ-
ლებაში“ არ გვხვდება და რაც სიმპლიციოსს აქვს მოყვანილი (ცნო-
ბა ნიკოლოზ დამასკელზე და ალექსანდრე აფროდიზიელზე). მეორეს
მხრით კი მზგავსება სიმპლიციოსსა და ბესარიონს შორის დიდია.
ამიტომ მთელი რიგი მოსაზრებებისა გვაფიქრებინებს, რომ ბესარი-
ონი სარგებლობდა სიმპლიციოსით. თუ მიუხედავად ამისა პირველი
არ ეთანხმება მეორეს ყველაფერში, ეს უნდა კრიშეს კვალად იმ
გარემოებით აიხსნას, რომ ბესარიონს დაუკვირებლად და ზერელედ
უსარგებლია სიმპლიციოსის ნაწერით 3). აქედან ცხადია, რომ ბესა-

1) DV 11 A 31.

2) შად. Reinhardt, Parmenides, 92, 1.

3) Krische, Forschungen, 92. ცელლერიც ჰეიჭრობს, რომ ბესარიონი სარ-
გებლობდა სიმპლიციოსით ziemlich nachlässig. 1, 625.

რატომ? იმიტომ რომ ამას ელობება წინ დაბრკოლება თვით სიმპლიკიოსის ტექსტში: იწყებს რა თეოფრასტოს დამოწმებით ქსენოფანეზე მოთხრობას, სიმპლიკიოსი რამოდენიმე სიტყვის შემდეგ მოკლედ მოსჯრის, რომ თეოფრასტომ აღიარა $\acute{\epsilon}\tau\acute{\epsilon}\rho\alpha\varsigma$ $\epsilon\iota\sigma\alpha$: $\mu\acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\nu$ η $\tau\eta\varsigma$ $\pi\epsilon\rho\acute{\iota}$ $\phi\acute{\upsilon}\sigma\alpha\epsilon\omega$ $\iota\sigma\tau\epsilon\rho\acute{\iota}\alpha\varsigma$ $\tau\eta\varsigma$ $\mu\alpha\tau\eta\mu\alpha\tau\eta\varsigma$ $\tau\eta\varsigma$ $\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\iota\alpha$ $\delta\acute{\epsilon}\xi\eta\zeta$. მაშ, თუ თეოფრასტომ თვითონვე განაცხადა, რომ ქსენოფანეს მოძღვრების განხილვა მის წიგნში უადგილოა, შეეძლო განა მას ამ განცხადების შემდეგ გამოდგომოდა ქსენოფანეს დანარჩენ დებულებათა გადმოცემას ამავე წიგნში? უეჭველია, არ შეეძლო, გარეშე თანდათანობის ისეთი აშკარა დარღვევისა, რომელსაც არისტოტელის საუკეთესო მოწაფეს ვერ შევკადრებთ. მართალია, თეოფრასტოს არა ერთხელ უხსენებია ამის შემდეგაც ქსენოფანე თავის ფიზიკის ისტორიაში, რასაც ამტკიცებს, მაგალითად, აეციუსის ერთი ნაწყვეტი, თეოფრასტოს დამოწმებით მოყვანილი. ¹⁾ მაგრამ ის შეხებია ქსენოფანეს ფიზიკალურ დებულებებს, რომლებიც განირჩევა ქსენოფანეს მოძღვრებიდან $\epsilon\upsilon$ -ზე.

აქედან გამომდინარეობს ის დასკვნა, რომ დანარჩენი (უდიდესი) ნაწილი სიმპლიკიოსის მოწმობისა არ უნდა იყოს ამოღებული თეოფრასტოს ფიზიკიდან (ალექსანდრეს საშუალებით თუ უშუალოდ, ეს სულ ერთია), არამედ ის უნდა იყოს ამოღებული სხვა ნაწერიდან, რომელსაც თვითონ სიმპლიკიოსი თეოფრასტოს ნაწერად სთვლიდა, რადგან ეს ნაწილიც თეოფრასტოს სახელით ჰქონდა სიმპლიკიოსს მოყვანილი. ²⁾

¹⁾ DV 11 A 40.

²⁾ ცელლერი, 1, 625, რომელსაც ემხრობა ფრეიდენტალიც, Ueb. d. Theol. 41, ცდილობს დაამტკიცოს, რომ მეორე ნაწილი თავისი მოწმობისა სიმპლიკიოსს არ მოჰყავს თეოფრასტოს სახელით და ამიტომ არ შეიძლება ითქვას, რომ თხზულება, საიდანაც სიმპლიკიოსმა ამოიღო ეს ნაწილი მას თეოფრასტოს ნაწერად მიაჩნდა. ამის დასაბუთებლად საბუთს ცელლერი იძებს თვით სიმპლიკიოსის ტექსტში, რომელიც მისი აზრით გვიჩვენებს, რომ თეოფრასტოს სიმპლიკიოსი იმოწმებს თავისი ცნობის მხოლოდ პირველი ნაწილისათვის. მეორე ნაწილი კი, რომელიც უშუალოდ მისდევს პირველს და იწყება სიტყვებით $\tau\acute{\omicron}$ $\gamma\acute{\alpha}\rho$ $\xi\upsilon$ $\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\iota\omega$ $\chi\alpha\iota$ $\pi\acute{\alpha}\nu$ $\tau\omicron\upsilon$ $\iota\lambda\iota\gamma$ $\xi\lambda\epsilon\gamma\epsilon\omega$ δ $\Xi\epsilon\upsilon\omicron\phi\acute{\iota}\nu\tau\epsilon$, მოყვანილია სიმპლიკიოსის მიერ საკუთარი სახელით, რასაც გვამცნობს პირდაპირი ფორმა თხრობისა პირველი ნაწილის არაპირდაპირი ფორმის ნაცვლად. ამრიგად ცელლერი ცდილობს აღმართოს შიგ სიმპლიკიოსის მოწმობაში სინტაქსური კედელი, რომელიც განსაზღვრავს იმას, რასაც სიმპლიკიოსი თეოფრასტოს ავტორიტეტით გამართლებულად სთვლიდა, იმისაგან რის სასარგებლოდ მან ვერ შესძლო თეოფრასტოს სახელი მოყვანა. მაგრამ კერძო, Untersuch. Ueb. d. Quellen f. d. Phil. d. Xenoph., 5, ოსტატურად და-

რა იყო ეს ნაწერი? ეს იყო, უმკველად თხზულება De Melisso, Xenophane. Gorgia, რომელსაც ასე ემზგავსება სიმპლიკიოსის ნაწყე-ტი. მაგრამ თუ სიმპლიკიოსი ამ „თხზულებას“ თეოფრასტოს ნაწყე-რად სთვლიდა, უკვე ესეც ძლიერი საბუთია იმისათვის, რომ „თხზუ-ლება“ მართლაც თეოფრასტოს კალამს ეკუთვნოდა: ბრანდისი, კერნი, იბერვეგი კმაყოფილდებიან ამ საბუთით და „თხზულების“ ავტორად თეოფრასტოს სთვლიან ¹⁾. მაგრამ ესეც რომ არ იყოს, და თეოფრას-ტოს ავტორობა დაუმტკიცებლად ჩავთვალოთ, იმას მაინც ვერ აღუ-დგებით წინ, რომ „თხზულება“ ქსენოფანეს თილოსოფიის შესასწავ-ლეად სანდო წყაროთ გამოვაცხადოთ: მარტო ის ფაქტი, რომ სიმ-პლიკიოსი, ასეთი ფრთხილი მოწმე და საფუძვლიანი მცოდნე ანტი-ყოი ფალოსოფიისა, ეყრდნობოდა „თხზულებას“, საკმარისია იმის დასამტკიცებლად, რომ ეს „თხზულება“ ნამდვილად ნდობის ღირსია.

ზემოაღნიშნულ მოსაზრებას ემატება ისიც, რომ ქსენოფანეს თილოსოფიის დახასიათებაში „თხზულებას“ ეთანხმებიან ისეთი მწერ-ლები, რომლებიც თავის ისტორიულ-ფილოსოფიურ -ცნობებს პს. პლუტარქოსის საშუალებით თეოფრასტოსაგან იღებდენ: ეს მწერლე-ბია იპპოლიტე და ევსევი, რომელთა ცნობები, ცელლერის აზრითაც, თეოფრასტოდან მოდის. ²⁾ იპპოლიტე სწერს ქსენოფანეზე: *φησιν ὅτι καὶ τὸν ἕξτον εἶπα (1) ἄνθρωπον καὶ (2) ἕνα καὶ (3) ἄριστον πάντα, καὶ πανεργάμενον καὶ (4) σφαιροειδῆ καὶ (5) ἄνα τοῖς ἀερίαις ἀνίστηναι* ³⁾

არღვია ეს კედელი. კერნი ამტკიცებს, რომ წინადადება *τὸν ἕξτον ἕνα πάντα* იქნებ *ἕνα καὶ ἕνα πάντα*, რომლითაც იწყება მეორე ნაწილი მოწმობისა და რომელსაც პირ და პირი თხრობის ფორმა აქვს, უსათუოდ თეოფრასტოდან უნდა იყოს ამოღებული (და სიმპლიკიოსიც მას ასეთად სთვლიდა), რადგან ის შეიცავს საბუთს, თუ რისთვის ვერ სცნო თეოფრასტომ შესაძლებლად ქსენოფანეს მოძღვრების შინაარსი განეხილა ფიზიკის ისტორიაში; ქსენოფანეს *ἕνα* ღმერთი არისო—აი ეს საბუთი. აქედან დაწყებული და გაათავებული სიტყვით *πανεργάμενον* სიმპლიკიოსის მოწმობა ერთსა და იმავე ხასიათს ატარებს. მაშასადამე, მთელი ეს ნაწილი სიმპლიკიოსის თეოფრასტოს სახელით მოყავს. და რაკი ის ამოღებულია არა თეოფრასტოს ფიზიკიდან, არამედ ჩვენი „თხზულებიდან“, ცხადია, რომ სიმ-პლიკიოსი ის „თხზულებას“ თეოფრასტოს ნაწყრად სთვლიდა. Kern, *Ueb. Xenoph.*, 50 Anm. ამ საინტერესო დედუქციის წინაშე ცელლერი იძულებული ხდება დაყა-როს იარალი და სცნოს, რომ მისი სინტაქსური არგუმენტი გაბათილებულია, ვინა-იდან ცელლერი explicite აღიარებს, 1, 627, რომ წინადადება *τὸν ἕξτον ἕνα πάντα* *καὶ ἕνα*, თეოფრასტოდან მოდის.

¹⁾ რეინჰარტი თითქმის ეთანხმება ამას; ის ფიქრობს, რომ „თხზულების“ შინაარსი თეოფრასტოსაგან არის გადმოწერილი ანონიმის მიერ. Reinhardt, *Par-menid.*, 93.

²⁾ Zeller, 1, 653, 3 Anm.; 1, 1083, 2 Anm.; 1, 546, 4 Anm.

³⁾ DV 11 A 33.

მაგრამ თითქმის იმავე წესით და ამასვე მოგვითხრობს „თხზულება“: (1) *ἄξιόν μιν θεῶν ταῖς ταῖς εἶναι τὸν ἰερόν.* (2) *εἰ δ' εἴποιεν ἡ ψῆς ἀπάν-
των κρᾶσις, εἶνα φησὶν ἀντὶν προσίχθαι εἶναι.* (3) *εἶνα δ' ἔνα ἱεραίων
εἶναι πάντων* (5) *ἱερόντα καὶ ἀγασσόντα τὰς τὲ ἀλλὰς ἀίστησας ἔχοντα
πάντων...* (4) *πάντων δ' ἔμοιον ἔνα ἀφαιρῶσιν, εἶναι.* ასეთივე პარალ-
ლელის გატარება შესაძლებელია ევსევის მოწმობისა და „თხზულე-
ბის“ შორის ¹⁾.

ვინც არ უნდა იყოს ჩვენი „თხზულების“ ავტორი, არისტოტე-
ლი თუ თეოფრასტო ან კიდევ სხვა ვინმე (დილისი ჰეიქრობდა რომ
ეს ავტორი იყო უცნობი პერიპატეტიკოსი, რომელიც ცხოვრობდა I
საუკ. ქრ. შ.), უკვე ის ფაქტი, რომ ის ზედმიწევნითი სისწორით
გადმოგვცემს მელისსოს და გორგიას შეხედულებებს ²⁾, გვაძლევს სა-
ბუთს ვიფიქროთ, რომ ეს ავტორი ქსენოფანეს შეხედულებებსაც სწო-
რედ გადმოგვცემდა.

მართალია, ქსენოფანე მგოსანი იყო და თავისი მოძღვრება მან
პოემაში გამოსთქვა; რაც შეეხება „თხზულებას“, ის ამ მოძღვრებას
გადმოგვცემს ისეთი სტილით, სადაც მგოსნური ელემენტის ნასახივ
არ არის დარჩენილი: ჩანს, „თხზულებაში“ ძლიერ გადაუმუშავებიათ
ის გარეგნული ფორმა, რომელიც ჰქონდა ორიგინალში ქსენოფანეს
მოძღვრებას; მეორეს მხრივ „თხზულებაში“ აზრები სასტიკი ლოლი-
კური თანდათანობით არის დალაგებული: მეთოდი, რომელსაც ხმა-
რობს „თხზულება“ არის მოწინააღმდეგე დებულების deductio ad
absurdum დილემის საშუალებით (ა არ არის b, რადგან b შეიძლება
იყოს ან c, ან d: a კი არ არის არც c, არც d—აი „თხზულების“ მსჯე-
ლობის მეთოდი). მაგრამ ყველაფერი ეს არ ამტკიცებს იმას, რომ
„თხზულებას“ უნდობლობით უნდა მოვეკიდოთ: ჯერ ერთი, პოემა-
შიც შესაძლებელია სასტიკი დელუქცია, რაშიდაც ვრწმუნდებით ლუკ-
რეციუსის პოემის მაგალითზე, სადაც რთული თეორიები ლექსად
არის გადმოცემული. საქმე აქ იმაზეა დამოკიდებული, თუ რამდენად
ეხერხება ავტორს აზრების ლექსად გამოთქმა. მაგრამ ქსენოფანე
ლექსად წერის ვირტუოზი იყო, როგორც გვიმტკიცებენ ამას მისგან

¹⁾ მართალია, ცელლერი, რომელიც ყველაზე უფრო ძლიერი მოწინააღმდე-
გა იმ აზრისა, რომ „თხზულების“ ჩვენება ქსენოფანეზე ნდობის ღირსია, ჰეიქ-
რობს, 1. 627, 2 Ann., რომ ევსევის მოწმობა ეწინააღმდეგება „თხზულებისას“. მაგრამ აქ არის წინააღმდეგობა კი არა, არამედ ჭბრალე განსხვავება, რომელიც განმარტებასაც არ მოითხოვს.

²⁾ ამას ცელლერიც ხომ აღიარებს, როდესაც კიაპელთან კამათში ის
„თხზულებას“ იმოწმებს. 1, 662.

დარჩენილი ფრანგმეტები (შეად., მაგალითად, fr. 30 და 31). კერძოდ ღიხოტომიას, შესაძლებელია, ქსენოფანე არ იცნობდა, როგორც აზრის ვანეითარების მეთოდს. მაგრამ აქედან არ გამომდინარეობს, რომ „თხზულების“ ავტორმა ქსენოფანეს მიერ პოემაში გამოთქმული შეხედულებების სასკოლო ლოდიკის ფორმაში ჩამოსხმის დროს ეს შეხედულებები უსათუოდ დაამახინჯა: საქმე უფიცი ავტორთან როდი გვაქვს, არამედ ისეთთან, რომელიც თუ თვით თეოფრასტო არ იყო, ყოველ შემთხვევაში იმ ზომამდე გაწაფული მცოდნე იყო ძველი ფილოსოფოსებისა, რომ სიმპლიკიოსიც ვერ არჩევდა მას თეოფრასტოსაგან.

ყველაფერი ეს გვაძლევს უფლებას ვისარგებლოთ ქსენოფანეს მოძღვრების შესასწავლად სხვა წყაროთა შორის De Melisso, Xenophane, Gorgia თხზულებით, რომლის ავტორიტეტი თან და თან მატულობს ისტორიულ-ფილოსოფიურს ლიტერატურაში. ბოლოს და ბოლოს ეჭვი მის ღირებულებაში წარმოიშვა უმთავრესად იმის გამო, რომ არ იყო ნათელი, რომელი ნაწილი ამ თხზულებისა რომელი მოაზროვნის მოძღვრებას გადმოგვცემს. თანდათან იმის და მიხედვით რაც ეს საკითხი ირკვეოდა, „თხზულების“ მნიშვნელობაც იზრდებოდა.

II. ფსიქოლოგიური წინანგმლვრები ქსენოფანს ფილოსოფიისა.

თავი პირველი.

გონებრივი მოძრაობა საბერძნეთში ქრ. წ. VII—VI საუკუნოებში.

1.

რაც უფრო ვწარგა ცხოვრება, ნით უფრო უკვირდება ადამიანი თავის შინაბუნებას, მით უფრო ძლიერია მასში *ceteris paribus* რეფლექსია, რომელიც უპირველეს ყოვლისა თავს ზნეობრივი კრატერიუმის მძაფრს შეგნებაში იჩენს. ეს დებულება მართლდება, როგორც პირადად ქსენოფანესი, ისე მთელი მისი ეპოქის მაგალითზე.

საინტერესოა ეს ეპოქა საბერძნეთის კულტურის ისტორიკოსისათვის. ის ბევრს რასმეში ჯორდანო ბრუნოსა და ნიკოლოზ კუზანელის ქრონოლოგიურად ჩვენთან უფრო ახლო მდებარე ხანას მოგვაგონებს. როგორც აქ, ახალს ევროპაში, ისე იქ, ძველს საბერძნეთში, ზნეობრივ-გონებრივი მოძრაობის გაცხოველება მიმდინარეობდა *pari passu* სოციალურ-ეკონომიურ ცვლილებების გაძლიერებულ ტემპთან. ფართო კომმერციულმა ურთიერთობამ აღმოსავლეთის კულტურისან ერებთან გამოიწვია ეკონომიური ძლიერების გადანაწილება ძველი საბერძნეთის საზოგადოებაში. სამხედრო-პოლიტიკური ძალის მატარებელს არისტოკრატებს, რომლის სოციალური უპირატესობის ეკონომიურს ნიშანს მიწის მესაკუთრეობა შეადგენდა, მეშვიდე-მეექვსე საუკუნეში მეტოქე გაუჩნდა ვაჭრობით გამდიდრებული ბურჟუაზიის სახით. ამ ორი სოციალური წრის ინტერესთა ჰიდილის პროცესში, ამ „ათარეშებულ პოლიტიკურ ვნებათა ქრელ კალეიდოსკოპში“¹⁾ ბურჟუაზიის მეოხებით ჩაბმული იქნა გლეხობაც, რომელიც ცდილობდა განთავისუფლებულიყო მიწის-მფლობელ არისტოკრატის უღელისაგან. ხანგრძლივი ბრძოლა, რომელმაც ზოგან გლეხთა აჯანყების

¹⁾ გრიგოლ წერეთელი, აღკეთა და საბჭო, ჟურნ. კავკასიონი, 1924 წ. № 1, გვ. 247.

სახე მიიღო, არისტოკრატიის დამხობით და ძველი საზოგადოებრივი წესწყობილების დანგრევით გათავდა. მაგრამ დიდი დრო და შრომა იყო საჭირო, რათა დანგრეული ძველის ნაცვლად აშენებულყო ახალი საზოგადოებრივი წესწყობილება: პიროვნების თავისუფლების პრინციპზე დამყარებული, გონიერი და მტკიცე დემოკრატია. ეს საშუალო გარდამავალი ხანა აღნიშნულია ბერძნული ქალაქების პოლიტიკურს ცხოვრებაში ტირანიის გამარჯვებით, ხოლო იდეოლოგიურს სფეროში — ძველ ღირებულებათა გადაფასებით.

ძველი საბერძნეთის პატრიარქული საზოგადოებისათვის ეპოსი იყო დაუშრეტელი წყარო ყველა სულიერი მოთხოვნილებების დასაკმაყოფილებლად. ჯერ ერთი, აქ იყო იმდროინდელი ცოდნის ენციკლოპედია მოთავსებული. შემდეგ, მისთვის საწვდომს უმაღლეს ესთეტიკურს განცდას ძველი ბერძენი ილიადის და ოდისსეის ლექსების მოსმენით აღწევდა. გარდა ამისა, ეპოსში იყო მოცემული პრაქტიკული ხასიათის დარიგებანიც, თუ როგორ უნდა იქცეოდეს ნამდვილი რაინდი, განათლებული წევრი პატრიარქული საზოგადოებისა, *αξιότιμος* *αὐτοκράτορας*. ბოლოს აქ იყო აღბეჭდილი ძველი ბერძნის რელიგიაც. ყველა ეს მომენტები ჰომიროსის პოემებში წარმოადგენდენ ორგანულს მთლიანობას, რომელიც დინჯსა და სამაგალითო ეპოსურს თხრობაზე იყო აგებული. ადამიანთა საზოგადოების არც ერთს შემდგომს ფორმას არ ჰქონდა არაფერი, რაც თავისი უნივერსალობით შეიძლება ჰომიროსის პოემებს შეედაროს. ეს არის სხვათაშორის მიზეზი ამ პოემების უბადლო მშვენიერებისა, რომელსაც საუკუნეთა სრბოლა ვერაფერს აკლებს. ჩვენი მიზნის თანახმად, განვიხილოთ აქ მხოლოდ სარწმუნოებრივი იდეოლოგია ბერძნული ეპოსისა.

შეცდომა იქნებოდა გვეფიქრა, რომ ჰომიროსის და მით უმეტეს ჰეზიოდეს პოემებში მოცემულია პირველი ფორმა საბერძნეთის რელიგიისა: აქ გარდაქმნილია ის პრიმიტივეული სარწმუნოებრივი წარმოდგენები, რომლებიც საყოველთაოდ გავრცელებული იყვნენ მანამდის, და რომლებსაც თანამედროვე მეცნიერება ნატურფექტივიზმის, პოლიდემონიზმის და ანიმიზმის სახელით იცნობს. ამ წარმოდგენების მთავარი ნიშანია ბუნების კონკრეტულ მოვლენათა თაყვანისცემა, გამოწვეული უმთავრესად იმ შიშის გრძნობით, რომელსაც პირველყოფილ საზოგადოების გაუნათლებელი წევრის შეგნებაში ეს მოვლენები იწვევენ: *primus in orbe deos fecit timor*. ნატურფექტივიზმის მასაზრდოებელი ნიადაგი ხასიათდება კულტურის სისუსტით და ჯერ კიდევ ნახევრად ველური ადამიანის უმწეობით უსაზღვრო და უცნობი სამყაროს წინაშე.

ძნელაა პირველყოფილი ადამიანის აზრთა წყობის წარმოდგენა. მაგრამ ის მაინც არ არის შეუძლებელი, ვინაიდან აზროვნების წესები არსებითად ერთი და იგივეა კაცობრიობის განვითარებას სხვა და სხვა საფეხურზე: იცვლება უფრო შინაარსი აზროვნებისა, ვიდრე მისი ძირითადი წესები. „მეცნიერულ შემეცნებას არა აქვს თავის განკარგულებაში სხვა ფორმები და საშუალებები წინა-მეცნიერულ შემეცნებასთან შედარებით: სპეციალ-მეცნიერული ფორმები შემეცნებისა წინამეცნიერული შემეცნების განვითარებაა,“ ამბობს სამართლიანად რიხარდ ავენარიუსი, რომელიც ამ შემთხვევაში იმეორებს ემპირისტული ფილოსოფიის მიერ დიდი ხნით უფრო ადრე მიღწეულ დებულებას, მეცნიერული აზროვნების ფსიქოლოგიური ანალიზის საშუალებით აღმოჩენილს¹⁾. თუ პირველყოფილი ადამიანის წარმოდგენა ქვეყანაზე განირჩეოდა თანამედროვე წარმოდგენისაგან, გამოწვეული იყო ეს მხოლოდ იმით, რომ მისი გამოცდილების მოცულობა ფრიად შეზღუდული იყო, და არა იმით, რომ ძირითადი წესები შემეცნებისა მას სხვა ჰქონდა, ვიდრე ჩვენ. როგორც დღეს, ისე ადამიანის გაჩენის დროსაც, დაკვირვება და დასკვნა იყო ერთად ერთი გზა შემეცნების შეძენისა.

სუსტი გონება ბუნების მიერ დამონებული პირველი ადამიანისა ცდილობდა გაეგო ის, რაც მის გარშემო ხდებოდა., და უწინარეს ყოვლისა სცადა გაეგო ის საკუთარი თავის მზგავსად. სხვანაირად არც კი შეიძლებოდა, რომ მომხდარიყო, რადგან ადამიანი თავისათვის უშუალოდ არის მოცემული, ყოველი შემეცნება კი იწყება ინტუიციში უშუალოდ მოცემულისაგან ან ახლობელისაგან, რათა თანდათან აზროვნების პროცესში სწვდეს დაშორებულს ამ უშუალოდ მოცემულის საშუალებით: აზროვნება არის შორეულზე ახლობელის ნიშნების გავრცელება, შორეულის ახლობელის მზგავსად განაზრება ან უცნობის ნაცნობ ელემენტებად დაშლა და მისი შეთვისება ან ასიმილიაცია. უუახლოესი ადამიანის შემეცნებისათვის იყო საკუთარი თავი და მასთან ბიოლოგიურად დაკავშირებული მოვლენები. ყოველს ცხოველს „ესმის“ ის, რასაც კავშირი აქვს მის ბიოლოგიურ ფუნქციებთან. ასე იყო ადამიანიც: მას „ესმოდა“ შიმშილი და გაძღომა, ეს ძირითადი ბიოლოგიური ფაქტები; „ესმოდა“ სიყვარული, ეს საიდუმლო ძალა, რომელსაც მიჰყავს წინ ორგანული ბუნება; „ესმოდა“ თავისი სქესობრივი მოპირდაპირე და აგრეთვე მოქიშპე, რომელიც

1) R. Avenarius, Der menschliche Weltbegriff.

ეცილებოდა მას სიყვარულში; „ესმოდა“ თავისი უმწეო ბავშვი, რომელიც მისგან მოვლას მოითხოვდა. ყველაფერი ეს „ესმოდა“ პირველს ადამიანს, რადგან ის „ესმის“ ყოველს განვითარებულს ცხოველს, რომელიც ცოცხლობს და მრავლდება მხოლოდ იმიტომ, რომ ბიოლოგიურმა ევოლუციამ აღჭურვა ის ასეთი ნიჭით. ნათესავ ცხოველებზე მალა პირველი ადამიანი მხოლოდ იმით იდგა, რომ მან გაავრცელა ინტუიციის მოცემული გამოცდილება მოვლენათა იმ წრეებზედაც, სადაც არც ერთი სხვა ცხოველი არ ავრცელებდა მას: ადამიანმა სცადა გაეგო ყოველი მოვლენა, რომელიც დაკავშირებული იყო მის არსებობასთან სარგებლობა-ზარალით (ეს იყო ხომ ყოველთვის შექცელების განმავითარებელი ფაქტორი) და ერთხელ დაყენებული პრობლემა იმ რესურსების საშუალებით გადასწყვიტა, რომლებიც მას გააჩნდა. აქედან აუცილებელი იყო, რომ მას ყველაფერი გაეგო იმ ინტუიციური (ფრიად ბუნდოვანი) წარმოდგენების საშუალებით, რომლებიც მას ბიოლოგიურმა ევოლუციამ მიანიჭა, ე. ი. ყველაფერი, რასაც მისი აზრი სწვდებოდა, ბიო-ფსიქიურ ნიშნებში წარმოედგინა. ყოველ მოვლენას ბუნებაში, რომელსაც მნიშვნელობა ჰქონდა მის არსებობასთან, პირველი ადამიანი შინაგანი გამოცდილებიდან ამოღებული წარმოდგენებით ხსნიდა: შიმშილით, გაძლომით, სქესობრივი ლტოლვით, მშობელური გრძნობით, სიძულვილით ან შიშით: ყოველი საგანი ამის მიხედვით სულდგმული ან ცოცხალი არსების სახით იყო მის მიერ წარმოდგენილი. პირველმა ადამიანმა არ იცოდა ჯერ კიდევ, რომ ის მეფეა ბუნების, რომ ის სხეებზე უფრო რთული არსებაა და უმაღლესი ნამყოფია პლანეტური ევოლუციისა.

ან საიდან გაუჩნდებოდა პირველ ადამიანს ასეთი რწმენა, როდესაც ის ყოველმხრივ ათასგვარ დაბრკოლებებს ხედებოდა არსებობის შესანარჩუნებელ ბრძოლაში ანუ თავის მისწრაფებათა განაღდებაში, და განუწყვეტელ შიშში იმყოფებოდა: ადამიანობა ჯერ კიდევ შესაძლებლობაში იყო მოცემული და თავის ბრწყინვალე გაშლას მხოლოდ ელოდა შორეულ მომავალში.

უუდიდესი ფაქტი ამ პროგრესულ ვითარებაში იყო ადამიანისათვის იმ აზრამდის მიგნება, რომ არის ბუნებაში ისეთი რამ, რასაც სიცოცხლე და ცნობიერება არა აქვს: რაც თავისით ვერ ამოძრავდება, თუ ის გაჩერებულია, და თავისით ვერ გაჩერდება, თუ ის ამოძრავებულია; რასაც არც გრძნობა გააჩნია და არც აზრი,—ერთი სიტყვით, რაც ინერტული ნივთიერებაა. წარმოდგენა ასეთ ნივთიერებაზე კაცობრიობის ისტორიული ევოლუციის მხოლოდ მაღალ საფეხურზე იშვიათად: ატომისტებზე ადრე მას ჩვენ არ ვხვდებით.

როდესაც ცხოვრების პრაქტიკამ დაამტკიცა, რომ გარეგანი გამოცდილების ფაქტების უბრალო სისტემატიზაცია, ყოველგვარი სუბიექტივისტური ინტერპრეტაციის მიერ დაუმძიმებლად, ფრიად ნაყოფიერია არსებობისათვის ბრძოლაში, მაშინ ასეთი მიდგომა ბუნებისადმი თანდათან გაფართოვდა. მოვლენების ახალ-ახალი წრეები მოქცეულ იქნენ ფიზიკალური ტერმინების ქვეშ. ამ საისტორიო პროცესის დასრულების მოწმენი ვართ ჩვენ დღეს, როდესაც თამამი აზრი ცდილობს ადამიანის სულიერი ცხოვრება ინერტული ნივთიერებისათვის შექმნილ ცნებებში მოათავსოს, ე. ი. მკვდარი ბუნება კი არ განმარტოს ცოცხალით, არამედ თვით ცოცხალი არსება გასაგები გახადოს მკვდარი ბუნების კანონებით, განდევნოს მეცნიერებიდან შინაგანი გამოცდილების ტერმინები და გარეგნული გამოცდილების ნიშნებით ამოწუროს მთელი სინამდვილე: თვით სიცოცხლეც (მექანიკური მიმართულება ბიოლოგიაში) და ცნობიერებაც (ბიჰევიორიზმი). მაგრამ ყველა ეს ცდები მოგვიანო მოვლენაა კაცობრიობის ისტორიაში: თავდაპირველად კი ადამიანი ანიმისტურად აზროვნებდა, და ყოველი მოვლენა მის მიერ ბიო-ფსიქიურ ნიშნებში წარმოიღვინებოდა.

უეჭველია, რომ ამ ანიმიზმსაც თავისი ევოლუცია ჰქონდა. უახლოესი საზომი ამ ევოლუციისა წარმოდგენათა ზოგადობის ხარისხშია საძიებელი. პირველი ადამიანის შემეცნება აღქმით შესაძნობ კონკრეტულ მოვლენებს არ სცილდებოდა. ამიტომაც მის გონებას ეს მოვლენები ერთ-მეორისაგან განცალკევებულად ეჩვენებოდა, ბუნება კი მისი აზრისათვის მოვლენათა ქაოსი იყო. თითოეული წყარო ან მდინარე, თითოეული კლდე, თითოეული მინდორი ან ასე თუ ისე შესანიშნავი ხე, რომელიც ამ მინდორზე ამოსულა, — იყო პირველი ადამიანის შეხედულებით ცოცხალი არსება, რომელსაც შეეძლო სარგებლობა ან ზარალი მოეტანა — იმისგან დამოკიდებულებით, თუ რა სახის ურთიერთობას დაიქვრდა ადამიანი ამ არსებასთან: მოიხვეჭდა მის კეთილგანწყობილებას სასიამოვნო მოქმედებით, თუ გააჯავრებდა მას თავისი გულცივობით ან უდიერობით. ამრიგად, ეს არსებანი იყვნენ ნამდვილი ღმერთები პირველ ადამიანისათვის. დღესაც მოიპოვება ჩამორჩენილი ტომები. რომლებიც ამ წარმოდგენათა დონეზე არ ამაღლებულან. კულტურის ისტორიკოსები მათ რწმენას ფეტიზიზმს უწოდებენ.

ჰომიროსის საზოგადოებას გადაულახავს და უკან დაუტოვებია ეს პირველი საფეხური კაცობრიობის აზროვნებისა და რწმენის. როდესაც ცხოვრებამ გაუმართლა ადამიანს მისი მისწრაფებანი, როდესაც მის

მიერ გამოგონებულ ტექნიკურ იარაღებმა გააძლიერეს ის და უფრო დამოუკიდებელი გახადეს გარებუნებისაგან, შეიცვალა ადამიანის შეხედულებაც ბუნებაზედ. თუ რა დიდი იყო ადამიანის ძლიერება ჰომიროსის დროს, ეს ცხადდება მარტო ჰომიროსის პოემებში დაცულ ნიშნებიდან კი არა, არამედ სხვა წყაროებიდანაც. შლიმანის არქეოლოგიურმა გამოკვლევებმა ნათელი გახადეს ყველასათვის, რომ ჰომიროსის ხანაზედ უფრო ადრედაც ბერძნებს დიდი მატერიალური კულტურა ჰქონდათ. ამ კულტურამ შეამცირა ის პირველყოფილი შიში, რომელიც ყოველი ფეხის გადადგმაზე ადამიანის წინაშე ღმერთების აჩრდილებს აყენებდა, და შეჰქმნა პირობა ბუნების უფრო დაშვებულ შეცნობისათვის. აქ უკვე გარკვეულად იჩინა თავი ადამიანის უპირატესობამ სხვა ცხოველთა წინაშე¹⁾.

დამშვიდებულმა და ხანგრძლივმა დაკვირებამ უჩვენა ადამიანს, რომ ყოველს მოვლენას ყველაფერი როდი შეუძლია, როგორც ჰეიქრობდენ ერთ დროს, როდესაც მთელი ბუნება მოვლენათა ანარქიად მიაჩნდა. ადამიანმა შენიშნა, რომ მის გარშემო არსებობს წესი, რომ ყოველს საგანს შეუძლია მხოლოდ ის, რაც შეუძლია მის მზგავსს სხვა საგანს: ერთს კონკრეტულ ხეს შეუძლია მხოლოდ ის, რაც შეუძლია საზოგადოდ ხეს; ერთს კონკრეტულ წყაროს შეუძლია მხოლოდ ის, რაც შეუძლია საზოგადოდ წყაროს და არა მეტი. ამრიგად ჩნდება პირველი ცდა საგანთა ჯგუფებად განაწილებისა ანუ კლასიფიკაციისა მათი მზგავსების მიხედვით: კერძო წარმოდგენები ზოგადი წარმოდგენების ქვეშ თავსდებათ.

უნდა ვიცოდეთ, რომ მზგავსება არ არის განუვითარებელი ადამიანისათვის უბრალო ფაქტი, მის გონების მიერ შექმნილი: ის რეალურად არსებობს შემცნობი სუბექტისაგან დამოუკიდებლად და მას საკუთარი მიზეზი აქვს. ეს მიზეზიც წარმოდგენილია ტექტიშისტურად,

¹⁾ ერთი დიდი მოაზროვნე მეთვრაშეტე საუქუნისა ჰელვეციუსი ეხება რა საკითხს ადამიანის უპირატესობაზე სხვა ცხოველთა წინაშე. აღნიშნავს, რომ ადამიანს თავისი ფიზიკური ორგანიზაციის თავისებურობის გამო, შეუძლია იგრძნოს მობერება (l'ennuie), და ეს გარემოება იყო მიზეზი მისი გონებრივი დაწინაურებისათ. Helvetius, De l'esprit, 1, 14. შეად. С. Данилиа, Опыт исследования теории нравственности Гельвеция, ч. 1, стр. 43. ჰელვეციუსი აქარბებს: ის მართალია მხოლოდ იმაში, რომ l'ennuie ან, უკეთ, თავისუფალი ენერჯიის ნაშთი საჭირო იყო გონებრივი პროგრესისათვის, და ადამიანს ეს თავისუფალი ნაშთი ენერჯიისა მეტი ჰქონდა, ვიდრე სხვა ცხოველებს, რომლებიც მთელს თავის ძალთანე უშუალოდ ფიზიოლოგიურ მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილებას ანდომებენ. მაგრამ თავისუფალი ენერჯია იმიტომ დაურჩა ადამიანს, რომ მან საწარმოვე იარაღები გამოიგონა.

როგორც ძალა, რომელიც ამზავსებს მოვლენებს ურთიერთ შორის და თვითონ კი ამ მოვლენათა გარეშე იმყოფება. ასეთმა შეხედულებამ არ უნდა გავაკვიროვს, რადგან ზოგადი წარმოდგენის გაპიპოსტასება ან მისი განსაკუთრებულ არსებად ქცევა აზროვნების უფრო მაღალ საფეხურზედაც ჩვეულებრივი რამ არის.

ჭეკელის ფილოსოფიური სისტემა ამ ნაკულევანებაზედ არის აშენებული. ასეთ ჩამორჩენილ მეცნიერებაში, როგორცაა, მაგალითად, ფსიქოლოგია, დღესაც ვერ განთავისუფლებულან საცებით აღნიშნულ ნაკულევანებისაგან და ფსიქიურ მოვლენებს მათ გარეშე არსებულ „ნიჭიერებათა“ მოქმედებით ხსნიან, თითქო „ნიჭიერება“ ფსიქიურ მოვლენათაგან დამოუკიდებლად არსებობდეს და უბრალო განზოგადოება არ იყოს ამ მოვლენებისა. მით უფრო გასაგებია, რომ უწრთველ გონებას მზგავსების საბუთი მოვლენების გარეშე არსებულ დამაზგავსებელ ძალის სახით წარმოედგინა.

ეს ძალა და მისი დამოკიდებულება კერძო მოვლენებთან ანიმისტურად ან უკეთ ანთროპომორფისტულად იყო გაგებული: ძალა არის ადამიანისებური არსება და კერძო მოვლენები ემორჩილებიან მას სწორედ იმისათვის, რისთვისაც ერთი ადამიანი ემორჩილება მეორეს. მორჩილება ადამიანთა შორის ან წესი მათ ურთიერთობისა დამყარებული იყო იმ დროს ნათესაობრივ კავშირზე. აქედან აუცილებელი იყო, რომ კერძო მოვლენათა დამოკიდებულება ზოგად ძალისაგან და თვით ამ ძალთა ურთიერთი კავშირიც ნათესაობის ნიშნებში წარმოედგინათ: საგნები იმიტომ ემზგავსებიან ერთმანეთს, რომ ისინი ერთსა და იმავე ძალას ექვემდებარებიან, ვინაიდან ერთი და იმავე ძალის მოდგმა არიან. ასე ისახება კოსმოგონიური პრობლემა (რა რისგან წამოსდგება), რომლის გადაწყვეტის მრავალს ცდას გვაძლევს საბერძნეთის მითოლოგია, სხვათა შორის ჰომიროსის და ჰესიოდეს პოემებიც.

კერძო მოვლენების ზოგადი ძალის ქვეშ მოქცევა ნიშნავდა ამ მოვლენათა დამოუკიდებლობის მოსპობას და მათი თავისუფლების შეზღუდვას: კერძო მოვლენებს დაეკარგათ ამით ღვთაებრივობა, რომელიც ახასიათებდა მათ ფეტიშისტის თვალში, და ეს ღვთაებრივობა ზოგად ძალებზე იქნა გადატანილი. ჰომიროსის ღმერთებიც სწორედ ამ ძალების სიმბოლური სახეებია. კერძო მოვლენებს ჰომიროსის საზოგადოება ღმერთებად უკვე აღარ სთვლის: ის თავყანსა სცემს მხოლოდ ბუნების ზოგად ძალებს, რომლებიც მას ანთროპომორფისტულად წარმოუდგენია. „მეხის მსროლელი“ და „ღრუბელთ მდევარი“ ძეუსი კვიანი, ძლიერი და ამასთან ერთად გარყვნილი მოხუცია. ძე-

უსის მეუღლე, „ გულმკერდ ფართო“ ჰერა ამაყი მანდილოსანია, რომელიც ხშირად თავის მიზნის მისაღწევად ვერაგობასაც კადრულობს არესი გამბედავი მეომარია. აფროდიტე მშვენიერი და პირმკინარი ახალგაზრდა ქალია, რომელიც თავის უწნო ქმარს ჰეთაისტოს ზოგჯერ ღალატობს. ჰომიროსის ოლიმპო მხიარული საზოგადოება იყო, და ილლიადას მსმენელნი საკუთარი წრის დამახასიათებელ ნიშნებს პოულობდნენ მასში.

ჰომიროსმა აამალა და განაკეთილშობილა საბერძნეთის პრიმიტიული სარწმუნოებრივი იდეოლოგია და მისცა ღმერთებს ესთეტიურად მშვენიერი სახე. მაგრამ ბუნების რელიგიის ფარგლებს ის არ გასცილებია. ძეურის, პოსსეიდონის, აპოლონის და სხვა ღმერთების სახით ჰომიროსის საზოგადოება თავყანსა სცემდა ისევ იმ ბუნებას, მართალია, ანთროპომორფისტულად წარმოდგენილს, მაგრამ არსებითად ზნეობრივი კრიტერიუმის გარეშე მდგომს, რამდენადაც ბუნებრივ ძალისათვის საზოგადოდ უცხოა ეს კრიტერიუმი. ბოლოს და ბოლოს ეს იყო ფაქტის წინაშე მუხლის მოდრეკა, არსებულის იდეალად გამოცხადება ანუ სწორი წარმოდგენის უქონლობა იდეალურზე, როგორც ისეთ რამეზედ, რაც არსებული სინამდვილის ფარგლებს სცილდება პრინციპულად. ეს გარემოება კარგად ეგუება პიროვნების ინერტობას და მის დამონებას სოციალური წრის მიერ. ადამიანი ჯერ კიდევ ვერ გამოჰყოფია ბუნებას და ვერ შეუგნია თავის თავში ზნეობრივი მომენტი, რომელიც უმაღლეს საზღვარსა სდებს სუბიექტსა და ბუნების ობიექტურ მოვლენებს შორის.

ჰომიროსის ღმერთები ბუნების გარეშე ან მასზე უფრო მაღლა როდი იმყოფებიან, არამედ შედიან ბუნებაში, როგორც მისი შემადგენელი ნაწილები. აზრი, რომ ღმერთებიც ბუნების ნაწილებია, განსახიერდა შემდეგ იმ სიმბოლურ წარმოდგენაში, რომ ბედისწერა ანუ *Moirae* მაღლა სდგას მხოლოდ ადამიანებზე კი არა, არამედ თვით ღმერთებზედაც. აქედან გასაგებია, რომ საბერძნეთის ფილოსოფოსები, რომლებიც ბუნებრივ მოვლენათა არსს იკვლევდნენ, მათ მიერ აღმოჩენილ პრინციპს პოლითეიზმის ღმერთებსაც უქვემდებარებდნენ: ანაქსიმენი ამტკიცებდა, რომ ღმერთები ჰაერისაგან არიან¹⁾; ემპედოკლე ჰფიქრობდა, რომ ღმერთებიც ოთხი ელემენტისა-

¹⁾ ნეტარი ავგუსტინე ასე ახასიათებდა ანაქსიმენს: *nec deos negavit aut tacuit; non tamen ab ipsis aërem factum, sed ipsos aere factos credidit* DV. 3 A 10. შეად. იპოლიტეს ცნობა იმავე ანაქსიმენზე: *ἄξ ἄν (sc ἄνεμος) ἠετανα; καὶ θεῶν γίνεσθαι*. DV 3 A 10.

ვან შესდგებიან; რაც შეეხება დემოკრიტს, მას ღმერთები ატომებისაგან შემდგარად წარმოუდგენია.

როგორც ბუნების ნაწილები, ღმერთები ბუნების შექმნელნი როდი არიან, არამედ მხოლოდ მისი გამჭვსრიგებელნი: მასალა რომელსაც ისინი განარჩევენ, მოცემულია მათთვის იმ თავიდანვე, როგორც უსაზღვრო ნივთიერება, რომელშიც ჯერ ნაწილების დიფერენციაცია არ მომხდარა. ამიტომ ღვთაებრივი მოქმედება არ განირჩევა ადამიანისებურისაგან. როგორც ადამიანი არ ჰქმნის რასმე არა-რაობისაგან, არამედ განყოფს და აერთებს მოცემულს რეალობას, ღმერთებიც არ ჰქმნიან, არამედ ანაწილებენ თავის სურვილისამებრ დაუსაბამს მასალას. ღმერთები ბუნების სხვა მოვლენებზე უფრო ძლიერი არიან. მაგრამ ეს არის განსხვავება რაოდენობითი. თავისი რაობით კი ღმერთები იმავე ბუნებას ეკუთვნიან, რომელსაც ეკუთვნის ყოველი ემპირიული არსება. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ ღმერთებიც ღრთა და სივრცის პირობის ქვეშ იმყოფებიან და არა მის გარეშე.

მართალია, მათ მეტი თავისუფლება აქვთ ამ სივრცეში, ვიდრე სხვა ემპირულ საგნებს: ამიტომაც არიან ისინი ღმერთები. მაგრამ აბსოლუტურად თავისუფალი ვრცეული განსაზღვრულობისაგან ღმერთები არ არიან; ისინი ღრთს ანდომებენ, მაგალითად, სივრცია ერთი ადგილიდან მეორეზედ გადასასვლელად. მათ არ შეუძლიათ ღრთს ერთსა და იმავე მომენტში ყოველგან ყოფნა. არსება, რომელსაც ასეთი ვრცეულობითი განსაზღვრულობა არ მიეწერება, არის არსება, სივრცის გარეშე მყოფი, ე. ი. განუფენელი სული. ჰომიროსის ღმერთებზე ეს არ ითქმის; ისინი არ არიან განუფენელნი ე. ი. არ ირიან აუცილებლობაზე მალა მდგომი, წმინდა სულიერი ან თავისუფალი არსებანი. როგორც ყოველი ემპირიული მოვლენა, ღმერთებიც ტლანქი და ინერტული ნივთიერებით არიან შეკრული.

ის, რაც განუფენელია, არის მეორე განუფენილისათვის გარემდებარე. ორს საგანს შორის, რამდენადაც ისინი ერთი მეორის გარეშე მდებარეობენ, პრინციპულად შესაძლებელია მხოლოდ მექანიკური დამოკიდებულება ან ერთ-მეორესთან დატაკება, ერთ-მეორის გამორიცხვა. ზნეობრივი ურთიერთობა ან სიყვარული მათ შორის შეუძლებელია. ამიტომაც ჰომიროსის ღმერთი ადამიანისათვის უცხო არსებაა; ის არის ძალა, რომელიც მოქმედობს ადამიანზე გარეგნულად ან მექანიკურად და არ იზიდავს მას სიმპათიურად. ჰომიროსის ღმერთი შაგნიდან არ არის ადამიანისათვის საწვდომი: მას ადამიანი თვითდაკვირვებაში როდი შეიცნობს. ღმერთსაც, თავის მხრივ, არ შეუძლია უშუალოდ იმოქმედოს ჩვენს შინაგან სულიერ ცხოვრებაზე

და გარდაქმნას ის: ადამიანი ღმერთისათვის შეუვალი არსებაა, როგორც ყოველი მოვლენა განფენილი ბუნებისა შეუვალია მეორე ასეთი მოვლენისათვის.

ყველა ამ მიზეზებისა გამო ჰომიროსის პოემებში, ისე როგორც უფრო პრიმიტიულ საზოგადოებრივ ფორმებშიც, ადამიანის დამოკიდებულება ღმერთთან ზნეობრივობის ზღურბლს ვერ აღწევს კიდევ და ეგოისტური სიამოვნება-უსიამოვნების ფარგლებში რჩება. ამ ღმერთების მფარველობას ადამიანი იძენს საკუთარ ზნეობრივი ცხოვრების საშუალებით კი არა, არამედ პირადი ხასიათის დამოკიდებულებით მათთან. ჰომიროსის ღმერთებს უყვართ ადამიანი არა უანგაროდ, არა თვით ადამიანისათვის, არა მისი შინაგანი არსებისათვის, რომელიც სხვათა შორის ყოფაცხოვრების წესში გამოისახვის: არა, ჰომიროსის ღმერთებს ადამიანი იმ სარგებლობისათვის უყვართ, რომელიც ამ ადამიანს თავისი გარეგნული მოქმედებით მოაქვს მათთვის. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ ღმერთებს ადამიანი კი არ ჰყვარებიან, არამედ საკუთარი თავი. ჰომიროსის ღმერთები ეგოიზმით არიან გამსჭვალული. ეგოიზმი კი არის სწორედ ის საფუძველი ემპირული ბუნებისა, რომლის დაძლევა შეადგენს ზნეობრივი წესის არსს. გამოდის, რომ ღმერთი და ადამიანი თითქოს თანასწორი მხარეებია, რომლებიც ურთიერთ შორის ხელშეკრულებას სდებენ თითოეთულის ეგოისტური ინტერესის უზრუნველსაყოფად. Do, ut des,—ასეთია ამ ურთიერთობის პრინციპი. ღმერთი ანიჭებს ადამიანს საქმეებში გამარჯვებას და სამაგიეროდ მოითხოვს მისგან „მსუქანი ხარების“ ჰეკატომბებს და სხვაგვარ პატივისცემას.

როგორც ანგარიშის კაცი, ისე ჰომიროსის ღმერთიც უსასყიდლოდ არავის ეხმარება. მაგრამ ყველას, ვინც ასეთ სასყიდლს გაიღებს, შეუძლია ღმერთების მფარველობა შეიძინოს. არც არის ამიტომ გასაკვირი, რომ ერთი და იგივე პიროვნება ერთსა და იმავე დროს განიცდის ერთი ღმერთის მფარველობას, ხოლო მეორე ღმერთის რისხვას. ჰერა მულამ შემთხვევას ეძებს რომ ოდისევსი ჰირში გადაადგოს; მაგრამ ყველა დაბრკოლებებიდან მხსნელად უკანასკნელს ათინა ევლინება. ტროიას ომში ღმერთების ერთი ნაწილი ბერძნებს ეხმარება, ხოლო მეორე ნაწილი ტროიელებს, და არაფერ იძიებს, ვის მხარეზეა სიმართლე. ამიტომ ღმერთებს ხშირად ერთი მეორის წინააღმდეგ იარაღის აღებაც უხდებოდათ საკუთარი ინტერესის დასაცავად. თუმცა ისინი ერთს ოჯახს წარმოადგენენ, მაგრამ უკანასკნელი შორსაც არ ემზავსება კარგად მოწყობილ ოჯახს, ურთიერთ

სიყვარულზე ან სიმათლის პრინციპზე აგებულს. მის მყუდროებას ზშირად არღვევს უკმაყოფილება, შულლი და მტრობა, ღმერთების ეგოიზმით გამოწვეული.

მართალია ოლიმპოს ჰყავს თავისი მეთაური, რომლის ავტორიტეტს ყველა მისი წევრები სცნობენ. მაგრამ არ უნდა დაგვაიწყდეს, რომ ეს მეთაური (ძეუსი) გაბატონებულია სხვებზე არა ზნეობრივი პრინციპის სახელით, არამედ თავისი ფიზიკური უპირატესობის ძალით, ვინაიდან უპირატესობა გონებაში, რომელიც ახასიათებს ძეუსს ტიტანებთან ბრძოლაში, იმავე ფიზიკური უპირატესობის სახეა, ამ უკანასკნელი ცნების ფართო მნიშვნელობით. ძეუსი ფაქტიურად დანარჩენ ღმერთებზე უფრო ძლიერია: ილლიადა ეძახის მას *ἄριστος ἀνδρῶν* (H., VIII, 17, 27). და სწორედ ამ ფაქტიური ძლიერებით იპყრობს ის ღმერთებს, რომელთა მორჩილება ძეუსის მიმართ არის მორჩილება არა სამართალის, არამედ გარეგნული ძალის წინაშე. ასეთს დამოკიდებულებას შეიძლება ეწოდოს *დესპოტიზმი*, ძალადობა, ტირანული თვითნებობა. ამიტომაც ძეუსის ბატონობა ღმერთებზე, როგორც ყოველივე ტირანია, შეიძლება გაგრძელდეს მხოლოდ მანამდის, სანამ არის ძალა, რომელიც მას უზრუნველყოფს, ე. ი. სანამ ძეუსის ძალა ფაქტიურად მეტია სხვების ძალაზე. მაგრამ ფაქტს თავის თავად არ შეუძლია მომავლის საწინდარი იყოს: ფაქტი მხოლოდ ფაქტია და მეტი არაფერი; აწმყო მას ძირამდის ამოსწურავს. ამიტომ ძეუსის დესპოტური ბატონობა არ არის მტკიცე. ის შეიძლება დაიმსხვრეს, თუ გამოჩნდება სხვა ძალა ძეუსზე უფრო ძლიერია.

პრინციპულად ახალი ამ წარმოდგენათა წყობისათვის ჰესიოდეს არაფერი მიუმატებია. მან მხოლოდ სისტემაში მოიყვანა მითური ოქმულებანი, ე. ი. დაასრულა საქმე, რომელიც უკვე ჰომეროსსაც ჰქონდა წამოწყებული. სარჩულად კი ამ სისტემატიზაციას ჰესიოდემ ნათესაობრივობის ცნება დაუდგა. ყველა ღმერთები ერთი და იმავე სისტემის წევრებს წარმოადგენენ, რადგან ისინი გენეალოგიურად არიან დაკავშირებული, — აი ჰესიოდეს თეოგონიის მთავარი აზრი.

2.

ყოველი პროგრესული განვითარება არის დიფერენციაცია. პატრიარქული საზოგადოებრივი წესწყობილების ნაცვლად პიროვნების თავისუფლებაზე დამყარებული საზოგადოების დამკვიდრება, რომელიც საბერძნეთში დაახლოვებით მეშვიდე საუკუნიდან იწყე-

ბა, უქვეყნად პროგრესული ევოლუცია იყო. ამიტომ a priori მოსალოდნელი უნდა ყოფილიყო, რომ ძველი პატრიარქული საზოგადოებრივობის ევოლუციასთან დაკავშირებული იდეოლოგიური განვითარება ჰომიროსის ეპოსის დაშლაში და მისგან სხვადასხვა, ერთგეორისაგან დამოუკიდებელი, ძოვლენების აღმოცენებაში გამოისახებოდა.

მრავალ მხრიდან შემოუტიეს ძველ ეპოსს მის წიაღში აღზრდილმა ძალებმა: მგოსნებმა, მორალისტებმა და ფიზიკოსებმა. სოლო ქსენოფანეს განსაკუთრებული როლი ხედა ამ პროცესში: მან დაასრულა ბრძოლა ეპოსის წინააღმდეგ და საბოლოო დასკვნები გამოიყვანა ძველი პატრიარქული იდეოლოგიის მრავალმხრივი კრიტიკისაგან. ქსენოფანე ფილოსოფოსი იყო par excellence. მისი მსოფლმხედველობა სინთეზი იყო იმ დიდი გონებრივი მოძრაობისა, რომელსაც მეშვიდე მეექვსე საუკუნეში ჰქონდა ადგილი, როგორც პოეზიაში, ისე ზნეობაში და აზროვნებაში.

პოეზიაში უკვე ქსენოფანემდისავე დიდი იყო ოპპოზიცია ეპოსის წინააღმდეგ. როდესაც ახალს საზოგადოებრივ პირობებში ცხოვრების ძველმა წესებმა თავისი ავტორიტეტი დაჰკარგეს, და მრავალ საუკუნეთა განმავლობაში დაგროვებული და ეპოსში აღბეჭდილი სიბრძნე საშინელი უგნურობა აღმოჩნდა, პიროვნების წინაშე ტანჯვის ისეთი სიღრმეები გაიხსნა, რომელთა წინაგრძობაც არ ჰქონდა უკან დატოვებულს პატრიარქულ საზოგადოებას, სადაც ადამიანის ცხოვრება თავისი ნელი მსვლელობით მცენარეთა ცხოვრებას უფრო ჩამოჰგავდა. პესიმიზმი გაძლიერდა საზოგადოებაში. წყნარი სიხარულით აღვსებულმა დინჯმა ეპოსმა, რომლის ინტერესი ობიექტური სინამდვილისაკენ იყო უმთავრესად მიპყრობილი, სუბიექტის მშფოთარე, სულიერი ცხოვრებით დაინტერესებულს ლირიკას დაუთმო ადგილი. მწუხარე ჰანგები გაისმის მეშვიდე-მექვსე საუკუნის ბერძნულს. ლირიკაში ჩანს, რომ სიცოცხლისადმი გულუბრყვილო სიყვარულით გამსჭვალული ოპტიმისტური მსოფლმხედველობა, რომელიც ჰომიროსის პოემებში განუყვავებულს პატრიარქულ საზოგადოებას ახასიათებდა, არსებითად შეცვლილა. და ეს არც არის გასაკვირი, რადგან ყოველი გარდამავალი ხანა განსაკუთრებით ძნელი ასატანია.

უუდიდესი ლირიკოსები მოსთქვამენ, რომ წუთისოფლის სიხარული ხანმოკლე და ზერელეა, ხოლო მწუხარება კი ხანგრძლივი და ღრმა. არხილოხი და მიმნერმოსი, თეოგნიდე და სოლონი ერთნაირად ნაღვლობენ იმაზე, რომ ამ ქვეყნად მტკიცე არაფერია, რომ მომავალი არავისათვის უზრუნველყოფილი არ არის. ვინც დღეს

ბედნიერია, მას ხვალ შეიძლება უუდიდესი უბედურება დაატყდეს თავზე, ისე მოულოდნელად, როგორც ლიდის დიდებულს მეფეს კრებს ცნობილს მოთხრობაში. ადამიანის ცხოვრება თავის საერთო ჯამში მეტი უბედურებისაგან შესდგება, ვიდრე ბედნიერებისაგან, ჰტიქრობს თეოგნიდე ¹⁾. ეთანხმება ასეთ შეხედულებას სოლონიც: ἄνθ' ἰαχάρως ὀπίσθεν παύεται: κείσθ', ἀλλὰ πᾶσι, καὶ πᾶσι, ამბობს ის. ²⁾ როდესაც პრომეთოსი ადამიანს თიხისაგან აკეთებდა, მან წყლის მაგივრად თიხა ცრემლებში მოზილა, მოგვითხრობს აიზოპოსი, და სწორედ ამიტომ ცრემლიანია ჩვენი ცხოვრებაც. ყველაზედ უკეთესი იყო ადამიანისათვის, დაასკვნის თეოგნიდე, რომ ის სრულიად არ დაბადებულყო, და რაკი ის დაიბადა, უმჯობესია, რაც შეიძლება მალე მოკვდეს და ცოდვილი მიწით დაიფაროს ³⁾.

გარდა ლირიკოსებისა ეპოსში აღბეჭდილ იდეოლოგიას აღუდგენ წინ ფიზიკოსებიც. უკანასკნელთ არ აკმაყოფილებდა ჰომეროს-ჰესიოდეს ეპოსში ის, რომ იქ ბუნება მითოლოგიურად იყო გაგებული. აღქმაში მოცემული ნოვლენის მიზეზს ეპოსი აღქმის შესაძლებლობის პირობათა გარეშე (სასწაულში) ეძებდა და ფართო გზას შლიდა თვითნებური და ფანტასტიური ახსნის წინაშე. მოვლენის ახსნა უნდა მისი აგებულების ფიზიკური შესწავლიდან გამომდინარეობდეს, რათა თვითნებობისათვის და ჟინიანობისათვის აღვილი არ იყოს ახსნაში და სასწაულის წარმოდგენისათვის არ გვიხდებოდეს მიმართვა—აი ძირითადი შეხედულება ახალგაზრდა ფიზიკისა. ამით მგოსნური ფანტაზია ბუნების მოვლენათა ახსნის სფეროდან განიდეგნა და სიმბოლური მიზის აღვილი პროზაულმა ლოლიკურმა მსჯელობამ დაიკირა: ყველაფერი დასაბუთებულია საკუთარი ბუნებით. (ჟანაჟ): ვინც იცის საგნის ბუნება, მან იცის თვით ეს საგანიც, ვინაიდან შეუძლებელია, რომ საგანს შეემთხვეს ისეთი რამ, რაც მის ბუნებას არღვევს ან ეწინააღმდეგება. ასე მზადდებოდა ნიადაგი მიზეზობრივობის კანონის აღქვატი შეგნებისათვის.

თუ იონიის ფიზიკოსებს არ მოსწონდათ ჰომეროსის და ჰესიოდეს იდეოლოგია, რამდენადაც ის შემეცნების ახალს გამოცანებს, ვერ აკმაყოფილებდა, მორალისტებს არ მოსწონდათ იგი უკვე ზნეობ-

¹⁾ Bergk, Pœotarum graec. lyric. fragm., v. 167—168. მოგვყავს პროფ. გრიგოლ წერეთლის ჯერ კიდევ დაუბეჭდავი რუსული თარგმანი ამ ნაწყვეტისა: Люди по разному страдают; одно непереложно: счастливицев Нет среди тех, на кого солнце взирает с небес.

²⁾ Bergk, fr. 13.

³⁾ Bergk, v. 425 f.

რივი თვალსაზრისით: შიშის საფუძველზე და გარეგნული ბუნებაზე დაკვირვების საშუალებით აღმოცენებული ძველი ღმერთები განთავისუფლებული ადამიანის ზნეობრივს შეგნებას არ შეეფერებოდნენ უკვე. გათვითცნობიერებულმა პიროვნებამ უარი განაცხადა თაყვანი ეცა ძეუსისათვის მხოლოდ იმისა გამო, რომ ის მცხს ისერის და ცას აზანზარებს. პატრიარქული წესწყობილების ბორკილებისაგან გაღრმავებული შეგნებით გამოსული და შინაგანი რეფლექსიით გატანჯული კაცობრიობა ღმერთის ძველი იდეის გაკრიტიკებას შეუღვა. ეს კრიტიკა კი საკუთარი ზნეობრივი თვითშეგნებისაგან წარმომდგარ კრიტიკების საშუალებით წარმოებდა. სწორედ აი ამ გზას, რომელზედაც ჩვენ მრავალს გამოჩენილს მორალისტს ვხვდებით, მიყვავართ ქრენოთანეს მონოთეიზმამდისაც.

კონფლიქტი განთავისუფლებული პიროვნების ზნეობრივ შეგნებასა და ძველი პოლითეისტური რელიგიის შორის უკვე თეოგნიდეს ფრაგმენტებშიც აშკარად მოჩანს: ეს პესისიმისტურად განწყობილი იდეოლოგი დაღუპვისაკენ გაქანებული არისტოკრატიისა საყვედურებით ავსებს ძეუსს იმისათვის, რომ ის ინდიფერენტულად ეკიდება ადამიანთა ზნეობრივს განსხვავებას:

Ζῆν ἤλιε, μή μὲν ἄνθρωποι τὴν ἑξέρ πίνουσιν ἀνάσσει...
 ἀνθρώπων δ' εἰς αἰὼμα ἕνευ καὶ θύγατρ ἐκίχθησαν...
 ἄνθρωποι σὲ, Κρονίδη, ἑξέρ ἕνευ ἀνθρώπων ἐκίχθησαν...
 εἰ καὶ τῶν ἀνθρώπων τὴν τὴν ἀνθρώπων ἐκίχθησαν¹⁾.

აზრი, რომელზედაც აგებულია ეს ლექსი, ის არის, რომ ღმერთი არ უნდა იყოს ადამიანთა ზნეობრივი კოეფიციენტისადმი გულგრილი, რომ ის პირდაპირ დაინტერესებული უნდა იყოს ზნეობის გამარჯვებით. ეს აზრი მხოლოდ თეოგნიდეს კი არა, მთელს მის ეპოქას ეკუთვნოდა. როგორც ჩანს, პოლითეისტური ღმერთის ცნებაში თან და თან შემოსულა მორალური ელემენტი. ასეთს ღმერთს შეიძლება მივმართოთ, როგორც ზნეობრივი წესების სანქციას, როდესაც ვხედავთ, რომ ამ წესებს არღვევენ. ეს შეხედულებაა სწორედ გატარებული სოლონის სიტყვებში, რომ ძეუსი, რომელსაც არ შეიძლება ვისიმე დანაშაული გამოეპაროს, მაშინათვე კი არ სჯის ადამიანს, რომელმაც დააშავა, რადგან ის სულგობრვია. მაგრამ, როდესაც მისი მოთმინების ფილა გაივსება, ძეუსიც დამნაშავეს პასუხს აგებინებს²⁾.

¹⁾ Bergk, v. 373.

²⁾ Bergk, 12, 17.

უეკველია, რომ თეოგნიდეს და სოლონის შეხედულებანი ძველი პოლითეისტური სარწმუნოების კრიზისზე მოწმობენ. ამ კრიზისს ამტკიცებენ აგრეთვე, ერთის მხრივ, ხალხის ქვედა წრეებში დაარჩენილ ირრაციონალურ ფეტიშისტურ-ანიმიზტურ წარმოდგენების გაძლიერება, რომლებიც საერთო ჰქონდათ ბერძნებს ბარბაროსულ ერებთან, ხოლო მეორეს მხრივ—უსხო ღმერთების კულტების შემოქრა აღმოსავლეთიდან: დიონისო და კიბელე საბერძნეთში თრაკიიდან და ფრიგიიდან შემოვიდნენ. აღმოსავლეთის ღმერთებმა ხელი გაუწოდეს ბერძნული სახალხო რელიგიის ქტონიურ ღმერთებს, რომლებსაც არ განუცდიათ თავის თავზე ეპოსის განმაკეთილშობილებელი და განმასახიერებელი გავლენა. შემაერთებელ ხიდათ კი შეიქნა იდეა მეტემფსიქოზისა, აღმოცენებული საზოგადო პესნიმიზმის და ცნოვრების მძიმე ტვირთისაგან დახსნის სურვილის ნიადაგზე: სხეული საფლავია სულისათვის (σῶμα—ψυχή), და მხოლოდ სიკვდილი ათავისუფლებს უკანასკნელს. აი ამ სინთეზმა დაჰბადა ის ძლიერი ხალხოსნური მისტიკური მოძრაობა, რომელმაც მალე მთელი საბერძნეთი მოიცვა.

უნდა მტკიცედ შევიგნოთ, რომ მეშვიდე-მეექვსე საუკუნის მისტიკურს მოძრაობასთან ქსენოფანეს არაფერი ჰქონდა საერთო. მართალია, ორფიკოსებსავეთ ქსენოფანე ოპოზიციამში ედგა ძველს ჰომეროსულს პოლითეიზმს; მაგრამ იმ დროს, როდესაც მისტერიები საბერძნეთის კულტურულს ვითარებაში წარმოდგენდნენ არსებითად რეაქციონურს მოვლენას, ქსენოფანეს ფილოსოფია უარესად პროგრესული ფაქტი იყო. ბევრი მაგალითი ამტკიცებს იმას, რომ ქსენოფანე თანამედროვე მისტიკურს მოძღვრებებს არ ეთანხმებოდა. ეს დებულება ერთი სახელმძღვანელო პრინციპია ჩვენი გამოკვლევისათვის. ქვევით ვეცდებით უფრო გავაშუქოთ ქსენოფანეს ურთიერთობა მისტერიებთან და სავსებით ცხადვყოთ ის შეცდომა, რომელსაც ჩვეულებრივ სჩადიან, როდესაც ელვატიზმი მისტიციზმიდან განოწყავთ.

სხვაგვარია ქსენოფანეს დამოკიდებულება მგოსან-მორალისტებთან. რელიგიურს იდეოლოგიაში მორალური ელემენტის შემოტანას უნდა რეველიუციონური როლი ეთამაშა სარწმუნოების ვითარებაში და პოლითეიზმის ნგრევა გამოეწვია—ნგრევა და არა მისი ლოლიკური დასარულება. ამით ჩვენ ის გვინდა აღვნიშნოთ, რომ სცდებიან რელიგიური აზროვნების ისტორიკოსები, როდესაც პფიქრობენ, თითქო მონოთეიზმი მხოლოდ გაგრძელება იყო იმ ვითარებისა, რომელმაც ნატურ-ფეტიზმიზმისაგან პოლითეიზმი წარმოშვა. ვინც ამას ამბობს, ის ვერ აძინებს ახალს მომენტს, რომელმაც სულ სხვა გზაზე გადაი-

ყვანა სარწმუნოებრივი ევოლუცია. ეს უკანასკნელი სარწმუნოების ინტელექტური ინგრედიენტის ევოლუციით არ ამოიწურება, როგორც დაინახავთ შემდეგ.

თუ ღმერთი ისეთი არსებაა, რომელიც ზნეობრივს წესრიგს იცავს, მაშინ ყალბი უნდა იყოს ჰომიროსის წარმოდგენა ღმერთებზე, რომლებიც ხშირად ერთ-მეორეს ეწინააღმდეგებიან, ვინაიდან ყოველი წესრიგი დამყარებულია პრინციპის ერთობაზე. სადაც ერთსა და იმავე მოვლენას ხან ერთი შედეგი მოჰყვება (მაგალითად, საჩუქარი), ხან კი მეორე (მაგალითად, სასჯელი), იქ წესიც არ არსებობს: წესის ცნება ერთგვარობის ცნებას შეიცავს. ერთგვარობის საფუძველი კი თვითონ ერთი უნდა იყოს და არა მრავალი. ამ აზრის შეგნებას პოლითეისტურს საზოგადოებაში უნდა წარმოეშვა მონისტური მოძრაობა, რომელმაც პოლითეიზმი დაშალა.

ფილოსოფიური თეორიის სახე მისცა პირველად ამ მოძრაობას ქსენოფანემ, რომლის პირადი ცხოვრებაც ისე მოეწყო, რომ ეპოსში განსახიერებელი პატრიარქული იდეოლოგიის ნაკლულევენებანი სხვებზე უფრო ღრმად სწორედ მას უნდა ეგრძნო. ქსენოფანემ ლოლიკური დასკვნები გამოიყვანა იმ ზნეობრივი უკმაყოფილებისაგან, რომელსაც მოწინავე პიროვნებებში ძველი იდეოლოგია აღვიძებდა, და ეს დასკვნები თანამედროვე ნატურ—ფილოსოფიურ მოძღვრებათა გამოყენებით განამტკიცა. ამრიგად ეპოსის წინააღმდეგ საბრძოლველად ქსენოფანემ გამოიყენა, როგორც თანამედროვე ზნეობრივ-სარწმუნოებრივი მოძრაობა, ისე მილეტური ფიზიკა, და ღათი შემომქმედი სინთეზის საშუალებით ამაღლდა ორივე მიმდინარეობაზე, რომელნიც მანამდის ერთ-მეორისაგან დამოუკიდებლად ვითარდებოდნენ. ტყუილად კი არ დაიბადა ქსენოფანე კოლოფონში, სადაც პოეზია და ნატურფილოსოფია ერთმანეთს ედავებოდნენ ახალს თაობაზე გავლენის მოსაპოვებლად. როგორც დიდმა მოაზროვნემ, ქსენოფანემ შესძლო ორგანული გაერთიანება თავის მსოფლმხედველობაში ყველა იმ ნაკადებისა, რომელნიც დაშლილ ეპოსისაგან-გამოვიდნენ, ე. ი. შესარულა ის. რის შესრულებაც მეორე დიდმა პიროვნებამ, პითაგორმა, ეერი მოახერხა. ¹⁾

¹⁾ Burnet, 99, სწერს, რომ ქსენოფანე იყო „der Urheber des Kampfes zwischen Philosophie und Dichtkunst“. მას ავიწყდება, რომ ქსენოფანე საზოგადოთ ყველა მგოსნებს კი არ ებრძვის, არამედ მხოლოდ ჰომიროსს და ჰესიოდეს, და ამ ბრძოლაში ეთანხმება ლირიკოსებს. არც ნატურ-ფილოსოფოსებს ებრძვის ქსენოფანე: მათ თეორიებს ის უკვემდებარებს მხოლოდ თავის საზოგადო თვალსაზრისს.

ქსენოფანეს სახით ბერძნული აზროვნება მანამდის უცნობ მწერ-
ვალამდის ამაღლდა. ქსენოფანე სწვდა პოლითეისტური სარწმუნოე-
ბის სისუსტეს და მიმართა მის წინააღმდეგ თავისი ირონიის ისრები.
უეჭველია, ამ პოლემიკას ძველი სარწმუნოების სრული აღმოფხვრა
არ შეეძლო, ვინაიდან სარწმუნოებას ძლიერ ღრმა ფესვები აქვს ხალ-
ხის ქვეცნობიერ სფეროში გაბმული. მაგრამ ქსენოფანემ შეასრულა
ის, რის გაკეთება ფილოსოფოსს მოეთხოვებოდა. მისმა დაუნდობელ-
მა ლოლიკურმა ანალიზმა გაბზარა პოლითეიზმის კედელი. მან სის-
ტემატურად დაუპირდაპირა პოლითეიზმს ზნეობრივი შეგნება და
გარკვეულად აღნიშნა ხაზი, რომლის მიმართულებით პატრიარქულ
საზოგადოებრივობის ნაშთი, პოლითეიზმი, კაცობრიობას უნდა მოს-
კდომოდა. ამიერიდან ეს ბზარი დაუძლეველი აუცილებლობის ძალით
თანდათან გაფართოვებულ და გავრმავებულ უნდა ყოფილიყო, და
რამოდენიმე საუკუნის შემდეგ მთელი ეს პროცესი პოლითეიზმის და-
ლუპვით უნდა დამთავრებულიყო: ადამიანს არ შეუძლია თაყვანი სცეს
ღმერთს, რომელიც სასტიკად ეწინააღმდეგება მის ზნეობრივს შეგ-
ნებას. ეს შეგნება უფრო ახლოა ადამიანთან; მას უჭირავს მისი ბუ-
ნების ცენტრალი ადგილი; ის აძლივს ორგანიზაციას მთელს მის სუ-
ლიერს შინაარსს.

თავი მეორე.

ქსენოფანეს პიროვნება.

ელლინთა აზროვნების აკვანი იდგა ძველი საბერძნეთის აღმოსავლურ ნაწილში, მცირე აზიის ნახევარ-კუნძულზე, სადაც მეცხრემერე საუკუნიდან იონიელებმა მრავალი ახალშენი გაიჩინეს. ამ ახალშენებმა აღმოსავლეთის განათლებულ ერებთან დაახლოებული ურთიერთობისა გამო მალე ისეთს ძლიერებას მიაღწიეს, რომ კულტურულადაც განთავისუფლდნენ მეტროპოლიის გავლენისაგან. პირიქით, თვითონ მეტროპოლია იძულებული შეიქნა ბევრს რასმეში თავისი კოლონიებისათვის მიეზამა: გადმოეღო მათგან ახალი წესები ცხოვრებისა და აზროვნების.

ერთი ამ კოლონიათაგან იყო პატარა კოლოფონი, რომელიც შედიოდა მცირე აზიის საბერძნეთის თორმეტ ქალაქთა კავშირში და განთქმული იყო მთელს ელლადაში თავისი პოეზიით.

კოლოფონს ასახელებდნენ იმ შვიდ ქალაქთა შორის, რომელნიც ერთმანეთს ჰომიროსის სამშობლოს სახელის ტარებაში ედავებოდნენ. ეს გარემოება მოწმობს იმაზე, რომ ძველთა ძველიდან კოლოფონში მკვიდრად იყო დაფუძნებული ეპოსი. მას შემდეგაც, რაც ეამთა ვითარებისა გამო ეპოსის მნიშვნელობა შესუსტდა და მისი ადგილი სუბიექტური მოტივებით გამსჭვალულმა ლირიკამ დაიკირა, კოლოფონი არ ჩამორჩენია პროგრესულს მიმდინარეობას: ერთი უუდიდესი ლირიკოსი ძველი საბერძნეთისა მიმწერმოსი (VII საუკ.) კოლოფონიდან წარმოსდგებოდა.

მაგრამ ყველა ამით არ ამოიწურება კოლოფონის მნიშვნელობა: მის ისტორიულს შარავანდედს ახალს შუქს ის გარემოება ჰმატებს, რომ ამ ქალაქში დაიბადა დიდი მოაზროვნე ქსენოფანე²⁾. ბიოგრაფიული ცნობები, რომლებიც ჩვენ ქსენოფანეს შესახებ მოგვეპოვება, იმ ზომაზედ მცირეა, და ისიც, რაც მოგვეპოვება, იმ ზომაზედ ეწინააღმდეგება ერთ-მეორეს, რომ ეს ადამიანი თითქმის ლეგენდარულ

²⁾ რომ ქსენოფანე კოლოფონიდან წარმოსდგებოდა, ამას ადასტურებს მრავალი მოწმე: დიოგენე (DV 11 A 1), კლემენტი ალექსანდრიელი (DV 11 A 8), სექსტი (ibid); სიმპლიკიოსი (DV 11 A 31) და სხვ.

პიროვნებას წარმოადგენს. მით უმეტეს ვალდებული ვართ ჩვენ განსაკუთრებული ყურადღება მივაქციოთ ქსენოფანეს ბიოგრაფიას და შეძლებისამებრ ვსცადოთ მისი აღდგენა.

თუ მივმართავთ იმ მწერალს, რომელმაც სხვებზე უფრო ვრცლად შეგვინარჩუნა ძველ მოაზროვნეთა ბიოგრაფიები, სახელდობრ, დიოგენე ლაეოტს, ჩვენ შევიტყობთ მისგან, რომ ქსენოფანე *ἤκμασε κατὰ τὴν ἐξοικιστῆν ἐλαμπιστάξ* (DV 11 A 1), რაც ქართულად ასე შეიძლება გადაითარგმნოს: „ჰყვავოდა მესამოცე ოლიმპიადაში“. რას ნიშნავს ეს „ჰყვავოდა“ (*ἤκμασε*)? ამის განსამარტებლად საჭიროა გავიხსენოთ, რომ დიოგენე ლაერტი, ქრ. დაბ. შემ. მესამე საუკუნის მწერალი, ქრონოლოგიურად იმ ზომაზედ იყო დაშორებული ქსენოფანესაგან, რომ უშუალო ცნობა უკანასკნელის შესახებ მას, ცხადია, არ ექნებოდა. ისე, როგორც მრავალს სხვა შემთხვევაში ზემოყვანილი ცნობაც ქსეფანეზე დიოგენეს ამოღებული უნდა ჰქონდეს აპოლოდორესაგან, რომელმაც 145/4 წელს ქრ. წ. გამოსცა წიგნი „*Ἐξοικιστῆς*“, სადაც იამბურ ტრიმეტრებად იყო გალექსილი საბერძნეთის გამოჩენილ პიროვნებათა (განსაკუთრებით კი საბერძნეთის ფილოსოფოსთა) შესახებ ქრონოლოგიური ცნობანი¹⁾. თვით სიტყვა „ჰყვავოდა“ (*ἤκμασε*), ნახმარი აქ დიოგენეს მიერ, უნდა ყოფილიყო აპოლოდორეს ტეხნიკური ტერმინი, რომელიც უეჭველად წარმოიშვა პითაგორელთა შეხედულებების ნიადაგზე, რომ ადამიანი „ჰყვავის“. ე. ი. აღწევს თავისი ფიზიკური და ზნეობრივი ძალების სრულს განვითარებას, მაშინ, როდესაც მას დაბადებიდან ორმოცი წელი უსრულდება. ამრიგად დიოგენეს ზემოყვანილი ცნობა ქსენოფანეს აყვავების შესახებ უნდა გავიგოთ ასე: მესამოცე ოლიმპიადაში (540-537 წ. ქრ. დაბ. წინ) ქსენოფანეს შეუსრულდა 40 წელი. მაშასადამე, ამ ცნობის მიხედვით, ქსენოფანე უნდა დაბადებულიყო მეორმოცდაათე ოლიმპიადაში (580 - 576 წ. ქრისტ. წინ.).

უკანასკნელ დასკვნას ეწინააღმდეგება ორი სხვა ცნობა, რომელთაგან ერთი ეკუთვნის კლემენტ ალექსანდრიელს, ხოლო მეორე სექსტ ემიპირიკოსს. ორივე ცნობა, ჩანს, ერთი და იმავე წყაროდან მომდინარეობს. კლემენტი სწერს: *Ἀπὸ τῆς ἀποικιστικῆς ἐξοικιστῆν ἐλαμπιστάξ ἤκμασε κατὰ τὴν ἐξοικιστῆν ἐλαμπιστάξ ἤκμασε κατὰ τὴν ἐξοικιστῆν ἐλαμπιστάξ* (sc. *ἐπὶ τῆς ἑξοικιστικῆς τῆς Κολοφώνιος*) *κατὰ τὴν ἐξοικιστῆν ἐλαμπιστάξ ἤκμασε κατὰ τὴν ἐξοικιστῆν ἐλαμπιστάξ* (sc. *ἐπὶ τῆς ἑξοικιστικῆς τῆς Κολοφώνιος*)²⁾. რომ დაეაკვირდეთ ამ ცნობას, ერთს შეუსაბამობას შევნიშნავთ მასში უსათუოდ. ავტორი გვაცნობებს, რომ ქსენოფანეს, დაბადებულს მისი სიტყვით მეორმოცე

¹⁾ Ueberweg—Prächter, Grundriss d. Gesch. d. alt. Phil. 21.

²⁾ DV 11 A 8.

ოლიმპიადაში, უცხოვრია „დარეიოსის და კიროსის დრომდის“. თუ ქსენოფანემ იცხოვრა დარეიოსის დრომდის, ის უეჭველად კიროსის დრომდისაც იცხოვრებდა. კიროსის ხსენება და ისიც მეორე ადგილზე (დარეიოსის შემდეგ) ისეთი შეუსაბამობაა, რომ საეჭვოა, მართლაც თუ აპოლოლოდორესაგან აქვს თავისი ცნობა კლემენტს ამოღებული. მაგრამ ამ ეჭვის ძალა სუსტდება, როდესაც სექსტის ნაწერში ვკითხულობთ: *Ξενοφάνης ο Κολοφώνιος ἐξέτελε παρὶ τοῦ Ἀπολλοδώρου ἱστορίαν*¹⁾ ცხადია, რომ აპოლოლოდორეს დამოწმებით კლემენტის მიერ მოყვანილ ცნობას ქსენოფანეს დაბადების შესახებ რაღაც საფუძველი უნდა ჰქონოდა, ვინაიდან სექსტიც იმას ამოწმებს, რომ ქსენოფანე მეორმოცე ოლიმპიადაში დაიბადაო. ის შეუსაბამობა კი, რომ კლემენტის სიტყვებში კიროსი ნახსენებია დარეიოსის შემდეგ, უნდა აიხსნას დილსის თანახმად იმით, რომ აპოლოლოდორე მეტრიკის მოთხოვნების გამო იძულებული იყო ასე მოქცეულიყო²⁾.

ამრიგად ჩვენ გვაქვს ორი ერთმეორის საწინააღმდეგო მოწმობა: დიოგენეს და კლემენტი—სექსტის. პირველის მიხედვით ქსენოფანეს დაბადება უნდა მომხდარიყო მეორმოცდაათე—ოლიმპიადაში, მეორეს მიხედვით კი მეორმოცე ოლიმპიადაში. ამ ორი ცნობისაგან უკანასკნელს მეტი დაბრკოლება ელობება წინ. იმავე კლემენტი ალექსანდრიელისაგან ჩვენ ვტყობილობთ, რომ ქსენოფანე ცოცხალი იყო სიცილიის ტირანის ჰიერონისა და მგოსნის ეპიქარმოსის დროს³⁾. ჰიერონი კი უფლობდა სირაკუზებში 478—466 წ. ქრ. წ.⁴⁾ თუ ქსენოფანე მეორმოცე ოლიმპიადაში დაიბადა მართლაც, ჰიერონის გატირანების დროს ის იქნებოდა 142 წლის. ასეთი საზღაპრო ხანგრძლივობის სიცოცხლეს ქსენოფანეს ვერ მივაწერთ. და რომ აქ კლემენტ-სექსტის მიერ მოწოდებული დაბადების დატა არის შესასწორებელი და არა ცნობა ჰიერონის შესახებ, ამაში ნაწილობრივ გვარწმუნებს პლუტარქოსის მოთხრობა, სადაც გადმოცემულია საუბარი ქსენოფანესა და ჰიერონს შორის⁵⁾.

როგორც ირკვევა, კლემენტისა და სექსტის მიერ მოწოდებული ცნობა ქსენოფანეს დაბადების შესახებ უნდა იყოს შეცდომა. საეჭვოა, რომ ეს შეცდომა თვით აპოლოლოდორეს ჰქონოდა ჩადენილი, ვინაიდან აპოლოლოდორე ქსენოფანეს *ἀξίη*-დ ვერ ჩასთვლიდა

1) DV 11 A 8.

2) შვად. Zeller 1. 640.

3) DV 11 A 8.

4) Pöhlman, რუს. თარგმ. გვ. 140.

5) DV 11 A 5.

მესამოცე ოლიმპიადას. მაშასადამე, შეცდომის მიზეზი, აპოლოლო-
დორეს გარეშე უნდა ვეძიოთ. რაკი ამ შეცდომას მარტო კლე-
მენტი კი არა, სექსტიც სჩადის, ეს მიზეზი უნდა იყოს საერთო
წყარო, რომლითაც ისინი სარგებლობდნენ ალბად. შესაძლებელია,
რომ ეს იყო აპოლოლოდორეს ქრონიკის მიხედვით შედგენილი წიგ-
ნის პირი, სადაც გადამწერელს, დილსის ჰიპოთეზით, მეორმოცე-
დაათე ოლიმპიადის ნაცვლად მეორმოცე ოლიმპიადა დაუწერია¹⁾.
ასეთი შეცდომა გადაწერაში მით უფრო ადვილად იყო შესაძლებე-
ლი, რომ ბერძნული ტრანსკრიპციით რიცხვი 50 აღანიშნება ν -ასო-
თი, ხოლო რიცხვი 40 -- μ -ასოთი: ალბად ამ ასოებით აღნიშნულ ბგე-
რების მზგავსებამ ხელი შეუწყო შეცდომის ჩადენას გადაწერის დროს,
რადგან გადაწერა, საფიქრებელია, კარნახით ხდებოდა²⁾.

ზემოთქმულიდან ცხადდება, რომ დიოგენეს მოწმობას ქსენო-
ფანეს შესახებ უპირატესობა უნდა მიეკუთვნოს. ეს მით უმეტეს,
რომ ცნობა დიოგენისა ქსენოფანეს „აყუავებაზე“ უქველად აპოლო-
ლოდორესაგან არის ნასესხები: ცნობილია, რომ აპოლოლოდორე
ქრონოლოგიურ დატების დასამყარებლად სარგებლობდა სინქრო-
ნისტულ შესანიშნავ შემთხვევებით. ასეთ შემთხვევად ქსენოფანეს
საკითხში მან ალბად ჩასთვალა ქალაქ ელევას დაარსება, რომლის
შესახებ ქსენოფანეს მთელი პოემა დაუწერია. ელეა კი დაარსეს
მცირე აზიიდან ლტოლვილ ფაქეელებმა 540/39 წელს, ე. ი. სწორედ
მესამოცე ოლიმპიადაში. ამიტომაც უნდა ვიფიქროთ, რომ დიოგენეს
ცნობა ქსენოფანის 444/3-ზე მართლაც აპოლოლოდორესაგან მოდის.
მაშასადამე, ცხადია ისიც, რომ აპოლოლოდორესათვის ქსენოფანეს
დაბადების დატა უნდა ყოფილიყო მეორმოცედაათე ოლიმპიადა³⁾
(580—576 წ. ქრ. წ.).

Iacoby და მის კვალად იბერევეგი ჩერდებიან ამ უკანასკნელ
მოწმობაზე, როგორც ნდობის ღირსზე⁴⁾. მაგრამ თვით ქსენოფანეს
სიტყვებიდან ირკვევა, რომ აპოლოლოდორეს ჩვენების შესწორება-

¹⁾ ანალოგიურ შეცდომასთან გვაქვს საქმე იმავე კლემენტის გადმოცემაში,
რომ დემოკრიტის მოგზაურობა უცხოეთში 80 წელი გაგრძელდაო: 80 (π') დაწერი-
ლია შეცდომით 5 (π) ნაცვლად. შეად. Zeller, I. 1047.

²⁾ სხვები (Burnet, 100) კლემენტ-სექსტის შეცდომას ხსნიან იმ გარემოებით,
რომ ათინის ორს არქონტს, რომელნიც სხვა და სხვა დროს იყვენ მმართველებად,
ერთი და იგივე სახელი ჰქონდათ, რის გამო ერთი არქონტის დრო მეორე არქონ-
ტის დროსთან შეეკალა კლემენტ-სექსტის წყაროს: აპოლოლოდორე ხომ ათინის
არქონტების მიხედვით აღნიშნავდა დროს.

³⁾ შეად. Zeller, I. 541, Anm. Ueberweg, Grundriss, 88.

სკირია. ერთს თავის ლექსში, სადაც ქსენოფანე მელანქოლიურ ტონებში აგვიწერს თავის წარსულს, ის ამბობს:

ἦδη δ' ἔπειτ' ἔασι καὶ ἐξήκουσε' ἐπιχαιροῖσι
ἄλλοτερον αἰῶνα; ἔτι γὰρ ἔστιν ἄλλοτερον ἔτι
ἔτι γυναικὶς ἢ τῶν ἡρώων ἐπιχαιροῖσι πέντε τε πόντος
ἐπὶ δὲ τῶν περὶ τῶν ἡρώων ἐπιχαιροῖσι¹⁾.

როგორც ამ ნაწყვეტიდან ჩანს, 25 წლის ქსენოფანეს დაუწყია მოხეტიალის ცხოვრება, რომელიც 67 წელზე მეტი გაგრძელდებულა. რა იქნებოდა ასეთი ცხოვრების მიზეზი, რად უნდა მიეტოვებია ახალგაზრდა კაცს მშობლიური ოჯახის მყუდროება? პასუხს ამ კითხვებზე გვაძლევს დიოგენე, რომელიც სწერს, რომ ქსენოფანე გაძევებულ იქნა საიმშობლოდან²⁾. ძლიერ ადვილად არის შესაძლებელი, რომ ამ გაძევების მიზეზი იყო პოლიტიკური (ველილებები³⁾). საქმე ისაა, რომ 546/5 წელს სპარსელებმა პარპაგის სარდლობით, რომელიც ასრულებდა კიროსის ბრძანებას, მცირე აზიის დასავლეთ ნაპირზე მდებარე ბერძნული ქალაქები დაიპყრეს. ამ გარემოებამ ბერძნების მასსიური ემიგრაცია გამოიწვია. სტოვებდენ დაპყრობილ საიმშობლოს ცალკე პიროვნებანი და მთელი ქალაქებიც. ასე, მაგალითად, ქალაქ ფოკეას მოსახლეობამ დასტოვა თავისი მიწა-წყალი და მრავალი უბედურების შემდეგ, რომელიც აღწერილი აქვს ჰეროტოტეს⁴⁾, 540/39 წელს დაარსა იტალიის სამხრეთ დასავლეთ ნაპირზე ელეა, Ἰῆλη ἢ Ἐλέα—ბერძნული სახელწოდებით, ლათინურით კი Velia. დასტოვეს სამშობლო მხარე ტეოსის მცხოვრებლებმაც და თან გაიყოლიეს მგოსანი ანაკრეონტი⁵⁾. თუ ეს პოლიტიკური (ველილება, მომხდარი მთელს იონიაში, იყო ნამდვილი მიზეზი ქსენოფანეს მიერ სამშობლოს მოტივებისა, რაც სიმართლესთან ახლო უნდა იყოს⁶⁾. მაშინ უნდა ვითქვოდ, რომ 545 წელს (როდესაც პარპაგის

1) DV 11 B 8.

2) DV 11 A 1.

3) Gomperz, Gr. Denk. I. 132, ჰფიქრობს, რომ ქსენოფანეს მიერ სამშობლოს დატოვების მიზეზი იყო „Wissensdurst“. ამ მოტივის შემოტანა არ არის საკირო, რადგან ისედაც ადვილი გასაგებია, რად უნდა მიეტოვებია სამშობლო ახალგაზრდა მოაზროვნეს. გომპერცის მეორე მოსახრება, I, 127, რომ ქსენოფანე ლტოლვილ ფოკეელებს შეუერთდა, არ არის სრულიად დასაბუთებული. უფრო საფიქრებელია. რომ ქსენოფანე მარტოდ მოგზაურობდა.

4) Herod. 1 162—167. Fränkel ჰფიქრობს, რომ ჰეროდოტეს მოთხრობა auf das Epos des Xenophanes zurückgeht. Xenophanesstudien, Hermes 1925, 60 B. II H. S. 175.

5) პროფ. გრიგოლ წერეთელი, ანაკრეონტი, ჟურნ. კავკასიონი № 3. გვ. 47.

6) Fränkel, Xenophanesstudien, 176, I Anm.

ჯარი კოლოფონში შემოვიდა) ის, თანახმად საკუთარი სიტყვებისა, 25 წლის ყოფილა დაბადებიდან. მაშასადამე, ქსენოფანეს დაბადების წლად ამ ნიშნების მიხედვით უნდა 570 წელი ჩაითვალოს.

როგორც გადმოგვცემენ ცენზორინე და ლუკიანე, ქსენოფანეს ხანგრძლივი ცხოვრება რგებია წილად. ცენზორინე სწერს: Xenophanes major annorum centum fuit (DV 11 A 7). ლუკიანე კი გადმოგვცემს: Ξενοφάνης... ἔζη' αἰσεν ἔτη πεν' ἑκα: ἐξενήχθη α (DV 11 A 6). ორივე ცნობას ეთანხმება არსებითად ზენოყვანილი ფრაგმენტი ქსენოფანესი, რომლის დაწერის დროს ქსენოფანე 92 წლის უნდა ყოფილიყო. თუ ამას დავამატებთ ის, რომ ქსენოფანეს ჰიერონთან ჰქონდა ურთიერთობა, შეგვიძლია მისი ცხოვრების დატები დაახლოვებით ასე აღვნიშნოთ: 570.—470 წ. ქრ. წ.

ეს ხანგრძლივი ცხოვრება, უეჭველია, მდიდარი შინაარსით იქნებოდა საჯესე. მაგრამ ჩვენ ცოტა ვიცით რა ამ შინაარსის შესახებ. ქსენოფანეს მამა, რომელსაც ზოგი ძველი მოწმე¹⁾ ორთომენს ეძახის, ზოგი კი დექსიოსს ან დექსინოსს (DV 11 A 6), რაღდენადაც შეიძლება ამაზე მისი შეილის ცხოვრების მიხედვით მსჯელობა, შეძლებულ მოქალაქეთა წრეს ეკუთვნოდა ალბად. ყოველ შემთხვევაში ქსენოფანეს მოღვაწეობა მოწმობს იმაზე, რომ მას ახალგაზრდობისას კარგი განათლება უნდა მიეღო; ეს გარემოება კი მისი მშობლების სოციალურ წრესაც ახასიათებს.

რა სახის იყო ეს განათლება, ძნელი სათქმელია. თეოფრასტო. როგორც გადმოგვცემს დიოგენე (DV 11 A 2), ამტკიცებდა, რომ ქსენოფანე იყო ანაქსიმანდრეს მოწაფე. მაგრამ ჩვენ არ ვიცით, რა საბუთის მიხედვით სთვლიდა თეოფრასტო ქსენოფანეს ანაქსიმანდრეს მოწაფედ. გარდა ამისა ისიც საკითხავია, სწორედ გადმოგვცემს თეოფრასტოს ნათქვამს დიოგენე თუ არა. უკანასკნელი საკითხი იმისათვის დგება ჩვენ წინ, რომ ძველადაც სადავოდ მიაჩნდათ ის აზრი, თითქო ქსენოფანე ანაქსიმანდრეს მოწაფე იყო. ალბად, ეს არის მიზეზი იმისა, რომ სოტიონი უკვე იმაზე კი არ მოგვითხრობს, რომ ქსენოფანე იყო ანაქსიმანდრეს მოწაფე, არამედ მხოლოდ იმაზე, რომ ის იყო მისი თანამედროვე²⁾. მეორეს მხრით, თუ ქსენოფანეს დამოკიდებულება ანაქსიმანდრესადმი ასე გარკვეული იყო, როგორც ეს გამომდინარეობს დიოგენეს გადმოცემიდან, მაშინ გაუგებარია, რატომ არსებობდა აზრთა ასეთი სხვაობა ძველ მწერალთა შორის ქსენოფანეს

1) DV 11 A 1; 11 A 33.

2) DV 11 A 1.

მასწავლებლის საკითხში. ზოგი ასახელებდა ქსენოკრანეს მასწავლებლად ათინელ ფიზიკოსს არქელაოსს, ზოგი ვილაც უცნობს ბოტონს, ზოგი მითურ პიროვნებას ტელაუგესს¹⁾. რომ არქელაოსის მოწაფე ქსენოკრანე ვერ იქნებოდა, ეს ცხადია, რადგან არქელაოსი ერთი საუკუნით უმცროსი იყო ქსენოფანეზე. მისი ხსენება, ისე როგორც ხსენება ბოტონისა და ტელაუგესის, ქსენოფანეს მასწავლებლად ამტკიცებს, თუ როგორ უჭირდათ ძველად კოლოფონელი მზაზროვნის მასწავლებლის დასახელება: „მასწავლებლის“ მოძღვრებიდან „მოწაფის“ შეხედულებები გამომდინარეობს ლოლიკური თანდათანობით; ქსენოფანეს მოძღვრებისათვის კი ასეთი კავშირის გამონახვა, საფიქრებელია, უძნელდებოდათ. ალბად ამიტომ ზოგმა არჩია პირდაპირ ელიარებია, რომ ქსენოფანეს „მასწავლებელი“ არ ჰყავდა. ამ უკანასკნელ აზრს ემხრობოდა სხვათა შორის პსევდო-პლუტარქოსიც, როდესაც სწერდა, რომ ქსენოფანე ფილოსოფოსობდა *ἐν τῷ αὐτῷ ἀποδείξασθαι ἑαυτὸν ὡς φιλοσοφῆσαν* (2). შეიძლება, ეს აზრი იყოს გამოთქმული არისტოტელის სიტყვებშიც, რომ ქსენოფანემ „პირველად“ გამოვიდა *ἐν* 'ის ფილოსოფიის დასაცავად³⁾.

ზოგი თანამედროვე მეცნიერი პირდაპირ იმასაც კი ამტკიცებს, რომ ქსენოფანე ოპოზიციისაში ედგა მთელს მილეტურს ფიზიკას. ამ შეხედულებას გამოსთქვამს, მაგალითად, Wachsmuth, რომელიც დიოგენე ლაერტის მოწმობაზე დაყრდნობით ცდილობს დაამყაროს ის დებულება, რომ ქსენოფანემ გააკიცხა „philosophos ἄσχετος“⁴⁾ ე. ი. იონიის ფიზიკოსებიო. ვაქსმუტის ამ დებულებას უსათუოდ შესწორება სჭირია. დოგმატიზმის ცნება ქსენოფანესათვის ჯერ კიდევ უცხო იყო. დოგმატიკოსებს, როგორც ასეთებს, ის უკვე იმითომ ვერ გამოეკამათებოდა, რომ თვითონაც დოგმატიზმიდან არ განთავისუფლებულა. ამიტომ დამოკიდებულება ქსენოფანესი იონიელ ფიზიკოსებთან სხვაგვარად უნდა წარმოვიდგინოთ. თანამედროვე ტერმინებით რომ ვილაპარაკოთ, იონიელებისათვის ბუნება იყო საგანი თავის თავად: ისინი გულუბრყვილო რეალიზმის ფარგლებში დარჩნენ. ქსენოფანემ საგანი თავის თავად ემპირული ბუნების გარეშე გაიჭანა: ის, რაც ნამდვილად არის, გრძნობისებურს ბუნებაში როდია მოცემული. მაშ რა არის ბუნება? ის არის მოჩვენება, რომელსაც აკლია ნამდვილად არსებულის სიმტკიცე, რაც კანონმეზობილობაში განო-

1) DV 11 A 1.

2) DV 11 A 32.

3) DV 11 A 30.

4) Wachsmuth, Sillogr gr., 61.

იხატება: ბუნებაში მეფობს შემთხვევა, რომელიც ცოდნას, როგორც წინასწარმეტყველების შესაძლებლობას, არსებითად ჰრიცხავს.

ამ განმარტების შემდეგ გასაგებია, როდესაც დიოგენე ლაერტი გადმოგვცემს, რომ ქსენოფანე *ἀντιδιδόσσι λέγειναι* (427¹). რაში შედგებოდა სადავო საკითხი თაღესსა და ქსენოფანეს შორის, ნათლად არ ჩანს. შესაძლებელია, რომ ეს იყო თაღესის ცნობილი წინასწარმეტყველება მზის დაბნელებაზე²). იმავე დიოგენედან ირკვევა, რომ ქსენოფანეს ყურადღება მიუქცევია ამ წინასწარმეტყველებისათვის: *ἦτοι δὲ* (sc. ο *Θεός*) *καὶ τὰ πάντα παῖσιν ἀναδείκνυσθαι: καὶ ἡλιακὰ ἐλάσειν καὶ ἡλιακὰ παραπέσει, ἃς φησὶν Ἐπίδηρος ἐν τῇ περὶ τοῦ Ἀστρολογίας βιβλίου ἰσχυρίζεται: εἶθ' ἀπὸν καὶ Ξενοφάνης... ἰστορεῖται³*) თვითონ ქსენოფანეს თეორია ბუნებისა შეუთავსებელია ასეთი წინასწარმეტყველების შესაძლებლობასთან, როგორც ამას უფრო დაწვრილებით ქვევით განვიხილავთ.

ჰტიქრობენ, რომ ქსენოფანე ეკამათებოდა აგრეთვე ანაქსიმენსო, და ამის საბუთად მოჰყავთ ის, რომ ქსენოფანეს, დიოგენეს გადმოცემით, უთქვამს ღმერთზე, *ὄλεον δὲ ἔργον, ὄλεον ἀκίνητον, καὶ ἀπείρητον πάντα*⁴). ჩვენ სრულიად ვიზიარებთ იმ აზრს, რომ ქსენოფანე ამ დებულებამდის წინააღმდეგ შეხედულებასთან კამათის საშუალებით უნდა მისულიყო, და არავითარი დამარწმუნებელი საბუთი არ არსებობს იმისათვის, რომ ქსენოფანემ თავისი დებულება ინდოელებისაგან ისესხა, როგორც ერთ დროს ამტკიცებდა ამას თამამად გლადიში⁵). მაგრამ შემცდარი არის დერინგიც,⁶ როდესაც ფიქრობს, რომ ქსენოფანეს ზემოაღნიშნული დებულება ანაქსიმენის წინააღმდეგ იყო მიმართული. ანაქსიმენი იმას კი არ ამბობდა, რომ ღმერთი სუნთქავს, არამედ იმას, რომ კოსმოსი სუნთქავს: *ὄλεον ἢ ψυχῆ ἢ ἡμᾶτέων ἀίρη ἢ ἄρα αἰχμηρᾶν ἡμᾶς, καὶ ὄλεον τὸν ἀόριστον πάντων καὶ ἀίρη παρ᾽ ἑξῆς*⁷).

¹) DV 11 A 1.

²) Burnet, 92.

³) DV 11 B 19.

⁴) DV 11 A 1.

⁵) Gladisch, Die Eleaten und die Indier, Posen, 1814 S. 230. მართალია, უპანიშადებშიც ყოფილა თურმე ნათქვამი, რომ ღმერთი არ სუნთქავს: Il n'est pas nè, il n'a pas de souffle. მაგრამ ეს კიდევ არ კმარა იმის დასამტკიცებლად, რომ ქსენოფანე უპანიშადებს კითხულობდა და იქიდან ისესხა თავისი დებულება. გლადიშს ავიწყდება მუდამ, რომ ერთია მზავსება, მეორეა რეალური დამოკიდებულება.

⁶) Döring, Griech. Philosophie, 1, 65.

⁷) DV 3 B 2.

უფრო მისაღები იქნებოდა კერნისა¹⁾ და ბურნეტის²⁾ კონიექტურა, ვითომ აქ ქსენოფანეს მხედველობაში ჰყავდა პითაგორელნი, რომ საზოგადოდ საეჭვო არ იყოს, არსებობდა თუ არა ქსენოფანეს დროს პითაგორელთა ის თეორია, რომელსაც გადმოგვცემს არისტოტელი³⁾. ამიტომ უნალ საფიქრებელია, რომ ქსენოფანე თავისი დებულებით, რომ ღმერთი არ სუნთქავს, ეკამათებოდა ორფიელ ნისტიკას, რომლის შეხედულებით ღმერთი იგივეა, რაც ბუნებრივი მოვლენების ჯამი: მზე და მთვარე მისი თვალებია, ეთერი მისი ყური და გონებაა⁴⁾. მაგრამ თუ ღმერთი ხედავს მხითა და მთვარით, ისმენს და აზროვნობს ეთერით, შეიძლებოდა ამ სიმბოლიკის გაგრძელება და იმის თქმაც, რომ ღმერთი სუნთქავს ჰაერით. ამ აზრთა წყობის წინააღმდეგ ილაშქრებს სწორედ ქსენოფანე: ღმერთს არ აქვს თვალები, ის მთელი თავისი არსებით ხედავს; ღმერთს არა აქვს ყურები, ის მთელი თავისი არსებით ისმენს; ღმერთს არა აქვს აზროვნების განსაზღვრული ორგანო, ის მთელი თავისი არსებით აზროვნობს; დაბოლოს, ღმერთი არ სუნთქავს ჰაერით, ვინაიდან ის სრულიად არ სუნთქავს. ის სიმბოლიკა რომელზედაც აშენებულია პოლითეიზმი, და რომლის ნიშნები მისტერიებშიც მოიძებნება, ქსენოფანესათვის უცხოა და ამაში ის სრულიად ვთანხმება იონიელ ფიზიკოსებს.

ქსენოფანე ებრძოდა არა ფიზიკას, არამედ იმ მეტაფიზიკურ წინამძღვარს, რომელიც ამ ფიზიკას შეუგნებლად დაშვებული ჰქონდა. ქსენოფანე ეწინააღმდეგებოდა ბუნების გააბსოლუტებას ან მოვლენის გადაქცევას თავის თავად არსებულ სინამდვილედ. როგორც გულუბრყვილო რეალისტები და ენპირიკოსები, იონიელი ფიზიკოსები ვერ ამჩნევდნ საზღვარს ნამდვილად არსებულსა და მოვლენის შორის. ქსენოფანემ ეს საზღვარი შეამჩნია. ამიტომ ის სარგებლობს იონიური ფიზიკის კერძო მიღწევებით, როდესაც საკითხი მორჩენებითი სამყაროს ეხება, მაგრამ მის შეუგნებელს მეტაფიზიკას ის არ იზიარებს. იმ გონებრივს ვითარებაში, რომელმაც მითოლოგიიდან ფიზიკა წარმოშვა, ქსენოფანე წარმოადგენს ახალს ნაბიჯს წინ. ის პირველი მეტაფიზიკოსია, რომელმაც უკან დასტოვა მხოლოდ მითური სიმბოლიზმი კი არა, არამედ გულუბრყვილო რეალიზმიც: ორიენტი ხილულს ქვეყნიერებას მეტს პატივსა სცემდნ და მეტს ძალას ანიჭებდნ, ვიდრე მას, ქსენოფანეს აზრით, ეკუთვნის.

1) Ueb. Xenoph., 71 Anm.

2) Burnet, 95.

3) Phys. 213 b 22: εἷς αὖτε καὶ ἐπιθεῖται αὐτῷ τῷ ἰσχυρῷ ἐκ ἀπειροῦ πνεύματος ὡς ἀνεπύνητος.

4) Fr. 123 Abel.

ყველა ეს მოსაზრება ერთს დასკვნას გვავალებს: ქსენოფანე არ იყო დაკავშირებული არც ერთ იონიელ ფიზიკოსთან ისე, როგორც მოწათფე დაკავშირებულია მასწავლებელთან, მაგალითად, ძენონი პარენიდესთან ან პლატონი სოკრატესთან. თუ ძენონის მოღვაწეობა ვითარდება პარმენიდეს მიერ მოხაზული მსოფლმხედველობის ფარგლებში, ქსენოფანე სცილდება იონიური ფიზიკის პრინციპებს: მას ახალი საფუძვლები შემოაქვს ფილოსოფოსობისათვის. ამ გარემოებამ სულ სხვა ხასიათი მისცა მის მოძღვრებას. ეს კარგად იცოდა თეოფრასტომ, რომლის ჩვენებაზედ ეყრდნობიან ისინი, ვინც ცდილობს ქსენოფანეს მოძღვრება მილეტის ფიზიკიდან გამოიყვანოს. სიმპლიციოსის გადმოცემით, თეოფრასტოს უცნია, რომ ქსენოფანეს ფილოსოფია ფიზიკის ფარგლებში არ ეტევა, *ἡμῶσι δὲ οὐκ εἶναι μάλιστα ἢ τῆς περὶ φυσικῆς ἰσχυρίας τῆς φυσικῆς ἰσχύος ἢ τῆς περὶ φυσικῆς ἰσχυρίας τῆς φυσικῆς ἰσχύος ἢ τῆς περὶ φυσικῆς ἰσχυρίας τῆς φυσικῆς ἰσχύος* ¹⁾.

ოც და ხუთი წლის ქსენოფანე ვერ შეურიგდა ალბად ბარბაროსთა მიერ დაპყრობილ სამშობლოში დამკვიდრებულ ცხოვრების პირობებს. უკვე ახალგაზდობიდანვე ქსენოფანე სწერდა ლექსებს და საფიქრებელია, რომ ერთს ასეთს ნაწერში (შეიძლება იმ პოემაში, რომელიც მან კოლოფონის დაარსებას უძღვნა), ქსენოფანემ სამშობლოს გაუბედურების შესახებ მწუხარებაც კი გამოსთქვა. ყოველ შემთხვევაში, მტრების შემოსევის შემდეგ ქსენოფანე კოლოფონიდან გაძევებულ იქნა ²⁾.

მძიმეა ემიგრანტის ხვედრი. საკუთარ სახლ-კარს მოკლებული, ნათესავ-ნაცნობთ დაშორებული, ის ათასგვარ შემთხვევის მსხვერპლია. თვით მატერიული რესურსები არსებობისა მისთვის სანატრელ საგნად არის ქცეული. ყველაფერი ეს უნდა გამოეცადა ქსენოფანეს. საშობლოდან ლტოლვილმა თავის სარჩენ ხელობად მან რაპსოდობა აირჩია, როგორც მოგვითხრობს დიოგენე ³⁾. ქსენოფანე გადადის ერთი

1) DV 11 A 31.

2) DV 11 A 1.

3) DV 11 A 1. *ἄλλ' ἂν καὶ ἄνευ ἐραξήμῃ: τὰ ἐξουῆν.* Burnet, 101, ფიქრობს, რომ *ἐραξήμῃ*—სიტყვა ხმარებულია აქ „ganz allgemein für rezitieren“: ამიტომ მისი აზრით, ეს სიტყვა არ ამტკიცებს სრულიად, რომ ქსენოფანე იყო პროფესიონალი რაპსოდი: *der Elegiendichter war kein Professionist, wie der Rapsode, sondern seinen Zuhörern gesellschaftlich gleichgesetzt.* მართალია, ქსენოფანე წარჩინებულთა წრეს ეკუთვნოდა, მაგრამ—მხოლოდ შთამომავლობით, პირადად კი ის პროფესიონალი რაპსოდი უნდა ყოფილიყო, რასაც ამოწმებს სხვათაშორის ქსენოფანეს მოგზაური ცხოვრება. Reinhardt, 133 f., ცდილობს თვით ქსენოფანეს ლექსებში მონახოს იმის ნიშნები, რომ მათი ავტორი იყო პროფესი-

ქალაქიდან მეორეში და კითხულობს საზეიმო შეკრებულებებზე ლექსებს (როგორც სხვების მიერ შედგენილს, ისე საკუთარსაც) და ამ ხელობით შოულობს ლუკმა პურს.

ქსენოფანემ მრავალი ქალაქი მოიარა. დიოგენეს გადმოცემით, ის ცხოვრობდა ჯერ ძანკლეში, მერე კატანაში (ძველი სახელებაა სიცილიაში მდებარე ქალაქებისა¹⁾), შემდეგ კი გადასულა ელეაში. რომ ქსენოფანე ელეაში ცხოვრობდა, ამაში ექვის შეტანა ძნელია, რადგან გარდა იმისა, რომ ქსენოფანემ ელევს დაარსებას დიდი პოემა უძღვნა, არისტოტელის სიტყვებიც ამოწმებენ ამ ფაქტს²⁾. პლუტარქოსი გადმოგვცემს მოთხრობას, რომლისაგან გამომდინარეობს, თითქო ქსენოფანე ემგვიპტეშიც უნდა ყოფილიყო³⁾, მაგრამ ეს საეჭვოა: რა უნდოდა ეგვიპტეში ბერძენ—რაპსოდს? უფრო დასაჯერებელია მეორე გადმოცემა იმავე პლუტარქოსისა, რომლისაგან შეიძლება დავასკვნათ, რომ ქსენოფანეს უცხოურია ათინაში ჰიპპარქოს ტირანის სასახლეში⁴⁾. უკანასკნელი წლები თავისი სიცოცხლისა ქსენოფანემ ალბად სირაკუზებში დაასრულა, როგორც ამაზე საკმაოდ მოწმობს მოთხრობა მის ურთიერთობაზე ჰიერონ-ტირანთან.

როგორც ირკვევა, ქსენოფანე წარმოადგენს საბერძნეთის სოციალური ვითარებისათვის მანამდის უცნობს კულტურულ-ისტორიულ ტიპს ინტელიგენტისა. ეს ის ტიპია რომლის საზოგადოებრივი მნიშვნელობა შემდეგი ნახევარი საუკუნის განმავლობაში იმ ზომამდე გაიზარდა, რომ ის ტონს მისცემს საბერძნეთის ქალაქების ცხოვრებას და მიიპყრობს თავის თავზე გამოჩენილ ფილოსოფოსთა ყურადღებას: ქსენოფანეში დამალული იყო მომავალი სოფისტი, მაგრამ მასში ჯერ არ მომხდარა ის დიფფერენციაცია, რომელმაც შემდეგ პროპაგანდისტი მოაზროვნეს მოაცილა, ამით აზროვნების ინტერესებს საბედისწერო ზიანი მიაყენა და ელლინთა ეროვნული ზრდით დაინტერესებულ პატრიოტებში პროტესტი გამოიწვია. ქსენოფანე ახალი მსოფლხედველობის, მქადაგებელია, მაგრამ ეს მსოფლმხედველობა მანვე თვითონ შექმნა.

ით რაპსოდი. მაგალითად, პირველი ფრაგმენტი, სადაც ქსენოფანე ჰგმობს ძველს ლექსებს ტიტანებზე, არის რეინჰარტის გაგებით „literarische Polemik mit Konkurrenten vom Metier“.

1) Pöhlman, რუსული თარგმანის 51 გვერდი. Meyer, Gesch. d. Alterth., II, 824.

2) DV 11 A 13.

3) DV 11 A 13.

4) DV 11 A 16.

ქსენოფანე თავისი შრომით ცხოვრობს. მის დროს ინტელ-
გენტური ხელობა კიდევ არ აძლევდა ადამიანს იმ ეკონომიურ რეს-
სურსებს, რომლებსაც იძლეოდა ის მეხუთე საუკუნის მეორე ნახე-
ვარში. თუ გორგია, პროტაგორი, ჰიპპიასი მდიდრულ ტანისამო-
სებში ჩაცმული, მსახურთა კრებულთ გარსშემორტყმული, მედიდუ-
რად გრძობდნენ თავს, ქსენოფანეს, როგორც გადმოგვცემს ბლუტარ-
ქოსი. მხოლოდ ორი მოსამსახურე ჰყავს და იმათაც ძლივს არჩენს¹⁾.
როდესაც კი კვდება, ის იმდენ ქონებასაც არ სტოვებს, რომ დასა-
ფლავებისათვის საჭირო ხარჯები დაჰფაროს, რის გამო მისი შვილებ-
ი იძულებული ხდებიან, ალბად მიღებული წესის წინააღმდეგ, თავის
ხელებით გათხარონ მამის საულავი²⁾.

მიზეზი ასეთი განსხვავებისა იმ სოციალური წრის განსხვავებაში
უნდა ვეძიოთ, სადაც მოქმედობდნენ ქსენოფანე და სოფისტები. სო-
ფისტების სამოქმედო ასპარეზი ფართო იყო. მათ კლიენტურას მო-
ქალაქეთა ფართო წრეები შეადგენდნენ. განყენებულ გონებრივ პრობ-
ლემებთან გაცნობა ხაჭირო შეიქნა მეხუთე საუკუნის მიწურულში;
ყველა ცდილობდა შეესწავლა მოსაგები ხელობა *ἡν ἤναι λήγειν κἀν-
τα ποιεῖν*, და სოფისტებსაც აუარებელი ხალხი მოაწყდა: მათი აუდი-
ტორიები გაქედილი იყო მსშენელებით—გარემოება, რომელიც სო-
ფისტების ქონებრივი ინტერესების თვალსაზრისითაც უშედეგოდ არ
დარჩენილა.

რაც შეეხება ქსენოფანეს, მისი წრე უფრო ვიწროა. მის პუბ-
ლიკას მხოლოდ საზოგადოების ზედა ფენები წარმოადგენენ. ქსენო-
ფანეს შეხედებოდა კაცი ტირანებისა (ჰიერონის, ჰიპპარქოსის) და წარ-
ჩინებულ არისტოკრატების სასახლეებში, სადაც ის გამოდის სიმპო-
ზიონებზე საკუთარი ლექსებით (ერთს ასეთს სიმპოზიონს თვითონ
ქსენოფანეც აგვიწერს); მაგრამ ძნელი იქნებოდა ქსენოფანეს შეხვედ-
რა სახალხო მოედნებზე, რათგან ხალხის მასსა, თუმცა უკვე განთა-
ვისუფლებული მიწის მფლობელ არისტოკრატის. ბატონობისაგან,
ჯერ კიდევ გონებრივად არ იყო საკმაოდ განვითარებული იმისა-

¹⁾ DV 11 A 11.

²⁾ DV 11 A 1. (სკვინი ბე დუკვი რესიჯ ბ მკლკრჰეზი... რანე მხანე ჯჰჰა: მძჰჰა: რანჰ
ჰანე: მანჰჰ. აქ ლაპარაკია იმაზე კი არა, რომ ქსენოფანემ დამარხა საკუთარი
შვილები, როგორც ჰითეკროსს *Маковельский, Досократики* 96, ფრანც კერნის
მზგავსად, *Ueb. Xenoph.*, 4 — არამედ იმაზე, რომ თვით ქსენოფანე დამარხეს მისმა.
შვილებმა: შეად. *Reinhardt*, 137.

ვის, რომ ჰუბლიკა შეექმნა ფილოსოფიური მოძღვრების მქადაგებელისათვის ¹⁾).

ქსენოფანემ მალე გაითქვა სახელი მთელს საბერძნეთში. მისმა ორიგინალურმა პიროვნებამ მიიპყრო მოწინავე ელემენტების ყურადღება ელლადის სხვა და სხვა კუთხეში. ეპიქარმოსს გამოჰყავს ქსენოფანე კონედიაში, ჰერაკლიტე გესლიან აფორიზმებში ახასიათებს მას ²⁾, ემპედოკლეს არ ზოგავს მწარე სიტყვებს ქსენოფანესათვის ³⁾). ასეთმა დამოკიდებულებამ ქსენოფანესადმი არც ეპიქარმოსის, არც ტრაბახა ემპედოკლესი და თავმოყვარე ჰერაკლიტის მხრივ არ უნდა გაგვაკვირვოს: სამივე ხედავდა ალბად ქსენოფანეში პიროვნებას, რომლის სახელი მათ აღიზიანებდა.

თავისი სულიერი განწყობილებითაც ქსენოფანე ინტელიგენტის ის ტიპია, რომელიც ახალმა საზოგადოებრივმა პირობებმა შექმენეს. მასში მოისმის პიროვნების რწმენა საკუთარი თავისადმი, როგორც პროგრესის მამოძრავებელი ძალისადმი, და დამახასიათებელი რადიკალიზმი ტრადიციის უარყოფაში. ერთს თავის ნაწყვეტში, რომელიც იოანე სტობელმა შეგვიანარჩუნა, ქსენოფანე გვიამბობს, რომ ადამიანი საკუთარი ძიების საშუალებით აღწევს სიკეთეს:

ἀνὴρ δὲ θεῶν τε καὶ ἀνθρώπων ἴσως ἂν ἴσῃ: ἄπειρος γὰρ,

ὁ κόσμος ἄπειρος ἔστιν ἄπειρος: ἄπειρος ἄπειρος ἄπειρος. ⁴⁾

ვინც ამას იტყოდა, ის შორს უნდა ყოფილიყო იმ ძველი პატრიარქული საზოგადოებრივობის ფსიქოლოგიისაგან, სადაც პიროვნება, შებოქილი ტრადიციით, არც კი მოჩანს: სადაც „ძველებური“ და „კარგი“ სინონიმებია, პირადი ინიციატივისათვის ადგილი არ არის და შთანთქმავლობა სწყვეტს ადამიანის ღირსების საკითხს. ქსენოფანემ კარგად იცის, რომ ადამიანის ღირსების საზომი მის შთანთქმავლობაში როდია, არამედ მის პირადს თვისებებში: ის აფასებს, როგორც თავის თავს, აგრეთვე სხვებსაც, მხოლოდ ამ პირადი თვისებების თვალსაზრისით. სწორედ ეს აზრი უნდა იყოს გატარებული ქსენოფანეს ერთს ჰუმორისტულს ფრაგმენტში, რომელიც მოყვანილია ათენაიოსის თხზულებაში:

¹⁾ არ შეეფერება სინამდვილეს ის კულტურულ-ისტორიული სურათი, რომელსაც კმენის ქსენოფანედან Gomperz, 127, როდესაც სწერს: Auf Märkten und Plätzen umdrängt ihn (sc. Xenophanes) das Volk in dichten Schaaren.

²⁾ DV 12 B 40.

³⁾ DV 21 B 39. რომ ამ ფრაგმენტში ემპედოკლეს სახეში ჰყავს ქსენოფანე, ამაზე იხ. Reinhardt, 156.

⁴⁾ DV 11 B 18.

παμύχας γὰρ καλῆν ἐρίφου σκέλεις ἦρας πῖν
ταύρας λαρυνας, ἔμουν ἀνὴρ λαχεῖν,
τῆς κλέης 'Ελλὰθᾶ παθῶν ἐφίξεται τὸν' ἀπολιχίξει,
ἔστ' ἀν ἄσπῆτων ἦ: γένος 'Ἰλλασθῶντων¹⁾.

ადვილი გასაგებია, რომ ამის დამწერს მაღალი წარმოდგენა ჰქონდა საკუთარ ღირსებაზე, და ყოველი წერიმალე ფაქტიც პირადი დამცირებისა მას აუტანელ შეურაცხყოფად მიაჩნდა²⁾. ქსენოფანეს ალონებს ის გარემოება, რომ იმ წრეში, სადაც მას მოუხდა მოღვაწეობა, ადამიანის გონებრივ უპირატესობას ტრადიციული შეხედულების გაელენით საკმაოდ კიდევ ვერ აფასებენ და ფიზიკურ ძალა უთანასწორობენ. მართლაც, ამ წრისათვის მკონის ღირებულება ბევრად არ აღემატებოდა რომელიმე მოკიდავის ან მეკრივეს ღირებულებას. ალბად, ქსენოფანე არა ერთხელ დარწმუნებულია საკუთარ თავის მაგალითზე ამ ფაქტში, რაკი მან საკიროდ დაინახა ამხედრობულიყო მის წინააღმდეგ: ὁμῶς ἐμαυτῶν παρὰχρησῶν ῥῆσιν ἑμὴν ἀγῆμῃς σὺφῶν³⁾.

პირადი ღირსებების შეგნებით ამაყი ქსენოფანე, საფიქრებელია, არ უწევდა გარეგნულ დიდებას იმ ანგარიშს, რომელსაც უკანასკნელი მოითხოვს სხვისაგან, და ასეთს სულიერ განწყობილებას არც მაღავედა ალბად, ვინაიდან პირობებთან შეგუება მის დამოუკიდებელი ხასიათისათვის ძლიერ ძნელი საქმე იყო. თვითონ ქსენოფანეს კარგად ესმოდა საკუთარი მდგომარეობა და ილლუზიებით არ იტყუებდა თავს, როდესაც ამბობდა, რომ ტირანთან (რომელსაც ის, fr. 3, აჯილდოვებს ეპითეტით ἄσπῆτος) ან არავეითარი ურთიერთობა არ უნდა გქონდეს, ან მისთვის სასიამოვნოდ უნდა იქცევოდე⁴⁾. მაგრამ ქსენოფანეს ტრაგედიაც იმაში იყო სწორედ, რომ მას არც ის შეეძლო ამ ტირანებს მოშორებოდა სრულიად, არც ის, რომ თავისი პიროვნება მათთვის დაემორჩილებია. ამ უკანასკნელ

¹⁾ DV 11 B 6.

²⁾ ჩვენ არ ვეთანხმებით დილსს, როდესაც Arch. f. Cesch. d. Phil., X, 530, ის სწორს: keiner der älteren Philosophen kommt dem Ideal des „dus tfeieu“ (ἀσπῆτος) Skeptikers so nahe, als Xenophanes. ეს დახასიათება, გადმოღებული ტიმონის მოწიბობისაგან, იმ წარმოდგენის განმტკიცებას ემსახურება, რომელიც დილსს აქვს ქსენოფანეს მოძღვრებაზე შემეცნების შესახებ. მაგრამ ქვევით დავინახავთ, რომ ტიმონი ვერ გამოდგება ამ შემთხვევაში სანდო მოწმედ. დილსზე უკეთესად გაგებული აქვს ქსენოფანეს პიროვნება რეინჰარტს.

³⁾ Fr. 2.

⁴⁾ ἔμῃ ἔα καλ... Ἐπαύχων ἐν ταυχάχων ἦ ἄν ἦκωσα ἦ ἄν ἦῶσα.

DV 11 A 1. შეად.: სუიდასის გადმოცემით, ქსენოფანეს უთქვამს, რომ ტირანებს სიმართლე სძულთო.

გარემოებაზე მოწმობს: იმ პასუხის კილო, რომელიც ჭბსცა ერთხელ ქსენოფანემ ლაზოს პერმიონელს: *Ξενοφάνης ἄχαιοι τὸν ἱεραμαχέα μὴ ζῆλοῦμαι αὐτῷ σαυτῆς ἐπέειπε ἕκαστος ἑαυτοῦ ἰσχυρῶς καὶ παῖς ἑαυτοῦ ἐῖναι πρὸς τὴν ἀστυχίαν καὶ ἑαυτοῦ* ¹⁾). ქსენოფანეს ადგილზე სხვა ვინმე საქმის გაუქვიანებულად შეასრულებდა ძლიერი და გავლენიანი კარის კაცის სურვილს ²⁾). ეკვი არ არის, ასეთი სულიერი თვისება გაუძნელებდა ქსენოფანეს წუთისოფლის სარბიელს. მისი ამაყი ხასიათი ძნელი ასატანი იქნებოდა მლიქვნელობას მიჩვეული ტირანებისათვის, რომლებიც ითმენდენ სახელგანთქმულ რაპსოდს, მაგრამ არ უყვარდათ ის და არც უშვებდენ შემთხვევას ეგრძობებინათ ეს მისთვის. როდესაც ქსენოფანემ (შეიძლება ჯამაგირის გადიდების მოთხოვნილებასთან დაკავშირებით ³⁾) მოახსენა ჰეირონს თავის შვეიწროვებულ მატერიულ მდგომარეობაზე, ჰეირონმა, რომელსაც ამ შემთხვევაში მხედველობაში ჰქონდა ქსენოფანეს ლექსები, ჰომიროსის წინააღმდეგ მიმართული, გესლიანად შენიშნა: *ἄλλ' Ὀδυσσεύς, οὗ θεαοσπείε, ἠελίουα; ἦ μαυρῆα; ἔρεφε; εἰσιναζά; ⁴⁾*.

ყველა ამ დამცირობას სხვა კაცი, მაგალითად, მოქნილი არისტოპპე, ადვილად აიტანდა: როდესაც დიონისო ტირანმა ზიზლით შეაფურთხა არისტოპპეს, უკანასკნელმა მოიხოცა ნაფურთხი და მშვილად შენიშნა, რომ მეთევზე ამაზე მეტად სველდება, თუმცა თევზი, რომელსაც ის იჭერს, არც იმდენი ღირსო. მაგრამ ქსენოფანე ასეთი ადამიანი არ იყო: არისტოპპისებური ოპპორტუნიზმი უცხო იყო მისთვის. ამიტომ ეკვი არ არის, რომ მას ემიგრაციაში სულიერი კრიზისი უნდა განეცადა. ქსენოფანე, როგორც მთელი მისი მოღვაწეობა ამტკიცებს, გაღურჩა ამ კრიზისს, და გაღრმავებული სულიერი შინაარსით გამოვიდა მისგან. მიზეზი ამისა უნდა იმაში ვეძიოთ, რომ პირადი განცდები მან საზოგადოებრივ ტკივილებს დაუკავშირა. მან შესძლო თავის მწუხარებაში ეროვნული უბედურება განეკვირბა, კერძოობითში საზოგადო დაენახა და ამ გზით თავი დაეღწია დამლუპველი სულიერი მარტოობისა და ინდიფერენტისმის უფესკრულში გადაჩეხისაგან ⁵⁾).

¹⁾ DV 11 A 16.

²⁾ ლაზოს ასახვლებდენ შვიდ ბოძენტა შორის: Zeller, I, 158. ის ცხოვრობდა ჰიპარქოს ათინელის სასახლეში, როგორც გამოჩენილი მკვლანი, ჰომეებისა და დიოთრამბების მწერალი. Bergk, Griech. Literaturgesch. II B. 377 f.

³⁾ Reinhardt, 138.

⁴⁾ DV 11 A 11.

⁵⁾ Fränkel, Xenophanesstudien, 176, მშვენივრად შენიშნავს ქსენოფანეზე: Er war nicht der Mann dazu, sich mit seinem Besserwissen in vornehmer Einsamkeit zurückzuziehen.

ბარბაროსების ტლანქი ძალმომრეობის ქვეშ გათელილი სამ-
შობლო ერის უბედურებათა წყარო ზნეობრივი მისი სიჩღუნგეა,
რომელსაც ხელს უწყობს გამეფებული პოლითეისტური რელიგია—აი
ის რწმენა, რომელიც შეიქმნა ქსენოფანეს პატრიოტულს შეგნებაში
გადატანილ ტანჯვათა ნიადაგზე. ამიტომ, როგორც ერის ერთგულმა
შვილმა, მან საკუთარი ცხოვრების მიზნად დაისახა დროვასულს სარ-
წმუნოებრივს ტრადიციას შებრძოლებოდა და ამით ეროვნული აღორ-
ძინებისათვის აქტიურად შეეწყო ხელი.

თ ა ვ ი მ ე ს ა მ ე .

ქსენოფანეს ზნეობრივი შეხედულებანი.

ფილოსოფიის ისტორიკოსები, თითქმის გამონაკლის გარეშე, დიდს შეცდომას სჩადიან ქსენოფანეს მოძღვრების გაგებაში, რადგან ვერ ამჩნევენ რელიგიური პრობლემისადმი კოლოფონელის მიდგომის მთელს თავისებურობას. ამის გამო ისინი, გარდა იმისა, რომ მოჩვენებით წინააღმდეგობებში ხევენ ქსენოფანეს მოძღვრებას, უკანასკნელის დასახასიათებლად ისეთი ტერმინებით სარგებლობენ, რომლებიც ერთმანეთსაც არ ეთანხმებიან. შორს რომ არ წავიდეთ, მოვიყვანოთ აქ მაგალითისათვის ცელლერი.

ცელლერი ვერ ახერხებს მტკიცედ დაამყაროს თავისი თვალსაზრისი ქსენოფანეზედ. ერთხელ ის ამტკიცებს, რომ ქსენოფანეს მოძღვრების ძირითადი მონოთეისტური აზრი აღმოჩენილი იქნა nicht durch Verschmelzung der vielen Götter zu einem, sondern durch grundsätzliche Bekämpfung des Polytheismus ¹⁾. მაგრამ ეს შეხედულება, გაკვრით გამოთქმული ცელლერის მიერ მისი წიგნის შესავალში, ადგილს უტევს წინააღმდეგს შეხედულებას, როდესაც ცელლერი ქსენოფანეს მოძღვრების დაწვრილებითს განხილვას იწყებს. აქ უკვე გვიმტკიცებენ, რომ თავის ფილოსოფიურ პრინციპამდის ქსენოფანე მივიდა durch die tiefere Betrachtung in der Gleichartigkeit und den Zusammenhang der Erscheinungen ²⁾. პირველი თვალსაზრისი ცელლერისა ეწინააღმდეგება მის მეორე თვალსაზრისს, რადგან die Verschmelzung der vielen Götter zu einem, რომელსაც ცელლერი უარყოფს ქსენოფანეს შესახებ პირველ თვალსაზრისში, არის თურმე, იმავე ცელლერის განმარტებით ³⁾, შეგნება იმისა, რომ გარეგნულად განცალკევებულ მოვლენებს შორის არსებობს „Zusammenhang“. ან ის, რაზედაც, ცელლერის მეორე თვალსაზრისით, ქსენოფანეს თავისი მსოფლმხედველობა აუშენებია.

1) Zeller, 1, 66.

2) Zeller 1, 654

3) Ibid. 1, 66.

ზევით ჩვენ ვცადეთ ბოლომდის გაგვერკვია, რომ ქსენოფანეს ფილოსოფიის მოტივები ბუნების სწორს ახსნაში როდი იყო, რომ მისი მსოფლმხედველობა ამ ახსნის ინტერესით კი არ იყო გამოწვეული. მას სხვა წყარო ასაზრდოებდა, და ეს წყარო იყო ზნეობრივი შეგნება. უკანასკნელი გარემოება კი საზღვრავს ქსენოფანეს ფილოსოფიას ბერძნული აზროვნების მონათესავე მოვლენებისაგან.

შეცდომა იქნებოდა გვეფიქრა, რომ ქსენოფანეს ზნეობის ფილოსოფია ჰქონდა. ასეთი ფილოსოფია მიაწერა მას ერთხელ რეშმანმა, რომლის აზრით *moralis quoque philosophiae aliquam fuisse in Xenophane notitiam* ¹⁾, უფრო გაბედულად კი რუფფერმა თავის დისერტაციაში *De philosophiae Xenophanis Colophonii parte morali*, რომელმაც კერნის სამართლიანი ოპპოზიცია გამოიწვია ²⁾. ჩვენის აზრით, რეშმანი და რუფფერი ვერ არჩევენ ზნეობის ფილოსოფიას იმისაგან, რასაც პლატონი ჩვეულებრივი სიმახელით უწოდებდა *εὐνομία* (*εὐνομία* ³⁾). ქსენოფანეს ზნეობრივი შეხედულებანი ფილოსოფიის საზღვარს ვერ აღწევენ.

მაგრამ ეს გარემოება არ გვიშლის ხელს ვალიაროთ, რომ ამ შეხედულებებმა გადამწყვეტი როლი ითამაშეს ქსენოფანეს მსოფლმხედველობის შექმნის პროცესში. ამიტომ თუ გვსურს ქსენოფანეს ფილოსოფიის გაგება, არამც თუ არ შეიძლება მათი განზე დატოვება, როგორც იქცევა, მაგალითად, ცელლერი, რომლის აზრით, *das Ethische, was seine (sc. Xenopanes') Bruchstücke geben... mit den allgemeinen Grundlagen seiner Weltanschauung in keinen wissenschaftlichen Zusammenhang gebracht ist* (1, 671),—არამედ საჭიროა ამ შეხედულებათა ბეჯითი ანალიზი, რათა მივსწვდეთ ქსენოფანეს ფილოსოფიის მიმმართველს ხაზებს.

ქსენოფანეს ზნეობრივი შეხედულებების შესასწავლად განსაკუთრებით საყურადღებოა მისი პირველი ფრაგმენტები, სადაც კოლოფონელი მოაზროვნე ეკამათება ტრადიციულ მსოფლმხედველობას, რომელმაც ღმერთებზე და ტიტანებზე ძველს ეპოსურს თქმულებებში თავისი გამოსახულება ჰპოვა. ის გარემოება, რომ არც ადრინდელმა ფილოსოფიურმა მწერლებმა, არც ვრცელმა დოქსოგრაფიულმა ლიტერატურამ აღექსანდრიის ხანისა არ შეგვიანარჩუნეს ცნობები ქსენოფანეს ზნეობრივ შეხედულებებზე, გვაძლევს ერთგვარ საბუთს

¹⁾ Rüschan, *Dissertatio historico-philosophica de Xenophane*, p. 20. მოყვანილი აქვს კერნს.

²⁾ F. Kern, *Ueb. Xenoph. von Kolophon*, 26 Anm.

³⁾ *Φιζολογ.*, 68 ε.

ვიფიქროთ, რომ ეს შეხედულებები ბევრად არ განირჩევიოდნენ იმ დროს მთელს საბერძნეთში გავრცელებული გნომური მწერლების მიერ გამოთქმული აზრებისაგან და არ იპყრობდნენ ყურადღებას თავისი ორიგინალობით: ქსენოფანეს ორიგინალობა იმ ფილოსოფიურ დასკვნებში შედგებოდა, რომელნიც მან ამ ზნეობრივ შეხედულებებიდან გამოიყვანა.

ერთს თავის ნაწყვეტში (fr. 1), სადაც მხატვრული ფერებით აღწერილია საზეიმო ნადიმი, პლატონის სიმპოზიონის წინამორბედი, ქსენოფანე სასტიკად ჰკიცხავს მითურს თქმულებებს და ეძახის მათ *πλάμματα τῶν ποιητῶν* („ძველების ჭორი“). მედიდურად იწყება ეს ლექსი. ნადიმის საუცხოო ხლწერას, რომელიც ამტკიცებს ქსენოფანეს დიდს მხატვრულს ნიქს, რეალისტურად მიმართულს დეტალებისაკენ, მოჰყვება ამ შესანიშნავი რაპსოდის გულის ნადიმის გამოთქმა:

*χρηθὲ πῶτον μὲν θεῶν ἕμειν εὐφρονας ἔνδρα·
 εὐφρονας μύθοις καὶ κακῶσις· λόγους...
 οὐτὲ μύχας δέειπειν Ἰνέγκων καὶ Ἰγάντων
 ἦδὲ αὐ Κενταύρων, πλάσματα τῶν ποιητῶν,
 ἣ στρασιας σφειθῶν, τοῖς οὐδὲν χροῦνεν ἔνεον,
 θεῶν δὲ ποιεῖσι· ἦν εἰς ἔχου ἀγαθῶν. 1)*

როგორც ამ ელეგიიდან ჩანს, ქსენოფანე წინააღმდეგია ტიტანებზე და გიგანტებზე ძველი თქმულებებისა, სადაც იყო აღწერილი ამ მითურ არსებათა საოცარი ფიზიკური ძალა და სიმარდე, „რადგან“, ამბობს ის, „არავითარი სიკეთე ამ თქმულებებში არ არის“. თუ რატომ არ ხედავს ქსენოფანე ძველ თქმულებებში არავითარ სიკეთეს, ამის გაგებაში გვეხმარება მეორე ნაწყვეტი, სადაც ქსენოფანე ფიზიკური ძალის კულტის წინააღმდეგ ილაშქრებს.

*ἀλλ' εἰ μὲν ταχύνει πῶτον νίκην τῆς ἄριστο
 ἣ πενταθλήτου, ἐνθα Διὸς τέμνωσ·
 παρ Πίστου εἰησ' ἐν Ὀλυμπίῃ, εἴτε πλάμτων
 ἣ καὶ πυκνοσίου ἄλγιστάσθω ἔχου,
 εἴτε τὸ θεῶν ἔσθλ' ἢ πᾶσιχάτων καλέσθωσ,
 ἀσπασίω κ' εἴη κυδρότερος προσορθῶν
 καὶ κα πρῶθ' ἔχου φανέρῃ ἐν ἀγῶσιν ἄριστο.
 καὶ κεν σῆ' εἴη ὀτμοσίωσ κατῆνωσ
 ἐκ πόλεωσ καὶ ὀνῆσ ἢ ἢ καμύλιον εἴη·
 εἴτε καὶ ἴππῶσιν, ταῦτ' κα πᾶντα λάχου
 οὐκ εἶον ἄλλοισ ὠσπερ εἴω. 2)*

1) DV 11 B fr. 1.

2) DV 11 B fr. 2.

ეს ნაწყვეტი გვიჩვენებს, რომ, ქსენოფანეს აზრით, ფიზიკური ძალა ადამიანისა არ სჭირს მისი ზნეობრივი ღირსების საკითხს; ფიზიკურ ძალაზე მალლა ის ადამიანის გონებრივ თვისებებს აყენებს:

ἰσχυρὸς ἤδη ἀπέστη
ἀνθρώπων ἴσ' ἰσχυρὸν ἦμαρ-ἐργὸν σαφίης¹⁾,

შენიშნავს ქსენოფანე, არა იმ მიზნით, ცხადია, რათა თავის პირადს უპირატესობას გაუსვას ხაზი²⁾, არამედ იმ დებულების დასამყარებლად, რომ საზოგადოდ *σαφίης* უფრო ღირსეული და პატივსაცემი თვისება არის, ვიდრე ფიზიკური ძალა, განუორჩევლად იმისა, ვის ეკუთვნის ეს უკანასკნელი: პირუტყვის თუ ადამიანს.

არაფერი იქნებოდა შეუსაბამო იმაში, თუ ვიფიქრებდით, რომ აზრი სულიერი ნიჭის უპირატესობაზე ქსენოფანეს საკუთარი მდგომარეობით უკმაყოფილების ნიჟარაზე გაუჩნდა. მაგრამ ეს უკმაყოფილება მან პირადობის საზღვრებს გადააცილა და საზოგადო დებულების ხასიათი მისცა მას: მარტო თავის საკუთარ სიბრძნეს კი არა, საზოგადოდ ყოველს სიბრძნეს ქსენოფანე მეტად აფასებს, ვიდრე ფიზიკურ ძალას:

ὅτι δὲ βέλτερον νοεῖν ἢ ἰσχυρὸν εἶναι ἄνθρωπον σαφίης³⁾,

ამბობს ქსენოფანე ყოველივე პირადობისაგან დამოუკიდებლად⁴⁾.

ზემონათქვამს უნდა ისიც მივმატოს, რომ ქსენოფანე ყოველი გადაქარბებული ფიზიკური სიამოვნების წინააღმდეგ მიდის. მხიარულ ნადიმშიც საჭიროა ზომიერების დაცვა, რათა არ დაეკარგოთ ადამიანის თვისებები, არ გვიმტყუნოს მეხსიერებამ და ისე არ დავუძლურდეთ, რომ სახლში ხელებით წასაყვანი შევიქმნეთ.

οὐκ ἔστιν ἄλλο βέλτερον ἢ ἰσχυρὸν ἄνθρωπον
ἐπιείκῃ δὲ ἔχειν ἰσχυρὸν ἢ ἰσχυρὸν ἄνθρωπον
ἀνθρώπων ἀπέστη ἦμαρ-ἐργὸν σαφίης
ὡς δὲ ἰσχυρὸν ἄνθρωπον ἢ ἰσχυρὸν ἄνθρωπον⁵⁾.

ასეთს ზომიერებისაკენ ფიზიკურ სიამოვნებაში მოუწოდებს მეხუთე ფრაგმენტიც:

¹⁾ Ibid.

²⁾ ამ აზრს აძლევს ფრაგმენტს რეინჰარტი, Parmen. 134 f.

³⁾ Ibid., 13—14.

⁴⁾ Nestle, Vorsokr. 29 ff.. ჰფიქრობს, რომ ამ ლექსებში ქსენოფანე ილაშქრებს პითაგორის წინააღმდეგ. რომელიც დიდი ყურადღებით ეკიდებოდა სხეულის კულტურას: პითაგორელთა წრიდან გამოვიდა ხომ მთელს ელლადოში განთქმული მილონ კროტონელი.

⁵⁾ DV 11 fr. 1.

ἄντ' ἔπειθ' ἐν κινήσει κινήσεισιν ἡμῶν
 ἔχεται, ἀλλ' ἔπειθ' ἐν κινήσεισιν ἡμῶν¹⁾.

ნადიმის მომხიბლველობა ქსენოფანეს შეფასებით იპედენად ფიზიკურ სიამოვნებაში კი არა, რამდენად გონებრივს აღმაფრენაშია, რომელიც მეგობართა კრებულში ინტიმური ურთიერთობისა და აზრთა გაცვლა-გამოცვლის შედეგად ჩნდება²⁾.

როგორც სმა-ქმაში, ისე მდიდრულს ჩაცმა-დახურვაში სულიერ კმაყოფილებას ქსენოფანე არ ეძებს. თავისი ელგეიის ერთს ფრაგმენტში ის გაკიცხვით ახსენებს საკუთარი სამშობლოს განებივრებულს წარჩინებულ წრეს, რომელმაც ლიდიელებისაგან გამხრწნელი ფუფუნება გადმოიღო:

ἰπείσθησεν δὲ μαθητὰς ἀνοψήλας παρὰ Λαδῶν,
 ὅφρα ταραστής ἦσαν ἄνευ στυγερῆς
 ἦσαν αἰς ἄχρητον παλαιότητα φέρει' ἔχουσας,
 οὐ μάλιστα ὄσπερ γίγνηται ἐπίπαιον,
 ἀνχάλας, χαιτρίαν ἄχληστήσιν: ἐπὶ ἡμῶν
 ἀσχετῶσ' ἰδμῶν χρίματα: δεσπόμενοι: ³⁾.

ქსენოფანე აქებს სადა ცხოვრებას, რომელსაც თითქმის იმავე გატაცებით აგვიწერს, როგორითაც შენდევ აგვიწერა ის ლუკრეციუსმა თავის პოემის მეორე წიგნში⁴⁾.

παρὰ παρὰ χρῆσι τῶν ἀνδρῶν ἕχεται
 ἐν κινήσει μαλακῆ: ἀτακῆσιν, ἔμπεδον ὕμνον,
 πῶσθε γλαυκὸν ἔπειθ', ἰπείσθησεν ἔπειθ' ἡμῶν⁵⁾.

თუ დავაკვირდით კარგად ყველა ამ ნაწყვეტებს, ჩვენ მათში ერთს საზოგადოს და, შეიძლება ითქვას, ძირითადს ნიშანს დავინახავთ: ქსენოფანე საბერძნეთის ერთგულ ტრადიციებს არ ეთანხმება და ადამიანის ღირსების სიმძიმის ცენტრი ცდილობს ზეგრძნობიერ სფეროში გადაიტანოს; ფიზიკურ ძალას სჯობს გონებრივი ძალა, ფიზიკურ სიამოვნებას სასმელ-საქმელისა, ტანისამოსისა და მდიდრულად მორთული სასახლისაგან სჯობს გონებრივი სიამოვნება, რომელსაც ადამიანი, მაგალითად, ტკბილს მეგობრულს საუბარში ჰპოულობს.

1) DV 11 B 5.

2) Fr. 1.

3) DV 11 B 3.

4) De rerum natura, II, 29.

5) Fr. 22.

მაგრამ ბოლოს და ბოლოს თვით ეს გონებრივი სიამოვნებაც არ არის ადამიანის უმაღლესი მიზანი. არა სიამოვნების, არამედ მართალი ცხოვრების (აქ *δὴ ζῆλον*) მონიჭებას სთხოვს ღმერთებს ქსენოფანე, ვინაიდან უკანასკნელს, მისი აზრით, მეტი მნიშვნელობა აქვს: *ἄριστος ἄνθρωπος ἔστιν ἄνθρωπος*. ამ სიტყვებში მოჩანს უკვე ის ცვლილება, რომელიც კაცობრიობის შეგნებას მეშვიდე-მეექვსე საუკუნეში განუცლია.

ეს ცვლილება უუდიდესი მოვლენაა მთელს ისტორიაში. ის არის გაჩენა ზნეობისა, რომელიც პიროვნებასთან ერთად იშვა: კარჩაკეტილი პატრიაქული საზოგადოება ჩვეულებით ცხოვრობდა, მაგრამ ზნეობას, ამ სიტყვის ნამდვილი მნიშვნელობით, ის არ, იცნობდა, ვინაიდან იქ, სადაც ადამიანი გათვითცნობიერებული არ არის, ზნეობაც შეუძლებელია. თვით დაფასების აქტიც ამგვარ საზოგადოებაში იშვიათი მოვლენაა. იმ მცირეოდენ შემთხვევებში კი, სადაც ასეთი დაფასება ხდება, მისი პრინციპია მხოლოდ სარგებლობა—ენება, რომელიც ჰგულისხმობს, რომ შესაძლებელია იმდენი სისტემა დაფასებისა, რამდენიც არის სუბიექტი, ამ სარგებლობა—ენების განმცდელი. ზნეობრივი წესრიგის ყოვლადობის აზრამდის ძველი საზოგადოება არ ამალლებულა. მას ვერ წარმოუდგენია, რომ ერთი და იგივე წესი დაფასებისა თავის კომპეტენციას ავრცელებს ყოველს ადამიანზე, განურჩევლად ტომისა და მით უმეტეს გვარისა.

ქსენოფანეს დროს პირველად იგრძნო ადამიანმა თავისი განსხვავება ინერტული აუცილებლობის მიერ დაქვემდებარებული ფიზიკური ბუნებისაგან და მიწვდა თავის მორალურ არსს. ამასთან დაკავშირებით სინამდვილის შესაძლებელ დაფასებათა რიცხვი გამრავლდა. ეგიოსტიური სარგებლობა—ზარალის გვერდით გაჩნდა წარმოდგენა ზე-პირადი ან ობიექტური სამართლიანობა—უსამართლობისა. ფიზიკურ წესზე მალლა მყარდება ზნეობრივი წესის იდეალური სამთავრო, რომლის საფუძველია არა ეგოისტური პრინციპი სარგებლობისა, რომელსაც მიჰყავს რელატივიზმამდის და ზნეობრივი სამყაროს დაქსაქსავამდის სიამოვნება-უსიამოვნებლს ინდივიდუალ ნატარებლებად, არამედ პრინციპი სამართალისა. ზნეობრივი, სამთავრო ერთია, რადგან ერთია სამართალი, რომლისათვის არ არის არც იონიელი და არც დორიელი, არც ჰელინი და არც ბარბაროსი. ყველა ერთნაირად ექვემდებარება ამ წესს, ყველა ერთნაირად აგებს პასუხს ზნეობის წინაშე. თუ სიამოვნება ან უსიამოვნება მოვლენისაგან შეიძლება იყოს იმდენი, რამდენიც არის სუბიექტი, ამ მოვლენასთან განცდით დაკავშირებული, სამართალი მის შესახებ შეიძლება

იყოს მხოლოდ ერთი. სამართლის ერთობა კი ნიშნავს ზნეობრივ წესის ერთობასაც. შეუძლებელია, რომ ერთი და იგივე ადამიანი, ერთი და იმავე საქციელისათვის სხვა და სხვა გვარად იქნეს ზნეობრივად დაფასებული იმის მიხედვით, სარგებლობა მოაქვს ამ საქციელს დამფასებლისათვის თუ ვნება.— ასე აღუდგა წინ ახლად ვაჩენილი ზნეობრივი შეგნება ჰედონურ თვალსაზრისს, რომელიც მანანდის გაბატონებული იყო და ზნეობრივი წესრიგის შესაძლებლობას სპობდა: მან მოითხოვა სიამოვნება—უსიამოვნების დაქვემდებარება სამართლის წინაშე.

ამ გარემოებამ იჩინა სწორედ თავი ქსენოფანეს ზე-მოყვანილ სიტყვებში, სადაც სიმართლე სიამოვნებაზე უმაღლეს პრინციპად არის გამოცხადებული. მაგრამ ჩვენ არ უნდა გაგვიკვირდეს, რომ სრული წარმოდგენა სიმართლეზე, როგორც იდეალურის ცნებაზე, რომელიც დამოუკიდებელია იმისაგან, არსებობს მისი საგანი, თუ არა, ქსენოფანეს ჯერ კიდევ არ მოეპოვება. მისი აზრით, სიმართლეს მხოლოდ იმდენად აქვს მნიშვნელობა, რამდენადაც მას შესწევს ძალა განაღდდეს და სინამდვილედ იქცეს: სიმართლე, რომელიც მოკლებულია ასეთს ძალას, არ არის ნამდვილი სიმართლე, რადგან უძლური სიმართლე, როგორც *contradictio in adjecto*, შეუძლებელია.

თუ ასეა, მაშინ მარტო განზრახვა კეთილი საქმისა, ზნეობრივი თვალსაზრისით, უნდა უფრო დაბლა იდგეს, ვიდრე განხორციელებული საქმე, და უმაღლესი სახე ზნეობრივობისა უნდა ქცევაში და არა სურვილში შედგებოდეს. ამიტომაც ვასაგებია, რომ ქსენოფანე სთხოვს უზენაეს არსებას არა კეთილს განზრახვებს, არამედ კეთილს საქმეებს: *ἄχ' ἄναισθητῶν ἡγεμονίᾳ* (fr. 1).

ამ წარმოდგენას, რომ სიმართლე არის იმავე დროს ძალა, წარმოდგენას, რომელიც ქსენოფანეს ზნეობრივი შეგნების ანალიზმა აღმოაჩინა ვადამწყვეტი მნიშვნელობა მიეცა ამ მოაზროვნის ფილოფიურს თეორიაში, როგორც დავინახავთ ქვევით. რომ განზრახვა, რომელიც მხოლოდ ჩვენგან არის უშუალოდ დამოკიდებული, არ კმარა სიკეთისათვის, რომ უკანასკნელისათვის საჭიროა ხელშემწყობი, ჩვენგან დამოუკიდებელი გარეგნული პირობები, ეს წმინდა წარმართული აზრია, ვინაიდან აქ ადამიანის ღირსებას მისი შინაგანი „მემარტო კი არ ჰქმნის, არამედ გარეგნული შემთხვევა: შთამომავლობა, საზოგადოებრივი გავლენა, სიმდიდრე, სიღამაზე და ათასი სხვა ძალა, რომელიც ხელს უწყობს განზრახვის განხორციელებას. გარეშე ასეთი ძალისა შესაძლებელია, რომ ადამიანს სურვილი ჰქონდეს სიკეთისა მაგრამ ნამდვილად ის, წარმართული იდეოლოგიით, უვარგისი და

ცული (ჯჯაძე) იყოს, ვინაიდან სიკეთე მოქმედებაში შედგება და კეთილი (ჯჯაძე) მხოლოდ ძლიერია¹⁾.

თუ ასეა, მაშინ ადამიანის ზნეობრივი ღირსებაც შეფასებული უნდა იქნეს არა თავის თავად, არამედ იმ შედეგების მიხედვით, რომლებიც მისგან გამომდინარეობენ: ასეთი დაფასება კი ხდება ჰედონური კრიტერიუმით. მაშასადამე, ზნეობრივი პრინციპი, რომელიც ქსენოფანემ სიამოვნება—უსიამოვნებაზე მალა დააყენა, კვლავ უკანასკნელში იშლება, ე. ი. ნამდვილი ზნეობის იდეა ისევე ჰქრება.

დასკვნა ცხადია: ქსენოფანემ ტრადიციული შეხედულებას უარყოფით იწყო, მაგრამ ეს უარყოფა მან ლოლიკურად ვერ დაასრულა და ისეთს წარმოდგენაზე გაჩერდა, რომელსაც აშკარად ტრადიციული ხასიათი ჰქონდა. ამ წინააღმდეგობას ქსენოფანეს ზნეობრივს შეხედულებებში უნდა გამოეწვია წინააღმდეგობა ღმერთზე მოძღვარებაშიც, ვინაიდან პირველი უკანასკნელისაგან აღმოცენდა.

¹⁾ საყურადღებოა, რომ ჯჯაძე (კეთილი) გულკეთილს და შეპყობებულს კი არ ერქვა უძველეს საბერძნეთში, არამედ ძლიერს, გავლენიანს, ვისაც ძალა ჰქონდა თავისი ინტერესი განემტკიცებია. ჯჯაძე ა' ჯჯაძე იყო არისტოკრატის ეპითეტო.

III. ქსენოფანე და პოლითეისტური იდეოლოგია

თავი პირველი.

ანთროპომორფიზმის კრიტიკა.

1.

არისტოტელი მოგვითხრობს, რომ დიალექტიკა პირველად ელეატებმა აღმოაჩინესო¹⁾, და ეს მართლაც შეეფერება ელეატების ფილოსოფიურ მიმართულებას.

საყურადღებოა ფრიად, რომ ამ სკოლის მთავარი წარმომადგენლები საზოგადოებრივი ცხოვრების და მასთან დაკავშირებული პოლიტიკური საკითხებისადმი განსაკუთრებული ინტერესით ხასიათდებიან. ქსენოფანემ, როგორც ვიცით, პოლიტიკური მონობის მოწმედ ყოფნას ემიგრანტობა არჩია. პარმენიდემ თავის სამშობლო ქალქს, ელევს, კანონები დაუწერა²⁾. ძენონმა კი ტირანიისადმი თავგანწირული სიძულვილით სახელი გაითქვა³⁾.

ეს გარემოება ერთგვარ სინათლეს ჰფენს ელეატების ინტერესს დიალექტიკისადმი. საზოგადოებრივ ვნებათა შეუპოვარს შეხლა-შემოხლაში და არა ბუნებრივ მოვლენებზე იონიელთა მზგავსად მშვიდს დაკვირვებაში ჩნდება პირველად ის აზრი, რომ გამოთქმულ დებულებას დაშტკიცება სჭირია, და ამით მზადდება ლოლიკისათვის ნიადაგი.

დიალექტიკის ცხადი ნიშნები უკვე ელეატური სკოლის დამაარსებელის ნაწერებში მოჩანს. თავისი ფილოსოფიის ძირითადს დებულებებს ქსენოფანე ამტკიცებს, რასაც არც ერთი მიღებული ფიზიკოსი არ ჩადიოდა, მაგრამ ამტკიცებს არა პირდაპირ, არამედ დიალექტიკურად, ე. ი. მოწინააღმდეგე შეხედულებების დარღვევით. რად აირჩია ქსენოფანემ ეს მეთოდი, გასაგებია, თუ გავითვალისწინებთ

¹⁾ DV 19 A 1. ფრც: 2) ἄριστοτέλης ἐπιπέδου πύξου (sc. ἡλικίου) γυναικῶν. Ζεῦλε κτλ.

²⁾ DV 18 A 1.

³⁾ DV 19 A 1.

ის გარემოება, რომ ქსენოფანეს ფილოსოფიის პრინციპები მძაფრს პოლემიკაში განვითარდნენ.

მთავარი მოწინააღმდეგენი, რომელთაც ქსენოფანე ეკამათებოდა, იყვნენ, როგორც ითქვა ზევით, პოლითეისტური იდეოლოგიის უუდიდესი ლიტერატურული წარმომადგენლები, ჰომიროსი და ჰესიოდე. კამათი მათთან იმ ზომაზედ დამახასიათებელი იყო ქსენოფანეს მოღვაწეობისათვის, რომ ტიმონ ფლიუნტელმა შეამკო კოლოფონელი მოაზროვნე ეპითეტით (Ομνησαντες ἐπιχρηστας¹⁾). ეს სახელი ჰომიროსის და ჰესიოდეს მოწინააღმდეგისა ქსენოფანეს მთელს საბერძნეთში დაუმკვიდრდა. დიოგენე მოგვითხრობს მასზე: γυμνασθε θε... και! 'Ησιόδησ' και! 'Ομηρον, ἐπιχρηστας χυτων τχ παρι μεσιν ερημειαν²⁾.

და მართლაც ერთი, ქსენოფანესაგან დარჩენილი ფრაგმენტი პირდაპირ ახსენებს გაკიცხვით ჰომიროსსა და ჰესიოდეს,

πάντα θεσζε ἀντιθεγαν "Ομηρος ἢ" 'Ησιόδος τε,
ὅσα παρ' ἑπιρῶσισιν ἰνεῖδεν και ἰόχους ἐστύν,
ὡς πλεῖστο' ἐψέχθησθε θεσιν ἀθεμιστεν ερηγ,
ἐλέπτεν μοιγεσθεν τε και ἀλλήλους ἀπατεῖσεν³⁾.

ფრაგმენტის აზრი სრულიად ნათელია: ქსენოფანე ჰგმობს იმას, რომ ჰომიროსმა და ჰესიოდემ მიაწერეს ღმერთებს „სამაგელი და სამარცხვინო“ თვისებები, რომლებიც შეუთავსებელია ზნეობრივობის ცნებასთან. რომ ქსენოფანე ამ შეძთხვევაში არ აკარბებდა—ეს ზემონათქვამიდან ჰომიროს-ჰესიოდეს შესახებ საკმაოდ ცხადია. ცხადია აზრიც, რომელზედაც აგებულია ეს ფრაგმენტი: ღმერთის ცნება არ უნდა ეწინააღმდეგებოდეს ზნეობას.

ვინც დაინტერესებული იყო პოლითეიზმის თეორიული კრიტიკით, იმას შეეძლო აქ გაჩერება: თუ სარწმუნოება ზნეობას არ უნდა ეწინააღმდეგებოდეს, თუ ის შესაძლებელია მხოლოდ ზნეობრივი შეგნების ფარგლებში, მხოლოდ ერთი ფაქტი წინააღმდეგობისა რელიგიის და ზნეობის შორის საკმარისია, რომ სამუდამოდ გადასწყდეს უარყოფითად საკითხი ასეთი რელიგიის ღირებულების შესახებ. მაგრამ ქსენოფანე, როგორც მისი ფრაგმენტები მოწმობენ, არ ჩერდება იქ, სადაც მოაზროვნეს თავისი საქმე დამთავრებულად შეეძლო ჩეთვალა. ის ხელს ჰკიდებს თავისი შეხედულების პროპაგანდას: არ კმაყოფილდება იმით, რომ თვითონ შეიცნო პოლითეიზმის უფარგი.

1) Wachsm. fr. 40.

2) DV 11 A 1. ალბად ეს გარემოება არის იმის მიზეზიც, რომ ქსენოფანეს პრაველი ნაწყვეტი შეგვიძარჩუნეს ჰომიროსის პოემების სკოლიასტებმა.

3) DV 11 B 11, 12.

სობა, არამედ ცდილობს თავისი რწმენა შეაგნებინოს თანამედროვეებსაც, რომელნიც ეპოსზე იყვნენ აღზრდილი და ამიტომ ვერ ამჩნევდნენ მის ნაკლულეფანებებს; საჭირო იყო კი, რომ შეემჩნიათ, და ქსენოფანეც სათანადო საშუალებას მიმართავს თავის მიზნის მისაღწევად. ის სარგებლობს ძლიერი იარაღით: ეს იარაღი იყო ანალიზი.

საზოგადოთ ანალიზი ჩინებული საშუალებაა ფართო წრეებში პატივცემულის სახელის გასატეხად. ანალიზი მოვლენას სიუცხოვეს აშორებს და სხვა მოვლენებთან მიმზგავსების საშუალებით მას გასაგებმარად აქცევს. მიმზგავსება მოვლენისა, რომელსაც ღირებულის სახელი აქვს მოხვეჭილი, ისეთ მოვლენებთან, რომლებსაც ასეთი სახელი არა აქვთ, უკვე ამცირებს მას. მართალია, იმ გარემოებიდან, რომ ღირებული A შედგება იმავე ელემენტებისაგან, რომლებისაგანაც შემდგარია ღირებულებას მოკლებული B, სრულიადაც არ ამტკიცებს, რომ პირველმა ჩვენს თვალში თავისი ფასი უნდა დაჰკარგოს. მაგრამ ამის გაგებისათვის საჭიროა დაკვირვებული მსჯელობა, რომელიც მას ბნელ მასსაში პროპაგანდისტს სამართლიანად არ ეგულება. მსმენელი იოლად ხდება ილლუზიის მსხვერპლად და მექანიზმების ელემენტების მზგავსებიდან ადვილად დაასკვნის ხოლმე ღირებულებათა თანასწორობაზე. ამ გარემოებას მშვენიერად აულეს ალლო ინგლისის სკეპტიკოსებმა, როდესაც ისინი ქეშმარიტების ფსიქოლოგიური ანალიზის საშუალებით ცდილობდნენ ის შეცდომასთან გაეთანასწორებიათ, და აგრეთვე საფრანგეთის განმანათლებლებმა, როდესაც უკანასკნელი გენიოსობის ანალიზით სარგებლობდნენ, რათა მისთვის მიუწოდებლობის ბეჭედი მოეშორებიათ. დამსახურება ამ იარაღის აღმოჩენისა ეკუთვნის უსათუოდ ქსენოფანეს: პოლითეიზმის სახელის გასატეხად ის მიმართავს მის ანალიზს. ამისათვის კი მას შეეყვარათ პოლითეისტური რელიგიის ლაბორატორიაში, სადაც მითური თქმულებები მზადდებოდა, და ამით, უეჭველია, გზას უკაფავს რელიგიის იმ კრიტიკასაც, რომელმაც პრინციპული ხასიათი მიიღო, მაგალითად, ფეირბახის ნაწერებში.

მ.ა.ჰ ჰერანზ ნეხეთს მხცის რეხმთხე რმცისჲ
 რუჲ თფაქრუჲ ბ' ნამუქთა ღეჲუ ჟაჲრუჲ რე მნაჲჲ რე,

ამბობს ერთი ნაწყვეტი ქსენოფანეს ნაწერებისა¹⁾.

ეს ჰერანზ ნახსენებია აქ გაკიცხვით იმიტომ, რომ ისინი ღმერთებს საკუთარი ბუნების თვისებებს მიაწერენ ხოლმე. ეს გაკიცხვა ვრცელდება უბრალო „მომაკვდავებზე“ მართო კი არა, არამედ ჰომი-

¹⁾ DV II B 14. მოყვანილია კურფისის რეკონსტრუქ. იხ. ზევით გვ. 16.

როსსზე და ჰესიოდეზედაც, რომლებსაც ღმერთები აგრეთვე ანთროპომისტულად ჰყავდათ წარმოდგენილი: ცოლ-ქმრობა, დედობა, მამობა, უფროს-უმცროსობა და მრავალი სხვა ადამიანისებური და მოკიდებულება მიაწერეს ჰომიროსმა და ჰესიოდემ წარმართულ ღმერთებს. არც ერთი ეს თვისება არ არის ღვთაებრივი, რადგან ყველა ადამიანისებურია.

რას ამბობდა ქსენოფანე ცოლ-ქმრობაზე ან დედ-მამობაზე, დანამდვილებით არ ვიცით; მაგრამ ჩვენ გვაქვს ძველთა რამოდენიმე მოწმობა, საიდანაც ჩანს, რომ ქსენოფანე უარპყოფდა, თითქო უმცროს-უფროსობა ღმერთის ცნებას შეეგუება.

ევსევი სწერს ქსენოფანეზე: *ἀναφαίνετα: ὃς καὶ παρὶ θεῶν ἄς ἰσθμῆ: ἄξ ἡγεμονία: ἐν ἀντιῶ ἰσθμῆ: ὅς γὰρ ὁσέ: ὁσπαρὶξαι: ἄξ ἄξ ἄξ ἄξ, ἄξ: ὁσπαρὶξαι: τε μῆθεν: ἀνθῶ μῆθεν¹⁾*. ღვთაებას არ სკირობა თანამემწე და მსახური, როგორც სკირობა ეს ადამიანს მისი ნაკლულ-ვანობისა გამო. მეორეს მხრით, ღმერთს არ შეუძლია სხვის განკარგულების შემსრულებელი იყოს ან სხვას ემორჩილებოდესო.

რომ ეს ცნობა ევსევისა სწორედ გადმოგვცემს ქსენოფანეს შეხედულებებს, იქიდანაც ჩანს, რომ ევრიპიდე ერთს ადგილში, რომელიც ქსენოფანეს აშკარა იმიტაციად არის საყოველთაოდ ცნობილი, შემდეგს სიტყვებს ათქმევინებს ჰერაკლეს²⁾:

ἐὼς ὃς τῶς θεῶς ἰσθῆς ἰσθῆς ἰσθῆς ἰσθῆς ἰσθῆς

ἰσθῆς ἰσθῆς ἰσθῆς ἰσθῆς ἰσθῆς ἰσθῆς ἰσθῆς ἰσθῆς

ἰσθῆς ἰσθῆς ἰσθῆς ἰσθῆς ἰσθῆς ἰσθῆς ἰσθῆς ἰσθῆς

ἰσθῆς ἰσθῆς ἰσθῆς ἰσθῆς ἰσθῆς ἰσθῆς ἰσθῆς ἰσθῆς

ἰσθῆς ἰσθῆς ἰσθῆς ἰσθῆς ἰσθῆς ἰσθῆς ἰσθῆς ἰσθῆς.

(ამ ლექსის აზრი სადავოა. ცელლერი 1,647, ჰფიქრობს, რომ *ὁσπαρὶξαι, ὁσπαρὶξαι, ὁσπαρὶξαι* bezeichnen nicht eine despotische Herrschaft im heutigen Sinne dieses Wortes, d. h. eine harte und gewalthätige, sondern nur die unbeschränkte Gewalt, wie sie den Göttern zusteht, welche deshalb *ὁσπαρὶξαι*, aber im Sinn der *ὁσπαρὶξαι ἀγαθῆς* genannt werden. ერთი სიტყვით, ცელლერის შეხედულებით, *ὁσπαρὶξαι* უდრის *ἡγεμονία*-ს. წინააღმდეგ ამისა ფრეიდეტალი, Ueb. d. Th. d. Xenophanes, 36, დარწმუნებულია, რომ *ὁσπαρὶξαι* აქ ნიშნავს den Begriff tyranischer Willkür, despotischer Herrschaft. უნდა ითქვას რომ ამ დავას არა აქვს ბოლოს და ბოლოს ის მნიშვნელობა, რომელ-

1) DV 11 A 32.

2) Herc. 1341—1346.

საც აღწევენ მას თვითონ მოდაენი: გავიგებთ ჩვენ მანათლას ცელ-
ლერისამებრ, როგორც განუსაზღვრელს ძალას, თუ ფრეიდენტალის
მზგავსად, როგორც ღირანისებურს თვითნებობას, სულ ერთია,
დადებითი ნიშანი ლეთაებისა, რომელიც ქსურთ ცელლერს და ფრეი-
დენტალს გამოიყვანონ აქედან, არ გამოძღინარეობს მისი ბატონო-
ბის (ცნებიდან).

ამრიგად, პოლითეიზმის ანალიზმა აღმოაჩინა მისი მექანიზმი:
ეს რელიგია ანთროპომორფისტულად ყოფილა შენებული. პოლითეი-
ზმის კრიტიკის გამოცანა ავალებს აწი ქსენოფანეს დაამტკიცოს ამ
ანთროპომორფიზმის მიუღებლობა, ცხადჰყოს, რომ ღმერთი არ ემზ-
გავსება ადამიანს „არც გარეგნული მოყვანილობით, არც აზრით“¹⁾,
ან, ღიოგენეს სიტყვები თუ ვიხპარეთ, დაამტკიცოს რომ „ღვთაე-
ბრივს არსს არავითარი მზგავსება არა აქვს ადამიანთან“²⁾.

რომ ეს დებულება შეცდომა ყოფილიყო, მაშინ მართალი იქნე-
ბოდა წინააღმდეგი აზრი: ღმერთს შეიძლება ადამიანის თვისებები
მიეწეროს. თუ კი აღმოჩნდება, რომ უკანასკნელი დებულება არ არის
სწორი, მაშინ სწორი იქნებოდა პირველი. ქსენოფანეც ცდილობს
ცხადჰყოს, რომ შეხედულება, თითქო ღმერთს შეიძლება ადამიანის
თვისებები მიეწეროს, არ არის გასაზიარებელი.

როდესაც ჰომიროსი და ჰესიოდე ღმერთებს ადამიანის თვისე-
ბებს აწერდენ, აქ შეცდომა ისე კარგად იყო დაფარული, რომ მისი
მიწვდომა ძნელდებოდა. მხატვრულმა ფანტაზიამ შემოსა ეს ღმერთები
წარმტაც ფორმებით. ამიტომ ზნეობრივი მათი ნაკლულევანება ესთე-
ტური გარეგნულობით იყო დაჩრდილული. არამც თუ ქსენოფანეს
თანამედროვეებს, რომლებიც სიყრმიდანვე ჰომიროსის პოემებზე
იყვნენ აღზრდილი, არამედ დღესაც უფრო განვითარებულს ზნეობრივ
გრძნობასაც კი უჭირს ჰომიროსის მომხიბლავ თხზულებებში განსა-
ხიერებულ ღმერთების ნაკლულევანებათა შეცნობა.

ქსენოფანეც მიხვდა ამ ფსიქოლოგიურს ფაქტს და ანგარიში
გაუწია მას. ანთროპომორფიზმის სიყალბეს ის თავის თანამედროვეებს
ჰომიროსის და ჰესიოდეს შესისხლხორცებულ პოემების მაგალითზე
მარტო კი არ უჩვენებს, არამედ ბარბაროსული ერების მაგალითზეც:
ეთიოპიელების (რომლებიც ქსენოფანესათვის ტიპური მაგალითი
უნდა იყოს სამბრეთური ხალხებისა) და თრაკიელების (რომლებს
ქვეშ უნდა ვიგულისხმოთ საზოგადოდ ჩრდილოელები).

¹⁾ Fr. 23.

²⁾ DV 11 A 1.

Αἰθίοπες τε Μεσσηνίας ἰσχυροῦς τοιαύτης μέλανός τε
(Ἰρηνιᾶς τε ἡλασχανῆς καὶ παρρησῆς φάσι πέλεισθαι,

ამბობს ქსენოფანე (fr. 16). მაგრამ მხოლოდ ბარბაროსები კი არა, რომლების ტიპებამ მოყვანილია აქ ეთიოპიელები და თრაკიელები, არამედ პირუტყვებიც საკუთარ სახეს მიაწერდენ ღმერთებს, რომ მათ ხელები ჰქონებოდათ და ხატვა შესძლებოდათ.

Ἄλλ' εἰ χεῖρας ἔχων βίβη ἴππαι· ἢ ἢ λείοντες
ἢ γράψαι χεῖρας· καὶ ἔργα τελεῖν ἄπειρ ἄμειβας,
ἴππαι μὲν θ' ἴπποισι βίβη θὲν τε βίβησι ἰοίμας
καὶ κε βίβη ἰβήας ἔργαφον καὶ σάματ' ἐπέειπον
τοιαῦσι) ἰσὺν περ καὶ τὰς θέμας εἰχὺν ἔλασται (fr. 15).

უეკველია, ქსენოფანეს არც გაუფიქრებია იმის დამტკიცება, რომ ეთიოპიელებს ღმერთები ნამდვილად წარმოდგენილი ჰყავთ შვეი ეთიოპიელების მზგავსად, ან თრაკიელებს — ქროლა თრაკიელების მზგავსად. ამიტომ ზემოყვანილი ნაწყვეტიდან იმ დასკვნის გამოყვანა, რომ ქსენოფანე ახლო იცნობდა ბარბაროსების სარწმუნოებებს და სწორედ მათი შედარებიდან გამოიყვანა თავისი დებულება ანთროპომორფიზმის სიყალბეზე, — დიდი შეცდომა იქნებოდა ¹⁾.

მართალია, უკვე ქსენოფანეს დროს და განსაკუთრებით კი მის შემდეგ, სოფისტებს შორის, ჩვეულებად იყო შემოღებული, რომ ტრადიციული წესების ან შეხედულებათა წინააღმდეგ მოკამათე თავისი აზრის დასამტკიცებლად იმ არგუმენტით სარგებლობდა, რომ სხვა და სხვა ერებს სხვა და სხვა წესები და შეხედულებები აქვთ და ამიტომ ეს წესები და შეხედულებები არა ბუნების (ψύσει), არამედ პირობის ძალით (νόμῳ) არსებობენ, ე. ი. ისინი ადამიანის მიერ არიან ხელოვნურად შექმნილი. ასე ამტკიცებდა, მაგალითად, სოფისტი კრიტიასი, რომ ღმერთებს კი არ შეუქმნიათ ადამიანი, არამედ ადამიანმა შექმნა ღმერთებიო ²⁾: ფაქტი სარწმუნოებრივი წარმოდგენების განსხვავებისა სხვა და სხვა ერებს შორის გამოყენებული იყო აქ ხაზუთად ამ წარმოდგენების მნიშვნელობის დასამტკიცებლად ³⁾.

¹⁾ ასეთს შეცდომას სჩადის Reinhardt, 142 f., რომელიც ცდილობს ამით დაამტკიცოს, თითქოს die Methode, die Xenophanes anwendet, um die anthropomorphen Göttervorstellungen zu widerlegen, keinesfalls als seine Erfindung gelten darf.

²⁾ Zeller, I, 1408.

³⁾ ასეთი მეთოდი პოლემიკისა მიზეზი იყო იმისა, რომ უფრო გვიან სტოიელები, რომლებიც იცავდნენ პოლითეიზმს სკეპტიციზმისაგან, ამტკიცებდნენ, რომ სხვა და სხვა ხალხთა სარწმუნოებრივ წარმოდგენებს შორის კარის ერთგვარი თანხმობა, consensus. Zeller, Grundriss d. Gesch. d. griech. Phil. 220.

სულ სხვა გვარია ქსენოფანეს არგუმენტაცია პოლითეიზმის წინააღმდეგ. ბარბაროსების რელიგიური წარმოდგენები არის მისთვის არა ფაქტი, რომელზედაც ის საკუთარს დებულებებს აშენებს, არამედ გამათვალსაზიანებელი მაგალითი ანთროპომორფიზმის აბსურდობისა, რომელშიც ქსენოფანე წინასწარ დარწმუნებული იყო თავისი ზნობრივი შეხედულებების ძალით და გარეგანი დაკვირვებისაგან სრულიად დამოუკიდებლად. ეთიოპიელებს და თრაკიელებს ქსენოფანე ახსენებს სწორედ იმ აზრით, რა აზრითაც ის მეორე ნაწყვეტში ახსენებს ხარებს და ცხენებს. როგორც ამ ნაწყვეტიდან არ შეიძლება იმ დასკვნის გამოყვანა, რომ ქსენოფანეს ნაპოვნი ფაქტად მიაჩნდა, თითქო ხარებს ღმერთები წარმოდგენილი ჰყავთ რქიან არსებად, ისე არ შეიძლება იმის თქმაც, რომ ქსენოფანემ თავისი შეხედულებამდის პოლითეიზმის სიყალბეზე სხვა და სხვა რელიგიურ წარმოდგენებზე გარეგნული დაკვირვების საშუალებით მივიდა. სულ სხვა იყო მისი მეთოდი, რომელიც ასე განიხილავდა იონიელთა დაკვირვებითი მეთოდისაგან. თვითშეგნების საშუალებით მიღწეული აზრის პროპაგანდის მიზნით მხოლოდ ისარგებლა ქსენოფანემ მის მიერ გამოგონილი მაგალითებით. ამ შემთხვევაში ქსენოფანე თავის მსმენელთა ცოცხალს გრძნობას მიმართავდა და არა მათ გონებას. იმ აზრს, რომ ეთიოპიელებმა, თუ კი ისინი ანთროპომორფისტულად მოიქცევიან, თავის ღმერთებს საკუთარი ბუნების თვისებები უნდა მიაწერონ, შეეძლო მეტი ზიანი მოეტანა პოლითეიზმისათვის მსმენელის წარმოდგენაში, ვიდრე ლოლიკურად უნაკლო დედუქციას. პრინციპს, რომელიც საფუძვლად უდევს პომპროს-ჰესიოდეს თეოგონიას, შეუძლია ბარბაროსთა სულელური შეხედულებანიც წარმოშვას; მაშასადამე, ეს პრინციპი უვარგისია—ასეთია ქსენოფანეს მსჯელობის სქემა.

შეუძლებელია ეს მსჯელობა დამაკმაყოფილებელ დამტკიცებად ჩაეთვალოს და ლოლიკური თვალსაზრისით საკმაოდ დასაბუთებულად! ვსცნოთ: მართლაც, ის გარემოება, რომ ანთროპომორფიზმი, ბარბაროსების მიერ გამოყენებული, სასაცილო შედეგებს გვაძლევს, შორსაც არ ასაბუთებს დებულებას, რომ ანთროპომორფიზმი საზოგადოდ ყალბი და მიუღებელია, ვინაიდან ტერმინი, განაწილებული დასკვნაში (ანთროპომორფიზმი), არ არის განაწილებული წინამძღვრებში.³⁾

³⁾ ქსენოფანეს მსჯელობას შეიძლება შემდეგი სილლოგიზმის სახე მიეცეს: major—ბარბაროსები არ არიან მისაბაძი მაგალითი; minor—ბარბაროსებს ანთროპომორფისტულად ჰყავთ ღმერთები წარმოდგენილი; conclusio—მაშასადამე, ანთროპომორფისტული წარმოდგენა ღმერთებისა არ არის მისაბაძი.

რომ დასკვნა დასაბუთებული ყოფილიყო, ქსენოფანეს წინამძღვრებში უნდა ამოეწურა სარწმუნოებრივი ანთროპომორფიზმის ყველა შესაძლებელი სახეები, ე. ი. უნდა მოეცა სრული განაწილება ანთროპორფიზმის ცნებისა, და ეჩვენებია ყველა ამ სახეების უვარგისობა თითოეულად. ლოდიკური განაწილების სრულ-ქცევა ხდება ჩვეულებრივ დიხოტომიის საშუალებით, რომელსაც ასე მოხერხებულად მიმართავდა ძენონი. მაგრამ ქსენოფანე დიხოტომიით არ სარგებლობს, ვინაიდან თავისი დებულების საწინააღმდეგო აზრის დასამარცხებლად ის მსმენელთა ფსიქიკის ქვეცნობიერს საფუძველს, მათს ზნეობრივს გრძნობას მიმართავს. იქ, სადაც ძენონს ამ ქვეცნობიერი საფუძველის დანგრევა უხდებოდა, რათა ელეატური მეტაფიზიკისათვის გამარჯვება მოეპოვებია, ქსენოფანე კმაყოფილდება იმით, რომ უპირისპირებს პოლითეისტურს ანთროპომორფიზმს და ინსტინქტად ქცეულს ბერძენთა რწმენას საკუთარ უპირატესობაზე ბარბაროსების წინაშე. ამიტომ, თუ ძენონს განყენებული აზრის მთელი სიძლიერე დასჭირდა, რათა პარმენიდეს მეტაფიზიკა მასის ჩვეულებრივი წარმოდგენისაგან დაეცვა, ქსენოფანე თავის მიზანს აღწევს მდიდარი და მახვილი წარმოსახვის საშუალებით, რომელიც გაკრიტიკებული სარწმუნოების სასაცილო დეტალებს ასე ოსტატურად აშუქებს.

ამრიგად ირკვევა, რომ ანთროპომორფისტული ნიშნების მიწერა ღმერთებისათვის, რაზედაც აგებულია ჰომიროს—პესიოდეს სარწმუნოებრივ წარმოდგენათა სისტემა, არის სასაცილო შეცდომა: ღმერთებს არ მიეწერება ადამიანის ბუნება, თუ მშვენიერი აფროდიტე და ოქრო-თმიანი ფობოსი არ გეძაგს, ხდება ეს მხოლოდ მათი მხატვრული მშვენიერებისა გამო; მოვაცილოთ მათ ესთეტიური სამოსელი, ჰომიროსის ფანტაზიის მიერ ნაქსოვი, და ჩვენ წინ თრაკიელებისა და ეთიოპიელების საძაგელი ღმერთების მიმზგავსება წარმოდგება. ეთიოპიელებიც, თრაკიელებიც და ჰომიროსიც ერთისა და იმავე პრინციპის მიხედვით იქცევიან. თუ პირველნი არ არიან მართალნი, არც უკანასკნელი უნდა იყოს მართალი. ღმერთებისათვის ადამიანის ბუნების მიწერა ისეთივე სისულელეა, როგორც იქნებოდა, რომ ხარებსაც ეფიქრათ, ღმერთი რქიანი არსება არისო.

ქსენოფანეს ამ ღრმა რწმენაში, რომ ღმერთს ადამიანის ბუნება არ მიეწერება, უეჭველია, მოჩანს ამ ეპოქაში ფართოდ გავრცელებული პესნიმისტური შეხედულება ადამიანზე. ღმერთი არ შეიძლება ადამიანს ემზგავსებოდეს, იმიტომ რომ ადამიანი არარაობაა ზნეობრივი თვალთახედვით—აი ძირითადი აზრი ქსენოფანესი, რომელიც მოგვაგონებს თეოგნიდეს პესნიმისტურს ჩივილს კაცთა გაუტანლობაზე,

სულმდაბლობაზე და ზნეობრივ გახრწნილობაზე. ეინც ასე პესსიმისტურად აფასებდა ადამიანს, მისგან არ უნდა გაგვიკვიროდეს, რომ მან, ტიმონის სიტყვით, *ἐχθρὸς ἑαυτοῦ ἀνθρώπου μᾶλλον ἐπὶ ἀσπίδι* ¹⁾).

2.

ანთროპომორფიზმის კრიტიკით ქსენოფანემ პირველად გათელა ის ბილიკი, რომელიც შემდეგ დაქნილ გზად იქცა ანტიურს ფილოსოფიაში, რადგან ამ გზით გაიარა მრავალმა მოაზროვნემ - სხვათა შორის ემპედოკლემ ²⁾, პლატონმა ³⁾ და სენეკამ ⁴⁾).

ზოგი დღესაც ჰფიქრობს, რომ ქსენოფანეს კრიტიკას მხოლოდ ამ ანთროპომორფიზმის. დამარცხება ჰქონდა მხედველობაში. ამ აზრს იცავენ, მაგალითად, გომპერცი და ფრეილენტალი. გომპერცის წიგნში ქსენოფანე წინა-ჰომეროსული საზოგადოების რელიგიური წარმოდგენების რესტავრატორად იქცა: *Der Reformator ist hier in nicht geringem Masse zugleich ein Restaurator. Unter den Grundmauern des Tempels, den er zerstört hat, stösst er auf ein anderes und älteres Heiligtum. Indem er die jüngste, sonder-griechische, in Homers und Hesiods Dichtungen verkörperte anthropomorphistische Religionschicht abträgt, legt er die ursprünglichere gemeinsamarische Schicht, die bei Indern und zumal bei Persern unversehrt erhaltene Naturreligion bloss* ⁵⁾. თუ ასეა, მაშინ, ცხადია, ქსენოფანეს ფილოსოფია სარწმუნოებრივი აზროვნების ევოლუციაში ყოფილა ნაბიჯი უკან („Rückbildung“) და არა წინ („Fortbildung“) ⁶⁾, თვით ქსენოფანე კი ბნელი რეაქციონერი აღმომჩნდარა ⁷⁾, რომელიც ცდილობდა თურმე აღედგინა კაცობრიობის პროგრესულს ვითარებაში დიდი ხნით ადრე დასაფლავებული წარმოდგენები ნახევრად ველური საზოგადოებისა.

თითქმის იშნაირადვე, როგორც გომპერცს, ესმის ამ მუხლში ქსენოფანეს მოძღვრება. მეორე მის გამოჩენილს მკვლევარს, ფრეილენტალს, რომლის აზრით, ქსენოფანეს ფილოსოფია იყო *eine alte*

¹⁾ Wachsm. fr. 40.

²⁾ DV 21 B 134.

³⁾ Rep. 677 E და ქვევ.

⁴⁾ Zeller. Grundriss, 220.

⁵⁾ Gomperz, Griech, Denker. I, 131.

⁶⁾ Ibidem, 134.

⁷⁾ Burnet, 67 f., მაგალითად, *explicite* სთვლის ქსენოფანეს პითაგორთან ერთად რეაქციონერად.

Lehre, die Xenophanes philosophisch vertieft haben wird, die aber viele Jahrhunderte vor ihm von griechischen Dichtern ausgesprochen worden war, der wir schon bei Homer begegnen, wie sie ihre Wurzeln hoch in die Urzeit der indogermanischen Völker erstreckt und selbst sogenannten Naturvölkern nicht fehlt ¹⁾. რა მხრივ გაალრმავა ქსენოფანემ ძველებური სარწმუნოებრივი წარმოდგენები, დამაკმაყოფილებელ პასუხს ამაზე ფრეიდენტალი არ ვეძლევს ²⁾, ასე რომ ფრეიდენტალის კვალად გაგებული ქსენოფანე საკმაოდ უნუგეშოსურათს წარმოადგენს, რომელსაც სხვათა შორის სრულიად არ ეგუება ებითეტი „der kühne, vorurteilsfreie Denker“, მიძღვნილი ქსენოფანესათვის თვითონ ფრეიდენტალის მიერ ³⁾. გამოდის, რომ ეს „გაბედული“ და „წინასწარ შედგენილი ყალბი აზრებისაგან თავისუფალი“ ფილოსოფოსი ქადაგებდა თურმე ისეთს შეხედულებებს, რომლებიც კულტურულად ჩამორჩენილი ხალხებისათვისაც კი უცხო არ ყოფილა. საკვირველია, რომ ქსენოფანეს ასეთს გაგებას აშკარად თუ ფარულად იზიარებენ თითქმის ყველა თანამედროვე მწერლები, რომლებიც შეჰხებიან საზოგადოთ ამ ფილოსოფოსის მოძღვრებას. გარდა კერნისა, რომელიც ქსენოფანეს ფილოსოფიას ინდოეთის სარწმუნოებრივ შეხედულებებს უახლოებს ⁴⁾, შეიძლება აქ დავასახელოთ ცელლერიც, რომელიც ამ მუხლში, როგორც ვნახავთ ქვევით, ვერ ამჩნევს ფრეიდენტალის ზემოაღნიშნულ შეცდომას, თუმცა სხვაგან ის მედგრად ებრძვის ამ ავტორს.

აზრი, რომ ქსენოფანე პრეისტორიული წარმოდგენების რესტავრატორი იყო, ნაწილობრივ გამოწვეულია Röh'ისა და Gladisch'ის ისტორიულ-ფილოსოფიური კონსტრუქციების გავლენით. ამ ორმა მკვლევარმა აღადგინა ალექსანდრიელ ებრაელების მიერ ოდესღაც გამო-

¹⁾ Freudental, Ueb. d. Theol., S. 4. შეად. აგრეთვე გვ. 26.

²⁾ არ შეიძლება დამაკმაყოფილებელ პასუხად ჩაითვალოს, მაგალითად, შემდეგი სიტყვები, რომლებითაც ფრეიდენტალი ამ საკითხს ეხება: Die phantastische Ausmalung der Göttergestalten, die allmählich immer mehr menschliche Züge angenommen hatten, wies Xenophanes mit Spott und Hohn zurück; den tieferen Gedanken, der dem mythischen Denken zu Grunde liegt, ergriff er und bildete ihn in der Richtung, die tiefblickende Dichter und Denker vor ihm längst eingeschlagen hatten. Ibid. 27. საზოგადოდ ფრეიდენტალი უმართებულვით აშუქებს ქსენოფანეს კავშირს წინამორბედ მოაზროვნეებთან და უახლოვებს მას პითაგორს იმ აზრით, თითქო ქსენოფანეს ძირითადი გამოცანა იგივე იყო, რაც იონიელი ფიზიკოსებისო.

³⁾ Ibid. S. 1.

⁴⁾ Xenoph. v. Koloph., S. 27.

გონილი ქორი, ვითომ საბერძნეთის მოაზროვნეებს არათუერი გაეკეთებინათ იმის მეტი, რომ მიეთვისებიათ აღმოსავლეთის სიბრძნე, და ვითომ თვით პლატონი ბერძნულად მოსაუბრე მოსე-წინასწარმეტყველი ყოფილიყოს მხოლოდ. სწორედ ამ ებრაელური ზღაპარის გამოცხილია, როდესაც გლადიში ცდილობს, დაამტკიცოს, რომ ორი უუდიდესი წარმომადგენელი ელეატური სკოლისა, ქსენოფანე და პარმენიდე so sehr sie auch von einander abweichen, sich in der Wedanta beisammen befinden und zusammen das Wesen der Indischen Theologie begreifen¹⁾.

აღმოსავლური ერების იდეური გავლენა ბერძნულს კულტურაზე რომ პრინციპულად უარვეყოთ, ამისათვის საკმაო საბუთი არ არსებობს. თუ ბერძნებმა აღმოსავლეთიდან არა ერთი ღმერთის კულტი შეპოილეს, რისთვის არ შეეძლოთ მათ იქიდანვე ზოგიერთი თეოლოგიური წარმოდგენაც შეეთვისებიათ? ის დაბრკოლებანი, რომლებსაც ჩვეულებრივ ასახელებენ ამ საკითხის გადაწყვეტის დროს (მაგალითად, ენის განსხვავება და აღმოსავლეთის ქურუმთა კასტების კარჩაკეტილობა), აღმოსავლურ ცივილიზაციათა და ბერძნულ განათლებების შორის გარდუვალ კედელს ვერ შეჰქმნიდენ.

მაგრამ ერთია ძველი ერების შორის იდეური ურთიერთობის შესაძლებლობის აღიარება, ხოლო სხვა არის ამა თუ იმ შეხედულების გადმოღების ნამდვილი ფაქტის დამყარება. ქსენოფანეს მოძღვრება არ არის არც პრა-არიული სარწმუნოებრივ წარმოდგენების რესტავრაცია, არც თანადროული ინდოეთის მოძღვრებათა გადმოღება. ვინც ასეთს რასმე მიაწერს ქსენოფანეს, ის ვერ აფასებს იმ პროგრესულსა და ძველი მსოფლმხედველობის ვიწრო საზღვრებიდან კაცობრიობის აზროვნობის განმათავისუფლებელ მნიშვნელობას, რომელიც ეკუთვნოდა ქსენოფანეს ფილოსოფიას, წარმომდგარს პიროვნების ემანსიპაციის ატმოსფეროში და არა იმ პატრიარქული წყობილების ჩარჩოებში, რომელმაც ძველი აღმოსავლეთი დააღპო.

¹⁾ Gladisch, Die Eleaten und die Indier, 214. მთელი ცდა გლადიშისა ქსენოფანეს მოძღვრება ბრაჰმა-მიმანხის შინაარსს დაუახლოვოს გარკვეულად მარცხდება, რადგან მისი წინამძღვრები ყალბია: გლადიში გამოდის ქსენოფანეს მოძღვრების შემცდარი გაგებიდან, თითქო ეს მოძღვრება პანთეონში იყო. გარდა ამისა ის მზავავება, ოომელსაც გლადიში ამყარებს ქსენოფანეს ფილოსოფიასა და ვედანტას შორის, იმ ზომაზედ უმნიშვნელოა ბოლოს და ბოლოს, რომ გლადიშს თამაშად შეეძლო ამგვარი არგუმენტებით ისიც ემტკიცებია, რომ ელეატინში ბრაჰმანიზმისაგან კი არა, ეგვიპტელთა სარწმუნოებისაგან მომდინარეობს.

ქსენოფანეს ფილოსოფიის ამ განმათავისუფლებელსა და პროგრესულ როლს უკვე ის ფაქტი ამოწმებს, რომ იმ დროს, როდესაც პითაგორელები თავისი მოძღვრების იმ ნაწილში, რომელსაც *μακρομακτα* ეწოდებოდა, ნახევრად ველურს წარმოადგენებს დაუბრუნდნენ ¹⁾, ქსენოფანემ, ციცერონის სიტყვით, *divinationem funditus sustulit* ²⁾. ამას უნდა დავუმატოთ, რომ ქსენოფანე მარტო მისნობას კი არ ებრძოდა, როგორც ციცერონი მოგვითხობს, არამედ—საზოგადოთ ყოველ ცრუ-მორწმუნეობას, რომელიც ადამიანს საშინელ მაჯლაჯუნად აწეა. ეს გეაძლევეს უფლებას ვთქვათ, რომ ქსენოფანეს მოძღვრება ძველის რესტავრაცია კი არა, უალრესად პროგრესული და უცხოეთის გავლენისაგან დამოუკიდებელი მოვლენა იყო ბერძნულ სარწმუნოებრივ წარმოდგენათა ვითარებაში. დესპოტიზმის ქვეშ მგზინავს აღმოსავლეთს, რომელმაც არ იცოდა, თუ რას ნიშნავს პიროვნების თავისუფლება, და რომელსაც ადამიანი მონობის არტახებში ჰყავდა შეკრული, არ შეეძლო ქსენოფანეს ძირითად შეხედულებამდის ამაღლებულიყო. აღმოსავლეთში გაჩნდა წარმართობა; იქ განვითარდა ბუნების რელიგია; იქ სცემდნენ თავყვანს ხარს, ლომს, მეფეს, რომელსაც ზოგჯერ ადამიანის მსხვერპლსაც კი სწირავდნენ. მაგრამ კაცის ღირსების შეგნება, რაც მაჩვენებელია უფრო მაღალი რელიგიური წარმოდგენების შესაძლებლობისა, პატრიარქულ აღმოსავლეთს არ ჰქონდა. ქსენოფანე რომ მართლაც რეაქციონერი ყოფილიყო, როგორც ზემოაღნიშნული მწერლების შეხედულებებიდან გამომდინარეობს, მაშინ გაუგებარია, როგორ მოხდა ის, რომ ქრისტიანობის აპოლოგოტებმა შეიდასი წლის შემდეგ ეს ორიგინალური მოაზროვნე საუკუნოების მტერიდან აღადგინეს, რათა მისი სატირის ბასრი ისრები წარმართობის წინააღმდეგ ბრძოლისა და ახალი მსოფლმხედველობის პროპაგანდისათვის გამოეყენებიათ. რომ ქსენოფანეს მოძღვრება წარმართობის უცუდესი ფორმის რესტავრაცია ყოფილიყო, განა აღადგენდნენ ქსენოფანეს ეს აპოლოგეტები, რომლებსაც უჭკობას მტერიც ვერ დასწამებს, რომლებიც საუცხოვოდ იცნობდნენ საბერძნეთის მოაზროვნეებს და ქრისტიანობის უპირატესობას სხვათაშორის იმაშიც ხედავდნენ, რომ პოლითეიზმით შეკრულს კაცობრიობას იგი ცრუ-მორწმუნობრივი შიშისაგან ათავისუფლებდა? იმისათვის კი არ დაუნგრევია ქსენოფანეს ჰომიროსის ოლიმპო, რომ

¹⁾ Burnet, 84 f., ეძებს პითაგორელთა შეხედულებებში „ტაბუ“-ს იდეის მხგავსებას.

²⁾ De divinat. I 3, 5. შეად. აგრეთვე აეციუსის მოწმობა: *Ξενόφανης κτε 'Επιτομας; ἀναρξάνω: τῶ μακρομακτα. DV 11 A 52.*

ბუნებრივი ძალების წინა-ჰომიროსული ტლანქი გაღმერთება აღედგინა. მან ჰომიროსისა და ჰესიოდეს ანთროპომორფიზმის კრიტიკისაგან დაიწყო. მაგრამ თანდათან ეს კრიტიკა გაღრმავდა, ქსენოფანეს გონებრივი პორიზონტი გაფართოვდა და ანტროპომორფიზმის უვარგისობის ქვეშ ქსენოფანემ აღმოაჩინა, რომ უვარგისია თვით ის საფუძველიც, რომელზედაც ანთროპომორფიზმი აღმოცენდა: უვარგისია საზოგადოთ ბუნებრივი ძალების ღმერთებად ჩარიცხვა და მათი თაყვანის-ცემა. ღვთაებრივი თაყვანის-ცემის ღირსია მხოლოდ ის, რაც ზნეობრივად სრულია. ბუნება კი ზნეობრივი თვალსაზრისით უსრულობაა, ბუნება ნაკლულოვანია—აი აზრი, რომელზედაც აშენდა უმთავრესი ნაწილები ქსენოფანეს ფილოსოფიისა: მოძღვრება ბუნებაზე (ფიზიკა) და მოძღვრება ღმერთზე (მეტაფიზიკა).

როგორც ვხედავთ, ქსენოფანეს ფილოსოფიაში არ არის ის წყვეტი, რომელსაც უსაყვედურებდნენ მას, როგორც ძველი, ისე ახალი მწერლები, დაწყებული ჰერაკლიტიდან და გათავებული ცელსერიით, რომელიც თეოდორეტის კვალად¹⁾ ამტკიცებს: *Iene physikalischen Annahmen selbst stehen mit dem philosophischen Grundgedanken des Xenophanes kaum in irgendeinem Zusammenhang* ²⁾.

პირიქით ჩვენ ვფიქრობთ, რომ ძნელია სხვა მოაზროვნის დასახელება, რომლის მოძღვრების ნაწილები უფრო მკიდროდ იყვნენ შეკრული ერთს განუწყვეტელ ლოლიკურ მთლიანობად, ვიდრე ეს ქსენოფანეს ფილოსოფიაში არის: დებულებები, რომლებსაც ქსენოფანეს ფიზიკა ამყარებს, ანტითეატურად შეეფერებიან იმ დებულებებს, რომლებსაც ამყარებს მისი მეტაფიზიკა. სხვა გვარად არც შეიძლება, რომ ყოფილიყო: თუ ღმერთი უზენაესი სიკეთეა, ხოლო ბუნება კი მისი წინააღმდეგობა, ცხადია, რომ პირველის პრედიკატები უნდა იყოს მეორის პრედიკატების უარყოფა და პირუკუ.*

¹⁾ DV 11 A 36. თეოდორეტი ამბობს, რომ ქსენოფანეს დაავიწყდა ფიზიკაში ის, რაც მას თეოლოგიაში ჰქონდა ნათქვამი.

²⁾ Zeller, 1,644.

თ ა ვ ი მ ე ო რ ე .

ქსენოფანეს ფიზიკა.

1.

ზევით ჩვენ აღვნიშნეთ ქსენოფანეს ფიზიკის მიზანი, რომელიც შედგებოდა იმის დამტკიცებაში, რომ ბუნება არ არის გაღმერთების ღირსი, რომ შემცდარია ის, ვინც ბუნების მოვლენებს თაყვანსა სცემს. სწორედ ამ მიზნისათვის სარგებლობს ქსენოფანეც მილეტური ფიზიკის მიღწევებით. ასე იქცევოდენ ყოველთვის განმანათლებლები, დაწყებული ლიკრეციუსით და გათავებული ჰელვეციუსით ან ვოლტერით, რომელიც ჰფიქრობდა, რომ მეცნიერული ცოდნის გავრცელებით ის დაამარცხებდა „ცრუმორწმუნეობას“, ე. ი. კათოლიკურ რელიგიას, და ამით განახორციელებდა თავის დევიზს: *écrasez l'infâme*.

მაგრამ თუ ვოლტერი იყო მხოლოდ დილეტანტი, რომელმაც ზერელედ შეითვისა დამზადებული დასკვნები თანამედროვე ცოდნისა და დამოუკიდებელ მეცნიერულ შემოქმედების უნარ-მოკლებულმა დამახინჯა რთული თეორიები ნევტონისა, რათა გაემარტივებია და ფართო მასისათვის ადვილად მისაწვდომი გაეხადა ისინი—ქსენოფანე არას დროს არ დაცემულა ასეთ იაფ-ფასიან აგიტატორის დონემდის. ის პოპულარიზატორი იყო მეცნიერული ცოდნისა და არა ვულგარიზატორი. ეს კი შესაძლებელი შეიქნა იმიტომ, რომ თვითონ ქსენოფანე ბუნებრივი მოვლენების დიდი მკვლევარი იყო.

მართალია, ქსენოფანე დამოკიდებულია თავის ნატურფილოსოფიურ თეორიებში მილეტის ფიზიკოსებისაგან, მაგრამ ეს არ არის დამოკიდებულება საკუთარ კვლევა-ძიების ინიციატივის უნარ-მოკლებული პროპაგანდისტისა²⁾. თავის მოძღვრებაში ბუნებაზე ქსენოფანე სარგებლობს მილეტური ფიზიკის არა მზა-მზარეული შედეგე-

²⁾ „Der abgründliche Unterschied, der Xenophanes von jedem strengen auf der Höhe seiner Zeit fortschreitenden Philosophieren trennte“, არსებობს მხოლოდ რეინჰარტის წარმოდგენაში, რომელიც ქსენოფანეს დამცირების საშუალებით ჰფიქრობს უფრო გააბრწყინოს ბარმენიდეს სახელი. Parm., 150. უფრო სწორი შეფასება ქსენოფანეს ფიზიკისა ეკუთვნის დილს. Diels, Ueber Xenophanes Arch. f. Gesch. d. Philos., B. X. S. 532 ff.

ბით, არამედ იმ საშუალებებით, რომლებითაც მიღებულები თავის გამოკვლევებს აწარმოებდნენ. ქსენოფანე არ იყო დილეტანტი, სხვისი აზრების მოუწინაველად გადმომღებელი. ის თვითონ ჰქმნიდა თეორიებს, რომლებსაც მიღებულები არ იცნობდნენ სრულიად.

მთავარი განსხვავება ქსენოფანეს ფიზიკისა მიღებულისაგან გამოკვლევისადმი მიდგომაში შედგება. ბუნების შესწავლაში თალესსა და ანაქსიმანდრეს ხელმძღვანელობდა წმინდა ინტერესი ცოდნისადმი. რა არის ყველაფერი, აი ის საკითხი, რომელიც განუწყვეტლივ აწუხებდა მათ და აიძულებდა მრავალგვარი დაკვირვება ეწარმოებიათ ზღვაზე და ხმელეთზე, ღრუბლებზე და ვარსკვლავებზე, ცხოველებზე და მცენარეებზე. წმინდა ცოდნის წყურვილი იყო ერთად ერთი წყარო მათი აზროვნებისა. ქსენოფანე ამ მუხლში არ ემზავებოდა მიღებულებს. გარებუნების შეცნობა არის მისთვის არა უმაღლესი მიზანი, არამედ შინაგანი ზნეობრივი შეგნების წიაღიდან აღმოცენებულ პრობლემების გადასაწყვეტი საშუალება. მთელი მისი ფილოსოფია ამიტომ ხასიათდება პრაქტიკული ინტერესის პრიმატით თეორიული ინტერესის წინაშე. მაგრამ, ეს სრულიადაც არ უშლის მას ხელს სერიოზულად მოეპყრას ფიზიკალურს კვლევას. რისთვის არ არის ბუნება თავყანის ცემის ღირსი? იმისათვის, რომ ის მტვერია: მტვერიდან წარმოდგა და მტვერად იქცევა—ასეთია მთავარი აზრი ქსენოფანეს ფიზიკისა, როგორც ცხადდება ეს თვითონ ქსენოფანეს ფრაგმენტებიდან და აგრეთვე ძველი მწერლების არა-პირდაპირი მოწმობებიდანაც.

ἐξ ἄτης γὰρ πάντα καὶ εἰς ἄτην πάντα τελευτᾷ,
ამბობს ერთი ნაწყვეტი ქსენოფანესი¹⁾.

ამ მტვერს ემატება წყალი; ამრიგად წყალი და მიწა არის ბუნებაში არსებულ მოვლენათა დასაბამი.

ἄτη καὶ ἄδηρ πᾶσι ἔσθ' ἕσα ἰσχυται ἡδὲ φύσιν: (fr. 29).
იგივე აზრი მეორდება მშ ფრაგმენტში:

πάντας γὰρ γὰρ τῆς τῆ καὶ ἄδηρ ἐκχυσίμεται.

მაგრამ მიწისა და წყლის ნარევი არის ხომ ტალახი. მაშ, მთელი ბუნება ტალახისაგან შედგება, შეეძლო ეთქვა ქსენოფანეს, რომლის აზრით მიწა თავდაპირველად წყლით იყო გაქლენილი, ე. ი. წარმოადგენდა ტალახს (*πηλίνης*), რომელიც მხოლოდ შემდეგ განთავისუფლდა წყლისაგან²⁾.

¹⁾ DV 11 B 27.

²⁾ DV 11 A 33.

ერთის შეხედვით პრინციპულად ახალი ამ აზრებში არაფერია: უკვე თალესიცი და ანაქსიმანდრეც აღიარებდნენ, რომ ქვეყანა წყალისაგან გაჩნდა. ქსენოფანემ ამ შეხედულებაში მცირეოდენი შესწორება შეიტანა: მილეტელთა სტიქიონს მან მიწაც დაამატა, და ამრიგად გამოვიდა, რომ ბუნება შედგება მარტო წყალისგან კი არა, არამედ წყალისა და მიწის ნარევისაგან. მაგრამ ასეა მხოლოდ პირველი შეხედვით: არსებითად ქსენოფანე სხვაგვარად აყენებს საკითხს და არა ისე, როგორც აყენებდნენ მას მილეტელები.

თალესი და განსაკუთრებით კი ანაქსიმანდრე გამოდიან გარე-ბუნების დაკვირვებისაგან და დაინტერესებული არიან ბუნებრივი მოვლენების ახსნით. ამიტომ მათთვის არ კმარა ემპირიული ქვეყნიერების ყველა საგნების დასაბამის აღნიშვნა: საჭიროა, გარდა ამისა, იმის ჩვენება, თუ როგორ ჩნდება ამ დასაბამიდან კერძო საგნები. ეს საჭიროება გახდა სწორედ იონიური ფიზიკის განვითარების მთავარ ფაქტორად: პროგრესული გარდასვლა თალესის მოძღვრებიდან ანაქსიმანდრეს მოძღვრებისაკენ, ხოლო უკანასკნელიდან ანაქსიმენისისაკენ, გამოწვეული იყო იმ საფუძველის ძიებით, თუ რისთვის ჩნდება ერთი დასაბამი ნივთიერებისაგან მრავალი თვისობრივად გამდიდრებული კერძო საგანი¹⁾. ამ პრობლემის გადასაწყვეტად იყვენ გამოგონებული ანაქსიმანდრეს *σφραγισμα*—*σφαγισμα* და ანაქსიმენის *παχυσμα*—*παχυσμα*. ყოველთვის, როდესაც ხდება ჰაერის გასქელება, ჩნდება ახალი საგანიც, საკუთარი ინდივიდუალობის მატარებელი; იგივე მეორდება ჰაერის გათხელებისა გამო; ასეთია კანონი დასაბამისაგან საგანთა წარმოშობისა—აი ძირითადი აზრი ანაქსიმენის ფილოსოფიისა, საბოლოოდ გარკვეული ჰერაკლიტეს მოძღვრებაში ლოგოსზე, რომლის მიხედვით ყველაფერი გატაცებულია ერთი მსოფლიო მოძრაობით, სადაც საგანთა ინდივიდუალობა ჰქრება და სადაც *πάντα ἔρῃσι ἔσσι καὶ ἄπῃσι καὶ ἄπῃσι καὶ ἔρῃσι* და *πάντα ἔρῃσι καὶ ἄπῃσι* (2). აღნიშნულ მოაზროვნეთაგან განსხვავებით ქსენოფანეს მიზანი არ არის ბუნების გაჩენის კანონების გამოძიება. შეიძლება გარკვეულადაც ითქვას, რომ მის შეხედულებათა სისტემაში ადგილიც არ არის სრულიად გრძნობისებური სამყაროს კანონებისათვის. კანონშეწყონილობას ან წესიერებას გრძნობებით საწვდომ საგანთა შორიგეობაში ქსენოფანე არამც თუ არ იცავს, არამედ ეყამათება მას ყოველი ორაზროვნობის გარეშე. გრძნობისებურ სამყაროში არ

1) იხ. ს. დანელია, ანტიური ფილოსოფია სოკრატეს წინ.

2) DV 12 B 88.

არის არავითარი წესიერება, ვინაიდან საგნები რეალურს მთლიანობად არ არიან შეკრული და ამდაგვარად ეს სამყარო სრულიადაც არ არის კოსმოსი. ამიტომ ბუნებაში წესიერების ძიება ყველაზე უფრო ნაკლებად მოუვიდოდა გონებაში ქსენოფანეს, რომელიც არ სცნობდა საგანთა გაჩენაში რაიმე კანონის არსებობას. როგორც კანონის ცნებას, ისე რიცხვის ცნებასაც, რომლის ბაღეში პითაგორელთა სკოლა ცდილობდა მოვლენათა ერთგვარობის ამოკერას, ქსენოფანე არ მინართავს. მისი მიზანი ხომ იმაში არ იყო საგანთა წარმოდგომა აეხსნა. თუ კი ის მაინც ამბობს საგანთა გაჩენაზე, სჩადის ამას საგანთა ღირებულების დასამყარებლად: საგნების იმმანენტური კანონის ცნება კი არა, მათთვის ტრანსცენდენტური მნიშვნელობის იდეა მინართავს ქსენოფანეს ფიზიკალურს კელევას.

ეს გარემოება, რომელიც საზღვარსა სდებს მეტაფიზიკოს ქსენოფანესა და მილეტის ფიზიკოსებს შორის, განსაკუთრებულს ელფერს აძლევს პირველის ფიზიკალურს თეორიებს: ქსენოფანეს ოჯახის თავისი აზრით არ არის მილეტელების ჰერკლე.

მილეტელების ბერკლე იყო (კოცხალი) ნივთიერება და არაფერი გარდა ნივთიერებისა არ უნდა ვეძიოთ არც თალესის წყალში, არც ანაქსიმენის ჰაერში და არც ანაქსიმანდრეს ზაქსიონში. თითოეული ამ ფიზიკოსებისაგან ჰფიქრობდა თავის ბერკლეში დაენახა საგანთა წარმომშობი ნივთიერება. მაგრამ ქსენოფანეს მიწა მხოლოდ ნივთიერება კი არ არის, არამედ იმავე დროს ის არის ცნება, ე. ი. ნივთიერებაზე მეტი. ამიტომ ეს მიწა უნდა გაგებულ იქნეს ფიზიკალური მნიშვნელობით მარტო კი არა, არამედ და უწინარეს ყოვლისა ეთიკური მნიშვნელობით: უკანასკნელი მნიშვნელობა იმორჩილებს პირველს. საგნების დასაბამად გამოცხადებული იყო მიწა არა იმიტომ, თითქო საგანთა გენეზისს მიწა უკეთესად ხსნიდეს, ვიდრე, მაგალითად, წყალი. რომ ასე ყოფილიყო, მაშინ ეს ჩვენც გვეცოდინებოდა: ხომ ვიცით, რატომ ზესცვალეს თალესის წყალი ანაქსიმანდრემ ზაქსიონით, ანაქსიმენმა კი ჰაერით. ასეთი რამ ქსენოფანეს შესახებ არაფერი ვიცით²⁾. რატომ? იმიტომ რომ ქსენოფანეს უბრალოდ კი არ შეუ-

²⁾ Schulz, Altjionische Mystik, I Hälfte, Leipzig, 1907 S. 197, და მის კვლად რეინჰარტი, Parm. 145, ფიქრობენ, რომ მოტივი, რომელმაც აიძულა ქსენოფანე თალესის წყალი მიწით შეეცვალა, იყო თეალსაჩინობის ძიება: Sätze wie „Alles ist Wasser“, „Alles ist Luft“, sind dem unmittelbaren Verständnis recht weit entrückt. Viel näher liegt es schon, zu sagen, „Alles ist Erde“—შენიშნავს შულცი. უფრო მკაცრია რეინჰარტის მსჯელობა: In der Welterklärung kommt Xenophanes zum Vorschein als der philosophierende Dilettant,

ცვლია ერთი $\alpha\beta\gamma\eta$ მეორით, არამედ მან დაისახა მილეტურისაგან განსხვავებული პრობლემა და გადასწყვიტა უკანასკნელი მიწაზე მითითებით. როგორც შეცდომა იქნებოდა ჰერაკლიტეს ცეცხლი გაგვეგონივითიერების პირდაპირი მნიშვნელობით¹⁾, ისე ქსენოფანეს $\gamma\alpha\beta\zeta$ არამოიწურება მისი ფიზიკალური აზრით.

შეიძლება, ეს ჰქონდა მხედველობაში არისტოტელსაც, როდესაც ის საგანთა დასაბამზე წინამორბედ მოძღვრებათა ჩამოთვლის დროს ქსენოფანეს არ ახსენებს. პირიქით, არისტოტელი explicite აღიარებს, რომ მონისტთა შორის არ ყოფილა ისეთი მოაზროვნე, რომელსაც მიწა ელიარების საგანთა დასაბამადო²⁾. მართალია, სხვა ადგილში³⁾ არისტოტელი ახსენებს ორი დასაბამის („მშრალის“ და „სველის“) თეორიას, და შეიძლება გვეფიქრა, რომ ეს არის $\sigma\tau\epsilon\alpha\rho$ და $\gamma\alpha\beta\zeta$ ქსენოფანესი. მაგრამ უკანასკნელი მოსაზრებისაგან ხელი უნდა ავიღოთ, რადგან იგივე არისტოტელი შენიშნავს, რომ ელვატთა შორის მხოლოდ პარმენიდემ მიიღო ორი დასაბამი ერთი მეტაფიზიკური არსის გვერდით⁴⁾. ცელერი, რომელსაც ეკუთვნის არისტოტელის ზემოყვანილი ადგილების დაპირდაპირება, დამაკმაყოფილებლად ვერ ხსნის უბრალო საკითხს: რატომ არ მიათვალა არისტოტელმა ქსენოფანე არც იმ ფიზიკოსებს, რომლებიც ორს დასაბამს სცნობდენ, არც იმათ, ვინც მხოლოდ ერთს დასაბამს აღიარებდა. ცელერი ფიქრობს, თითქო ეს იმიტომ მოხდა, რომ ფიზიკოსები, რომლებსაც არისტოტელი ეხება, ყველა საგნების დასაბამს იკვლევდენ; ქსენოფანე კი ასწავლიდა, რომ მისი $\alpha\beta\gamma\eta$ არის დასაბამი არა ყველა საგნებისა, არამედ nur von den irdischen Wesen⁵⁾. მაგრამ ასეთი განსაზღვრა ქსენოფანეს დებულებისა არაფრით არ საბუთდება. ქსენოფანე ამბობს უბრალოდ: $\epsilon\zeta$ $\gamma\alpha\beta\zeta$ $\gamma\alpha\beta$ $\pi\chi\upsilon\tau\epsilon\zeta$. გარდა ამისა მხოლოდ მიწიერი მოვლენები კი არა, ზეციერი მოვლენებიც ქსენოფანეს იმავე ნარევისაგან გამოჰყავდა.

sich überall an das Nächste-beste, Größte haltend, nirgends fähig, ein Problem in seine Tiefe zu verfolgen. Zu Grundstoffen wäblt er Wasser und Erde—warum doch? Weil an ihnen die allmähliche Veränderung im Verhältnis zweier Weltkörper dem Auge unmittelbar sichtbar wird. დამარწმუნებელი საბუთი ქსენოფანეს ასეთი დახასიათებისათვის არც ერთს არ მოჰყავს, და ვერც Fränkel, Xenophanesstudien, 181, ამაგრებს თავის წინამორბედების პოზიციას.

¹⁾ შეად. Zeller, I, 783 f.

²⁾ Metaph, 1,989 a 5.

³⁾ Phys. 1, 188 b 33.

⁴⁾ Met. 1,984 b 1; 986 b 27.

⁵⁾ Zeller, 1,664.

თუ ჩვენ შევითვისებთ ამ თვალსაზრისს ქსენოფანეს ფიზიკაზე, მაშინ ადვილი დასაძლევია გახდება ის დაბრკოლებები, რომლებიც ჩვეულებრივ უთანხმოებას იწვევს ქსენოფანეს მკვლევართა შორის: 1. რამ აიძულა ქსენოფანე მიწა აერჩია საგანთა დასაბამად? 2. როგორ გავიგოთ ის, რომ ქსენოფანე სთვლის საგანთა დასაბამად ხან მიწას (ე. ი. იღებს მხოლოდ ერთს დასაბამს), ხან კი მიწასა და წყალს ერთად (ე. ი. იღებს ორს დასაბამს)?

ჩვენი თვალსაზრისით, რომელიც ქსენოფანეს ἀρχή-ში საგანთა დაფასების საშუალებას ხედავს, პრინციპული განსხვავება არ იქნება, ვიცნობთ ჩვენ ასეთ დასაბამად მხოლოდ მიწას, თუ მიწისა და წყლის ნარევს. პირველს შემთხვევაში „მიწა“ ნიშნავდეს იქნება მტვერს, ე. ი. მას ექნება დაახლოვებით ის მნიშვნელობა, რომელსაც ჩვენი შექმნათა წიგნიც აძლევს ამ სიტყვას, როდესაც მოგვითხრობს პირველი ადამიანის გაჩენაზე¹⁾: ხილული ნაწილი ადამიანის არსებისა არის მტვერი ან არაარობა, უღირსი იმ ყურადღებისა და ზრუნვის, რომელიც მხოლოდ უხარწნელს ღვთაებრივ სულს ეკუთვნის—აი აზრი საღმრთო წერილის მოთხრობისა მიწისაგან ადამის შექმნაზედ. მზგავსი აზრია დაფარული დებულებაშიც ἔκ γαίης ἄνθρωπος, რომლითაც ქსენოფანე აღნიშნავს იმის უღირსობას, რასაც მისი ენით ეწოდება ἄνθρωπος, ჩვენებურით კი—გრძნობისებური სამყარო.

სწორედ ეს უსრულობა ან უღირსობა გრძნობისებური სამყაროსი გამოთქმულია სხვა სიტყვით, როდესაც საგანთა დასაბამად აღიარებულია მხოლოდ მიწა კი არა, არამედ მიწისა და წყლის ნარევი, ე. ი. ტალახი, ἄηλός—ტერმინი, რომელიც შესაძლებელია, თვითონ ქსენოფანესაც ჰქონდა ნახმარი. Πάυτος γὰρ γαίης τε καὶ ὑδατος ἔκτερος ἄνθρωπος, ამბობს ქსენოფანე დაახლოვებით იმავე აზრით, რომლითაც მაგალითად, პესისიმისტურად განწყობილს ზარათუშტრას ნიცშე ერთხელ ათქმევინებს: „დიახ, ადამიანი—ტალახის ღვარია“²⁾. სხვა ახსნის ძებნა იმისათვის, რომ ქსენოფანე, ქვეყნიერების დასაბამად ხან მიწას აცხადებს, ხან კი მიწასა და წყალს, ან გილბერტის მზგავსად იმის დაშვება, თითქო ქსენოფანეს აზრით aus der Erde hat sich eben das zweite Element, das Wasser, zu einer selbständigen Erscheinungsform ausgeschieden und wirkt nun als solches in Verbindung

1) წიგნი პირველი, თ. II, 7: „და შექმნა ღმერთმან კაცი, მტუერისა მიმღებელმან ქუეყანისაგან, და შთაბერა პირსა მისსა სული სიცოცხლისა“.

2) Fr. Nietzsche, Also sprach Zarathustra, 7.

mit der Erde 1) — ნიშნავს ისეთ დებულებების წამოყენებას, რომლებიც არამც თუ არ მტკიცდებიან ტექსტუალურად, არამედ საზოგადოდაც სწორი არ არიან.

თუ მიწა ქსენოფანეს მოძღვრებაში აღნიშნავს უსრულობას და უღირსობას, ცხადია, რამდენად დაშორებულია მისი სწორი გაგებისაგან ის, ვინც ღერინგის მზგავსად იფიქრებს, რომ ეს მიწა იგივეა ქსენოფანესათვის, რაც ლმერთი 2). ნაკლებად შეუსაბამოა ფრთხილი მოსაზრება ფრეიდენტალისა 3), უფრო თამამად დაცული დიტერიხის მიერ, რომელიც ქსენოფანეს მიწას ადარებს მითოლოგიურს I'α:α-ს. მაგრამ დიტერიხიც შემცდარია, თუ ქსენოფანეს მოძღვრებაში ის ამ პოლითეისტური თქმულების გაგრძელებას ზედავს. უკვე ფრეიდენტალი, რომელმაც პირველად გამოსთქვა ეს შეხედულება, საკმაოდ წინდახედული იყო იმისათვის, რომ აღენიშნა: doch soll auf keine dieser Muthmassungen irgend welches Gewicht gelegt werden 4).

მართლაც, პოლითეისტურს მითში I'α:α იყო ღვთაება, რომელიც რელიგიოზურ თაყვანის-ცემას მოითხოვდა. ქსენოფანესათვის კი ἄχνη არის ყოველი უწმიდურების და ბიწიერების სინონიმი. ამ შემთხვევაშიც მითის გამგრძელებელი კი არ იყო. ქსენოფანე, არამედ მისი გამანადგურებელი, როგორც ხაზოგადოდაც ის იყო Ὁ μὴ ἄ-
ρα ἔσθῃ ἔπε: ἄρ ἄρ ἄρ.

2.

ყველაფერი არის მიწა, მტვერი, ტალახი, უსრულობა — ყველაფერი, რასაც ვხედავდით, ვისმენთ, ვეხებით და სხვა გრძნობების საშუალებით შევიცნობთ; მტვერია მთელი გრძნობისებური ან ემპირიული სამყარო.

ჩვენ ეხმარობთ „სამყარო“-სიტყვას და გვესმის ის, როგორც მთლიანობის აღმნიშვნელი ტერმინი. ქსენოფანეს ეს არ შეეფერება.

1) Gilbert, Meth. Theor., 95. სულ იოლად ჭეიქრობს Döring, Xenophanes, 295, ქსენოფანეს ფრაგმენტების წინააღმდეგობის მოხსნას იმით, რომ der Zusammenhang die Nichterwähnung des Wassers rechtfertigte. მაგრამ საბუთი, როგორც მას ამისათვის მოჰყავს, საკმაოდ დამარწმუნებელი არ არის: გალენს შეეძლო პროტესტით ეხსენებია ის, რომ საბინმა მიაწერა ქსენოფანეს აზრი, ადამიანი მიწისაგან შედგებაო, DV 11 A 36. მაგრამ ეს უფრო იმას ამტკიცებს, რომ გალენი კარგად არ იცნობდა ქსენოფანეს მოძღვრებას.

2) Döring, Ibid. 298. Der kugelförmige Gott war einmal ein empfindender und denkender Lehmklumpen.

3) Freudental, op. cit., 30.

4) Freudental, l. c.

მის ნაწყვეტებში არ გვხვდება სიტყვა, რომელიც სწორედ გადმოგვეცემ-
ოს ჩვენებურ სიტყვებს: „სამყარო“, „მსოფლიო“, „ქვეყნიერება“. ამ
სიტყვით ჩვენ გადავცემთ იმას, რასაც ქსენოფანე გამოსთქვამს სიტყვით
-ყველანი“ (πᾶσι): „ἐξ ὑμῶν ἄνθρωποι, καὶ ἐξ ἄλλων ἄνθρωποι καὶ ἐξ
-ἄλλων“ (fr. 27); „ἐξ ἅπαντων ἄνθρωπων, ὅθεν ἔστιν ἄρετή“ (fr. 34); „ἀνθρώποι
-ἄνθρωποι ἄνθρωποι ἄνθρωποι“ (fr. 33). აქედან ცხადია, რომ ის,
რასაც ჩვენ სამყაროს ან ქვეყნიერებას ვეძახით, ქსენოფანეს წარმოუ-
დგენია, როგორც უბრალო ჯამი მრავალ საგანთა, რომელნიც ორგა-
ნულ მთლიანობად შეკრული არ არიან; გრძნობათა მიერ შეცნობი-
ლი ქვეყანა, ქსენოფანეს აზრით, არის მრავალშრიანი, მოკლებული
შინაგანს კავშირს.

თქმა იმისა, რომ ქვეყნიერება მტვერი და ტალახია, უეჭველია,
არ კმაროდა: საჭირო იყო, თუ დამტკიცება არა, ყოველ შემთხვე-
ვაში ჩვენება იმისა, როგორ შეიძლება ქვეყნიერება მტვერად და
ტალახად იყოს აღიარებული. ქსენოფანეც არ გაურბის ამ გამოცანას.

თავდაპირველად არის ტალახი, ე. ი. მიწისა და წყლის ნარევი
პასსა, რომელსაც შემდეგ გამოეყოფება ზღვა და ხმელეთი. ამის დასა-
საბუთებლად ქსენოფანე იმომბედა დაკვირვებებს, რომლებიც მას
უწარმოებია თავისი ხანგრძლივი მოგზაურობის დროს: წყლის ნაპირე-
ბიდან დაშორებულს ადგილებში და აგრეთვე მთების მწვერვალებზე
გაბნეულია ზღვის ნიჟარები; სირაკუზების ქვის სატეხ ადგილებში
ნახეს თევზებისა და ზღვის-ძაღვების აღნაბეჭდები ¹⁾; პაროსის კუნ-
ძულზე არის სარდალა თევზის აღნაბეჭდი ამოღრმავებულ ქვაში, ხო-
ლო მელიტოზე შეიძლება სხვა და სხვა მცენარეებისა და ცხოველე-
ბის აღნაბეჭდების დანახვა ²⁾. ყველაფერი ეს, ქსენოფანეს აზრით,
ამოწმებს, რომ ოდესღაც იქ მიწა და წყალი ერთმანეთში შერეული
ყოფილან,

¹⁾ DV 11 A 33. ყველას საჭიროდ მიაჩნია, არ ვიცი რისთვის. შეაჩეროს
მკითხველის ყურადღება რამოდენიმე ხნით იმაზე, რომ გომპერცის წინადადებით
იპპოლიტეს ტექსტში, საიდანაც ამოღებულია ეს ცნობა, უნდა წავიკითხოვო ფაჯაჲ
(φάλαξ ნიშნავს ზღვის ძაღვს) და არა ფაჯაჲ (φάλαξ ნიშნავს ზღვის ძაღვს) ვი-
თომდა იმით, რომ ზღვის-ძაღვის აღნაბეჭდი სირაკუზების მიდამოებში პალეონ-
ტოლოგიური შეუძლებლობაა. თვითონ გომპერცი Griech. Denk. 1,437, მაღლო-
ბით ახსენებს გეოლოგს ზუსს, რომელმაც მიახვედრა იგი ეს ცვლილება შეეტანა
იპპოლიტეს ტექსტში. რეინჰარტი, Parm., 145, სამართლიანად არ იწყნარებს
გომპერცის წინადადებას: „Wo kämen wir hin, wenn wir die Texte nach Mitteil-
lungen der Fachleute berichtigen wollten?“

²⁾ DV 11 A 33.

რამ აიძულა მერე ეს ნარევი მასსა გამოეყო წყალი ცალკე და ხმელეთი ცალკე? პასუხს ამ კითხვაზე ქსენოფანეს ფრაგმენტებში ვერ ვპოულობთ. რიტტერი ჰფიქრობდა, რომ ნარევი გაშრა, ვინაიდან ჰაერისა და ცეცხლის გავლენით მას გამოეყო წყალიო¹⁾. ეს ინტერპრეტაცია, რომელიც გულისხმობს, რომ ნარევისაგან პირველად გამოვიდნენ ჰაერი და ცეცხლი და მათ შემდეგ სრულიად გააშრეს პირველყოფილი ტალახი, საკითხის გადაწყვეტას კი არა, მის გადადებას ნიშნავს მხოლოდ: ხომ უპასუხოდ რჩება ბოლოს და ბოლოს რამ აიძულა პირველყოფილი ნარევი მასსა ცეცხლი და ჰაერი გამოეყო. სხვები განწყობილი არიან გაიგონ ამ მუხლში ქსენოფანე ისე, თითქო უკანასკნელი ჰილოძოისტურად გაშრობის უნარს თვით პირველყოფილს მასსას აწერდა: როგორც თალესი არ ეძებდა ნიეთიერების გარდაქმნის მიზეზს გარეშე ამ ნიეთიერებისა და უკანასკნელს სპონტანურა-აქტივობით აჯილდოვებდა, ისე ქსენოფანესაც შეეძლო თავისი ტალახი გარდაქმნის შინაგანი უნარით აღქურვილად ჩაეთვალა²⁾. არიან ისეთებიც, რომლებიც ჰფიქრობენ, რომ ქსენოფანესათვის ღმერთი იყო სწორედ ის ძალა, რომელმაც პირველყოფილი ტალახი გააშრო³⁾. უკანასკნელი მოსაზრება ყველაზე უფრო დაშორებულია ქსენოფანეს სწორი გაგებისაგან: ღმერთს არავითარი რეალური დამოკიდებულება არა აქვს ქვეყნიერ პროცესებთან, როგორც დაგინახავთ ამას უკეთესად ქვევით. მაგრამ არც დანარჩენი მოსაზრებებია გასაზიარებელი. უმაღლ საფიქრებელია, რომ ქსენოფანე სრულიადაც არ აყენებდა საკითხს, თუ როგორ გაშრა პირველყოფილი ტალახი. ის არც კი ისახავდა მიზნად მოეცა დამთავრებული ახსნა პოვლენათა გენეზისისა. მას განზრახული ჰქონდა მხოლოდ აღენიშნა ამ მოვლენათა ღირებულება, რისთვისაც ის სარგებლობდა სწორედ გენეზისის გამოკვლევით: ამიტომ ამ გენეზისს ქსენოფანე იმდენად იძიებდა, რამდენადაც ეს მას საჭიროდ მიაჩნდა თავისი მიზნისათვის. რაკი მთელი წყება ფაქტებისა, ქსენოფანეს აზრით, საკმაოდ მოწმობდნენ იმაზე, რომ უწინ ხმელეთიც ტალახი იყო, ქსენოფანეს მეტიც არა უნდოდა რა თავის დებულების დასასაბუთებლად, რომ ყველაფერი ტალახიდან გამოდის.

ქსენოფანე არ გვიძლევს ემპირული ქვეყნის ყველა საგნების სიტყვათურს განხილვას: მას ეს არც სჭიროდა. ის განისაზღვრებდა ყველაზედ უფრო თვალსაჩინო მაგალითებით მხოლოდ.

¹⁾ Ritter, Gesch. d. Phil. 1,479.

²⁾ Freudental, 24.

³⁾ Gilbert, Ionier u. Eleaten, Rhein. Museum, 1909. B. 64. S. 194.

უპირველეს ყოვლისა მის ყურადღებას იპყრობს ცა, რომელსაც კაცობრიობა უხსოვარი ჟამიდან აღმერთებდა. ცის მნათობები ყოველთვის ღვთაებრივი წესიერების, კანონ-შეწონილობის და სიმტკიცის ნიმუშად ითვლებოდნენ. ქსენოფანე არღვევს ამ შეხედულებას: ჯერ ერთი, მნათობებში არაფერია ღვთაებრივი, რადგან ისინიც ტალახისაგან ჩნდებიან; გარდა ამისა არავითარი უცვლელი წესიერება მნათობთა მოძრაობაში არ არის, რადგან ისინი არსებობენ ძლიერ მოკლე ხნის განმავლობაში და ერთმანეთთან დაკავშირებული არ არიან რეალურად. ვნახოთ, როგორ ავითარებს ამ შეხედულებებს ქსენოფანე.

ცის ყველა მნათობებს ქსენოფანე ღრუბელს ამზავსებს: როვორც ღრუბელი, ისე ცის მნათობებიც ზღვისა და ხმელეთის ამონაზოტქლს წარმოადგენენ. ანათებენ კი ისინი იმიტომ, რომ ანთებული არიან: მზეც და მთვარეც ანთებული ღრუბელია. აეციუსი გვამცნობს: 1. Ξενοφάνης: ἔκ νεφῶν πεπρωμένον εἶναι τὸν ἥλιον. 2. Ξενοφάνης: νεφέας εἶναι πεπρωμένον (sc. τὸν σελήνην) ¹⁾.

ასეთივე შემადგენლობის არიან ვარსკვლავებიც, ისინიც ანთებული ღრუბლებია, რადგან ისინიც წყლისა და მიწისაგან ჩნდებიან ²⁾. ღრუბლებია აგრეთვე კომეტები და ცეცხლისებური მეტეორები ³⁾. ცის-სარტყელაც ღრუბელია და არა ქალღმერთი იზიდა, რომელიც ჰომეროსის თქმულებით ძეგუსს ემსახურება.

ἦν τ' Ἴριον καλέσασσι, νέφας καὶ τούτο πέφασε,
πιορφύρεον καὶ φοινίκεον καὶ χλαρὸν ἰδέσθαι: ⁴⁾.

არც ელვა არის, კოლოფონელი მოზროვნისათვის ღმერთი ჰერმენი, რომელსაც ძეგუსის განკარგულებების სწრაფი გადაცემა აქვს დაეალებული, არამედ ისიც ღრუბელია, რომელიც ჩქარი მოძრაობისაგან აინთება ხოლმე: Ξενοφάνης: ἀστραπαὶς γίνεσθαι: λαμπρυνόμενον τὸν νεφῶν κατὰ τῆς ἀνιγῶν ⁵⁾. მზავსად ამისა ახსნილია ატმოსფერული

¹⁾ DV 11 A 40, 43.

²⁾ DV 11 A 32: γίνεσθαι δὲ ἀπενταῖς ἔκ γῆς: τὸ δὲ ἥλιον γῆσι καὶ τὰ ἀστραῖς ἔκ τῶν νεφῶν γίνεσθαι. ცელლერი, ალბათ ბეკდვის შეცდომით, აწერს I, 668, 3 Anm. ამ სიტყვების ავტორობას ვესვეის მაგიერ იპპოლიტეს.

³⁾ DV 11 A 44: Ξενοφάνης: πέντα τὰ τειχῶντα (sc. ἀσμήτας, διείτερον τας, ἑοικίμας) νεφῶν· πεπρωμένον συστήματα ἢ ἀνιγμάτα.

⁴⁾ Fr. 32, გასაზიარებელია დილსის ჰიპოთეზა, რომ ცისარტყელაზე დაკვირვებამ მისცა ქსენოფანეს საბაბი მნათობები ორთქლად გამოეცხადებია. Arch. für Gesch. d. Ph. 533.

⁵⁾ DV 11 A 45. კარგი იქნებოდა, რომ რეინჰარტს, რომელსაც ქსენოფანეს 32 ფრაგმენტის ანაქსიმენის შესაფერისის თეორიასთან დაპირისპირებიდან უნუგეშო დასკვნები გამოჰყავი ქსენოფანეს მეცნიერულს უნარზე, შეედარებია უკანასკნე-

მოვლენებიც: ქარი, წვიმა და სხვ. ღმერთები როდი არიან, როგორც წარმოდგენილი აქვს ეს პოლითეიზმს, არამედ ისინიც მიწისა და წყლისაგან არიან გაჩენილი—ამტკიცებდა ქსენოფანე.

πῆχῃ δ' ἔσται ἰσχυρὰ ἡδαιὶς, πῆχῃ, ἀπέμωσεν
εἴτε γὰρ ἐν νέφεσιν ἄνεμα ἢ ἀπέμωσεν φύσιν
ἐκπνεύοντες ἔσονται θεοὺς πέντεσι μαχάλοισι,
εἴτε ῥίμαι πνεύμων, ἢ τ' αἰθέρα; ἔμπεροι ἔμπεροι
ἀλλὰ μέγαρ πέντε; γένετ' ἄρα νέφεσιν ἀπέμωσεν
καὶ πνεύμων (fr. 30).

უკვე ბაბილონელებმაც კარგად იცოდნენ, რომ არის ურღვევი წესიერება ცის მნათობთა მოძრაობაში, რომელნიც თავის ადგილს სასტიკს ურთიერთ თანხმობაში იცვლიან და განსაზღვრული დროს განმავლობაში ერთხელ დატოვებულს მდგომარეობას კვლავ უბრუნდებიან. მნათობთა მოძრაობის ამ წესიერებასა და ურთიერთი შეთანხმებულობის ასახსნელად გამოგონებული იყო ჰიპოთეზა კონცენტრული სფეროებისა, რომლებზედაც ეს მნათობები უნდა ყოფილიყვნენ მიკრული, და რომელნიც დედამიწის გარშემო წესიერად მოძრაობენ. ქსენოფანემ მოსპო თვით პირობა მნათობთა მოძრაობის შეთანხმებულობისა: მან უარჰყო არსებობა ცის თალისა, რომელიც, თითქო დედამიწას ქუდასავით ზევითან ეხუროს და აერთებდეს მნათობთა მოძრაობას. არ არსებობს არავითარი თალი ცისა, არის მხოლოდ ჰაერი, რომელიც უსაზღვროდ განიფინება ზევითკენ, —ამტკიცებს ქსენოფანე. Ξενόφανης ἔπεισεν τὸν τὸν βίβλιν; ἦν; ἦν; καὶ τὸν ἀέρος φῆσιν εἶναι, გადმოგვეცემს ანონიმი. მართლაც, თუ ჰაერს ზევით საზღვარი არა აქვს, მაშინ მაგარი ცა მოჩვენებად უნდა იქნეს აღიარებული. გარდა ანონიმისა ემპედოკლეს ერთი ნაწყვეტიც მოწმობს იმაზე, რომ ქსენოფანეს ჰაერი წარმოდგენილი ჰქონდა, როგორც უსაზღვრო:

εἴπερ ἀπειροσιν ἦν τὸ βίβλιν, καὶ ἡἀπὸ τὸν αἰθήρ,
ὡς δὲ πῶς ἂν ἦν ἡἀπὸ τὸν ἰσχυρὸν ἡἀπὸ τὸν μαχάλοισι
ἐκπέμωσεν τὸν πνεύμων, ἢ τὸν ἀέρος ἡἀπὸ τὸν φῆσιν... 1)

ლი მოწმობა იმასთან, რასაც ანაქსიმანდრე ასწავლიდა ელვაზე (DV 3 23): ნეიტლებმა ამას ეფიქრებინებია მისთვის, რომ ქსენოფანეს ის მთლად საჩიართლიანად არ ეყიდება.

1) DV 21 B 30: არისტოტელი, რომლის თხზულებიდან არის ეს ნაწყვეტი აპოლეზული, ამბობს, რომ უკანასკნელი მიმართული იყო ქსენოფანეს წინააღმდეგ მართლაც, ქსენოფანეს 28 ფრაგმენტი ამბობს, რომ მიწა უსაზღვროდ არის განფენილი ქვევითკენ. ემპედოკლეს ზემოაღნიშნული ნაწყვეტი ეკამათება სწორედ მიწის სიღრმის უსაზღვრობას. მაგრამ ეკამათება ის განა აგრეთვე ჰაერის უსაზღვრობას.

ვარსკვლავებს ვხედავთ ღამით, ღღისით კი ვერა, რადგან ისინი ღამით „ნაკვერცხლებსავით“ აინთებებიან, ღღისით კი ჰქრებიან. ამრიგად, ვარსკვლავთ ამოსვლა არის მათი ანთება, ხოლო ჩასვლა არის გაქრობა: *ἄρα γὰρ ἀναστὰς καὶ τὴν νύκτα;* (sc. *τὴν ἀστέρων*) *ἐξήλειξεν αὐτὰ καὶ σφένδα;* (DV 11 A 33). როგორც ჩანს, ქსენოფანეს დაშვებული ჰქონებია, რომ ვარსკვლავები ღღისითაც ჰორიზონტს ზევით იმყოფებიან, მაგრამ ისინი არ ანათებენ, როგორც არ ანათებს ნაკვერცხალი, ფერფლით დაფარული ან ჩამქრალი.

მზის ამოსვლის და ჩასვლის შესახებ აეციუსის ცნობები არ არის საკმარისად გარკვეული. ერთი მოწმობა [DV 11 A 41: *Ξενόφανης ἔλεγε ἐφ' ἧς (sc. τῆς ἐκλείψεως (?) ἡλίου, ἴσχυται:)]* ანბობს მზის ჩაქრობაზე. მაგრამ არ არის ცხადი, რას ხსნის ეს ჩაქრობა: მზის ჩასვლას, თუ მზის დაბნელებას. თუ მბედველობაში მივიღეთ, რომ DV 11 A 41x (*Ξενόφανης πελάσας εἶπε ἡλίω καὶ σελήνῃ κατὰ κλίμακα τῆς γῆς καὶ ἀπασφύας καὶ ἕσσης, κατὰ δὲ τὴν καίρην ἐκπίπτουσιν τὸν ὀρθὸν εἰς τὴν ἀπασφύην τῆς γῆς ὡς ὁ κασπίτης ἐπ' ἡμῶν καὶ ἄλλοι ὁπότερ' ἐνεσφύαται* *ἐκλείψου ἡλίου ἡ σελήνης ἢ ἄλλοι*)¹⁾ *λαპარაკია* მზის ყოველ ღლიურს ჩასვლაზე. მაშინ 11 A 41 უნდა მოგვითხრობდეს მზის დაბნელებაზე, და ეს შით უმეტეს, რომ იქვე მოყვანილია ცნობა მზის ხანგრძლივი დაბნელების ერთს შეიშებევაზე.

თუ ჩვენი მოსაზრება სწორია, მაშინ ქსენოფანეს შეხედულება მზეზე ასე უნდა წარმოვიდგინოთ: არის უსაზღვრო რიცხვი მზეთა. და მთვარეთა. უსაზღვრო არა მხოლოდ დროსა, არამედ სივრცის მიხედვითაც: *ἀπειράς ἡλίους εἶχε καὶ σελήνας*, გადმოგვეცემს იპოლიტე ქსენოფანეს თეორიას¹⁾: ეს მზეები მოძრაობენ, ღრუბლების მზგავსად, სწორი ხაზით აღმოსავლეთიდან დასავლეთისაკენ. ჩვენ კი გვეჩვენება, რომ მზე მოძრაობს წრე-ხაზით; გვეჩვენება იმისათვის, რომ მზის მოშორების მანძილი იცვლება: როდესაც მზე შორს არის მაყურებელისაგან, მას ეჩვენება, რომ ის დაბლა იმყოფება. როდესაც მზე მაყუ-

ღობობსაც, რომ უკანასკნელიც მივაწეროთ ქსენოფანეს? პასუხი დამოკიდებულია იმაზე. თუ როგორ გავიგებთ სიტყვებს *ἐκλείψας* და *σφῆρα*. იტალიელი მწერალი კიპელლი ჰფიქრობდა, რომ ემპედოკლეს ამ ფრაგმენტიდან არ ჩანს. თითქო ქსენოფანეს მოძღვრებით ჰაერი უსაზღვროდ იყო განფენილი ზევითყენ. მაგრამ ცელდგრი (l. c.) და ბურნეტი (l. c.) ანტიციებენ, რომ *ἀπειράς*—სიტყვა ზემოყვანილ ფრაგმენტში განხილული უნდა იქნეს, როგორც ზუსტმნილი რთული კვემდებარისა: *γῆς ἢ ἐπιθῆ καὶ ἐξήλειξας* და *σφῆρα*. ორივეს ეთანხმება რეინჰარტი, 116.

¹⁾ DV 11 A 33.

რებელს უახლოვდება, ის ამჩნევს, რომ მზე უფრო მაღლა ყოფილა, ვიდრე ეს ეჩვენებოდა მას შორიდან. ამრიგად მზის მოძრაობა წრე-ხაზით არის მხოლოდ მოჩვენება (შაჯღ). მზის ამოსვლა არის მისი მოახლოება იმ ზომამდე, რომ ჩვენ ვამჩნევთ, როგორ სცილდება ის პორიზონტს; ხოლო მზის ჩასვლა არის მისი მოშორება იმ ზომამდე, რომ ჩვენ გვეჩვენება, თითქო ის შეერთო პორიზონტს ან „ხერულნი გადაიჩეხა“ (ἀσπασα χερυμχασινυα).

ნამდვილად კი ჩვენთვის ჩასული მზე არ გამკრალა სრულიად: ის ანათებს იმ ადგილებში, რომლებზედაც გადადის. ამნაირადვე მზე, რომელიც ამოვიდა დილით ჩვენს მხარეში, სწორედ ამ ამოსვლის დროს კი არ ანთებულა: ის უწინაც ანათებდა, თუმცა ჩვენ ვერ ვხედავდით მას ნოშორებული მანძილისა გამო. ასე ყოველ დღეს თითოეულს მხარეს ახალ-ახალი მზე ანათებს, რომელიც არ არის წინადლის მზე. მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რა თქმა უნდა, რომ მზის არსებობა, ქსენოფანეს აზრით, მხოლოდ ერთს დღეს გრძელდება, როგორც ხშირად შეცდომით ჰფიქრობენ ამას ქსენოფანეზე.

ჩვენი თვალსაზრისით გასაგებია, რომ მზის დაბნელებას ქსენოფანე სთვლიდა მზის ჩაქრობად არაჩვეულებრივს მომენტში: მზე ჯერ კიდევ ზენიტს არ მოსცილებია, ე. ი. ქსენოფანეს შეხედულებით ჯახლოვსად არის ჩვენთან, და უკბად ჩამოვარდება სიბნელე, რომელიც არ არის გამოწვეული მზის დაშორებით და პორიზონტის ქვეშ ჩაშვებით. აი ასეთი ჩაქრობაა მზის დაბნელება, რომელიც, ცხადია, იშვიათად უნდა ხდებოდეს და არა ყოველ დღე. ამ გაგებით ნათელია, როგორ შეეძლო ქსენოფანეს ეთქვა, რომ მზის დაბნელება ერთხელ მთელი თვე გრძელდებოდაო: *παρασημαρταξαι εν εα! εχλεσιυ ηλιου εν ελιου ιαυα αα! παλιυ εχλεσιυ ενεχλη, σπασα ενυ ημειαυ ναχαα φαυηαυ* ¹⁾. მართლაც, თუ მზეები, რომელნიც ამონაორთქლიდან ჩნდებიან, მოძრაობენ სწორ-ხაზობრივ, ერთი მეორის შემდეგ, და თუ არ არის არავითარი საფუძველი, რომ ისინი თანასწორი მანძილით იყვენ ურთიერთ დაშორებული, — მაშინ ადვილად შესაძლებელია, რომ ერთი მზის ჩასვლის შემდეგ მთელი თვის ოდენა დრო გაივლის, სანამ მეორე მზე გამოჩნდებოდა პორიზონტზე ²⁾. გადმოგვეცემენ, რომ ქსენოფანეს უთქვაჲს, ვითომ ერთხელ ლიპარის კუნძულებზე ღამე თექვსმეტი წელი გრძელდებოდაო ³⁾. ისიც შესაძლებელია, რომ პორი-

¹⁾ DV 11 A 41.

²⁾ ზემოაღნიშნულ მოსახრებათა გამო ჩვენ ვფიქრობთ, რომ აეციუსის მოწმობის ტექსტი სჯობს ასე წავიკითხოთ: *ενυ. αααα σββββυ ενυ εχλεσιυ* (დილიანს მიერ მოწოდებულის *ενυ ενεαυ*-ის მაგიერ) *ηλιου ενεαααα*.

³⁾ DV 11 A 48.

ზონტზე ზოგჯერ რამოდენიმე მზე იმყოფებოდეს¹⁾ ეხლა ცხადია, რატომ უნდა ქსენოფანეს შეუძლებლად ჩაეთვალა თალესის მიერ მზის დაბნელების წინასწარმეტყველება: მეორეს მხრით საფიქრებელია, რომ ჰერაკლიტეს აფორიზმი, რომ მზესაც მიზომილი აქვს თავისი წესი, რომელსაც ის ვერ არღვევს¹⁾, ქსენოფანეს წინააღმდეგ იყო მიმართული.

უადგილო იქნებოდა იმის გამოძიება, თუ როგორ ახერხებდა ქსენოფანე იმ სიძნელეთა დაძლევას, რომელსაც იწვევს მისი საოკაური ასტრონომიული თეორია; რომ დამაკმაყოფილებელს შედეგს ასეთი გამოძიება ვერ მოგვცემდა, ეს ცხადია a priori: ქსენოფანეს მიზანი იყო აღენიშნა, რომ არავითარი მტკიცე, უცვლელი და მოწიწების ღირსი წესიერება ზეციერს მოვლენებში არ არსებობს. ანტიკომ მას შეეძლო თავისი მიზანი მიღწეულად ჩაეთვალა უკვე იმით, რაც ჩვენ ვიცით მის ასტრონომიულს შეხედულებებზე²⁾. მართლაც, მზე დედა-მიწიდან ამოსული ორთქლი ყოფილა და მეტი არააუერო, და თუ ის „მოთაღლითე“ მთვარესთან შედარებით შეიძლება კიდევ სასარგებლო საგნად ჩაითვალოს³⁾, ყოველ შემთხვევაში ღვთაებრივი თაყვანის ცემისა და ვედრების ღირსი ის არ არის. არც ვარსკვლავების თაყვანისცემა შეიძლება, იმ ვარსკვლავების, რომლებიც, ქსენოფანეს ირონიული თქმით, ანათებენ „ნაკვერცხლებსაიეთ.“ (χαχχαχαχαι τας χυμουςαχ).

მაგრამ თუ ცის მნათობები აგრე დაუდევარი და წარმავალი არიან, არც ხმელეთი არსებობს მარად, ხმელეთიც დროულია. ზევით დავინახეთ, რომ ხმელეთი ჩნდება მიწისა და წყლის ნარევისაგან ან ტალახისაგან; ეხლა კი ვტყობილობთ, რომ ის კვლავ ტალახად იქცევა. ἀποφαινεται δὲ καὶ τὸ γῆρας χαχχαχαχαιμεναι σιυεχως καὶ χατ' ἐλεγειν τῆν γῆν εἰς τῆν θάλασσαν γιορσει, გადმოგვცემს ქსენოფანეს შეხედულებას ევსევი, რომელსაც ეს ცნობა მეშვეობით თეოფრასტოდან მოდის¹⁾. ამასთან ერთად მოვლება ბოლო ორგანულ არსებებსაც, რომლებიც ხმელეთზე ცხოვრობენ, მათ ზორის ადამიანსაც: χυμουςαχαι δὲ τας ἀνθρώπους πάντας, σιυ ἢ γῆ χαχხαιχαιμεναι εἰς τῆν θάλασσαν ηηλιδ γένεται,

¹⁾ DV 12 B 94, ἦλίου ὑπὲρ τῆς ἡπείρουχαιμεναι τὰ μέρη.

²⁾ Diels, Ueb. Xenophanes. Arch., X, 533.

³⁾ DV 11 A 42. τὸν μὲν ἦλιον χροθῆμεν εἶναι τῆν τῆν ἀέμεναι καὶ τῆν τὸν ἐν ἀντὶ τῶσιν γένεσιν τῶ καὶ ἀνθρώπων, τῆν δὲ πᾶσιν τῶν ἀνθρώπων, ἡμεναι ἀεციუსის სიტყვა უნდა იყოს.

¹⁾ DV 11 A 32.

გვაცნობებს იპპოლიტე¹⁾). ამრიგად თვით ადამიანი არ გამოუყვია ქსენოფანეს სხვა ცხოველებსაგან, იმ აზრით, რომ ადამიანიც მტვერია²⁾.

ზემოაღნიშნული შეხედულებების გამო ზოგი ქსენოფანეს თანამედროვე გეოლოგიის დამაარსებელად სთვლის: მართლაც, ის აზრი, რომ არსებული ფორმა დედამიწისა დროულია, ქსენოფანეს და თანამედროვე გეოლოგიას ერთი და იგივე აქვს. მაგრამ აქ თავდება მთელი მზგავსებაც: წვრილმან განსხვავებზე თუ არ ვილაპარაკებთ, აღსანიშნავია მაინც ის, რომ ქსენოფანეს ბევრი უკლდა იმ ფიზიკური ფაქტორების გაგებამდის, რომლებიც ტემპერატურული, ჰიგრომეტრული, და სხვაგვარ მოვლენების სახით აუცილებლად და წესიერად დედამიწის ზედაპირის ცვილებას იწვევენ, როგორც ამას თანამედროვე გეოლოგია ასწავლის³⁾.

ხმელეთის ტალახად ქცევა ე. ი. თავის ძირითად ფორმისადმი დაბრუნება, ანაქსიმანდრეს თეორიას მოგვაგონებს: $\xi\kappa\lambda\alpha\ \tau\omega\ \zeta\eta\ \tau\epsilon\ \rho\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\ \alpha\lambda\epsilon\iota\ \sigma\iota\omega\varsigma\ \chi\alpha\iota\ \tau\eta\kappa\ \varphi\alpha\iota\sigma\tau\acute{\iota}\nu\ \epsilon\iota\zeta\ \tau\alpha\sigma\tau\alpha\ \gamma\acute{\upsilon}\nu\alpha\sigma\theta\alpha\iota$ ⁴⁾. ამ უკანასკნელი თეორიით $\chi\alpha\epsilon\iota\sigma\tau\alpha$, რომელსაც გამოუყოფება ეს ქვეყნიერება, კვლავ პნთქავს მას, სწორედ ამ აზრით უნდა გავიგოთ ქსენოფანეს; ყოველს კონკრეტულს ამ ქვეყნიერ მოვლენას აქვს, როგორც დასაწყისი, ისე ბოლოც: $\pi\acute{\alpha}\nu\ \tau\acute{\epsilon}\ \gamma\upsilon\sigma\tau\mu\alpha\varsigma\ \alpha\iota\sigma\chi\epsilon\iota\tau\epsilon\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$ ⁵⁾. ასეთია უიმედო, პესნიმისტური შეხედულება ქსენოფანესი გრძნობების საშუალებით საწვდომ ქვეყნიერებაზე.

3.

აქ ერთს საყურადღებო საკითხს უნდა შევეხოთ. გავრცელებულია შეხედულება, თითქო ქსენოფანეს მოძღვრებით ხდება ქვეყნიერებათა მორიგეობა: ერთი ხისტემა ქვეყნისა ილუპება, რათა იდგილი დაუთმოს მეორეს, და ეს პროცესი მეორდება დაუსრულებლად. ანრიგად ქსენოფანეს უნდა მიეღოს დებულება, რომ ქვეყნიერებათა რიცხვი დროს განმავლობაში უსახლეგროა.

¹⁾ DV II A 33.

²⁾ საბინი DV II A 36, ამბობდა: $\sigma\upsilon\tau\epsilon\ \pi\acute{\alpha}\lambda\iota\mu\alpha\tau\alpha\ \alpha\acute{\epsilon}\rho\alpha\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\omega\ \tau\omega\ \acute{\alpha}\iota\sigma\chi\epsilon\iota\sigma\tau\alpha\ \alpha\pi\alpha\rho\ \acute{\alpha}\nu\alpha\gamma\gamma\acute{\iota}\mu\epsilon\gamma\upsilon\zeta\ \sigma\iota\omega\tau\epsilon\ \sigma\acute{\iota}\mu\alpha\rho\ \alpha\tau\zeta\ \tau\upsilon\ \chi\alpha\iota\ \mu\acute{\epsilon}\nu\ \sigma\upsilon\tau\epsilon\ \gamma\eta\ \tau\omega\ \acute{\epsilon}\nu\ \tau\omega\ \Xi\epsilon\iota\omega\tau\acute{\alpha}\rho\chi\omega\zeta$. არ ვიცი, რისთვის ამხედრდა გალენი ამ მოწმობის წინააღმდეგ და უწოდა მას „ცილისწამება“ ქსენოფანეზე ($\chi\alpha\chi\alpha\zeta\ \chi\alpha\chi\alpha\lambda\acute{\epsilon}\sigma\tau\alpha\upsilon\tau\iota$), ვინაიდან დერინგის მოსაზრება მის შესახებ (იხ. ზევით გვ)

³⁾ A. de Lapparent, Le globe terrestre. La destinée de la terre ferme etc. Paris, 1911, p. 9.

⁴⁾ DV 2 A 9.

⁵⁾ DV II A 1.

ამ შეხედულების დასამტკიცებლად მოჰყავთ ჩვეულებრივ არაპირდაპირი მოწმობები, ვინაიდან ქსენოფანესაგან დარჩენილ ფრაგმენტებში არ მოგვეპოვება არც ერთი, რომელიც დაადასტურებდა მას. უნდა აღინიშნოს, რომ ყველა ეს მოწმობები მოგვიანო დატის არიან, და სტოიელთა წრიდან უნდა მომდინარეობდნენ უფმნიშვნელოვანესი ამ მოწმობათა შორის არის აეციუსის ცნობა: 'Αναξίμανδρου, Ἀναξίμανυ, Ἀρχελάου, Ξενοφάνυ, Διογένη, Λεῖχιου, Δικύδατου. Πανίσταται ἄπειρος ἄσπετος ἐν τοῖς ἀπειροι· κατὰ πᾶσαν περὶ αὐτοῦ¹⁾. ცელლერის გაგებით, *περὶ αὐτοῦ*, უნდა ნიშნავდეს მორიგეობას (Kreislauf)²⁾. რომ ეს ასე ყოფილიყო, მაშინ შესაძლებელი იყო კიდევ ლაპარაკი იმაზე, რომ ქსენოფანე ქვეყნიერებათა დაუსრულებელ მორიგეობას ასწავლიდა. მაგრამ ბუჩნეტმა გამოარკვია, რომ *κατὰ πᾶσα*, *περὶ αὐτοῦ* იმავე აზრით არის აქ ნათქვამი, რომლითაც პლუტარქოსი ხმარობს გამოთქმას *κατὰ πᾶσαν περὶ τῶν· περὶ τῶν*, კი ნიშნავს გარშემო არსებულ ადგილს: *die sechs περὶ τῶν sind περὶ τῶν, ὁπερ, ἔσθ, ἄτῶ, ἔξῃ, ἀπὸ τῶν*³⁾. ამრიგად ეს ცნობა აეციუსისა მოგვითხრობს არა თანმიმდევარ ქვეყნიერებათა მორიგეობაზე დროში, არამედ მხოლოდ იმაზე, რომ სიერცეში ერთდროულად არსებულ ქვეყნიერებათა რიცხვი უსაზღვროა: როგორც ზევითკენ და ქვეითკენ, ისე წინდა უკან, მარჯვნივ და მარცხნივ ქვეყნიერებათა ჯამს არა აქვს დასასრული.

მაგრამ ეს ინტერპრეტაცია ზემოყვანილი ტექსტისა რომ არ გავიზიაროთ. მაინც ვერ ვიტყვით, რომ აეციუსის მოწმობა საკმაო საბუთია იმიტათვის, რათა ქსენოფანეს ქვეყანათა დაუსრულებელი მორიგეობა მივაწეროთ: თვით ცელლერიც არ აძლევს ამ მოწმობას დიდს მნიშვნელობას⁴⁾. არც დანარჩენი ცნობები, სადაც ნათქვამია, რომ ქსენოფანე ასწავლიდა ქვეყნიერებათა უსაზღვრო რიცხვზე⁵⁾, ამტკიცებენ ამ მორიგეობას. შეიძლება მეტიც ითქვას: მორიგეობის ცნება პირდაპირ ეწინააღმდეგება ქსენოფანეს ფიზიკის ძირითადს აზრს. ამ ფიზიკის თვალსაზრისით ემპირიული ქვეყანა არ არის სისტემა, რადგან მას აკლია ერთობა და მთლიანობა. ქვეყანა ერთმეორესთან რეალურ კავშირს მოკლებულ საგანთა ჯამია და მეტი არა-

¹⁾ DV 11 A 37.

²⁾ Zeller I, 312.

³⁾ Burnet, 50, 2 Anm.

⁴⁾ Zeller l. c.

⁵⁾ DV 11 A 1. A 33.

ფერი ¹⁾. არაერთარი სტრუქტურა მას არ გააჩნია. მაშასადამე, უაღ-
 გილოა ქვეყანათა მორიგეობაზე ლაპარაკი(ყ: საგნები ჩნდებიან და
 ილუპებიან, მაგრამ ეს არ ნიშნავს კიდევ ქვეყნიერებათა მორიგეობას.
 უკანასკნელი ცნება გულისხმობს რომ ერთი ქვეყანა დაილუპება და
 მის ნაცვლად გაჩნდება მეორე. მაგრამ როგორ შეიძლება ეს მოხდეს,
 თუ ერთი ქვეყანა არ არის სრულიად, და ის, რასაც ჩვენ ქვეყანას
 ვეძახით, მრატალ საგანთა უბრალო ჯამია? საგნები წარმავალი არიან,
 მაგრამ იმას, რასაც ჩვენ ქვეყანას ვეძახით, არა აქვს საზღვარი დროში.

ქვეყნიერებას დროში საზღვარი არა აქვს. მაგრამ ქვეყანას არც
 სივრცეში აქვს საზღვარი. რომ ქსენოფანე ასწავლიდა ქვეყნის უსაზ-
 ლვრობას სივრცეში, ეს უოველი ექვის გარეშეა. ჩვენ დავინახეთ, რომ
 ქსენოფანე უარჰყოფდა ცის მაგარი თალის არსებობას, რომელიც
 უნდა თითქო საზღვრად იღვას რეალურ ქვეყნიერებასა და არარაო-
 ბის ან სიცალიერის შორის. არაერთარი თალი ცისა არ არსებობს,
 და ჰაერი განფენილია ჩვენს ზევით დაუბოლოვებლად, ჰფიქრობდა
 ქსენოფანე.

როგორც ზევითკენ, ისე ქვევითკენაც ქვეყანა უსაზღვროა, ვი-
 ნაიდან მიწა, რომლის ზედაპირზე ვცხოვროთ ჩვენ, დაუბოლოვებლად
 განიფენება ქვედა მიმართულებით:

γὰρ ἦν μὲν ἄβυσσος ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ ἕως τοῦ γῆρας·

ἡ δὲ γῆς ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ ἕως τοῦ γῆρας ἔστιν ἡ οὐρανός (XVI, 1-2).

რა აზრი აქვს ამ ფრაგმენტს, ეს უკვე საკმაოდ ცხადდება ნისი
 შინაარსიდან. მაგრამ არა პირდაპირი წყაროებიც ქსენოფანეს შეხე-
 დულებას ქვეყნიერების უსაზღვრობაზე სივრცეში მზგავსად გვიხასია-
 სიათებენ. უკვე ემპედოკლე ჰკიცხავდა იმათ, ვინც ასწავლიდა ἀπει-
 ροῖα ἦν ἡ γῆς ἡ δὲ ἄβυσσος ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ ἕως τοῦ γῆρας ²⁾. არისტოტელის სიტყვით (ეს
 ემპედოკლეს ფრაგმენტი მან შეგვინარჩუნა), ის მიმართული იყო სწო-
 რედ ქსენოფანეს წინააღმდეგ, რომელიც არისტოტელს იმ ზერელე
 მოაზროვნეთა სიაში ჰყავს ჩარიცხული, ვინც ამბობდა ἀπειροῖα ἦν
 ἡ γῆς ἡ δὲ ἄβυσσος ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ ἕως τοῦ γῆρας... ἡ δὲ γῆς ἀπὸ τοῦ
 οὐρανοῦ ἕως τοῦ γῆρας ἔστιν ἡ οὐρανός ³⁾. ანონიმიც ამოწმებს, რომ ქსენოფანემ

¹⁾ ასეთს ქვეყანას არ შეიძლება ცელღორის მზგავსად J, 663, ელწოდოთ Weltgebäude.

²⁾ DV 11 B 28

³⁾ DV 21 B 30.

⁴⁾ Arist. de celo, B 13 291 a 21. ეს საყვედური არისტოტელის, რომელსაც საზოგადოდ ქსენოფანე არ უყვარდა, იმდენად არის საფუძვლიანი, რამდენადაც დამსახურებული იყო დემოკრიტეს მიერ ეპითეტი βραχυτάτης, რომელიც არის-

ქსენოფანეს მიერ მოცემულს მსოფლიოს სურათს, რომელსაც ზევით გავეცანით, ჩვენ ვერ ვუწოდებთ ცელღერის მზგავსად (1,684) ბალღურსა და გულღბრუვიღოს; არც რეინჰარტის მზგავსად შეიღლება ნას პრიმიტივიღული ეწოდღს¹. პრიმიტივისაგან ძღიერ დაშორებულია ის კავშიანი, რომელიც ქსენოფანეს ფიზიკალღურს მოღღგრებაშია ჩაქსოვიღლი. დაღღრემიღლი ფერებით შეჰფერა სამყარო კოღღოფონღღმა მოაზროვნემ და ეს შთაბეჰდიღლება კიღღვე გაძღღიერღღება, როღღესაც ჩვენ გავიღღებთ შემღღვე, რომ ქსენოფანეს გაუწუვერღია ყოვეღღგვარი რეალღური კავშირი ჰვეყნიერებასა და ღღეთაღღების შორის: ამ ჰვეყანას, ნაკღღულღვანებით საღღსეს, ქსენოფანემ თვიღთ ის უფღღლებაც კი წაართვა, რომ ზას ღღეთაღღბრივი ჰქნიღღების სახელი ეტარღღებია.

მთელი ეს მოღღღრება ემჰვირღულ ჰვეყნიერებაზე შეიღღლება შემღღღვე ღღებულღღებში ამოვეწუროთ: 1. გრძღობისღღებური სამყარო საღღსეა ნაკღღულღვეანებით. 2. ის შეღღღება მრავალ განცალკევებულ საღღნებისაგან, რომღღებშიც რეალღურად ერთ მეორღღესთან შეკრული არ არიღღან. მსოფღღიო ბოღღოს და ბოღღოს არის მხოღღღღ ერთობა იმ სახელიღღსა, რომელღღსაც ჩვენ ვანიღღებთ საღღანთა ჯღამს—აზრი, რომელღღსაც განაღღითარღღებს შემღღღვე სოფისტიკა. ნამღღღვიღღად კი ის, რასაც ჩვენ სამყაროს ვეძახიღღთ, არის მრავაღღობა (πέντες) ერთ მეორღღესთან რეალღურად დაუკავშირებელ საღღნებისა. 3. ემჰვირღული სამყარო განუწუვერღელღს მოღღრაობაში და ცვღღიღღებაში იმყოფება. გრძღობისღღებურღს სამყაროში მტკიცე არაფერიღა. არ არის არც წესი მოღღრაობისა, არც აუციღღებღლობა, რომელღღსაც შეაჰქვს სიმტკიცე ცვღღიღღების პროცესში, ერთი სიტყვიღთ, არ არსებობღს კანონი ცვღღიღღებისა და მოღღრაობისათვის.

ქსენოფანეს ფიზიკალღური მოღღღრების განხიღღვა ხსნის ჩვენს წინ გზას ღღეთაღღებაზეღღ მისი შეხედულღღებების შესასწავღღად. თუ ღღმერღთი არ გავს ჰვეყანას, ცხადღია, რომ პირვეღღის პრედიკატები უნღღა უკანასკნელიღს პრედიკატების უარყოფის საშუაღღებით მივიღღლოთ. თუ სამყაროს პრედიკატებია მრავაღღობა, მოღღრაობა, ცვაღღებაღღობა და წარმაღღვაღღობა, ღღმერთი უნღღა იყოს ერთი, უძრავი, უცვღღელი და მარადიული. ქსენოფანეც სწორღღღად ამას ახწავღღიღდა ღღმერთზე.

¹) Reinhardt, Parmenides, 146.

IV. მეტაფიზიკის ჩასახვა

თ ა ვ ი კ ი რ ვ ე ლ ი.

მონოთეიზმის დასაბუთება.

I.

ედუარდ მეიერი, რომლის ავტორიტეტი ფილოსოფიის ისტორიკოსთა შორისაც მაღლა დგას, ეხება რა საკითხს, თუ როგორ აყენებდნენ ძველს საბერძნეთში ძირითადს რელიგიოზურს პრობლემას. სწერს: In Griechenland spielt die Frage bezüglich eines oder mehrerer Götter kaum irgend eine Rolle. Ob die göttliche Macht als eine Einheit oder Mehrheit gedacht wird, ist belanglos im Vergleiche zu der Frage, ob sie überhaupt existiert und wie ihre Natur und Beziehung zur Welt verstanden werden muss¹⁾.

ძნელი გასაზიარებელია ეს მსჯელობა, რომლის ლოდიკურ სუბიექტად აღებულია ბერძნული სარწმუნოებრივი აზროვნების მთელი ევოლუცია, თუმცა ის ორ ათას წელს მაინც გრძელდებოდა. როგორც ზემოყვანილ სიტყვებიდან ჩანს, მეიერი შედარებით ლაპარაკობს. მაგრამ რას ადარებს ის საბერძნეთში ღმერთის პრობლემის დაყენებას? ცხადია, რომ იმას, თუ როგორ აყენებენ ამ პრობლემას ახალს ევროპაში, ვინაიდან საშუალო საუკუნეები უნდა გამორიცხულ იქნეს: საშუალო საუკუნეებში სარწმუნოებრივი დავა წარმოებდა კერძო ხასიათის საკითხების გარშემო, მთავარ საკითხებში კი თანხმობა მიღწეულად ითვლებოდა:

უეჭველია, რომ აზროვნების ახალს ისტორიაში საკითხი ღმერთის რიცხვზე არც ერთხელ არ წამოჭრილა. რაც შეეხება ანტიურს საბერძნეთს, იქ მთავარი სიმძიმე სარწმუნოებრივი ბრძოლისა პოლითეიზმსა და მონოთეიზმს შორის უთანხმოებაში შედგებოდა. მთელი ისტორია ჩვენი წელთაღრიცხვის პირველი საუკუნეებისა თავის შინაარსს ამ ბრძოლისაგან იღებს. რომ მეიერი მართალი ყოფილიყო

¹⁾ Ed. Meyer, Gesch. d. Alterthums II, 762.

ჰამინ გაუგებარი იქნებოდა ის ღვენა, რომელიც წარმართობამ ქრისტიანობის წინააღმდეგ აღმართა, გაუგებარი იქნებოდა მონოთეისტობისათვის ას-ათასობით წამებულთა არსებობა¹⁾.

არც მეორე ნაწილი მეიერის ღებულებისა (ვითომ საბერძნეთში ღმერთის არსებობის პრობლემას დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა) არის გასაზიარებელი, ვინაიდან მართალია სწორედ წინააღმდეგი: არსებობს თუ არა ღვთაება, ამ საკითხს საბერძნეთში არ ჰქონდა თითქმის არავითარი აზრი, რადგან იმ დროს იშვიათი იყო შემთხვევა, რომ ვისმე ექვი განეცხადებოდა ღვთაების რეალობაში. უკიდურესი მატერიალისტებიც კი (მაგალითად, დემოკრიტე) სცნობდნენ ღმერთის არსებობას. ნამდვილი ათეისტები, რომლებიც პრინციპულად უარ-ჰყოფდნენ ღვთაებრივობას, ძლიერ იშვიათს გამოჩაყლისს წარმოადგენდნენ. არას დროს ძველს საბერძნეთში ათეიზმი არ იყო ისე ფართოდ მოდებული, როგორც ახალს ევროპაში, სადაც მეთვრამეტე საუკუნიდან ის ჰასსიური მოვლენა გახდა²⁾. ამიტომაც საკითხი, არსებობს თუ არა ღმერთი, გაცილებით მეტი ინტერესით საზგებლობს ახალი დროის, ვიდრე ანტიური აზროვნებისათვის.

აღნიშნული გარემოება საკმაოდ გვიხსნის იმას, თუ რატომ არ დაინახა ქსენოფანემ საჭიროდ ღვთაების არსებობა მტკიცების საგნად ექცია. უკანასკნელს ის იღებს წინა-თაობებიდან, როგორც ურყევს და თავის თავად ცხადს ჰეშმარიტებას, რომელსაც დამტკიცებაც არ სჭირია. მართლაც, ღია კარების გაღების ახირებული პრეტენზია იქნებოდა, რომ მეექვსე საუკუნის საბერძნეთში, სადაც ყველაზე უფრო გაბედული და ნიპილისტურად განწყობილი პირები განისაზღვრებოდნენ ჩივილით ღმერთების უსამართლობაზე და აზრადაც არავის მოსდიოდა მათი არსებობა უარყო, საბუთები მოეყვანა ვისმე იმ ღებულების დასაცავად, რომ ღვთაება რეალობაა.

ამ ფსიქოლოგიურად ადვილად ასახსნელმა მოვლენამ (ე. ი. ღვთაებრივი პრინციპის არსებობის უკრიტიკოდ მიღებამ) ქსენოფანეს ისეთი გაპანადგურებელი წინააღმდეგობა დააკისრა, რომ მისი და-

¹⁾ Krüger, Kirchengeschichte, II, Die Zeit der Verfolgungen. S. 28. Königsberg, 1891.

²⁾ Tocqueville, L'ancien régime et la révolution, 219, სწერს, რომ ათეიზმი შეიქნა მეთვრამეტე საუკუნის საფრანგეთში une passion générale, ardente, intolérante, oppressive. მირაბო 1787 წელს ეკამათებოდა იმ შეხედულებას, que les provinces prussiennes sont remplies d'athées. მაგრამ თვით ფაქტი ასეთი შეხედულების არსებობისა ამტკიცებს, რომ ათეისტების რიცხვი ჰრუსიაში ცოტა არ ყოფილა, განსაკუთრებით კი „განათლებული“ ხელმწიფის, ფრიდრიხ მეორის მმართველობის დროს.

საძლეველ მას უუთამამესი კონსტრუქციებისადმი მიმართვა მოუხდა, და წინააღმდეგობა მიანიც დაუძლეველი დარჩა ბოლოს და ბოლოს. მაგრამ ქსენოფანეს გასამართლებლად საკმარისია მხოლოდ ეიკითხოთ: ვინ შესძლო თანდათანობის დაურღვეველად ბოლომდის განეაზრა ის დებულება, რომ აბსოლუტური სრულყოფობა რეალობაა? ვინ მოახერხა ეს დებულება შეერიგებია ადამიანის გამოცდილების მდიდარს შინაარსთან? ვინ დაამტკიცა, რომ არსებობა და ღირებულება ერთ მეორეს ფარავენ? არავინ. მრავალმა თაობამ უნაყოფოდ შესწირა თავისი ძალ-ღონე ამ ცდას, მაგრამ მაცდუნებელ გამოწვევად დარჩა ის მაინც: ამა თუ იმ მოაზროვნის მოძღვრებაში მარტო კი არა, არამედ ღიღს რელიგიოზურს სისტემებშიც, რომელთა ადეპტები ასეულ მილიონობით ირიცხებიან.

როგორ უნდა განვიხიზროთ ეს ღვთაებრივი არსება, აი მთავარი პრობლემა ქსენოფანეს ფილოსოფიისა. ზემოთქმულიდან ცხადდება, რომ ქსენოფანეს მისთვის სრულყოფობა მიუწერია: ღმერთი არის უუსრულები არსება. მაგრამ უუსრულები არსება ამავე დროს უნდა უუძლიერესი იყოს—აი ქსენოფანეს მეორე აზრი, რომელიც ფსიქოლოგიურად მის ხეობრივს შეხედულებებს ეყრდნობოდა. თუ სიმართლე იმავე დროს ძალაა და უძღური სიმართლე არის *contradictio in adjecto*, მაშინ აუცილებელია, რომ ღვთაება, როგორც სიმართლის უზენაესი პრინციპი, იმავე დროს ძალის უმაღლესი პრინციპიც იყოს. ეს იმას ნიშნავს, რომ ღვთაება უნდა გახდეს რეალობის ერთად ერთ საფუძვლად.

დანარჩენი ნაწილი ქსენოფანეს მოძღვრებისა ლოლიკური თანდათანობით განვითარდება ამ წინამძღვრებიდან. აქედან გამოიყვანს ქსენოფანე სხვათა შორის თავისი ფილოსოფიის ყველაზე უკურო დამახასიათებელს დებულებას, რომელიც ამ ფილოსოფიას მთელი საბერძნეთის აზროვნების ისტორიაში *unicum* ად აქცევს: დებულებას, რომ არის მხოლოდ ერთი ღმერთი.

ქსენოფანესაგან დარჩენილი ფრაგმენტები არ ამტკიცებენ საკმაოდ გარკვეულად, რომ ის მონოთეისტი იყო. 24, 25 და 26 ფრაგმ. ახსენებენ ღმერთს მხოლოდობითს რიცხვში (μᾶλλον), მაგრამ 11, 12, 14, 15, 16 და 18 ფრაგმ. ამბობენ ღმერთზე მრავლობითს რიცხვში (μᾶλλον). გარდა ამისა პირველს ფრაგმენტში ღმერთი-სიტყვა ხმარებულია ხან მხოლოდობითი, ხან კი მრავლობითი რიცხვით. ამიტომ ქსენოფანეს მონოთეისტობა სადავო საგნად არის გამხდარი, განსაკუთრებით ფრეიდენტალის შემდეგ, რომელმაც თავის ღირსშესანიშნავს მონოგრაფიაში (*Ueber die Theologie des Xenophanes*), სცადა დაემტკიცებია, რომ

ქსენოფანე იყო ჰენოთეისტი¹⁾ და არა მონოთეისტი: ის სცნობდა, რომ არას ერთი უუდიდესი ღმერთი, მაგრამ ამით მას პოლითეიზმისათვის არსებითად არ უღალატებია, რადგან ამ უუდიდესი ღმერთის გვერდით მას მრავალ დაქვემდებარებულ ღმერთთა არსებობა სწამდა. ფრეიდენტალს მიემხრენ ამ აზრში გომპერცი, იოელი, ბერკი და ბევრი სხვა.

ფრეიდენტალის საბუთები შეიძლება სამ ჯგუფად გავანაწილოთ: ძველ მწერალთა მოწმობები ქსენოფანეზე, უცვიანესი მოაზროვნების ანალოგია და ქსენოფანეს ფრაგმენტები.

1. ძველ მწერალთა შორის განსაკუთრებულს მნიშვნელობას ფრეიდენტალი აძლევს არისტოტელის სიტყვებს: *Ξενοφάνης ἔλεγε ὅτι ἱμάσιαι ἄνεσθαι·ν υἱ ἔνεσθαι φάσκει·ταὲς τοῖς θεαῖς τοῖς ἀναίμακτοις ἐ- ἔσθαι ἀφαιρέτοις γὰρ οὐκἔστιν· μὴ εἶναι τοῖς θεαῖς ἡσθεῖ· πῶς, ამ სიტყვებიდან ფრეიდენტალისათვის ჩანს, რომ ქსენოფანეს შეცდომად მი- აჩნდა დებულება, μὴ εἶναι τοῖς θεαῖς ἡσθεῖ· πῶς. მაშ არისტოტელის გად- მოცემიდან გამომდინარეობს, რომ ქსენოფანე იცავდა წინააღმდეგ დებულებას. წინააღმდეგი დებულება კი ამ შემთხვევაში იქნება, რომ ღმერთები არსებობენ მარად: ღმერთები და არა ღმერთი.—გარდა არისტოტელისა ევსევის მოწმობიდანაც ირკვევა, რომ ქსენოფანე პოლითეისტი დარჩა. ევსევის გადმოცემით, ქსენოფანეს უთქვამს: εἰ γὰρ εἶσθε θεοὶ· ἔσθε· αἱ τὰ εἶναι. ამ სიტყვებიდან, ფრეიდენტალის აზრით, ჩანს, რომ ქსენოფანეს უარ უყვია ღმერთთა შორის დესპო- ტური ბატონობა და მაშასადამე უცენია მრავალ ღმერთთა რეალო- ბა: Wer so spricht, der erkennt doch offenbar eine Mehrheit von Göttern an und will nun von ihnen fern halten, was die Volksmeinung ihnen zuschrieb, was von Homer an alle griechischen Dichter den Göttern beilegte: sklavische Abhängigkeit von einander²⁾. და- ბოლოს ფრეიდენტალი ყურადღებას აქცევს ციცერონის მოწმობას: Colophonius Xenophanes unus qui deos esse diceret, divinationem iunditus sustulit. აქ ციცერონი აწერს ქსენოფანეს აზრს, რომ არსე- ბობენ ღმერთები (და არა ღმერთი). რომ ციცერონს განზრახული*

¹⁾ აღსანიშნავია, რომ ფრეიდენტალი ამ ტერმინს აძლევს აზრს, რომელიც განიჩევა იმისაგან, თუ რას გულისხმობდა მის ქვეშ მაქს მილლერი, ვინც ეს ტერ- მინი გამოიგონა. მილლერისათვის ჰენოთეიზმი არის გაღმერთება კონკრეტული საგნისა, რომელიც უსახლეროს განსახიერებად მიჩნდათ. ასეთი ჰენოთეიზმი, მილ- ლერის შეხედულებით, არის უპირველესი ფორმა სარწმუნოებრივი ევოლუციისა. M. Miller, Vorlesung. üb. d. Ursprung u. d. Entwieckelung. d. Relig. S. 158 f, 291 f. შედრ. Ribot, Psychol. des sentim. ch. IX.

²⁾ Freudenjal, Ueb d. Theol d. Xenoph, 10.

ჰქონებოდა აღენიშნა, რომ არა პოლი-, არამედ მონო-თეიზმი არის შეუთავსებელი მანტიკასთან (divinatio), მაშინ ის ქსენოფანეს გვერდით დაასახელებდა კინიკოსებსაც, რადგან ისინიც მონოთეისტურ ტენდენციას და მანტიკის უარყოფას უთანხმებდნენ ერთმანეთს. მაგრამ ციცირონს სწორედ ის უნდოდა აღენიშნა, რომ ქსენოფანე იყო პოლითეისტი, ე. ი. იზიარებდა მართლმორწმუნე შეხედულებებს და მიუხედავად ამისა უარჰყოფდა მანტიკის შესაძლებლობას¹⁾.

უნდა აღინიშნოს, რომ არც ერთი ზემოყვანილი საბუთი ფრეიდენტალისა არ არის დამარწმუნებელი. რომ არისტოტელი არ ადასტურებს ქსენოფანეს პოლითეისტობას, ეს უკვე იქიდან არის ცხადი, რომ თავის მეტაფიზიკის ცნობილ ადგილში არისტოტელი გარკვეულად ამბობს ქსენოფანეზე: ἄνθρωποι μὴ θεοὶ ἄνθρωποι μὴ θεοὶ²⁾. ის ვარემოება კი, რომ არისტოტელი ქსენოფანეს დასახასიათებლად ხმარობს ფრეიდენტალის მიერ მოყვანილს მოწმობაში ფორმას ἄθεός, უნდა თვით არისტოტელის სიტყვა-ხმარების ფსიქოლოგიით აიხსნას: ἄθεός ἄνθρωπος აქ უშუალოდ იმას, რასაც ადექვატურად θεός გამოთქვამს.

არც ევსევის სიტყვებიდან გამომდინარეობს ქსენოფანეს პოლითეისტობა: ქსენოფანეს გაკიცხვით უხსენებია ის დამოკიდებულება, რომელიც არსებობს ჩვეულებრივი პოლითეისტური წარმოდგენით ღმერთებს შორის; მაგრამ რომ ანით ქსენოფანემ დაადასტურა მოკვლე ღმერთთა არსებობა, ამას ევსევეი არ ამბობს სრულიად.

დაბოლოს ციცირონის სიტყვებსაც ნაძალადეუ განმარტებას აძლევს ფრეიდენტალი: აქაც, ისე როგორც არისტოტელის მაგალითში, ფორმა deos შესაძლებელია თვით ციცირონის სიტყვა-ხმარებით აიხსნას. მაშასადამე, ის ქსენოფანეს მონოთეისტობის შესახებ არათერს ამტკიცებს: ფრეიდენტალი შემცდარია, როდესაც ჰფიქრობს, რომ მხოლოდ პოლითეისტობა მიაჩნდა ციცირონს მანტიკის უარყოფასთან წინააღმდეგობითს დამოკიდებულებაში. მაგრამ ანაააც რომ თავი დაეანებოთ, საზოგადოდ უნდა გვახსოვდეს, რომ ციცირონს, როგორც ძველ მოძღვრებათა შინაარსის მოწმეს, ცოტა მნიშვნელობა აქვს. ღრმა ცოდნა ძველი ფილოსოფოსებისა ციცირონს არ გააჩნდა: თავის ცნობები ამ ფილოსოფოსთა შესახებ ციცირონს ყოველ შემთხვევაში არა პირველი წყაროებიდან ჰქონდა დილექტანტურად ამაჯკრეფილი.

2. განვიხილოთ ფრეიდენტალის არგუმენტების მეორე ჯგუფი. ძირითადი მეთოდოლოგიური დებულება, რომელზედაც ამ შემთხვე-

¹⁾ Freud., II f.

²⁾ DV 11 A 30.

ვაში ფრეიდენტალი ეურდნობა, გამოთქმულია თვითონ მის მიერ შემდეგ სიტყვებში: Nur dann sind wir berechtigt die reine Erkenntnis von der Einzigkeit des göttlichen Wesens griechischen Philosophen zuzuschreiben, wenn dieselbe nicht bloss in unzweideutigen Worten anerkannt, sondern die Vielheit der Götter ebenso unzweideutig zurückgewiesen wird¹⁾. ამ მეთოდოლოგიურ პრინციპამდის ფრეიდენტალი მიდის ძველს საბერძნეთში ღვთაების პრობლემის გადაწყვეტის სხვადასხვა ფორმების შესწავლის საშუალებით. არც ერთი ანტიური მოაზროვნე არ იყო წმინდა მონოთეისტი, თუმცა ერთს ღმერთს მათ შორის მრავალი ახსენებდა. თვით პლატონი და არისტოტელი, რომლებმაც ერთი ღმერთის იდეა სხვებზე უფრო გარკვეულად შეიგნეს, მის გვერდით მრავალს ღმერთებს სცნობდნენ. ნით უფრო ნაკლები უფლება გვაქვს ჩვენ ასეთს ადრინდელს მოაზროვნეს, როგორც იყო ქსენოფანე, მონოთეისტობა მივაწეროთო, ამბობს ფრეიდენტალი²⁾.

უეკველია, რომ ამ მსჯელობაში და შეეზულია შეცდომა, რის გამო მთელი ისტორიული პროცესი ღმერთის იდეის განვითარებისა უალბად არის ფრეიდენტალის მიერ გაშუქებული. იმ გარემოებიდან რომ პლატონი და არისტოტელი ან სტოიელები მონოთეისტები არ იყვნენ, არ გამომდინარეობს, რომ ქსენოფანესაც არ შეეძლო მონოთეისტი ყაფილიყო. ნუ დაგვაეიწყდება შემდეგი ფრიად მნიშვნელოვანი გარემოება:

მოგვიანო ფილოსოფია მისწვდა იმ აზრს, რომ ათასი წლის განმავლობაში განმტკიცებული პოლითეისტური სარწმუნოების დამარცხება ფილოსოფიური არგუმენტებით არც ისე ადვილია. ამიტომ მან სხვა და სხვა კომპრომისებს მიმართა, რათა სახალხო რელიგიას შერაგებოდა. დემოკრიტემ, რომლის თვალსაზრისით გარდა ატომებისა და ცარიელი სივრცისა, შეუძლებელია რაიმე არსებობდეს, მოახერხა მაინც თავის სისტემაში გამოეკვეთა ადგილი, სადაც პოლითეიზმის ღმერთებს შეეძლოთ თავის შეფარება³⁾. პლატონმა და არისტოტელმა, რომელთა ფილოსოფიიდან აუცილებლად გამომდინარეობს მონოთეიზმი, სცნეს, რომ თითოეულ მნათობს აქვს სული, რომელიც იგივე ღმერთია⁴⁾. ამასთან პლატონი explicite აღიარებდა, რომ ხალხისათვის უნდა დარტოვებულ იქნეს პოლითეისტური მითები,

1) Freud., 17

2) Freud., 13 ff.

3) Zeller, I 1159 ff.

4) Krische, Forschungen, 198 f.

რადგან ის განყენებულ აზრს ვერ სწვდება, უკანასკნელ შეხედულებას უფრო გარკვეულად გაიმეორებენ სტოიელები, რომლებიც სასტიკად ეწინააღმდეგებოდნენ სახალხო სარწმუნოების დაჩხოების ცდებს და სწორედ ამიტომაც მარკოს აურელიუსის სახით საშინლად სდევნიდნენ ქრისტიანობას¹⁾.

თუ დემოკრიტე, პლატონი, არისტოტელი და სტოიელები, ასე თუ ისე არიგებდნენ თავის ფილოსოფიას სახალხო სარწმუნოებასთან, კინიკოსები არც კი სთვლიდნენ საჭიროდ შეეწუხებიათ ამისათვის თავი და ღიად სტოევბდნენ წინააღმდეგობას თავისი მონოთეისტურ იდეოლოგიასა და სახალხო სარწმუნოების შორის იმ მოსაზრებით, რომ, პოლითეიზმი არის თუმცა საზოგადოებრივი წესწყობილებისათვის ურიად საჭირო პირობითი დაწესებულება (არაჲ), მაგრამ ის უმნიშვნელოა ფილოსოფოსისათვის, რომელსაც მხოლოდ ის აინტერესებს, რა არსებობს ნამდვილად (არაჲ) და არა პირობითო (არაჲ).

ქსენოფანე ამ მოაზროვნებს არ გავს, მისი მოღვაწეობა იმ ხანას ეკუთვნის, როდესაც მონოთეისტური იდეა აზროვნების ისტორიაში პირველად გაჩნდა. ამიტომ გასაგებია ის აღფრთოვანება, რომელიც უნდა ქსენოფანეში ამ აღმოჩენას გამოეწვია. თუ საზოგადოთ მთელი წინა-სოკრატული ფილოსოფიისათვის ლოლიკური კომპრომისები უცხოა (გარემოება, აღნიშნული და გამოკვლეული უკვე რიტტერის მიერ), მით უმეტეს ქსენოფანესათვის უცხო იყო ყოველგვარი ოპორტუნიზმი ღმერთის საკითხში. ცნობილმა თავისი თეინიერობით საბერძნეთის სარწმუნოებამ ვერ მოასწრო ჯერ მოულოდნელი შემოტევისათვის პასუხის გასაცემად მომზადებულიყო. შემდეგ, მეხუთე საუკუნის განმავლობაში მან შესძლო თავისი ძალების მობილიზაცია და მოწინააღმდეგეებს კათოლიკურს ეკლესიაზე უარესად არ სდევნიდა: გავიხსენოთ ანაქსაგორის დევნა, რომელსაც ბრალად მონოთეისტობა ედებოდა; გავიხსენოთ სოკრატე, რომლას საბრალმდებლო აქტში აღნიშნული იყო, რომ ის ღმერთებს თაყვანს არა სცემს,—პროტაგორი, რომელიც სარწმუნოებრივი დევნის გამო იძულებული იქნა ათინიდან გაქცეულიყო,—დიაკორ მელოსელი, რომლის თავი შეფასებული იყო, და მრავალი სხვა²⁾. მაგრამ ყველა ეს მაგალითები ქსენო-

¹⁾ Krüger, Kirchengeschichte, 35.

²⁾ Lange, Gesch. d. Materialismus, Recl. Ausg., I, 29, 173 ff. ცელდერი ეკამათება ლანგეს, 1,59 ff. მაგრამ ვერ ამტკიცებს, რომ საბერძნეთის სარწმუნოებისათვის უცხო იყო იდეური მოწინააღმდეგეების დევნა. თუ მართალია ცელდერის დებულება, თითქო der Begriff der Ketzerei den Griechen im ganzen genommen fremd war, მაშინ რად სდევნიდნენ, მაგალითად, დიაკორ მელოსელს?

ფანეზე უგვიანეს ხანას ეკუთვნის. ქსენოფანე კი ჯერ არ იცნობდა სარწმუნოებრივს დევნას, არა იმიტომ, რომ ის პოლითეისტი იყო და არსებითად არ ეწინააღმდეგებოდა გაბატონებულ სარწმუნოებას, როგორც ჭეიქრობენ შეცდომით ფრეიდენტალი (S. 12) და სხვებიც. არამედ იმიტომ, რომ ჯერ კიდევ კარგად ვერ გაუგიათ, რა 'მედევები უნდა მოჰყოლოდა ქსენოფანეს პროპაგანდას. ასე არ იყო განაახლს ევროპაშიც, სადაც რევოლუციონურ იდეებს პირველად არანაც თუ არ სდევნიდენ, არამედ მფარველობასაც უწევდენ მათ თვით მეფეები? ვინ იცოდა მაშინ, რომ საინტერესო საუბრებს ფილოსოფიურს თემებზე მოჰყვებოდა შედეგად საშინელი რევოლუცია. რომელიც გილიოტანაზე გააგზივნიდა იმათ, ვინც ამ იდეებს მფარველობდა? როდესაც კი ეს შედეგი შეიგნეს, როდესაც არისტოკრატების სალონებიდან რევოლუციონერმა იდეოლოგიამ სახალხო მოძრაობის ფართო ასპარეზზე გამოვიდა, მარტო შორეული მზგავსებაც რევოლუციონერობასთან საკმარისი იყო საშინელი დევნის დასამსახურებლად.

რაკი ქსენოფანე ერთხელ მიხვდა პოლითეიზმის სიყალბეს, ის წინდაუხედავი ენაუზიანებით განავითარებდა ამ აზრს ლოლიკურ ბოლომდის. ვინც იცნობს მეფურამეტე საუკუნის ფილოსოფოსთა დაუზოგველს რადიკალიზმს და შემდგომი ეპოქის რომანტიკოსებს, რომლებმაც ისტორიულ ტრადიციასთან კომპრომისები გამონახეს, მისთვის არაფერია შეუსაბამო, რომ ქსენოფანეს მონოთეიზმის დაცვაში შეეძლო მეტი თანდათანობა გამოეჩინა, ვიდრე პლატონს ან არისტოტელს. განა თვითონ ფრეიდენტალი არ აღიარებს, რომ ქსენოფანემ განავითარა თავისი პრინციპები mit schonungsloser Nacktheit und mit beispielesloser Derbheit den Volksmeinungen entgegen¹⁾. ანეთი რისამე თქმა არც პლატონის, არც არისტოტელის შესახებ ამ შემთხვევაში შეუძლებელია. ამიტომაც ქსენოფანესათვის წმინდა მონოთეიზმის მიწერა სრულიადაც არ ნიშნავს, რომ ჩვენ ვაიძულებთ მას aus der Continuität geschichtlicher Entw.ckelung heraustreten²⁾.

¹⁾ Freud., 8.

²⁾ Freudental, 31. Diels, Arch, f. Gesch. d. Philos X. 534. შენიშნავს: „Wenn es auffalend erscheint, dass die Philosophen der Folgezeit vor der kühnen Abstraktionen des Xenophanes wieder zurück gewichen sind, und mit der populären Religion ihren Frieden gesucht haben, der bedenke, dass dies von der ganzen religiösen Reformation der 6. Jahrhunderts gilt, mag sie mystischer oder rationalistischer Herkunft sein. Der klassische Hellenismus hat hier überall Abschwächungen und Akkomodationen vorgenommen. In der Entwicklung des Monotheismus Xenophanes einen Gipfel darstellt, der in einsamer Grösse über den Glauben der klassischen und hellenistischen Epoche

თუ ეს ჩვენი მოსაზრება სწორია, მაშინ ირლევვა ის მეთოდოლოგიური დებულება, რომელიც ზევით ფრეიდენტალმა დაამყარა. წინა-სოკროტიკოსებთან შეფარდებით ეს დებულება აშკარა შეცდომად იქცევა: Unzweideutige Worte gegen die Vielheit der Götter (რაც ფრეიდენტალს მიაჩნია ერთად ერთ გადამწყვეტ საბუთად ქსენოფანეს მონოთეისტების დასამტკიცებლად) შესაძლებელია ქსენოფანეს თავის დაკარგულს ნაწერებში გამოეთქვა. აღიარება იმისა, რომ მხოლოდ ასეთი სიტყვებია საკმარისი ქსენოფანეს მონოთეიზმის დასამყარებლად, ისეთი პირობების შემოღებას ნიშნავს, რომლებიც საკითხს წინასწარ ფრეიდენტალის სასარგებლოდ სჭრიან.

მ. ფრეიდენტალი დარწმუნებულია, რომ თვით ქსენოფანეს ფრაგმენტებიც ამტკიცებენ მის ჰენოთეისტობას. მთელი რიგი ფრაგმენტებისა ღმერთს მრავლობითად ახსენებს. რაც შეეხება რამოდენიმე ფრაგმენტს, სადაც ღმერთი მხოლოდითაა რიცხვშია ნახსენები, უკანასკნელი მხედრების განოსახატავად არის ხმარებული და, მაშასადამე, ქსენოფანეს მონოთეისტობის სასარგებლოდ არაფერს ამბობს¹⁾, განსაკუთრებულს ყურადღებას ფრეიდენტალი მის ფრაგმენტის ანალიზს აქცევს:

ἐὶς θεός· ἕνα δὲ θεῶν καὶ πάντων ἰσχυρῶτα·
 ἅπαντα ἐποίησεν· οὐκ ἔστι θεὸς ἕτερος.

ფრეიდენტალი ჰფიქრობს, რომ ეს ნაწყვეტი ამტკიცებს, dass Xenophanes einen grössten Gott anerkannt hatte, aber einen Gott der doch eben nur der grösste neben anderen Göttern, ἐὶς θεός· ἐν θεῶν· ist. Das aber war eine alte Lehre²⁾. თუ ფრეიდენტალი მართალია იმაში, რომ ქსენოფანეს რამოდენიმე ფრაგმენტი ექვს გარეშე ავტორის პოლითეისტურს განწყობილებას ამტკიცებს, ყოველ შემთხვევაში მის ფრაგმენტი (ისე როგორც 24 და 25) არ შეიძლება იმ აზრის საბუთად გამოვიყენოთ, თითქო ქსენოფანე ჰენოთეიზმს იზიარებდა. ის მხოლოდ მაშინ გამოდგებოდა ასეთ საბუთად, რომ იმ ღმერთებისათვის, რომლებსაც ქსენოფანე აქ ახსენებს. მას ნათლად და გარკვეულად რეალობა მიეწერა. მაგრამ ეს ასე არ არის: გარკვეული აღნიშვნა იმისა, რომ ღმერთები, რომლებზედაც უდიდესია ერთი ღმერთი, ნამდვილად არსებობენ, მის ფრაგმენტში არ გვხვდებ-

empirragt. ავტოს დაფასებას ეთანხმება აგრეთვე Wilamovitz, Griech. Literatur. 3. Aufl. S. 62, რომელიც სწერს რომ ქსენოფანე den einzig wahren Monotheismus vertrat, der je auf Erden existiert hat.

¹⁾ Freud., 8.
²⁾ Freudental, 4.

ბა: არაფერი არ გვიჩვენებს, რომ ქსენოფანეს შეეძლო აქ მრავალი ღმერთები მხოლოდ იმის გამო ეხსენებია, რადგან მათი არსებობა მას თვითონ უეჭველად სწამდა.

მართლაც, ჩვენ ადვილად ვრწმუნდებით ჩვენი მსჯელობის სისწორეში, თუ დაეკვირდით, რომ ქსენოფანე ღმერთებს აქ იმ მიზნით ახსენებს, რათა მათ ერთი ღმერთი დაუპირდაპიროს: პირველებთან შედარების საშუალებით ქსენოფანე ახასიათებს უკანასკნელს. მაგრამ შედარება სრულიად არ მოითხოვს, რომ ის, რასთანაც ხდება შედარება, უსათუოდ არსებობდეს. შედარებისათვის ხშირად მიჰპართავცინ ისეთს სახეებს, რომლებსაც არაფერი შეეუერება რეალობის სუბროში: მზგავსება და განსხვავება (შედარებით მიღწეული შედეგები) შესაძლებელია დამყარდეს მხოლოდ არსებულ საგანთა შორის კა არა, არამედ წარმოდგენათა შორისაც¹⁾. ამიტომ ქსენოფანეს ეს მხარე არ ასაბუთებს, რომ მას მხარე რეალობად მიაჩნდა.

საზოგადოთ უნდა ითქვას, რომ „უდიდესი ღმერთთა შორის“, „ღმერთთა ღმერთი“ და მსგავსი გამოთქმები ჩვენს საღმთო წერილებშიც ხშირად გვხვდება: შესაძლებელია, რომ ასეთი გამოთქმები წარმართობიდან იყო. გაღმობებული: არჰახს, მაგალითად, წარმართი ქართველობა „ღმერთთა ღმერთს“ უწოდებდა²⁾. მაგრამ ეს გარემოება არ გვაძლევს საბუთს ამ საღმთო წერილის მონოთეიზმი უარყოფის სწორედ ასე არც ქსენოფანეს ეს მხარე. უდიდესი გვაძლევს საბუთს ეს მოაზროვნე პოლითეისტად გამოეცხადათ, მით უმეტეს, რომ არაერთი სანდო წყარო გვიმტკიცებს, რომ ის მონოთეისტური იდეის მქადაგებელი იყო³⁾.

ყველაზე უფრო ვრცელს ცნობას ქსენოფანეს მონოთეისტობაზე მს.არისტოტელი გვაძლევს: *ἐξ ἧ' ἀναί' ἰδεῖ' ἀπὸ τῶν ἀρχαίων, ἔνα ἑν, σ.ν. ἀναί' ἰδεῖ' ἀπὸ τῶν ἀρχαίων...* *ἀναί' ἰδεῖ' ἀπὸ τῶν ἀρχαίων* *ἀναί' ἰδεῖ' ἀπὸ τῶν ἀρχαίων*

1) ს. დანელია, კუშმარტების გვარი, ჩვენი მეცნიერება, № 1.

2) O. v. Wesendonk, Ueber georgisches Heidentum, Leipzig, 1924, S. 81.

3) Freudental, S. ჰიქრობს, რომ ზეპოლინიზმულ ფრაგმენტში, რაკი ღმერთები ნახსენებია ადამიანების გვერდით, რომლებიც რეალურად არსებობენ, ისინიც ქსენოფანეს რეალობად მიაჩნდათ: შეუსაბამობა იქნებოდა ვითომ, რომ ქსენოფანეს დაეყენებია neben die nicht realen Götter die sehr realen Menschen. მაგრამ რაშია აქ შესაბამობა, არ ჩანს: ფრეიფენტალი მხედველობიდან უშვებს, რომ სააგების რეალობას თუ ფიქტიურობას შედარების აქტისათვის მნიშვნელობა არა აქვს და ამიტომ ქსენოფანესაც ერთი ნაპღელი ღმერთი შეეძლო ვრცელი დაბრკოლებისა გარეშე შეედარებია რეალური ადამიანებისა და არა-რეალური ღმერთებისათვის.

ახსენებს, რათა მათი არსებობა უარჰყოს და რწმენაც მათდანი დაჰკმოს. ამ აზრით არიან ღმერთები ხსენებული 11, 12, 14, 15 და 16 ფრაგმენტებში. როდესაც ქსენოფანე ამბობს:

ἄλλ' ἂν κρείττων ἰοχέαισσι θεοῖσιν ἔσθ' ἄνευ θεοῖσιν,

ცხადია, რომ *θεοί* ნათქვამია აქ გაიციხვით და თვითონ ქსენოფანეს ყოველ შემთხვევაში ისინი არ სწამდა.

მაგრამ ამ კატეგორიის ქვეშ არ შეიძლება ყველა იმ შემთხვევების მოთავსება, სადაც ღმერთი მრავლობითად არის ქსენოფანეს მიერ ნახსენები. პირველ ფრაგმენტში, მაგალითად, ქსენოფანე ამბობს:

θεῶν δὲ πομπήμιν ἔχουσι θεῶν ἀγχιόνων¹⁾.

აქ ქსენოფანე ღმერთების ჰატივისციემისაკენ მოუწოდებს. როგორ შევარიგოთ ეს ფაქტი ქსენოფანეს მონოთეისტობასთან, რომელსაც პს-არისტოტელი ადასტურებს?

ცელლერი ჰტიკრობდა, რომ აქ საქმე იმ ფსიქოლოგიურ მოვლენასთან გვაქვს, როდესაც სიტყვა-ხმარება ადამიანისა განიცდის გავლენას ენის ტრადიციულ ფორმათაგან, რომელთაც, შეიძლება, ამ ადამიანის წარმოდგენადა წყობა არც კი ეთანხმოდეს. სწორედ ამიტომაც ქსენოფანე, თუმცა ის მონოთეისტი იყო, ტრადიციული ენის გავლენით, რომელიც პოლითეისტური იდეოლოგიის დაღს ატარებდა, ღვთაებრივ პრინციპის (*θεὸς ἕστις*) აღსანიშნავად სარგებლობდა სიტყვით *θεοί*, თითქო ისიც პოლითეისტი ყოფილიყო. შექვევლია, ასეთი გამოთქმა არ იყო სწორი. მაგრამ არა ერთი მაგალითი გვიჩვენებს, რომ მზგავსი რამ ხშირად ჩაუდენიათ: დიოგენე კინიკოსი, მიუხედავად თავისი მონოთეისტობისა, ამბობდა: *θεῶν θεῶν ἔσθ' ἄνευ θεῶν ἄλλ' ἂν κρείττων ἰοχέαισσι θεοῖσιν*. ამნაირადვე პლატონიც ფაიდონში ადამიანს ღმერთების საკუთრებას (*ἀρχαῖα θεῶν ἰσθὲν ἰσθὲν*) უწოდებდა. როგორც პლატონი და დიოგენე კინიკოსი ხმარობენ ამ შემთხვევაში *θεοί*-ფორმას უზოგადესი *θεῶν*-ის აღსანიშნავად და, მაშასადამე, ეს ფორმა მათ პოლითეისტობას არ ამტკიცებს, ისე არც ქსენოფანეს *θεοί* ამტკიცებს, რომ ის პოლითეიზმს იზიარებდაო.

ცელლერს შეეძლო ამ მაგალითების გაგრძელება: მრავალი მწერალი მოგვიანო ხანისა, მონოთეისტური იდეოლოგიის მომხრე, ტრადიციულს სიტყვა-ხმარებასთან შეგუებით სარგებლობს ხშირად პოლითეისტურ საფუძველზე აღმოცენებული ლექსიკონით. მაგრამ საქმე ისაა, რომ ეს არათერს ამტკიცებს ქსენოფანეს შესახებ. პლატონს, არისტოტელს და მით უმეტეს მოგვიანო მწერლებს შეეძლოთ პოლითე-

¹⁾ DV II B 1.

ისტორი სიტყვა-ხმარებისათვის დაეთმოთ, რადგან მათთვის ღმერთის რიცხვის პრობლემა არ იყო მთავარი საკითხი. სულ სხვა იყო ქსენოფანეს მდგომარეობა, რომლისათვის მთელი ფილოსოფია ღმერთზე სწორი წარმოდგენის დამყარებაში შედგებოდა. ცხადია ამიტომ, რომ მას არ შეეძლო თავისი ფილოსოფიის ძირითადს გამოცანაზე ტრადიციული სიტყვა-ხმარების გავლენით ხელი აეღო. თუ მოგვიანო მწერლები პოლითეისტურს ფრაზეოლოგიას ურიგდებიან, ქსენოფანე სათვის ასეთი რამ უცხო უნდა ყოფილიყო, რადგან ყოველი ნოვატორი კდილობს ტრადიციას რაც შეიძლება სასტიკად გაემიჯნოს; გაემიჯნოს სხვათა შორის ენაშიც: გავიხსენოთ, მაგალითად, საფრანგეთის რევოლუციონერთა თავისებური ეარგონი. როდესაც საკითხი ღმერთს ენებოდა, ქსენოფანეს უნდა მთელი ენერგია მოეკრიფა, რათა თავისი იდეებისათვის სათანადო სიტყვიერი ფორმა მიეცა: შეუძლებელი იყო ქსენოფანეს, თუ მისი მიზანი პოლითეიზმის გაკრიტიკებაში შედგებოდა, ისეთი ენით ესარგებლნა, რომ თვითონაც პოლითეისტს დამზავსებოდა. სწორედ მისგან იყო მოსალოდნელი eine peinlichere Genauigkeit¹⁾ ღვთაების აღნიშვნაში, ვიდრე პლატონისა ან აბისტოტელისაგან, რომლებიც ბოლოს და ბოლოს არც ქსენოფანესავეთ სასტიკი მონოთეისტები იყვენ. როგორც ირკვევა, ქსენოფანეს დაფასებაში ცელლერი იმავე ყალბს პლატფორმაზე დგას, როგორც მისი მოწინააღმდეგე ფრეიდეტალი; ორივენი ვერ უწევენ საკმაო ანგარიშს ქსენოფანეს ორიგინალობას და უმართებულოდ გადააქვთ მასზე მოგვიანო მოაზროვნეების ანალოგია: ფრეიდეტალს — როდესაც ის ქსენოფანეს აწერს კომპრომისს პოლითეისტურს იდეოლოგიასთან, ხოლო ცელლერს — როდესაც ის აწერს მას კომპრომისს პოლითეისტურს ფრაზეოლოგიასთან. როგორც თავისი იდეოლოგიის წინაარსით, ისე თავისი თბზულების ენითაც ქსენოფანე არ ჰკრავს სრულიად კომპრომისს პოლითეიზმთან, არამედ ებრძვის მას დაუნდობლად. და თუ მის ფრაგმენტებში პოლითეისტური ხასიათის გამოთქმა გვხვდება (იხა:), ამას სხვა ახსნა სჭირია, ვიდრე ის, რომელსაც ცელლერი გვაძლევს²⁾.

1) Zeller. 1,649.

2) აღსანიშნავია აქ კარსტენის მოსახრება, თითქო ქსენოფანე იმიტომ ხმა-რობდა ფორმას მჰჰჰ, რომ იმ დროინდელს ბერძნულში არ იყო სიტყვა ერთი ღმერთის ცნების გამოსატქმელადო. ყოველ შემთხვევაში მჰჰჰ უკეთესად გაიოს-თქვამდა ამ ცნებას ვიდრე მჰჰჰ. როგორც კარსტენისა, ისე დილტეის ჰიპოთეზაც, თითქო ქსენოფანეს, მიუხედავად თავისი ფილოსოფიის მონოთეიზმისა, პოლითეისტური წარმოდგენები მაინც უნდა დაეტოვებოს in dem persönlichen Bedürfnis (Dilthey, Einleit. in d. Geisteswissensch. 1,191), არ არის გასაზიარებელი:

ყველაზე უფრო დასაჯერებელი გადაწყვეტა ამ საკითხისა იქნება ის, თუ ჩვენ ვალიარებთ, რომ ქსენოფანე პოლითეისტიც იყო და მონოთეისტიც, ოღონდ თავისი მთლავაწეობის სხვადასხვა მომენტში. თუ მხედველობაში მივიღეთ, რომ მისი ლიტერატურული მოღვაწეობა კოლოფონში დაიწყო, როდესაც ჯერ კიდევ ახალგაზრდა ქსენოფანეს ალბად საკუთარი ფილოსოფიის მთავარი პრობლემები აპოკი გაჩენია, მოსალოდნელიც უნდა იყოს, რომ ნაწილი ქსენოფანეს თხზულებისა პოლითეიზმის საზღვრებს ვერ გასცილდებოდა.

ჰიპოთეზა ქსენოფანეს შეხედულებათა ევოლუციის შესახებ გარკვეულად დაიცვეს კერნმა, დილსმა და დერინგმა. უკვე თავის გამოკვლევაში „*Quaestionum Xenophaneorum capita duo*“ კერნი სწერდა: *non totam cogitationum seriem, quarum auctor et princeps erat, uno tempore amplexus est, ut in quavis questione in omnibus hominum studiis fieri ipse existimabat*¹⁾. პირველად ქსენოფანე განისაზღვრებოდა, კერნის შეხედულებით, იმით, რომ ის ექვს გამოსთქვამდა, თუ რანდენად ქეშმარიტია სხვა მოახზოვნეთა თეორიები; მხოლოდ შემდეგ მივიდა ქსენოფანე მონოთეიზმამდისო. მეორე თავის ნაწერში კერნი ამბობს: *ეს: zeigt den Philosophen noch keineswegs als Monotheisten, was er doch unstreibar gewesen ist, sondern als einen Theologen, der an einem die übrigen Götter weit überragenden höchsten Gott festhält*²⁾. დერინგმა განავითარა ეს შეხედულება კერნისა. მისი აზრით, ქსენოფანეს ევოლუციაში არის სამი ფაზა და არა მხოლოდ ორი. როგორც გამოდის ეს კერნის ჰიპოთეზიდან: პირველს ფაზაში ქსენოფანე ძველი საზოგადოების ერთგული შეილია; ეს არის ხანა *pietätvoller Stimmung*, როდესაც სწორედ დაწერილია ქსენოფანეს ელეგიები. მეორე ფაზაში ქსენოფანეს გაელვინა საარწმუნოებრივი ექვი: ეს არის ხანა სიღლებისა, რომლებშიც ქსენოფანე ჰომიროს-ჰესიოდეს „მატყუარა“ იდეოლოგიას ამბატრახებს. ამას მოჰყვება მესამე ფაზა, როდესაც აშენდა ქსენოფანეს ფილოსოფიური თეორია თავის პოზიტივურს ნაწილში და დაიწერა დიდაქტიური პოემა³⁾.

მეექვსე საუკუნისთვის უცხო იყო იდეა ორმაგი ქეშმარიტებისა, რომელიც განვითარდა ალექსანდრიულს სინკრეტისტულ ხანაში *πρωτοθεος* და *εσφραδισ* დაპირისპირების სახით.

1) F. Kern, *Quaestionum Xenophaneorum capita duo*, p. 12.

2) Kern, *Beitrag zur Darstellung der Philosophie des Xenophanes*, S. 4 ობ. აგრეთვე *Ueb. Xenoph. v. Kolophon*, 13.

3) Döring, *Xenophanes*, 284, 287. დერინგს შესაძლებლად მიანნია, რომ ქსენოფანეს თავისი განვითარების უკანასკნელ ხანაში, როდესაც ლმერთმა მის ჭარ-

ამ ჰიპოთეზის სასარგებლოდ ჩვეულებრივ ტიმონ ვლიუნტელის მოწმობა მოჰყავთ. სკეპტიკოსი პირრონ ელიდელის მიწოდებულ ტიმონმა დასწერა სამი წიგნი სილღებისა (Σιλλογ.), რომელთაგან დარჩენილი ფრაგმენტები საშუალებას გვაძლევენ საზოგადო მისი შინაარსი აღვადგინოთ¹⁾. ტიმონი მიბაძევს ჰომეროსის მოთხრობას ოდისსეესას ჰადესში ჩასვლაზე (Νεχαια) და სასტიკად დასკინის, როგორც ძველს, ისე თანამედროვე ფილოსოფიურს თეორიებს, რომლების წარმომადგენლების უზოთრთი კანათი (Λεπτοπτεροι) სასაცილოდ არის დახასიათებული პირველ წიგნში. ქსენოფანეს განსაკუთრებული როლი აქვს მინიჭებული: მისი აზრდილი გამოჰნდება მეორე წიგნში და ავტორის შეკითხვებსე ნუარე სარკანით გაედენტთის დახასიათებას აძლევს ჰადესში მყოფ ფილოსოფოსთა სულებს omnes accusatis verbis perstringendo²⁾. ტიმონი, რომელიც ქსენოფანეს ამკარასიპათითთ ეკიდება, დაბოლოს მას შემდეგ სიტყუებს ათქმევინებს:

ჯა: ზყას სფმასთ ნაჯასთ სბას მუძმასტყავს
 ზუფთსფესქსლასა. ბასტყ ბ' მბმ მჭაჯასტყმყ
 ნჯაჭყასტყაჯ ზესას ჯა: ზუჯასტყრასა: ზაჯასა:
 აჯასთასტყა: მბას, უბრ ზმბუ ზბრასა:
 ზა: ზუ რ.ნასა რაზ მუბასა: რაზ ბ' ზასა ზას:
 მბრას მუბასტყასა: (ჯა: ზასა მასა) ტყასტყ³⁾.

ეკრნი და დერინგი ჰეიქრობენ, რომ ეს სიტყუები ტიმონისა ამოწმებენ ქსენოფანეს აზრებში მომხდარს ევლილებას: ახალგაზრდობაში სკეპტიკოსი, ქსენოფანე მოხუცებლობისას დავმატიკოსად გა-

მოდგენაში პიროვნების მიმნები დაქარგა. მრავალი ღმერთის არსებობა ეწინააღმდეგება კი დერინგი; S. 294, ფიქრობს, რომ საკითხი ქსენოფანეს მონოთეისტობაზე თუ პოლითეისტობაზე არ არის ყურადღების ღირსი, თუმცა ამ აზრთან ამკარა წინააღმდეგობით იგივე დერინგი იმავე საკითხს რანოდენაზე გვრდით ზევით (S. 284) ქსენოფანეს ფილოსოფიის მკვლევარიასათვის თირილად საკითხად სთვლის. თუ ქსენოფანეს ღმერთი დერინგის მზგავსად ნატურალისტურად ვაიფედ. მაშინ მართლაც ამ საკითხს დიდი მნიშვნელობა არ ექნება. მაგრამ საქმეცის არის, რომ ასეთი გაგება ქსენოფანეს სრულიად უმარაუბულა.

!) Wachsmuth, Sillogr. gr. 48, რომელმაც სკადა ეს თხზულება აღვადგინა, შემდეგ დასკენას აკეთებს: Certa enim duo mihi videntur: et toum poenia in νεχαια: formam esse redactum et in primo libro λεπτοπτεροι inter philosophos commissam describi; tertium certum non videtur, sed est... Xenophanem secundo tertioque libro a Timone interrogatum de singulis philosophis dissertisse.

¹⁾ Wachsmuth, Sillogr. graec. p. 10, 42-48.

²⁾ Wachsm. Sil. gr. fr. 45.

დაიქცა, რაზედაც თვითონ ნანობს ტიმონთან შეხვედრისას ჰადესში¹⁾. მაგრამ ქვევით ჩვენ დავრწმუნდებით, რომ სრულიადაც არ არის სავალდებულოა ტიმონის ნათქვამი ისე გავიგოთ, თითქო ქსენოფანე მოხუცებულობისას გადაიხარა დოგმატიზმისაკენ. ტიმონის სიტყვები შეიძლება ასედაც გავიგოთ: ქსენოფანე მწუხარებას გამოთქვანს რომ მან მოხუცებულობის ჟამსაც კი ვერ განითავისუფლა თავი, სკეპტიკოს ტიმონის დაფასებით, ზერელე დოგმატიზმისაგან. ასე გაგებული ტიმონი, ცხადია, ვერ გამოდგება ქსენოფანეს შეხედულებათა ევოლუციის დასამტკიცებლად, ისიც თუ განზე დავტოვეთ, რომ ტიმონი, როგორც მგოსანი, სრულიადაც არ ისახავდა მიზნად ქსენოფანეს მსოფლმხედველობის ისტორიული განვითარება სწორედ გადმოეცა²⁾.

მაგრამ რა დამტკიცება სჭირია ამ ევოლუციის შესაძლებლობას, გარდა იმისა, რაც ჩვენ ქსენოფანეს ბიოგრაფიიდან ვიცით? პირიქით, მტკიცების მოვალეობა აწევბა იმას, ვინც ფიქრობს, რომ თავის მოღვაწეობის 70 წლის განმავლობაში ქსენოფანე ერთსა და იმავე წერტილზე იყო გაყინული.

განსაკუთრებით საოცარია ამ შემთხვევაში არგუმენტაცია ფრეიდენტალისა, რომელიც ცელლერის მზგავსად მოითხოვს, რათა დებულება ქსენოფანეს შეხედულების ევოლუციის შესახებ დამტკიცებულ იქნეს, და ამ მოთხოვნის გასამართლებლად ის დაკვირვება მოჰყავს, თითქო წინა-სოკრატეოსები საზოგადოთ ასეთი ევოლუციის გარეშე იღვან: Ihnen wur die Bildung einer Weltansicht offenbar keine Arbeit, die in jugendlicher Begeisterung leichtlin unternommen, gründlicherem Nachsinnen nicht hätte standhalten können und zu gunsten besserer Meinungen bald hätte aufgegeben werden müssen. Als reife Frucht eines ganzen Lebens erscheinen uns die Lehren dieser grossen Denker. Darum ist es fast immer nur eine einzige Schrift, in die sie die Summe ihres Denkens niederlegen³⁾. რომ წინა-სოკრატეოსები ჩვეულებრივ ლატერატურულს ასპარეზზე კარგად ნომწიფებულნი გამოდიოდენ, რის გამოისობით აპოლოლოროც მათ შჯჯჯ-ს თხზულების გამოქვეყნებით ზომავდა, — ეს საკმაოდ კარგად ენობილი ფაქტია. მაგრამ აქედან სრულიადაც არ გამომდინა-

1) Kern, Beitrag, 4; Ueb. Xenophan. 13.

2) ტიმონი, მაგალითად, ქსენოფანეს გამოათქმევენებს აზრს სოკრატეოსებზე. (fr. 41). აკადემიკოსებზე (42 fr.) და არისტოტელზე (fr. 43). რა თქმაა საჭირო, რომ არც ერთის შესახებ ისტორიულს ქსენოფანეს წარმოდგენაც არ ეწებოდა.

3) Freudental, 5.

რეობს, თითქო წინასოკრაციკოსებისათვის უცხო იყო (ფრეიდენ-ტალის სიტყვები რომ ვიხმართ) eine almählige Umwandelung der Ansichten. წინა-სოკრაციკოსებიც, ისე როგორც საზოგადოდ ყოველი მოაზროვნე, თავის საბოლოო შეხედულებებს იძენდენ არა უცბად. არამედ ხანგრძლივი ვითარების შემდეგ ან ქსენოფანეს სიტყვებისამებრ γρηναί: ἄφρασηεξ ἐφ'απαρ'αγασσειν ἀπαιεσι. წინააღმდეგის თქმა ნიშნავს წინა-სოკრაციკოსების გამორიცხვას ემპირული სინამდვილის კანონთა მოქმედების სფეროდან. სულ სხვა საქმეა, რომ წინა-სოკრაციკოსები გვიან იწყებდენ ლიტერატურულს მოღვაწეობას. მაგრამ უკანასკნელი მოსაზრება არაფერს ამტკიცებს. ქსენოფანეს შესახებ, რადგან ის სრულიადაც არ ეკუთვნოდა იმ მოაზროვნეთა რიცხვს. რომლებმაც მხოლოდ მოწიფულობისას იწყეს წერა და ისიც ერთს თხზულებაში სთქვეს, რაც სათქმელი ჰქონდათ. პირობით ცნობილია, რომ ქსენოფანეს მრავალი სხვა და სხვა სახის თხზულება დაუწერია. თუ გავითვალისწინებთ, რომ ქსენოფანეს ლიტერატურული მოღვაწეობა ფრიად ხანგრძლივი გამოდგა, მეტადრე უცილობელი ცნობები უნდა გექონდეს, რათა შეგვეძლოს ვთქვათ, რომ ამ ხნის განმავლობაში ქსენოფანეს არ გამოუცვლია აზრი ღვთაების ბუნებაზე და უკვე ახალგაზრდობისას სავსებით შემუშავებული ჰქონდა თავისი ფილოსოფიის პრინციპები.

როდესაც ქსენოფანემ პირველად დაიწყო წერა, მას არ გაუწყვეტია ჯერ კიდევ კავშირი პოლითეიზმის ტრადიციებთან. გასაკვირიც არ არის, ამიტომ რომ ზოგს მის ფრაგმენტში ჩვენ ვხვდებით გამოთქმას ჰაი: შესაძლებელია, რომ ქსენოფანე არც უკვირდებოდა იმ დროს ამ სიტყვის მნიშვნელობას. მხოლოდ თანდათან, გამოცდილ და გადატანილ უბედურებათა ნიადაგზე მწვავედ წამოიჭრა ქსენოფანეს წინაშე ღვთაების პრობლემა, რომელიც მან მონოთეისტურად გადასწყვიტა. ამრიგად, ქსენოფანეს ლიტერატურულ მოღვაწეობაში, რომლის ნაშთებსაც წარმოადგენენ მისი ფრაგმენტები, აღიბეჭდა ორი მთავარი ფაზა მისი ვითარებისა: პირველს ან პრეფილოსოფიურს ფაზაში ქსენოფანე იყო მხოლოდ მგოსანი, რომლის შეგნებას არ შეეძებია ჯერ მთავარი საკითხები მისი ფილოსოფიისა; მეორეს ანუ ფილოსოფიურს ფაზაში ქსენოფანე გაიზარდა გონებრივად და ანტიური ქვეყნის უუდიდეს მოაზროვნედ იქცა. აი ამ ფაზისაგან დაიწყო ნილს ფრაგმენტებში მოჩანს ქსენოფანეს მონოთეიზმი, რომელსაც, გარდა ამისა, ნდობის ღირსი მოწმენი მარტოოდენ კი არ ამტკიცებენ, არამედ თავისი მონისტური ხასიათით საზოგადოდ ცნობილი ელვატური სკოლის მთელი ვითარებაც ასაბუთებს.

თავი მეორე.

პანთეიზმი თუ თეიზმი?

1.

მორალური პათოსით გატაცებული კანტი ერთხელ სწერდა: *Zwei Dinge erfüllen das Gemüth mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: der bestirnte Himmel über mir, und das moralische Gesetz in mir*¹⁾. აქ მშვენივრად არის აღნიშნული ის ორი გზა, რომელთა საშუალებით კაცობრიობა მონოთეისტურ იდეას აღწევს.

პირველი გზა არის გარე-ბუნების შესწავლა და გრძნობისებური შემეცნებისათვის განცალკევებულად მოვლენილ საგანთა კავშირისა ან აუცილებლობის კანონის ყოვლადობის შეგნება. ამ გზას მიჰყავს პანთეიზმამდის თეოკრაზიის საშუალებით: მრავალნი ღმერთნი, რომელნიც გაპერსონებულს ბუნებრივს ძალებს წარმოადგენენ, ერთიან ერთმანეთს უუძლიერესი ღმერთის იდეის წარმოსაშობად.

უკვე ჰომიროსის პოემებში ვამჩნევთ ჩვენ საყურადღებო ნაბიჯებს ამ გზაზე: ძეუსი გამოეყო დანარჩენ ღმერთებს, როგორც მათი მეთაური, რომელიც ქვეყანას მართავს. ცხადია, რომ აქ ქვეყანა წარმოდგენილია, როგორც ერთი მთლიანობა ან რეალურად შეკავშირებული კოსმოსი: ამ კოსმოსური კავშირის უშუალო საფუძვლად გამოცხადებულია ძეუსი, ხოლო უკანასკნელ საფუძვლად კი—*Μετρηξ*, რომელიც მითოლოგიურად გამოთქმული ცნებაა საყოველთაო აუცილებლობისა. შემდეგ ეს აზრი ჰომიროსისა ძეუსის უპირატესობაზე დანარჩენ ღმერთების წინაშე უფრო გაღრმავდა ორფიკოსების მოძღვრებაში, რომლისათვის ყველა ღმერთები შეერთდნენ ერთ-მეორეს ძეუსში, თვითონ ძეუსი კი გაიგივებულ იქნა მსოფლიოსთან: მზე და მთვარე გახდნენ ძეუსის თვალები, ეთერი გახდა მისი სასუნთქავი ორგანო და სხვა. ორფიკოსებისაგან დარჩენილი აფორიზმები: εἷς ἰθεὺς ἓν πᾶσι θεοῖσιν და ἕνδεξ ἀφ' ἑαυτοῦ, ἕνδεξ πάντων, ἄλλε δ' ἐκ πάντων τέτυκται— მათ იდეოლოგიას ამ მხრივ საკმაოდ ახასიათებენ.

¹⁾ Kant, Kritik d. praktischen Vernunft, hrsg. v. Kehrbach, S. 193.

ეს პროცესისი ღმერთების ურთიერთი შეერთებისა ნაილოდ ბუ-
ნულს პოლითეიზმს კი არ ეძინება: საზოგადოდ ყოველი რელიგია ბუ-
ნებისა აქტილელბანდ ვითარდება ამ მიშაოთულეებით, იმისგან და-
ნოკიდებულად, თუ როგორ წინაურდება ადამიანი გონებრივად, რო-
გორ ძლიერდება მასში განზოგადოებისა და აბსტრაქციის ნიჭი და
როგორ აწინებს ის ერთ-მეორისაგან გარეგნულად მოწყვეტილს ბუ-
ნებრივს მოვლენებში კავშირს. თუ რა მანძილზე წაწეულა წინ ამ
გზით უკვე ჰინდოელთა აზროვნებაც, ამას ანტიციტებს მათი საღმრთო
ნაწერი, ვედები, სადაც უუდიდეა ღმერთზე პრაქმაზე ნათქვამია: „ის,
ვისაც გადაუხედავს თვით ღრუბელთ გაღმა, რომელნიც ანიკებენ ძა-
ლას და ანთებენ კეცხლს,—ის, ვინც ყველა ღმერთთა ერთად ერთი
ღმერთია, ვინ არის ეს ღმერთი, რომელსაც მსხვერპლითა თაყვანი
უნდა ვსცეთ?“¹⁾ ერთი უმაღლესი ღმერთი, რომელიც ამ ვითარებაში
ჩნდება, მრავალ ღმერთთა არსებობას არ ეწინააღმდეგება: უკანასკლ-
ნი ექვემდებარებიან პირველს, როგორც უუძლიერეს არსს, რომელიც
საკანთა აქტილებელი კავშირის საფუძვლად იქცევა,—ხდებიან მის
ნაწილებად (როგორც ეს იყო, მაგალითად, ორფიკოსების მოძღვრე-
ბაში) ან მისი გამოვლინებებად (როგორც ეს სტოიელების ფილოსო-
ფიაში იყო). მთელი მსოუღმბედველობა კი ამ შემთხვევაში აშკარა
პანთეისტურს ხასიათს იღებს: ერთი ღმერთი უზოგადესი ცნების (ბუ-
ნების) განსახიერებად იქცევა, ხოლო დანარჩენი ღმერთები—ნაკლები
ზოგადობისა ან ბუნების უუზოგადესი ცნებისაგან ლოლიკურად დამო-
კიდებული უკერძოეს ცნებათა. განსახიერებად ხდებიან. პანთეისტური
ხასიათი აქვს, როგორც ჰინდოელთა რელიგიას²⁾, ისე ორფიკოსთა
და სტოიელთა მოძღვრებებს.

მაგრამ „ვარსკვლავით მოქედილი ცის“ შესწავლისა გარდა არის
შეორე გზა, რომელსაც კაცობრიობის შეგნება ღმერთის ერთიანობის
იდეამდის მიყავს: ეს არის გზა „ჩემში ზნობრივი სამყაროს“ არსში
ჩაწვდომისა. უკანასკნელი გზა ბუნების რელიგიის რადიკალური უარ-
ყოფით მიიმართება და სრულიადაც არ არის მისი გაგრძელება, რო-

¹⁾ გერმანული თარგმანი ამ ლექსისა მოყვანილია ოლდენბერგის წიგნში:
Oldenberg, Buddha, 19. ანალოგიურ მოვლენებს ვაძინებთ სხვა აღმოსავლურ
ერების რელიგიურს ვითარებაშიც: ეგვიპტელებმა ქრ. დაბ. 1500 წლით ადრე შე-
იგნეს, რომ ღმერთები რა, ოზირისი, გორი, ამმონი ერთი და იმავე ღმერთის გან-
სახიერებას წარმოადგენენ. „ერთია ღმერთი და არ არის სხვა ღმერთი გარეშე
მისი“, ამბობს ერთი ეგვიპტური ტექსტი.

²⁾ Gladisch, Die Elceten und die Indier, 222 ff.

გორც ხშირად შეცდომით ფიქრობენ¹⁾. ადამიანი უარს აცხადებს თავიანთი სულის ბუნების ძალებს, რომლებიც ღმერთის გარეგნულს გრძობებზე მოქმედების საშუალებით მელავენდებიან. გარედან დაკისრებული საყოველთაო აუცილებლობას კი არა, მის მიერ შეცნობილს საყოველთაო სამართლიანობას სცემს გათვითცნობიერებული პიროვნება თავიანთს.

ქსენოფანეს მონოთეიზმი, როგორც ვცადეთ ზევით განგვეპარტა. აღმოცენდა სწორედ ამ მეორე გზით საკაცობრიო შეგნების ვითარების პროცესში, ე. ი. ის სამართლიანობის საყოველთაო მნიშვნელობის გაგების ნიადაგზე გაჩნდა და არა ბუნებრივ მოვლენებზე წარმოდგენათა განზოგადობის გზით, როგორც ფიქრობენ ჩვეულებრივ²⁾. ქსენოფანეს მონოთეიზმი გაელენთილია ზნეობრივი ვალდებულობის ან მორალური ნორმის იდეით³⁾, იმ დროს როდესაც ორფიელთა და სტოიეღთა მონოთეიზმი ეყრდნობა ყოველი არსებულის კანონშეწონილობის იდეას, რომელიც ქვიეტიზმით არის დამძიმებული და კეთილისა და ბოროტის შორის პრინციპული განსხვავებისათვის ადვილსაც არ სტოვებს. ვინც ამას შეიგნებს, მისთვის უდავოდ იქცევა, რომ ქსენოფანეს ფილოსოფიასა და ორფიული მოძღვრებას შორის გარდუვალი უფსკრული უნდა არსებუღყო. მათი განსხვავება იმ განსხვავებაზე უფრო მკირე როდთა, რომელიც იდეალიზმსა და მატერიალიზმს შორის ანუ თავისუფლების ფილოსოფიასა და დეტერმინიზმს შორის არსებობს. თუ ორფიელნი და სტოიეღნი ერთი უმაღლესი ღმერთის გვერდით მრავალს დაქვემდებარებულს ღმერთებს სცნობდენ, ქსენოფანეს უნდა ამ დაქვემდებარებული ღმერთების არსებობა რადიკალურად უარეყო, რადგან ეს აუცილებლად გამომდინარეობდა რელიგიის პრობლემისადმი ქსენოფანეს მიდგომისაგან. ორფიელთა და სტოიეღთა მონიზმი პანთეისტურს ხასიათს ატარებდა. ქსენოფანეს მონიზმი კი შეუთავსებელი იყო პანთეიზმთან. მართლაც და სტოიეღთა ერთი ღმერთი, რომლის იდეა ბუნებრივი ძალების განმასახიერებელ მრავალ ღმერთთა იდეების განზოგადობისა და გაერთიანების საშუალებით წარმოდგა, იგივე უნდა ყოფიღყო, რაც განყენებულად განაზრებული ბუნება. მაგრამ ქსენოფანეს ერთ ღმერთს, ვისი იდეაც იმ ღმერთების

¹⁾ Ribot, Psych. des sentim., ch. X. W. Wundt, Vorles. üb. die Seele des Menschen und d. Tiere, 45 Vorl.

²⁾ Diels, Ueb. Xenophanes, 524.

³⁾ ამ მხრივ ეს მონოთეიზმი მაღლა სდგას თვით ისრაელთა მონოთეიზმზე, რომლის იაჰვე ვიწრო ეროვნული ღმერთთა და უცხო ტომებს დაუნდობლად ემტერება არა ნაკლებ, ვიდრე ასირიელთა აშური ან ბაბილონელთა მარდუკი.

რადიკალური უარყოფიდან გაჩნდა, რომლებიც ბუნებრივ ძალთა განსახიერებას წარმოადგენენ, არავითარი საბუთი არა ჰქონდა, იგივე უოფილიყო, რაც ბუნება.

მიუხედავად ამისა დებულება. ვითომ ქსენოფანეს ფილოსოფია პანთეიზმი იყო, საბერძნეთის აზროვნების ისტორიაში თითქმის უდავოდ არის მიღებული. მთელი რიგი მეცნიერებისა, რომლებაც ამ საგანს იკვლევდნენ¹⁾, ქსენოფანეს ფილოსოფიას ახასიათებენ, როგორც პანთეიზმს. ასეთი იშვიათი თანხმობა მკვლევართა შორის იმ დებულებაში, რომელიც აშკარად ეწინააღმდეგება ჩვენს კონცეპციას, გვავალებს ამ დებულების სასარგებლოდ არსებულს საბუთებს ახლო გაეცნოთ. ერთი რამ ცხადია: ქსენოფანეს ნაწერებიდან დარჩენილი ფრაგმენტები არავითარს საფუძველს არ გვაძლევენ ამ მოაზროვნეს პანთეიზმი მივაწეროთ²⁾. ამიტომ ის, ვინც ქსენოფანეს მოძღვრებაში პანთეიზმის ნიშნებს ეძებს, თავის შეხედულების დასასაბუთებლად არა-პირდაპირი წყაროებით სარგებლობს; უმთავრესად კი—პლატონის, არისტოტელის, ანონიმის, სიმპლიკიოსის და ტიმონ ფლიუნტელის მოწმობებით: დანარჩენი მოწმობები ანალოგიური ხასიათისა დასახელებული წყაროებიდან უნდა იყვნენ დამოკიდებული.

საერთო ჯამში ყველა ეს მოწმობა რამოდენიმე წინადადებას არ აღემატება, თუმცა ლიტერატურა მათ მიერ გამოწვეული ძლიერ ვრცელია და ხანგრძლივ შესწავლას მოითხოვს. პლატონის და არისტოტელის მოწმობათა გასინჯვა გვარწმუნებს, რომ მხოლოდ ნაძალადევი მათი ინტერპრეტაცია იძლევა საშუალებას ქსენოფანეს ფილოსოფია პანთეიზმის სახელით მოენათლოთ. პლატონი ერთს თავის დიალოგში

1) სახელდობრ: P. Bayle (რომელიც თავის სახელგანთქმულს ლექსიკონში Dictionnaire historique et critique სწორდა ქსენოფანეზე: Il avoit sur la nature de Dieu une opinion qui n'est guère différente du spinozisme), Buhle (რომელმაც 1790 წელს გამოაქვეყნა წიგნი „Commentatio de ortu et progressu pantheismi inde a Xenophane primo ejus auctore usque ad Spinozam), Ritter, Brandis, Zeller, Ueberweg, Windelband, Freudental, Gomperz, Kern, Kinkel, (რომელიც ქსენოფანეს ახლოვებს სპინოზისტ გეტესთან), Döring, Nestle და სხვებიც.

2) აქ მხედველობაში შეიძლება მიღებული იქნეს მარტოოდენ ოთხი ფრაგმენტი: 23, 24, 25 და 26. მხოლოდ კერძი ხედავს ამ ფრაგმენტებში პანთეიზმის ნიშნებს: Ueb. Xenophan. V. Kolophon., 49 Anm. მაგრამ არავითარი საბუთი თავისი გაგების სასარგებლოდ მას არ მოჰყავს. Zeller, I, 657, და Ueberweg-Prächter, 89, სამართლიანად უარყოფენ კერძის აზრს. რაც შეეხება გომპერცს, ის არამც თუ არ ამჩნევს ქსენოფანეს ფრაგმენტებში პანთეიზმის ნიშნებს, არამედ ჰტიპრობს, რომ ერთი მათგანი (25 fr.) ახასიათებს ქსენოფანეს, როგორც დუალისტს. Gomperz, 130.

(„სოფისტი“), სადაც გამოყვანილია „სტუმარი ელვადან“, უკანასკნელს შემდეგ სიტყვებს ათქმევინებს: τὸ δὲ παρ' Ἡρακλῆους Ἐλεαταίων ἕκαστος ἀπὸ τῶν Περσῶν τὴν τε καὶ τὴν Περσῶν ἀρχαίαν, ὡς ἐνδὲς ἕνους τὸν παύτων ἀλλομενῶν, ἑστὼ δὲ ἀπὸ τῆς τοῦ μύθου¹⁾. ამ სიტყვებიდან ჩანს, რომ პლატონი ქსენოფანეს იმ მოაზროვნეთა კატეგორიაში ათავსებს, რომელნიც ასწავლიდნენ, რომ ყველაფერი არის ერთი. მაგრამ ნიშნავს მერე ეს უსათუოდ, რომ პლატონი ქსენოფანეს პანთეისტად სთვლიდა, ე. ი. აწერდა მას იმ დებულებას, თითქო ღმერთი იგივეა, რაც ბუნება? ცხადია, რომ არა²⁾. არც არისტოტელის მოწმობიდან შეიძლება მეტის გამოტანა ქსენოფანეს პანთეისტობის სასარგებლოდ. „მეტაფიზიკის“ (ჩნობილს აღგილში არისტოტელი სწერს: Ξενοφάνης δὲ πᾶσι τῶν θεῶν (sc. τῶν Περσῶν) καὶ τῶν Ἑλλήνων) ἐνεία... εἰς τὸν ἕκον ὁμῶν ἀποκρίσθαι τὸν θεὸν εἶναι ἕνα, τὸν μόνον³⁾. ვცადოთ ავხსნათ ეს აღგილი, რომლის შესახებ დილსს სამართლიანად შეუნიშნავს: *quicumque hunc locum tetigit, aliud aliud inesse contendit*.

განსაკუთრებით ბევრი ფილოლოგიური სამუშაო შექმნა *ἐνεία* სიტყვამ. ბოლოს და ბოლოს ცელლერთან ერთად თითქმის საყოველთაოდ აღიარებულია, რომ ეს არაჩვეულებრივი სიტყვა არისტოტელს ეკუთვნის და არ წარმოადგენს ინტერპოლაციას, როგორც შეცდომით ჰფიქრობდა დილსი⁴⁾. მაგრამ რას ნიშნავს ეს სიტყვა? ალექსანდრე აფროდიზიელის აზრით, *ἐνεία* იგივეა, რაც *ἕν* ἢ *ἑνα* τὸ πᾶν εἶναι (In Aristot. Metaphys. p. 33, 11). ასეთი გაგებით, რომელსაც იზიარებს ფრეიდენტალი⁵⁾, *ἐνείა* ნიშნავდეს უნდა „გამაერთიანებელს“. მაგრამ საკვირველია ის, რომ ამ უკანასკნელი ცნების გამოსათქმელად არისტოტელმა არ იხმარა ჩვეულებრივი *ἐνείა*. ამიტომ შეიძლება ვიფიქროთ, რომ *ἐνείა*-სიტყვით არისტოტელს სურდა გამოეთქვა არა ის აზრი, რომელიც ჩვენებურად გამოიხატებოდა სიტყვით „გამაერთიანებელი“, არამედ რაღაც სხვა. ბურნეტ-

1) DV 11 A 29.

2) თვით ფრეიდენტალი, რომელიც გაბედულად იცავს ქსენოფანეს პანთეიზმს, იძულებულია აღიაროს, რომ პლატონის შემოყვანილი მოწმობიდან *ist nichts weiter zu schliessen, als dass nach Platon die eleatische Schule das Universum als eine Einheit angesehen habe. Was Xenophanes dagegen über die Gottheit gelehrt hat, sagt uns Platon nicht.* Freudental, 19.

3) DV 11 A 30.

4) Zeller, 1,632.

5) Freud., 20.

მა დაამტკიცა, რომ ეს სიტყვა ნიშნავს „ერთის დამცველს“¹⁾. მაგრამ „ერთის დაცვა“ რომ პანთეისტობა ან ღმერთისა და ქვეყნის გაიგივება არ არის, ამას დიდი განმარტება არ სჭირია.

არც დანარჩენი სიტყვები არისტოტელის ზემოყვანილი მოწმობისა ამტკიცებენ ქსენოფანეს პანთეისტობას ისე, რომ ექვისათვის ადგილი არ რჩებოდეს: *εις τον ελευ ουρανόν ἀποπέλας τὸ ἐν εἰναι ἡγεῖται τὸν θεόν*. რა მნიშვნელობა აქვს აქ *ἀποπέλας* სიტყვას? პირდაპირი აზრი მისი არის ცა, და შეიძლებოდა გვეფიქრა, რომ ქსენოფანეს იდეალისტური სულიერი განწყობილების გარდა ეს სიტყვა არაფერს აღნიშნავს: ცა, როგორც სიმბოლო მიწიერი ნაკლულევაანებათაგან დაშორებული ადგილისა²⁾. მაგრამ კარსტენმა და მას შემდეგ ცელ-ლერმა, ფრეიდენტალმა და სხვებმაც საკვიროდ სცნეს *εἰς* ἄρα *ἀποπέλας* გაეგოთ, როგორც ქვეყნიერება³⁾.

1) Burnet, 110, სარგებლობს ამ ძველი სიტყვის ასახსნელად სხვა სიტყვებით, რომლებთან მიმზგავსებით არისტოტელს უნდა შეექნა ის: *μῆτις ἐστίν, ἡλικία, ἡλικία, ἐπιπέδον* ანალოგიური შოვლენები უნდა იყვნენ. *μῆτις-ἐστίν* ნიშნავს შიდიელებისათვის მხარის დაქერას; *ἡλικία-ἐστίν* ნიშნავს ფილიპესათვის მხარის დაქერას ან ფილიპეს დაცვას. ამიტომაც, *ἐπιπέδον* უნდა ნიშნავდეს *ἐπιπέδον*ისათვის მხარის დაქერას ან *ἐπιπέδον* დაცვას.

2) Krische'შ, Forschungen, 1, 88, სთარგმნა *εἰς εἰναι ουρανόν* ასე: auf den ganzen Himmel. Rivaud ჰფიქრობს, რომ ქსენოფანესათვის ეს ცა იყო თვით ღმერთი: Mais si le dieu n'est pas le monde même où est-il placé?... si étant concret il n'est positivement un corps, que peut il être? Un mot d'Aristote nous met sur la voie d'une solution plausible... c'est au ciel que s'aperçoit l'être un et immobile etc. Rivaud, Le problème du devenir, 75.

3) Zeller, 1, 656, არისტოტელის საკამათო სიტყვებს აძლევს იმ აზრს, dass er in Hinblick auf das Weltganze dieses Eine für die Gottheit erklärt habe, და ასე ასაბუთებს თავის გაგებას: mit dem *ἐν* muss eben der *εἰς* ἄρα *ἀποπέλας* das *ἐν* καὶ *ἀπὸ* Theophrasts gemeint sein. Denn theils würde jede andere Deutung des *ἐν* uns nötigen, dem alten Physiker einen für ihn viel zu abstrakten Gedanken, die Gleichstellung der Gottheit mit der Zahl Einso der dem metaphysischen Begriff der Einheit zuzuschreiben. Theils hat auch bei Timon und bei Theophrast das *ἐν* des Xenophanes nur diese Bedeutung. ამგვარს შეხედულებას გამოსტკეპს ფრეიდენტალიც: man darf *ἀποπέλας* nicht wie die Mehrzahl der Erklärer thut mit Himmel übersetzen ... Von den drei Bedeutungen die Aristoteles selbst dem Worte beilegt, kann hier nur die letzte, der zu folge es *τὸ εἰναι καὶ τὸ ἀπὸ*, das Weltall bezeichnet, als die richtige angesehen werden. Denn darüber besteht kein Zweifel, dass Xenophanes das All der Dinge auf eine Einheit zurückgeführt und diese Einheit mit der Gottheit identifiziert hat. აქ მხედველობაში აქვს ფრეიდენტალს არისტოტელის სიტყვები *τὸ γὰρ εἰναι καὶ τὸ ἀπὸ εἰς ἄρα μὲν λέγειν ἄρα ἄρα*. Freudental, 21.

არგუმენტები, რომლებიც მოჰყავთ ცელლერსა და ფრეიდენ ტალს თავისი აზრის დასასაბუთებლად, მთლად უნაკლოდ ვერ ჩაითვლებიან: ორივეს ჩადენილი აქვს ადვილად გასაქვრეტი *petitio principii*. მაგრამ დაუშვათ, რომ ისინი მართალი არიან, და სერავთ: ნიშნავს მთელს ქვეყნიერებას. ხაზგასასმელია, რომ ამ მაქსიმალური დათმობის შემდეგაც არისტოტელის ზემოყვანილი მოწმობიდან არ შეიძლება ქსენოფანეს პანთეისტობა გამოვიყვანოთ. ამ შემთხვევაში ეს მოწმობა ნიშნავდეს იქნება მხოლოდ შემდეგს: გადახედა რა მსოფლიოს, ქსენოფანემ აღიარა, რომ ერთი არის ღმერთი. უეჭველია, რომ არისტოტელის ეს ადგილი მთლად ნათელი არ არის ჩვენთვის. მაგრამ ის, რომ აქ არ არის ნათქვამი, თითქო გრძნობისებური სამყარო იყოს ღმერთი, ეს ცხადია.

პარალელი პარმენიდესთან კიდევ უფრო განამტკიცებს ჩვენს შეხედულებას. არისტოტელის მოწმობის გეგმა ასე შეიძლება გადმოიკეს: პარმენიდეს „ერთი“ ესმოდა *ἕαται τὸν λόγον*, ხოლო მელისსოს. — *ἕαται τῆς φύσεως*. ქსენოფანემ კი განაცხადა, რომ „ერთი“ არის ღმერთი. პარმენიდეც ასწავლიდა ერთზე. მაგრამ ეს „ერთი“, როგორც ვიცით, სრულიადაც არ იყო გრძნობისებური სამყარო. არამედ ის იყო მეტაფიზიკური *τὸ ἐν*, რომელსაც შეეფარდება სწორედ ქსენოფანეს *μᾶζ*. ამრიგად არისტოტელის ზემოყვანილ მოწმობიდან არ ჩანს გარკვეულად, თითქო ღმერთი და ქვეყანა ქსენოფანეს გაიგივებული ჰქონდა ან თითქო მას განეზარახოს *die Gleichstellung von μᾶζ und von ἑαται* სერავთ¹⁾).

გადავიდეთ ეხლა სიმპლიკიოსის მოწმობაზე. სიმპლიკიოსი არისტოტელის ფიზიკის კომმენტარებში სწერს: *ἀνάγκη τοῖσιν τῆν ἀρχῆν ἢ μίαν εἶναι ἢ ἐν μίαν, ταυτὲν δ' εἶπαι πλείους, καὶ εἰ μίαν, ἦτοι ἀκίνητον ἢ κινεσόμενον· καὶ εἰ ἀκίνητον, ἦτοι ἀπειρον, ὡς Ἀέλισος ὁ Ἀχίμοεθ διόκει λέγειν, ἢ πεπερασμένον ὡς Παρμενίδης Πύρρητος· Ἰλλεάτης. ἐν περὶ φυσικῶν στοιχείων λέγοντες οὗτοι, ἀλλὰ περὶ τῶν ὄντων ὄντας. ამ სიტყვების შემდეგ, სადაც განაწილებულია სხვა და სხვა შესაძლებელი პასუხი *ἀρχῆς*, საკითხზე და აღნიშნულია, რომ პარმენიდეს პრინციპი არ არის *στοιχεῖον*, ე. ი. ნივთიერება, რომლისაგან შედგება სამყარო, სიმპლიკიოსი გადადის ქსენოფანეზე და განაგრძობს: *μᾶζ ἢ τῆν ἀρχῆν ἦτοι ἐν τὸ ἐν καὶ πᾶν καὶ οὗτε πεπερασμένον οὗτε ἀπειρον οὗτε κινούμενον οὗτε ἡρεμῶν Ἐνοφάνην τὸν Κλοφάνιον τὸν Παρμενίδην ἰνδίαστικον ἠπεισθεσθαι· φησιν ὁ Θεόφραστος, ὁμιλοῦν ἐτέρως**

¹⁾ Kern, Ueb. Xenoph., 63 Anm.

ἐπειὴ μὲν ἡ γῆ πᾶσι φάσασθαι ἰσχυρῶς ἔχει μὴ μὴ ἔχει τῆς τῆς αἰτίας ἰσχυρῶς.
 ἄρα οὐ τὸ αἰεὶ καὶ πᾶν τὸν φάσθαι ἔχει ὁ Ξενοφάνης¹⁾. როგორც ვხე-
 დავთ, სიმპლიკიოსი, თეოფრასტოს ხსენებით, მიაწერს ქსენოფანეს
 მოძღვრებას, რომ არის ერთი დასაბამი (μία ἀρχή), რომელსაც სიმ-
 პლიკიოსი უწოდებს *ἐν τῷ ἑκαὶ πᾶσι*; ცოტა ქვევით კი, სიმპლიკიო-
 სი ამტკიცებს, რომ *ἐν τῷ ἑκαὶ πᾶσι* ქსენოფანემ სცნო ღმერთადო.

ერთი რამ უდავოა: ტერმინი *ἐν τῷ ἑκαὶ πᾶσι* ქსენოფანეს ნაწ-
 ყვეტებში არ გვხვდება სრულიად. მისი მზგავსი ტერმინი გვხვდება
 მხოლოდ პარმენიდეს ფრაგმენტებში:

πᾶσι γῆ, οὐδ' ἔσται, ἔπει ἦν ἔσται ἵψαν πᾶσι.
 σπυριγῆς²⁾.

აქედან იმ დასკვნის გამოყენა, თითქო ქსენოფანე არ იცნობდა
 ამ ტერმინს, სათაქილო იქნებოდა, რომ ჩვენ არ გვცოდნოდა, თუ
 რამდენად უცხოა ქსენოფანესათვის მთლიანი სამყაროს იდეა: გრძნო-
 ბისებური სამყარო ქსენოფანესათვის იყო არა *ἐν τῷ ἑκαὶ πᾶσι*, არა-
 მედ *πᾶσι*, ანუ რეალურს ერთობას მოკლებული მრავალობა. მაგრამ
 იმ შემთხვევაშიც, თუ ქსენოფანე სარგებლობდა ზემოაღნიშნული
 ტერმინით, ის ალბათ მას იმ მნიშვნელობას აძლევდა, რომელიც ამ
 ტერმინს პარმენიდეს ფილოსოფიაში აქვს. *πᾶσι*, *ἐν*—პრედიკატებით
 პარმენიდე გრძნობების სამყაროს კი არ აჯილდოვებს, არამედ თავის
 მეტაფიზიკურს ცნებას არსისა. ამ ცნების მიღეტერი *ἀρχή*-სადმი
 დაახლოვება და ამის მიხედვით პარმენიდეს ფილოსოფიის პანთეიზ-
 მად გადაქცევა—დიდი შეცდომაა, რომელსაც ცელერი და მის კვა-
 ლად მრავალი მკვლევარი სჩადის იმ მოსაზრებით, თითქო პარმენიდეს
ἐν τῷ ἑκαὶ πᾶσι უფილიყოს მიღეტური *ἀρχή*-დან მღებული აბსტრაქცია. განა
 არისტოტელმა გარკვეულად არ აღნიშნა, რომ ელვატების *ἐν* (რომე-
 ლიც იგივეა, რაც *ἐν τῷ ἑκαὶ πᾶσι*) არ არის *ἀρχή* ამ სიტყვის იონიური მნიშვნე-
 ლობით, ვინაიდან ელვატები უარყოფდენ იმის არსებობას, რის ასახ-
 სნელად იონიელებმა *ἀρχή* გამოიგონესო, ე. ი. უარყოფდენ გრძნობი-
 სებური ქვეყნიერების არსებობასო. *ὅτι ἄρα ἔτι ἀρχή ἔσται, εἰ ἔν μᾶσι
 καὶ οὐτᾶ ἔν ἔσται ἢ γὰρ ἀρχή τῆς ἑκαὶ πᾶσι*³⁾. არისტოტელის გადმო-
 ცემით, პარმენიდეს ფილოსოფიაში მიღეტურს *ἀρχή*-ს შეეფერება არა
ἐν τῷ ἑκαὶ πᾶσι, შემკობილი ἵψαν, *πᾶσι*, *ἐν*, *σπυριγῆς*—პრედიკატებით, არამედ

1) DV 11 A 31.

2) DV 18 B 8, v. 5-6.

3) Arist., Phys. 185 a. თანხმად ამისა არისტოტელი არაფერს ამბობს
 ელვატების *ἐν*-ზე (Metaph. I, 986 b) იქ სადაც იკვლევს *ἀρχή*-ს.

ცეცხლი და მიწა: ოσο τὰς ἀρχὰς καὶ ὅτι τὰς αἰεῖ! τὴν γὰρ (sc. Περ-
μαυ:δὲ) φεραὺν καὶ ψυχρὸν, εἶναι πῦρ καὶ γῆν¹⁾).

სწორედ ამ მოსაზრებათა ძალით არ არის საბუთი იმისათვის, რომ სიმპლიკიოსის მოწმობაში ქსენოფანეს მიმართ გამოთქმული ეს ოს ოს და: πᾶν გავიგოთ, ან როგორც მთელი სამყარო, ან როგორც ამ სამყაროს ქვემდებარე სუბსტანციათუ სტიქიონი, ან და როგორც მომ-
ქმედი მიწეზი (ἀρχὴ ἢ τῆς γῆς ἢ ὅσων, არისტოტელის ტერმინოლოგიით) რომელიც გრძნობათა საშუალებით საწვდომ ემპირულ მოვლენათა ჯამს ჰქმნის²⁾).

დანარჩენ მოწმეთა შორის არც ტიმონი, არც ანონიმი, არც სექსტი გვაძლევს საბუთს ქსენოფანეს მოძღვრების პანთეისტურად გასაგებად. მართალია, ტიმონი ათქმევინებს ქსენოფანეს სიტყვებს, რომლებიც ზოგისათვის პანთეიზმის მაჩვენებელია:

ὁπαντὴ ἰσὺ ἔμῃν ὅσων εἰς ἑαυτᾶν.

ეს ოს τὰ ὅσων ὅσων πᾶν ὅσων ἑαυτᾶν: πᾶν ὅσων ἑαυτᾶν,

πᾶν τῶν ὅσων ἑαυτᾶν μὴ εἰς ἑαυτᾶν (sc. ὅσων ὅσων ἑαυτᾶν³⁾).

მაგრამ სადავოა, რომ აქ გარკვეული მითითება იყოს პანთეიზმ-
ზე. ტიმონის ნათქვამი ასედაც შეიძლება გაგებულ იქნეს: ქსენოფანე ამჟნევს ღმერთს, საითკენაც არ მიაპყრობ: ის არა გრძნობიხებურს თვალს, არამედ გონებას; სწორედ მისი გონებაა, რომ სწვდება ერთს ღმერთს. მაგრამ ეს არ ნიშნავს კიდევ, რომ ის სწვდება ღმერთს ემპირული საგნების ქვეშ. პანთეიზმი კი მხოლოდ უკანასკნელ შემ-
თხვევაში იქნებოდა დადასტურებული ზემოყვანილ სიტყვებში, გარდა ამისა არ უნდა დაგვაფიწყდეს ის გარეშობა, რომ ტიმონი, ისე რო-
გორც სექსტიც, ქსენოფანეს მოძღვრების მთლად სანდო მოწმედ ვერ გამოდგება.

1) Arist. Phys. 188 a 19.

2) უკანასკნელს გაგებას იცავს ფრეიდენტალი, როგორც ეს შემდეგი მისი სიტყვებიდან ჩანს: Die Welt ist also vor allem darum eine Einheit, weil sie auf eine wirkende Ursache zurückgeht, die identisch mit der Gottheit ist. Ueb. Theol. d. Xenoph. 23 და ქვეით: Das Universum, so lehrt Xenophanes, ist durchwaltet von einer unendlichen Macht, der höchsten, sittlich voll-
kommenen ewigen Gottheit, die in Allem lebt, in Allem wirkt... So ist das Universum eines (ὅს ὅს πᾶν) weil eine ihr innewohnende einheitliche göt-
tliche Kraft ihre Vielheit zur Einheit bindet. აღსანიშნავია, რომ ფრეიდენტალი, რომელიც ქსენოფანეს პანთეისტობას იცავს, მაინც აღიარებს, რომ არც არისტო-
ტელი ამოწმებს ამ პანთეისტობას და არც სიმპლიკიოსი. Ibid. 20, 23.

3) Wachsm., Sillogr. Graec. fr. 45.

უფრო სანდოა ანონიმი, მაგრამ ისიც არაფერს ამბობს ქსენოფანეს პანთეიზმზედ. ჰელიკრობენ ამ პანთეიზმის დამოწმება შემდეგ სიტყვებში ამოიკითახინ: *ἀνάγκη φύσει εἶναι, εἰ δὲ θεοὺ ἕνεκα ἔστι θεοὶ*. ეს წინადადება შესაეალოა მესამე თავისა; შემდეგ საუბარია ღმერთზე. თუ ანონიმს აქვს რამე ნათქვამი ქსენოფანეს პანთეიზმზე, ეს უნდა ეფიოთ სიტყვებში, *εἰ δὲ θεοὶ*. მაგრამ ეს სიტყვები არ უნდა აუცილებლივ გაგებულ იქნეს გრძნობებისათვის მოცემულ საგანთა მნიშველობით, ვინაიდან ქსენოფანეს არ უარყვია უკანასკნელთა გაჩენა და მოსპობა.

დაბოლოს მოსახსენებელია აქ ციცერონისა და გალენის მოწმობანიც. ციცერონის გადმოცემით ქსენოფანეს უთქვამს *unum esse omnia... et id esse deum*¹⁾. გალენის სიტყვით კი ქსენოფანე ასწავლიდა *ἕνα ἴσον τὸ εἶναι πάντων εἶναι*²⁾. მაგრამ საიდან აქვთ ამ საზოგადოდ ნაკლებად სანდო მოწმებებს თავისი ცნობები ამოღებული, არ ჩანს. საფიქრებელია, რომ მათს წარმოდგენაში ქსენოფანეს ღმერთი დაემზგავსა იონიელთა *ἄρχης*, რომელთან მას ნამდვილად ცოტა ჰქონდა რა საერთო.

ამრიგად ჩვენ გავეცანით მთავარს მოწმებებს, რომლებიც თითქო ქსენოფანეს პანთეისტობას უნდა ამტკიცებდენ, მაგრამ ვერ ვნახეთ გარკვეული და უდავო ჩვენება ქსენოფანეს პანთეისტობის სასარგებლოდ. ქვევით ჩვენ გამოვარკვევთ, რომ ქსენოფანეს არც შეეძლო პანთეისტი ყოფილიყო.

3.

აზრი, რომ ქსენოფანე პანთეისტია, მისი მოძღვრების მილეტურს ფიზიკასთან უმართებულო მიმზგავსების ნიადაგზე წარმოიღვა. მაგრამ ზევით საკმაოდ იყო გამორკვეული ის გარემოება, რომ ქსენოფანეს აზრთა წყობა მილეტურს ფიზიკას არ ემზგავსება: სხვა და სხვა მათი პრობლემა და სხვა და სხვა მათი მეთოდოცი ფილოსოფოსობისა. ღმერთზე სწორი წარმოდგენის ძიების დროს ქსენოფანე არც კი ჰუიქრობდა, რომ ამ წარმოდგენას უნდა გასაღები მიეცა ბუნების მოვლენათა საიდუმლოებაში შესასვლელად. მილეტელების მიზანი კი სწორედ ეს უკანასკნელი იყო: რა ნივთიერებისაგან შედგება გრძნობების საშუალებით აღქმული დაუსრულებელი მრავალფეროვნობა საგნებისა? ამიტომ უდავო შეცდომად უნდა ჩაითვალოს, როდესაც ქსენოფანეს ფილოსოფიის დასახასიათებლად მილეტური ფი-

¹⁾ DV II A 34.

²⁾ DV II A 35.

ზიკის მიმართ გამოსადეგარი ტერმინებით სარგებლობენ და ამის შესაფერად ქსენოფანეს ღმერთს *ἄρχῆς* მნიშვნელობას მიაკუთვნებენ. ქსენოფანეს ღმერთი არ არის არც *πᾶσι/ῥαῖον*, რომლისაგან შედგება სამყარო, არც *ἄρχῆς ἑῷ* *ἡσαν/ῆσιν*, რომელიც ამოძრავებს მას. ძა-შასადამე, არაერთი ნიშანი პანთეიზმისა ამ ფილოსოფიურს თეორიაში არ მოიპოვება.

არ შეიძლება ითქვას, რომ ისინი, ვინც ქსენოფანეს პანთეოსტობას იცავენ, ახერხებდნენ ბოლომდის წინააღმდეგობისაგან თავისუფლად თავისი შეხედულების გატარებას. მაგალითად, ცელლერი, რომლის აზრით პანთეისტმა ქსენოფანემ ღმერთი და ქვეყანა გააიგივა, ერთს ადგილში თვითონვე გადაჭრილად ეკამათება იმ დებულებას, რომ ღმერთი და ქვეყანა ქსენოფანესათვის ერთი და იგივე იყო ¹⁾, რის გამო სამართლიანი საყვედურიც დაიმსახურა კერნისაგან ²⁾. მაგრამ არც კერნია თავისუფალი წინააღმდეგობისაგან: ერთხელ ის ამტკიცებს, რომ ქსენოფანესათვის ღმერთი იგივე იყო, რაც ქვეყანა ³⁾. მეორეჯერ ამბობს, რომ ქსენოფანე იყო *აკოსმისტო* ⁴⁾. ესევე უნდა ითქვას ქსენოფანეს ფილოსოფიის შესახებ შესანიშნავს მკვლევარზე, ფრეიდენტალზე, რომელიც ერთხელ სწერს, რომ ქსენოფანეს ღმერთი იყო *wirkende Ursache, dem Universum innewohnende Kraft* ⁵⁾. ბოლო მეორეჯერ კი აცხადებს, რომ ის იყო *raumerfüllendes Wesen* ⁶⁾. ამ წინააღმდეგობის გასამართლებლად კი მოჰყავს საეჭვო მოსაზრება, ვითომ ქსენოფანე ჰილოძოისტი უნდა ყოფილიყო. გარდა ამისა თვითთულს მკვლევარს (ქსენოფანეს პანთეიზმის დაძვევლათაგან) თავისებურად ესმის ეს პანთეიზმი: დერინგი აიგივებს ღმერთს დედამიწასთან ⁷⁾, ლუისი და მის კვალად ნანდესიცი—ცასთან ⁸⁾, ცელლერი — ქვეყნიერების არსთან, ფრეიდენტალი—მსოფლიო ძალასთან, გომპერცი—მსოფლიო სულთან ⁹⁾, კერნი—თვით მსოფლიოსთან ¹⁰⁾. ერთი

¹⁾ Zeller 1,656,626.

²⁾ Kern, Untersuch. über d. Quellen für d. Philos. des Xenoph. 12 Anm. შტრ. აგრეთვე Beitrag zur Darstell. d. Philosoph. d. Xenoph.:... Eine solche Sonderung zwischen Gott und Welt nach den zuverlässigsten Zeugnissen nicht anzunehmen ist.

³⁾ Kern, Ueb. Xenoph., 10.

⁴⁾ Kern, Untersuch. ueber d. Quell. f. d. Phil. d. Xenoph. 9.

⁵⁾ Freudental, 23, 31.

⁶⁾ Ibidem, 24.

⁷⁾ Düxing, Xenophanes, 297.

⁸⁾ Μανδεδ, Διαοατη, 62.

⁹⁾ Gomperz, 130.

¹⁰⁾ Kern, Ueb. Xenoph. 10.

სიტყვით, ყველა, ვინც ქსენოფანეს პანთეისტობას აწერს, იმ ზომამდე არ ეთანხმება ერთმანეთს ამ პანთეიზმის უახლოეს განსაზღვრაში, რომ უნებურად გვებადება ექვი მათი კონცეპციის სისწორეში.

ამ მეცნიერთა შეცდომის საფუძველია იმის შეუძინებლობა, რომ ქსენოფანეს სრულიადაც არ აინტერესებდა ღმერთსა და ქვეყნიერებას შორის რეალური დამოკიდებულების პრობლემა. მისი მიზანი იყო დაემტკიცებია მხოლოდ, რომ ღმერთსა და ქვეყნიერებას შორის არავითარი მზგავსება არ არსებობს. ამ მიზნისათვის კი ქსენოფანემ საკიროდ სცნო რეალური კავშირიც მოესპო მათ შორის. ფილოსოფიის ამ საფეხურზე, რომელზედაც იდგა ქსენოფანე, სხვა გვარად მოქცევა საკვირველებაც იქნებოდა. ქსენოფანეს მოძღვრება არამც აუ არ იყო პანთეიზმი, არამედ ის გაჩნდა პანთეისტური ტენდენციით გაუღწეოთლი პოლითეიზმის დასამარცხებლად. თუ კონკრეტული ბუნებრივი ძალების პერსონიფიკაციებს არ შეიძლება თაყვანი ვსცეთ, როგორც ღმერთებს, არც აბსტრაქტული ბუნება არის ვედრების ღირსი ღვთაება.

როდესაც ფრედენტალი და გომპერცი ცდილობენ დაამტკიცონ, რომ ქსენოფანე პანთეისტი იყო, ეს გასაგებია, რადგან მათთვის ქსენოფანე პოლითეიზმის ფარგლებში დარჩა. მაგრამ, როდესაც ცელერი, რომელმაც ასე ჩინებულად დაამარცხა პოლითეისტური გაგება ქსენოფანეს ფილოსოფიისა, ჰფიქრობს ამავე დროს დაამტკიცოს, რომ ეს ფილოსოფია პანთეიზმია, აქ უეჭველი შეუსაბამობაა, რომელიც აღმოცენებულია ქსენოფანეს მოძღვრების ძირითადი იმპულსის უმართებულოდ გაგების ნიადაგზე.

თ ა მ ი მ ე ს ა მ ე .

ცნება ტრანსცენდენტისა.

1.

ქსენოფანეს მოძღვრება ღმერთზე დამოკიდებულია ლოლიკურად. მის მოძღვრებისაგან ბუნებაზე და პირუტყუ. ღმერთს არ შეიძლება მეიწეროს ის პრედიკატები, რომლებიც ბუნებას ეკუთვნიან, რადგან ღმერთსა და ბუნებას შორის უსასატიკესი წინააღმდეგობაა: ბუნება არის შრავალობა საგნებისა, რომლებიც წარმავალია. ღმერთი კი არის ერთი; ის არ ჩნდება და არ ისპობა; ის მარადიულია. ასეთია საზოგადო გეგმა ქსენოფანეს ფილოსოფიისა, ასეთია ფსიქოლოგიური გზაც მისი მოძღვრების განვითარებისა. განვიხილოთ ეხლა, როგორ ასაბუთებს ქსენოფანე თავის დებულებებს ღმერთის შესახებ. გავსინჯოთ, რა ლოლიკური არგუმენტებით ამტკიცებს ის თავის რწმენას. იმას, თუ როგორ ამტკიცებდა ქსენოფანე ღმერთის ერთობას, ჩვენ უკვე გავეცანით ზეით. გვრჩება, მაშასადამე, ღმერთის დანარჩენი პრედიკატების განხილვა. მთავარი წყარო ამ შემთხვევაში გარდა ქსენოფანეს ფრაგმენტებისა არის პს.-არისტოტელის თხზულება, რომლის მნიშვნელობა კოლოფონელის ფილოსოფიის შესასწავლად თავის ადგილზე ჩვენ ვცადეთ დაგვესაბუთებია. თუ ბუნებაში მყარი არაფერია, თუ ყოველი გრძნობისებური მოვლენა დროში ჩნდება და დროშივე ისპობა—ღმერთზე ეს არ ითქმის. წინააღმდეგ დროული ბუნებრივი მოვლენებისა, ღმერთი არც ჩნდება და არც ისპობა; ღმერთი მარადიულია. მართლაც ყველაფერი, რაც ჩნდება, სხვა რისიჩესაგან ჩნდება. მაგრამ რა უნდა იყოს ეს სხვა რამე, რომლისაგან შეიძლება ღმერთი რომ გაჩენილიყო? ის უნდა ყოფილიყო ღმერთის ან მზგავსი ან არა-მზგავსი. პირველი შეუძლებელია, ვინაიდან მზგავსს არ შეუძლია მზგავსთან მიზეზობრივს დამოკიდებულებაში იყოს: თუ ერთი არის მიზეზი, ხოლო მეორე არის შედეგი—ეს უკვე ამტკიცებს, რომ ისინი მზგავსი არ ყოფილან, რომ მათ შორის განსხვავება არსებულა, ვინაიდან ერთი მათგან არის სწორედ მიზეზი (ე. ი. არ არის ის, რაც არის მეორე), ხოლო მეორე მათგან არის სწორედ შედეგი (ე. ი. არ არის ის, რაც არის პირველი). ჩვენ ვხედავთ, რომ

ქსენოფანეს ესმის აქ მზგავსება, როგორც ისეთი იგივეობა, რომელიც შეუთავსებელია არამც თუ ლოლიკურს სხვაობასთან, არამედ ნუმერულს სხვაობასთანაც.

მაგრამ თუ შეუძლებელია, რომ ღმერთი ჩნდებოდეს მზგავსისაგან, ისიც შეუძლებელია, რომ ღმერთი ჩნდებოდეს არა-მზგავსისაგან. მართლაც, ის რაც არ ემზგავსება ღმერთს, განიაზრება, ან როგორც უკეთესი ღმერთზე, ან როგორც უარესი მასზე. ფაქტიურად არც პირველია შესაძლებელი, არც მეორე. რომ ღმერთი შედეგი ყოფილიყო უკეთესისა, ეს იმას ენიშნებოდა, რომ რაღაც არსებული არ-არსებულად გადაიქცა¹⁾. არსებულის არ-არსებულად გადაქცევა ან უკვალო დაკარგვა არსებულისა შეუძლებელია. მაშასადამე, ისიც შეუძლებელი იყო, რომ ღმერთი გაჩენილი ყოფილიყო იმისაგან, რაც მასზე უკეთესია.—ქსენოფანეს უფრო მოკლედ შეეძლო დამტკიცება იმისა, რომ ღმერთი უკეთესისაგან არ ჩნდება: თუ ღმერთი არის *ἀπύκτων* *ἀμεταβολος*, ცხადია, რომ მასზედ უკეთესი არაფერია. ზემოაღწერილი არგუმენტაციით სარგებლობა უნდა გავიგოთ ამიტომ, როგორც იმ მსჯელობის პარალელი, რომელსაც ქსენოფანე მიმართავს დასამტკიცებლად ღებულებისა, რომ ღმერთი უარესისაგან არ ჩნდება. აი ეს მსჯელობაც:

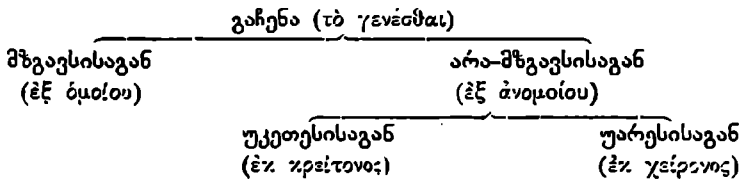
თუ ღმერთი უკეთესისაგან არ წარმოდგარა, ვერც უარესისაგან წარმოდგებოდა ის. რატომ?—იმიტომ რომ ამ შემთხვევაში ნაკლები ღირსების არსისაგან წარმოდგებოდა მეტი ღირსების არსი, ე. ი. შედეგის ღირსების ნაწილი არარაობისაგან უნდა გაჩენილიყო. მაგრამ ეს ხომ შეუძლებელია: არარაობისაგან არსებულის გაჩენა მოუხერხებელია, როგორც მოუხერხებელია არსებულის არარაობად გადაქცევა. მაშ, თუ ღმერთი არ ჩნდება არც უკეთესისაგან, არც უარესისაგან. საზოგადოდ არა-მზგავსისაგან ის არ ჩნდება.

ზევით ნათქვამი იყო, რომ ღმერთი არ ჩნდება მზგავსისაგან. ესლა ვტყობილობთ, რომ ის არ ჩნდება არა-მზგავსისაგან. მაშასადამე, ღმერთი სრულიად არ ჩნდება, რადგან ყოველი გაჩენილი უნდა ან მზგავსისაგან ან არა-მზგავსისაგან იყოს გაჩენილი.

¹⁾ აქ ქსენოფანეს აზრად აქვს ის, რომ ორი სისრულე შესათანაზომებელია (commensurabiles), და თუ გამოწვევი სისრულე რაოდენობის თვალსაზრისით ნეტია, ვიდრე გამოწვეული სისრულე, მაშინ ცხადია, რომ იმ სისრულის ნაწილი, რომელიც პირველში იმყოფებოდა, უკვალოდ დაკარგულა.—მთელი ეს მსჯელობა ცნების გაიპოსტასებაზე დაყრდნობილი, ე. ი. ღირებულის და არსებულის გაიგივებაზე.

ყველაფერი ეს გადმოცემულია პს.-არისტოტელის მოწმობაში: *ἀνάγκη* ἔστι: εἶναι, εἶ τ: ἔστι, *γενέσθαι*, τῶντο λέγειν ἔστι τῶν θεῶν. *ἀνάγκη* γὰρ ἦεν: ἔξ ἰσότητος ἢ ἔξ ἀνομοίου *γενέσθαι*: *γενέσθαι*. ἰσοπέδον δὲ οὐδέτερον: οὔτε γὰρ ἔστιν ἕψ' ἰσότητος *πρωτότης* τελευτήσθαι *ἄλλου* ἢ *τελευτήσθαι*: (ταῦτα γὰρ ἄπαντα τῶς γέγονε καὶ ἰσότητος *ἀνάγκη* πρὸς ἄλλου) οἷον' ἂν ἔξ ἀνομοίου *ἀνάγκη* *γενέσθαι*: εἶ γὰρ ἰσότητος ἔξ ἀνομοίου τὸ *ἰσχυρότερον* ἢ ἔξ ἰσότητος: τὸ *μαζῶν* ἢ *ἐκ χείρως* τὸ *κρείττον*, ἢ *ἀνάγκη* τὰ *χείρως* ἐκ τῶν *κρείττων*, τὸ οἷον ὅν ἔξ ὅ-
τις ἢ τὸ ὅν ἔξ ὅς ὅτις ἂν *γενέσθαι*: ἔπειρ *ἀνάγκη*!).

იმის თქმა, რომ ქსენოფანე, დაწვრილებით ასე მსჯელობდა, როგორც გადმოგვცემს ანონიმი, საჭირო არ არის. მთელი არგუმენტაცია ჩამოყალიბებულია აქ მკაცრს ლოგიკურს ფორმაში, რომლის საფუძველია საპრედიკატო ცნების დიხტომიული განაწილება. გაჩენის ცნება, რომელიც უარყოფილია ღმერთის მიმართ, განაწილებულია ორად: ა. გაჩენა მზგავისაგან; ბ. გაჩენა არა-მზგავისაგან. უკანასკნელი ცნება თავის მხრივ აგრეთვე ორად არის განაწილებული: ა. გაჩენა უკეთესისაგან; ბ. გაჩენა უარესისაგან. ამრიგად ვიღებთ შემდეგს სქემას:



საფიქრებელია, რომ ანონიმმა გადაამუშავა ქსენოფანეს აზრები და მისცა მათ სასკოლო ლოგიკის მოთხოვნილებათა დამაკმაყოფილებელი სახე. მაგრამ აქედან იმ დასკვნის გამოსაყვანად, ვითომ ანონიმმა დაამახინჯა ქსენოფანეს შეხედულება იმაზე, რომ ღმერთის ცნება შეუთავსებელია გაჩენის ცნებასთან—არ არის საფუძველი. და ეს მით უმეტეს, რომ სხვა, ფრიად სანდო წყაროებიც ამოწმებენ იმას, რასაც ანონიმი გადმოგვცემს.

სიმპლიკიოსი, მაგალითად, იმავე საკითხზე სწერს: *ἄχρηστον* δὲ *ἐξίστησθαι* (sc. τὸν *θεόν*) *ἐκ τῶν* *θεῶν* τὸ *ὑπερέσθαι* ἢ *ἐξ ἰσότητος* ἢ *ἐξ*

1) DV 11 A 28.

ἀνομιᾶν ἢ ἄλλῃ τὴν μὲν ἡμῶν ἀπαμῆδ' ἀφ' ἑσέων ἵππ' ἡμῶν. εἰ δὲ ἐξ ἀνομιᾶν ἦν ἄνθρωπος, ἔπειτα, τὸ ἦν ἐκ τῆν μᾶ' ἔπειτα¹⁾. მზგაესეზა ანონიზსა და სიმპლიკიოსს შორის ამ მეხლში დავის გარეშეა.

ეესევი, რომლის წყაროა (პს. პლუტარქოსის მეშვეობით) თვით თეოფრასტოს ფიზიკა, დაახლოებით იმასავე სწერს ქსენოფანეზე, რასაც სწერენ ანონიმი და სიმპლიკიოსი: εἰ γὰρ γένεσις τῆσθε (sc. τὸ πᾶν, რომელიც ეესევისათვის იგივეა, რაც ღმერთი), ἔπειτα, ἀναρχίασθε πρὸ τῆσθε μᾶ' εἴησθε: τὸ μᾶ' ἦν ἢ ἄρα ἦν γένεσις εἴη' ἦν τὸ μᾶ' ἦν πᾶσθε τ:, ὅτῃσθε ἄρα τῆσθε μᾶ' ἔπειτα γένεσις ἦν τ: ²⁾. ამ მოწმობაში, ანონიმისაგან განსხვავებით, სრულიადაც არ არის მოყვანილი საბუთი იმისა, რომ ღმერთს არ შეუძლია გაჩნდეს მზგავისაგან და აგრეთვე უკეთესისაგან, არამედ აღნიშნულია მხოლოდ, რომ ღმერთი არ შეიძლება გაჩნდეს არარაობისაგან, რაც შეეფერება ანონიმის საბუთს, რომ ღმერთი არ ჩნდება უარესისაგანო. მართლაც საეჭვოა, რომ ქსენოფანეს, რომელიც დარწმუნებული იყო უმაღლესი ღირსებით შემკული ღვთაების ერთიანობაში, აზრად მოსვლოდა იმის დასაბუთება, რომ ღმერთი არ ჩნდება მასთან თანასწორისაგან ან მასზე უკეთესისაგან. ამაში უფრო დავრწმუნდებით, თუ გავითვალისწინებთ, რომ სიმპლიკიოსსაც გამოტოვებული აქვს საბუთი იმისა, რომ ღმერთი უკეთესისაგან არ წარმოდგება.

საზოგადოდ საკიროა ვეროდოთ, რომ ქსენოფანეს რენიპარტის მზგავსად მტკიცების დარგში ზედმეტი მოკირება არ მივაწეროთ³⁾. ნუ დაგვავიწყდება, რომ ქსენოფანეს პრაპაგანდა არ იყო ვიწრო ფილოსოფიური წრისადმი მიმართული, და ამიტომ გადაქარბებულ მტკიცების სურვილი მხოლოდ აწებდა მის საქმეს.

ზევით ჩვენ განვიხილეთ, თუ როგორ ამტკიცებდა ქსენოფანე ღმერთის გაუჩენელობას. მაგრამ ღმერთი მარტო გაუჩენელი კი არ არის: ის მოუსპობელიც არის. ისპობა გრძნობისებური სამყაროს სავნები, რომლებიც ამ სამყაროს შეადგენენ. მაგრამ ღმერთი, რომელიც ასე არ ემზგავსება ქვეყნიერებას, არ ისპობა სრულიად.

ანონიმს არ მოჰყავს ცნობა, როგორ ამტკიცებდა ქსენოფანე ღმერთის მოუსპობელობას: იმ დებულებიდან, რომ ღმერთი არ ჩნდება, ანონიმი უშუალოდ გადადის დებულებაზე, რომ ღმერთი, მარად არსე-

¹⁾ DV 11 A 31.

²⁾ DV 11 A 32.

³⁾ Reinhardt, Parmenides, 151: Er (sc. Xenophanes) will nichts vorbringen, worüber es an Beweisen fehlt.

ბობს: *αἰτίου μὲν οὐκ ἐστὶ τὰυτὰ εἶναι τὸν θεόν*. აგრეთვე არც ეგსევის, იპპოლიტეს და სიმპლიკიოსის მოწმობებში გვხვდება ჩვენ ამ უკანას-
ნელი დებულების დამტკიცება. მხოლოდ არისტოტელი შენიშნავს: *Ξενόφάνης ἔλεγε ὅτι ἔμμελός ἴσθις ἐστὶν ὁ θεός* (1). მაშ, თქვა იმისა, რომ ღმერთი მოისპობა, არ შეიძლება სწო-
რედ იმისათვის, რისთვისაც არ შეიძლება თქმა, რომ ღმერთი იბა-
დება ან ჩნდება: უკანასკნელ შემთხვევაში დაშვებულია, რომ ღმერთი
ისეთისაგან ჩნდება, რაშიც ღმერთი ჯერ კიდევ არ არის: ხოლო
პირველ შემთხვევაში დაშვებულია, რომ ღმერთი ისეთად იქცევა,
რაშიც ღმერთი უკვე არ არის. პირველიც და მეორეც გულისხმობენ
ისეთი მომენტის შესაძლებლობას, როდესაც ღმერთი არ არსებობს.
ეს კი არის შეცდომა (*ἀσέβεια*), რადგანაც ეწინააღმდეგება მართე-
ბულს წარმოდგენას ღვთაებაზე.

არისტოტელის ეს მოწმობა, რომელიც გვიჩვენებს, რომ საბუთი
ღმერთის მოსპობის წინააღმდეგ იგივე იყო, რაც საბუთი მისი გაჩე-
ნის წინააღმდეგ, გასაგებად ხდის, თუ რატომ არ მოყავს ანონიმს
დამტკიცება იმისა, რომ ღმერთი არ ისპობა.—ეს ხომ ერთხელ თქმუ-
ლის გამეორება იქნებოდა თითქმის: უარყოფა მზგავსში ან არა-მზგა-
ვსში გადასვლისა, რაზეც ეყრდნობოდა ღმერთის გაუჩინელობის დამ-
ტკიცება, საკმაოდ ცხად ჰყოფს ღმერთის მოუსპობელობასაც, ვინაიდან
ღმერთის არსებობის შეწყვეტა იქნებოდა ან მზგავსში გადასვლა ან
არა-მზგავსში.

ღმერთის მოუსპობელობის დებულებას შეიცავს ჩვენამდის სხვა-
დასხვა ვარიანტებში მოღწეული მოთხრობა იმაზე, რომ შეუსაბა-
ნობაა ღვთაების სიკვდილის გლოვა, თითქო ღმერთი შოკედავი არ-
სება იყოს. *Ξενόφάνης*: *Ἐλέχθη δὲ ἔρα τῶν, εἰ θῶναι τῆ Ἀευχεμῆα καὶ
ἰσθῆται ἢ μὴ, σὺν ἐξῆσθαι εἰ μὲν θεὸν ἰσολαμβάνουσι, μὴ θῆ-
ται, εἰ δὲ θῆται ἰσθῆται, μὴ θῶναι, მოგვითხრობს არისტოტელი* (2). იგივე
მოთხრობა ცოტა სხვა გვარად გადმოცემული აქვს პლუტარქოსს:—
Ξενόφάνης: *Ἀἰγυπτίους ἐλέχθη τὸν Ὀσίριον εἰ θῆται ἢ ἰσθῆται, μὴ ἰσθῆ-
ται, εἰ δὲ ἰσθῆται ἰσθῆται, μὴ θῆται* (3); ან მეორე ადგილში კიდევ
ასე: *Ξενόφάνης ὁ φασίχός, τὸς Ἀἰγυπτίους κοπιόμενους ἐν ταῖς ἑορταῖς καὶ
ἰσθῆται ἢ ἰσθῆται, ἢ ἰσθῆται, εἰ μὲν θεὸς εἴσθῆται, μὴ
ἰσθῆται, εἰ δὲ ἰσθῆται ἰσθῆται, μὴ θῶναι, μὴ θῶναι* (4).

1) DV 11 A 12.

2) DV 11 A 13.

3) DV 11 A 13.

4) DV l. c.

თუ ღმერთი არ ჩნდება და არ ისპობა, ის შარადიული არსება ყოფილა: *ἀήτις* (sc. *φῆσιν εἶνα:*) *τὴν* *φῆσιν*, გადმოგვეცემს ანონიმი ქსენოფანეს აზრს. *ἀήτις* *ἐξείηται* (sc. *τὴν* *φῆσιν* *εἶνα:*), მოგვითხრობს სიმპლიკიოსი. *Ξενοφάνης ἰ Κλιτοφάνους*... *φῆσι τὴν φῆσιν εἶνα ἀήτις*, ამტკიცებს იპპოლიტეც¹⁾.

უარყოფა იმისა, რომ ღმერთი გადადის არა-მზგავსში, ე. ი. უკეთესში ან უარესში, ნიშნავს იმის აღიარებას, რომ ღმერთი ყოველთვის უდრის თავის თავს, ყოველთვის თავის თავს ემზგავსება. ასეთი ღმერთისათვის დროს ორი მომენტის განსხვავებას არაერთგვაროვანი შედეგი არ მოაქვს, ე. ი. ის დროს განსხვავების გარეშეა, მისთვის დრო არ არსებობს ან ის არა-დროულია. ეს აზრი არის სხვათა შორის გამოთქმული *ἑμμελεῖ-ტერმინში*, რომელსაც ქსენოფანე, ჩვენი მოწმეების მიხედვით, აწერდა ღმერთს: ღმერთი არის *ἑμμελεῖ* ანუ ღმერთი დროულ განსხვავებათა გარეშე დგას. ასე, მავალითად, ევსევისათვის *ἑμμελεῖ* *εἶνα* *λέξευσ* იგივეა, რაც *ἄνε* *γῆνεσται*, *ἄνε* *φῆσιν* *ἀπολεπειν*²⁾.

რომ *ἑμμελεῖ-ტერმინი* ძველი მოდემის არის და დოქსოგრაფების მიერ არ იყო პირველად გამოგონებული, ექვის მიტანა ამაში შეუძლებელია, მარტო იმიტომ კი არა, რომ თვით ამ ტერმინის სისადავე მოწმობს ამაზე, არამედ იმიტომაც, რომ პარმენიდეს³⁾ და მელისსოს ნაწერებში ვხვდებით ჩვენ მას: ორივე ხმარობს ამ სიტყვას დროს გარემდებარებისა ან უცვლელობის მნიშვნელობით⁴⁾.

ადვილად შესაძლებელია, რომ ეს ტერმინი, ეგზომ პოპულარული ელვატურს სკოლაში, პირველად ამ სკოლის დამაარსებელმა შემოიტანა ხმარებაში; ქსენოფანემ მისცა ალბად ამ სიტყვას ტენიკური ტერმინის მნიშვნელობა: თუ გრძნობათა მიერ საწვდომი საგანი დროს პირობის ქვეშ იმყოფება, თუ ის ცვალებადი და დაუდგვარია, მისი წარსული არ ემზგავსება მის აწმყოს და მისი აწმყო არ ემზგავსება მის მომავალს, ეს არ ითქმება ღმერთზე, რომლისათვის დროს მომენტების განსხვავებას არაერთგვაროვანი მნიშვნელობა არა აქვს, რომელიც, მაშასადამე, რჩება მარად უცვლელად.

თუ ღმერთი დროს გარეშეა, როგორც *ἑμμελεῖ*, ცხადია, რომ ის გრძნობისებურ საგანთა მზგავსად არ მოძრაობს: მოძრაობა ხომ

1) DV 11 A 28,2; 31; 33.

2) DV 11 A 32.

3) DV 18, fr. 8,5 *ἐνθὲ* *παι* *ἦν* *ἐνθὲ* *ἔσται*, *ἔπει* *ἦν* *ἔσται* *ἕμιν* *πᾶν*.

4) DV 20 B 7,2: *αἰ* *γὰρ* *ἐταξοῦσται*, *ἀνέχεται* *τὸ* *ἔόν* *μὴ* *ἔμμελεῖ* *εἶνα*, ამბობს მელისსო.

დროულობას ჰგულისხმობს. მაგრამ ქსენოფანე, როგორც ანონიმისაგან ვტყობილობთ, ცოტა სხვაგვარად ამტკიცებდა დებულებას, რომ ღმერთს მოძრაობა არ მიეწერება.

მოძრაობა, რომელსაც ქსენოფანე ღმერთისათვის უარყოფს, არის რელატიუური მოძრაობა. ასეთი მოძრაობის შესაძლებლობა დამყარებულია მრავალობაზე: გრძნობისებური საგნები მოძრაობენ ერთი მეორეს მიმართ. ღმერთი კი ერთია, და მის გარეშე არ არის არაფერი, რასთან შეფარდებით მას შეეძლო თავისი ადგილის გამოცვლა.

მაგრამ თუ ღმერთს რელატიუური მოძრაობა არ მიეწერება, მას არც რელატიუური უძრაობა მიეწერება იმავე საბუთის ძალით. რის მიმართ იქნება ღმერთი უძრავი, როდესაც მარტო ის არის?

მაშ, ღმერთი რელატიუური მოძრაობისა და რელატიუური უძრაობის გარეშე დგას. მის შესახებ არც ის ითქმის, რომ ის მოძრაობს რომელიმე საგნის მიმართ, არც ის ითქმის, რომ ის უძრავია რომელიმე საგნის მიმართ ე. ი. მას არ მიეწერება პრედიკატები, რომლებიც ეკუთვნიან გრძნობათა სამყაროს საგნებს.

ამასთან ერთად ღმერთზე ისიც არ შეიძლება ითქვას, რომ ის აბსოლუტურად უძრავია. აბსოლუტური უძრაობა ეკუთვნის არარაობას, რომელიც არამც თუ არ იცვლის ადგილს სხვის მიმართ, არამედ გარდა ამისა შიგნიდანაც უძრავია. არარაობას არ მიეწერება ხომ არც შედარებითი (რელატიუური) მოძრაობა, არც აბსოლუტური: პირველი იმისათვის, რომ საგნები არ იცვლიან თავის მდგომარეობას მის მიმართ, მეორე კი იმისათვის, რომ არარაობას არა აქვს სპონტანური მოძრაობის უნარი შიგნიდან. მაგრამ ღმერთი არარაობა არ არის. მაშასადამე, ის არც აბსოლუტურად უძრავი არის.

ყველა ზემოყვანილი დებულებების ამოკითხვა შეიძლება ანონიმის მოწმობაში, თუ კარგად დავაკვირდებით მას: τὸ δὴ τοιαῦτα εἶναι, ὅν τὸν θεὸν εἶναι λέγει, οὕτε κινεῖσθαι οὕτε ἀκίνητον εἶναι· ἀκίνητον μὲν γὰρ εἶναι· τὸ μὴ ὄν· οὕτε γὰρ ἂν εἰς αὐτὸ ἕτερον οὐ· ἕκαστος εἰς ἄλλο κίνησιν· κινεῖσθαι δὲ τὰ πλείω οὕτα ἐνόη· ἕτερον γὰρ εἰς ἕτερον θεῖον κινεῖσθαι· εἰς μὲν εὖν τὸ μὴ ὄν ὑδὲν ἂν κινήσῃται· τὸ γὰρ μὴ ὄν ὑδὲν αὐτῆ εἶναι,

ὅς εἰς ἄλληλα μεταβάλλει, πλείω ἂν τὸ εἶναι ἐνός. Διὰ ταῦτα. δὴ κινεῖσθαι μὲν ἂν τὰ ὄντα ἢ πλείω ἐνός, ἡρμεῖν δὲ καὶ ἀκίνητον εἶναι τὸ οὐδὲν· τὸ δὲ εἶναι οὐκ ἕτρεμεῖν οὕτε κινεῖσθαι· οὕτε γὰρ τῷ· μὴ ὄντι πᾶσι· εἰς ἑαυτὸν εἶναι·²⁾ განსაკუთრებით საყურადღებოა

²⁾ DV II A 28 c. 3, 9-11.

უკანასკნელი წინადადება: ღმერთის ცნების დამოკიდებულება მოძრაობისა და უძრაობის ცნებებთან გამომდინარეობს იქიდან, რომ ღმერთი არ ემზავსება არც აზარაობას, არც მრავალობას. რამდენადაც ღმერთი (როგორც ერთი) არ ემზავსება მრავალს, ის რელატიურად მოძრაობისა და რელიტიურად უძრაობის გარეშე იმყოფება. რამდენადაც კი ღმერთი (როგორც რეალობა) არ ემზავსება აზარაობას, ის აბსოლუტური უძრაობის გარეშე დგას.

აბსოლუტური უძრაობის მოპირდაპირე ცნებაა აბსოლუტური მოძრაობა. აბსოლუტური მოძრაობა შეიძლება იყოს ორი სახის: მოძრაობა კინემატური, როდესაც საგანი, როგორც მთელი, გარეგნულად იცვლის თავის ადგილს, და მოძრაობა შინაგანი ან სასიცოცხლო. ქსენოფანემ უარყო ის, რომ ღმერთს შეიძლება მიეწეროს კინემატური მოძრაობა:

αἰεὶ δ' ἐν ταῦται μίμνει· κινεῖσθαι οὐδὲν,
 οὐδὲ μετέχεται μιν ἐκπερῆσαι ἀλλοτε ἄλλῃ¹⁾.

მაშასადამე, ქსენოფანეს მიუწერია ღმერთისათვის ის შინაგანი მოძრაობა, რომელსაც ჩვეულებრივ სიცოცხლეს ეძახიან: ღმერთი სპონტანურად ადგილს არ იცვლის, მაგრამ არ შეიძლება ითქვას, რომ ის გავს მკვდარს, რომელიც აგრეთვე არ იცვლის სპონტანურად ადგილს. უკანასკნელისაგან განსხვავებით ღმერთი სიცოცხლით არის სავსე. აქ შეიძლება წამოიქრას საკითხი: როგორ არიგებდა ქსენოფანე დებულებას, რომ ღმერთი ცოცხალია, იმასთან, რომ ის უცვლელია? განა სიცოცხლე დროს არ ჰკულისხმობს? უეჭველია, ეს დიდი დაბრკოლებაა ქსენოფანესათვის. მაგრამ საფიქრებელია, რომ ის მას არ შეუმჩნევია. განა მონოთეისტურს რელიგიებსაც იგივე საკითხი არ

1) DV 11 B 26. როგორც ვხედავთ, ეს ფრაგმენტი უარყოფს ღმერთის აბსოლუტურს კინემატურს მოძრაობას და ამიტომ სრულიადაც არ ეწინააღმდეგება იმას, რასაც ანონიმი გადმოგვცემს ქსენოფანეს მოძღვრების შესახებ. ცელლერი ვერ ამჩნევდა ამას, როდესაც კერნის წინააღმდეგ სწერდა. 1. 627: Wenn Xenophanes gesagt hätte das πέν bleibe unbewegt immer an derselben Stelle, es sei, m. a. W., nicht bewegt, sondern in Ruhe, so hätte offenbar nicht behauptet werden können, er erkläre, dass es weder bewegt sei noch ruhe. კერნმა ვერ შესძლო პასუხი გაცეა ცელლერის ამ მოსახზრებისათვის, რომელიც ანაღვურებს ანონიმის ლირებულებას ქსენოფანეს ფილოსოფიის შესასწავლელად. რომ ის მართებული იყოს, მაგრამ ნამდვილად წინააღმდეგობა ანონიმსა და ფრაგმენტს შორის არ არის, რადგან ორივე სხვა და სხვაზე დააბრკობს: ანონიმი გადმოგვცემს, რომ ღმერთს არ მიეწერება არც რელატიური მოძრაობა, არც რელატიური უძრაობა, ხოლო ფრაგმენტი ამბობს, რომ ღმერთს არ მიეწერება აბსოლუტური კინემატური მოძრაობა, ის რჩება უძრავად ἐν ταῦται.

შეიძლება დავუყენოთ? ქრისტიანული თეოლოგიისათვის ღმერთი უცვლელი არის ხომ და ამავე დროს სინცოცხლის პრედიკატით აღ-
ქურვილი.

სიმპლიკიოსი ახლო იყო ქსენოფანეს იმ გაგებისაგან, რომელიც ჩვენ მართებულად სიგეანინია, როდესაც ის სწერდა: *παχιστηριας θες και τῆς κλησεως ἀφαιρεῖ και τῆς ἡραμίας ἀκλήτηον μὲν γὰρ εἶναι πο μὴ ὅν· οὐτε γὰρ αὐ εἰς αὐτὸς ἕτερον οὐτε αὐτὸς πρὸς ἄλλο ἐλθεῖν, κινεῖσθαι δε τὰ πλεῖω τοῦ ἐνός· ἕτερον γὰρ εἰς ἕτερον μεταβάλλειν, ὡστε και θεον ἐν τχὸνθ μένειν λέγει και μὴ κινεῖσθαι... οὐ κατὰ τῆς ἡραμίας τῆς ἀντικειμένης τῆς κινήσεως μένειν αὐτὸς φησιν, ἀλλὰ κατὰ τῆς ἀποκινήσεως και ἡραμίας ἐξήρησεν ἔντην μόνην¹⁾. საჭიროა ოღონდ აღინიშნოს, რომ სიმპლიკიოსმა ვერ შეამჩნია არარაობის აბსოლუტური უძრაობა ქსენოფანეს მოძღვრებაში. ქსენოფანემ გაიტანა ღმერთის ცნება რელატიურ მოძრაობასა და რელატიურ უძრაობას შორის არსებულ წინააღმდეგობის სფეროდან მხოლოდ კი არა, არამედ მან ის აგრეთვე სპონტანობას მოკლებული აბსოლუტური უძრაობის გარეშე დააყენა.*

გრაფიკულად ასე შეიძლება გაგვეთვალსაზინებია ქსენოფანეს მოძღვრება მოძრაობაზე:

მდგომარეობა

მოძრაობა (κίνησις)		უძრაობა (ἡραμία)	
აბსოლუტური	რელატიური	რელატიური	აბსოლუტური
სასინცოცხლო	კინემატური		

როგორც ამ სქემიდან სჩანს, მოძრაობისა და უძრაობის ხუთი სახიდან, ღმერთს პრედიკატად მიეწერება მხოლოდ სასინცოცხლო მოძრაობა, არარაობას — მხოლოდ აბსოლუტური უძრაობა; რაც შეეხება გრძნობისებურს საგნებს, ისინი გვეჩვენება რელატიური მოძრაობით და რელატიური უძრაობით დაჯილდოვებულად.

თავის მოტყუება იქნებოდა გვეჯიქრა, რომ ქსენოფანე ცნებათა სწორედ ასეთს ურთიერთობას ასწავლიდა: ზევით ჩვენ მიერ აღნიშნულ ცნებათაგან, ქსენოფანეს ფრაგმენტებში და არა-პირდაპირ

¹⁾ DV 11 A 33.

წყაროებში გვხვდება მსოლოდ რამოდენიმე, სახელდობრ: ღმერთი, არარაობა, მოძრაობა და უძრაობა. არც აბსოლუტური მოძრაობისა და უძრაობის, არც სასიცოცხლო და კინემატური მოძრაობის ცნებები ქსენოფანეს ფილოსოფიის წყაროებში არ გვხვდება. მაგრამ ამ წყაროების შეთანხმება და მათი გაგება შეიძლება, ვფიქრობთ, მხოლოდ ჩვენ მიერ მოწოდებული ინტერპრეტაციის საშუალებით. ეკვი არ არის, რომ ქსენოფანეს არ განუსაზღვრავს არც აბსოლუტური კინემატური მოძრაობის, არც რელატიური მოძრაობისა და უძრაობის ცნებები, მაგრამ მას ჰქონდა ალბად წარმოდგენა მათზე, ვინაიდან მხოლოდ ამ წარმოდგენის ნიადაგზე შეეძლო ქსენოფანეს ეთქვა ღმერთზე ის, რაც მან ნამდვილად სთქვა.

2.

ღმერთი არის *ἄπειρος*, ასწავლიდა ქსენოფანე. ზევით ჩვენ დავინახეთ, რომ *ἄπειρος* ნიშნავდა უცვლელობას ან ღროს გარეშე მდებარებას. ეხლა კი შევიტყობთ, რომ *ἄπειρος* აღნიშნავდა სივრცის გარეშე მდებარებასაც: ღმერთი არის *ἄπειρος* არა იმ აზრით მხოლოდ, რომ მისთვის ღროს ორი მომენტის განსხვავებას არავითარი მნიშვნელობა არა აქვს, არამედ იმ აზრითაც, რომ ღმერთი იმყოფება სივრცის ორი წერტილის სხვაობის გარეშეც. ეკვი არ არის, რომ ასეთს სხვაობას აქვს მნიშვნელობა გრძნობისებური სამყაროს საგნებისათვის. თითოეული საგნის შესახებ შესაძლებელია ითქვას, რომ ის მეორე საგნისაგან იმით განირჩევა, რომ მას უჭირავს სივრცეში განსაკუთრებული ადგილი, რომელიც არ არის მეორე საგნის მიერ დაკვირვებული ადგილი: ჩვენ ვამბობთ გრძნობის სამყაროს საგანთა ურთიერთ გარემდებარებაზე. გარდა ამისა თითოეული საგნის შესახებ შესაძლებელია ითქვას, რომ ის იმყოფება განსაზღვრული წერტილიდან მარჯვნივ ან მარცხნივ ზევით ან ქვევით, წინ ან უკან. დაბოლოს თითოეული საგნის შესახებ შეიძლება ისიც ითქვას, რომ ის დიდია ან პატარა, ე. ი. აქვს მოცულობა, რადგან ერთი მეტს ნაწილებს შეიცავს, ვიდრე მეორე; ხოლო ეს ნაწილებიც თავის მხრივ განირჩევიან ურთიერთშორის: ერთი ნაწილი მეორე ნაწილის გარედ არის ან პირველი არ არის იგივე, რაც არის მეორე ნაწილი, ვინაიდან წინააღმდეგ შემთხვევაში ეს ნაწილები სიდიდეს ვერ შეადგენდნენ. მოკლედ რომ მოვსპირათ, გრძნობათა სამყაროს საგნები განირჩევიან ურთიერთშორის ვრცეულობის ნიშნების მიხედვით; თვითეული არის სივრცეში გადიფფერენციებული ნაწილების ჯამი.

ასეთი არ არის ღეთაების არსი: ღმერთი სივრცეში არ არის გადიფფერენციებული. მას არა აქვს ნაწილები, რომლებიც გრძობისებურ საგანთა ნაწილების მზგავსად განირჩევიან ურთიერთ შორის, ვინაიდან ის არის $\epsilon\mu\omicron\iota\epsilon\zeta$ ¹⁾. მართლაც, ღმერთს რომ ასეთი ნაწილები ჰქონოდა, როგორც ასწავლიდნენ, მაგალითად, ორუიკოსები, რომელთა მოძღვრებით ძეუსს აქვს თვალები—მზე და მთვარე, ყურები—ეთერი და სხვა,—მაშინ ამ ნაწილებს შორის ერთი იქნებოდა უკეთესი, მეორე კი უარესი, ასე რომ ნამდვილ ღმერთად დარჩებოდა ის, რომელიც სხვებზე უკეთესია; უარეს ნაწილებს დაეკარგებოდათ ღმერთის სახელი, ვინაიდან ღმერთი არის ის, რაც ყველაფერზე უკეთესია. ეს აზრია გამოთქმული ანონიმის მოწინააღმდეგე:

*Ξῖνα δ' ὅτι τὴν αὐτὴν εἶναι: πᾶντι, ὁρῶντα καὶ ἀκούσαντα ἑὲς τὲ ἀλλὰ
αὐτῶσδε εἴηται πᾶντι· γὰρ μὴ, κρατεῖν ἦν καὶ κρατεῖσθαι ἢ
ἀλλήλων τὰ μέρη, μὲν ἔχοντα, ἔπει ἀβήναισιν*²⁾.

ქსენოფანეს ერთი ფრაგმენტი გარკვეულად უარყოფს, რომ ღმერთს ნაწილები ან ორგანოები აქვს: ღმერთი მოქმედობს მთელი თავისი არსებით და არა ორგანოებით, ამბობს ქსენოფანე:

*ὁμολοῖ ὁρᾶν, εἰδέναι ἢ ἔχειν, ὁμολοῖ δὲ τ' ἀκούειν*³⁾.

მაშ, ღმერთი არ არის სივრცეში გადიფფერენციებული არსება: სივრცის პრედიკატები ჰკარგავენ ღმერთის მიმართ მნიშვნელობას, რადგან ღმერთი ამ პრედიკატებს შორის არსებულ სხვაობის გარეშე დგას. მაგრამ რას ნიშნავს ეს, თუ არა იმას, რომ ღმერთი განუფენელია, რომ ის არ არის ნივთიერი, რომ ის წმინდა სულია? დიოგენე ლაერტი პირდაპირ ამბობს, რომ ქსენოფანესათვის ღმერთი *σῆμασταν εἶναι νοῦν καὶ φρονήσαν*⁴⁾. ამასვე ადასტურებს კლემენტ ალექსანდრიელი, რომელიც გადმოგვცემს: *εἴ γινῆναι καὶ νοῦσιν αὐτῶν ἢ Κελεσῶσιν, ἐμῶσχαν ἔτι εἰς καὶ ἀσῶμασιν ἢ μὲν, ἔπειφει*⁵⁾.

მაგრამ ქსენოფანეს ნაწყვეტებში, აღსანიშნავია, ტერმინი „სული“ არ გვხვდება. და აი აქ ჩვენს წინ უუძნელესი დაბრკოლებაა აღმართული ქსენოფანეს იმ გაგებისათვის, რომლის დასაბუთება ვიკისრეთ ზევით. სახეში გვაქვს არისტოტელის მოწმობა, რომ ანაქსა-

¹⁾ უკვე პარმენიდეს ფრაგმენტი გვაძლევს გარკვეულად $\epsilon\mu\omicron\iota\epsilon\zeta$ -სიტყვის ამ მნიშვნელობას: *εἰς δὲ εἰσπεθεῖν ἔσται, ἔπει: πᾶν ἔσται ἄμωσιν, ἀμωσιν პარმენიდეს თავის ἑὲς ἔხედ. Fr. 8, v. 22.*

²⁾ DV 11 A 28, c. 8.

³⁾ DV 11 A 24.

⁴⁾ DV 11 A 1.

⁵⁾ Ritter et Preller, *Hystoria phil. gr.* 100.

გორზე ადრე ბერძნულ მოაზროვნეებს წარმოდგენა არ ჰქონდათ სულიერს არსზეო: *πᾶσι μὲν τῶν ὄντων τῆς ἀλλοτρίου ἐστὶ φύσις, ἢ ὅτι ὄντων ἡ ἀλλοτρίου ἐστὶ φύσις ἢ ἀποθετικῶς μάλιστα*¹⁾, ამბობს არისტოტელი. ამ მოწმობაზე, როგორც ურუყვე საფუძველზე, ააშენა ცელსერმა თავისი ისტორია ბერძნული აზროვნებისა, რომელიც (ისტორია) იმ დებულებიდან გამოდის, რომ მთელი წინა-ანაქსაგორული ფილოსოფია სულიერს ნივთიერებისაგან ვერ არჩევდა, და ამიტომ ისეთს დისციპლინებს, როგორც ფსიქოლოგია, დიალექტიკა ან ეთიკა, ის არ იცნობდა და მხოლოდ ნატურფილოსოფიას წარმოადგენდა²⁾. ეს შეხედულება ცელსერისა, რომელიც გამოწვეულია ჰუმანიზმიდან დაწყებული და ვინკელმან-ლესსინგ-შილლერის მიერ გაძლიერებული ცალმხრივი აპპერცეპციით ელლინური კულტურისა, წინა-სოკრატული აზროვნების გაღრმავებული შესწავლის წინაშე არ გაძარტლდა.

აღსანიშნავია, რომ ეს სახელმძღვანელოდ მიღებული დებულება ავალებს ცელსერს უარპყოს შინაგანი კავშირი წინა-სოკრატეოსთან მოძღვრებაში. ასე, მაგალითად, პარმენიდეს, ემპედოკლეს და დემოკრიტეს მოძღვრებები ცელსერის გაღმოკემაში ჰკარგავენ მთლიანობას: პარმენიდეს *ἀλήθεια* და *ბῆξις* ან დემოკრიტეს ფიზიკა და ეთიკა, ლოლიკურს მთლიანობას მოკლებულნი, მექანიკურად არიან ერთმანეთთან შეკოწიწებულიო, ჰფიქრობს ცელსერი³⁾. ხოლო რაც შეეხება ქსენოფანეს, ის თითქმის ათეისტად იქცევა, ცელსერის კონცეპციას თუ გაეყვებით⁴⁾.

1) Metaph 1010 a 1.

2) Zeller, I, Einleitung, dritter Abschnitt; განსაკუთრებით კი გვ. 180--186; 230 ff.

3) რომ ცელსერის ეს კონცეპცია არ მართლდება, არც პარმენიდეს, არც დემოკრიტეს მაგალითზე, ამაზე იხ. ჩემი წერილი „პარმენ. მეტაფიზ.“ უნ. მოამბე, IV, სადაც ნაჩვენებია, რომ პარმენიდეს მეტაფიზიკა და ფიზიკა ერთს ლოლიკურ მთლიანობას წარმოადგენენ, და აგრეთვე ჩემი წიგნი „ატომისტ. ფილოსოფია ძველ საბერძნეთში“, სადაც დამყარებულია ლოლიკური კავშირი დემოკრიტეს ფიზიკასა და ეთიკას შორის.

4) Zeller, 1,1173: Versteht man daher unter der Gottheit der körperlichen Geist oder die vom Stoffe getrennte wiltbildende Kraft, so ist die gesamte ältere Philosophie ihrem Prinzip nach atheistisch, und wenn sie sich in der Wirklichkeit teilweise einen religiösen Anstrich bewahrt hat, so ist dies doch nur Inkonsequenz, oder es ist Sache des persönlichen Glaubens, nicht der philosophischen Ueberzeugung. რომ ეს აზრი ყოველ შემთხვევაში ქსენოფანეს მაგალითზე არ მართლდება, ცხადია, რადგან მისი ფილოსოფიის მთავარი შინაარსი რელიგიური წარმოდგენების განწმენდა იყო.

სულ უკანასკნელ დრომდის ბრძოლა ცელლერის ამ ძირითადი დებულების წინააღმდეგ ელვატური ფილოსოფიის გაგების ნიადაგზე წარმოებდა. საბერძნეთის აზროვნებას მკვლევართა ახალმა თაობამ (ნატორპი, კინკელი, რეინჰარტი) ბევრს რასმეში შეარყია ცელლერის ეს თეზისი. რეინჰარტმა, რომელმაც სულ ეხლა ხან დაბეჭდა თავისი გამოკვლევა პა-მენიდეს ფილოსოფიისა, მოგვცა ღირს-შესანიშნავი დასაბუთება იმისა, თუ რამდენად უმართებულოა მთელი წინა-სოკრატული ფილოსოფიის ფიზიკად ან ნატურფილოსოფიად აღიარება. ქსენოფანეს ფილოსოფიის გამოკვლევაც იმავე შედეგს გვაძლევს: ქსენოფანეს ფილოსოფია არ იყო უბრალო ნატურფილოსოფია, და ქსენოფანეს ღმერთი ბუნების განფენილ საგანთა რიცხვს არ ეკუთვნოდა. და თუ არისტოტელი ამბობდა, რომ ანაქსაგორის წინ არ იცნობდენ არა-გრძობისებურს რეალობასო, ამ მოწმობას შეიძლება დაუპირდაპიროთ მეორე მოწმობა იმავე არისტოტელისა, რომ ერთი გამოჩენილი წინა-სოკრატეოსის, პარმენიდეს, ეს იყო არა გრძობისებური რეალობაო, არამედ *αὐτὸ τὸ αἶον* არსიო¹⁾).

მაგრამ აქ იბადება მეორე სიძნელე: თუ ქსენოფანეს ღმერთი არა-ნივთიერი და განუფენელი სული იყო, რატომ მიაწერა მას ქსენოფანემ სფერული ფორმა? უკანასკნელ გარემოებას ამოწმებს მთელი რიგი მწერლებისა, ასე რომ ამაში ეკვეის შეტანა იბერვეგის მზგავსად²⁾ შეუძლებელია. ანონიმი, მაგალითად, გადმოგვცემს: *πᾶν τε ἢ ἄπειρον ἔχει (sc. τὸν θεόν) ὁμοειδὲς εἶναι αὐτῷ ἢ ἄλλο ἢ ἄλλο* (sc. τὸν θεόν) *ὁμοειδὲς εἶναι αὐτῷ ἢ ἄλλο ἢ ἄλλο*³⁾. ამასვე იმეორებს იპპოლიტე: *ὁ θεὸς ἢ ἄπειρον ἔχει ἢ ἄλλο ἢ ἄλλο* (sc. τὸν θεόν) *ὁμοειδὲς εἶναι αὐτῷ ἢ ἄλλο ἢ ἄλλο*⁴⁾. ციცერონი ამბობს: *Xenophanes unum esse omnia... et id esse deum; conglobata figura*⁵⁾. ალექსანდრე აფროდიზიელი, როგორც გადმოგვცემს სიმპლიკიოსი, ჰფიქრობდა, რომ ქსენოფანეს ღმერთი სფერულია: *ὁ θεὸς ἢ ἄπειρον ἔχει ἢ ἄλλο ἢ ἄλλο* (sc. τὸν θεόν) *ὁμοειδὲς εἶναι αὐτῷ ἢ ἄλλο ἢ ἄλλο*⁶⁾. დაბოლოს დიოგენე აღნიშნავს, რომ ქსენოფანეს უთქვამს, *ὁ θεὸς ἢ ἄπειρον ἔχει ἢ ἄλλο ἢ ἄλλο*⁷⁾).

¹⁾ Metaph. 986 b 18.

²⁾ Ueberweg-Prächter, 91.

³⁾ DV 11 A 26, c. 3,7.

⁴⁾ DV 11 A 33,2.

⁵⁾ DV 11 A 34.

⁶⁾ DV 11 A 31,9.

⁷⁾ DV 11 A 1,19.

მაშ, როგორ არიგებდა ქსენოფანე ურთიერთ შორის დებულე-ბებს ღმერთის სფერულობაზე და მის განუუვნელობაზე? თუ ღმერთი მრგვალია, ცხადი არ არის განა, რომ ის სხეული და, მაშასადამე, განფენილიც უნდა იყოს? მართლაც, თანამედროვეთა შორის უმრავლესობა იზიარებს უკანასკნელ დებულებას: ჰფიქრობენ, რომ ქსენოფანეს $\xi\upsilon$ სხეული იყო¹⁾.

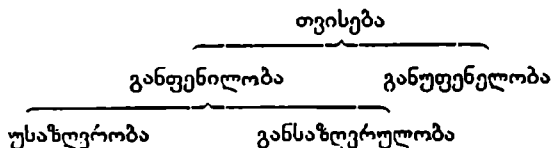
ამ სიძნელის დასაძლევად საკუთრა გაეიხსენოთ ძირითადი აზრი ჩვენი გამოკვლევისა: ქსენოფანე ღმერთის პრედიკატებამდის გრძნობისებური საწყაროს ნიშნების უარყოფის გზით მივიდა. ღმერთი არ ემზავსება ქვეყნიერებას — აი ქსენოფანეს ფილოსოფიის პრინციპი. რომელზედაც აშენდა, როგორც მისი მოძღვრება ბუნებაზე, ისე მისი მოძღვრებაც ღვთაებაზე. ზევით ჩვენ დავინახეთ, რომ ქსენოფანემ მიაწერა ქვეყნიერებას უსაზღვროდ განფენილობა სივრცეში: ეს მშვენიერად ეგუებოდა ქსენოფანეს მიერ ქვეყნიერების პესსიმისტურს დაფასებას, ვინაიდან უსაზღვრობა ბერძნისათვის. ნაკლულევანობის და უსრულობის ნიშანი იყო. ასე, მაგალითად, პითაგორელებმა $\acute{\alpha}\lambda\epsilon\iota\sigma\tau\omicron\upsilon$ წინააღმდეგობათა ნუსხაში უარყოფით მოვლენათა რიგში ჩააყენეს: $\acute{\alpha}\lambda\epsilon\iota\sigma\tau\omicron\upsilon$ მათი შეხედულებით ეკუთვნის იმავე რიგს, რომელსაც ეკუთვნიან $\acute{\alpha}\chi\upsilon\tau\omicron\upsilon$, $\alpha\lambda\epsilon\iota\sigma\tau\omicron\upsilon$, $\acute{\alpha}\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon$, $\iota\sigma\tau\omicron\upsilon$, $\chi\alpha\iota\sigma\tau\omicron\upsilon$, $\chi\alpha\iota\sigma\tau\omicron\upsilon$, $\sigma\chi\alpha\iota\sigma\tau\omicron\upsilon$, $\chi\alpha\iota\sigma\tau\omicron\upsilon$ ²⁾.

ღმერთი, როგორც მორალურად დაცემული ქვეყნიერების ლოლიკური წინააღმდეგობა, უზენაესი ან უსრულესი არსება არის. აქედან ცხადია, რომ ის სივრცეში უსაზღვროდ განფენილი ვერ იქნებოდა. მაგრამ ამავე დროს ღმერთის უსაზღვრო განფენილობის უარყოფა არ ნიშნავდა ქსენოფანესათვის სივრცეში მის განსაზღვრულობას. ღმერთი არ არის უსაზღვროდ განფენილი სივრცეში, მაგრამ ის არც განსაზღვრული არის გარედან, გრძნობისებური საგნების მზავსად, რომლებიც ერთმეორეს საზღვრავენ. როგორ იყო მერე ეს შესაძლებელი? — მხოლოდ ერთი გზით; თუ ღმერთის ცნებას სივრცის პრედიკატების გარედ გამოიტანდენ. ღმერთი არ არის უსაზღვროდ განფენილი, მაგრამ ღმერთი არც განსაზღვრულად არის განფენილი, ვინაიდან ის საზოგადოდ არ არის განფენილი.

¹⁾ უკვე ანონიმურ შენიშნავდა ქსენოფანეს წინააღმდეგ: $\acute{\alpha}\nu\tau\omicron\upsilon$; $\gamma\acute{\alpha}\rho$ $\alpha\mu\iota\alpha$ $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon$; $\epsilon\lambda\gamma\alpha$; $\tau\epsilon\upsilon$ $\phi\epsilon\lambda\upsilon$... $\delta\epsilon\alpha\upsilon\mu\epsilon\tau\omicron\upsilon$; $\gamma\acute{\alpha}\rho$ $\mu\upsilon$ $\alpha\delta$; $\acute{\alpha}\nu$ $\sigma\upsilon\alpha\rho\epsilon\alpha\iota\sigma\tau\omicron\upsilon$; $\epsilon\iota\tau$. C. 4, 19. როგორც ჩანს, ანონიმს არ შეეძლო თვით ქსენოფანეს საკუთარს სიტყვებში მოენახა explicit გამოთქმული შეხედულება, რომ ღმერთი ნივთიერი არსებაა: უკანასკნელი დებულება ანონიმს მხოლოდ დედუქციის საშუალებით გამოჰყავდა იმ დებულებიდან, რომ ღმერთი არის მრგვალი ქსენოფანესათვის.

²⁾ Ueberweg-Prächter, 81.

სწორედ ეს აზრია გამოთქმული ქსენოფანეზე თეოფრასტოს და სიმპლიკიოსის მოწმობებში, რომელნიც ამდენს დავას იწვევენ. *μῆν ἔν τῆς ἀρχῆς ἦεν· ἔν τὸ ὄν καὶ πᾶν καὶ ὄντα παρῆραυμένον ὄντα ἄπειρον...* *Ξενοφάνης τὸν Κίσιον αὐτὸν τὸν Παρμενῶνα ἐπέσχευεν ἡσι-
τέμεσιαι· φησὶν ὁ Ἡρόφραστος, γαδმოგέγγεμς სიმპლიკიოსი, რომელიც
ἔν τὸ ὄν καὶ πᾶν ἰς ქვეθ ἰმერთს ჰგულისხმობს¹⁾. კიდევ უფრო გარ-
კვეულად მოისმის ანონიმის მოწმობა: *ἀντιον ἔν ὄντα καὶ ἔνα καὶ ὄμοιον
καὶ σφαιραειδῆ ὄντα ἄπειρον ὄντα παρῆραυμένα· ἀπειρον μὲν γὰρ τὸ μῆ
ὄν εἶναι· ἰόντα γὰρ ὄντα μᾶλλον ὄντα ἀρχῆς καὶ τέλει· ὄντα ἄλλο ὀδῶν
μᾶλλον ἔχειν, ἰόντα ἔνα· τὸ ἄπειρον. ὄντα ὄν τὸ μῆ ὄν, ὄντα ἄν εἶναι
τὸ ὄν παρῆραυεν ἔν ἰσὸς ἄλλῆλῃ, εἰ ἰσῆσθ εἰ. τὸ ἔν ὄντα ἰθὺ ὄν
ὄντα ὄντα ἰσῆσθ ἰσῆσθ ὄντα. ἔν γὰρ ὄν, ὄნτα ἔχειν, ἰσὸς ὄντα παρῆραυ²⁾.*
არც ცელსური, რომელიც ჰთიქრობს თეოფრასტოს მოწმობა გაიგოს
ისე, ეითომ ქსენოფანემ არათერი სთქვა, განსაზღვრულია, თუ უსაზღ-
ვროა ἔნ, არც კერნი, რომელიც ამავე მოწმობას იმ აზრს აძლევს,
თითქო ქსენოფანეს ისიც უთქვამს, რომ ἔნ უსაზღვროა, და ისიც,
რომ ის განსაზღვრულია.—სიმპლიკიოსის სიტყვების სწორს განმარ-
ტებას არ გვაძლევენ. ჩვენი გაგებით კი ეს სიტყვები აი რას ამბო-
ბენ: ქსენოფანემ ისიც სთქვა, რომ ἔნ არ არის უსაზღვრო, და ისიც,
რომ ის არ არის განსაზღვრული, ე. ი. ქსენოფანემ თავისი ἔნ სივრ-
ცის პრედიკატების გარედ გაიტანა. სქემატურად ქსენოფანეს შეხე-
დულება ასე შეიძლება წარმოვიდგინოთ:*



ამ სქემის მიხედვით ნათელია, რომ ის, რაც განუფენელია, არც უსაზღვროა, და არც განსაზღვრული, ვინაიდან ის საზოგადოდ სივრ-
ცის გარეშე დგას. ასეთია სწორედ ღმერთი ქსენოფანესათვის. თუ
კი მან ღმერთს სფერული ფორმა მიაწერა, ეს უნდა გავიგოთ, რო-

¹⁾ DV 11 A 31, 2.

²⁾ DV 11 A 28 c. 3, 8.

გორც მეტაფორა¹⁾: აზრი, რომ ღმერთი თავისუფალია იმ უსრულობისაგან, რომელიც ქვეყნიერებას ახასიათებს, ქსენოფანემ გამოსთქვა იმით, რომ ღმერთი სფეროდ გამოაცხადა. გავიხსენოთ, რომ საზოგადოდ ბერძნისათვის სფერო (σφαῖρα) იყო დამთავრებულობის ან დასრულებულობის სიმბოლო. ასეთია სფეროს მნიშვნელობა პითაგორელთა ფილოსოფიაში. ასეთია მისი მნიშვნელობა ემპედოკლესათვის, რომლის აზრით σφαῖρα არის უუსრულები მდგომარეობა ქვეყნიერებისა, სადაც განუყოფელი ბატონობა ეკუთვნის სიყვარულს (φιλία), რომელსაც ემპედოკლე ამკობს ეპითეთით ἀγαπή (²). ასეთია სფერული ფორმის მნიშვნელობა თვით მატერიალისტი დემოკრიტესათვისაც, რომელმან სულის ატომები უმდარესი სხეულის³⁾ ატომებისაგან განსხვავებით აღიარა მრგვალად, σφαιραειδής. ქსენოფანესაც, უეპველია, σφαιραειδής სიმბოლოს მნიშვნელობით ესმოდა. ეს იყო მგოსნური ხატება, რომელსაც კოლოფონელმა მიმართა, რათა ღმერთის დასრულებულობა და უნაკლობა გამოეთქვა. ამ აზრის სისწორეში ჩვენ უფრო ვრწმუნდებით, როდესაც გავიხსენებთ, რომ პარმენიდემაც სფერული ფორმა მიაწერა ასეთს აშკარა არა-ნივთიერს არსს, როგორც არის ქეშმარიტება.

χρῆσ' ὅς σε πάντα πῦρ ἐστίν·

ἦ μὲν Ἄ ληθιείης ἐβζαχλξς· ἀρεμὲς ἦτορ

ἦδὲ βροτῶν ἐνέα, ταῖς οὐκ ἔνι πῆρας ἄληθιν⁴⁾.

ცხადია, რომ „კარგად დამრგვალებული ქეშმარიტება“ პარმენიდესაივის უბრალო მეტაფორა იყო. ამის დაგვარად ქსენოფანეს „მრგვალი“ ღმერთიც იმდენად იყო განფენილი, რამდენადაც შეიძლება განფენილი იყოს ქეშმარიტება.

რომ მრგვალის ცნება ქსენოფანესათვის არ იყო განფენილობის მნიშვნელობით აღებული, ამას ყველა ზემოთქმულისა გარდა ისიც ამტკიცებს, რომ ჩვენი მოწმეების გადმოცემით ქსენოფანეს ეს პრედიკატი ღმერთისა მისი „მზგავსობიდან“ გამოუყვანია. „მზგავსი“ (σφαῖρα) კი, როგორც საკმაოდ გამოიკრვა ზევით, სწორედ ვრცეულობის გარეშე ყოფნას ნიშნავდა ქსენოფანესათვის.

¹⁾ შვად Lefèvre, La philosophie, p. 62. Pour représenter l'unité et l'identité parfaites de Dieu, il lui donnait, par métaphore, la forme d'une sphère, sans doute de celle qui n'a sa circonférence nulle part. იხ. აგრეთვე Kinkel, Gesch. d. Philos., I, 139.

²⁾ DV 21 B 35, 13.

³⁾ DV 55 B 37, 187.

⁴⁾ DV 18 B 1, 28—30.

რაც უფრო ღრმად შევდივართ ქსენოფანეს ფილოსოფიის შე-
ნობაში და მის აზრთა წყობას ვითვისებთ, მით უფრო ვრწმუნდებით,
რომ ამ მოაზროვნეს არამც თუ ჰქონდა უკვე წარმოდგენა განუფე-
ნელს სულიერს არსზე, არამედ უკანასკნელის ცნება მან უკეთესად
განავითარა, ვიდრე ანაქსაგორმა, რომელსაც ცელლერი და მის კვა-
ლად სხვებიც იმ დამსახურებას აწერენ, რომ მან ფილოსოფიაში
ცნება სულიერზე პირველად შემოიტანაო. მართლაც, შეუძლებელია
იმის უარყოფა, რომ ანაქსაგორის *νοῦς* იგივე ნივთიერებაა, როგორც
ჰაერი, მიწა, წყალი და სხვა ასეთი, რომელთაგან ის მხოლოდ თავი-
სი სინაზით და სიწმინდით განირჩევა. *ἡ δὲ γὰρ ἀπειράτου τε ἀθάνατου
ἕρμηνεύει· αὐτὸ δὲ ἀθάνατον· αὐτὸ δὲ ἀθάνατον· αὐτὸ δὲ ἀθάνατον*
დასახსიათებლად ¹⁾. ვინც უკანასკნელს სრულიად განუფენელ და არა-
ნივთიერ არსად ჩასთვლის, ჩაიდენს შეცდომას, რომლის წინააღმდეგ
უკვე ცელლერიც ილაშქრებს ²⁾. ანაქსაგორს არ შეეძლო სულიერ
არსზე ისეთივე ნათელი წარმოდგენა ჰქონოდა, როგორც ქსენოფანეს
ჰქონდა. სხვა და სხვა მოტივები ედვა საფუძვლად ქსენოფანეს *νοῦς*-ის
და ანაქსაგორის *νοῦς*-ის ცნებებს. ანაქსაგორი ისეთივე ფიზიკოსი იყო,
როგორც ანაქსიმანდრე, ანქსიმენი ან დემოკრიტე. მისი ინტერესები
შემოკრებილი იყო ბუნების ახსნის საკითხების გარშემო და ამ ახსნი-
სათვის შემოიტანა მან ფილოსოფიაში გონების ცნება, რომელიც
არისტოტელის თქმით საჭირო იყო, როგორც *νοῦς* ან მსოფ-
ლიოში მოძრაობის პირველი წყარო.

ქსენოფანემ კი ღმერთის ცნება შეიმუშავა არა ბუნების ასახს-
ნელად. ღმერთი მისთვის იყო მხოლოდ ზნეობრივი წესწყობილების
საფუძველი და გრძნობების სამყაროსთან მას არავითარი რეალური
კავშირი არ ჰქონდა. ის არ იყო არც პირველი წყარო მოძრაობისა
ქვეყანაში, არც ქვეყნიერების განმარტებელი ძალა, როგორც
ხშირად შეცდომით ჰფიქრობენ ³⁾. აი ამ გარემოებაში, რომ ღმერთს
არავითარი გამოყენება არა აქვს ქსენოფანეს ფიზიკაში, უნდა ვეძიოთ
მიზეზი იმისა, რომ არისტოტელი ასახელებს ანაქსაგორს, როგორც
მოაზროვნეს, რომელმაც პირველად ისარგებლა გონების ცნებით ბუ-

¹⁾ DV 46 B 12.

²⁾ «Vollkommen scharf und deutlich hat Anaxagoras die Immaterialität des Nus freilich nicht gelehrt.» Zeller, I 1225, Anm. ცელლერის აზრით, ანაქსაგორს მიზნად ჰქონდა დასახული არა-ნივთიერის ნივთიერისაგან სრული გამოჯენა, მაგრამ მან ეს მიზანი ვერ განახორციელა wegen der Unbeholfenheit seines Ausdrucks, I, 1124. ჩვენის აზრით კი აქ უფრო ღრმა მიზეზებია საძიებელი.

³⁾ Freudental, Ueb. d. Theol. d. Xenoph., 27; Zeller, I, 658.

ნების ასახსნელად ¹⁾). მართლაც, ქსენოფანე ვერ გაუსწრებდა წინ ამ მხრივ ანაქსაგორს, ვინაიდან მისი ღმერთი არ წარმოადგენდა *πῶς ἀπὸ τοῦ τῶν κτιστῶν καὶ τῆς ἀθάνατος ἀθάνατος* ²⁾). მაგრამ ეს სრულიადაც არ ეწინააღმდეგება იმას, რომ ბერძნული აზროვნების ისტორიაში სულიერი არსის ცნებას პირველად სწორედ ქსენოფანემ მიაგნო და არა ანაქსაგორმა.

შესაძლებელია, რომ ანაქსაგორის *ἄνυσμα* ქსენოფანეს *ἄνυσμα*-ის გავლენა განიცადა. მაგრამ იმ გარემოებამ, რომ ეს *ἄνυσμα* მოწოდებული იყო *ἀθάνατος ἀθάνατος καὶ ἀθάνατος ἀθάνατος* ³⁾, დაამცირა მისი ღირსება და დაუახლოვა ის ნივთიერებას, თუმცა მეორეს მხრივ, ვერც ის მოხერხდა, რომ ამ გარდაქმნილი ღვთაებრიობის იდეის საშვალეებით წთელი ბუნება საკმაოდ ყოფილიყო ახსნილი, რის გამო ფიზიკოსმა ანაქსაგორმა ტელეოლოგია განზე გადასდო და მექანიკურს მიზეზებს მიმართა ⁴⁾. ყველაფერი ეს ისე ეწყობა, რომ ყოველად შეუძლებელი ხდება არღეთის კვლად ანაქსაგორს ეუწოდოთ *der erste theistische Denker im Abendland* ⁵⁾, ვინაიდან ეს სახელი ეკუთვნის უდავოდ ქსენოფანეს ⁶⁾, რომელმაც პირველად მისცა ბერძნულს ფილოსოფიას წარმოდგენა განუფენელი და მოაზროვნე სულიერი არსისა.

3.

მოკლედ ქსენოფანეს მოძღვრება ღმერთზე, რომელიც ჩვენ ზევით დავახასიათეთ, შემდეგს დებულებაში გამოიხატება: ღმერთი ან უზენაესი არსი არის ერთი (*ἓν*), მარადიული (*ἀθάνατος*), განუფენელი (*ἀκίνητος*). მაგრამ ყველა ეს სწორედ ის პრედიკატებია, რომლებიც პარმენიდემ თავის *ἓν*-ს მიაწერა. საკმარისია ამისათვის გავეცნოთ უკანასკნელისაგან დარჩენილს ერთს (8) ნაწყვეტს, სადაც კვლავ გვხვდება ყველა ზემოჩამოთვლილი ტერმინები. რა უნდა იყოს მიზეზი ასეთი მზავისებისა ქსენოფანეს „ღმერთსა“ და პარმენიდეს „არსის“ შორის?

¹⁾ Arist. *Metaph.*, I, 984 b 15. DV 46 A 55.

²⁾ Arist. I. c.

³⁾ Plato, *Cratyl.* 413 c. DV 46 A 55.

⁴⁾ Plato, *Phaed.*, 98 B. DV 46 A 47

⁵⁾ Arch. f. *Gesch. d. Phil.*, VIII, 205.

⁶⁾ Lefèvre, *La Philosophie*, 62, შენიშნავს: *Le monothéisme rationnel, dont on fait souvent honneur soit à Anaxagore, soit à Socrate ou à Platon, est l'oeuvre de Xénophane et depuis Xénophane il n'est pas changé.* უკანასკნელ ნაწილში ლეფევრს ვერ დავეთანხმებით.

არავის გაზდა რეინჰარტისა, ეკვიც არ დაბადებია იმაში, რომ ეს მიზეზია პარმენიდეს დამოკიდებულება ქსენოფანესაგან. რეინჰარტი კი ცდილობს გადმოატრილოს ეს დამკიდებულება, ალბად იმ მიზნით, რათა eine neue Entwicklungsreihe herzustellen¹⁾. პართლაც, ის ახალს სქემას გვაძლევს ელვატიზმის განვითარებისათვის: თავში დგას პარმენიდე თავის მოძღვრებით არსზე, რომლის პრედიკატები მან რეინჰარტის აზრით, ჩვეულებრივი წარმოდგენიდან ისესბა. პარმენიდეს მიმდევრების გამოცანა ამ პრედიკატების გადამუშავებაში შედგებოდა: ქსენოფანემ გადაამუშავა ერთიანობის წარმოდგენა, ძენონმა — მოძრაობის წარმოდგენა, ხოლო მელისსომ წარმოდგენა ერთგვარობისა. ასეთია რეინჰარტის კონსტრუქცია.

ამ სქემის მიხედვით ქსენოფანე უნდა ჩაყენებულ იქნეს ელვატიზმის წარმომადგენელთა რიგში მეორე ადგილზე, ე. ი. პარმენიდეს შემდეგ. ქსენოფანემ გადმოიტანა პარმენიდეს მიერ დამყარებული პრედიკატები არსისა თავის ღმერთზე, ამტკიცებს რეინჰარტი: Wir müssen anerkennen, dass Xenophanes von etwas anderem ausging als vom Gott, und was das andere war, lehrt die doxographische Ueberlieferung in Uebereinstimmung mit Anonymus: es war das ζν. Nur auf das Seiende sind die Beweise zurechtgeschnitten, die Xenophanes ganz äusserlich und roh für seinen Gott zurechtgestutzt hat²⁾. რეინჰარტის აზრით, სხვანაირად არც კი შეძლებოდა ყოფილიყო, ვინაიდან ამ შემთხვევაში გაუგებარი დარჩებოდა, როგორ მოახერხა პარმენიდემ ღმერთის პრედიკატები არსის ცნების დასახსიათებლად გადმოეკეთებია³⁾. გარდა ამისა მისაღებია მხედველობაში ისიც, რომ პრედიკატები, რომლებსაც ქსენოფანე ღმერთს აწერს, სრულიად ბუნებრივია არსის ცნებისათვის და უხერხულია ღმერთისათვის. ასეთია, მაგალითად, პრედიკატი უძრაობისა: Warum in aller Welt soll dieser Gott ewig an demselben Flecke bleiben und sich nicht rühren können? Reimt sich das mit seiner Allmacht? Und wo bleiben hier die Parallelen anderer Religionen? Ich wüsste keine einzige zu nennen (ხაზი ჩვენია), სწერს რეინჰარტი⁴⁾. მაგრამ თუ პრედიკატები, რომლებსაც ქსენოფანე ღმერთს აწერს, თავდაპირველად პარმენიდეს არსს ახასიათებდნენ, და ქსენოფანემ მხოლოდ გადმოიღო ისინი, მაშინ ცხადია, რომ აბსოლუტის მეტაფიზიკური იდეა ღმერთის წარმოდგენი-

1) Reinhardt, Parmen., 231.

2) Reinhardt, 102.

3) Ibid., 116.

4) Ibid. 114.

დან დამოუკიდებლად უნდა განვითარებულიყო და თეიზმი მეტაფი-
კის გაჩენის შვამდეგ უნდა აღმოცენებულიყო¹⁾.

მწყობრად არის აგებული რეინჰარტის ჰიპოთეზა. მაგრამ ის
ვერ უძლევს მაინც კრიტიკას. ჯერ სრულიადაც არ არის ნართალი,
თითქო პრედიკატები, რომლებსაც ქსენოფანე ლმერთს აწერს, არ
შეეფერებიან უკანასკნელს. კერძოდ *ἐν ἑαυτῷ ἰσχυρῶς*, რომელმაც მი-
იქცია რეინჰარტის ყურადღება, არც ისე ეწინააღმდეგება ლმერთის
ცნებას და არც ისე უცნობია სხვა რელიგიებისათვის, როგორც ჰეიქ-
რობს რეინჰარტი. ინდოელთა საღმრთო წერილში უმაღლესი ლმერთი
არ იცელის ადგილს. უპნებატ ამბობს მასზე: *et erabundus huc et
illuc non est*. ამავე აზრით ბჰაგავად-გიტა ეძახის უმაღლეს ლმერთს
*immutum, firmum*²⁾.

ის, რომ გულუბრყვილო იონიური თეიზმიდან უშუალოდ წარ-
მოდგა მეტაფიზიკის საოცარი სფინქსი, რათა მისგან გაჩენილიყო
ქსენოფანეს ფილოსოფია, გაცილებით უფრო ძნელად დასაშვებია,
ვიდრე ის, რომ პარმენიდეს მეტაფიზიკა ქსენოფანეს ფილოსოფიისა-
გან იშვა. უფრო ადვილად მისაწვდომი იქნებოდა აზრი, რომ ლეთაე-
ბას, რომლის წარმოდგენა ძლიერ გავრცელებული იყო, არ ეკუთვნის
გრძნობისებური სამყაროს პრედიკატები (განფენილობა და დროუ-
ლობა), ვიდრე ის, რომ არსის მეტაფიზიკური ცნება, რომელიც ჯერ
კიდევ უნდა აღმოჩინათ, ამ პრედიკატების გარეშე დგას.

გარდა ამისა, სრულიად გაუგებარია, რისთვის უნდა ქსენოფანეს
არსის პრედიკატები თავის ლმერთზე გადმოეტანა: არსი ხომ ღირე-
ბულებათა წრის ცნება აღარ არის; კეთილი და ბოროტი არსისა-
სათვის ხომ სულ ერთია. მაშ, ლმერთს, ზნეობრივი წესრიგის საფუ-
ძველს, კეთილისა ბოროტისაგან გამთიშავეს, რისთვის უნდა მიეთვისე-
ბია მეტაფიზიკური არსის ნიშნები? არა, მოძღვრება ლმერთზე კი არ
გაჩენილა არსზე მოძღვრებისაგან, არამედ პირუკუ, მარად თავის
სწორი, წარუვალი მეტაფიზიკურა არსი, რომელსაც ახასიათებს გერ-
მანელ ფილოსოფოსთა თქმით *nicht anders sein können*, ლმერთი-
საგან გაჩნდა და მეტაფიზიკაც თავის სარწმუნოებრივს მოდგმას ვერ
დამალავს.

რეინჰარტი ამნელებს გადასვლას ქსენოფანედან პარმენიდზე-
ჩვენს გაშუქებაში ეს გადასვლა სრულიად ბუნებრივი უნდა ყოფილიყო.
ქსენოფანეს მოძღვრებაში ადვილად განიჭვრიტება პარმენიდეს ფი-
ლოსოფია. უკვე მიღეტელთა გამოცდილებების ნიადაგზე ცხადი შეიქნა,

1) Reinhardt, 153.

2) ეს ადგილები მოყვანილი აქვს გლადიშს. D. Eleaten und die Indier, 231.

რომ გრძნობისებურ საგანთა არსს, როგორც ყველასათვის საერთოს, არ მიეწერება ამ საგანთა კონკრეტული ნიშნები. სწორედ აქ შემოიქრა ქსენოფანე ისეთი ღმერთის ცნებით, რომელიც გრძნობისებურ ქვეყნიერებას არ ემზავსება, რადგან ის ზნეობრივი შეგნების თვალსაზრისით, მასზე მალლა დგას. თავისი ძირითადი აზრის მიხედვით ქსენოფანემ დაწვრილებით გამოიკვლია საკითხი, თუ რა ნიშნები უნდა ჰქონდეს იმას, რაც გრძნობისებურს სამყაროს არ ემზავსება. როგორ მოახერხა მან ეს? იმ საშუალებით, რომელსაც მას შემდეგ ყოველი მეტაფიზიკური თეორია მიმართავს: ღმერთის ცნების ემპირიული ქვეყნიერების ნიშნებისაგან განთავისუფლებით; ღმერთი არ არის ის, რაც არის ემპირია. გასაგებია ამიტომ, რომ ქსენოფანეს მოძღვრება ღმერთზე უმთავრესად უარყოფითი მსჯელობებისაგან შედგა: ღმერთი არ არის მრავალი, ღმერთი არ არის ცვალებადი, ღმერთი არ არის განუფიქრობი და სხვა. ქსენოფანემ, როგორც ირკვევა, პირველად მიაგნო იმ აზრს, რომ ემპირიული ქვეყნიერების უმთავრესი ნიშნებია დროულობა და ვრცეულობა. თუმცა მას ეს აზრი სრულიად გარკვეულად არ გამოუთქვამს, მაგრამ უკვე ტერმინი *αἰσῆς*, რომელიც ქსენოფანეს მიერ უნდა იყოს შექმნილი და რომელიც ეგზომ დიდს როლს თამაშობდა მთელს ელფატურს მიმდინარეობაში, უუღიღესი ნაბიჯი იყო წინ მეტაფიზიკური აზროვნების ასპარეზზე.

მაშ, რაღა დარჩა პარმენიდეს? მას ის ხვდა წილად, რომ გამოეყენებია ქსენოფანეს მიერ მიღწეული შედეგები, განეთავისუფლებია მეტაფიზიკური იდეა თეოლოგიური სამოსელისაგან და ღმერთის პრედუქტები გადმოეტანა თავის *τὸ ἕσθ' ἔσθ' ἔσθ'*. დიდს სიძნელეს ეს არ წარმოადგენდა, რადგან თვითონ ქსენოფანემ ღმერთის ცნება არსის ცნებას გაუთანასწორა და ლოგიკური ნახტომის საშუალებით იმას, რასაც უარყოფითი პრედუქტები შეიძლება მხოლოდ მიეწეროს, როგორც ინტუიციის მოუცემელს, მიანიჭა თან დადებითი პრედუქტის. მაგრამ ქსენოფანეს სასარგებლოდ უნდა ითქვას ის, რომ მან აქ შეუთარებლად მეტი თანდათანობა გამოიჩინა, ვიდრე სხვებმა მის შემდეგ.

4.

ქსენოფანემ ღრმა საზღვარი გაავლო ბუნებასა და ღმერთის შუა. ღმერთი და ბუნება ურთიერთ შორის სასტიკს ლოლიკურს წინააღმდეგობაში იმყოფებიან. თითოეულის შინაარსი ამოიწურება მეორის შინაარსის უარყოფით: ღმერთი არის ის, რაც არ არის ბუნება, ხოლო ბუნება არის ის, რაც არ არის ღმერთი. ფილოსოფიის ისტორია არ იცნობს მეორე მოაზროვნეს (გარდა დიდი რიგორისტ კან-

ტისა, რომლისათვისაც აგრეთვე უნაყოფოა არის ის, რაც არ არის ბუნებრივი), ვისაც ასეთი მკაცრი დაპირისპირებისათვის შესწევდა გამბედაობა.

აქ აუცილებლად იბადება საკითხი: თუ ღმერთი არის უზენაესი სისრულე, ბუნება კი უპიკონსისტენტო, როგორ უნდა ვარსებობდეს რეალური კავშირი მათ შორის? ზევით ჩვენ ქსენოფანე დავახსენებთ, როგორც მოაზროვნე, რომელმაც კომპრომისები არ იცის. უფრო ელასტიურმა ნეო-პლატონიკოსებმა, რომლებსაც აგრეთვე შეგნებული ჰქონდათ განსხვავება ღმერთსა და ბუნებას შორის, გამოიგონეს კიბე, რომლის საშუალებით ღვთაებრივი მადლის სინათლე ბუნების წყვილად სწვდებოდა: ნეო პლატონიკოსებმა შექმნეს ემანაციის თეორია. მარტივად და უფრო რადიკალურად (თუმცა არა უფრო მართებულად) გადასწვრიტა იგივე საკითხი ქსენოფანემ: რეალური დამოკიდებულება ღმერთსა და ბუნებას შორის არ არსებობს, ვინაიდან რეალური დამოკიდებულება შესაძლებელია მხოლოდ რამოდენიმე რეალობათა შორის. ნამდვილად კი არის მხოლოდ ერთი რეალობა—ღმერთი. რაც შეეხება ბუნებას, ის ირრეალურია, ის არ არსებობს, ის არის მოჩვენება.

არ შეიძლება ითქვას, რომ გზა ასეთი გაბედული დასკვნებისაკენ სრულიად მოუმზადებელი იყო ქსენოფანესათვის. ვინც ანალიზის ქვეშ გაატარებდა ბერძნული რელიგიური აზროვნების მიერ შექმნილ კოსმოსის ცნებას და მოაცილებდა მას ქსენოფანეს მზგაე აღ ღვთაებრივობის ნიშანს, ის ნაშთად განუღვთაებულს და უსახო ქაოსს მიიღებდა. მართლაც, ტრადიციული სარწმუნოებრივი წარმოდგენის მიხედვით ქვეყნიერების ისტორიას უსწრებდა წინ ქაოსი, რომელიც ღვთაებრივი ზემოქმედების წყალობით განწესრიგებულ კოსმოსად იქცა. ქაოსით იწყებს თავის კოსმოგონიურს მოთხრობას ჰესიოდე:

Ἦ τὰς μὲν παρ' ἄρχῆς γαίης γένεσ', ἀνὰ δὲ ἔπειτα
Γαίη? ἐσπαρταρῆος¹⁾).

გრძნობათა სამყარო ან ბუნება არის სწორედ ეს ქაოსი ქსენოფანესათვის.

მართლაც და, რა არის ქაოსი ძველი ბერძნის წარმოდგენით? უკვე ჰესიოდე ისე ახსენებს მას, რომ უქვეყლად უკანასკნელის წარმოდგენა მისი ლაბორატორიიდან არ გამოსულა. ყველაფერი მოწმობს იმაზე, რომ ქაოსის წარმოდგენა გაჩნდა ჰესიოდეზე გაცილებით ადრე, და ჰესიოდეც მას იმ ზომაზედ დამკვიდრებულად სთვლიდა, რომ ამ

¹⁾ Theog., 116.

წარმოდგენის განმარტება საკიროდაც არ დაინახა ¹⁾). გერჩება ამიტომ ამ უცნაური სიტყვის ეტიმოლოგიური ანალიზისათვის მიმართვა, რათა მივაკელიოთ მის თავდაპირველს შინაარსს.

თუ ბერძნულს სიტყვას $\chi\acute{\alpha}\nu\alpha$ მოვაცილებთ დაბოლოვებას, დავგერჩება ძირი „ $\chi\acute{\alpha}$ “, ამ ძირიდან არის წარმოებული $\chi\acute{\alpha}\nu\alpha$, $\chi\acute{\alpha}\nu\alpha\chi\alpha$ ზმნები ²⁾), რომლებსაც როგორც ფონეტიკურად, ისე სემასიოლოგიურად შეეფერებიან გერმანული *gähnen* ან *gaffen* და რუსული *зѣсать*, *зѣрять*, სადაც „з“ არის დარბილებული „ს“. ამის მიხედვით შეიძლება ითქვას, რომ ბერძნული $\chi\acute{\alpha}\nu\alpha$ ნიშნავდა თავდაპირველად რალაც და-ლებულს ან დაბჩენილს. მაგრამ „დაბჩენილი“ არ არის განა „ცალიერი“ სივრცე (ვის თალისა და დედამიწის შუა? წარმოვიდგინოთ ეხლა მომენტი ქვეყნიერების გაჩენამდის, როდესაც არ იყო არც ცა, არც დედამიწა. ამ შემთხვევაში ეს ცალიერი სივრცე უნდა დაუსრულებლად გაფართოვდეს. ეს არის სწორედ ქაოსი უპირველესი მნიშვნელობით. უკანასკნელი იგივე იყო, რაც უსაზღვრო ბნელი სივრცე, თავისუფალი კონკრეტული საგნებისაგან ³⁾).

ქსენოფანეს ბუნება ძლიერ ემზავალება ამ ქაოსს. ხიდს მათ შორის უსაზღვრობის ცნება სდევს. როგორც ქაოსი, ისე ქსენოფანეს ბუნებაც უსაზღვრო და უფორმოა. უსაზღვრო არის ის, რასაც არა აქვს არც დასაწყისი, არც შუაგული, არც ბოლო. მაგრამ ქსენოფანესათვის ის, რასაც არ აქვს დასაწყისი, შუაგული და ბოლო, არის არარაობა ⁴⁾). მაშ, ბუნება ან გრძნობისებური სამყარო არის არარაობა: ის არ არსებობს.

მთელი არგუმენტაცია ქსენოფანესი, რომელიც ეხება მოძრაობისა და უძრაობის, განსაზღვრულობისა და უსაზღვრობის საკითხს, ჰგულისხმობს, რომ არის მხოლოდ ღმერთი, ბუნება კი არ არის ნამდვილად, რომ ის არარაობაა და მართლაც, ნაკლულევანებით აღსავსე ქვეყნიერება, რომ ის რეალური ყოფილიყო, იქნებოდა უნაკლო ღმერთის საზღვარი და მისი სისუსტის მამხილებელი.

¹⁾ Gomperz, Griech. Denker, 1, 34.

²⁾ იხ. ბერძნულ-რუსული ლექსიკონი ვეისმანისა, გრამში ამზავალებდა ბერძნულს $\chi\acute{\alpha}\nu\alpha$: სკანდინავური კოსმოგონიის *ginnunga-gap*ს, რომელიც გადმოცემულია გერმანელთა „ედდა“-ს ერთს ლექსში (*Völuspá*). შვად. რელიგიათა ისტორიაზე ანგლისის წიგნის რუს. თარგმანი, გვ. 20.

³⁾ შვად. ანალოგიური წარმოდგენები სხვა პოლითეისტურს რელიგიებში.

⁴⁾ DV 11 A 28,8. საზოგადოდ საბერძნეთის მთაბროვენებისათვის ჩვეულებრივია უსაზღვროსა და არარაობის გაიგივება. დემოკრიტესათვის, მაგალითად, უსაზღვრო და არარაობა ერთსა და იმავეს აღნიშნავენ: $\pi\rho\alpha\sigma\chi\upsilon\rho\epsilon\acute{\alpha}\mu\epsilon\iota$ (SC. 6 Δη-
 $\mu\acute{\iota}\tau\epsilon\lambda\alpha\iota\sigma\tau\epsilon\acute{\iota}$) $\epsilon\acute{\iota}\varsigma$ $\tau\acute{\epsilon}\nu$ $\iota\delta\upsilon$ $\tau\acute{\epsilon}\nu\tau\epsilon\upsilon$ $\tau\acute{\epsilon}\iota\sigma\tau\epsilon\acute{\iota}$ $\tau\acute{\epsilon}\nu$; $\epsilon\acute{\iota}\sigma\tau\epsilon\acute{\iota}\sigma\tau\epsilon\acute{\iota}$, $\tau\acute{\epsilon}\nu$; $\tau\acute{\epsilon}$ $\kappa\alpha\sigma\mu\acute{\iota}$; $\chi\acute{\alpha}\nu\alpha$; $\tau\acute{\epsilon}\nu$; $\epsilon\acute{\iota}\sigma\tau\epsilon\acute{\iota}\sigma\tau\epsilon\acute{\iota}$; $\chi\acute{\alpha}\nu\alpha$; $\epsilon\acute{\iota}\sigma\tau\epsilon\acute{\iota}\sigma\tau\epsilon\acute{\iota}$. DV 55 A 37.

ამ წინააღმდეგობის რადიკალური გადაწყვეტა შესაძლებელი იყო ან ღმერთის არსებობის უარყოფით, ან ქვეყნიერების არსებობის უარყოფით. ქსენოფანემ უარპყო უკანასკნელი და მიიღო პირველი, როგორც აქსიომა, რომლისაგან გამოიყვანა მთელი შინაარსი თავისი ნოძღვრებისა ღმერთზე.

კერძო, რომელმაც ქსენოფანეს ერთხელ აკოსმისტი უწოდა, მართალი იყო უფრო მეტად, ვიდრე, შეიძლება, თვითონ ჰფიქრობდა¹⁾. ქსენოფანეს თეიზმი არის მისი აკოსმიზმის ლოლიკური კორრელატი. ისე როგორც სპინოზისათვის ათეიზმი ნატურალიზმის კორრელატია. სწორედ ამიტომ ქსენოფანეს მოძღვრების დაახლოება სპინოზიზმისათვის დიდი შეცდომაა. მართალია, ამ მოძღვრებათა შორის არის რაღაც მზგავსება, მაგრამ ეს არის კაცობრიობის აზროვნების ორი პოლუსის მზგავსება. სპინოზამ ამოშალა ღმერთის, თავისუფლების და ზნეობის ცნებანი, რათა ბუნების და აუცილებლობის განუყოფელი ბატონობისათვის ადგილი განეთავისუფლებია. ის წარწმინდვენილი იყო ახალი ფილოსოფიისა, რომელმაც უკვე დეკარტის სახით მიზნად სცნო ქრისტიანული სპირიტუალიზმით დაკანონებული ცნებათა წყობა დაენგრია: უმიზეზოდ კი არ ეძებდენ სპინოზაში თავის თანამოაზრეს ახალი სოციალური წესწყობილების პროპაგანდისტები.

წინააღმდეგ ამისა, ქსენოფანემ გააქარწყლა ბუნება მისი აუცილებლობით, რათა ზნეობრივი წესრიგის საფუძველის ანუ ღმერთის განუყოფელი ბატონობისათვის ნიადაგი განეწმინდა. ის წარწმინდვენილია ანტიური ფილოსოფიისა, რომელმაც წარმართული სარწმუნოების ნატურალიზმით გაქლენთილი იდეოლოგია დაანგრია. არ სცდებოდენ ამიტომ ქრისტიანობის აპოლოგეტები, როდესაც ქსენოფანეს იდეური დახმარებისათვის მიმართავენ. უნდა ითქვას, რომ თავისი გამოცანა ქსენოფანემ შეასრულა თვით სპინოზაზე მეტის თანდათანობით, თუმცა უფრო ტლანქად, ვინაიდან მის განკარგულებაში ჯერ კიდევ არ იმყოფებოდა ცნებათა ის არსენალი, რომელიც სპინოზას ფილოსოფიური აზროვნების ათასწლეულმა ვითარებამ მისცა ხელში. თუ სპინოზამ დასტოვა კიდევ თავის სისტემაში ღმერთი, რომელიც, მართალია, მან პირვანდელი მისი მნიშვნელობისაგან დასცალა, ქსენოფანე წარმართულს ნატურალიზმს დაუფარავად აღუდგა წინ. სწორი გავება ქსენოფანესი ნიშნავს ამიტომ მის გავებას, არა როგორც სპინოზის თანამოაზროვნისას, არამედ როგორც სპინოზის ანტიპოდისას.

¹⁾ Kern, Britrag, 9.

თუ ცვალებადი გრძნობისებური სამყარო არარაობაა და არის მხოლოდ მარად თავისი თავის სწორი ღმერთი, ცხადია, რომ არავითარი რეალური კავშირი ღმერთსა და ქვეყნიერების შორის არ არსებობს. ღმერთი გამოცხადებულია გრძნობებისათვის ტრანსცენდენტურ არსად, ხოლო ქვეყნიერება მასში მცხოვრებ ადამიანთან ერთად გადაქცეულია ღვთაებისაგან სამუდამოდ მოწყვეტილ ირრეალობად, რომელსაც არავითარი აზრი არა აქვს, მიუხედავად მისი მრავალფეროვანობის და იმპოზანტობისა გრძნობების მიმართ.

გარეშე ქვეყნიერების ირრეალობისა, რაც ლოლიკური მოთხოვნილებაა ქსენოფანეს აზრთა წყობის საერთო გეგმისა, მისი ფილოსოფიის ბოლომდის განაზრება შეუძლებელია. მაგრამ უდიდესი მკვლევარები ქსენოფანეს ფილოსოფიისა, ცელლერი და ფრეიდეენტალი, თანახმად იმ უმართებულო გაგებისა, თითქო ქსენოფანეს ფილოსოფია პანთეიზმი ყოფილიყოს, ამტკიცებენ, რომ ქსენოფანე გრძნობისებურ საგანთა არსებობას არ უარყოფდაო. ამ გზით ისინი ცდილობენ საზღვარი აღმართონ ქსენოფანესა, რომელმაც დაარსა ელეატური სკოლა, და პარმენიდეს შუა, რომელმაც ელეატიზმი უმაღლესამდე განავითარა. Nie hat Xenophanes die Realität der Dinge zu einem blossen Scheine herabgestzt; nie hat er die Wirklichkeit der Einzelwesen geleugnet, ამბობს გადაწყვეტით ფრეიდეენტალი¹⁾. ნაკლებად გარკვეულად არც ცელლერი იცავს იმავე აზრს: So ist er (sc. Xenophanes) nicht genötigt, die Realität des Vielen, Veränderlichen zu bestreiten²⁾.

თუმცა ეს შეხედულება ქსენოფანეზე გახედულად არის გამოთქმული, მას, უნდა ითქვას, ფაქტისებური ხასიათის საბუთი მაინც არ მოეპოვება. არც ცელლერს, არც ფრეიდეენტალს ასეთი საბუთი არ მოჰყავთ; თავის ჰიპოთეზის სასარგებლოდ ისინი მხოლოდ ქსენოფანეს ფილოსოფიის საზოგადო კონცეპციას იმოწმებენ, ამასობაში კი ორნივე კარგად ამჩნევენ, რომ ქსენოფანეს ფილოსოფიის გაგება, რომელსაც ეს ისტორიკოსები გვაძლევენ, უუცხადეს წინააღმდეგობას აკისრებს კოლოფონელ მოაზროვნეს. მაგრამ უცნაური თვითნებობით მსჯელობაში ხსენებული მკვლევარები ამტკიცებენ, რომ ქსენოფანემ ეს წინააღმდეგობა ვერ შეამჩნია და ამიტომ ზომებიც არ მიუღია მის დასაძლევადო. Xenophanes hat wahrscheinlich den Widerspruch gar nicht bemerkt, der zwischen seiner consequent durchgeführten Grundanschauung und seinen Lehren über Entstehung, Wesen und

¹⁾ Freudental, 25.

²⁾ Zeller 1, 678.

Wirken der Einzeldinge sich zeigt, ამბობს ფრეიდენტალი, რომელ-
მაც ქსენოფანეს შინაგანი წინააღმდეგობა კი არ მიაწერა მხოლოდ,
არამედ კიდევ das unbefangene Bewusstsein, das den Dingen ausser
ihm die Realität nicht rauben lässt ¹⁾. ეს განმარტება ფრეიდენტა-
ლისა იმ ზომაზედ ეთანხმება ცელსერის აზრს, რომ მან ის ალბად
უკანასკნელისაგან ისესხა. ცელსერი სწერს: Er (Xenophanes) be-
merkte wohl überhaupt nicht, dass hier eine Schwierigkeit liege, und
fand so wenig, wie Heraklit, einen Widerspruch darin, sich die Welt
ihrem Stoff nach ewig, die einzelnen Stoffverbindungen dagegen einen
beständigen Wechsel unterworfen zu denken ²⁾.

გამოსაკვლევ მიზროვნესათვის წინააღმდეგობის მიწერა სა-
ბუთების გარეშე, მხოლოდ იმიტომ, რომ ამას მოითხოვს მკვლევარის
ზოგადი კონცეპცია, — არ არის სწორი მეთოდი. საკვირაოა ისე დავა-
წყოთ ფაქტები, რომლებიც ჩვენს განკარგულებაში იმყოფებიან ამ
მოაზროვნის შესახებ, რომ იძულებული არ გავხდეთ უკანასკნელს
წინააღმდეგობების ჩადენა ვუსაყვედუროთ.

ჩვენი აზრით, აუცილებელი არ არის ქსენოფანესათვის იმ წინა-
აღმდეგობის მიწერა, რომელსაც მას ცელსერი და ფრეიდენტალი
აბრალებენ. გარდა ზოგადი მოსაზრებისა, მოწმეებიც ამტკიცებენ
იმას, რომ ქსენოფანემ ცვალებადობისა და მრავალბობის რეალობა
უარპყო. რამდენადაც ცვალებადობა და მრავალბობა არის ძირითადი
ნიშანი გრძნობისებური ქვეყნიერებისა ან ბუნების, ქსენოფანეს უკა-
ნასკნელის რეალობაც უარუყვია.

ყველაზედ უფრო საყურადღებოა ამ მხრივ სექსტ ემპირიკოსის
სიტყვები. სექსტი ადარებს ქსენიალდე სოფისტს ქსენოფანესთან: *Ξενία-
λδης δὲ ἡ Κορίνθιος, ὃς καὶ Ἀγαστάρτου μάχεται, καὶ ἐπιὸν ἰσχυρῶς
καὶ παρὰ τὰ ἄλλα καὶ ἰδέσθαι πάνθεσθαι καὶ ἐκ τῶν μὲν τούτων καὶ τὸ
γυμνάσιον ἔλασθαι: καὶ εἰς τὸ μὲν τὸ καὶ τὸ φιλοφροσύνην φιλοφροσῶν.
ἵνα καὶ τῶν ἄλλων ἔλασθαι τὸν Ξενίαλδην ὁμολογῶν ³⁾*. ამ სიტყვებიდან
ჩანს, რომ ქსენოფანესაც ის შეხედულება ჰქონია, რაც ქსენიალდეს: ის
რაც ჩნდება, არარაობისაგან ჩნდება; ის, რაც ისპობა, არარაობად
იქცევა; ემპირულ საგნებს არა აქვთ მტკიცე, ურყევი, ნამდვილად
არსებული სუბსტრატი, რომელსაც მიღეტელნი *ἀρχῆς* სწოდებენ.

¹⁾ Freudental 25.

²⁾ Zeller, 1, 669. Stoff der Welt ამ წინადადებაში ხმარებულა ცელსერის
მიერ „ღმერთის“ ნაცვლად, რომელიც ცელსერის შეხედულებით იყო უბრალოდ
წივითიერება, რომლისაგან საგნები შედგება.

³⁾ DV 75.

საგანთა *ἀρχή* ან ის, რისგანაც საგანი შედგება, არის არარაობა. *πῆ δὲ*. ეს არარაობა გვჩვენებს ყოველთვის საგანთა ცვალებადობის პროცესსში. ეს იმას ნიშნავს, რომ ნამდვილი *ἀρχή* არ არსებობს. ცხადია, რომ ამ შეხედულებით მთელი ბუნებაც არარაობაა.

ეესევი, რომლის მოწმობა მალღად ფასდება ჩვეულებრივ, გადმოგვცემს, რომ ქსენოფანემ *οὔτε γένεσιν, οὔτε φθοράν ἀπιστεῖται*¹⁾. შეუძლებელია ამ წინადადების განმარტება ცელსერის თანახმად (1, 670), ე. ი. იმ აზრით, თითქო აქ უარყოფილია ღმერთის გაჩენა და მოსპობა. და არა გაჩენილ და წარმავალ საგანთა რეალობა. პირიქით, ეესევის მოწმობის მზგავსება იმასთან, რასაც არისტოტელი ამბობს პარმენიდეზე და მელისსოზე, რომლებიც ცელსერის აზრითაც უარყოფდენ საგანთა რეალობას, გვაძლევს ახალს საბუთს ეესევის მოწმობაში ჩვენი შეხედულების დამტკიცება დავინახოთ. ეხება რა პარმენიდეს და მელისსოს თეორიას გაჩენაზე და მოსპობაზე, არისტოტელი სწერს: *οἱ μὲν γὰρ ἀνοῦ* (sc. *Παρμενίδης καὶ Μελίσσιος*) *ἐλάττω γενέσθαι γένεσιν καὶ φθοράν* ὡς *οἱ δὲ γὰρ οὔτε γένεσθαι, οὔτε φθίνεισθαι* *οὔτε γενέσθαι, ἀλλ' ἔστιν ἕνα*²⁾. რაც ამ მოწმობაში არის ნათქვამი არისტოტელის მიერ პარმენიდე და მელისსოს მიმდევრების შესახებ, სიტყვა სიტყვით ემზგავსება იმას, რასაც ეესევი ამბობს ქსენოფანეზე (*οὔτε γένεσιν οὔτε φθοράν ἀπιστεῖται*).

გარდა ამისა იპპოლიტეც იმდაგვარად ახასიათებს ქსენოფანეს მოძღვრებას: *οὔτε γένεσθαι, οὔτε φθίνεισθαι, οὔτε ἀνεσθαι*³⁾. ეს სიტყვები ზემოთ თქმულთან შეფარდებით უნდა გავიგოთ ისე, რომ მოძრაობა და ცვლილება ნამდვილად არ არსებობდენ, რომ ის, რაც მოძრაობს და იცვლება, ნამდვილად არსებული არ არის.

დაბოლოს არისტოტელე, ძველად ფრიად პატივცემული მეცნიერი, ფილოსოფიურ მოძღვრებათა ისტორიკოსი, აერთებს ქსენოფანეს, პარმენიდეს, ძენონს და მელისსოს, რათა ყველას ერთნაირად მიაწეროს გრძნობისებურ საგანთა უარყოფა: *ἡμῶν ἴσται* (sc. *Ξενοφάνης, Παρμενίδης, Ζήνων, Μελίσσιος*) *τὸ οὐκ εἶναι καὶ τὸ κτερεῖν μὴ εἶναι* *μηδὲ γενέσθαι τ. μηδὲ φθίνεισθαι μηδὲ ἀνεσθαι* *τὸ παρῆσαν*⁴⁾.

თუ ამ მოწმობებს დავუპირდაპირებთ იმას, რაც ზევით გრძნობისებური ქვეყნიერებისა და არარაობის მზგავსებაზე ითქვა, და აგრეთვე მხედველობაში მივიღებთ დამოკიდებულებას ქსენოფანესა და

1) DV 11 A 32.

2) DV 18 A 25.

3) DV 11 A 33, 2.

4) DV 11 A 49.

პარმენიდეს შორის, რომელიც ყოველ ექვს გარეშე გრძობისებურ საგანთა ნამდვილს არსებობას უარჰყოფდა, ჩვენ საკმაოდ დამარწმუნებელ საბუთს მივიღებთ იმ დებულებისათვის, რომ ღმერთის კონცეპციით დაკისრებული ლოღიკური აუცილებლობის გავლენით ქსენოფანეს უარუყვია ქვეყნის ან ბუნების ნამდვილად არსებობა. თუ უზენაესი და უუსრულებელი ღმერთი, ნამდვილად არსებულად არის ცნობილი, მაშინ აუცილებელია, რომ ნაკლულეგვანებებით აღსაესე ქვეყნიერება სინამდვილეს მოკლებულ არარაობად აღიარებულ იქნეს.

ეს უარყოფა ქვეყნიერების რეალობისა უფრო გაბედულად და რადიკალურად არის გატარებული. ქსენოფანეს, ვიდრე პარმენიდეს ფილოსოფიაში. ამ უკანასკნელის მოძღვრებით გრძობათა სამყარო გაორებულია: ის შედგება აზისა, რომლის სიმბოლოა ნათელი ეთერი, და არარაობისაგან, რომლის სიმბოლოა ბნელი მიწა. ამრიგად გრძობისებური სამყარო პარმენიდეს ფილოსოფიაში ნაზიარებია მეტაფიზიკური არსის სისრულით. ამისგან განსხვავებით ქსენოფანეს მოძღვრებაში გრძობისებური სამყარო ღვთაებრივს საწყისთან ან არსთან ყოველგვარი კავშირის გარეშე დგას; გრძობისებური სამყარო არ შეიცავს ნათელს ელემენტს. ის მხოლოდ ბნელი მიწისაგან, მტვერისაგან ან ტალახისაგან შედგება. მაშასადამე ის არსებობას სრულიად მოკლებული არარაობაა: არსებობა არის ღირსება, ქვეყნიერება კი ყოველივე ღირსების გარეშეა.

პარმენიდე საშუალო საფეხურია იმ ევოლუციისა, რომელიც პიროვნების ზნეობრივი თვითშეგნებიდან აღმოცენებულს ქსენოფანეს იდეალიზმს უმცროს ფიზიკოსთა ნატურალიზმთან აერთებს. სწორედ პარმენიდემ მოამზადა ნიადაგი იმისათვის, რათა ქსენოფანეს სპეკულატიური აზრის შედეგები ბუნების მოვლენების ასახსნელათ ყოფილიყო გამოყენებული. თანახმად ამისა, გრძობისებურმა სამყარომ პარმენიდეს მოძღვრებაში ნაწილობრივი რეაბილიტაცია იპოვა, რაც შეეხება ღმერთს, მისი ცნება კი დაეშვა ძირს, დაუახლოვდა ემპირიაში მოცემულს ცვალებადს მყოფადობას (Werden) და იქცა წმინდა მეტაფიზიკურ არსად. ყველაფერი ეს უნდა გათვალისწინებული გვექონდეს, თუ გვსურს ქსენოფანეს ფილოსოფია სწორედ გავიგოთ.

მიუხედავად ასეთი სასტიკი წინააღმდეგობისა ღმერთსა და ბუნებას ანუ ქვეყნიერებას შუა, აბსოლუტური არსსა, რომლისაგან გამორიცხულია ყოველივე ნიშანი არარაობსა, და აბსოლუტურ არარაობასა, რომელიც არ არის არსით ნაზიარები,--საყურადღებოთა ვისებური მზგავსება მათ შორის: 1. ღმერთს არ აქვს დასაწყისი და ბოლო (საზღვარი) დროში. არც სამყაროს (ბუნებას) აქვს ეს საზღვარი

დროში. მაგრამ ღმერთს არ აქვს დასაწყისი და ბოლო, ვინაიდან ის მარადიულია, ე. ი. ყოველივე ცვლილების გარეშე დგას. სამყაროს კი არ აქვს დასაწყისი და ბოლო, ვინაიდან ის დაუსრულებლად განიფინება დროში აწმყო მომენტის ორივე მხრით: წარსულში და მომავალში. 2. ღმერთი არ არის ვრცეულად განსაზღვრული; არც მსოფლიო არის ვრცეულად განსაზღვრული. მაგრამ ღმერთი არ არის განსაზღვრული, რადგან ის არის მთელი არსი, და სხვა არსი, რომელსაც შეეძლებოდა მისი განსაზღვრა, არ არსებობს. მსოფლიო კი, რომელსაც არ აქვს არც თავი, არც ბოლო, არ არის განსაზღვრული. რადგან ის სრულიად არაარაობაა; განსაზღვრული კი შეიძლება იყოს ის, რაც არის.—აქაც ჩვენ ვხედავთ, თუ რა ზომაზედ უახლოვდება ქსენოფანეს აზრთა წყობა პარმენიდეს ფილოსოფიის პრინციპს: *ἄμῃ* *ἄσπετα*.

თ ა ვ ი მ ე ო თ ხ ე .

გნოსეოლოგიის პირველი ცდა.

1.

ზა დასკვნების გამოყვანა იყო შესაძლებელი ზემოაღწერილი მოძღვრებიდან შემეცნების პრობლემის თვალსაზრისისათვის? ამ საკითხს განსაკუთრებული ყურადღება სჭირია, ვინაიდან ის ჩვეულებრივ განზედ არის დატოვებული: ცელლერი, მაგალითად, დარწმუნებულია, რომ წინა-სოკრატული ფილოსოფიისათვის გნოსეოლოგიური პრობლემა თითქმის უმნიშვნელოა. რაც შეეხება კერძოდ ქსენოფანეს, ცელლერი ფიქრობს, რომ გარკვეული თეორია შემეცნებისა მას არ ჰქონდა და არც განუზრახავს მისი შექმნა. ამიტომაც უსაფუძვლოა, ცელლერის აზრით, მივაწეროთ ქსენოფანეს neben den physikalischen auch logische Untersuchungen¹⁾. წინააღმდეგ ამისა, ჩვენის აზრით. ქსენოფანეს შემეცნების თეორია იმ ზომაზედ დამახასიათებელი იყო მისთვის, რომ სწორედ აქ ჩანს ყველაზე უფრო ნათლად განსხვავება ქსენოფანესა და მისი მოწაფე პარმენიდეს შორის; აქ ირკვევა მთელი თავისი მნიშვნელობით ის ნაბიჯი, რომელიც სპეკულატიული აზროვნების ვითარებაში პარმენიდემ გადასდგა წინ.

თუ გრძნობისებური სამყარო ისეთივე ირრეალობაა, როგორც ჰომიროსისა და ჰესიოდეს ღმერთები, ცხადი არ არის განა, რომ მრავალ საგანთა მაჩვენებელნი გრძნობანი ისეთივე მატყუარა არიან, როგორც მითური თქმულებანი ტიტანებზე და კენტავრებზედ? ამიტომ ვინც თავი ისახელა, როგორც ჰომიროსის ტყუილების გამანადგურებელმა ('Ομυρῶναίη; ἐπὶ: ἄληθεια;), ის ვალდებული არ იყო განა ასეთივე სიმკაცრით ამხედრებულიყო, აგრეთვე იმ „ტყუილების“ წინააღმდეგ, რომლების წყაროა გრძნობები? პასუხს ამ კითხვებზე გვაძლევენ ჩვენი მოწმეები. მათი ჩვენება აშუქებს აგრეთვე ქსენოფანეს ერთი ფრაგმენტის აზრს, რომელიც ანტიური ფილოსოფიის მკვლევართა შორის დიდს უთანხმოებას იწვევდა მუდამ. აი ეს ფრაგმენტიც:

¹⁾ Zeller, I, 675.

ჯა: τὸ μὲν οὖν σαφὲς ὄναι ἄνθρωπον γένεσθαι ἐκ τῆς γῆς
ἐκ τῆς γῆς ἔμψυχο ὄντα καὶ ἄλλοθεν ἔλθον παρὶ παλαιῶν.

γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τὰ γὰρ ἡμεῖς ἔμελλομεν εἰπεῖν,
ἀλλὰ τὸ ἔμψυχο ὄντα ὄντα ἔμψυχοι ὄντα ἔμψυχοι¹⁾.

როგორ უნდა გავიგოთ ზემოყვანილი ნაწყვეტი? ერთი რამ ცხადია: აქ გამოთქმულია ეკვი შემეცნების შესაძლებლობაში, მაგრამ რომელი შემეცნების შესაძლებლობაში? ფრეიდენტალი ამნაირად სთარგმის ქსენოფანეს ნაწყვეტს: Und in Klarheit war nie ein Mann kundig und wird nie einer kundig sein dessen, was ich von Göttern und was ich von Allem sage, და ამ თარგმანის განსამარტებლად დასტენს: Diese Worte haben nicht die geringste Schwierigkeit, wenn wir annehmen, Xenophanes sei zwar den unwürdigen Vorstellungen der Volksreligion entgetreten, habe richtigere Begriffe über die Götter zu verbreiten gesucht, das Dasein einer Vielheit von Göttern aber nie vollständig geleugnet. Da begreift es sich, dass er die Unzulänglichkeit menschlichen Wissens in Bezug auf Gegenstände hervorhebt, die jenseits aller Erkenntniss liegen²⁾.

როგორც ჩანს, ფრეიდენტალი ზემოყვანილ ფრაგმენტში ეძებს გამართლებას თავისი თეორიისა, ვითომ ქსენოფანე პოლითეისტი ყოფილიყო. თანახმად ამისა ის ჰფიქრობს, რომ ღმერთები რომლების შეცნობის შესაძლებლობას უარჰყოფს ქსენოფანე, იყვენ საკუთარი მისი ღმერთები, ე. ი. არსნი, რომელთა რეალობა თვითონ ქსენოფანეს სწამდა. ქსენოფანე აღნიშნავს ამ ფრაგმენტში, რომ ღმერთები შემეცნების მიღმა იმყოფებიან, როგორც ყოველი ტრანსცენდენტობაო.

საკვირველია ეს მსჯელობა ფრეიდენტალისა. თუ ღმერთები, რომლებზედაც მოგვიტხრობს ზემოყვანილი ფრაგმენტი, ის ღმერთებია, რომლების არსებობა თვითონ ქსენოფანეს, ფრეიდენტალის შეხედულებით, სწამდა და რომლებსაც ის დადებით მსჯელობებში გარკვეულ პრედიკატებს აწერდა³⁾, როგორ შეეძლო მას აშკარა შინაგანი წინააღმდეგობის გარეშე ეთქვა, რომ ღმერთები იმყოფებიან jenseits aller Erkenntniss (ფრეიდენტალის სიტყვებია)? როგორ შეეძლო მას ეთქვა, რომ ღმერთებზე შესაძლებელია მხოლოდ ფიქრი, ἄλλο, და არა კეშმარტი ცოდნა, τὸ σαφὲς, εἰς τὴν γῆν? განა ეს იმის ნიშანი არ იქნებოდა, რომ მას თვითონ თავისი დებულებათა სიმართლე არ სწამდა? სერე რა საუბრეელია იმისათვის, რომ ქსენოფანეს

1) DV-11 B 34.

2) Freudental, Ueb. d. Theol. d. Xenoph., 9.

3) Freudental, Ibid., 30.

საკუთარი შეხედულებების მიმართ ასეთი დამოკიდებულება მიეწეროს? მთელი მისი თავდადებული მოღვაწეობა გვიჩვენებს, რომ ქსენოფანე მტკიცე რწმენის ადამიანი იყო. გაბედულობა, პირობაპირობა, ურყეობა—აი რა ახასიათებს ქსენოფანეს, როგორც მოაზროვნეს (და როგორც პიროვნებას¹⁾). წარმოსადგენია განა, რომ ასეთი ადამიანი მოულოდნელად ამეტყველებოდა მოღუბნული და მოშლილი სკეპტიციზმის ენით: ყველაფერი, რასაც მე ვქადაგებ, მხოლოდ ფიქრია. რომელსაც იმდენივე უფლება აქვს ობიექტურ ცნობაზე, რამდენიც მისი საწინააღმდეგო ფიქრს; შეგიძლიათ ის სერიოზულად არ მიიღოთ“. სრულიად მოკლებული უნდა ვიყოთ ქსენოფანეს გაგებას, რათა მას ასეთი რამ ჰივაწეროთ.

ფრეიდენტალის მსგავსად ესმის 3-1 ფრაგმენტი ბურნეტსაც, რომელიც მას ასე სთარგმნის: *There never was nor will be a man who has clear certainty as to what I say about the gods and about all things*²⁾. (ესაღია, რომ ჩვენ არ შეგვიძლია გავიზიაროთ ბურნეტის გაგება, ისე როგორც არ შეგვიძლია გავიზიაროთ გომპერცის გაგებაც, რომლის მიხედვით ქსენოფანემ ვითომ უარყო *alle dogmatische Sicherheit mittelbar auch die seiner eigenen Lehren*³⁾).

ღმერთები, რომლების შესახებ უარყოფილია ქსენოფანეს მიერ ცოდნის შესაძლებლობა, არიან პოლითეისტური რელიგიის ღმერთები. უკანასკნელთა შესახებ ცოდნა არ არსებობს, ისე როგორც არ არსებობს ცოდნა *πᾶσι παντα* ან გრძნობისებური სამყაროს შესახებ, რომელიც აქ ღმერთების გვერდით არის ხსენებული. ქსენოფანემ მთელი თავისი ფილოსოფია ღმერთებზე ტრადიციულ შეხედულების სიყალბის გამოაშკარავენას მოანდომა და 34 ფრაგმენტში ის ამ ფილოსოფიის შედეგს მოკლედ გამოსთქვამს.

ამიტომ ჩვენის აზრით, არის მხოლოდ ორი გზა ამ ნაწყვეტის სწორი გაგებისათვის: 1. ან უნდა ის გადაითარგმნოს ისე, როგორც

¹⁾ Kern, *Ueb. Xenoph. von Koloph.*, 15. სამართლიანად აღნიშნავს, რომ ქსენოფანე იყო ადამიანი *von entschlossenem Handeln und dabei von hoher Sittlichkeit*. ეს თვისება ქსენოფანესი იმ ზომაზედ დამახასიათებელია მისთვის, რომ ძნელია მისი უარყოფა. განა თვითონ ფრეიდენტალიც აღტაცებული არ არის ქსენოფანეს გამბედაობით? *Freud.*, Ib. 1.

²⁾ Burnet, *Early Greek philosophy*, 1 ed., 116. ვერმანულ თარგმანში, ვ. 105, ბურნეტის აზრი გადასხვაფერებულია: *Es war nie ein Mensch und wird nie einer sein, der sichere Kenntnis hat über Götter und über alle Dinge, von denen ich rede. ასე ესმის ეს ნაწყვეტი ცელლერს და არა ბურნეტს.*

³⁾ Gomperz, *Griech. Denker*, I, 134. ბევრად არ გაცილებია აღნიშნულ გაგებას ფრენკელიც, *Xenophanesstudien. Hermes*, 60. B. II H., 1925, S. 189.

სთარგმნის მას დილსი: Und was nun die Wahrheit betrifft, so gab es und wird es Niemand geben, der sie wüsste in Bezug auf die Götter, und alle die Dinge, welche ich erwähne¹⁾. 2. ან უნდა მივიღოთ წინადადება დერინგისა, რომ ფორმა λ.χ.α შეცვლილი იქნეს λ.χ.ε-ფორმით²⁾. შევასწორობთ ფრაგმენტის ტექსტს დერინგის წინადადებისამებრ, თუ გავიგებთ მას ისე, როგორც ესმით ის დილსს და ვილამოვიცს. ეს ჩვენი თვალსაზრისისათვის ერთსა და იმავე შედეგს მოგვცემს: ორსავე შემთხვევაში ქსენოფანეს სიტყვების აზრი იქნება ის, რომ იქ უარყოფილია ღმერთებზე მითური თქმულებებისა და გრძნობისებურ საგანთა შესახებ ჩვენი წარმოდგენების ქეშმარიტება. მაშასადამე, უარყოფილია იმ თეორიების ქეშმარიტებაც, რომლებიც ამ წარმოდგენებზეა აშენებული³⁾.

ამრიგად ღმერთებზე და გრძნობისებურ სამყაროზე 'შესაძლებელია არა ქეშმარიტი ცოდნა, არამედ მხოლოდ „ფიქრი“, ბᾶσις — ფრიად მნიშვნელოვანი ტერმინი, შემოტანილი პირველად ქსენოფანეს მიერ ფილოსოფიური აზროვნების სალაროში:

ბᾶσις δ' ἐπὶ παντι τῶν ἄλλων.

მაგრამ რისთვის არის შეუძლებელი ღმერთებზე და გრძნობისებურ სამყაროზე τὸ ἀληθὲς εἶναι: — სიტყვები, რომლებითაც ქსენოფანე აღნიშნავს ქეშმარიტ ცოდნას, უბრალო ფიქრისაგან განსხვავებულს? უეჭველია, იმისთვის, რომ არც ღმერთები, არც გრძნობისებური სამყარო (ე. ი. ემპირიული საგნები) არ არსებობენ ნამდვილად⁴⁾. ფარული წინანმძღვარი, რომელზედაც ეყრდნობა ეს მსჯელობა, არის დებულება, რომ ქეშმარიტი ცოდნა შესაძლებელია მხოლოდ იმაზე, რაც არსებობს. აქედან კი ცხადდება შემდეგი: როდესაც ქსენოფანე გრძნობისებურ სამყაროზე და პოლითეისტური რელიგიის ღმერთებზე ქეშმარიტი ცოდნის შესაძლებლობას უარჰყოფს, ის შეუგნებლად ჰგულისხმობს ქეშმარიტების გულუბრყვილო-რეალისტურს თეორიას, რომ

¹⁾ დილსს ეთანხმება ვილამოვიც-მელენდორფიც, რომელიც საკამათო ადგილს სთარგმნის ასე: In Ansehung der Götter sowohl als in Ansehung dessen, was ich das All nenne. მოყვანილია ცელლერის წიგნში, 1, 671.

²⁾ Döring Xenophanes, 288.

³⁾ საპიროა ოლონდ ვილამოვიცის თარგმანში „das All“ შეცვლილი იქნეს ბერძნული სიტყვით παντες. ქსენოფანესათვის გრძნობისებური სამყარო იყო παντες, და არა das All, ვინაიდან ის მოკლებული იყო რეალურ ერთობას და მთლიანობას.

⁴⁾ რომ ასეთი უნდა ყოფილიყო ქსენოფანეს აზრთა მსვლელობა, ამას სხვათა შორის ადასტურებს სექსტ ემპირიკოსის ცნობა ქსენიალზე, DV 75, სადაც შეცდომა და წარმოდგენა იმაზე, რაც არ არის, განტოლებულია.

ქვეშარიტება ნამდვილად არსებულის პირი ან კოპია არის. იმისაგან. ვინც გნოსეოლოგიის ასპარეზზე პირველს ნაბიჯს სდგამდა, ქვეშარიტებაზე სხვაგვარ წარმოდგენას არც უნდა მოველოდეთ.

ქვეშარიტი ცოდნა არის არსის უკუთენა: რომ ასეთი მატერიული განსაზღვრა ქვეშარიტებისა გამანადგურებელი იყო თვით ქსენოფანეს თეორიისათვის, რომლის დებულებანი სავსებით ვერ მოთავსდებიან ამ განსაზღვრის ქვეშ, ეს ჩვენთვის დღეს ნათელია: თუმცა არც გრძნობისებური სამყარო არსებობს ნამდვილად, არც ღმერთები, ქსენოფანემ მაინც შესძლო ხომ რამოდენიმე მნიშვნელოვანი დებულება გამოეთქვა მათ შესახებ: ყოველ შემთხვევაში თვითონ ქსენოფანეს სწამდა ამ დებულებათა მნიშვნელობა. განა მსჯელობანი „ღმერთები გარყვნილი არიან“, „გრძნობისებური სამყარო ნაკლულევანებით არის აღესებული“ — ქვეშარიტებას არ წარმოადგენდენ ქსენოფანესათვის? მაგრამ სად არის ის რეალობა, რომელიც შეეფერება წარმოდგენებს ღმერთებზე და სამყაროზე? ასეთი რეალობა არ არსებობს.

შემდეგ პარმენიდე, მოაკილებს ელეატიზმს ამ ნაკლულევანებას და ქვეშარიტების ფორმალურს კრიტიკიუმს მოგვცემს:

γῆν δὲ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὶν ἔμμενα: 1).

რაც შეეხება ქსენოფანეს, ის იმ რეალში დარჩა, რომელიც აზროვნების პირველ საფეხურებს ახასიათებს: ქვეშარიტება ესმის მას, როგორც არსებულის განმეორება.

მაგრამ თუ არ-არსებულ ღმერთებზე და არ-არსებულ გრძნობისებურს სამყაროზე ცოდნა არ არის, ერთად ერთი შესაძლებელი ცოდნა არის ცოდნა ნამდვილად არსებულ ღმერთზე: ერთად ერთი შესაძლებელი ცოდნა არის ის, რომელიც თვით ქსენოფანეს ფილოსოფიის შინაარსს შეადგენს. მაშასადამე, ყველაფერი, რასაც აქამდის ასწავლიდენ თალესი, ანაქსიმანდრე, პითაგორი, ორფიკოსები, ეპიმენიდე 2), — ყველაფერი ეს არის მხოლოდ „ფიქრი“ და არა ქვეშარიტება. იდეალისტურ სისტემებში ხშირად დატოვებულია ადგილი ამ სისტემების აპოთეოზისათვის: პარმენიდეს ფილოსოფია გულისხმობს, რომ სწორედ ეს ფილოსოფია არის უზენაესი მიღწევა ადამიანის აზროვნებისა და მოაზროვნეთა შემდეგ თაობებს რჩებათ მხოლოდ მისი შეთვისება; პეგელის სისტემაც თავის თავს ასაღებს, როგორც აბსოლუტური იდეის უმაღლეს მოვლინებას. მზგავსი მომენტი გვხვდება ქსენოფანეს ფილოსოფიაშიც. ცხადია, თუ რა ზომაზედ

1) DV 18 B 6.

2) დიოგენეს აღნიშნული აქვს, რომ ქსენოფანე ἀνελπιστὸν ὅτι τὸ λέγειν: (ὁ) ἀληθὲς ἔστι Πανταχόθεν ἀποχόθεν: ἔσ ἄν: Ἐπιμεινίδησ. DV 11 A 1.

დაშორებული იყო ქსენოფანე იმ თავმდაბალი რეზიგნაციისაგან, რომელსაც მას ხშირად აწერენ, და რომელიც არც მის პირად ხასიათს შეეფერება.

ჰომიროს-ჰესიოდეს მითებისაგან და აგრეთვე თალესისა და ანაქსიმანდრეს თეორიებისაგან განსხვავებით თავისი ცოდნა ქსენოფანეს არ მოაქვს არც სხვების მიერ მოთხრობილ ამბებიდან, არც გრძობათა აღქმისაგან: უკანასკნელი გზები ცოდნისა ბრბოს საშუალებებს წარმოადგენენ, იმ ბრბოს, რომლის წინააღმდეგ ქსენოფანე დაუნდობელ ბრძოლას ეწევა. თავის ცოდნას კი ქსენოფანე პოულობს ღვთაებრივს უზენაესობაზე დამოუკიდებელი და გონიერი მოაზრების საშუალებით.

ამრიგად, ირკვევა სამი საშუალება ან სამი გზა ცოდნისა¹⁾:

1. გრძობა, რომელზედაც ფიზიკალური თეორიები შენდება. 2. ფანტაზია, რომელზედაც მითური თქმულებები შენდება. 3. გონიერი აზროვნება, რომლითაც თვითონ ქსენოფანე სარგებლობს. პირველ ორ გზას მიეყავართ ყალბს ცოდნასა ან უბრალო ფიქრთან (ზეჯი). მხოლოდ უკანასკნელს გზას მიეყავართ ქეშმარიტი ან ნამდვილი ცოდნისაკენ. პირველი გზით დადის ბრბო, უფრო დახელოვნებულად კი ამ გზით დადიან ფიზიკოსები. მეორე გზით დადის ისევ ის ბრბო, და მასზე უფრო დახელოვნებულად კი მგოსნები, ჰომიროსი და ჰესიოდე. საჭიროა კი ვიაროთ მესამე გზით, რომელიც არის გონიერი აზროვნება, ვინაიდან მხოლოდ ეს გზა აქცევს ადამიანს ნამდვილის მცოდნედ (αὐτὸς τὸ ἀληθές). ასეთიჲ ქსენოფანეს შეხედულება შემეცნებაზე.

2.

რომ ჩვენი რეკონსტრუქცია ქსენოფანეს შეხედულებისა შემეცნებაზე არ არის საფუძველს მოკლებული, ეს მტკიცდება გარდა ზემონათქვამისა ორგვარი მოსაზრებით: ა. ძველი მოწმობების ანალიზით და ბ. ქსენოფანეს დაპირისპირებით მის მოწაფე-მეგობარ (γῦρῶν) პარმენიდესთან, რომლის მოძღვრებას ბევრი რამ აქვს საერთო ქსენოფანეს ფილოსოფიასთან.

ძველად ქსენოფანეს შესახებ, როგორც მოგვითხრობს დიოგენე, ვაპროცლებული იყო შეხედულება, რომ ის სექტიკოსია: αὐτὸς δὲ ἄλλοι δὲ Περσέωνος καὶ Ζήνωνος ἢ Ἰνδῶνος καὶ Ἀρμενίωνος καὶ ἀνατῆς

¹⁾ ქსენოფანე ხმარობს, fr. 7, სიტყვას ἀλήθεια. რომელიც უსწრებს წინ პარმენიდეს ტერმინს ἄλη.

(sc. $\alpha\alpha\tau\alpha$ $\tau\omicron\iota\varsigma$ $\Pi\alpha\rho\rho\alpha\upsilon\gamma\epsilon\iota\sigma\alpha$) $\sigma\alpha\pi\alpha\lambda\alpha\sigma$ $\tau\alpha\gamma\chi\alpha\sigma\iota\sigma\tau\alpha$ ¹⁾). მიზეზი ამ შეხედულების გაჩენისა იმ ფსიქოლოგიურ ტენდენციაში უნდა ვეძიოთ, რომელიც გამეფებული იყო საბერძნეთის და რომის გონებრივს ცხოვრებაში ჰელენისტურ ხანაში. შემოქმედებითი ენერგია ანტიური აზროვნებისა უკვე მოდუნდა, და ეპიგონობამ დაიკირა დიდი მოაზროვნეების ადგილი. ცნობილია, რომ ყოველ ეპიგონს თავი წინაპრებით მოაქვს. საკუთარი აზრის ძლიერებას მოკლებულნი ელლინისტურ-რომაული ხანის ფილოსოფოსნიც წარსულში ეძებდნენ თავის გასამართლებელ საბუთს. ამ საზოგადო ფსიქოლოგიურ ნიადაგზე წარმოდგა ინტერესი წმინდა ისტორიული კვლევა-ძიებისადმი, რომელიც თანდათან ისე გაძლიერდა, რომ მოგვიანო ნეოპლატონიზმში ფილოსოფიური აზროვნების ისტორიამ თვით ფილოსოფიის ადგილი დაიკირა. ქრ. წ. მეორე საუკუნის დასაწყისში სოტიონ ალექსანდრიელმა პირველად სცადა ყველა შესანიშნავი ბერძნული თეორიები მოექცია ფილოსოფიური აზროვნების განვითარების მთლიან ისტორიულ სურათში. ამ მიზნისათვის მან ისარგებლა ფილოსოფოსთა ბიოგრაფიებით, რომლების შედგენა ძლიერ გავრცელდა არისტოქსენის მიბაძვით, და გამოიყენა მოაზროვნეთა ქრონოლოგიური თანმიმდევრობა გარეგნულ სქემად ფილოსოფიური აზროვნების განვითარების აღსაწერად. ამ სქემაში ფილოსოფოსნი დაკავშირებულნი იყვნენ ურთიერთ შორის მემკვიდრეობის კავშირით: უფროსი ფილოსოფოსი იყო მასწავლებელი, რომელიც უტოვებს თავისი ფილოსოფიის მემკვიდრეობას (*ἐκπαίδευσις*) უმცროსს ფილოსოფოსს ან მოწაფეს, რომელიც როგორც ფილოსოფიური მოძღვრების მემკვიდრე (*ἐκπαίδευσις*), თვითონ ხდება სხვების მასწავლებლად, რათა შემდეგ ადგილი დაუთმოს უკანასკნელთ. სოტიონის თხზულება (*ἐκπαίδευσις καὶ φιλοσοφία*), სადაც აღწერილი იყო ზემოაღნიშნული პრინციპის მიხედვით მთელი ბერძნული ფილოსოფიის ვითარება, მკირეოდენი ნაწილის გარდა, რომელიც შეგვიანარჩუნა ჰერაკლიდე ლემბოსმა, დაკარგულია. მაგრამ, დამტკიცებულა, რომ სოტიონის ისტორიული სქემით უსარგებლია დიოგენე ლაერტს, (Proem 13—15), და დილსმაც სცადა (Doxogr. S. 147)²⁾ აღედგინა ეს სქემა. სოტიონი ბერძენ ფილოსოფოსებს ისტორიული ვითარების ორ რიგში ათავსებს. პირველია იონიელთა რიგი, რომელიც თალესით იწყება და თავდება აკადემიით და სტოიელთა სკოლით: ხოლო მეორეა იტალიელთა რიგი. ქსენოფანე იტალიელთა

1) DV 19 B 4.

2) შეად. Ueberweg-Prächter, 24 ff.

რიგშია მოქცეული. მთელი სქემა კი ამ მეორე რიგის ფილოსოფოს-
თა თანმიმდევრობისა უნდა ყოფილიყო შემდეგი:

პითაგორი

ტელავგე

ქსენოფანე

პარმენიდე

ძენონი

ლევკიპპე

დემოკრიტე

ემპედოკლე
ჰერაკლიტე

პროტაგორი

ნესსა

მეტროდორე ქიოსელი

დიოგენე სმირნელი

ანაქსარქო

პირრონი

ნაეზიფანე

ეპიკურე

რამოდენიმე მაგალითი გვარწმუნებს, რომ ეს სქემა დიდი ავ-
ტორიტეტით სარგებლობდა ძველს მწერლობაში¹⁾.

როგორც ამ სქემიდან ჩანს, ქსენოფანე სოტიონის მიერ სკეპ-
ტიკოს პირრონის წინამორბედად იყო ჩათვლილი. მიზეზი ამისა სხვა-
თა შორის იმაშიც უნდა ვეძიოთ, რომ თვით პირრონის მიმდევრები
დიდს პატივსა სცემდნენ ქსენოფანეს. უახლოესი მოწაფე პირრონისა

¹⁾ კლემენტ ალექსანდრიელი (DV 54 A 4; 57 A 1) და ეესევი (DV 56, 1)
აითქმის ერთნაირად აკავშირებენ პირრონს დემოკრიტეს საშუალებით ქსენოფა-
ნესთან.

და მისი მოძღვრების ლიტერატურული წარმომადგენელი ტიმონ ფლიენტელი თავის წიგნში, რომელიც მიმართული იყო დოგმატური ფილოსოფიური თეორიების წინააღმდეგ, იჩინებს ქსენოფანეს იმისათვის, რათა მისი პირით აღნიშნოს ამ თეორიების სიყალბე. უეპველია, რომ ტიმონი იცნობდა ქსენოფანეს მხოლოდ ჰომიროსისა და ჰესიოდეს „ტყუილების“ გამანადგურებლად კი არა, არამედ აგრეთვე როგორც ფილოსოფოსთა „ტყუილების“ გამანადგურებელს. რა ფილოსოფიური თეორიები იყო ქსენოფანეს დროს, თუ არა ფიზიკალური თეორიები იონიელებისა, რომლებიც ეყრდნობოდნენ გულუბრყვილო რწმენას გრძნობათა ჩვენების სისწორეში? ცხადია, რომ ამ თეორიებთან დამოკიდებულებაში უნდა გამოძვლავებულიყო ის თვისება, რომელმაც შემდეგ სკეპტიკოს ტიმონის სიმპათია მიიპყრო და აიძულა ის, სექსტის თქმით, ქებით ეხსენებია (ἐπαυξεν) ქსენოფანე¹⁾.

ტიმონის დამოკიდებულება ქსენოფანესადმი და აგრეთვე სოკრატონის ისტორიულ-ფილოსოფიური კონსტრუქცია გახდა საბაბი უკრიტიკო მწერლებისათვის, ქსენოფანე ნამდვილ სკეპტიკოსად გაზოგეცხადებიათ. შეიძლება ზოგი პირრონელიც იზიარებდა ამ შეცდომას: სწორედ იმ მოტივს, რომელმაც აიძულა ენესიდემე თავის მასწავლებლად პირრონი გამოეცხადებია, შეეძლო დანარჩენ პირრონელებშიც გამოეწვია სურვილი სკეპტიციზმის სათავე ასეთს ძველსა და ისტორიული ტრადიციით გაბრწყინებულ მოაზროვნეში ეძიათ, როგორც იყო უეპველად ქსენოფანე. ნამდვილად კი, როგორც პირრონი არ იყო ენესიდემეს მოძღვრების ავტორი, ისე ქსენოფანეც არ იყო სკეპტიციზმის შემქმნელი. მაგრამ ეს გარემოება ზოგი მწერლისათვის შეუმჩნეველი დარჩა. დავასახელოთ აქ არეოს დიდიმი და ციცერონი, რომელნიც ისედაც ცნობილი არიან, როგორც საეპქვო მოწმეები.

არეოს დიდიმი, რომლის ცნობა დაცულია სტობელის მიერ, სწერს: *Μενοίφης δὲ παρὰ τὰ ἰσχυρὰ ἦλθεν εἰς τὸν Πλάτωνα* (შენიგნავ ძლივს უკაფი: ჰუა რამენა აქ და თონ მკლავ სესკავ: მან: პიტონოსისა და სქუ ანანა პარათონოსის ვალამქეთი), *ὃς ἔρα μὲν καὶ μὲν ἰσὲν τὴν ἀλήθειαν* (2). ცხადია, რამ აქ გადამახინჯებულია ქსენოფანეს აზრი: ქსენოფანეს არ შეეძლო პრინციპულად უარეყო შესაძლებლობა აღამიანის მიერ ქეშმარიტების მიღწევისა, ვინაიდან თვითონ ის ქადაგებდა ფილოსოფიურ მოძღვრებას ღმერთზე. მის დროს არც კი იყო მომზადებული ნიადაგი

¹⁾ DV 11 A 33 a.

²⁾ DV 11 A 24.

ფანე უარყოფდა გრძნობათა და გულისხმის შემეცნებითს ღირებულებას; მეორეს მხრით კი უკვე დოგმატიკოსის მზგავსად ქსენოფანეს სწამდა ქვეშარიტი ცოდნის შესაძლებლობა, რომელიც აზროვნების საშუალებით ხორციელდება.

მეტის გამოტანა ტიმონის ზემოყვანილ მოწმობისაგან არ შეიძლება: არც იმის, რომ ქსენოფანე იყო პანთეისტი, როგორც ჰფიქრობს ფრეიდენტალი; არც იმის, რომ ქსენოფანე ჯერ სკეპტიკოსი იყო და მხოლოდ შემდეგ მივიდა ის თავისი პოზიტივეურ მოძღვრებამდის ღეთებაზე, როგორც ჰფიქრობენ კერნი და დერინგი. მაგრამ ისიც, რაც ამ მოწმობიდან ირკვევა, საკმარისია ჩვენი მიზნისათვის¹⁾.

ბოლოს და ბოლოს ჩვენ არ უნდა დაგვაეიწყედეს, რომ ტიმონი — მგოსანია: ამიტომ მისი ჩვენებაც არ შეიძლება სრულიად სანდო და პირდაპირ ისტორიულ მოწმობად ჩაითვალოს. მიემართოთ ამიტომ სხვა წყაროებს.

უკანასკნელთა შორის განსაკუთრებული ყურადღების ღირსია ამ შემთხვევაში არისტოკლე. ალექსანდრე აფროდიზიელის მასწავლებელმა და პერიპატეტული სკოლის წარმომადგენელმა არისტოკლემ შეადგინა ათ წიგნად ფილოსოფიის ისტორია (περί φιλοσοφίας). ცხადია, რომ ალექსანდრე აფროდიზიელის მასწავლებლის თხზულება დამსახურებული ავტორიტეტით სარგებლობდა საბერძნეთში და, მაგალითად, ევსევის არა ერთხელ მიუმართავს მისთვის, როგორც ძველ მოძღვრებათა წყაროსათვის, და არა ერთი ნაწყვეტი შეუნარჩუნებია ჩვენთვის ამ წიგნიდან. ერთი ასეთი ნაწყვეტი ეხება ქსენოფანეს მოძღვრებას შემეცნებაზე: *ἐπισται γὰρ δεῖν τὰς μὲν αἰσθησεις καὶ τὰς φαντασίας κατὰβῆλαι, ἀτὰρ δὲ μόνον τῶν λήγει πιστεῦσθαι. τὰ αὐτὰ γὰρ πᾶσι πρότερον μὲν Ξενοφάνης καὶ Παρμενίδης καὶ Ζήνων καὶ Μέλισσος ἔλεγε*²⁾. როგორც ვხედავთ, არისტოკლე, პარმენიდესა და სხვა ელექტების თანაბრად, ქსენოფანესაც იმ შეხედულებას აწერს, რომ ცოდნა, რომელიც გრძნობებზე (აისმჩისეის) და გულისხმაზე (φανტასია) ეყრ-

¹⁾ იხ. ტიმონის ფრაგმენტის განმარტება, Freudental, Ueb. d. Theol. d. Xenoph. 33,3 Anm. Zeller, 1,674,2 Anm. ახირებულია მანდესის აზრი, Элеаты, 52, ვითომ ტიმონის სიტყვები ამტკიცებდნენ, რომ ქსენოფანე „только мертвым и стал скептиком“. „Удивительно тонкая эпозиция“. რომელსაც მანდესი უსათუოდ ეძებს ტიმონის ნათქვამში, არ დაირღვევა იმ შემთხვევაშიც, თუ ჩვენ ვიგულისხმეთ, რომ ტიმონისათვის ქსენოფანე სიკვდილის შემდეგ კი არ, გამხდარა სკეპტიკოსად, არამედ სიცოცხლეშივე უარყოფითად აფასებდა გრძნობათა ჩვენებას.

²⁾ DV 11 A 49.

დნობა, არ არის სანდო, რომ მხოლოდ გონებრივი ცოდნა (ἀλήθεια) არის ნდობის ღირსი. შესაძლებელია, რომ არისტოკლემ ეს ცნობა უშუალოდ ქსენოფანეს თხზულებიდან ამოიღო. ყოველ შემთხვევაში არ გვაქვს უფლება ვიფიქროთ, რომ მან ქსენოფანე დანარჩენ ელექტებს სხვათა შორის მიუმატა, თუმცა დანამდვილებითი ცნობა ქსენოფანეს შეხედულებაზე ამ მუხლში მას არ მოეპოვებოდა: არ გვაქვს უფლება იმიტომ, რომ ზეორე მწერალიც, სახელდობრ აეციუსი, ვარკვეულად ამბობს, რომ ქსენოფანემ გრძნობა მატყუარად გამოაცხადა: *Ξενόφρων... ἰσχυρῶς εἶπαι τὴν ἀπιστίαν*¹⁾).

ამრიგად, არის სამი გვარი ცოდნისა, ქსენოფანეს მოძღვრებით: ერთი ნამდვილი, რომელიც აზროვნების საშუალებით ხორციელდება; ორი კი ყალბი, რომლებიც გვეპარება გრძნობისა და გულისხმის წყალობით, რაც სქემატურად ასეთს სახეს იღებს:

ცოდნა (τὸ εἰδέναι)

ნამდვილი (τὸ ἀληθές εἰδέναι) მოჩვენებითი (βῆξις)

აზროვნება (τὸ νοεῖν)

გულისხმა (ψυχᾶται), გრძნობა (ἀπιστία)

ნამდვილი ცოდნა, რომელიც აზროვნების საშუალებით ხორციელდება, არის ცოდნა ნამდვილად არსებულ ღვთაებაზე. მოჩვენებითი ცოდნა, რომელიც გულისხმის საშუალებით იქმნება და მითური თქმულების გზით ვრცელდება, არის „ცოდნა“ არ-არსებულს პოლითეისტურს ღმერთებზე. გარდა ამისა არის კიდევ მეორე გვარის ყალბი ცოდნა, რომელიც გრძნობებზე ეყრდნობა და ფიზიკოსთა თეორიებში განსაკუთრებულს განვითარებას აღწევს. ამრიგად ნამდვილი (ἀληθές) ცოდნა შეიძინება მხოლოდ აზროვნების „გზით“ (ἐξέλευσις)²⁾. უფრო დაწვრილებითი გამოკვლევა აზროვნებისა ქსენოფანეს ჯერ კიდევ არ მოუხდენია: ლოლიკური კანონი აზროვნებისა მისთვის ჯერ კიდევ უცნობია. სულ იგულისხმება, რომ ნამდვილი ან ჰემმარიტი ცოდნა არის ის, რაც ნამდვილად არსებულს შეეფერება, რაც თავის თავში ამ არსებულს იმეორებს, ე. ი. რაც უკანასკნელის პირი არის. მაგრამ ეს აზრი დაჩრდილულია იმ ზომაზედ, რომ ქსენოფანეს არც კი გაუფიქრებია ასეთი კითხვა დაეყენებია: როგორ არის მერე შესაძლებელი დავრწმუნდეთ, რომ ცოდნა შეეფერება ნამდვილად არსებულს?

¹⁾ DV 11 A 49.

²⁾ ასეთი იყო ის გნოსეოლოგიური ბასიათის დასკვნა, რომელიც ქსენოფანეს უნდა გამოეყვანა თავისი საზოგადო დამოკიდებულებიდან ერთის მხრით ჰომიროსსა და ჰესიოდესთან, მეორეს მხრით კი იონიელ ფიზიკოსებთან.

ქსენოფანე ვერ მიმხვდარა, რომ მისი გაგება ნამდვილი ან კეშმარი-
ტი ცოდნისა არღვევს საკუთარს მის სისტემასაც, რომელიც შვიცავს.
„ნამდვილ ცოდნას“ მარტო არსებულ ღმერთზე კი არა, არამედ
არ-არსებულს ბუნებაზედაც.

ბ.

ქსენოფანეს მოძღვრებიდან შემეცნებაზე ორი ფილოსოფიური-
თეორიისაკენ არის გზა მიმართული: ჰერაკლიტესი და პარმენიდესი,
ორივეს ისტორიული ტრადიცია ქსენოფანეს მოწაფედ სთვლიდა¹⁾
პირველი შერჩა კეშმარიტების მატერიულს გაგებას: კეშმარიტება
არის ისეთი ცოდნა, რომელიც მის მიერ უკუფენილს საგანს შეეფე-
რება. ამიტომ ქსენოფანეს *ἀλήθεια* (2), ე. ი. მეთოდი შემეცნებისა,
ჰერაკლიტეს ფილოსოფიაში საგანთა მეთოდად ან საგანთა მეტამორ-
ფოზის გზად იქცა. არის, ჰერაკლიტეს შეხედულებით, ორი ასეთი
გზა (*ὁδοί*): „გზა ზევითკენ“ (*ὄδος ἀνω*) და „გზა ქვევითკენ“ (*ὄδος κάτω*).
ამასთან შეთანხმებით ჰერაკლიტე იონიური ფიზიკის ვითარების ორ-
ბიტაში დარჩა: ხდება ყოველისავე ორაზროვნობისაგან თავისუფალი-
ცდა გრძნობისებური ცოდნის (და ემპირიული ბუნების) რეაბილიტა-
ციისა, ე. ი. იმ ცოდნის, რომელსაც ქსენოფანემ გვრგვინი ახადა.
და თუმცა *ἰχθυόεντες* ჰერაკლიტე, თითქო სატირიკოსი ქსენოფანეს
სახსოვრად, ზოგჯერ მკაცრად ილაშქრებს ბრბოსა და უკანასკნელის
მიერ შემეცნებისათვის ხმარებულ საშუალებათა წინიაღმდეგ (გაეხსენ-
ნოთ მისი სიტყვები: *ἄλλοι μάρτυρες ἀνθρώπων ἐφ᾽ ἅλλοις καὶ ἄτα
ῥαρχήσιν φαίμεν ἔχουσιν*) — მაგრამ ამან შეცდომაში არ უნდა შეგვი-
ყვანოს. ბოლოს და ბოლოს ჰერაკლიტე კურთხევას უძღვნის გრძნო-
ბიერებას: *ἄτα ῥαί ἀκρίβη μαθησίς, τὰν τ᾽ ἔπος περὶ μὲν*³⁾. მაგრამ თუ
ჰერაკლიტემ *explicite* იცნო *ῥαί* და *ἀκρίβη*, მას უნდა ლოლიკური თან-
დათანობის ძალით ეცნო აგრეთვე *ἔμμετρος*, *ῥαί* და *ἄτα* — ე. ი. ყვე-
ლა გრძნობები, რომლებზედაც ბერძნებს საზოგადოდ ჰქონდათ წარ-
მოდგენა⁴⁾.

1) *ἄτα ῥαί* ἔστι εἰρηκέναι τὴν τ᾽ ἔμμετρον (sc. ἰλάχλει τὸν)
ἀκρίβησιν. DV 12 A 1. შეად. ამას სჭიდასის ცნობაც. DV 12 A 5 a, Zusatz.
ხოლო ქსენოფანეს და პარმენიდეს დამოკიდებულებების შესახებ იხ. გარდა არისტო-
ტელის მოწმობისა, DV 11 A 30. ალექსანდრე აფროდიზიელის ცნობაც. DV 18 A 7.

2) *ἀλήθεια* ნიშნავს ბერძნულაზ გზას.

3) DV 12 B 107, 55. E. Arndt, Das Verhältnis der Verstandeserkenntnis
z. Sinnlich. in d. vorsokr. Philosophie, 6 ff.

4) Zeller, 1, 1065, 3 anm.

მაშ, გრძნობიერება, რომელიც გვიჩვენებს საგნის უძრავობას, არ სტყუის, ჰერაკლიტეს აზრით: საგანი, მოწყვეტილი მსოფლიოს, რომელიც დაუდევარს მოძრაობაშია გატაცებული, ნამდვილად უძრავია, და ეს უძრავობა მოჩვენება როდია: ის ნამდვილი შედეგია ორგვარი რეალური მოძრაობის შეხვედრისა, რომელთაგან ერთი მიდის ზევით, ხოლო მეორე ქვევით¹⁾. გრძნობა არ გვატყუებს, მაგრამ ის, ვინც მის ჩვენებაზე ჩერდება, იძენს მხოლოდ ზერელე ცოდნას: ის ამჩნევს საგანთა განკერძოებას (εἰς αὐτό), მაგრამ ვერ სწვდება საზოგადოს (καθόλου), ე. ი. ორი მიმართულების მქონე ნაკადს, რომელიც დაშლულია სიღრმეში (εἰς βάθος)²⁾ და აერთებს საგანთა მრავალობას მარად მმოძრავს მსოფლიო ცეცხლში.

სხვა იყო ქსენოფანეს აზრის ბედი მის მეორე სამშობლოში, ელეაში; აქ ის პარმენიდეს მეტაფიზიკად იქცა. ქსენოფანეს პოლემიკამ ბრბოსა და მგოსნების წინააღმდეგ. პარმენიდეს ნაწერებში მიიღო ელვით ანთებული სიტყვების სახე, რომლებიც „სულით დიდმა“ (μαχλᾶζήσας)³⁾ მოაზროვნემ თავზე დაატეხა „უვიცს“, „ბრმას“, „უგნურს“ და „ორთავა მომაკვდავებს“⁴⁾, რაც შეეხება კი ქსენოფანეს მოძღვრებას შემეცნების გზებზე, ეს პარმენიდეს ფილოსოფიაში უფრო გაიკვავა. თუ ქსენოფანეს სისტემაში ცოდნის თეორია იყო დასკვნა მისი მოძღვრებიდან არსზე; პარმენიდემ პირველი წინ წამოსწია, ხოლო უკანასკნელი დაუქვემდებარა მას. ამის გამო ცოდნის გზების განსაზღვრა სპეციალ პრობლემად იქცა პარმენიდესათვის, რომელმაც ის შემეცნების ფორმალ კრიტიკიუმის აღმოჩენით გადასწყვიტა. შემეცნების ქეშმარიტობა იქიდან კი არ შეიტყობა, რომ ის მის გარეშე არსებულს საგანს ეთანხმება, არამედ იქიდან, რომ ის თავის თავს ეთანხმება — ამ დებულებაშია დაუფასებელი დამსახურება პარმენიდესი. ამ აღმოჩენის გამო ელევატური ფილოსოფია, ძირითადად ხა-

¹⁾ ასე უნდა გადაწყდეს ცნობილი დავა ცელსურისა და ნეინეიზერს შორის. შეად. ჩემი წერილი პარმენიდეზე, უნივ. მოამბე გვ. 247 შემდგ. ყალბს გაშუქებას იღებს ჰერაკლიტეს და მასთან ქსენოფანეს შემეცნების თეორია დილსის კონცეპციაში, რომელიც, თუმცა სამართლიანად ამჩნევს, რომ ჰერაკლიტეს დიალექტიკაში strömt das frische Wasser der ionischen Physik, მაგრამ უსაფუძლოდ უთანასწორობებს ამ დიალექტიკას (უკანასკნელი მას სკვატიციზმის სახელით აქვს მონათლული) ქსენოფანეს მოძღვრებას შემეცნებაზე. Diels, Ueb. Xenophanes. Archiv f. Gesch. d. Phil., B. X, 532.

²⁾ ტერმინი ეკუთვნის დემოკრიტეს, რომლის გნოსეოლოგია ამ მუხლში ემზავება ჰერაკლიტესას.

³⁾ პარმენიდეს ეპითეტია ბერძნულს ლიტერატურაში. Wachsm., 4 fr.

⁴⁾ DV 18 B 6.

ზებში უკვე ქსენოფანეს მიერ აშენებული, ჩაიკეტა დებულებათა შეუვალ სისტემად, რომელიც, უზრუნველყოფილი გარედან შემოტევისაგან, თვითონ გადადის ძენონის სახით გამანადგურებელ იერიშზე. ბრბოს მოჩვენებითი ცოდნის წინააღმდეგ: გამაგრებულმა მეტაფიზიკამ აქ პირველად გაილაშქრა კაცობრიობის დასაპყრობად. თუ ქსენოფანე მხოლოდ გამოოსტყვამდა დებულებას გრძნობათა ქვეყნაერების არარობაზე და ცდილობდა ეს დაესურათებია, ძენონი უკვე დაამტკიცებს ამ დებულებას იმ კანონის საშუალებით, რომელიც პარმენიდემ აზროვნებისათვის დაამყარა.

ცოდნის სამი გვარი. სუსტად აღნიშნული ქსენოფანეს მიერ, მეორდება პარმენიდეს ფილოსოფიაშიც, მაგრამ უკვე უფრო გარკვეული სახით. იღეა შემეცნების მეთოდისა, რომელიც ქსენოფანეს აზრთა წყობაში დაჩრდილულია, პარმენიდეს მოძღვრებაში პირველს ადგილს იჭერს. ცოდნა მეთოდს ჰგულისხმობს, ამტკიცებს პარმენიდე, რომელიც განუწყვეტლივ იმეორებს, რომ საჭიროა შემეცნების სწორი „გზა“ (ὁδός) ავირჩიოთ. თვით ეს სიტყვა ობდ მის ფილოსოფიაში უკვე ტენზიკური ტერმინის მნიშვნელობას იღებს. ქსენოფანეს მზგავსად პარმენიდეც ასახელებს შემეცნების სამს „გზას“, მაგრამ განსაზღვრავს მათ უფრო მტკიცედ, ვიდრე მისი მასწავლებელი, და ბეჯითად იკვლევს ნიშნებს, რომლებითაც ერთი „გზა“ მეორისაგან განირჩევა. პირველი „გზა“ არის—აზროვნება (νῆεν), რომელსაც მივყავართ ქვეშარიტებისაკენ (ἀλήθεια); მისი პრინციპია იგივეობის კანონი: ἕσται εἷνα ἢ ἕνα. მეორე გზაა—გრძნობა: სმენა (ἀκουή), ხედვა (ὄρα) და სხვა; მისი პრინციპებია—ἕσται μὴ εἷνα ἢ ἕσται εἷνα. მესამე გზაა—ჩეულება (ἔμψις), აღმოცენებული ადამიანთა ურთიერთობის ნიადაგზე, რომელიც ენის (γλῶσσα) საშუალებით ხორციელდება; მისი პრინციპია—უპრინციპობა, ე. ი. არსის და არ-არსის ხანგაიგივება, ხან კი გარჩევა¹⁾. უკანასკნელი ორი გზა არის გზა შეცდომისა, რომელიც იგივეობის კანონის დარღვევით და წინააღმდეგობის გამეფებით ხასიათდება.

1) ეს ძნელი მუხლი პარმენიდეს მოძღვრებისა, ჩვენის აზრით, ასე უნდა იქნეს გაგებელი: მეცნიერები, რომლებიც დადიან სწორედ ამ მესამე გზით, გრძნობების ჩვენებიდან გამოდიან, ე. ი. იღებენ ორს პრინციპს: ἕσται εἷνα ἢ ἕσται μὴ εἷνα. შემდეგ გადაამუშავებენ ამ მასალას აზროვნების პრინციპის საშუალებით, რომელიც ამბობს: ἕσται εἷνα ἢ ἕσται μὴ εἷνα. ამრიგად, „ორთავა“ მეცნიერები უკრ განაიგივებენ არსსა და არ-არსს (რამდენადაც ორივეს არსებულად სთვლიან), შემდეგ კი განარჩევენ მათ ურთიერთისაგან (რამდენადაც არარობას არ-არსებულად აღიარებენ).

უთ დაუპირდაპირეთ ეს შეხედულება პარმენიდესი ქსენოფანეს თეორიას, რომელიც ჩვენ ვცადეთ აღგვედგინა, დიდს მზგავსებას დავინახეთ მათ შორის. ეს არის მსგავსება მშობელისა და შობილის. პარმენიდემ განავითარა ქსენოფანეს აზრი, რაც სხვათა შორის იმაშიც გამოიხატა, რომ მან ახალი ცნებების აღსანიშნავად შექმნა მტკიცე ტერმინები, რომლებსაც ქსენოფანე ჯერ კიდევ ან არ იცნობდა, ან მტკიცე მნიშვნელობას არ აძლევდა მათ. ამიერიდან იმჟ (რომელიც შემდეგ თაობათა „აქზიმბე“ის წინაპარია), ჰ.ჟ.ჟ.ა, ბ.ჟ.ა, აი.ჟ.ჟ. ფილოსოფიის სასვეტე ცნებებად იქცევიან: ვერც ერთი მოაზროვნე ვერ ჩაუვლის მათ გვერდში ანგარიშ-მოუცემლად. წარუვალი სახელი კი ამ ცნებების წარმომშობ საკითხებზე პირველად დაფიქრებისა უდავოდ ქსენოფანეს ეკუთვნის.

დ ა ს კ მ ნ ა .

გრძნობათა საშუალებით საწვდომ ქვეყნიერებასა და ზნეობრივ წესიერებას შორის წინააღმდეგობის შეგნებამ აიძულა ქსენოფანე ღვთაება ერთად ერთ რეალობად ელიარებია, ხოლო ქვეყნიერება გამოეცხადებია არარაობად, რომელსაც მხოლოდ მოჩვენებითი არსებობა აქვს. მზე, მთვარე, ვარსკვლავები ორთქლი და მოჩვენებაა. მოჩვენებაა ცა და მნათობთა წრისებური მოძრაობა. თვით ეს ჩვენი დედა-მიწა, უაქმართლობის პოედანი, მოჩვენებაა, ის კი, რასაც კოსმოსს ეძახიან, მთლიანობას მოკლებულია სრულიად, და იმდენად არის რეალური, რამდენადაც უთავბოლო სიზმარი. როგორ გაჩნდა ეს სიზმარი, ქსენოფანე ასეთს საკითხს არ აყენებს. მისი საკვლეფია ღირებულების ან მნიშვნელობის პრობლემა, რადგან მან მიზნად დაისახა გაბათილება პოლითეიზმისა, რომელიც ფიზიკურ ძალებს ღმერთებად აქცევდა.

შეხედულება, რომ გონებით საწვდომ ღვთაებასა, რომელიც ზნეობრივი წესრიგის საფუძველია, და გრძნობებით შეცნობილი სამყაროს შორის სასტიკი წინააღმდეგობაა, მოგვაგონებს პლატონის მთავარ საქმეს. მართალია, პლატონის ფილოსოფია სხვა წრეს ეკუთვნის, ის წარმოდგენათა უფრო მაღალ საფეხურზე შეიქმნა, მაგრამ ძირითადი ტენდენცია მისი იგივეა, რაც ქსენოფანეს მოძღვრებისა.

ორივე უპირდაპირებს გრძნობათა ცვალებადს სამყაროს და უცვლელს ზნეობრივს სამთავროს; ორივე უპირატესობას აძლევს არსს, რომელსაც აზროვნება სწვდება (αὐ νοῦν ἐξ), იმის წინაშე, რასაც გრძნობებით შევიცნობთ (ἢ ἄνευ νοῦν); ორივე შეგნებულად აშენებს ფილოსოფიურს მოძღვრებას ზნეობის მოთხოვნილების ნიადაგზე. მართალია, პლატონის დიაპაზონი უფრო ფართოა; ის ქსენოფანეზე ნაკლებად არის შეზღუდული აზროვნების რესურსებში. მაგრამ ქსენოფანესაც აქვს თავისი უპირატესობა: ის უფრო თამამი და გაბედულია. აზროვნების ისტორიაში ქსენოფანე ერთი უუთანდათანესი რაციონალისტია, რომელსაც არ შეშინებია მთელი სინამდვილე გონების ჩარჩოებში მოექცია. ირრაციონულისათვის ქსენოფანე სინამდვილის უუძვირეს კუთხესაც არ სტოვებს: მისთვის ყოველი ირრაციონული მოჩვენებაა, რომელსაც ნამდვილი არსებობა არა აქვს; ყოველი ირრა-

ციონული არარაობაა. ქსენოფანეს შეუძლებლად მიაჩნია წინააღმდეგობა გონებასა და სინამდვილის შორის. ორმაგი ბუჰხალტერია, რომელიც ცდილობდა შეერიგებია მოგვიანო ფილოსოფოსთა თეორიებში $\pi\acute{\iota}\sigma\tau\epsilon\varsigma$ და $\alpha\epsilon\psi\iota\chi$, ქსენოფანესათვის სრულიად უცხო იყო. ის აზროვნების რიგორისტია, რომელიც კომპრომისებს არ იცნობს. რაკი მისი გონებისათვის ერთხელ ცხადი შეიქნა ღმერთისა და ბუნების შეუთავსებლობა და რაკი ღმერთი მისთვის უაღრესი სინამდვილე იყო, ქსენოფანემ ყოველივე რყევის გარეშე მთელი ბუნება და მასთან ერთად ადამიანიც არარაობად გამოაცხადა. უფრო, თამამ ფორმას გონების კანონმდებლობისა (მართალია, ონდოვიდური გონების) ფილოსოფიის ისტორია არ იცნობს. ქსენოფანე მთლად გატაცებულია ლოლიკურობის პათოსით, რომელიც ანიჭებს მას გამბედაობის უარპყოს ყველაფერი, რაც ლოლიკას არღვევს. ძენონი, რომელიც ჩვეულებრივი წარმოდგენის არარაობას და მოძრაობისა და მრავალბობის იორეალობას ამტკიცებდა, თავის უაღრეს! რწმენაში აზროვნებისადმი მიჰყვებოდა მხოლოდ იმ გზას, რომელიც პირველად ქსენოფანემ გათელა. ძენონის დიალექტიკა არის უბრალო დეტალი იმ გრანდიოზულს მეტაფიზიკურს შენობაში, რომლის ჩონჩხი ქსენოფანეს გენიამ აავგო.

ზოგი თანამედროვე მკვლევარი ანტიური აზროვნებისა ქსენოფანეს რელიგიის რეფორმატორად სთვლის ¹⁾. მაგრამ ეს დიდი შეცდომაა: რა რეფორმატორია ის, ვისაც მასსა არ მიყვება და ვისი მოძღვრებას მეცნიერული მუშაობის მყუდროებაში ორი თუ სამი მოაზროვნე ავითარებს? თუ ქსენოფანე რელიგიის რეფორმატორი იყო, მაშინ რელიგიის რეფორმატორი ყოფილა ისიც, ვინც მეთვრამეტე საუკუნის ინტელიგენციას გადაუსროლა ლოზუნგი: *écrasez l'infâme*.

ქსენოფანე იყო დიდი მოაზროვნე-რაციონალისტი, და არა რელიგიის რეფორმატორი. მისი ძალა აზრთა თანდათანობაში იყო. ქსენოფანემ დაუმტკიცა თანამედროვეებს, რომ მათი რწმენა უგუნურობაა, მაგრამ მან ვერ შესძლო გაელევიძებია სიყვარულის გრძნობა თავისი ერთი ღმერთისადმი, რომელიც ვრცეულობისა და დროულობის პრედიკატების გარეშე იმყოფება.

რა არის, მართლაც, საბიბლავი იმაში, რომ ქსენოფანეს ღმერთი ზნეობრივი უზენაესობაა, რომ ის $\alpha\epsilon\psi\iota\chi$ $\pi\acute{\iota}\sigma\tau\epsilon\varsigma$ $\alpha\epsilon\psi\iota\chi$ $\alpha\pi\alpha\theta\acute{\alpha}\iota\psi\epsilon\iota$ ²⁾, თუ ეს ღმერთი არ არის ჩვენს ქვეყნიერებასთან რეალურად

¹⁾ Döring, Xenoph., 288. Gomperz, gr. D., 1, 131.

²⁾ DV 11 B 25. ფრეიდენტალის წინადადება, რომ $\alpha\epsilon\psi\iota\chi$: შეცვლილი იქნეს $\alpha\pi\alpha\theta\acute{\alpha}\iota\psi\epsilon\iota$ სიტყვით, არ არის გასაზიარებელი. აქ ჩვენ გვაქვს მეტაფორული თქმა ღმერთის ძლიერების აღსანიშნავად და სხვა არაფერი: ღმერთი იმდენად ძლიერი, რომ მას შეუძლია მხოლოდ აზრის საშუალებით ყველაფრის „დაზანზარება“.

დაკავშირებული? ღვთაება, რომელიც არ ათავისუფლებს ადამიანს იმ ბოროტებისაგან, რომლითაც არის ქვეყნიერება მოცული, და არ მიჰყავს ადამიანი და მასთან ერთად მთელი ქვეყანაც უკეთესი მომავლისაკენ, ყოველგვარ აქტუალ-სარწმუნოებრივ მნიშვნელობას მოკლებულია. ასეთია სწორედ ქსენოფანეს ერთი ლმერთიც. სარწმუნოებრივს მოთხოვნილებას მასზე უკეთესად აკმაყოფილებდნენ პოეზიის სურნელებით გაჟღენთილი ჰომეროსის ლმერთები; თუმცა ზნეობრივი მათი ღირსება დიდი არ იყო, მაგრამ ისინი ახლო იდგნენ ადამიანთან, დაინტერესებული იყვნენ მისი ბედით და იდეალურად მაინც ეწეოდნენ მას ცხოვრების ტვირთის ზიდვაში.

ქსენოფანე არ იყო რელიგიის რეფორმატორი. სატირული ტემპერამენტი, რომელიც მოჩანს ქსენოფანეს ნაწერებში, გვიმტკიცებს, რომ ეს მებრძოლი უფრო ანგრევდა ძველს სარწმუნოებას, ვიდრე ამყარებდა ახალს. რელიგიის რეფორმატორები იმ ტიპის ადამიანთა წრიდან გამოდიან, რომლისაგან ქსენოფანე ძლიერ განსხვავდებოდა ფიქოლოგიურად. რეფორმატორის დამახასიათებელი ახალი სარწმუნოებრივი განცდა ქსენოფანეს არ გააჩნდა. მართალია, ქსენოფანეს შემონაქმედით ისარგებლეს ქრისტიანობის ადეპტებმა, მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ თვითონ ქსენოფანე სარწმუნოების რეფორმატორი იყო.

რეფორმატორი კი არა, მოაზროვნე იყო ქსენოფანე. ფილოსოფიის ისტორიის ცაზე ის ერთი ბრწყინვალე ვარსკვლავია. გვაროვნული და ინდივიდუალისტური საზოგადოების ქრონოლოგიურ საზღვარზე ქსენოფანე პატრიარქული წესწყობილების ნგრევის იდეოლოგი შეიქნა. ამ წესწყობილების შერყევასთან ერთად შეინძრა თავის საფუძვლებში პოლითეიზმიც, და ქსენოფანემ პირველად დაუძლეველი ლოდიკით მიუთითა პოლითეიზმის ნაკლულევენებებზე. ბასრი სკალპელით შემოაქრა მან პოლითეიზმს ესთეტური სამოსელი, რომელიც აბნელებდა მის ანტიმორალურს შინაარსს, და ყველასათვის ნათელჰყო ეს უკანასკნელი. ამიერიდან უმეცრების უმანკოება გაქრა, და სირცხვილმა მოიცვა წარმართული საზოგადოება, რომელმაც შეიგნო თავისი სიტიტველი. შემდგომი ფილოსოფია საბერძნეთისა წარმართობის გადარჩენის ცდა არის არსებითად. ეს ცდა გადის მთელი ანტიური ფილოსოფიის გასწვრივ ქსენოფანეს შემდეგ: იწყება პერაკლიტეთ და თავდება ნეოპლატონიზმით, რომლის უკანასკნელი წარმომადგენელი სიმპლიკიოსი საბოლოოდ ჰკარგავს რწმენას ძველი იდეოლოგიისადმი და კმაყოფილდება მისი გვამის ანატომიური შესწავლით.

თუ ის შეხედულდება, რომელსაც ჩვენ ქსენოფანეს ფილოსოფიის შესახებ ვამყარებთ, სწორია, მაშინ ჩვეულებრივი კონსტრუქცია ან-

ტიური ფილოსოფიის ვითარების პირველი საფეხურისა არსებითად იცვლება. ძლიერ გავრცელებულია ის აზრი, რომ ანტიური ფილოსოფია სწორ-ხაზობრივად ვითარდებოდა, რომ ერთი ფილოსოფოსისაგან მეორემდის იმ ხაზს მივყავართ, რომლის პირდაპირ გაგრძელებას წარმოადგენს მეორე ფილოსოფოსისაგან მესამემდის ვითარება. ჩვენი შეხედულებით, ქსენოფანეს აზრთა წყობა არღვევს ამ კონსტრუქციას, რომლის სათავე ჰეგელის სქემატიზმში უნდა ვეძიოთ, და რომელიც განსაკუთრებული სისასტიკით დაიცვა ჰეინრიხ რიტტერმა, და გვარწმუნებს, რომ ანტიური ფილოსოფია ორი ნაკადისაგან შეიქმნა: პირველი ნაკადის სათავე თალესის ფიზიკაში იმყოფება, ხოლო მეორე ნაკადს ქსენოფანე იწყებს. ეს ორი ნაკადი განირჩევა ურთიერთ შორის, როგორც მიზნით, ისე საშუალებებით. მიზანი, რომელიც თალესისა და მის უახლოეს მიმდევართ წინაშე იდგა, იყო წმინდა თეორიული შესწავლა ბუნებისა. რა არის სამყარო, რომელიც ჩვენი გარეგნული გრძნობების წინაშე მრავალფეროვან მოვლენებად იშლება,—აი თალესის, ანაქსიმანდრეს, ანაქსიმენის, ემპედოკლეს, ანაქსაგორის და დემოკრიტეს პრობლემა. ეს პრობლემა ამა თუ იმ მოაზროვნის მოძღვრებაში ამა თუ იმ ელფერს იღებს. თუ მაგალითად, თალესი ეძებს იმას, რაც ყოველს საგანში არის, ანაქსაგორის საკითხია—როგორ და საიდან ჩნდება საგნები. რაც შეეხება ემპედოკლეს და დემოკრიტეს, ისინი ცდილობენ ორივე საკითხი გადაჭრან: ისიც, თუ რა არის საგნები, და ისიც, თუ საიდან ჩნდებიან ისინი.

არსებითად განირჩევა აქედან ბერძნული აზროვნების მეორე ნაკადის მიზანი, რომელიც უანგარო ცნობისმოყვარეობით გამოწვეულს ბუნების შეცნობაში კი არ შედგება, არამედ ზნეობრივი თვითშეგნებისაგან აღმოცენებული ამოცანების გადაწყვეტაში. რა არის ღირსეული ან კარგი—აი ამ მიმართულების საკვლევი საკითხი.

მართალია, ეს მიმართულებაც ეხება ბუნებას და სწავლობს მას, მაგრამ ამ შესწავლას მისთვის დაქვემდებარებული მნიშვნელობა აქვს: ის იმდენად არის საინტერესო, რამდენადაც ხელს უწყობს სიმართლის და ქეშმარიტების პრობლემის გაშუქებას.

არც საშუალებით ემზავსება ეს ორი ნაკადი აზროვნების ერთმანეთს. პირველის საშუალებაა დაკვირვება გარეგნულ ბუნებაზე და ამ დაკვირვების სისტემატიზაცია. ხოლო მეორე მიმართულება შინაგან გრძნობას ეყრდნობა და დედუქციის ხერხით იდეალების სისტემის შექმნას ცდილობს. პირველი ნაკადის ნაყოფია ფიზიკა, მეორე ნაკადის ნაყოფია მეტაფიზიკა, როგორც ღირებულებათა სისტემაზე მოძღვრება. ქსენოფანედან დაწყებული პარმენიდეს მეშვეობით

ეს მიმართულება პლატონამდის აღწევს და იღვწათა თეორიის სახეს იღებს.

აზროვნების ეს ორი ნაკადი ერთმეორისაგან არ გამოიყვანება. როგორც ემპირიაში არ არის მოცემული ხიდი გარეგანი და შინაგანი გამოცდილების შუა, ისე არ არსებობს ვითარების ერთი გზა, რომელიც ამ ორს მიმართულებას თავის თავში ათავსებს. ელევტიზმის გადაბმა მილეტურ ფიზიკასთან სწორხაზობრივი კონსტრუქციის შესაფერისად ნიშნავს პირველის მთავარი მომენტის მიფუჭვას. მართალია, ეს ორი მიმართულება აზროვნებისა გარდუვალი კედლით არ არიან ურთიერთ განშორებული: ელევტებმა შეითვისეს ფიზიკის მილწევანი, თავის მხრივ ფიზიკოსებმაც ელევტებისაგან ბევრი რამ ისწავლეს (ელევტიზმის გარეშე ხომ შეუძლებელი იყო მექანიკური ფიზიკის წარმოშობა). მაგრამ ყველაფერი ეს სრულიადაც არ ეწინააღმდეგება იმ დებულებას, რომ იმპულსი, რომელმაც ფიზიკა შექმნა, და იმპულსი, რომელმაც მეტაფიზიკა აღმოაცენა, სხვადასხვა იყო.

Zusammenfassung.

Diese Untersuchung schliesst sich meinen früheren Arbeiten an, die theils schon veröffentlicht wurden¹⁾. Studien in dem Gebiete der antiken Philosophie haben mich in der Meinung verstärkt, dass die Entwicklung des griechischen Denkens in seiner ersten Periode durch das Zusammenwirken zweier entgegengesetzten Richtungen bedingt wurde, von denen die Eine aus theoretischem Interesse zur Naturerkenntniss ausgehend in der Form naturphilosophischer Lehren auftritt, die Andere aber der verwerthenden Thätigkeit des Subjects, die zuerst vorwiegend ästhetisch-ethischen Charakter trug, entwachsend und zum Begreifen des transzendenten Prinzips strebend, unter dessen Bedingung allein die sinnliche Welt Geltung haben kann, die Form metaphysischer Theorien annimmt. Eine harmonische Vollendung bekommen diese Richtungen nur bei Plato, der die Einseitigkeiten jeder von ihnen überwindend, aus ihrem Kreise ausgetreten ist.

Die Stelle, die ich dem Kolophonier widme, wird durch die gesammte Auffassung seiner Lehre bestimmt. Die Philosophie des Xenophanes, welche durch das innere Bewusstsein einer sittlich-gesinnten Persönlichkeit bedingt war, ist eine Werthphilosophie. Dieser Umstand zieht eine scharfe Demarkationslinie zwischen den Anschauungen Xenophanes' und der Lehre der milesischen Denker. Diese letztere war eine naiv konstruirte Physik, d.h. eine Wissenschaft. Sie begnügte sich mit unkritischen Verallgemeinerungen der in der äusseren Erfahrung beobachteten Thatsachen und stellte die Frage über die transzendente Bedingung dieser letzteren noch nicht auf.

¹⁾ «Aristoteles, als Berichterstatter über die ältere Philosophie». Bulletin de l' Université de Tiflis. 3.B. 1923. «Zur Metaphysik des Parmenides». Ibid. 4.B. 1924. 3. «Zeno's Dialektik», Ibid., 6.B. 1926. «Die atomistische Philosophie». 1925.

In der Lehre des Xenophanes tritt die Metaphysik zuerst hervor. Bei Xenophanes ist die Metaphysik von einem theologischen Schleier umhüllt. Das ist aber leicht zu verstehen: die Idee des Werthes war der Menschheit noch lange vor der Entstehung der Metaphysik bekannt, und zwar unter der Form der Religion, aus der von einander gänzlich unabhängig und nicht eine nach der anderen (wie es die Anhänger des Positivismus sehr ungeschichtlich behauptet haben) die Wissenschaft und die Metaphysik ausgeschieden sind.

Psychologisch ist die Lehre des Xenophanes mit einer tief pessimistischen Auffassung des umgebenden kulturell-historischen Milieu verbunden, dessen Zersetzung durch das Auftreten des von Banden der patriarchalen Gesellschaft freigewordenen und zum Selbstbewusstsein gekommenen Individuums gekennzeichnet war. Mit der gleichzeitigen, ebenfalls pessimistisch gesinnter Lyrik zusammen treffend, die das heroische Epos verdrängt hatte, vertiefte Xenophanes diesen Pessimismus, indem er ihn auf die ganze sichtbare Natur verbreitete, in deren Kreis er selbstverständlich auch alles Menschliche hineinzog, und damit stellte er sich in scharfe Opposition zu der ganzen national-griechischen Kultur, die das Natürliche mit dem sittlich-positiven gleichsetzte. Noch mehr: bei Xenophanes bemerken wir einen Bruch nicht nur mit der nationalen Tradition der Griechen, die in Homers und Hesiods Poemen ihren künstlerischen Ausdruck fand, sondern auch mit der ganzen heidnischen Kultur überhaupt, die in der Vergötterung der Natur bestand. Die Kraft des Xenophanes ist hauptsächlich die des mit den Traditionen seiner Umgebung radikal brechenden Individuums: sie besteht nämlich in der Schärfe des analysierenden Intellekts, welcher aus den in der Intuition mit Unüberwindlichkeit sittlicher Ueberzeugung gegebenen Prämissen Schlüsse gut zu ziehen versteht, und auch in der Lebhaftigkeit seiner Einbildungskraft, welche jeder Beobachtung die Form beissender Satyre verleihen kann.

Natur und Gott sind mit einander unvereinbar, das ist Xenophanes' Grundgedanke, welcher einerseits in eine Physik, andererseits aber in eine Gotteslehre entwickelt wurde. Daher ist es begreiflich, dass die erste (die Physik) in einer vollen Uebereinstimmung mit der zweiten konstruirt wurde. Die Prädikate, welche Natur

und Gott definieren, sind bei Xenophanes identisch, nur treten sie immerfort mit entgegengesetzten Zeichen auf.

Was von Gott bejaht wird, das wird in Anwendung zur Natur verneint, und bejahtes betreffs der letzteren, wird in Bezug auf ersteren verneint. So treten die Physik und die Gotteslehre Xenophanes' vor uns, nicht als zwei selbständige und ausser Zusammenhang mit einander stehende Theile seiner Philosophie (wie es öfters behauptet wird), sondern beide sind Modifikationen seiner Grundüberzeugung von der Erhabenheit des Ideals über dem Gebiete des Sinnlichen.

Die Physik Xenophanes', die für einen eigentümlichen Ausdruck seiner Kritik der Politheistischen Weltanschauung gehalten werden darf, schöpft sich wesentlich in folgenden Sätzen aus: die Natur, die durch Ausdehnung, Wandelbarkeit und Vielheit charakterisiert wird, ist nicht real, und von ihr gibt es kein wahres Wissen, sondern nur Meinungen. Im Gegensatz zur Natur kommen Gott die Prädikate der Realität, Einheit, Unausgedehnthet und Unwandelbarkeit zu. Von ihm allein ist ein wahres Wissen möglich. So ist schon in der Lehre des Xenophanes der Kern der eleatischen Philosophie mit ihrer Gegensatzung des Werdens und Seins, der Sinnlichkeit und Vernunft, der Meinung und Wahrheit gegeben.

Dem Nachfolger des Xenophanes, dem Parmenides, den K. Reinhardt ohne genügende Gründe für den Lehrer Xenophanes' halten will, blieb es das innere (formale) *κρίτηριον* der Erkenntniss zu entdecken und den von theologischer Bürde belasteten Gottesbegriff durch den metaphysischen Seinsbegriff zu ersetzen.

Um den Inhalt der Lehre Xenophanes' in obenerwähnten Zügen feststellen zu können, wurde ich genötigt von den Meinungen, die in der philosophie-geschichtlichen Literatur verbreitet sind, in Wesentlichem abzuweichen. Weder die Polemik betreffs der Frage über das Verhältniss der Lehre Xenophanes' zum Monotheismus und Pantheismus, noch der Streit über die Begrenztheit oder Unbegrenztheit des Xenophaneischen Gottes führen, meiner Ansicht nach, zu Sätzen, bei denen man definitiv verbleiben könnte. Darum versuchte ich bei dieser Verschiedenheit der Meinungen einen selbständigen Weg aufzufinden, indem ich mich überall bemühte meine Auffassung der Lehre Xenophanes' nicht nur durch deduktive Erwägungen, sondern auch durch die in unserer Verfügung stehenden Thatsachen

zu unterstützen. Unter diesen Thatsachen sind die Fragmente Xenophanes' und die indirekten Zeugnisse der alten Schriftsteller zu verstehen. Unter den letzteren verdient die anonyme Schrift De Melisso Xenophane Gorgia hier erwähnt zu werden. In einem besonderen Abschnitte, welcher der Untersuchung dieser Schrift gewidmet ist, habe ich versucht die Grundlosigkeit einer skeptischen Beurteilung ihrer Angaben zu beweisen und ihre Zuverlässigkeit, als einer Quelle für die Herstellung der xenophaneischen Lehre, festzustellen.

/

შ ი ნ ა ა რ ს ი.

	83-
წინასიტყვაობა	3
შესავალი	4
I. წყაროები ქსენოფანეს ფილოსოფიის შესასწავლად	
თავი პირველი. ფილოსოფია და წყაროების ფილოლოგიური კრიტიკა .	11
თავი მეორე. ქსენოფანეს ნაწერები .	13
თავი მესამე. ძველი მოწმობანი	24
თავი მეოთხე. De Melisso Xenophane Gorgia	26
II. ფსიქოლოგიური წინაამძღვრები ქსენოფანეს ფილოსოფიისა	
თავი პირველი. გონებრივი მოძრაობა საბერძნეთში ქრ. წ. VII—VI საუკუნ.	53
თავი მეორე. ქსენოფანეს პიროვნება	69
თავი მესამე. ქსენოფანეს ზნეობრივი შეხედულებანი .	85
III. ქსენოფანე და პოლითეისტური იდეოლოგია	
თავი პირველი. ანთროპომორფიზმის კრიტიკა .	93
თავი მეორე. ქსენოფანეს ფიზიკა .	106
IV. მეტაფიზიკის ჩასახვა	
თავი პირველი. მონოთეიზმის დასაბუთება	125
თავი მეორე. პანთეიზმი თუ თეიზმი	142
თავი მესამე. ცნება ტრანსცენდენტისა	154
თავი მეოთხე. გნოსეოლოგიის პირველი ცდა	183
დასკვნა.	200
Zusammenfassung	205

შმთავრესი ბეჭდვითი შეცდომები.

გვ. დაბეჭდილია	უნდა იყოს
6 დაბოლავების	დაბოლოების
7 sechse	sechste
10 völlge	völlige
11 ფილოლოგული	ფილოლოგიური
12 ისტორიულიად	ისტორიულად
14 ელეგიებაც ილიადოსი	ელეგიებიც ილიადასი
15 წმინდაი ამბიკურ.	წმინდა იამბიკური
51 ფრანგმეტები	ფრაგმენტები
59 პომიროსის	პომპროსის
62 N. VIII, 17	II. VIII, 17
78 პროფესიითი	პროფესიით
79 ეგვიპტეშიც პლუტარქოსიც	ეგვიპტეშიც პლუტარქოსიც
82 ღირსებების	ღირსების
83 მისცა	გასცა
85 Botrachtung	Betrachtung
90 უსიამოვნებას	უსიამოვნების
93 देखнѣше	дехнѣше
ფეირშახის	ფეირშახის
140 wur	war
151 3.	2.
153 ქსენოფანეს	ქსენოფანეს
181 არარაობსა საზვარი	არარაობისა საზღვარი