

თბილისის უროვის წითელი ღროვის ორდენოსანი
სახელმწიფო უნივერსიტეტი

სერბი ღანელია

ანტიკური ფილოსოფიის ნარკვევები



თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა
თბილისი 1983

ს. დანელიას წინამდებარე ნაშრომში იბეჭდება გამოკვლევები ანტიკურ ფილოსოფიაზე; მონოგრაფიები: „წინასოკრატული ფილოსოფია“ და „ქსენოფანე კოლოფონელი“; წერილები: „ძენონის დიალექტიკა“ და „პარმენიდეს მეტაფიზიკა“.

ნაშრომი მკითხველს დაეხმარება ფილოსოფიის აქტუალური პრობლემების ისტორიული ვითარების და მე-20 საუკუნის დასაწყისის ქართული ფილოსოფიური აზროვნების გაცნობაში.

წიგნი განკუთვნილია სტუდენტების, ასპირანტების, მასწავლებლების და ფილოსოფიის საკითხებით დაინტერესებულ მკითხველთა ფართო წრისათვის.

რედაქტორი პროფ. ე. კოდუა
რეცენზენტები: პროფ. ვ. კილაძე
პროფ. გ. თევზაძე

რელაქტორის წინასიტყვაობა

წინამდებარე ნაშრომში შესულია ანტიკური ფილოსოფიის თემაზე შექმნილი ს. დანელიას ოთხი შრომა: „ანტიკური ფილოსოფია“, „ქსენოფანე კოლოფონელის მსოფლმხედველობა“, „პარმენიდეს მეტაფიზიკისათვის“ და „ძენონის დიალექტიკა“. 20-იან წლებში გამოქვეყნდა ზემოდანსახელებულ შრომებზე რეცენზიები პროფესორების: შ. ნუცუბიძის, გ. წერეთლის, მ. გოგიბერიძის და ს. დანელიას პასუხები ნუცუბიძისა და გოგიბერიძის რეცენზიებზე.

ს. დანელიას კვლევის ძირითადი მიმართულებაა ანტიკური ფილოსოფია; — მიუხედავად მოღვაწეობის სფეროთა მრავალფეროვნებისა (პედაგოგიკა, ლიტერატურის ისტორია, ენათმეცნიერება, ფილოსოფია, მთარგმნელობითი მუშაობა) და იმის მიუხედავად, რომ თითოეულ სფეროში ს. დანელიამ უზარმაზარი შემკვიდრეობა დატოვა, მისი, როგორც მეცნიერის განმსაზღვრელი პროფილი იყო ფილოსოფიის, სახელდობრ, ბერძნული ფილოსოფიის ისტორია. უნდა აღინიშნოს, რომ ანტიკური ფილოსოფიის კვლევაში მას ჩვენში წინამორბედები არ ჰყოლია. ის პირველი იყო ამ საქმეში. იგი ზედმიწევნით ფლობდა კლასიკურ ენებს, აგრეთვე ევროპულ ენებსაც, ამიტომ თავისუფლად შეეძლო ესარგებლა პირველწყაროებით. ეს მას საშუალებას აძლევდა განეხილა ევროპელ მკვლევართა მიერ ბერძნულ ფილოსოფიაზე დაწერილი შრომები და დაედგინა მათში მოცემულ ინტერპრეტაციათა შესაბამისობა-შეუსაბამობა პირველწყაროებთან. ეს გარემოება ს. დანელიას სრულ უფლებას აძლევდა ყველა თავისი შრომის შესახებ იგივე ეთქვა, რაც თავისი „წინასიტყვაობის ფილოსოფიის“ შესახებ თქვა: „ეს წიგნი არ უნდა იყოს კომპილაციური ნაშრომი, ზოგადი ადგილებების გამეორება და წმინდა მეცნიერულ მნიშვნელობას მოკლებული მოვლენა. აქ მოცემულია ცდა ბერძნული ფილოსოფიური თეორიების საკუთარი აპერცეფციისა პირველწყაროებზე დაყრდნობით“¹. ს. დანელიას აზროვნებისათვის დამახასიათებელია მასალის

¹. ს. დანელია, ანტიკური ფილოსოფია, თბილისი, 1926, წინასიტყვაობა.

ორიგინალური გააზრება. ის გამორიცხავს არსებული ინტერპრეტაციის მიღებას კრიტიკული ანალიზის გარეშე. ყოველი მისი დებულება არის ცდა ახალი გზის ძიებისა მეცნიერებაში. მეცნიერებაც და ცხოვრებაც მისთვის წარმოადგენდა ბრძოლის არენას, სადაც მას გამარჯვება შეეძლო მხოლოდ დამოუკიდებელი აზროვნებისა და მოღვაწეობის გზით; ამიტომ მეცნიერული და მორალური უფლებაც ჰქონდა ეთქვა, რომ „აზროვნების დამოუკიდებლობა უდიდესი ღირებულებაა. კაცის მონაა თუ მას საკუთარი აზრი არა აქვს“¹.

ს. დანელიას ფილოსოფიის ისტორიულ გამოკვლევებს ისტორიული მასალის გადმოცემასთან ერთად თან ახლავს ფილოსოფიის ისტორიის მეთოდების თეორიული ანალიზი. ისტორიული კვლევის დაწყებამდე ის იმუშავებს კვლევის გარკვეულ თეორიულ პრინციპებს, რომლებმაც უნდა უზრუნველყონ გამოკვლევის მეცნიერული ხასიათი და ღირებულება. ფილოსოფიის ისტორიის კვლევაში ამოსავალი მეთოდოლოგიური პრინციპია დებულება, რომ ფილოსოფიის ისტორია არის პოზიტიური მეცნიერება და არა მსოფლმხედველობა. ამ დებულების მიღება მკვლევრისაგან მოითხოვს ფილოსოფიის ისტორიის ობიექტურ შემეცნებას. ფილოსოფია მსოფლმხედველობაა და ყოველი ფილოსოფოსი გარკვეული პოზიციიდან წყვეტს ამა თუ იმ პრობლემას, მაგრამ როდესაც მეცნიერმა ფილოსოფიის ისტორიული განვითარება უნდა გამოიკვლიოს, ს. დანელიას აზრით, ამოსავალი უნდა იყოს აზრი, რომ ფილოსოფიის ისტორია არაა მსოფლმხედველობა და მკვლევარმა აქ საკუთარი პოზიცია არ უნდა შეიტანოს. ფილოსოფიის ისტორიული კვლევის ობიექტურობის ერთ-ერთ ხელისშემშლელ ფაქტორად ს. დანელიას მიაჩნდა ფილოსოფიის ისტორიის დაყვანა ავტორის მსოფლმხედველობაზე. ფაქტობრივად ფილოსოფიის ისტორია არ უნდა იყოს დამოკიდებული იმაზე, როგორ გვესმის ჩვენ, როგორც მკვლევარს, ფილოსოფია. წინააღმდეგ შემთხვევაში ობიექტურის ნაცვლად მივიღებთ ფილოსოფიის ისტორიის ისეთ სურათს, რომელიც იქნება ჩვენი საკუთარი მსოფლმხედველობის ჩამოყალიბების ასახვა და მთელი ფილოსოფიის ისტორია გახდება ის გზა, რომელსაც მივყავართ ჩვენს ფილოსოფიამდე.

ს. დანელია დიდი თაყვანისმცემელი იყო ბერძნული კლასიკური კულტურისა, განსაკუთრებით ბერძნული ფილოსოფიისა. მისი აზრით, ფილოსოფია დაიწყო ძველი საბერძნეთით და იქვე მიაღწია სრულ აყვავებას. ყოველივე შემდგომი იყო იმ პრობლემატიკის დამუშავება, რომელიც ჭერ კიდევ ძველმა ბერძნებმა წამოაყენეს. ამიტომ უთმობს ის ასე დიდ ადგილს ბერძნული კულტურის ანალიზს და

¹ ს. დანელია, ანტიკური ფილოსოფია, თბილისი, 1926, წინასიტყვაობა.

მის დაპირისპირებას აღმოსავლურ კულტურასთან. მისი აზრით, ყოველივე კარგი, რაც არის კაცობრიობის ისტორიაში, ანტიკურობაში პოულობს დასაბამს. ბერძნული კულტურის თავყვანისცემა მარტო სერგი დანელიას როდი ახასიათებს. კულტურის მკვლევართა შორის ორი აზრი არ არსებობს იმის თაობაზე, რომ ბერძნულმა კულტურამ მანამდე არსებულ კულტურათა შორის განვითარების უმაღლეს საფეხურს მიაღწია და რომ მან განმსაზღვრელი როლი შეასრულა შემდგომი კულტურების ჩამოყალიბებაში. როგორც ლოსევი აღნიშნავს, „მე-5 საუკუნეში ჩვ. წელთაღრიცხვამდე ბერძნულმა კულტურამ სწრაფი ევოლუცია განიცადა, ისე რომ ამ კულტურის ჩქარი მომწიფება დღესაც განცვიფრებას იწვევს ძველი საბერძნეთის თითქმის ყველა ისტორიკოსში“¹. აღსანიშნავია, რომ მარქსიზმის კლასიკოსები ბერძნულ კულტურას თვლიდნენ წარსულის საუკეთესო ფენომენად. შემთხვევითი არ იყო ის გარემოება, რომ მარქსმა თავისი სადოქტორო დისერტაციის თემა სწორედ ბერძნული ფილოსოფიის სფეროდან აიღო და ამ შრომას თვლიდა პირველ ნაბიჯად შემდგომ უფრო ფართო ხასიათის ნაშრომებისათვის ბერძნული ფილოსოფიის თემატიკაზე. გვიანდელი პერიოდის მარქსი ისევ იმ აზრისაა, რომ ბერძნული კულტურის ძეგლები ძველი სამყაროს უმაღლესი საფეხურია და ისინი ახლაც „ესთეტიკურ სიამოვნებას გვაგარძნობინებენ და გარკვეული აზრით ნორმისა და მიუწვდომელი ნიმუშის მნიშვნელობას ინარჩუნებენ“².

ს. დანელიას კვლევაში ის აზრი დომინირებს, რომ ბერძნული კულტურა აღმოსავლურზე უფრო მაღლა იდგა და ფილოსოფიაში მთელი შემდგომი განვითარება ბერძნებიდან იღებს სათავეს. მაგრამ ეს არ ნიშნავს აღმოსავლური კულტურის უარყოფას. საკითხის დაწვრილებითი ანალიზი გვიჩვენებს, რომ ბერძნულ სამყაროს ს. დანელია უპირატესობას ანიჭებს, როგორც მითოლოგიისა და რელიგიისაგან ფილოსოფიური აზროვნების გამიჯვნის პირველ ფორმას. მისი აზრით, მხოლოდ საბერძნეთში გამოიყო ფილოსოფიური კითხვა: რა არის ყოველივე და რისგან შედგება ის? ეს პირველად თალესთანაა დასმული და ფილოსოფიის ისტორიაც აქედან იწყება. აღმოსავლეთში კი მითოლოგია, რელიგია და ფილოსოფიური ნააზრევი ერთი მთლიანობაა.

ს. დანელიას მოსაზრებანი ბერძნული ფილოსოფიის, როგორც ანტიკური აზროვნების უმაღლესი საფეხურის შესახებ მთლიანად და

¹ А. Ф. Лосев, История античной эстетики, Москва, 1969, стр. 6.

² კ. მარქსი, პოლიტიკური ეკონომიის კრიტიკისათვის, თბილისი, 1953, გვ. 297.

სავსებით ეთანხმება ენგელსის მოსაზრებას ამ საკითხზე. ენგელსი ვარკვეულ უპირატესობას ანიჭებდა ბერძნულ ფილოსოფიას არა მხოლოდ წინარე, არამედ შემდგომი პერიოდის ფილოსოფიური აზროვნების, კერძოდ ახალი დროის მეტაფიზიკური მეთოდის წინაშე. იგი აღნიშნავდა: „თუ მეტაფიზიკა ცალკეულ დეტალებშია მართალი ბერძნების მიმართ, სამაგიეროდ, ბერძნები მთლიანში არიან მართალი მეტაფიზიკის მიმართ. ეს არის ერთი იმ მიზეზთაგანი, რის გამოც ჩვენ იძულებული ვართ ფილოსოფიაში ისევე, როგორც მრავალ სხვა დარგში მუდამ დავუბრუნდეთ იმ პატარა ხალხის მიღწევებს, რომელსაც უნივერსალურმა ნიჭმა და მოღვაწეობამ ისეთი ადგილი დაუშკვიდრა კაცობრიობის განვითარების ისტორიაში, როგორსაც ვერც ერთი სხვა ხალხი ვერ დაიჩემებს, ხოლო მეორე მიზეზი ისაა, რომ ბერძნული ფილოსოფიის მრავალფეროვან ფორმებში უკვე მოიპოვება ჩანასახში წარმოშობის პროცესში თითქმის ყველა შემდეგი დროის მსოფლმხედველობათა სახეები“¹.

ს. დანელია დაუღალავი იყო ბერძნული კულტურის თვითმყოფობისა და დამოუკიდებლობის მტკიცებაში. ამისთვის მას შეეძლო მრავალმხრივი არგუმენტირება² დამყარებული ბერძნული ყოფისა და აზროვნების მთელი სიმდიდრის ღრმა ცოდნაზე.

აღმოსავლეთისა და ბერძნული კულტურის მიმართების საკითხი მეტად რთულია. შეუძლებელი იყო ს. დანელიას ნახევარი საუკუნის წინ ყველაფერი ისე გადაეწყვიტა, როგორც დღესაა მისაღები. მაგრამ ამ საკითხში მისი ნაზრები მეტად მნიშვნელოვანია საკითხის დასმის, მის გარშემო არსებული ლიტერატურის მიმოხილვის და ვრცელი არგუმენტაციის გამო, რასაც იშვიათად შეეხვდებით უახლეს ლიტერატურაში. ს. დანელიას აზრით, ბერძნული კულტურა აღმოსავლეთის „კულტურის ბუნებრივ გაგრძელებას წარმოადგენს“. მაგრამ იგი მაინც კატეგორიულად უარყოფს აღმოსავლეთში ფილოსოფიის არსებობას და მისი გავლენის შესაძლებლობას ბერძნულ ფილოსოფიაზე. სერგი დანელიას აზრით, აღმოსავლეთში არ არსებობდა ფილოსოფიური აზროვნებისათვის აუცილებელი პირობები — პიროვნების თავისუფლება, დისკურსიული აზროვნება და სხვ. თუნდაც დაეშვათ აღმოსავლეთში ფილოსოფიის არსებობა, იგი ბერძნებისთვის მიუწვდომელი იქნებოდა, რადგან აღმოსავლელთა შეხედულებები ჩამოყალიბებული იყო რელიგიურ ლიტერატურაში, რომელიც საიდუმლოებას წარმოადგენდა. მკვლევარი ეთანხმება აღმოსავლეთში კულტურის განვითარების მაღალი დონის აღიარებას, მაგრამ გამოირიცხავს ფილოსოფიურ კულტურას. მისი აზრით, ბერძნებს აღმოსავლ-

¹ ფ. ენგელსი, ბუნების დიალექტიკა, თბილისი, 1954, გვ. 35.

თიდან შეეძლოთ მიეღოთ ტექნიკური ცოდნა, ამასთანავე გარკვეული გავლენა განიცადეს აღმოსავლური რელიგიური კულტებისაგან. საერთოდ, მკვლევრის აზრით, უცხო ტომებთან დაახლოებით ბერძენთა თვალთახედვა გაფართოვდა. მათ შეიძინეს გარკვეული ცოდნა გეომეტრიის, მათემატიკისა და ასტრონომიის დარგში. მაგრამ ს. დანელია ბერძნებზე აღმოსავლეთის ფილოსოფიურ გავლენას უარყოფს და ბერძნული ფილოსოფიის წყაროს ბერძნულ მითოლოგიაში ეძებს. იგი იზიარებს არისტოტელეს აზრს, რომ აზროვნების პროცესში ფილოსოფემა ჩნდება მითოლოგიისაგან. საილუსტრაციოდ მოჰყავს საბერძნეთის მაგალითი. „საბერძნეთის ფილოსოფიის განვითარების პირველი საფეხური ამ შეხედულების მშვენიერი ილუსტრაციაა. მართლაც, ბერძნული ფილოსოფიისათვის ამოსავალი იყო ბერძნული მითოლოგია. ორ ძირითად დებულებად იშლება მითოლოგიაში გამოთქმული საბერძნეთის რელიგიური რწმენა აზროვნების ისტორიის თვალსაზრისით: 1. მსოფლიო არის კოსმოსი, 2. კოსმოსის მიზეზი არის ღვთაებრივი ძალა“. ბუნებრივი დასკვნა ამ ორი საწყისიდან ყოველივეს მიზეზად ღმერთის გამოცხადება უნდა ყოფილიყო, მაგრამ, მკვლევრის აზრით აზროვნება არ ჩერდება ამ ზოგად მიზეზზე. ის ეძებს კონკრეტულ საგანთა კონკრეტულ მიზეზებს და მაშინ დგება პრობლემა, რომელიც თალესმა დააყენა. ამრიგად, ბერძნული ფილოსოფია არაა უნიადაგო. ის გარკვეულ წყაროს მოიცავს, მაგრამ ეს წყარო ბერძნულის გარე სამყაროში კი არაა, არამედ ბერძნულ მითოლოგიაში. ამ ფილოსოფიის წყაროს ასეთი ახსნა საეგზეთი ემთხვევა ბერძნული ხელოვნების წყაროს მარქსისეულ გაგებას. მარქსის აზრით, „ბერძნული ხელოვნება და ეპოსი საზოგადოებრივი განვითარების გარკვეულ ფორმებთანაა დაკავშირებული. ეს ნიშნავს, რომ ბერძნული ხელოვნება არ შეიძლება წარმოიშვას თანამედროვე ან წინარე კულტურის პირობებში. ბერძნული ხელოვნების ნიადაგი საკუთარ სინამდვილეშია.

ბერძნული მითოლოგია შეადგენდა ბერძნული ხელოვნების არა მარტო არსენალს, არამედ მის ნიადაგსაც... ბერძნული ხელოვნების წანამძღვარს წარმოადგენს ბერძნული მითოლოგია, ე. ი. ბუნება და თვით საზოგადოებრივი ფორმები, უკვე გამომუშავებულნი შეუცნობელ-ხელოვნებითი წესით ხალხური ფანტაზიის მიერ. ეს არის მისი მასალა. მაგრამ არა ყოველი მითოლოგია, ე. ი. არა ყოველი შეუცნობელ-ხელოვნებითი გადამუშავება ბუნებისა (აქ, ამ უკანასკნელში იგულისხმება ყოველივე, მაშასადამე, საზოგადოებაც). ეგვიპტური მითოლოგია ვერასოდეს ვერ იქნებოდა ბერძნული ხელოვნების ნიადაგი. და მშობლიური წიაღი“¹. შეუძლებელია უფრო ნათლად სა-

¹ კ. მარქსი, პოლიტიკური ეკონომიის კრიტიკისათვის, გვ. 296—297.

კითხის დაყენება, ვიდრე მარქსთანაა და მის გამეორებას წარმოადგენს ს. დანელიას მიერ დასაბუთება ბერძნული ფილოსოფიის ბერძნულ ცხოვრებასა და მითოლოგიასთან განუყრელი კავშირისა და უცხო წყაროდან მისი სრული დამოუკიდებლობის შესახებ.

ფილოსოფიის ისტორია ს. დანელიას წარმოდგენილი აქვს როგორც განვითარების ერთიანი ზაზი, რომელსაც ახასიათებს საკითხების დასმასა და მათზე პასუხში პროგრესირება. ამის გარეშე ფილოსოფიის ისტორია მნიშვნელობას დაკარგავდა. ყოველი ფილოსოფიური სისტემა, თუ ის ჭეშმარიტად ისტორიულია თავისი მნიშვნელობით და არა მხოლოდ წარსულისადმი კუთვნილების აზრით, ფილოსოფიურ აზროვნებაში შემდგომი საფეხურის განმსაზღვრელს წარმოადგენს და ამ გზით დღევანდელი მისთვისაც მნიშვნელოვანია. განვითარების ამ ერთიანი სურათის მოხაზვაა ის ურთულესი ამოცანა, რომელიც დგას ყოველი მკვლევრის წინაშე. ს. დანელიასთვის ფილოსოფიის ისტორია დიალექტიკური პროცესია, განვითარების მსვლელობაა და მთავარია ამ დიალექტიკურ პროცესში მონაწილეობდეს მხოლოდ ის, რაც ნამდვილად იმსახურებს ფილოსოფიის სახელს და რისი ისტორიაც ფილოსოფიის ისტორია იქნება. ფილოსოფიის განვითარების უარყოფელთა არგუმენტაცია ს. დანელიას მიაჩნია იმის შედეგად, რომ არ არსებობდა ფილოსოფიის ისეთი ისტორია, რომელიც ნამდვილად აჩვენებდა ფილოსოფიის განვითარებას. მაგრამ, მისი აზრით, ეს არ არის არგუმენტი ფილოსოფიის ისტორიის წინააღმდეგ. თუ ვინმე ვერ ამჩნევს გარკვეულ რეალობას, ეს არ აძლევს მას საფუძველს უარყოფს ეს რეალობა. „ვინც იმ გარემოების მიხედვით, რომ მე-18 საუკუნეს არ გააჩნდა ფილოსოფიის მეცნიერული ისტორია, გამოიყვანს ფილოსოფიის უარყოფელ დასკვნას, იმავე შეცდომას ჩაიდენს, რასაც ჩაიდენდა ყველა, ვინც იმის გამო, რომ სოციალური ცხოვრების განვითარებას მე-18 საუკუნეში ვერ ამჩნევდნენ. იმ დასკვნას გამოიყვანდა, თითქოს კაცობრიობის სოციალური ცხოვრება არ ვითარდება და ამიტომ ერთ ფორმაშია გაყინული. სოციალური ცხოვრება რეალობაა, ის ვითარდება და მას ისტორიაც აქვს. რეალობაა ფილოსოფიაც და ამიტომ არც ის არის მოკლებული განვითარებას“¹. ს. დანელიასთვის ფილოსოფიის ისტორია არ წარმოადგენდა უბრალოდ შეხედულებათა ცვლის არენას. ეს რომ ასე ყოფილიყო, ფილოსოფიის ისტორიას არ ექნებოდა ღირებულება. ფილოსოფიის ისტორია ჭეშმარიტების კვლევაში თანდათანობით წინსვლის სურათია, როდესაც არა მარტო საკითხის გადაჭრა, არამედ საკითხის დაყენებაც განიცდის პროგრესს და აუცილებელია ამ პროგრესირებადი მსვლელობის ანალიზი. ს. დანე-

¹ ს. დანელია, ანტიკური ფილოსოფია, გვ. 15.

ლია ეძებს ფილოსოფიის ისტორიულ განვითარებაში სისტემათა ურთიერთკავშირებს, როგორც თვითონ აღნიშნავს, ცდილობს ჩაწვდეს „ლოგიკურ კავშირს, რომელიც აერთებს მოაზროვნეთა დებულებებს ურთიერთშორის“ და არ კმაყოფილდება „ამ დებულებათა მშრალი აღნუსხვით“. ეს არის ფილოსოფიის განვითარების შინაგანი კანონზომიერების ძიება, რომლის გარეშე არ არსებობს განვითარება. სულიერ ცხოვრებას, როგორადაც უნდა იყოს იგი განპირობებული მატერიალურით, თავისი შინაგანი კანონზომიერება გააჩნია. სერგი დანელია ფილოსოფიის განვითარებას აანალიზებს არა მარტო იმის გამო, რომ ჩვენ ამ გზით მივდივართ თანამედროვე ფილოსოფიამდე, არამედ იმის გამოც, რომ ამ გზაზე იწრთობოდა ქვეყნის განვითარება. ამდენად, მისთვის ფილოსოფიის ისტორია არაა წარსულის უბრალო სასაფლაო. ის არის გზა და ხიდი თანამედროვე ფილოსოფიამდე მისასვლელად. ფილოსოფიური თეორია ისევე შეუძლებელია ისტორიის გარეშე, როგორც ფილოსოფიის ისტორია თეორიის გარეშე. ამიტომ, ს. დანელია ფილოსოფიის ისტორიის გამოკვლევით, ჰეგელის სიტყვებით რომ ვთქვათ, მიზნად ისახავდა „თვით ამ მეცნიერებაში შესვლას“.

ფილოსოფიის ისტორიის კვლევაში, ს. დანელია არ კმაყოფილდება ფილოსოფიის განვითარების იმანენტური კანონზომიერების გამოკვლევით. ის მიზნად ისახავს ფილოსოფიური აზროვნების განვითარების სოციალური საფუძვლების დემონსტრირებასაც. „მსოფლმხედველობათა ევოლუციის გაშუქების დროს ჩვენ ვცდილობდით გავგეგოთ ამ ევოლუციის სოციალური პირობები, რისთვისაც უხვად ვსარგებლობდით ისტორიული მასალით... რაც უფრო მტკიცედ გვეჩვენება შეგნებული აზროვნების კავშირი საზოგადოებრივ ცხოვრებასთან, მით უფრო კარგად ვიქნებით დაზღვეული უტოპიებისაგან“,¹ — წერს ის. მაგრამ თავისი მოღვაწეობის ადრეულ პერიოდში სოციალური პირობებისა და საზოგადოებრივი ცხოვრების ცნება ს. დანელიას არა აქვს გააზრებული სწორი მეთოდოლოგიური პოზიციიდან, რადგან მათში არ შეაქვს ადამიანთა საზოგადოების განვითარების განმსაზღვრელი ფაქტი—საზოგადოებრივი წარმოება. მისთვის ბერძნული კულტურისა და აზროვნების განვითარების ობიექტურ ძალას ბუნებრივი და კულტურულ-ისტორიული გარემო შეადგენს. ბუნებრივი გარემოს ანალიზის დროს ის იმეორებს მონტესკიეს და ცდილობს დაასაბუთოს, რომ ბერძნული კულტურის მიღწევები საბოლოოდ განპირობებული იყო საბერძნეთის გეოგრაფიული მდებარეობით და კლიმატითაც კი. არაფერი უჩვეულო არაა იმის მტკიცებაში, რომ „არ შეიძლება... ფიზიკური გარემოს უყურადღებოდ დატოვება“, რომ „ბუნებას დიდო

¹ ს. დანელია, ანტიკური ფილოსოფია, წინასიტყვაობა, გვ. 1.

მნიშვნელობა აქვს ადამიანისათვის“. ანალოგიურ აზრებს მარქსიც გამოთქვამდა, რომელიც ადამიანთა ცხოვრების მატერიალურ პირობათა შორის ასახელებდა „როგორც მათ მიერ მზად ნაპოვნ, ისე მათი საკუთარი მოქმედებით შექმნილ პირობებს“. პირველში მარქსს შეჰყავდა როგორც ადამიანთა ფიზიკური თვისებები, ისე „მათ მიერ მზად ნაპოვნი ბუნებრივი პირობები — გეოლოგიური, ჰორო-პიდროგრაფიული, კლიმატური და სხვა“. მარქსის აზრით, „ყოველი ისტორიოგრაფია უნდა ამოდიოდეს ამ ბუნებრივი საფუძვლებიდან და მათი სახეცვლილებებიდან, რომელთაც ისინი ისტორიის მსვლელობაში ადამიანთა შემოქმედების მეოხებით განიცდიან“¹. მაგრამ ეს დებულებები არ ამართლებს ს. დანელიას მტკიცებას: „ადამიანი თბილ სამხრეთში ისეთი არ არის, როგორც ცივ ჩრდილოეთში“. მართალია, ს. დანელია აკრიტიკებს მონტესკიეს და მის თეორიას „ცალმხრივ აბსტრაქციად“ მიიჩნევს, მაგრამ ეს ცალმხრივობა და გეოგრაფიული გარემოს როლის გაზვიადება დამახასიათებელია ადრეულ პერიოდში მისი ნააზრებისათვისაც. პირველ პერიოდში პროფ. ს. დანელიას პოზიცია სუსტია იმიტაც, რომ, აღიარებს რა სოციალური გარემოსა და საზოგადოებრივი ცხოვრების მნიშვნელობას, იგი არ იძლევა ამ ცნებათა ანალიზს, ვერ ხედავს საზოგადოებრივი ცხოვრების ნამდვილ განმსაზღვრელ ძალებს.

მსოფლმხედველობათა კლასობრივი განსაზღვრულობა ს. დანელიასთვის უცხო არაა, ამის ნიმუშად გამოდგება პარმენიდეს მსოფლმხედველობის ანალიზი, რომელშიც პარმენიდეს სიძულვილი მასისადმი და მისი იდეალიზმი მკვლევარს დაკავშირებული აქვს პარმენიდეს არისტოკრატიულ წარმომობასთან. საერთოდ, მისი აზრით, იდეალიზმისათვის ყოველთვის დამახასიათებელი იყო კლასობრივი უთანასწორობის დასაბუთება. „არისტოკრატიზმი ხშირად დაკავშირებულია იდეალიზმს მსოფლმხედველობაში. თუ ორი ადამიანი, რომელნიც ფიზიკურად დიდად არ განსხვავდებიან, სხვადასხვა უფლებით სარგებლობენ საზოგადოებაში, როგორ შეიძლება ეს უთანასწორობა დასაბუთდეს, თუ არა იმით, რომ ფიზიკური თანასწორობა არ წყვეტს ყველაფერს? ფიზიკურის ქვეშ ან უფრო მაღლა დგას არაფიზიკური ანუ იდეალური არსი და სწორედ ის არის, რომ თავისუფლებას აძლევს ერთ ადამიანს, მეორე ადამიანი ჩაგროს. ამიტომ რევოლუცია მატერიალისტური და ფენომენალისტური მსოფლმხედველობით არის ხშირად გაყენებული, რადგან ის მოითხოვს თვალსაჩინო თანასწორობის დამრღვევ უთანასწორობა დამოკიდებულებათა მოსპობას. აქ არის სწორედ

¹ ს. დანელია, ანტიკური ფილოსოფია, გვ. 103—104.

საძიებელი სოციალური სარჩული პარმენიდეს მსოფლმხედველობისა, რომელიც საკვირველი თანმიმდევრობით გატარებული იდეალიზმია¹.

„წინასოკრატულ ფილოსოფიას“ ს. დანელია იწყებს მეთოდოლოგიური პრინციპების გადმოცემით, რომელთა შესახებ ზემოთ გვქონდა ლაპარაკი. შემდგომ მოდის მთელი წინასოკრატული ფილოსოფიის დიალექტიკური განხილვა. მისი აზრით, ეს ფილოსოფია ვითარდება უარყოფის უარყოფის გზით. ეს კანონი მოვლენების სქემას კი არ წარმოადგენს, რომელიც გარედან შეაქვთ მოვლენებში, არამედ თვითონ მოვლენები მიემართებიან ამ კანონის გზით. წინასოკრატული ფილოსოფიის განვითარების სქემას მკვლევარი ასე წარმოგიდგენს: თეზისი — იონური ფიზიკა, ანტითეზისი — ელეატური მეტაფიზიკა, სინთეზისი — უმცროსი ფიზიკოსები. პირველი აყენებს დებულებას: გრძნობადი სამყარო არსებობს; მეორეს პრინციპია — გრძნობადი სამყარო არ არსებობს; მესამეს მიხედვით ემპირიული სამყარო არსებობს, მაგრამ გრძნობებისთვის მიუწვდომელია. იგი მხოლოდ გონებას ეძლევა.

პირველი ფილოსოფიური სკოლის დამაარსებლის — თალესის მსოფლმხედველობა ფართო გეგმითაა განხილული. გადმოცემულია მისი პოლიტიკური შეხედულებანი და საბუნებისმეტყველო მათემატიკური ცოდნა. აღნიშნულია ამ უკანასკნელის აღმოსავლური წყარო. შემდგომ კი წინა პერიოდის მითოლოგიასთან დაპირისპირებაში გადმოცემულია მისი მსოფლმხედველობის ძირითადი საკითხი. თუ მითოლოგია კითხვას სვამდა, რისგან გაჩნდა ოდესღაც სამყარო, თალესის კითხვა შემდეგია: რისგან ჩნდება ამჟამად საგნები? ის, რისგანაც ჩნდება, საგანთა შემადგენელია და, ამდენად კითხვა ასეთ სახეს მიიღებს — რისგან შედგება საგნები? ეს ნიშნავს კითხვის დასმას იმაზე, თუ რა არის საგნებში და, მაშასადამე, „უნდა ვიცოდეთ, რა არის საგანი. საბოლოოდ მოითხოვება იმის ცოდნა, რაც ყოველივეს ქვემდებარეა, „არსება“. რაც მართავს ყოველივეს, რაც აჩენს ყველაფერს“. მკვლევარი თალესის პასუხში, — რომ წყალია ყოველივეს საფუძველი, — ხედავს ჰილოძოიზმს და, ამავე დროს, მონიზმის პირველ ფორმას. როგორი გულუბრყვილოც უნდა იყოს თალესის მიერ საკითხის გადაწყვეტა, ძირითადი ღირებულება საკითხის დაყენებაშია, რომელმაც განსაზღვრა ხანგრძლივი დროით ფილოსოფიის პრობლემატიკა. მკვლევრის ერთ-ერთი მეთოდოლოგიური პრინციპია, ფილოსოფიის განვითარების მაჩვენებელი ეძიოს არა მხოლოდ საკითხების გადაწყვეტაში, არამედ საკითხების დაყენების პროგრესირებაშიც. გააანალიზებს რა კრიტიკულად თალესის მოძღვრების ნაკლოვა-

¹ ს. დანელია, ანტიკური ფილოსოფია, გვ. 103—104.

ნებებს. რომლებიც მისმა მოწაფემ ანაქსიმანდრემ შენიშნა, მკვლევა-რი აღნიშნავს, რამ გამოიწვია კონკრეტული ნივთიერების ნაცვლად განუსაზღვრელი აპეირონის გამოცხადება „არხედ“. აქვე ნაჩვენებია ანაქსიმანდრეს მიერ წინ გადადგმული ნაბიჯი კოსმოგონიასა და ბუნებაზე მოძღვრებაში. ანაქსიმანდრეს ცდა, გაურკვეველი არხედან აეხსნა მრავალ საგანთა წარმოშობა. მარცხით დამთავრდა. ეს პრობლემა მემკვიდრეობით მიიღო ამ სკოლის შემდეგმა წარმომადგენელმა ანაქსიმენმა. ეს გზა თაღისიდან ანაქსიმენემდე ფილოსოფიის ერთი ხაზის განვითარებაა. — ფიზიკური სამყაროს ფიზიკური მიზეზით ახსნა, გარეშე ძალების დაუხმარებლად და, ამდენად იგი მატერიალისტურია. ეს მატერიალიზმი გრძელდება დიოგენე აპოლონიელთან, რომელსაც ჩვეულებრივ სახელმძღვანელოებში არ განიხილავენ.

მკვლევრის სავესებით მართებული აზრით, ფილოსოფიის ისტორია არის ორი საპირისპირო მსოფლმხედველობის — მატერიალიზმისა და იდეალიზმის ბრძოლა. მილეტის სკოლის მატერიალიზმის საპირისპიროდ ის თვლის ელეატების მეტაფიზიკას. ელეატების საკითხი ფილოსოფიის ისტორიაში დავას იწვევს, — ზოგი მათ მატერიალისტად თვლის. ს. დანელია თავიდანვე იმ აზრისა იყო, რომ ისინი არც მატერიალისტები არიან. და არც იდეალისტები, მაგრამ საბოლოოდ იმ დასკვნამდე წივიდა, რომ მათი მოძღვრება იდეალისტურია. მკვლევარი აქ მოკლედ გადმოგვცემს ელეატების მოძღვრებას, როგორც პოლითეიზმიდან მონოთეიზმზე, ფიზიკიდან მეტაფიზიკაზე, ემპირიზმიდან რაციონალიზმზე გადასვლას.

აღსანიშნავია, რომ ს. დანელიას შრომა ანტიკური ავტორების არა მხოლოდ გარკვეული გაგებაა, არამედ მათგან დარჩენილი ფრაგმენტების თითქმის სრული გადმოცემა. შრომაში წინასოკრატელთაგან დარჩენილი მასალა სრული სახითაა წარმოდგენილი. ამიტომ, თუნდაც არ დავეთანხმოთ იმ ინტერპრეტაციას, რომელსაც ავტორი აკეთებს, გადმოცემული პირველწყაროების ბაზაზე შესაძლებელია საკუთარი აზრის შემუშავებაც. სანიმუშოდ შეიძლება დავასახელოთ განყოფილება მელისოს შესახებ. აქ მთლიანად მოყვანილია მელისოდან დარჩენილი ათივე ფრაგმენტი, თანაც ავტორს მითითებული აქვს ამ ფრაგმენტების რიგი. მათ თარგმანში იგი ედავება დილსსა და ბერნეტის და ამ გზით პირველ წყაროს გვაძლევს ისე, რომ სხვა წყაროები აღარაა საჭირო. იგი ამასაც არ სჯერდება და ყოველი თავის ბოლოს ასახელებს ამა თუ იმ მოაზროვნეზე არსებული ლიტერატურის სრულსიას. სახელმძღვანელოსათვის ეს საუკეთესო ტრადიცია დაიკარგა. ამდენად, ს. დანელიას შრომები წარმოადგენს როგორც პირველადი წყაროების, ასევე მოაზროვნეთა შესახებ ლიტერატურის ბიბლიოგრაფიას და მათი თეორიების ორიგინალურ ინტერპრეტაციას, რომელიც

აგებულია სხვა ინტერპრეტაციითა კრიტიკული ანალიზისა და მათ წინააღმდეგ წყაროებზე თუ ლოგიკურ ანალიზზე დამყარებული არგუმენტაციის ბაზაზე. აქვე უნდა აღენიშნოთ ერთი არსებითი ხარვეზი: დასახელებულ ლიტერატურაში არაა მითითებული მარქსიზმის კლასიკოსების შრომები, რომელთაც არსებითი მნიშვნელობა აქვთ ამ პრობლემათა გარკვევისათვის, მართალია, ავტორი ზოგჯერ ახდენს მარქსიზმის კლასიკოსების ციტირებას, მაგრამ ამით არაა ამოწურული მათი გამოყენების შესაძლებლობა. მით უმეტეს ლიტერატურაში დასახელების აუცილებლობა.

მკვლევარი ანტიკურ მოაზროვნეთა შეხედულებების დალაგების პროცესში ყოველთვის არ იცავს ქრონოლოგიურ თანმიმდევრობას. ამას ის ამართლებს იმით, რომ მისთვის მთავარია აზროვნების განვითარების დემონსტრაცია, როდესაც ერთი მოაზროვნის მიერ დაყენებული საკითხები მეორესთან პოულობს შემდგომ განვითარებას. ეს პროცესი დიალექტიკური კავშირის გამოვლენაა და ყოველთვის არ ემთხვევა ისტორიულ ქრონოლოგიას. ამდენად, ავტორს უხდება ქრონოლოგიურ პრინციპზე ხელის აღება განვითარების დიალექტიკური პროცესის სასარგებლოდ. ეს სავსებით გამართლებულია მარქსისტული თვალსაზრისით, რადგან მოვლენათა შორის ლოგიკური კავშირები უფრო მნიშვნელოვანია, ვიდრე მოაზროვნეთა ცხოვრების ისტორიული თარიღები.

განვითარების პროცესის განხილვასთან ერთად მკვლევარი განსაკუთრებული ყურადღებით ეკიდება დიალექტიკის თეორიათა გადმოცემას. ელემენტების მოძღვრება მეთოდის თვალსაზრისითაც მეტაფიზიკურია. მათ საპირისპირო მეთოდს ქმნის დიალექტიკოსი ჰერაკლიტე. მკვლევარი ჰერაკლიტეს მიერ წამოყენებულ წინააღმდეგობის უნივერსალურ პრინციპს, როგორც განვითარების წყაროსას, განასხვავებს მოვლენათა მომსპობი წინააღმდეგობისაგან. ჰერაკლიტესთან წინააღმდეგობა სამყაროს კანონზომიერი და სამართლიანი აგებულების პრინციპია. წინააღმდეგობის მხარეები ერთიმეორის გარეშე არ არსებობენ. მათი დაპირისპირება ერთიანობის გარეშე არაა. ჰერაკლიტეს ყოველთვის როდი აქვს ნათლად გამოთქმული ეს პრინციპი, მაგრამ მკვლევარი გამოკვეთს მას როგორც განვითარებისა და სიმრავლის წყაროს. წინააღმდეგობის გარეშე რომ შეუძლებელია აიხსნას სიმრავლისა და განვითარების არსებობა, ამის დასაბუთება ჰერაკლიტეს მოძღვრების დამსახურებაა. მკვლევარი თავისებურად უდგება ჰერაკლიტეს მიერ სამყაროს არხედ ცეცხლის აღიარებას. ამ ცეცხლს ის განასხვავებს ემპირიულისაგან და მიაჩნია აბსტრაქტული პრინციპის გამოხატვად. თუმცა ჰერაკლიტემ ეს ბოლომდე ვერ გაიაზრა, მკვლევარის აზრით, და ცეცხლი წარმოიდგინა, როგორც ცოცხალი, მაგრამ

მთავარი მაინც ის არის, რომ სამყაროს საწყისი მატერიალურია და ცვალებადობა განვითარებას წარმოადგენს, რითაც ჰერაკლიტემ პირველმა მოგვცა დიალექტიკისა და მატერიალიზმის საწყისები. ჰერაკლიტეს დამსახურებას ავტორი ეძებს იმაში, რომ მან სამყარო ახსნა საკუთარი კანონზომიერებით გარეგანი მიზეზის გარეშე და გამოიხატა განვითარებისა და სიმრავლის წყარო.

ნაშრომში გადმოცემულია ჰერაკლიტეს მოძღვრება შემეცნების შესახებ, რაციონალიზმის მართებული კრიტიკა, შემეცნებაში გონების როლის უარყოფის გარეშე. ემპირიულისა და რაციონალურის ერთიანობა თვითონაც დიალექტიკური ხასიათისაა. ეს ნიშნავს, რომ ჰერაკლიტესთან დიალექტიკურია არა მხოლოდ ობიექტური სამყარო, არამედ შემეცნების პროცესიც.

ჰერაკლიტეს შემდგომ ს. დანელია განიხილავს უმცროს ფიზიკოსებს. ნაჩვენებია, რა მემკვიდრეობა მიიღეს მათ ჰერაკლიტესაგან და როგორ აგრძელებდნენ ჰერაკლიტეს მიერ რეაბილიტირებული ბუნების კვლევას. ელეატებისადმი უარყოფითი დამოკიდებულების მიუხედავად, მკვლევრის აზრით, უმცროსმა ფიზიკოსებმა მათგან აიღეს ცვალებადის ასახსნელად უცვლელის დაშვება. ეს გარემოება მიუთითებს, რომ შემდგომი თეორია წინას უარყოფს არა მექანიკურად, არამედ მოხსნა-შენახვის გზით. „ემპედოკლეს განზრახული აქვს მოგვცეს ისეთი თეორია, რომელიც ახსნის მრავალფეროვან და ცვალებად ბუნებრივ სინამდვილეს. არც იონელთა გულუბრყვილო ცდა ბუნების ახსნისა, არც ელეატელთა რადიკალური უარყოფა ამ ბუნებისა... ემპედოკლეს არ მოსწონს. მისი შეხედულებით, აზრმა უნდა ახსნას გრძნობებში მოცემული ემპირიული სინამდვილე და არა უარყოს იგი. სწორედ ამაშია მისი დანიშნულება და, ამდენად, მართალი იყვნენ იონელები. მაგრამ, მეორეს მხრივ, ბუნების ეს ახსნა უნდა იყოს ლოგიკურად აშენებული და შინაგან წინააღმდეგობათაგან თავისუფალი და, ამდენად, მართალნი იყვნენ ელეატები... ემპედოკლეს მოძღვრება არის ცდა იონურ ფიზიკასა და ელეატურ მეტაფიზიკას შორის არსებული წინააღმდეგობის დაძლევისა და მათი უფრო მაღალი თვალსაზრისის ქვეშ მოქცევის. ეს ის თვალსაზრისია, რომელიც საფუძვლად უდევს თანამედროვე ბუნებისმეტყველებასაც და უფლებას გვაძლევს, ემპედოკლე ქიმიის წინამორბედად გამოვაცხადოთ. ლოგიკურ ჭავჭავში ჩასმული მეტაფიზიკისა და გულუბრყვილო ფიზიკის სინთეზმა წარმოშვა ნივთიერების მეცნიერული თეორია¹. მთელი პარაგრაფი წარმოადგენს აქ წამოყენებული დებულების დასაბუთებას. ფართო ისტორიულ მასალებზე დამყარებით.

¹ ს. დანელია, ანტიკური ფილოსოფია, გვ. 158.

შემდგომ მკვლევარი განიხილავს ემპედოკლეს თეორიის განვითარებას ლევკიპესა და დემოკრიტეს ატომისტიკაში. ეს არის უკანასკნელი და უმაღლესი ეტაპი ფიზიკალიზმის გზაზე და ელევტიზმის პრინციპული უარყოფა. ამიტომ განიხილავს ავტორი დემოკრიტეს ანაქსაგორაზე წინ, თუმცა ავტორმა იცის, რომ ქრონოლოგიურად ანაქსაგორა დემოკრიტეზე ადრე მოღვაწეობდა და იმასაც უშვებს, რომ დემოკრიტე იცნობდა ანაქსაგორას შრომებს. დემოკრიტეს მოძღვრება განხილულია, როგორც წინასკრატული ფილოსოფიის ყველაზე დიდი მიღწევა, რომლის ანალოგონად შესაძლებელია ვცნოთ თანამედროვე მეცნიერების ზოგიერთი მიღწევა და ამ მეცნიერულ ქეშმარიტებათა პირველ შემცნობად ს. დანელია დემოკრიტეს აცხადებს (ასეთია, მაგალითად, ჭიმიში იზომერიის აღმოჩენა). მკვლევრის აზრით, დემოკრიტემ „შექმნა ფილოსოფიის პირველი მატერიალისტური სისტემა, რომელშიც იმ დროის მთელმა ცოდნამ დარგის განურჩევლად პოვა ადგილი“¹. ამავე თავში დაშვებულია ერთი მეტად სერიოზული უზუსტობა — ფიფიერბახის მსგავსად ს. დანელია თანამედროვე მატერიალიზმს აიგივებს ვულგარულ მატერიალიზმთან და დემოკრიტეს მიაწერს სულიერი სუბსტანციის დაშვებას. ეს შეცდომა მკვლევარმა გამოასწორა დემოკრიტეზე შრომის მეორე გამოცემაში. სადაც მატერიალიზმი, რომელზედაც ის მსჯელობს, მან გამოიჩინა მარქსისა და ენგელსის მატერიალიზმისაგან და მოხსნა მტკიცება დემოკრიტეს მიერ სულიერი სუბსტანციის დაშვების შესახებ². მაგრამ ეს შეცდომა ს. დანელიამ მაინც ვერ დაძლია. რადგან აქაც იგი ხშირად ხმარობს გამოთქმას „თანამედროვე მატერიალიზმი“, „თანამედროვე საბუნებისმეტყველო მატერიალიზმი“, როგორც ვულგარული მატერიალიზმის სინონიმს, მაშინ, როდესაც ფაქტობრივად ვულგარული მატერიალიზმი არაა არც თანამედროვე და არც საბუნებისმეტყველო მატერიალიზმი. ის, რომ ეს მატერიალიზმი ბუნებისმეტყველებმა შექმნეს, არ ხდის მას საბუნებისმეტყველო მატერიალიზმად.

ატომისტიკის შემდეგ განხილულია ანაქსაგორას მოძღვრება. ამას ავტორი ამართლებს იმით, რომ ანაქსაგორა ეკამათება ატომისტებს და თავის თეორიას აყალიბებს მათთან ბრძოლაში. ატომიზმის მონიშნულ უპირისპირდება ანაქსაგორას დუალიზმი. გარდა ამისა, ანაქსაგორა არის მოაზროვნე, რომელმაც მისცა ბიძგი კლასიკური იდეალიზმის ჩამოყალიბებას პითაგორას, სოკრატეს, პლატონისა და არისტოტელეს მოძღვრებათა სახით. ყველა ეს თეორია ავითარებდა ანაქსაგორას მოძღვრებას ნუსხე. მკვლევრის მიერ მოხაზული ფილოსო-

¹ ს. დანელია, ანტიკური ფილოსოფია, გვ. 184.

² ს. დანელია, ატომისტური ფილოსოფია ძველ საბერძნეთში, გვ. 34.

ფიის განვითარების ეს სურათი ისევ იმის დადასტურებაა, რომ ფილოსოფიის ისტორია არის მატერიალიზმისა და იდეალიზმის ბრძოლა. ანაქსაგორას შემდგომ განხილულია პითაგორელთა რიცხვთა მეტაფიზიკა. ახსნილია ის ფილოსოფიური და მისტიკური, აგრეთვე, მეცნიერული და მათემატიკური საბუნებისმეტყველო შემეცნება, რაც მოგვცეს ამ თეორიის წარმომადგენლებმა.

ნაშრომის უკანასკნელი თავი ეძღვნება სოკრატეს უშუალო წინამორბედებსა და თანამედროვეებს — სოფისტებს. მკვლევრის აზრით, მათგან იწყება ანთროპოლოგიური ხანა ბერძნული აზროვნების განვითარებაში, რომელიც, უპირველეს ყოვლისა, აზროვნების გარდა დაკავშირებულია სოციალურ-პოლიტიკურ ცვლილებებთან. ავტორი სოციალურ-პოლიტიკური ცვლილებებით ხსნის არა მარტო თეორიათა ცვლილებას, არამედ სიტყვათა მნიშვნელობასაც, რამდენადაც სიტყვათა მნიშვნელობის ცვლილების უშუალო წყარო საზოგადოებრივი ფსიქოლოგიაა, ხოლო ამ უკანასკნელის მიზეზი ცხოვრების სოციალურ-პოლიტიკური წყობილების ცვლილებაშია. ამ თავში დახასიათებულია ის ძირეული სოციალური ცვლილებანი, რომლებიც განიცადა ბერძნულმა ცხოვრებამ V საუკუნის მეორე ნახევრიდან და ამ ფაქტის განხილვით იწყება სოფისტების მოძღვრების ანალიზი. მითითებულია სოფისტიკის დამოკიდებულება საბერძნეთის პოლიტიკური ცხოვრების მოთხოვნებზე. დემოკრატის ეპოქამ სისხლისეული უპირატესობა პოლიტიკურ მმართველობაში შეცვალა პოლიტიკური ორატორის უპირატესობით, რამაც განაპირობა ორატორული ხელოვნების წინ წამოწევა და, ამან წარმოშვა ორატორული წვრთნის საჭიროება, რაც სოფისტების მთავარი საქმე იყო. აქვე გაანალიზებულია სოფისტების დემოკრატიული სოციალურ-პოლიტიკური შეხედულებანი.

საბოლოოდ ამ შრომის შესახებ შეიძლება ითქვას, რომ ეს არის ენგელსის დებულების დემონსტრაცია ანტიკური ფილოსოფიის შესახებ, — რომ მასში მოცემულია ყველა თანამედროვე მსოფლმხედველობის ჩანასახი.

შრომის გამოსვლას დადებითად გამოეხმაურა პრესა.. დაიბეჭდა მ. გოგიბერიძის რეცენზია, რომელშიც აღნიშნული იყო: „უკანასკნელი წლების განმავლობაში ს. დანელიამ ქართული სამეცნიერო ლიტერატურა გაამდიდრა რამდენიმე ისტორიულ-ფილოსოფიური ხასიათის ნაკრევის გამოქვეყნებით. ასეთია მისი წერილები ძველი ბერძნული ფილოსოფიის ისტორიიდან: არისტოტელეს, ძენონის, პარმენიდეს და სხვათა შესახებ. განსაკუთრებული ინტერესის ღირსი, იყო მისი წიგნი ქსენოფანე კოლოფონელის შესახებ.

წინამდებარე ნაშრომი კი ერთგვარი შეჯამებაა იმ იდეებისა, რო-

მელიც უკვე დასახელებულ ნარკვევებში იყო წარმოდგენილი. კიდევ მეტი, ეს წიგნი არის ისტორია ანტიკური ფილოსოფიის განვითარებისა ფილოსოფიური სპეკულაციის პირველი ჩასახვიდან დაწყებული სოკრატეს ეპოქამდე. და ის გარემოება, რომ ეს წიგნი ისტორიისა და არა ნარკვევი კერძო საკითხებზე, უსათუოდ მკითხველის მხრივაც მეტ ყურადღებას და ინტერესს გულისხმობს. აქ საინტერესოა არა მარტო იმ მასალის დედინიციური დალაგება, რომელიც ამ ეპოქის ისტორიკოსის განკარგულებაში მოიპოვება, არამედ ის მეთოდიც, რომლითაც ავტორი თავის შრომას წერს და ის თანმიმდევრობითი ინტერპრეტაცია ისტორიულ-ფილოსოფიური პრობლემებისა, რომელიც მკვლევარს თავისი მეცნიერული ძიების გზაზე შეხვდება¹. რეცენზენტი აღნიშნავდა შრომაში სადავო საკითხების არსებობასაც, არ ეთანხმებოდა პითაგორას მოთავსებას ატომიზმის შემდეგ, რადგან პითაგორამ დემოკრიტზე მნიშვნელოვანი გავლენა მოახდინა. ჯერე არ ეთანხმება დებულებას, რომ პითაგორა გალილიემდე ვერაფერს გაიგო. რეცენზენტს მიაჩნია, რომ დემოკრიტემ გაიგო პითაგორას მოძღვრება. რეცენზენტის აზრით, წინასოკრატული ფილოსოფია დემოკრიტითი უნდა მთავრდებოდეს და არა ანაქსაგორათი და დემოკრიტეს შემდეგ ანაქსაგორას მოთავსება დემოკრიტეს შეუფასებლობაა. მ. გოგიბერიძის რეცენზიას სერგი დანელია არ დაეთანხმა და გამოაქვეყნა პასუხი, რომელსაც ახლდა რეცენზენტის განმარტება.

ს. დანელია არ დაეთანხმა რეცენზენტის არც ერთ მოსაზრებას. ამტკიცებდა, რომ მისი შრომა ფილოსოფიის დიალექტიკური განვითარების და მატერიალიზმის ჭეშმარიტი დაფასების ნიმუშია. ასევე უმართებულოდ მიაჩნდა საყვედური ქრონოლოგიის დარღვევის გამო. მისი აზრით, ქრონოლოგია კი არაა მთავარი, არამედ განვითარების ხაზი. „განა ისტორიკოსი ვალდებულია მასალის დალაგების დროს კვალდაკვალ მისდიოს ფაქტების თანმიმდევრობას? რა თქმა უნდა, არა... ისტორია არ არის ფაქტების აღწერა ქრონოლოგიურ თანმიმდევრობით... ისტორია არის ფაქტების დალაგება არა აუცილებლად ქრონოლოგიური თანმიმდევრობით, არამედ ისეთი თანმიმდევრობით, რომ გასაგები გახდეს კავშირი ამ ფაქტებს შორის“².

ეს მეტად მნიშვნელოვანი მოსაზრებაა 20-იანი წლების ისტორიოგრაფიაში, რადგან ამ პერიოდში მემპატიანურ ისტორიას ენიჭებოდა დიდი მნიშვნელობა. ასეთ ისტორიაზე უარის თქმა ისტორიის დიალექტიკური გაგების სასარგებლოდ მეთოდოლოგიური თვალსაზრისით წინ გადადგმული ნაბიჯი იყო. „მნათობის“ იმავე ნომერში მოთავსე-

¹ ურნ. „მნათობი“, 1927, № 1, გვ. 248.

² ურნ. „მნათობი“, 1927, № 3, გვ. 262.

ბული იყო მ. გოგიბერიძის განმარტება, რომელშიც იცავდა დემოკრიტეს შესახებ რეცენზიაში გამოთქმულ მოსაზრებებს ნეოკანტიანელთა დამოწმებით.

მნიშვნელოვანი იყო ის გარემოება, რომ ს. დანელიას ეს ნაშრომი ფაქტობრივად იყო საბჭოთა კავშირში პირველი სისტემატური გამოკვლევა ანტიკურ ფილოსოფიაზე და ისიც — სახელმძღვანელოს ტიპისა. ქართულ ფილოსოფიურ აზროვნებაში ფილოსოფიის ისტორიული შრომების დღევანდელი მაღალი დონე საწყისის სწორედ აქედან ღებულობს. ს. დანელიას ნაშრომი თავისი აკადემიზმითა და მეცნიერული აპარატურით დღესაც სანიმუშოა.

მეტად მნიშვნელოვანია ს. დანელიას სადოქტორო დისერტაცია „ქსენოფანე კოლოფონელის მსოფლმხედველობა“. აღსანიშნავია, რომ ქსენოფანეს გაგებაში აზრთა სხვადასხვაობა არსებობდა. ყველაფერი სადავო იყო, დაწყებული მისი ადგილით ელეატურ მეტაფიზიკაში და დამთავრებული მისი მოძღვრების ძირითადი ცნებებით. ერთიანი აზრი არ არსებობდა იმის შესახებ, ქსენოფანე იყო პარმენიდეს მოწაფე თუ პირიქით. ფილოსოფოსი იყო ქსენოფანე თუ მხოლოდ რაფსოდი? ქსენოფანეს მოძღვრება პოლითეისტური იყო თუ მონოთეისტური, პანთეისტური თუ თეისტური? ამ ვითარებას კარგად გვიხატავს ერთი ადგილი ს. დანელიას მიერ ციტირებული აიჰპორნის შრომიდან: „ყველგან ბრძოლა, ბანაკთა ბრძოლა, ბრძოლა ყველასი ყველას წინააღმდეგ, მაშასადამე, სხვა სიტყვებით, მანამდე არსებულ შრომათა მთლიანობის მიმართულებისა და ხასიათის სრული უქონლობა, დაბნეულობა, ქაოსი“¹.

ს. დანელია ცდილობს, გამონახოს ამ ქაოსიდან თავისდასაღწევი გზა. „ჩვენი გამოკვლევის მიზანია აღადგინოს ქსენოფანეს მთლიანი ფილოსოფიური სახე, რომელიც დღესაც უცნაურ მოაზროვნედ ითვლება. უჭი მოფინოს მისი მოძღვრების წვრილმანებს, აღმოაჩინოს მათში მთავარი აზრი, რომელიც გააერთიანებს მათ და ჩვენთვის ქსენოფანეს ფილოსოფიას გახდის მწყობრ მსოფლმხედველობად და ასნის უკანასკნელს ქსენოფანეს ინდივიდუალობით და მისი თანამედროვე საზოგადოებრივი ცხოვრების პირობებით“². მკვლევარი ელეატურ მეტაფიზიკას განიხილავს, როგორც მილეტელთა ჰილოძოიზმის დაძლევას, როგორც მონოთეიზმზე და რაციონალიზმზე გადასვლას, როგორც დემოკრიტეს ატომიზმისა და პლატონის იდეათა თეორიის მომზადებას. განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებს ავტორი სარწმუნოებრივი ცვლილებას, მონოთეიზმის წარმოშობას. იგი ამას იკვლევს

¹ ს. დანელია, ქსენოფანე კოლოფონელის მსოფლმხედველობა, გვ. 10.

² იქვე.

მეცნიერულად, ეძებს რწმენის ბუნებრივ მიზეზებს და თავის საქმეს თვლის იუმისა და ჰელვეციუსის მსრივ რწმენის მეცნიერული ახსნის გაგრძელებად.

მკვლევარი ქსენოფანეს მონოთეისტობის მტკიცებით უპირისპირდება ფრეიდენტალს, რომელიც ქსენოფანეს პენოთეისტად (მრავალღმერთში ერთი მთავარის დაშვება) თვლიდა, ასევე გომპერცსა და სხვებს. ქსენოფანეს მონოთეისტობის დამკველთა არგუმენტაციას (ცელერი, დილსი, ვილამოვიცი) ს. დანელია აღრმავებს და აფართოებს ახალ წყაროთა და ინტერპრეტაციათა საფუძველზე. ახალ წყაროდ ხდება ანონიმური თხზულება „მელისო, ქსენოფანე, გორგია“. მკვლევარი ჯერ ასაბუთებს ამ წყაროს გამოსადეგობას და შემდეგ ემყარება მას. ქსენოფანედან დარჩენილ ფრაგმენტთაგან კი ის ფრაგმენტები, რომლებიც ითვლებოდა პოლითეიზმის დასაბუთებად, ისეთ ინტერპრეტაციას ღებულობენ, რომ მონოთეიზმის საბუთადაა გამოყენებული. შემდეგ მკვლევარი უარყოფს ქსენოფანეს პანთეიზმს და ასაბუთებს, რომ ის იყო თეისტი. რაც მთავარია, მკვლევარი აქ ეძებს მეტაფიზიკის საწყისს, რადგან ფიზიკოსებისაგან განსხვავებით, ქსენოფანესთან საწყისია არსი საზოგადოდ და არა ნივთიერება. ამით ს. დანელია უპირისპირდება ედუარდ ცელერს. რომელიც ელვატიზმს თვლიდა მილეტური ფიზიკის გაგრძელებად. ს. დანელია უერთდება რეინპარტის მტკიცებას, რომ ელვატიზმის არსი არის ლოგიკური.

ს. დანელიას ერთ-ერთი ღირსება ის არის, რომ ქედს არ იხრის ანტიკურობის დიდი მკვლევრების სახელთა წინაშე და საკუთარ კონცეფციას ქმნის ისეთ დიდ მეცნიერებთან დაპირისპირებით, როგორიც არიან დილსი, ცელერი და სხვანი. ავტორს უფლება ჰქონდა თავისი შესავალი სიტყვა დისერტაციის დაცვის დროს დაესრულებინა შემდეგი სიტყვებით: „ჩემ წიგნში მოცემულია ქსენოფანეს შესახებ საკუთარი აზრის შედგენის ერთ-ერთი ცდა“. შეიძლება ითქვას, რომ ქართული საბჭოთა ფილოსოფიური აზრის ისტორიაში დღეისათვისაც ეს ცდა ერთადერთია და ფაქტია, რომ შესრულდა ავტორის სურვილი, რომელსაც ის გამოთქვამდა, როცა ამბობდა, რომ „მისთვის საკმარისი იქნება, თუ ამ აზრს დაეთანხმებიან“. ეს რომ ასეა ამას ადასტურებს ფილოსოფიის ისტორიის პირველი სახელმძღვანელო მოსე გოგიბერიძის ავტორობით, რომელშიც განმეორებულია ს. დანელიას მიერ წამოყენებული თეზისი ქსენოფანეს მონოთეისტობის შესახებ. „ბერძნული აზროვნების ისტორიაში ქსენოფანე პირველად და სავსებით გარკვეულად დგება მონოთეიზმის ნიადაგზე. ნამდვილი ღმერთი, მისი აზრით, არის ერთი“¹. ასევე გაიზიარა მ. გოგიბერიძემ

¹ მ. გოგიბერიძე, რჩ. ფილოსოფიური თხზულებანი, ტ. 3, გვ. 53.

ს. დანელიას აზრი, რომ ქსენოფანე არ არის პანთეისტი. „ქსენოფანეს სახით ჩვენ საქმე გვაქვს გარკვეულ მონოთეისტთან და არა პანთეისტთან“¹. ს. დანელიას აზრებს ქსენოფანეს, როგორც მონოთეისტისა და მეტაფიზიკის პირველი სისტემის შემქმნელის შესახებ იზიარებს ს. წერეთელიც². ს. დანელიას აზრები რომ დამკვიდრდა ანტიკური ფილოსოფიის ქართველ მკვლევართა შორის, ეს ერთხელ კიდევ ადასტურებს მის დიდ ღვაწლს ამ დარგში.

ს. დანელიას ამ ნაშრომის სტრუქტურა ასეთია: უპირველესად განიხილება ფილოსოფიის ისტორიის მიმართება წყაროთა ფილოლოგიურ კრიტიკასთან. შემდეგ არის ქსენოფანეს თხზულებების შესახებ გამოკვლევა, რომელშიც ფილოლოგიურ-ფილოსოფიური ანალიზით საბუთდება, რომ ქსენოფანე მართო ლექსებს კი არ წერდა, არამედ დიდაქტიკური პოემაც შეუქმნია, რომელშიც გამოუთქვამს თავისი მსოფლმხედველობა. ამით მან საწყისი მისცა პარმენიდეს, ლუკრეციუსისა და სხვა მოაზროვნეთა დიდაქტიკური პოემების შექმნას. შემდგომ განხილულია ძველ მოაზროვნეთა ცნობები ქსენოფანეს შესახებ. განსაკუთრებული კვლევის ობიექტია ანონიმური თხზულება „მელისო, ქსენოფანე, გორგია“, რომლის სარწმუნოებაზეა დამოკიდებული მკვლევრის თვალსაზრისის დასაბუთება. მკვლევარი ამ თხზულების სათაურს მისი შინაარსის თანმიმდევრობისთვის სანდო საზომად არ მიიჩნევს: ის ასაბუთებს, რომ თუმცა სათაური ქსენოფანეთი იწყება, თხზულების პირველი ნაწილი არაა ქსენოფანეს მსოფლმხედველობის გადმოცემა. საბოლოოდ ასკვნის, რომ მხოლოდ მეორე ნაწილშია ქსენოფანეს მსოფლმხედველობა გადმოცემული. ვრცლად და საინტერესოდაა გამოკვლევაში წარმოდგენილი ცელერსა და კერნს შორის კამათი ანონიმური თხზულების ავტორის საკითხზე. ავტორი ცდილობს საკითხის საკუთარი გადაწყვეტა დაასაბუთოს. ამისათვის იგი იყენებს ანალოგიას ელეატებზე არისტოტელეს „მეტაფიზიკაში“ მოცემულ ცნობებსა და ანონიმური თხზულების მეორე ნაწილს შორის და აღმოაჩენს მათს შესაბამისობას. ავტორის აზრით, ანონიმის ავტორი არისტოტელე იყო თუ თეოფრასტე, ეს არ საბუთდება. მაგრამ მთავარია, რომ თხზულება სანდო წყაროა ქსენოფანეს ფილოსოფიის შესასწავლად. ამის დასაბუთებაა მკვლევრის მიერ მოცემული ტექსტის ანალიზი. ამ ფაქტის დადგენას მოსდევს ქსენოფანეს ეპოქის საბერძნეთის აღწერა და იმ სოციალური და პოლიტიკური ვითარების ანალიზი, რომელმაც მოამზადა იდეოლოგიური ცვლილება და ძველ ღირებულებათა გადაფასება. განსაკუთრებით დაწვრილებით არის დახასიათე-

¹ მ. გ. გ. ბ. ე. ი. ძ. ე. რჩ. ფილოსოფიური თხზულებანი, ტ. 3, გვ. 54.

² ს. წერეთელი, ანტიკური ფილოსოფია, გვ. 98—99.

ბული ბერძნული მითოლოგია და მასზე აგებული პოლითეისტური სარწმუნოება. რომელთან ბრძოლაშიც ყალიბდება ქსენოფანეს მსოფლმხედველობა. ქსენოფანე ამ ბრძოლაში ემყარებოდა მის თანამედროვე ზნეობრივ სარწმუნოებრივ მოძრაობას და მილეტის ფიზიკას. მათი სინთეზით შექმნა მან ახალი იდეოლოგია.

ნაშრომის მეორე თავში დახასიათებულია ქსენოფანეს პიროვნება არა მხოლოდ მისი ბიოგრაფიის გასაცნობად, არამედ ქსენოფანეს მსოფლმხედველობის გასაგებადაც. რადგან ავტორი თავიდანვე იმ პრინციპს ემყარება, რომ ადამიანის ცხოვრება გავლენას ახდენს მისი მსოფლმხედველობის ჩამოყალიბებაზე, ამიტომ მსოფლმხედველობის ანალიზის აუცილებელი კომპონენტია მისი მატარებელი ადამიანის ცხოვრების დასურათება. აღსანიშნავია, რომ მკვლევარი განსაკუთრებით აფასებს იმ ეპოქებს, რომლებშიც ძლიერია სულიერი ცხოვრებისადმი ლტოლვა. ეპოქათა ღირებულებას ავტორი განსაზღვრავს მათი მამოძრავებელი ინტერესებით. ქსენოფანეს ხანა იყო მემკვიდრე იმ პერიოდისა, როდესაც გონი ჯერ კიდევ საკმაოდ არ ფასდებოდა, გონითი და ფიზიკური ძლიერება ერთნაირად ფასობდა: ქსენოფანე ცხოვრობდა იმ გარემოში, რომლის „წრისათვის მგონის ღირებულება ბევრად არ აღემატებოდა რომელიმე მოქიდავის ან მოკრივის ღირებულებას“, რაც ეპოქის ცუდ ნიშნად მიაჩნია მკვლევარს. საერთოდ, გატაცება ფიზიკური ძალის კულტით მაუწყებელია ეპოქის ჩამორჩენილობისა, როდესაც არ ესმით გონის ღირებულება, ან კიდევ დეგრადაციისა, როდესაც გონის ეპოქას მოსდევს ღირებულებათა გაუფასურება და ნიჰილიზმი. გონებრივად ცარიელი ადამიანისათვის ძირითადი ხდება სენსაციები. საყურადღებოა, რომ ამ თეზისის საუკეთესო ილუსტრაციაა თანამედროვე დასავლეთის ადამიანის ცხოვრება, როდესაც ადამიანი გაარაადამიანურებას განიცდის, როდესაც მისი კერპია სენსაცია და სპორტი. ეს პროცესი კარგად აქვს აღწერილი პროგრესულ ესპანელ მწერალს ზუან ანტონიო დე სენსუნეგის წიგნში — „სამყარო თავის გზით მიდის“. „ჩვენს ქვეყნის პრესა, — წერს სენსუნეგი, — რომელსაც გინდათ ფეხბურთის მატჩს უფრო მეტ ყურადღებას აქციეს, ვიდრე მეცნიერების პრობლემებს... სპორტითა და კინოთი ხალხის გამოშტერება არის საშუალება იმისა, რომ არ იფიქრონ უფრო მნიშვნელოვანზე“. ამის ტიპური ნიმუშია სენსუნეგის მიერ დახატული ფეხბურთის ფანატიკური გულშემატკივარი. ს. დანელია იმავე აზრს გამოთქვამს, რასაც დღეს ექსისტენციალიზმის წარმომადგენლები ამბობენ ადამიანის გაუცხოებაზე, და იმ ვითარებაზე, როდესაც „მოკრივე მიჩნეულია დიდ ადამიანად“. შემთხვევითი არაა, რომ ზოგჯერ ანალოგიას ავლებენ ანტიკურობის დაცემის ხანასა და თანამედროვე იმპერიალიზმის ეპოქას შორის. ორივესთვის

საერთოა სულიერი სიკარიელე. გონითი ადამიანის მოღვაწეობა ვერ ურიგდება ამ ვითარებას, მაგრამ თუ გონი სუსტია, ის ვარდება პესიმიზმსა და ნიპილიზმში, ხოლო თუ გონი ძლიერია და შეუძლია წინ აღუდგეს ამ გამოფიტვის პროცესს, ის ქმნის ახალ ღირებულებათა სამყაროს. ს. დანელიას აზრით, ქსენოფანეს მსოფლმხედველობა ასეთი პოზიტიური გონის სახეობაა. ქსენოფანე ილაშქრებს ფიზიკურის გაღმერთების წინააღმდეგ და სულიერს აკუთვნებს პრიმატს. მისთვის იდამიანის ადამიანობას განსაზღვრავს სულიერი სიმდიდრე და არა გამხრწნელი ფუფუნება ან მატერიალური ძლიერება. ყოველივე ადამიანურს მხოლოდ იმდენად აქვს საზრისი, რამდენადაც იგი სულიერი სამყაროს გამოვლენაა. უმაღლესი იდეალი „მართალი ცხოვრებაა“. „ზნეობრივი სამყარო ერთია, რადგან ერთია სამართალი“. მკვლევრის აზრით, ეს არის ამ პერიოდის მიღწევა და ქსენოფანეს მიერ შემოტანილი სიახლე გამოიხატება იმაში, რომ მისგან იწყება ზნეობა. „ეს ცვლილება უდიდესი მოვლენაა მთელს ისტორიაში. ის არის გაჩენა ზნეობისა, რომელიც პიროვნებასთან ერთად იშვა. კარჩაკეტილი პატრიარქალური საზოგადოება ჩვეულებით ცხოვრობდა, მაგრამ ზნეობას, ამ სიტყვის ნამდვილი მნიშვნელობით, ის არ იცნობდა. ვინაიდან იქ, სადაც ადამიანი ვათვითცნობიერებული არაა, ზნეობაც შეუძლებელია“¹. მკვლევარი სამართლიანად შენიშნავს, რომ ქსენოფანეს ბრძოლა ჰედონიზმის წინააღმდეგ და სიამოვნების დაქვემდებარება სამართლიანობისადმი არაა იმის მტკიცების საფუძველი, რომ ქსენოფანეს ჰქონდა „სრული წარმოდგენა სიმართლეზე, როგორც იდეალურზე“. ამის შემდეგ, მკვლევარი განიხილავს ქსენოფანეს რელიგიურ მრწამსს, მის მონოთეიზმს, რომელიც აგებულია მის ზნეობრივ შეხედულებებზე. ქსენოფანე კიცხავს პომეროსისა და ჰესიოდეს მიერ ანთროპომორფისტულად წარმოდგენილ ღმერთებს, რომელნიც აღვირახსნილ ცხოვრებას ეწევიან. მკვლევრის აზრით, პოლითეისტური სარწმუნოების წინააღმდეგ ბრძოლაში ქსენოფანეს მიერ პირველად იქნა გამოყენებული დიალექტიკა, როგორც დასაბუთების გზა.

ზოგიერთი ავტორისაგან განსხვავებით ს. დანელია ქსენოფანეს მსოფლმხედველობას მხოლოდ რელიგიური შეხედულებებით არ შემოფარგლავს. ქსენოფანეს მეტაფიზიკის გვერდით ის იკვლევს მის ფიზიკასაც, ადგენს, რას ემყარება ქსენოფანე მილეტის სკოლის მემკვიდრეობიდან და რა სიახლე შეიტანა მან. ამ უკანასკნელს ის ხედავს საკითხის დაყენებაში. თუ მილეტელები ეძებდნენ ყველაფრის მიზეზს,¹ საგანთა იმანენტურ კანონს, ქსენოფანე ეძებს ყოველივეს ღირებულებას, საგანთა ტრანსცენდენტალური ღირებულების კვლევა განსაზღვ-

¹ ს. დანელია, ქსენოფანე კოლოფონელის მსოფლმხედველობა, გვ. 90.

რავს მის ფიზიკას. ეს არის ქსენოფანეს მეტაფიზიკა განსხვავებით მილეტის ფიზიკისგან. ამის შემდგომ სპეციალური განხილვის საგანი ხდება ქსენოფანეს მეტაფიზიკა და მონოთეიზმი. მკვლევარი ეკამათება ცნობილ ფილოსოფიის ისტორიკოსებს, რომელნიც ქსენოფანეს პოლითეისტად ან პენოთეისტად თვლიან. ავტორს ესმის სიძნელეები, დაკავშირებული ქსენოფანეს მონოთეიზმის დასაბუთებასთან, გვერდს არ უვლის ქსენოფანეს აზრებს, რომლებშიც მრავალ ღმერთზეა ლაპარაკი, მაგრამ ამას ხსნის იმით, რომ ქსენოფანეს მსოფლმხედველობამ ევოლუცია განიცადა. პირველ პერიოდში ის პოლითეისტი და შემდეგ აყალიბებს მონოთეიზმს. წინასოკრატული ფილოსოფიის წარმომადგენელთა ევოლუციაზე მსჯელობაც კი ახალი თვალსაზრისი იყო ფილოსოფიის ისტორიაში. ქსენოფანეს მონოთეიზმის დამტკიცების შემდეგ მკვლევარი სვამს კითხვას, ქსენოფანე პანთეისტი თუ თეისტი. ამტკიცებს, რომ პანთეიზმი შეუთავსებელია მონოთეიზმთან, რომ ქსენოფანე მონოთეისტური თეიზმის წარმომადგენელია. მისი მოძღვრება ღმერთზე შემდეგ დებულებაში გამოიხატება: „ღმერთი ანუ უზენაესი არსი არის ერთი, მარადიული, განუფენელი“¹. შემდგომ მკვლევარი განიხილავს შემეცნების პრობლემებს ქსენოფანესთან. განსხვავებით ტრადიციისაგან, რომელიც ანაქსაგორას თვლის შემეცნების საკითხების პირველ დამსმელად, ს. დანელია ასაბუთებს, რომ ქსენოფანემ დასვა პირველად შემეცნების საკითხი, რომ მან განასხვავა პირველად დოქსა და ალეთეია, რაც საფუძვლად დაედო შემდგომ რაციონალისტურ სისტემებს. მკვლევრის აზრით, ქსენოფანე რომ ახალი მიმდინარეობის წამომწყები გახდა, ეს განაპირობა საბერძნეთის სოციალურ-პოლიტიკური განვითარების ტენდენციამ.

ამ მონოგრაფიის გამოსვლა აღინიშნა ვრცელი რეცენზიით. რეცენზენტი მ. გოგიბერიძე ავტორს ეთანხმება იმაში, რომ ქსენოფანეს ფილოსოფია, როგორც შესწავლის საგანი დღესაც აქტუალურია. ეს გამართლებულია სამი თვალსაზრისით: 1. ქსენოფანე ელეატური მეტაფიზიკისა და, საერთოდ, იდეალიზმის მამამთავარია, 2. ქსენოფანემ პირველმა უარყო ანტიკურობაში პოლითეიზმი და წამოაყენა მონოთეისტური ღმერთის იდეა. ამდენად, ის „ცოცხალი ლიტერატურული ისტორიული“ საბუთია ძველიდან ახალზე გადასვლის პერიოდის კულტურის ისტორიიდან და 3. საინტერესოა ქსენოფანეს მსოფლმხედველობის დამოკიდებულება იონურ ფიზიკასთან. „სამივე, ჩვენ მიერ შემოხაზული პრობლემა ავტორს სავსებით და უნაკლოდ მიღებული აქვს და გამოკვლევის სხვადასხვა ადგილზე საკმაო პასუხს იძლევა სამივე

¹ ს. დანელია, ქსენოფანე კოლოფონელის მსოფლმხედველობა, გვ. 171.

საკითხზე“¹. რეცენზენტს განსაკუთრებით მნიშვნელოვნად ესახება ქსენოფანეს ფრაგმენტებისა და მისი წყაროების ისტორიულ-ფილოლოგიური მეთოდით ანალიზი. „ს. დანელია თავისი გამოკვლევის პირველ ნაწილს ანდომებს იმას, რომ მისთვის საჭირო ფრაგმენტებს და ძველი ფილოსოფოსების თუ ისტორიკოსების მოწმობას ქსენოფანეს შესახებ თავი მოუყაროს. ავტორის მიერ სინდისიერად მოყვანილია და დასახელებულია ყოველივე, რისი დასახელება კლასიკური ფილოლოგიის თანამედროვე განვითარებას შეეძლო“². რეცენზენტი ფართოდ განიხილავს წიგნის სქემას და ასკვნის: „ყველა, ვისაც კი ფილოსოფიის ისტორია და მასთან დაკავშირებული სისტემატური საკითხების შესწავლა აინტერესებს, სიამოვნებით წაიკითხავს ს. დანელიას წიგნს ქსენოფანეს შესახებ“³. რეცენზენტი აკეთებს ერთადერთ შენიშვნას, რომელიც ეხება თარგმანის გარეშე მოტანილ ბერძნულ ციტატათა სიმრავლეს, რაც, როგორც ჩანს, ავტორმა მიიღო და გაითვალისწინა შემდგომ შრომებში. რეცენზია იმდენად დადებითი იყო, რომ ს. დანელიას მხრივ მას შეპასუხება არ გამოუწვევია, მაგრამ სხვა გარემოების გამო ამ წიგნის გარშემო პრესაში დისპუტი მაინც გაიმართა.

1927 წელს დისერტაციის დაცვის დროს ოპონენტმა შ. ნუცუბიძემ წიგნის დადებით შეფასებასთან ერთად შენიშვნებიც გააკეთა. დისერტანტმა არ მიიღო ისინი. მაშინ შ. ნუცუბიძემ თავისი შენიშვნები გამოაქვეყნა ჟურნ. „მნათობში“, რამაც გამოიწვია დისპუტი შ. ნუცუბიძესა და ს. დანელიას შორის. შ. ნუცუბიძე თავის რეცენზიაში ახასიათებდა მეცნიერების განვითარების გზას და მიუთითებდა, რომ ამ განვითარების მაჩვენებელია სპეციალიზაცია. ქართული აზროვნება სპეციალიზაციის ეტაპის დასაწყისშია და მის მნიშვნელოვან მოვლენას წარმოადგენს ს. დანელიას გამოკვლევა ქსენოფანე კოლოფონელზე. კუსტარულობისა და ზერელობის დაძლევის, სპეციალიზაციის „პერსპექტივაში ს. დანელიას ქართული გამოკვლევა ქსენოფანე კოლოფონელზე — ევროპული აზროვნების პირველი საფეხურის ერთ-ერთ წარმომადგენელზე — მეტად მნიშვნელოვანი გარემოებაა. ამ მოაზროვნისადმი დასავლეთ ევროპაში დიდი ინტერესია დღეს შექმნილი და ს. დანელიამ, გამოკვლევის ავტორმა, ალლო აულო ამ მეცნიერულ ინტერესს და შედარებით უფრო მეტი სისტემატურობით და სივრცით დააყენა იგივე საკითხი ქართულ მეცნიერულ ლიტერატურაში. აღნიშნული გამოკვლევა სპეციალურ გამოკვ-

¹ ჟურნ. „მნათობი“, 1926 წ., № 5—6, გვ. 264.

² იქვე.

³ იქვე, გვ. 265.

ლევათა ჯგუფს მიეკუთვნება, რომელთა არე ვიწროდაა მოხაზული და მცირე ზომის, მაგრამ მნიშვნელოვან ამოცანას ისახავს. მეცნიერული კვლევა-ძიების უნარის, აღებული მასალის დამლევის და დამუშავების თვალსაზრისით ასეთი შრომა საუკეთესო საშუალებად უნდა ჩაითვალოს და, თუ ამას დაერთვის ის გარემოებაც, რომ აღნიშნული ამოცანა მიუხედავად თავისი მოცულობისა არსებითადაც დიდი ღირებულების შემცველია, მაშინ ხელთა გვაქვს მონაცემთა მთელი კომპლექსი, რომელიც მეცნიერული შრომის მიღწევისათვის მსჯელობას მტკიცე დასაყრდენს აწვდის“¹.

მაღალი შეფასების მიუხედავად, რეცენზენტი სადავოდ ხდის მონოგრაფიის ყველა ძირითად დებულებას. ის ფიქრობს, რომ ქსენოფანე არ არის პირველი მეტაფიზიკოსი და ედუარდ ჰარტმანთან ერთად, პირველ მეტაფიზიკოსად თაღესს მიიჩნევს. ქსენოფანეს ნააზრევის სიახლეს რეცენზენტი ცნების თეორიაში ეძებს, რამაც ქსენოფანეს მისცა საშუალება მოვლენების მთლიანობა შეემჩნია და ფილოსოფოსობის ახალი მეთოდი შეემუშავებინა. რეცენზენტი განსაკუთრებით უარყოფითად ეკიდება ქსენოფანეს დასახვას ზნეობის, ღირებულებითი ფილოსოფიის წარმომადგენლად და მონოთეიზმის დამფუძნებლად, „ქსენოფანეს ახალი რამ, არც ცნების შემუშავების სახით და არც ახალი გზის გამონახვის თვალსაზრისით არ უთქვამს... ავტორის ცდა ქსენოფანეს გნოსეოლოგიის შესახებ რაიმე აზრის დამკვიდრებისა ვერაფერს ვერ ამტკიცებს, რადგან მას სწორედ ეს ელემენტი აკლია“². რეცენზენტი ედავება ავტორს ქსენოფანეს ფრაგმენტების ინტერპრეტაციასა და ცელერის კრიტიკაშიც, მაგრამ შრომის მეცნიერულ ღირებულებას არ უარყოფს. ეს გამოკვლევა „მრავალ ძნელ ამოცანას შეიცავს. ზოგი მათგანი არაა სავსებით დამაკმაყოფილებლად გადაჭრილი, ბევრი კი შეცდომითაც არის გაგებული და დაყენებული. მაგრამ აღნიშნული გარემოებანი არ უკარგავენ წიგნს მეცნიერულ ღირსებას. ქართული გამოკვლევა ქსენოფანე კოლოფონელის შესახებ მეცნიერული გამოკვლევის სიმაღლეზე დგას და არ ჩამოუვარდება არც ერთ უცხო ენაზე აქამდე ამავე თემაზე გამოქვეყნებულ შრომას. ძნელია ავტორის მიერ დასახული მიზანი და ეს სიძნელე არა მარტო ბევრს ავალებს ავტორს, არამედ ამავე დროს პასუხისმგებლობასაც უმსუბუქებს. იქ, სადაც მთელ რიგ გამოჩენილმა მკვლევარმა გადამჭრელი სიტყვა ვერ თქვა, ჩვენ შეგვიძლია საბოლოო სიტყვიდან თავი შევიკავოთ და დამსახურებად ისიც გვეყოფა, თუ ევროპის მეცნიერული მუშაობის ცენტრში მოთავსებული საკი-

¹ უფრ. „მ ნ ა თ ო ბ ი“, 1927, № 4, გვ. 173—174.

² იქვე, გვ. 179.

თხის შესახებ თავისებურ მისაღმომ გზას შევამჩნევთ და მას ორიგინალური კითხვის სახით ვაღმოვცემთ. ამ უკანასკნელი ამოცანის შესრულება ავტორმა შეძლო და, თუმცა მისი შრომა, როგორც არსებითად, ისე მეცნიერული ავებულების მხრივ, მრავალ ზემოთ უკვე აღნიშნულ დეფექტს შეიცავს, მაგრამ ჩვენ მეცნიერულ აზროვნებაში და მუშაობაში აღნიშნულ გამოკვლევას თავისი გარკვეული ადგილი უჭირავს. ყოველ შემთხვევაში, იგი ამ მეცნიერული მუშაობის განვითარების მაჩვენებლად უნდა ჩაითვალოს¹.

რეცენზიაში შ. ნუცუბიძე აზრს ორი მიმართულებით ავითარებს. ერთი მხრივ, იგი აღნიშნავს შრომის ორიგინალობასა და მეცნიერულ ღირებულებას, მეორე მხრივ, შრომის ძირითადი მიზანი განუხორციელებლად ცხადდება. რეცენზენტის აზრით, შრომა ოთხ ძირითად დებულებას აყენებს და ყოველი მათგანი მცდარია. რეცენზიის ეს წინააღმდეგობრივი ხასიათი გახდა ს. დანელიას პასუხის საფუძველი, რომელშიც ნაცადია შრომის ძირითად დებულებათა უარსაყოფად წამოყენებულ ყველა მოსაზრების დარღვევა. ს. დანელიას აზრით, დადებითი შეფასება საფარი იყო, რეცენზიის შინაარსი კი შრომის უარყოფას ემსახურება. ავტორი იმეორებს თავის დებულებას, რომ ქსენოფანეს მეტაფიზიკა მილეტელთა ნააზრევის გაგრძელება არ იყო და რომ ქსენოფანეს ჰქონდა ზნეობრივი შეგნება და არა ზნეობრივი ფილოსოფია. რეცენზენტი ამ ორს არ ასხვავებს ერთმანეთისაგან. ს. დანელიას დაუსაბუთებლად მიაჩნია ქსენოფანეს პანთეისტობის მტკიცება და მისი გნოსეოლოგიის უარყოფა. პასუხი ძირითადად რეცენზიის ლოგიკური ანალიზია და არა შრომაში წამოყენებულ დებულებათა ახალი საბუთებით დასაბუთება. ეს უკანასკნელი ავტორს არ მიაჩნია საჭიროდ, რადგან რეცენზიას არ დაურღვევია შრომის ძირითადი დებულებები. როგორც რეცენზიაში, ისე პასუხში თეორიულ დავასთან გვაქვს საქმე. შემდგომ კი მათ პოლემიკას ვაღიზიანების ტონი დაეტყო. ს. დანელიას პასუხი შ. ნუცუბიძემ შეაფასა, როგორც ფელეტონური პოლემიკა². ს. დანელია აღნიშნავდა, რომ სრულ პასუხს შ. ნუცუბიძის მიმართ გამოსცემს ცალკე წიგნად. ეს არ მოხდა, მაგრამ, როგორც სხვადასხვა პირთა განცხადებიდან ირკვევა, პასუხი მას შეუტანია 1960 წელს გამოსაცემად გამზადებულ კრებულში „ფილოსოფიური წერილები“, რომელიც უარყოფითი რეცენზიის გამო არ დაბეჭდილა და გამომცემლობაში დაიკარგა.

¹ ეურ. „მნათობი“, 1927, № 4, გვ. 185.

² იხ. შ. ნუცუბიძის „ზოგიერთი განმარტება“, „მნათობი“, 1928 წ., № 1, გვ. 211—217 და ს. დანელიას „წერილი რედაქციის მიმართ“, „მნათობი“, 1928 წ., № 7—9, გვ. 287—288.

თუმცა შ. ნუცუბიძის შეფასებით ს. დანელიას შრომა მაღალ დონეზეა შესრულებული, მაგრამ კიდევ უფრო მაღლა აყენებს მას ანტიკური კულტურის ცნობილი მკვლევარი, დამსახურებული პროფესორი გრიგოლ წერეთელი. რეცენზენტი, უპირველეს ყოვლისა, აფასებს შრომის ღირებულებას მისი მთლიანობის აზრით და განსაზღვრავს მის ადგილს ამ საკითხზე არსებულ გამოკვლევათა სისტემაში: „ამ გამოკვლევას მიზნად აქვს დასახული ქსენოფანეს მოძღვრების სრული და ყოველმხრივი გადმოცემა. ავტორის ცდა მისასაღმებელია, მით უმეტეს, რომ ისეთი ფართო მასშტაბით, როგორც ამას ავტორი აკეთებს, მეცნიერულ ლიტერატურაში ეს ამოცანა ჯერ არ დასმულა“¹.

რეცენზენტს ამ შრომის ერთ-ერთ ძირითად ღირსებად მიაჩნია ის გარემოება, რომ მასში ერთიანობაშია მოცემული ანტიკური ფილოსოფიური პრობლემატიკის ღრმა ცოდნა და კარგი ისტორიულ-ფილოლოგიური მომზადება, რის შედეგადაც მან გაარკვია ქსენოფანეს ნაწერების სრული ნუსხაც: „საკითხის გადაწყვეტას ავტორი უდგება არა მხოლოდ ძველბერძნული ფილოსოფიის საფუძვლიანი ცოდნით შეიარაღებული, არამედ კარგი ისტორიულ-ფილოლოგიური მომზადებითაც. ამ უკანასკნელს ამტკიცებს მისი გამოკვლევის პირველი თავი, სადაც დეტალურადაა განხილული ქსენოფანეს ფილოსოფიის შესასწავლად აუცილებელი ყველა წყარო. ამ თავის ქვეგანყოფილებებიდან განსაკუთრებით საინტერესოა § 2, სადაც საკითხი ეხება კოლოფონელი მოაზროვნის თხზულებებს და წყდება საკითხი, რა დაწერა მან. ავტორის თითქმის ყველა დასკვნას შეიქლება დავეთანხმომოთ“².

რეცენზენტი ერთ პუნქტში არ ეთანხმება ავტორს და მიაჩნია, რომ დილისისა და კერნის ცნობები უფრო სანდოა ვიდრე დიოგენე ლაერტისა. მაგრამ იქვე აღნიშნავს, რომ სავსებით ეთანხმება ს. დანელიას მიერ რაინჰარდტის კრიტიკას.

„სამაგიეროდ სავსებით ვეთანხმები ავტორს, როდესაც იგი უარყოფს რაინჰარდტის ველურ აზრს იმის შესახებ, რომ ქსენოფანე პარმენიდეს მემკვიდრეა და ძალზე მახვილგონიერად და დამაჯერებლად ასაბუთებს იმის აუცილებლობას, რომ ვალიაროთ ქსენოფანეს მართლაც ჰქონდა თხზულება „*ἄρξ: ῥήσασα*“, — თავისებური საპროგრამო ნაშრომი, რომელიც საფუძვლად დაედო ელვატური სკოლის მოძღვრებას“³.

¹ Г. Ф. Церетели, Отзыв о работе С. Данелиа «Мировоззрение Ксенофана Колофонского», стр. 1.

² იქვე.

³ იქვე.

რეცენზენტს სადისერტაციო შრომის ერთ-ერთ მიღწევად მიაჩნია ფსევდოარისტოტელესეული თხზულების „მელისო, ქსენოფანე, გორგიას“ ადგილის განსაზღვრა ფილოსოფიის ისტორიულ წყაროთა შორის და მისი სანდობის ჩვენება. „მეორე პარაგრაფზე არანაკლებად საინტერესოა მეოთხე, რომელშიც ავტორი განიხილავს ფსევდოარისტოტელესეულ ტრაქტატს „მელისო, ქსენოფანე, გორგია“, რომელიც სხვა წყაროებთან შედარებით ქსენოფანეს მოძღვრების შინაარსზე უფრო დაწვრილებით ცნობებს გვაწვდის. ეს განხილვა მეთოდოლოგიური თვალსაზრისით სანიმუშოა ამ სიტყვის სრული მნიშვნელობით. ავტორი ზუსტი თანმიმდევრობით გადადის საკითხის ერთი მხარის განხილვიდან მეორეზე, ამავე დროს ამ საკითხზე არსებულ მთელ ლიტერატურას გამოიყენებს და საბოლოოდ მიდის იმ დასკვნამდე, რომ თუნდაც შეუძლებელი იყოს ტრაქტატის ავტორის ვინაობის ზუსტად განსაზღვრა, ყოველ შემთხვევაში, თვით ტრაქტატს მაინც დიდი მნიშვნელობა აქვს ქსენოფანეს მოძღვრების გასარკვევად. ავტორის ამ დასკვნას, რომელიც ეწინააღმდეგება ზოგიერთი მეცნიერის მოსაზრებას, შეიძლება მხოლოდ დავეთანხმოთ და ჩავთვალოთ, რომ ავტორის მიერ დასმული ამოცანა უსათუოდ სწორადაა გადაჭრილი“¹.

რეცენზენტი სადისერტაციო შრომის პირველ თავს, რომელიც ეძღვნება ქსენოფანეს ფილოსოფიის შესახებ წყაროებს და მათდამი ისტორიულ-ფილოლოგიური მეთოდის მიყენებას, დაწვრილებით. თითოეული პარაგრაფის მიხედვით განიხილავს და შემდგომ მთელ თავს აფასებს როგორც სოლიდურ გამოკვლევას.

სადისერტაციო შრომის მეორე თავი ეხება ქსენოფანეს პერიოდის ბერძნული სამყაროს სულიერ განვითარებას და იძლევა ამ ეპოქის გონითი სიტუაციის დახასიათებას ქსენოფანეს პიროვნებასთან კავშირში. რეცენზენტს მიაჩნია, რომ „ყოველივე ეს შესრულებულია საკმაო თვალსაჩინოდ და სისრულით და ნამდვილად წარმოადგენს ფსიქოლოგიურ წანამძღვრებს“.

შემდგომ რეცენზენტი ეხება სადისერტაციო შრომის ბოლო ორ თავს, სადაც ბერძნული ფილოსოფია ორ ნაკადადაა წარმოდგენილი. ესაა: 1) ფიზიკალისტური, რომელიც მოდის მილეტის სკოლიდან და სამყაროს მიზეზთა საწყისებს ეძებს და 2) ლირებულებითი, რომლის საწყისს ავტორი ქსენოფანესთან ზედავს და, რომლის მიზანია საგანთა ტრანსცენდენტალური ლირებულების დადგენა. ავტორი ქსენოფანეს მსოფლმხედველობას განიხილავს მონოლითურ ნაგებობად, სადაც

¹ Г. Ф. Церетели, Отзыв о работе С. Данелиа «Мировоззрение Ксенофана Колофонского», стр. 1.

განმსაზღვრელია ღირებულებათა სისტემა. რეცენზენტი აღნიშნავს, რომ ეს არის ავტორის ორიგინალური მოსაზრება. მართალია, ის არ ეთანხმება ს. დანელიას ამ მოსაზრებას, მაგრამ იგი მიაჩნია მაღალი აკადემიური კვლევის ნიმუშად.

„ეს არის ცდა ქსენოფანეს მოძღვრებაში, ერთი მხრივ, შეტანილ იქნას ერთიანობა, ხოლო, მეორე მხრივ, ასეთი გამაერთიანებელი ფუნქცია მიეწეროს კოლოფონელი ფილოსოფოსის ძირეულ ეთიკურ კონცეფციას, რომელიც იმავე დროს მის მეტაფიზიკასაც აფუძნებს. ეს ცდა, ჩემი აზრით, არის ის ორიგინალური და თავისებური სიახლე, რომელიც ქსენოფანეს მოძღვრების ავტორისეულ გაგებას გამოყოფს... ყველა აქამდე ცნობილ გაგებათაგან“. რეცენზენტი აღიარებს ს. დანელიას ნააზრევის ორიგინალობას და ამავე დროს, აცხადებს, რომ სამწუხაროდ, არ შეუძლია მთლიანად გაიზიაროს ავტორის მიერ გამოთქმული შეხედულებები.

ს. დანელიას წერილი „პარმენიდეს მეტაფიზიკისათვის“ დაიბეჭდა „თბილისის უნივერსიტეტის მოამბის“ მე-4 წიგნში (1924 წ.). პარმენიდეს მსოფლმხედველობა განხილულია „ანტიკურ ფილოსოფიაშიც“, მაგრამ ეს ორი გადმოცემა არ ემთხვევა ერთმანეთს. „ანტიკურ ფილოსოფიაში“ პარმენიდეს ფილოსოფიის ძირითადი პრინციპი მოკლედაა გადმოცემული. ნათქვამია მხოლოდ, რომ პარმენიდესთან ძირითადია ლოგიკური პრინციპით აგებული მეტაფიზიკა. არსი არის და არ-არსი არ არის. რაც შეეხება წერილს „პარმენიდეს მეტაფიზიკისათვის“, ეს უფრო ფართო მასშტაბის ნარკვევია. მისი ამოცანაა გაარკვიოს: 1. დოგმატიზმია თუ კრიტიციზმი პარმენიდეს მსოფლმხედველობა, 2. იდეალიზმი თუ მატერიალიზმია პარმენიდეს მეტაფიზიკა, 3. რა კავშირია პარმენიდეს პოემის ორ ნაწილს—აღეთეას და დოქსას შორის და 4. რა დამოკიდებულებაა პარმენიდესა და ჰერაკლიტეს შორის. ამ უკანასკნელ საკითხზე მკვლევარი ეკამათება ცელერს, რომელმაც პარმენიდე ქრონოლოგიურად ჰერაკლიტეზე უფრო ადრეული ზანის მოღვაწედ გამოაცხადა. ს. დანელიას აზრით, პოემის ანალიზი საპირისპიროს ამტკიცებს. რადგან მისგან ცხადი ხდება, რომ პარმენიდე იცნობდა ჰერაკლიტეს აზრებს და ეკამათებოდა კიდეც მას. აქედან მკვლევარი ასკვნის, რომ პარმენიდეს მოძღვრება წარმოიშვა მილეტელთა, ჰერაკლიტეს, ქსენოფანესა და პითაგორას მოძღვრებათა ნიადაგზე. შინაარსობრივადაც პარმენიდეს მოძღვრებას მილეტელებსა და ჰერაკლიტეზე უფრო მაღლა აყენებს ავტორი იმ საბუთით, რომ პარმენიდემ შემოიღო არსის, ჭეშმარიტების და შეცდომის კატეგორიები. ესაა „წარუვალი მნიშვნელობის ცნებანი, რომელნიც შემოსწირა კაცობრიობის აზროვნებას პარმენიდემ“.

... მკვლევარი აკრიტიკებს დილისის, ცელერის და სხვათა მოსაზრებებს

პარმენიდეს პოემის შემადგენელ ნაწილთა შინაარსობრივ თანაფარდობაზე. დასახელებული მოაზროვნეები ფიქრობდნენ, რომ შესავალში მოცემულია მთელი შინაარსი, რაც შემდეგ ალეთეასა და დოქსაშია გადმოცემული. ს. დანელია, პირიქით, ამტკიცებს, რომ შესავალი არის იმ პრინციპების წამოყენება, რომელზედაც შემდეგ აშენდა პარმენიდეს მეტაფიზიკა პოემის დანარჩენ ნაწილებში. ამ დებულების დასაბუთებისათვის ის აანალიზებს პოემის მთელ შინაარსს დარჩენილ ფრაგმენტთა სისტემატიზაციით. პარმენიდეს მსოფლმხედველობა მკვლევარს განხილული აქვს, როგორც დოგმატიზმი ნეოკანტიანელთა საპირისპიროდ, რომელნიც მას კრიტიციზმად მიიჩნევენ. ს. დანელია მიუთითებს პარმენიდეს მიერ შემეცნების გააზრებას, გრძობისადმი უნდობლობის გამოცხადებას და რაციონალური შემეცნების ანალიზს. პარმენიდეს იგი თელის ქვეშარიტების ფორმალური კრიტერიუმის პირველ დამდგენად, რომელმაც ქვეშარიტება გაიგო, როგორც აზრთა ურთიერთიგვიეობა, დაადგინა იგივეობის კანონი. ამით ს. დანელია უარყოფს ცელერის მტკიცებას, თითქოს ლოგიკური რეფლექსია მხოლოდ სოკრატეთი იწყებოდა. იგი უარყოფითად ეკიდებოდა მეორე უკიდურესობასაც, რომლის მიხედვითაც პარმენიდე მიჩნეულია პირველ ლოგიკოსად (რაინჰარდტი), ეძებს საშუალო გზას ამ ორ თვალსაზრისს შორის. იგივეობის კანონთან ერთად პარმენიდემ მიუთითა აზრში წინააღმდეგობის შეუძლებლობა. ეს ლოგიკური რეფლექსია პარმენიდესათვის არის საშუალება მეტაფიზიკის ასაგებად. ამ მიზანს ის აღწევს არსის ცნებით. არსი არის და არარსი არ არის. ამ პრინციპულ დებულებაზე ააგო პარმენიდემ თავისი მეტაფიზიკა. შრომის ძირითადი ნაწილი მკვლევარს დათმობილი აქვს პარმენიდეს მეტაფიზიკის დახასიათებისა და არსის ძირითად ნიშანთა ექსპლიკაციისადმი.

ს. დანელიას ნააზრევის ერთ-ერთი დადებითი მხარე ისაა, რომ იგი არ ცდილობს წარსული ფილოსოფიური სისტემების პრევენტივულად განხილვას. ის მათ ამ სისტემათა ეპოქის დონის შესაბამისად განიხილავს. ის არ ათანამედროვეებს ისტორიულ სისტემას, არამედ მისსავე ღირებულებებისა და ცნებების ჩარჩოში ათავსებს მას. ეს პრინციპი მეცნიერული ისტორიის შექმნის ერთ-ერთი აუცილებელი პირობაა. არა მარტო მთელი მოძღვრება, არამედ ცალკეული ცნებებიც არ შეიძლება მოეწყვიტოს იმ ეპოქას, რომელშიც ისინი წარმოიშვნენ და განვიხილოთ თანამედროვე მნიშვნელობით. ს. დანელია პარმენიდეს შესახებ გამოკვლევაში აკრიტიკებს ნეოკანტიანელებს, რომელნიც პარმენიდეს ნააზრევს კანტიანურ ინტერპრეტაციას აძლევენ და ამტკიცებენ, რომ პარმენიდესთან ტრანსცენდენტალური დედუქციის პირველი გაგებაა მოცემული. ასევე იბრძვის ს. დანელია პარმენიდეს ნააზრევში. დეკარ-

ტეს „ვაზროვნებ, მაშასადამე, ვარსებობ“-ის პირველი სახის ძიების წინააღმდეგ. ს. დანელიას აზრით, სუბიექტურის ცნება „პარმენიდესათვის დაუძლეველი სიძნელე უნდა ყოფილიყო. დეკარტეს შეეძლო აზროვნების ინტუიტიური განცდა, ფაქტი „cogito“ მთელი მეტაფიზიკის ბოძად ექცია, მაგრამ პარმენიდეს, რომელიც ერთი საუკუნითაც არ არის დაშორებული თალესს, დეკარტესთვის მიმსგავსება (მაშინ, როდესაც პირდაპირი წყაროები ამაზე სდუმან) დარღვევა იქნება ისტორიკოსისათვის საჭირო მასშტაბის“¹. პარმენიდეს ინტერპრეტაციასთან დაკავშირებით იგი ებრძვის პარმენიდეს მეტაფიზიკის ლოგიკისტურ განხილვას, აგრეთვე მისი მოძღვრების იდეალისტურ ან მატერიალისტურ გაგებას. ს. დანელიას მტკიცებით, პარმენიდე აზრის განმსაზღვრელად მიიჩნევს არსს. აზრში იგივეობა უნდა იყოს იმიტომ, რომ სინამდვილეა იგივეობრივი. პარმენიდესთვის ჭერ კიდევ უცნობია საკითხი, მატერიალური წარმოშობს აზრს თუ პირიქით და, აქედან გამომდინარე, მსოფლმხედველობის დაყოფა მატერიალიზმად და იდეალიზმად. ასეთი რამ უფრო გვიანდელი ხანის კუთვნილებაა. მაგრამ თუ მხედველობაში არ მივიღებთ ერთ გარემოებას, სახელდობრ იმას, რომ მატერიალიზმისა და იდეალიზმის ცნებები არ ჰქონდა პარმენიდეს, ხსენებული გარემოება ხელს არ უშლის მისი მოძღვრების მატერიალისტურ ან იდეალისტურ ხასიათს, ისე, როგორც ადამიანი პროზით ლაპარაკობს მაშინაც, როდესაც არ იცის, რა არის პროზა. სხვა მხრივ, ს. დანელიას მოთხოვნა, რომ არ შევიტანოთ ისტორიულად მოცემულ ნააზრევში ის მნიშვნელობა, რაც ანალოგიურ ნააზრევს დღეს შეიძლება ჰქონდეს, — მაგრამ მაშინ არ ჰქონია, და შემდეგი ეპოქის ცნებებით არ გავანალიზოთ მოძღვრება, რომლის ეპოქაში ამ ცნებებს სხვა მნიშვნელობა ჰქონდათ, სავსებით მართებულია. ს. დანელიას აზრით, პარმენიდე აზროვნებისთვის იგივეობის კანონის მნიშვნელობას სინამდვილის იგივეობით ამტკიცებს. „ამრიგად, აზროვნების წესი მტკიცდება არსებულის წესის შეცნობის საშუალებით. ლოგიკა მტკიცდება მეტაფიზიკით, მაგრამ საკითხს, რად უნდა შეეფერებოდეს აზროვნების წესი სინამდვილეს, პარმენიდე ჭერ კიდევ არ აყენებს. ის კმაყოფილდება მხოლოდ კემპარიტი აზროვნების განსაზღვრით და არ მიდის ამ განსაზღვრის არც იდეალისტურ, არც რეალისტურ ინტერპრეტაციამდის. მხოლოდ შემდეგ საფეხურზე ფილოსოფიური აზროვნების განვითარებისა გამოიყოფა ორი მოწინააღმდეგე თეორია — რეალიზმი და იდეალიზმი... დავას იდეალისტებსა და რეალისტებს შორის იმის შესახებ, იდეალისტი იყო პარმენიდე თუ რეალის-

¹ პარმენიდეს მეტაფიზიკისათვის. თბილისის უნივერსიტეტის შობაზე, 1924, ტ. IV, გვ. 126.

ტი, ეცლება საფუძველი. ეს დავა არის შემოტანა პარმენიდეს მსოფლმხედველობაში ისეთი ცნებებისა, რომელნიც პარმენიდეს შეგნებისთვის ჯერ არ არსებობდნენ და მხოლოდ შემდგომში შემუშავდნენ¹. როგორც აღნიშნეთ, ეს უკანასკნელი მოსაზრება უმართებულოა. პარმენიდეს ფილოსოფია, ისევე როგორც ყოველი ფილოსოფიური სისტემა, შეიძლება განხილულ იქნეს იდეალიზმისა და მატერიალიზმის განზომილებით იმისდა მიუხედავად, იყო თუ არა შესაბამის ეპოქაში ეს ცნებები, რადგან ყოველი ფილოსოფიური სისტემა წარმოადგენს პასუხს განსაზღვრულ კითხვებზე. იმისდა მიუხედავად, ისტორიულ მოაზროვნეებს ესმით თუ არა, მათი პასუხი რომელ ბანაკში ათავსებს მათ მოძღვრებას, ამ პასუხის კვალიფიკაცია შეიძლება იდეალისტურად ან მატერიალისტურად. აღსანიშნავია, რომ ს. დანელიამ ეს შეცდომა გაასწორა: — შემდგომ შრომებში იგი პარმენიდეს იდეალისტად თვლის. ამ შემთხვევაში ს. დანელიას ამონაწერი საინტერესო იყო, როგორც მეთოდოლოგიური პრინციპი, როგორც იმის მოთხოვნა, რომ ყოველი ფილოსოფიური სისტემა შეფასდეს საკუთარი ღირებულებების მასშტაბით და რომ შეუძლებელია პარმენიდეს მივაწეროთ ნეოკანტიანური ან კარტეზიანული იდეები. პარმენიდეს ფილოსოფიის კვლევისას იგი აღნიშნავს, რომ ამ ფილოსოფიის გასაგებად უნდა გავიციოთ პარმენიდეს პოემის შესავლის შინაარსი. „სხვა წესით პარმენიდეს ფილოსოფიის განხილვა, თითქმის დაკანონებული პარინხ რიტერის. ცელერისა და იბერვეგის მიერ, ჩვენი აზრით, მიუღებელია. ისინი ფიქრობენ, რომ პარმენიდეს მიერ შესავალში გამოთქმული დებულებანი ლოგიკური ხასიათისაა, გამომდინარეობენ მისი მეტაფიზიკიდან და არ უსწრებენ წინ მას. პოემის შესწავლა სულ სხვას გვეუბნება: პარმენიდეს მეტაფიზიკა აშენებულია იმ პრინციპებზე, რომლებსაც ის პოემის შესავალში ამყარებს. ნატორპი და მისი მიმდევარი ისტორიკოსები კინკელი და რაინჰარდტი სამართლიან ანგარიშს უწევენ ამ გარემოებას, თუმცა დასკვნა, რომელიც მათ გამოჰყავთ აქედან, როგორც დავინახავთ, შემცდარია“². კიდევ უფრო ფართო ხაზით აკრიტიკებს ს. დანელია წინასოკრატული ფილოსოფიის ცელერისეულ სქემას და აღნიშნავს მის მრავალ წინააღმდეგობას, რის საფუძველზე ასკენის: „ცელერის ზოგადი კონცეფცია წინასოკრატული ფილოსოფიის განვითარებისა არ არის მისაღები“. ყოველთვის, როდესაც პროფ. ს. დანელია ექვს გამოთქვამს წყაროების გადმოცემისა და ინტერპრეტაციის მი-

¹ პარმენიდეს მეტაფიზიკისათვის, თბილისის უნივერსიტეტის მოამბე, 1924, ტ. IV, გვ. 128.

² ს. დანელია, პარმენიდეს მეტაფიზიკისათვის, გვ. 136.

მართ, ის ცდილობს, ეჭვი არ იყოს განპირობებული საკუთარი მსოფლმხედველობრივი ორიენტაციით და ცდილობს დაიცვას ობიექტურობა. ეს ერთხელ კიდევ ადასტურებს მისი ნააზრების დიდ მეცნიერულ ღირებულებას.

წერილი „ქენონის დიალექტიკა“ პირველად დაიბეჭდა „თბილისის უნივერსიტეტის მოამბის“ მე-6 წიგნში 1926 წ., შემდეგ შევიდა კრებულში „ლიტერატურული და ფილოსოფიური წერილები“ (1941 წ.). განსხვავებით „ანტიკური ფილოსოფიისაგან“, რომელშიც ქენონის მოძღვრება გადმოცემული იყო მოკლედ, მისი ყველა მომენტი, ამ წერილში საკითხი ეხება ქენონის ადგილს ელეატური აზროვნების სისტემაში, მის მიერ დიალექტიკის დამკვიდრებას, მის ბრძოლას არსის პარმენიდესეული გაგების დასასაბუთებლად. მკვლევარი კრიტიკულად აანალიზებს ქენონის არგუმენტებს არსის სიმრავლისა და მოძრაობის წინააღმდეგ. ქენონის მთელი არგუმენტაცია ლოგიკურ ურთიერთკავშირშია გადმოცემული, როგორც ერთიმეორის გაგრძელება და შეესება. არგუმენტები განხილულია დიალოგის ფორმაში, თუმცა ამ სახით ისტორიულად ქენონის ფრაგმენტები არ არის ცნობილი. მკვლევარი ემყარება არისტოტელეს ერთ მოწმობას და ფიქრობს, რომ ეს იძლევა საშუალებას ქენონის არგუმენტაციის დიალოგის ფორმით წარმოსადგენად.

ს. წერეთლის აზრი, რომ „ჩვენში აღსანიშნავია ძველი ატომისტიკის ისეთი დიდი მკვლევრები, როგორც არიან პროფ. ს. დანელია და პროფ. ა. მაკოველსკი“¹. შეიძლება გაფართოვდეს და ითქვას, რომ ს. დანელია არის მთელი წინასოკრატული და სოკრატეს ფილოსოფიის დიდი მკვლევარი, რადგან მისი შრომები ამ დარგში შესრულებულია მაღალ თეორიულ და მეცნიერულ დონეზე. ამავე დროს, ეს არის პირველი შრომები საბჭოთა ფილოსოფიურ ლიტერატურაში. ს. დანელიას სიტყვები, რომ პარმენიდე „პიონერია მეტაფიზიკის უდაბურ ტყეში და მისი აზრი პირველად კვეთს ბილიკებს ამ უცნობ რეგიონებში“ თვითონ ს. დანელიას შესახებაც შეიძლება გამოვიყენოთ. ასეთივე პიონერია ს. დანელია მთელს საბჭოთა ფილოსოფიურ ლიტერატურაში როგორც ანტიკურობის მკვლევარი და მის მიერ წარმოებული კვლევა დღესაც ინარჩუნებს თავის მნიშვნელობასა და ძალას.

¹ ს. წერეთელი, ანტიკური ფილოსოფია, გვ. 166—167.

ანტიკური ფილოსოფია

(სოკრატის წინ)

წინასიტყვაობა

„ბერძენთა რთული თეორიები ძნელი გადმოსაცემია ენის სიმწირისა და საგნის სიხლის გამო“.

ლუკრეციუსი

ლუკრეციუსის ზემომოყვანილი სიტყვები, გამოთქმული ბერძნული მატერიალიზმის გასავრცელებლად დაწერილ წიგნში, შეუძლია გაიმეოროს იმანაც, ვინც ცდილობს ქართულ ენაზე გადასცეს ბერძნულ მოაზროვნეთა თეორიები. ჩვენ ვეცადეთ დაგვეძლია ეს დაბრკოლებები და ყველასათვის გასაგებსა და ადვილ ენაზე გადმოგვეცა შინაარსი წინასოკრატული ფილოსოფიის ვითარებისა.

წინასოკრატული ფილოსოფიის ისტორია პოზიტიური მეცნიერების ისტორიაც არის. სოკრატემდე არ მომხდარა მეცნიერების და ფილოსოფიის დიფერენციაცია. ამიტომ გასაგებია, რომ წინამდებარე ნაშრომი იკვლევს და გადმოგვცემს საზოგადოდ მეცნიერული აზროვნების აღმოცენების და განვითარების პირობებს. როგორც ასეთი, ის ავსებს იმ ხარვეზს, რომელიც რჩება ჩვეულებრივ კერძო მეცნიერებათა გააზრების შედეგად. დღეს იშვიათია მათემატიკოსი, გინდ ნატურალისტი ან ლინგვისტი, თავისი მეცნიერების წარსული რომ იცოდეს. ან კიდევ ის, რაც ამა თუ იმ მეცნიერებას სხვა მეცნიერებებთან აკავშირებს. ჩვენი წიგნის მიზანია ხელი შეუწყოს ამ ხარვეზის ამოვსებას და მეცნიერების განვითარება წარმოგვიდგინოს, როგორც მსოფლმხედველობის ევოლუციის ფუნქცია. თუ ჩვენ ამ მიზანს მივალწიეთ, მაშინ ეს წიგნი არ უნდა იყოს მოკლებული ინტერესს არც მათემატიკოსისათვის, არც ნატურალისტიკოსისათვის და არც სხვა მეცნიერულ დარგში მომუშავეისათვის, რომელსაც სურს მეცნიერება მსოფლმხედველობის შესაქმნელად გამოიყენოს და დამოუკიდებელ აზროვნებას მიეჩვიოს. მეცნიერულ დარგში მომუშავეებს, რომლებსაც სურთ მეცნიერ-

ჩება მსოფლმხედველობის შესაქმნელად გამოიყენონ და დამოუკიდებელ აზროვნებას მიეჩვიონ, ნუ დაავიწყდებათ, რომ არაფერი ათავისუფლებს ჩვენს აზროვნებას დოგმატურ შეხედულებათა ბორკილებისაგან ისე, როგორც ახერხებს ამას ანტიკური ფილოსოფია, განსაკუთრებით კი ის ძლიერი შემოქმედებითი ხანა ამ ფილოსოფიისა, რომელიც ჩვენი წიგნის საგანს შეადგენს. აზროვნების დამოუკიდებლობა კი უდიდესი ღირებულებაა: კაცის მონაა, თუ მას საკუთარი აზრი არ აქვს.

მსოფლმხედველობათა ევოლუციის გაშუქების დროს ვცდილობდით გავვეგო ამ ევოლუციის სოციალური პირობები. რისთვისაც უხვად ვსარგებლობდით ისტორიული მასალით. ამან გაადიდა წიგნის მოცულობა, მაგრამ არ ვნანობთ: რაც უფრო მტკიცედ გვექნება შეგნებული აზროვნების კავშირი საზოგადოებრივ ცხოვრებასთან, მით უფრო კარგად ვიქნებით დაზღვეული უტოპიებისაგან.

ჩვენ მონდომებული ვიყავით ჩავწვდომოდით ლოგიკურ კავშირს, რომელიც აერთებს მოაზროვნეთა დებულებებს ურთიერთ შორის, და არ ვკმაყოფილდებოდით ამ დებულებათა მშრალი აღნუსხვით. ეს კი საგნის ხანგრძლივი და ბეჯითი შესწავლის გარეშე შეუძლებელი იყო. წინამდებარე წიგნიც ეყრდნობა მონოგრაფიული ხასიათის ჩვენს გამოკვლევებს, რომლებიც ნაწილობრივ დაიბეჭდა და დადებითად იქნა შეფასებული პრესაში, ნაწილობრივ კი ელის კიდევ დაბეჭდვას. ვფიქრობთ, რომ ეს წიგნი არ უნდა იყოს კომპილაციური ნაშრომი, ზოგადი ადგილების განმეორება და წმინდა მეცნიერულ მნიშვნელობას მოკლებული მოვლენა. აქ მოცემულია ცდა ბერძნული ფილოსოფიური თეორიების საკუთარი აპერცეფციისა პირველ წყაროებზე დაყრდნობით. ეს წყაროები აქ უხვად არის მოყვანილი: ჩვენ ვერ მივაჩვევთ მკითხველს დამოუკიდებლად აზროვნებას, თუ ვაძლევთ მას მხოლოდ დასკვნებს და არ ვაძლევთ იმ წინამძღვრებს, საიდანაც ეს დასკვნები გამომდინარეობენ.

ანტიკური ფილოსოფიის შესავლის ზოგადი საკითხები

I ტ ა ვ ი

ანტიკური ფილოსოფიის შესავლის მნიშვნელობა

§ 1. სიტყვა „ანტიკა“ ყველას სმენია. „ანტიკას“ ვეძახით ისეთ რამეს, რაც თავისი მშვენიერებით გვჩიბლავს. საინტერესოა ამ სიტყვის გენეალოგია. ქართული „ანტიკა“, რომელიც ემსგავსება ფრანგულს „antique“ წარმოდგება ლათინური „antiquus“—სიტყვიდან. ამ უკანასკნელის ძირია ant (e), რაც ლათინურად ნიშნავს იმას, რასაც ქართულად ეწოდება „უწინ“. ამრიგად, „antiquus“ არის უწინდელი ან ის, რაც უწინ იყო. იმას, რაც უწინ იყო, ჩვეულებრივ ვეძახით ძველს. მაშასადამე, ეტიმოლოგიურ ანალიზს თუ მივყევით, „ანტიკა“ იგივე ყოფილა, რაც „ძველი“.

ძველი არის ის, რაც უკვე მობერდა, სიცოცხლის უნარი დაჰკარგა. რასაც მოაკლდა მნიშვნელობა და ფასი, რაც უვარგისი და გადასაგდებია. მაშ. როგორ მოხდა, რომ „ანტიკა“, რომელიც ეტიმოლოგიურად „ძველს“ უდრის, ქართულ ენაში სილამაზის, მოხდენილობის და არა უვარგისობის აღსანიშნავად იხმარება?

ამ კითხვაზე ჯეროვანი პასუხი რომ მივიღოთ, უნდა გავითვალისწინოთ ერთი გარემოება. „ანტიკურის“ სახელით ცნობილია თანამედროვეთათვის ძველი ბერძნულ-რომაული კულტურა. თვითონ ბერძნები და რომაელები კი ანტიკური ერებია, რომლებსაც თანამედროვე კაცობრიობის შეგნებაში დიდი პატივისცემა აქვთ დამსახურებული. მიზეზი ამისა ის არის, რომ მთელი თანამედროვე ცივილიზაცია ამ ერების კულტურის ნიადაგზე წარმოიშვა. ძველმა ბერძნებმა და რომაელებმა დიდი ზანია პოლიტიკური არსებობა დაჰკარგეს. მათ დაჰკარგეს თვით ფიზიკური არსებობაც კი. მაგრამ ის, რაც ამ ერებმა შექმნეს, მთელი თანამედროვე კაცობრიობის განვითარებას დაედო საფუძვლად. მათ გამოჰქედეს პირველად ის პრინციპები,

რომელთა შეთვისება და განვითარება გახდა შემდეგ მთელი ისტორიული პროცესის შინაარსი.

დაწყებული სალაპარაკო ენით და პოლიტიკური დაწესებულებებით გათავებული, თანამედროვე ცხოვრების ყოველ სფეროში დაკვირვება გვიჩვენებს იმ დიდ გავლენას, რომელიც კაცობრიობაზე ანტიკურ ერებს მოუხდენიათ: ბერძნები და რომაელები იყვნენ თანამედროვე კულტურული ერების მასწავლებლები¹. გასაგებია ამიტომ, რომ „ანტიკური“ გახდა მათთვის არა ძველისა და გადასაგდების, არამედ სანიმუშოს, მისაბაძის, კარგის სინონიმად. გასაგებია ისიც, რომ ანტიკურ კულტურას კლასიკურის² ან ხარისხოვანის სახელი დაუმკვიდრდა, თუმცა უნდა აღინიშნოს, რომ დღეს ანტიკური ფორმები არ წარმოადგენენ უსათუოდ მისაბაძ ნიმუშებს.

მართალია, ვისაც უნახავს ძველი პომპეას ნაშთი, შეუსწავლია იქაური ცხოვრების სტილი და შეუდარებია ის თანამედროვე ევროპის დიდ ქალაქებთან, რომლებსაც მოგებაზე ხარბმა უტილიტარისტულმა კაპიტალმა მექანიზაციის მეშვეობით შნო და სიღამაზე დაუკარგა, ის იძულებული იქნება აღიაროს, რომ ცხოვრების გემოვნების ცოდნაში ბერძნები და რომაელები დიდხანს დარჩებიან კიდევ მისაბაძ მაგალითად, თუმც, რაც მეთექვსმეტე-მეჩვიდმეტე საუკუნიდან კაცობრიობამ განვითარების საკუთარი გზა აირჩია, ანტიკურმა ქვეყანამ დაკარგა უნივერსალური მასწავლებლის მნიშვნელობა. მაგრამ, ამან სრულიადაც არ უნდა შეგვიშალოს ხელი ანტიკური კულტურის შესწავლის უაღრესი საჭიროება ვალიაროთ... ვისაც არ შეუსწავლია საბერძნეთის ცხოვრება, ის მოკლებულია საშუალებას საკმაო სიღრმით გაიგოს, რაც მის გარშემო ხდება, და სასურველი ნაყოფიერებით იმოქმედოს თავის წრეში.

აქედან ირკვევა ანტიკური ფილოსოფიის შესწავლის საჭიროებაც. ფილოსოფია განსაკუთრებით ახასიათებს ბერძნულ-რომაულ კულტურას. არც რელიგია, არც სახელმწიფოებრიობა, არც ხელოვნება, ზოგადად აღებულნი, არ წარმოადგენენ ბერძნულ-რომაული კულტურის

¹ „ბერძნულ-ლათინური ანტიკურობა საუკუნეების განმავლობაში მემკვიდრეობით გადმოვიდა ჩვენს აღზრდა-განათლებაში, ზნე-ჩვეულებებში, კანონებსა და დაწესებულებებში. მან თავისი კვალი აღბეჭდა ჩვენი ხალხის თვით. ხასიათზეც კი“: Ellissier. Le mouvement littéraire au dix-neuvième siècle, p. 97 (Hachette, Paris).

² ქართ. „კლასიკური“ იგივეა, რაც ფრანგული classique. ფრანგულში ეს სიტყვა ლათინურიდან შემოვიდა. Classicus წარმოდგება classis სიტყვიდან, რაც ხარისხს ნიშნავს. ამრიგად, Classicus იგივეა, რაც ქართული „ხარისხოვანი“. ხარისხოვანს კი ეტყვიან იმას, რაც განსაკუთრებული ან უმაღლესი ხარისხის არის: ჩვეულებრივზე და უვარგისზე არავინ იტყვის, რომ ის ხარისხოვანია.

L'abbé Cl. Vincent. Théorie de la composition littéraire, 1912, p. 3.

განსაკუთრებულ ნიშანს. რელიგია მარტო ბერძნებს და რომაელებს როდი ჰქონდათ. რელიგია ჰქონდათ ეგვიპტელებს, ქალდეელებს, სპარსელებს და სხვ. ამ ერებს ჰქონდათ თავიანთი სახელმწიფოებრიობაც, საკუთარი ზელოვნებაც. მაგრამ არც ერთ მათგანს არ ჰქონდათ ის, რასაც ჩვენ ფილოსოფიას ვეძახით.

ის, რომ ბერძნული კულტურა ფილოსოფიით განირჩევა, უკვე ძველადაც ჰქონდათ შეგნებული ბერძნების მეზობლებს, მათ შორის ქართველებსაც, რის მოწმობა ქართულ ენაში დღესაც დარჩა. ქართველისათვის ბერძენი შეიქნა ბერძენის სინონიმად. მისთვის ბერძენი ანუ ბერძნული კულტურის ადამიანი იმით განსხვავდებოდა სხვებისაგან, რომ ის იყო *αρετή* ბერძენი, ე. ი. მცოდნე ანუ ფილოსოფოსი.

ქართველებს საუცხოო სიმახვილით აღუნიშნავთ ბერძნული კულტურის თავისებურება. არაფრით გამოიხატება ეს თავისებურება ისე გარკვეულად და ღრმად, როგორც ფილოსოფიით.¹ ფილოსოფია ამ კულტურის უმაღლესი ნაყოფია, და შეუქმლებელია მისი საფუძვლიანი შესწავლა, თუ ბერძნული ფილოსოფიის განვითარება არ იქნება შესწავლილი.

§2. გარდა ამ ზოგადისა, ანტიკური ფილოსოფიის შესწავლას უფრო კერძო აზრიც აქვს. როგორც მთელი თანამედროვე კულტურა, ისე თანამედროვე ფილოსოფიაც ანტიკური საფუძველისაგან წარმოსდგა. ნაყოფი უმეტეს შემთხვევაში თავის მიზეზზე უფრო რთულია. ამიტომ მოსალოდნელი უნდა იყოს, რომ თანამედროვე ფილოსოფია ანტიკურ ფილოსოფიაზე უფრო რთული იქნება. როდესაც რთულის შესწავლა გვინდა, მიზანშეწონილია ჯერ მარტივი შევისწავლოთ. ეს გარემოება აიძულებს ყველას, ვისაც განზრახული აქვს თანამედროვე ფილოსოფიური აზროვნების გაგება, გაეცნოს ჯერ საბერძნეთის ფილოსოფიას. ასეთი შესწავლის გარეშე, არ შეიძლება ღრმა ცოდნა თანამედროვე ფილოსოფიისა.

როგორც ითქვა. საბერძნეთის ფილოსოფია უფრო მარტივია, ვიდრე თანამედროვე. ამ დებულებას სჭირდება განმარტება. თანამედროვე ფილოსოფია, როგორც მოგვიანო ნაყოფი კაცობრიობის აზროვნებისა, მრავალ წანამძღვარს ეყრდნობა. აზრს აქ მრავალი ხვეული აქვს. აზროვნების ქსელი იმ ზომამდე რთულია, რომ ძნელი გასარკვევია თითოეული ძაფის მიმართულება: საიდან იწყება ის, სად თავდება, ან რა ადგილი აქვს მინიჭებული მას მთელ ქსელში. ჩვენ რომ შეგვეძლოს სქელი ქსელის გათხელება, ე. ი. მისგან ძაფების ნაწილის ამოღება, ძა-

¹ რიხარდ ვაგნერი სხვა აზრის იყო: ის ფიქრობდა, რომ ბერძნული კულტურის თავისებურება ყველაზე უფრო ნათლად ბერძნულ დრამაში მოჩანს. მაგრამ ეს ცალმხრივობაა.

ფების რიცხვი შემცირდებოდა და თითოეულის მიმართულება უფრო ადვილად იქნებოდა გასარკვევი. ანტიკური ფილოსოფია არის სწორედ ეს გათხელებული ქსელი; მისი სახით ჩვენ თვით ისტორიის მიერ მოწოდებული ექსპერიმენტი გვაქვს. ამიტომ ანტიკური ფილოსოფიის შესწავლა თანამედროვე უფრო რთული ფილოსოფიის შეცნობას გვიადვილებს. მაგალითისათვის ავიღოთ თანამედროვე მატერიალიზმი, რომელიც დიალექტიკური მატერიალიზმის სახით გვევლინება. ეს ფილოსოფიური თეორია მეტად რთულია თავისი აგებულებით: მას გათვალისწინებული აქვს ყოველგვარი არგუმენტი, რომლითაც ოცდახუთი საუკუნის განმავლობაში გაულაშქრებია მატერიალიზმზე მის მოწინააღმდეგე ფილოსოფიურ მიმართულებას, იდეალიზმს.¹

თანამედროვე დიალექტიკური მატერიალიზმის შესწავლა ძნელია, მაგრამ ჩვენ გავვიადვილდებოდა ამ ფილოსოფიური თეორიის შესწავლა. რომ უფრო მარტივი მატერიალისტური მოძღვრების გაცნობით დაგვეწყო. ამ მარტივი მატერიალისტური თეორიის ძებნა კი მიგვიყვანდა სწორედ საბერძნეთის ფილოსოფიამდე, ვინაიდან ბერძნული მატერიალიზმი გაცილებით უფრო მარტივია, ვიდრე თანამედროვე: ამრიგად, გზას თანამედროვე ფილოსოფიისაკენ მისი წარსულთან გაცნობით ვიკაფავთ. ფილოსოფიის ისტორიის შესწავლა არის თვით ფილოსოფიის შესწავლაო, იტყოდა ხოლმე პეგელი.

§ 3. მაგრამ არც ამით არის ამოწურული ანტიკური ფილოსოფიის შესწავლის მნიშვნელობა. ანტიკური ფილოსოფიის დაკვირვების წრე შედარებით შეზღუდული იყო. ეს ნაკლოვანებაა, მაგრამ არა აბსოლუტურად. არის ამ გარემოებაში ერთი დიდი უპირატესობა ანტიკური ფილოსოფიისა: ეს არის ლოგიკური თანმიმდევრობა. რომელიც ახასიათებს როგორც თითოეულ ფილოსოფიურ თეორიას, ისე ანტიკური ფილოსოფიის მთელ მიმდინარეობას. ლოგიკური თანმიმდევრობა მოცემული მასალის ურთიერთ შეთავსებაა. ძნელია თანმიმდევრობის დაცვა და ერთი პრინციპის გატარება მრავალ ინსტანციაში. მაგრამ როდესაც ამ ინსტანციების რიცხვი მცირდება, სათანადოდ ადვილდება ერთი პრინციპის გატარებაც.

ბერძენი მოაზროვნე, განსაკუთრებით კი წარმომადგენელი წინასორატული ფილოსოფიისა, თითქმის ყოველთვის ერთი პრინციპიდან გამოდის და გაჰყავს დედუქციურად ეს პრინციპი საოცარი სითამამით. ლოგიკური თანმიმდევრობა კი აზროვნების გამბედაობის გარეშე შეუძლებელია. სადაც აზრს ეშინია იმის, რაც მის გარეშე იმყოფება, იქ ის

¹ დიალექტიკური მატერიალიზმი „წარმოდგენს არა ძველი მატერიალიზმის უბრალო ხელახლა აღდგენას, არამედ მის ურყევ საფუძვლებს უერთებს კიდევ როგორც ფილოსოფიისა და ბუნებისმეტყველების ორიათასი წლის განვითარების მთელ იდეურ შინაარსს, ისე თვით ამ ორიათასი წლის ისტორიას“. ფრ. ენგელსი, ანტი-დიუჩინგი, გვ. 165.

აუცილებლად წინააღმდეგობაში ვარდება. ბერძნულმა აზროვნებამ არ იცოდა, რა არის შიში. ეს სიჭაბუქის ნიშანი იყო. საზოგადოებრივი პირობებიც ხელს უწყობდა აზროვნების სითამამეს. თავისუფალ აზრს არ ჰყავდა აქ ის საშინელი მტერი, რომელსაც ავტორიტეტი ეწოდება. პოლიტიკური ან სარწმუნოებრივი დევნა აზრისა ბერძნებისათვის შედარებით უცხო იყო. ამიტომ ფილოსოფიური თეორია გასამართლებელ საბუთს აქ საკუთარ თავში ეძებდა და უპირველეს ყოვლისა თავისთავთან თანხმობაზე ცდილობდა და არა იმაზე, რომ დათანხმდებოდა ისეთ რასმე. რაც მის გარეშე იყო მიღებული.

ამიტომ არის, რომ როგორც ბერძნული მატერიალიზმი, ისე ბერძნული იდეალიზმიც სანიმუშო თანდათანობით არიან განვითარებული. აქ ნაწილი ეთანხმება მთელს, ერთი დებულება ეთანხმება მეორეს, ყველა დებულება კი ერთ მთლიან და მწყობრ სისტემას წარმოადგენს.

„ელინური სულის თავისუფლებასთან და სითამამესთან დაკავშირებული იყო თანდაყოლილი ნიჭი დასკვნების გამოყვანისა: ზოგადი დებულებების გარკვეულად გამოთქმა, გამოსავალი მუხლისადმი მკვიდრად მიყოლა და შედეგების ნათლად აწყობა,—ერთი სიტყვით, მეცნიერული დედუქციის ნიჭი“; ასე ახასიათებს ბერძნულ ფილოსოფიურ აზროვნებას ფრიდრიხ ალბერტ ლანგე.¹ ამას შეიძლება ჩვენის მხრივ დავუმატოთ: თუ გვსურს აზრთა საკუთარი სისტემის აწყობაში გავიწაფოთ. ბერძნული ფილოსოფიური თეორიები უნდა დაკვირვებულად შევისწავლოთ. ეს შესწავლა შეგვიქმნის გემოვნებას აზრთა თანდათანობისადმი.

მარტო განცალკევებულ თეორიებში კი არ ვამჩნევთ ჩვენ ამ საუცხოო ლოგიკურ თანდათანობას: თანდათანობის ძაფი არ წყდება ანტიკური ფილოსოფიის მთელი ისტორიის გასწვრივ. აქ ერთი მოძღვრება მეორის განვითარებაა, ყველა ერთად კი, შეიძლება ითქვას, ფილოსოფიური ვითარების თითქმის უწყვეტ ხაზს წარმოადგენს. ცხადია, ასეთი მოვლენა აზროვნების ისტორიაში იმ მხრივ არის მნიშვნელოვანი, რომ მის შესწავლაზე ჩვენი საკუთარი აზროვნებაც იწვრთნება. ვინც ანტიკურ ფილოსოფიას ბეჭითად სწავლობს, ის საკუთარი ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის შესაქმნელ პირობებს ამზადებს. ანტიკური ფილოსოფიის ისტორია მუდამ დარჩება საუკეთესო კიბედ ფილოსოფიის მაღლობზე ასასვლელად“².

¹ Fr. Albert Lange. Geschichte der Materialismus, hrsg. v. Elissen, B. 1. S. 31.

² „თუმცა მათ, თავისი ღრობის სულისკვეთებით ღრმად განმსჭვალულმა კლასიკურმა ავტორებმა, თავიანთი იდეები სრულქმნილების იმდენად მაღალ საფეხურზე აიყვანეს, რომ ყოველ ეპოქას შეუძლია მათ შორის აღმოაჩინოს თავისი მასწავლებელი“.

ფილოსოფიის ისტორიის მეთოდები

§ 4. ჩვეულებრივ ფილოსოფიის ისტორიკოსი თავის მოთხრობას საფუძვლად უდებს ფილოსოფიის ცნების განსაზღვრებას. ეს შეცდომად უნდა ჩაითვალოს ორი მოსაზრების ძალით: დიდაქტიკურისა და პრინციპულის. განსაზღვრება მხოლოდ მაშინ ტოვებს კვალს მკითხველის მესხიერებაში, როდესაც ის მრავალი მაგალითის ცოდნას ეყრდნობა. გარეშე ასეთი ცოდნისა, ყოველი განსაზღვრება მერყევ განძეულს წარმოადგენს, რომელიც ადვილად მიეცემა ხოლმე დავიწყებას. ადვილად დავიწყება ფილოსოფიის განსაზღვრებაც, თუ ის ფილოსოფიის შესწავლის დასაწყისშივე გვხვდება. მაგრამ ამ დიდაქტიკური ხასიათის მოსაზრებასაც რომ თავი დავანებოთ, პრინციპული თვალსაზრისითაც ფილოსოფიის ისტორიის გადმოცემა ვერ მიიღებს გამოსავალ დებულებად ფილოსოფიის ცნების განსაზღვრებას თვით ისტორიკოსის მიერ. ფილოსოფიის ისტორია არ არის მეტაფიზიკა: ის პოზიტიური მეცნიერებაა. მას ობიექტური შინაარსი აქვს. მოთხრობა, რომელიც ფილოსოფიური თეორიის სახელით ისეთ რამეს ასაღებს, რასაც საზოგადოდ მიღებული თვალსაზრისით, ფილოსოფია არ ეწოდება, ფილოსოფიის ისტორიის დანიშნულებას ვერ აკმაყოფილებს. ასეთი შედეგი კი აუცილებელია თითქმის ყოველთვის. როდესაც ისტორიკოსი მოთხრობის დროს ნამდვილად ხელმძღვანელობს ფილოსოფიის საკუთარი განსაზღვრებით.¹

ასეთი სუბიექტივიზმი ეპატიება ჰეგელს, ვინაიდან ჰეგელი დიდი ფილოსოფიური მიმდინარეობის მეთაური იყო. თითქმის მეოთხედი საუკუნე გრძელდებოდა გერმანულ ფილოსოფიაში ჰეგელის დიქტატურ-

ლები, მაგრამ ისეთი ფართო, მიუკერძოებელი ნიჭითა და გენიით დაიღვრებულნი მასწავლებლები, რომლებსაც შეუძლიათ თავიანთი მოწაფეების ფორმირება ისე, რომ არ შეზღუდონ, ხელი არ შეუშალონ, ძალა არ დაატანონ; მხარი დაუჭირონ ისე, რომ არ წარმართონ, თავს არ მოახვიონ არავითარი ხერხი, არავითარი განსაკუთრებული შეთქმულება. ასე გვიხსნაიათებს ანტიკურ მწერლობას ერთი ფრანგი (P. de Julléville, Hist. de la littérature française, p. 271). ეს მშვენიერი დახსენება შეიძლება ანტიკურ ფილოსოფოსებზედაც გავაერთოთ.

¹ ეს მარტო იდეალისტებს კი არ ემართებათ, არამედ პოზიტივისტებსაც, რადგან პოზიტივისტიც ვერ აზროვნებს ყოველთვის პოზიტიურად. მაგალითად, ინგლისელმა მეცნიერმა ჯორჯ ლუისმა თავის წიგნში ფილოსოფიის ისტორიაზე ისე წარმოადგინა აზროვნების განვითარება, თითქოს მისი მიზანი კონტის მსოფლმხედველობის მომზადება ყოფილიყო და მეტი არაფერი. დღეს ლუისის თხზულებას მხოლოდ შემთხვევით თუ მიმართავს ვინმე ფილოსოფიის ისტორიის გასაცნობად და ისიც მაშინ, თუ კონტის მიმდევარია.

რა, და ამიტომ მისი განსაზღვრა ფილოსოფიის ცნებისა თითქმის საყოველთაოდ იყო გაზიარებული იმ დროს. მაგრამ უმრავლეს შემთხვევაში ეს სუბიექტივიზმი ცუდ შედეგებს იძლევა, ვინაიდან აქ „მოვლენათა ნამდვილი კავშირის ადგილს თვით მეცნიერის მიერ გამოვონილი კავშირი იჭერს“.¹

თუ სუბიექტური განსაზღვრება ფილოსოფიისა ვერ გამოდგება ფილოსოფიის ისტორიკოსისათვის ამოსავალ დებულებად. მაშინ რას უნდა დაეყრდნოს იგი? აზროვნების დარგში გარეშე გარკვეული თვალსაზრისისა არაფერი იქმნება. ამიტომ ფილოსოფიის ისტორიკოსსაც უეჭველად უნდა ჰქონდეს საკუთარი მიდგომა თავისი ობიექტისადმი. ეს მიდგომა მეცნიერულ კრიტერიუმს არ ექვემდებარება. ვისთვის არის დაწერილი მთელი მოთხრობა, აი რა სწყევტს ფილოსოფიის ისტორიკოსის საზოგადო პოზიციის საკითხს. თუ ისტორიკოსმა მიაგნო იმას, რაც სჭირდება იმ წრეს, რომლისთვისაც ის თავის წიგნს წერს, მისი მიდგომაც ამით გამართლებულია.

როდესაც აზროვნების ფუნქციის ესა თუ ის სახე დამოკიდებულია იმაზე, თუ ვისთვის არის ის დანიშნული. ამას შეიძლება ეწოდოს ლიტერატურული მომენტი. ლიტერატურული მომენტი ძლიერია მხატვრულ ლიტერატურაში. ყოველი რომანისტი იძულებულია ანგარიში გაუწიოს მკითხველ მასას, იხელმძღვანელოს უკანასკნელის ფსიქოლოგიით და ამის მიხედვით ააგოს თავისი ნაწარმოებიც. რომანისტი, რომელიც ამას ვერ ახერხებს, და რომლის თზულება არ აკმაყოფილებს მკითხველის მოთხოვნილებას, უნიკოა. ეს ითქმის ნაწილობრივ ფილოსოფიის ისტორიკოსზედაც. ფილოსოფიის ისტორიკოსი ლიტერატურულ ნიჭს მოკლებული, ფართო გავლენას ვერ შეიძენს.

§5. ფილოსოფიის ისტორია მეცნიერებაა. მეცნიერება კი ბელეტრისტული ფრაზით არ ამოიწურება. ამიტომ ცხადია, რომ გარდა ლიტერატურულისა, ფილოსოფიის ისტორია წმინდა მეცნიერულ მომენტს შეიცავს. მეცნიერებას ქმნის მეთოდი, რომლითაც ადამიანი მასალის დასამუშავებლად სარგებლობს. ჰეგელის, შლეიერმახერის, ცელერის, ტრენდელენბურგის, ტეიხმილერის და მრავალი სხვა მეცნიერის მეოხებით დღეს ფილოსოფიის ისტორიის მეთოდოლოგია. შეიძლება ითქვას, საკმაოდ გარკვეულია. არსებითად ფილოსოფიის ისტორიის მეთოდები სხვა მოსაზღვრე მეცნიერებათა მეთოდებისაგან არ განირჩევა. ფილოსოფიის ისტორიკოსის მთავარი საქმე შეიძლება წარმოვიდგინოთ ორ მომენტად: ა. ის ადგენს ფილოსოფიური ვითარების წარსულ ფაქტებს;

¹ იხ. ფ. ენგელსი, ლუდვიგ ფოიერბახი და კლასიკური გერმანული ფილოსოფიის დასასრული. თავი I. ამ წიგნში მოცემულია ჰეგელის მეთოდის მოკლე, მაგრამ ღრმა კრიტიკა.

ბ. ის აერთებს ამ ფაქტებს ჯერ უფრო ვიწროსა, შემდეგ კი უფრო ფართო სისტემაში — ერთი სიტყვით, აღადგენს ფილოსოფიურ თეორიებს და ამ ფილოსოფიურ თეორიათა ფილიაციას. მოაზროვნეები, რომლებზედაც ანტიკური ფილოსოფია მოგვითხრობს, შორეულ წარსულს ეკუთვნოდნენ. ამიტომ მათი მოძღვრების გაცნობა შესაძლებელია მხოლოდ ნაწერებით. მრავალი ძველი ფილოსოფოსის ორიგინალური ნაწერი დაკარგულია; მათ მოძღვრებათა შინაარსს ჩვენ ვეცნობით მხოლოდ იქიდან, რასაც სხვების ნაწერები მოგვითხრობენ მათზე. მაგრამ ეს მეორე ხელიდან მიღებული ცნობები ყოველთვის სანდო არ არის. ამიტომ ფილოსოფიის ისტორიის წინაშე ძნელი საკითხი დგება: რამდენად სანდოა ცნობა, რომელსაც მოუღწევია ჩვენამდე. ამათუ იმ მოაზროვნეზე?

უწინ ასეთი კითხვა არც კი ებადებოდათ. თუ ამოკითხავდნენ სადმე რომელსამე ცნობას, ფიქრობდნენ, რომ ეს ცნობა სწორია და უჯერებდნენ მას. რომ ავიღოთ თხზულება, დაწერილი მეთვრამეტე საუკუნეში, მრავალ ყალბ შეტყულებებს აღმოვაჩინებთ იქ, სადაც ეს თხზულება ანტიკურ ფილოსოფოსებს ეხება. მეთვრამეტე საუკუნე მოკლებული იყო ისტორიული კრიტიკის უნარს. ის უკრიტიკოდ იღებდა ისტორიული ხასიათის ცნობებს.

ვოლტერის, ჰელვეციუსის და რუსოს ნაწერები სავსეა ამგვარი შეცდომებით¹. შეიძლება ითქვას, რომ ფილოსოფიის ისტორია, როგორც მეცნიერება, რაციონალისტურ მეთვრამეტე საუკუნეში არც კი არსებობდა. ჰუმბრიტ მეცნიერებად ფილოსოფიის ისტორია მხოლოდ მეცხრამეტე საუკუნეში იქცა იმ კულტურულ-ისტორიული მოძრაობის ზეგავლენით, რომელსაც რომანტიზმი ეწოდება, და რომელმაც აღმოაჩინა, რომ წარსულის შესწავლას ავტონომიური ინტერესი აქვს, და ეს ინტერესი არ შეიძლება განიზომოს სარგებლობის პრინციპით, ე. ი. იმ მოსაზრებით, თუ რამდენად აღიღებს ასეთი ცოდნა ჩვენს ძალას და გვიმორჩილებს ბუნებას. მეცხრამეტე საუკუნეში გავლენა მოიპოვა იმ აზრმაც, რომ წარსულის შესახებ ჩვენამდე მოღწეულ ცნობებს შემოწმება ან კრიტიკა სჭირდება.

რომ შევამოწმოთ, სწორია თუ არა ესა თუ ის ცნობა, რომელსაც გვაწვდის მწერალი, საჭიროა უწინარეს ყოვლისა თვით ამ მწერლის ბეჯითი შესწავლა. შეეძლო თუ არა მას სწორი ცნობა ჰქონოდა იმ-

¹ შტრ. С. Даже-ля, Опыт исследования теории нравственности Гельвеция, 1922 г., стр. 121 и сл.

აზე, რასაც ის წერდა. ხომ არ მოქმედებდნენ აქ ისეთი მოტივები, რომლებსაც შეეძლოთ აეძულებინათ იგი დაემახინჯებინა ცნობა? სწორად გვესმის თვითონ ჩვენ მისი ნათქვამი თუ არა (ნუ დავივიწყებთ, რომ ეს მწერლები ძველ ბერძნულად და ლათინურად წერდნენ, ე. ი. იმ ენებზე, რომლებიც დღეს სალაპარაკო ენებს არ წარმოადგენენ)? ყველა ამ საკითხის გამოკვლევა წარმოებს ფილოლოგიური კრიტიკის მეშვეობით. ფილოლოგიური კრიტიკა, რომელმაც განსაკუთრებით მეცხრამეტე საუკუნიდან იწყო ძლიერი განვითარება რომანტიზმის ზეგავლენით, შეიქმნა ისტორიული მეცნიერების მტკიცე საფუძველი. ფილოლოგიური კრიტიკის გარეშე ისტორია ვერ მიაღწევდა იმას, რაც დღეს მის უდავო მიღწევად ითვლება.

თუ ასეთი იყო ფილოლოგიური კრიტიკის გავლენა საზოგადოდ ისტორიის მეცნიერებაზე, ცხადია, რომ ფილოსოფიის ისტორიაც ამ გავლენის გარეშე ვერ დარჩებოდა. ფილოლოგიური კრიტიკის მეთოდის ფილოსოფიის ისტორიაში შემოტანა ეკუთვნის ბრანდის (Handbuch der Geschichte der griechisch-römischen Philosophie, 1835) და შლეიერმახერს (Gesam. Werke, III Abth. 4. B. 1. Th., 1839). მათ შემდეგ ტრენდელებურგი (Historische Beiträge zur Philosophie, 1846), კრიშე (Forschungen auf dem Gebiete der alten Philosophie, 1840), ტეიხმილერი (Studien zur Geschichte der Begriffe, 1874) და სხვ. მუშაობდნენ ამ მეთოდის გასაუმჯობესებლად და მის ფართოდ გამოსაყენებლად. ინტენსიურად სარგებლობდა ფილოლოგიური კრიტიკის მეთოდით და დიდი სახელიც დაიმსახურა ედუარდ ცელერმა, რომლის მრავალტომიანი „Die Philosophie der Griechen“ (1844 წლიდან იბეჭდებოდა) კაპიტალურ შრომად ითვლება ანტიკური ფილოსოფიის ისტორიის დარგში.¹

ფილოლოგიური კრიტიკა მოითხოვს სპეციალურ ცოდნას, რომელიც ყველა ისტორიკოსს ფილოსოფიისა არ გააჩნია. როგორც დაეინახავთ, საკუთარი ამოცანებიც ფილოსოფიის ისტორიკოსს იმდენი აქვს, რომ მუთი ჭეროვანი გადაწყვეტა მთელს მის ნიქს და შრომას იპყრობს. ამიტომ წყაროთა ფილოლოგიური კრიტიკა განსაკუთრებულ მეცნიერულ დისციპლინად იქცა. მის დარგში განსაკუთრებული მეცნიერული ძალები მუშაობენ. ისინი არკვევენ ძველთაგან დარჩენილ ტექსტებს, ასწორებენ მათ, სპობენ ინტერპოლაციებს, თუ ასეთები აღმოჩნდა, და ცდილობენ აღადგინონ ნამდვილი სახე ორიგინალური ტექსტისა და ახსნან უკანასკნელი. დიდი ყურადღება დაიმსახურა ანტიკური ფილოსოფიის

¹ ამ წიგნის შეფასება იხ. Ueberweg-Praechter-თან Grundriss der Geschichte der Philosophie des Altertums, S. 26. ცელერის ისტორიოგრაფიული მეთოდის წინააღმდეგ ილაშქრებს Schulz. Die altjonische Mystik, Vorrede.

წყაროების აღდგენისა და მათი კრიტიკის დარგში ჰერმან დილსმა, რომლის მრავალ ნაწერთა შორის აქ დავასახელებთ ორს: „Die Fragmente der Vorsokratiker“ და „Doxographi graeci.“

§ 6. ფილოსოფიის ისტორიკოსი იღებს ფილოლოგიური კრიტიკის მიერ გასინჯულ ფაქტებს და ცდილობს ამ ფაქტებზე დაყრდნობით გამოსაკვლევი ფილოსოფიური თეორიის მთლიანი სახე აღადგინოს. ფილოსოფიურ თეორიას აუცილებლად თან ახლავს მისი შემქმნელი პიროვნების ნიშნები. ფილოსოფიური თეორიის თავისებურება იმ ადამიანის პირად თვისებებზეა დამოკიდებული, ვისაც ის ეკუთვნის. ამიტომ ვინც ამა თუ იმ ფილოსოფიური თეორიის აღდგენას ცდილობს ამ თეორიის შესახებ დარჩენილი ცნობებით, მან უნდა იცოდეს, რა ადამიანი იყო თეორიის შემქმნელი და რამ აიძულა ის საკუთარი შეხედულება შეექმნა. მხოლოდ ამ შემთხვევაში ექნება ფილოსოფიის ისტორიკოსს შესაძლებლობა გაიგოს გამოსაკვლევი ფილოსოფიური თეორია და მისგან დარჩენილი ფაქტები სისტემადაქციოს.

ადამიანის პიროვნების შესწავლა, მისი შინაგანი ცხოვრების გაგება არის ინდივიდუალური ფსიქოლოგიის საქმე, მართალია ეს მეცნიერება ჯერ მხოლოდ პროექტში არსებობს და იმ ზომაზედ განუვითარებელია, რომ სანდო დებულებებს ვერ გვაძლევს. მაგრამ კაცობრიობის ცოდნათა სალაროში მანაც მოიპოვება საკმარისი რიცხვი წარმოდგენებისა პიროვნების დასახასიათებლად, და სწორედ ფილოსოფიის ისტორიკოსმა ამ წარმოდგენებს უნდა მიმართოს. მან უნდა გაარკვიოს შესასწავლი მოაზროვნის ბიოგრაფია და განსაკუთრებით წამოსწიოს ის მომენტი,¹ რომელმაც გააღიზიანა ეს მოაზროვნე და აიძულა ის თავისი შთაბეჭდილება ამ გაღიზიანების შესაფერის ფილოსოფიურ მოძღვრებაში გამოეთქვა.

ამ გაღიზიანების შესწავლას მიეყვარათ ახალი საკითხებისაკენ. პიროვნება ჰაერში გამოკიდული მოვლენა არ არის. მას მჭიდრო კავშირი აქვს გარემოსთან (milieu)². ამიტომ ფილოსოფიის ისტორიკოსმა უნდა გაარკვიოს ის გარემო, რომელთან ურთიერთობაში იმყოფებოდა ფილოსოფოსი. არის გარემო ფიზიკური, არის გარემო კულტურულ-ისტორიული, ამ უკანასკნელის ნიადაგზე აღმოცენებული. პირველიც და მეორეც უნდა მივიღოთ მხედველობაში. არ შეიძლება, მაგალითად, ფიზიკური გარემოს უყურადღებოდ დატოვება, ადამიანი თბილ სამხრეთში ისეთი არ არის, როგორც ცივ ჩრდილოეთში. მაშასადამე, ატყ შისი აზროვნება იქნება ერთი და იგივე სამხრეთსა და ჩრდილოეთ-

¹ ტერმინი moment ამ მნიშვნელობით ნახშირია ტენის მიერ, რიხარდ ავენარიუსი უწოდებს მას Vitaldifferenz-ს.

² ტერმინი milieu ამ მნიშვნელობით განამტკიცა იპოლიტე ტენმა (Philosophie de L'art, Hach., t. 1. 5. p.), რომელმაც ის მეთვრამეტე საუკუნის განმანათლებლებისაგან გადმოიღო.

ში. სხვა ქვეყანა, სხვა ბუნება, სხვა ადამიანი, სხვა ინტერესი, სხვა აზროვნება. მონტესკიე თავის განთქმულ თხზულებაში (Esprit des lois) ამტკიცებდა, რომ დასავლეთ ერების განსხვავება აღმოსავლეთის ერებისაგან აზროვნებაში, ზნე-ჩვეულებაში, დაწესებულებებში გამოწვეულია მხოლოდ იმით, რომ ისინი სხვადასხვა ბუნებისანი არიანო. უეკველია. რომ მონტესკიეს აზრი, რომელიც გერმანიაში ჰერდერმა განიმეორა, ცალმხრივი აბსტრაქციაა და ადამიანის თავისუფლების ფატალისტური უარყოფაა. მაგრამ მის გადაჭარბებულ დებულებაში არის ნაწილი ჭეშმარიტებისა: ბუნებას დიდი მნიშვნელობა აქვს ადამიანისათვის, და ამიტომ ადამიანის სულიერი აგებულების დაწასიათება არ იქნება სრული, თუ არ მივიღეთ მხედველობაში მის გარშემო არსებული ბუნება, რომელიც უეჭველად შევიდა ინგრედენტად ამ ადამიანის სულიერ წყობილებაში. ბერძენი ფილოსოფოსების თეორიებში ანათებს საბერძნეთის მზე. რომელიც ბუნდოვანებას და მისტიკურ სიბნელეს არ ითმენს, ისე როგორც გერმანელი ფილოსოფოსების სისტემებში გერმანიის ნისლი მოჩანს. გეოგრაფიის რუკა თან უნდა ახლდეს იმას, ვინც ფილოსოფიის ისტორიას სწავლობს.

ფიზიკურ გარემოზე უფრო ძნელი გასარკვევია კულტურულ-ისტორიული გარემო, რომელშიც ფილოსოფოსი ცხოვრობდა. მაგრამ ამ გარემოს ცოდნა არანაკლებ მნიშვნელოვანია ფილოსოფიური თეორიის გასაგებად. ვინც არ იცნობს საბერძნეთის და რომის საზოგადო ისტორიას, მისთვის ანტიკური ფილოსოფიის ისტორია ინტერესს მოკლებული მშრალი აბსტრაქცია იქნება. ამიტომ საჭიროა ანტიკური ფილოსოფიის შესწავლის დროს ნათელი წარმოდგენა გვექონდეს ანტიკური კაცობრიობის საზოგადო ისტორიულ ვითარებაზე.¹ ქსენოფანეს, ანაქსაგორის, პროტაგორას ფილოსოფიური თეორიები განსაზღვრულ კულტურულ-ისტორიულ პირობებში შეიქმნენ, თითოეული მათგანი ამის ნიშნებს ატარებს. და ფილოსოფიის ისტორიკოსმაც სათანადო ანგარიში უნდა გაუწიოს ამ გარემოებს.

§ 7. ფილოსოფიური შინაარსის აღდგენით არ კმაყოფილდება ფილოსოფიის ისტორიკოსი. ასე რომ ყოფილიყო, ფილოსოფიის ისტორია ფილოსოფიური თეორიების კრებულად იქცეოდა. ამ შემთხვევაში მკითხველს წარმოუდგებოდა თეორიების სხვადასხვაობა და მათი უთანხმოება, რაც უეჭველად სკეპტიციზმს შეუწყობდა ხელს და ფილოსოფიური განათლების მიზანს დაგვაშორებდა.

ფილოსოფიური თეორიები საზოგადო პრობლემებს არკვევენ. რომ პრობლემის სრული ან ამომწურავი გარკვევა შესაძლებელი ყოფილიყო ერთ მომენტში, მაშინ ისტორიაც არ იქნებოდა. მაგრამ პრობლემა ირ-

¹ საბერძნეთის ისტორიის გასაცნობად კარგია ჩვენი მიზნისათვის
Griechische Geschichte; Ed Meyer, Gesch. des Alt.

ვევა თანდათან. არ არსებობს ისეთი მოაზროვნე, რომელმაც შეძლო საბოლოოდ ამოეწურა ის საკითხი, რომლის გადაწყვეტა მან იკისრა. „ფილოსოფიისაგან ყველა წინააღმდეგობის გადაჭრის მოთხოვნა ერთ რომელიმე ფილოსოფოსს ისეთ საქმეს დააკისრებდა, რომლის შესრულება მხოლოდ მთელ კაცობრიობას შეუძლია თავის წინსვლაში“, — შენიშნავს ენგელსი. ახალი საკითხები, რომლებსაც აღვიძებს ყოველი თეორია (კერძოდ ფილოსოფიური თეორია) გაცილებით უფრო მეტია, ვიდრე ის პრობლემები, რომლებსაც ის სწყვეტს. მაგრამ ამაში არაფერია საძრახისი: თეორია მით უფრო ღირებულია, რაც უფრო მეტ დასაბუთებულ საკითხს აღუძრავს ის საკაცობრიო აზროვნებას, ვინაიდან უკანასკნელის განვითარებისათვის ამოცანას არა ნაკლებ მნიშვნელობა აქვს, ვიდრე დამთავრებულ გადაწყვეტას. ყოველი ფილოსოფიური თეორიის შინაარსში არის რაღაც დაუმთავრებელი, რასაც შეგვიძლია ვუწოდოთ ნ ა შ თ ი, შინაგანი წინააღმდეგობა ანუ ხარვეზი. ფილოსოფიური აზრის შემდეგი საფეხურის დანიშნულებაა დამთავროს ის, რაც წინა თეორიაში დაუმთავრებელი დარჩა: შემდგომი თეორია ხსნის იმ წინააღმდეგობას, რომელიც წინამორბედისაგან დარჩა, და ამას ჩვეულებრივ აღწევს ფილოსოფიური კვლევის სფეროში ახალი მასალის შემოტანით. ამრიგად, თანდათან ფართოვდება იმ მასალის მოცულობა, რომელიც საფუძვლად აქვს ფილოსოფიურ აზროვნებას. გამოცდილების ახალ-ახალი წრეები ემორჩილებიან აზროვნებას და შედიან შემადგენელ ნაწილად ფილოსოფიურ კონცეფციაში. ამაშია სწორედ ფილოსოფიური აზროვნების ისტორიული პროგრესი.

ამ პროგრესს ხშირად ვერ ამჩნევენ. რამდენჯერ გამოუთქვამთ საყვედური ფილოსოფიის მიმართ, თითქოს ის არ ვითარდება, არამედ ერთსა და იმავე ადგილზეა გაჩერებული; რომ ორი ათასი წლის წინათ ფილოსოფოსები ქადაგებდნენ იმასვე, რასაც თანამედროვე ფილოსოფოსები ასწავლიან; რომ ფილოსოფიას არა აქვს ნამდვილი ისტორია. როგორც მაგალითად, მათემატიკას ან ბუნებისმეტყველებას, და ამიტომ ფილოსოფია მხოლოდ მოჩვენებითი მეცნიერებაა და არა ნამდვილი.

ეს საყვედური ნაწილობრივ გამოწვეული იყო თვით ფილოსოფიის ისტორიის. როგორც მეცნიერების, წარსულით. მართლაც, ფილოსოფიის ისტორია მეთვრამეტე საუკუნეში კუროზების კრებული იყო. მაგრამ ამ დროს მართლ ფილოსოფიის ისტორიის მდგომარეობა კი არ იყო ასეთი, არამედ ყოველი სხვა ისტორიული მეცნიერებისა: პოლიტიკური ისტორია, მაგალითად, მეფეთა ბიოგრაფიების. ომების და რევოლუციების სიას წარმოადგენდა. იდეა ერის თანდათანობითი განვითარებისა მეთვრამეტე საუკუნისათვის თითქმის უცხო დარჩა. ერთა-

დერთ თვალსაჩინო გამონაკლისს კონდორსე წარმოადგენდა, მაგრამ მასაც ეს განვითარება არაისტორიულად ესმოდა.

მას შემდეგ ბევრი რამ შეიცვალა, და განვითარების იდეამ მაგარი ფესვი გაიდგა მოწინავე კაცობრიობის შეგნებაში. პოლიტიკური ისტორია დიდი ხანია უკვე არ ესმით, როგორც მეფეთა ბიოგრაფიების სია. არც ფილოსოფიის ისტორია არის კუროზულ თეორიათა კრებული, რადგან ფილოსოფიური აზროვნება ვითარდება თანდათან და ფილოსოფიური თეორიებიც ამ განვითარების საფეხურებს წარმოადგენენ. მართალია, ადვილი არ არის ფილოსოფიური აზროვნების განვითარების შეცნობა, ვინაიდან მეტად ძნელია ფილოსოფიურ შეხედულებათა შესაფასებელი კრიტერიუმის დადგენა, მაგრამ ეს გარემოება არ სპობს ფილოსოფიური აზრის განვითარების ფაქტს. ფილოსოფია თანდათან ვითარდება, და ფილოსოფიის ისტორიის დანიშნულებაც ისაა, რომ ეს ჭეშმარიტება ყველას შეაგნებინოს. ფილოსოფიის ისტორია, როგორც მეცნიერება, ამტკიცებს, რომ ფილოსოფიას ნამდვილი ისტორია აქვს, და ამით ის ფილოსოფიის ღირსებას უსამართლო დამკირებისაგან იცავს. სწორედ ფილოსოფიის ისტორიამ აღადგინა ფილოსოფიის პრესტიჟი, რომელიც დასცა წარსული საუკუნის მეორე ნახევარში ვულგარულმა პოზიტივიზმმა. იმ საყვედურზე, თითქოს ფილოსოფია მოჩვენებითი მეცნიერება იყოს, რადგან მას არ აქვს ნამდვილი ისტორია თანდათანობითი განვითარების იდეაზე აგებული, ცე-ლერმა, კუნო ფიშერმა და მრავალმა სხვამ იმით გასცეს პასუხი, რომ შექმნეს ფილოსოფიის ასეთი ისტორია და ცხადყვეს ფილოსოფიური აზროვნების განვითარება. დღეს თამამად შეიძლება ითქვას: ვინც იმ გარემოების მიხედვით, რომ მეთვრამეტე საუკუნეს არ გააჩნდა ფილოსოფიის მეცნიერული ისტორია, გამოიყვანს ფილოსოფიის უარმყოფელ დასკვნას, იმავე შეცდომას ჩაიდენს, რასაც ჩაიდენდა ყველა, ვინც იმის გამო, რომ სოციალური ცხოვრების განვითარებას მეთვრამეტე საუკუნეში ვერ ამჩნევდნენ, იმ დასკვნას გამოიყვანდა, თითქოს კაცობრიობის სოციალური ცხოვრება არ ვითარდება და მუდამ ერთ სფეროშია გაყინული. სოციალური ცხოვრება რეალობაა, ის ვითარდება და მას ისტორიაც აქვს: რეალობაა ფილოსოფიაც და ამიტომ არც ის არის მოკლებული განვითარებას.

ყოველი ფილოსოფიური თეორია, რამდენადაც მას ისტორიული მნიშვნელობა აქვს, ხელს უწყობს საყოველთაო გამოცდილების გაფართოებას. ეს კი შესაძლებელია მხოლოდ მაშინ, როდესაც ის მკიდროდ დაკავშირებულია სხვა ფილოსოფიურ თეორიებთან და მათთან ერთად ფილოსოფიური აზროვნების განვითარების ერთ ჯაჭვს წარმოა-

დგენს. ამიტომ ფილოსოფიის ისტორიამ უნდა გაარკვიოს, რაში გამოიხატა ამა თუ იმ ფილოსოფიური თეორიის კავშირი წინამორბედი ან მომდევნო ფილოსოფიური აზროვნების მოვლენებთან. ამას ეწოდება პრაგმატული კავშირის გარკვევა. ფილოსოფიის ისტორია ისე, როგორც ყოველი ისტორიული მეცნიერება, სარგებლობს პრაგმატული მეთოდით. მან უნდა აღნიშნოს, თუ რა მდგომარეობაში იყო პრობლემის გადაწყვეტა ამა თუ იმ მოაზროვნემდე, რა წინააღმდეგობანი გადასცა მას მისმა წინამორბედმა, რა წინააღმდეგობანი და დაუმთავრებელი აზრები ან რა ნაშთი დაუტოვა მან თვითონ თავის მიმდევართ. ამ პრაგმატული მეთოდის მეშვეობით იქცევა ფილოსოფიის ისტორია ფილოსოფიური აზროვნების განვითარების ისტორიად.

პრაგმატული მეთოდი დიდი ხანი არ არის, რაც ფილოსოფიის ისტორიის მეცნიერებაში განმტკიცდა, თუმცა ამ მეთოდის პირველი ნიმუში არისტოტელემ მოგვცა თავის „მეტაფიზიკის“ პირველ წიგნში, რომელიც ყოველ განათლებულ კაცს წაკითხული უნდა ჰქონდეს. არისტოტელემ წინამორბედი ფილოსოფიური თეორიები საბერძნეთისა და აღაგა; მან აღმოაჩინა საერთო ძაფი ფილოსოფიური აზროვნების განვითარებისა ძველ საბერძნეთში. მართალია, არისტოტელეს ცდას ზოგი ნაკლიც ჰქონდა, მაგრამ მისი აზრის გამჭვირახობა მით უფრო დასაფასებელია, რომ მრავალი საუკუნის განმავლობაში პრაგმატული მეთოდით კარგად ვერ სარგებლობდნენ. ფილოსოფიის ისტორიკოსებს საკმაოდ მიაჩნდათ, თუ მოგვითხრობდნენ თითოეული მოაზროვნის შესახებ ცალკე და არც კი ენებოდნენ საკითხს, თუ რა კავშირში იყო ერთი მოძღვრება მეორე მოძღვრებასთან. საილუსტრაციოდ შეიძლება დავასახელოთ მეთვრამეტე საუკუნის მეცნიერი ბრუკერი.¹ თუმცა ასეთ მეთოდს უკვე მეჩვიდმეტე საუკუნეშიც კი ჰყავდა მოწინააღმდეგეები,² მაგრამ არსებითად შეიცვალა მდგომარეობა მხოლოდ ჰეგელის შემდეგ, რომლის დეაწლი ფილოსოფიის ისტორიისათვის, როგორც მეცნიერებისათვის, ფასდაუდებელია.

ჰეგელი ამტკიცებს, რომ არც ერთი მოვლენა შემთხვევით ან უცაბედად არ ხდება. ყოველ მოვლენას აქვს იდეა, აზრი, და ის სწორედ იმდენად არის ღირებული, და, მაშასადამე, ფილოსოფიის ისტორიისათვის საყურადღებო, რამდენადაც განახორციელებს ამ იდეას. თავისთავად აღებულ იდეას აქვს შინაგანი ლოგიკით განსაზღვრული გზა განვი-

¹ Brukker, Kurze Fragen aus d. philosophischen Historie.

² მაგალითად, ტომაზიუსი, რომელსაც თვით ლაიბნიცი აქებდა, როგორც დაკვირვებულ ისტორიკოსს. იხ. ლაიბნიცის წერილი ტომაზიუსის მიმართ მის თხზულებათა კრებულს რუსულ გამოცემაში, გვ. 13.

თარებისა, რომელიც სამი საფეხურისაგან შედგება. პირველი საფეხური არის თეზისი, ე. ი. დებულება. მეორე საფეხური არის ანტითეზისი, ანუ დებულების უარყოფა, ხოლო მესამე საფეხურია სინთეზისი, ე. ი. წინააღმდეგობათა შერიგება უმაღლეს დებულებაში. თითოეული ფილოსოფოსის მოძღვრება იმდენად არის მისაღები, რამდენადაც ის დაკავშირებულია ამ იდეის განვითარების გზასთან.

თუ რომელიმე მოაზროვნის მოძღვრებას თვალსაჩინოდ არ შეუწყვიტა ხელი არც თეზისის, არც ანტითეზისის, არც სინთეზისის განმტკიცებისათვის, ის ისტორიული განვითარების მთავარი ხაზის გარეშე დარჩენილა. ასეთი მოაზროვნის შეხედულებები არც არის განხილვის ღირსი ფილოსოფიის ისტორიაში, ვინაიდან ფილოსოფიის ისტორია არ არის სია ყველა იმ შეხედულებისა, რომელნიც ოდესმე გამოუთქვამთ — ამ თვალსაზრისით ჰეგელი თვითონ კითხულობდა ლექციებს ფილოსოფიის ისტორიაში. შემდეგ ეს ლექციები ცალკე წიგნად იქნა დაბეჭდილი (Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie). ამ წიგნმა ისტორიულ-ფილოსოფიურ კვლევაზე დიდი გავლენა მოახდინა, და შეიძლება ითქვას, რომ ჰეგელმა ეპოქა შექმნა ფილოსოფიის ისტორიაში. მართალია, ჰეგელს არა ერთი შეცდომა ჰქონდა დაშვებული კერძო შემთხვევებში, ზოგჯერ ის უმართებულოდაც აშუქებდა გადმოსაცემი ფილოსოფიური თეორიის შინაარსს (განსაკუთრებით მოსახსენებელია აქ მისი გავება პლატონიზმისა); თვით პრინციპული დებულება მისი, რომ აზრი ლოგიკური სქემით ვითარდება, არ შეეფერება სინამდვილეს. ისტორიულად აზროვნება ვითარდება არა ლოგიკის, არამედ ფსიქოლოგიის შინაგანი კანონებით. მაგრამ ყველაფერი ეს არ უშლის ხელს იმის აღიარებას, რომ ჰეგელმა დიდი საქმე გააკეთა. მან ხელი შეუწყუო პრაგმატიზმის შეტანას ფილოსოფიის ისტორიაში. ჰეგელის შემდეგ შეუძლებელი შეიქნა ფილოსოფიის ისტორიის იმ სახით წერა, როგორც წერდნენ, მაგალითად, ბრუკერი ანდა სტენლი (Stanley, ინგლისელი მეცნიერი XVII საუკ.), უდიდესი მიღწევანი ფილოსოფიის ისტორიის დარგში. კუნო ფიშერისა და ედუარდ ცელერის თხზულებანი, ჰეგელის გავლენის წრეში მომზადდნენ.

§ 8. მარტო აღწერით ფილოსოფიის ისტორია არ კმაყოფილდება, გარდა ამისა ის აფასებს აზროვნების მოვლენებს. სამკვარი შეიძლება იყოს ეს შეფასება ანუ კრიტიკა: სუბიექტური, ლოგიკური და ისტორიულ-ფილოსოფიური. სუბიექტური შეფასება იმაში გამოიხატება, რომ ისტორიკოსი ამა თუ იმ ფილოსოფიურ მოძღვრებას თავის საკუთარი მსოფლმხედველობით ზომავს. თუ, მაგალითად, თვითონ ფილოსოფიის ისტორიკოსი იდეალისტია, ის გმობს მოწინააღმდეგე მატერიალისტურ მიმართულებას ან აქებს მსგავს იდეალისტურს და ამასობაში არ გვიჩვენებს, რა არის ობიექტური, ყველასათვის სავალ-

დებულო საბუთი ასეთი შეფასებისა: მკითხველი ატყობს ამ შეფასების დროს მის ფსიქოლოგიურ მიზეზს, მაგრამ ვერ ამჩნევს ლოგიკურ საბუთს. ყველას მიერ გასაზიარებელს. სწორედ ამიტომ ეწოდება ასეთ შეფასებას სუბიექტური, ე. ი. არაობიექტური. ასეთ შეფასებას ან კრიტიკას მეცნიერებაში გასავალი ჰქონდა ძველად. მაგალითად, ბრუკერის წიგნში ჩვენ მხოლოდ სუბიექტურ კრიტიკას შევხვდებით: ის აფასებს ფილოსოფიურ თეორიებს პროტესტანტული ეკლესიის შეხედულებათა თვალსაზრისით, რომელსაც თვითონ იზიარებს.

უფრო მიზანშეწონილი და სამართლიანია ფორმალური კრიტიკა. ის არკვევს, როგორ არის ფილოსოფიური მოძღვრების შინაარსი და საბუთებული: ა. რა ამოცანის გადაწყვეტა სურს ფილოსოფიურ თეორიას? ბ. რა წინამძღვრებს ემყარება ის? გ. მართებულად არის ამ წინამძღვრებიდან მისი დებულებანი გამოყვანილი? დ. წყვეტს თუ არა ის თავის ამოცანას? ლოგიკური კრიტიკა საშუალებას გვაძლევს უფრო ღრმად ჩავწვდეთ ფილოსოფიური მოძღვრების შინაარსს, უფრო ნათლად და გარკვევით წარმოვიდგინოთ ამ მოძღვრების ლოგიკური კონსტრუქცია. ასეთი კრიტიკა არ სცილდება თვით გასაკრიტიკებელი თეორიის ფარგლებს. ამიტომ მას შეიძლება ვუწოდოთ აგრეთვე იმანენტური კრიტიკა. პირველად ასეთ კრიტიკას ფილოსოფიის ისტორიაში მიმართა ტიდემანმა წიგნში *Geist der spekulativen Philosophie* (1791). კრიტიკის მესამე მეთოდი, წმინდა ისტორიულ-ფილოსოფიური, აფასებს ფილოსოფიურ მოძღვრებას იმის მიხედვით, თუ რა წვლილი შეიტანა მან აზროვნების საერთო განვითარებაში, ე. ი. აფასებს რელატიურად ან იმ შედეგების მიხედვით, რომლებიც ამ მოძღვრებას მოჰყვა. ასეთი შეფასება უკვე იმაში მოხანს, რომ ფილოსოფიური მოძღვრება შეყვანილია ფილოსოფიის ისტორიის ფარგლებში და განიხილება იქ, როგორც ერთი წევრი ისტორიულ მოვლენათა ჯაჭვისა.

შეფასების ამ მეთოდს იცნობენ უკვე ფრანგი დევერანდო (*Histoire comparée des systèmes de la philosophie*, 1804), რომელსაც დიდ პატივს სცემდა ჩვენი სოლომონ დოდაშვილი, და გერმანელი მეცნიერი ტენემანი (*Ceschichte der Philosophie*, 1798), რომელიც იზიარებდა კანტის შეხედულებას, რომ „გონება მეცნიერულ ძიებაში თანდათან ვითარდება“. უფრო ვრცლად კი ამ მეთოდით სარგებლობდა ჰეგელი.

ზევით მოცემულია ფილოსოფიის ისტორიის მეთოდების ანალიზი. შეცდომა იქნება, თუ ვინმემ იფიქრა, რომ ამ მეთოდებით ფილოსოფიის ისტორიკოსი სარგებლობს ცალ-ცალკე: ე. ი. ისე წარმოიდგინოს საქმე, რომ ისტორიკოსი ჯერ დაამყარებს ფილოსოფიური მოძღვრების ფაქტებს და ამ დროს მხედველობაში არ ექნება მოაზროვნის ბიოგრაფია, არც მისი მოძღვრების მნიშვნელობა და სხვა. შემდეგ გაარკვევს მოაზ-

როვნის ბიოგრაფიას და ამ დროს არც კი გაიფიქრებს მისი მოძღვრების კავშირზე სხვა თეორიებთან. ასეთია წესი მხოლოდ მოთხრობისა და არა გამოკვლევის. კვლევის დროს ყველა ზემოხსენებული მეთოდი ძიებისა ერთდროულად მოქმედებს, როგორც ერთი და იმავე მექანიზმის ნაწილები. მხოლოდ მათი შეთანხმებული გამოყენება ქმნის აზროვნების განვითარების ისტორიულ-ფილოსოფიურ სურათს.

ლიტერატურა

ზევით განხილულ საკითხთა შესასწავლად გარდა ფილოსოფიის ისტორიის საზოგადო სახელმძღვანელოებისა შეიძლება ვისარგებლოთ შემდეგი ნაშრომებით:

1. R. Eucken. Ueber den Wert der Geschichte der Philosophie.
2. Ed. Zeller, Wie soll man Geschichte der Philosophie schreiben.
- 3 Ed. Zeller. Die Geschichte der Philosophie, ihre Ziele und Wege (Arch. f. Geschichte der Philos. 1. B.).
4. Rudolf Eisler, Wörterbuch der philosophischen Begriffe. 3 B. სიტყვა „Philosophiegeschichte“.
5. Р а д л о в, Опыт историографии истории философии (ეერნალში Вопросы философии и психологии).

III ტ ა ვ ი

ანტიკური ფილოსოფიის ისტორიის წყაროები

§ 9. ფილოსოფიის ისტორიკოსმა ფილოსოფიური აზროვნების განვითარება უნდა გადმოგვეცეს. მაგრამ რა საშუალება აქვს მას ეს განვითარება შეისწავლოს? ნუ დაგვაფიქვდება, რომ ის მოაზროვნენი, რომელთა შეხედულებანი უნდა გადმოგვეცეს წინასოკრატული ფილოსოფიის ისტორიამ, 24 საუკუნის წინ ცხოვრობდნენ.

საუკეთესო საშუალება ამა თუ იმ მოაზროვნის შეხედულებათა შესწავლისათვის, გარდა უშუალო მასთან საუბრისა, არის ამ მოაზროვნის თხზულების გაცნობა. მაგრამ ორიგინალური ნაწერები იმ ფილოსოფოსებისა, რომლებიც სოკრატეზე ადრე მოღვაწეობდნენ, დაკარგულია. დარჩა მათგან მხოლოდ ნაწყვეტები, ფრაგმენტები. ეს ნაწყვეტები გაბნეულია სხვადასხვა მოგვიანო მწერლების წიგნებში ციტატების სახით, რასაც ფილოლოგები გულმოდგინედ აგროვებენ.

1860 წელს მულახმა გამოსცა ისინი ცალკე კრებულად: *Fragmenta philosophorum graecorum*. Vol. I. აქ მოყვანილია ნაწყვეტები წინასოკრატული მოაზროვნეების ნაწერებისა. მულახის გამოცემას მრავალი ნაკლოვანება აქვს, რომელიც აცილებულია დილსის კრებულში: *Die Fragmente der Vorsokratiker, griechisch*

und deutsch. მოსახსენებელია აგრეთვე Ritter et Preller, *Historia philosophiae Graecae et Romanae ex fontinum locis contexta*, სადაც შეკრებილია ფრაგმენტები და უმთავრესი დოკუმენტური მასალა მთელი ანტიკური ფილოსოფიისა და არა მხოლოდ წინასოკრატული ხანისა.

ფრაგმენტების სიმცირე არ გვაძლევს საშუალებას წინასოკრატული ფილოსოფოსების მოძღვრებანი კარგად გავიცნოთ. ამიტომ აუცილებელი ხდება მივმართოთ არაპირდაპირ წყაროებს.

ამ არაპირდაპირ წყაროებში იგულისხმება ყოველგვარი მოწმობა ძველ ფილოსოფოსთა შეხედულებების შესახებ. ასეთი მოწმობანი ბლომად გვხვდება ძველ მწერლობაში. ამიტომ საჭირო გახდა მათი კრიტიკული შესწავლა და კლასიფიკაცია (დიდი ღვაწლი ამ საქმეში მიუძღვის ჰერმან დილსს, რომელმაც 1879 წელს დაბეჭდა თავისი გამოკვლევა *Doxographi graeci*)¹. ეს ძველი მოწმობანი ანტიკურ ფილოსოფიაზე შეიძლება სამ ჯგუფად გავანაწილოთ, იმის მიხედვით, თუ ვინ გვაწვდის მათ: ფილოსოფოსები, დოკუმენტები თუ ბიოგრაფები.

ა. ფილოსოფოსების მოწმობათა შორის განსაკუთრებულ ყურადღებას იპყრობენ პლატონისა და არისტოტელეს მიერ მოწოდებული ცნობანი წინასოკრატულ მოაზროვნეებზე. თავის დიალოგებში პლატონი არაიშვიათად ეხება წინამორბედ ფილოსოფიურ თეორიებს და გვაძლევს მათ მოკლე დახასიათებას². ეს ცნობები პლატონისა ფასდაუდებელია ჩვენთვის. პლატონზე უკეთესად წინასოკრატულ ფილოსოფოსებს არც ერთი მწერალი არ იცნობდა. ქრონოლოგიური სიახლოვე წინასოკრატულ ეპოქასთან უადვილებდა მას ამ ეპოქის შესწავლას. პლატონის განკარგულებაში იქნებოდა, უეჭველია, ყოველი ნაწარმოები, ამ ეპოქის მოაზროვნეთა მიერ დაწერილი. გარდა ამისა აღნიშნულია პლატონის უბადლო ნიჭი სხვის აზრთა წყობის მიწოდებისა და ამ აზრების ნათლად დახასიათებისა. მაგრამ ისიც უნდა ითქვას, რომ პლატონი ყოველთვის ვერ გამოდგება ობიექტურ მოწმედ; განსაკუთრებით კი მაშინ, როდესაც ის სოფისტებზე ლაპარაკობს

უფრო მეტ ისტორიულ-ფილოსოფიურ ცნობას გვაწვდის არისტოტელე, განსაკუთრებით თავისი „მეტაფიზიკის“ პირველ წიგნში. მაგრამ მხედველობაში უნდა გვქონდეს შემდეგი გარემოება: არის-

¹ ჩვენ ვპარგებლობდით ამ წიგნის მეორე გამოცემით 1903 წ. და მის აღსანიშნავად ეხმარებოდა Diels, *Vorsokratiker*-ის მაგაერ შემოკლებულად DV.

² Zeller, *Platos Mitteilungen über frühere und gleichzeitige Philosophie*. Arch. f. Gesch. d. Phil. 5. B.

ტოტელე ეხება წინამორბედ ფილოსოფიურ თეორიებს მხოლოდ საკუთარი სისტემის დასაბუთების მიზნით. ამიტომ ის თავისებურად აშუქებს ამ თეორიებს, და ზოგჯერ (მეტად იშვიათ შემთხვევაში) ობიექტურ ჭეშმარიტებას მისი დახასიათება არ წარმოადგენს. უფრო გააძლიერეს ეს ნაკლოვანებანი სტოელემმა, რომლებმაც დაამახინჯეს თავიანთ გადმოცემებში განსაკუთრებით ჰერაკლიტეს მოძღვრება, ვინაიდან ცდილობდნენ შეერიგებინათ ის (accommodare) თავიანთ შეხედულებებთან.

დანარჩენ ფილოსოფოსთა შორის, რომელნიც წინასოკრატულ მოაზროვნეთა შესახებ ცნობებს გვაწვდიან, აღსანიშნავია სექსტ ემპირიკოსი (II საუკ. ქრ. შემდეგ), რომელიც თავის თხზულებებში Πυρρώνειαι: ἀναρτυσάντων¹ და Ἰηρὲς μαθηματικῶν² აკრიტიკებს დოგმატურ თეორიებს და ცდილობს დაამტკიცოს, რომ სექსტიციზმს, რომელსაც თვითონ სექსტი ემხრობოდა, დიდი წარსული აქვს. მოსახსენებელია აგრეთვე სიმპლიკიოსი, უკანასკნელი წარმომადგენელი ნეოპლატონიზმისა, რომელმაც თავის კომენტარებში, განსაკუთრებით არისტოტელეს ფიზიკისათვის (Comment. in Aristotelis Physicam), ბევრი საყურადღებო ცნობა დაგვიტოვა წინასოკრატულ ფილოსოფოსებზე და მრავალი მათი ფრაგმენტიც შეგვინარჩუნა.

გაცილებით უფრო მეტი გავლენა ჰქონდა ისტორიოგრაფიულ ლიტერატურაზე არისტოტელეს უახლოეს მოწაფეს თეოფრასტეს (IV საუკ. ქრ. წინ), რომელმაც დასწერა 18 წიგნისაგან შემდგარი *Μετεωροβιβλίον*. ეს თხზულება დღეს, გარდა მცირეოდენი ნაწილისა, დაკარგულია. თვით სიმპლიკიოსსაც (VI საუკ. ქრ. შემდეგ) არ ჰქონდა შესაძლებლობა ესარგებლნა ამ თხზულებით უშუალოდ, რადგან ის სარგებლობდა იმით ალექსანდრე აფროდიზიელის (III საუკ. ქრ. შ.) კომენტარიების მეშვეობით. თეოფრასტეს თხზულებაში განხილული იყო სხვადასხვა მოაზროვნეთა თეორიები შემდეგი პრობლემების შესახებ: პრინციპები (ἀρχαί), ღვთაება. კოსმოსი, ზეციური, სულიერი და ფიზიოლოგიური მოვლენები. ყურადღების გარეშე იყო დატოვებული ლოგიკის და ეთიკის პრობლემები. ქრონოლოგიური თანმიმდევრობა თეორიებისა იქ არ იყო მხედველობაში მიღებული: მასალა დალაგებული იყო თეორიათა მსგავსების პრინციპის მიხედვით.

არისტოტელეს შემდეგ შემოქმედებითი ენერგია ანტიკური აზროვნებისა თანდათან შემცირდა, დადგა ეპიკონობის ხანა. ორიგინალური შემოქმედების ადგილი უკვე მიღწეული შედეგების პროპაგან-

¹ გადათარგმნილია გერმანულად Pappenheim-ის მიერ.

დამ დაიჭირა. ამ ნიადაგზე გაჩნდა ფრიად ვრცელი ლიტერატურა, რომელიც მიზნად ისახავდა ძველ ფილოსოფოსთა აზრების და მათი პიროვნების შესწავლას. მთელი ეს ლიტერატურა უმთავრესად თეოფრასტესაგან იყო დამოკიდებული.

ბ. დოქსოგრაფები. დოქსოგრაფები¹ ანუ აზრთა აღმწერლები ეწოდებოდათ იმ მოგვიანო ხანის მწერლებს, რომელნიც ძველ მოაზროვნეთა შეხედულებებს გადმოგვცემენ სპეციალურად ამ მიზნით დაწერილ თხზულებებში. უპირველეს ყოვლისა აღსანიშნავია აქ Placita philosophorum თხზულება, რომლის ავტორობას შეცდომით პლუტარქეს მიაწერდნენ. გარდა ამისა საყურადღებოა იოანე სტობელის (Στοβαίος, V საუკ. ქრ. შ.) 'Ἐκλογαί. Placita philosophorum და 'Ἐκλογαί ὀλιγῶν მსგავს ცნობებს შეიცავენ ძველ ფილოსოფოსთა შესახებ. ეს მსგავსება შეიძლება იმით აიხსნას, რომ ფსევდო-პლუტარქე და სტობელი ერთი და იმავე წყაროთი სარგებლობდნენ. ამავე წყაროდან ჰქონდათ მიღებული თავიანთი დოქსოგრაფიული ცნობები თეოდორიტეს (VI საუკ. ქრ. შემდ.) და ნემესიოს ემესელს (IV საუკ. ქრ. შ.), ქართველთათვის კარგად ცნობილი თხზულების ავტორს². თეოდორიტე გარკვეულად ასახელებს ამ წყაროს: ეს ყოფილა აეციოსის თხზულება *Μυσταγωγί τῶν ἀρεσάστων*, დაწერილი პირველ საუკუნეში ქრ. შ. თვითონ ეს აეციოსი კი დილსის გამოკვლევით, რომელმაც სცადა მისი ნაწერის ტექსტის აღდგენა ფს. პლუტარქეს, სტობელის, თეოდორიტეს და ნემესიოსის დაპირისპირების საშუალებით, დამოკიდებული უნდა ყოფილიყო პოსეიდონ როდოსელის სკოლაში ქრ. წ. პირველ საუკუნეში თეოფრასტეს „ფიზიკის“ დახმარებით შედგენილი უცნობი თხზულებისაგან. ამ უკანასკნელ თხზულებას, რომელიც დაცული არ არის, დილსმა უწოდა *Vetusta placita*: რომაელი მწერლები ციცერონი (*Academia, De natura deorum*) და ცენზორინე (*De die natalis*), რომელნიც მრავალ ცნობას გვაწვდიან ძველ მოაზროვნეებზე, სწორედ ამ უცნობი თხზულებიდან იღებდნენ მათ.

დოქსოგრაფების ჯგუფთან ახლოს არიან ეკლესიის მამები, რომლებიც დიდი ყურადღებით სწავლობდნენ ძველ მოაზროვნეთა მოძღვრებებს, რათა გამოეყენებიათ ეს ცოდნა ქრისტიანობის დაცვისა და ჰროპაგანდისათვის. დავასახელოთ აქ იპოლიტე (*Refutatio omniumhaeresium*), კლემენტე ალექსანდრიელი (*Στηρωματικῆς*), ევსევი (*Praeparatio evangelica*), თეოდორიტე (*Graecarum affectionum curatio*) და ნეტარი ავგუსტინე (*De civitate Dei*). განსაკუთრებული

¹ Πόττα—შეხედულება. აზრი. γράμα - ვწერ.

² „ბუნებისათვის კაცისა“.

ადგილი უჭირავს დიოგენე ლაერტს (III საუკ. ქრ. შ.), რომელიც თავის თხზულებაში (De vitis) მხოლოდ ფილოსოფიური თეორიების შესახებ კი არ გვაწვდის ცნობებს, არამედ ფილოსოფოსთა ბიოგრაფიებსაც აგვიწერს. საკითხი იმის შესახებ, თუ რა წყაროების მიხედვით დაუწერია დიოგენეს თავისი თხზულება, საკმაოდ გარკვეული არ არის (ამ საკითხს იკვლევდა სხვათა შორის ფრიდრიხ ნიცშეც). ცხადია მხოლოდ, რომ ეს თხზულება დიოგენისა სხვადასხვა წყაროებისაგან ამოღებული ცნობების კომპილაციას წარმოადგენს და ყველგან ერთნაირად სანდო არ არის. დიოგენე ლაერტი საშუალო საფეხურია წმინდა დოქსოგრაფებსა და ბიოგრაფებს შორის.

გ. ბიოგრაფები. ბიოგრაფთა რიცხვში მოსახსენებელია არისტოტელეს მოწაფე არისტოკსენი, რომლის Βίαι: (დაკარგულია) აგვიწერდა აპოკრიფულ მოთხრობებში ფილოსოფოსთა ცხოვრებას. ასეთივე ხალათი ჰქონდა ჰერმიპე სმირნელის (II საუკ. ქრ. წ.) მოთხრობებს. თანდათან ჩვეულებად იქცა ერთი და იმავე ფილოსოფიური სკოლის წარმომადგენელთა ბიოგრაფიების გაერთიანება. თუ ამას მიუმატებდნენ ცოტა დოქსოგრაფიულ ელემენტს, ე. ი. ფილოსოფოსთა თავდაღასავლის გარდა შეეხებოდნენ მათ მოძღვრებებს, მიიღებდნენ მთელი ფილოსოფიური სკოლის ისტორიას. შემდეგ კი შესაძლებელი იყო გაერთიანება ყველა ფილოსოფიური სკოლის ისტორიებისა ერთ ისტორიაში. პირველად ასეთი ცდა მოახდინა სოტიონმა (II საუკ. ქრ. წ.). მან ამ გაერთიანებას პრინციპად ფილოსოფიური სკოლების მეთაურთა თანმიმდევრობა (δ:αβαγϳ) დაუდვა: სკოლების მეთაურები ან ს ქ ო ლ ა რ ქ ე ბ ი ცვლიან ერთმეორეს და ეს გარემოება შეიქნა გარეგნულ სქემად მთლიანი ისტორიული მოთხრობის შესადგენად ფილოსოფიური აზროვნების განვითარებაზე. სოტიონის თხზულების მხოლოდ ნაწილია დაცული ჰერაკლიტე ლემბასის მიერ (150 წ. ქრ. წ.). სოტიონს ბევრი მიმდევარი აღმოუჩნდა „დიადოხების“ შედგენაში.

ფილოსოფოსთა ბიოგრაფიებისათვის საყურადღებოა აპოლოდორე Xpoυ:αδ (II საუკ. ქრ. წ.). ამ წიგნში. აპოლოდორემ გალექსა სხვადასხვა გამოჩენილ პიროვნებათა ცხოვრების თარიღები. აპოლოდორე ამყარებს ჩვეულებრივ სამ თარიღს: დაბადების, სრული მომწიფების (ἀξμϳ) და გარდაცვალების. ვინაიდან მას პირდაპირი ცნობები ყოველთვის არ ჰქონდა, ამიტომ ის მიმართავდა სხვადასხვა მოსაზრებებს, რომელთა საშუალებით ცდილობდა ეს თარიღები დაედგინა. საფუძვლად ამ მოსაზრებებს შემდეგ პითაგორელთა წრეში პრინციპად მიღებული შეხედულება ჰქონდა: ადამიანის ცხოვრება ნორმალურად გრძელდება 80 წელს. სრულ მომწიფებას ანუ ყველა თა-

ვისი ფიზიკური და სულიერი ძალების გაშლას კაცი აღწევს დაბადებულადან მეორმოცე წელში. ამ მომწიფების ან „აყვავების“ (ἀκμή) მაჩვენებელ მომენტად აპოლოდორე თვლიდა რომელსამე თვალსაჩინო შემთხვევას ფილოსოფოსის ცხოვრებაში, მაგალითად, თხზულების დაწერას. გარდა ამისა აპოლოდორეს მიღებული ჰქონდა სახელმძღვანელოდ დებულება, რომ მასწავლებელი ორმოცი წლით უფროსია თავის მოწაფეზე, ე. ი. სხვა თაობას ეკუთვნის. ამ მოსაზრებათა ერთიმეორესთან შეფარდებით და აგრეთვე ზოგიერთი შესანიშნავი ისტორიული ფაქტის საშუალებით, რომლის ქრონოლოგია მტკიცედ იყო დადგენილი (მაგალითად, მზის დაბნელება 585 წელს, სარდების დაცემა 546 წელს, თურქების დაარსება 444 წელს), აპოლოდორე ცდილობდა ფილოსოფოსთა ცხოვრების თარიღები გაერკვია. აპოლოდორეს ქრონიკით სარგებლობდა დიოგენე ლაერტი და უკანასკნელის საშუალებით სვიდა (X საუკ. ქრ. შ.). — თავის ბიოგრაფიულ ლექსიკონში¹

ანტიკური ფილოსოფიის წყაროებით დამოუკიდებელი სარგებლობა შესაძლებელია მხოლოდ მას შემდეგ, რაც ზოგადად გაეცნობით ამ ფილოსოფიას რომელიმე სახელმძღვანელოს საშუალებით. ასეთი სახელმძღვანელოების რიცხვი დიდია. მათ შორის საუკეთესოდ შეიძლება ჩაითვალოს მოკლე კურსი ელუარდ ცელერისა „Grundriss der Geschichte der griechischen Philosophie“ ან ვილჰელმ ვინდელბანდის „Geschichte der alten Philosophie“. კარგია აგრეთვე იბერვეგის საფუძვლიანი წიგნი, რომელიც გადაამუშავა ჯერ ჰეინცემ, შემდეგ კი პრეტერმა, „Grundriss der Geschichte der Philosophie des Altertums“. უკანასკნელი სახელმძღვანელოს უპირატესობა ისაა, რომ იქ ვრცლად არის სათანადო ლიტერატურა მოყვანილი. მხოლოდ წინასოკრატულ ფილოსოფიაზე მოგვითხრობს Kinkel, Geschichte der Philosophie als Einleitung in das System der Philosophie, I. B. აღსანიშნავია აგრეთვე ლამაზი ენით დაწერილი წიგნი თ. გომპერცისა „Griechische Denker“, I. B. ფრანგული ლიტერატურიდან შეიძლება დავასახელოთ ზოგადი კურსები: V. Cousin, Histoire générale de la philosophie რომელიც მრავალჯერ გამოიცა. Alfr. Fouillée Histoire de la philosophie, სადაც მცირე ნაწილი დამოძილი აქვს ფილოსოფიას სოკრატეს წინ. უფრო დაწერილებით მოგვითხრობს წინასოკრატულ ფილოსოფიაზე A. Leclère. La philosophie grecque avant Socrate და Tannery, Pour l'histoire de la science

¹ წინასოკრატული ფილოსოფიის წყაროებზე იხ. А. Маковельский. Диократовская философия, ч. I. Обзор источников. Казань, 1918 г.

hellène¹. ფრიად საყურადღებოა აგრეთვე Burnet, Early grec philosophy, რომელიც ინგლისურიდან თარგმნილია გერმანულ ენაზე. უკანასკნელი წიგნის უპირატესობა სხვათა შორის ისაა, რომ იქ ვრცლად არის მოყვანილი და გადათარგმნილი პირველი წყაროები ანტიკური ფილოსოფიისა. ცნობათა მისაღებად შეიძლება ზოგ შემთხვევაში გამოვიყენოთ Pauly's Real-Enzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft. განსაკუთრებით ისტორიულ-ფილოსოფიური ლექსიკონი შედგენილი აქვს Rud. Eisler's, Philosophen-Lexikon.

პერიოდულ გამოცემათა შორის აღსანიშნავია გერმანული Archiv für Geschichte der Philosophie, რომელიც გამოდის 1888 წლიდან. აქ იბეჭდება წერილები ფილოსოფიის ისტორიიდან და ჩვეულებრივ ყოველი წლის ბოლოს გვაწვდიან ზოგად მიმოხილვას (Jahresbericht), თუ რა გაკეთდა ფილოსოფიის ისტორიის დარგში მთელი წლის განმავლობაში, ე. ი. გვაძლევენ სიას წლის განმავლობაში გამოქვეყნებულ გამოკვლევებისა მათი შინაარსის მოკლე აღნიშვნით. ამით საშუალება ეძლევა მკითხველს თვალყური ადევნოს ფილოსოფიის ისტორიის თანამედროვე ვითარებას.

IV ტ ა ვ ი

ბერძნული ფილოსოფია და აღმოსავლეთის კულტურა

§ 10. ბერძნული კულტურა აღმოსავლურ ხალხთა კულტურის ბუნებრივ გაგრძელებას წარმოადგენს. ეს გარემოება განპირობებული იყო უკვე საბერძნეთის გეოგრაფიული მდებარეობით. მკირე აზიის დასავლეთ სანაპიროს, სადაც ჩაისახა პირველად ბერძნული ფილოსოფია, უძველეს დროიდან გაცხოველებული ურთიერთობა ჰქონდა მეზობელ აღმოსავლურ ხალხებთან, რომელნიც ბერძნებმა გაიცინეს ჯერ კიდევ ფინიკიელების მეშვეობით. ამიტომ საკვირველიც არ არის იმ აზრის გაჩენა, რომ ბერძნებმა, როგორც თავისი კულტურის ბევრი ელემენტი, ისე ფილოსოფიაც აღმოსავლური ერებისაგან შეითვისეს.

უკვე ძველად იცნობდნენ ამ აზრს. აღექსანდრიელი ებრაელი ფილონი (დაიბ. 25 წ. ქრ. წ.) ამტკიცებდა, რომ პლატონმა თავისი ფილოსოფია ებრაელთა საღმრთო წერილიდან გადმოიღო. მსგავს შეხედულებას აგრცელებდნენ იმ დროს ეგვიპტელთა მღვდელმთავარნიც; მათი სიტყვით, საბერძნეთის ფილოსოფოსებმა თავიანთი თეორიები ეგვიპტურ საღმრთო წიგნებიდან ამოიკითხეს. თანდათან ასეთ-

¹ ეს წიგნი თარგმნილია რუსულად პროფ. გრიგოლ წერეთლის მონაწილეობით.

მა შეხედულებამ თვით ბერძენ მოაზროვნეებში მოიპოვა გავლენა. რასაც თავისი მიზეზი ჰქონდა: საბერძნეთი პოლიტიკურად უკვე არ არსებობდა, ბერძნული ეროვნული კულტურაც გამოიფიტა: ბერძნული აზროვნების შემოქმედებითი ენერჯია დასუსტდა, და საკუთარი გონებისადმი რწმენადაკარგულმა მოაზროვნეებმა მისტიკური იდუმალებით მოცულ აღმოსავლეთში იწყეს ეროვნული ფილოსოფიის სათავის ძებნა: ფიქრობდნენ, რომ ამით ამ ფილოსოფიას მეტი ღირსება ენიჭებოდა. ბერძენი ნუმენიოსი (II საუკ. ქრ. შ.), რომელიც ფილონის შეხედულებებს კარგად იცნობდა, იმ აზრს გამოთქვამდა, რომ პლატონი მხოლოდ ბერძნულად მოსაუბრე მოსე წინასწარმეტყველი იყო (Μωσῆς ἀναζητήσας)¹. ნუმენიოსის შეხედულება ნეოპიტაგორელთა და ნეოპლატონელთა წრეებში უფრო განაზოგადეს. ბერძნული ფილოსოფიის სათავე მხოლოდ ებრაელთა შორის კი არა, საზოგადოდ აღმოსავლეთის ერებს შორის არის საძიებელიო. ქრისტიანობის აპოლოგეტებმაც გაიზიარეს ეს შეხედულება ბერძნული ფილოსოფიის აღმოსავლურ გენეზისზე; მით უმეტეს, რომ მათთვის მისაღები იყო დებულება, რომ ბერძნული სიბრძნე, რომელსაც ისინი პატივსა სცემდნენ, საღმრთო წერილიდან გამომდინარეობს.

ტრადიციის ძალით ეს შეხედულება ახალი დროის მეცნიერებსაც გადაეცა: ფილოსოფიის ისტორიას მეთვრამეტე საუკუნის მწერლები ჩვეულებრივ აღმოსავლეთიდან იწყებდნენ. მეცხრამეტე საუკუნეში ამ შეხედულებას ახალი საბუთები გაუჩნდა. რაც უფრო ეცნობოდა განათლებული ევროპა თანამედროვე აღმოსავლეთის ქვეყნებს, მით უფრო და უფრო რწმუნდებოდა ის აღმოსავლურ მსოფლმხედველობათა სიღრმეში. ამას ხელი შეუწყო ძველი აღმოსავლეთის შესწავლამ, რომელმაც დაგვარწმუნა ისტორიულ კულტურათა თანმიმდევრობაში და განამტკიცა შეხედულება, რომ ბერძნების საქმე ბოლოს და ბოლოს ის იყო, რომ მათ გადაამუშავეს აღმოსავლეთიდან ნასესხები ელემენტები კულტურისა. ამ ზოგადი აზრის გავლენით გაძლიერდა ტენდენცია მთელი ბერძნული ფილოსოფიის აღმოსავლეთიდან გამოყვანისა: ფრანგი კუზენი წერს ფილოსოფიის ისტორიას, რომელიც აღმოსავლური ფილოსოფიის განხილვით იწყება. ყველაზე მეტი შრომა ამ ტენდენციის დასასაბუთებლად გასწიეს გერმანელებმა რეთმა (Röth) და გლადიშმა. თავის წიგნში „Geschichte unserer abendländischen Philosophie“ (1858) რეთი ამტკიცებს, რომ საბერძნეთის ფილოსოფიის პირველი თეორიები ეგვიპტური რელიგიის ზეგავლენით შეიქმნა, დემოკრიტემ და პლატონმა გარდა ამისა სპარსული რელიგიის გავლენაც განიცადეს, და მხოლოდ არისტოტელეს სა-

¹ Ritter et Preller, Hist. philos. gr., 624.

ხოთ განთავისუფლდა ბერძნული ფილოსოფია უცხოელთა გავლენისაგან, რათა კვლავ განეცადა ეს გავლენა. არისტოტელეს შემდეგ: ნეო-პლატონიზმი ეგვიპტური რელიგიის განახლებული ნაყოფია, ხოლო ქრისტიანული ფილოსოფია ზოროასტრის რელიგიის გავლენით წარმოიშვა.

რეთის თეორიის ვარიაციას წარმოადგენს გლადიშის შეხედულება. მართალია, ის არ ეთანხმება რეთს, თითქოს ბერძნულმა ფილოსოფიამ აღმოსავლური რელიგიების უშუალო გავლენა განიცადა. გლადიში ფიქრობს, რომ ბერძნული ფილოსოფია ბერძნული რელიგიის საფუძვლიდან აღმოცენდა უშუალოდ. მაგრამ ამ ბერძნულ რელიგიაში უძველეს ქამიდან აღმოსავლურ რელიგიათა შეხედულებანი შემოდიოდნენ და, აი, სწორედ აქედან ისინი შემდეგ ბერძნულ ფილოსოფიაშიც გადავიდნენ. აღმოსავლურ ერებს შორის, რომელთა შეხედულებანი ბერძნულმა რელიგიამ შეითვისა, რათა ისინი შემდეგ ფილოსოფიისათვის გადაეცა, გლადიში ასახელებს ჩინელებს, ინდოელებს, სპარსელებს, ეგვიპტელებს და ებრაელებს. ჩინური მსოფლმხედველობის ელემენტები ბერძნული რელიგიიდან გამოჰყვეს და განსაკუთრებულ ფილოსოფიურ თეორიად აქციეს, გლადიშის აზრით, პითაგორელებმა. ინდოელთა მსოფლმხედველობის ელემენტებზე გამოჰყვეს ელეთებმა, სპარსული მსოფლმხედველობის ელემენტები — ჰერაკლიტემ, ეგვიპტური მსოფლმხედველობისა — ემპედოკლემ, ხოლო ებრაულ მსოფლმხედველობის ელემენტების ბერძნული რელიგიიდან გამოყოფა ანაქსაგორას ხვდა წილად¹.

დაახლოებით იმავე აზრს, თუმცა სხვა არგუმენტებით, იცავს ზოგი უფრო ახალი მკვლევარიც. გარბე² და ეკშტინი³ ამტკიცებენ, რომ ბერძნული აზროვნება განიცდიდა ინდოელთა მსოფლმხედველობის უშუალო გავლენას. გარდა ამისა ფრანგი მაბილი⁴ ცდილობს დაადგინოს ფაქტი დემოკრიტეს დამოკიდებულებისა ინდოელთაგან, ხოლო შრედერი⁵ ამტკიცებს, რომ ინდოელების გავლენა განიცადა პითაგორამაო.

¹ ეს შეხედულებები გლადიშმა დაასაბუთა თავის წიგნებში: *Die Religion und die Philosophie in ihrer weltgeschichtlichen Entwicklung*, 1862; *Pythagoras und die Chinesen*, 1841; *Die Eleaten und die Indier*, 1844; *Empedokles und die Egyptianer*, 1858. *Herakleitos und Zoroaster*, 1859; *Anaxagoras und die Israeliten*, 1864.

² Garbe, *Ueber den Zusammenhang der indischen Philosophie mit der griechischen*.

³ V. Eckstein. *Ueber die Grundlagen der indischen Philosophie und den Zusammenhang mit den Philosophen der westlichen Völker*.

⁴ Mabileau, *Histoire de la philosophie atomistique*.

⁵ Schröder, *Pythagoras und die Indier*.

თავისებურად ესმის ბერძნული ფილოსოფიის დამოკიდებულება აღმოსავლურ მსოფლმხედველობებთან ვილმანს¹, რომლის აზრით ბერძნული ფილოსოფიის და აღმოსავლურ მსოფლმხედველობათა მსგავსება უდავოა, რაც იმით უნდა აიხსნას, რომ ყველა ერთი და იმავე წყაროდან მომდინარეობს. ეს წყაროა უძველესი სიბრძნე („die altüberlieferte Urweisheit“), რომელიც ნამდვილი მონოთეიზმი იყო. თავდაპირველად არსებობდა ერთი მონოთეისტური მსოფლმხედველობა, რომელიც თანდათან გარდაიქმნა და სხვადასხვა ერებში სხვადასხვა სახე მიიღო. კერძოდ საბერძნეთში ეს უპირველესი მონოთეისტური სიბრძნე მისტერიების საშუალებით ფილოსოფიად გადაიქცა.— ასეთია ვილმანის ჰიპოთეზა, რომელიც ძალიან მოგვაგონებს ბიბლიის ფილოსოფიურ ისტორიულ კონცეფციას. მეცნიერულ კრიტიკას ვილმანის ჰიპოთეზა ვერ უძლებს: სარწმუნო საბუთი უპირველესი მონოთეისტური სიბრძნის არსებობის დასამტკიცებლად მას არ მოჰყავს. მონოთეიზმი თანდათან შემოვიდა კაცობრიობის შეგნებაში, და ისტორიული გზა მისი განვითარებისა საკმაოდ ცნობილია, რათა ის ქრონოლოგიურად უპირველეს მოძღვრებად არ ჩაეთვალოთ². გარდა ამისა ის მსგავსებაც, რომელსაც ვილმანი ამყარებს ბერძნულ ფილოსოფიასა და აღმოსავლურ მსოფლმხედველობათა შორის, არც ისე დიდია, რომ მისი ახსნა შეუძლებელი იყოს მისტიკურ მოსაზრებათა დაუხმარებლად.

§ 11. როდესაც ბერძენთა ტომი მონათესავე ინდო-ევროპელთა გამოეყო და თავისი პირველი სამშობლო აზიაში დატოვა, რათა თანდათან დაექირა ადგილი პანტიკაპეადან კირენამდე და შავი ზღვის აღმოსავლეთ ნაპირებიდან ემპორიამდე,—მას თან გამოჰყავდა ენა, რომელსაც ერთი ძირი აქვს სხვა ინდო-ევროპულ ენებთან, და აგრეთვე ყველა ინდო-ევროპელთათვის საზოგადო სარწმუნოებრივი შეხედულებანი და პრაქტიკული ზნე-ჩვეულებანი, იმის შემდეგაც, რაც ბერძენები ახალს სამშობლოში დასახლდნენ, ურთიერთობა აღმოსავლეთში დარჩენილ ხალხებთან მათ არ გაუწყვეტიათ. ორი მიმართულებით წარმოებდა ეს ურთიერთობა: ბოსფორ-თრაკიით და ეგეოსის ზღვით. დანამდვილებით შეიძლება, ითქვას, რომ თრაკიის გზით შემოვიდა საბერძნეთში (ფრიგიიდან) დიონისეს კულტი, ხოლო ეგეოსის ზღვით ბერძენებმა გაიცინეს კიბელეს და ჰერაკლეს კულტები. აქედან გასაგებია, რომ ბერძენთა რელიგიურ მსოფლმხედველობაში თავიდანვე იყო საზოგადო-აღმოსავლური ელემენტები, და შემდეგაც, როდესაც ბერ-

¹ O. Willman, Geschichte des Idealismus.

² მონოთეიზმის განვითარების მიზეზები გამოკვლეულია ჩვენს ნაშრომში ქსენოფანე კოლოფონელზე.

მნებმა ახალი სამშობლო გაიჩინეს, სარწმუნოებრივი ურთიერთობა კულტების გადმოღების ნიადაგზე აღმოსავლურ ერებსა და ბერძნებს შორის არ შეწყვეტილა. მაგრამ ყველაფერი ეს არ ამტკიცებს იმ აზრს, რომ ბერძნულ ფილოსოფიას საფუძვლად მისტიკურ-მონოთეისტური სიბრძნე უდევს, და არც იმას, რომ ბერძნებმა თავიანთი ფილოსოფია აღმოსავლეთიდან შეითვისეს.

საბერძნეთის მოაზროვნეებს არ შეეძლოთ თავიანთი ფილოსოფიური თეორიები პირდაპირ გადმოეღოთ აღმოსავლეთის ერებისაგან, კერძოდ აღმოსავლური რელიგიებისაგან. ჯერ ერთი, ძლიერ საეჭვოა, რომ აღმოსავლეთში ფილოსოფია არსებულებოდა. ფილოსოფია ვერ ჩაისახებოდა აღმოსავლეთში თუნდაც იქაური საზოგადოებრივი პირობების გამო. ფილოსოფია ინდივიდუალური აზრის უმაღლესი ნაყოფია. ის გულისხმობს პიროვნების თავისუფლებას. სადაც ადამიანი ყოველმხრივ შეზღუდულია, იქ ფილოსოფიაც ვერ გაჩნდება. აღმოსავლეთის ხალხთა საზოგადოებრივი წესწყობილების დამახასიათებელი ნიშანი იყო ის, რომ იქ პიროვნება არც კი არსებობდა. აღმოსავლეთში ადამიანი ჩაფლული იყო სრულიად გვარში და ცხოვრობდა ისე, როგორც მისი მთელი გვარი. ერთი ადამიანი აქ არ განირჩეოდა მეორე ადამიანისაგან, როგორც ხის ერთი ფოთოლი არ განირჩევა მეორისაგან. ცხადია, რომ დამოუკიდებელი აზრიც ვერ გაჩნდებოდა იქ. კიდევ რომ მომხდარიყო ასეთი არაჩვეულებრივი მოვლენა და ვისმე საკუთარი აზრი დაბადებოდა, მას ძირშივე ჩაკლავდნენ და მის პატრონს საზოგადოებიდან გააძევებდნენ (გავიხსენოთ წინასწარმეტყველები). მაშ, როგორ განვითარდებოდა ეს აზრი ფილოსოფიურ თეორიამდე? აზრფერს, რასაც ჩვენ აღმოსავლური ერების ნააზრველიდან ვიცნობთ, არ შეიძლება ფილოსოფია ეწოდოს. ეგვიპტელებს, ფინიკიელებს, ქალდეელებს ფილოსოფია არ ჰქონდათ. არც ებრაელებს ჰქონდათ ფილოსოფია; მათ საღმრთო ნაწერებში არ ჩანს ის, რაც განუყრელი ნიშანია ფილოსოფიისა — დისკურსიული აზროვნება. რაც შეეხება სპარსელების და ინდოელების საღმრთო წიგნთა კრებულებს (ზენდ-ავესტა, ვედები), ისინი ფილოსოფიურ ხასიათს მთლად არ აჩიან თუმცა მოკლებული, მაგრამ ასეთი ხასიათი მათი მოგვიანო მოდგმისაა და უფრო შედეგია, ვიდრე მიზეზი ბერძნული აზროვნების განვითარებისა.

თუ ალექსანდრიის მწერლები მაინც ლაპარაკობდნენ ეგვიპტელთა თუ ებრაელთა „ფილოსოფიაზე“, ამის გასაგებად მხედველობაში უნდა მივიღოთ ის გარემოება, რომ ამ დროს ფილოსოფიად ისეთი რამ იგულისხმებოდა, რასაც ფილოსოფია არ ეწოდება: ყოველგვარი სარწმუნოებრივი შეხედულება მისტიკური ხასიათისა ფილოსოფიად ითვლებოდა, „ფილოსოფოსი“ კი „ასკეტის“ სინონიმად იყო ქცეული.

თავისი დაკვირვება ბუნებაზე და ზნეობრივი ხასიათის სიბრძნე

აღმოსავლეთს გამოთქმული ჰქონდა სარწმუნოებრივ დებულებებში, რომლებიც საღმრთო ნაწერებში ინახებოდა და სამღვდლო კასტის სასტიკ მონოპოლიას შეადგენდა. უცხოელთათვის ეს საღმრთო ნაწერები მიუწვდომელი იყო. კიდევ რომ მოეხერხებინა რომელიმე მარჯვე ბერძენ-მოგზაურს აღმოსავლეთის ქურუმებთან დაახლოება, მაინც შეუძლებელი იყო მისთვის უცხო სარწმუნოებაში ღრმად ჩაქსოვილ ფილოსოფიურ შეხედულებათა შეთვისება, რადგან ადექვატურ და ხელსახებ ფორმულებში ეს შეხედულებები ჩამოყალიბებული არ იყო, მათ შესათვისებლად საჭირო იყო მთელი რელიგიური სისტემის ღრმად შესწავლა. ამას კი ხელს შეუშლიდა, სხვაზე რომ არ ვილაპარაკოთ, უკვე ის გარემოება, რომ შემთხვევით მოგზაურს სათანადო განათლების გარდა უცხო ენის საკმაო ცოდნა არ ექნებოდა. გონებრივი სიმდიდრე უცხო ერისა ისე ადვილად არ შეითვისება, როგორც შეითვისება, გარეგნული ჩაცმა-დახურვა ან ტექნიკური ხელობა. სწორედ ეს ტექნიკური ხელობა უხვად გადმოიღეს ბერძნებმა აღმოსავლეთის ერებისაგან: შეითვისეს ბაბილონური სისტემა ფულისა, სისტემა მანძილისა და წონის ზომებისა და სხვა. ამისათვის ბევრი არაფერი იყო საჭირო: დახედეს და გადმოიღეს. მაგრამ როგორ შეეძლოთ ბერძნებს ასე იოლად გადმოეღოთ ფილოსოფია უცხო რელიგიებისა, ამ ერების წმიდათა წმიდა, რომელიც ღრმად იყო დაფარული შეხედულებების, კულტების და სახელმწიფო დაწესებულებათა სტრუქტურის ქვეშ. განათლებულმა ბერძნებმა უფრო გვიანაც, როდესაც საერთაშორისო ურთიერთობა გაიზარდა, ძალიან იშვიათად თუ იცოდნენ ბაბაროსთა ენები იმდენად, რომ ამ ენებზე დაწერილი წიგნები წაეკითხათ. მით უმეტეს. არ გვაქვს უფლება ბერძნული ფილოსოფიის გაჩენის ხანაში ასეთი ცოდნა უცხო ენებისა ბერძენთა შორის ვიგულისხმოთ¹. რომ საბერძნეთის ფილოსოფოსებს თავიანთი თეორიები უცხოეთიდან ჰქონოდათ გადმოღებული, ეს გარემოება მათ ენაშიც იჩენდა თავს. ნასესხები წარმოდგენა ხომ ნასესხები სიტყვით აღინიშნება. მაგრამ არც ერთი უცხო სიტყვა საბერძნეთის ფილოსოფოსთა ნაწერებში (იგულისხმება შემოქმედებითი ხანა ბერძნული ფილოსოფიისა) არ გვხვდება. მათი ნაწერების ენა ანკარა წყაროს მოგვაგონებს, სუფთას და უცხო ნარევისაგან თავისუფალს. ეს არის ენა ორიგინალური, ერის წიაღიდან ამოსული, თავისუფალი და თამამი. ბერძნულ ფილოსო-

¹ Th. Gomperz, Griech. Denker, I, II, რომელიც იცავს აღმოსავლურ გენეზის ბერძნული ფილოსოფიისა, მიუთითებს იმაზე, რომ ხშირი იყო შემთხვევა, როდესაც ბერძენს ცოლად ბაბაროსის ქალი ჰყავდა აყვანილი. მისი აზრით, ამ ცოლ-ქართული ურთიერთობის დროს ხდებოდა აღმოსავლურ ფილოსოფიურ შეხედულებათა ბერძნულს ცხოვრებაში შემოჭრა. — როგორც ვხედავთ, გომპერცს ჰარამხანა ფილოსოფიის აუდიტორიად წარმოუდგენია. რომ გომპერცის მოსაზრება სწორი იყოს, ისმალეთი აწი გაქრისტიანებული უნდა ყოფილიყო.

ფიურ მოძღვრებას კომენტარები არ ესაქიროებოდა: უამათოდაც გასაგები იყვნენ ისინი ყოველი განათლებული ბერძენისათვის. როდესაც კი ფილოსოფიური მოძღვრება უცხოეთიდან შემოდის, მისი შეთვისება ათასგვარ განმარტებას და ახსნას მოითხოვს და იწვევს ვრცელი კომენტატორული ლიტერატურის განვითარებას, ე. ი. ისეთ რამეს, რაც ბერძნული ფილოსოფიისათვის უგვიანეს ხანამდე უცნობი იყო. ყველაფერი ეს გვაძლევს საბუთს ვთქვათ, რომ მართალი იყო გლადიში, როდესაც მან უარყო ბერძენ ფილოსოფოსთა მიერ საკუთარი თეორიების აღმოსავლეთიდან უშუალოდ გადმოღება.

§ 12. მაგრამ არც გლადიშის შეხედულება არის გასაზიარებელი იმ მუხლში, სადაც ის გვიმტკიცებს, თითქოს ბერძნული ფილოსოფიის ახსნა უნდა ვეძიოთ უცხო რელიგიების გავლენაში ბერძნულ რელიგიასზე. გლადიში დიდ მეთოდოლოგიურ შეცდომას უშვებს, როდესაც ფიქრობს, რომ ბერძნული თეორიების უცხო შეხედულებებთან მსგავსებაზე მითითება საკმარისია მათი გენეზისის ასახსნელად. ერთია მსგავსება, ხოლო სხვაა გენეტური კავშირი. კიდევ რომ სწორი იყო ის, რომ აღმოსავლურ ერებს გარკვეული ფილოსოფიური შეხედულებანი ჰქონდათ, რომ, მაგალითად, ებრაელთა ფილოსოფია იყო მონოთეიზმი, საკითხავია, როგორ მოხდა ის, რომ ეს ებრაული მონოთეიზმი უცვლელად შევიდა ბერძნულ პოლითეიზმში და შემდეგ უცვლელადვე გამოიყო იქიდან ანაქსაგორას მიერ. ასეთი რამ შეუძლებელი იქნებოდა: ვერ ერთი, მონოთეიზმი ვერ შევიდოდა პოლითეიზმში და ვერ მოთავსდებოდა მის გვერდით უცვლელად. მონოთეიზმი და პოლითეიზმი გამორიცხავენ ერთმანეთს. მაგრამ ესეც რომ არ იყოს, ცნობილია კარგად, რომ ანაქსაგორას მოძღვრება და ემპედოკლეს მოძღვრება ბევრ საზოგადოს და მხოლოდ მათთვის დამახასიათებელ დებულებას შეიცავენ. უფრო ბუნებრივი იქნებოდა გვეფიქრა, რომ ანაქსაგორა ამ შემთხვევაში დაკავშირებულია გენეტურად ემპედოკლესთან, ვიდრე ის, რომ ეს საზოგადო დებულებანი ემპედოკლემ ეგვიპტელთა რელიგიისაგან მიიღო და ანაქსაგორამ კი ისრაელთა რელიგიისაგან. გლადიში სპობს უშუალო-გენეტურ კავშირს ბერძნულ თეორიებს შორის: მისი შეხედულებით, ერთი თეორია აქ მეორე თეორიისაგან არ გამომდინარეობს. სინამდვილეში კი ეს თეორიები ისე ეწყობა, რომ ნათელი ხდება საერთო უწყვეტი ხაზი მთელი ბერძნული ფილოსოფიის განვითარებისა. ასეთი კავშირი მხოლოდ მაშინ არის შესაძლებელი, როდესაც აზრი ბუნებრივად და თავისუფლად იშლება. ეროვნულ ფარგლებში და გარედან შემოჭრილი უცხო გავლენით არ არის დაბრკოლებული.

დაბოლოს, თუ ისე ძლიერი იყო აღმოსავლეთის გავლენა ბერძნულ აზროვნებაზე, როგორც ამას ფიქრობენ ზემოხსენებული მეც-

ნიერები, რატომ მოგვიტხრობენ ამის შესახებ ანტიკური ფილოსოფიის მხოლოდ დაცემის ხანის მწერლები და არც ერთი ადრინდელი ფილოსოფოსი ან მწერალი ამაზე არაღერს ამბობს? ჰეროდოტე, მაგალითად, აღუნიშნავად არ დატოვებდა ბერძნული ფილოსოფიის ასეთ დამოკიდებულებას აღმოსავლეთისაგან, იგი კი მოგვიტხრობს მხოლოდ პრაქტიკული ხასიათის ცოდნის და მეტემფსიქოზის თეორიის გადმოღების შესახებ. რომ მეტემფსიქოზის თეორია ბერძნებს არ უსესხებიათ იმ აღმოსავლურ წყაროდან (ეგვიპტედან), რომელზედაც მიუთითებს ჰეროდოტე, ეს იქიდან ჩანს, რომ ეგვიპტელების კულტურა არ ეგუებოდა ამ თეორიას¹. ჰეროდოტეს მოწმობაში არაფერია ისეთი, რაც გვაძლავს ვიფიქროთ, რომ ფილოსოფია საბერძნეთში უცხოეთიდან შემოვიდა. რაც შეეხება სხვა მწერლებს ადრინდელი ხანისა, მათი ნათქვამი არ ასაბუთებს ბერძნული ფილოსოფიის აღმოსავლურ გენეზისს. დემოკრიტე, მაგალითად, ისე მოგვიტხრობს თავის შეხვედრაზე ეგვიპტელ ქურუმებთან, რომ, ჩანს, უკანასკნელნი მის მასწავლებლად ვერ გამოდგებოდნენ². პლატონი იმასაც კი ამტკიცებს³, რომ მხოლოდ ბერძნებია ფილოსოფიური ნიჭით დაჯილდოებული, რადგან მათ სულში სჭარბობს *τὸ λαγνείον* (გონებრივი ნაწილი სული-სა), და მხოლოდ ისინი არიან „ფილოსოფოსნი“ (*φιλόσοφοι*); რაც შეეხება აღმოსავლეთის ხალხებს (ფინიკიელებს და ეგვიპტელებს), მათ სიბრძნის მაგიერ მოგება ანუ ქონების შეძენა უყვართ: მათ სულში სჭარბობს *τὸ ἐπιμαχεῖον* (გრძნობადი ნაწილი სული-სა) და ამიტომაც არიან ისინი *φιλοχρημαῖοι* („ქონების მოყვარულნი“). ქონების შეძენაც თხოულობს ცოდნას, უეჭველია. მაგრამ ის ცოდნა, რომელიც ქონების შეძენის ინტერესს ემსახურება, არის არა სპეტაკი და ზნეობრივად მაღალი *σοφία* (სიბრძნე), არამედ *παισιαιχία* (მოხერხებულობა), რომელსაც ზნეობასთან არაფერი აქვს საერთო⁴. პლატონის ამ შეხედულებაში აღმოსავლეთის ხალხებზე იჩენს თავს მისი საკუთარი გაგება ფილოსოფიის ცნებისა. ჩვენთვის აქ საყურადღებო ის არის, რომ პლატონი სრულიად არ იყო განწყობილი ბერძნული ფილოსოფიის სათავე აღმოსავლეთში ეძებნა. და ამაში მას ეთანხმებოდა მისი მოწაფე არისტოტელეც, როგორც ვრწმუნდებით მისი „მეტაფიზიკის“ პირ-

¹ არც ინდოეთიდან არის მეტემფსიქოზის იდეა ნასესხები, ვინაიდან ინდოელთა ძველ მწერლობაში (რიგვედა) სულის უკვდავების იდეა არ ჩანს. ინდოეთშიც ეს იდეა მეექვსე საუკუნეზე ადრე არ უნდა გაჩენილიყო. ურთიერთობა კი ამ დროს ბერძნებსა და ინდოელთა შორის ისეთი ძნელი იყო, რომ დაუშვებელია აზრი, თითქოს ბერძნებმა ამ შემთხვევაში ინდოელთა გავლენა განიცადეს.

² შენ. D V 55 B 299.

³ Republ., 435 e.

⁴ Leges, 747 b 6.

ველი წიგნიდან. — ამრიგად, დებულება, რომ ბერძნული ფილოსოფია აღმოსავლეთიდან არის ნასესხები, არაა მართებული.

§ 13. ზემოთქმული არ გვაძლევს უფლებას ბერძენ ფილოსოფოსთა დამოკიდებულება აღმოსავლეთისაგან სრულიად უარვეყოთ-არ შეიძლება ითქვას, რომ ბერძნებს არაფერი შეუძენიათ აღმოსავლეთიდან. უკვე ის გარემოება, რომ საბერძნეთში ფილოსოფია გაჩნდა პირველად იონიის კოლონიებში, ე. ი. საბერძნეთის და აღმოსავლური ქვეყნების საზღვარზე, უთუოდ მოწმობს იმას, რომ უცხოელებს, გარკვეული მნიშვნელობა ჰქონდათ ბერძნული ფილოსოფიისათვის. გარდა ამისა ძველ საბერძნეთში ყოველთვის არსებობდა აზრი, რომ ზოგიერთი მეცნიერება ბერძნებმა აღმოსავლეთის ხალხებისაგან შეისწავლეს. საგულისხმოა ისიც, რომ პირველ ფილოსოფოსს თალესს მიაწერდნენ პირველობას ეგვიპტიდან მათემატიკური ცოდნის გადმოტანაშიც, და მაინც ბევრის შექმნა აღმოსავლეთის ერებისაგან ბერძნებს არ შეეძლოთ, უკვე იმიტომ, რომ მეცნიერება, ამ სიტყვის ნამდვილი მნიშვნელობით, აღმოსავლეთში არ არსებობდა. მრავალი საუკუნის განმავლობაში ცხოვრებაზე დაკვირვებამ მისცა ძველი აღმოსავლეთის დაწინაურებულ ერებს საშუალება ემპირიული ხასიათის ზოგადი ცოდნა მოეპოვებინათ, განსაკუთრებით იმ დარგებში, რომლებიც ეკონომიურ ვითარებასთან იყვნენ დაკავშირებული. ასე ჩაეყარა საფუძველი არითმეტიკულ ცოდნას ეგვიპტესა და ფინიკიაში, გეომეტრიულ ცოდნას ეგვიპტეში, ასტრონომიულ ცოდნას კი ბაბილონში.

მაგრამ არც ეგვიპტეში, არც ფინიკიაში და არც ბაბილონში ეს ცოდნა ნამდვილ მეცნიერებამდე არ განვითარებულა და ემპირიული ხასიათის დებულებებს, რომელთაც უბრალო გამოცდილება ამყარებს, არ გასცილებია. როგორც მოგვითხრობს პლატონი¹, ეგვიპტელები ბავშვობისას, წერა-კითხვასთან ერთად, მარტივი ამოცანების გამოყვანასაც სწავლობდნენ. ეს ამოცანები ერთი და იმავე ტიპის იყვნენ და უმთავრესად ცხოვრების შემთხვევებს შეეხებოდნენ. პლატონის ამ მოწმობას ადასტურებს ერთი პაპირუსი ბრიტანეთის მუზეუმიდან, სადაც მოყვანილია რამდენიმე მაგალითი ასეთი ამოცანებისა. ეს მაგალითები შეეხება უმთავრესად ხორბლეულისა და ხილეულის მარაგს და იკვლევს ასეთ საკითხებს: რამდენი საზომი ხორბალი ან ხილი უნდა ერგოს თითოეულს, თუ გასანაწილებელი მარაგის რაოდენობა არის ამდენი და ის ამდენ კაცზე უნდა განაწილდეს? ან რამდენი ფული უნდა ერგოს ამდენ მუშას ამდენი სამუშაოსათვის, თუ თითო სამუშაო საზომისათვის თითო მუშას ამდენი ფული ერგება? როგორც

¹ Leges, 819 b 4.

ჩანს, ეს პრაქტიკული ხასიათის ამოცანებია. ბერძნები არჩევდნენ არითმეტიკას (*ἀριθμητική*) ლოგისტიკისაგან (*λογιστική*). ლოგისტიკა არის პრაქტიკული ხელოვნება ანგარიშის წარმოებისა, ხოლო არითმეტიკა არის ანგარიშის თეორია, რომელიც ამყარებს ანგარიშის წარმოების პრინციპებს ანუ წესებს. ეგვიპტელებს ჰქონდათ ლოგისტიკა, და არა არითმეტიკა. ისინი ვარჯიშობდნენ პრაქტიკულ ანგარიშში, მაგრამ ანგარიშის წესები (მაგალითად, შეერთების, გამოკლების, გაყოფის, გამრავლების, ოპერაციების ნაწევრებზე და სხვა) მათთვის სრულიად უცნობი იყო.

იგივე უნდა ითქვას ეგვიპტელთა გეომეტრიულ ცოდნაზე. აქაც ეს ცოდნა ეკონომიური მოთხოვნილებით იყო წარმოშობილი და ამ მოთხოვნილების ფარგლებს არ სცილდებოდა. გეომეტრიული კანონები ეგვიპტელებისათვის უცნობი იყო. ცხადია, რომ დედუქციურ მტკიცებასაც ისინი არ იცნობდნენ. ჰეროდოტე მოგვითხრობს, რომ ეგვიპტელთა გეომეტრია წარმოიშვა საჭირბოროტო ეკონომიური საკითხის მოსაგვარებლად: ყოველ წელს მდინარე ნილოსი ნაპირებიდან გადმოდის, ფარავს ნალექით მიდამოებს და სპობს ამით საზღვრის ნიშნებს სხვადასხვა მეპატრონეთა მამულებს შორის. აუცილებელი იყო ამიტომ ყოველ წელს ახალ-ახალი გამიჯვნა მიწებისა, ამან კი ხელი შეუწყო გეომეტრიული ცოდნის გაჩენას. ჰეროდოტეს ამ ცნობას შეიძლება ისიც დაეუმატოთ, რომ ვეებერთელა პირამიდებისა და ტაძრების ასაგებად ეგვიპტელებს ადრე დასჭირდათ გეომეტრიული ხასიათის ცოდნა.

პრაქტიკულმა დაკვირვებამ და გამოცდილებამ მრავალი საუკუნის განმავლობაში მისცა ეგვიპტელებს საშუალება დაედგინათ ზოგიერთი კონკრეტული ხასიათის გეომეტრიული მიმართება. მაგრამ იმ მიმართებათა ცოდნის საფუძველზე მათ გეომეტრიული თეორია არ შეუქმნიათ. ამას მოწმობს, მაგალითად, შემდეგი ფაქტი: ეგვიპტელებს ადრე მიუგნიათ, რომ სწორი სამკუთხედის ამოსახაზავად საჭიროა ბაწრის სამი ნაჭრის ერთმანეთთან სამკუთხედის გვერდების მიმართულებით შეერთება, ისე რომ ამ ბაწრების სიგრძე შეეფარდებოდეს ერთიმეორეს, როგორც 3:4:5 (პარპედონაპტები¹). რატომ გვაძლევს ასეთი სიგრძის ნაჭრების შეერთება ყოველთვის სწორკუთხა სამკუთხედს. პირველად პითაგორმა მიაგნო ჰიპოტენუზის და კათეტების²

¹ *Ἀρπη* — ზონარი, წვრილი ბაწარი; *ἄρα* — მივაბამ, მივამაგრებ. პარპედონაპტებს ბერძნები უწოდებდნენ აღმოსავლეთის მიწის შრომელებს (გეო-მეტრებს).

² *ἄποσεισα* — ქვევით ვშლი; აქედან „ჰიპოტენუზა“ ქვევით გაშლილ (გაყვანილს) ხაზს ნიშნავდა. *ἀσπίγυς*, ზევიდან ჩამოვუშვებ; აქედან „კათეტი“ ნიშნავდა ზევიდან ჩამოშვებულ ხაზს. როგორც ჩანს, ვინც ეს სიტყვები გამოიგონა, მას მხედველობაში ჰქონდა სამკუთხედი, ჰიპოტენუზით ქვევით მოქცეული.

მიმართების წესს ან კანონს და ამგვარად ეგვიპტელთა ემპირიულ
ცოდნა მეცნიერულ დებულებად აქცია. 3:4:5 ყოველ-
თვის სწორკუთხა სამკუთხედს იძლევა, რადგან სწორკუთხა სამკუთხე-
დის გვერდების დამოკიდებულება ისეთია, რომ ჰიპოტენუზაზე აშენე-
ბული კვადრატი უდრის კათეტებზე აშენებული კვადრატების ჯამს...

ამავე ხასიათის იყო ქალდეელებთანაც ბერძნების დამოკიდებუ-
ლება. ქალდეელნი უძველეს დროიდან აწარმოებდნენ დაკვირ-
ვებას ზეციურ სხეულებზე, რომლებსაც ისინი ღმერთებად თვლიდ-
ნენ, და სისტემატურად ეწეოდნენ მზისა თუ მთვარის დაბნე-
ლების, მნათობთა მოძრაობის და სხვა მოვლენის აღნუსხვას. მიზანი
ამ დაკვირვებათა იყო ამოცნობა იმისა, თუ რა მოელის მომავალში
ადამიანს, ვინაიდან ფიქრობდნენ, რომ ადამიანის ბედი მნათობთა მო-
ძრაობისაგან არის დამოკიდებული. ასე გაჩნდა ქალდეაში ასტროლო-
გია ანუ ვარსკვლავთ-მკითხაობა. მრავალი საუკუნის განმავლობაში
წარმოებულმა დაკვირვებამ მისცა ქალდეელებს საშუალება მიეგნოთ
იმ ფაქტისათვის, რომ მნათობთა მოძრაობას პერიოდული ხასიათი
აქვს. ქალდეას ქურუმნი იწერდნენ ამ დაკვირვებებს და ამ გზით წარ-
მოდგა სახელგანთქმული ქალღური საროსი, სადაც წინასწარ გამოან-
გარიშებული იყო, როდის უნდა მოხდეს სხვადასხვა ზეციური მოვ-
ლენები, მაგალითად, მზის დაბნელება. ამ დაკვირვებამ მისცა ქალ-
დეელებს საშუალება გაენაწილებინათ დრო და შემოეღოთ მისი საზო-
მი: მათ გამოჰყვეს პირველად დროის უსაზღვრო დინებიდან წელიწა-
დი და დაანაწილეს იგი თვეებად, კვირებად და დღეებად, და თითოე-
ულ დღეს თავისი ასტრალური რელიგიის თანახმად უწოდეს ამა თუ
იმ მნათობის (ე. ი. ღმერთის) სახელი. აქედან მოდის დროის შემდგო-
მი განაწილებაც, რასაც ამოწმებს უკვე ის გარემოებაც, რომ კვირის
დღეების სახელები ერთმანეთისაგან დაშორებულ ერებსაც კი ერთი
და იგივე აქვთ: გერმანული „Montag“ (<Mond-tag), ფრანგული
„Lundi“ (<Lunae dies), მეგრული „თუთაშხა“ (<თუთაშ-დლა) ერ-
თნაირად არიან წარმოებული. ერთნაირად ნაწარმოებია აგრეთვე გერ-
მანული Sonntag (<Sonne-tag) და მეგრული „ჟაშხა“ (<ბჟაშ-
დლა)¹. უნდა ვიფიქროთ, რომ სამთავე ენის ზემომოყვანილი სიტყვე-
ბის მსგავსი წესით წარმოება საერთო მიზეზით არის გამოწვეული, და
ეს მიზეზია ქალღური კულტურა. ქალდეელებმა შეჰქმნეს აგრეთვე
„დიდი წელიწადის“ ცნებაც: ყოველ 36000 წლის შემდეგ ყველა მნა-

¹ გერმ. Mond ნიშნავს მთვარეს, Tag—დღეს; Montag—მთვარის დღე. ფრანგ.
lundi იგივეა, რაც ლათინური lunae dies: luna მთვარეა, dies—დღე. ამრიგად ფრანგ.
lundi—სიტყვაც არის „მთვარის დღე“. მეგრ. „თუთა“ ნიშნავს მთვარეს, „დლა“—
დღეს. თუთაშხა—მთვარის დღე. გერმ. Sonne ნიშნავს მზეს; Sonntag—მზის დღე.
მეგრ. „ბჟა“ ნიშნავს მზეს; „ჟაშხა“ — მზის დღე.

თობთა ურთიერთ მდებარეობა სავსებით მეორდება — ასეთი იყო ამ ცნების შინაარსი.

ამრიგად, ქალდეელებმა ბევრი რამ აღმოაჩინეს მნათობთა-მცოდნეობის დარგში. მაგრამ ისე, როგორც ეგვიპტელთა არითმეტიკულ-გეომეტრიული ცოდნა არ იყო მეცნიერება, არც ქალდეელთა ასტრონომიული ცოდნა იყო მეცნიერება. ეს იყო უბრალოდ ემპირიულ დებულებათა კრებული. რომ 365 $\frac{1}{4}$ დღის შემდეგ მზე უბრუნდება თავის მდგომარეობას დედამიწის მიმართ, ეს იცოდნენ ქალდეაში. მაგრამ რატომ ხდება ეს ასე, ქალდეელებმა არ იცოდნენ. მათ ასტრონომიული თეორია არ ჰქონდათ. ისინი საგრძნობლად არ ამალღებულან დაკვირვების მონაცემებზე და არ დაფიქრებულან ამ მონაცემთა ძირითად პრინციპზე.

ბერძნები უეჭველად იცნობდნენ ქალდეელთა ასტრონომიულ დებულებებს¹. მაგალითად, ბერძენთა პირველმა ფილოსოფოსმა თალესმა მზის დაბნელება იწინასწარმეტყველა ალბათ ქალდეელთა საროსის საშუალებით. მაგრამ ბერძნებმა ის ცოდნა, რომელიც ქალდეელებისაგან ისესხეს, ნამდვილ მეცნიერებად აქციეს. მნათობები პერიოდულად იცვლიან ადგილს, როგორც გვიჩვენებს ათასი წლის დაკვირვება. მაგრამ რა არის ამის მიზეზი, რა არის ამის პრინციპი? ეს დაკვირვებამ კი არა, აზროვნებამ უნდა გვიჩვენოს. ბერძნულმა გენიამ, რომელიც ღრმად დაფიქრდა მნათობთა მოძრაობის პრინციპზე, აღმოაჩინა პითაგორელთა სახით, რომ მიზეზი ან პრინციპი მნათობთა მიმართების ასეთი ცვლილებებისა ის უნდა იყოს, რომ დედამიწა და პლანეტები ერთი და იმავე ცენტრის (ჰესტიას) გარშემო მოძრაობენ. საკვირველი მოვლენა მოხდა! აქ დაირღვა ურყევი დებულება, რომელსაც დაკვირვება გვაწოდებს, თითქოს დედამიწა მარად უძრავი იყოს. აქ ძლევამოსილმა აზროვნებამ გაიმარჯვა უშუალო გრძნობაზე. მანამდე არავის მოსვლია ასეთი ამხედრება აზრად. ეს მხოლოდ ბერძნებმა გაბედეს და აზროვნების ამ სითამამემ შექმნა ფილოსოფია².

¹ იცნობდნენ, ალბათ, ზერელედ, ვინაიდან უფრო ახლო გაცნობას ხელს შეუშლიდა ის ორგანიზაცია, რომლის მონოპოლიას ეს ცოდნა შეადგენდა. მაგალითად, პლატონამდე პლანეტების სახელები ბერძნებისათვის უცნობი იყო. თუმცა ქალდეაში პლანეტებს საკუთარი სახელი ჰქონდათ: ალარ, მარდუქ ნერგალ, ნებო, იშთარ.

² გასული საუკუნის მიწურულში ტელ-ელ-ამარნაში (ეგვიპტე) აღმოაჩინეს ლურსმული წარწერები. დაწერილი 2000 წლით ადრე ჩვენ წელთაღრიცხვამდე. ეს ფაქტი უნდა ამტკიცებდეს ეგვიპტეს დამოკიდებულებას ლურსმული მწერლობის შემქმნელ სუმერლებთან. ვინკლერმა ისარგებლა ამ აღმოჩენით იმის დასასაბუთებლად, რომ ჩვენს წელთაღრიცხვამდე 30 საუკუნით ადრე არსებობდა სუმერთა მიერ შექმნილი ძველი აღმოსავლური მსოფლმხედველობა (Weltanschauung des alten Orients), რომელიც საფუძვლად დაედო ხმელთაშუა ზღვის ცივილიზაციას; სხვათა შორის: ბერძნულ-რომაულ განათლებასაც. ვინკლერი ცდილობს აღადგინოს

1. Cantor, Vorlesungen über Geschichte der Mathematik, B. I. S. 46—63.
2. Kugler, Sternkunde und Sterndienst in Babel.
3. Boll, Hebdomas (Paulys Real-Enzyklopädie).
4. Boll, Die Entwicklung d. astronomischen Weltbildes im Zusammenhang mit Religion und Philosophie (Kultur der Gegenwart, III, 3).
5. Winckler, Die Weltanschauung des alten Orients.
6. Winckler, Himmels und Weltenbild der Babylonier, als Grundlage der Weltanschauung und Mythologie aller Völker.
7. Goblet d'Alviella, Ce que l'inde doit à la Grèce.

V T A 3 O

ბერძნული ფილოსოფიის ეროვნული პირობები

§ 14. თავისთავად იბადება კითხვა: რა იყო მიზეზი იმისა, რომ ბერძნებმა შეძლეს ფილოსოფიის შექმნა? უეჭველია, ზოგადი მიზეზი ამისა, როგორც ითქვა ზევით, იყო ბერძენთა ნიჭი. ყოველი დავის გარეშეა, რომ ეს ეროვნული ნიჭი ბერძნებისა არაბუნებრივი ძალა არ იყო: ის თანდათან შეიქმნა ისტორიული ვითარების პროცესში, რომელსაც ჩვენ აქ დაწვრილებით ვერ განვიხილავთ. დავკმაყოფილდეთ მხოლოდ ამ ნიჭის დახასიათებით, რომელმაც იჩინა თავი კულტურის სხვა დარგებშიც: პოეზიაში, პოლიტიკაში, ზნეობაში.

ვინც ჰომეროსის პოემებს კარგად დაკვირვებია, ის შეამჩნევდა, თუ რამდენად განსხვავდება ბერძნული ეპოსი აღმოსავლეთის ან ჩრდილოეთის ხალხთა ეპოსისაგან. ყველას მიუქცევია ყურადღება, რომ ინდოეთის, სპარსეთის და სკანდინავიის ეპოსი გვაოცებს თავისი აღვირახსნილი და ყოველი ზომიერების გადამლახველი ფანტასტიკით. ცხრათავიანი დევეები, ექვსფეხიანი, რქიანი და ფრთა შესხმული ცხენები აქ საზღაპრო საქმეებს ჩადიან. ჰომეროსის პოემებში არსად არ ირღვევა სინამდვილის შესაფერი ზომიერება და ჰარმონიის გრძნობა განუყრელად ახლავს თან მგოსანს. მართალია ზოგჯერ თვით უკვდავი ღმერთებიც კი ჩამოდიან ოლიმპოდან, რათა ადამიანთა შეხლამემოხლაში უშუალო მონაწილეობა მიიღონ, მაგრამ მგოსანი არც ერთხელ არ მიმართავს გმირების და ღმერთების დასახასიათებლად

შინაარსი ამ უძველესი მსოფლმხედველობისა. მაგრამ ცნობილი მკვლევარი ბოლო აღნიშნავს, რომ ის, რასაც ვინკლერი უძველეს მსოფლმხედველობად თვლის, შეიქმნა გვიან ალექსანდრიის ხანაში ბერძნული მათემატიკისა და ფილოსოფიის საფუძველზე. Boll, Hebdomas. Paulys Real-Enzyklop.

ისეთ ნიშნებს, რომელნიც ბუნებრივობას ტლანქად არღვევენ და დის-
ჰარმონიის უსიამოვნო გრძნობას აჩენენ. ეს იმას კი არ ნიშნავს, რომ
ბერძნულ ეპოსს აკლია ფანტაზიის (წარმოსახვის) ძალა. წარმოსახვის
ნამდვილი ძალა გამოცდილების საზღვრების ტლანქ ათვალწუნებაში
კი არ მდგომარეობს, არამედ მის დამორჩილებაში და ბუნებრივის
ფარგლებში ესთეტიკური გრძნობის ვალვიძების უნარში. სწორედ
იმას აქვს უფრო ძლიერი წარმოსახვის ნიჭი, ვინც გონიერების
ჩარჩოების მიუტოვებლადაც გვხიბლავს თავისი ნაწარმოებით. მშვე-
ნიერების აღმოჩენა ყოველდღიურში და ჩვეულებრივში უძნელესა
საქმეა, იტყოდა ზოლმე ინგლისელი ესთეტიკოსი ჯონ რესკინი; ის
მეტ მგონსურ ნიჭს და წარმოსახვის მეტ ძალას მოითხოვს. შეგვიძლია
დავამატოთ: ჰომეროსის ფანტაზიის ძლიერებაც იმაშია, რომ საოცარ
საქმეები მას ბუნებრივი ზომის ქვეშ აქვს შემოყვანილი. ილიადა
და ოდისეა ხიბლავენ მკითხველს მოქმედ პირთა არაუზომოდ გაზვიად-
ებული სიდიდით ან სხვა არაჩვეულებრივი და გასაოცარი ნიშნე-
ბით: ეს იქნებოდა იაფფასიანი საშუალება ეფექტის მოხდენისა, სა-
შუალება, რომელსაც საფუძვლად უბრალო ექსტენსივობა უდევს. ჰო-
მეროსის პოემები იმით ქმნიან შთაბეჭდილებას, რომ ისინი ჩვეუ-
ლებრივი ელემენტების სინთეზით აღწევენ საკვირველ ჰარმონიას,
რომლის ღირსება მხოლოდ განვითარებულ გემოვნებას შეუძლია და-
აფასოს. მხატვრული სინთეზის ელემენტებად ჰომეროსს გამოყენებუ-
ლი აქვს მთელი სინამდვილე ბერძნული შეგნებისა. აქედან წარმოდ-
გება მისი პოემების უნივერსალობა, სადაც თავისი უმაღლესი იდეო-
ლოგიური გამოსახულება პოვა პატრიარქალურმა საზოგადოებრივო-
ბამ. ჰომეროსის პოემებით ეცნობოდნენ შემდეგში ეროვნულ რწმე-
ნას; აქ იყო გამოთქმული მითების სახით ეროვნული სიბრძნე ანუ
ცოდნა; აქ იყო მოცემული დარიგება კეთილ ცხოვრებაში; ყველაფე-
რი ეს კი ჩამოსხმული იყო მომხიბვლელ ესთეტურ სახეებში.

§ 15. განვითარების უმაღლესი მომენტი არის დაშლის დასაწყი-
სიც. ჰომეროსის პოემებში განსახიერებელი იდეოლოგია უკვე მე-
ცხრე საუკუნიდან იწყებს რყევას, ისე როგორც ირყევა ის პატრიარ-
ქალური საზოგადოებრივი წესწყობილება, რომლის წიაღშიც იშვა ეს
იდეოლოგია. ახსნა ამ მოვლენებისა უნდა ვეძიოთ ეკონომიურ ვი-
თარებაში, რომელიც დაკავშირებული იყო საბერძნეთის გეოგრაფიუ-
ლი მდებარეობის თავისებურებასთანაც. ორ გარემოებაში გამოისახა
ამ გეოგრაფიული მდებარეობის გავლენა: ერთი მხრივ, ცენტრალური
საბერძნეთის ბუნების სიმწირის გამო ბერძნები შეიქნენ იძულებული
უცხო ქვეყნებიდან შემოეტანათ პირველ მოთხოვნილებათა საგნები
და სამაგიეროდ გაეტანათ უცხოეთში: ზეთი, ღვინო, მატყლი და სხვ.,
მეორე მხრივ, ზღვის სიახლოვე და ნაპირების კარგი მოხაზულობა

ხელსაყრელ პირობებს ქმნიდნენ ზღვაოსნობისათვის. ამ ორი გარემოების შეერთებამ ძლიერ განავითარა ბერძნული ვაჭრობა და ფართოდ გაშალა ელინთა კოლონიზაცია. მერვე საუკუნიდან დაწყებული ეს კოლონიზაცია დიდი მასშტაბით მიმდინარეობს, და ბერძენთა ახალშენები, სადაც გადის მეტროპოლიიდან ზედმეტი მოსახლეობა, მოედვა ხმელთაშუა ზღვის ნაპირებს, ნავკრატოსიდან პანტიკაპეამდე და კოლხიდის მთებიდან ემპორიამდე. პლატონის მოხდენილი შედარებით, ხმელთაშუა ზღვა იყო ტბა, ბერძნებს კი ბაყაყებივით ამ ტბის ნაპირები ჰქონდათ დაკავებული¹. ნაპირებს იქით კი იწყებოდა, როგორც ბერძნები უწოდებდნენ, ბარბაროსთა მოსახლეობა, რომელთან ბერძნებს ცხოველი კომერციული ურთიერთობა ჰქონდათ. კომერციამ გაამდიდრა ბერძნები და უკვე მერვე საუკუნეში ჩ. წ. აღრიცხვამდე საბერძნეთის მრავალმა ქალაქმა შესანიშნავ ეკონომიურ ძლიერებას მიაღწია.

ვაჭრობის განვითარებამ სოციალურ ძალთა გადაჯგუფება გამოიწვია. გვარიშვილობა კი არ წყვეტს ძველებურად ადამიანის ღირსების საკითხს, არამედ ფული: *χρήματ' ἀνὴρ, πεινχρὸς δ' ὀσπῆς πέλεται καλῶς*, ამბობს ამ დროს ანდაზა². ამრიგად, ძველ სამხედრო არისტოკრატიას, რომლის პოლიტიკური ბატონობა უზრუნველყოფილი იყო ნატურალურ მეურნეობასთან დაკავშირებული მსხვილი მიწისმფლობელობით, მეშვიდე-მერვე საუკუნეში საშინელი მეტოქე გაუჩნდა: ეს იყო ვაჭრობით გამდიდრებული ბურჟუაზია. ამ ორი საზოგადოებრივი ჯგუფის სისხლიან ბრძოლაში მონაწილეობა მიიღო გლეხობამაც, რომელსაც მაინცდამაინც ძალიან არ მოსწონდა ძველი ბატონის მაგივრად მევახშე ჩარჩის კლანჭებში ჩავარდნა და ამიტომ ხშირად არისტოკრატის გვერდით იბრძოდა ძველი პატრიარქალური წესების დასაცავად. ცხოვრებამ მაინც თავისი გაიტანა: ძველი წესწყობილება დაინგრა. მაგრამ ვიდრე მის ნანგრევებზე პიროვნების თავისუფლების პრინციპზე აგებული დემოკრატია დაფუძნდებოდა, გრძელი გზა იყო გასავლელი. ეს საშუალო გარდამავალი ხანა ძველსა და ახალს შორის, ხანა პოლიტიკური ტირანიისა, იყო ბერძნული ფილოსოფიის ჩასახვის ეპოქაც.

ყოველი გარდამავალი ხანა ძნელი ასატანია: ძველი უკვე დანგრეულია, ახალი ჯერ კიდევ არ აშენებულა. ძნელი იყო მეშვიდე-მეექვსე საუკუნე საბერძნეთისათვის. ჰარმონიული იდეოლოგია სიცოცხლისადმი ოპტიმისტური სიყვარულით გამსჭვალული ეპოსისა დაიშალა. გარშემო გამეფებული იყო საშინელი სისხლისღვრა და ხოცვა-

¹ Phaedo, 109 B.

² „ფულია კაცი, ღარიბი კი არავინ არის კეთილშობილი“.

ქლექტა, უფლებებისათვის ბრძოლით გამოწვეული: კოლექტიურ შეგნებაზე აგებულმა ძველმა წესებმა თავისი მნიშვნელობა დაკარგა. მართალია პიროვნებამ თავისუფლება იგრძნო, მაგრამ ინდივიდუალიზმი მეექვსე საუკუნისა დაუკავშირდა უიმედო პესიმიზმს. დიწვი ეპიური თხრობის ადგილი სუბიექტის აღლვებული გრძნობით დაინტერესებულმა ლირიკამ დაიჭირა. ნაღვლიანი ჰანგები გაისმის მეექვსე საუკუნის ლირიკაში. ადამიანისათვის სჯობდა, რომ ის არ დაბადებულიყო, და რაკი დაიბადა, უკეთესია, რაც შეიძლება ადრე მოკვდეს— მწუხარედ შენიშნავს მეექვსე საუკ. ლირიკოსი (თეოგნიდე). როდესაც ღვთაება ადამიანს ქმნიდა თიხისაგან, მან ეს თიხა ცრემლებში მოზილა, და ამიტომ ცრემლითა და მწუხარებით არის აღვსილი ჩვენი ცხოვრებაც, ამბობს მეორე მწერალი ამავე ხანისა. მწუხარება და კაემანი აღრმავებს, ერთი მხრივ, სარწმუნოებრივ გრძნობას, მეორე მხრივ კი, ფრთას ასხამს სარწმუნოებრივი ტრადიციის კრიტიკას. პირველ გზას ადგება განუვითარებელი ფართო მასა ხალხისა, მეორე გზას განვითარებული და თვითშეგნებული პიროვნება. პირველი გზა რეაქციულია, მეორე კი — პროგრესული.

ჰომეროს-ჰესიოდეს ეპოსმა განაკეთილშობილა პოლითეისტური ღმერთები, მაგრამ ამავე დროს გაამჩაბა ისინი და ღრმა რელიგიური გრძნობისათვის უვარგისი გახადა. ერთი, საყოველთაო ან ეროვნული რელიგია ბერძნებს არ ჰქონდათ. თითოეულ ქალაქს, გვარს ან ოჯახს თავისი საკუთარი ღმერთები ჰყავდა, რომლებსაც ის ემსახურებოდა, მეორე ქალაქში ან გვარში ამ ღმერთებს არ სცნობდნენ და არც პატივსა სცემდნენ. აი ასეთ არქაულ ადგილობრივ კულტებში გამოიხატებოდა სარწმუნოებრივი ფუნქცია მდაბიო მასებისა, რომლებიც ჯერ კიდევ ვერ განთავისუფლებულა ანიმისტური ცრუმორწმუნეობისაგან. ეროვნული ეპოსის რწმენა გარკვეულ ოპოზიციაში იმყოფებოდა ძველი დროიდან დარჩენილ და პარტიკულარიზმით გაუღენთილ ადგილობრივ კულტებთან და ცდილობდა შეექმნა სარწმუნოებრივ წარმოდგენათა ერთიანი ეროვნული სისტემა. ამიტომ ეპოსის იდეოლოგიური გავლენის დასუსტება გამოიხატა ამ ძველებური ადგილობრივი კულტების და მათთან დაკავშირებული მოვლენების გაძლიერებაში. მეშვიდე-მექვსე საუკუნეებში მძლავრმა რელიგიურმა მოძრაობამ იფეთქა ხალხის მასებში, რომელთაც ჰომეროსის ფანტაზიით გაბრწყინებული და მჩატე ოლიმპო სავსებით არც უწინ აკმაყოფილებდა. გართულებული ცხოვრების პირობებმა გააცხოველეს სარწმუნოებრივი მოთხოვნები ამ ქვეყნიური ტანჯვისა და ურვისაგან დახსნისა. ამ ნიადაგზე აღმოცენდა მეშვიდე-მექვსე საუკუნის საბერძნეთში მისტიკური მოძრაობა. უკანასკნელმა მიიღო ორფიკოსთა მისტიკების სახე. ფილოსოფიური თვალსაზრისით ორი იდეა არის

აღსანიშნავი ამ მისტერიებში: სულის უკვდავებისა და პანთეიზმის. ზოგი თანამედროვე მეცნიერი ცდილობს ამ მისტერიების საშუალებით გადააბას ბერძნული ფილოსოფია აღმოსავლეთის კულტურასთან. მაგრამ, ჯერ ერთი, არაფრით არ მტკიცდება, რომ ზემოაღნიშნული თვალსაჩინო იდეები მისტერიებისა აღმოსავლეთიდან არის გადმონერგული; შემდეგ ამისა კი, არც ის მტკიცდება, რომ ფილოსოფიამ ორივე იდეა მისტერიებისაგან მიიღო: პირიქით, არის საბუთი ვიფიქროთ, რომ მისტერიებმა თვითონ უფრო მეტი გავლენა განიცადეს ფილოსოფიისაგან, ვიდრე მოახდინეს მასზე. ბერძნული ფილოსოფია მისტიკისაგან არ წარმომდგარა. ის მწვავე ოპოზიციაში იმყოფებოდა ამ მისტიკასთან და ედავებოდა მას გავლენისათვის. მთელი შინაარსი ფილოსოფიისა, როგორც მსოფლიოს რაციონალიზაციის ცდისა, ეწინააღმდეგებოდა მისტიკას და მის საიდუმლოებით მოცულ გაგებას მსოფლიო წყობისა, რომელმაც თავისი განსახიერება ორფეულ კოსმოგონიაში პოვა¹. კოსმოგონია არკვევდა, როგორ გაჩნდა ქვეყანა, და თხზავდა ამაზე ზღაპრებს. ფილოსოფია არკვევდა, რა არის ქვეყანა, და ქმნიდა ცნებებს. მისტერიები რეაქციული მოვლენა იყო, ფილოსოფია კი უპირისპირედ პროგრესული.

თუ საბერძნეთის მისტიკა, რომელსაც ხალხოსნური ხასიათი ჰქონდა, რასაც სხვათა შორის ისიც ამტკიცებს, რომ მას მფარველობდნენ ხალხის მიერ წამოყენებული ტირანები (პისისტრატიდები ათენში, ორტაგორიდეები სიკიონში)² ცდილობდა თვით ჰომეროსის უკან დარჩენილი იდეოლოგია აღედგინა და ამიტომ ჩაუღდა ოპოზიციაში ეპოსს, — მოწინავე ინტელიგენცია სხვა თვალსაზრისით აკრიტიკებდა ეპოსის ტრადიციას. აქ ორი მიმართულება იჩენს თავს: პირველი ზნეობრივი მომენტით ხასიათდება, მეორე წმინდა თეორიულით.

§ 16. სოციალურმა შეხლა-შემოხლამ გააღრმავა ადამიანის ზნეობრივი შეგნება. მას უკვე არ აკმაყოფილებენ ეპოსის ღმერთები, რომლებიც უფრო ბუნების კანონების პერსონიფიკაციას წარმოადგენდნენ, ვიდრე ზნეობრივი იდეალის განსახიერებას. თუ ზევსი ღმერთია, რატომ არ მოუღებს იგი ბოლოს უსამართლობას, რომელიც მეფობს ამ ქვეყანად? ორში ერთი: თვითონ ღმერთი ყოფილა ან უსამართლო, ან უძლური. ასეთი აზრები ებადებოდა მეექვსე საუკუნის საბერძნეთში არა ერთ მოწინავე პიროვნებას (თეოგნიდე), რომელიც ცხოვრების გართულებამ დააფიქრა რელიგიის საკითხებზე. აქ გაიბზარა ის ძველი პარმონიული მსოფლმხედველობა ბერძნისა, რომელიც ბუნებას

¹ ორფეულ კოსმოგონიაზე იხ. Zeller, Die Philos. d. Griechen, I *, 35 f. Burnet, Die Anfänge der griechischen Philosophie, 8.

² Pöhlman, Griechische Geschichte, რუს. თარგმანის გვ. 91, 92.

შვილური ნდობით უყურებდა. აქ ადამიანმა პირველად იგრძნო დისპარმონია ბუნებასთან და შეიგნო თავისი დამოუკიდებელი „მე“. აქ იშვა პიროვნება საკუთარი ზნეობრივი საზომით, რომელიც მან გამოიყენა, ერთი მხრივ, პოლითეიზმის პრინციპული კრიტიკისათვის, ხოლო მეორე მხრივ, ღირებულებათა ფილოსოფიის (მეტაფიზიკის) შესაქმნელად. ამ მოძრაობასთან არის დაკავშირებული მეექვსე საუკუნის გნომიკა, რომელიც დაუღალავად მოუწოდებდა ძველი კალაპოტიდან გამოსულ პიროვნებას ღმერთების ავტორიტეტზე დამყარებული და უკვე ფასდაკარგული წესების ნაცვლად შეექმნა ყოფაქცევის ახალი წესები საკუთარი გონების მეშვეობით. პოლითეისტური რელიგიის ავტორიტეტში კი არა, დამოუკიდებელ მსჯელობაში ან გონებაში არის მტკიცე ზნეობის საფუძველი საძიებელი, — აი ჩმა, რომელიც გაისმის გნომიკურ პოეზიაში და შვიდი ბრძენთა დარიგებებში. დაიცავ ზომიერება (μῆδὲν ἄγαν). იცან თავი შენი (γῦναι σεαυτὸν), სხვის რჩევას და მაგალითს ბრმად ნუ გაჰყვები (τὴν εὐνοίαν; τῆν ἄλλαν ἰσχυρῶς), — ასეთი იყო ზოგადი ხასიათი იმ აფორიზმებისა, რომლითაც შვიდი ბრძენი მოუწოდებდა პიროვნებას თვითგამორკვევისაკენ.

ამ ზნეობრივ მიმართულებას უახლოვდება, თუმცა მას არ ერთვის, იონიური ფიზიკა, რომლითაც ჩვეულებრივ იწყებენ ფილოსოფიის ისტორიას. ეს ფიზიკა აღმოცენდა მილეტში, რომელსაც სხვა ქალაქებზე უფრო ადრე ჰქონდა გაბმული კომერციული ურთიერთობა აღმოსავლეთის ხალხებთან¹. ამ ურთიერთობამ შესძინა მილეტს დიდი სიმდიდრე, რომელიც აუცილებელი თანამგზავრია გონებრივი დაწინაურებისა: სიმდიდრე ათავისუფლებს ადამიანს მოსაბეზრებელი ზრუნვისაგან ფიზიოლოგიურ მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილებისათვის და ქმნის ფორმალურ პირობას აზროვნების განვითარებისათვის. მართალია მარტო სიმდიდრე არ კმარა აქ. ძალიან მდიდარი იყო ეგვიპტე, ქალდეა, ფინიკია. არც ერთი არ ჩამოუვარდებოდა მეექვსე საუკუნის საბერძნეთს თავისი ტექნიკური კულტურით (τέχνη) ცხოვრების მატერიალური რესურსების განვითარებით. მაგრამ მეცნიერება (σοφία) მათთვის უცხო დარჩა, რადგან საზოგადოებრივი წესწყობილება ამ ქვეყნებისა (დესპოტიზმი საერო და სასულიერო ხელისუფლებათა) არ ითმენდა აზროვნების თავისუფლებას, რომლის გარეშე მეცნიერების განვითარება შეუძლებელი ხდება. აღმოსავლეთის ქვეყნებთან შედარებით მეექვსე საუკუნის საბერძნეთში გაცილებით მეტი ლიბერალური ატმოსფერო არსებობდა. დამოუკიდებელი აზრი აქ ისე არ

¹ მილეტს უკვე VII საუკ. ჰქონდა კოლონიები და ფაქტორიები შავი ზღვის ნაპირებზე და სხვაგანაც. Pöhlman, Griech. Gesch. რუს. თარგმანის გვ. 58.

იდევნებოდა. საბერძნეთში არ არსებობდა არც ძლიერი კასტა ქურუმებისა, არც მტკიცე სარწმუნოებრივი დოგმატიკა, რომელიც ზღუდავენ ჩვეულებრივ აზროვნების გაშლას. არც პოლიტიკურ ცენზურას იცნობდა მეექვსე საუკუნის საბერძნეთი. მართალია, საბერძნეთშიც მომხდარა ფაქტები თავისუფალი აზრის დევნისა: სოკრატე მისი მოძღვრებისათვის სიკვდილით დასაჯეს; ანაქსაგორა და პროტაგორა რეპრესიის შიშით იძულებულნი იქნენ ათენიდან გაქცეულიყვნენ; არისტოტელეს სიკვდილით დასჯა მოელოდა, რომ არ დამალულიყო¹. მაგრამ ყველა ეს ფაქტი მოგვიანო ხანას ეკუთვნის, როდესაც ფილოსოფიური აზრი უკვე მომწიფდა და საზოგადოებრივ ძალად იქცა. მისთვის უკვე ასეთი დევნა დიდ საშიშროებას არ წარმოადგენდა. სულ სხვა იქნებოდა მდგომარეობა, რომ ეს დაბრკოლება ფილოსოფიას გადალობებოდა წინ მისი ჩასახვის ხანაში.

ისეთი ტემპერამენტის და ნიჭის პიროვნებანი, როგორც იყვნენ საბერძნეთის ფილოსოფოსნი, აღმოსავლეთის ქვეყნებში რჩებოდნენ საზოგადოებაში და სრულიად ემორჩილებოდნენ მის წესებს. ისინი ითქვიფებოდნენ ხალხის მასაში და ვერ ავითარებდნენ თავიანთ ინდივიდუალობას: აღმოსავლეთი არ იცნობდა ბრძენის ტიპს. იდეოლოგიურ სფეროში პიროვნებას აღმოსავლეთი იცნობდა მხოლოდ წინასწარმეტყველის სახით, რომლის ინდივიდუალობა იმ ზომამდე მტკიცე და ურყევე იყო, და რომლის დამოკიდებულება არსებულ წესწყობილებასთან, იმ ზომამდე შეურიგებელი იყო, რომ საზოგადოებაში დარჩენა მას არ შეეძლო და გარბოდა უდაბნოში, რათა, იქიდან დაბრუნებული, ღმერთის სახელით ამეტყველებულიყო. წინასწარმეტყველთან შედარებით, ბრძენი უფრო სადა და ჩვეულებრივი პიროვნებაა. საზოგადოებიდან ის არ გარბის და მისი პრეტენზიებიც უფრო ზომიერია. ის ქადაგებს არა იღუმალი ავტორიტეტის, არამედ საკუთარი თავის სახელით. არც იმას ცდრილობს ბრძენი, რომ მსმენელი გააოცოს, მისი გავებისათვის მიუწვდომელი სასწაული მოახდინოს და ამით დაიპყროს საზოგადოების თანაგრძნობა. პირიქით, ბრძენის მიზანია გაუგებარი გასაგებად აქციოს და ის, რაც საოცარ სასწაულად გვეჩვენება, ჩვეულებრივ ელემენტებად დაშალოს. რო-

¹ ფაქტები საბერძნეთში მოაზროვნეების დევნისა ჩამოთვლილი აქვს ფრილრიხ ალბ. ლანგეს *Geschichte des Materialismus*, Recl, Ausg; 1173 ff. ცელერი ცდილობს დაამტკიცოს, რომ აქ იყო არა აზროვნების, არამედ ქადაგების დევნა. მაგრამ იქ, სადაც სდევნიან აზრის ქადაგებისათვის, უეჭველად სდევნიან თვით აზროვნებასაც, რადგან აზროვნება პროპაგანდისაგან პრაქტიკულად განუყოფელია. მომწიფებული აზრი ყოველთვის ცდილობს სიტყვიერი ფორმა შეისხას და ხალხში გავიდეს. სადაც აზრს აღკვეთილი აქვს ხალხში გასვლის უფლება, იქ აზროვნების თავისუფლება არ არსებობს.

გორც განვითარებული პიროვნება, ბრძენი თავის წრეზე მაღლა დგას. მაგრამ ის წინასწარმეტყველებით არ არის ამ წრისაგან დაშორებული: საკუთარი ბუნების ელემენტები (ინსტინქტი, გრძნობა) და სხვ. ბრძენს საზოგადო აქვს თავის წრესთან, და ეს ელემენტები აკავშირებენ მას ამ უკანასკნელთან. მისი მიზანია ამ ელემენტების ანალიზის საშუალებით, რაც აზროვნების საქმეა, დაიყოლოს საზოგადოება. მისი მოღვაწეობის პრინციპი ჰიპოთეტურია: თუ ეს გასურს, ესეც უნდა მიიღო. ბრძენი არ მიმართავს ავტორიტარულ დეკრეტებს, ან რომ მიემართა, ვინ დაუჯერებდა მას, რომელსაც გარეშე ლოგიკისა სხვა საბუთები არა აქვს. ბრძენის ტიპის შესაქმნელად საჭიროა წესწყობილება, სადაც უპირველეს ყოვლისა ტრადიციის წნევა მსუბუქია. სწორედ ასეთი იყო საზოგადოებრივი ცხოვრება მეექვსე საუკუნის საბერძნეთში.

§ 17. ზევით განვიხილეთ ფორმალური პირობები იონური ფიზიკის აღმოცენებისა. საჭიროა გავარკვიოთ მისი პოზიტიური მიზეზებიც. ერთი ამ მიზეზთაგან ის იყო, რომ თვალთახედვის არე ბერძნებისა გაფართოვდა უცხო ტომებთან გაცნობის გამო. ბერძნებმა ბევრი სასარგებლო ცოდნა შეიძინეს ამ ტომებისაგან. ეგვიპტეში მათ შეისწავლეს დებულებანი გეომეტრიული ხასიათისა, ფრიად საჭირო ხუროთმოძღვრებისა და ზღვაოსნობის საქმეში. ბაბილონიდან მათ გადმოიღეს ფულის ზომა და წლის დროის განაწილების წესი. ფინიკელებისაგან ისწავლეს ანგარიშის წარმოების ხელობა და წერა-კითხვა. საჭირო იყო მიღებული ცოდნის სინთეზი, და ბერძნებმაც შეძლეს ეს.

გაკვირვება არის ფილოსოფიის მშობელი, იტყოდა ხოლმე პლატონი. სოციალურ-პოლიტიკურმა ვითარებამ საბერძნეთისა ძველი მიწისმფლობელი არისტოკრატია აქტუალური ცხოვრების გარეშე დააყენა. ამ გარემოებამ გააძლიერა პენისმისტური განწყობილება ამ წრისა: აღამიანმა ვერ იცნო გამოცვლილი გარემო, გაკვირდა და შეწუხდა. ძველი პატრიარქალური იდეოლოგია ეპოსისა ვერ ხსნიდა უკვე გამოცვლილ სინამდვილეს. ქაოსური ცხოვრება ვერ ეტეოდა ჰომეროსის მწყობრ ოპტიმისტურ მსოფლმხედველობაში. აქედან ჩნდება ძლიერი სურვილი მსოფლიოს გასაგებად ახალი თეორიის ძიებისა. ეს ახალი თეორია ქვეყნისა იყო სწორედ ფიზიკა, რომელიც ძველი ეპოსური მსოფლმხედველობისაგან უფრო მეტოღოთ განირჩეოდა, ვიდრე შინაარსით.

ეპოსის შეხედულებით, მთელი სამყარო ღმერთების გამგებლობაში იმყოფება. ვინც ამას ფიქრობდა, მას ორი დებულება ჰქონდა მიღებული: 1. სამყარო ერთ მთლიანობას წარმოადგენს, ე. ი. არის უნივერსალური კავშირი, რომელიც აერთებს სამყაროს ნაწილებს ან

საგნებს ერთ უწყვეტ მთლიანობად. 2. სამყაროს მთლიანობისა და საგანთა უნივერსალური კავშირის საფუძველი ამ საგანთა გარეშე იმყოფება. ეს საფუძველია ღმერთები, მითოლოგიური ფანტაზიის სახეები, რომელთა დამოკიდებულება სამყაროსთან მითიურ მოთხრობებში იყო გამოთქმული. ფიზიკამ უკამათოდ მიიღო მითოლოგიური ეპოსისაგან პირველი მისი დებულება, რომ სამყარო უწყვეტ მთლიანობას წარმოადგენს, რომ საგნებს შორის, რომლებიც ჩვენ ერთიმეორისაგან განცალკევებულად გვეჩვენება, არის ურღვევი კავშირი. მაგრამ ფიზიკამ შეუძლებლად მიიჩნია ამ კავშირის საძიებლად ფანტაზიისათვის მიმართვა და მოთხრობების თხზვა. საგანთა შორის კავშირის აღმოსაჩენად ფიზიკამ მიმართა დაკვირვებას და ანალიზს იმ მოსაზრებით, რომ საგანთა კავშირის საფუძველი თვით დაკავშირებულ საგნებშია, და არა მათ გარეშე. მაშასადამე, საჭიროა საგნების ბეჯითი შესწავლა, მათ შინაარსში ღრმად ჩახედვა, და მხოლოდ ამ გზით არის შესაძლებელი მსოფლიოს გაგება. თუ, მაგალითად, a მოვლენას (გვალვას) მოჰყვება b მოვლენა (ცული მოსავალი), საფუძველი ამისათვის ამ მოვლენებშია მოცემული და არა მათ გარეშე, საღდაც უცნობ და ჩვენგან დაშორებულ მითიურ ფაქტებში. a და b უკავშირდებათ ერთმანეთს საკუთარი ბუნების გამო და არა მათთვის უცხო არსის (ღვთაების) ძალდატანებით. ყოველგვარი ქვალიტეტური ცვლილებაც საგნისათვის თვით ამ საგნის ბუნებით არის დასაბუთებული: საგანს არ შეუძლია მოიმოქმედოს ისეთი რამ, რაც მის ბუნებაში არ არის მოცემული. ანდა რაც პირდაპირ ეწინააღმდეგება ამ ბუნებას. აქ უკვე ბუნდოვნად მოჩანს დებულება საყოველთაო მიზეზობრიობაზე, რომელიც გამორიცხავს სასწაულს. სასწაული ხშირი სტუმარი იყო მითოლოგიური ეპოსისა: აქ ყოველს შეეძლო ყოველი შეექმნა. ზღვის ქაფს შეეძლო ადამიანად ქცეულიყო, ადამიანს შეეძლო წყარო ან მცენარე გამხდარიყო. ფიზიკამ პრინციპულად უარყო სასწაული: ყოველს არ შეუძლია გამოიწვიოს ყველაფერი, რაც ჩვენს ფანტაზიას მოეპრიანება, არამედ თითოეულს შეუძლია მხოლოდ ის, რაც მისი ბუნებიდან გამომდინარეობს ან მისი შინაარსით არის გაპირობებული. მაშ, თუ გვესურს საგანთა უნივერსალური კავშირის აღმოჩენა, უნდა შევისწავლოთ ამ საგანთა ბუნება, ე. ი. დავაკვირდეთ, რა არის საგნები, და იონური ფიზიკაც იკვლევს სწორედ საგანთა ბუნებას. რა არის საგნები, აი მისი საკითხი. ის, რაც არის საგანი, არის მისი არსი: იონური ფიზიკაც ეძებს საგანთა არსს, და ამაშია მისი მეთოდის თავისებურებაც.

ფილოსოფიურმა კვლევა-ძიებამ საბერძნეთში ხანგრძლივი ევოლუცია განიცადა. იწყება ეს ევოლუცია მეექვსე საუკუნიდან და თავდება პატრისტიკით. ძირითად საკითხზე, თუ რა აკავშირებს სამ-

ყაროს და მას ერთ მთლიანობად აქცევს, ანტიკურმა აზრმა სხვადასხვა პასუხი გასცა. ჯერ საგანთა შემაკავშირებელ მიზეზს ემპირიულ ნივთიერებათა შორის ეძებდნენ. მაგრამ თანდათან დარწმუნდნენ, რომ ემპირიაში არ არის მოცემული ის, რაც საგნებს აკავშირებს: საგნებს აერთებს მიზანი, რომელსაც ისინი განახორციელებენ თანდათან, და არა მექანიკური მიზეზი, რომელიც ყოველთვის დამძიმებულია ემპირიული ნიშნებით და ამდენად უნივერსალური კავშირის საფუძვლად ვერ ჩაითვლება. ასე მომზადდა ტელეოლოგიური მსოფლმხედველობა ქრისტიანობისა, რომელმაც დაიპირა გახრწნილი პოლითეიზმის ადგილი. ფილოსოფიაც იყო ის გზა, რომელმაც საკაცობრიო შეგნება წარმართობიდან ქრისტიანობაში შეიყვანა.

წინასოკრატულ ფილოსოფიას ფრიად თვალსაჩინო ადგილი უჭირავს ანტიკური აზროვნების ამ ისტორიულ ევოლუციაში. მთავარი საკვლევი საკითხი მისი იყო პრობლემა კოსმიური წყობისა. ამიტომ ფილოსოფიის განვითარებას სოკრატეს წინ ზშირად უწოდებენ კოსმოლოგიურ ხანას ანტიკური აზროვნებისა. ასეთი სახელწოდების წინააღმდეგ არაფერი გვეთქმებოდა, თუ არ დავივიწყებდით, რომ კოსმოლოგიური საკითხებით წინასოკრატული ფილოსოფიის ინტერესები არ ამოიწურებოდა. გარდა მსოფლიო წყობის საკითხებისა, აქ იცნობდნენ ეთიკის და გნოსეოლოგიის საკითხებსაც, და ზოგჯერ უკანასკნელთ გადამწყვეტი მნიშვნელობა ჰქონდა ამა თუ იმ თეორიის შინაარსისათვის.

მთელი წინასოკრატული აზროვნების განვითარება შეიძლება სამ მომენტად გავანაწილოთ. ეს მომენტებია — იონური ფიზიკა, ელევატური მეტაფიზიკა, უმცროს ფიზიკოსთა კოსმოლოგია. ამათ მოჰყვება შემდეგ სოფისტიკა, რომელიც აერთებს წინასოკრატულ ფილოსოფიას სოკრატის შემდგომთან და გარდამავალ საფეხურს წარმოადგენს. ზემოაღნიშნული სამი მომენტი წინასოკრატული აზროვნების ევოლუციისა ადვილად თავსდება დიალექტიკური განვითარების ფორმულაში. იონიელთა ფიზიკა გვაძლევს ამ ფორმულის თეზისს, ელევატელთა მეტაფიზიკა — ანტითეზისს, ხოლო უმცროს ფიზიკოსთა კოსმოლოგია — სინთეზს, რომელიც არიგებს იონიელთა ფიზიკას ელევატელთა მეტაფიზიკასთან. თეზისი გულისხმობს გულუბრყვილო რეალისტურ დებულებას: ემპირიული ქვეყანა ან ის, რასაც გრძნობა გვიჩვენებს, ნამდვილად არსებობს. ანტითეზისში ეს დებულება უარყოფილია: ის, რასაც გრძნობა გვიჩვენებს, არ არსებობს ნამდვილად; ელევატებმა დაუპირდაპირეს გრძნობას აზროვნება და მხოლოდ უკანასკნელის ნაჩვენები მიიჩნიეს ნამდვილ არსად. უმცროსი ფიზიკოსების კოსმოლოგია არიგებს იონიელთა თეზისს და ელევატელთა ანტითეზისს: ემპირიული ქვეყანა არ-

სებობს, მაგრამ ის აზროვნების საშუალებით შეიცნობა. ზემომოყვანილი დიალექტიკური ფორმულა არის მხოლოდ მეთოდოლოგიური დებულება ისტორიული პროცესის აღსაწერად, და არ წყვეტს წინასწარ თვით ამ პროცესის კონკრეტული შინაარსის საკითხს: ეს შინაარსი ფაქტიურ ურთიერთობათა შესწავლამ უნდა დაამყაროს. რაც შეეხება დიალექტიკურ ფორმულას, ის ჩვენ მიერ გამოყვანილი დასკვნაა, და არა საიდუმლო ძალა, რომელიც ფაქტებს მათ ბუნებრივ ვითარებას აცვლევინებს. მისი ღირსებაც იმაზე იქნება დამოკიდებული, თუ რამდენად გავვიაღვილებს ის რეალური პროცესის შესწავლას.

ლიტერატურა

1. Nägelsbach, Homerische Theologie.
2. Bergk, Griechische Literaturgeschichte, B. 1. u. 2.
3. Rohde, Psyche. S. 414 ff. (გერე გამოცემა).
4. Dümmler, Zur orphischen Kosmologie. Arch. f. Gesch. d. Phil; 7. B.
5. Dürfler, Vom Mythos zum Logos.

II. ვილეთის ფიზიკოსები

I თ ა ვ ი

თ ა ლ ე ს ი

§ 18. იონიური ფიზიკის და ამასთან ერთად ბერძნული ფილოსოფიური აზროვნების პირველ წარმომადგენლად ითვლება თალესი (Θαλῆς), მართალია, თეოფრასტე ფიქრობდა, რომ ფილოსოფია თალესზე არღე დაიწყო, მაგრამ ვისაც თეოფრასტე თალესამდელ ფილოსოფოსებად თვლიდა (პესიოდე, ეპიმენიდე, ფერეკიდე, აკუსილაოსი), მათ მხოლოდ კოსმოგონიური ხასიათის მოთხრობები ჰქონდათ დაწერილი და ამიტომ ისინი ეპოსის მგოსნები იყვნენ და არა ფილოსოფოსნი.

უკვე არისტოტელეს დროს იმდენად ცოტა იცოდნენ თალესზე, რომ არისტოტელე მასზე თუობით ლაპარაკობს. აპოლოდორეს ცნობით, თალესი დაბადებულა 35 ოლიმპიადის პირველ წელს: ეს გამოდის 640 წ. ჩვენს წელთაღრიცხვამდე.¹ უცხოვრია თალესს 78 თუ 80 წელი და გარდაცვლილა (იმავე აპოლოდორეს მიხედვით) 58 ოლიმპიადაში, ანუ ჩვენებური წელთაღრიცხვით 548 წ. ქრ. წ.² უეჭველია, რომ აქ რაღაც შეცდომაა დაშვებული. 548 წ. ქრ. წ. თალესი, თუ ის 640 წელს დაიბადა, ოთხმოცის კი არა, 92 წლის იქნებოდა. ამიტომ ამ ცნობებს ვერ დავეყრდნობით. საჭიროა სხვა საშუალებით განვსაზღვროთ თალესის ქრონოლოგია. მრავალი მოწმე გადმოგვცემს, რომ თალესმა იწინასწარმეტყველა მზის დაბნელება, რომელიც თანამედროვე ასტრონომიული გამოკვლევით 585 წლის 28 მაისს უნდა მომხდარიყო. ამ დროს თალესი უკვე მოწიფული კაცი უნდა ყოფილიყო, ე. ი. დაახლოებით ორმოციოდე წლის. აპოლოდორეს მსგავსად თუ 585 წელი ჩავრიცხვებთ თალესის ἄκαη-დ, დაბადების წლად მივიღებთ 624 წელს ჩვ. წელთაღრიცხვამდე. დაუუმატოთ ამ ცნობებს ისიც, რომ თალესი თანამედროვე იყო თრაზიბულეს, მილეტის ტირანისა და ლიდის მეფის კრე-

¹ D V I A I 37.

² D V I A I 38.

ზისა. მისი გარდაცვალების წლად აპოლოდორეს სარდების დაცემის წელი მიუღია.

თალესი თელიდების წარჩინებულ გვარს ეკუთვნოდა.¹ თავის წინაპრად ამ გვარს ლეგენდარული კადმოსი მიაჩნდა, რომელიც თინიკიოდან ბეოტიაში უნდა გადმოსახლებულიყო; XVI საუკუნეში შემდეგ კი თელიდები იონიაში ცხოვრობდნენ. ალბათ ამიტომ უწოდებდა თალესს ჰეროდოტე თინიკიელს². თალესს ბევრი უმოგზაურია აღმოსავლეთის ქვეყნებში. გადმოგვცემენ, რომ ის ყოფილა ეგვიპტეში და აქედან გადმოუტანია თავის სამშობლოში მათემატიკური ცოდნა: „თალესი პირველად ჩავიდა ეგვიპტეში და მოიტანა იქიდან საბერძნეთში ეს მეცნიერება (იგულისხმება გეომეტრია), ბევრი რამ თვითონ აღმოაჩინა და ბევრის აღმოჩენასაც კიდევ გზა გაუკაფა,“ ამბობს ძველი მწერალი პროკლე.³ პლინიუსის მოთხრობა, ვითომ თალესმა აღმოაჩინა, თუ როგორ შეიძლება ჩრდილის საშუალებით პირამიდების სიმაღლის გაზომვა⁴, საეჭვოა. უფრო საფიქრელია, რომ მან ეს ხერხი ეგვიპტელებისაგან ისწავლა. გარდა ამისა თალესს შეუთვისებია ბევრი რამ თინიკიელებისაგან (ართიმეტიკა) და ქალდეელებისაგან (ასტრონომიული დებულებანი). როგორც ჩანს, თალესს გამოუყენებია ენ ცოდნა პრაქტიკული მიზნითაც: მას აღმოუჩენია, თუ როგორ შეიძლება ზღვაზე გემის დაშორება ნაპირიდან გაიზომოს. გადმოგვცემენ, რომ თალესი ასრულებდა საპასუხისმგებლო საინჟინრო სამუშაოს: მას გაუყვანია ღიდი ჰალისზე. ღიდი სახელი ჰქონდა თალესს თანამედროვეთა შორის, როგორც პოლიტიკოსსაც: როდესაც კრეზმა განიზრახა სპარსეთის მეფის კიროსის წინააღმდეგ ძლიერი მიღების თავის მხარეზე გადმობირება. თალესი წინ აღუდგა ასეთს განზრახვას⁵. ალბათ შეატყო, რომ ღიდი განწირული იყო და სპარსეთს ვერ გადურჩებოდა. თალესი ხედავდა თავისი სამშობლოს დაქსაქსევას, რაც ხელსაყრელი იყო უცხო დამპყრობელისათვის, და, ჰეროდოტეს გადმოცემით, რჩევას აძლევდა იონიის ქალაქებს დაეარსებიათ ტეოსში ცენტრალური საბჭო, რომელიც პოლიტიკურად გააერთიანებდა მთელ იონიას⁶. შეიძლება იონიას აცდენოდა ის მწარე ბედი, რომელიც ეწია მას 546 წელს, რომ თალესის რჩევა თავის დროზე დაეკერებინათ. ალბათ უფრო ამ პოლიტიკური მოღვაწეობისათვის არის თალესი ჩარიცხული საბერძნეთის შვიდ ბრძე-

¹ DV 1 A I 22.

² DV 1 A 3.

³ DV 1 A 11.

⁴ DV 1 A 21.

⁵ DV 1 A 1-25.

⁶ DV 1 A 4.

ნთა სიაში სოლონ ათენელისა და პიტაკე სამოსელის გვერდით, რომლებიც განთქმული იყვნენ, როგორც დიდი პოლიტიკოსები.

თალესის ნაწერებს ჩვენამდე არ მოუღწევია, ერთი ნაწყვეტიც არ შენახულა მისგან. თუმცა ძველად მას მიაწერდნენ რამდენიმე თხზულებას, სახელდობრ: *Ναυτική ἀπορίσσις*, *Περὶ τροπῆς*, *Ἰσημερία*¹. სამაგიეროდ ჩვენ გვაქვს თალესზე არაპირდაპირი, წყაროებში დაცული ცნობები, რომლებიც საშუალებას გვაძლევენ ზოგადი წარმოდგენა მიიხსივით ამ ფილოსოფოსთ უხუცესზე.

§ 19. როგორც თეორეტიკოსი, თალესი წარმოგვიდგება ამ ცნობების მიხედვით ორი სახით: მოწაფისა და დამოუკიდებელი მოაზროვნისა. მოწაფეა თალესი უმთავრესად ასტრონომიაში. მას სცოდნია (დოგენეს თქმით), რომ მზის დაბნელება პერიოდულად ხდება და ამიტომ შეიძლება ამის წინასწარმეტყველება, რომ წელიწადი 365 დღეს შეიცავს, რომ თვეში 30 დღეა². მასვე გამოუყვია ეგრეთ წოდებული მცირე დათვის ვარსკვლავთა წყება (*μικρὸ ἄρκτωσ*). უეჭველია, რომ ეს ცოდნა, რომელსაც ტექნიკურ-პრაქტიკული ხასიათი აქვს, აღმოსავლეთიდან იყო მიღებული. აღმოსავლეთიდან ჰქონდა ალბათ თალესს შეთვისებული გეომეტრიული ხასიათის ცოდნაც, რომელსაც აწერდნენ მას ძველად: 1. სამკუთხედი, დიამეტრზე დაყრდნობილი და წვერით წრეს მიბჯენილი სწორკუთხა სამკუთხედი (თალესის თეორემა). 2. დიამეტრი შუაზე ჰყოფს წრეს. 3. ვერტიკალური კუთხეები თანასწორია. 4. ორი სამკუთხედი თანასწორია, თუ მათი ფუძეები და თანამდებარე კუთხეები თანასწორია. — მაგრამ ეტყობა, თალესი მთლად არ დაკმაყოფილებულა ამით, რაც სხვებისაგან უსწავლია, რასაც შემდეგი გარემოება ამტკიცებს: ეგვიპტელები ზომავენენ პირამიდის სიმაღლეს მისი ჩრდილის საშუალებით. თალესს აღმოუჩენია პრინციპი, რომელსაც ეგვიპტელთა პრაქტიკა ეყრდნობოდა (დებულება პროპორციონალურ ხაზებზე), და პრაქტიკული ხერხი მეცნიერულ ცოდნად უქცევია.

უფრო აშკარად მოჩანს თალესის შემოქმედებითი ნიჭი ფილოსოფიაში. აქ თალესმა გაკაფა სრულიად ახალი გზა მსოფლიოს შესაცნობად, და ამაშია მისი წარუვალი მნიშვნელობა. ცდა მსოფლიოს გაგებისა კაცობრიობის განვითარების უფრო დაბალ საფეხურზედაც გვხვდება. მით უმეტეს უდავოა, რომ თალესამდისაც ცდილობდნენ საბერძნეთში გაეგოთ მსოფლიო. ამ ცდის ნაყოფია მითოლოგიური კოსმოგონიები ჰესიოდისი, ეპიმენიდისი, ფერეკიდისი და სხვების. მსოფ-

¹ საზღვაო ასტროლოგია, ტროპის შესახებ, თანაზომიერება. პირველი თხზულება, რომელიც მეზღვაურთა შორის გავრცელებული წიგნი იყო, დოგენეს გადმოცემით თალესს კი არ ეკუთვნოდა, არამედ ვინმე ფოკოს სამოსელს. DV I A I 23.

² DV I A I 29, 24.

ლიოს გაგების პრობლემა ამ კოსმოგონიებში შემდეგნაირად იხმის:
„რისგან გაჩნდა მსოფლიო?“ ჰესიოდე ასე იწყებს თავის პოემას:

თავდაპირველად იყო ქაოსი;
შემდეგ ამისა მკერდ-ფართო მიწა.
მტკიცე საყუდი მარად უკვდავთა,
რომელთ ოლიმპოს ეკუთვნის წვერი...
ბნელმა ქაოსმა ერებოს შავი
და ღამეც შავი ჭერ გააჩინა,
ღამისაგან კი იშვა ეთერი
და დღე ნათელი მისი სხივებით...
თავისი სწორი შვა მიწამ ზეცა,
ცა, ვარსკვლავებით მუდამ მორთული;
და შეეუღლა ცას ღვდაპიწა,
და ოკეანე ტალღებიანი
მათ დაებადათ საყვარელ შვილად...!

ამ ნაწყვეტიდან ნათლად ჩანს კოსმოგონიის აზრთა წყობა: ჭერ იყო ქაოსი, მერე გაჩნდა მიწა (გაია); შემდეგ ქაოსიდან დაიბადა ერებოსი და ღამე; ღამემ დაბადა ეთერი და დღე. გაიამ ჭერ დაბადა ურანოსი (ცა), შემდეგ შეეუღლა მას, და ამ შეუღლებისაგან დაიბადა ოკეანე და ასე შემდეგ, სანამ არ მივალწევთ ჩვენს გარშემო არსებულ ჩვეულებრივ საგნებამდე: ყველა გამოსულია ქაოსიდან. ქაოსი, გაია, ურანოსი. ღამე ერებოსი, დღე, ოკეანე — ყველაფერი პიროვნებათა მსგავსად ჰყავს კოსმოგონიის ავტორს წარმოდგენილი. მათი ურთიერთდამოკიდებულება პიროვნული ხასიათის არის. მიწა შეეუღლა ცას და შეეძინათ შვილი ოკეანე: მიწა წარმოდგენილია, როგორც მდებარეობითი სქესის არსება, ცა კი, როგორც მამრობითი. ვინც ამას იტყოდა, მას ფანტაზიის მეშვეობით, თვითნებურად და ობიექტური საზომის გარეშე, გადაუწყვეტია მსოფლიო გაგების პრობლემა. არსებითად განირჩევა კოსმოგონისტებისაგან პირველი ფილოსოფოსი თალესი. ისიც ცდილობს გაიგოს მსოფლიო ან ასახოს მისი სურათი. მაგრამ მსოფლიოს გასაგებად ის იმას კი არ იკვლევს, თუ რისგან გაჩნდა ოდესღაც მსოფლიო, არამედ იმას, თუ რისგან ჩნდება ახალი საგნები. ამკარაა ამ ორი საკითხის განსხვავება: პირველი ეძებს, რა იყო უწინ, უხსოვარ ყამში, სანამ ქვეყანა გაჩნდებოდა. მეორე კი ეძებს, რა ხდება ახლა არსებულ ქვეყანაში. თუ პირველი საკითხისათვის საკმარისი იყო სუბიექტური ფანტაზია² (აბა, ვის შეუძლია შეასწოროს ჩვენი ნათქვამი იმის შესახებ, თუ რა იყო ქვეყნის გაჩენამდე!), მეორე საკითხი პირდაპირ მიგვითითებს ბუნების ნამდვილსა ან ობიექტურ შესწავ-

¹ Hesiod. Theogonia, v. 116.

² თუმცა ეს ფანტაზიაც დამოკიდებული იყო მიღებული გამოცდილებისგან, და ამდენად მითოლოგიაც თავისებური ფიზიკა იყო ბოლოს და ბოლოს.

ლაზე. ფანტასტიკურს თხრობაზე კი არა, ცოდნაზე დამყარებულს პასუხს თხოულობს თალესის მიერ დაყენებული საკითხი.

მაგრამ ამით არ ამოიწურება თალესის მოძღვრების თავისებურება. ის დარწმუნებულია, რომ საგანი ჩნდება იმისაგან, რაც მასში შედის: რაც რისგან შედგება, ის იმისაგან ჩნდება,— აი აქსიომა, რომელსაც თალესი გულისხმობს, თუმცა იგი მას *explicite* არ გამოუთქვამს (*explicite* მას გამოსთქვამს მექანისტური ატომისტიკა). ამიტომ საგანთა გაჩენის საკითხი იღებს საგანთა შემადგენლობის საკითხის სახეს (რისგან შედგება საგნები?), და ამით სასწაულის ცნება პრინციპულად განდევნილია.

ყოველი საგანი შედგება იმისაგან, რაც მასში არის (არსებობს). მაგალითად, კედელი შედგება აგურებისაგან, რადგან მასში არის აგურები. ამიტომ საკითხს, რისგან შედგება საგნები, მიეყავართ საკითხამდე: რა არის საგნებში?

ყოველ საგანში არის ის, რაც ეს საგანი არის. კედელში არის აგურები, და ეს კედელიც არის აგურები (აგურების ჯამი). მაშასადამე, ვინც იცის რა არის (არსებობს) საგანში, მან იცის, რა არის ეს საგანი. ამრიგად, საბოლოო სახე თალესის საკითხისა ასეთია: რა არის ყველა საგანი. უკანასკნელი საკითხი აშკარად მოითხოვს დაკვირვებას: რა არის საგანი, შესაძლებელია გავიგოთ მაშინ, როდესაც ამ საგანს დავაკვირდებით, და არა მაშინ, როდესაც ფანტაზიით ვკმაყოფილდებით. ის, რაც არის საგანი, შეიძლება ამ საგნის შესახებ ითქვას. რაც საგნის შესახებ შეიძლება ითქვას, იმას ქვემდებარე ეწოდება. „თოვლი არის თეთრი“. „თეთრი“ შეიძლება თოვლის შესახებ ითქვას; „თეთრი“ არის თოვლის ქვემდებარე. აქედან თალესის პრობლემა, რა არის ყველა საგანი, არის პრობლემა იმის გამოკვლევისა. რაც ყველა საგნის შესახებ შეიძლება ქვემდებარედ ითქვას. თვითონ თალესს ტერმინი ქვემდებარე (*ὑποκείμενον*) არ უნმარია: ის არისტოტელეს მიერ არის ხმარებული. იგივე არისტოტელე თალესის საძიებელს უწოდებს *ἀρχή*'ს. *Ἀρχή* ნიშნავს „ვმართავ“, „ვუფლობ“; „ვუფროსობ“. *Ἀρχή* არის ის, რაც მართავს, უფლობს ან უფროსობს. საგნების *ἀρχή* მართავს ამ საგნებს. უფლობს მათზე. საგნებს არ შეუძლიათ წინააღმდეგობა გაუწიონ მას, ანუ საგანთა და *ἀρχή*'ს შორის არ არის წინააღმდეგობა.¹ არც ამ უკანასკნელ ტერმინს

¹ თალესი ვერ არჩევდა ერთიმეორისაგან რეალურ და ლოგიკურ წინააღმდეგობას, საზოგადოდ ვერ ამჩნევდა შემეცნებითი და არსებითი დამოკიდებულების სხვაობას. *ἀρχή*—ტერმინის შესახებ იხ. Bruno Jordan, Beitr. zu ein. Gesch. der philosophisch. Terminologie. Arch. f. Gesch. d. Philos. B. 24.

(ბერქი) იცნობდა თაღესი. საეკვოა ჰქონდა თუ არა მას საზოგადოდ გამოგონილი განსაკუთრებული სიტყვა იმის აღსანიშნავად, რაც ყველაფერში არის. მისი უახლოესი მიმდევრები ხმარობდნენ ამ მიზნით ჟსაც—სიტყვას, რომელიც ნაწარმოებია ფრანგულად—ზმინდან. უკანასკნელი ენათესავება ლათინურს *fui* (<*fu*) და სლავიანურს *быти* (<*by*) და ნიშნავს „ვბადებ“, „ვქმნი“. აქედან ფრანგულად ნიშნავს იმას, რაც ქმნის ან აჩენს, და ქართულად ის უნდა „ბუნება“ სიტყვით გადავთარგმნოთ. ამრიგად, თაღესი ეძებდა საგანთა ბუნებას ან იკვლევდა საკითხს, რა აჩენს ყველა საგანს, და ფიქრობდა, რომ ყველა საგანს აჩენს მხოლოდ ის, რაც ყველა ამ საგანში არის ან რაც ყველა ეს საგანი არის.

აღსანიშნავია აქ ერთი გარემოება: ვინც აყენებს საკითხს, რა არის ყველა საგანი, ის დარწმუნებულია, რომ ამ კითხვაზე შეიძლება გაიკვს პასუხი, ე. ი. მოინახოს ერთი ისეთი რამ, რაც ყველაფერში არის ანუ რაც ყველაფრის პრედიკატად (ქვემდებარედ) გამოდგება. ასეთ შეხედულებას ეწოდება მონიზმი¹. პირველი ფილოსოფოსი იწყებს მონიზმიდან, თუმცა შესაძლებლობა მონიზმისა მას კვლევის საგნად არ უქცევია. თაღესს არც კი დაბადებია აზრი, შესაძლებელია თუ არა პრინციპულად, რომ ერთი რაღაც იყოს ყველაფერში ან ერთი რამ გამოდგეს ყველაფრის ქვემდებარედ. მას ეს შესაძლებლობა თავისთავად ნაგულისხმევი ჰქონდა, რადგან მონიზმი ძირითადი მისწრაფებაა ადამიანის გონებისა, და ამ მისწრაფებამ იჩინა თავი ბერძენთა სარწმუნოებრივ იდეოლოგიაში, რომელმაც ცნო უნივერსალური კავშირის არსებობა საგანთა შორის.

თუმცა მონიზმი იმთავითვე მოცემული მისწრაფებაა ჩვენი გონებისა, მაგრამ მისი დასაბუთება ძლიერ ძნელია. თაღესზე უფრო მოკვიანო მოაზროვნეებსაც კი უჭირდათ მონისტური მსოფლმხედველობის შექმნა. მით უმეტეს მოსალოდნელია, რომ თაღესი ვერ შეძლებდა თავისი ძირითადი საკითხის დამაკმაყოფილებლად გადაწყვეტას. მაგრამ ეს გარემოება არ ამცირებს ჩვენს ინტერესს მისი ფილოსოფიისადმი: როგორ სცადა პირველმა მოაზროვნემ მონისტური შეხედულება დამყარებინა, ეს მეტად საყურადღებო პრობლემაა.

§ 20. ყოველი საგანი არის წყალი (სუბა) ან წყალი არის ყოველი საგნის ქვემდებარე. ამიტომ შეიძლება ითქვას, რომ ყოველი საგანი ჩნდება წყლისაგან ან წყალი არის ბუნება საგნებისა — ასეთია მთავარი აზრი თაღესის მოძღვრებისა, როგორც ამბობს არისტოტელე². ზევიდან ან გარედან საგანი მცენარე ან მიწა არის, მაგრამ შიგნით (ქვეშ)

¹ ბერძენული *μονος* ნიშნავს ერთს.

² *Metaph.* 983 b. 18. D V 1 A 12.

ის წყალია. თაღესს შეეძლო ეთქვა: გადაფხიკეთ ყოველი საგანი, და უსათუოდ წყალს აღმოაჩინებ.

როგორ მივიდა ამ აზრამდე თაღესი, არ ვიცით. არისტოტელე მოგვითხრობს შემდეგს: „უმრავლესობა იმ ფილოსოფოსებისა, ვინც პირველად იწყო ფილოსოფოსობა, ეძებდა მხოლოდ მატერიალურ პრინციპს, რომლისგან ყველაფერი შედგება... თაღესმა, ამ მიმართულების მამამთავარმა თქვა, რომ წყალი არის ეს პრინციპიო ($\delta\rho\chi\eta$). ეს აზრი მან ალბათ იმ დაკვირვებისაგან გამოიყვანა, რომ ყველაფრის საზრდო ნედლია და თვით თბილიც აქედან არის და ამით ცოცხლობს¹. ის კი, რისგანაც საგნები ჩნდება, არის ხომ ყველაფრის პრინციპი. გარდა ამისა თაღესს მიუღია ალბათ მხედველობაში ისიც, რომ ყველაფრის თესლს სველი ბუნება აქვს. სველ საგანთა ბუნების პრინციპი კი არის წყალი“².

არისტოტელე ალბათობით ლაპაჯაკობს. ეს საფუძველს გვაძლევს ვიფიქროთ, რომ აქ არ არის ამოწურული ყველა ის მოსაზრება, რომელთაც შეეძლოთ მიეყვანათ თაღესი იმ დებულებამდე, რომ ყველაფერი წყალია. შესაძლებელია, რომ თაღესმა მიაქცია ყურადღება წყლის დაუდევრობას და ცვალებადობას. წყალს შეუძლია სხვადასხვა სახე მიიღოს. როდესაც ცხელა, ის ორთქლად იქცევა. როდესაც ცივა, მკვრივდება და ყინულად იქცევა. გარდა ამისა ბერძენს, რომელიც იცნობდა ასე კარგად ზღვის სივრცეს და რომლისათვის ზღვას დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა, შეეძლო ეფიქრა, რომ წყალი უნდა იყოს ძირითადი ნივთიერება. აქ გვახსენდება ერთი მთიელი მეგრელი მწყემსი, რომელიც გვარწმუნებდა, რომ მთებს „უჭირავს“ ქვეყნიერება. ვისთვისაც მთა არის პრაქტიკულად ყველაფერი, ვისი ცხოვრებაც მთას უჭირავს, მას შეუძლია თქვას: საზოგადოდ მთა არის ყველაფერი ან მთას უჭირავს ყველაფერიო. ასეთია მეტაფიზიკური ბუნება ადამიანის გონებისა: იმას, რაც ჩემთვის (სუბიექტურად) ყველაფერია, მე ვაძლევ ობიექტურად ყველაფრის მნიშვნელობას. არც არის ამიტომ ისე გასაკვირი, როგორც ეს პირველად მოგვეჩვენა, რომ თაღესმა წყალი ცნო საგანთა დასაბამად. მეტის თქმა იმ მოსაზრებების შესახებ, რომლებმაც აიძულეს თაღესი დასაბამ ნივთიერებად წყალი გამოეცხადებია, შეუძლებელია.

§21. როგორც ვხედავთ, უძნელეს საკითხს, რა არის ყველა საგანი ან რა არის მათში საერთო, თაღესი სწყვეტს სულ მცირეოდენ დაკვირვებათა საშუალებით. მის დასკვნას შეიძლება აჩქარებულნი განზოგადებან ეწოდოს. იმის მაგივრად, რომ დაკვირვებათა ჭერ

¹ აქ ეს აზრია: ცხოველი თბილია, თუმცა ის ნედლი (წყლიანი) და ცივი საქმეებით ცხოვრობს. მაშ, სითბოც წყალისაგან წარმოდგება, თუმცა წყალი ცივია.

² Metaph. 983 b. 18. D V 1 12.

მცირე ჯგუფების სისტემატიზაციით, შემდეგ დაბალი ხარისხის ზოგადი დებულებებისა მაღალ დებულებებში გაერთიანების საშუალებით თანდათან ასულიყო იმ უმაღლეს ან უზოგადეს პრინციპამდე, რომ ყველაფერი წყალია, თალესი ეყრდნობა რამოდენიმე გაბნეულ დაკვირვებას და უსისტემოდ, უმეთოდოდ გამოჰყავს დასკვნა, რომ ცხოველების საკმელი ნედლია, ეს მართალია. რომ თესლი ნედლია, ესეც სწორია. მაგრამ აქედან არ გამომდინარეობს, რომ ცხოველი წყალია-მით უმეტეს არ გამომდინარეობს აქედან, რომ ყოველი საგანი, მაგალითად, რკინა ან ცეცხლი წყალია. რომ ასეთი დასკვნა მართებული გახდეს, საჭიროა გაცილებით უფრო მეტი რიცხვი დაკვირვებათა, რაც შეუძლებელია მოვლენათა კლასიფიკაციის გარეშე, ე. ი. მრავალ მეცნიერულ დისციპლინათა დაუხმარებლად. მარტო თალესს ამ დაკვირვებათა მოწყობა, უეჭველია, არ შეეძლო. მაგრამ იქ, სადაც მისი დაკვირვება ვერ გასწვდა, თალესმა ფანტაზია მოიშველია. თალესი ებრძვის მითოლოგიური მსოფლმხედველობის ფანტასტიკურობას და ისე აყენებს საკითხს, რომ მისი გადაწყვეტა შესაძლებელია მხოლოდ ბუნებაზე ფიზიკური დაკვირვების და საგანთა ნამდვილი შესწავლის საშუალებით. მაგრამ, როგორც ეს მოსალოდნელი იყო, თალესმა ვერ შეძლო იმ დიდი საკითხის გადაწყვეტა მხოლოდ საგანთა ნამდვილ შესწავლაზე დაყრდნობით. სწორედ დაყენებულ საკითხზე ვერ გასცა მან სწორი პასუხი. მაგრამ საკითხის დაყენებაც განა უდიდესი დამსახურება არ იყო კაცობრიობის წინაშე?! რა არის ყველაფერი, ამ საკითხის გარკვევა მთელი მეცნიერების განვითარების შინაარსი გახდა.

ეგებ უკეთესი ყოფილიყო (შეიძლება იფიქროს ვინმემ), რომ თალესს ასეთი ფართო საკითხის მაგივრად უფრო ვიწრო საკითხი დაეყენებია: ნაცვლად იმისა, რომ ეძია, რა არის ყველაფერი, რა არის საერთო ყველა საგანში, რა არის მთელი სამყარო, — მეტი თავმდაბლობა გამოეჩინა და გამოსაკვლევ პრობლემად დაესახა, ვიწრო საკითხი, თუ რა არის რომელიმე ცალკე საგანი, მაგალითად, თევზი. თანამედროვე მეცნიერი ხომ ამაზე უფრო პატარა საკითხებითაც კმაყოფილდება ხშირად. რამდენი მეცნიერული დისერტაცია იწერება არამტოუ თევზზე საზოგადოდ, არამედ თევზის მხოლოდ ერთს ჯიშზე ან თევზის ამა თუ იმ კერძო თვისებაზე! ერთმა მეცნიერმა კასპიის ზღვის ტარანის შესწავლას მთელი თავისი სიცოცხლე შეაღია და, შეიძლება ითქვას, ბევრი საყურადღებო პოზიტიური ცოდნა მოგვცა ამ სასარგებლო ცხოველის შესახებ. თალესისაგან კი რა დადებითი ცოდნა შევიძინეთ? მისი მთავარი დებულება, რომ ყველაფერი წყალია, ხომ შეცდომაა ბოლოს და ბოლოს.

ღიან, შეცდომაა: ყველაფერი სრულიადაც არ არის წყალი. თუმცა

თაღესმე ვერ მოგვცე სწორი დებულება, მაგრამ თვით საკითხის დაყენებაც დიდი საქმე იყო. ლესინგის თქმით, კაცობრიობას მზამზარეულ ქეშმარიტებას ურჩევნია პრობლემა, რომელიც აღვიძებს მასში აზრს. ფილოსოფიური მოძღვრების ისტორიული მნიშვნელობაც არ განისაზღვრება მასში გამოთქმულ ქეშმარიტ დებულებათა რიცხვით. ზოგჯერ ხდება, რომ სწორი თეორია აზროვნების ისტორიის გარეშე რჩება, რადგან არავითარი იმპულსი ამ თეორიას არ შეუქმნია. მეორე მხრივ კი, თავიდან ბოლომდე ყალბი თეორია უდიდეს სამსახურს უწევს აზროვნების განვითარებას, ვინაიდან ის ჰბადებს ინტერესს და აღვიძებს აზრს. თაღესის მოძღვრება ამ უკანასკნელთა რიცხვს ეკუთვნის. მთელი მეცნიერება თაღესის შემდეგ არკვევს იმ საკითხს, რომელიც თაღესმა ასე თამამად დააყენა პირველად. თანამედროვე ასტრონომია, ფიზიკა, ქიმია, ბიოლოგია, ფსიქოლოგია შეიძლება წარმოვიდგინოთ, როგორც დისციპლინები, რომელნიც ამზადებენ მასალას ამ საკითხის გადასაწყვეტად. კაცობრიობა ვერ გამოიჩინდა ამდენ ენერჯიას მეცნიერულ შემოქმედებაში, თუ არ იქნებოდა დარწმუნებული, რომ ამით გადაწყვეტდა სამყაროს საკითხს.

§ 22. თაღესმა წყალში საგანთა დასაბამი იცნო: ყველაფერი წყალია და წყლისაგან ჩნდება. მაგრამ რა აქტევეს წყალს სხვა საგნად, მაგალითად, რკინად? რისთვის ან როგორ ხდება კონკრეტულ საგანთა გაჩენა ან ინდივიდუაცია? რად იღებს წყალი სხვადასხვა სახეს (ἔνεργειαι) და არ რჩება საკუთარი სახის ქვეშ მუდამ წყლად? რა მიზეზის გამო ხდება საგანთა საზოგადო ქვემდებარის სპეციფიკაცია? თაღესს ბუნებრივად მიაჩნია, რომ ნივთიერება თავისით იცვლება (ἀλλοιωσις) უცხო ძალის გავლენის გარეშე. წყალიც თავისით იცვლება, და ხან ერთი საგანო ხდება, ხან მეორე. რაც თავისით იცვლება, იმას ცოცხალს ან სულიერ არსებას ვეძახით. წყალიც თაღესს ცოცხალ არსებასავით აქვს წარმოდგენილი. აეციუჟის ამტიკებებს,¹ რომ თაღესისათვის ყველაფერი იყო ἕκταχυον (სულიერი). ხოლო არისტოტელე გადმოგვეცნს, რომ თაღესს უთქვამს πᾶσα κλήρη μὲν εἶναι², ე. ი. რომ ყველაფერი ცოცხალია.

ციცერონს ზემომოყვანილი მოწმობა არისტოტელესი კარგად ვერ გაუგია, როდესაც ის მოგვითხრობს, რომ თაღესის აზრით *aquam esse initium rerum, deum autem eam mentem quae ex aqua cuncta fingeret.*³ ციცერონის მოწმობას უახლოვდება ფილოპონის ცნობაც,

¹ „ყველაფერი ღმერთებით არის სავსე“ *De anima*. 411 a 7 DV IA 22.

² *Diog.* 1,27 DV I A 23.

³ „წყალი იყო საგანთა დასაბამი, ღმერთი კი ის გონება, რომელმაც ყველაფერი წყლისაგან გამოსახა“. *De nat. deorum*, I. 10, 25.

რომ თაღესისათვის ღმერთი იყო ის ძალა, რომელიც მსოფლიოს ამოძრავებს და მას კოსმოსად აქცევს. ერთი რამ ცხადია: ვინც ასეთს აზრს გამოსთქვამდა, ის დუალისტი უნდა ყოფილიყო: მას ნივთიერება უნდა წარმოედგინა, როგორც ინერტული რამ, რასაც არ შეუძლია თავისით ამოძრავდეს, თუ ის გაჩერებულია, და თავისით გაჩერდეს, თუ ის მოძრაობს, და რაც საკუთარი მდგომარეობის შესაცვლელად გარეშე ძალას საჭიროებს. ამგვარი წარმოდგენა ნივთიერებაზე მხოლოდ გვიან გაჩნდა. აზროვნების განვითარების პირველ საფეხურებზე ადამიანი ვერ არჩევდა ცოცხალს ან სულდგმულ არსებას უსულო არსებისაგან. რასაც დღეს ჩვენ უსულო არსებას ვეძახით, ის მისთვის სულდგმული იყო. წარმოდგენა ნივთიერებაზე, როგორც ინერტულსა და შინაგან ძალას მოკლებულ მასაზე, რომელსაც თავისით არც ამოძრავება შეუძლია, არც გაჩერება, მას ჯერ კიდევ არ გააჩნდა. პირველყოფილ ადამიანს ძალა ნივთიერებისაგან ვერ გამოუყვია, და მისთვის ყოველი ნივთიერი ცოცხალი იყო, რადგან მას ყველაფერი საკუთარი თავის მსგავსად ჰქონდა წარმოდგენილი. რელიგიის ისტორიაში აზრთა ასეთ წყობას ეძახიან ანიმიზმს ან პოლიდემონიზმს, რადგან აქ ადამიანი ყველაფერში სულიერ არსებებს ან დემონებს ხედავს: ხეშიც და წყალშიც, კლდეშიც და მინდორშიც. ფილოსოფიური ტერმინით კი ასეთს შეხედულებას ეწოდება პ ი ლ ო ძ ო ი ზ მ ი.¹ თაღესი პილოძისტი იყო: ინერტული ნივთიერება მას ვერ წარმოუდგენია. ამიტომ მისთვის აცხნაც არ ესაჭიროებოდა იმ გარემოებას, რომ წყალს შეუძლია ამოძრავდეს ან სახე იცვალოს.

თაღესის აზრით, წყალი ცოცხალია. ცოცხალი ის არის, რაც თავისით მოქმედებს და რის მოქმედება გარედან არც იქნება და არც განისაზღვრება. წინასწარ ვერ ითქმის, თუ როგორ იმოქმედებს ცოცხალი: სიცოცხლე საიდუმლოების სინონიმია. მეცნიერება ცდილობს გაიგოს ცოცხალი, როგორც მკვდარი ელემენტების კომბინაცია, და მხოლოდ ამ გზით შეუძლია მას ახადოს სიცოცხლეს საიდუმლოება. ვინც ამბობს, რომ ყველაფერი ცოცხალია და ყოველი საგანი გარედან განუსაზღვრელი, საკუთარი ნებით თუ ძალით არის სავსე, ის სასწაულის ცნებას მიმართავს და საიდუმლოების ბურუსში ტოვებს ბუნებას. მაგრამ თაღესმა ხომ იქიდან დაიწყო, რომ კოსმოგონიური თხრობები უა-

¹ შღე ნიშნავს ნივთიერებას, ჯაჲ — სიცოცხლეს. პილოძობში არის შეხედულება, რომ ყოველი ნივთიერი ცოცხალია. ეს ტერმინი ფილოსოფიაში პირველად კედვორტმა შემოიტანა. კანტი ასე განსაზღვრავს პილოძობის ცნებას: *der Realismus der Zweckmässigkeit der Natur ist entweder physisch oder hyperphysisch. Der erste gründet die Zwecke in der Natur auf dem Analogon eines nach Absicht handelnden Vermögens, dem Leben der Materie und heisst Hylozoismus. Krit. d. Urteilskraft, II, § 72.* ამ განსაზღვრებაში მოჩანს ლაიბნიცის გავლენა, რომელიც სხეულს მიაწერდა *anima analogus*.

რეყო, რადგან ისინი ბუნებას სასწაულის საშუალებით ხსნიდნენ და საგანთა კავშირის საფუძველს ამ საგანთა გარეშე ეძებდნენ ღმერთების ნებაში. რა დასკვნა უნდა გამოვიყვანოთ აქედან, თუ არა ის, რომ თალესმა ვერ შეძლო თავისი ძირითადი აზრი ბოლომდე გაეტარებინა. მეცნიერული აზროვნების მამამთავარმა ტრადიციისაგან მიღებული ბევრი არამეცნიერული წარმოდგენა შეინარჩუნა. ერთი ადამიანის ნიჭს არ შეეძლო იმ გიგანტური პრობლემის გადაწყვეტა, რომელიც თალესმა დააყენა: არ შეეძლო მთელი ბუნება ბოლომდე მეცნიერულად განეაზრა და ყველა შესაძლებელი ლოგიკური დასკვნა გამოეყვანა იმ პრინციპიდან, რომ ბუნების გაგება შესაძლებელია მხოლოდ ბუნების ფხიზელი შესწავლით. ლოგიკურობა მხოლოდ იდეალური წყობაა აზრებისა, რომლებსაც ნამდვილად კი ფსიქოლოგიური აუცილებლობა ქმნის: არა ლოგიკის, არამედ საკუთარი კანონების ძალით. თალესის მიმდევრებს წილად ხვდა გაერკვიათ ის, რაც თალესის მოძღვრებაში ბუნდოვანი იყო და მოეხსნათ ლოგიკური წინააღმდეგობა მისი თეორიისა. ამ მიმდევართა შორის პირველი ადგილი ქრონოლოგიურად ეკუთვნის ანაქსიმანდრეს, რომლის მოძღვრების ცენტრალური მუხლია პრობლემა დასაბამი ნივთიერების სპეციფიკაციისა ან კონკრეტულ საგანთა ინდივიდუალობისა.

ლიტერატურა

1. Tannery, Thalès de Mil. ce qu'il a emprunté à l'Egypte, Revue philosophique. Mars, 1880.
2. Krische. Forschungen auf dem Gebiete der alten Philosophie, I. B., S. 34 — 42.
3. Dörfler, Die kosmogonischen Elemente in der Naturphilosophie des Thalès. Arch. f. Gesch. d. Philos. 1912, B. 25.
4. Gilbert. Jonier und Eleaten. Rheinisches Museum der Philologie 1909. B. 64. H. II.

• II ო ა ზ ო

ანაქსიმანდრე

§23. ანაქსიმანდრე პრაქსიადის ძე თალესის მოწაფე იყო, როგორც ამტკიცებს ამას მრავალი მოწმე.¹ იგი პირველი ფილოსოფოსია, რომლის ცხოვრების თარიღი შეიძლება მტკიცედ დავადგინოთ. დიოგენე ლაერტი გადმოგვცემს აპოლოდორეს ნათქვამს, რომ ორმოცდამეთვრამეტე ოლიმპიადის მეორე წელს (ე. ი. ქრ. წ. 547/6 წელს) ანაქსიმანდრე 64 წლის იყო.² აპოლოდორე იშვიათად სცილდება დაბადების „აყვა-

¹ D V 2, 9; 2, 11.

² D V 2, 1.

ვების“ და გარდაცვალების წლებს. აქ კი ლაპარაკია ანაქსიმანდრეს სამოცდამეოთხე წელზე. უეჭველად, აპოლოდორეს განქარგულებაში იქნებოდა სანდო ისტორიული საბუთი, რომელმაც მისცა მას საშუალება ასე ზედმიწევნით განესაზღვრა ანაქსიმანდრეს ქრონოლოგია. საფიქრებელია, რომ ასეთი საბუთი იყო თვითონ ანაქსიმანდრეს თხზულება, რომელიც აპოლოდორეს ჰქონდა, ის ამ დროს არ იყო დაკარგული¹. ალბათ, ამ წიგნში ანაქსიმანდრეს მოხსენიებული ჰქონდა, რომ ის 64 წლის იყო, როდესაც მას სწერდა. რაც შეეხება საკითხს, თუ როდის იყო ეს წიგნი დაწერილი, შესაძლებელია, ანაქსიმანდრეს ესეც ჰქონდა იქვე ნახსენები, ანდა თვითონ აპოლოდორემ გაარკვია ის ამა თუ იმ ფაქტის მეშვეობით, რომელიც ამ წიგნში უნდა ყოფილიყო აღწერილი².

თუ ანაქსიმანდრე 547/6 წ. ქ. წ. 64 წლის იყო, დაბადებულია ის 611/10 წელს, მისი გარდაცვალება კი აპოლოდორეს, როგორც ჩანს, შეუთანხმებია. ლიდიის დაცემასთან (546 წელს), რადგან დიოგენე გადმოგვცემს, რომ ანაქსიმანდრეს თავისი თხზულების დაწერის შემდეგ ბევრი არ უცხოვრიაო³. თაღის მცირე აზიაში დიდი ინჟინრის სახელი ჰქონდა დამსახურებული. მისი მოწაფე ანაქსიმანდრეც ცნობილი იყო, როგორც ნიჭიერი გამომგონებელი პრაქტიკულ ცხოვრებაში სასარგებლო იარაღებისა; დიოგენე მოგვითხრობს⁴, რომ ანაქსიმანდრემ გნომონი გამოიგონაო. გნომონს უწოდებდნენ საბერძნეთში პერპენდიკულარულად აღმართულ ჯოხს, რომლის გარშემო შემოწერილი იყო სამი კონცენტრული წრე. ამ წრეების რადიუსები ისე იყო შერჩეული, რომ ჯოხის ჩრდილი შუადღეს აღწევდა უდიდეს წრეს, როდესაც დღე ყველაზე უფრო მოკლეა წელიწადში — ეს კი არის მზის საზამთრო შებრუნების დღე ან 22 დეკემბერი⁵. უმცირეს წრეს აღწევდა მაშინ, როდესაც დღე ყველაზე გრძელია წელიწადში. ე. ი. მზის საზაფხულო შებრუნების დღეს (22 ივნისს); ხოლო შუა წრეს აღწევდა გაზაფხულის და შემოდგომის იმ დღეებში, როდესაც დღე და ღამე უთანასწორდება ერთმანეთს (22 მარტს და 22 დეკემბერს)⁶.

¹ D V 2, 1.

² Zeller, D. Philos. d. Griechen, B. I. S. 271. Burnet, 41.

³ D V 2, 1.

⁴ D V 2, 1.

⁵ მანამდე დღე სულ კლებულობს, მას შემდეგ კი იწყებს მომატებას 22 ივნისამდე. 22 დეკემბერს მზე ძალიან დაბლა დგას და საგნების ჩრდილიც ამიტომ ძლიერ გრძელია. 22 ივნისს მზე ძალიან მაღლა დგას და ამიტომ საგნებსაც მოკლე ჩრდილი აქვთ. 22 მარტს და 22 სექტემბერს დღე უთანასწორდება ღამეს.

⁶ Burnet, 24, 2 Anm. Kinkel. Gesch. der Philos. I. Th.. 7 Anm. Paulys. Real-Enzyklopädie.

პეროდოტე მოგვითხრობს, რომ გნომონი ქალდეადან შემოვიდა საბერძნეთში¹. ამრიგად, ანაქსიმანდრე არ შეიძლება გნომონის გამომგონებლად ჩაითვალოს. ალბათ, ანაქსიმანდრემ პირველად იხმარა გნომონი საბერძნეთში ან რაიმე ცვლილება შეიტანა მის კონსტრუქციაში, და ეს გახდა საბაზი, რომ ანაქსიმანდრე გნომონის გამომგონებლად ჩათვალა ტრადიციას.

ანაქსიმანდრეს პირველად დაუხაზავს დედამიწის გეოგრაფიული რუკა, როგორც გადმოგვცემს ერთი ძველი მწერალი². ეს რუკა შემდეგ გადაუკეთებია ცნობილ ისტორიკოსს ჰეკატაიოს მილეტელს³. პლინიუსის გადმოცემით, ანაქსიმანდრეს უწინასწარმეტყველებია მიწისძვრა ლაკედემონში და გაუფრთხილებია მცხოვრებლები საშინელი ხიფათისაგან⁴. დიდი ნდობის ღირსი უკანასკნელი ცნობა არ უნდა იყოს: მიწისძვრის წინასწარმეტყველება თანამედროვე მეცნიერებისათვისაც შეუძლებელი საქმეა, ვინაიდან მისი მიზეზები კარგად შესწავლილი არ არის.

ამ პრაქტიკული ხასიათის გამოგონებებში არ იყო ანაქსიმანდრეს ისტორიული მნიშვნელობა. ანაქსიმანდრე საინტერესოა უმთავრესად, როგორც თეორეტიკოსი-ფილოსოფოსი, რომელმაც თაღისის აზრები განავითარა თავის ფილოსოფიურ თხზულებაში. ამ თხზულებას, რომელიც პროზით იყო დაწერილი და ქრ. წ. მეორე საუკუნეშიც არ იყო დაკარგული, იცნობდნენ შემდეგი სათაურით: *περὶ φῦσεως*. სვიდა ასახელებს ანაქსიმანდრეს სხვა ნაწერებსაც⁵. მაგრამ მისი ცნობა ამ შემთხვევაში საეჭვოა.

§ 24. თაღისმა ზურგი შეაქცია მითოლოგიას: რისგან გაჩნდა ქვეყანა, ეს კი არ არის მისი კვლევის პრობლემა, არამედ რისგან ჩნდება ახლა ყველაფერი. უხსოვარ წარსულში დაკარგული შორეული მიზეზის ნაცვლად, რომელსაც მითოლოგები ეძებდნენ, პირველი ფიზიკოსი ჩვენს გარშემო არსებულ და ზელშესახებ მიზეზებს იკვლევდა. რათა გავიგოთ, რისგან ჩნდება საგანი, უნდა ვიცოდეთ, რა არის მასში, ვინაიდან, ნაგულისხმევია, ყოველი საგანი ჩნდება იმისაგან, რაც მასში არის. ყველაფერში არის წყალი ან ყველაფერი არის წყალი; ამიტომაც ყველაფერი წყლისაგან ჩნდება — ასეთია, მოკლედ თაღისის მოძღვრება. ანაქსიმანდრემ ამ აზრთა წყობას დაუკავშირა თავისი ძიებაც. თაღისის საკითხში ჩაღრმავებამ დაარწმუნა ანაქსიმანდრე, რომ წყალი არ შეიძლება საგანთა არხედ ვცნოთ. რომ არხე ყოფილიყო წყალი, მაშინ ყველაფერს წყლის თვისებები უნდა ჰქონოდა. მაგრამ დაკვირ-

¹ D V 2, 4.

² დიოგენე ცოტა სხვანაირად გადმოგვცემს ამ ფაქტს: D V 2, 1.

³ D V 2, 6.

⁴ D V 2, 5.

⁵ D V 2, 2.

ე ბ ა მ უჩვენა ანაქსიმანდრეს, რომ ყველაფერს წყლის თვისებები არა აქვს. წყალი სველი და ცივია, ცეცხლი კი მშრალი და ცხელია. მშრალი ეწინააღმდეგება სველს, ისე როგორც ცხელი ეწინააღმდეგება ცივს. საზოგადოდ ყოველი ნივთიერება, რომელსაც ჩვენ ვხედავთ ან სხვაგვარად აღვიქვამთ, ეწინააღმდეგება მეორე ნივთიერებას: ერთის თვისებები არ არის მეორის თვისებები, ერთი გამორიცხავს მეორეს. ამიტომ, როგორც წყალი არ შეიძლება იყოს ყოველი საგნის პრინციპი (არჩე), ისე არც ერთი სხვა ნივთიერება, რომელსაც ვხედავთ ან რამენაირად განვიცდით და რომელსაც განსაზღვრული სახე აქვს არ შეიძლება მიჩნეული იქნეს საგანთა პრინციპად. ვთქვათ, რომ ოქროა ასეთი პრინციპი. რომ ეს ასე ყოფილიყო, მაშინ ყველაფერს ოქროს თვისებები უნდა ჰქონოდა, ე. ი. ყველაფერი უნდა ყოფილიყო ოქროსავით მძიმე, ყვითელი, მაგარი და სხვა. იგივე ითქმის ყოველ სხვა ნივთიერებაზე, რომელსაც ჩვენ ვიცნობთ გამოცდილებით და რომელსაც განსაზღვრული სახე აქვს: არც ერთი მათგანი საგანთა პრინციპად არ ვარგა. აქედან ერთი დასკვნაა აუცილებელი: რაკი არც ერთი ჩვენ მიერ ცნობილი ნივთიერება არ შეიძლება იყოს *ἀρχή*, ასეთი *ἀρχή* კი საგნებს უეჭველად აქვს (უკანასკნელი დებულება მილეტელებისათვის აქსიომაა, რომელიც მათ სარწმუნოებრივი იდეოლოგიისაგან მიიღეს მემკვიდრეობით) — *ἀρχή* უნდა იყოს ისეთი ნივთიერება, რომელსაც არა აქვს განსაზღვრული ნივთიერების სახე (εἶδος): *ἀρχή* არის თვისებრივად უსაზღვრო ნივთიერება (*ἀπείρουν κατ'εἶδος*, რომელიც არც ცივია და არც ცხელი, არც სველია და არც მშრალი, არც მძიმეა და არც მსუბუქი, არც თეთრია და არც შავი, არც ტკბილია და არც მწარე. აი ასეთს ნივთიერებას ანაქსიმანდრემ უწოდა *ἄπειρον*, რაც ქართულად ნიშნავს „უსაზღვრო“-ს. საგანთა დასაბამი სწორედ ეს „უსაზღვრო“ არის და არა წყალი. ამ „უსაზღვროსაგან“ შედგება ყველაფერი. ყოველ საგანში წყალი კი არ შედის, როგორც ფიქრობდა თალესი, არამედ ეს „უსაზღვრო“.

ასეთი რომ იყო ანაქსიმანდრეს აზრთა მსვლელობა, ამაში გვარწმუნებს არისტოტელეს მოწმობა: „არიან ისეთები, რომელნიც ფიქრობენ, რომ უსაზღვრო არის სწორედ ეს (იგულისხმება სტიქიონებისაგან განსხვავებული სხეული. ს. დ.) და არა ჰაერი ან წყალი; ისინი სჩადიან ამას იმ მიზნით, რათა სხვა ნივთიერებანი არ დაბრკოლდნენ, ვინაიდან ის უსაზღვროა. ეს ნივთიერებანი იმყოფებიან ურთიერთს წინააღმდეგობაში (ჰაერი ცივია, წყალი სველი, ცეცხლი კი ცხელი) და ამიტომ ერთი მათგანი რომ უსაზღვრო ყოფილიყო, მაშინ დანარჩენები მოისპობოდნენ. ამის შესაფერისად ისინიც ამბობენ: რაც უსაზღვროა, ის სხვა უნ-

და იყოს, ვიდრე ნივთიერებანი, რომელნიც მისგან წარმოსდგებიან“.¹ უეჭველია, რომ აქ ლაპარაკია ანაქსიმანდრეს მოძღვრებაზე, რომელიც თალესისაგან განსხვავებით საგანთა პრინციპად წყალს კი არა ცნობდა, არამედ „უსაზღვროს“, ვინაიდან *ἀρχή*-დ წყლის გამოცხადება ნიშნავდა წყალში ყველაფრის გაერთიანებას და წყლის ნიშნების საწინააღმდეგო თვისებათა შემცველი საგნების უარყოფას. ახლა გასაგებია. თუ რატომ ახასიათებდა არისტოტელე² და მის კვალად ბევრი ძველი მოწმე³ ანაქსიმანდრეს *Ἄπειρον*-ს, როგორც ისეთს ნივთიერებას, რომელიც იმყოფება ჰაერისა და ცეცხლის, ან ჰაერისა და წყლის შუა (*μετὰξῆς*). თქმა იმისა, რომ *ἀρχή* იმყოფება ჩვენ მიერ ცნობილ ნივთიერებათა „შუა“, ნიშნავს იმის აღიარებას, რომ ის არ არის არც ერთი ამ ნივთიერებათაგან, ე. ი. რომ ის თვისებრივად უსაზღვროა.

საკმაოდ ნათლადაა გამოთქმული ეს აზრი სიმპლიკიოსის მოწმობაში, რომელიც თეოფრასტესაგან არის გადმოღებული: „ის ამბობს“, მოგვითხრობს სიმპლიკიოსი ანაქსიმანდრეზე: „რომ ეს (*ἀρχή*) არ არის არც წყალი, არც სხვა რომელიმე ცნობილი სტიქიონი (*μητὲ ἀλλοῦ τῶν καλομένων στοιχείων*), არამედ ის არის რაღაც სხვა ბუნების უსაზღვრო“⁴.

§ 25. ამრიგად, საგანთა დასაბამს, რომელსაც ანაქსიმანდრემ პირველად უწოდა მისი სახელი⁵ (*ἀρχή*), არა აქვს განსაზღვრული სახე. ის არის უსახო (*ἀόριστος κατ' εἶδος*), ე. ი. მას არ ეტყობა არც ერთი განსაკუთრებული ნივთიერების თვისება. მაგრამ აქ ახალი საკითხი დგება: რატომ არ ეტყობა *ἀρχή*-ს არც ერთი განსაკუთრებული საგნის თვისება? ამაზე შესაძლებელი იყო ორი პასუხი: ა. საგანთა დასაბამს არ ეტყობა არც ერთი განსაკუთრებული საგნის თვისება იმიტომ, რომ მას ს რ უ ლ ი ა დ არ ა ა ქ ვ ს არც ერთი განსაკუთრებული საგნის თვისება. ბ. საგანთა დასაბამს არ ეტყობა არც ერთი განსაკუთრებული საგნის თვისება იმიტომ, რომ ეს თვისებები არ არიან გამოჩენილი, თუმცა დასაბამი შეიცავს (*περιέχει*) მათ⁶.

¹ Aristot. Phys., 204 e. Ritter et Preller 16 h.

² იხ. ამ სადავო მუხლის შესახებ Burnet, 46.

³ შტრ. ალექსანდრე აფროდიზიელის ცნობა: *δς (x. Ἄναξιμανδρος) ἀρχὴν εἶπεν τῆν αὐτοῦ ῥῆσιν ἰδέως τε καὶ πύρας, ἣ ἀέρος τε καὶ θύματος*. D V 2, 16.

⁴ D V 2, 9. ცოტა ქვევით ნათქვამია, რომ ანაქსიმანდრეს *ἀρχή* არ იყო არც ერთი იმ ოთხ ნივთიერებათაგან, რომელთაც სტიქიონებს უწოდებენ, არამედ ის იყო რაღაც სხვა ამათ გარეშე: *τι ἄλλο παρὰ ταῦτα*.

⁵ D V 2, 9. შტრ. აგრეთვე D V 2, 11.

⁶ აქ ვხედავთ აშკარად ლოგიკური დამოკიდებულების ვრცელულობითი მიმართების სახით განაზრების ტენდენციას: საგანი შეიცავს თვისებას ისე, როგორც სახ-

ანაქსიმანდრემ უკანასკნელი პასუხი აირჩია. მისი შეხედულებით უსაზღვროში არის ყოველგვარი თვისება. მაშასადამე, ისეთებიც, რომელნიც ერთმანეთს ეწინააღმდეგებიან: მაგალითად, სითბო და სიცივე, სიმშრალე და სინესტე, სინათლე და სიბნელე, სიბრძნე და სიმაგრე.¹ მაგრამ ეს თვისებები ერთმანეთთან ისე არიან ყოველგან შერიგებულნი, რომ არც ერთი არსად არ სკარბობს მეორეს და ყოველთა შორის წონასწორობა სუფევს. ამიტომაც არც ერთი თვისება არ ჩანს. მართლაც, თუ „უსაზღვრო“ ყოველს თავის ნაწილში ცივიც არის და ცხელიც, ის არც ცივი გამოჩნდება და არც ცხელი-სიცივე და სიცივე ერთმანეთთან შერიგების დროს აბათილებენ თითოეულის განსაკუთრებულობას, ისე როგორც აბათილებენ ერთმანეთს. სველი და მშრალი, მძიმე და მსუბუქი, ბნელი და ნათელი.² როდესაც ეს თანხმობა ან შერიგება წინააღმდეგ თვისებებისა ირღვევა და წონასწორობა ისპობა, მაშინ მოწინააღმდეგენი შორდება ან, ანაქსიმანდრეს ენით, „გამოეყოფიან“ ერთმანეთს, და ცხადდება თითოეულის თავისებურება ან სახე, რომელიც მეორის თავისებურებას არ გავს. აი ეს არის სწორედ კონკრეტულ საგანთა გაჩენა, რომელიც ანაქსიმანდრეს წარმოუდგენია, როგორც „გამოყოფა“ (ἐξαρῖψεσθαι, συχρῖψεσθαι) „უსაზღვრო“ დასაბამისაგან მოწინააღმდეგე თვისებებისა: ἐξ τῆς ἐνδὲ ἐπίσσεως τῆς ἐναυσίτρητας ἐξαρῖψεσθαι.³

მიუხედავად თავისი ბუნდოვანებისა, ეს შეხედულება, რომელიც ჰეგელის დიალექტიკის პირველი ჩანასახია, მოგვეგონებს ანაქსაგორას თეორიას, რომელსაც ქვევით გავეცნობით. არისტოტელესაც კარგად ჰქონდა შემჩნეული ეს გარემოება, რის გამო მან „ანაქსიმანდრე შეუერთა ანაქსაგორას მოძღვრების თანამოაზრეთ“.⁴ მსგავსებამ ანაქსიმანდრესა და ანაქსაგორას შორის დაბადა მიდრეკილება ანაქსიმანდრეს, აპეირონი გაეგოთ ისე, თითქოს ის ყოფილიყო მრავალ სხვადასხვა ნივთიერებათა ნარევი მასა. მაგრამ ეს გაგება არ გამოდგა სწორი. ანაქსიმანდრეს „უსაზღვრო“ არ არის ნარევი ნივთიერება; ის ერთია. მას აქვს ნივთიერებათა ნარევისაგან განსხვავებით *μὴ ἀφῖσσε*⁵ და სწორედ ამ ერთ-

ლი შეიკავს ოთახს. აზროვნების ისტორიაში ეს ტენდენცია ფრიად სახიფათო აღმოჩნდა.

¹ ἐναυσίτρητες δὲ εἶσι θέρμη, ψυχρὸν, ξηρὸν, ὑγρὸν, καὶ τὰ ἄλλα, გადმოგვეცემს ანაქსიმანდრეზე სიმპლიკიოსი. D V 2, 9.

² გავიხსენოთ უფრო მაღალ საფეხურზე წარმომდგარი შეხედულება ნიკოლოზ კუზანელისა oppositorum coincidentia-ს შესახებ ან სპინოზისი determinatio est negatio.

³ Aristot. Phys. 187 a 20. D V 2. 9.

⁴ D V 2, 9.

⁵ D V 2, 9. „ერთი ბუნება“.

უსაზღვროშია მოცემული მრავალი ერთიმეორის მოწინააღმდეგე თვისებები. როგორც არიან, მაგალითად, სითბო და სიცივე, სიმშრალე და სინესტე.

ამ წონასწორობას ან თანხმობას მოწინააღმდეგე თვისებათა შორის, რომელიც უსაზღვროში არსებობს, ანაქსიმანდრე ზნეობრივის ფეროს ტერმინებით აგვიწერს. თვისებათა წონასწორობა უსაზღვროში არის სამართალი, წონასწორობის დარღვევა და ცალკე საგნების გაჩენა არის უსამართლობა, ამიტომ ყოველი ინდივიდუალობა, რამდენადაც ის განსაზღვრული რაღაც არის, არ არის მეორე ინდივიდუალობა. ე. ი. ყოველი ინდივიდუალობა მეორე ინდივიდუალობის უარყოფა, მისი საზღვარი ან მისი უფლების შეზღუდვაა. ერთი ინდივიდუალობა გამორიცხავს მეორეს, რამდენადაც ის თავის თავს განამტკიცებს. ზაფხულის სიცხე უსამართლობაა ზამთრის სუსხის მიმართ, რადგან სიცხე სდევნის სუსხს, მტრობს მას და ვერ ურიგდება. ამ ეგოისტურს უსამართლობას უნდა მოელოს ბოლო: აპეირონიდან გამოყოფით გაჩენილი ინდივიდუალური საგანი კვლავ ისპობა აპეირონში გათქეფით, და ამ გზით ერთხელ დარღვეული სამართალი ანუ წონასწორობა თვისებათა კვლავ მყარდება: მაგალითად, ზაფხულის სიცხე, ერთხელ გაჩენილი, კვლავ ისპობა, რადგან ის მარადიული არ არის. ეს აზრი გამოთქმულია ერთ ნაწყვეტში, რომელიც ანაქსიმანდრეს ფრაგმენტად არის მიჩნეული „რისგანაც არსებულთა გაჩენა არის, იმაში მიდის აუცილებლად მათი დაღუპვაც. ასე უხდიან ისინი ერთმანეთს სასჯელს და სამაგიეროს უსამართლობისთვის ღროს წესის მიხედვით“¹. საყურადღებოა ის ღრმა პესიმიზმი, რომელიც მოჩანს ინდივიდუალობის და, მაშასადამე, მთელი ხილულა ბუნების ასეთ შეფასებაში. აქ თითქოს მეფისტოფელის სიცილი წვდება ჩვენს ყურს:

Alles, was entsteht,
Ist wert dass es zu Grunde geht²

ეს პესიმისტური შეფასება ბუნებისა, როგორც უსამართლობაზე ანუ უწესობაზე დამყარებულისა, კარგად შეეფერებოდა ანაქსიმანდრეს ეპოქას, რომელსაც ღრმა სევდა ახასიათებს საზოგადოდ.

§ 26. მიზეზი საყოველთაო ძირიდან ან აპეირონიდან ინდივიდუალურ საგანთა გაჩენისა არის მოძრაობა, რომელსაც არ აქვს დასაწყისი და არ ექნება ბოლოც³. აქ ცხადდება ის ახალი ნაბიჯი, რო-

¹ D V 2, 9.

² „ყოველი, რაც ჩნდება (ent—steht=განზე დგება, განმარტოვდება, განცალკევდება), ღირსია, რომ დაიღუპოს (zu Grunde geht = ძირში ჩავიდეს, იმ ძირს შეუერთდეს, რომლისგანაც განცალკევდა)“.

³ D V 2, 11.

მელიც გადაუდგამს ანაქსიმანდრეს თალესთან შედარებით. თალესი ამბობდა, რომ არხე იცვლება და სხვადასხვა კერძო საგნის სახეს იღებს. მაგრამ როგორ ხდება ეს ცვლილება, ამაზე პასუხს არ იძლეოდა, ანაქსიმანდრე ცდილობს ეს ნაკლოვანება მოსპოს და ნათელი მოფინოს საგანთა წარმოშობას. „ამან (ე. ი. ანაქსიმანდრემ) საგანთა წარმოშობა ნივთიერების ცვლილებებისგან კი არ გამოიყვანა, არამედ მოძრაობის საშუალებით; მარადიული ნივთიერების წინააღმდეგობათა გამოყოფისაგან“¹, — გადმოგვცემს სიმპლიციოსი. ამ განსხვავებამ თალესსა და ანაქსიმანდრეს შორის მისცა საბაზი ერთ ისტორიკოსს (რიტერს) იონიელი ფიზიკოსები ორ ჯგუფად გაენაწილებინა: პირველი ჯგუფი, რომელსაც ეკუთვნიან თალესი, ანაქსიმენი და ჰერაკლიტე, დინამისტურ თეორიას იცავს ანუ კერძო საგანთა გაჩენას მთელი არხეს თვისებრივი ცვლილებებით ხსნის; მეორე ჯგუფი კი, რომელსაც ეკუთვნიან ანაქსიმანდრე და ანაქსაგორი, მექანიკურ თვალსაზრისს ემხრობა, ვინაიდან კერძო საგანთა გაჩენას ის განცალკევებულ ნაწილთა მოძრაობით ხსნისო.² მაგრამ ამ ჰიპოთეზის გაზიარება შეუძლებელია, ჯერ ერთი იმიტომ, რომ ანაქსიმანდრეს მოძღვრებით ნაწილები არ უსწრებენ მთელს აპეირონს, არამედ პირუკუ, ერთი და მთლიანი აპეირონი უსწრებს განცალკევებული ნაწილების გაჩენას. გარდა ამისა ანაქსიმანდრე უკვე იმიტომ არ არის მექანიკური ფიზიკის დამაარსებელი, რომ ის ვერ განთავისუფლებულა თალესისებური ჰილოძოიზმისაგან. ანაქსიმანდრეს მოძღვრებით, აპეირონი ცოცხალივით თავისით ქმნის მოძრაობას. იმ შეხედულებამდე, რომ ნივთიერებას საკუთარი ბუნებით მოძრაობა არ ეკუთვნის, რომ ეს მოძრაობა მან გარედან უნდა მიიღოს, ანაქსიმანდრე არ ამალღებულა. სწორედ ეს გარემოება უსაყვედურა მას აეციუსმა. „ანაქსიმანდრე ცდებოდა“, ამბობს აეციუსი, „როდესაც მან დაასახელა ნივთიერება, ხოლო უარყო მოქმედი მიზეზი“³.

რა ხასიათის იყო, ანაქსიმანდრეს აზრით, პირველყოფილი მოძრაობა აპეირონისა? ტეიხმილერი ფიქრობდა, რომ ეს იყო ბრუნვითი მოძრაობა ერთი ცენტრის გარშემო⁴—მაგრამ ცელერს სათაკილოდ მიაჩნია ასეთი გაგება, ვინაიდან ანაქსიმანდრეს არ შეეძლო აპეირონის ცენტრის დაშვებაო. ბერნეტი კი ამტკიცებს, რომ აპეირონის მოძრაობა ანაქსიმანდრეს წარმოდგენილი ჰქონდა იმ მოძრაობის მსგავსად, რომელსაც აკეთებს საცერი გაცრის დროს⁵. ასეთი გაგების საბუთს ბერნეტი პოულობს *ἐκκρίνεσθαι* და *σπυρίνεσθαι*⁶ სიტყვებში, რომლებიც უეჭ-

¹ D V 2, 9.

² H. Ritter, *Gesch. d. Philos.* I, 201 f. რიტერის შეხედულების კრიტიკა იხ. Zeller. I. 275 f., 2^h 2 f.

³ D V 2, 14.

⁴ ამ აზრს ემხრობა გომპერცი *Griech. Denker.* 1, 44.

⁵ Eurnet, 48.

⁶ გამოყოფა, შერთება.

ველად თვითონ ანაქსიმანდრეს მიერ იყო ნახმარი აპეირონის მოძრაობის დასახასიათებლად. თუ ეს უკანასკნელი გაგება სწორია, აპეირონის მოძრაობა უნდა წარმოვიდგინოთ, როგორც პერიოდული ქანაობათორი საწინააღმდეგო მიმართულებით: მარჯვნივ და მარცხნივ, ან ზევით და ქვევით.

მაგრამ ასეთი მოძრაობა ხომ ცარიელ სივრცეს მოითხოვს. ჰქონდა თუ არა ეს ანაქსიმანდრეს გათვალისწინებული? საკითხის გადაწყვეტადამოკიდებულია იმაზე, თუ როგორ გავიგებთ ანაქსიმანდრეს აპეირონს: როგორც სივრცეში განსაზღვრულს, თუ როგორც სივრცეში უსაზღვროს. ტეიხმილერი და ტანერი ამტკიცებდნენ, რომ ანაქსიმანდრეს აპეირონი იყო უსაზღვრო ქვალიტეტურად ანუ თვისებრივად, და არა ქვანტიტეტურად ანუ მოცულობით, ე. ი. საზღვარი არ ჰქონდა აპეირონის თვისებათა რიცხვს და არა მის მოცულობას¹. თავისი შეხედულების საბუთად ტანერის² მოჰყავს ის ფაქტი, რომ დედამიწა ანაქსიმანდრესათვის ქვეყნიერების ცენტრი იყო. ანაქსიმანდრეს მოძღვრებით, მაშ, ქვეყნიერება არ ყოფილა უსაზღვრო მოცულობის, რაკი მას ცენტრი ჰქონებიაო.

ელუარდ ცელერი სამართლიანად შენიშნავს ამაზე, რომ ერთია ქვეყნიერება, ხოლო მეორე აპეირონი. ქვეყნიერება მხოლოდ ნაწილია აპეირონის. ამიტომ ქვეყნიერების ცენტრი არ ნიშნავს ჯერ კიდევ აპეირონის ცენტრს³. მაგრამ ამ შეხედულებას ეღობება წინ კარგად დადასტურებული გარემოება. არისტოტელე ეკამათება ანაქსიმანდრეს და წერს: „რათა წარმოშობა არ შეწყდეს, ამისათვის ღომ არ არის აუცილებელი გრძნობისეული სხეული აქტუალურად უსაზღვრო იყოს“⁴. აქედან ცხადია, თუ რა მოსაზრებით მიუღია ანაქსიმანდრეს დასაბამის უსაზღვრობა: ის ფიქრობდა, რომ დასაბამი ამოიწურებოდა და საგანთა წარმოშობაც შეწყდებოდა, თუ ეს დასაბამი არ იქნებოდა უსაზღვრო. რომ ასეთი იყო ანაქსიმანდრეს მოსაზრება, ამას ადასტურებს აეციუსი: „ყოველ შემთხვევაში ის ამბობს, რომ (დასაბამი) უნდა იყოს უსაზღვრო, რათა არ შეწყდეს მისგან წარმოშობილი გაჩენა“⁵. ვინც ამგვარი მოსაზრებებით მიუდგებოდა დასაბამის საკითხს, მისთვის ამ დასაბამის მოცულობის ან სიდიდის საკითხი უმნიშვნელო პრობლემა არ იქნებოდა. და თუ ანაქსიმანდრემ უწოდა თავის დასაბამს აპეირონი, ის ალბათ მის სიდიდეზე ფიქრობდა სწორედ: აპეირონი უსაზღვროა მოცულობით ან ის არის აპეირონი ქვანტიტეტურად და არა მხოლოდ

¹ Teichmüller, Studien z. Gesch. d. Begr., 7. 57.

² Sc. hellène. 94.

³ Zeller, 16. 274.

⁴ Arist. phys. 208. a 8.

⁵ D V 2, 14. შტრ. ამას სიმპლიკიოსის მოწმობა D V 2. 17.

ქვალიტეტურად. და მართლაც სიმპლიციოსი (explicite) ადასტურებს, რომ ანაქსიმანდრესათვის არხე იყო აპეირონი „უსაზღვრო სიდიდის“. — სხვა საკითხია, საკმაოდ დასაბუთებულად ჩავთვლით ჩვენ დღეს ანაქსიმანდრეს მოსაზრებებს თუ არა. მართლაც, თუ არხედან გამოყოფას თან მოსდევს ყოველთვის არხეში უკან დაბრუნება, მაშინ ქმნადობის პროცესი არ შეწყდებოდა იმ შემთხვევაშიც, რომ არხე ქვანტიტეტურად განსაზღვრულიც ყოფილიყო. სწორედ ეს აქვს მხედველობაში არისტოტელეს, როდესაც ეკამათება ანაქსიმანდრეს.¹ მაგრამ თვით ფაქტი ასეთი კამათისა ამტკიცებს. რომ ანაქსიმანდრეს ეს გარემოება მხედველობიდან გაუშვია.

§ 27. აპეირონი „შეიცავს“ (περιέχει) ყოველ საგანს, რომელიც კი არსებობს. ის გარს აკრავს ჩვენს ქვეყნიერებასაც; ან უკეთ, ჩვენი ქვეყნიერების მოცულობით აპეირონის მოცულობა არ არის ამოწურული. როგორც ვრცეული, ისე დ რ ო უ ლ ი საზღვარიც არა აქვს აპეირონს. ერთი სიტყვით, მას არა აქვს დასაწყისი და ბოლო არც სივრცეში და არც დროში. არისტოტელე ეძახის ანაქსიმანდრეს „უკვდავს და წარუვალს“. „ეს დასაბამი მარადიული და მოუხუცებელია, და იგი შეიცავს ყველა ქვეყანას“², შენიშნავს ერთი ძველი მოწმე (იპოლიტე).

ანაქსიმანდრეს თაღესთან შედარებით დიდი ნაბიჯი გადაუდგამს წინ: მას განუსაზღვრავს, როგორი უნდა იყოს ნივთიერება. რათა ის საგანთა დასაბამად გამოდგეს. ეს ნივთიერება უნდა იყოს ქვალიტეტურად — გარეშე კერძო ნივთიერებათა ანუ ყველა თვისების შემცველი, ქვანტიტეტურად — უსაზღვრო მოცულობის ანუ ყველა საგნის შემცველი, მარადიული ანუ დროის ყველა მოვლენის შემცველი. „ყოვლის შემცველობა“ საუკეთესოდ ახასიათებს ამ დასაბამს და გასაგებია, რომ ანაქსიმანდრეს ცალკე ტერმინიც შეუქმნია ამ ცნების აღსანიშნავად, სახელდობრ, περιέχειν დასაბამი „შეიცავს ყველაფერს“ (πάντα περιέχει), როგორც ადგილი შეიცავს მასში მოთავსებულ საგანს. თანამედროვე ენით რომ ვილაპარაკოთ, აპეირონი არის გეომეტრიული, ქრონოლოგიური და ქვალიტეტური ადგილი საგნებისა, როგორც საგნის ყოველ თვისებას, ისე მის ვრცელ ფორმას და დროულ ბანგრძლივობას აქვს ადგილი უსაზღვრო დასაბამში: ყველაფერი აპეირონიშია. როგორ წარმოვიდგინოთ ინდივიდუალობის შესაძლებლობა ან აპეირონისაგან „გამოყოფა“ ცალკე საგნებისა. თუ ყველაფერი აპეირონიშია, — ეს უძნელესი პრობლემა ინდივიდუალობისა ანაქსიმანდრეს საბოლოოდ გადაწყვეტილი რომ არ ჰქონოდა, ამაში არაფერია შესაბამო, თუ გავიხსენებთ, რომ თვით სპინოზასათვისაც ეს პრობლემა

¹ Arist. Phys. 208 a 8.

² D V 2, 11.

საბედისწერო შეიქნა. ანაქსიმანდრემ მოგვცა პირველი ცდა ინდივიდუალური პრობლემის გარკვევისა: ინდივიდუალობა ჩნდება აპეირონისაგან „უსამართლო“ გამოყოფით. მაგრამ რა არის ეს გამოყოფა, როგორ უნდა განვიხილოთ ის. ამის დაწერილებითი განმარტება ანაქსიმანდრეს არ მოუცია-

კონკრეტული საგნების დამოკიდებულება აპეირონთან არ ამოიწურება იმით, რომ უკანასკნელი „შეიცავს“ პირველთ. ამ დამოკიდებულებას არისტოტელე ახასიათებს შემდეგი სიტყვებით: „ყველაფრის შემცველობა და ყველაფრის მართვა.“¹ მაშ, აპეირონი „მართავს“ ყველაფერს ან უფლობს ყველაფერზე. ეს იმას ნიშნავს, რომ ყველაფერი ემორჩილება აპეირონს და არაფერს შეუძლია წინააღმდეგობა გაუწიოს მას. აქედან გასაგებია, რომ სწორედ ანაქსიმანდრემ გამოიგონა პირველად საგანთა დასაბამის სახელი არხე, როგორც მოწმობენ ამას ძველი მწერლები: ის, რაც ყველაფერს „მართავს“ (αυτὸπαντα), არის ყველაფრის „უფროსი“ ანუ არხე.² ამასთან არის დაკავშირებული ისიც, რომ, არისტოტელეს გადმოცემით³, ანაქსიმანდრეს აპეირონი ღვთაებად გამოუცხადებია: აპეირონი მართავს ყველაფერს, სწორედ ის არის ყველაფრის დ მ ე რ თ ი.

§ 28. ზევით დავახსიათეთ ანაქსიმანდრეს ფილოსოფიური პრინციპი. ახლა გავცნოთ მოკლედ, როგორ ისარგებლა მან ამ პრინციპით. ანაქსიმანდრე უდიდესი ბუნებისმეტყვეელი იყო. ერთი თანამედროვე მწერალი მას ბუნებისმეტყველების შემქმნელს უწოდებს⁴. ფილოსოფიის ისტორიაში ანაქსიმანდრე პირველად შეეხოს საკითხს, თუ როგორ გაჩნდა ქვეყანა. მითოლოგიისაგან განსხვავებით, მან სცადა პასუხი გაცეცა ამ საკითხზე მის გარშემო არსებულ მოვლენათა მეთოდური შესწავლის და არა ფანტასტიკური ზღაპრების მეშვეობით. ქვეყნიერების გაჩენის დროს მოქმედებდა სწორედ ის ძალა, რომელიც ახლა მოქმედებს და მუდამ იმოქმედებს — აი წანამძღვარი ანაქსიმანდრეს კოსმოგონიისა, რომელიც შეიძლება ყოველი მეცნიერული კოსმოგონიის წანამძღვრად ჩაითვალოს. აქ უარყოფილია სასწაულის ცნება ან მოულოდნელი კატასტროფების შესაძლებლობა და მოცემულია ცდა ქვეყნიერების გაჩენა თანდათანობითი განვითარების სახით წარმოვიდგეს: ანაქსიმანდრე პირველი ევოლუციონისტი იყო მეცნიერული აზროვნების ისტორიაში. იმ მცირერიცხოვან დაკვირვებათა საშუალებით, რომელნიც მან შეძლო შეეგროვებინა, ანაქსიმანდრემ დაგვიხატა ქვეყნიერების გაჩენის გრანდიოზული სურათი, და ეს სურათი

¹ D V 2, 15.

² იხ. ზემოთ, გვ. 88.

³ D V 2, 15. τούτ' εἶναι τὸν θεῖον.

⁴ Th. Gomperz, Griech. Denker, I, 41

აკვირვებს შთამომავლობას თავისი გამბედაობით და აზრის გამჭვირახობითაც.

მუდმივი მოძრაობის გამო აპეირონს ჯერ გამოეყო თ ბ ი ლ ი და ც ი ვ ი, თანამედროვე (პერბერტ სპენსერის) ერთ ვიტყოდით: მოხდა ჰომოგენური ნივთიერების განსხვავება ანუ დიფერენციაცია. თბილმა ნაწილმა ანუ ცეცხლმა დაიჭირა გარსი, ხოლო ცივი მოექცა შიგნით. ალბათ, მხედველობაში იყო მიღებული, რომ სითბო აფართოებს და ამსუბუქებს, სიცივე კი კუმშავს და ამძიმებს. ცეცხლისაგან შემდგარი გარსი თანდათან აშრობს ცივ ნაწილს, რომელსაც ის გარედან აკრავს¹. ამ გაშრობის პროცესში ცივს, რომელიც ანაქსიმანდრეს ტალახის მსგავსად ჰქონდა წარმოდგენილი, გამოეყოფა ჯერ ორთქლი („ჰაერი“), შემდეგ კი წყალი და დარჩება მიწა. ეს არის სწორედ დედამიწა, რომელსაც ცენტრალური ადგილი უჭირავს ჩვენს ქვეყნიერებაში². ამ ცენტრალური მდგომარეობისა გამო დედამიწა არ ეცემა ქვევით, თუმცა ის არ აფერხე არ აზრის დაყრდნობილი: არც ზღაპრულ ხეზედ, როგორც ამბობდნენ მითოლოგები, არც წყალზე, როგორც ფიქრობდა თალესი³, რომლის შეხედულებით დედამიწა შესასავით დაცურავს წყლის ზედაპირზე⁴. საოცარია ის გამბედაობა აზრისა. რომელიც გამოუჩენია აქ ანაქსიმანდრეს: მას უარუყვია აზრი თითქოს სხეული, რომელსაც არაფერი აკავებს ქვევიდან. უთუოდ უნდა დაეცეს. ეს აუცილებელია მხოლოდ განსაზღვრულ პირობებში, ამტკიცებდა ანაქსიმანდრე, და არა ყოველთვის. შესაძლებელია შემთხვევა, როდესაც სხეული არ ეცემა, თუმცა ის არაფერზე არ არის დაყრდნობილი. სწორედ ასეთ შემთხვევას წარმოადგენს დედამიწა, რომელიც არ ეცემა, რადგან მას არა აქვს საფუძველი გაექანოს არც ქვევითკენ, არც ზევითკენ, არც განზე, თუმცა ის თავისუფლად ჰკიდია ქვეყნიერების შუა ადგილში და არაფერზე არ არის მიმაგრებული. არისტოტელეს მაგალითისამებრ⁵, დედამიწა, მისი ცენტრალური მდებარეობის გამო, შეიძლება შევადაროთ მშიერს, ერთი და იმავე მანძილით დაშორებულს საკმლისაგან. რომელიც მას გარშემო უწყევია. ეს მშიერი უმაღლეს მოკვდება შიმშილისაგან, ვიდრე აირჩევს ერთ მიმართულებას, რომლითაც გაექანება საკმლისაკენ. ფორმა დედამიწისა არის არა სიბრტყე, არამედ ცილინდრი, რომლის სიმაღლე მისი ფუძის დიამეტრის მესამედს შეადგენს და რომლის ზედაპირი მომრგვალოა⁶.

¹ როგორც ჩანს, კონკრეტულ მოვლენათა ერთიმეორეზე მიზნობრივი გავლენა ანაქსიმანდრეს არ უარუყვია. მაგრამ ეს გავლენა აპეირონის საერთო მოძრაობის მოდიფიკაციაა.

² D V 2, 2.

³ D V 1, 14.

⁴ D V 2, 11.

⁵ D V 2, 26.

⁶ D V 2, 10.

ორბული, რომელიც გამოეყოფა ცენტრალურ „ცივს“, გახლენს პრავალ ნაწილად ცეცხლის გარსს, რომელიც აკრავს ქვეყანას და შემოეხვევა თითოეულ ნაწილს; ასე ჩნდება მზე და მთვარე. ესენი წარმოადგენენ ჰაეროვან რგოლს, რომელიც შიგნით ცეცხლით არის გავსებული. ერთს ადგილში ამ რგოლს აქვს ხერელი, საიდანაც მოჩანს შიგნით დამწყვდეული ცეცხლი. სწორედ ამ ხერელიდან გამოსულ სინათლეს ვხედავთ ჩვენ. მზის ხერელი ოცდაშვიდჯერ მეტია მთელ დედამიწაზე, ხოლო მთვარის ხერელი თვრამეტჯერ მეტია უკანასკნელზე. მოხდება ხანდახან, რომ ეს ხერელი სრულიად გაივსება ჰაერით. და მნათობი უკვე არ ანათებს: ეს არის მნათობის დაბნელება. ზოგჯერ კი ხერელი ნაწილობრივ იფარება ჰაერით: ეს არის მიზეზი მთვარის ფაზისებისა¹. საყურადღებოა აგრეთვე ანაქსიმანდრეს შეხედულება მზის მოძრაობაზე. უწინ ფიქრობდნენ, რომ მზე ამოდის აღმოსავლეთიდან, გადაივლის ცას აღმოსავლეთიდან დასავლეთისაკენ, ჩაეშვება აქ ზღვაში და ღამით ნავით შემოსცურავს ბრტყელი დედამიწის გარშემო, რათა დილას კვლავ აღმოსავლეთიდან ამოვიდეს. ანაქსიმანდრესათვის წყალზე დაყრდნობილი დედამიწა არ არსებობს: დედამიწა თავისუფლად ჰკიდია სივრცეში ქვეყნის შუა ადგილას. დედამიწის ქვევითაც ისეთივე ცა არის, როგორც დედამიწის ზევით. მაშ, რამ უნდა დაუშალოს ხელი, თუ მზე ღამით განაგრძობს იმ მიმართულებით მოძრაობას, რომელიც ჰქონდა მას დღისით? რა საჭიროა ზღაპრული ნავის გამოგონება, რომელშიც მზე უნდა ჩაჯდეს, რათა დიდი ჭაფის შემდეგ კვლავ აღმოსავლეთში გაჩნდეს ჩვენთვის სასიამოვნოდ? უფრო ბუნებრივი და გონიერებასთან ახლო არ არის ვიფიქროთ, რომ მზე ღამითაც ისე მოძრაობს, როგორც დღისით, ოღონდ ჩვენ ღამით ვერ ვხედავთ მას, რადგან ამ დროს იგი ჩვენს ქვეშ იმყოფება, დედამიწის ქვედა მხარის პირდაპირ. ამრიგად, ანაქსიმანდრეს აზრით, მზის მთელი მოძრაობა დღის და ღამის განმავლობაში ერთ გარშემოწერილობას უნდა წარმოადგენდეს.

ჩვენ ვხედავთ, რომ ანაქსიმანდრე არ კმაყოფილდება ასტრონომიულ მოვლენათა აღნუსხვით, არამედ ცდილობს ახსნას ეს მოვლენები მის მიერ გამოგონილი ჰიპოთეზებით. მართალია, ეს ჰიპოთეზები სრულ ქეშმარიტებას არ წარმოადგენენ, მაგრამ მათი ღირებულება ძალიან დიდია: ამ ჰიპოთეზებმა შეჰქმნეს იმპულსი ასტრონომიულ დაკვირვებათა გაფართოებისა და სისტემატიზაციისათვის და ამით ხელი შეუწყვეს სწორი წარმოდგენების შექმნას ზეციური მოვლენების შესახებ.

გარდა ასტრონომიულისა, ანაქსიმანდრე იკვლევდა მეტეოროლოგიურ მოვლენებნაც: წვიმას, ქარს, ქუხილს, ცისარტყელას და სხვ.

¹ D V 2, 11.

წემა, მაგალითად, ჩნდება ანაქსიმანდრეს აზრით, „იმ სინესტის გამო, რომელსაც ამოსწოვს მზე ღეღამიწისაგან“¹. ანაქსიმანდრემ მოგვცა აგრეთვე პირველი თეორია ორგანული ბუნების გაჩენისა. საყურადღებოა, რომ ეს პირველი თეორია ევოლუციონისტური იყო. ცოცხალი არსებები პირველად წყალში გაჩნდნენ (გავიხსენოთ ჰეკველის მონორები!), ადამიანიც წყალში გაჩნდა პირველად, და მას ჯერ თევზის მსგავსი აგებულება ჰქონდა: მაგალითად, გარედან თევზის ქერტილი ეკრა. მაგრამ შემდეგ ის ხმელეთზე ამოვიდა და ცხოვრების ახალ პირობებთან შეგუებაში გამოიწვია მისი აგებულების ცვლილება², ასე მარტივად, ბუნებრივად, ღვთიურ ძალებისადმი მიუპართავად წყვეტდა ანაქსიმანდრე უდიდეს ბიოლოგიურ პრობლემას.

§ 29. ჩვენი ქვეყნის გარდა მის გვერდით, მზის გაღმა არის მრავალი სხვა ქვეყანა. რადგან ჰაერმა გახია ცეცხლის გარსი, რომელიც ჩვენს ქვეყანას ეკრა გარეთ. ჩვენთვის შესაძლებელი გახდა გაღმა მდებარე ქვეყანათა ხილვა. ისინიც ცეცხლით არიან გარემოცული და ამიტომ შორიდან ვ არ ს კ ე ლ ა ე ე ბ ი ს სახით გვევლინებიან³.

ყოველი ქვეყანა, როგორც ჩნდება აპეირონიდან, ისე კვლავ აპეირონიში ინთქება და თავის ინდივიდუალურ არსებობას კარგავს. თითოეულ ქვეყანას მოზღვეული აქვს გაჩენის, არსებობის და დაღუპვის ეამი, ისე როგორც მოზღვეული აქვს ეს ეამი საზოგადოდ ინდივიდუალურ საგანს. ყოველი ინდივიდუალური არსებობის მსგავსად ქვეყნის არსებობაც „უსამართლობაა“. ის არის ეგოისტური თვითგანმტკიცება, აპეირონისაგან განდგომა, და ამიტომ ქვეყანამ პასუხი უნდა აგოს ამ განდგომისათვის დაღუპვით⁴.

ასეთი იყო ამ უდიდესი ბუნებისმეტყველის მიერ მოხაზული სურათი მსოფლიოსი. აქ უკვე ბუნდოვნად მოჩანს, თითქმის ყველა პრობლემა, რომელიც გახდება ფიზიკოსთა შემდგომი თაობების საკვლევ საგანი. ანაქსიმენი, ჰერაკლიტე, ანაქსაგორი უკვე მოცემულნი არიან ანაქსიმანდრეში ჩანასახის ფორმით. ვინც დააკვირდება ანაქსიმან-

¹ D V 2, 11.

² D V 2, 30; 2, 11.

³ საკითხი, სტრობა თუ არა ანაქსიმანდრე მრავალ ქვეყანათა თანდროულ არსებობას. დავას იწვევს. Zeller, 1, 306 f, ამტკიცებს, რომ ანაქსიმანდრე ამას არ სცნობდა; მას დროის ერთი პერიოდის განმავლობაში მხოლოდ ერთი ქვეყნის არსებობა მიაჩნდა შესაძლებლად. მაგრამ ცელერის შეხედულებას არ ეთანხმება Burnet, 49 ff., რომლის არგუმენტაცია საკმაოდ დამარწმუნებლად შეიძლება ჩაითვალოს.

⁴ D V 2, 9, 2, 11. ძველების გადმოცემით, ანაქსიმანდრე ასწავლიდა ქვეყნიერებათა პერიოდული არსებობის საკითხებს. მაგრამ ეს საეჭვოა. პერიოდები უ ს ა ზ ღ ე რ ო აპეირონიში, რომლის სხვადასხვა ადგილში და სხვადასხვა დროს სხვადასხვა ქვეყნიერებანი ჩნდებიან ერთიმეორისაგან დამოუკიდებლად, ძნელი წარმოსადგენია. შტრ. Burnet, 49 ff.

ნდრეს მოძღვრებას, ის ადვილად შენიშნავს, რომ მთავარი საკითხი, რომლის გადაწყვეტა ანაქსიმანდრემ იკისრა, საბოლოოდ ვერ გაარკვია. ეს იყო ინდივიდუალების პრობლემა, რომელიც ანაქსიმანდრემ „გამოყოფის“ საშუალებით ახსნა. მაგრამ რა არის ეს „გამოყოფა“. მან საკმაოდ ვერ განმარტა. ანაქსიმანდრეს უახლოესი მიმდევრის მთავარი ამოცანაც სწორედ ამ ბუნდოვანების გარკვევაში მდგომარეობს. ეს უახლოესი მიმდევარი იყო ანაქსიმენი.

ლიტერატურა

1. *Krische, Forschungen*, I, S. 42 — 50.
2. *Teichmüller, Studien zur Geschichte der Begriffe*. S. 1 — 70; 545 — 588.
3. *Lütze, Ueber das $\mu\epsilon\lambda\epsilon\sigma\upsilon$ Anaximanders*.
4. *Schleiermacher, Ueber Anaximandros*. *Sämtl. Werke*, III Abt; 2. B.
5. *Каринский, Бесконечное Анаксимандра*. *Журнал Министерства Народн. Просв.* 1890, апрель.
6. *Tannery, Une nouvelle hypothèse sur Anaximandre*. *Arch. f. Gesch. der Philos.*, 1895, B. 8.
7. *Diels, Ueber Anaximand. Kosmos*. *Arch. für Gesch. d. Ph.*, 1897, B. 8.
8. *Pauly's Real-Enzyklop.*, Art. *Anaximandros*.
9. *Frankl, Ueber Anaximanders Hauptphilosophem*. *Arch. f. Gesch. d. Philos.* 1911, B. 24.

III ტ ა ვ ი

ანაქსიმენი

§ 30. ანაქსიმანდრეს თეორიამ ვერ დააკმაყოფილა მისი მოწაფე და თანამოქალაქე¹ ანაქსიმენი, რომელმაც სცადა ცვლილებები შეეტანა მასწავლებლის შეხედულებებში. ანაქსიმენი იყო ვინმე ევრისტრატეს შვილი. დიოგენე ლაერტი, რომელიც აქაც აპოლოდორეს ქორონიკონს ეყრდნობოდა, წერს, რომ ანაქსიმენი დაიბადა სარდების დაკემის დროს და გარდაიცვალა სამოცდამესამე ოლიმპიადის დროს.² აქ რაღაც გაუგებრობა მომხდარა. სარდები დაეცა 546 წელს, ხოლო 63 ოლიმპიადა არის 528 — 525 წ. ნუთუ ანაქსიმენი 20 წლის მოკვდა? 20 წლის ყმაწვილი ასეთ კვალს ვერ დატოვებდა საკაცობრიო აზროვნება-

¹ D V 3 A 1.

² D V 3 A 1.

ში. ამიტომ დიოგენეს მოწმობა ასე უნდა გავიგოთ — ანაქსიმენი გარდაიცვალა 528/5 წ., ხოლო 546 წ. მან მიიღწია თავის ბაქაჩ-ს. ამრიგად, მისი დაბადების წელი იქნებოდა აპოლოდორეს თანახმად 585 წ. სწორედ ეს ის წელია, რომელიც აპოლოდორეს აღნიშნული ჰქონდა, როგორც თალესის აყვავება. კარგად შეეფერება აპოლოდორეს ჩვეულებას, თუ მან ანაქსიმენის დაბადების წელი თალესის აყვავების წელს გაუთანასწორა, როდესაც სხვა პოზიტიური საშუალებანი პირველის გამოსარკვევად მას არ გააჩნდა. რაც შეეხება იმ გარემოებას, რომ აპოლოდორეს ანაქსიმენის (მილეტის სკოლის უკანასკნელი წარმომადგენლის) გარდაცვალება 63 ოლიმპიადაში გადაუტანია. ეს აიხსნება ალბათ იმ მოსაზრებით, რომ სწორედ მაშინ შესრულდა თალესის (მილეტის სკოლის პირველი წარმომადგენლის) დაბადებიდან ასი წელი. ასი წელი კი აპოლოდორეს მიაჩნდა ჩვეულებრივ ფილოსოფიური სკოლის სრული განვითარებისათვის საჭირო ხანად. უფრო სანდო და პოზიტიურ ფაქტებზე დამყარებული ცნობები ანაქსიმენის შესახებ აპოლოდორეს არ ჰქონდა და ჩვენ უნდა დავკმაყოფილდეთ იმით. რასაც ის დიოგენეს მეშვეობით გვაწვდის¹.

მოგვითხრობენ, რომ ანაქსიმენი წერდა იონიური პროზით, სადა და ადვილად მისახვედრი ენით². მის ფილოსოფიურ თხზულებას იცნობდნენ ალექსანდრიის კრიტიკოსებიც. დილსმა სცადა აღედგინა ძველი მოწმობების მიხედვით რამდენიმე ფრაგმენტი ამ თხზულებიდან.

§ 31. ანაქსიმენი იკვლევს იმავე ფილოსოფიურ პრობლემას, რომელსაც არკვევდა მისი მასწავლებელი ანაქსიმანდრე. როგორ ჩნდება საგნები ამ ხილული ქვეყნიერებისა? ანაქსიმანდრეს პასუხს, რომ მიზეზი საგნების გაჩენისა არის „გამოყოფა“, ანაქსიმენი ბუნდოვნად თვლიდა და ამაში ის სავსებით მართალი იყო. ამის შეგნებამ აიძულა ანაქსიმენი კვლავ დაეყენებინა პრობლემა ინდივიდუალურ საგანთა გაჩენისა ანუ ინდივიდუალობისა, რომლის გადაწყვეტის დროს მან ანაქსიმანდრეს თეორიით ისარგებლა.

ანაქსიმენი იზიარებს ანაქსიმანდრეს პრინციპულ დებულებას, რომ საგანთა დასაბამს არ უნდა ჰქონდეს არც ერთი კონკრეტული ნივთიერების სახე, რომ ის უნდა იყოს უსახო. მაგრამ ანაქსიმანდრესაგან განსხვავებით ასეთ უსახობას ის იმგვარ ნივთიერებაში კი არ ეძებს, რომელიც ყველა შესაძლებელ კონკრეტულ თვისებას აქტუალურად შეიცავს თავის არსში აპეირონის მსგავსად, არამედ ისეთში, რომელსაც სრულიად არა აქვს არც ერთი ამ კონკრეტული თვისებებისაგან: არც ფერი, არც გემო, არც სუნე,

¹ შდრ. აგრეთვე სუიდასის და ენსევის ცნობები D V 3 A 2; 3 A 3.

² D V 3 A 1.

არც სიმაგრე და არც სხვა. გარდა ამისა ანაქსიმენი ეთანხმება ანაქსიმანდრეს მეორე დებულებასაც, რომ საგანთა დასაბამი ნივთიერება არ უნდა იყოს განსაზღვრული რაოდენობის, რათა არ შეწყდეს საგანთა წარმოშობა. მაგრამ ანაქსიმენს შეუშინებია ახალი გარემოება. რომელიც ანაქსიმანდრესათვის უცნობი დარჩა. ანაქსიმანდრეს აზრით, საგანთა თვისებანი არ იქმნებიან. არამედ მხოლოდ გამოეყოფიან უსაზღვროს, რომელშიაც ისინი აქტუალურად (თუმცა შეუშინებლად) მოცემულნი იყვნენ იმთავიდანვე. ანაქსიმენის აზრით კი, საგანთა დასაბამში არ არის არც ერთი კონკრეტული თვისება. ამიტომ კონკრეტულთვისებანი საგნის გაჩენა მას არ შეეძლო წარმოედგინა, როგორც „გამოყოფა“ დასაბამ ნივთიერებისაგან. კონკრეტული თვისება საგნისა იქმნება საგნის გაჩენასთან ერთად, ვინაიდან დასაბამში ეს თვისება არ არის მოცემული.

რა ქმნის მერე კონკრეტულ თვისებას? რად განირჩევა ერთი კონკრეტული საგანი მეორისაგან? დაკვირვებამ მიიყვანა ანაქსიმენი იმ დასკვნამდე, რომ ყოველგვარი თვისებრივი განსხვავება საგანთა შორის დამოკიდებულია მათ რაოდენობით განსხვავებისაგან: ერთ საგანში მეტი ნივთიერებაა, მეორე საგანში ნაკლები, და სწორედ ეს არის, რომ ერთი კერძო საგანი განირჩევა მეორისაგან. ამრიგად, თუმცა საგანთა არხე ერთი და იგივეა, მაგრამ ერთი საგანი მაინც განსხვავდება მეორე საგნისაგან, ვინაიდან არხე სხვადასხვა რაოდენობით არის მოცემული ამ საგნებში. როგორ გავიზაროთ ეს? როგორ შეიძლება, მაგალითად, რომ ერთ ჭიქა რძეში იყოს ნაკლები ძირითადი ნივთიერება, ვიდრე ერთ ჭიქა ვერცხლის წყალში? ეს შეიძლება მოხდეს იმ პირობით, თუ ძირითადი ნივთიერება პირველ ჭიქაში უფრო თხლად იქნება მოცემული. ხოლო მეორე ჭიქაში უფრო სქლად, სქელი და თხელი კი იმით განირჩევიან ერთმეორისაგან, რომ სქელში ნივთიერება შეკუმშულია, ხოლო თხელში გაშლილი. შეიძლება ერთი და იგივე ნაწილი ნივთიერებისა ხან სქლად ვაქციოთ, ხან კი თხლად. პირველ შემთხვევაში ის უნდა შევკუმშოთ, მეორეში კი გავშალოთ. აქედან ცხადია, რომ განსხვავება საგნებს შორის ძირითადი ნივთიერების რაოდენობაში, არის განსხვავება ამ ნივთიერების მდგომარეობაში: გასქელება-გათხელებაში.

ამ აზრებმა დააყენეს ანაქსიმენის წინაშე პრობლემა, დაესახელებინა ახალი ნივთიერება საგანთა დასაბამად, რომელიც არ იქნებოდა არც თალესის „წყალი“ და არც ანაქსიმანდრეს „უსაზღვრო“. იმავე აზრებმა მისცეს მას საშუალება მოენახა ეს ახალი ნივთიერება. ასე ხდება ყოველთვის. პირობებს, რომლებიც საკითხს წარმოშობენ, მოაქვთ თან პასუხიც, საჭიროა ოღონდ თვით საკითხის შინაარსში. ჩაღრმავება და მისი აზრის გაგება.

§ 32. თუ გასქელება-გათხელება საგანთა განსხვავების პირობა და მათი გაჩენის მიზეზი, მაშინ, ცხადია, რომ ძირითად ნივთიერებად არ შეიძლება გამოცხადდეს ისეთი რამ. რასაც გასქელება-გათხელება უძნელდება. მაგალითად, რკინა ვერ გამოდგებოდა ამ თვალსაზრისით საგანთა დასაბამად, რადგან რკინა ისეთი ნივთიერებაა, რომელიც ძლიერ ძნელად და ცოტად იკუმშება ან სქელდება და აგრეთვე ძნელად და ცოტად თხელდება ან ფართოვდება. წინააღმდეგ ამისა ჰაერს ეს თვისება შეეკუმშვისა და გაფართოებისა ან გასქელება-გათხელებისა შეუდარებლად უფრო მეტი აქვს, ვიდრე რომელსამე სხვა ნივთიერებას, თვით თაღესის მიერ დასაბამად არჩეულ წყალსაც.

მაგრამ მარტო ადვილი გასქელება-გათხელებით კი არ ხასიათდება ჰაერი. მას აქვს სხვა უპირატესობაც, რომელმაც აიძულა ანაქსიმენი სწორედ ის ეცნო საგანთა დასაბამად: ჰაერი ყველა სხვა ნივთიერებაზე ნაკლებად ეწინააღმდეგება დანარჩენებს, რადგან გრძნობების შეუიარაღებელ ორგანოებისათვის ის თითქმის არ არსებობს. მას არა აქვს ფერი, რომ შესაძლებელი ყოფილიყო ამ ნივთზე მისი წინააღმდეგობა სხვადასხვა ფერის საგნებთან. მას არა აქვს გემო, რომ ის ვერ შეგუებოდა მწარეს ან ტკბილს; მას არა აქვს სუნი. სიმაგრე და სხვა გრძნობადი თვისება. შეიძლება ითქვას, რომ ის თითქმის უსახოა, და ამიტომ კარგად აკმაყოფილებს იმ ძირითად მოთხოვნილებას, რომელსაც უნდა აკმაყოფილებდეს უკვე ანაქსიმანდრეს აზრით საგანთა დასაბამი ნივთიერება.

დაბოლოს ისიც აღსანიშნავია, რომ ჰაერი უფრო ბლომად არის მოცემული ქვეყნიერებაში, ვიდრე რომელიმე სხვა ნივთიერება, მაგალითად, წყალი, რომელსაც დაკვირვება ნაპირებიდან და ფსკერით განსაზღვრულად გვიჩვენებს. ანაქსიმენი ამბობდა, რომ ჰაერი უსაზღვროა თავისი მოცულობით¹. და თუ ეს ასეა, მაშინ იმის შიში, თითქოს ახალ-ახალი საგნების გაჩენით ის გამოილევა, უადგილოა.

როგორც ჩანს, არხეს არჩევის დროს ანაქსიმენი ძალიან მოფიქრებულად და ძალიან ფრთხილად მოქცეულა. ეს სიფრთხილე საზოგადოდ ახასიათებს ანაქსიმენს, განსაკუთრებით მის გამბედავ მასწავლებელ ანაქსიმანდრესთან შედარებით. უკანასკნელის განყენებული აპერონი, რომელსაც დაკვირვების სფეროში არსად ვხვდებით, ანაქსიმენს შეუუცვლია ემპირიული ნივთიერებით, მაგრამ ისეთით, რომელიც კარგად აკმაყოფილებდა ანაქსიმანდრეს მიერ წამოყენებულ მოთხოვნილებებს.

რომ ანაქსიმენი თვლიდა საგანთა საფუძვლად ჰაერს, რომლის გასქელება-გათხელებასთან არის დაკავშირებული კერძო საგნების ინ-

¹ D V 3 A 6.

დივიდუალური არსებობა, ამას ამოწმებს მრავალი სანდო მწერალი. არისტოტელე მოგვითხრობს: „ანაქსიმენმა და დიოგენემ წყალზე ადრე და დანარჩენ მარტივ ნივთიერებებზე მეტი უფლებით ჰაერი ჩათვალეს დასაბამად“¹. უფრო ვრცელ ცნობას ანაქსიმენის არხესა და მისგან საგანთა გაჩენის შესახებ გვაწვდის სიმპლიკიოსი: „ანაქსიმენ მილეტელმა, ევრისტრატეს შვილმა და ანაქსიმანდრეს მოწაფე მეგობარმა, თქვა მასწავლებლის მსგავსად, რომ ქვემდებარე არის ერთი ბუნების და დაუბოლოებელი (აპეირონი), მაგრამ მას თავისი მასწავლებელივით არ განუცხადებია, რომ ის განუსაზღვრელია, არამედ აღიარა, რომ ის განსაზღვრული ნივთიერებაა, რადგან ცნო, რომ ის არის ჰაერი. ის არჩევს საგნებს ძირითადი ნივთიერების გათხელებით და გასქელებით“².

§ 33. მიზეზი ჰაერის შეკუმშვა-გათხელებისა (πύχυνσις—ἄραισις) არის მოძრაობა, რომელსაც არა აქვს დასაწყისი და ბოლო³. განსაკუთრებული მიზეზები თვით ამ მოძრაობისა ანაქსიმენს არ დაუსახელებია, როგორც თალესი და ანაქსიმანდრე, ისე ანაქსიმენიც ჰილოძოისტია და ამიტომ ის მოძრაობას ჰაერის ძირითად თვისებად თვლის. ჰაერი თავისით მოძრაობს და აცხველებს ყველაფერს. ადამიანი ხომ სულით ცოცხლობს, სულით სუნთქავს. სული კი ანაქსიმენამდეც ჰაერად მიიჩნდათ. მაშ, აქედან ანაქსიმენს ის დასკვნა უნდა გამოეყვანა, რომ მსოფლიო ჰაერი არის მსოფლიო სული. ამიტომ მსოფლიოც ცოცხლობს ადამიანივით; ისიც სუნთქავს. ისიც მწყობრად არის აგებული ადამიანივით; ისიც კ ო ს მ ო ს ი ა „როგორც ჩვენ ვართ შეკრებილი (ე. ი. ერთ მთლიანობას წარმოვადგენთ) სულის საშუალებით, რომელიც ჰაერია, ისე მთელ მსოფლიო წყობას შეიცავს (ე. ი. აერთებს და მთლიანობად ქმნის) სუნთქვა და ჰაერი“⁴, უთქვამს ანაქსიმენს. ადამიანს რომ შეუწყდეს სუნთქვა, ის მოკვდება და ნაწილებად დაიშლება. ერთიმეორესთან დაუკავშირებელ და მოუერიგებელ ნაწილ-ნაწილებად (ქაოსად) იქცეოდა მსოფლიოც, რომ მასში ჰაერი არ ყოფილიყო. მაშ,

¹ Metaph. 984 a 5. D V 3 A 4.

² Simpl. Phys. 24, 26, D V 3 A 5. შტრ. Plut. Strom. 3 D V 3 A 6 სიმპლიკიოსის ზემოთყვანილ მოწმობაში უნდა გაეარჩიოთ თვით სიმპლიკიოსის მოსაზრებანი იმისაგან, რის შესახებაც აქვს მას ეს მოსაზრებანი გამოთქმული. ტერმინი *δέξιον* თვით სიმპლიკიოსს ეკუთვნის. უეპველია, ჰაერს აქვს სახე, რამდენადაც ის კონკრეტობაა, მაგრამ მისი სახეობა სწორედ უსახობაშია. და თუმცა ჰაერი განსაზღვრული ნივთიერებაა (არ არის წყალი, რკინა, მიწა), მაგრამ ამავე დროს ის სხეებზე უფრო ნაკლებად არის განსაზღვრული (არა აქვს აშკარა თვისებები). ამრიგად, მისი თვისება უთვისობაა.

³ Plut., l. c.: *τῆν ἀσπῆσιν ἐξ ἀλῶντος ὑπάρχειν* (მოძრაობა მარადიულობიდან წარმოდგება).

⁴ D V 3 B 2:

ჰაერი მხოლოდ მასალა კი არ არის მსოფლიოსი, არამედ ის არის მსოფლიოს შემადგერებელი, მისი მომწყობი და მომწესრიგებელი ძალა. სწორედ ის აქცევს მსოფლიოს კოსმოსად (ტერმინი პირველად ანაქსიმენის მიერაა გამოყენებული). როგორ შეუძლია ჰაერს ისე მწყობრად დაალაგოს ყველაფერი, რომ მსოფლიო მიზანშეწონილად აგებულ ორგანიზმად იქცეს, ამაზე ანაქსიმენის მოძღვრებაში პასუხს ვერ ვპოულობთ. სამაგიეროდ ამ პრობლემას თავის კვლევის მთავარ საგნად განდიან ჰერაკლიტე და ანაქსაგორა (ისინი იტყვიან, რომ მსოფლიოს მომწესრიგებელი ძალა უნდა იყოს თვითონ ერთი და გონიერი). მაგრამ თუ ანაქსიმენი ვერ გვაძლევს ქვეყნის მიზანშეწონილ წყობის ახსნას, ის ცდილობს გაგვაგებინოს განცალკევებულ საგანთა გაჩენა ჰაერისაგან. თანახმად იმისა, თუ როგორ იცვლება ჰაერის შეკუმშვა, იცვლება საგნების სახეც, რომლებიც აქედან წარმოდგებიან. თხელი ჰაერი თბილია, სქელი ჰაერი ცივია.¹ როდესაც ჰაერი სუსტად იკუმშება, ჩნდება თბილი ქარი. თუ ჰაერი უფრო შეიკუმშა, თბილი ქარი ცივ ქარად იქცევა. ახალი შეკუმშვა ჰაერისა ცივ ქარს ღრუბლად აქცევს. თუ ღრუბელში მოქცეული ჰაერიც შეიკუმშა, ჩნდება ჭერ წყალი (წვიმა), შემდეგ კი მიწა და ბოლოს ქვა ქვა უკიდურესად შეკუმშული ან გასქელებული ჰაერია: ის მიწაზე და წყალზე მეტ ჰაერს ან მეტ ძირითად ნივთიერებას შეიცავს. როდესაც ჰაერი თხელდება, ჩნდება ცეცხლი. ამრიგად, ცეცხლი, ქარი, ღრუბელი, წყალი, მიწა, ქვა — სხვადასხვა სახეებია მსოფლიო ჰაერისა. ეს სახეები ერთს ხაზზე მდებარეობენ: ეს არის ხაზი, რომელიც ჰაერის გასქელება-გათხელების საფეხურებს აერთებს. ამისდა მიხედვით, საგნის ახსნაც ნიშნავს ამ საგნისათვის ადგილის მიჩენას ხსენებულს ხაზზე—ასეთია მეთოდოლოგიური პრინციპი, რომელიც გამომდინარეობს ანაქსიმენის ფიზიკიდან. ამ მეთოდოლოგიური პრინციპის საშუალებით ცდილობს ანაქსიმენი ააშენოს თავისი კოსმოგონია და კოსმოლოგია.

§ 34. ანაქსიმენის კოსმოლოგიური შეხედულებები უეჭველ რეგრესს წარმოადგენენ ანაქსიმანდრეს ჰიპოთეზებთან შედარებით. ანაქსიმენი დააფრთხო მისი მასწავლებლის გამბედაობამ და ის უბრუნდება კვლავ გრძნობასთან დაახლოებულ ჩვეულებრივ წარმოდგენებს. რომლებთან წინააღმდეგობას ანაქსიმანდრე არ ერიდებოდა.

ჭერ იყო მხოლოდ უსაზღვრო ჰაერი, რომელიც თანასწორად იყო

¹ ამის დასამტკიცებლად ანაქსიმენს მოჰყავდა ის დაკვირება, რომ დამუწული ტუჩებიდან გამოშვებული ჰაერი (მაგალითად, როდესაც ცხელ საქმელს ვუბერავთ) ცივია, ხოლო გაშლილი ტუჩებიდან გამოშვებული ჰაერი (როდესაც მაგალითად, ყინულს სუნთქვით ვადნობთ ან გაიცეხულ თითებს ვათბობთ) თბილია. Plut. de prim. frig. 8, 547 F. DV 3 B 1.

ყოველგან განაწილებული. საკუთარი მოძრაობის გამო ერთ ადგილში ჰაერი შეიკუმშა და გაჩნდა თანდათან ქარი, ღრუბელი, წყალი, მიწა. მიწიდან ამოსულ ორთქლისაგან ჩნდება მნათობები: მზე, მთვარე, ვარსკვლავები. ჩვენი დედამიწა სიბრტყეა, რომელიც დაყრდნობილია ჰაერზე.¹ ასეთ შეხედულებას უკვე არ ეგუებოდა სივრცეში დედამიწის ცენტრალური მდგომარეობა და მნათობების მოძრაობა მთელი დედამიწის გარშემო შემოვლებული წრით, როგორც ასწავლიდა ანაქსიმანდრე. ამიტომ ანაქსიმენი უბრუნდება ძველებურ წარმოდგენას მნათობთა მოძრაობაზე. მისი აზრით, მზე მოძრაობს დედამიწის ერთ მხარეზე, ისე როგორც მოძრაობს „ქუდი თავის გარშემო“.² ქუდს არ შეუძლია თავის ქვეშ მოექცეს, არც მზეს შეუძლია დედამიწის ქვეშ მოხვედეს. რადგან ამას დაუშლის ხელს ის მაგარი ჰაერი, რომელზედაც დაყრდნობილია ჩვენი მიწა. მაშ, თუ მზე დედამიწის ქვეშ არ ჩადის, საკითხავია, რატომ ვერ ვხედავთ მას ღამით? იმიტომ, რომ ამას ხელს უშლის მალალი მთები, რომლებიც დედამიწის ჩრდილოეთ ნაწილში იმყოფებიან. მზე ღამით ამ მთების უკან არის ამოფარებული. როდესაც მზე დასავლეთს მიაღწევს, ის უბრუნდება კვლავ აღმოსავლეთს, მაგრამ არა ცის თაღით, რომელიც მან დღისით გაიარა, არამედ გარშემო შემოვლის მიწას.

როგორც ჩანს, ანაქსიმანდრეს უფრო სწორი ასტრონომიული შეხედულებები ჰქონდა, ვიდრე მის მოწაფეს. მაგრამ არის ერთი მუხლი, სადაც ანაქსიმენმა თავის მასწავლებელს გაუსწრო. ეს იყო მნათობთა დაბნელების ახსნა. ანაქსიმენის აზრით, მზისა და მთვარის დაბნელება გამოწვეულია იმ გარემოებით, რომ ამ მნათობებს და ჩვენს შორის ჰაერში დაცურავენ სხედასხვა ზეციური სხეულები, რომლებიც არ ანათებენ და ამიტომ უხილავი არიან ჩვენთვის, როდესაც ასეთი სხეული მოხვედბა მნათობსა და ჩვენს შორის, მნათობის სინათლე ჩვენამდე ვერ აღწევს, და ეს არის სწორედ მნათობის დაბნელება: ხან სრული, ხან კი ნაწილობრივი. უკანასკნელ შემთხვევას წარმოადგენს მთვარის ფაზების ცვლილება. მზე, მთვარე და პლანეტები განირჩევიან ვარსკვლავებისაგან. უკანასკნელნი მზესა და პლანეტებივით თავისუფლად როდი დაცურავენ ჰაერში, არამედ მიკრული არიან ცის კრისტალისებრ თაღზე, რომელიც ანაქსიმენს წარმოუდგენია, როგორც მაგარი კედელი.³ რომელიც გარს აკრავს კოსმოსს. ესეც საყურადღებო დაკვირვება იყო ანაქსიმენისა, რომელსაც შეუმჩნევია, რომ ვარსკვლავები შეთანხმებულად იცვლიან მდებარეობას ჩვენს მიმართ.

¹ D V 3 A 6.

² Hipp. Ref. I, 7. D V 3 A 7.

³ D V 3 A 7; 3 A 14.

§ 35. ანაქსიმენი უკანასკნელი დიდი წარმომადგენელი იყო მილეტური ფიზიკისა. 494 წელს მილეტი აჯანყდა სპარსელთა წინააღმდეგ და აიყოლია თან მცირე აზიის მთელი საბერძნეთი, რომელიც დაპყრობილი ჰყავდა სპარსეთს 545 წლიდან. სამწუხაროდ, იონიის აჯანყება დამარცხდა. სპარსელთა ურდოები შემოესივნენ იონიას და გაანადგურეს იგი. თვითონ მილეტი დაიღუპა. სპარსელებმა დაანგრიეს ეს დიდებული ქალაქი და მოსახლეობის უფრო აქტიური ნაწილი ან გასწყვიტეს, ან სპარსეთის უდაბნოებში ძალით გადაასახლეს. ქართველებმა იციან, რას ნიშნავს ეს! მას შემდეგ მილეტი წელში არ გამართულა აზროვნების კერა, სადაც ახალ-ახალი თეორიები იკედებოდა მსოფლიოს ამოსაცნობად, სამუდამოდ ჩაქრა მილეტში. მაგრამ აზრის საბოლოოდ მოკვლა უხეშმა ძალამ მაინც ვერ შეძლო. ფილოსოფიამ გადაინაცვლა ადგილი და მილეტიდან მთელ იონიას მოედო. „ანაქსიმენის ფილოსოფია“ (ამ სახელით იცნობდა შთამომავლობა მილეტურ ფიზიკას) მეტად პოპულარული მოძღვრება გახდა წინა აზიის საბერძნეთში. მის გავლენას განიცდიდა, გარდა იდაიოს ჰიმერელისა,¹ დიოგენე აპოლონიელიც, რომელიც დაიბადა აპოლონიაში, მაგრამ ცხოვრობდა ათინაში, სადაც გაიცნო მისი თანამედროვე ანაქსაგორა.²

დიოგენეს შეხედულებანი წარმომადგენენ ანაქსიმენის და ანაქსაგორას თეორიების შეერთებას. ანაქსაგორამ ზაზი გაუსვა იმ გარემოებას, რომ მთელი ბუნების გამოყვანა უგუნური ნივთიერებისაგან შეუძლებელია, რადგან ბუნება მიზანშეწონილად არის მოწყობილი. ამიტომ უნდა მივიღოთ, რომ მისი საფუძველიც ამ მიზანს იცნობდა და მის შესაფერად შექმნა ბუნებაც. ეს მიზანშეწონილობა ბუნებისა მილეტელებმა საკმაო სიცხადით ვერ აღნიშნეს. იმის ძიებაში, თუ რისგან შედგება საგნები ან რა არის ამ საგნებისათვის საზოგადო ნივთიერება, მილეტელებს გამოეპარათ, რომ ბუნება მარტო მისი მასალით არ ამოიწურება. ამიტომ მართალი იყო არისტოტელე, როდესაც მან ფიზიკოსები გაუთანასწორა იმ კოსმოგონისტებს, რომლებსაც უწოდა „ღვთისმეტყველნი. რომელთაც ბუნება გამოჰყავთ ღამისაგან“, ე. ი. ბნელი და უგუნური პრინციპისაგან. ანაქსაგორამ გარკვეულად მიუთითა, რომ გარდა ნივთიერებისა საჭიროა დაეუშვათ გონიერი არსება, რომელიც ამ ნივთიერებას მიზანშეწონილად აწყობს. დიოგენე აპოლონიელმა შეითვისა ეს აზრი და სცადა ის მილეტურ მონიზმთან შეერიგებინა, მიტ უმეტეს, რომ გზა ამისათვის უკვე მომზადებული

¹ იდაიოს ჰიმერელზე ჩვენ თითქმის არაფერი ვიცით. სექსტ ემპირიკოსი ამბობს, რომ დიოგენე აპოლონიელის და სოკრატის მასწავლებელ არქელაოს ათინელის მსგავსად Ἰδαίος ὁ Ἰμπερίος ფიქრობდა *δέξρα πάντα εἶναι δεχθῆναι καὶ στοιχεῖον* (ყოველივეს საწყისი და სტიქიონი არის ჰაერი) D V 50.

² Diog. IX, 57. D V 51 A 1.

იყო ანაქსიმენის მოძღვრებით. ბუნება გონიერად არის შექმნილი, მაგრამ არა იმიტომ, რომ ნივთიერი მასალის გვერდით არსებობს გონიერი არსი, არამედ იმიტომ, რომ თვით ეს მასალა გონებით არის იმთავითვე აღჭურვილი. ასეთ გონიერ ნივთიერებად დიოგენემ ანაქსიმენის კვალად ჰაერი გამოაცხადა. ერთი ფრაგმენტი იონიური პროზით დაწერილი მისი ფილოსოფიური თხზულებისა „ბუნების შესახებ“ ამბობს: „და მე ვფიქრობ, რომ გონებით არის აღჭურვილი ის, რასაც ჰაერს ეძახიან, და სწორედ ამ გონების გამო მართავს ის და ფლობს ყველაფერს. ამიტომ, როგორც მგონია, სწორედ ის არის ღმერთი და ყველაფერს ის ემატება, ის აწყობს და ყველაფერში ის სუფევს“.¹

დიოგენე აპოლონიელი განსაკუთრებით ყურადღებას აქცევს იმას, რომ საგნებს უნდა ჰქონდეთ საერთო საფუძველი, ვინაიდან ამის გარეშე შეუძლებელია მათი ურთიერთობა ან ერთისაგან მეორეში გადასვლა. რომ საგანს სრულიად არაფერი ჰქონოდა საერთო სხვა საგნებთან, ის ჩამწყვედეული იქნებოდა თავის საკუთარ არსში და არავითარი რეალური კავშირი არაფერთან ექნებოდა, ვინაიდან ყოველი ურთიერთობა შესაძლებელია მხოლოდ საერთო საფუძველზე, რომელიც ხიდს დებს საგნებს შორის. ბუნების ყველა საგანს შორის არის კავშირი, ურთიერთობა, ბუნება მთლიანობაა. ამიტომ ცხადია, რომ ბუნების ყველა საგანს ერთი და იგივე საფუძველი აქვს,² და ეს საფუძველია სწორედ გონიერი ჰაერი, რომელიც შედის საგნებში შემადგენელ ნაწილად და ამავე დროს აძლევს მათ არსებას მთელ ბუნებასთან მიზნულად შეფარდებულ სახეს.

მაგრამ როგორ წარმოვიდგინოთ, რომ ჰაერი გონებით არის აღჭურვილი, და რომ მას აქვს მიზანი და ამ მიზნის შესაფერისად ქმნის ის სამყაროს? მთელი სიძნელე საკითხისა ბოლოს და ბოლოს ამაშია. როდესაც გვესმის, რომ გონიერმა პიროვნებამ შექმნა მსოფლიო, ეს კიდევ გასაგებია, რადგან გონიერი პიროვნება ამ შემთხვევაში ადამიანის მსგავსად გაიაზრება. მაგრამ ჰაერი, რომელშიაც პიროვნული არაფერია, გონიერი რომ იყოს ეს ძნელი წარმოსადგენია. ამიტომ აქ საჭირო იყო განმარტება, რომელსაც დიოგენე ვერ გვაძლევს.

ლიტერატურა

1. Wellmann, Anaximenes (Pauly's Real-Enzyklop.).
2. Krische, Forschungen, I, 52 — 57; 163 — 177.
3. Teichmüller, Studien z. Gesch. d. Begr., 71 — 104.

¹ D V 51 B 5.

² D V 51 B 2.

III. ელვატური მებაზიზიკა

I თ ა ვ ი

ქ ს ე ნ ო ფ ა ნ ე

§ 36. მილეტის ფიზიკოსები იკვლევდნენ საგანთა დასაბამს ან იმას, რისგან შედგება ყველაფერი. ერთი პოულობს ამ დასაბამს წყალში, მეორე ჰაერში, მესამე რაღაც „უსაზღვროში“. იყვნენ ისეთებიც, რომლებსაც არც ერთი ზემოაღნიშნული ნივთიერება არ აკმაყოფილებდა, და საგანთა დასაბამად ასახელებდა ნივთიერებას „წყალსა და ჰაერს შუა“ (ე. ი. ჰაერზე უფრო სქელს და წყალზე უფრო თხელს ნივთიერებას), ზოგი კიდევ ნივთიერებას „ჰაერსა და ცეცხლს შუა“! შესაძლებელია გამოჩენილიყო ვინმე ისეთი, რომელიც იტყოდა, რომ დასაბამი ნივთიერება იმყოფება „წყალსა და მიწას შუა“! აზროვნება ვერ გადადგამდა წინ ნაბიჯს და იონიური ჰილოძოიზმის მოჭადოებული წრიდან ვერ გამოვიდოდა, რომ ახალი ნაკადი არ შემოსულიყო მასში. ეს ახალი ნაკადი შემოიტანეს ელვატებმა. მათ დიდი საქმე გააკეთეს ფილოსოფიური აზროვნების განვითარებისათვის: შეიგნეს, რომ მეცნიერების პრინციპი გრძნობების მიღმა მდებარეობს, და ის აზროვნებით შეიცნობა მხოლოდ. ელვატური მიმართულების დამაარსებელი იყო ქსენოფანე კოლოფონელი.

ქსენოფანე საოცარი სახეა ანტიკურ ფილოსოფოსთა გაღერეაში. მისი დიდბუნებოვანი პიროვნება ნათლად მოჩანს ღრმად განაზრგებულს მის ფილოსოფიურს შეხედულებებში. ეს არის მიზეზი იმისა, რომ ქსენოფანეს შესახებ მეტი ცნობები მოგვეპოვება, ვიდრე სხვა მის თანამედროვე მოაზროვნეზე.

დაიბადა ქსენოფანე იონიის პატარა ქალაქში, კოლოფონში, რომელიც განთქმული იყო როგორც თავისი ეპოსით, ისე ლირიკით. კოლოფონი ეკუთვნოდა იმ შვიდ ქალაქთა რიცხვს, რომელნიც ედავებოდნენ

¹ ამ ფიზიკოსებს დაუსახელებლად ახსენებს არისტოტელე. DV 50.

ერთმანეთს ჰომეროსის სამშობლოს სახელის ტარებაში. როდესაც ებოსი დაჩრდილა ლირიკამ, კოლოფონმა ლირიკაშიც ისახელა თავი. უდიდესი ლირიკოსი ძველი საბერძნეთისა მიმწერმოსი (მე-7 და მე-6 საუკუნის საზღვარზე) კოლოფონიდან იყო. ქსენოფანესაც წილი უდევს ბერძნული პოეზიის ისტორიაში. ამიტომ გასაგებია, რომ ლიტერატურის ისტორიკოსებიც დიდი ყურადღებით ეკიდებიან მის მოღვაწეობას¹. ერთ თავის ელეგიაში ცხოვრების კიდლით დაღლილი ქსენოფანე გვიამბობს: „აი უკვე 67 წელი სრულდება, რაც მე ელადაში აქეთ-იქით ვხეტიალობ. დაბადებიდან კი, თუ არ ვცდები, მაშინ 25 წლის ვიყავი“². ამ ლექსიდან შეიძლება დაახლოებით გამოვიანგარიშოთ ქსენოფანეს ცხოვრების წლები.

მართლაც, როგორც ქსენოფანეს სიტყვებიდან ჩანს, ის 25 წლის ყოფილა, როდესაც სამშობლო დაუტოვებია. საფიქრებელია, რომ მიზეზი სამშობლოდან გასვლისა ის დიდი უბედურება იყო, რომელიც 545 წელს იონიას დაატყდა თავს სპარსელების შემოსევით. სხვა იონიელ ქალაქებთან ერთად, ჰარპაგმა კოლოფონიც ააწიოკა. უეჭველია, ქსენოფანე ვერ შეურიგდა დაპყრობილ სამშობლოში გამეფებულ ცხოვრების პირობებს და, თუ იძულებით არ იყო განდევნილი იქიდან, თვითონ არჩია უცხოეთში გადახვეწილიყო. ამრიგად, უნდა ვიფიქროთ, რომ 545 წ. ქსენოფანე 25 წლის იყო. მაშასადამე, მისი დაბადების წლად შეიძლება ჩაითვალოს 570 წელი. ზემომოყვანილი ლექსიდან ჩანს, რომ ის დაუწერია ქსენოფანეს, როდესაც მას 92 წელი შეუსრულდა. ამბობენ, რომ ქსენოფანემ 100 წელზე მეტი იცხოვრა³.

სამშობლოდან ლტოლვილმა ქსენოფანემ სარჩენ ხელობად რაპსოდობა აირჩია. ახალგაზრდობიდანვე შეჩვეული იყო ალბათ ლექსების თხზვას და დეკლამაციას. ეს გარემოება უფლებას გვაძლევს ქსენოფანე ინტელიგენტური პროლეტარიატის პირველ წარმომადგენელთა შორის ჩავრიცხოთ, რაც აშკარად მოჩანს მთელ მის მსოფლმხედველობაში, რომელსაც უტყუარი რევოლუციური ხასიათი აქვს.

კოლოფონიდან გასულმა თუ გაძევებულმა ქსენოფანემ თითქმის მთელი საბერძნეთი მოიარა, ბევრი რამ ნახა, ბევრი წვალება გამოსცა და, ბევრი დამცირება გადაიტანა ამ ქვეყნის ძლიერთაგან⁴. მიუხედავად იმ დიდი სახელისა, რომელიც მოიხვეჭა მან თავისი მოღვაწეობით,

¹ შტრ. Bergk, Griechische Literaturgeschichte, I. B.

² DV 11 B 8.

³ DV 11 A 7.

⁴ DV 11 A 11.

ის ისე მოკვდა, რომ ღირსეული დასაფლავებისათვის საჭირო ქონებაც ვერ დატოვა¹.

მაგრამ სიღარიბემ ვერ გატეხა ქსენოფანე და ვერ დააჩლუნგა ის სულიერად, რადგან მისმა ძლიერმა გონებამ შეძლო პირად უბედურებაში ქვეყნის უბედურების და მოუწყობლობის შედეგი განეჭვრიტა. ქსენოფანე მშვენიერად ამჩნევდა, რომ მარტო ის კი არა, მთელ თანამედროვე ელადას ტანჯვით ჰქონდა გული დასერილი.

ამან გამოიწვია ქსენოფანეში უტეხი სურვილი, მიეგნო საზოგადო უბედურების მთავარი მიზეზისათვის და მოენახა საშუალება, რომელიც გამოიყვანდა ქვეყანას უნუგეშო მდგომარეობიდან. მიზეზი სამშობლოს დაცემისა ქსენოფანემ მის ზნეობრივ დაქინებაში ცნო². ბარბაროსთა გამხრწნელი გავლენა, რომელიც გამოიხატა აღმოსავლური ფუფუნების შემოჭრაში³, და პოლითეისტური სარწმუნოება — აი რა წამლავდა სამშობლოს, ქსენოფანეს აზრით. მაშ, უნდა საბოლოოდ აღმოფხვრილ იქნეს ეს ძველი სარწმუნოება, — ასეთი იყო დასკვნა, რომელიც პირდაპირ დააკისრა ქსენოფანეს ცხოვრების გამოცდილებამ. სანიმუშო გამბედაობით, საკვირველი თანდათანობით, რომელიც არავითარი დაბრკოლების წინაშე არ იხევს, ქსენოფანემ გაატარა ეს რწმენა მთელ თავის მოღვაწეობაში. მისი შოლტივით მწარე სიტყვები, დამღუპველი ტრადიციის წინააღმდეგ მიმართული, მოუსმენიათ ელადის არაერთ კუთხეში. მოხუცებულობა კი ქსენოფანემ გაატარა ქალაქ ელეაში⁴, რომელიც იმავე სპარსული ურდოებისაგან, ფოკეადან ლტოლვილებმა დააარსეს იტალიის კონცხზე.

დიოგენე ლაერტი მიაკუთვნებს ქსენოფანეს იმ მწერალთა რიცხვს, რომელთაც მრავალი თხზულება დაუწერიათ. ქსენოფანეს შეუთხზავს ორი ეპოსური პოემა: ერთი კოლოფონიის დაარსებაზე, მეორე — იონიელთა ელეაში გადასახლებაზე. გარდა ამისა მასვე მიაწერდნენ სატირული შინაარსის ლექსებს და დიდაქტიკურ პოემას („ბუნების შესახებ“)⁵. ამ ნაწერებიდან ორმოციოდენ ნაწყვეტია დარჩენილი. ფრიად მნიშვნელოვან მასალას ქსენოფანეს მსოფლმხედველობის გასაცნობად გვაწვდიან არისტოტელე, სიმპლიკიოსი და ეკლესიის მამები, რომლებიც ქსენოფანეში სამართლიანად ჰკრეტდნენ მოკავშირეს დრომოკმული წარმართობის წინააღმდეგ ბრძოლისათვის. დაბოლოს აღსანიშნავია ერთი ანონიმური თხზულება De Melisso, Xenophane, Corgia, რომ-

¹ DV 11 A 1.

² DV 11 B 2.

³ DV 11 B 3.

⁴ ელინები უწოდებდნენ ამ ქალაქს *Ἐλαια*, ხოლო რომაელები — *Velia*-ს.

⁵ DV 11 A 1.

ლის მეორე ნაწილი ქსენოფანეს ფილოსოფიის შესასწავლად სრულიად სანდო წყაროს წარმოადგენს¹.

§ 37. ყოველ ფილოსოფიურ მოძღვრებას აქვს თავისი ძირითადი იმპულსი, რომელიც ასულდგმულებს მას. ძირითადი იმპულსი ქსენოფანეს ფილოსოფიისა არის პატრიარქალური წესწყობილებისაგან დარჩენილი პოლითეიზმის კრიტიკა. ამ კრიტიკაში აერთებს ქსენოფანე მთელი თანამედროვე პროგრესული გონებრივი მოძრაობის მიერ მიღწეულ შედეგებს. როგორც გნომიკური პოეზია, ისე მილეტური ფიზიკაც ქსენოფანემ გამოიყენა იმისათვის, რომ დაემტკიცებინა სიყალბე პოლითეისტური იდეოლოგიისა, რომელიც აღმერთებს ბუნებას. არავითარი პათეისცემა და მოწიწება ბუნებას არ ეკადრება, ფიქრობს ქსენოფანე და ცდილობს ეს აზრი დაამტკიცოს მრავალ მოსაზრებათა საშუალებით.

იმასი. რასაც ბუნებას ეძახიან, ღვთაებრივი არაფერია, რადგან ეს ბუნება სულ მთლად მტვერია, ტალახია. ის მტვერისაგან (მიწისაგან) ან ტალახისაგან შედგება. «ყველაფერი მიწისაგან არის და მიწით თავდება», ამბობს ერთი ნაწყვეტი ქსენოფანესი². «მიწა და წყალია ყველაფერი, რაც იბადება და ჩნდება», ამბობს მეორე ნაწყვეტი, სადაც «მიწა და წყალი» ნიშნავს მათ ნარევეს, ე. ი. ტალახს. «მიწა და წყალი» აღებულია აქ მხოლოდ სტიქიონების მნიშვნელობით კი არა, არამედ როგორც სიმბოლოები ყოველი ცუდისა და საზიზღარისა. თქმა იმისა, რომ ბუნება მიწისა და წყლის ნარევისაგან შედგება, ნიშნავს ქსენოფანეს მიხედვით იმას, რომ ბუნება არ არის თაყვანისცემის ღირსი.

მიწისა და წყლისაგან ჩნდება ყველაფერი, რასაც კი ვხედავთ ბუნებაში. მზე, რომელიც ზევიდან ანათებს და ჰელიოს — ღმერთის სახით აქვს პოლითეისტურ იდეოლოგიას წარმოდგენილი, მართლაც ღმერთი როდია. ის ო რ თ ქ ლ ი ა, რომელიც დედამიწიდან ამოდის. ეს ორთქლი აინთება დილით, იწვის მთელი ღლე და იკარგება ღამით, რადგან გვშორდება სამუდამოდ. მეორე დილას უკვე სხვა ორთქლი ამოდის დედამიწიდან, ისიც აინთება და მთელი ღლე ანათებს, რათა საღამოს კვლავ სამუდამოდ მოგვეცილდეს. ამრიგად, ყოველღლე ახალ-ახალი მზე გვინათებს³.

როგორც მზე, ისე მთვარეც, ვარსკვლავებიც და სხვა ზეციური მოვლენები მიწიდან ამოსულ ორთქლს წარმოადგენენ: ისინი ანათებენ მანამ, სანამ იწვიან ჩვენს ზევით, როცა კი გვეცილდებიან, ჩვენ მათ უკ-

¹ ანონიმური თხზულების კრიტიკული გარჩევა იხ. ჩემს წიგნში „ქსენოფანე კოლოფონელი“.

² DV 11 B 27.

³ D V 11 A 38.

ვე ვერ ვხედავთ¹, და ამაზე ვიტყვიტ ხოლმე, რომ მნათობი ჩავიდაო. მზისა და მთვარის დაბნელება არის მიწიდან ამოსული ორთქლის უეცარი გაქრობა. თუ მიწის აორთქლება რაიმე მიზეზის გამო შეჩერდა, გადის ბევრი დრო, სანამ მზე ამოვიდოდეს, და ქვეყანა სიბნელით არის დიდხანს მოცული. ასე, მაგალითად, ლიბარის კუნძულზე ერთხელ ღამე თექვსმეტი წელიწადი გაგრძელდა!². ანაქსიმენი ფიქრობდა, რომ არსებობს მაგარი ცის თალი, რომელზედაც მიკრულია ვარსკვლავები. ეს შეცდომაა, ქსენოფანეს აზრით. არავითარი ცის თალი არ არსებობს, რადგან ზევით ჰაერი უსაზღვროდ განიფინება.

რომ დავაკვირდეთ ქსენოფანეს ამ შეხედულებებს, ჩვენ შევნიშნავთ მათში ერთ გარკვეულ ტენდენციას, ბუნების დეველაციისაკენ მიმართულს. ცა კი არ არის მიწის შემქმნელი, ის ცა, რომელსაც ვევედრება მორწმუნე კაცობრიობა; ცა ნამდვილად არც კი არსებობს; რაც შეეხება მზეს, მთვარეს და სხვა მნათობებს, ისინი თვითონ არიან მიწისაგან შექმნილი.

ეს წმინდა ფოიერბახული აზრია, რომლის მიხედვით ღმერთს კი არ შეუქმნია ადამიანი, არამედ თვითონ ადამიანმა შექმნა ღმერთი. როგორც მიწისაგან წარმომდგარი, ბუნება მოკლებულია ღვთაებრივ ღირსებას. მტკიცე მასში არაფერია. ის მუდმივ ცვალებადობაშია. ერთი მომენტი არ გავს მეორეს, აწმყო წარსულს და მომავალი აწმყოს. არც კოსმოსია ბუნება, როგორც ეგონა ანაქსიმენს: კოსმოსი გულისხმობს მწყობრ მთლიანობას. ბუნება კი მწყობრი მთლიანობა როდია, არამედ ერთიმეორესთან შეუფარდებელ მოვლენათა მრავლობა: არ არის ერთი ბუნება, არამედ არის მრავალი განცალკევებული საგანი, ვინაიდან თვით ის მიწაც, რომელიც სუბსტრატი უნდა იყოს საგნებისა, არ არაობა აა არა მხოლოდ შემფასებლის თვალსაზრისით, არამედ შემცნობის თვალსაზრისითაც. არარაობა კი რეალურად ვერ გააერთიანებს მრავალს და ვერ აქცევს მრავლობას რეალურ მთლიანობად. ამიტომაც ქსენოფანე ბუნების აღსანიშნავად ხმარობს ყოველთვის „παχυνες“ სიტყვას, რაც რეალურ მთლიანობას მოკლებულ მრავლობას გამოხატავს. ბუნება ორქლივით ან ნისლივით ცვალებადი და ირეალურია.

როგორც მოწიწების და თავყანისცემის, ისე სიყვარულის ღირსიც არ არის ბუნება. შეცდომაა ამიტომ სხეულის კულტიც, რომელიც ეროვნულ ტრადიციად იქცა საბერძნეთში. ფიზიკური ძალა და ფიზიკური სიმარღე ადამიანისა ხარის ძალაზე და ცხენის სიმარღეზე მეტი არა ღირს. ამ ფიზიკურ თვისებებში კი არა, გონებრივ უპირატესობაში უნდა ეძიოს ადამიანმა თავისი ღირსება³.

¹ D V 11 A 41.

² D V 11 A 48.

³ D V 11 B 2.

უპკველია, ვინც ასეთი შეხედულების იყო ბუნებაზე, ის რადიკალურად ემიჯნებოდა ელინთა ტრადიციას და ბუნებრივი ძალების განმასახიერებელ პოლითეისტურ ღმერთებს თაყვანს ვერ სცემდა. ქსენოფანე სასტიკად ილაშქრებს პომეროსის და ჰესიოდეს მიერ შექმნილი იდეოლოგიის წინააღმდეგ: „პომეროსმა და ჰესიოდემ მიაწერეს ღმერთებს ყველაფერი, რაც ადამიანთა შორის საძაგელი და სამარცხეინოა, მაგალითად, ქურდობა, მრუშობა და ურთიერთ მოტყუება“¹, — ამბობს ის. ამ იდეოლოგიის შეცდომა ანთროპომორფიზმშია. მაგრამ ანთროპომორფისტული წარმოდგენა ღვთაებაზე რომ სწორი იყოს, მაშინ მართალი იქნებოდნენ ეთიოპიელებიც, თუ ისინი ღვთაებას ცხვირჩაქყულეტილი შავი ეთიოპიელის მსგავსად წარმოიდგენდნენ². მაშ, ხარებსა და ცხენებს რომ ხელები ჰქონებოდათ, იმათაც ღვთაება რქიან და ფაფარიან არსებად უნდა დაეხატათ³, ანთროპომორფისტული თვალსაზრისის ლოგიკას თუ გაეყვეით.

აზრი ამ გესლიანი კრიტიკისა ის იყო, რომ ღვთაება არ ემსგავსება ადამიანს და საზოგადოდ ბუნებრივ მოვლენას. ღვთაება არ განიაზრება ბუნებრივ მოვლენათა პრედიკატებით; ღვთაება ბუნების ნიშნების გარეშე ღვას. ის არის არა მხოლოდ *ἐκ τῆς ἀνθρώπου*⁴, არამედ *ἐκ τῆς ἀπὸ φάνταστος*.

§ 38. მაშ, როგორი უნდა იყოს ეს ღვთაება, თუ ის არ ემსგავსება ბუნებას? უპირველეს ყოვლისა ღმერთი არის ერთი და არა მრავალი. მრავლობა ბუნებაშია; ის, რაც ბუნებას არ ემსგავსება, არც მრავალი შეიძლება იყოს.

„ერთია ღმერთი ღმერთთა და ადამიანთა შორის და ის არ ემსგავსება ადამიანებს არც ტანით, არც აზრით“⁵.

როგორც მრავლობა, ისე ბუნების სხვა ნიშანიც არ მიეწერება ღმერთს. ბუნებრივი მოვლენა ჩნდება, იცვლება და ისპობა. ღმერთი არ გაჩენილია, ის არ იცვლება და არც ისპობა⁶. ღმერთი არ გაჩენილა, რადგან ვერ გაჩნდებოდა ის ვერც უკეთესისაგან, ვერც უარესისაგან. უკეთესისაგან გაჩენა ნიშნავს სიკეთის ნაწილის უკვალოდ გაქრობას, რაც შეუძლებელია; უარესისაგან გაჩენა ნიშნავს სიკეთის ნაწილის არაფრისაგან გაჩენას. ესეც შეუძლებელია. ღმერთი არ მოისპობა, რადგან ის-

¹ D V 11 B 11.

² D V 11 B 16.

³ D V 11 B 15.

⁴ „შორს ადამიანისაგან“: ტომონ ფლიუნტელის სიტყვებია ქსენოფანეზე.

Wachsmuth, *Sillogr. graeci.* fr. 40.

⁵ D V 11 B 23.

⁶ De Melisso, c. 3, l. 2.

პობა მხოლოდ ნაკლოვანი ბუნებრივი მოვლენა, რომელსაც ღმერთი არ ემსგავსება. ღმერთი არ მოძრაობს¹. საზოგადოდ ის ყოველგვარი ცვალების ან დროულობის გარეშეა. ყოველთვის თავის თავს ემსგავსება, რადგან მხოლოდ დროული და ცვალებადი არის ხან ერთი, ხან კი მეორე. ამისათვის ქსენოფანე უწოდებს ღმერთს „მსგავსს“ (ὁμοιωτής). როგორც დროს, ისე სივრცესაც არ აქვს ღმერთისათვის მნიშვნელობა. ღმერთი ვრცეულობის გარეშეა ანუ ის არ არის განფენილი. არ შეიძლება ღმერთზე არც ის ითქვას, რომ ის უსაზღვროა (ἀπειρόν), არც ის, რომ ის განსაზღვრულია (πεπερατομένης). თუმცა ქსენოფანე, როგორც ჩანს, ამბობდა, რომ ღმერთი მრგვალია (σφαιροειδής), მაგრამ ეს გამოთქმა უნდა გავივოთ, როგორც მეტაფორა. „ღმერთი მრგვალია“ ქსენოფანეს ენაზე ნიშნავდა იმას, რომ ღმერთი თავის თავშია მოთავსებული², და თავის გარეშე არაფერს საჭიროებს. დასასრულ ღმერთი უმაღლესი სულიერი თვისებებით არის აღჭურვილი³.

როგორია ამ ერთი, განუფენელი და მარადიული ღმერთის დამოკიდებულება ბუნებასთან? როგორ ითმენს ასეთი ღმერთი ნაკლოვანებით აღვსილ ბუნებას თავის გვერდით? ამ საკითხს სვამს ქსენოფანე და წყვეტს მას რადიკალურად. არავითარი რეალური დამოკიდებულება ღმერთსა და ბუნებას შორის არ არის, რადგან ბუნება ნამდვილად არც არსებობს, ბუნება არის მოჩვენება (δῶξ), აჩაბობისაგან წარმოდგარი.

უეჭველია, რომ ღმერთი იმ ნიშნების შემცველი, რომლებიც ჩამოვთვალეთ, გრძნობების საშუალებით არ შეიცნობა. მას კოლოფონელი სწვდა აზროვნებით. გრძნობათა მონაცემისაგან განყენებით. ეს გარემოება შეიგნო ქსენოფანემ და ამით საფუძველი ჩაუყარა გნოსეოლოგიას ან შემეცნების თეორიას. ჭეშმარიტებას აზროვნებაში ვაღწევთ, ფიქრობს ის. მხოლოდ აზროვნება წვდება იმას, რაც ნამდვილად არის. გრძნობა კი გვიჩვენებს იმას, რაც ნამდვილად არ არის, რაც ნისლსავით სიმტკიცეს მოკლებულია. გრძნობისაგან ჩნდება მოჩვენებითი, ნისლოვანი ცოდნა.

ბევრი რამ ჯერ ბუნდოვანად აქვს ქსენოფანეს გამოთქმული. ამ ბუნდოვანების გარკვევა იქცა მთელი შემდგომი ფილოსოფიური აზროვნების შინაარსად და ამით არის საინტერესო ქსენოფანეს ფილოსოფია: იქ მოცემულია პირველი ჩანასახი მეტაფიზიკისა და გნოსეოლოგიის.

¹ D V 11 B 26.

² Lefèvre. La philosophie. 62.

³ D V 11 B 24.

1. Kern, Ueber Xenophanes von Kolophon.
2. Krische, Forschungen, I, 86 ff.
3. Döring, Xenophanes, Preussische Jahrbücher, 89. B.
4. ს. დანელია, ქსენოფანე კოლოფონელი.

II ტ ა ვ ი

პ ა რ მ ე ნ ი დ ე

§ 39. პარმენიდე ელეატური მიმდინარეობის უდიდესი წარმომადგენელია. მან ქსენოფანეს მიერ გამოთქმულ აზრებს თეოლოგიური სამოსელი მოაცილა და აბსტრაქტულ-მეტაფიზიკური სახე მისცა.

პარმენიდე დაიბადა ქალაქ ელეაში. ის არისტოკრატიულ შთამომავლობას ეკუთვნოდა და პატივისცემით სარგებლობდა თავის სამშობლოში. დიოგენე გადმოგვცემს პარმენიდეზე, რომ მან „კანონები შეუდგინა თანამოქალაქეებსო“¹. უეჭველია, ეს ამტკიცებს პარმენიდეს ინტერესს პოლიტიკური ცხოვრებისადმი. ცხოველი ინტერესი პოლიტიკისადმი საზოგადოდ ახასიათებდა ელეას მოქალაქეებს, ამ პოლიტიკურ ემიგრანტებს, რომლებიც ამ მხრივ ჩრდილოეთი ამერიკის მცხოვრებლებს მოგვაგონებენ.

ქრონოლოგიური ხასიათის ცნობები პარმენიდეზე არ ეთანხმებიან ერთმანეთს. დიოგენე ლაერტი, რომელიც აპოლოდორეთი სარგებლობდა, გადმოგვცემს, რომ პარმენიდე „ჰყვაოდა 69 ოლიმპიადაში“². ეს უდრის ჩვენი წელთაღრიცხვით 504/1 წ. ქ. წ. საფიქრებელია, რომ ჩვეულებისამებრ აპოლოდორე სარგებლობდა პირდაპირი ცნობების მაგიერ სხვადასხვა მოსაზრებებით. შესაძლებელია, რომ აქ მიღებული იყო მხედველობაში ის გარემოება, რომ პარმენიდე, როგორც ქსენოფანეს მოწაფე, უნდა დაბადებულიყო აპოლოდორეს კონიექტურით მაშინ, როდესაც ქსენოფანემ აკმეს მიაღწია. ეს მოხდა იმავე აპოლოდორით, ელეას დაარსების დროს ან 540 წ. ქ. წ.

მეტი ყურადღების ღირსია ამიტომ მეორე ცნობა პლატონისა, რომელიც მოგვითხრობს³, რომ 65 წლის პარმენიდე ჩამოსულა ათენში და მასთან საუბარი ჰქონდა თურმე „ძლიერ ახალგაზრდა სოკრატს“. ეს ცნობა მთლად ისტორიული არ არის, რადგან პლატონი ხშირად თხზავს თავისი ნახევრადმგონსური დიალოგების განსავითარებლად საჭირო

¹ DV 18 A 1.

² DV 18 A 1.

³ DV 18 A 5.

ფაქტებს. მაგრამ პლატონი არ არღვევს ისტორიულ სიმართლეს და შეთხზულ ფაქტებს ამ სიმართლეს უფარდებს. თუ „ახალგაზრდა“ ნიშნავს დაახლოებით 15 წლის ყმაწვილს, მაშინ ეს შეხვედრა სოკრატესა და პარმენიდეს შორის მომხდარა 454 წელს (რადგან სოკრატე დაიბადა 469 წელს). მიუხედავად ამას 65 წელი, და მივიღებთ 509 წ. როგორც პარმენიდეს დაბადების თარიღს.

ცნობები იმის შესახებ, თუ როგორ მიმდინარეობდა პარმენიდეს ფილოსოფიური განვითარება, ცოტა მოგვეპოვება. მოგვიტხრობენ, რომ პარმენიდე პითაგორელთა მოწაფე იყო. დიოგენე ასახელებს ვინმე ამენიას პითაგორელს, რომელსაც დიდი გავლენა უნდა მოეხდინა პარმენიდეზე¹. საფიქრებელია, რომ ეს გავლენა უფრო ცხოვრების გატარების წესში გამოიხატა, ვიდრე თვით მოძღვრებაში². მართლაც, ძველად პარმენიდეს ცხოვრება სამაგალითოდ იყო მიჩნეული და როდესაც სურდათ აღენიშნათ რომელიმე პიროვნების ზნე-ჩვეულება და მაღალი ყოფაქცევა, იტყოდნენ, რომ ის ეწევა „რალაც პითაგორულსა და პარმენიდესეულ საქებას ცხოვრებას“³, პლატონი კი ერთ თავის დიალოგში პარმენიდეს აღარებს უდიდეს ღვთაებას და ამბობს: „მე მგონია, რომ პარმენიდე არის ჰომეროსის მშვიდი და მასთან საშინელი“⁴. „მშვიდი და მასთან საშინელი“ ზევსის ეპითეტებია. ისინი აღნიშნავენ ღმერთთა ღმერთის დიჩ ქალას. პარმენიდესაც თურმე ეს თავდაპირველი ძალა ახასიათებდა.

შეიძლება პარმენიდე გამხდარიყო პითაგორელთა წრის წევრი, რომ მას არ გაეცნო ქსენოფანე, რომელიც ოპოზიციაში ედგა პითაგორს და დასცინოდა მის მისტიციზმს⁵. რომ პარმენიდე ქსენოფანეს მოწაფე იყო, ამას საკმაოდ კარგად ადასტურებენ როგორც პლატონი, რომელსაც მთელი ელვატიზმის მამამთავრად ქსენოფანე ჰყავს მიჩნეული⁶, ისე არისტოტელე, სიმპლიკიოსი და სხვა მწერლები⁷.

პარმენიდეს დაუწერია მხოლოდ ერთი თხზულება. ეს იყო ფილოსოფიური პოემა ბუნების შესახებ, რომლისაგან დარჩენილია ნამსხვრევები. პოემა შედგებოდა შესავლისა და ორი მთავარი ნაწილი-

¹ DV 18 A 1.

² შტრ. Ritter et Preller, Hist. philosophiae graecae, III c. ამავე აზრას არის Zeller, Phil. d. Griech. 1, 630.

³ Ritter et Preller, III c.

⁴ DV 18 A 5.

⁵ DV 11 B 7.

⁶ DV 11 A 29.

⁷ Metaph., 986 b 18. D V 11 A 31. გერმანელმა მეცნიერმა რეინჰარტმა თავის ზონოგრაფიაში პარმენიდესე სცადა უარეყო პარმენიდეს დამოკიდებულება ქსენოფანესაგან. Reinhardt, Parmenides, 103. მაგრამ მისი ცლა დასაბუთებულად ვერ ჩაითვლება. იხ. ჩემი გამოკვლევა ქსენოფანე კოლოფონელზე.

საგან: პირველი ნაწილი იყო ჰეშმარიტება, ხოლო მეორე მოჩვენებითი ცოდნა. შესავალში მოთხრობილი იყო, როგორ მიიღო ავტორმა ლეთაებისაგან თავისი მოძღვრება¹. ამ შესავლის აზრი დიდ დავას იწვევს ფილოსოფიის ისტორიკოსთა შორის და ამიტომ მოკლედ შეიძლება მისი აქ მოყვანა. ავტორი, როგორც ჩანს, ამ შესავლის ნაწყვეტიდან გვიამბობს იმაზე, თუ როგორ მივიდა ის თავის მოძღვრებამდე. ეს მოძღვრება (მოგვითხრობს თითქოს პარმენიდე) არაჩვეულებრივი მოვლენაა კაცობრიობის ისტორიაში, რადგან მისი აღმოჩენა განსაკუთრებულ პირობებში მოხდა. ცოდნას მოწყურებული ახალგაზრდა ყმაწვილი ზის ეტლში, რომელიც მიაქანებს მას რაღაც უცნაური გზით ლამის სამფლობელოდან დღის სამთავროსაკენ (ე. ი. დასავლეთიდან აღმოსავლეთისაკენ). აქ, აღმოსავლეთში ეგულება წყარო იმ სიბრძნისა, რომლის წყურვილიც აიძულებს მას საგმირო საქმის ჩადენას. გზის მაჩვენებლად ყმაწვილს თან ახლავს სამი მზის-ქალწული (ჰელიადები). ჩქარი მოგზაურობის შემდეგ ეტლი მიადგება ქალღმერთის (მზა) საბრძანებელს. მოახლე ჰელიადების მფარველობის წყალობით მზამ ტკბილად მიიღო ავტორი და ასწავლა მას ის, რაც ამ დიდაქტიკური პოემის შინაარსს ანუ პარმენიდეს ფილოსოფიურ თეორიას წარმოადგენს.

§ 40. არის ორი გზა (ასე არიგებს მზა ავტორს): ჰეშმარიტების (ἀλήθεια) და მოჩვენების (ῥῆξις). უკანასკნელი გზით დადიან გრძნობების მიერ დამონებულნი, უბრალო მოკვდავნი, რომელნიც ბრყვესა და უგუნურ ბრბოს წარმოადგენენ. ამ გატკეპნილი ფართო და იოლი გზით არ უნდა იაროს იმან, ვისაც ჰეშმარიტება უყვარს. ის ვიწროსა და ძნელ გზას უნდა დაადგეს. თან მზა აძლევს თავის ადებტს დარიგებას, თუ როგორ შეიძლება მოჩვენების გზა ჰეშმარიტების გზისაგან გავარჩიოთ, რათა მოხერხდეს ამ გარჩევის გამოყენება ჩვენს პრაქტიკაში. ჰეშმარიტების გზის მ ა ჩ ვ ე ნ ე ბ ლ ა დ ჩვენ უნდა ვისარგებლოთ დებულებით: „რაც არის, ის არის“ (ἔσται εἶναι) ან „რაც არ არის, ის არ არის“ (οὐκ ἔσται μὴ εἶναι). ხოლო მოჩვენების გზაზე დამდგარი იმით შეიძლება ვიცნოთ, რომ მისთვის, „რაც არ არის, ის არის“ (ἔσται μὴ εἶναι) ან „რაც არის, ის არ არის“ (οὐκ ἔσται εἶναι)², პარმენიდემ ვერ შეძლო უფრო გარკვეულად გამოეთქვა ის აზრი, რომელიც დაფარულია ამ დებულებებში. მაგრამ უკვე თქმულიდანაც აშკარაა, რომ პარმენიდე ამყარებს აქ აზროვნების ლო გ ი კ უ რ კ ა ნ ო ნ ე ბ ს ა ნ უ კ რ ი ტ ე რ ი უ მ ე ბ ს, რომელთა საშუალებით ყალბი ცოდნა ნამდვილი ცოდნისაგან განირჩევა. ვინც ხელმძღვანელობს დებულებით „რაც არის, ის არის“

¹ D V 18 B 1.

² D V 18 4.

ან „რაც არ არის, ის არ არის“, — ის ეთანხმება თავისთავს. ის ორ სხვადასხვა მომენტში ერთსა და იმავეს ამბობს: თუ მას ერთხელ უთქვამს, რომ რაღაც „არის“, ის მეორეჯერაც იმას იტყვის, რომ ის „არის“; ან თუ ერთხელ მას უთქვამს, რომ რაღაც „არ არის“, ის შემდეგაც იტყვის, რომ ის „არ არის“. მას დაცული აქვს ნათქვამის იგივეობა, ვიტყოდით ჩვენ თანამედროვე უფრო განვითარებული ენით. რაც შეეხება მეორეს, ვინც ვერ იცავს ასეთს იგივეობას აზრებში (რისთვისაც, სხვა რომ არ იყოს, კარგი მენსიერება მაინც საჭიროა), ის ორ სხვადასხვა მომენტში სხვადასხვას ამბობს. თუ მას ერთხელ უთქვამს, რომ რაღაც „არის“, ის მეორეჯერ იტყვის, რომ ეს რაღაც „არ არის“. ან თუ მას უთქვამს ერთხელ, რომ რაღაც „არ არის“, მეორეჯერ ის იტყვის, რომ ეს რაღაც „არის“. ის ჩადის წინააღმდეგობას აზრებში, ვიტყვი ჩვენ თანამედროვე ენით!

აი რა ბუნდოვანი სახით გამოჩნდა პირველად საკაცობრიო აზროვნების ისტორიაში ლოგიკური კანონის ცნება! და გააგებია, რომ ის სწორედ საბერძნეთში, სახელდობრ, პოლიტიკური თავისუფლების პრინციპისთვის წამებულ ფოკელთა წრეში, გაჩნდა. ლოგიკის ანუ აზროვნების სისტემის საჭიროება ყველაზე უფრო ნათლად ცხადდება იქ, სადაც ერთი თავისუფალი ადამიანი მეორე თავისუფალ ადამიანს ხვდება და აბამს მასთან ორივე მხარის შინაგან სურვილზე და არა გარეგნულ ძალადობაზე დამყარებულ კავშირს. მოძალადეს ლოგიკა არ სჭირდება; მისთვის საკმაოა მუშტი, რომელიც დამონებულ საზოგადოებაში ყოველგვარ არგუმენტზე უფრო მკვეთრად ჭრის და მთავარ პრინციპად არის მიჩნეული ადამიანთა ურთიერთობის პრობლემის გადასაწყვეტად.

ქვეშარიტება აზრთა ურთიერთ თანხმობით რეალიზდება. მისი უსაშინლესი მტერია შინაგანი წინააღმდეგობა; ქვეშარიტება უწინარეს ყოვლისა სისტემაა — აი პარმენიდეს შეხედულება, რომ მოვაცილოთ ის სიტყვიერი ქერქი, რომელიც გარს აკრავს მას. ასეთ სისტემას საკუთარ აზრებში ბრბო მოკლებულია: ის ყოველთვის გატაცებულია მომენტით და ვერ სჭვრეტს იმას, რომ მომენტის საზღვარს სცილდება. ბრბოს აზრები მძივებია, რომლებსაც შემეერთებელი ძაფი აკლრა. პარმენიდე არ ზოგავს მწარე სიტყვებს ამ ბრბოს დასატუქსავად, რომელიც ბრჭყვიალა მოჩვენების გზას ვერ გასცილებია, ამ მოჩვენებით ცხოვრობს და არ აქვს ძალა ამაღლდეს ყოველდღიური საჭიროებით დამძიმებულ მომენტზე, რომელიც უშუალოდ დაკმაყოფილებას მოითხოვს მისგან. „არაფრის მცოდნე მოკვდავები“, „მუნჯნი“,

¹ ასე უნდა გადაწყდეს ეს ძნელი საკითხი, რომელიც ფრიად სადავო პრობლემაა არის გადაქცეული თანამედროვე ისტორიულ-ფილოსოფიურ მეცნიერებაში.

„ბრმანი“, „უგნური მოდგმა“ — აი ის გესლიანი ეპითეტები, რომლებიც უმასპინძლებდა პარმენიდე ხალხის მასას. კულტურის ისტორიკოსისათვის საინტერესოა ის ღრმა სიძულვილი, რომელსაც იჩენს ფართო წრეებისადმი არისტოკრატი პარმენიდე. უგნურ ბ რ ბ ო ს ის უპირისპირებს მოაზროვნე პ ი რ ო ვ ნ ე ბ ა ს, რომელიც ჩვეულებრივისაგან დამორებული ჭეშმარიტების გზით დადის.

§ 41. არისტოკრატიზმი ხშირად დაკავშირებულია იდეალიზმს მსოფლმხედველობაში: თუ ორი ადამიანი, რომელნიც ფიზიკურად დიდად არ განსხვავდებიან, სხვადასხვა უფლებებით სარგებლობენ საზოგადოებაში, როგორ შეიძლება ეს უთანასწორობა დასაბუთდეს, თუ არა იმით, რომ ფიზიკური თანასწორობა არ სწყვეტს ყველაფერს. ფიზიკურის ქვეშ ან მასზე უფრო მაღლა დგას არა-ფიზიკური ანუ იდეალური არსი და სწორედ ის არის, რომ უფლებას აძლევს ერთ ადამიანს მეორე ადამიანი ჩაგროს. ამიტომ რევოლუცია მატერიალისტური და ფენომენალისტური მსოფლმხედველობით არის ხშირად გაუღენთილი, რადგან ის მოითხოვს თვალსაჩინო თანასწორობის დამრღვევ უთანასწორო დამოკიდებულებათა მოსპობას. აქ არის სწორედ საძიებელი სოციალური სარჩული პარმენიდეს მსოფლმხედველობისა, რომელიც საკვირველი თანდათანობით გატარებული იდეალიზმია¹.

ეს იდეალიზმი აერთებს პარმენიდეს პოემის ორსავე ნაწილს: „*Ἀλήθεια*“ და „*Δόξα*“. ამიტომ შეცდომას სჩადიან ჩვეულებრივ ის ისტორიკოსები ფილოსოფიისა, რომლებიც ვერ ამჩნევენ კავშირს პარმენიდეს მოძღვრების ამ ორ ნაწილს შორის და იმასაც კი ამტკიცებენ, თითქო ეს ნაწილები ერთმეორეს ეწინააღმდეგებიან, ან თითქო პარმენიდე ასწავლის თავის ფ ი ზ ი კ ა შ ი („*Δόξα*“) იმას, რასაც მისი მეტაფიზიკა („*Ἀλήθεια*“) უარყოფს.

თავის მოძღვრებაში ბუნებაზე პარმენიდე მჭიდროდ უკავშირდება მასწავლებელს, ქსენოფანე კოლოფონელს². ქსენოფანე უარყოფდა ბუნების არსებობას: ბუნება არარაობაა, ამბობდა ის. პარმენიდე იმეორებს ამ დებულებას: ბუნება არ არსებობს, გვეუბნება ისიც. მაგრამ პარმენიდეს ორიგინალობა ამ დებულების დასაბუთებაშია. აქ მოჩანს

¹ წინააღმდეგ შეხედულებას იცავს Burnet, 176, რომლის აზრით პარმენიდე არის მატერიალიზმის მამა. პარმენიდემ შესაძლებელი გახადა მატერიალიზმის აღმოცენება, მაგრამ ის თვითონ არ იყო მატერიალისტი. იხ. ჩემი წიგნი „ატომისტური ფილოსოფია ძველ საბერძნეთში“, თ. 1.

² რაზედ ეყრდნობოდა დიოგენე ლაერტი, როდესაც ის D V 18 A 1 წერს პარმენიდეს: *δεισύνει και Ξενοφάνους οτι ηαριστήθησεν ἀθεῖν* (ქსენოფანეს კი უსმენდა, მაგრამ მიმდევარი არ ყოფილა მისი) არ ვიცი. პარმენიდეს დამოკიდებულება ქსენოფანესაგან დადასტურებულია დიოგენეზე უფრო სარწმუნო ავტორიტეტებით.

ის ახალი ნაბიჯი, რომელიც პარმენიდეს სახით გადაუდგამს წინ აზროვნებას.

ბუნება არ არის, რადგან არ არის მრავლობა, ასეთია ის ღრმა აზრი, რომელიც გატარებულია პარმენიდეს Δδξა-ში: მრავლობა კი არ არსებობს ნამდვილად იმიტომ, რომ არ არსებობს არარაობა. რა დამოკიდებულებაა მრავლობასა და არარაობას შორის? — ის, რომ არარაობის გარეშე მრავლობა შეუძლებელია, ფიქრობს პარმენიდე: სწორედ არარაობა ქმნის მრავლობას.

მართლაც მრავლობა არის იქ, სადაც არის ერთეული, რომელიც მეორე ერთეულს არ ემსგავსება ან განირჩევა მისგან, და ყოველი ერთეული (ინდივიდუალობა) არსებობს განცალკევებულად მეორე ერთეულისაგან. დათვი იმიტომ არის დათვი, რომ ის არ არის მგელი, ტურა, ლომი ან სხვა რომელიმე ცხოველი. დათვი განცალკევებულია ან გამოყოფილია სხვა ცხოველებისაგან. რომ დათვი არ იყოს მგლისაგან განცალკევებული, მაშინ არც დათვი იქნებოდა, არც მგელი, ვინაიდან დათვი იგივე იქნებოდა, რაც მგელი, და მგელიც იგივე იქნებოდა, რაც დათვი. ერთ ერთეულს მეორე ერთეულისაგან გამოჰყოფს საზღვარი თითოეული ერთეულისა. ერთეული (ინდივიდუალობა) იმიტომ არსებობს, რომ მას აქვს საზღვარი. მერე რა არის ეს საზღვარი? — ის, რაც ეს ერთეული არ არის. ერთეული არის რაღაც, საზღვარი არის ამ „რაღაც“-ის უარყოფა. თუ ერთეული არის, მაგალითად, საესეობა, საზღვარი არის სიცარიელე. თუ ერთეული არის ფერი, საზღვარი არის უფერობა. თუ ერთეული არის მძიმე, საზღვარი არის სიმძიმის უარყოფა. თუ ერთეული არის გემო, საზღვარი არის უგემობა. ერთი სიტყვით, თუ ერთეული არის არსი, საზღვარი არის არსის უარყოფა ანუ არარაობა. მაშასადამე, მრავლობა რამდენადაც ის საზღვრისაგან წარმოდგება, გულისხმობს არარაობას. არარაობის გარეშე მრავლობა არ არსებობს.

მაგრამ არარაობა არ არის — ეს ხომ კანონია აზროვნების. ვინც იტყვის, რომ არარაობა არის, ის იმ შემცდარ გზაზე დამდგარა, რომელზედაც დადის უგნური ბრბო და რომლისაგან მჩა გვაფრთხილებს პარმენიდეს პოემის შესავალში, როგორც მოჩვენებითი ცოდნის პრინციპისაგან. არარაობა არ არის, რადგან ის ვერც განიზრდება: „არარაობას ვერც შეიცნობ და ვერც გამოთქვამ“¹. წანამძღვარი, რომელსაც ეყრდნობა ეს დებულება, ის არის, რომ არ არსებობს არაფერი აზრის გარეშე. აზრის გარეშე მყოფი ანუ უაზრო სინამდვილე შეუძლებელია. ყოველი სინამდვილე (არსი) აზრიანიც არის ანუ არსი (თვით მოაზროვნე სუბიექტიც) აზრის ლოგიკური პირობის ქვეშ იმყოფება: სადაც არ არის აზრი, იქ არც არსია, და სადაც არის არსი, იქ უაუოდ

¹ D V 18 B 4.

აზრიც არის. ეს აძლევს პარმენიდეს უფლებას სთქვას: „ერთი და იგივეა ის, რაც განიაზრება, და ის, რაც არის“¹.

§ 42. უნდა ვუფრთხილდეთ, რათა ამ დებულებაში მრავალ მკვლევართა კვალად იმაზე მეტი არ დავინახოთ, რაც მასში არის ნამდვილად ნათქვამი. აქ პარმენიდე ამყარებს მხოლოდ ლოგიკურ დამოკიდებულებას არსსა და აზრს შორის და არ ეხება აზრის და არსის მეტაფიზიკურ მიმართებას: არსის ლოგიკური მოცულობა შედის აზრის ლოგიკურ მოცულობაში. რატომ შედის არსის ლოგიკური მოცულობა აზრის ლოგიკურ მოცულობაში, ამაზე აქ არაფერია ნათქვამი. მაშასადამე, არც ის არის ნათქვამი, რომ აზრი იმიტომ ახლავს განუყრელად თან არსს, რომ აზრი ქმნის არსს, რომ აზრისაგან ჩნდება არსი². რომ არსის შექმნა შეეძლოს აზრს, ის უნდა ყოფილიყო არსის წინაშე მოცემული რეალურად³. აზრის რეალური მოცემულობა კი ნიშნავს მის ცნობიერებას, რაც უსათუოდ არსებულის უბიექტის გარეშე შეუძლებელია: არაცნობიერად აზრი ხომ არ არსებობს. მაშ, ის აზრიც, რომელიც ლოგიკური პირობაა არსისა, არის არა რეალური აზრი, არამედ მარადიული ცნება აზრისა, რომელსაც ჩვენ შეიძლება აბსოლუტური ანუ წმინდა აზრი ვუწოდოთ, ხოლო არისტოტელე კი უწოდებდა *νόησε νοήσεως*-ს: რომ ის რეალური (ემპირიული) აზრი ყოფილიყო, ხომ შეუძლებელი იქნებოდა, რომ მოაზროვნე პიროვნება მისგან ყოფილიყო დამოკიდებული რეალურად. პარმენიდე კი გულისხმობს, რომ მოაზროვნე დამოკიდებულია აზრისაგან, რომ ისიც აზრის პირობის ქვეშ არის. მაშ, ეს დამოკიდებულება ყოფილა დამოკიდებულება არა რეალური, არამედ ლოგიკური, და თვით ის აზრიც და არსიც, ამ ლოგიკური დამოკიდებულების წევრები, ყოფილან არა რეალური აზრი და არსი, არამედ მხოლოდ ცნებანი აზრისა და არსისა. არსი, რომელზედაც ლაპარაკობს პარმენიდეს დებულება, არის ცნება არსისა, ე. ი. პრედიკატების ჯამად ქცეული ანუ ლოგიკური ნიშნებად დაშლილი (შეცნობილი) „არსი“. ასეთი „არსი“ უეჭველად აზრის ქვეშ იმყოფება, ვინაიდან თვით ეს დაშლა არსისა ნიშნებად ანუ პრედიკატებად, ე. ი. პრედიკატების მიწერა არსისათვის, აზროვნების აქტია. და პრედიკატებიც (ნიშნებიც) აზრებია. შეცდომა იქნებოდა ეს ცნება არსისა არსთან გაგვეიგივებინა, თუმცა პარმენიდე მაინც ჩადის ამ შეცდომას: არსი მისთვის იგივეა, რაც ცნება არსისა. მეორე მხრივ, ცნებაც აზრისა, რომელიც გამოცხადებუ-

¹ D V 18 B 5 შტრ. D V 18 B 8, v 34.

² ეს დებულება არ არის სწორი და ს. დანელიამ შემდეგ თვითონვე გაასწორა პ.ს.ი შეცდომა. იხ. „სოკრატის ფილოსოფია“ (რედაქტორის შენიშვნა).

³ შექმნა ხომ რეალური პროცესია, რომელიც შემქმნელის რეალობას გულისხმობს: თუ შემქმნელი არ არსებობს ნამდვილად, იქ არც შექმნა არსებობს.

ლია არსის ლოგიკურ პირობად, პარმენიდეს ვერ გაურჩევია საკუთარი რეალური აზრისაგან, რომელიც დროულობით არის დამძიმებული და წარმავლობის მსხვერპლია, ვინაიდან პარმენიდე ფიქრობს, რომ მისი საკუთარი აზრი (მოძღვრება) კმარა არსის ფარგლების სრულ მოსახაზავად. აი ამაშია სწორედ პარმენიდეს მოძღვრების მეტაფიზიკურობა, ამ სიტყვის ცუდი მნიშვნელობით: ემპირიულ აზრს პარმენიდე აბსოლუტური აზრის მნიშვნელობას აძლევს, და რელატიურ არარაობას, რომელიც პირობაა მართლაც ბუნებისა, აბსოლუტურ არარაობად აცხადებს, ამასთან დაკავშირებით კი მთელ ბუნებას ირეალობად აქცევს.

თუ არარაობა არ არის, მაშინ არც ბუნება არის. ბუნება შედეგი ყოფილა ისეთი რისამე, რაც ნამდვილად არ არის: ბუნება ან მრავლობა იმ ნაირ-ნაირი საგნებისა, რომლებსაც გრძნობა გვიჩვენებს, შედეგი ყოფილა იმ ყალბი დებულებისა. თითქო არარაობა არის. მთელი მეორე ნაწილი პარმენიდეს პოემისა, რომელსაც Δόξα ეწოდება, დათმობილი აქვს ამ აზრის კერძო შემთხვევებში გატარებას ან მის კერძო ფაქტებით დადასტურებას. აქ მტკიცდება, რომ ყოველ ბუნებრივ მოვლენაში, რომელიც გინდათ აიღეთ, შედის არარაობა, რომლის გარეშე ეს მოვლენა ვერ იქნებოდა ის, რაც არის.

არისტოტელე უპირისპირებს პარმენიდეს და მილეტის ფიზიკოსებს ერთმანეთს. იმ დროს, როდესაც იონიელები იკვლევდნენ საგანთა არსს (ე. ი. იმას, რაც არის საგნებში) „ნიეთიერების მიხედვით“. პარმენიდე ეძებს საგანთა არსს „აზრის მიხედვით“, ასე ახასიათებს დიდი სტაგირელი პარმენიდეს განსხვავებას იონიელებისაგან¹. შეუძლებელია უფრო ღრმად პარმენიდეს ფილოსოფიის დახასიათება, ვიდრე დახასიათებულია ის ამ რამდენიმე სიტყვაში.

მართლაც, იონიელების მთავარი საკითხი იყო, რისგან ჩნდება საგნები. სწორედ ამისათვის იკვლევდნენ ისინი, რისგან ანუ რა ნივთიერებისაგან შედგება ფიზიკურად ბუნება. პარმენიდეს შეხედულებით ასეთი კითხვა კარგავს აზრს: ვინც აყენებს საკითხს თუ რისგან ჩნდება საგნები, ის ეძებს ამ საგნების რეალურ მიზეზს, და, მაშასადამე, თვით ეს საგნები მას რეალობად მიუჩნევია: თუ რამე რეალობა არ არის, მისი რეალური მიზეზის ძიება უაზრობაა. ამიტომ პარმენიდე, რომელსაც საგნების რეალობა არ სწამს, იმას კი არ იკვლევს, თუ რისგან ჩნდება საგნები, და არც იმას, თუ რისგან შედგება ფიზიკურად საგნები, არამედ იმას, რისთვის არის საგანი ის, რაც ის არის. საკითხზე „რისთვის არის ესა და ეს ცხოველი დათვი, ანუ რისთვის უნდა ეწოდოს მას სახელი ან სიტყვა (λόγος) დათვი“, შეიძლება ვუპასუხოთ მხოლოდ ასე: იმისათვის, რომ ამ ცხოველს აქვს დათვის ნიშანთა

¹ DV 18 A 29.

ჯამი. დათვის ნიშანთა ჯამი არის დათვის ც ნ ე ბ ა ანუ აზრი (ἀλήθεια). მაშ, საკითხი, რისთვის არის ესა თუ ის ცხოველი დათვი, ეძებს ამ ცხოველში დათვის ცნებას ანუ აზრს. ბუნება პარმენიდესათვის ნამდვილად არ არსებობს: ის მოჩვენებაა. პარმენიდე იკვლევს თავის ფიზიკაში არა ამ მოჩვენების რეალურ მიზნებს, არამედ იმას, რისთვის არის ის მოჩვენება. ის ცდილობს ბუნებაში მონახოს ლოგიკური ნიშნები მოჩვენებისა ანუ მიაგნოს ლოგიკურ საბუთს¹, რომელიც გვაძლევს უფლებას ვთქვათ, რომ ბუნება ან უკეთ ყოველი ნაწილი მისი (საგანი) მოჩვენებაა. ამიტომ პარმენიდეს ფიზიკას თუმცა იგივე ობიექტი აქვს გამოსაკვლევად, რაც მილეტის ფიზიკას და საზოგადოდ ყოველ ფიზიკას, მაგრამ ნამდვილად ის ფიზიკა არ არის, ვინაიდან ამ ობიექტს ის ფიზიკოსის თვალსაზრისით არ უდგება. პასუხსაც, რომელსაც იძლევა პარმენიდეს ἄνῃ. შეიძლება ეწოდოს ფენომენოლოგია, ან მოძღვრება მოვლენათა ლოგიკურ პირობებზე.

§ 43. მთელი ბუნება არის მოჩვენება ანუ შეცდომა, რომელიც იმ ყალბ წანამძღვარს ეყრდნობა, თითქოს არარაობა არის. ნამდვილად არარაობა არ არის. ნამდვილად არის არა არარაობა, არამედ მისი მოპირდაპირე — რაობა: არის რაობა, არის არსი. ბუნება ანუ ის საგნები, რომლებიც გრძნობით განიცდებიან, არის არსის და არარაობის სინთეზი. ვისაც ბუნება სინამდვილედ მიაჩნია, მას სინამდვილედ მიუჩნევია არსიც და არარაობაც, ვინაიდან მრავლობა ბუნებისა შესაძლებელია მხოლოდ ამ პირობით. ყოველი საგანი არის ეს საგანი იმიტომ, რომ მასში არის ორი ცნების ნიშანთა შეერთება: არსისა და არარაობის. ყოველი ფიქვი არის ფიქვი, ე. ი. მას აქვს ფიქვის განსაკუთრებული სახე, რადგან მასში არის არსი და არარაობა: ფიქვი არსია, რადგან ის არის რაღაც (ხე); ფიქვი არარაობაა, რადგან ის არ არის სხვა რაღაც (მაგალითად, ნაძვი). ამის მსგავსად ყოველი კონკრეტობა შეიცავს ყოფნას და არყოფნას: ის კიდევ არის და კიდევ არ არის.

საკვირველია პარმენიდეს აზრთა ძლიერება, მისი ნიჭი განყენებულ მიმართებათა წვდომისა. ნუ გვავიწყდება, რომ ის პიონერია მეტაფიზიკის უდაბურ ტყეში, და მისი აზრი პირველად კვეთს ბილიკებს ამ უცნობ რეგიონებში. გასაგებია, რომ მას აკლდა სიტყვიერი მასალა თავისი აბსტრაქტული აზრების გამოსათქმელად. ჯერ დღესაც, მიუხედავად მეტაფიზიკის ორათასწლეული განვითარებისა, ძნელია მისი ცნებების სწორი გამოთქმა. მაშ რა უნდა ყოფილიყო პარმენიდეს დროს? ამიტომ ის მიმართავს სიმბოლოებს. უკვე ქსენოფანემ უჩვენა მას მა-

¹ ე. ი. იმას, რასაც შემდეგ არისტოტელემ უწოდა τὸ τί ἦν εἶναι.

გალითი. ქსენოფანემ არარაობა, ზნეობრივი სიმწირე და უბადრუკობა მტკრის ანუ მიწის სიმბოლოთი აღნიშნა. პარმენიდემ მიიღო ეს სიმბოლო-
 კა: მისთვისაც არარაობა გამოიხატება ზიწით (γῆ). მიწა ლამის (γῆ) ან
 სიბნელის, სიმძიმის და სიცივის (ψυχρόν) მატარებელია. არარაობა
 (არყოფნა) არის ყოფნის უარყოფა ანუ მისი წინააღმდეგობა: ამიტომ
 არსის (ყოფნის) სიმბოლოდ აღიარებულია სინათლის (φῶς), სიმსუბუქის
 (ἐλαφρῆς) და სითბოს (θερμῆ) მატარებელი ნივთიერება ცეცხლი (πῦρ).
 მაგრამ შეცდომა იქნება, თუ ჩვენ მიწა და ცეცხლი პარმენიდეს
 ფიზიკისა გავიგეთ უბრალოდ, როგორც ნივთიერებანი. ესენი სიმბო-
 ლოებია ცნებათა აღსანიშნავად. ბუნება არის მიწისა და ცეცხლის ნა-
 რვეი, ამბობს პარმენიდე¹, იმ აზრის გამოსათქმელად, რომ ბუნება არის
 არსის და არარაობის, ყოფნის და არყოფნის შეერთება. — მიწა და
 ცეცხლი, ან არსი და არარსი ერთიმეორეში არ გადადიან. ისინი მოწი-
 ნააღმდეგე აბსოლუტებია². თუ დავაკვირდით, აქაც ჩვენ გვაქვს ერთ-
 გვარი სახე ცნებათა გაიპოსტასეზისა, რომელსაც შემდეგ
 ასე ხშირად მიმართავდნენ ფილოსოფიაში.

ეჭვი არ არის, რომ თავისი ფენომენოლოგიის დასასაბუთებლად
 პარმენიდემ ისარგებლა ქსენოფანეს მსგავსად მილეტური ფიზიკის მილ-
 წევებით. მაგრამ მისცა მათ სულ სხვა აზრი, ვიდრე ის, რომელიც ჰქონ-
 და მათ ფიზიკაში. განსაკუთრებით აღსანიშნავია ის გარემოება, რომ
 პარმენიდე ბევრ რამეში დაუკავშირდა ანაქსიმანდრეს, რომელმაც
 პირველად მიაქცია ყურადღება იმას, რომ ურთიერთ წინააღმდეგობა
 ახაიათებს კონკრეტულ საგნებს. აქ უადგილოა იმის დაწვრილებით
 გამოკვლევა, თუ როგორ გაატარა პარმენიდემ თავისი პრინციპული გა-
 გება ბუნებისა ყველა მოვლენის ინტერპრეტაციაში. მოვიყვანოთ მხო-
 ლოდ ერთი ნაწყვეტი პარმენიდეს პოემის მეორე ნაწილიდან: „შენ გაი-
 გებ ეთერის ბუნებას, და ყველა ვარსკვლავთა სახეს ეთერში და ნათე-
 ლი მზის წმინდა ჩირაღდნის უჩინარ მოქმედებას და იმას, საიდან
 ჩნდებიან ისინი; გაიგებ მრგვალ-თვალა მთვარის ცდომილ მოქმედებას
 და ბუნებას; გაიგებ აგრეთვე, საიდან წარმოდგა გარშემოკრული ცა და
 როგორ აიძულა ის ხელმძღვანელმა აუცილებლობამ ვარსკვლავთ სა-
 ზღვარი ყოფილიყო“³. როგორც ჩანს ამ ნაწყვეტიდან, პარმენიდეს ἄδῃ
 ვრცლად იკვლევდა ასტრონომიულ მოვლენებს. მაგრამ აქ არ გაჩერე-

¹ D V 18 A 24. Ἄνοχαζόμενος δ' ἀκολουθεῖν ταῖς φαινομένοις καὶ τὸ ἐν
 μὲν κατὰ τὸν λόγον. πλείω δὲ κατὰ τὴν αἴσθησιν ὑπολαμβάνων εἶναι, ὅσο τὰς
 αἰτίας καὶ ὅσο τὰς ἀρχὰς πάντων εἰσῆσι, θεοῦ καὶ ψυχρῶν. οἷον πῦρ καὶ γῆ
 λέγων.

² D V 18 B 9.

³ D V 18 B 10.

ბულა ის. ბუნებრივ მოვლენათა შორის პარმენიდეს მიუქცევია ყურადღება ფსიქოლოგიურ პროცესებისთვისაც, სახელდობრ, შემეცნების პროცესებისთვის. ადამიანის ბუნება, ისე როგორც ყოველი საგნისა, შედგება ნათელი ცხელი ცეცხლისა და ბნელი ცივი მიწისაგან. თითოეული ნაწილი თავის შ ე ს ა ფ ე რ ი ს ა ნ მ ს გ ა ე ს ს შეიცნობს: ბნელით შევიცნობთ ბნელს, ნათელით ნათელს. ცნობიერებამდე კი აღწევს ის, რაც ჭარბობს¹. ადამიანის სიკვდილი არის მასში არსებული ცეცხლისა და მიწის გათიშვა. უსულო გვამში ცეცხლი უკვე არ არის: მასში მხოლოდ ცივი მიწა-ლა რჩება. ამიტომაც, დაასკვნის პარმენიდე, უსულო გვამს რჩება მხოლოდ ცივის, ბნელის და ჩუმის (საფლავის!) გრძნობა².

§ 44. ბუნება არ არის. ის მოჩვენებაა, არ არის მრავლობაც. მაშ, რა არის? არის ის, რაც არის, ე. ი. არსი: არც თვალების, არც ყურების, არც გრძნობის სხვა ორგანოების საშუალებით არსი არ შეიცნობა. გრძნობა სწვდება მხოლოდ ბუნების მოვლენებს, ე. ი. იმას, რაც ნამდვილად არ არის, რაც მოჩვენებაა. ამიტომ გრძნობა ატყუებს ადამიანს, და პარმენიდე გვაფრთხილებს, რომ არ დავენდოთ მას. არსი ანუ ის, რაც ნამდვილად არის და ბუნებრივ მოვლენებით არაა მოჩვენება, შეიცნობა აზროვნების საშუალებით³.

პარმენიდე ძლიერ მოწადინებულია განსაზღვროს დედუქციის ხერხით ეს „არსი“. ამ განსაზღვრაში პარმენიდე დამოკიდებულია ქსენოფანესაგან: უკანასკნელის მიერ დამყარებული პრედიკატები ღმერთისა პარმენიდეს „არსზე“ გადმოაქვს. ეს კი შესაძლებელი გახდა იმიტომ, რომ, ისე როგორც ქსენოფანეს ღმერთი, პარმენიდეს „არსიც“ არ ემსგავსება გრძნობებით შეცნობილ ბუნებრივ მოვლენას. პარმენიდე გულმოდგინედ ამტკიცებს, თუ რატომ უნდა მიეწეროს არსს ის ნიშნები, რომლებსაც ის მას აწერს. ეს არგუმენტაცია პარმენიდესი კარგად არის დატულო⁴.

არსი არის ანუ არსებობს, ასეთია პარმენიდეს პირველი მეტაფიზიკური დებულება არსზე. არსებობა არსისა გამოყვანილია აზრო-

¹ D V 18 A 16.

² D V 18 B 16; ეს შეხედულება შემეცნებაზე ფრიად ნაყოფიერი გამოდგა აზროვნების ისტორიაში. მას ეყრდნობოდა ნეტარი ავეუსტინე (და მის კვალად მთელი ქრისტიანული თეოლოგია), როდესაც ის ათეიზმს იმ არგუმენტით აბათილებდა, რომ ღმერთის შესაცნობად საჭიროა, რათა თვით შემეცნობს ღმერთი ჰყავდეს: უღკოო ღმერთს ვერ შეიცნობსო. პარმენიდეს მიერ პირველად გამოთქმულ დებულებას ეყრდნობა რაციონალისტური ფილოსოფიაც, როდესაც ის ამტკიცებს, რომ შემეცნება შესაძლებელია მხოლოდ მაშინ, თუ შესაცნობი საგანი შემეცნების ელემენტებისაგან შედგება.

³ DV 18 B 1.

⁴ DV 18 B 8.

ვნების საშუალებით თვით არსის ცნებისაგან¹. არსს არ შეუძლია არ იყოს, ე. ი. იყოს არარაობა ან იყოს არა ის, რაც ის არის. არსს არ აქვს არჩევანი ყოფნასა და არ ყოფნას შორის. რასაც არჩევანი აქვს, ის თავისუფალია. რამდენადაც არსს არჩევანი არა აქვს, ის არ არის თავისუფალი. არსი აუცილებლობით ხასიათდება. ის შეკრულია „დიდი ბორკილების საზღვრებში“². პარმენიდე უწოდებს იმას, რასაც არსი შეკრული ჰყავს, „აუცილებლობას“ („ძლიერ აუცილებლობას ჰყავს ის (არსი) დაჭერილი საზღვრის ბორკილებში, რომელიც მას გარს აკრავს“³). რა არის ეს აუცილებლობა? არსის გვერდით არაფერია, რადგან არსი ერთია. ამიტომ ეს აუცილებლობა არსის გარეშე არ არის. ის თვით არსშია დაფარული, როგორც მისი შინა-არსი. ამიტომ შეიძლება ითქვას, რომ ეს არის აუცილებლობა არა ფიზიკური, არამედ ლოგიკური. არსს არ შეუძლია არ იყო ის, რაც ის არის, მაგრამ არა იმიტომ, რომ ვინმე სხვა აიძულებს მას იყოს ასე. თვით არსისაგან გამომდინარეობს, რომ ის არ არის ყოველსავე საზღვარს მოკლებული. სწორედ ამ აზრს გამოხატავს პარმენიდე. დებულებით, რომ არსი „ემსგავსება კარგად შემომრგვალებული ბურთის მოცულობას“⁴.

შეცდომა იქნებოდა ამ უკანასკნელი სიტყვებიდან გამოგვეყვანა, რომ პარმენიდეს არსი განთენილია. პარმენიდე ადარებს არსს მრგვალ ბურთს და სრულიად არ ამბობს იმას, რომ არსი მრგვალია ფიზიკურად.

როგორც ბურთი, არსი დამთავრებულია, ის ყოველმხრივ შემოფარგლულია ან თავისთავში იმყოფება და განვითარების ანუ პროცესის გარეშეა. „არ შეიძლება, რომ არსი იყოს დაუმთავრებელი“⁵. არსი უცვლელი და უძრავია⁶. მას არ აქვს ნაწილები. ის განუყოფელი და მთელია⁷. ერთი სიტყვით, არსი, რომელიც ამავე დროს არის ყველაფერი, რადგან მის გარეშე არაფერი არსებობს, არის ἅπλοιο⁸ ანუ თავისთავის მსგავსი დროის ყველა მომენტში; ეს იმას ნიშნავს, რომ ის დროის ვითარების გარეშე იმყოფება.

რა არის ეს არსი, რომლის პრედიკატები ზევით ჩამოვთვალეთ?

¹ როგორც ვხედავთ, ცნობილ ონტოლოგიურ არგუმენტს გრძელი წარსული კჭონებია: მისი სათავე ელეატურ ფილოსოფიაშია.

² D V 18 B 8.

³ D V 18 B 8. 30—31.

⁴ D V 18 B 8, v. 43.

⁵ D V 18 B 8, v. 32.

⁶ D V 18 B 8, v. 35—40.

⁷ D V 18 B 8, v. 22.

⁸ D V 18 B 8, v. 22.

პარმენიდე ისეთ გამოთქმებს ხმარობს მის დასახასიათებლად, რომ შეიძლება გვეფიქრა, თითქოს არსი, რომელსაც ის აგვიწერს, ნივთიერი ანუ განფენილი არსია: „კარგად შემომრგვალებული“, „სავსე“, ეს ხომ ვრცეულობითი ნიშნებია, რომლებიც მხოლოდ განფენილს მიეწერება. მართლაც, ამის მიხედვით, ზოგი თანამედროვე მეცნიერი ფიქრობს, რომ პარმენიდეს არსი იყო სხეული¹. მაგრამ ყველაფერი, რაც ითქვა პარმენიდეს მოძღვრებაზე, გვაიძულებს ვაღიაროთ, რომ არსი იყო მისთვის არა ფიზიკური სხეული, არამედ ცნება არსისა ანუ ლოგიკური კატეგორია. სწორედ როგორც ცნებას, არ აქვს მას ფერი, გემო და სხვა გრძნობისეული ნიშანი².

ნამდვილად არის მხოლოდ არსის ცნება, რომელიც აზრს ემთხვევა. ყველაფერი სხვა კი მოჩვენებაა. მოჩვენებაა განფენილი ფიზიკური ბუნება, რომელიც არსებობს მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც ის არსის ცნებაშია. თვით მოაზროვნე ადამიანიც არ შეადგენს აქ გამონაკლისს. ისიც იმდენად არის ნამდვილი, რამდენად იღებს სინამდვილეს არსის ცნებიდან. მხოლოდ ეს უკანასკნელი არის თავისთავად, აბსოლუტურად და, მაშასადამე, მოაზროვნე სუბიექტისაგან დამოუკიდებლად. ყველაფერი სხვა კი (ბუნება) არის მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც ის არსის ცნებაში მონაწილეობს, ე. ი. რამდენადაც მასში შედის არსის ცნება. ამრიგად, ყოველგვარი რეალობა ცნებით ამოიწურება, და ცნების გარეშე მყოფი ანუ უაზრო რეალობა შეუძლებელია. როგორც ჩანს, პარმენიდეს ფილოსოფია ბოლმდე განაზრებული რაციონალიზმია.

ლიტერატურა

1. Reinhardt, Parmenides.
2. Tannery, La physique de Parménides. Revue philosophique, 15.
3. Мандес, Элеаты. Записки Новоросийского университета. 1914, г.
4. დანელია, პარმენიდეს მეტაფიზიკისათვის. თბილისის უნივერსიტ. მოამბე, IV.

III ტ ა ვ ი

ქ ე ნ ო ნ ი

§ 45. პარმენიდემ თავისი მეტაფიზიკა არსის ცნების ანალიზის საშუალებით დაამყარა. არსი არ არის მრავალი: ის ერთია. არსი არ არის ცვალებადი: ის უცვლელია. არსი არ გაჩენილა და არ მოისპო-

¹ Zeller, 1,237. Burnet, 167. Windelband, Gesch. d. alten Philos. § 19. Ueberweg-Prächter, 1,98.

² D V 18 B 8, v. 38—41.

ბა. ის მარადიულია. არსი არ მოძრაობს ერთი ადგილიდან მეორეში.. ის უძრავია. რაც მრავალია, ცვალებადია, მოძრავია (ასეთია სწორედ ბუნება), ის ნამდვილად არ არსებობს; ბუნება მოჩვენებაა, რადგან ის ყალბი წანამძღვრის შედეგია.

ამ დებულებებში ამოიწურა დადებითი შინაარსი ელეატიზმისა. ახლის თქმა ამ მიმართულებით შეუძლებელი იყო, თუ ლოგიკურ თანდათანობას არ უღალატებდნენ. ამიტომ პარმენიდეს მიმდევრებს ისლა დარჩათ მხოლოდ, რომ დაეცვათ თავისი მასწავლებლის თეორია, მოწინააღმდეგე შეხედულებათაგან (აპოლოგია) და გაეგრევებინათ იგი (პ რ ო პ ა გ ა ნ დ ა).

უკვე ჩვეულებრივი წარმოდგენა, რომელსაც იზიარებს მასა და რომელიც გრძნობას ეყრდნობა, საკმაოდ ეწინააღმდეგება ასეთ თეორიას. გრძნობა გვამცნობს, რომ სინამდვილე ერთი კი არა, მრავალია, ე. ი. ის ნაწილებისაგან არის შემდგარი. გრძნობა გვარწმუნებს აგრეთვე, რომ სინამდვილეში არსებობს მოძრაობაც, გაჩენაც, მოსპობაც. მაშ, ვინც პარმენიდეს მეტაფიზიკას იზიარებდა, მისთვის აუცილებელი იყო შეჭახება ამ ჩვეულებრივ წარმოდგენასთან. გარდა ამისა, არაერთი ფილოსოფიური თეორია ედგა ამ შემთხვევაში მასის ჩვეულებრივ წარმოდგენას გვერდში, რადგან არაერთი ფილოსოფოსი იზიარებდა ძენონის დროს იმ აზრს, რომ სინამდვილეში არსებობს სიმრავლეც და მოძრაობაც (ემპედოკლე, პითაგორელნი, ლევკიპე, როგორც დავინახავთ, პლურალისტები იყვნენ), საჭირო იყო ყველა ამათთან ანგარიშის გასწორება, და პარმენიდეს მოწაფემ ძენონმაც იკისრა სწორედ ეს საქმე.

ძენონი დაიბადა მეხუთე საუკუნის დასაწყისში. პლატონი გამოგვემს, რომ ის 25 წლით უმცროსი იყო პარმენიდეს¹. როგორც პარმენიდე, ისე ძენონიც ელვას მოქალაქე იყო და პირადად იცნობდა პარმენიდეს, რომელიც მას თავის უსაყვარლეს მეგობრად თვლიდა. დიოგენე ლაერტი ამბობს, რომ ფიზიკურად ძენონი ტელეუტაგორას შვილი იყო, ხოლო, სულიერად პარმენიდესი².

ცელერი ფიქრობს, ვითომ ამ სიტყვებით დიოგენი ამბობს, რომ ძენონი იყო პარმენიდეს შვილობილი (Adoptivsohn). მაგრამ ეს მოსაზრება ცელერისა³ არ უნდა იყოს მართალი: დიოგენე ადარებს ძენონის დამოკიდებულებას პარმენიდესთან მის დამოკიდებულებას ტელეუტაგორასთან. განსხვავებას კი ამ დამოკიდებულებათა შორის გამოსთქვამს სიტყვებით ზმსე — ფმსე: პარმენიდე ზმსე ის იყო ძენონისათვის, რაც იყო მისთვის ტელეუტაგორი ფმსე. მმსე ამ შემთხვევაში

¹ D V 19 A 11.

² D V 19 A 1.

³ D Philos. d. Griech., I, 743.

ნიშნავს იმას, რაც არ არის ბუნებისგან მოცემული, რაც არ არის ფაქტი, მაგრამ ის არ ნიშნავს უსათუოდ კ ა ნ ო ნ შ ი გ ა მ ო ხ ა ტ უ ლ დ ა - მ ო კ ი დ ე ბ უ ლ ე ბ ა ს ანუ შეილობილობას.

როგორც მისი მასწავლებელი პარმენიდე, ძენონიც განთქმული იყო მარტო ფილოსოფიით კი არა, არამედ პოლიტიკური მოღვაწეობითაც. დიოგენე ლაერტი გადმოგვცემს, რომ ძენონი მონაწილეობდა ერთს პოლიტიკურ შეთქმულებაში ტირანი ნეარხის (თუ დიომედონტის) წინააღმდეგ. შეთქმულება გამოაშკარავებულა უდროოდ, და ძენონიც შეუპყრიათ. მაგრამ მიუხედავად იმისა, რომ ძენონი სასტიკად უწვავლებიათ, მას არ გაუცია თავისი მეგობრები¹. როდესაც ძენონი მიიყვანეს თურმე დასაკითხავად ტირანის წინაშე, მან ზიზლით მოავლო თვალი მონურ სახეებს ტირანის მოახლეთა, რომელნიც იქვე იდგნენ, და წარმოსთქვა: „მე მაოცებს თქვენი სიმხდალე, თუ თქვენ მხოლოდ იმის შიშით გამხდარხართ ტირანის მონები, რასაც მე ეხლა განვიცდიო“. სთქვა ეს თუ არა და, მოიკბიჩა საკუთარი ენა და მიაფურთხა ენის გასისხლიანებული წვერი ტირანს შიგ პირისახეში². რა უნდა მოსვლოდა ასეთი გმირობის ჩამდენს, ცხადია: საშინელი წვალების შემდეგ ძენონი მოკლეს ტირანის ბრძანებით. ძენონი ნამდვილი მებრძოლი იყო ბუნებით. მხოლოდ თეორიაში კი არა, არამედ პრაქტიკულ ცხოვრებაშიც მებრძოლი იყო იგი. საოცარია მისი ხასიათის სიმტკიცე და ნებისყოფის ძლიერება. პლატონი სიყვარულით ახსენებს ძენონს, რომელიც პარმენიდეს ჩამოჰყვა თურმე ათენში დიდი პანათენეების დღესასწაულზე დასასწრებლად: „პარმენიდე უკვე კარგად ხნირი კაცი იყო, ძლიერ გაჭაღარავებული, კეთილშობილური შეხედულების, დაახლოებით ასე 65 წლის. ძენონი კი თითქმის 40 წლის იქნებოდა, მაღალტანიანი და სასიამოვნო გამომეტყველებისო“³. პლუტარქოსი მოგვითხრობს, რომ ძენონი სახელგანთქმულ ათენელ პოლიტიკოს პერიკლეს ასწავლიდაო⁴. უკანასკნელი გადმოცემა ამტკიცებს მხოლოდ იმას, რომ ძენონს ძველად დიდი პოლიტიკური მოღვაწის სახელი ჰქონდა მოხვეჭილი, მაგრამ სანდოდ ეს გადმოცემა ვერ ჩაითვლება⁵.

¹ D V 19 A 1.

² D V 19 A 1. ეს მოთხრობა ძალიან გავრცელებული ყოფილა ძველ საბერძნეთში, რადგან ის, გარდა დიოკენისა, სხვა მწერალთა მიერაც არის დამოწმებული. შტრ. Diodor, X, 13. 2. D V, 19 A 6. Plut adv. Colot. 32 p. 112⁵ D. D V, 19 A 7. Clem. Strom. IV, 57 p. 5 P. p. D V, 19 A 8.

³ D V 19 A 11.

⁴ D V, 19 A 17.

⁵ ელერი, D. Philos. d. Griech. 1,743, აბათილებს პლუტარქოსის ცნობას ძენონზე დიოგენეს მოწმობის საშუალებით: οὗχ ἐπιηκουσίας τὸ παρὰ πᾶν πῶδες ἀθροῖς (sc. τοῖς Ἀθηναίοις).

ძენონს დაუწერია მრავალი თხზულება, ერთს მათგან პლატონი ახსენებს უბრალოდ ასე: „ძენონის ნაწერები“¹. ეს თხზულება რამდენიმე ნაწილისაგან შედგებოდა და პროზით იყო დაწერილი. დარჩენილია მხოლოდ ოთხი ნაწყვეტი მისგან. ფიქრობდნენ, რომ მას დი-
ალოგის ფორმა უნდა ჰქონოდა, მაგრამ ეს კარგად არ მტკიცდება².

§ 46. პარმენიდე პირდაპირი მეთოდით ამყარებდა თავის მეტა-
ფიზიკურ მოძღვრებას. მას დედუქტიურად გამოჰყავდა ის არსის ცნე-
ბისაგან. რაც შეეხება ძენონს, ის სარგებლობდა იმ მეთოდით, რომელ-
საც დღეს ლოგიკაში ეწოდება deductio ad absurdum.

ვთქვათ, გვსურს დავიცვათ დებულება: „A არის B.“ ამ დე-
ბულების დასაცავად შეგვიძლია ორნაირად მივმართოთ ჩვენი მსჯე-
ლობა: 1. შეგვიძლია დავამტკიცოთ, რომ A არის C, რომელიც ცნო-
ბილია, როგორც B. მაშინ გაირკვევა შემდეგი: თუ A არის C, ხო-
ლო C ყოფილა B, ცხადია, რომ A იქნება B. მაგალითად, ვისმე
სურს დაამტკიცოს, რომ დესპოტიზმი ღუპავს საზოგადოებას. ამისა-
თვის ის ამტკიცებს ჯერ, რომ დესპოტიზმი სპობს პიროვნების თა-
ვისუფლებას. პიროვნების თავისუფლება კი ცნობილია როგორც აუ-
ცილებელი პირობა ქვეყნის კეთილდღეობისათვის. ამრიგად, ვლებუ-
ლობთ შემდეგ დედუქციას: პიროვნების თავისუფლება ქმნის საზო-
გადოებრივ კეთილდღეობას; დესპოტიზმი სპობს პიროვნების თავი-
სუფლებას; მაშასადამე, დესპოტიზმი სპობს იმას, რაც ქმნის საზო-
გადოების კეთილდღეობას, ე. ი. დესპოტიზმი ღუპავს საზოგადოებას.
ასეთია პირდაპირი მეთოდი მტკიცებისა.

სხვანაირია არაპირდაპირი მეთოდი: ჩვენ გვსურს დავამტკიცოთ
დებულება, რომ A არის B. ამ მიზნისათვის შეგვიძლია დავამარცხოთ
ან ვავაბათილოთ ამის წინააღმდეგი დებულება: „A არ არის B“.
თუ დებულება „A არ არის B“ მცდარია, მაშინ მართალი იქნება
დებულება „A არის B“. მაგალითად, ვინმეს განზრახული აქვს დამტკი-
ცება იმისა, რომ ეკონომიურ ღირებულებას ქმნის მხოლოდ შრომა.
ამისათვის მას შეუძლია უარყოს წინააღმდეგი დებულება, რომ ეკო-
ნომიურ ღირებულებას არ ქმნის მხოლოდ შრომა. მოწინააღმდეგე დე-
ბულების უარყოფა შესაძლებელია მისი ანალოგიის საშუალებით
და მასში ყალბი ელემენტების, მაგალითად. შინაგანი წინააღმდეგობის
აღმოჩენით (ფორმალური სიყალბე).

¹ D V, 19 A 11.

² სულიასი გაზნოვეცემა ძენონის თხზულებაზე სათაურებს: 'Ἐρίδας,
'Ἐξήγησις τῶν Ἐπιπέδοις, Πρὸς τὴν φιλοσοφίαν, Περὶ φύσεως. D V 19 A
2. აქედან Ἐξήγησις უნდა გავვით, როგორც კრიტიკა ემპედოკლეს მოძღვრების და
არა მისი ისტორიული გამოკვლევა. შტრ. Burnet, Die Anf. d. Griech. Philos.,
283 t.

ძენონი, როგორც ითქვა, სარგებლობდა არაპირდაპირი მეთოდით. მტკიცების ამ მეთოდს ძველად დიალექტიკურ მეთოდს უწოდებდნენ, ვინაიდან ის დიალოგს ან კამათს გულისხმობს. არისტოტელეს უთქვამს თურმე, რომ ძენონი იყო დიალექტიკის აღმომჩენი¹. პლატონი კი უწოდებს ძენონს „ელეელ პალამედს“².

ძენონში გარკვეულად იჩინა თავი ბერძნული ხასიათის იმ თვისებამ, რომელიც შემდეგ განსაკუთრებით განვითარდება: ბერძენებს ძლიერ უყვარდათ კამათი, აზრთა შეჯახება და ჭიდილი. მეხუთე საუკუნის მეორე ნახევრიდან კამათი თავისებურ სპორტად გადაიქცა, მაგრამ ამ გატაცების პირველ ნიშნებს უკვე ქსენოფანეს პოლემიკაში ვხვდავთ.

კამათს სხვადასხვა სახე აქვს. ყველა ეს სახე შესაძლებელია ორ კატეგორიაში მოვაქციოთ: ა. თითოეული მოკამათე წინასწარ მომზადებულ სათქმელს ამბობს და თავის სიტყვაში ანგარიშს არ უწევს იმას, რასაც ამბობს ნამდვილად მისი მოწინააღმდეგე. ამ ხასიათს იღებს კამათი განსაკუთრებით მაშინ, როდესაც ის სუსტად მომზადებული აუდიტორიის წინაშე ხდება. ასეთი აუდიტორია არ უკვირდება იმას, თუ რამდენად შეეფერება ერთი მოკამათის საბუთები მისი მოწინააღმდეგის საბუთებს (ამისათვის მას დასჭირდებოდა მოსმენილის ანალიზი, რაც ადვილი საქმე არ არის): ის აფასებს თითოეულის სიტყვას. თავისი საკუთარი შეხედულებების საზომით; თუ მოკამათე მიუახლოვდა ამ შეხედულებებს, აუდიტორიას იგი მოსწონს; თუ არა — გმობს. აუდიტორიის ამ მოუმზადებლობას კარგად უწევენ ანგარიშს დემაგოგები, რომელნიც ხშირად სარგებლობენ კამათის ზემოაღწერილი მეთოდით. არსებითად რომ ვთქვათ, ეს არ არის კამათი, არამედ ორი მოწინააღმდეგის მიერ საკუთარი აზრების დეკლარაცია. ასეთ დეკლარაციას აქვს კიდევ გასასამართლებელი საბუთი, როდესაც ის იმ მიზნით ხდება, რომ აუდიტორია თავისაკენ გადაიბირონ. მაგრამ მას ეკარგება ეს აზრიც, თუ ის აუდიტორიის გარეშე ხდება. ხშირად აქვს ადგილი, რომ ორი ახალგაზრდა ერთიმეორესთან კამათის დროს ცდილობს აჩქარებით გამოთქვას თავისი საკუთარი შეხედულება და ყურადღებასაც არ აქცევენ იმას, რას ამბობს მეორე მონაწილე. ამ საუბრისა; კიდევ მეტიც, ლაპარაკსაც არ აცლიან ერთიმეორეს. ასეთი კამათი დროის უნაყოფოდ დაკარგვას. ძალიან დიდი, თუ მოკამათე აქ საკუთარი აზრის გამოთქმის დროს თვითონ წააწყდა ამ აზრის სუსტ მხარეს, ვინაიდან აზრის გამოთქმა ერთი საშუა-

¹ Diog. IX, 25; VIII, 57. D V 19 A 1. 19 A 10.

² D V, 19 A 13. პალამედი ბერძენთა გმირი იყო ტროიას ომში და თავისი ფალანგით იყო განთქმული.

აღებათაგანია ავტორის მიერ ამ აზრის შეფასების გასაადვილებლად, მაგრამ მეტს ინტელექტის განვითარების მიზნით ასეთი კამათი უშუალოდ არაფერს იძლევა. ბ. არის კამათის მეორე კატეგორია: თითოეული მოკამათე თავის სიტყვაში გამოდის მოწინააღმდეგის დებულებიდან, არკვევს ამ დებულებებს ანალიზის საშუალებით (ისე რომ, თვითონ მოწინააღმდეგე დაეთანხმოს ამ ანალიზს) და გამოჰყავს აქედან საკუთარი დასკვნები. თუ ზევით დახასიათებული კამათი არის, არსებითად მხოლოდ საკუთარ შეხედულებათა დეკლარაცია, უკანასკნელი სახის კამათი არის მოწინააღმდეგე შეხედულების შეფასება.

ამ შეფასებას შეიძლება სხვადასხვა მიზანი ჰქონდეს: ერისტული და ფილოსოფიური. როდესაც ვინმე აანალიზებს მოწინააღმდეგის დებულებას წინასწარი მიზნით გააბათილოს იგი ყოველი პირობის გარეშე, ეს არის ერისტობა¹. როდესაც კი ის ანალიზებს მოწინააღმდეგის დებულებას, რათა გაარკვიოს, რა შეიძლება ამ დებულებიდან მან თვითონ შეითვისოს, ეს არის ფილოსოფიური საუბარი, რომელსაც დიდს პატივსაც სცემდა სოკრატი. ერისტი მონაწილეობს საუბარში წინასწარ შედგენილი აზრით, რომლისაგან გადადგომა მას პრინციპულად უარყოფილი აქვს: იმიტომ ის მას ჭეშმარიტად მიაჩნია, თუ იმიტომ, რომ სხვადასხვა მოსაზრებათა ძალით ის მას თავისათვის საჭიროდ თვლის. ამისაგან განსხვავებით, ფილოსოფოსი მონაწილეობს საუბარში იმ მიზნით, რათა შეიძინოს სწორი შეხედულება: წინასწარ შედგენილი აზრის საუბარში წამოჭრილი ყოველი პირობისაგან დამოუკიდებლად გატარება არ არის ფილოსოფოსისათვის საუბრის მიზანი. ის მოდის საუბარში მონაწილეობის მისაღებად იმ შეგნებით, რომ რაღაც არ იცის და საჭიროა ამ ნაკლის შევსება. და არა იმ აზრით, რომ ყველაფერი იცის, და ვერაინ მას ახალს ვერ ეტყვის.

ძენონმა შემოიღო ერისტიკა². ის შლის ჩვეულებრივ წარმოდგენებს, რათა ცხადჰყოს მათი სიყალბე და ამავე დროს დაამტკიცოს ჭეშმარიტება იმისა, რაც მან პარმენიდესაგან შეისწავლა. უეჭველია, ძენონის ერისტიკა იყო უკეთილშობილესი ფორმა ამ სახის კამათისა, რადგან ძენონს აქ არ ამოჰრავებდა არავითარი მდებალი ზრახვა: ძენონი იცავდა იმას, რაც მას ჭეშმარიტებად მიაჩნდა. ძენონის დიალექტიკას ჭეშმარიტება ჰქონდა მიზნად. კამათის დროს ის ცდილობდა მიეგნო მოწინააღმდეგე შეხედულების ნამდვილი სისუსტი-

¹ "Eristic nihilism" დავას,

² შდრ. პლატონის დახასიათება ძენონისა D V 19 A 12.

სათვის, და არა მხოლოდ იმისათვის, რაც მხოლოდ სისუსტის მოსაჩვენებლად გამოდგებოდა. ამიტომაც ძენონის პოლემიკა ჩვეულებრივი წარმოდგენების წინააღმდეგ ფრიად ნაყოფიერი შეიქმნა ფილოსოფიური აზროვნების განვითარებისათვის. ამ პოლემიკამ ისეთი მომენტები აღმოაჩინა ჩვეულებრივს ჩვენს წარმოდგენაში მოძრაობაზე და სიმრავლეზე, რომ ეს აღმოჩენა საფუძვლად დაედო აზროვნების შემდგომ საფეხურებს. ჩვენ უკეთ გავიგებთ ძენონის მეთოდს, თუ ახლო გავეცნობით მის არგუმენტებს.

§ 47. როგორც პარმენიდეს მოწაფე, ძენონი იზიარებს ელევატურ დებულებას, რომ ხილული ბუნება მოჩვენებაა. ამის ცხადსაყოფად ძენონი ამტკიცებს, რომ მოჩვენებაა სივრცე, მოძრაობა და სიმრავლე, ე. ი. ის, რაც ბუნების პირობაა.

არგუმენტები, რომლებიც ძენონს სიმრავლის წინააღმდეგ მოჰყავს, ორია. 1. ვთქვათ, რომ ბუნება ნამდვილად არსებობს. რამდენადაც ბუნება განფენილია, ის მრავლობაც არის. ამიტომ $\kappa\iota\tau\omicron\upsilon\epsilon\zeta\alpha$, რომ ბუნება ნამდვილად არსებობს, ნიშნავს იმას, რომ ის, რაც ნამდვილად არსებობს, ანუ არსი განფენილი და მრავალია. თუ არსი მრავალია, მაშინ მისი მოცულობა უნდა იყოს ხან უსაზღვროდ დიდი, ხან უსაზღვროდ მცირე. ეს კი შეუძლებელია.

მაგრამ რატომ უნდა იყოს არსი ხან უსაზღვროდ დიდი, ხან კი უსაზღვროდ პატარა, თუ ის მრავალია?

ა. თუ არსი მრავალია, ის უსაზღვროდ დიდი იქნება იმიტომ, რომ განფენილი არსის თითოეულ შემადგენელ ნაწილს უნდა ჰქონდეს სიდიდე, ე. ი. განი, სიგრძე და სიმაღლე. მაგრამ ის, რასაც სიდიდე აქვს, მეორე ასეთივე სიდიდის შემცველი ნაწილის გარეშე მდებარეობს და მათ შორის იმყოფება მანძილი ან ახალი სიდიდე. ამ შესაძლებლობისა და ორ პირველს შორის იმყოფება ორი ახალი სიდიდე. ორი ახალი სიდიდე თავის მხრივ ოთხს ახალ სიდიდეს გულისხმობს, და ასე დაუსრულებლად. გამოდის, რომ, თუ არსი მრავალია, მაშინ ის სიდიდეთა უსაზღვრო რიცხვისაგან უნდა შედგებოდეს. რაც უნდა მცირე იყოს ნაწილის სიდიდე, უსაზღვრო რიცხვი მისი უსაზღვრო დიდს მთელს მოგვცემს.

ბ. თუ არსი მრავალია, ის უსაზღვროდ მცირე იქნება, ვინაიდან ეს არსი ნაწილთა განსაზღვრული რიცხვისაგან უნდა შედგებოდეს, რათა ის ნამდვილად არსებობდეს. წინააღმდეგ შემთხვევაში არსი აქტუალობად ვერ იქცეოდა. თუ ასეა, მაშინ დაუშვებელია, რომ არსის ყოველ ორ ნაწილს შორის ახალი ნაწილი არსებობდეს. ეს კი შესაძლებელია მხოლოდ იმ პირობით, თუ ეს ნაწილები განუფენელი არიან, ვინაიდან ყოველი განფენილი გამოყოფილია მეორე განფენილისაგან ახალი განფენილით. მაგრამ განუფენელის მიმატება სიდიდეს არ

ზრდის, ისე როგორც მისი გამოკლება სიდიდეს არ ამცირებს¹. ამიტომ რაც უნდა დიდი იყოს განუფენელ ნაწილთა ჯამი, ის განუფენელს ანუ უსაზღვროდ მცირე მთელს მოგვეცემს.

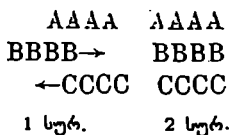
2. გარდა ზემომოყვანილისა, ძენონს აქვს მეორე საბუთიც მრავლობის წინააღმდეგ, რომელიც გამოდის არა არსის მოცულობისგან, არამედ მისი რიცხვისაგან:

თუ არსი მრავალი ერთეულისაგან შედგება და სიმრავლე ნამდვილად არსებობს, მაშინ შემადგენელ ერთეულთა რიცხვი ერთსა და იმავე დროს განსაზღვრულიც უნდა იყოს და უსაზღვროც. განსაზღვრული იქნება ეს რიცხვი იმიტომ, რომ არსს იმდენი ერთეული აქვს, რამდენიც აქვს. არც მეტი, არც ნაკლები. უსაზღვრო კი იქნება ეს რიცხვი იმიტომ, რომ ორ ერთეულს შუა, რაც უნდა მჭიდროდ იყვნენ ისინი დაახლოებული, არის მესამე ერთეული; ამ მესამე და პირველ ორს შუა არის ახალი ერთეულები და ასე დაუსრულებლად. ამრიგად, დებულება, რომ არსი მრავალია, შეიცავს ორ საწინააღმდეგო დებულებას: ა. არსს ნაწილების განსაზღვრული რიცხვი აქვს. ბ. არსს ნაწილების უსაზღვრო რიცხვი აქვს. ეს კი წინააღმდეგობაა. მაშ, არ უნდა იყოს სწორი, რომ არსი მრავალი ერთეულისაგან შედგება.

§ 48. მარტო არსის მრავლობას კი არ უარყოფს ძენონი; ის უარყოფს აგრეთვე არსის მოძრაობასაც და მოჰყავს ამის სასარგებლოდ შემდეგი საბუთები:

1. მოძრაობა გულისხმობს განსაზღვრულ სიჩქარეს: თუ საგანი მოძრაობს, მას განსაზღვრული სიჩქარეც უნდა ჰქონდეს, არც მეტი არც ნაკლები. მაგრამ ეს არ არის ასე. ერთსა და იმავე საგანს, რომელსაც გრძნობა მოძრაობაში გვიჩვენებს, სხვადასხვა სიჩქარე აქვს. წარმოვიდგინოთ სამი საგანი, A, B, C, რომელთაგანაც თითოეული ოთხი თანასწორი ნაწილისაგან შედგება: AAAA, BBBB, CCCC. ამ საგანთაგან ერთი (A) გაჩერებულია, ორნი (B და C) მოძრაობენ თანასწორი სიჩქარით მოპირდაპირე მიმართულებით. ისე რომ ერთსა და იმავე მომენტში მათი თავები უსწორდებიან ერთმანეთს A საგნის შუა ადგილას (1 სურ.).

ამ მომენტიდან B საგანი A საგნის მიმართ გაივლის AA-ს, ე. ი. მანძილის ორ ერთეულს; ხოლო იგივე B საგანი იმავე დროის განმავლობაში C საგნის მიმართ გაივლის CCCC-ს, ე. ი. ოთხ ერთეულს (2 სურ.). გამოდის, რომ A საგნის მიმართ B საგანს ორჯერ ნაკლები სიჩქარე ჰქონია, ვიდრე C საგნის მიმართ. მაშ, ერთი განსაზღვრული სიჩქარე



¹ DV 19 B 2.

მოდრავ საგანს არ აქვს. მისი სიჩქარე იცვლება იმის მიხედვით, თუ რის მიმართ მოძრაობს იგი¹. როდესაც მისი მოძრაობა ეფარდება უქრავ სხეულს, მას ერთი სახე აქვს. როდესაც ის ეფარდება მოძრავ სხეულს, მას სხვა სახე აქვს: ემპირიული მოძრაობა რელატიურია. მას არ აქვს განსაზღვრული სახე. ის არის და არ არის. რომ მოძრაობა ნამდვილი ყოფილიყო, მას განსაზღვრული, გარემოს ცვალებადობისაგან დამოუკიდებელი ანუ საკუთარი და უცვლელი ლოგიკური შინაარსი ექნებოდა. რატომ? იმიტომ, რომ არსი ლოგიკურია, არსი არის.

2. ამ არგუმენტს მოძრაობის წინააღმდეგ უახლოვდება მეორე არგუმენტიც. მოძრაობა გულისხმობს ორი განსხვავებული მოძრაობის სიჩქარის სხვადასხვაობას. თუ სიჩქარის სხვადასხვაობა უარყოფილი იქნება, მაშინ სიჩქარეც იქნება უარყოფილი და მასთან მოძრაობაც. სიჩქარის სხვადასხვაობა ნიშნავს იმას, რომ დროის ერთი და იმავე ნაწილის განმავლობაში ერთი („უფრო ჩქარი“) გადის სივრცის მეტ მანძილს, ვიდრე მეორე („უფრო ნელი“), რის გამოც უფრო ჩქარს შეუძლია დაეწიოს წინ გასწრებულს უფრო ნელს. თუ ყველა პირობით შეუძლებელია, რომ უკან ჩამორჩენილი საგანი ოდესმე დაეწიოს წინგასწრებულს, მაშინ სიჩქარის სხვაობაც შეუძლებელია და მასთან შეუძლებელია თვით სიჩქარე და მოძრაობაც, ვინაიდან სიჩქარის გარეშე მოძრაობა ვერ გაიაზრება. ძენონი ამტკიცებს, რომ უკან ჩამორჩენილი საგანი ვერ დაეწევა წინგასწრებულს, თვით ფეხმარდი აქილევისიც რომ იყო ეს უკან ჩამორჩენილი, ხოლო წინ გასწრებული კი ჩანჩალა კუ².

ვთქვათ, აქილეესი ასი ნაბიჯით არის კუს უკან, როდესაც ორივენი იწყებენ ერთი მიმართულებით სირბილს. სანამ აქილეესი ას ნაბიჯს გაიბრუნს, კუ, რომელიც 100-ჯერ უფრო ნელა მოძრაობს, მოასწრებს ხომ ერთი ნაბიჯით მაინც წინ წაწევას. მაშ, კუს დასაწევად აქილეესს სჭირდება ამ ერთი ნაბიჯის გადარბენაც. მაგრამ სანამ ის ამას მოასწრებს, თავის მხრივ კუ კიდევ წაიწევს $1/100$ ნაბიჯს. სანამ აქილეესი ამ $1/100$ ნაბიჯს გაიბრუნს, კუ წაიწევს $1/10000$ ნაბიჯით, და ასე იქნება და უსრულებლად. რადგანაც ყოველი განსაზღვრული მანძილის გავლას აქილეესი დროს ანდომებს, ამ დროის განმავლობაში კი კუ ახალ-ახალ მანძილს აკეთებს. მაშასადამე, აქილეესი კუს ვერ დაეწევა. ამიტომ სიჩქარე არ ყოფილა და მასთან არც მოძრაობა ყოფილა.

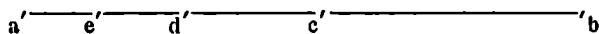
ზემომოყვანილი არგუმენტი გულისხმობს, რომ დროის გაყოფას საზღვარი არ აქვს, ე. ი. დრო წარმოდგენილია აქ, როგორც კონტინუ-

¹ Simpl. Phys. 1019,32. DV 19 A 28.

² Arist. Phys 239 b 14 DV 19 A 25.

უმი და არა როგორც დისკრეტულ ერთეულთა ანუ განუყოფელ მომენტთა არითმეტიკული ჯამი. ვისმე (მაგალითად, პითაგორესს) შეეძლო ესაყვედურებინა ძენონისათვის. „შენ უსაფუძვლოდ იღებ ჩემო კეთილ იმ დებულებას, რომ დრო დაუსრულებლად განიყოფება. მე ვფიქრობ, რომ დროის გაყოფას საზღვარი აქვს. დრო განუყოფელი ერთეულები საგან ანუ მომენტები საგან შედგება (τὸν ἄρ᾽ οὐκ ἔστιν ἀσχετῆσαι ἕξ τῶν νῦν)“¹. „შენი დებულების პირობითად მოძრაობა აბსურდია“, უპასუხებს ძენონი ამ საყვედურზე: „ისე როგორც აბსურდია ის მაშინ, როდესაც ვიღებთ. რომ დრო დაუსრულებლად განიყოფება“. ორი არგუმენტი მოჰყავს ძენონს ამ საყვედურის პასუხად:

3. ყოველი მოძრაობა ნიშნავს სივრცის ერთი წერტილიდან მეორე წერტილზე გადასვლას განსაზღვრული დროის განმავლობაში. განსაზღვრული დრო კი, მიღებული პირობის ძალით, არის განუყოფელ ნომენტთა განსაზღვრული რიცხვი. ვთქვათ, საგანი მოძრაობს a წერტილიდან b წერტილამდე (იხ. 3 სურ.):



3 სურ.

ვიდრე ის b წერტილამდე მიადწევდეს, ე. ი. მთელს ab გზას გაივლიდეს, მან უნდა გაიაროს ნახევარი გზა ac. ვიდრე ის ამ ნახევარს გზას გაივლიდეს, საჭიროა ამის ნახევარი (ad) გაიაროს, და ასე დაუსრულებლად: მანძილის ყოველს ნახევარს ახალი ნახევარი აქვს და ეს მანძილიც ამიტომ უსაზღვროა. ამრიგად, a წერტილიდან b წერტილში გადასვლა ან ab მანძილის გავლა საგანს დროის მომენტების განსაზღვრული რიცხვის განმავლობაში არ შეუძლია. მაშასადამე, მოძრაობა, როგორც განსაზღვრული დროის განმავლობაში სივრცის უსაზღვრო მანძილის გავლა, შეუძლებელია².

ეს უკანასკნელი არგუმენტი, როგორც ჩანს, გამოდის იმ წინამძღვრიდან, რომ მოძრაობის ცნება დროისა და სივრცის შესაფერისობას გულისხმობს; შემდეგ ამტკიცებს, რომ ეს შესაფერისობა ნამდვილად არ არსებობს, რადგან ის უაზრობაა: განსაზღვრული დრო განუყოფელ მომენტთა ანუ დროის დისკრეტულ ერთეულთა განსაზღვრული რიცხვისაგან შედგება, ხოლო სივრცის ყოველი მანძილი, რაც უნდა მცირე იყოს ის, შეიძლება განაწილდეს, და ამრიგად ის ვრცელ ერთეულთა უსაზღვრო რიცხვად უნდა წარმოვიდგინოთ.

¹ Arist. Phys. 239 b. 30. DV 19 A 27.

² Arist. Phys. 239 b. 9. DV 19 A 25.

ამაზე ვისმე შეეძლო ეთქვა: „მე არ ვეთანხმები ასეთ მსჯელობას, რადგან არ ვფიქრობ, რომ ეს მანძილი, რომელიც მოძრაობაში მყოფმა საგანმა უნდა გაიაროს, დაუსრულებლად შეიძლება გაიყოს. სივრცის მანძილის გაყოფასაც აქვს თავისი საზღვარი ისე, როგორც აქვს საზღვარი დროის გაყოფას, რადგან სივრცეც დისკრეტულ და განუყოფელ ერთეულთა ჯამია. ეს ერთეულებია წერტილები, რომლებსაც არა აქვთ სიგრძე; სიმსხო და განი, ვინაიდან წინააღმდეგ შემთხვევაში ისინი გასაყოფი იქნებოდნენ“ — „ძლიერ კარგი. ვთქვათ, რომ სივრცე უსაზღვროდ არ განიყოფება, რომ ის განუყოფელ ერთეულთა (წერტილთა) განსაზღვრული ჯამია. მე დაგიმტკიცებთ თქვენ, რომ ამ პირობითაც მოძრაობა აბსურდია“, უპასუხებს ძენონი და მოჰყავს შემდეგი საბუთი მოძრაობის წინააღმდეგ.

4. ავიღოთ რომელიმე საგნის მოძრაობა, მაგალითად, გატყორცნილი ისრისა. მონადირე, რომელმაც ის გასტყორცნა, არის A წერტილში. ირემი, რომელსაც მან ესროლა, არის B წერტილში (იხ. 4 სურ.).



4 სურ.

AB ხაზი შედგება განუყოფელი ერთეულებისაგან ანუ წერტილებისაგან, მიღებული პირობის ძალით. ვთქვათ, ის არის W განუყოფელ წერტილთა ჯამი: $a + b + c + d + e \dots$ როდესაც ისრის წვერი იმყოფება a წერტილში, ის იმჟამს იმყოფება სწორედ ამ წერტილში და არა სხვაგან: უნდა ითქვას, რომ იმ დროს ისრის წვერი გაჩერებულია a წერტილში, რადგანაც წერტილში მოძრაობა შეუძლებელია: წერტილს არ აქვს სიგრძე. როდესაც ისრის წვერი იმყოფება b წერტილში, აგრეთვე უნდა ითქვას, რომ ის იმ დროს გაჩერებულია b წერტილში (თუ წვერი გაჩერებულია, გაჩერებულია მთელი ისარიც) და ასე შემდეგ. ამგვარად, შეიძლება ვიმსჯელოთ AB ხაზის ყოველი წერტილის შესახებ. ამიტომ ისრის გადასვლა A წერტილიდან ბოლოს და ბოლოს ყოფილა W გაჩერებათა ჯამი. გაჩერებათა ჯამი კი თვითონაც გაჩერება იქნება და არა მოძრაობა¹.

ამაზე ვისმე (ატომისტს?) შეეძლო ეპასუხა: „თუმცა მოძრაობა არის გაჩერებათა ჯამი, ე. ი. ის გაჩერებათაგან შედგება, მაგრამ ამით მოძრაობა არ არის მოსპობილი, ვინაიდან მთელს შეიძლება ჰქონდეს ისეთი თვისებები, რომლებიც არა აქვთ მის შემადგენელ ნაწილებს“. აი ამ პასუხის წინააღმდეგ არის შიშართული ძენონის

¹ Arist. Phys. 239 b. 30. DV 19 A 27.

ერთი მტკიცება (αεγχεῖτης λήγει, მარცვლის აპორია), რომელიც განუყრელი კავშირით არის შეკრული ძენონის არგუმენტებთან მოძრაობის წინააღმდეგ. ის მათ დასრულებას წარმოადგენს.

5. ძ ე ნ ო ნ ი. შენ ამბობ, რომ მთელს აქვს თვისებები, რომლებიც არა აქვს მის შემადგენელ ნაწილებს, ცალკე აღებულებს? მაშ, გამოდის, რომ მექანიკური შეერთება ნაწილებისა ქმნის მთელის ახალს თვისებებს?

მ ო პ ა ს უ ხ ე. დიახ, მე ამას ვამბობ და კიდევ დაგიმტკიცებ მაგალითით. ღომის ერთი მედიმნი ხომ მარცვლების ჯამია: ცალ-ცალკე ეს მარცვლები რომ ზევიდან იატაკზე გავაგდოთ, ისინი არ ხმაურობენ. მაგრამ, როდესაც მთელი მედიმნის მარცვლებს ერთბაშად დავყრით იატაკზე, დიდი ხმაური ატყდება.

ძ ე ნ ო ნ ი. მიპასუხეთ, რამდენი ღომის მარცვალი იქნება ერთ მედიმნში?

მ ო პ ა ს უ ხ ე. დაახლოებით, ათი ათასი.

ძ ე ნ ო ნ ი. ერთი მარცვალი რომ დააგდოთ იატაკზე, მოიღებს თუ არა იგი ხმაურს?

მ ო პ ა ს უ ხ ე. არა.

ძ ე ნ ო ნ ი. ამ ერთ მარცვალს რომ კიდევ ერთი მივუმატოთ, მოიღებს თუ არა იატაკზე გაგდებული ორი მარცვალი ხმაურს?

მ ო პ ა ს უ ხ ე. არა.

ძ ე ნ ო ნ ი. სამი მარცვალი რომ გავაგდოთ, იქნება თუ არა ხმაური?

მ ო პ ა ს უ ხ ე. არა.

ასე შეიძლებაოდა თითო-თითო მარცვლის მომატებით ათიათას მარცვლამდე ანუ მთელ მედიმნამდე თანდათან ასვლა და ვერსად მოპასუხე ვერ გაბედავდა თქმას, რომ ერთი რომელიმე მარცვლის მომატების გამო გააჩნდა ხმაური, რადგანაც ამ ხმაურის მიზეზად მაშინ ეს ერთი უკანასკნელად მიმატებული მარცვალი უნდა ჩაგვეთვალა. აქედან კი დასკვნა ის უნდა ყოფილიყო, რომ მთელს არ შეიძლება მიეწეროს ნიშნები, რომლებიც არ აქვს მის ნაწილებს, და უკანასკნელთა მექანიკური შეერთება ვერ ქმნის თვისებებს, რომლებიც არ გააჩნია თითოეულს მათგანს ცალ-ცალკე აღებულთ. ე. ი. რაოდენობა არ ქმნის როგორობას: რაოდენობით შექმნილი როგორობა მ ო ჩ ე ე ნ ე ბ ა ა¹.

§ 49. ბუნება არ არის, რადგან არ არის არც სიმრავლე, არც მოძრაობა. მაგრამ ამით ძენონი არ კმაყოფილდება: მას ახალი საბუ-

¹ D. V. 19 A 29.

თი მოჰყავს ბუნების ირეალობის დასამტკიცებლად. ეს არის საბუთი სივრცის წინააღმდეგ.

ის, რასაც ჩვენ ბუნებას ვეძახით, განფენილია, ე. ი. ის სივრცეშია ანუ მას ადგილი უკავია. მაგრამ შეუძლებელია ამის გააზრება. თუ ბუნებას ადგილი აქვს, ე. ი. თუ ის ადგილში იმყოფება, ეს უკანასკნელიც თავის ადგილში უნდა იმყოფებოდეს. ეს მეორე ადგილიც თავის ადგილში და ასე დაუსრულებლად: ერთი აბსოლუტური ადგილი, რომელშიც უნდა იყოს მოთავსებული ყველაფერი და რომელიც თვითონ არაფერში არ არის, არ შეიძლება ამ პირობით. აბსოლუტური ადგილის გარეშე კი შედარებით ადგილს ეკარგება აზრი, და, როგორც უაზრობა, უკანასკნელი არც არსებობს. მაშასადამე, ნამდვილად არ არის განფენილი ბუნებაც: ის მხოლოდ მოჩვენებაა.

ასეთი უნდა ყოფილიყო ამ არგუმენტის აზრი, რამდენადაც შეიძლება მისი მიწვდომა იმ ცნობების მიხედვით, რომლებიც ჩვენ მოგვეპოვება. $\epsilon\lambda\ \xi\sigma\tau\upsilon\ \delta\ \tau\acute{o}\pi\omicron\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu\ \tau\acute{\iota}\nu\iota\ \xi\sigma\tau\alpha\iota\ ;\ \pi\acute{\alpha}\chi\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \delta\epsilon\ \xi\psi\ \tau\iota\upsilon\iota\ .\ \tau\theta\ \delta\acute{\epsilon}\ \xi\psi\ \tau\iota\upsilon\iota\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\epsilon}\nu\ \tau\acute{o}\pi\omicron\ .\ \xi\sigma\tau\alpha\iota\ \acute{\alpha}\rho\alpha\ \kappa\alpha\iota\ \delta\ \tau\acute{o}\pi\omicron\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu\ \tau\acute{o}\pi\omicron\ \kappa\alpha\iota\ \tau\omicron\upsilon\tau\omicron\ \acute{\epsilon}\pi\prime\ \acute{\alpha}\pi\alpha\epsilon\rho\omicron\upsilon\ .\ \omicron\iota\ \acute{\alpha}\rho\alpha\ \xi\sigma\tau\upsilon\ \delta\ \tau\acute{o}\pi\omicron\varsigma\ ^1.$

სხვა თუ არა, ყოველ შემთხვევაში ის მაინც ნათელია, რომ ამ საბუთით ძენონი ამტკიცებს განფენილ ბუნების ირეალობას. სწორედ ამიტომ ეს არგუმენტი უნდა ცალკე გამოვყოთ და დავუპირდაპიროთ ის სიმრავლისა და მოძრაობის წინააღმდეგ მიმართულ არგუმენტაციას².

კრიტიკული თვალი რომ გადაევალოთ ძენონის არგუმენტებს, უნდა აღვნიშნოთ შემდეგი: ძენონი ამტკიცებს იმას, რომ ემპირიული ბუნება (განფენილობა, მოძრაობა და სიმრავლე) არ თავსდება იმ წარმოდგენათა წყობაში, რომლებიც ძენონის დროს მიღებული იყო. აქედან მას გამოჰყავს ის დებულება, რომ ემპირიული ბუნება საზოგადოდ აზრთა ჩარჩოში არ თავსდება, რომ ის ეწინააღმდეგება აზრს, რომ ის უაზროა. მაშასადამე, დაასკვნის ძენონი, ემპირიული ბუნება არ არსებობს.

ძნელი არ არის ამ თეორიის შეცდომების აღმოჩენა.

ჯერ ბუნებაც რომ ჩვენს წარმოდგენებს ეწინააღმდეგებოდეს, აქედან სრულიად არ გამომდინარეობს, რომ ის უაზროა. ეგებ თვი-

¹ Simpl. 562,3. „თუ ადგილი არსებობს, რაში არის ის თვითონ? ყველაფერი, რაც არის, ხომ რამეში არის. მაშ, ადგილიც რაიმე სხვაში იქნება და ასე დაუსრულებლად. მაშ, ადგილი არ არის“. ეთანხმება ამას სხვა ცნობებით. D V 19 A 24.

² ამ არგუმენტის შეცდომა ისაა, რომ ის ადგილს კონკრეტულ საგანს უთანასწორებს. წყარო ამ შეცდომისა სალაპარაკო ენაშია საქმზნელი. შტრ. Gomperz, Griech. Denker 1, 153.

თონ ჩვენი წარმოდგენებია უაზრო. ძენონი ვერ არჩევს ემპირიულ წარმოდგენას აბსოლუტური აზრისაგან (ცნებისაგან).

მაგრამ ისიც რომ დამტკიცებული იყოს, ვითომ ბუნებასა და აბსოლუტურ ცნებას შორის არის წინააღმდეგობა, ეს კიდევ არაფერს ამბობს იმის სასარგებლოდ, რომ ბუნება არ არსებობს. რატომ უნდა არსებობდეს უსათუოდ მხოლოდ ის, რაც აზრიანია? ამას ხომ განსაკუთრებული განხილვა და გამოკვლევა სჭირდება, რომელიც ძენონს არ მოუხდენია. რომ ცნება ლოგიკური პირობაა არსისა, ეს შეიძლება გავიზიაროთ, მაგრამ აქედან სრულიად არ გამომდინარეობს ვალდებულება იმის აღიარებისა, რომ ცნება რეალური პირობაა არსისა, რომ ცნება ქმნის არსს. ამისათვის საჭირო იყო თვით ამ ცნების რეალობა. მართალია, ძენონს, ისე როგორც მის მასწავლებელს პარმენიდეს, ცნება რეალობად მიაჩნდა, მაგრამ ეს შეცდომა იყო (ონტოლოგიზმი).

ლიტერატურა

1. Petronievics, Zenos *Beweise gegen die Bewegung*. Arch. f. Gesch. d. Phil. 1907. 20 B.
2. Noël, Brochard, Milhaud, Lechâles. წერილები ძენონზე ჟურნალში *Revue de Métaphysique et de Morale*, I (1893).
3. М а и д е с, Элеаты. Зап. Новоросс. универс., 1914.
4. დ ა ნ ე ლ ი ა, ძენონის დიალექტიკა. თბ., უნივ. შობაზე, 1926 წ. (VI).

IV ტ ა ვ ი

მ ე ლ ი ს ო

§ 50. ზევით ჩვენ გავეცანით ძენონს და იმ მეთოდს, რომლითაც ხელმძღვანელობდა ის მოწინააღმდეგეთაგან ელვატური მეტაფიზიკის დასაცავად. ეს იყო მეთოდი დიალექტიკური ანუ არაპირდაპირი. მეორე გამოჩენილი მიმდევარი პარმენიდესი მელისო უბრუნდება ისევ მასწავლებლის პირდაპირ მეთოდს.

მელისო ითაგენის ძე არ იყო ელვას მოქალაქე. ის დაიბადა და მოღვაწეობდა სამოსის კუნძულზე, სადაც დიდი გავლენით სარგებლობდა პოლიტიკურ ცხოვრებაში. პლუტარქოსი გადმოგვცემს, რომ მელისო მეთაურობდა სამოსის ფლოტს, როდესაც უკანასკნელმა სასტიკად დაამარცხა ათენელთა საზღვაო ძალები. ეს მოხდა, როგორც ვიცით, სხვა წყაროებიდან, 441 წელს ქრ. წ. ალბათ ამ გარემოებით

ხელმძღვანელობდა აპოლოდორე, როდესაც მან დიოგენეს გადმოცემით აღიარა „მელისო ყვაოდა ოთხმოცდამეოთხე ოლიმპოსდაშიო“¹. ჩვენებური წელთაღრიცხვით ეს უღრის 444—441 წ. ქრ. წ. ამრიგად, თუ აპოლოდორეს ჩვეულება გავითვალისწინეთ, უნდა ვცნოთ, რომ მელისო დაბადებულია 484—481 წ. ქრ. წ.

დიოგენე ლაერტი გვარწმუნებს, რომ მელისო იყო პარმენიდეს მოწაფე². მაგრამ ეს ცნობა დიადოხების შემდგენელი მწერლების უბრალო კონიექტურა უნდა იყოს და მას დიდი ღირებულება ისტორიკოსისათვის არა აქვს³. გარდა პარმენიდეს მეტაფიზიკისა, მელისო, საფიქრებელია, იონიურ ფიზიკასაც კარგად იცნობდა. სიმპლიკიოსის ცნობით⁴, მელისოს დაუწერია იონიური პროზით თხზულება *περὶ φάσματος*, რომლისგან დარჩენილია ათიოდე ნაწყვეტი. გარდა ამ ფრაგმენტებისა ამ ფილოსოფოსის შეხედულებათა გასაცნობად შეიძლება ვიხელმძღვანელოთ ანონიმური (პსევდო-არისტოტელის) ნაწერით *De Melisso Xenophane Gorgia*, რომელზედაც ზევით გვქონდა საუბარი⁵.

უკვე მელისოს ფრაგმენტებიდან ნათლად ჩანს მისი მოძღვრების შინაარსი. ამიტომ მოვიყვანოთ აქ ეს ფრაგმენტები ჰერმან დილის ნუმერაციით⁶.

1. „მუდამ იყო ის, რაც იყო, და მუდამ იქნება. ვინაიდან ის რომ გაჩენილი ყოფილიყო, აუცილებელია, გაჩენის წინ არაფერი იქნებოდა. თუკი გაჩენის წინ არაფერი არ იყო ვერავითარი გზით არაფრისაგან რამე ვერ გაჩნდებოდა“.

2. „რაკი ის არ გაჩენილა და მიუხედავად ამისა ის არის, მუდამ იყო და მუდამ იქნება, — ამიტომ მას არ აქვს დასაწყისი და ბოლო, არამედ ის არის უსაზღვრო. ის რომ გაჩენილიყო, მას ექნებოდა დასაწყისი (ვინაიდან, თუ ის გაჩნდა, ის უნდა ოდესმე დაწყებულყო) და ბოლო (დაბოლოვდებოდა ხომ ის, რაც ოდესმე გაჩნდა); რაკი ის არც დაწყებულია და არც დაბოლოებულია, პირიქით, მუდამ იყო და

¹ D V 20 A 1.

² D V, 19 A 1.

³ საწინააღმდეგო აზრის არის Burnet, 292, რომელიც დიდ მნიშვნელობას აძლევს „სკოლას“ ფილოსოფიური აზროვნების ისტორიაში. მელისო „მოწაფე“ იყო პარმენიდესი, არა იმ აზრით, რომ ის მას უსათუოდ პირადად „უსმენდა“. არამედ იმ აზრით, რომ იზიარებდა მის თეორიას, რომელსაც მელისო, ალბათ, ნაწერების საშუალებით გაეცნო.

⁴ D V 20 A 4.

⁵ იხ. გვ. 119—120 ამ წიგნისა. პირველი ნაწილი ამ ნაწერისა თავი I და II ყოველივე ეპოსის გარეშე მელისოს თეორიის დახასიათებას შეიცავს.

⁶ D V, 20 B.

მუდამ იქნება, — ამიტომ მას არ აქვს არც დასაწყისი და არც ბოლო. ხომ შეუძლებელია მუდამ იყოს ის, რაც არ არის ყველაფერი (πᾶν)¹.”

3. „შემდეგ, როგორც ის ყოველთვის არის, ისე უნდა სიდიდითაც უსაზღვრო იყოს მუდამ“².

4. „არაფერი, რასაც დასაწყისი და ბოლო აქვს, არ არის მარადიული (ἀίδιον) და უსაზღვრო“.

5. „ის რომ ერთი (ἕν) არ ყოფილიყო, განსაზღვრული იქნებოდა მეორის მიერ“.

6. „ვინაიდან. თუ ის ასეთია (ე. ი. უსაზღვროა), ის იქნება ერთი. ორი რომ ყოფილიყო, ხომ არ შეეძლოთ მათ უსაზღვრო ყოფილიყვნენ, არამედ ერთი მეორისათვის საზღვარი იქნებოდა“.

7. „ამრიგად ის არის მარადიც, უსაზღვროც, ერთიც და მთლად მსგავსიც და ის ვერც დაიღუპება, ვერც გადიდება, ვერც გადაკეთდება და ვერც ტკივილს იგრძნობს, ვერც მწუხარებას. რომ მას ასეთი რისმე განცდა შეძლებოდა, ის უკვე არ იქნებოდა ერთი. მართლაც, ის რომ სხვად გადაქცეულიყო, აუცილებლად არსი არ იქნებოდა მსგავსი, არამედ ის, რაც უწინ იყო, დაიღუპებოდა. ის კი, რაც არ იყო, გაჩნდებოდა. რომ ის ათი ათასი წლის განმავლობაშიც ერთ ბეწვის ოდენად გამოცვლილიყო, მთელი ქამის განმავლობაში ის სრულიად დაიღუპებოდა. არც მისი წყობის გადაკეთება არის შესაძლებელი. წყობა, რომელიც იყო უწინ, არ იღუპება, და რომელიც არ იყო უწინ, არ ჩნდება. თუკი არაფერი არც ემატება, არც ჰქრება და არც იცვლება, როგორ შეიძლება იმის გადაკეთება, რაც არის? ის, ხომ მაშინ გადაკეთდებოდა, რომ რამე სხვად გადაქცეულიყო (გამოცვლილიყო).

ის ტკივილს არ გრძნობს. რაც ტკივილს გრძნობს, ის არ იქნებოდა მთელი, ვინაიდან ის ვერ შეძლებდა მარადი ყოფილიყო. მას საღის ოდენა ძალაც არ ექნებოდა. ის არ იქნებოდა მსგავსიც, თუ მას ტკივილი ექნებოდა: ის ტკივილს იგრძნობდა ან იმისაგან, რაც მას მოაკლდა, ან იმისაგან, რაც მას მიემატა, და, მაშასადამე. მსგავსიც უკვე არ იქნებოდა. საღი ხომ ვერ იგრძნობდა ტკივილს, ვინაიდან ამ შემთხვევაში საღი და არსი დაიღუპებოდა, და გაჩნდებოდა არარსი (არარობა). მწუხარების განმცდელის შესახებაც იგივე ითქმის, რაც ტკივილის განმცდელზე ითქვა. არც ცარიელი არსებობს. რაც ცარიელია, ის არარობაა, არარობა კი ვერ იარსებებდა; ის არ მოძრაობს, — რადგან მას არ აქვს არსად აღგილი მოძრაობისათვის: ყველაფერი ხომ საესეა

¹ ჩვენი თარგმანი არ ეთანხმება დილისის და ბურნეტის თარგმანებს.

² 'Ἄλλ' ἄπειρα ἔστιν αὐτῷ, οὐκ ἔστι καὶ τὸ μέγεθος ἄπειρον αὐτῷ ἁπλῶς εἶναι.

(πλῆθον). ცარიელი ადგილი რომ ყოფილიყო, არსი გადავიდოდა ამ ადგილში. რაკი ცარიელი არ არსებობს, არსს არ აქვს გადასასვლელი ადგილი. სქელი და თხელი ვერ იარსებებდა. არ შეიძლება, რომ თხელი სავსე იყოს სქელის მსგავსად, არამედ თხელი სქელზედ უფრო ცარიელია. სავსე კი ასე უნდა გაირჩეს არა სავსისაგან: თუ რამე უთმობს მეორეს ან იღებს მას, ის არ არის სავსე; თუკი არც უთმობს (ადგილს) და არც იღებს (სხვას), ის არის სავსე. მაშ, აუცილებელია, რომ არსი სავსე იყოს, თუ ცარიელი არ არის. რაკი სავსეა, ის არ მოძრაობს“.

8. „ეს თქმა არის უდიდესი დამტკიცება იმისა, რომ არის მხოლოდ ერთი. მაგრამ ამის დასამტკიცებლად გამოდგება შემდეგიც: თუ არიან მრავალნი, ისინიც ისეთი უნდა იყვნენ, როგორიც, ჩემი თქმით, არის ერთი. თუ არის მიწაც, წყალიც, ჰაერიც, ცეცხლიც, რკინაც და ოქროც, ცოცხალიც და მკვდარიც, შავიც და თეთრიც, და სხვა, რასაც ადამიანი ნამდვილად არსებულად თვლის, — თუ ყველა ეს არის და ჩვენ სწორად ვხედავთ და ვისმენთ, თითოეული მათგან უნდა დარჩეს ისეთი, როგორიც მოგვეჩვენა ის ჩვენ პირველად, და არ უნდა გამოიკვალოს ან სხვად გადაიქცეს, არამედ თითოეული უნდა მარად იყოს ისეთი, როგორიც არის ის სწორედ. ჩვენ კი ვამბობთ, რომ სწორად ვხედავთ, ვისმენთ და გვესმის. ჩვენ გვეჩვენება, რომ თბილი ცივდება და ცივი თბება, მაგარი რბილდება და რბილი მაგრდება, ცოცხალი კვდება და არა-ცოცხლისაგან ჩნდება, და ყველაფერი ეს იცვლება რაც იყო და რაც ახლა არის, სრულიადაც არ არის მსგავსი. პირიქით, რკინა, თუმცა ის მაგარია, იცვითება თითის შეხების გამო, აგრეთვე ოქროც, ქვაც და სხვა ნივთიერებაც, რომელიც ჩვენ გვეჩვენება მთლად მაგრად, და მიწა და ქვა წყლისაგან ჩნდება. აქედან ის გამოდის, რომ ჩვენ არ შეგვიძლია არც დანახვა და არც შეცნობა იმისა, რაც არის. ყველაფერი ეს ერთიმეორეს არ ეთანხმება. თუმცა ვამბობთ, რომ არიან მრავალნი და მარადნი, რომელთაც აქვთ თავიანთი სახეები და სიმტკიცე, მაგრამ ამავე დროს გვეჩვენება, რომ ყველაფერი იცვლება, სხვად იქცევა იმასთან შედარებით, რასაც ჩვენ ვხედავთ. მაშ, ცხადია, რომ მართებულად არ დაგვინახავს და მართებულად არ გვეჩვენება ეს მრავლობა. რომ ესენი ჭეშმარიტად ყოფილიყვნენ, არ გამოიკვლებოდნენ, არამედ თითოეული დარჩებოდა ისეთი, როგორიც ის ერთხელ მოგვეჩვენა: ნამდვილად არსებულზე უფრო მტკიცე არაფერია. თუკი რამე იცვლება, მაშ, არსი დაღუპულა და არარსი (არარაობა) გაჩენილა. ამრიგად, თუ არის მრავალი, თითოეული უნდა იყოს სწორედ ისეთი, როგორიც არის ერთი“.

9. „თუ არის, უნდა იყოს ერთი. თუ ერთია, მას არ უნდა ჰქონდეს სხეული. მას რომ სიმსხო ჰქონდეს, ექნებოდა ნაწილებიც, და ერთი ის უკვე ვერ იქნებოდა“.

10. „თუ არსი განიყოფება, ის კიდევ მოძრაობს. ის რომ მოძრაობდეს, ის არსი არ იქნებოდა (არ იარსებებდა)“.

§51. ზემომოყვანილი ფრაგმენტებიდან ჩანს, რომ მელისო ბევრ რამეში იმეორებს მხოლოდ პარმენიდეს დებულებებს. მაგრამ არის ამ ფილოსოფოსთა შორის განსხვავებაც, რომლის ახსნა უნდა იმ გარემოებაში ვეძიოთ, რომ სამოსელმა მელისომ განიცადა გარდაპარმენიდისა იონიელ ფიზიკოსთა გავლენაც. მელისოს არსი წარმოადგენს რაღაც საშუალოს პარმენიდეს τὸ ἕν-სა და მილეტელთა δῆσες-ის შორის. ეს კარგად ჰქონდა შენიშნული არისტოტელესაც, რომელმაც ელევატური მიმდინარეობის „მეტაფიზიკის“ პირველ წიგნში მის მიერ მოხსენიებულ მოკლე დახასიათებაში შემდეგი განსხვავება დაამყარა პარმენიდესა და მელისოს შორის. „პარმენიდე, როგორც ჩანს, შეეხო ერთს აზრის მიხედვით, ხოლო მელისო ნივთიერების მიხედვით. ამიტომ პირველმა აღიარა ერთი განსაზღვრულად, ოლო მეორემ — უსაზღვროდ“¹. რას ნიშნავს *ἄτακτὸν ἄλογον*, ჩვენ უკვე ვიცით პარმენიდეს ფილოსოფიის განხილვიდან *ἄτακτὸν τῆς ἄλλης* არის მისი წინააღმდეგი. მელისო შეეხო „ერთს“ *ἄτακτὸν τῆς ἄλλης* არისტოტელის ენაზე ნიშნავს იმას, რომ მელისო ეძებდა იმ ერთს, რომლისგან შედგება ყველაფერი, ე. ი. იმას, რაც არსებობის ნივთიერ სუბსტრატს წარმოადგენს.

ნივთიერი სუბსტრატი არსებობისა ნივთიერება ან სხეული უნდა იყოს. მაგრამ როგორია ეს სხეული?

პარმენიდემ, როგორც დავინახეთ, τὸ ἕν ან ცნებისებური არსი ბუნებისა განსაზღვრულად გამოაცხადა, თუმცა მის გვერდით არაფერი არსებობდა ისეთი, რასაც შეეძლო არსის განსაზღვრა. ეს გასაგები იყო, რადგან τὸ ἕν იყო ბოლოს და ბოლოს არა სხეული, არამედ ცნება. მელისო თავის არსზე ვერ იტყოდა იმასვე. რაკი ეს არსი განფენილი სხეული იყო. მას არ შეეძლო ყველაფერიც ყოფილიყო და ამავე დროს განსაზღვრულიც: სხეულს საზღვრავს მხოლოდ ის, რაც მის გარეშეა, და თუ განფენილი არსის გარეშე არაფერია, არ შეიძლება მისი განაზრება, როგორც განსაზღვრული რისიმე: მაშინათვე გაჩნდებოდა საკითხი, რა საზღვრავს არსს, რომელსაც, როგორც ყოველს სხეულს, თვითონ არ შეუძლია თავისთავი განსაზღვროს, და რომელიც ასეთ საზღვარს გარედან იღებს.

¹ DV 11 A 30.

ყველაფერი ეს კარგად გაუთვალისწინებია მელისოს, რადგან მან თავისი არსი უსაზღვრო სხეულად გამოაცხადა. ერთი ნაწყვეტი მელისოს თხზულებიდან დარჩენილი, არავითარ ექვს არ სტოვებს, რომ არსი მისთვის იყო უსაზღვრო სხეული: $\alpha\lambda\lambda'\sigma\pi\alpha\epsilon\rho \xi\sigma\tau\epsilon\upsilon\iota \acute{\alpha}\epsilon\iota$, $\sigma\upsilon\tau\omega\varsigma \kappa\alpha\iota \tau\theta \mu\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\mu\theta\omicron\varsigma \acute{\alpha}\pi\epsilon\iota\rho\alpha\upsilon \acute{\alpha}\epsilon\iota \chi\rho\eta \epsilon\iota\lambda\alpha\iota$.¹

ცხადია, რომ აქ დიდი ხიფათი იყო ელვატიზმის მთავარი პრინციპისათვის მომზადებული. თუ არსი უსაზღვროდ განფენილი სხეულია, მისი ერთობა უკვე ქრება, ვინაიდან ყოველი განფენილი სხეული ნაწილებისაგან შედგება, და ის არ წარმოადგენს უკვე ერთს, ამ სიტყვის ზუსტი მნიშვნელობით. როგორ გამოვიდა ამ დაბრკოლებიდან მელისო, არ ვიცით: შესაძლებელია, რომ იმასაც ეთაკილებოდა არსის განფენილობა, რადგან მელისოს თხზულებიდან დარჩენილია ერთი ნაწყვეტი, სადაც გარკვეულად არის ნათქვამი: $\xi\upsilon \delta\acute{\epsilon} \theta\upsilon \delta\epsilon\iota \acute{\alpha}\sigma\tau\theta \sigma\omega\mu\alpha \mu\eta \acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\upsilon$. $\epsilon\iota \delta\acute{\epsilon} \xi\chi\omicron\iota\iota \pi\acute{\alpha}\chi\omicron\varsigma$, $\xi\chi\omicron\iota\iota \acute{\alpha}\nu \mu\acute{\alpha}\rho\iota\alpha$, $\kappa\alpha\iota \sigma\iota\kappa\acute{\alpha}\tau\epsilon\iota \xi\upsilon \epsilon\iota\eta$.² ბევრი თანამედროვე მცოდნე ანტიკური ფილოსოფიისა დაათქვამა ამ აშკარა წინააღმდეგობამ მელისოს შეხედულებებში. მართლაც, შეუძლებელია ამაზე მეტი წინააღმდეგობა: განფენილი უსაზღვრო არსი, რომელსაც სხეული არ აქვს. თუ არსი განფენილია, მას სხეულიც ჰქონია. და თუ მას სხეული არ აქვს, ის არც განფენილი ყოფილა, ვინაიდან განუფენელი სხეული შეუძლებელია. ბევრმა სცადა მოეხსნათ ეს წინააღმდეგობა. ცეღერი ფიქრობდა, რომ აქ ლაპარაკია არა თვით მელისოს არსზე, არამედ რაღაც სხვაზე³. მაგრამ სიმპლიკიოსი ნათლად და გარკვეულად ლაპარაკობს, რომ მელისომ სწორედ არსი გამოაცხადა უსხეულოდ და არა სხვა რაიმე: „მას სურს, რომ არსი იყოს უსხეულო“⁴. და ამ სიტყვების შემდეგ მოჰყავს ზემომოყვანილი ფრაგმენტი მელისოს ნაწერიდან. ალბათ ეს აშკარა წინააღმდეგობა ჰქონდა მხედველობაში არისტოტელეს, როდესაც ის უარყოფითად აფასებდა მელისოს მოძღვრებას (ὁ Μελισσος φόβηται ἄλγος) ⁵ და თვითონ მელისოს უწოდებდა ტლანქ მოაზროვნეს (ἀχρηστέροσ) ⁶.

§ 52. სიტლანქე გამოიჩინა აზროვნებაში მელისომ, არისტოტელეს შეფასებით, მაშინაც, როდესაც ის არსის უსაზღვრო განფენილო-

¹ D V, 20 B 3. თარგმანი იხ. ზევით, 3 ნაწყვეტი.

² D V 20 B 9. თარგმანი იხ. ზევით, ნაწყვეტი 9.

³ Zeller I, 770. 2 Anm. ცეღერს ეთანხმებიან Bäumker, Das Problem der Materie, 5,57 f და Burnet, 298.

⁴ D V 20 B 9.

⁵ D V 20 A 7.

⁶ Arist. Metaph. 996 b. 25 D V 20 A 7.

ბას ამყარებდა. არისტოტელე გადმოგვცემს, ვითომ მელისომ იმ დებულებიდან, რომ არსს არ აქვს დროში დასაწყისი და ბოლო. გამოიყვანა ის დასკვნა, რომ არსი სივრცეშიც უსაზღვროა. რის უფლება მას არ ჰქონდაო¹. რასაც დროში დასაწყისი და ბოლო აქვს, მისი მოცულობა განსაზღვრულია; მაშასადამე, რასაც არ აქვს დასაწყისი და ბოლო დროში, ის მოცულობით უსაზღვროა—ასეთი იყო, არისტოტელეს გადმოცემით, მელისოს მსჯელობა, რომელსაც ის წარმოგვიდგენს, როგორც უმართებულო დასკვნას.

მაგრამ აქ საფუძველიანი იქნება დავეჭვდეთ არისტოტელეს გადმოცემაში. მელისოს შეეძლო იქიდან, რომ ზე მარადიულია, გამოეყვანა, რომ ის უსაზღვროა სივრცეშიდაც. რადგან წინააღმდეგ შემთხვევაში არსის გვერდით უნდა ყოფილიყო მეორე არსი, რომელიც განსაზღვრავდა მას დროშიც. უფრო დამარწმუნებელი ფაქტიც გვიჩვენებს, რომ არისტოტელე ცდებოდა: მელისოს მეორე ფრაგმენტი იქიდან, რომ არსი არ იწყება და არ თავდება, დაასკვნის მის უსაზღვრობას არა სივრცეში (ვინაიდან ამაზე ეს ფრაგმენტი არაფერს ამბობს), არამედ დროში: არსს არ აქვს დასაწყისი და ბოლო, მაშასადამე, ის უსაზღვროა (ἀπειρον) დროში. Ἄπειρον ἂν შემთხვევაში უდრის ჩვეულებრივ ἄπειρον. ეს დებულება კი, რომ არსი უსაზღვროა სივრცეში, მელისომ გამოიყვანა იქიდან, რომ ცარიელი (τὸ κενόν), რომელსაც შეეძლო არსის განსაზღვრა, ნამდვილად არ არსებობს: τὸ πᾶν ἔστιν... ἀπειρον ἔνθα; τὸ γὰρ πᾶσα παρὰ τὸ κενόν, ასე გადმოგვცემს არისტოტელე თავისი ნაწერების მეორე ადგილას იმ საბუთს, რომლითაც „ზოგიერთნი“ (იგულისხმება მელისო და ჩისი მიმდევრები) ამტკიცებდნენ, რომ ზე τὸ πᾶν (ელეატური ტერმინია არსის აღსანიშნავად) არის უსაზღვრო².

მელისომ გაიმეორა ქსენოფანეს მიერ აღმოჩენილი და პარმენიდეს მიერ არსისათვის გადაკეთებული პრედიაკატები მეტაფიზიკური პრინციპისა და სცადა სისტემატურად დამტკიცება იმისა, რომ ამ პრინციპს სწორედ ასეთი პრედიაკატები უნდა ჰქონდეს. მხოლოდ ერთი ახალი პრედიაკატი მიუმატა მელისომ. არსის ცნებას: სახელდობრ ის, რომ არსი ტკივილებსა და მწუხარებას არ გრძნობს, რადგან ასეთი მწუხარება მხოლოდ ნაწილობრივ ცარიელს სდევს თან. რაც სავსეა, ის არ სწუხს. შესაძლებელია, რომ ეს იყო ერთგვარი რემინისცენცია ქსენოფანეს აზრთა წყობისა, რომლის ცენტრს ყოველივე სიკეთით აღჭურვილი ღვთაება წარმოადგენდა.

მელისოთი თავდება ელეატური მიმდინარეობა ბერძნულ აზროვ-

¹ Arist. phys. 186 a 7. Ritter et Preller 143 a.

² D V 18 A 25.

ნებაში. სხვა გამოჩენილი ელევატის სახელი ჩვენ არ ვიცით. ელევატიზმის მიერ გაპოხიერებულ ნიადაგზე კი წარმოიშვა ფიზიკოსთა თეორიები. რომლებმაც არსებითად შესცვალეს კაცობრიობის წარმოდგენა ბუნებაზე და მასში წარმოებულ პროცესებზე.

მთავარი დამსახურება ელევატიზმისა ის იყო, რომ მან სასტიკად გამიჯნა არსი მოვლენისაგან, რისთვისაც მას დასჭირდა ახალ ცნებათა მთელი რიგის შექმნა. არსი ერთია, მოვლენებია მხოლოდ მრავალი. ნამდვილად არის ერთი არსი, მრავალი მოვლენა კი გრძობის მოჩვენებაა — აი მთავარი აღმოჩენა, რომელიც ელევატიზმმა იონიურ ფიზიკას დაუპირდაპირა. პასუხად იონიურმა ფიზიკამ თავის მხრივ წარმოშვა ჰერაკლიტე ეფესელის თეორია: მრავალი რომ არ იყოს, ერთიც არ იქნებოდა; ერთი გულისხმობს მრავალს და მრავალი ერთს; ამიტომ, თუ ერთი არის, არის მრავალიც და ბუნებაც მოჩვენება კი არა, სინამდვილეა¹. ასე დიალექტიკურად ვითარდებოდა ფილოსოფიური აზრი ძველ საბერძნეთში.

ლიტერატურა

1. Offner, Zur Beurteilung des Melissos. Arch. für Gesch. der Philosophie, 1890, B. 3.
2. Kern. Zur Würdigung des Melissos.

¹ Reinhardt. Parmenides. 208.

IV. პერაკლიტი

§ 53. პერაკლიტე დაიბადა ქ. ეფესში, რომელიც იონიაში მდებარეობდა, მილეტის ჩრდილოეთით. დიოგენე ლაერტის გადმოცემით, რომელიც აპოლოდორეს უნდა ეყრდნობოდეს, პერაკლიტემ მიაღწია ძაქი¹ს *αατδ τησ ενδρησ αα: ξεσαστησ δλαμυδδχ*¹, რაც ჩვენი წელთაღრიცხვით 504/1 წელს შეეფარდება. ამ ცნობის მიხედვით, პერაკლიტე უნდა დაბადებულიყო ქ. წ. 540 წლის ახლო. საფიქრებელია, რომ ამ თარიღის დასამყარებლად აპოლოდორე ეყრდნობოდა ძველ თქმულებას იმაზე, რომ პერაკლიტეს ახლო ურთიერთობა ჰქონდა დარიოსთან. ცნობილი იყო მაგალითად წერილები, რომლებიც პერაკლიტეს უნდა მიეწერა დარიოს მეფისათვის (ეს წერილები ყალბია), რომლის მეფობის შუა მომენტს ხვდება სწორედ პერაკლიტეს აქმე, დიოგენეს გადმოცემით². თუმცა დიოგენეს ცნობას ეწინააღმდეგებიან სხვების გადმოცემები (მაგ., ევსევის), მაგრამ ეს არ გვაძლევს საკმაო საბუთს. რომ პირველი ცნობის სისწორე უარვეყოთ და შევეგუოთ მსგავსად პერაკლიტეს დაბადების წლად 510 წ. მივიჩნით. აქ განსაკუთრებით მისაღებია მხედველობაში ის გარემოება, რომ პერაკლიტე ახსენებს თავის ნაწერებში ქსენოფანეს (ფრ. 40), ხოლო მეორე მხრივ, პარმენიდეს ფრაგმენტიდან (ფრ. 19) ირკვევა, რომ ის უკვე იცნობდა პერაკლიტეს³. ამრიგად, პერაკლიტე უნდა ყოფილიყო ქსენოფანეზე უმცროსი, ხოლო პარმენიდეზე უფროსი. ეს კი შეუძლებელი იქნებოდა, რომ პერაკლიტე 510 წელს ყოფილიყო დაბადებული. ამიტომ მისი დაბადების წელი უნდა ზევით ავწიოთ და დიოგენეს მიერ ნაჩვენებ რიცხვს მივუახლოვოთ.

პერაკლიტე ბლიზონის ძე ეკუთვნოდა ეფესის არისტოკრატიულ გვარს, რომლის წინაპარი იყო კოდრიდი ანდროკლე. ვისაც, სტრაბო-

¹ D V 12 A 1.

² დარეოსი მეფობდა 64—73 ოლიმპ. 69 ოლიმპიადა, რომელიც დიოგენით პერაკლიტეს ძაქი იყო ამ დროს შუა იმყოფება

³ ამ დასკვნას პრინციპულად ეკაბათება Reinhardt, Parmenides.

ნის ცნობით, თქმულება ეფესის დაარსებას მიაწერდა¹. ამ გვარში გადადიოდა მემკვიდრეობით ეფესის მეფის თანამდებობა, და როგორც ოჯახის უფროსი შვილს. ჰერაკლიტესაც უნდა რეგებოდა ეს მეფობა, რომელსაც მის დროს უფრო სარწმუნოებრივი მნიშვნელობა ჰქონდა, ვიდრე პოლიტიკური. მაგრამ მან ეს თანამდებობა თავის უმცროს ძმას გადასცა² და თვითონ ფილოსოფიურ სპეკულაციას მიეცა მთლად. ალბათ ამ გზით ფიჭრობდა ის მეტი სამსახური გაეწია სამშობლოსათვის, რომლის მდგომარეობა იმ დროს მას ძლიერ არ მოსწონდა. განსაკუთრებით აღიზიანებდა მას დემოკრატიული წესწყობილება, რომელიც დამყარდა იონიაში სპარსელთა განდევნის შემდეგ. ჰერაკლიტე ბევრს, მისგან დარჩენილ ფრაგმენტში დაუზოგავად შოლტავს თავის თანამოქალაქეებს, რომლებმაც განსაკუთრებით აწყენინეს მას იმით, რომ გააძევეს სამშობლოდან მისი მეგობარი ჰერმოდორე (ეს ის ჰერმოდორე უნდა იყოს, რომლის დახმარებით რომაელებმა შეადგინეს ათი ტაბულის კანონი).

სოტიონის აზრით, რომელიც გადმოცემული აქვს დიოგენესს, ჰერაკლიტე იყო ქსენოფანეს მოწაფე. ამ ცნობაში მხოლოდ ის არის დასაჩერებელი, რომ ჰერაკლიტე იცნობდა ქსენოფანეს მოძღვრებას, ისე როგორც იცნობდა ის ზოგ სხვასაც: ჰესიოდეს, მილეტელ ფილოსოფოსებს, პითაგორას. მაგრამ ჰერაკლიტე რომ ქსენოფანეს მოწაფე იყო, ამ სიტყვის ნამდვილი მნიშვნელობით, ეს არ ჩანს. პირიქით, თუ გვესურს ჰერაკლიტეს გაგება, უნდა გვქონდეს მუდამ მხედველობაში, რომ მისი ფილოსოფია ქსენოფანეს მოძღვრებასთან ოპოზიციაში შეიქმნა. ჰერაკლიტეს თხზულება, რომელიც დაწერილი უნდა იყოს 478 წელზე ადრე, ძველად ცნობილი იყო ჩვეულებრივი სათაურით Περ: ფρῶσεαξ. ის დაწერილი იყო იონიური პროზით და დიდი ყურადღებით სარგებლობდა მთელს ელადაში. დიოგენესს საეჭვო გადმოცემით ის სამი ნაწილისაგან შედგებოდა: (მეტაფიზიკა, საზოგადოების მეცნიერება და ლეთისმეტყველება)³. თხზულების სტილი იმდენად თავისებური იყო, რომ მისი გაგება ძველებსაც უძნელდებოდათ. სოკრატეს უთქვამს, რომ დელოსის (ე. ი. ჩინებული) მყვინთავი უნდა იყოს ის, ვისაც სურს ჰერაკლიტეს წიგნის სიღრმეებს ჩასწვდესო. სწორედ ამ გაუგებარი და ქადაგის ენის მსგავსი სტილის გამო მისცეს ბერძნებმა ჰერაკლიტეს მეტსახელად ბნელი. თუ რად აირჩია ჰერაკლიტემ ასეთი სტილი თავის შეხედულებათა გამოსათქმელად.

¹ D V 12 A 1.

² Burnet, 143.

³ D V 12. A 1. ამ ცნობის მიხედვით ბერნაისმა ჭკუფებად გაანაწილა ჰერაკლიტეს ფრაგმენტები. მაგრამ დილსმა ეს ცდა უნაყოფოდ აღიარა. შდრ. Zeller, 1, 788.

ამაზე დღესაც და ძველადაც სხვადასხვა აზრი იყო: თეოფრასტე, მაგალითად, ხედავდა მასში ჰერაკლიტეს მედიდურობის დამამტკიცებელ საბუთს. ზოგი თანამედროვე ავტორი ფიქრობს. ჰერაკლიტე იმიტომ წერდა გაუგებარი სტილით, რომ დაეცვა თავი სარწმუნოებრივი დევნისაგან. მაგრამ უფრო გასაზიარებელია ის მოსაზრება, რომ ეს სტილი ბუნებრივი ფორმა იყო ჰერაკლიტეს სულიერი განწყობილებისათვის, რომელიც წინასწარმეტყველური პათოსით ხასიათდებოდა. ჩვეულებრივი, სადა და მარტივი თქმა ასეთი სულიერი განწყობილების პატრონს არ ეხერხება. მან პითიას მსგავსად გამოცანებით და სიმბოლური სახეებით უნდა ილაპარაკოს. მეცნიერის თვალსაზრისით ამგვარი სტილი უსათუოდ ნაკლოვანია.

თავისი თხზულების ხელნაწერი ჰერაკლიტემ არტემიდეს ტაძარს მიუძღვნა. ამ აქტსაც რაღაც სიმბოლური მნიშვნელობა უნდა ჰქონოდა. შესაძლებელია, რომ თავის თხზულებით ფიქრობდა ჰერაკლიტე არტემიდესათვის იმ სამსახურის გაწევას, რომელიც დავალებული ჰქონდა მას მემკვიდრეობით, როგორც *ἄρχων βασιλευσῶν* შვილს.

§ 54. ჰერაკლიტეს ეპოქა რელიგიური მოძრაობის გაძლიერებით ხასიათდება. განთავისუფლებული ადამიანი აღსდგა ტრადიციის წინააღმდეგ, და ამ მოვლენამ უპირველეს ყოვლისა ძველი სარწმუნოებრივი იდეოლოგიის უარყოფაში იჩინა თავი. პესიმისტურად განწყობილმა პიროვნებამ ბუნებაში მხოლოდ ტანჯვათა დაუშრეტელი წყარო დაინახა. ამ სულიერი განწყობილების ნიადაგზე წარმოიშვა, ერთი მხრივ, ქსენოფანეს ინდივიდუალისტური რაციონალიზმი, რომელმაც კრიტიკის ქარცეცხლში გაატარა ძველი პოლითეიზმი, მეორე მხრივ კი, ხალხოსნური მისტიკური მოძრაობა, რომელიც ხსნას ოფიციალური პოლითეიზმის გარეშე ეძებდა. ჰერაკლიტეს ფილოსოფია წარმოადგენს რეაქციას, როგორც ელეატური რაციონალიზმისა (ფრ. 40), ისე ხალხოსნური მისტიკის წინააღმდეგ. ის არის ცდა პოლითეისტური სარწმუნოების დამახასიათებელი ოპტიმიზტური იდეოლოგიის რეაბილიტაციისა. ბუნება კარგია და ის ნამდვილად არსებობს, მხოლოდ უგუნურ პიროვნებას, რომელიც მოსწყდა მას, ეჩვენება ეს ბუნება ყოველ წესიერებას მოკლებულ კომპარულ ფანტომად— ასეთია დედააზრი ჰერაკლიტეს ფილოსოფიისა, რომელიც აზროვნების ისტორიაში თეოდოციის უპირველეს ნიმუშად შეიძლება ჩაითვალოს. ჰერაკლიტე „მტირალი ფილოსოფოსის“ სახელით იყო საბერძნეთში ცნობილი. მაგრამ მისი ცრემლები გამოწვეული იყო მხოლოდ იმით, რომ ის ხედავდა თავის გარშემო, როგორ მოსწყდნენ ბერძენთა ეროვნულ ნიადაგს მისი თანამედროვეები და იმ ზომამდე გაუგნურდნენ და გაპირუტყვედნენ, რომ მათ დაეკარგათ გრძნობა ბუნების მშვენიერებისა და სიდიადის, რომელიც ძველ პოლითეისტურ

სარწმუნოებაში იყო ჩაქსოვილი. პერაკლიტეს ფილოსოფია ამენდა ამ ოპტიმიზტურ ზნეობრივ-სარწმუნოებრივ შეგნებაზე. ის ცდილობს ძველი რწმენა ბუნებისადმი შემოსოს ფილოსოფიის თეორიაში და ამით გააკეთილშობილოს იგი და მოაცილოს ის პრიმიტიული ხასიათი, რომელიც ჰქონდა მას ჰომეროსისა და ჰესიოდეს ეპოსში¹. უკვე ანაქსიმანდრეს მსოფლმხედველობა გაუღენთილი იყო საზოგადოდ პესიმიზტური გრძნობით. გავიხსენოთ, რომ მისთვის ემპირიული ბუნება იყო *ἄπειρος*²ის უზენაესი წონასწორობის დარღვევა ან „უსამართლობა“, რადგან აქ ერთი ინდივიდუალობა არსებობს მეორე ინდივიდუალობის ხარჯზე. პერაკლიტემ შეითვისა ის აზრი, რომ ბუნება მართლაც მოვლენათა დაპირისპირებაზეა აგებული³, რომ ბუნებრივ მოვლენათა მრავლობა, ე. ი. თვით ბუნება, იმიტომ არის, რომ ერთი ინდივიდუალური საგანი არ არის მეორე. მაგრამ ანაქსიმანდრესაგან განსხვავებით, მან მოხსნა გაორება *ἄπειρος*⁴სა და ემპირიულ ბუნებას შორის, ე. ი. უკანასკნელი აპეირონის ადგილზე დასვა³ და ამასთან დაკავშირებით ინდივიდუალურ მოვლენათა დაპირისპირება უსამართლობად კი არა, უზენაეს სამართლიანობად მონათლა, რომელსაც მხოლოდ უგუნურები ვერ ამჩნევენ, თუმცა მასზე უფრო ცხადი არაფერია. ბუნებრივ მოვლენებს შორის არის წინააღმდეგობა, ყოველი ინდივიდუალობა არის მეორე ინდივიდუალობის უარყოფა, რადგან ყოველი ინდივიდუალობა იმიტომ არის სწორედ ეს განსაზღვრული ინდივიდუალობა, რომ ის არ არის მეორე ინდივიდუალობა, რომ მას არ აქვს უკანასკნელის ნიშნები. მაგრამ ეს წინააღმდეგობა არის არა რეალური ბ რ ძ ო ლ ა ინდივიდუალობათა შორის, ბ რ ძ ო ლ ა, რომელიც ს პ ო ბ ს მათ, არამედ ის არის მხოლოდ ლოგიკური წინააღმდეგობა, რომელიც ასაბუთებს მათ არსებობას. — განვმარტოთ ეს აზრი ერთი ძველი მოწმობიდან⁴ ამოღებული მაგალითით. მდებრობითი სქესი იმიტომ არის მდებრობითი ან იმიტომ არსებობს თავისი განსაზღვრული სახით ან ლოგიკური შინაარსით, რომ ის არ არის მამრობითი სქესი; და პირუკუ, მამრობითი სქესი იმიტომ არსებობს თავისი განსაზღვრული სახით, როგორც მამრობითი, რომ ის არ არის მდებრობითი: ორივენი ეწინააღმდეგებიან

¹ ასე უნდა აიხსნას პერაკლიტეს ოპოზიცია ჰომეროს—ჰესიოდეს წინააღმდეგ. იხ. fr. 42.

² *ἄπειρος* *τα πάντα κατ'ἐναντιότητα*. შტრ. fr. 80.

³ ემპირიულ ბუნებას პერაკლიტეს მოძღვრებაში აქვს აპეირონის ნიშნები: გაუჩენლობა, მოუსპობელობა, ერთიანობა. უკანასკნელი ნიშანი პერაკლიტეს მოძღვრებაში განსაკუთრებით წამოწეულია წინ: ბუნება უსახო უსაზღვრობა კი არ არის, არამედ მთლიანობაა.

⁴ D V 12 A 22.

ერთმანეთს. მაგრამ ეს წინააღმდეგობა არის წინააღმდეგობა *ααα τὸν λήγει*. ის არ არის უსამართლობის მომასწავებელი რეალური ბრძოლა, რომლის მიზანია მოსპოს ერთი სქესი, რათა მეორე ეგოისტურად გააბატონოს და ამით გაძარცვოს და გააღარიბოს ბუნება. პირიქით, თითოეული სქესი ცდილობს მეორე სქესის განმტკიცებას, რადგან თითოეული სქესი ელტვის მეორეს, თითოეულს უყვარს მეორე, და ამით ბუნება არამცთუ არ ღარიბდება და არ იკვეცება, არამედ მდიდრდება და გრძელდება¹. ამრიგად, უნივერსალური წინააღმდეგობა ბუნებრივ მოვლენათა შორის, რომელზეც აგებულია ეს ქვეყანა და რომელიც ქმნის მრავალ საგანთა არსებას, არის არა რეალური ბრძოლა ან შური და მტრობა, არამედ მხოლოდ ლოგიკური დამოკიდებულება, რომელიც სიყვარულს, სამართალს და ჰარმონიას სრულიადაც არ გამორიცხავს. ეს ლოგიკური დამოკიდებულება რეალური ბრძოლით არ იფარება. რადგან ბრძოლა კი არა, მშვიდობაც და სიყვარულიც ამ წინააღმდეგობის გამო არსებობენ. რეალური ბრძოლა რომ ყოფილიყო ბუნების პრინციპი, იქ მშვიდობას ადგილი არ ექნებოდა. მაგრამ ბუნების პრინციპში თავსდება რეალური ბრძოლაც და რეალური მშვიდობაც:

„ღმერთი არის დღე და ღამე, ზამთარი და ზაფხული, ომი და ზავი, გაძღობა და შიმშილი“². მაშასადამე, ეს პრინციპი არ ყოფილა არც ერთი მათგან: არც რეალური ბრძოლა და არც რეალური მშვიდობა. ის მათ მიღმაა ლოგიკურად. თუ ასეა, მაშინ ის აზრი, თითქოს ეს ქვეყნიერება უსამართლობაზე იყოს აგებული, შეცდომად უნდა ჩაითვალოს.

§ 55. ჰერაკლიტე ვერ ახერხებს ადეკვატურად გამოსთქვას თავისა აზრის მთელი ორიგინალობა, და იმ ლოგიკური ხასიათის მიმართებას, რომელიც მან აღმოაჩინა საგანთა შორის, ის აძლევს ძველ სახელებს: *πίλεμις, ξρις*. დამოკიდებულება ბუნებრივ მოვლენათა შორის ისეთია, როგორიც ცოცხალსა და მკვდარს შორის. სადაც თავდება ცოცხალი, იქ იწყება მკვდარი (ე. ი. მკვდარი არის ცოცხალის უარყოფა), და სადაც თავდება მკვდარი, იქ იწყება ცოცხალი. ეს იმას კი არ ნიშნავს ჯერ, რომ მკვდარი რეალურად იქცევა ცოცხლად, ე. ი. რომ მკვდარი ქმნის ცოცხალს, არამედ იმას, რომ მკვდრის ლოგიკური შინაარსი საზღვრავს ცოცხლის ლოგიკურ შინაარსს ან ასაბუთებს უკანასკნელს.

როგორც მკვდარი ასაბუთებს ცოცხალს ან მის ლოგიკურ შინაარსს, და პირუკუ, ცოცხალი — მკვდარს, ისე ყოველი მოვლენა ასაბუთებს თავის მოწინააღმდეგეს: მოხუცებულობა ახალგაზრდობას და

¹ D V 12 A 22.

² Hipp. XI, 10. ღმერთი ნიშნავს აქ მსოფლიო პრინციპს.

ახალგაზრდობა მოხუცებულობას, ძილი სიფხიზლეს და სიფხიზლე ცილს. დაღლილობა მოსვენებას და მოსვენება დაღლილობას, შიმშილი გაძლომას და გაძლომა შიმშილს. ავადმყოფობა ჭანმრთელობას და ჭანმრთელობა ავადმყოფობას, დღე ღამეს და ღამე დღეს. ღამე რომ არ ყოფილიყო, არც დღე იქნებოდა, როგორც დღე. დღის შინაარსი (ე. ი. მისი ნიშნები) იქმნება იმით, რომ ის გამიჯნულია ღამის შინაარსისაგან და დღის ნიშნები არ გავს (ეწინააღმდეგება) ღამის ნიშნებს. თავის მხრივ გაძლომა იმიტომ არის გაძლომა, რომ ის არ არის შიმშილი, მას არ აქვს შიმშილის ნიშნები. მოსვენება იმიტომ არის მოსვენება, რომ ის არ არის დაღლილობა, მასში არ არის უკანასკნელის ნიშნები. ამრიგად, შეიძლება ითქვას, რომ დაღლილობა ლოგიკურად ასაბუთებს მოსვენებას, ღამე ლოგიკურად ასაბუთებს დღეს, შავი — თეთრს, შიმშილი — გაძლომას, ომი — ზავს, ავადმყოფობა — ჭანმრთელობას და სხვა. რომ შიმშილი, ავადმყოფობა, ომი არ იყოს, არც გაძლომა იქნებოდა, როგორც გაძლომა, არც ჭანმრთელობა იქნებოდა, როგორც ჭანმრთელობა, არც ზავი იქნებოდა, როგორც ზავი. გაძლომას დაეკარგებოდა თავისი სიამოვნება, ჭანმრთელობას და ზავს დაეკარგებოდათ მათი სიტკბოება. ე. ი. მათ გამოაკლდებოდათ საკუთარი ლოგიკური შინაარსი და ისინი უშინაარსო არარაობად იქცეოდნენ. შეიძლება ითქვას, რომ ყველაფერს აქვს თავისი განსაზღვრული შინაარსი სწორედ იმიტომ. რომ მის მოწინააღმდეგესაც აქვს თავისი განსაზღვრული შინაარსი, ან ყოველი განსაზღვრული შინაარსი იქმნება მოწინააღმდეგეთა დაპირისპირებისაგან. სადაც წინააღმდეგობა არ არის, იქ არსიც არ არის: არსი გულისხმობს მრავალთა ურთიერთ წინააღმდეგობას. ამიტომ არსი მრავალია და არა ერთი, როგორც ამას ფიქრობდნენ ელეატები. რომ არსი ერთი ყოფილიყო, ის შინაარსს მოკლებული არარაობისაგან არაფრით იქნებოდა განსხვავებული, რადგან ასეთი არსი სრულიად დაცლილი იქნებოდა შინაარსისაგან. მაშ, ორში ერთი: ან არაფერი არ არის, ან ის, რაც არის, მრავალია და არა ერთი. ჰერაკლიტე იღებს დებულების უკანასკნელ ალტერნატივას (ის, რაც არის. მრავალია) და ამასთან ერთად იღებს ამ მრავლობის საფუძველსაც, ე. ი. წინააღმდეგობას, რომელსაც ის ტრადიციული ენის ზეგავლენით ეძახის „ბრძოლას“ და „მტრობას“. „ბრძოლა არის ყველაფრის მამაც და ყველაფრის მეფეც. ის აქცევს ზოგს ღმერთად, ზოგს ადამიანად, ზოგს მონად, ზოგს კი თავისუფალ პიროვნებად“¹. მაგრამ შეცდომა იქნებოდა ეს სიტყვები πῆλμος და ξῆρος ჩვეულებრივი მნიშვნელობით გაგვეგო, როგორც რეალური ბრძოლა ან

¹ DV 12 B 53.

ომი, და ამისდაგვარად გვეფიქრა, რომ ადამიანები ადამიანებად და ღმერთები ღმერთებად იქცნენ მას შემდეგ, რაც პირველებმა წააგეს, ხოლო უკანასკნელებმა მოიგეს ის ომი, რომელსაც ოდესღაც უნდა ჰქონოდა ვითომ ადგილი კაცთა და ღმერთთა წინაპრებს შორის. ზემომოყვანილ ნაწყვეტში ლაპარაკია არა ისტორიულ ომზე და რეალურ შეჯახებაზე, არამედ მარადიულ წინააღმდეგობის ლოგიკურ დამოკიდებულებაზე, რომელიც ერთს ადამიანად ქმნის, მეორეს კი ღმერთად: ადამიანი იმიტომ არის ადამიანი, რომ ის არ არის ღმერთი (ეწინააღმდეგება მას), და ღმერთიც იმიტომ არის ღმერთი, რომ ის არ არის ადამიანი (ეწინააღმდეგება ადამიანს). ბუნება მოწინააღმდეგეთა მრავლობაა. მაგრამ ყოველი წინააღმდეგობა გულისხმობს გარდა წინააღმდეგობაში მყოფ წევრებისა რაღაც მესამეს, რომელიც გვაძლევს საშუალებას შევადაროთ ეს წევრები ერთმანეთს და შევიგნოთ მათი წინააღმდეგობა. ეს tertium comparationis ლოგიკურად ერთნაირად არის ამალღებული ორსავე მოწინააღმდეგეზე: ის აერთებს მათ, როგორც ზოგადობა. მაგალითად, მოხუცებული ეწინააღმდეგება ახალგაზრდას, პირველი არ არის მეორე. რატომ ან რა თვალსაზრისით? ასაკის თვალსაზრისით: ახალგაზრდობის ასაკი არ არის მოხუცებულობის ასაკი. ეს ასაკი, ზოგადად აღებული, საერთოა ახალგაზრდობასა და მოხუცებულობაში და სწორედ ის ქმნის შესაძლებლად მათ შედარებას. მაშ, თუ ბუნება მოწინააღმდეგეთა მრავლობაა, უნდა იყოს რაღაც, რაც საზოგადოა ყველა მოვლენისათვის და ლოგიკური საფუძველია მათი შედარებისათვის. ჰერაკლიტე ამ რაღაცას ეძახის სხვადასხვა სახელს. უფრო ხშირად კი τὸ σφόν'ს, λήγει'ს, Ζέუს'ს¹. ამით ჰერაკლიტეს ის სურს თქვას, რომ ბუნებაში სიბრძნე, აზრი და ღვთაებრიობა მეფობს, რომ ყველაფერი, რაც ამ ბუნებაში არის, იმიტომ არსებობს, რომ ამას მოითხოვს სიბრძნე. უაზრობა ბუნებაში არ არის, და მთელი მსოფლიო ბრძნულად აგებული კოსმოსია. ამ კოსმოსში ყველაფერი კანონშეწონილად² და ჰარმონიულად არის მოწყობილი. თვით მზესაც არ შეუძლია ამ კანონს გადაუხვიოს და მისთვის „მიზომილი“ (τὰ μέτρα) წესი დაარღვიოს³. უკანონობა და უწყესობა მხოლოდ ჩვენი შეზღუდული გაგებისათვის არსებობს. ნამდვილად კი ის, რაც ჩვენს

¹ εἶναι γὰρ ἐν τῷ σφόν, ἐπίστασθαι γνάμην, ὅτι ἐξυβέριησε πάντα διὰ πάντων. DV 12 B. 41. შტრ. fr. 32.

² DV, 12 A 8.

³ DV 12 B 94.

მოკლე ჰქუას კანონისა და წესის დარღვევად მიაჩნია, უმაღლესი (უფრო შორს მწვედომი) თვალსაზრისით კანონიერი და წესიერია¹.

§ 56. ეს უმაღლესი სიბრძნე ანუ ლოგოსი ჰერაკლიტესათვის უბრალო ცნება როდია: ის ნამდვილი რეალობა ანუ სუბსტანციაა. მაგრამ ეს რეალობა ემპირიული საგნების გარეშე კი არ არსებობს, როგორც განცალკევებული ან ტრანსცენდენტური სუბსტანცია, რომელიც გარედან აერთებს საგნებს ისე, როგორც, მაგალითად, ძაფი აერთებს მასზე აგებულ მძივებს. არა, *ღჩჳი* თვით ამ საგნებშია იმანენტურად დაფარული. ის წესია საგანთა შეერთებისა. რომ მსოფლიოსაგან კერძო მოვლენები გამოვრიცხოთ, არც სიბრძნე დარჩება. სიბრძნე არის იმიტომ, რომ არის კერძო საგნები, რომლებშიც ის თავის განსახიერებას პოულობს. ერთი სიბრძნე რომ არ იყოს, არც ბუნების ბრძნულად მოწყობილ მოვლენათა მრავლობა იქნებოდა, მაგრამ მეორე მხრივ, ეს მრავლობა (ე. ი. ინდივიდუალობა) რომ მოგვესპო, ერთი (საზოგადო) სიბრძნეც მოისპობოდა. სიმრავლე ასაბუთებს ერთს და ერთიც ასაბუთებს სიმრავლეს. ერთობა სიმრავლეშია და სიმრავლე ერთობაში—დებულება, რომელიც დიამეტრულად ეწინააღმდეგება ელეატიზმს, რომლისათვის არის მხოლოდ ერთი, სიმრავლე კა მოჩვენებაა. სიმრავლე რომ მოჩვენება ყოფილიყო, ფიქრობს ჰერაკლიტე, მაშინ ერთიც მოჩვენება იქნებოდა, მაგრამ რაკი ერთი მოჩვენება არ არის, არც სიმრავლეა მოჩვენება. სიმრავლე ნამდვილია. ასეთ თეორიას შეიძლება პანთეისტი იყო აზროვნების ისტორიაში. ჰერაკლიტე უდიდესი პანთეისტი იყო აზროვნების ისტორიაში.

როგორც ითქვა, ჰერაკლიტემ ვერ მოახერხა ადეკვატურად გამოეთქვა მთელი სიღრმე თავისი ფილოსოფიური კონცეფციისა და ამიტომ ის ხშირად მეტაფორების ან სიმბოლოების საშუალებით ლაპარაკობს. გასაგებია ამიტომ, რომ მან ის ერთი, ყველა საგნისათვის საზოგადო *ღჩჳი*, რომელიც მსოფლიოს საფუძველს წარმოადგენს, ცეცხლს (*το πῦρ*) მიახსენა². ამ აზრით უნდა გავიგოთ არისტოტელეს მოწმობა, რომ ჰერაკლიტემ ცეცხლი გამოაცხადა საგანთა დასაბამად³.

რას გულისხმობდა ჰერაკლიტე ამ ცეცხლში, ეს საკითხი დიდ დავას იწვევს თანამედროვე მეცნიერთა შორის. რომ ის არ უნდა გავიგოთ, როგორც ემპირიული ცეცხლი, რომელსაც თვალთვხნადვთ, და რომელიც ტკაცა-ტკუეს ადენს და დიდად სასარგებ-

¹ *τῷ μὲν θεῷ κατὰ πάντα καὶ δίκαια, ἀνθρώποι δὲ ἔ μὲν ἀδίκᾳ ὑπεκλήθησαν, ἔ δὲ δίκαια* (ღმერთისთვის ყველაფერი კარგია და სამართლიანი, ადამიანებს კი ერთი ესახებათ უსამართლოდ, სხვა კი სამართლიანად) D V 12 B 102. შდრ. 12 B 1.

² შდრ. Reinhardt, Parmenides, 205.

³ D V 8 A 7. შდრ. სხვა მოწმობანიც D V 12 A 6.

ლოა, მაგალითად, საქმლის მოსახარშავად, ეს ცხადია¹, ჰერაკლიტეს ცეცხლი უმალ მშრალი ჰაერის (ψυχή) მნიშვნელობით უნდა გავიგოთ, და აქ მისი თეორია უახლოვდება ანაქსიმენის მოძღვრებას იმაზე, რომ საგანთა დასაბამი ჰაერიაო². ეს მსოფლიო ცეცხლი მუდმივ ცვალებადობაშია. მიზეზი ცვლილებისა თვით ამ ცეცხლშია და არა მის გარეშე. ცეცხლი თავისით იცვლება, როგორც თავისით იცვლება ყოველი ცოცხალი (ჰილოძოიზმი).

უწმინდესი და უკეთესი თავისი სახე (επιτη) მსოფლიო ცეცხლს აქვს მალალი მზის ნათელ სხივებში. ყველაზე უფრო მოშორებულთა ამ სახისაგან დაბალი და ბნელი მიწა (ნუ დაგვაიწყებდა, რომ ეს ცეცხლი და მიწა ეთიკური და ესთეტიკური სიმბოლოებია). შუა ადგილი უჭირავს წყალს. ცეცხლი ჯერ იქცევა წყლად და მხოლოდ შემდეგ მიწად (მაშასადამე, არის სამი სახე ან επιτη მსოფლიო ცეცხლისა), მაგრამ მსოფლიო ცეცხლის ის ნაწილი, რომელსაც მიწის სახე აქვს, მარად არ რჩება ამ სახით. ისიც იცვლება, მაგრამ ეს ცვლილება არის უკვე არა დაშორება ცეცხლის წმინდა სახისაგან. არამედ დაბრუნება მისკენ. მიწა იქცევა წყლად და შემდეგ კი წმინდა ცეცხლად. ცეცხლის მიწად გადაქცევა არის მისი დამძიმება, დაქვეითება, დაცემა. მიწის წმინდა ცეცხლის სახისაგან დაბრუნება არის მისი დამსუბუქება და ამაღლება. ამრიგად, მსოფლიო ცეცხლის ცვლილებას აქვს ორი მიმართულება ან გზა: გზა ქვევითკენ (επιε αδα) და გზა ზევითკენ (επιε βυα)³. ორივე ეს გზა ერთ მთლიან წრეს წარმოადგენს, და ამრიგად მსოფლიო ცეცხლის მოძრაობაც უსაზღვრო და უფორმო როდია, არამედ ის მტკიცედ განსაზღვრულია. მსოფლიო ცეცხლის ცვლილებას აქვს თავისი საზღვარი ან წესი (νέμος, ბ:αη, εμπαρμάνη), რომელსაც ის არ არღვევს და რომელშიც თავსდება ამ ბუნების ყველა თვისებრივად განსხვავებული მოვლენა. ჰერაკლიტე ადარებს ცეცხლს ოქროს, რომელიც შეიძლება საგნებზე გადავცვალოთ და რომელზედაც პირუკუ თვით საგნებიც შეიძლება გადაიცვალოს: „ხდება ხან ცეცხლის გაცვლა ყველაფერზე, ხან კი ყველაფრის ცეცხლზე, ისე როგორც საქონლის გაცვლა ოქროზე და ოქროსი საქონელზე“⁴. ამ შედარებაში ერთი კორექტივია მხოლოდ შესატანი: ოქროში უნდა ვიგულისხმოთ არა ის ოქრო, რომელიც საგნების გვერდით არსებობს, როგორც განსაკუთრებული რეალობა, არამედ უფრო

¹ Zeller I, 809, I Anw.

² Zeller I, 8-4 ff.

³ D V 12 B 60.

⁴ D V 12 B 90.

განყენებული ღირებულება, რომელიც საერთო აქვს ოქროსაც და საგნებსაც. როგორც ბაზარზე გამოტანილ ყოველ საქონელში არის ღირებულება, ისე ყოველ ბუნებრივ მოვლენაში არის მსოფლიო ცეცხლის განსაზღვრული ნაწილი.

§ 57. მსოფლიო ცეცხლის ცვლილება მარადიულია. როგორც მარადიულია ბუნებაც: ის არ დაწყებულა და არც გათავდება, არამედ მუდამ იყო და მარად იქნება. „ეს კოსმოსი“, ამბობს ჰერაკლიტე, „რომელიც ერთი და იგივეა ყველასათვის, არავის შეუქმნია, არამედ ის მუდამ იყო. არის და იქნება. მარად ცოცხალი ცეცხლი (πῦρ ἀεί-
ζουσι), რომელიც ზომით აინთება და ზომით ქრება“¹. ამ ზომაშია მიზეზი იმისა, რომ არსებული მასა წყლისა ან მიწისა მარად უცვლელი რჩება. წყალი, მაგალითად, არის ის ნივთიერება, რომელიც ჩნდება ცეცხლის ჩამოქვეითებით. ის გასაველი საფეხურია ცეცხლიდან მიწისაკენ მიმართული მოძრაობისა, მაგრამ ამავე დროს ის არის გასაველი საფეხური მიწიდან ცეცხლისაკენ მიმართული მოძრაობისა. ეს ორი მოძრაობა, ქვევითკენ და ზევითკენ ხდება ერთმანეთს წყალში და იწვევს უკანასკნელის წონასწორობას. წყლის მასა უცვლელი რჩება, რადგან ის ნაწილი, რომელიც შემოვიდა მასში ცეცხლის (ბოლის) წყლად გადაქცევის გამო, უდრის იმ ნაწილს, რომელიც გავიდა მისგან წყლის ცეცხლად (ორთქლად) გადაქცევის გამო. მეორე მხრივ, ის ნაწილი, რომელიც გამოაკლდა წყალს მისი მიწად გადაქცევის გამო, უდრის იმ ნაწილს, რომელიც შეემატა წყალს მიწის წყლად გადაქცევის გამო.

საწინააღმდეგოდ მიმართული მოძრაობანი ზომიერად ან კანონ-
შეწონილად მიმდინარეობენ და ამით ქმნიან პირობას საკუთარი არსებობის გასაგრძელებლად. ბუნებაც ამ მოძრაობათა წონასწორობაზე ან ზომიერებაზეა აგებული. მაგალითად, ერთ რომელსამე მოძრაობას მინიჭებული რომ ჰქონოდა მსოფლიოში უსაზღვრო უპირატესობა, მაშინ წონასწორობაც დაირღვეოდა, მსოფლიო გაერთფეროვნდებოდა, მრავლობა მოისპობოდა და მასთან ერთად ბუნებასაც მოეღებოდა ბოლო. ის არააობად იქცეოდა, რადგან იქ, სადაც არ არის მრავალი, არც ერთის რეალობა არის შესაძლებელი. წარმოვიდგინოთ, მაგალითად, რომ მსოფლიოში უსაზღვროდ ჭარბობს მოძრაობა ქვევიდან ზევით. ცხადია, რომ ამ პირობით ადრე თუ გვიან ყველაფერი, სიმბოლურად რომ ვთქვათ, ზევით შეგროვდებოდა, ე. ი. (მზის) ცეცხლად იქცეოდა. მაგრამ (მზის) ცეცხლი არსებობს ჰერაკლიტეს აზრით იმიტომ, რომ ის საზრდოობს ამონაორთქლით, რომელსაც ის სწვავს. თუკი ჩვენი პირობის მიხედვით, მთელი ორთქლი

¹ D V 12 B 30.

დაიწვა, ე. ი. ცეცხლად იქცა, მაშინ დაიღეოდა მასალა, რომელსაც შეუძლია წვა, და თვით ეს წვაც შეწყდებოდა. მაშასადამე, ცეცხლიც გაქრებოდა და მასთან ერთად მსოფლიოც არარაობად იქცეოდა. ამ არარაობიდან კი ახალი მსოფლიოს გაჩენა შეუძლებელი იქნებოდა. რაკი ასეთი შეხედულება არ შეეფერება ჰერაკლიტეს, რომელსაც მსოფლიო მარადიულად მიაჩნდა (fr. 30), შეცდომად უნდა ჩაითვალოს ის ინტერპრეტაცია ჰერაკლიტეს¹, მსოფლიო პერიოდებზე. თითქოს ყველაფერი უნდა ერთბაშად დაიწვას ან ცეცხლად იქცეს (ἐξαιρησθε); ამ მომენტში არაფერი იქნება გარდა ცეცხლისა, რომლისგან შემდეგ კვლავ უნდა აღსდგეს ქვეყნიერების მრავალფეროვნება. ასეთი იყო ჰერაკლიტესაგან დამოკიდებულ სტოელთა მოძღვრება, და არა თვით ჰერაკლიტესი²

რა არის, რომ ამ ბუნებრივი პროცესების წონასწორობას ქმნის? ვინ არის ბუნების რეგულატორი? ეს რეგულატორია სიბრძნე (ὁ θεός, λήγει). მაგრამ რაკი ეს სიბრძნე ბუნების გარეშე არ არსებობს, მისგან განცალკევებულად, ამიტომ შეიძლება ითქვას, რომ ბუნება ისეა აგებული, რომ ის თვითონ არის საკუთარი თავის რეგულატორი: ბუნებაში არსებული ძალები ისეა მოწყობილი, რომ მათი მოქმედება ერთიმეორეს უთანხმდება, წესს აწლევს, კალაპოტში აყენებს. ავიღოთ მაგალითისათვის დღე და ღამე ან ზამთარ-ზაფხულის წესიერი თანმიმდევრობა. თავდება დღე, იწყება ღამე; და თავდება ღამე, იწყება დღე. ეს იმიტომ ხდება, რომ ღამისა და დღის გამომწვევი მიზეზები წინასწარ არიან ურთიერთ შორის შეთანხმებული. დღე გვაქვს მაშინ, როდესაც მზე ანათებს. მზე კი ანათებს იმიტომ, რომ ის დიდს ნავს ჩამოჰგავს, რომელიც თავის ამოღრმავებული ნაწილით მომართულია დედამიწისაკენ. მის სიღრმეში გროვდება დედამიწისაგან ამოსული ორთქლი, რომელიც აინთება და იწვის. მზის ცეცხლის სიმბურვალე ხედება დედამიწას და იწვევს მის სწრაფ აორთქლებას. დგება მომენტი, როდესაც მზე ვერ ასწრებს მთელი იმ ორთქლის დაწვას, რომელიც მანვე აიტაცა დედამიწისაგან. ზედმეტი ორთქლი კი ანელებს წვის პროცესს, როგორც ზედმეტი შეშა ანელებს ბუხარში ცეცხლს. ეს კი გამოიხატება დალამებით. მაგრამ მზის სიმბურვალეს მოკლებული დედამიწა ღამით უკვე ვერ გზავნის ზევით ორთქლს. ამან კი თავის მხრივ ბოლო უნდა მოუღოს ღამეს. დგება მომენტი, როდესაც წინა დღით გატაცებული ორთქლი, რომლის სიჭარბემ დააბნელა მზე. უკვე იმდენად შეთხელდა, რომ ის ვერ აბრკოლებს წვას. და აი ეს მომენტია სწორედ გათენება. როგორც

¹ ამ ინტერპრეტაციის მომხრეა ცელერი.

² შტრ. Burnet, 174 ff.

ვხედავთ, აქ დღის მიზეზი იწვევს ღამეს, და ღამის მიზეზი — დღეს, ანუ დღისა და ღამის მიზეზი ერთია¹. ამიტომ რაც უფრო ღრმად შევდივართ დღეში, მით უფრო ახლო ვართ დაღამებასთან, და რაც უფრო ღრმად შევკვივართ ღამეში, მით უფრო ახლო ვართ გათენებასთან. თითოეულის განვითარება იწვევს მის დასრულებას, და უმაღლესი წერტილი განვითარებისა არის დეკადანსის დასაწყისი.

ან ავიღოთ მეორე მაგალითი: წესიერი თანმიმდევრობა ზამთარ-ზაფხულისა. ზამთარი იმით განირჩევა ზაფხულისაგან, რომ ზამთარში მზის ნავი სამხრეთისაკენ არის გადახრილი. რა არის მერე მიზეზი იმისა, რომ მზე ხან იხრება სამხრეთისაკენ, ხან ისევ გვიახლოვდება ჩვენ? მიზეზი შემდეგია: ზაფხულში, როდესაც მზე ახლოა ჩვენთან, მისი სიმხურვალე ძლიერია, და აორთქლებაც სწრაფად მიმდინარეობს. ამის გამო ზევით გროვდება ბევრი ორთქლი, რომელიც მზეს ახევიანებს სამხრეთისაკენ. მაგრამ მზის დახვევა სამხრეთისაკენ სპობს ამ გადახრის მიზეზს: დაშორებული მზის სიმხურვალე სუსტია და აორთქლებაც შენელებულია. დგება მომენტი, როცა ზევით შეგროვილი ორთქლის რაოდენობა ვერ აბრკოლებს უკვე მზის დაბრუნებას ჩვენს მხარეებისკენ, ე. ი. ზაფხულის დაწყებას. ამრიგად, როგორც ზაფხულის, ისე ზამთრის განვითარება არის მათი დასრულების მოახლოება: ზამთრის განვითარება იწვევს გამოზაფხულებას და ზაფხულის განვითარება — დაზამთრებას.

გულუბრყვილოა ჰერაკლიტეს შეხედულება დღისა და ღამის ან ზამთარ-ზაფხულის მორიგეობაზე, მაგრამ ღრმად ის აზრი, რომელსაც ეს მაგალითები ათვალსაჩინოებენ: ბუნებაში მეფობს სიბრძნე, კანონწესიერება. მაგრამ ეს წესიერება გარედან კი არ არის ბუნებისათვის მოხვეული. თვით ბუნებრივი მოვლენების ურთიერთობაშია ეს სიბრძნე. ბუნებრივი მოვლენები ერთ კოსმოსს წარმოადგენენ. ბუნება ბრძნულად მოწყობილი ორგანიზმია. როგორც ორგანიზმი თვითონ აძლევს წესს თავისთავს და სწორედ ამიტომაც ცოცხლობს (დაარღვიეთ აბა ეს ორგანული წესიერება, და ორგანიზმიც მოკვდება); ისე ბუნებაც თვითონ აძლევს წესს თავის მოვლენებს და სწორედ ამიტომ არსებობს: ეს საშუალება კი მოვლენათა წესიერების დამყარებისა ბუნებას იმიტომ აქვს, რომ ის არის ერთი მთლიანობა. ის არ არის ურთიერთ მოწყვეტილი მოვლენების ჯამი, როგორც ამას, მაგალითად, ქსენოფანე ასწავლიდა.

§ 58. თუ ბუნება ასე კანონმეწონილად არის მოწყობილი, თუ იქ ერთი მოვლენა ასაბუთებს მეორეს, რათა პირუკუ დასაბუთებულ

¹ Fr, 57.

იქნეს მის მიერ, თუ, ერთი სიტყვით, მსოფლიო ცოცხალი ორგანიზმია, მაშინ ცხადია, რომ მას არც დასაწყისი აქვს, არც ბოლო. მართლაც, გარედან ბუნებას ხომ ვერაფერი გააჩენდა და მოსპობდა, რადგან მის გარეშე არაფერია. შიგნიდან კი ის ბრძნულად და წესიერად არის მოწყობილი, მაშ, რამ უნდა გააჩინოს ან მოსპოს ბუნება? ამიტომ, რაკი ბუნება არსებობს, ის არ არის გაჩენილი, არამედ მუდამ იყო. და რაკი ის ბრძნულად არის მოწყობილი, ის არ მოისპობა.

ასეთი შეხედულება ბუნებაზე შეუთავსებელია კოსმოგონიურ მოძღვრებასთან. და მართლაც, ჰერაკლიტეს არ ჰქონდა კოსმოგონია. მის მსოფლიოს არ აქვს ისტორია, რადგან მას არ აქვს არც დასაწყისი, არც ბოლო. არც ის შეიძლება ითქვას, რომ მსოფლიო მთლიანად აღებული, ჰერაკლიტეს შეხედულებით, ვითარდება. მართლაც, განვითარებას აქვს მიმართულება, ხაზი ვითარებისა. ეს ხაზი ან მიმართულება მსოფლიოს საიდან ექნება, თუ მას არა აქვს დასაწყისი? ამიტომ ჰერაკლიტეს აზრით, ბუნება ბავშვია, რომელიც ხუზულას აშენებს და ანგრევს, ანგრევს და აშენებს, და ყველაფერი ეს ხდება უმიზნოდ, თუ მიზნად არ ჩავთვალოთ თვით პროცესი თამაშისა: „დრო მოთამაშე ბავშვია, რომელიც კადრაკობს: ბალური მეფობა!“¹.

მიუხედავად იმისა, რომ ჰერაკლიტეს არ ჰქონდა კოსმოგონია, მის მოძღვრებაში გვხვდება ცნება მსოფლიო წელისა. ამ წლის სიგრძე უნდა უდრიდეს ზოგიერთის აზრით 18000 ჩვეულებრივ წელს. სხვები კი ფიქრობენ, რომ ის 10800 ჩვეულებრივ წელს უდრიდა ჰერაკლიტეს შეხედულებით, და ამას ასაბუთებენ შემდეგი მოსაზრებით: მსოფლიო წელი დიდი მასშტაბით იგივეა, რაც ჩვეულებრივი წელი. ადამიანის ერთი მოდგმა არის ამ დიდი წლის დღე. ადამიანის მოდგმა კი 30 წელს უდრის (30 წლის განმავლობაში ერთი მოდგმა ცვლის მეორეს, ვინაიდან 30 წლის კაცს შეუძლიან ბაბუა გახდეს: $30 \times 360^2 = 10800$ წელს).

რას უნდა ნიშნავდეს ეს მეორე მსოფლიო წელი? ყოველ შემთხვევაში არა იმას, რასაც ფიქრობს, მაგალითად, ცელერი: როდესაც გაივლის მსოფლიო წელი, მოხდება მთელი ქვეყნიერების დაწვაო. მართალია, ჰერაკლიტე ამბობდა, რომ ყველაფერი უნდა ცეცხლს დაუბრუნდეს ან ცეცხლად იქცეს, მაგრამ ეს ცეცხლად გადაქცევა საგნებისა ხდება ყველასათვის არა ერთდროულად. არამედ სხვადასხვა

¹ D V 12 B 52.

² ნაულისხმევია, რომ 14 წლიდან კაცს შეუძლია შთამომავლობის გაგრძელება. Zeller. 1, 880.

³ დაახლოებული რიცხვი დღეებისა ერთს წელში.

დროს. ამიტომ მსოფლიო წელში შესასრულებელ პროცესში უნდა ვიგულისხმოთ არა ერთბაშად ყველაფრის დაწვა, არამედ რაღაც სხვა: სახელდობრ, ცეცხლის თითოეული ნაწილაკის მიერ მთელი თავისი ვითარების შესრულება, ე. ი. გავლა ორივე გზისა, ქვევითკენ და ზევითკენ¹.

თუმცა ბუნება, როგორც მთლიანობა მუდამ იყო და მარად იქნება. მისი ნაწილები წარმავალი არიან. „ჰერაკლიტე თურმე ამბობს, რომ ყველაფერი მიმდინარეობს და არაფერია გაჩერებული და, ადარებს რა ბუნებას მდინარის დინებას, ის ამბობს, რომ ორჯერ ერთსა და იმავე მდინარეში ვერ ჩახვალ“². ასე გადმოგვცემს პლატონი ჰერაკლიტეს შეხედულებას. როგორც მდინარის ტალღები დაუდევარი არიან და ერთი ტალღა ცვლის მეორეს, რათა თავის მხრივ ადგილი დაუთმოს მესამეს, ისე ამ ქვეყნიური მოვლენებიც ცვლიან ერთიმეორეს. მარადიული საგანი არ არის, არამედ ყოველივეს აქვს როგორც დასაწყისი, ისე — დასასრული. რაც გუშინ იყო, ის დღეს არ არის, მაგრამ ხვალ ისევ იქნება. ეს ცვლილების კანონი ვრცელდება თვით საგნის შინაარსზედაც. ამ მომენტში საგანი ის არ არის, რაც წინა მომენტში იყო და შემდეგ მომენტში იქნება. რაც უწინ, მაგალითად, შავი იყო, ის ახლა თეთრია, და რაც ახლა თეთრია, ის შემდეგ შავად იქცევა. რაც ახლა ცხელია, ის შემდეგ მომენტში არ იქნება ცხელი, და რაც ახლა ტკბილია, ის შემდეგ მომენტში არ იქნება ტკბილი. რაკი საგნის შინაარსი მუდმივ ცვლილებაშია, ჩვენ მიერ მიწერილი პრედისკატი მას უკვე არ არგია. საგანი, რომელიც ჩვენ სულ ახლა თეთრად შევიცანით, უკვე არ არის თეთრი, რადგან ის იცვლება და სითეთრის დაკარგვის პროცესში იმყოფება. ამიტომ უფრო შეეფერება ჰუმბარტებას, თუ ჩვენ ვიტყვი, რომ ეს საგანი კიდევ არის და კიდევ არ არის თეთრი. იგივე უნდა ითქვას საგნის სხვა თვისებებზე (საგანი კიდევ არის და კიდევ არ არის ცხელი, მძიმე, მსუბუქი, რბილი) და თვით საგნის არსებობაზედაც: ის კიდევ არ არის და კიდევ არ არის. ერთი სიტყვით, რეალობა გაყინული, მტკიცე. განსაზღვრული არის კი არ არის, როგორც ფიქრობდნენ ელვატები; რეალობა დაუდევარი და ცვალებადია.

ამ ცვალებადობის გამო ყოველ საგანს შეიძლება მიეწეროს ყოველი პრედისკატი: მაგალითად, ცოცხალზე შეიძლება ითქვას, რომ ის მკვდარია (ე. ი. არ არის ცოცხალი), და მკვდარზე, რომ ის ცოცხალია (ე. ი. არ არის მკვდარი). რატომ? იმიტომ რომ, რაც ახლა კოცხალია, შემდეგ მომენტში მკვდარი იქნება, და ეს სიკვდილიც

¹ Burnet, 144. ff.

² Plat. Cratyl. 402 A. DV 12 A 7.

სწორედ სიცოცხლეშივე მზადდება. საგნის სიკვდილი რეალურად დასაბუთებულია მისი სიცოცხლით ან სიცოცხლე გასაველი საფეხურია სიკვდილისაკენ, და ვინც ამ საფეხურზე ფეხი შედგა, ის მასზე მუდამ არ დაჩრება: მან აუცილებლად უნდა გაიაროს ეს საფეხური და მკვდრად იქცეს. მაშასადამე, ცოცხალზე შეიძლება ითქვას, რომ ის თავის წიაღში ატარებს უკვე სიკვდილს და ამ ზომავედ მკვდარია. მეორე მხრივ, ის, რაც ახლა მკვდარია, შემდეგ მომენტში შეიძლება ცოცხალი ორგანიზმის შემადგენელ ნაწილად იქცეს და თვითონაც ამ გზით გაცოცხლდეს. ამიტომ ეს მკვდარიც არ არის მხოლოდ მკვდარი (ან აბსოლუტურად მკვდარი, ვიტყოდით თანამედროვე ენით), ის ცოცხალიც არის ამასთან ერთად.

§ 59. როგორ შევარჩიოთ ამ საყოველთაო განუწყვეტელ ცვალებადობასთან ის გარემოება, რომ ბუნებაში მრავალ მყარ საგანს ვხედავთ? ამაზე ჰერაკლიტე გვიპასუხებს: მყარობას ხედავს მარტო ის, ვინც საგნის მხოლოდ ნაწილს ამჩნევს და არა მთელ საგანს. საგანს აქვს დასაწყისი, შუა ნაწილი და ბოლო. მაგრამ ვინმე თუ არ ხედავს ამ საგნის არც დასაწყისს, არც ბოლოს, არამედ ამჩნევს მხოლოდ შუაგულს და ამის მიხედვით მსჯელობს მთელს საგანზე. მას ეს საგანი მყარად წარმოუდგება. ასეთი ნაწილობრივი და არა დასრულებული ხასიათი აქვს გრძნობათა საშუალებით წარმოებულ შემეცნებას. გრძნობა გვაჩვენებს მხოლოდ ერთ მომენტს საგნის არსებობისა და ამ არსებობის არა მთელს სიგრძეს. გრძნობა შეზღუდულია, და ამავნა მხოლოდ მისი ნაკლოვანება.

მაგრამ ეს შეზღუდულობა გრძნობისა არ ნიშნავს, რომ ის მატყუარაა, როგორც ფიქრობდნენ ელეატები. გრძნობა არ გვატყუებს. ის ნამდვილ არსს სწვდება, და მისი ნაჩვენებიც არის არა მოჩვენება. არამედ ნამდვილი რეალობა. შეცდომის წყარო ჩვენი მსჯელობა ან აზროვნებაა. გრძნობა გვიჩვენებს ნაწილს ან ერთ მხარეს: ჩვენ კი მისი ჩვენების მიხედვით ვმსჯელობთ მთელზე. გრძნობა გვიჩვენებს, რომ მომენტი საგნის არსებობისა მყარია: ჩვენ კი დავასკვნით, რომ მთელი არსებობა საგნისა მყარია. ეს დასკვნაა სწორედ უკანონო. ამიტომ გრძნობა კი არ არის გასაკიცხი ჩვენი შეცდომებისათვის: პირიქით, გრძნობა „პატივისცემის“ ღირსია¹, რადგან მის გარეშე შემიძლება ცნება ც შეუძლებელი იქნებოდეს, ჩვენი შეცდომებისათვის გასაკიცხია მსჯელობის ორგანო ან ჰქუა (νόσος), რადგან სწორედ ის ვერ ასრულებს წესიერად თავის მოვალეობას: ის კმაყოფილდება ნაწილის შეცნობით, რათა გამოიტანოს მთელზე დებულება: „ცუდი მოწმეებია თვალი და ყური იმისათვის, ვისაც ბარბაროსული

¹ *δῖσος δὲ ψυξ ἀχίη μᾶθῆσις. τὰμτα κῆς ποδοῦμῆα.* DV 12 B 55.

სული აქვს¹. ეს კი სიზარმაცეა გონებისა (ქკუსისა): იმის მაგიერად, რომ შეედარებინა და დაეკავშირებინა გრძნობის ერთი მონაცემი, რომელიც მთელის მხოლოდ ერთ ნაწილს ან ერთ მხარეს აშუქებს, გრძნობის მეორე, მესამე და მეოთხე მონაცემთან, რომელნიც მთელის სხვა ნაწილებს აშუქებენ, და, ამრიგად, სრულიად შეესწავლა ეს მთელი და შემდეგ გამოეყვანა დებულება უკანასკნელზე², ეს შემოიფარგლება მხოლოდ ნაწილობრივი ან ცალმხრივი შესწავლით (გრძნობის ერთი მონაცემით) და ფიქრობს, რომ ამით დამთავრებულია მთელის შესწავლა. ნაწილის ან ერთი მხარის მიხედვით ის მსჯელობს მთელზე.

ავიღოთ მაგალითი. სიცხემ ერთხელ გვაწყინა და უსიამოვნება მოგვაყენა. ამ ერთი შემთხვევის მიხედვით გვეთქვა, რომ სიცხე საზოგადოდ ცუდია, ეს არ იქნებოდა სწორი. ასეთი დებულების დასადგენად უნდა შეგვესწავლა მრავალი შემთხვევა სიცხისა და მაშინ დავინახავდით, რომ ზოგ შემთხვევაში სიცხე ცუდია, ზოგ შემთხვევაში კარგი (მაგალითად, კარგია ნათესის მომწიფების უამს). სიცხე ცუდიც არის და კარგიც სხვადასხვა მომენტისათვის ან სხვადასხვა კონტექსტში. საზოგადოდ აღებული კარგია. ბევრს გაახსენდება აქ უსათუოდ ჰეგელის დიალექტიკა და მისი ოპოზიცია „მეტაფიზიკური“ აზროვნების წინააღმდეგ, რომელიც მთელზე ნაწილის პრედიკატებს ავრცელებს³.

ვინც ზემოთქმულს დააკვირდება, მისთვის ცხადი გახდება, რომ პერაკლიტე არ იყო არც ფენომენალისტი, რომელიც ბუნებას მოჩვენებად აცხადებს, არც ემპირიული ან გრძნობისეული შემეცნების უარყოფითად დამფასებელი, როგორც ფიქრობს ცელერი⁴.

ემპირიული შემეცნება ანუ გრძნობა გვიჩვენებს ნაწილს მთელისაგან მოწყვეტილად. მისთვის მსოფლიო მყარ ნაწყვეტ-ნაწყვეტებად არის ქცეული. ის ამჩნევს მხოლოდ კერძო შემთხვევებს, ე. ი. ვერ სწვდება ზოგადს, უკანასკნელი აზროვნების ანუ გონების საშუალებით შეიცნობა. ვისაც გონება არა აქვს, ვისი აზროვნების ნიჭი მცირეა, ის ვერ ვაიგებს ვერც მსოფლიოს მთლიანობას, ვერც მის გონიერებას და ვერც საგანთა დაუღვგრობას. მას მსოფლიო ნაფლეთების სახით აქვს წარმოდგენილი, თითქოს ამ ნაფლეთებს არავითარი ურთიერთკავშირი არ

¹ D V 12 B 107. ე. ი. ისეთი სული, რომელსაც არ ესმის გრძნობების ჩვენება და ვერც სარგებლობს იმით, ისე როგორც ბარბაროსს არ ესმის ელენის ნათქვამი და ვერ სარგებლობს უკანასკნელით.

² როგორც ჩანს, პერაკლიტე დაკვირვებას არ უარყოფს და მისი შეხედულებანა ინდუქციას არ გამოიციხავს.

³ ჰეგელი ამბობდა, რომ არ არის პერაკლიტეს ისეთი დებულება, რომელიც მას (ჰეგელს) თავის ლოგიკაში არ გადაეტანოს. Hegel, *Gesch. d. Philos.* I, 328.

⁴ Zeller, 1899 ff. შტრ. Arndt, *Das Verhältnis der Vorstandeserkenntnis zur sinnlichen in der Vorsokratishen Philosophie.* 1908, S. 4 ff.

ჰქონდეთ და თითოეული მათგან მხოლოდ თავისაგან იყოს დამოკიდებული და არა მის შემცველ მთელისაგან. ასეთი კაცი ადვილად შეიძლება გახდეს ყოველი ჰორის მსხვერპლად: მას შეიძლება ყველაფერი შეაჩუქოთ, და ის ყველაფერს დაგიჯერებთ, რადგან მას არ ეხერხება გაგონილის კრიტიკა ან შეფასება. შეფასება ხომ შედარების და დაპირისპირების საშუალებით ხდება „ზარმაცი ან ჩლუნგი ადამიანი ყოველ ნათქვამს აღფრთოვანებით უჯერებს“¹. ბრბო, რომელიც ჰერაკლიტეს ასე სძულს, სწორედ ამაშია დამნაშავე. ის ზარმაცი და ჩლუნგია. თვალისა და ყურის მიღმა ის არ მიდის და სრულ ჭეშმარიტებად თვლის მხოლოდ იმას, რაც იგრძნო ან რაც სხვისაგან გაიგონა. დამუშავება გაგონილისა ან განცდილისა გონების ან საკუთარი მსჯელობის საშუალებით მას არ შეუძლია. ხშირად მეცნიერებსაც სჭირთ ეს უბედური სენი; მათაც აკლიათ მსჯელობის უნარი და მთელი მათი უპირატესობა მხოლოდ ცოდნის სიმრავლეში გამოიხატება. მაგრამ ეს „მრავლის ცოდნა“ არ არის ერთი პრინციპით გაერთიანებული და ერთი ცოდნა მეორე ცოდნისაგან გარდუვალი კედლით არის გამოყოფილი. ასეთი მრავალცოდნიანობა მხოლოდ მასალა სიბრძნისათვის და არა თვით სიბრძნე ან გონიერება. „მრავალმცოდნეობა ჰქუას არ ასწავლის“².

გრძნობის კრიტიკისაგან ირკვევა ჰერაკლიტეს შეხედულება ფილოსოფიურ ანუ მეცნიერულ ცოდნაზე. უკანასკნელი მთელის შეცნობაა. მთელი კი საზოგადოა ყველასათვის, რადგან ყველა ამ მთელის ნაწილია და მისგან იღებს თავის არსებობას, ისე როგორც ორგანიზმის ყოველი ნაწილი იღებს არსებობას მთელი ორგანიზმისაგან. ამიტომ მეცნიერული ცოდნა არის ზოგადის ცოდნა. ვინც მხოლოდ კერძოს ან ახლობელს იცნობს, და ვერ ხედავს იმ ზოგადს ან შორეულს, რაც ამ კერძოს ასაბუთებს და ერთ მთლიანობად კრავს, ის ფილოსოფიურ ცოდნას მოკლებულია. უზოგადესი კი არის ლტოფ. ე. ი. წესი ან კანონი ცვლილებისა. ამისათვის მოვლენის შესწავლა დამთავრებულია მაშინ, როდესაც მივსწვდით მას, როგორც ცვლილების კანონის ერთ-ერთ შემთხვევას. ასეთი მიწვდომა კი გონების საშუალებით ხდება. ერთი ცოდნა მეორე ცოდნისაგან თეორიული ღირებულების თვალსაზრისისათვის განირჩევა მხოლოდ შიგ მოცემული გონიერი მომენტით. გონიერება ქმნის ცოდნის ღირსებას და უღირსობას და არა გრძნობა. უკანასკნელი ანუ ცილებელი მომენტია ყოველი ცოდნისა³, მაგრამ სწორედ ამიტომ ბრძნული ცოდნა არაბრძნულისაგან გრძნობათა მონაცემით არ განირჩევა. ბრძნული ანუ გონიერი ცოდნა გრძნობაში

¹ DV 12 B 87.

² DV 12 B 40:

³ ამ აზრს უფრო გარკვეულად გაიგებებს ემპედოკლე DV 21 B 4.

მოცემულზე მეტია. ის გრძნობაზე მაღლა დგას ან მასზე უფრო შორს სწვდება, და სწორედ ამ სიშორის მიხედვით შეიძლება ცოდნის ღირსებაც დაფასდეს. რაც უფრო შორს სწვდება ცოდნა, რაც უფრო ამალღებულია ის გრძნობაში მოცემულზე, მით უფრო მეტია მისი ღირსებაც. ამრიგად, თუმცა ჰერაკლიტე ცნობს დაკვირვების საჭიროებას ცოდნის შესაძენად, მაგრამ ცოდნის ღირსებას ის დაკვირვებათა მონაცემში კი არ ეძებს, არამედ ამ დაკვირვებათა გონიერ დამუშავებაში. აქედან ცხადია, რომ შეცდომა იქნებოდა ჰერაკლიტე ემპირიზმის დამცველად ჩაგვეთვალა. ის უფრო რაციონალისტებს უახლოვდება, და გამჭირახი მეთვალყურეც ჰერაკლიტეს დებულებებში ლაიბნიცის აზრებს დაინახავს.

§ 60. რაციონალისტურია აგრეთვე ჰერაკლიტეს მოძღვრებაც ზნეობაზე. როგორც ბრძნული ცოდნა არის ზოგადის ანუ მსოფლიო კანონის ცოდნა, ისე ზნეობრივი ქცევა, რაც ბრძენის დამახასიათებელი თვისებაა, არის ზოგადის მსახურება, მისი ბრძანების შესრულება, მსოფლიო კანონის ანუ წესრიგის წინაშე საკუთარი პიროვნების დამორჩილება. ადამიანის უზნეობის და აგრეთვე უბედურების წყარო მის მედიდურებაშია (σῆμα) ¹. ის ჩერდება საკუთარ თავზე და ისე იქცევა, თითქოს მხოლოდ ის არის ყველაფერი, ე. ი. ნაწილს აძლევს პრაქტიკულ ცხოვრებაში მთელის მნიშვნელობას. ესეც ერთგვარი ზარმაცობა და სიჩლუნგეა. ამ სიჩლუნგისაგან უნდა განთავისუფლდე, საკუთარ თავს გააცდე და შეიგნო, რომ შენ ყველაფერი კი არა ხარ, არამედ პატარა ნაწილი ხარ შენზედ უფრო დიდი ერთეულის (მაგალითად, ოჯახის, გვარის, ტომის, ერის). ადამიანის ზნეობრივი ღირსებაც მით უფრო მეტია, რაც უფრო მაღალია ის ერთეული, რომლის ნაწილად ის გამოდის თავის ქცევაში.

უმწვერვალესი წერტილი ზნეობრივი განვითარებისა მაშინ არის მიღწეული, როდესაც ადამიანი შეიცნობს თავს მთელი მსოფლიოს ნაწილად და თავის მოქმედებას შეგნებულად უქვემდებარებს მსოფლიო გონებას (λήγει) ანუ სიბრძნეს (τὸ σόφον). ამ წერტილს მხოლოდ ბრძენი ანუ მცოდნე აღწევს. უმრავლესობა კი თავის ზნეობრივ განვითარებაში უფრო ქვევით არის გაჩერებული და იშვიათად თუ სცილდება თავის პიროვნებას ². ჰერაკლიტეც არ ზოგავს შოლტებს ამ უკანასკნელთა (დღეს ვიტყოდით, ფილისტერთა) წინააღმდეგ, და აღარებს მათ პირუტყვებს, რომლებიც მხოლოდ გაძლომაზე ფიქრობენ ³. ეს დასაშვებია.

¹ ამ შეცდომას ჩადის ცნობილი მკვლევარი ჰერაკლიტეს ფილოსოფიისა Schuster. 19 ff.

² DV 12 B 1, 2, 9.

³ D V 12 B 8, 9.

იქნებოდა, რომ ეს პირუტყვეული არსებობა ბედნიერების გარანტია იყოს! მაგრამ პერაკლიტეს აზრით, ის მხოლოდ უზნეობა კი არ არის, არამედ უბედურებაც. უგუნური და უვიცი ბრბო უზნეოც არის და უბედურიც. ის სიბინძურეში იხრჩობა და ვერც კი ამჩნევს ამას. უზენაესი ბედნიერება მხოლოდ მცირერიცხოვან ბრძენთა ხვედრია, რადგან ეს ბედნიერება კერძო ანუ პირადი სურვილებისაგან ხელის აღებასა და მსოფლიო კანონისადმი დამორჩილებაშია. ეს წმინდა სარწმუნოებრივი გრძნობაა. და მართლაც პერაკლიტე რელიგიურ გრძნობაში ხედავს უზენაეს კმაყოფილებას.

Im grenzenlosen sich zu finden
Wird gern der Einzelne verschwinden.
Da löst sich aller Ueberdruss,

გვაგონდება აქ იმავე პანთეისტური ტენდენციით გატაცებული გოეთეს ნათქვამი, რომლის წყაროა სპინოზას *amor Dei intellectualis*, ჩვენი ბედნიერების და უბედურების გრძნობა თვით ჩვენს შეგნებაზე და მასზე აგებულ ხასიათზეა დამოკიდებული¹. ეს ქვეყანა მულამ იყო და იქნება. ის ჩვენი არ დაწყებულა და ჩვენი არ გათავდება. ეს კარგად უნდა შევიგნოთ, უკუევაგდოთ ის მეტიჩარა აზრი, თითქოს ქვეყანას მართო ჩვენი პიროვნება შეადგენდეს, და შეგნებულად დავემორჩილოთ მსოფლიო გონებას ანუ ლოგოსს და ამით ხელი შევუწყუოთ ჩვენი პიროვნების ზრდასაც. მაგრამ მორჩილება ლოგოსის წინაშე არ ნიშნავს ოპორტუნისმს, კვიეტიზმს ან ამა თუ იმ კერძო მოვლენის (მაგალითად, ყოველი არსებული სახელმწიფოებრივი ხელისუფლების) წინაშე მოწიწებით მუხლის მოდრეკას. ლოგოსი ყოველი კონკრეტული სახელმწიფოებრივი ხელისუფლების ზევით არის, და ეს ხელისუფლებაც მხოლოდ იმდენად არის პატივსაცემი, რამდენადაც მასში განხორციელებულია მსოფლიო სიბრძნე, ან რამდენადაც სახელმწიფოებრივი კანონები შეეფერებათ მსოფლიო კანონს. თუკი ისტორიულ ვითარებაში ხელისუფლებამ დაკარგა აზრი და თუ ის უგუნურობად იქცა (ამას რომ თვალყური ვადევნოთ, ამისათვის გვაქვს ჩვენ სწორედ მოცემული გონება), ლოგოსის პატივისცემა მოითხოვს ჩვენგან მასთან შეუპოვრად შებრძოლებას², და ადრე თუ გვიან ლოგოსისაგან განდგომილი ხელისუფლება მოისპობა. ამრიგად, ბრძოლა საპირობა ცხოვრებაში, მაგრამ ამ ბრძოლის საბუთი ჩვენს პირად სიამოვნება-უსიამოვნებაში კი არ არის, არამედ მსოფლიო გონებაში. ჩვენ უბრალო იარაღი ვართ ამ

¹ *"Ἡθὸς ἀσθὲρ ἀπὸ δαίμωνος*. DV 12 B 119; ხასიათია ადამიანისათვის ის ღებონი, რომელიც ზოგს ბედნიერად ხდის, ზოგს კი უბედურად.

² D V 12 B.

მსოფლიო გონებისა და უნდა ვეცადოთ მთელი ჩვენი ძალღონით ვემსახუროთ მის მიზნებს. ამას მოითხოვს ზნეობრივი კანონი, და ამაშია ჩვენი ნამდვილი ბედნიერების საწინდარიც.

ლიტერატურა

1. M. Wundt. Die Philosophie des Herakleitos von Ephesos Arch. f. Gesch. d. Phil. 20. B.
2. Teichmüller. Neue Studien zur Geschichte d. Begriffe.
3. F. Lassale. Die Philosophie Herakleitos d. Dunkeln.
4. O. Spengler, Heraklit.
5. Slonimsky, Heraklit und Parmenides.

V. უმცროსი ფიზიკოსები

I ტ ა მ ი

ე მ კ ე ლ ო კ ლ ე

§ 61. ელვატები ცნების ბატონობის დამკველნი იყვნენ. მათ ცნება შესაცნობ მასალას მოწყვიტეს და მთელი ბუნება ირეალობად გამოაცხადეს. ვინც ამ შეხედულებას გულწრფელად გაიზიარებდა, მისთვის შეუძლებელი იყო ბუნების გამოკვლევით თავის შეწუხება. თუ ბუნება არ არის ნამდვილად, მაშინ მის შესწავლასაც ეკარგება მნიშვნელობა. ამიტომ ვინც ვერ აიღებდა ხელს ბუნების გამოკვლევაზე, მას უნდა მოენახა გზა ცნების მოსარიგებლად შესაცნობ მასალასთან, ე. ი. უნდა მოენახა დასაყრდენი საფუძველი ელვატიზმის წინააღმდეგ. ანეთ საფუძვლად გამოდგა სწორედ ჰერაკლიტეს მოძღვრება, რომლის მთავარი აზრი ელვატიზმის მიერ დამცირებული ბუნების რეაბილიტაცია იყო. ბუნება ნამდვილად არსებობს, ის რეალობაა და არა მოჩვენება,— აი დებულება, რომელიც გადმოიღო ჰერაკლიტესაგან ფიზიკოსთა ახალმა თაობამ.

მაგრამ თუ ბუნების უარყოფაში ახალგაზრდა ფიზიკოსები გადაუდგნენ ელვატიზმს, უკანასკნელისაგან მათ მაინც ბევრი რამ ისწავლეს. ელვატიზმის მოწაფეობაში გაიწვრთნა მათი აზრი, და იონიელთა გულუბრყვილო თეორიების ადგილი უფრო გარკვეულმა და ლოგიკურად ჩამოყალიბებულმა შეხედულებებმა დაიჭირეს. ცვალებადი ბუნება რეალობაა და ამაში იონიელები არ ცდებოდნენ. მაგრამ ეს ცვალებადი რეალობა დაყვანილ უნდა იქნეს ისეთ პრინციპამდე, რომელიც თვითონ უცვლელია და ამ მხრივ ელვატების მიერ წამოყენებული მეტაფიზიკური არსის ცნებას ემსგავსება, ასეთია საზოგადო ხაზი, რომელიც აერთებს ემპედოკლეს და ანაქსაგორას, ფილოლაოსს და დემოკრიტეს. ამ საზოგადო მიმართულებით აზროვნების განვითარებამ გაარკვია ორი რამ: ა. პრინციპი, რომლისაგან უნდა წარმოდგეს მრავალფეროვანი ბუნება, არ შეიძლება აღიჭურვოს სპონტანური და, მაშასადამე, გარედან განუსაზღვრელი ცვალებადობით (ჰილოძოიზმის დაძლევა). არსებითად,

ასეთი პრინციპისადმი მიმართვა უცოდინარობის აღიარებას უდრის და როგორც ყოველი *asylum ignorantiae* ფილოსოფიის მთავარი ამოცანისაგან ხელის აღებას ნიშნავს; ბ. საგანთა პრინციპი არ შეიძლება იყოს მხოლოდ ერთი, რადგან ერთიდან მრავლის გაჩენა იქნებოდა სასწაული, გონებისათვის მიუწევდომელი და, მაშასადამე, ფილოსოფიური აზროვნების თვალაზრისით დაუშვებელი რამ.

როგორც ვხედავთ, ყველა ამ თეორიას ძლიერი გნოსეოლოგიური გავლენა ეტყობა. თავიანთი შინაარსის აგების დროს ისინი ანგარიშს უწყევნენ იმ საზოგადო მოთხოვნელებებს, რომლებსაც უნდა აკმაყოფილებდეს ყოველი თეორია, როგორც ასეთი. მაშასადამე, მათ ჰქონია წარმოდგენა მეცნიერული აზროვნების მოთხოვნელებებზე, და სწორედ ამამი ჩანს ის ნაყოფიერი გავლენა, რომელიც ელვატურმა კრიტიკამ მოახდინა მეცნიერულ ვითარებაზე, რითაც გულუბრყვილო იონიური მოძღვრებებიდან ისეთი ღრმად დასაბუთებული ფიზიკალური თეორიების წარმოშობას შეუწყო ხელი, როგორც იყო ატომისტიკა.

უმცროს ფიზიკოსთა შორის განვიხილოთ ჯერ ემპედოკლე, რომლის თეორია, როგორც ეს არისტოტელეს ერთი შენიშვნიდანაც ცხადია უფრო მოუმწიფებელია, ვიდრე დანარჩენი უმცროსი ფიზიკოსებისა. ემპედოკლე დაიბადა ქ. აკრაგასში ანუ აგრიგენტში (სიცილიის კუნძულზე) დაახლოებით 483/2 ქრ. წ. შთამომავლობით ის ეკუთვნოდა დემოკრატიული წესწყობილების მომხრე მოქალაქეთა წრეს და იმდენად დიდი პატივისცემით და გავლენით სარგებლობდა თავის სამშობლოში, რომ მისთვის მეფის თანამდებობა შეუთავაზებიათ, რომელიც მას არ მიუღია, ან იმიტომ, რომ მეფის თანამდებობა არ შეეფერებოდა მის რესპუბლიკანურ სულს, რომლის წინაშე მეცხრამეტე საუკუნეში მაძინის და გარიბალდის მომხრეებმა მოწიწებით მოიდრიკეს მუხლი, ან იმიტომ, რომ მეფის თანამდებობაზე მეტად მას ის საქმე იზიდავდა, რომელსაც თავისი სიცოცხლე შესწირა, როგორც სახელგანთქმულმა ექიმმა, წინასწარმეტყველმა და სასწაულმოქმედმა. ემპედოკლემ მოიარა დიდი საბერძნეთის ქალაქები, სადაც მას მოწიწებით ეგებებოდნენ უამრავი ხალხი. ის გარდაიცვალა; არისტოტელეს მოწმობით¹, დაბადებიდან სამოცი წლის, ე. ი. დაახლოებით 423 წელს. მისი სიკვდილის შესახებ მრავალი ლეგენდა იყო გავრცელებული — ამბობდნენ მალულად გადავარდაო ეტნას კრატერში, რათა არავის გაეგო მისი უეცარი გაქრობა და ეს ფაქტი სასწაულად ჩაეთვალათო, მაგრამ ვულკანის მიერ უკან ამოგდებულმა რკინის ქოშებმა, რომელსაც ატარებდა ემპედოკლე სიცოცხლეში, გაამტყუნეს ემპედოკლეს იმედებიო². ეს ლეგენდა, მიუხე-

¹ D V 21 A 1,52.

² D V 21 A 1,69.

დავად ფანტასტიკურობისა, ახასიათებს ემპედოკლეს პატივმოყვარე პიროვნებას და მის ტრაბახულ ბუნებას, რომელიც უფრო აგიტატორს შეშვენიის, ვიდრე ფილოსოფოსს.

ემპედოკლეს რამდენიმე თხზულება დაუწერია: 1. „ბუნების შესახებ“, დიდაქტიკური პოემა, რომლისაგან ნაწყვეტებია დარჩენილი. ეს თხზულება ორი წიგნისაგან შედგებოდა. 2. „განწყენდანი“ — თხზულება, რომელიც სარწმუნოებრივ ელფერს ატარებდა. ამ თხზულებიდანაც არის დარჩენილი რამდენიმე ნაწყვეტი¹. გარდა ამისა ემპედოკლეს მიაწერდნენ სამედიცინო ხასიათის თხზულებას, და აგრეთვე რამდენიმე ტრაგედიას. მაგრამ უკვე ძველადაც ამ უკანასკნელთა ორიგინალობა საეჭვოდ მიაჩნდათ.

§ 62. ზემონათქვამიდან ირკვევა, სად უნდა ვეძიოთ მთავარი ხაზი ემპედოკლეს მოძღვრებისა. ემპედოკლეს განზრახული აქვს მოგვცეს ისეთი თეორია, რომელიც ახსნის მრავალფეროვან და ცვალებად ბუნებრივ სინამდვილეს. არც იონიელთა გულუბრყვილო ცდა ბუნების ახსნისა, არც ელვატელთა რადიკალური უარყოფა ამ ბუნებისა, განყენებული აზრის შინაგანი ლოგიკის მოთხოვნილებათა დასაკმაყოფილებლად, ემპედოკლეს არ მოსწონს. მისი შეხედულებით, აზრმა უნდა ახსნას გრძნობებში მოცემული ემპირიული სინამდვილე და არა უარყოფს იგი; სწორედ ამაშია მისი დანიშნულება, — და ამდენად მართალნი იყვნენ იონიელები. მაგრამ მეორე მხრივ, ეს ახსნა ბუნების უნდა იყოს ლოგიკურად აშენებული და შინაგან წინააღმდეგობისაგან თავისუფალი, — და ამდენად მართალნი იყვნენ ელვატები, რომლებიც ებრძოდნენ გულუბრყვილო ემპირიულსა და თანდათანობას მოკლებულ თეორიებს. ემპედოკლეს მოძღვრება არის ცდა იონიურ ფიზიკას და ელვატურ მეტაფიზიკას შორის არსებული წინააღმდეგობის დაძლევისა და მათი მოქცევისა უფრო მაღალ თვალსაზრისში. ეს ის თვალსაზრისია, რომელიც საფუძვლად უდევს თანამედროვე ბუნებისმეტყველებასაც და უფლებას გვაძლევს ემპედოკლე ქიმიის წინამორბედად გამოვაცხადოთ. ლოგიკურ ჯავშანში ჩასმული მეტაფიზიკის და გულუბრყვილო ფიზიკის სინთეზმა წარმოშვა მეცნიერული თეორია ნივთიერებისა.

უწინ ესმოდათ, რომ ფიზიკის ამოცანა შედგება მრავალფეროვნების ერთფეროვნაით ახსნაში. მაგრამ კარგად არ ესმოდათ პრინციპი ამ ახსნისა. ამიტომ იძულებული იყვნენ თვითნებური და ფანტასტიკური თეორიებისათვის მიემართათ. ერთმა საგანთა დასაბამად გამოაცხადა წყალი. მაგრამ, ვინაიდან მისი შეხედულება საკმაოდ დასაბუთებული არ იყო, მეორემ წყლის მაგივრად არანაკლები თვითნებობით დასაბა-

¹ D V 21 B 112—153 a.

მად ჰაერი გამოაცხადა; მესამემ — ცეცხლი. მეოთხემ ის, რაც ჰაერსა და წყალს შუა არის. თითოეულს ამ თეორიათაგან იმდენივე უფლება ჰქონდა ცნობისათვის, რამდენიც მეორეს. მართლაც, თუ ძირითადი ნივთიერება სპონტანურად იცვლება და ამ ცვლილების მიზეზის და აგრეთვე მისი სახის უახლოესი განსაზღვრა შეუძლებელია, მაშინ ყოველი ემპირიული ნივთიერება შეიძლება საგანთა დასაბამად გამოცხადდეს თანასწორი უფლებით. ამ თვითნებობის შეზღუდვა და მეცნიერულ თეორიაში ფანტასტიკური ელემენტის მონაწილეობის შემცირება შესაძლებელი იყო მხოლოდ იმ პირობით, თუ გააკრევედნენ, რა გზით შეიძლება, რომ არხე საგნებად იქცეს, ე. ი. განსაზღვრავდნენ არხეს ცვალებადობას. აქ უსაზღვროდ ცვალებადი ნივთიერების ადგილი, რომელსაც შეუძლია თალესის წყლისა ან ანაქსიმენის ჰაერისებურად ყველაფრად იქცეს, უნდა დაეჭირა ისეთ რამეს, რაც ქვალიტატიურად არ იცვლება და ელვატური არსის მსგავსად მარად ერთი და იგივე თავისთავის მსგავსი რჩება. აზროვნების განვითარების ეს აუცილებელი ამოცანა შეიგნო ემპედოკლემ, და ამ შეგნების შესაფერისად ააგო თავისი მოძღვრება¹. უკანასკნელი სწორედ იმიტომ არის ახალი ნაბიჯი წინ ფილოსოფიურ განვითარებაში, რომ მან გააკრევა ის, რაც უწინ ბუნდოვანი იყო, შეიტანა განსაზღვრულობა იქ, სადაც უწინ თვითნებობა სუფევდა და ახალი სფერო გამოსტაცა ფანტასტიკას, რათა დაეპყრო იგი მეცნიერული ძიებისათვის. ამრიგად, ლოგიკური აუცილებლობა აზრის ვითარებისა ემპედოკლეს მოძღვრებაში ფსიქოლოგიურ ფაქტად იქცა, და ის, რის წინათგარძნობა ბევრს მის თანამედროვეს ჰქონდა, ემპედოკლემ ცნობიერებაში ჩამოსხმულ ფილოსოფიურ თეორიაში განასახიერა.

არ არის განუსაზღვრელი ცვალებადობა, როგორც ეს იონიელებს ეგონათ, არის მხოლოდ შეერთება და გათიშვა. ყოველი ცვლილება ამ შეერთება-გათიშვის სახეს წარმოადგენს; ის კი, რაც ერთდება და ითიშება, მარად უცვლელია და მთელი მისი ქმნადობა მხოლოდ სხვასთან შეერთებაში და მისგან გათიშვაში მდგომარეობს. აი მთავარი დებულებანი ემპედოკლეს მოძღვრებისა. ამ დებულებებით ორი რამ არის მიღებული: ძირითადი ნივთიერების მარადიულობა და ამ ნივთიერებათა სიმრავლე, რადგან მხოლოდ ეს სიმრავლე ქმნის შეერთება-გათიშვის შესაძლებლობას. ემპედოკლე მიხვდა, რომ ვინც საგანთა პრინციპად ერთს აღიარებდა, მის წინ დგებოდა დაუძლეველ სფინქ-

¹ ემპედოკლემ რომ მთლად ვერ დააღწია თავი ჰილძოიზმს, ეს უდავოა, როგორც დაინახავთ ქვემოთ, მაგრამ ემპედოკლეს ფილოსოფია არ შეიძლება ამისათვის გომპერცის კვლად მოვნათლოთ, როგორც ein gesteigerter Hilozoismus. Gomperz, I, 197, 446.

სად ინდივიდუალუაციის პრობლემა. მას ამ ერთისთვის სასწაულებრივი და გონებისთვის მიუწვდომელი ცვალებადობა უნდა მიეწერა (იონიელთა მსგავსად), ან უნდა უარყო ბუნებრივ მოვლენათა სიმრავლე (ელეატთა მსგავსად). არც ერთი დასკვნა ემპედოკლეს არ აკმაყოფილებდა. ინდივიდუალუაციის პრობლემის დასაძლევად მან საშუალო გზა აირჩია. საგანთა დასაბამად მან მრავალი გამოაცხადა, თითოეული ამ მრავალთაგანი მეტაფიზიკური არსის პრედიკატებით (გაუჩენლობა და მოუსპობლობა) აღჭურვა და მოვლენათა მრავალფეროვნება ან მათი ინდივიდუალობა შეერთება-გათიშვით, ე. ი. მექანიკური პროცესებით ახსნა. „სხვანაირად გეტყვი მე: არ არის არც გაჩენა, არც მომსპობელი სასიკვდილო ბოლო მოკვდავთა შორის. არამედ არის მხოლოდ შეერთება და გათიშვა შეერთებულთა: გაჩენას კი მხოლოდ ადამიანები უწოდებენ ამას“¹.

საგანთა დასაბამის რიცხვი არ არის უსაზღვრო. არის მხოლოდ ოთხი ასეთი დასაბამი, რომელთაც ემპედოკლე „ძირებს“ უწოდებდა: ცეცხლი, ჰაერი, წყალი და მიწა. აქ ჩამოთვლილია ის სტიქიონები; რომელთაც შემდეგ დიდი პოპულარობა შეიძინეს, უმთავრესად არისტოტელეს გავლენით, ვინაიდან უკანასკნელმა ყველა ეს სტიქიონი მიიღო თავის ფიზიკაში. არისტოტელესაგან განსხვავებით ემპედოკლე არ იძლევა ამ სტიქიონების დაწვრილებითს განსაზღვრას: რა არის წყალი, ან რა არის მიწა — ეს ემპედოკლეს არ განუმარტავს. ვიცით ოღონდ, რომ მისი წარმოდგენა ამ სტიქიონებზე არ განსხვავდებოდა ჩვეულებრივისაგან. ემპედოკლე მხოლოდ ზერელედ აღნიშნავს, რომ მიწა მაგარია და მძიმე, წყალი კი მდინარე და გამჭვირვალე; ჰაერი ბნელია და ცივი, ცეცხლი კი ნათელი და ცხელი. ერთი სიტყვით, საგანთა დასაბამი წინააღმდეგობათა განსახიერებად ჰქონდა ემპედოკლეს წარმოდგენილი: ცეცხლის ნიშნები ეწინააღმდეგება ჰაერისას, მიწის ნიშნები კი წყლისას. აქ მოჩანს ჰერაკლიტეს აზრის გავლენა, რომ ბუნება წინააღმდეგობაზეა აგებული.

როგორც მიწა და წყალი, ისე ცეცხლი და ჰაერი არ გაჩენილან და არ მოიხსობიან. მათი რაოდენობა მარად უცვლელია (მატერიის შენახვის პრინციპი), ისე როგორც მარად უცვლელია მათი როგობაც (ე. ი. თვისებები). ცეცხლი არასოდეს დაკარგავს თავის სითბოს და მიწა თავის სიმძვარეს ან, ემპედოკლეს სიტყვები რომ ვინმაროთ, „ისინი არიან ის, რაც არიან“². არც ერთი ამ სტიქიონთაგან არ გადადის მეორეში. ჰაერი არ გადადის წყალში, როგორც ფიქრობდა, მაგალითად, ანაქსიმენი, და წყალიც არ გადადის მიწაში, როგორც ასწავლიდა თალესი. წყალი მუდამ ინარ-

¹ DV 21 B-8.

² D V 21 B 17, 13.

ჩუნებს თავის თვისებებს და არ იძენს სხვისას, ისე როგორც ჰაერი, ცეცხლი და მიწა მუდამ ინარჩუნებენ საკუთარს და არ იძენენ სხვის თვისებებს.

როდესაც ზემოაღნიშნული სტიქიონები უერთდებიან ერთმანეთს, ჩნდება სხვადასხვა საგანი, სხვადასხვა თვისებით აღჭურვილი. ყოველი საგანი, იქნება ეს ცხოველი, მცენარე თუ მინერალი, არის ამ ოთხ სტიქიონთა ნარევი. ყველაფერში ერთი და იგივე სტიქიონებია, ოღონდ სხვადასხვა პროპორციით. გაჩენა რომელიმე კერძო საგნისა არის სტიქიონების შეერთება, მისი მოსპობა არის ამ სტიქიონების გათიშვა. ნამდვილი გაჩენა (ე. ი. გაჩენა არაარაობისაგან) ან მოსპობა (ე. ი. არაარაობად გადაქცევა) არ ხდება, რადგან სტიქიონები, რომლებიც ერთდებიან და ითიშებიან, მარადიულნი არიან.

„იმისაგან, რაც არსად არ არის, მოუხერხებელია რამე გაჩნდეს. და შეუძლებელია და არც გაგონილა, რომ ის, რაც არის. ისპობოდეს“¹.

როგორც საგნების გაჩენა, ისე მათი ცვლილებაც ამ სტიქიონებზედ ან „ძირებზედ“ არის დამოკიდებული. საგანი მაგრდება, როდესაც მას ემატება (უერთდება) მაგარი მიწა. საგანი შავდება, როდესაც მას უერთდება ბნელი ჰაერი. საგანი თბება, როდესაც მას ემატება ცხელი ცეცხლი. ერთი სიტყვით, ყოველი ცვლილება საგნისა არის შედეგი. მექანიკური პროცესებისა: მის შემადგენელ სტიქიონების გასვლისა (შემცილებისა) და შემოსვლისა (მომატებისა). აქ უკვე მოჩანს წინაგარძობა მათემატიკურ დამოკიდებულებათა (მომატება-გამოკლების, პროპორციის) მნიშვნელობისა საგანთა კონკრეტულობის ასახსნელად.

§ 64. რა არის მიზეზი ამ მექანიკური პროცესებისა, ე. ი. სტიქიონების შეერთება-გათიშვისა? შეიძლება თუ არა ითქვას, რომ სტიქიონები თავისით ერთდებიან და ითიშებიან, ისე როგორც თავისით იცვლება ჰილოძოისტური თვალსაზრისით ყოველი ნივთიერება? ემპედოკლე ამ კითხვაზე უარყოფით პასუხს გვაძლევს. სტიქიონების შეერთება-გათიშვის მიზეზი მას გამოყოფილი აქვს ცალკე, როგორც განსაკუთრებული სუბსტანციები. არის ორი ასეთი სუბსტანცია: სიყვარული და სიძულვილი. სიყვარულის ზემოქმედებით სტიქიონები ერთდებიან, ხოლო სიძულვილის ზემოქმედებით—ითიშებიან². არისტოტელე სამართლიანად განმარტავს, რომ არ იყო საჭირო შეერთება-დაშლის ასახსნელად ორი სუბსტანციის მიღება, ვინაიდან ის, რაც აერთებს. არის იმავე დროს ისიც, რაც თიშავს³. ახალი შეერთება შეუძლებელია. თუ ისინი, რაც უწინ შეერთებული იყვნენ არ გაიყრებიან, და ახალი გათიშვაც შეუძლებელია, თუ ისინი, რაც უწინ გათიშულნი იყვნენ, არ

¹ D V 21 B 12.

² D V 21 B 17, V. 7—8.

³ D V 21 A 37.

დაუახლოვდებიან ერთმანეთს. მაგრამ ემპედოკლე ვერ ამჩნევს ჯერ კიდევ შეერთება-გათიშვის რელატივობას და ვერ აღწევს იმ ზოგად ცნებამდე, რომლისაგან დამოკიდებულია როგორც შეერთების, ისე გათიშვის წარმოდგენა: ეს არის ხომ მოძრაობის ცნება, რომელსაც შემდეგ წამოაყენებს უფრო განვითარებული ატომისტური ფიზიკა, რათა შეერთება და გათიშვა მოძრაობის სახეებად აქციოს. ცვლილება, გამოყოფა, გათხელება-გასქელება, შეერთება-გათიშვა, რომელიც წარმოებს სიყვარულ-სიძულელით. — აი ოთხი საფეხური, რომელთაც თანდათან აჰყავს ფილოსოფიური აზრი მოძრაობის ცნების აღმოჩენამდე. ანაქსიმენის „გასქელება-გათხელება“ უფრო გარკვეული ცნება იყო, ვიდრე თალესის და ანაქსიმანდრეს *ἄλλοῖσθεσ* და *ἄπαρξαισθεσ*, ხოლო ემპედოკლეს შეერთება-გათიშვა უფრო გარკვეული ცნება იყო, ვიდრე ანაქსიმენის „გასქელება-გათხელება“.

უფრო ახლო, რამდენადაც ვიცით, სიყვარულის და სიძულვილის მოქმედება ემპედოკლეს მიერ განმარტებული არ უნდა ყოფილიყო, თუ განმარტებად არ მივიღებთ ამ კოსმიური სიყვარულის იმ ფიზიოლოგიურ სიყვარულის გრძნობასთან მიმსგავსებას, რომელსაც ჩვენ განვიცდით ხანდახან ახალგაზრდობისას¹. ეს მოქმედება კი განმარტებას მოითხოვდა უსათუოდ. მართლაც, თუ სიყვარული ცალკე სუბსტანციაა, ე. ი. თუ ის ნივთიერებაა, როგორ შეუძლია მას აამოძრაოს, მაგალითად, მიწის ნივთიერება? ალბათ, ემპედოკლეს ეს სიყვარულის ნივთიერება, რომელსაც ყოველი სხვა სხეულის მსგავსად აქვს სიგრძე და განი², ცოცხალ არსებად მიაჩნდა: სიყვარული ცოცხალი სხეულია, რომელიც თავისით მოძრაობს და სხვაააც ამოძრავებს. როგორც ვხედავთ, ემპედოკლე გაჩერებულა შუა გზაზე, რომელსაც მიჰყავს ჰილოძოიზმიდან მექანიკურ მსოფლმხედველობამდე. მას ესმის, რომ საჭიროა ნივთიერებას წაერთავს ძალა სპონტანური ცვალებადობისა, — და ამ მხრივ ის ეთიშება ჰილოძოიზმს და უკანასკნელისგან განსხვავებით სტიქიონების მოძრაობა დედუქციურად გარეგნული მიზეზების ზეგავლენით არის მის მიერ ახსნილი. მაგრამ ემპედოკლეს ვერ უთქვამს სრულიად გარკვევით, რომ ნივთიერება თავისთავად სიცოცხლეს ან ძალას მოკლებულია და მოძრაობას ის გარედან იღებს დაჯახების საშუალებით. ერთი სიტყვით ნივთიერების ცნება ემპედოკლეს ჯერ კიდევ არა აქვს, და მისი წარმოდგენა ნივთიერებაზე დამორებულია ნივთიერების წმინდა ცნებისაგან. სიყვარულის ნივთიერებას ემპედოკლე შემაერთებელ ძალად თვლის, ან ძალა და ნივთიერება კვლავინდებურად არეული არიან ერთმანეთში. ოთხი ნივთიერების

¹ D V 21 B 17, v. 22—24.

² D V 21 B 17, v. 20.

გვერდით სიყვარული და სიძულვილი ახალ ნივთიერებათა სახით გვევლინებიან და ამ ბუნდოვანობის გამო ძირითად ნივთიერებათა რიცხვი ოთხი კი არა, უკვე ექვსი გამოდის — გარემოება აღნიშნული, როგორც თეოფრასტეს, ისე მისი მასწავლებლის არისტოტელეს მიერ, რომელსაც არ მოსწონდა ის, რომ სიყვარული ერთსა და იმავე დროს მოქმედი მიზეზიც (ძალაც) არის და მატერიალური მიზეზიც (ნივთიერებაც)¹.

§ 65. ზემოაღნიშნულ პრინციპებზე ემპედოკლე აშენებს თავის მოძღვრებას კოსმოსსა და ადამიანზე. კოსმოგონიას ემპედოკლე იწყებს იმ მომენტიდან, როდესაც ცეცხლი, ჰაერი, მიწა და წყალი მჭიდროდ შერეულნი ან ერთიმეორით გაეღებნენ² იყვნენ სიყვარულის ძალით. თვით ეს სიყვარული, როგორც ნივთიერება, განაწილებული იყო თანასწორად ამ ნარევეში. რაც შეეხება სიძულვილს, ის, როგორც ვამთიშველი ნივთიერება, რომელსაც ადგილი არა აქვს სავსებით-შეერთებულთა შორის, გარს ეკრა ამ ნარევეს, რომელიც ემპედოკლეს ანაქსიმანდრეს კვალად მიაჩნია საუკეთესო მდგომარეობად. ყველაფერი ერთად კი წარმოადგენდა ბურთს ან სფეროს. ამ სფეროში არ იყო ჭერ ინდივიდუალური სავნები. უკანასკნელნი ჩნდებიან სფეროსის დაშლის გამო. რომელსაც იწვევს სიძულვილი: ის აუცილებლობის გამო იჭრება თანდათან სფეროსის სიღრმეში და თიშავს სტიქიონებს ერთიმეორისაგან³, მაშასადამე, ათავისუფლებს სიყვარულსაც, რომელიც ამ სტიქიონების შესაერთებლად იყო დაბანდული. რა არის ეს აუცილებლობა ან რა აძულებს სიძულვილს შეიჭრას უეცრად სფეროსის სიღრმეში, ემპედოკლე არ გვიხსნის. ერთი რამ ცხადია: ეს აუცილებლობა, რომელსაც ემპედოკლე „ფიცს“ უწოდებს არ არის გონების მიერ ნაკარნახევი, რათა შეგვეძლოს ვთქვათ, რომ ქვეყნიერების შექმნაში ემპედოკლეს აზრით, გონება მონაწილეობს. სწორედ იმიტომ, რომ გონებას არ აქვს დათმობილი ადგილი კოსმოგონიურ პროცესში, პლატონი გაკიცხვით ახსენებს ემპედოკლეს, რამდენადაც უკანასკნელის შეხედულებით ყველაფერი ხდება. „არა გონების, არც რომელიმე ღმერთის, არც მოხერხებულობის საშუალებით, არამედ ბუნებრივად და შემთხვევით“⁴.

სიძულვილის მოქმედების ზეგავლენით, რომელიც პროგრესულად მატულობს, სფეროსში შერეული სტიქიონები თანდათან ცილდებიან ერთმანეთს, ე. ი. თანამედროვე ენით რომ ვთქვათ, ხდება სფეროსის დეზინტეგრაცია, რომელიც თავდება იმით, რომ თითოეული სტიქიონი სრულიად გამოეყოფება მეორეს: ცეცხლი—წყალს, წყალი — ჰაერს,

¹ Metaph. 1075 b 3.

² D V 21 B 17, v. 34.

³ D V 21 B 30.

⁴ D V 21 A 48.

ჰაერი — მიწას, მიწა — ცეცხლს, ე. ი. არამსგავსი გამოეყოფა არამსგავსს და ამით მსგავსი ან ერთგვარი ერთად იყრის თავს: წყალი ერთად, მიწა ერთად, ჰაერი ერთად, ცეცხლი ერთად. ამ მომენტიდან იწყება უკუღენა რალაც აუცილებლობის გამო, რომელიც ემპედოკლეს აქაც არ განუსაზღვრავს. სიყვარული აქამდე დაძლეული სიძულვილის მიერ კვლავ ძლიერდება და არამსგავსი სტიქიონები ისევე იწყებენ ერთმანეთთან შეერთებას, ან თანამედროვე ენით რომ ვთქვათ, დეზინტეგრაციის ადგილს იჭერს თანდათან გაძლიერებული ინტეგრაციის პროცესი, რომელიც თავდება სტიქიონების სრული შერევით და სფეროსის აღდგენით.

სიყვარული არის ძალა, რომელიც აერთებს, მაგრამ მტკიცე შედეგებს ის მხოლოდ მაშინ აღწევს, როდესაც შესაფერისი უერთდება შესაფერისს. თითოეულ საგანს აქვს „პორები“ ანუ ამოღრმავებული (ცარიელი) ადგილები და „გამოდინებანი“ ანუ ამობურცული და წაგრძელებული ნაწილები. როდესაც ერთი საგნის ამოღრმავებული ნაწილი შეეფერება მეორე საგნის წაგრძელებულ ნაწილს ან (არისტოტელეს გამოთქმა ვიხმართ), როდესაც მათ შორის არის სიმეტრია¹, მსგავსი იმ სიმეტრიისა, რომელიც სუფევს მამრობიუსა და მდედრობით სქესთა შორის², მაშინ ამ საგნების შეერთება სიყვარულის მიერ მტკიცეა. ხდება მათი ურთიერთ გაუღენთა („ერთიმეორეში შერბენა“): ერთი თავისი ამობურცული ნაწილებით შედის მეორის ამოღრმავებულ ნაწილებში და, პირუკუ, უკანასკნელის ამობურცული ნაწილები შედის პირველის ამოღრმავებულ ნაწილებში. თუკი ასეთი შესაფერისობა არ არის საგანთა შორის, მაშინ სიყვარულს შეუძლია იპინი შეაერთოს, მაგრამ ეს შეერთება არ იქნება მტკიცე: შეერთებულნი ვერ იყლინებიან ან ვერ „შერბიან“ ერთიმეორეში. ასეთი შემთხვევა გვაქვს, მაგალითად, მაშინ, როდესაც ერთი საგნის ამოღრმავებული ნაწილი იმ ზომაზედ ვიწროა, რომ ის ვერ იტევს მეორე საგნის მსხვილ წამოგრძელებულ ნაწილს: ანდა მაშინ, როდესაც პირველი იმ ზომაზედ ფართოა, რომ მასში თავისუფლად „გარბის“ მეორე. ასეთი შემთხვევები გვაქვს მაშინ, როდესაც სიყვარული აერთებს ძლიერ ტლანქს ძლიერ ნაზთან. აქ მტკიცე შეერთება შეუძლებელია, და ყოველთვის მოსალოდნელია, რომ მცირეოდენი სიძულვილი გათიშავს მათ.

§ 66. ემპედოკლეს მოძღვრება სფეროსის დაშლისა და მისი კვლავ აღდგენის შესახებ მოგვაგონებს ჰერაკლიტეს „გზებს“.

¹ D V 21 A 87.

² ემპედოკლეს მუდამ მხედველობაში აქვს ორგანული ბუნების, განსაკუთრებით კი ადამიანის ცხოვრების მაგალითები, თავისი თეორიის აგების დროს. და ამაშია ემპედოკლეს ნაკლიც: ის ცდილობს მარტივი პროცესები უფრო რთული პროცესებით განმარტოს.

დაშლა ან დეზინტეგრაცია შეეფარდება ჰერაკლიტეს გზას „ქვე-
ვითენ“, ხოლო ინტეგრაცია — გზას „ზევითენ“. ეს დეზინტეგრაციის
და ინტეგრაციის პროცესები მეორდებიან თანასწორ პერიოდებში.
კონკრეტული საგნები შეიძლება გაჩნდეს დეზინტეგრაციისა და ინ-
ტეგრაციის მხოლოდ საშუალო საფეხურებზე, ვინაიდან როგორც სრუ-
ლი ინტეგრაცია, ისე სრული დეზინტეგრაცია შეუთავსებელია ინდი-
ვიდუალურ საგნებთან: პირველი იმიტომ, რომ იქ სტიქიონები ისე მჭი-
დროდ არიან ურთიერთთან შეკრული, რომ კერძოსათვის ადგილი არ
არის. მეორე კი იმიტომ, რომ გათიშულნი არიან, კონკრეტული საგანი
კი არის სტიქიონების შეერთება.

სფეროსიდან სიძულვილის გავლენით ჯერ იწყებს განცალკევებას
ჰაერი, რომელიც თანდათან გროვდება ქვეყნის გარშემო, თავის უკი-
დურეს ნაწილში იყინება და მაგრდება (ანაქსიმენის გავლენა). ეს გაყი-
ნული და მაგარი ჰაერია სწორედ ცა, რომელიც გარს აკრავს
ჩვენს ქვეყანას. ჰაერის გამოყოფას თან მოჰყვება გამოყოფა ცეცხლი-
სა, რომელიც ილტვის მიწიდან ზევით, ხედება მაგარ ცას და გროვ-
დება მის ქვეშ, მაგრამ არათანასწორად. ცის ერთ ნახევარზე გროვდ-
ება უფრო მეტად. ვიდრე მეორე ნახევარზე. ეს უთანასწორობა ცეცხლის
განაწილებისა უშუალო მიზეზია ცის მოძრაობისა დედამიწის გარშემო,
რასაც მოჰყვება თან დღისა და ღამის მორიგეობა¹. დღე გვაქვს მაშინ,
როდესაც ჩვენს ზემოთ მოქცეულია ის ნაწილი ცისა, რომლის ქვეშ
მეტი ცეცხლია შეგროვილი (ე. ი. ნათელი ნაწილი ცისა ან ნათელი ცა);
ღამე გვაქვს მაშინ, როდესაც ჩვენს ზემოთ მოქცეულია ბნელი ნახევარი
ცისა. ამ უკანასკნელის სიბნელეს აძლიერებს ჩრდილი, რომელსაც ისე-
რის ცის ბნელ ნაწილში ჩვენი დედამიწა, რადგან უკანასკნელი ბნელსა
და ნათელ ცის შუა იმყოფება². მზე ემპედოკლეს წარმოდგენილი აქვს,
როგორც ნათელი ცის სინათლე, უკუფენილი დედამიწის მიერ ცის მა-
გარ თაღზე. ასეთ მზეს, ცხადია, სუბსტანციულობა უნდა აკლდეს. თავის
მოცულობით ის დედამიწას უდრის. მთვარე გაყინული ჰაერია, რომე-
ლიც ანათებს მზისგან მიღებული სხივების უკუფენით, ის მზეზე
უფრო მცირეა და ახლოა ჩვენთან. ვარსკვლავები ბნელ ცაზე მიმაგ-
რებული ცეცხლის მასებია, ხოლო პლანეტები თავისუფლად მოძრავი
მასებია ცეცხლისა.

როგორც ჰაერის, ისე ცეცხლის გამოყოფა არ ხდება უცბად. ჯერ
კიდევ ბევრი ცეცხლია მიწასთან და წყალთან შერეულად ღარჩენილი,
რის დამამტკიცებელია ვულკანები (ეტნა), რომლებიც დღესაც ცეცხლს
აფრქვევენ თავის წიაღიდან.

¹ D V 21 A 30, 49.

² D V 21 A 30.

§ 67. ემპედოკლეს მოძღვრება ადამიანზე უკავშირდება მის ბიოლოგიურ შეხედულებებს. ორგანული ბუნების გაჩენაში მონაწილეობს როგორც სიყვარული, ისე სიძულვილი. სიძულვილი თიშავს არა-მსგავსებს (რის გამოც მსგავსი მსგავსთან იყრის თავს), სიყვარული კი აერთებს მათ, და ამ გათიშვა-შეერთების (დეზინტეგრაცია-ინტეგრაციის) პროცესში ჩნდება ორგანიზმებიც. უკანასკნელთა შორის ყველაზე აღრე ჩნდება, ემპედოკლეს აზრით, ხეები და სხვა მცენარეულობა (როგორც ჩანს, ემპედოკლეს მცენარე ორგანიზმად მიაჩნია). დედამიწაში დარჩენილი ცეცხლი, რომელიც ჭერ კიდევ სრულიად არ გამოყოფია სიძულვილის ძალით სხვა სტიქიონებს, თანდათან ცილდება მათ და ილტვის თავის მსგავსთან, ე. ი. ამოდის მიწის სიღრმიდან ზევით, სადაც ცის ქვეშ შეგროვილია მისი მსგავსი ცეცხლი. თავის მხრივ წყალიც, რომელიც ჭერ კიდევ დარჩენილია მიწასთან შერეულად, ეთიშება უკანასკნელს და ილტვის ქვევითკენ თავის მსგავსთან. ამ ორი მოპირდაპირე მიმართულებით მიმავალი სტიქიონის ნაწილები (ცეცხლისა და წყლის) ხვდებიან ერთმანეთს დედამიწის ზედაპირის ახლო და ერთდებიან სიყვარულის ძალით, და აი სწორედ ეს შეერთება აჩენს მცენარეს, რომელიც ითვისებს როგორც ცეცხლის, ისე წყლის ნიშნებს: ერთი ნაწილი მცენარისა იზრდება ზევითკენ — ეს არის ლერო და ფურცლები, რომლებიც ცეცხლსავით ცისკენ მიესწრაფიან; ხოლო მეორე ნაწილი მცენარისა იზრდება წინააღმდეგი მიმართულებით — ეს არის ფესვები, რომლებიც წყალსავით ქვევითკენ ილტვიან. რადგან მცენარე ცეცხლისა და წყლის ნარევი, ის ზიანდება (მაგალითად, კარგავს ფოთლებს), თუ მზის სიმხურვალემ გააშრო მისი წყალი. ეს ხდება, როდესაც წყალი მცენარეში ცოტაა¹. თუკი წყალი მცენარეში უხვდაა, მაშინ მზის სიმხურვალე მას ვერაფერს აკლებს, და ის მუდამ მწვეანე ფოთლებით არის შემოსილი, მუდამ გახარებულია. მცენარესაც აქვს ზომ გრძნობა (ზეთის ხილი, დაფნა, სურო).

საყურადღებოა ემპედოკლეს შეხედულება ცხოველების გაჩენაზე, როგორც პირველი ცდა ორგანიზმების მიზანშეწონილი აგებულების ახსნისა უგონო ძალებით. ამ მხრივ ეს შეხედულება შეიძლება ჩაითვალოს დარვინის თეორიის წინამორბედად, თუმცა მას აკლია, რა თქმა უნდა, სწორი გაგება ყველა იმ ფაქტორისა, რომლებიც თანამედროვე ბიოლოგიის თვალსაზრისით ქმნიან ორგანული ბუნების ევოლუციას.

¹ ეს ცნობა ემპედოკლეზე გადმოცემულე აქვს აეციოს (DV 21 A 70) და ის ერაუკერ ეპქს იწვევს: თუ ზე კარგავს ფოთლებს მზის სიმხურვალისა გამო. მაშინ ფოთოლთ ცენა შეაგულ ზაფხულში უნდა ხდებოდეს და არა შემოდგომაზე. მაგრამ, შერყენილიც რომ იყოს აეციოსის მიერ მოწოდებული ცნობა, ის მაინც საყურადღებოა იმ მხრივ, რომ გვიხსნის, როგორ შეეძლო გამოყენებინა ემპედოკლეს თავისი მეტაფიზიკური თეორია მცენარეთა ცხოვრების განსაზღვრავად.

არის ორი სახე ორგანული ბუნების ვითარებისა: პირველი ხვდება იმ პერიოდს, როდესაც სიძულვილი თანდათან იჭრება სფეროსში და შლის მის მთლიანობას. ამ დაშლის პროცესში ჩნდებიან ჭერაც არადიფერენცირებული ორგანიზმები, რომლებიც არ განირჩევიან ურთიერთ შორის არც სქესით და არც ჯიშით. აქ ყოველი ორგანიზმი გავს სხვა ორგანიზმს, ყოველ ორგანიზმში არის სხვა ორგანიზმის ნიშნები. თანდათან სიძულვილთან დაკავშირებით მყარდება განსხვავება ორგანიზმებს შორის: სიძულვილი აპობს პირველყოფილ ორგანიზმებს, და გამოყოფს მათგან სხვადასხვა ჯიშებს და სქესებს, ამის შედეგად ზოგი ორგანიზმი მამრობითი სქესის ხდება, ზოგი კი მდედრობითის (ასეთია სქესების გენეზისი); ზოგი დათვი ხდება, ზოგი კი, ვთქვათ, ცხენი (ასეთია ჯიშების გენეზისი). ამ დიფერენციაციის წინ კი თითოეული ორგანიზმი არც მამრობითი სქესის იყო და არც მდედრობითის, არც დათვი იყო და არც ცხენი. როდესაც ამგვარად გაჩნდა სქესები და ჯიშები, შეიქმნა საშუალება ორგანიზმთა გამრავლებისა სიყვარულით გამოწვეული სქესობრივი შეუღლების გზით (მიზანშეუწონელი მათ შორის დაილუპნენ), ვინაიდან სიყვარული მთლად არ არის ამ პერიოდში გარიყული ქვეყნიერებისაგან. დღეს ჩვენს გარშემო არსებული ორგანული ბუნება სწორედ მხოლოდ ევოლუციის ამ საფეხურზე დგას. მაგრამ რაკი სიძულვილი ამ პერიოდში თანდათან მატულობს, სიყვარული კი კლებულობს და ბოლოს ის სრულიად გათიშული იქნება ქვეყნისაგან, ამიტომ ჩვენს გარშემო დღეს არსებულ ორგანიზმებს მოეღება ბოლო: სიძულვილი დაშლის მათ ელემენტებად, სიყვარული კი მოკლებული იქნება საშუალებას კვლავ შეაერთოს ისინი ორგანიზმებად. ასეთია ერთი სახე ორგანული ბუნების ვითარებისა, რომელსაც ადგილი აქვს სიძულვილის გაძლიერების პერიოდში. თანდათან დიფერენციაცია, აი რა ახასიათებს ორგანული ევოლუციის ამ სახეს.

მეორე სახე ორგანული ფორმების ევოლუციისა იწყება იმ მომენტიდან, როდესაც ერთხელ განდევნილი სიყვარული კვლავ უბრუნდება ქვეყანას და ავიწროებს სიძულვილს. აქ ორგანიზმები ჩნდებიან არა დაშლის, არამედ სინთეზის საშუალებით, და მთელი ორგანიზმების გაჩენას წინ უსწრებს ორგანიზმთა ნაწილების გაჩენა. ჭერ ჩნდებიან დედამიწისაგან სხვადასხვა სახის თავები, ფეხები. ხელები, თვალები, ყურები, ცხვირები. „მისგან (დედამიწისგან) აღმოცენდა მრავალი უკისრო თავი, შიშველი ხელები, რომლებსაც მხრები არ ჰქონდათ, რბოდნენ იქეთ-აქეთ, და უშუბლო თავები მართო ხეტილობდნენ“, ამბობს ემპედოკლეს ერთი ნაწყვეტი¹. თანდათან გაძლიერებული სიყვარული აერთებს ამ განცალკევებულ ორგანოებს. მაგრამ რადგან გონება არ მი-

¹ DV 21 B 57.

მართავს სიყვარულს, შეერთება უგუნურად წარმოებს და ჩნდება მიზან-
შეუწონელი ორგანიზმები: ზოგს ორი სახე აქვს, ზოგს კი ორი გული,
ზოგი ადამიანის ტანი ხარის თავს ატარებს, ზოგსაც კი ქალის სასქესო
ორგანოც აქვს და კაცისაც¹. ასეთი ორგანიზმები ილუპებიან, რადგან
ვერ უძლებენ გამოთქვას სიძულვილს, რომელიც მთლად არ არის კიდევ
გამორიცხული. მაგრამ მოხდება ისიც, რომ ზოგჯერ უგუნური მოქმე-
დება სიყვარულისა ამ პერიოდში შემთხვევით ქმნის მიზანშეწონილ
სინთეზებს და იმის მსგავს ორგანიზმებს, რომლებსაც ვხედავთ დღეს
ჩვენს გარშემო. ესენი რჩებიან და მრავლდებიან, სანამ გაძლიერებული
სიყვარული საბოლოოდ არ შეაერთებს ყველაფერს სფეროსში და არ
მოსპობს ყოველ ინდივიდუალობას, მაშასადამე, ორგანულ ბუნებასაც².
ემპედოკლეს მოძღვრებაში ზოგი³ დარვინიზმის წინამორბედს ხედავს.
მართლაც, ემპედოკლეს აქვს ერთი ცდა, რომელიც ამსგავსებს მას დარ-
ვინთან; ეს არის ცდა მიზანშეწონილის წარმოშობის გაგებისა გონების
გარეშე მოქმედ მიზეზებისაგან. მაგრამ ამით განისაზღვრება მთელი
მსგავსებაც. თვით მექანიზმი ამ წარმოშობისა, რაც მთავარი შინაარსია
დარვინის თეორიისა, ემპედოკლეს სულ სხვანაირად ჰქონდა წარმოდ-
გენილი, რადგან მას ჯერ სრულიად არ გაუთვალისწინებია მექანიკი-
რეობის ფაქტორი⁴, რაც შეეხება დანარჩენ ფაქტორებს, ამათგან მხო-
ლოდ შერჩევის წესია მიღებული მხედველობაში და ისიც ბუნდოვნად,
ცვალებადობის კანონი კი შეცვლილია დედამიწისაგან ორგანიზმების
ერთიმეორისაგან დამოუკიდებლად აღმოცენების თეორიით. მისი აზ-
რით, ასეთი აღმოცენება ორგანიზმებისა (generatio spontanea) დედა-
მიწისგან დღესაც უნდა ხდებოდეს ალაგ-ალაგ.

§ 68. ემპედოკლეს ზოგი საყურადღებო დაკვირვება აქვს გამოთქ-
მული ადამიანის შესახებაც. ადამიანი სუნთქავს, მისი აზრით, არა მარ-
ტო ფილტვებით, არამედ კანითაც, რომელსაც აქვს პორები, სადაც
შედის ჰაერი. ეს პროცესი სუნთქვისა წარმოებს მექანიკური მიზეზის
გამო. ეს მიზეზია სისხლის მიმოქცევა. სისხლი ხან მიახსნამს სხეულის
ცენტრალურ ნაწილებს, ხან კი აწვება სხეულის პერიფერიას. პირველ
შემთხვევაში სისხლისგან დაცლილ ადგილებში შედის ჰაერი ფილტვე-
ბისა და კანის პორების გზით (ეს არის ჩასუნთქვის აქტი), მეორე შემ-
თხვევაში კი ჰაერი სისხლის მოწოდების გამო გადის სხეულიდან გარეთ
იმავე გზით (ეს არის ამოსუნთქვის აქტი)⁵.

ემპედოკლეს აქვს ბუნდოვანი წარმოდგენა იმაზე, რომ კვება და

¹ D V 21 B 61.

² შდრ. Burnet, 222.

³ Gomperz, 1, 196.

⁴ შდრ Zeller 1, 989.

⁵ D V 21 B 100.

ზრდა არის ასიმილაცია. სხეული ითვისებს გარედან შემოსული მასა-ლიდან იმას, რაც ემსგავსება მის ორგანოების ბუნებას. ამრიგად, კვება და ზრდა არის მსგავსის მიღება ან შეთვისება. რომ ამ შეთვისებას წინ უსწრებს დაშლა, ეს იგულისხმება: საკვები მასალა დაიშლება სიძულვილის ზემოქმედებით და მსგავსი მსგავსთან მოიყრის თავს მექანიკურად. მაგრამ ის, რომ ამ დაშლიაგან ორგანიზმი ახალს სრულიად თავისებურს სინთეზს ქმნის, ამაზე ემპედოკლე არაფერს გვეუბნება, რადგან მისი აზრით ორგანიზმს არა აქვს ისეთი შემადგენელი ნაწილი, რომელიც არ იყოს მის საკვებ მასალაში: მიწა, ჰაერი, ცეცხლი და წყალი ხომ ყველგან არის და ამიტომ წყვეტიც ორგანულსა და არაორგანულს შორის არ არსებობს. რომ ორგანული ნივთიერება არის მოვლენა *sui generis* და ის პრინციპულად განსხვავდება არაორგანულიაგან, ეს ემპედოკლემ არ იცის. მას ხომ შესაძლებლად მიაჩნია ორგანული არაორგანულიაგან გაჩნდეს მსოფლიო პროცესის მესამე პერიოდში. როდესაც სიყვარული იწყებს მანაშიდი გათიშულ სტიქიონების შეერთებას.

დაბოლოს, როგორ ესმის ემპედოკლეს შემეცნება? შემეცნება არის შესაძენობის დაშლა და მისგან მსგავსის გამოყოფა მსგავსის საშუალებით: ჰაერს ჩვენ შევიცნობთ ჰაერით, ცეცხლს კი ცეცხლით, მიწას მიწით და სხვა. როგორც ეს თეოფრასტეს გადმოცემიდან ჩანს, ემპედოკლეს დამუშავებული ჰქონდა განსაკუთრებით გრძნობათა თეორია. ხედავ, მაგალითად, ასე წარმოებს: ყოველ სხეულს გამოეყოფა „გამოდინება“. თვალი კი შეამჩნევს მხოლოდ იმ სხეულს, რომლის „გამოდინება“ შეეფერება მის „პორებს“. ამის მსგავსად ჩნდება სხვა გრძნობაც: სმენა და ყნოსვა. გემოვნებაზე და შეხებაზე ემპედოკლე, თეოფრასტეს სიტყვით, არაფერს ამბობს განსაკუთრებით¹. ცენტრალური ორგანო გრძნობისა არის სისხლი. სისხლია ორგანო აგრეთვე აზროვნებისა, რომელსაც ემპედოკლე ვერ არჩევს გრძნობისაგან². ამიტომ სისხლისცვალებადობაზე და, საზოგადოდ სხეულის ცვლილებაზეა დამოკიდებული ჩვენი შემეცნებაც. უკანასკნელი იცვლება სხეულის საზოგადო ცვლილებასთან ერთად³. გრძნობათა შემეცნებითი ღირებულების შეფასებაში ემპედოკლე ეთიშება ელვატებს და საცხები თიანხმება ჰერაკლიტეს. მისი აზრით, გრძნობის ნაჩვენები პარამენიდეს კვალად უკუსაგდები როდია, როგორც არასანდო, არამედ საჭიროა ერთი ასეთი ნაჩვენები დავუჟავშიროთ მეორეს, და ამით იქმნება საშუალება ერთის შესწორებისა მეორეს საშუალებით⁴.

¹ DV 21 A 86.

² DV 21 B.

³ DV 21 B 108.

⁴ DV 21 B 4.

ემპედოკლეს ფრაგმენტებს შორის მოიპოვება ისეთები, სადაც ის ქსენოფანეს მსგავსად ეკამათება პოლითეისტური იდეოლოგიის ანთროპომორფიზმს¹. მაგრამ ქსენოფანესაგან განსხვავებით მისი კრიტიკა კმაყოფილება მხოლოდ იმის აღნიშვნით, რომ ღმერთებიც, ყოველი ბუნებრივი მოვლენის მსგავსად, ოთხი ელემენტისაგან შედგებიან², და. მაშასადამე, პრინციპული განსხვავება ღვთაებასა და სხვა მოვლენას შორის არ არსებობს. ამ კრიტიკას მიუყვართ ძველი ღმერთების დევეალაციის გზით ნატურალიზტური ათეიზმისაკენ, რადგან დამხობილი ღმერთების ადგილზე ემპედოკლე აყენებს თავის უგონო სტიქიონებს³. მთლად ზუსტად არ შეესაბამება ამ ნატურალიზმს, როდესაც ემპედოკლე იზიარებს მეტაფიზიკოსის თეორიას და მოგვითხრობს, რომ მის სულს გამოუცვლია სხვადანსხვა სხეული: ჯერ ჰაბუკის, შემდეგ ქალოშვილის, ჩირგვის, ფრინველის და „მუნჯი თევზის“⁴. ამ მეტაფიზიკოსის თეორიაზეა აგებული ემპედოკლეს ეთიკური აკრძალვა ხორკით კვებისა, გამოთქმული ერთ მისგან დარჩენილ ნაწყვეტში⁵, აკრძალვა, რომელიც მას პითაგორელებთან აახლოებს.

ლიტერატურა

გარდა საზოგადო ისტორიულ-ფილოსოფიური ლიტერატურისა, ინტერესს არ არის მოკლებული შემდეგი თხზულებები:

1. Gladisch. Empedokles und die Aegypter, 1838. გლადიში ცილოლბს დაამყაროს მსგავსება ემპედოკლეს მოძღვრებას და ევიპტელთა სარწმუნოებრივ იდეოლოგიას შორის და ამ მსგავსებიდან გამოიყვანოს გენეტიკური დამოკიდებულება ემპედოკლეს ევიპტელებისაგან. გლადიშის თვალსაზრისის შეფასება იხ. ამ წიგნის შესავალში.
2. Wellmann. სიტყვა „Empedokles“ პაულის რეალ-ენციკლოპედიაში.
3. Arnim, Die Weltperioden bei Empedokles.
4. Nestle. D. Dualismus d. Empedokles, Philologus, 1886. B. 65.
5. Thiele, Zu den vier Elementen des Empedokles, Hermes 1897, B. 32.
6. Bidez; Observations sur quelques fragments d'Empédocle et de Parménide. Arch. f. Gesch. d. Phil., 1896. B. 9.
7. O. Kern. Empedokles und die Orphiker, Arch. f. Gesch. d. Philos, B. 1.
8. W. Kranz, Empedokles und die Atonisten. Hermes, 1912, B. 47.

¹ D V 21 B 134.

² D V 21 B 21.

³ რომელზედაც გადააქვს ღმერთების სახელები (D V 21 B 6) არა იმიტომ, რომ სტიქიონებს ვარკვეულად ცოცხალ არსებებად თვლის: ასეთთა გომპერცის აზრი Gomperz 1, 197. არამედ იმიტომ, რომ მისი აზრით ამათგან ჩნდება ყველაფერი და არა პოლითეიზმის ღმერთებისაგან.

⁴ D V 21 B 117.

⁵ D V 21 B 137.

ატომისტობა

§ 69. ელვატიზმისაგან გამოსავლის ძიებამ მიიყვანა ემპედოკლე ოთხი ძირითადი ნივთიერების აღიარებამდე. მაგრამ მალე აღმოჩნდა, რომ ეს ნივთიერებანი ემპედოკლეს თვითნებურად ჰქონდა შერჩეული. მართლაც, თუ მიწა ძირითადი ნივთიერებაა, რატომ რკინა ან სპილენძი არ არის ასეთი ნივთიერება? ემპედოკლეს არ მოუყვანია საბუთები, რომლებიც დაამტკიცებდნენ იმას, რომ არის მხოლოდ ოთხი ძირითადი ნივთიერება და არა მეტი ან ნაკლები. ვერც მოძრაობა აქვს ემპედოკლეს ჭეროვნად განმარტებული. ის ცდილობს გამოვიდეს ჰილოძოზმის ფარგლებიდან და მექანიკური თეორია დაამყაროს, მაგრამ ვერ ახერხებს და მოძრაობას სიყვარულითა და სიძულვილით ხსნის. უფრო სწორ და მომწიფებულ გადაწყვეტას ფიზიკური კვლევით წამოყენებული მეტაფიზიკური პრობლემისა გვაძლევს ატომისტური ფილოსოფია, რომლის დამაარსებლად ითვლებიან ლევკიპე და დემოკრიტე.

ლევკიპეს არსებობა არ არის საკმაოდ დადასტურებული. უკვე ეპიკურე გამოსთქვამდა ექვს იმის შესახებ, არსებობდა თუ არა ნამდვილად ასეთი ფილოსოფოსი¹. თუ მივიღებთ მხედველობაში ბერძნული აზროვნების ისტორიულ ვითარებას, იძულებული ვიქნებით ვალიაოთ, რომ ლევკიპე ნამდვილად არსებობდა, ვინაიდან ამის გარეშე ძნელი ხდება ანაქსაგორეიზმის გაჩენის გაგება. მაგრამ ისიც აღსანიშნავია, რომ დღეს შეუძლებელია იმის გამოყოფა, რაც ატომისტური ფილოსოფიის საღაროში პირადად ლევკიპემ შეიტანა, ვინაიდან, თუ ამ მოაზროვნეს დაუწერია რამე, ყველაფერი ეს ძველად დემოკრიტეს თხზულებათა კრებულში (Corpus Democriteum) იყო მოთავსებული და დემოკრიტეს ავტორობით იყო ცნობილი². გაცილებით უფრო კარგად არის დადასტურებული დემოკრიტეს პიროვნება, რადგან მასზე მრავალი ცნობა მოგვეპოვება.

დემოკრიტე, რომელსაც ძველი საბერძნეთი მეტსახელად „მცინარ ფილოსოფოსს“ უწოდებდა, დაიბადა ქალაქ აბდერაში. მისი დაბადების წელი, დაახლოებით შეიძლება ითქვას, იყო 470 ქრ. წ. შეძლებული ოჯახის შვილი დემოკრიტე ბავშვობიდანვე დიდ სიყვარულს იჩენდა სწავლისადმი და კარგი განათლებაც მიიღო. დემოკრიტე თითქმის ყველა დიდი ფილოსოფოსის მოძღვრებას იცნობდა; სხვათა შორის— ელვატების, ემპედოკლესი და ანაქსაგორასას. უკანასკნელს, რომელ-

¹ D V 54 B 2: *ὁ δὲ Λεύκιπτος τὸν γερωνήϊοιαι φησι τὸν φιλόσοφον.*

² ზოგი თანამედროვე მეცნიერი (ნესტლე) ფიქრობს ამის მიხედვით, რომ „ლევკიპე“ იყო დემოკრიტეს ფსევდონიმი.

თანაც, შესაძლებელია, მას პირადი ურთიერთობაც ჰქონდა, თეიზონ დემოკრიტე ახსენებს¹. დემოკრიტეს ბევრი უმოგზაურნია მეცნიერული მიზნით, აღმოსავლეთ ქვეყნებში. დანამდვილებით შეიძლება ითქვას, რომ მან გვარიანი ხანი გაატარა ეგვიპტეში, სადაც დაუახლოვდა ეგვიპტური ცოდნის იმდროინდელ წარმომადგენლებს: თავის თხზულების ერთ ნაწყვეტში, რომელმაც ჩვენამდე მოაღწია, დემოკრიტე თვითონ აღნიშნავს ამ ფაქტს². მაგრამ ამ ნაწყვეტიდან ისიც ჩანს, რომ ბევრი ახალი ცოდნის მიღება ეგვიპტელებისაგან დემოკრიტეს არ შეეძლო, ვინაიდან თეიზონ მას თურმე მეტი ცოდნა ჰქონია.

თავის ხანგრძლივი ცხოვრების მანძილზე, რომელიც შეწყდა ალბათ 350 წელს, დემოკრიტეს მრავალი თხზულება დაუწერია (ამ თხზულებებისაგან ჩვენამდე მოაღწია მხოლოდ განცალკევებულმა ნაწყვეტებმა). არ დარჩენილა თითქმის არც ერთი მნიშვნელოვანი პრობლემა იმდროინდელი მეცნიერებისა. რომელსაც ეს დიდი მოაზროვნე არ შეხებოდეს თავისი ზასრი მსჯელობით. ასტრონომია, ფიზიკა, ბოტანიკა, ზოოლოგია, ანთროპოლოგია, ამ სიტყვის ფართო მნიშვნელობით, ესთეტიკა, ეთიკა — ყველა ამ დარგში დემოკრიტემ შესანიშნავი გამოკვლევები დაუტოვა კაცობრიობას. მაგრამ ატომიზმის წარუვალი მნიშვნელობა მხოლოდ ამ კერძო ხასიათის გამოკვლევებში როდი იყო, არამედ უმაჯრესაღ იმ ფილოსოფიურ საფუძვლებში, რომლებიც სარჩულად ეღვა ზემოჩამოთვლილ მეცნიერულ გამოკვლევებს.

§ 70. ატომიზმი შეიქმნა ელეატური იდეალიზმის მიერ მოსპობილ მეცნიერული კვლევა-ძიების შესაძლებლობის აღსადგენად. მთელი ატომისტური ფილოსოფიის დედა-აზრი სწორედ ის არის, რომ დაასაბუთოს ბუნების გამოკვლევის შესაძლებლობა და შექმნას სწორი პრინციპები მის შესაცნობად.

თუ პარმენიდე ამტკიცებდა, რომ ბუნება არ არსებობს, რომ ის მხოლოდ მოჩვენებაა, დემოკრიტეს აზრით, ბუნება ნამდვილად ან ჰეშმა-რიტად არსებობს. მაგრამ თუ ბუნება ნამდვილად არსებობს, ნამდვილი უნდა იყოს საგნებიც, რომლებსაგანაც ის შედგება; მასასადამე, მოძრაობა და სიმრავლე, რის გარეშე საგნები წარმოუდგენელია, სინამდვილეა და არა მოჩვენება.

ერთი რამ ცხადია, ვინც მოძრაობას და სიმრავლეს სინამდვილედ ცნობდა, მას მათი შესაძლებლობის პირობის სინამდვილედ უნდა მიელო. მართლაც, თუ მოძრაობის პირობა ნამდვილად არ არსებობს, მაშინ ვერც მოძრაობა იარსებებს. თუკი მოძრაობა არსებობს ნამდვილად, მაშინ არსებობს მისი შესაძლებლობის პირობაც.

¹ Diog. IX, 41.

² D V, 55, B. 299.

რა არის ეს პირობა, რის გარეშე შეუძლებელია მოძრაობა და სიმრავლე? უკვე ელვატიზმმა გასცა ამ კითხვას პასუხი: მოძრაობა და სიმრავლე შესაძლებელია მხოლოდ სიცარიელის (არარაობის) პირობით. მოძრაობა არის მხოლოდ იქ, სადაც არის სიცარიელე; იქ კი, სადაც მთელი სივრცე დაკავებულია ნივთიერებით და ცარიელი ადგილი არ არის, მოძრაობაც შეუძლებელია, ვინაიდან სხეულს არა აქვს თავისუფალი ადგილი, სადაც მას შეუძლია ძველი ადგილიდან გადასვლა. აგრეთვე სიმრავლე არ არის იქ, სადაც არ არის სიცარიელე. თუ მრავალი საგანი ისეა მჭიდროდ გადაბმული ერთიმეორეზე, რომ ცარიელი ადგილი შუაში არ რჩება, მაშინ არ ყოფილა საწვლარი, რომელიც ერთ საგანს გამოყოფს მეორისაგან; ე. ი. მრავალი საგანი კი არაა. მხოლოდ ერთი საგანი ყოფილა ამ პირობით. მაშ, მოძრაობა და სიმრავლე შესაძლებელია მხოლოდ იქ, სადაც არის ცარიელი სივრცე.

ეს უკანასკნელი დებულება ატომიზმმაც მიიღო უდავოდ. მისი თვალსაზრისითაც, მოძრაობა და სიმრავლე ცარიელ სივრცეს გულისხმობს. მოძრაობა და სიმრავლე რომ ს ი ნ ა მ დ ვ ი ლ ე ა, ეს ატომიზმისათვის. როგორც ითქვა, აქსიომატური ხასიათის გამოსავალი დებულება იყო. ახლა, რაკი აღმოჩნდა, რომ მოძრაობის და სიმრავლის პირობა ცარიელი სივრცეა, ცხადია, დემოკრიტეს ცარიელი სივრცე სინამდვილედ უნდა გამოეცხადებინა. ელვატიზმი ცარიელ სივრცეს არარაობას ეძახდა და უარყოფდა მის არსებობას; აქედან კი აუცილებელი იყო მისთვის ბუნების არსებობის უარყოფაც. დემოკრიტე, პირუკუ, ბუნების არსებობას აქსიომატურ ჭეშმარიტებად თვლიდა და ამიტომაც მისთვის აუცილებელი გახდა ცარიელი სივრცის არსებობის ცნობა: „რაობა არარაობაზე მეტად არ არსებობს“, ამბობს დემოკრიტე¹.

§ 71. მარტო ცარიელი სივრცე არ კმარა ბუნების ასახსნელად. გარდა ასეთი სივრცისა დემოკრიტე იღებს ნივთიერების ნაწილაკებს, რომლებსაც ის ატომებს უწოდებს.

უკვე თვით სახელი ატომისა გვიჩვენებს ერთს მის მთავარ თვისებას. ბერძნული სიტყვა ἄτομος წარმოდგება τέμνω ზმნიდან. τέμνω კი ითარგმნება ქართულად სიტყვით „ვკვეთავ“ ან „ვჭრი“, „ვაპობ“. პრეფიქსი „ა“ უარყოფას აღნიშნავს. ამრიგად, მთელი სიტყვა ἄτομος უდრის ქართულს „განუკვეთელი“, „განუჭრელი“ ან კიდევ „განუპობელი“, „განუყოფელი“. როგორც მისი სახელწოდებიდან ჩანს, ატომი ყოფილა ისეთი რამ, რისი განკვეთა, გაყოფა ან განაწილება შეუძლებელია. ეს ისეთი ნაწილაკია, რომელსაც თვითონ არ ავითარა ნაწილი არ აქვს.

რამ აიძულა დემოკრიტე მიეღო დებულება, რომ ატომი განუყო-

¹ DV 55 B 156.

ფელია? თუ დემოკრიტე მიიღებდა, რომ ატომს ნაწილი აქვს, მაშინ მას უნდა მიეღო, რომ ამ ნაწილებსაც აქვს ახალი ნაწილები, ამ უკანასკნელსაც — თავისი ნაწილები, და ანე დაუსრულებლად. მაგრამ დემოკრიტე დარწმუნებული იყო იმაში, რომ ის, ვინც სხეულის დაუსრულებელი გაყოფის შესაძლებლობას იღებს, ის მთელ სხეულს არარაობად აქცევს.

სხვა საკითხია, თუ რატომ არ აქვს ატომს ნაწილები? რატომ არ შეიძლება ატომის გაყოფა? შეიძლება იმიტომ, რომ ის განუფენელია, ე. ი. მას არა აქვს არც სიგრძე, არც განი, არც სიმაღლე? არა, ატომი განფენილია. მართალია, ატომი ძლიერ პატარა მოცულობის სხეულია, მაგრამ მას მაინც უჭირავს ადგილი სივრცეში, როგორც საზოგადოდ ყოველ განფენილ არსებას, ყოველ სხეულს. ატომები რომ განუფენელი იყოს, მათგან განფენილი საგნები ვერ წარმოდგებოდა. მაშ, თუ ატომი განფენილი სხეულია. რატომ არ შეიძლება მისი გაყოფა? ამ კითხვაზე პასუხის გასაცემად დემოკრიტემ ისარგებლა ელვატიზმის აზრით: გაყოფა შეიძლება მხოლოდ იმისი, რაშიც სიცარიელე არის; მხოლოდ ცარიელ სივრცეს შეუძლია გაანაწილოს საგანი. მაგრამ ატომი არის ისეთი რამ, რაშიც სიცარიელე არ არის. ატომი საეცეა (πληρηξ) ნივთიერებით. ამიტომაც არის ის განუყოფელი.

არც სხვა საგნის მიღება შეუძლია ატომს: ატომი შეუცვლელია. ის ადგილი, რომელიც ატომს უჭირავს, უჭირავს მხოლოდ მას. მეორე ატომს არ შეუძლია დაიჭიროს სულ ოდნავი ნაწილიც კი ამ ადგილისა, ე. ი. არ შეუძლია შეიჭრას პირველ ატომში. მართალია, ატომს შეუძლია გამოაგდოს მეორე ატომი მის მიერ დაქერილი ადგილიდან და ამის შემდეგ დაიჭიროს განთავისუფლებული ალაგი; მაგრამ სანამ ატომს რომელიმე ადგილი უჭირავს, ის სრულიად ავსებს მას და სხვისათვის თავისუფალი ადგილი იქ არ რჩება. ამ თვისებას თანამედროვე ტერმინით ეძახიან გარემდებარებას: ატომები აბსოლუტურად გარემდებარე არსებანი არიან ერთიმეორისათვის.

არ შეიძლება, რომ ატომის არსებობა შეწყდეს; არ შეიძლება ატომი მოისპოს. მართლაც, როგორ უნდა მოისპოს ატომი? გახრწნა მას არ შეუძლია, როგორც იხრწნება, მაგალითად, ლეში, ვინაიდან ატომს არ აქვს ნაწილები. თუ ატომი შეწყვეტს არსებობას, ის უცბად უნდა არარაობად იქცეს, ე. ი. მოუმზადებლად გაქრეს. დემოკრიტეს აზრით, ეს შეუწყნარებელია. ის რაც არის, არ შეიძლება არარაობად იქცეს ან არსებული არ შეიძლება გაქრეს. ამიტომ ატომის არსებობას ბოლო არა აქვს.

ამასთან ერთად ატომის არსებობას არც დასაწყისი აქვს: ატომი ვერ გაჩნდებოდა ისე, როგორც ჩნდება საგანი თავის შემადგენელი ნაწილებისაგან (მაგალითად, სახლი აგურებისაგან), რადგან ატომს ნაწილე-

ბი არა აქვს. ატომი ვერ გაჩნდებოდა ვერც მეორე ატომისაგან, ე. ი. ვერ დაიბადებოდა მისგან, ვინაიდან ამ შემთხვევაში გამჩენელ ატომს თავისი ნაწილი უნდა გაეტანებინა გაჩენილისათვის, ისე როგორც მშობელი ატანს ნაშობს. მაგრამ ატომს ნაწილი არა აქვს, მაშასადამე, თუ ატომი გაჩნდებოდა. ის უნდა გაჩენილიყო უცხად არარაობისაგან. მაგრამ ესეც ატომიზმის აქსიომატური დებულების ძალით, შეუძლებელია: როგორც არსებული არარაობად ვერ იქცევა, ისე არარაობაც არსებული ვერ გახდება, ან არსებული არარაობისაგან არ ჩნდება¹.

ის, რაც არ ჩნდება და არ ისპობა, მარადიულია. ასეთია სწორედ ატომიც, რომელიც მარად არსებობს, მუდამ უცვლელი, მუდამ ერთი და იგივე. თუ ასეა, ატომების ჩაოდენობაც მსოფლიოში ერთი და იგივე უნდა იყოს. ახალი ატომები მსოფლიოს არ ემატება და ძველიც არ აკლდება. ამით გამოთქმულია გარკვეულად ნივთიერების შენახვის კანონი, რომლის წინააღრინობა მილეტურ ფიზიკასაც ჰქონდა.

უცვლელი ატომი ახალს არაფერს ქმნის. მას არ შეუძლია წარმოშვას თავის არსებიდან მოძრაობა ან მოსპოს მოძრაობა, რომელიც მას ერთხელ გარეშე მიზეზმა დააკისრა. ეს იმას ნიშნავს, რომ თუ ატომი გაჩერებულია, ის ვერ ამოდრავდება თავისით, და თუ ის მოძრაობა, ვერც გაჩერდება თავისით. ატომი ინერტულია-

არც გემო, არც ფერი, არც სუნის, ე. ი. ყველაფერი, რასაც მეორად თვისებებს უწოდებენ, ატომს არა აქვს. მას აქვს, როგორც ყოველ განფენილ არსებას სიდიდე, მაგრამ ისეთი მცირე, რომ მისი დანახვა შეუძლებელია. ამიტომ ატომი გრძნობების საშუალებით არ შეიცნობა.

ზემოჩამოთვლილი თვისებანი ყველა ატომისათვის ზოგადია. ამ თვისებათა განსაზღვრაში დემოკრიტემ ისარგებლა პარმენიდეს მეტაფიზიკური ცნებით და ამ ცნების პრედიკატები გადმოიტანა თავის ატომებზე.

მაგრამ ატომებს მხოლოდ ზოგადი თვისებანი როლი აქვთ. ისინი განირჩევიან ერთიმეორისაგან. უპირველეს ყოვლისა განირჩევიან ნუმერულად: ერთი ატომი არ არის მეორე ატომი. ასეთი ერთიმეორისაგან განსხვავებული ატომების რიცხვი უსაზღვროა. ცხადია, რომ ცართელი სივრცეც, რომელშიც ატომები არიან, უსაზღვრო უნდა იყოს.

ამაზე მეტ მნიშვნელობას აძლევს დემოკრიტე ატომების განსხვავებას სიდიდით და მოყვანილობით, თუმცა ატომებს ძლიერ მცირე მოცულობა აქვთ, მაგრამ ამ მოცულობის ფარგლებშიც არსებობს განსხვავება დიდსა და პატარა ატომებს შორის. აგრეთვე მოყ-

¹ DV 54 B 12.

ვანილობითაც განირჩევიან ატომები: არის ატომი სამკუთხიანი, ოთხკუთხიანი, მრავალკუთხიანი, მრგვალი, მოგრძო, ამობურცული, ამოღრმავებული, წვეტიანი და სხვა. ასეთი ფორმების რიცხვი უსაზღვროა. მოყვანილობით ან ფორმით განსხვავებას დემოკრიტე ისეთ მნიშვნელობას აძლევდა, რომ ის ხშირად ატომებს უბრალოდ „ფორმებს“ უწოდებდა¹.

§ 72. ზემოაღწერილი ატომები წარმოადგენენ საგნების „ძირებს“. მათგან შედგება ყველაფერი, რაც არის. საგნები განირჩევიან ერთმანეთისაგან იმ ატომების გამო, რომლებსიგანაც ისინი შედგებიან. ატომები, რომლებიც ერთ საგანში იმყოფებიან, განირჩევიან იმ ატომებისაგან, რომლებიც მეორე საგანში არიან, ან მოყვანილობით, ან მდგომარეობით, ან წყობით, ან სიდიდით². ამის მიხედვით განირჩევიან საგნებიც.

ბუნება შეიძლება შევადაროთ წიგნს. ამ წიგნის სიტყვები იგივეა, რაც საგნები ბუნებისა. სიტყვები შედგება ასოებისაგან; საგნებიც ატომებისაგან შედგება. ატომები საგნებისათვის იგივეა, რაც ასოები სიტყვებისათვის. იმის მიხედვით, თუ როგორი მოყვანილობის ასოებია სიტყვაში და აგრეთვე როგორია მათი წყობა, იცლება თვით სიტყვაც. ასეთია ატომებისა და საგნების დამოკიდებულებაც, იმ განსხვავებით ოღონდ, რომ: 1. ატომთა სხვადასხვა მოყვანილობის რიცხვი უსაზღვროა, ასოების მოყვანილობის რიცხვი კი მცირეა. იმდენი მოყვანილობა არის ხომ ასოებში, რამდენიც ასოებია ანბანში; 2. ასოს ყოველთვის ერთი და იგივე მდგომარეობა აქვს (მაგალითად, ის არ შეიძლება გადაბრუნებულად ან შექცეულად დაიწეროს: „ო“-ს მაგივრად არ შეიძლება დაიწეროს „ა“ ან „ე“). ატომს კი შესაძლებელია, მრავალი სხვადასხვა მდგომარეობა ჰქონდეს: გადაბრუნებული, დახრილი, წაქცეული და სხვა ათასი. ეს გარემოება საგანთა განსხვავების შესაძლებელ რიცხვს კიდევ უფრო ამრავლებს. როგორც ვხედავთ, დემოკრიტე ძალიან მონდომებული ყოფილა დაემტკიცებინა, რომ უსაზღვრო რიცხვი ერთიმეორისაგან განსხვავებული საგნებისა, რომლებიც ბუნებაში იმყოფება, შეიძლება ახსნილ იქნეს უცვლელი ატომების შეერთებით, რომ სხვადასხვა შეერთების შესაძლებლობა არ არის ბუნებაში არსებულ განსხვავებულ საგნებზე ნაკლები თავისი რიცხვით. დღეს მისი ცდა ღიმილსაც იწვევს: განა მხოლოდ ატომის ერთი ფორმა საკმაო არ იქნებოდა მთელი ბუნების საგნების ასახსნელად? დემოკრიტემ კი ერთის ნაცვლად ატომების ფორმების (მოყვანილობის) რაოდენობა უსაზღვროდ აღიარა, და ზედ დაურთო კიდევ ატომების განსხვავება სიდი-

¹ D V 55 A 57.

² D V 54 A 6.

დით. მდგომარეობით და წყობით, რადგან მას კარგად არ
ჰქონდა შეგნებული მათემატიკის ადგილი ბუნებისმეტყვე-
ლებაში.

სიტყვა ჩნდება, როდესაც ასოები დაახლოებული იქნებიან, აგრეთ-
ვე საგანიც ჩნდება. როდესაც მისი შემადგენელი ატომები უკავ-
შირდებიან ერთმანეთს. საგნები ისპობა, როდესაც მათი ატომები
შორდებიან ერთმანეთს. ბოლოს და ბოლოს აბსოლუტური გაჩე-
ნა და მოსპობა (ე. ი. გაჩენა არარაობისაგან და არარაობად გადაქცევა)
არ ხდება; ხდება მხოლოდ მარად არსებული ატომების შეერთება
და დაშლა, რაც ჩვენ გვევლინება, როგორც საგნების გაჩენა და
მოსპობა. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, არის მხოლოდ შედარებითი (რე-
ლატიური) გაჩენა და მოსპობა.

ამრიგად, ფერადი, გემრიელი, სურნელოვანი და სხვა ამდაგვარი თვი-
სების შემცველი საგნები შედგებიან უფერო, უგემო, უსუნო ატომები-
საგან. თუ საგანი ატომების ჯამია და მეტი არაფერი, ცხადია, რომ
მისი ფერი, გემო და სუნი ნამდვილად არ არსებ-
ობენ, რადგან ატომებს ეს თვისებები არა აქვთ. მაშ, რა არის ეს
თვისებები, თუ ისინი ნამდვილად არ არსებობენ? ისინი მოჩვენე-
ბაა. მათ პირობითი არსებობა აქვთ¹. ისინი არსებობენ მხო-
ლოდ იმისთვის, ვინც მათ განიციდის. თუ არის ვინმე, ფერის განმცდე-
ლი, ფერიც არის. თუ არავინ არის ფერის განმცდელი, არც ფერი არის,
რადგან ფერი ნამდვილად ან დამოუკიდებლად განმცდელისაგან, თავის-
თავად, ე. ი. თვით ატომებში, არ არსებობს.

მაშ, რა თვისებები არსებობენ საგანში ნამდვილად? ის თვისებები,
რომლებიც ატომებშიც არიან: განფენილობა, სიდიდე, სიმკვრივე. ასე
დაუდვა ატომიზმმა სათავე თვისებების კლასიფიკაციას, რომელიც ახალ
დროს გალილეის და დეკარტის გავლენით კვლავ აღსდგა და ლოკმა
უფრო პოპულარული გახადა...

ასეთია დემოკრიტეს მეტაფიზიკის მთავარი დებულებანი. აქედან
გამომდინარეობს ატომიზმის მეთოდოლოგია, ე. ი. წარმოდგენა იმა-
ზე, თუ რა წესით უნდა წარმოებდეს ბუნების გამოკვლევა. რას ნიშ-
ნავს საგნის ახსნა, მისი შეცნობა? საგნის ახსნა ნიშნავს იმის გამოკვ-
ლევას, თუ რა მოყვანილობის და სიდიდის ატომებისაგან შედგება ის,
როგორია ამ ატომების წყობა და როგორია თითოეულის მდგომარეო-
ბა. როდის არის დასრულებული საგნის შესწავლა? როდესაც აღმოჩე-

¹ უნდა აღინიშნოს მაინც, რომ უკანასკნელი ცნებით დემოკრიტემ გაუსწრო თა-
ნამედროვე ორგანული ქიმიის იზომერიის კანონს, რომლის ძალით ერთი და იგივე
ატომები, ერთ და იმავე პროპორციით აღებული სხვადასხვა საგანს იძლევიან იმა-
ს გამო, რომ მათი წყობა სხვადასხვაა.

² D V 55 B 125.

ნილია საგნის ატომების სიდიდე, მოყვანილობა, წყობა და მდგომარეობა. მაშ, ვინც საგნის შეცნობის საქმეში ჩერდება იმაზე, რასაც მას გრძობა უჩვენებს, ე. ი. კმაყოფილება, მაგალითად, თაფლის შესწავლის საქმეში იმით, რომ შეიცნო მისი გემო, ფერი, სუნი — ის ჭეშმარიტ ცოდნას ვერ აღწევს; მისი წარმოდგენა საგანზე ბნელია. ჭეშმარიტება უფრო ღრმად არის, ის დაფარულია გრძობების ჩვენების მიღმა¹. ჭეშმარიტება ჩვენს მაგალითში თაფლის შემადგენელ ატომების შეცნობაშია, რაც აზროვნებით შეიძლება მხოლოდ განხორციელდეს. აზროვნებით მიღწეული ცოდნაა მხოლოდ ნამდვილი ცოდნა². როგორც ვხედავთ, მატერიალისტი დემოკრიტე აზროვნებას — ჭეშმარიტების შესაცნობად გრძობებზე მალა აყენებს.

შემეცნების სფეროდან დემოკრიტე სდევნის არა მხოლოდ გარეგნულ გრძობას, არამედ შინაგანსაც: სიყვარულს, სიძულვილს, თავმოყვარეობას და სხვა პიროვნული ხასიათის ზრახვებს შემეცნებაში წილი არ უნდა ჰქონდესო. ამასთან არავითარი საიდუმლოებისათვის ან სასწაულისათვის მსოფლიოში ადგილი არ რჩება: ყველაფერს აქვს თავისი მიზეზი, ყველაფერში ატომების კომბინაცია და ცარიელი სივრცეა, მეტი არაფერი. დემოკრიტეს ფილოსოფიით ყოველად შეუწყნარებელია ანეთი მსჯელობა, მაგალითად: „მე მინდა, რომ a იყოს b. მაშასადამე, a არის b“. შეიძლება, მე მინდა, რომ a იყოს b, მაგრამ a არ შეიძლება იყოს b საკუთარი მიზეზის გარეშე, და ეს მიზეზიც მასში უნდა ვეძიოთ და არა ჩვენს სურვილებში.

§ 73. ყველაფერს აქვს თავისი მიზეზი. ატომების შეერთებასა და დაშლასაც უნდა ჰქონდეს მიზეზი.

რა არის ეს მიზეზი?

დემოკრიტე ასწავლის, რომ ატომების შეერთებისა და დაშლის უახლოესი მიზეზი არის ატომების მოძრაობა. თუ ატომები, გაბნეულნი უსაზღვრო სივრცეში, არ მოძრაობენ, ისინი ერთმანეთს ვერ შეხვდებიან და, მაშასადამე, კონკრეტული საგნების წარმოსაშობად ვერ შეერთდებიან. მეორე მხრივ, თუ ატომები არ მოძრაობენ, ის ატომები, რომლებიც შეერთებული არიან რომელსაზემე კონკრეტულ საგანში, მუდამ ერთად იქნებიან, და ეს საგანიც მარად იქნება. მაგრამ მარადიული კონკრეტული საგანი არ არსებობს. ეს კი იმიტომ, რომ ატომებს, რომლებიც მასში არიან თავმოყრილი, შეუძლიათ ამოძრავდნენ და დაიშალონ.

რა ამოძრავებს ატომებს? უპირველეს ყოვლისა უნდა გავიხსენოთ, რომ გაჩერებული ატომი თავისთავად ვერ ამოძრავდება და ამოძრავე-

¹ D V 55 A 117.

² DV 55 B 11.

ბული ვერ გაჩერდება: ატომი ვერ ქმნის თავის არსებიდან მოძრაობას. ჩვენებური ენით, იმას, რაც თავისით ქმნის მოძრაობას, ვეძახით ცოცხალს. ატომი არ არის ცოცხალი არსება. ატომი სიცოცხლეს მოკლებული ან მკვდარია.

მაშ, საიდან გაჩნდა მოძრაობა ატომებისა? არსაიდან. მოძრაობა არ არის გაჩენილი, ისე როგორც არ არის გაჩენილი ატომიც. მოძრაობა მუდამ იყო და მუდამ იქნება. მოძრაობა ატომებისა მსოფლიოში, ისე როგორც თვით ატომები, მარადიულია. შეიძლება მოძრაობის გადაცემა ერთი ატომისაგან მეორე ატომზე, მაგრამ მოძრაობის გადამცემი ატომი კარგავს თვითონ მოძრაობის იმ რაოდენობას, რომელსაც იძენს შიგან მოძრაობის მიმღები ატომი.

თუ ასეა, მაშინ ცხადია, მოძრაობის რაოდენობა მსოფლიოში, როგორც ატომების რაოდენობაც, მარად უცვლელი ყოფილა. ათასი წლის წინათ მსოფლიოში იმდენი მოძრაობა იყო, რამდენიც ათასი წლის შემდეგ იქნება, ოღონდ განაწილება ამ მოძრაობისა სხვადასხვა იქნება: ატომებმა. რომლებიც წინათ მოძრაობდნენ, შეიძლება თავიანთი მოძრაობა სხვა ატომებს გადასცენ და თვითონ უძრავი შეიქმნენ; ან წინათ უძრავმა ატომებმა შეიძლება სხვა ატომებისაგან მოძრაობა მიიღონ და ამოძრავდნენ. ეს გადაცემა მოძრაობისა მხოლოდ დაჯახებით ხდება. ატომს არ შეუძლია გაჩერებული ატომი აამოძრაოს შორიდან, თუ არ შეეხოს მას, ან თვითონ უშუალოდ ან შუაში მყოფ ატომების საშუალებით. ამით უარყოფილია ის, რასაც შემდეგ ეძახდნენ *actio in distans*¹, და წამოყენებულია მოთხოვნა, რომ ყოველი მოძრაობა მექანიკური მიზეზით იქნეს ახსნილი. მაშ ასე, იცვლება მხოლოდ განაწილება მოძრაობისა და არა მისი ჯამი მსოფლიოში.

§ 74. დემოკრიტეს ხშირად უსაყვედურებდნენ, რომ მან შეცდომა ჩაიდინა, როდესაც უარყო საჭიროება მსოფლიო მოძრაობის გაჩენის მიზეზი დაესახელებინა. ასეთი საყვედურით მიმართა მას არისტოტელემ², რომელიც ფიქრობდა, რომ დემოკრიტეს ეს ზერელობის ვამო მოუვიდა, რადგან ძნელი იყო მოძრაობის პირველი მიზეზის ჩვენება. სხვა მწერლები უფრო შორს მიდიან. ისინი უსაყვედურებენ დემოკრიტეს, რომ მან მსოფლიოში თავისი მოძღვრებით შემთხვევა გაამეფაო.

ეს საყვედურები უსაბუთოა. დემოკრიტე პირიქით, იმას ამტკიცებდა, რომ შემთხვევით ანუ უმიზეზოდ მსოფლიოში არაფერი ხდება, რომ ყველაფერი დასაბუთებულია. „არც ერთი საგანი არ ჩნდება უმიზეზოდ, ყოველივე ჩნდება განსაზღვრული საფუძვლისა გამო და აუცილებლო-

¹ მოქმედება ზანძილზე (რედ.).

² DV 55 A 65.

ბას გავლენით“, ამბობს ატომისტების თხზულების ერთი ნაწყვეტი¹. ის, რასაც ჩვენ შემთხვევით ვეძახით, ნამდვილად აუცილებელია.

სიმპლიკიოსის მაგალითი² ვიხმაროთ და ვთქვათ, ვინმე ქაჩალი სხვებთან ერთად ბაღში სეირნობს. სიცხისაგან შეწუხებულმა ქაჩალმა მოიხადა ქული. სწორედ ამ დროს ჰაერში მფრინავ არწივს გაუვარდა კლანჭებიდან კუ, რომელიც მას სადღაც დაეჭირა, და კუ ქაჩალს მელოტზე ეცემა. ვიტყვი: შემთხვევაა. რატომ მაინც და მაინც იმ დროს მიფრინავდა არწივი ბალის ზემოთ, როდესაც აქ ჩვენი ქაჩალი სეირნობდა? რატომ მაინც და მაინც ქაჩალს მოხვდა გავარდნილი კუ? რატომ მაინც და მაინც თავში მოხვდა? რატომ მაინც და მაინც იქ მოხვდა, სადღაც თმა აღარ ჰქონდა? ასეთი „რატომ“ გამოუღვევლია. ყველას ვინ ჩამოთვლის? დემოკრიტეს თვალსაზრისით, ყველა ამ „რატომ“-ს აქვს თავისი შესაფერისი პასუხი, რომელიც შეიძლებოდა მონახულიყო, რომ ჩვენი ცოდნა უფრო ფართო იყოს. კუ აუცილებლად ქაჩალს სწორედ თავში უნდა მოხვედროდა. ეს დასაბუთებული იყო მთელი კოსმოსის არსებობით. ამრიგად, თუ შემთხვევას უმიზეზო მოვლენას ვეძახით, ასეთი რამ დემოკრიტეს შეუძლებლად მიაჩნია.

მაგრამ შემთხვევას ვეძახით ჩვენ ისეთ მოვლენასაც, რომელიც თავისი მიზეზით თუმცა დასაბუთებულია, მაგრამ გონების მიერ გამოწვეული არ არის, რომელიც განზრახულად არ მომხდარა. არისტოტელეს მაგალითი ვიხმაროთ და ვთქვათ, ვინმე მიდის თავის საქმეზე ქალაქის მოედანზე და ხვდება იქ ნაცნობს, რომელთან შეხვედრა მას განზრახული არ ჰქონდა. ასეთ შეხვედრაზედაც ვიტყვი, რომ ის შემთხვევითი იყო, თუმცა ვიცი, რომ უმიზეზოდ ის არ მომხდარა და ვარჩევთ მას ისეთ შეხვედრისაგან, რომელიც წინასწარ განზრახული იყო. თუ შემთხვევა მხოლოდ ეს არის, მაშინ, მართალია, დემოკრიტესათვის მოძრაობა ატომებისა შემთხვევითია. ატომი მოძრაობს მხოლოდ მეორე უგონო ატომის დაჭახების გამო. არავითარი გონიერი არსება არ მიმართავს თავის სურვილის თანახმად ატომების მოძრაობას. არავითარ გონიერ არსებას არ შეუქმნია ატომების მოძრაობა, როგორც ფიქრობდა, მაგალითად, ანაქსაგორა. მოძრაობა მსოფლიოში ისეთივე დაუსაბამოა, როგორც დაუსაბამოა ატომები³. არავის შეეძლო მისი შექმნა, ვინაიდან ეს იქნებოდა არსებულის არაფრისაგან გაჩენა, რაც დემოკრიტეს ფილოსოფიით მიუღებელია. ატომებთან და სიცარიელესთან ერთად მოძრაობა წარმოადგენს თავდაპირველად მოცემულ ფაქტს, რომლის საშუა-

¹ DV 54 B 2.

² DV 55 A 68.

³ D V 55 A 65.

ლებითაც უნდა აიხსნას ყველაფერი და რომელიც თვითონ ახსნას არ საჭიროებს.

ჰქონდა თუ არა ატომიზმს ფორმალური უფლება მსოფლიო მოძრაობის მიზეზის აღნიშვნაზე უარი განეცხადებინა? უეჭველია, ჰქონდა. ყოველი ახსნა ჩერდება ბოლოს და ბოლოს ისეთ რამეზე, რაც თვითონ აუხსნელია; ყოველი დედუქცია აქსიომატური დებულებით იწყება. მსოფლიო მოძრაობის არსებობაც ატომიზმისათვის აქსიომა იყო. ეს იმას არ ნიშნავს, რომ დემოკრიტესათვის მოძრაობა იყო ატომის შინაგანი ანუ მოუცილებელი თვისება. მან კარგად იცოდა, რომ მოძრაობა ატომს მექანიკური გზით გარედან მოსდის. ოღონდ დემოკრიტე აცხადებდა, რომ არ არსებულა ისეთი მომენტი, როდესაც მსოფლიოში არ იყო მოძრაობა. სიცარიელის და ატომების გვერდით მოძრაობა იყო შესაძლებელი ძირითადი, დაუშლელი პრინციპი, რომელზედაც დემოკრიტემ თავისი მსოფლმხედველობა ააგო.

მაგრამ თუმცა დემოკრიტეს ჰქონდა ფორმალური უფლება უარი ეთქვა მოძრაობის გაჩენის ახსნაზე, ის მაშინ იქნებოდა ბოლომდე მართალი, თუ შეძლებდა თავის ჰიპოთეზაში მთელი სინამდვილის მოაზრებას. ვნახოთ, რა მდგომარეობაშია ამ მხრივ ატომისტური ფილოსოფია.

§ 75. დემოკრიტე დიდი ერუდიციის პატრონი იყო. მან შექმნა პირველი მატერიალისტური სისტემა ფილოსოფიისა, სადაც იმ დროის მთელმა ცოდნამ, განურჩევლად დარგისა, იპოვა ადგილი. ჩვენ აქ შევეხებით მხოლოდ დამახასიათებელ ნაწილებს ამ ვეებერთელა შენობისა, რომელიც დემოკრიტემ თავის მატერიალისტურ მეტაფიზიკაზე ააგო. განვიხილავთ დემოკრიტეს კოსმოგონიას, ანთროპოლოგიას და ეთიკას.

დემოკრიტე არჩევს კოსმოსს მსოფლიოსაგან. მსოფლიო არ არის კოსმოსი. ის უფრო შეიძლება ქაოსს შევადაროთ. უსაზღვრო სივრცე, სადაც ურიცხვი ატომები უწყნოდ მოძრაობენ — რა არის ეს, თუ არა ქაოსი? ამისგან გარჩევით კოსმოსი ეწოდება მწყობრ ქვეყნიერებას. თუ მსოფლიოს არ აქვს არც დასაწყისი, არც ბოლო, კოსმოსის შესახებ ეს არ ითქმის: ის ჩნდება დროში და დროშივე იშობა.

კოსმოსი შედგება ატომებისაგან. მაშ, ის ატომებისაგან შეიძლება გაჩნდეს. სანამ კოსმოსის შემადგენელი ატომები შეერთდებოდნენ, ისინი ერთიმეორისაგან განცალკევებულად მოძრაობდნენ: სწორედ ამ მოძრაობის გამო შეეხენ ატომები ერთმანეთს და შეერთდნენ თავიანთი წვეტებით.

როგორია მოძრაობა ატომებისა მსოფლიოში, ვიდრე მათი ნაწილი კოსმოსად იქცევა? უეჭველი მოწმობა იმის შესახებ, თუ რას ფიქრობდა დემოკრიტე ამ საკითხზე, არ მოგვეპოვება არც მის თხზულებათაგან

დარჩენილ ნაწყვეტებში, არც სხვა ძველი მწერლის ჩვენებებში. სამაგიეროდ ვიცით, რომ დემოკრიტეს მოწაფე ეპიკურე ფიქრობდა, თითქოს პრეკოსმიური მოძრაობა ატომებისა არის მოძრაობა ზევიდან ქვევით. ე. ი. დაცემა. ატომები ეცემიან, ვინაიდან ყოველი ატომი მძიმეა.

ეპიკურეს მიხედვით ზოგი თანამედროვე მეცნიერი ამტკიცებს, რომ დემოკრიტესაც პრეკოსმიური მოძრაობა ატომებისა წარმოდგენილი ჰქონდა. როგორც ძირს და ცემა სიმძიმის გამო. მაგრამ, როგორც ითქვა, დამარწმუნებელი საბუთი ასეთი გაგებისათვის არ მოიპოვება, და ამიტომაც ჩვენ უნდა მივმართოთ დემოკრიტეს ფილოსოფიის ზოგად გეგმას და ამის მიხედვით გადაწყვიტოთ ეს საკითხი.

დაცემა გულისხმობს, რომ არსებობს „ზევით“ და „ქვევით“. სადაც არ არის არც „ზევით“, არც „ქვევით“, იქ დაცემაც არ შეიძლება, ისე როგორც არ შეიძლება სიმძიმეც. „ზევით“ და „ქვევით“ არის ჩვენს ქვეყანაში, კოსმოსში: „ზევით“ არის ცა, რომლისაკენ მიმართულია ჩვენი თავი; „ქვევით“ არის მიწა, რომელზედაც ფეხებით დავდივართ. მაგრამ წარმოვიდგინოთ უსაზღვრო მსოფლიო, სადაც არც ცა არის, არც მიწა. სად იქნება აქ „ზევით“ ან „ქვევით“? არსად. მსოფლიოს არც ცენტრი აქვს, რომ შეიძლებოდეს იმის თქმა, თითქოს ცენტრისაკენ მომართული არის „ქვევით“, მის წინააღმდეგ მიმართული კი არის „ზევით“. მაშ, საოცარი შეუსაბამობა იქნებოდა დემოკრიტეს ეთქვა, რომ ატომების მოძრაობა ცარიელ სივრცეში (ვიდრე კოსმოსი გაჩნდებოდა) არის დაცემა სიმძიმის გამო.

ზოგი ფიქრობს, რომ ბუნებრივი ანუ თავდაპირველი მოძრაობა ატომებისა, სანამ ისინი ერთმანეთს შეეხებოდნენ არის ბრუნვა (ბრიგერი, ლიპმანი). მაგრამ არც ეს აზრია დასაბუთებული და სწორი. რად უნდა მიეღო დემოკრიტეს, რომ ბუნებრივი მოძრაობა ატომებისა მაინც და მაინც ბრუნვა იყო? რის გარშემო უნდა ებრუნათ მათ? სად არის უსაზღვრო მსოფლიოში ცენტრი, რომლის გარშემო შესაძლებელია ატომების ბრუნვა?

ატომისტური ფილოსოფიის სტრუქტურას აზრი უფრო შეეფერება, რომ კოსმოსის ატომები, სანამ ისინი შეერთდებოდნენ, ქაოტიურად ანუ უწყესრიგოდ მოძრაობდნენ სხვადასხვა მიმართულებით. თუმცა ჩვენს ხელთ არ არის დემოკრიტეს მოწმობა, რომელიც explicite ადასტურებს ამ შეხედულებას. მაგრამ სხვაგვარი მოძრაობა გამორიცხულია მისი ფილოსოფიის გეგმით. და თუ დემოკრიტემ გამოთქვა თავიანი შეხედულება ატომების თავდაპირველ მოძრაობაზე¹, ცხადია, რომ ის

¹ დემოკრიტე რომ ერთხელ მაინც უნდა შეხებოდა ამ საყურადღებო პრობლემას, ეს უფრო მასაღებია, ვიდრე გომპერცის მოსაზრება, თითქოს დემოკრიტეს არც კი დაუყენებია საკითხი ატომების თავდაპირველი მოძრაობის ხასიათის შესახებ. Gomperz, Griechische Denker, I, 275.

განსაზღვრავდა მას ისე, როგორც ეს მის ფილოსოფიურ შენობას შეეფერებოდა.

§ 76. ურიცხვი ატომის მოძრაობას უსაზღვრო სივრცეში უსაზღვრო ღრობის განმავლობაში აუცილებლად უნდა მოჰყოლოდა ატომების შეჯახება, რის გამო ისინი იხლართებიან ერთმანეთში და ჩნდება ბრუნვითი მოძრაობა. ვინაიდან თანდათან მატულობს ბრუნვაში მოყოლილი ატომების რიცხვი, ბრუნვის წრე და მისი სიჩქარე იზრდება: ბრუნვა გრიგალად იქცევა. უფრო დიდი ატომები იყრიან თავს გრიგალის ცენტრში, ალბათ იმიტომ, რომ მათში მეტია ინერციის ძალა, რომელიც წინააღმდეგობას უწევს გრიგალს. უფრო პატარა ატომები კი გროვდებიან პერიფერიაზე¹.

ცენტრში შეგროვილი ატომები შეადგენენ დედამიწას, რომელსაც, შუა ადგილი უჭირავს კოსმოსში; პატარა ატომებიაგან კი, რომლებიც პერიფერიისაკენ იქნენ განდევნილნი, ჩნდება ცა და მნათობები, უკანასკნელთა ატომები იმგვარია, რაც ცეცხლის ატომები, ე. ი. პატარა, სრული, სრიალა. ცა დემოკრიტეს წარმოდგენილი ჰქონდა, როგორც კედელი, რომელიც გარს აკრავს კოსმოსს. მიწისა და ცის შუა იყოფება ჰაერად, რომლის ატომები მიწის ატომებზე უფრო პატარაა, ხოლო ცეცხლის ატომებზე უფრო დიდი. ამგვარად, ბრუნვა იწვევს ატომების განაწილებას. მსგავსი ატომები მსგავს ატომებთან იყრიან თავს²: მიწის ატომები — მიწის ატომებთან, ჰაერის ატომები — ჰაერის ატომებთან. ცეცხლის ატომები — ცეცხლის ატომებთან, წყლის ატომები — წყლის ატომებთან, ე. ი. ჩნდება სტიქიონები (მიწა, ცეცხლი, ჰაერა, წყალი). ემპედოკლე სტიქიონების გაჩენას სიყვარულის და სიძულვილის მოქმედებით ხსნიდა; დემოკრიტემ კი, რომელიც ატომებში რაიმე გრძობის არსებობას არ ცნობს, იგივე გარემოება უბრალო მოძრაობის ძალით ან წმინდა მექანიკურად ახსნა.

ერთხელ გაჩენილი კოსმოსი, რომლის შენობა დემოკრიტეს დეტალურად ჰქონდა აღწერილი, კვლავ დაიშლება თავის შემადგენელ ატომებად, რომლებიც ისევ განიბნევიან უსაზღვრო მსოფლიო სივრცეში: დაინგრევა ცა, რომლის წრე კედელივით გარს აკრავს კოსმოსს: დაიშ-

¹ გომპერტი ფეროზს, რომ ატომისტებმა ამ მუხლში შეცდომა ჩაიდინეს. მისაზრით, ბრუნვის ცენტროფუგალურმა ძალამ უფრო მასიური ატომები უფრო შორს უნდა გასტყორცნოს, ვიდრე ნაკლები მასის ატომები (Griech. Denker, 1. 272). მაგრამ გომპერტს ავიწყდება, რომ გრავალი მთლიანი და შეუვალი სხეული როდია. ყოველი ატომის ტენდენციაა ინერციის გამო ამ გრიგალში ისეთი ადგილი დაიჭიროს, რომელიც მას ნაკლებ მოძრაობას აძლევს, ე. ი. ცენტრს დაუახლოვდეს. ამას დადი ატომები, რომლებიც ინერციის მეტი ძალაა, პატარა ატომებზე უკეთ მოახერხებენ: ისინი იჭერენ გრიგალს ცენტრს და პატარა ატომებს იქდან პერიფერიისაკენ სდევნიან.

² D V 55 A 38.

ლება მზე, მთვარე და ვარსკვლავები და მათთან ერთად დაიღუპება დედამიწაც და ყველაფერი, რაც მასზე არსებობს (ადამიანიც, რა თქმა უნდა). რომელი მიმდევარი ატომისტური ფილოსოფიისა, ლუკრეციუსი. ამ გრანდიოზულ კატასტროფას ამაღლებებელ ფერებით გვისურათებს!

ლუკრეციუსი დიდი მგოსანი იყო. მის სიტყვებში მელანქოლიისა და პენიმიზმის ჰანგები მოისმის. უეჭველია, ასეთი პენიმიზმი დემოკრიტესათვის უცხო იყო. ან რას უნდა დაელონებინა ის? კოსმოსი დაინგრევა? რა უშავს მერე? მის ნაცვლად ახალი კოსმოსი გაჩნდება. ატომები, რომლისაგანაც კოსმოსი შედგება, ხომ არ იღუპებიან კოსმოსის დანგრევით. — ვისმე შეეძლო ეკითხა: „ჩვენ რა, რომ ჩვენი ქვეყნის ნანგრევებზე ახალი ქვეყანა აშენდება? ჩვენ ხომ იმ ქვეყანაში არ ვიქნებით. და თუ იქ ჩვენი არსების შემადგენელი ატომები მოხვდებაან, ეს ჩვენთვის განა სულ ერთი არ არის?“ — „ღიახ, სულ ერთია“, უპასუხებდა ამ კითხვაზე დემოკრიტე: „შეიძლება ჩვენი ქვეყნის დანგრევა ბევრისათვის სამწუხაროც არის; მაგრამ მე ვიკვლევ სინამდვილეს მიუხედავად გრძნობისა. ბოლოს და ბოლოს მშიშართა დასამშვიდებლად შეიძლება ითქვას, რომ ქვეყნიერების დანგრევამ და ჩვენი არსების დაშლამ ანუ სიკვდილმა, მაინც და მაინც, არ უნდა შეგვაწუხოს, ვინაიდან რა დამოკიდებულება აქვს ჩვენთან სიკვდილს? არავითარი. სანამ ჩვენ ვარსებობთ, სიკვდილი არ არის; როცა სიკვდილი მოვა, ჩვენ თვითონ არ ვიქნებით. იმარებთ ამ ნუგეშს თუ არა. ეს თქვენი კერძო საქმეა. სინამდვილე კი თავისთავად რჩება, და ჩვენს ქვეყნიერებას აუცილებელი დანგრევა მოეწიება“.

მაგრამ რამ უნდა დაანგრეოს ჩვენი ქვეყნიერება? თავისთავად ის არ დაინგრევა, რადგან მასში არსებული ატომების მოძრაობა წონასწორობაშია უკვე მოსული. მაშ. ის გარეშე ძალამ უნდა დაანგრეოს. და მართლაც, ასე ფიქრობდა დემოკრიტე. ვინაიდან უსაზღვრო მსოფლიოში ატომების რიცხვი უსაზღვროა, არაფერი ეწინააღმდეგება იმას, რომ ამ მსოფლიოს სხვადასხვა კუთხეში სხვადასხვა კოსმოსი ჩნდება.

ამრიგად, ჩვენი ქვეყნიერების გარდა, მის გვერდით, ცისა და მნათობების გაღმა, არსებობს უთვალავი რიცხვი სხვა კოსმოსებისა, რომლებიც სწორედ ისე გაჩნდნენ ატომების ბრუნვისაგან, როგორც გაჩნდა ჩვენი კოსმოსიც. და რომლებსაც ჩვენთან არავითარი კავშირი არა აქვს, რადგან ჩვენა ქვეყნიერებასა და მათ შორის ცარიელი სივრცეა. მაგრამ ეს მანძილი კოსმოსებს შორის სამუდამოდ უცვლელი არ არის; ის ხან მატულობს და ხან კლებულობს. ზოგი ქვეყნიერება ჩვენსას შორდება თანდათან, ზოგი კი უახლოვდება მას. დგება მომენტი, როდესაც ერთი

¹ Lucretius, De rerum natura I, 1094—1103.

ქვეყნიერების სისტემა ან ერთი კოსმოსი დაეჯახება მეორეს, რასაც, თუ ორივე კოსმოსის არა, ერთ-ერთის დანგრევა მაინც უნდა მოჰყვეს. ამბობენ, რომ, დემოკრიტეს აზრით, ამ დაჯახების გამო ყოველთვის უფრო პატარა ქვეყნიერება ინგრევა და მისი ნაწილები შედიან დიდ ქვეყნიერების სისტემაშიო. მაგრამ ეს რომ ასე ყოფილიყო, მაშინ დემოკრიტეს უნდა მიეღო, რომ თანდათან ხდება მსოფლიოს კონცენტრაცია, რაც არ ეგუება უახლოვრო მსოფლიოს ცნებას, რომლითაც ათონი ვანვითარება, რადგან მას არა აქვს არც დასაწყისი, არც ბოლო. ატონიზმის სტრუქტურას ის აზრი უფრო შეეფერება, რომ კოსმოსების დაჯახების გამო ხან უფრო დიდი კოსმოსი დაინგრევა. ხან უფრო პატარა: ეს გაანჩია დაჯახების ინდივიდუალურ პირობებს. ან ასედაც შეიძლება დემოკრიტეს გადაეწყვიტა ეს საკითხი: ყოველთვის უფრო დიდი, უფრო ხშიერი კოსმოსი ინგრევა დაჯახებისაგან; პატარა კოსმოსი კი რჩება, სანამ ისიც არ გაიზრდება ახალი ატომების მომატებით (ასეთი მომატება განუწყვეტელივ ხდება) და არ მოისპობა უფრო ახალგაზრდა კოსმოსთან შეტაკებით.

§ 77. როგორც მთელი კოსმოსი, ისე მისი ნაწილებიც მექანიკურად არის ახსნილი დემოკრიტეს მიერ. შევჩერდეთ აქ იმაზე, თუ რას აწვავლიდა დემოკრიტე ადამიანის ბუნების შესახებ.

ადამიანიც ატომებისაგან შედგება. მასში არ არის არაფერი გარდა განფენილი ატომებისა. ეს მატერიალისტური კონცეფცია ხელს არ უშლის დემოკრიტეს აღიაროს, რომ ის, რასაც ჩვენ ადამიანის სხეულს ვეძახით, განირჩევა იმისაგან, რასაც ჩვეულებრივ სულს ეძახიან. დემოკრიტე დარწმუნებულია, პირიქით, რომ სული არსებობს ნამდვილად, როგორც ცალკე არსება (სუბსტანცია), რომ ის სხეულზე უკეთესია. მაგრამ სული არ არის განუფენელი არსება. გონება, გრძობა, ზურვილი — ატომებისაგან არის შემდგარი! ამიტომ ადამიანის სული განფენილია, ისე როგორც განფენილია მისი სხეული. სხეულისაგან სული მხოლოდ ატომებით განირჩევა. სულის ატომები იგივეა, რაც ცეცხლის. ცეცხლი კი ყველაზე უფრო მოძრავ სტიქიონად ჰქონდა დემოკრიტეს დასახული. ამიტომ მისი ატომები წარმოდგენილი იყო. როგორც მრგვალი, პატარა და სრიალა ნაწილაკები. ასეთ ნაწილაკებს უფრო თავისუფლად შეუძლია მოძრაობა, ვიდრე დიდს, კუთხიან და წვეტიან ატომებს, რადგან უკანასკნელების მოძრაობას, გარდა იმისა, რომ მათი ამოძრავება სიდიდის გამო უფრო ძნელია, ხელს უშლის მათი მოყვანილობა: კუთხეები და წვეტები ადვილად ედებიან სხვა ატომებს და ჰკარგავენ ერთხელ მიღებულ მოძრაობას ან მის მიმართულებას. პატარა და მრგვალ ატომებს ეს დაბრკოლება ნაკლებად ელობება წინ. ამიტომ ისინი უფრო მოძრავი არიან. სულ მცირეოდენი ძალა საკმარისია, რათა ცეცხლის ან სულის ატომები ამოძრავდნენ. ამრიგად, სუ-

ლიც ნივთიერებაა, მაგრამ სხეულისაგან განსხვავებით ის არის ფრიალ თხელი და ნაზი ნივთიერება, თვით ჰაერზე უფრო თხელი და უფრო ნაზი. ამიტომ სული მოძრაობაში მოდის თვით უსუსტესი რხევისაგან მის გარშემო.

სულის ატომები განაწილებულია სხეულის ატომებს შორის, და რადგან ისინი უფრო მოძრაი არიან, ამიტომ ყოველგვარი ცვლილება გარემოსი, რომელიც ადამიანს ეხება, უპირველეს ყოვლისა იწვევს სულის ატომების მოძრაობას. უკანასკნელი კი შემდეგ სხეულის ტლანქ ატომებს გადაეცემა. ამრიგად, სული არის მაშუალები ადამიანის სხეულსა და გარე ქვეყანას შორის. სულის საშუალებით ხდება უმათავრესად ადამიანი კოსმიური მოძრაობის მონაწილე.

როგორც ჩანს, ადამიანის სხეულის მიმართ სული დემოკრიტეს უფრო დამოუკიდებლად ჰქონდა წარმოდგენილი, ვიდრე ზოგიერთმა ბერძენმა ფილოსოფოსმა, ახალ დროში. მაგ.: პოლბახს, მოლერს ან ბიუხნერს. რა არის სული თანამედროვე მატერიალისტებისათვის? სხეულის ფუნქცია და მეტი არაფერი. როგორც ადამიანის სხეულისაგან დამოუკიდებელი ან ცალკე არსება, თანამედროვე მატერიალიზმს სული არ სწამს. დემოკრიტეს სხვა შეხედულებების იყო. მას სული ცალკე არსებად (სუბსტანციად) მიაჩნდა. თუმცა სული ნივთიერებაა დემოკრიტესათვის, მაგრამ ეს ნივთიერება განირჩევა იმ ნივთიერებისაგან, რომლისაგან შედგება თავი, გული ან ფილტვები. თანამედროვე მატერიალიზმს კი გარდა თავის, გულის, ფილტვების და სხეულის სხვა ორგანოების ნივთიერებისა, მეტი ნივთიერების არსებობა ადამიანში არ სწამს.

სული ორგანოა სიცოცხლის, გრძნობის, აზროვნების. აზროვნება არის სულის ატომების მოძრაობა. აზროვნების თვისება, მისი ღირსება-ნაკლოვანება დამოკიდებულია ამ მოძრაობის ხასიათზე. როდესაც სულის ატომთა მოძრაობა ნორმალურია, ამას ქვია სალი ანუ კეშმარიტი აზროვნება. როდესაც სულის ატომების მოძრაობა აჩქარებულია და მისი ტემპერატურა ზომავზე აწეულია — ეს არის სნეული ანუ შემცდარი აზროვნება. ალბათ დემოკრიტეს მხედველობაში ჰქონდა ფსიქოპათოლოგიური ფაქტები: პალუცინაციები, ფობიები, idées fixes და სხვა ამგვარი მოვლენები, რომლებსაც მართლაც თან ახლავს ზოგჯერ ტემპერატურის აწევა.

როგორც ჩანს, დემოკრიტეს გვაძლევს მხოლოდ აზროვნების გენეზისის ახსნას და ისიც, უნდა ითქვას, ბუნდოვანს, ვინაიდან მას არ გაუჩკვევია, რას ეწოდება ნორმალური ტემპერატურა. მაგრამ დემოკრიტეს ვერ გვაძლევს აზროვნების კრიტერიუმს ანუ საზომს. აზროვნების კრიტერიუმის პრობლემა, რომელსაც ამდენი ენერჯია მოანდობა. პარმენიდემ, დემოკრიტემ უყურადღებოდ დატოვა.

გრძნობაც სულის ატომების მოძრაობაა, რომელსაც გარესამყარო

თავისი მოძრაობით იწვევს. ყოველი გრძნობა ამიტომ შეხებით ჩნდება, ვინაიდან მოძრაობის გადაცემა შეიძლება მხოლოდ შეხებით. შეხებაა ხედვა, სმენა, ყნოსვა, გემო. ხედვა მაგალითად, ამგვარად წარმოებს: ყოველ საგანს განუწყვეტილად სცილდება პატარა ნაწილაკები, რომელთაც დემოკრიტე ეძახის „ხატებს“, რადგან ისინი ემსგავსებიან მთელ საგანს, როგორც ნახატი ემსგავსება ორიგინალს. „ხატის“ მოძრაობა გადაეცემა ჰაერს, სადაც ჩნდება „ხატის“ პირი (ასლი), თუ ჰაერი საკმაოდ გათხელებულია სინათლით, ჰაეროვანი პირი „ხატისა“ აღწევს თვალბამდე (რის დამამტკიცებლად ის ფაქტი მოჰყავდა დემოკრიტეს, რომ თვალში მოჩანს, თუ ახლოს დააკვირდებით მას, საგნის პატარა სურათი) და იწვევს იქ სულის ატომების რხევას. აი ამაზე ვიტყვი, რომ ჩვენ საგანს ვხედავთ. სწორ წარმოდგენას საგანზე ხედვა არ გვაძლევს, ვინაიდან საგანთა ჰაეროვანი პირების მოძრაობას ეგებება ჩვენი თვალიდან გადმოსული მოძრაობა (თვალის ხომ საგანია, და ისიც საკუთარ „ხატებს“ გამოყოფს) და ცვლის მის სახეს. როგორც თვალების, ისე გრძნობის სხვა ორგანოებით მიღებული წარმოდგენა არის „ბნელი ცოდნა“.

დღეს ამ გულუბრყვილო თეორიამ შეიძლება ღიმილი გამოიწვიოს. მასში ბევრია დაუსაბუთებელი დებულება, რომელიც დემოკრიტეს დაკვირვებით კი არ მიუღია, არამედ თავისი ჰიპოთეზიდან გამოიყვანა აპრიორულად. მაგრამ დემოკრიტე ბევრში მართალია. თანამედროვე ევოლუციონურ ფსიქოლოგისაც (მაგალითად, სპენსერს) შეხება მიაჩნია იმ გრძნობად, რომლიდანაც განვითარდნენ სხვები; თანამედროვე მეცნიერებაც იმ აზრისაა, რომ ხედვის შესაფერისი ფიზიოლოგიური პროცესი წარმოებს ეთერის საშუალებით, რომელიც მოძრაობაში მოჰყავს საგნისაგან უკუფენილ მზის სხივებს. დემოკრიტეს მთავარი დამსახურება ის იყო, რომ მან ცნო, რომ გრძნობის გაჩენაში მონაწილეობდნენ მექანიკური პროცესები და სცადა დაესაბუთებინა ეს აზრი იმ საშუალებებით, რომელნიც იმდროინდელ ცოდნას გააჩნდა. ადამიანი ცოცხალია, დემოკრიტეს აზრით, მანამდე, სანამ მასში არის სული, ე. ი. ის ნაზი ნივთიერება, რომელიც ცეცხლის ატომებისაგან შედგება. ეს სულია, რომ მას სიზბოთს აძლევს. მკვდარი გვამი ცივია, რადგან მასში არ არის სული. არა მარტო ფსიქიური, არამედ ყოველი ფიზიოლოგიური პროცესი (სუნთქვა, მონელება, გულისცემა) სულის ატომების მოქმედებაა.

ვინაიდან სულის ატომები პატარა მოცულობისაა და ურთიერთგადახლართული არ არიან (მათ ხომ წვეტები არ აქვთ), ამიტომ სულის ატომები მოძრაობის დროს ადვილად უნდა სცილდებოდნენ იმ ადგილს, სადაც ისინი იმყოფებიან. მაშ, რატომ არ გაიფანტებიან ისინი უცბად? იმიტომ, რომ მათ აჩერებს სხეული, რომლის ატომები ერთიმეორეზე

გადახლართული და უფრო მტკიცედ შეკავშირებული არიან. სხეული თითქოს ჭურჭელს წარმოადგენს სულის ნივთიერებისათვის. მაგრამ ამ ჭურჭლის კედლებს მრავალი ხერელი აქვს, რადგან სხეულის წვეტიანი და ტლანქი ატომები მჭიდროდ ვერ უდგებიან ერთმანეთს. და აი სწორედ ამ ხერელებში სულის პატარასა და მრგვალ ატომებს ადვილად შეუძლიათ გაძრომა, როგორც, მაგალითად, საცერის ჭურჭულანებში ფქვილის ნამცეცებს. ამას უნდა მოჰყოლოდა ადამიანის დაცლა სულის ატომებისაგან და მისი სიკვდილი, რომ გასული ატომების ნაცვლად სხეულში განუწყვეტლივ არ შემოდირიდეს სულის ახალი ატომები. საქმე ისაა, რომ გარეგან ჰაერშიც არის სულის ან ცეცხლის ატომები გახეული. ჰაერის ჩასუნთქვის დროს ადამიანი იღებს ჰაერისაგან სულის ატომებსაც და ამით ინახლადურებს დაკარგული ატომებით გამოწვეულ სულის ნივთიერების დანაკლისს. ამიტომ სიცოცხლეც გრძელდება, სანამ გრძელდება სუნთქვა. წყდება თუ არა სუნთქვა, ადამიანიც კვდება: სხეული იცლება სულის ატომებისაგან, რომლებიც იფანტებიან ჰაერში.

აქაც ჩვენ ვამჩნევთ სალი დაკვირვების და ფანტასტიკური ჰიპოთეზების არეგ-დარეგას; სუნთქვა, სიზბო, სიცოცხლე დაკავშირებული არიან ერთმანეთთან — აი სალი დაკვირვება. დანარჩენი კი დემოკრიტეს გამოგონებაა თავის თეორიის მოთხოვნილების დასაკმაყოფილებლად. ანთროპოლოგიაშიც, ისე, როგორც კოსმოგონიაში, დემოკრიტე ცდილობს ლოგიკური თანდათანობით გაატაროს თავისი მეტაფიზიკის პრინციპები. არის მხოლოდ ატომები, ცარიელი სივრცე და მოძრაობა ამ სივრცეში. მთელი კოსმოსი ატომების ჭამია, ადამიანიც—ატომებია, რომლებიც აუცილებელმა მოძრაობამ შეაერთა და კვლავ დაშლის.

§ 78. როგორი ზნეობრივი მოძღვრება შეიძლება აშენდეს ატომისტური მეტაფიზიკის საფუძველზე? ამ ფრიად მნიშვნელოვან კითხვაზე პასუხს თვით დემოკრიტეს ეთიკა გვაძლევს, რომელიც ლოგიკური თანდათანობით გამომდინარეობს მისი მეტაფიზიკიდან.

თუ კაცი, ისე როგორც ყოველი სხვა არსება, ატომების ჭამის მეტი არაფერია, მაშინ თითოეული ადამიანისათვის მეორე ადამიანი სრულიად უცხო არსება ყოფილა. რა რეალური დამოკიდებულებაა ამ თვალსაზრისით შესაძლებელი ერთ ადამიანსა და მეორე ადამიანს შორის, გარდა იმ მექანიკური დამოკიდებულებისა, რომელიც ყოველ საგანს შორის არსებობს. ადამიანს შეუძლია თავისი მოძრაობით მეორე ადამიანი მოძრაობაში მოიყვანოს დაჯახებით, ისე როგორც ყოველ მოძრაე სხეულს შეუძლია მეორე სხეული აამოძრაოს; და ამით თავდება ყველაფერი: ნ ა თ ე ს ა ო ბ ა ა დ ა მ ი ა ნ თ ა შ ო რ ი ს მ ო ს პ ო ბ ი ლ ი ა ა მ თ ე ო რ ი თ . მართალია, ერთი ადამიანის შემადგენელი ატომები ემსგავსება მეორე ადამიანის შემადგენელ ატომებს, მაგრამ

ეს არის მხოლოდ მსგავსება და არა ნათესაობა, ვინაიდან ისინი სხვადასხვა ატომები ა. როგორც მარადიული არსებანი, ეს ატომები ერთიმეორისაგან არ წარმოდგებიან.

მაგრამ თუ აღამიანთა შორის ნათესაობა არ არის, თუ ყოველი აღამიანი მეორე აღამიანისათვის (თვით შვილი მშობლისათვის) ისეთივე უცხო არსებაა, როგორც ხე ქვისათვის ან ქვა რკინისათვის, რადუნდა შეიყვაროს აღამიანმა აღამიანი? ერთადერთი გრძობა, რომელიც შესაძლებელია აღამიანთა ურთიერთდამოკიდებულებაში, არის ეგოიზმი. დემოკრიტეს მეტაფიზიკიდან შესაძლებელია მხოლოდ ეგოისტური ზნეობის გამოყვანა.

აეთიან დემოკრიტეს ეთიკა. ის შეიცავს დარიგებას, თუ რა გზით შეუძლია კაცს უღარდელად იცხოვროს; ეს კი ჭკუთისა და არა კარგი ზნეობის დარიგებაა. ამ დარიგებაში არ მოჩანს ცოცხალი გული. დემოკრიტე თავისი ეთიკით ანემიით. დასნეულებულს მოგვაგონებს.

ცხოვრების მიზანი, დემოკრიტეს შეხედულებით, კარგად ყოფნაა. ეს უნდა ვიცოდეთ, რათა მიზანს მივალწიოთ. რაში მდგომარეობს მერე ეს კარგად ყოფნა? ან როგორ ცხოვრებას ქვია კარგი ცხოვრება? — „ისეთს, სადაც მეტი სიხარულია და ნაკლები მწუხარება“, გვიპასუხებს დემოკრიტე. „კარგად ყოფნა არის სულიერი სიმშვიდე“.

ეთქვათ, რომ „კარგად ყოფნის“ შინაარსი გარკვეულია. იბადება ახალი კითხვა: რა საშუალებით შეიძლება ამ კარგად ყოფნის ანუ სულიერი სიმშვიდის მიღწევა? პასუხი, რომელსაც დემოკრიტე იძლევა ამ კითხვაზე, მისი ეთიკის მთავარ ნაწილს შეადგენს.

კარგად ყოფნის პირობაა ზომიერება: „მეტის სურვილი, მეტ მოთხოვნილებას იწვევს“; „თუ თვითონ შენ არა გსურს ბევრი, მაშინ ცოტაც ბევრად მოგეჩვენება“; „ცოტას სურვილი სიღარიბესაც იძვე ძალას ანიჭებს, რაც სიმდიდრეს აქვს“; „ბედნიერია ის, ვინც ცოტათი კმაყოფილდება“; „რადგან სიცოცხლე სუსტი და მოკლეა და ვინაიდან ის მრავალ დაბრკოლებასთანაა დაკავშირებული, უნდა ვისწავლოთ ქონების ზომიერი მოხმარება“; „ძუნწი აღამიანი ფუტკარსა ჰგავს; ორივენი აგროვებენ, თითქოს მუდამ იცოცხლებენ“; „მეტის დახარბება აკარგვინებს კაცს იმასაც, რაც მას აქვს, ისე როგორც, ეს ეზოპეს არაკში ძალს მოუვიდა“; „სულელი კაცი ეძებს იმას, რაც აღარ აქვს, და ამასობაში კარგავს იმას, რაც აქვს“; „ჭკვიანი კაცი ის არის, ვინც არ ღონდება იმის დარდით, რაც მას არა აქვს, და მხიარულია მით, რაც აქვს“. ზომიერიც კმაყოფილებს აღამიანს, რომელსაც ბევრი არ სჭირდება; „რაც სხეულისათვის საჭიროა, ის ყველასათვის ადვილად მისაწვდომია; ის კი, რისი მიწვდომაც ძნელია, სხეულს კი არ ესაჭიროება, არამედ უგუნურ ოცნებას“; „რამდენჯერ აღამიანზე უფრო ბრძენია პირუტყვი,

რომელმაც იცის ის, თუ რა არის მისთვის საჭირო. ადამიანმა კი ეს არ იცის, როდესაც მას რაიმე სურს“¹.

მაშ, კარგად ყოფნის პირობა სურვილების ზომიერება ყოფილა. ლაგამი უნდა ამოვდოთ ჩვენს სურვილებს, უნდა შევზღუდოთ ისინი. ამისათვის კი საჭიროა გონიერება, რომლის გარეშე არც დიდი ქონება, არც სხვა უპირატესობა ადამიანს არ დააკმაყოფილებს². დიდი ბრძოლა სჭირდება ადამიანის გონებას მისი სურვილის წინააღმდეგ, რომ უკანასკნელი ზომიერებას მიაჩვიოს. ამიტომ „კარგად ყოფნის მიღწევა ძლიერ ძნელი საქმეა, რომელიც დაუღალავ შრომას მოითხოვს: „გულადი კაცი ის კი არ არის, ვინც მტერს იმორჩილებს, არამედ ის, ვინც საკუთარ სურვილებს იმორჩილებს; ზოგი კაცი ქალაქების მბრძანებელია და ამავე დროს ქალების მონა-მორჩილი“: „ძნელია საკუთარი გულის წინააღმდეგ ბრძოლა, მაგრამ მასზე გამარჯვება ვაეკაცობას ამტკიცებს“; „ვინც კარგს ეძებს, მხოლოდ გაკირვებით პპოულობს მას; ცუდს კი აღვილად შეეყრება ხოლმე ისიც. ვინც მას არ ეძებს“³.

§ 79. პირადი ბედნიერების ანუ „კარგად ყოფნის“ თვალსაზრისით უღებება დემოკრიტე ოჯახს, საზოგადოებას. სახელმწიფოს. ოჯახი არღვევს ადამიანის სულიერ სიმშვიდეს: ამიტომ დემოკრიტე უარყოფითად აფასებს ოჯახს. ბრძენი ოჯახს არ მოეკიდება, დემოკრიტეს შეხედულებით. მართალია, შვილის ყოლა სასიამოვნოა, მაგრამ შეიძლება საკუთარი შვილის ნაცვლად სხვისი შვილის აყვანა. ეს მით უმეტეს, რომ, ეინ იცის, საკუთარი შვილი როგორა იქნება. ეგებ ცუდი გამოდგა. საკუთარ შვილს მისი დაბადების შემდეგ ხომ ვერ აირჩევ. სხვის შვილებს შორის კი ყოველთვის შევიძლია კარგი აირჩიო. „ჩემი აზრით“, ამბობს დემოკრიტე: „ადამიანმა ხელი უნდა აიღოს შთამომავლობაზე, ვინაიდან შვილების ყოლაში ხიფათი და უსიამოვნო ბევრია. ბედნიერი შედეგი კი იშვიათია და ისიც სუსტი“⁴.

როგორც ოჯახის მამა, ისე აღმზრდელიც სანუგეშო აზრებს ვერ გამოიტანს დემოკრიტეს ეთიკიდან. აღზრდა ძნელი საქმეა, მისი შედეგები კი სათუო. ამიტომ აღზრდას ხშირად დიდი მწუხარება მოაქვს აღმზრდელისათვის, რომლის იმედები თითქმის ყოველთვის ცრუვდება, ამბობს დემოკრიტე⁵.

აქედან ჩანს, თუ როგორი პოლიტიკური რწმენა ექნება დემოკრიტეს. მან მშვენივრად იცის, რომ კარგი პოლიტიკური წესწყობილება

¹ D V 55 B 219, 284, 286, 285, 227, 224, 202, 231, 223.

² DV 55 B 77.

³ DV 55 B 214, 236, 108.

⁴ D V 35 B 276.

⁵ D V 55 B 275.

ძლიერ საჭიროა¹, რომ დემოკრატიული მთავრობა სჯობს ტირანულს². მაგრამ თუ მთავრობა ცუდია, ის ვერასოდეს ვერ გაბედავს მასთან შებრძოლებას. დემოკრიტე გმობს სამოქალაქო ომს, რომელიც, მისი აზრით, ყოველი პირობით სიავეა. „სამოქალაქო ომი ორივე მონაწილე მხარისათვის უბედურებაა, ვინაიდან გამარჯვებულიც და დამარცხებულიც ერთნაირად აგებს“³. დემოკრიტე ხედავს სამოქალაქო ომში მხოლოდ უშუალო შედეგებს იმისათვის, ვინც ომში მონაწილეობს. უფრო ფართო პერსპექტივა კი დემოკრიტეს აკლია. კაცობრიობის თვალსაზრისი მისთვის არ არსებობს, რადგან ეგოიზმი ზღუდავს მის სააპერცეფციო ნიჭს. „რა მოაქვს უშუალოდ ჩემთვის ამა თუ იმ მოვლენას“, აი როგორი კრიტერიუმით აფასებს დემოკრიტე ყველაფერს.

თანახმად თავისი პრინციპისა დემოკრიტე პატივსაცემს კანონიერებას, რომლის დაცვა ყველასათვის სასარგებლოა, მისი სიტყვით⁴, მოქალაქისაგან ის მოითხოვს მორჩილებას მთავრობის წინაშე. „კანონის, მთავრობის და უფრო ჰეკვიანი ადამიანების წინაშე ქედის მოხრა ზრდილობას ამტკიცებს“, ამბობს დემოკრიტე⁵. უკიდურესი უფლება, რომელსაც დემოკრიტე აძლევს მოქალაქეს არსებული მთავრობის მიმართ, — არის უფლება მთავრობის დაცვისა. მაგრამ ნამდვილი დაცვა მთავრობისა ხომ იგივე გამოდის, რაც ბრძოლა მთავრობის მოწინააღმდეგე ძალებთან, ბრძოლა, რომელიც ასე აშინებს დემოკრიტეს. იმ მოქალაქეს, რომელსაც დემოკრიტე იდეალად ისახავს, არც ბრძოლა შეუძლია არასასურველი მთავრობის წინააღმდეგ, არც ნამდვილი დაცვა სასურველი მთავრობისა. მას შეუძლია მხოლოდ მოსაზრება გამოთქვას ამა თუ იმ პოლიტიკური წესწყობილების სასარგებლოდ; ისიც ფრთხილად, მორიდებულად, რომ არავინ გაჯავრდეს, და საქაველი სამოქალაქო უთანხმოება არ გაჩნდეს. ბოლოს და ბოლოს ყველაზე უკეთესია სულიერი სიმშვიდის თვალსაზრისით პოლიტიკური ცხოვრებიდან განშორება და თავის კერძო საქმეებისათვის ყურის გდება⁶. როგორც ვხედავთ, დემოკრიტე მოქალაქეს პოლიტიკურ ლეშად აქცევს...

მართალია, დემოკრიტემ ძალიან კარგად იცის. რომ პოლიტიკური ინდიფერენტიზმი ღუპავს საზოგადოებას და ხელს უწყობს ათასგვარ ბოროტმოქმედების გამრავლებას⁷, რომ საზოგადოების წევრს უჯობს

¹ D V 55 B 252.

² D V 55 B 251.

³ D V 55 B 249.

⁴ D V 55 B 248.

⁵ D V 55 B 47.

⁶ D V 55 B 252.

⁷ D V 55 B 254.

გაპირდება აიტანოს, რათა კარგი საზოგადოებრივი წესწყობილება დამყარდეს¹. ყველაფერი ეს იცის დემოკრიტემ, რადგან მის ზურგს უკან დარჩა მდიდარი პოლიტიკური გამოცდილება საბერძნეთის ქალაქებისა. მაგრამ იცის მხოლოდ გონებით და არა გულით, რომ შეძლოს ამ ცოდნაზე ააგოს თავისი ეთიკა.

ატომიზმმა ვერ მოგვცა მისაღები ეთიკა, და იგი მას ვერც მოგვცემდა. ატომისტური მეტაფიზიკის საფუძველზე თანმიმდევრობის დაურღვევლად შეიძლება მხოლოდ ეგოისტური ზნეობა აშენდეს.

ლი ბ ე რ ა ტ უ რ ა

1. Brieger, Die Urbewegung der Atome
2. Liepmann, Die Mechanik der Leukipp—Demokr. Atome.
3. Brochard, Protagoras et Démocr. Archiv, 2. B.
4. Lüwenheim, Die Wissensch. d. Dem. u. ihr Einfluss auf d. moderne Naturwissensch.
5. დ ა ნ ე ლ ი ა, ატომისტური ფილოსოფია (თ. 1, 2, 8).

III ტ ა ვ ი

ა ნ ა ქ ს ა გ ო რ ა

§ 80. ზემოთ განხილული ფილოსოფოსნი მოღვაწეობდნენ საბერძნეთის განაპირა კუთხეებში. ამიერიდან ფილოსოფია ხანგრძლივად დაბინადრდება ატიკაში და იქ მიაღწევს განვითარების უმაღლეს წერტილს. ეს ასეც უნდა მომხდარიყო: ეკონომიურად და პოლიტიკურად გაძლიერებული ათენი გონებრივადაც უნდა დაწინაურებულიყო და მთელი საბერძნეთის ცენტრად ქცეულიყო. საინტერესოა, რომ ფილოსოფიის შემოტანა ათენში დაკავშირებულია ათენის უდიდესი პოლიტიკური მოღვაწის პერიკლეს სახელთან, რომელიც მშვენივრად ამჩნევდა, თუ რამდენს კარგავს ათენელი მოქალაქე თავისი მოუხეშაობით და ცდილობდა შეეთვისებინა მისთვის იონიური მოქნილობა და ჭკუაშახვილობა. ფიქრობენ, რომ პერიკლემ მოიწვია ათენში ფილოსოფოსი ანაქსაგორა, რომელიც გააცნო მისმა მეგობარმა ქალმა ასპაზია მილეტელმა.

ანაქსაგორა დაიბადა მცირე აზიის ქალაქ კლამომენეში. არისტოტელეს მოწმობით, ის ემპედოკლეზე უფროსი უნდა ყოფილიყო², ე. ი. უნდა დაბადებულიყო 490 წელზე ადრე. დემოკრიტე ამბობდა, რომ

¹ D V 55 B 251.

² D V 46 A 30

ის ახალგაზრდა ყმაწვილი იყო, როდესაც ანაქსაგორა უკვე ხანშიშესული კაცი ყოფილა. ყველაფერი ეს გვაძლევს საბუთს ვიფიქროთ. რომ ანაქსაგორა დიბადა ალბათ 500 წლის ახლოს. ანაქსაგორას მამა პევესიბულოსი, როგორც თვით სახელის განხილვა ამტკიცებს, არისტოკრატთა წრეს ეკუთვნოდა და მდიდარი კაციც უნდა ყოფილიყო. მაგრამ მისმა შვილმა არ გასდია ამ სიმდიდრეს და არჩია მეცნიერული ცხოვრება ისე, როგორც პერაკლიტე, დემოკრიტე და ბევრ სხვა გამოჩენილმა მოაზროვნემ საბერძნეთისა. ეს არჩევანი შეეფერებოდა ანაქსაგორას რწმენას. მისი შეხედულებით ბედნიერება არ არის არც სიმდიდრეში, არც ძალაუფლებაში, არის მხოლოდ ცხოვრების „ჰეკრეტაში“. დიმიტრი ფალერელს, დიოგენეს გადმოცემით, უთქვამს თურმე. რომ ანაქსაგორა 20 წლის იყო, როდესაც ფილოსოფიას შეუდგა¹. უახლოესი გავლენა ანაქსაგორაზე ანაქსიმენის მოძღვრებამ მოახდინა, როგორც ამოწმებს თეოფრასტე. ალბათ ამ მოძღვრებას ის თავის სამშობლოში გაეცნო, ვინაიდან ანაქსიმენის თეორია ძლიერ გავრცელებული იყო მცირე აზიის კოლონიებში. ანაქსაგორა 38 წლის კაც იყო, როდესაც 462 წელს ათენში გადასახლდა. მან ამ ქალაქში 30 წელი დაჰყო და წარუშლელი კვალი დატოვა მთელი ატიკის გონებრივ ვითარებაში. გარდა პერიკლესა, რომელმაც, პლატონის გადმოცემით, ბევრი სასარგებლო დასკვნა გამოიყვანა ანაქსაგორას ფილოსოფიიდან მკერამეტიკების დასაწინაურებლად², ანაქსაგორას იცნობდა ევრიპიდე³. რომლის დრამებში მოჩანს ანაქსაგორას ფილოსოფიის ძლიერი გავლენა⁴, რის გამო მთელ ბერძნულ ლიტერატურაში ევრიპიდე ცნობილი იყო, როგორც ანაქსაგორას მოწაფე. აეციუტს მაგალითად მოჰყავს ევრიპიდე ს შემდეგი სტრიქონები, რომლებიც, მისი აზრით, ანაქსაგორას შეხედულებათა გავლენას მოწმობენ:

¹ Ritt-Preller, 148. ἡρξάτο δὲ φιλοσοφίῃν Ἀθηναίων ἐπὶ Κριλλῶν, ἔτων εἰκοσίων ὄν, ὡς φησὶ Δημήτριος ὁ φαληρεὺς ἐν τῇ τῶν Ἀρχόντων διαγραφῇ ἐπιθῆα καὶ φασὶν ἰστέον ἐστὶ διατριβῆσαι τριᾶκοσιτα. ეს ისე კი არ უნდა გავიგოთ, რომ ანაქსაგორამ ათენში დაიწყო ფილოსოფიის სწავლა: Ἀθηναίων განსაზღვრავს — იმ ადგილს, სადაც კალიასი იყო არქონტად. მთელის აზრი კი ასეთია: როდესაც ათენში არქონტად იყო კალიასი, მაშინ იწყო ანაქსაგორამ ფილოსოფიის შესწავლა. სად? ალბათ თავის სამშობლოში, კლამონენში; 480 წელს ათენში არავის შეეძლო ფილოსოფიის შესწავლა, რადგან ფილოსოფია იქ უცხო ხილი იყო იმ ეპოქაში. კალიასი ანუ კალიადესი იყო ἄρχων ἐπισημοῦς ათენში 480/79 წელს.

² D V 46 A 15.

³ D V 46 A 21.

⁴ Nestle, Euripides, 152 f. ამ გავლენის კვალს დრამებში უარყოფს, თუმცა აღიარებს, რომ ევრიპიდე იცნობდა ანაქსაგორას. შტრ. Zeller I^o, 1447 f.

„არაფერი იმისაგან, რაც ჩნდება, არ კედება, არამედ ერთი გამოეყოფა მეორეს და იღებს სხვა სახეს“¹.

პელოპონესის ომი არ იყო დაწყებული, როდესაც მოწინააღმდეგე პარტიებმა სასტიკი იერიში მიიტანეს პერიკლეზე, რომლის დასამარცხებლად სცადეს ჭერ ჩამოეცილებინათ მისთვის უახლოესი მეგობრები. პირველი დაკვრა მოხვდა მოქანდაკე ფიდიასს. მის შემდეგ კი ანაქსაგორამ იგემა პოლიტიკური პარტიის ხრიკები, რომელიც არ ინდობს არც განათლებას, არც ნიჭს, არც სახალხო სარგებლობას, რათა ძალაუფლება ჩაიგდოს ხელში და თვითონ იბატონოს. საზოგადოდ ათენელებს ჩანს არ უყვარდათ ანაქსაგორა, რომელსაც ისინი დაცინვით უწოდებდნენ მეტსახელს *ვანჯ* (კეუა). განსაკუთრებით კი სძულდა იგი (D V 46 A 48) კონსერვატულ რელიგიურ პარტიის წევრებს. ამ პარტიის წინადადებით სახალხო კრებამ მიიღო დებულება, რომ ყველა, ვინც ღმერთებს პატივს არა სცემს და ავრცელებს საჩუქნოების საწინააღმდეგო თეორიებს, პასუხისგებაში უნდა იქნეს მიცემული². *კოტა ხნის შემდეგ ამ დებულების ძალით მტრებმა საჩივარი აღძრეს ანაქსაგორას წინააღმდეგ, რომელსაც აბრალედნენ უღვთო თეორიების გავრცელებას (მაგალითად, თითქოს მზე გახურებული ქვის მასაა, მთვარე კი მიწისაგან შედგება)*³.

ანაქსაგორა დააპატიმრეს და დიდ განსაცდელში ჩავარდა, მაგრამ პერიკლე ჩაერია საქმეში და ანაქსაგორა გადარჩა სასტიკ დასჯას. ოღონდ იძულებული გახდა დაეტოვებინა ათენი⁴ და ლამპსაკში გადასახლებულიყო. ეს მოხდა 432 წ. ლამპსაკში ანაქსაგორა განაგრძობდა მეცნიერულ მოღვაწეობას და მოქალაქეთა შორის დიდი პატივისცემა დაიმსახურა. ღიზხანს არ გაგრძელებულა ეს მოღვაწეობა. მოხუცებულმა ანაქსაგორამ იცოცხლა კიდევ ოთხი წელი და დაბადებიდან 72 წელს გარდაიცვალა. ლამპსაკელებმა აღმართეს სამსხვერპლო (პიერონი) დიდებული მოაზროვნის სახსოვრად და ანაქსაგორას დაბადების დღე სასკოლო უქმე დღედ გამოაცხადეს.

ანაქსაგორას დაუწერია მხოლოდ ერთი ფილოსოფიური თხზულება⁵, რომელიც სიმპლიციოსის დროს არ იყო დაკარგული, ვინაიდან ამ კომენტატორმა მრავალი ფრაგმენტი შეგვინარჩუნა ანაქსაგორას ნაწერიდან, განსაკუთრებით კი იმ ნაწილიდან, რომელიც პ რ ი ნ ც ი ბ ე ბ ს შ ე ი ც ა ვ და: რაც შეეხება კერძო ხასიათის მო-

¹ D V 46 A 112.

² Plut. Pericl. 32. D V 46 A 17.

³ D V 46 A 35.

⁴ D V 46 A 17.

⁵ Diog. 1, 16.

ძღვრებებს, ეს ნაწილი თხზულებისა უფრო ნაკლებად არის შენახული. ანაქსაგორას სტილი ძლიერ მოსწონდათ ძველად, როგორც ამალღებული და დინჯი.

§ 81. ანაქსაგორას ფილოსოფიის რეკონსტრუქცია, ისე როგორც საზოგადოდ ყველა წინასოკრატული თეორიისა, ძნელი საქმეა. მართლაც, ჩვენს განკარგულებაში მხოლოდ მცირეოდენი ნაწყვეტებია, რომლებიც ორი გვერდიც არ იქნება. მართალია, ანაქსაგორას შესახებ, გარდა ფრაგმენტებისა, ჩვენ გვაქვს არაპირდაპირი ცნობებიც, მაგრამ ეს მაინცდამაინც დიდ დახმარებას ვერ გვიწევს: ჯერ ერთი, რიცხვი ამ არაპირდაპირი მოწმობებისა მცირეა, მეორე კი ისიც საკითხავია, რამდენად სწორი წარმოდგენა აქვს თვითონ მოწმეს იმ მოაზროვნეზე, რომლის შეხედულებას ის გადმოგვცემს. რა ვთქვათ ამ მოწმეების უმრავლესობაზე, როდესაც თვით არისტოტელე ზოგჯერ ყალბ გაშუქებას აძლევს თავის წინამორბედებს? ეს სიძნელე განსაკუთრებული ძალით იჩენს თავს, როდესაც საკითხი ანაქსაგორას ფილოსოფიას შეეხება. სწორად რომ გავიგოთ ანაქსაგორას მოძღვრება, უნდა ავიღოთ სახელმძღვანელო ძაფი, რომელიც გავგატარებს მის მსოფლმხედველობის შენობაში. ასეთ ძაფად გამოდგება დამოკიდებულება ანაქსაგორასა და მექანისტებს შორის. ანაქსაგორას მოძღვრების შესწავლა გვარწმუნებს, რომ ის იცნობდა ატომიზმს, და რაკი დემოკრიტე ანაქსაგორაზე ახალგაზრდა იყო, უნდა ვიგულისხმოთ, რომ ატომიზმის პრინციპებს ანაქსაგორა გაეცნო ვილაც სხვა მოაზროვნის მეშვეობით: ეს უნდა ყოფილიყო ლევკიპე, ეს მოსაზრება გვაძლევს საბუთს უკუვაგდოთ ეპიკურეს მიერ პირველად გამოთქმული ექვი და ლევკიპე ისტორიულ პიროვნებად ვაღიაროთ.

ანაქსაგორას მიუგნია რა იყო სუსტი მხარე ატომიზმისა, ამ ჩინებულ საბუნებისმეტყველო ჰიპოთეზისა. ატომიზმმა ცნო, რომ ყველაფერში არის ატომები, ანუ ყველაფერი შედგება ატომებისაგან; ამის მიხედვით მან აღიარა, რომ ყველაფერი ჩნდება ატომების შეერთებისაგან. მაგრამ თუ სასწაული შეუძლებელია (ამას კი ატომიზმი გულისხმობს, როგორც აქსიომა), ატომების შეერთება მოგვცემს მხოლოდ ატომების შეერთებას და ვერ მოგვცემს იმას, რაც ატომების შეერთება არ არის. ფერი არ არის იგივე, რაც არის ატომების შეერთება. არც სუნი, არც გემო და არც სხვა გრძნობისეული თვისებები არიან ატომების შეერთება. ამიტომაც ატომიზმმა ფერი, გემო, სუნი და სხვა ასეთები მოჩვენებად გამოაცხადა და ამით დაუფარავი წინააღმდეგობა ჩაიდინა. კიცხავდა ელეატიზმს იმისათვის, რომ უკანასკნელი ბუნების ახსნის მაგივრად უარყოფდა მის რეალობას და თვითონ ჩაიდინა იგივე შეცდომა.

ანაქსაგორამ შეამჩნია ეს შინაგანი წინააღმდეგობა ატომიზმისა და

გაილაშქრა ატომიზმზე იმგვარი დებულებით, რომლითაც ატომიზმი ეკამათებოდა ელვატიზმს: ფერი, გემო, სუნი და გრძნობისეული თვისებანი ნამდვილად არსებობენ. საჭიროა, რომ ფილოსოფიამ ახსნას ისინი და არა უარყოს მათი სინამდვილე. თუ ატომისტები იცავდნენ ელვატიზმისაგან მოძრაობისა და მრავლობის რეალობას და უთმობდნენ მათ გრძნობისეულ თვისებათა ირეალობას, ანაქსაგორა ამ უკანასკნელ დათმობასაც უკუაგდებს. ის ეწინააღმდეგება ატომიზმში დარჩენილ ელემენტებს ელვატიზმისა და იცავს მისგან ბუნების რეალობას მთელი მისი მდიდარი შინაარსით, ე. ი. ბგერებით, არომატებით და სხვა თვისებებით. ანაქსაგორას სინამდვილე არ გავს ატომისტებისას. ის არ არის გაღარიბებული და გრძნობადი შინაარსისაგან დაცლილი, უფერო, უგემო და უარომატო სამყარო, სამყარო ნაშრალა-მეცნიერული აბსტრაქციისა, ანაქსაგორას სინამდვილე უფრო მგონის აფერადებულ და აყვავებულ ბუნებას გავს. შეიძლება ითქვას, რომ ანაქსაგორას ფილოსოფია უკანასკნელი საფეხურია იმ ევოლუციისა, რომელმაც იჩინა თავი პირველად ემპედოკლეს მოძღვრებაში და რომელიც ჩვენ დავახასიათეთ, როგორც აზროვნების ლტოლვა ელვატიზმის აბსტრაქტული არსისაგან გრძნობადი ბუნების კონკრეტულ მრავალფეროვნებისაკენ.

ატომიზმი ამტკიცებდა ელვატიზმის წინააღმდეგ მრავლობისა და მოძრაობის სინამდვილეს. ანაქსაგორა იმავე არგუმენტით ამტკიცებს ფერის, გემოს და სუნის სინამდვილეს, რომლებიც, ატომისტების თვალსაზრისით, არსებობდნენ მხოლოდ პირობით და არა ნამდვილად. არისტოტელე გარკვეულად მოგვითხრობს ანაქსაგორას მიმდევრებზე, რომ „საგნები მათთვის ისეთია, როგორადაც ისინი მათ ეჩვენებათ“¹. გრძნობა არ ატყუებს ადამიანს, როგორც ფიქრობდნენ ელვატიზმი, რომელნიც უარყოფდნენ ამასთან დაკავშირებით გრძნობისეულ ბუნებას. ყველაფერი, რასაც გრძნობა შეიცნობს საგანში, ნამდვილად ისეთია, როგორც ეს მას შეიცნობს. გრძნობა სინამდვილეს აჩვენებს, ოღონდ არა მთელ სინამდვილეს და ამაშია სწორედ მისი სისუსტე². როგორც ვხედავთ. ანაქსაგორა უბრუნდება ჰერაკლიტეს და მის ფილოსოფიაში მოჩანს იონიელთა მსოფლმხედველობის ნდობა ბუნებისადმი, რომელიც ეგზომ განსხვავდება ელვატიზმის მიერ ბუნებისადმი ზურგის შექცევისაგან.

თუ გრძნობა არ გვატყუებს, თუ ფერი, გემო, ბგერა ნამდვილად არსებობენ, საიდან ჩნდებიან ისინი? ეს საკითხი არის მთავარი პრობლემა ანაქსაგორას ფილოსოფიისა. ერთი რამ უდავოა ანაქსაგორასათ-

¹ D V 46 A 28.

² D V 46 B 21.

ვის. ელვატიზმისა და ატომიზმისაგან მან მტკიცედ შეითვისა გარკვეული დებულება, რომ არაფრისაგან არაფერი ჩნდება. ანაქსაგორამ ატომისტებზე უარესად როდი იცის ის, რაც პარმენიდემ თქვა არაფრიდან გაჩენაზე. არარაობა არსი ვერ გახდება, ისე როგორც არსი არარაობად ვერ იქცევა. ამ დებულებას ანაქსაგორა იცავს მეტი სიმკაცრით, ვიდრე თვით ატომისტები: „არავითარი ნივთიერება არ ჩნდება და არ ისპობა“¹, ამბობს ის. ამიტომ საერთო ჯამი არსებულისა მუდამ უცვლელი რჩება. არც მატულობს და არც კლებულობს². რასაც ჩვენ გაჩენას ვეძახით, არის არა აბსოლუტური გაჩენა ან წარმოშობა არარაობისაგან, არამედ გამოაშკარავება ან გამოცხადება იმისა. რაც უწინ დამალული ან ჩვენთვის შეუმჩნეველი იყო. „რაც ჩნდება. ის არის უხილავის ხილვა“, ამბობს ანაქსაგორა³.

§ 82. ამით უკვე განსაზღვრულია ანაქსაგორას მოძღვრების მიმართულება. ფერი ნამდვილად არსებობს. როგორც არსი, არარაობისაგან ის ვერ გაჩნდებოდა, ე. ი. ვერ გაჩნდებოდა ისეთ რაიმესაგან, რაშიც ფერი აბსოლუტურად არ იყო. მაშ, ფერი გაჩენილა ისეთისაგან, რაშიც ფერი იყო მოცემული. როგორც ფერი ჩნდება ფერისაგან, ისე სუნიც ჩნდება სუნისაგან, გემოც ჩნდება გემოსაგან, ბგერაც ჩნდება ბგერისგან და საზოგადოდ ყოველი თვისება ჩნდება იმავე თვისებისაგან ან მსგავსი ჩნდება მსგავსისაგან. „როგორ შეიძლება თმა გაჩნდეს იმისაგან, რაც თმა არ არის, ან ხორცი გაჩნდეს იმისაგან, რაც ხორცი არ არის“, ამბობს ანაქსაგორა⁴. მაშ, გამოდის, რომ თმა ჩნდება იმისაგან მხოლოდ, რაც თვითონაც თმა არის, ხორცი ჩნდება იმისაგან, რაც თვითონაც ხორცია. სისხლი ჩნდება იმისაგან, რაც თვითონაც სისხლია, ცოცხალი ჩნდება იმისაგან, რაც თვითონაც ცოცხალია. ბოლოს და ბოლოს ნამდვილა (აბსოლუტური) გაჩენა სრულიადაც არ არის. არის მხოლოდ ჩვენ მიერ შემჩნევა იმისა, რასაც ჩვენ უწინ ვერ ვამჩნევდით. თუ ასეა, მაშინ ყველაფერი, რაც არსებობს, მუდამ არსებობდა. მუდამ იყო ფერი, გემო, ბგერა და ისინი უგემო და უხმო არსისაგან არ წარმოდგარან. თვისებათა რიცხვი მუდამ ერთი და იგივეა. რამდენი განსხვავებული თვისება არის დღეს სამყაროში, იმდენი განსხვავებული თვისება იყო და იქნება ყოველთვის, ოღონდ თვისება, რომელსაც ჩვენ

¹ D V 46 B 17.

² D V 46 B 5.

³ D V 3 46 A 21 a.

⁴ D V 46 B 10.

ახლა ვამჩნევთ, შემდეგ შეიძლება უჩინარი გახდეს, და ამჟამად უჩინარი თვისება კი შემდეგ შესამჩნევი გახდეს¹.

რამდენადაც არ უნდა გავანაწილოთ სისხლი, ხორცი, თმა, ვერცხლი, წყალი. რკინა და სხვა, ყოველთვის დაგვრჩება სისხლი, ხორცი, თმა, ვერცხლი და სხვა. მექანიკური გაყოფა ამ ნივთიერებათა ყოველთვის მოგვცემს იმავე ნივთიერებას იმავე თვისებების შემცველს. სულ უმცირესი ნაწილი სისხლისა ისევ სისხლია, უმცირესი ნაწილი ვერცხლისა ისევ ვერცხლია. ამიტომ სისხლს, თმას, ვერცხლს და სხვა ასეთებს შეიძლება სახელად ეწოდოს „მსგავსი ნაწილების შემცველი“ ან *ἴμοιομαέρη*? აქ ნათლად ჩანს, თუ რა დიდია განსხვავება ანაქსაგორას და ატომისტებს შორის. უკანასკნელთა შეხედულებით, ყოველი ემპირიული ნივთიერების განაწილება მოგვცემს ატომებს, რომლებიც ამ ნივთიერებას არ ემსგავსებიან. სისხლი წითელია მაგრამ ატომები, რომლებისაგან ის შედგება, არ არის წითელი. ამიტომ სისხლის განაწილება მიგვიყვანს განუყოფელ და უფერო ატომებამდე. ანაქსაგორას აზრით, ასეთი რამ შეუძლებელია. წითელი ნივთიერების (სისხლის) მექანიკური განაწილება არ უკარგავს მას სიწითლის თვისებას. გარდა ამისა, ატომისტების თვალსაზრისით. უთვისებო ელემენტების შეერთება ქმნის თვისებიან ნივთიერებას. შეერთება უფერო ატომებისა ქმნის ფერად სისხლს. ანაქსაგორა ასეთ შეხედულებას არ იზიარებს. მექანიკური შეერთება ვერ შექმნის ახალ თვისებას, რომელიც შესაერთებელ ელემენტებში არ იყო. მექანიკური შეერთება უფერო ელემენტებისა ვერ მოგვცენს ფერად საგანს. ისე როგორც მექანიკური შეერთება უსუნო ელემენტებისა ვერ მოგვცემს სურნელოვან საგანს და მექანიკური შეერთება მკვდარი ნაწილებისა ვერ მოგვცემს ცოცხალ ორგანიზმს. ყოველი თვისება ჩნდება მხოლოდ იმავე თვისებისაგან.

§ 83. მაგრამ, როგორ ხდება. მაგალითად, ასეთი უბრალო მოვლენა. ჩვენ ვკამთ პურს და ვსვამთ წყალს, და გვემატება სისხლი, გვეზრდება თმა. გვიმძიმდება ხორცი, ძვლები, ტვინი? ეს ხდება იმიტომ,

¹ პლატონის საშუალებით, Phaedon. 102 b., ეს აზრი გადაეცემა საშუალო საუკუნეებს (სუბსტანციალური ფორმების თეორია) და შემდეგ იდეალისტურ ფილოსოფიას და იჩენს თავს ლაიბნიცის *petites perceptions*-თა შესახებ მოძღვრებაში.

² ტერმინი *ἴμοιομαέρη* არისტოტელეს მიერ არის გამოგონილი. *ἴμοιομαέρη* განირჩევა ისეთი სხეულისაგან. რომელსაც არისტოტელე *ἄμοιον*-ს (ორგანო) ეწოდებს. ორგანო რომ გავანაწილოთ, ამავე ორგანოს უკვე ვერ მივიღებთ: განაწილება ბოლოს უღებს ორგანოს. თვლი რომ, მაგალითად, შეუახე გავკრათ, ამით თვალს დავლუპავთ: თავი რომ გავაოთ, უკვე თავი არ იქნება. ამისგან განსხვავებით, სისხლი ან ვერცხლი რომ გავყოთ, მაინც სისხლი და ვერცხლი დაგვრჩება.

ფიქრობს ანაქსაგორა, რომ პური და წყალი შეიცავენ სისხლის, თმის, ხორცის, ტვინის, ძვლის ნივთიერებებს, ოღონდ იმ ზომაზედ მცირე პროპორციით, რომ ჩვენ მათში მათ ვერ ვამჩნევთ. ამრიგად, პური თუ კვების გამო თმის გაზრდა ნიშნავს ჩვენთვის უხილავი თმის ნივთიერების ხილულ თმად გადაქცევას და არა თმის აბსოლუტურ გაჩენას, ე. ი. გაჩენას არარაობისაგან.

როგორც პურში არის სისხლის ნაწილები, ისე ყოველ ნივთიერებაში, რაც უნდა მცირე მოცულობის იყოს იგი, არის ყოველი ნივთიერება¹. რკინაში არის ვერცხლი, ოქრო, სპილენძი. ვერცხლში, ოქროში და სპილენძში თავის მხრივ არის რკინა. ოღონდ პროპორცია ნივთიერებათა სხვადასხვაა ყოველ კონკრეტულ ნივთიერებაში. კონკრეტული ნივთიერება გვეჩვენება იმ ნივთიერების სახით, რომელიც მასში ჭარბობს. ამიტომ შეიძლება ითქვას, რომ ყოველ ნივთიერებაში არის ამ ნივთიერების მოწინააღმდეგე თვისებების შემცველი ნივთიერება, რომელსაც ჩვენ ვერ ვამჩნევთ მისი სიმცირის გამო. ცეცხლი ცხელია, მაგრამ ის ცივიც არის, რადგან მასში არის ცივი ნივთიერებაც. თოვლი თეთრია, მაგრამ ის შავიც არის, რამდენადაც მასში არის შავი ნივთიერებაც. ეს შავი ნივთიერება თოვლისა ჩვენთვის შეუმჩნეველია, და როდესაც თოვლი წყლად იქცევა (წყალი კი შავია), მაშინ ხდება სწორედ ამ შეუმჩნეველის გამოაშკარავება, და ამიტომ თოვლის წყლად გადაქცევა არის შეუმჩნეველის შესამჩნევად გახდომა. თუ წყალი გაჩნდა თოვლიდან, ეს იმას მოწმობს, რომ თოვლში უწინაც იყო წყალი, ვინაიდან წინააღმდეგ შემთხვევაში არსი არარაობისაგან იქნებოდა გაჩენილი.

თუ ყოველში არის ყოველი, მაშინ ნივთიერების უმცირეს მასაშიც არის იმდენი სხვადასხვა ნივთიერება, რამდენიც არის ძალიან დიდი მოცულობის მასაში. დიდი მასა ნივთიერებისა არ შეიცავს მეტს ნივთიერებათა რიცხვს, ვიდრე პატარა მასა². მაგრამ როგორ შეიძლება, რომ მცირე მასაში, მაგალითად, სისხლის სულ პატარა წვეთში, რომელსაც ჩვენ ვერც კი ვკვრეტთ კარგად, იყოს ყველა ნივთიერება მოცემული: წყალიც, ოქროც, ვერცხლიც, ჰაერიც, რკინაც, სპილენძიც. თოვლიც, თმაც, ძვალიც, ტვინიც, ხორციც. მარილიც და უამრავი სხვა ნივთიერებაც. ეს შესაძლებელია იმიტომ, რომ ყოველი ნივთიერი მასა შეიძლება დაუსრულებლად განაწილდეს. არ არის ისეთი მცირე მასა ნივთიერებისა, რომელიც არ შეიძლება განაწილდეს. არ არის ისეთი ნაწილი ნივთიერებისა, რომელსაც თავისი ნაწილი არა აქვს. აბსოლუტური ნა-

¹ D V 46 B 11.

² D V 46 B 6.

წილი, ე. ი. ისეთი რამ, რაც მხოლოდ სხვისი ნაწილია და თავისი ნაწილი არა აქვს, არ არსებობს. ყოველი ნაწილი ასეთია რელატიურად: ის ნაწილია უფრო დიდი მასისა, მაგრამ ამავე დროს ის მთელია უფრო პატარა მასისათვის, რომელიც მასში შედის: „არ არის უკიდურესად მცირე, არამედ არის ამაზე კიდევ უფრო მცირე“¹.

აქაც ოპოზიციას გამართული ატომიზმის წინააღმდეგ, რომელიც ასწავლიდა აბსოლუტური ნაწილაკის არსებობას. ასეთი აბსოლუტური ნაწილაკია ატომი, რომელიც სხვას არ შეიცავს და სხვისათვის საშუალოდ დახურული და შეუვალაია. რამდენადაც ატომიზმს ატომი აბსოლუტურად მიაჩნდა, მას ბუნებაც ატომებისაგან გამოჰყავდა. ატომებია კოსმოსის მიზეზი; ატომები წინ უსწრებენ რეალურ ქვეყნიერებას, ე. ი. ნაწილები არსებობენ მთელზე ადრე. არსებითად ამ პირობებში ლაპარაკიც შეუძლებელია რეალურ მთლიანობაზე. ატომიზმი მსოფლიოს მრავალ ნაწილთა მექანიკურ ჯამად აქცევს და მსოფლიოს ორგანულ მთლიანობას სპობს.

ანაქსაგორას მოძღვრება ხაზგასმით წამოწევს წინ მსოფლიოს ორგანულ მთლიანობას. თუ აბსოლუტური ნაწილი არ არის და თუ ყოველი ნაწილი არსებობს მხოლოდ რელატიურად (მთელის მიმართ), მაშინ შეუძლებელია მთელი ნაწილების შედეგი იყოს, რომ ის ნაწილებისაგან გაჩნდეს. პირიქით. მთელი წინ უსწრებს ნაწილს და აბსოლუტობაც მთელს ეკუთვნის. ატომიზმის აბსოლუტური ნაწილაკები უცხო არიან ერთმანეთისათვის; მათ შორის და, მაშასადამე, მათგან შემდგარ საგანთა შორისაც, ნათესაობა შეუძლებელია. წინააღმდეგ ამისა ანაქსაგორა ამტკიცებს, რომ ყოველი საგანი ენათესავება ყოველს: „ისინი, რაც ერთს ქვეყნიერებაში არიან, არ არიან ერთი მეორისაგან განცალკევებული და ნაჭახით ერთმანეთისაგან ჩამოჭრილი: არც თბილი ცივისაგან და არც ცივი თბილისაგან“². ამ აზრს იმეორებს ანაქსაგორა სხვაგანაც: „შეუძლებელია, რომ ისინი (საგნები) განცალკევებულად იყვნენ, არამედ ყოველში არის ყოველის ნაწილი“³. ჩანს, ამ აზრს განსაკუთრებული მნიშვნელობა ჰქონდა ანაქსაგორასათვის, რაკი ის მას ასე ხშირად გამოთქვამდა. ყოველი საგანი ენათესავება ყოველს და ქვეყანა არის მთლიანობა ანუ ერთობა. ანაქსაგორას მოძღვრება არის გაწვალებული ცდა საგანთა შინაგანი ნათესაობის გამოთქმისა ფიზიკური ტერმინების მეშვეობით.

§ 84. ჩვენ გავეცანით ანაქსაგორას პრინციპებს. ახლა გავეცნოთ

¹ D V 46 B 3.

² D V 46 B 8.

³ V D 46 B 6.

მის კერძო მოძღვრებებს, სადაც ნათლად წარმოგვიდგება ანაქსაგორას პრინციპები. განვიხილოთ პირველად მისი კოსმოგონია.

კოსმოგონიური პროცესი მიიმართება, ანაქსაგორას აზრით. მთელიდან ნაწილებისაკენ, იმ დროს, როდესაც ატომისტების შეხედულებით ამ პროცესს საწინააღმდეგო მიმართულება აქვს: ნაწილებიდან მთელისაკენ. თუ ატომისტები ფიქრობდნენ, რომ კოსმოსის გაჩენას უსწრებდა წინ განცალკევებულად არსებული ატომები, რომელთა შეერთებისაგან გაჩნდა ეს ხილული ქვეყნიერება, ანაქსაგორას ასწავლიდა, რომ ჩვენი ქვეყნიერება მრავლის შეერთებისაგან კი არ გაჩენილა, არამედ ერთის დაშლისაგან: ქვეყნიერების ქმნადობა არის არა მრავალთა ინტეგრაცია, არამედ ერთის დიფერენციაცია. რომელშიც პოტენციურად დაფარულია საგანთა სხვადასხვაობა ან რომელშიც, ანაქსაგორას სიტყვებით, არის „ყველა ნივთიერების თესლები“. ოპოზიცია ანაქსაგორასი ატომიზმის წინააღმდეგ იმავე ხასიათის არის არსებითად, როგორც ლაიბნიცის ოპოზიცია მექანიკური მსოფლმხედველობის წინააღმდეგ: ლაიბნიციც ვერ ურიგდება მექანიკურ მსოფლმხედველობას იმიტომ, რომ ის ქვეყანას ერთიეორეს მოწყვეტილ ნაწილთა ჯამად აქცევს. ლაიბნიცის აზრითაც, მსოფლიო ერთი ორგანული მთლიანობაა და ყოველ მის ნაწილში მოცემულია მთელი მსოფლიო. მაგრამ ლაიბნიცი იღებს აბსოლუტურს (განუყოფელს) ნაწილს, რომელსაც ის სულიერ სუბსტანციად აცხადებს (მონადა), და მსოფლიოც მოცემულია ამ აბსოლუტურ ნაწილში, როგორც წარმოდგენა. ანაქსაგორას მოძღვრებით კი ყველაფერი მოცემულია ყველაფერში არა როგორც წარმოდგენა, არამედ მატერიალურად (ფიზიკურად). რათა ეს შესაძლებელი ყოფილიყო, ანაქსაგორა იძულებულია უსაზღვრო განაწილება მიიღოს და აბსოლუტური ნაწილის (ინდივიდუუმის) ცნება უკუაგდოს.

რა იყო ეს ერთი, რომელიც დაიშალა კოსმოსის საგანთა მრავლობად? ეს იყო ყველა ნივთიერების „ნარევი“. ამ „ნარევიში“ ნივთიერებათა სხვადასხვაობა არ ჩანს. რადგან ყველაფერი ერთნაირად ერთასა და იმავე ზომაზეა ერთიეორეში გათქვეფილი. „ნარევი“ არ არის არც თეთრი, არც შავი, არც სქელი, არც თხელი, არც მწარე, არც ტკბილი, არც ცივი, არც ცხელი. მას არ აქვს არც ერთი თვისება, რომელიც ერთ კონკრეტობას განასხვავებს მეორისაგან. ვინაიდან მას ყველა ეს თვისება თანასწორად აქვს ყოველს წერტილში. თვითონ ანაქსაგორა ამლევდა ამ „ნარევის“ ერთობის პრედიკატს: ნარევი არის

Συ¹.

¹ D V, 46 B 8. შდრ. სიმპლიციოსის მოწმობა, რომ ანაქსაგორამ გამოიყვანა საგნები *ἐξ ἑνὸς μίγματος*. AD. 46 A 1.

პრედიკატი *ἐν* (ერთი) გვაგონებს ელვატებს. მასვე გვაგონებს მეორე ტერმინი *ἐμὰ*, რომელსაც ხმარობს ანაქსაგორა „ნარევის“ დასახასიათებლად. ანაქსაგორას თხზულება იწყებოდა შემდეგი სიტყვებით: „ყველა ნივთიერება, უსაზღვრო როგორც რიცხვისა, ისე სიმიცირის მიხედვით, იყო ერთად (ე. ი. ისე გათქვეფილად, რომ თითოეული ნივთიერების კერძო სახე არ ჩანდა და ყველაფერი იყო მსგავსი). თვით მცირეც იყო უსაზღვრო (ე. ი. შეიძლებოდა თვით მცირეს უსაზღვროდ გაყოფა და ამიტომ შეიძლებოდა იმის თქმა, რომ მცირეც უსაზღვროა), და ვიდრე ეს ნივთიერებანი იყვნენ ერთად, შეუძლებელი იყო მათი გამოცნობა სიმცირის გამო“¹. მაშინ *μῦμη* არის *ἑμῶδε* (ერთგვარი, მსგავსი), რადგან მასში არ ჩანს თვისებრივი სხვაობა: რა ადგილიც არ აიღოთ ამ „ნარევისა“, ის ემსგავსება სრულიად „ნარევის“ მეორე ადგილს, რადგან ყველაფერში ერთნაირად არის ყველაფერი². უკანასკნელი კი შესაძლებელია იმიტომ, რომ ნარევეში ს ი ც ა რ ი ე ლ ე ა რ ა რ ი ს: ნარევი ს ა ვ ს ე ა ნივთიერებით.

ამ ერთი უსახო „ნარევისაგან“, რომელიც ანაქსიმანდრეს აპეირონს მოგვაგონებს, გაჩნდა ქვეყნიერება. მიზეზი ქვეყნიერების გაჩენისა არის მოძრაობა, რომელიც ერთგვარს *μῦμη*-ს მრავალგვარ საგნებად შლის. ამ მოძრაობის მიზეზზე ანაქსაგორამ გამოთქვა თავისებური შეხედულება, რომელიც არ ემსგავსება იმას, რასაც ასწავლიდნენ მანამდე ამ საკითხზე. ანაქსაგორა იზიარებს ჰილოძოიზმის კრიტიკას, რომელსაც აწარმოებდა ატომიზმი: მისთვისაც ნივთიერება (მაშასადამე, „ნარევიც“) არ არის ცოცხალი და მისი მოძრაობა გარედან მოდის. მაგრამ ატომისტებისაგან განსხვავებით ანაქსაგორას მოძრაობა დაუსაბამოდ არ მიაჩნია. მოძრაობას რომ აღარ ჰქონოდა დასაბამი, მაშინ წარმოუდგენელი იქნებოდა ისეთი მომენტი, როდესაც ნივთიერებანი *μῦμη* იქნებოდნენ, ე. ი. ერთმანეთთან ერთგვარად შერეული. მოძრაობას შეაქვს უთანასწორობა ნივთიერებათა ნარევეში. მოძრაობა სპობს ერთგვარობას, შლის ერთობას. მაშ, მოძრაობა რომ დაუსაბამო ყოფილიყო, რაც უნდა შორს ავსულყოფით კოსმოსის სათავისაკენ, ყოველთვის გადიფერენცირებულ ნივთებს შევხვდებოდით და ვერასდროს ვერ მივალწევდით ისეთ მომენტს, როდესაც ეს ნივთიერებანი ისე არიან შერეული, რომ ისინი აბსოლუტურად ერთგვარ ნარევეს წარმოადგენენ. აი ის მოსაზრება, რომელსაც (ჩვენი შეხედულებით) უნდა აეძულებინა ანაქსაგორა უარყოფა მოძრაობის დაუსაბამობა.

§ 85. რა არის მსოფლიო მოძრაობის დასაბამი? ეს არის არსი.

¹ D V 46 B 1.

² D V 46 B 6.

რომელსაც ანაქსაგორა უწოდებს გონებას, ვინაიდან ის უზენაესი გონიერებით ჩასიათლება. იმაზე, რაც უზენაესად გონიერია, შეიძლება ითქვას, რომ ის თვით გონებაა, გონების სუბსტანცია ანუ წმინდა გონებაა; ისე როგორც იმაზე, რაც უალრესად ჩქარია, შეიძლება ითქვას, რომ ის თვით სიჩქარეა; იმაზე, რაც უალრესად მშვენიერია, შეიძლება ითქვას, რომ ის თვით მშვენიერებაა. ყველაფერი, რაც გონიერია, იმიტომ არის ასეთი, რომ მასში არის გონება. ანაქსაგორა რომ უფრო დახელოვნებული მოაზროვნე ყოფილიყო, ის იტყოდა, რომ გონება არის ცნება, რომელიც ქმნის გონიერთა ლოგიკურ შინაჯასს, ისე როგორც პლატონისათვის იდეა მშვენიერებისა ქმნის მშვენიერ საგნებს. მაგრამ ანაქსაგორას ეს დამოკიდებულება გონებასა და გონიერ საგნებს შორის გააზრებული აქვს ფიზიკალური და არა ლოგიკური ტერმინების მეშვეობით. ამიტომ ეს გონება არის მისთვის ნივთიერება, რომლის ფიზიკური ნაწილები გაბნეულია გონიერ საგნებში.

საინტერესოა, რამ აიძულა ანაქსაგორა მსოფლიო მოძრაობის დასაბამად გონება გამოეცხადებინა. თავისთავად ცხადია (და წყაროებიც ამტკიცებენ ამას), პასუხი ამ საკითხზე უნდა ვეძიოთ იმაში, რომ ანაქსაგორას სურდა ხაზი გაესვა ქვეყნიერების მიზანშეწონილი წყობილებისათვის. ამ ქვეყანაში ყველაფერი ერთიმეორეს შეეფერება, ერთიმეორეს ავსებს, ერთიმეორისათვის არსებობს და არა მხოლოდ თავისათვის. ეს კი შეუძლებელი იქნებოდა, რომ არაფერი ყოფილიყო გარდა ნივთიერებისა და უგუნური მოძრაობისა. როგორ შეეძლო უმიზნოსა და უგუნურ მოძრაობას შეექმნა ასეთი მშვენიერი ქვეყნიერება ანუ კოსმოსი. მართალია, უკვე ემპედოკლემ იცოდა, რომ ბრმა მოძრაობა აღწევს გონიერ შედეგებს, რომ უმიზნო ძალა ქმნის მიზანშეწონილ არსებებს, ვინაიდან უგუნური და მიზანშეუწონელი ილუპება, მაგრამ ემპედოკლეს ეს შეხედულება არ იყო საკმარის დასაბუთებული და ანაქსაგორა მან ვერ დააკმაყოფილა. ამიტომ მოძრაობის მიზეზად მან გონება გამოაცხადა და ამით ფიქრობდა აეხსნა კოსმოსის გონიერებაც. კოსმოსში იმიტომ არის ყველაფერი გონიერად მოწყობილი, რომ მისი მოწყობა გონების საქმე იყო¹.

სოკრატე, პლატონი და არისტოტელე ქებას ასხამდნენ ანაქსაგორას იმისათვის, რომ მან მოძრაობის მიზეზად გონება გამოაცხადა; სოკრატე მოგვითხრობს პლატონის „ფედონში“ შემდეგს: „ერთხელ შევესწარი, ვიღაც კითხულობდა წიგნს, რომელიც მისივე სიტყვით ანაქსაგორას მიერ იყო დაწერილი და ამტკიცებდა, რომ გონება მართავს ქვეყნიერებას და მიზეზია ყოველი საგნისაო. ასეთი მიზეზის

¹ D V 46 B 12. πάντα διακόσμου οὐδ.

გაგონებამ ალტაცებაში მომიყვანა“¹. ამგვარი იყო ანაქსაგორას დაფასება თვით პლატონის მიერაც. რაც შეეხება არისტოტელეს, ის ამბობს, „მეტაფიზიკის“ პირველ წიგნში, რომ ანაქსაგორა ერთი ფიზიკელი კაცია მასზე წინ არსებულ მოაზროვნეებთან შედარებით, რომელნიც დაუფიქრებლად ლაპარაკობდნენ ხოლმე მოძრაობაზე².

§ 86. ანაქსაგორა ცდილობდა განესაზღვრა გონება ნივთიერებათა ნარევისაგან. თუ ნარევი შეიცავს ყველაფერს ყოველ თავის ნაწილში, გონება არაფერ სხვას არ შეიცავს. ის არის წმინდა ან შეურეველი არსი. შეიძლება ამით ანაქსაგორას ის უნდა ეთქვა, რომ გონება არის სრული აქტუალობა და მასში პოტენცია არ არის. რომ ის განვითარების ან ქცევის გარეშეა, გონება არ შეიძლება სხვად იქცეს. მაგალითად, უსახოსაგან სახიერად გახდეს ნარევის მსგავსად, რომელიც შემდეგ გადიფერენცირებულ კოსმოსად იქცევა. გონება არის გონება. ის მუდამ გონება იყო და გონებად დარჩება. გონება მარადიულია³. ეს აზრი უნდა იყოს დაფარული იმ დებულებაში, რომ გონება შეურეველია: „ყველაფერი სხვა ყველაფრის ნაწილს ატარებს, ხოლო გონებაში არ არის არც ერთი სხვა ნივთიერება შერეული, ის მხოლოდ თვითონ თავისაგან არის“⁴. გონება რომ სხვადასხვა ნივთიერებებს შეიცავდეს, უკანასკნელნი დაამძიმებდნენ მას და შეამძირებდნენ მის აქტივობას⁵. გონებაში არაფერია პასიური, ის არის *ἀπαιθη*⁶, ან აბსოლუტურად აქტიური. ის არის „თვითმმართველი“ (*αὐτοκρατής*)⁷, ე. ი. ისეთი რამ, რაც თვითონ ქმნის მოძრაობას და სხვისგან მოძრაობას სრულიად არ იღებს. მაგრამ ეს ხომ თავისუფალს ნიშნავს თანამედროვე ენით. ამრიგად, ანაქსაგორას ნუსი არის აბსოლუტურად თავისუფალი.

ასეთ არსს არ შეეფერება განფენილობა, ვინაიდან განფენილია პასიური სხეული, და ეს პასიურობა და ინერტულობა მის განფენილობასთან არის დაკავშირებული, მაგრამ ანაქსაგორა ამ აზრს ჭერ კიდევ ვერ წვდება. მისი *νοῦς* განფენილია და, მაშასადამე, ის სხეულიც არის. გარდა თავისი სიწმინდისა დანარჩენ ნივთიერებათაგან *νοῦς* განირჩევა თავისი სინაზით. *νοῦς* უნაზესი ნივთიერებაა. როგორც ვხე-

¹ D V 46 A 47.

² D V 46 A 58.

³ D V 46 B 14. *ὁ δὲ νοῦς ὅς ἐστι θεός.*

⁴ D V 46 B 12.

⁵ D V 46 B 12. *καὶ ἂν ἐκάλυσεν αὐτὸν τὰ συμμαμεμειγμένα, ὥστε μηδεὺς χρησιμότητος χωρεῖεν ὁμοίως ὡς καὶ μόνον ἕνετα ἐφ' ἑαυτοῦ.*

⁶ D V 46 B 56.

⁷ D V 46 B 12.

დავთ, აქტიური არსის ნიშნები ანაქსაგორას განუაზრებია სხეულის პასიურობის თანდათანობითი შემცირების მეშვეობით. ქვა უფრო პასიურია, უფრო ტლანქია ან (ასე ვთქვათ) უფრო ნივთიერია, ვიდრე წყალი, რადგან ის უფრო ინერტულია, უფრო მეტ წინააღმდეგობას უწევს გარედან დაკისრებულ მოძრაობას. წყალი უფრო ნივთიერია, ვიდრე ჰაერი; ჰაერი უფრო ნივთიერია, ვიდრე ცეცხლი. რაც შეეხება გონებას, ის თვით ცეცხლზე ნაკლებად არის ნივთიერი, ე. ი. მასზე უფრო ნაკლებად ინერტულია, მისგან პასიურობა და ინერტულობა აბსოლუტურად გამორიცხულია. ყველაფერი ეს მოწმობს იმას, რომ გონება ანაქსაგორას წარმოდგენილი აქვს ნივთიერი სფეროდან ამოღებულ ტერმინებში. ანაქსაგორას *νοῦς* არის აბსტრაქცია გარეგნული გრძნობისათვის მოცემულისაგან. ის არის *αἰσθητικόν*-ის ლანდი. ამიტომ არისტოტელეს სრული უფლება ჰქონდა ანაქსაგორაც მიეკუთვნებინა იმ ფიზიკოსებისათვის, რომლებმაც „მიიღეს, რომ ყოველი არსი გრძნობისეულია“¹.

ამიტომ შეცდომა იქნება, თუ ანაქსაგორას *νοῦς*-ში ვიგულისხმებთ წმინდა სულიერი ან განუყოფელი არსი. მართალია ამ *νοῦς*-ს ანაქსაგორა ახასიათებს პრედიკატებით, რომლებიც შინაგანი გამოცდილებისაგან არიან ამოღებული. ანაქსაგორა ამბობს, რომ გონება ამ ყველაფერი იცის ზედმიწევნით: „გონებას აქვს მთელი ცოდნა ყველაფერზე“, „ყველაფერი იცის გონებამ“². მაგრამ ამასთან უნდა აღინიშნოს, რომ ამ გონებას აქვს ნაწილები. ის განიყოფება, ვინაიდან სხვადასხვა ცოცხალ არსებებში არის *νοῦς*. რაც კი განიყოფება, ის სხეულია³.

¹ Metaph. 1010 a.

² D V 46 B 12.

³ გარდა ზემოთქმულისა გაეიხსენოთ, რომ ანაქსაგორას *νοῦς* არის თხელი, წმინდა, ნაზი, ეს ხომ ნივთიერების პრედიკატებია. მაგრამ ყველა ამაზე ვინმეს შეეძლო ეთქვა, რომ განაწილება, სითხე, სიწმინდე *νοῦς*-ისა მეტაფორებია ანაქსაგორასათვის, და ისინი *νοῦς*-ის ნივთიერობას არ ამტკიცებენ. საგანში იმყოფება *νοῦς*-ის ნაწილი, ნიშნავს, რომ საგანში არ არის *νοῦς* სრულად მოცემული; ასე მაგალითად, როგორც მშვენიერ ქალში არ არის მოცემული სიმშვენიერე სრულად. თუ ამ უკანასკნელ მაგალითისაგან არ გამომდინარეობს, რომ მშვენიერება სხეულია (მშვენიერება ცნება), არც ანაქსაგორას დებულებიდან გამომდინარეობს, რომ *νοῦς* ნივთიერია. ერთი მხრივ, არაფერია შეუსაბამო იმაში, რომ ანაქსაგორას ჰქონოდა წარმოდგენა არანივთიერ არსზე. ხომ ჰქონდათ ასეთი წარმოდგენა ელეატებს. მაგრამ თუ დავაკვირდით ანაქსაგორას ფილოსოფიას, შევნიშნავთ, რომ ის იყო ცდა ელეატიზმის გამოყენებისა ფიზიკური მოვლენების ასახსნელად. ამ გარემოებამ დაამძიმა ანაქსაგორას ფილოსოფია და დააკარგვინა მის მეტაფიზიკურ პრინციპს ელეატური სიმაღლე (იხ. ამაზე ს. დანელია, ქსენოფანე კოლოფონელი, 170 შშლ).

თუ გავითვალისწინებთ ანაქსაგორას მოძღვრებას $\mu\acute{\nu}\mu\eta$ 'ზე და $\nu\alpha\eta\delta$ 'ზე, მას შეიძლება დუალისტი¹ ეწოდოს, ვინაიდან ის იღებს ორ პრინციპს: ნივთიერებას, რომელიც შეადგენს საგნის შინაარსს და ზამოძრავებელ ძალას, რომელსაც ეს ნივთიერება მოძრაობაში მოჰყავს და რომელიც აწყობს მას მიზანშეწონილად, ე. ი. აძლევს არსს კოსმოსის ფორმას ან სახეს. ეს დუალიზმი ანაქსაგორას მოძღვრებისა აღნიშნული აქვს უკვე არისტოტელესაც².

§ 87. კოსმოგონიური პროცესი იწყება იმ მომენტიდან, როდესაც $\nu\alpha\eta\delta$ — „ნარევის“ ერთ წერტილში აჩენს მოძრაობას, რომელსაც გრიგალისებრი სახე აქვს³, და რომლის სისწრაფეს ვერ შეედრება ვერც ერთი ჩვენ მიერ ცნობილი მოძრაობა⁴. როგორ აჩენს გონება ამ გრიგალს არ ვიცი. ალბათ ეს საკითხი ანაქსაგორას მიერ გაშუქებული არ იყო, და ვერც სხვა ვინმე გააშუქებდა მას, ვინაიდან ეს არის პრობლემა სულიერის ნივთიერაზე ზემოქმედებისა, რაც მეცნიერული შემეცნების პირობათა ძალით გამორიცხებულია. თანდათან ეს გრიგალი $\theta\alpha\upsilon\iota\sigma\iota\theta$ ფართოვდება და იტაცებს $\mu\acute{\nu}\mu\eta$ 'ს ახალ-ახალ ნაწილებს, ე. ი. ათავისუფლებს მასში დამალულ ენერგიას⁵. ამრიგად, $\nu\alpha\eta\delta$ 'ის მონაწილეობა მსოფლიო პროცესში განისაზღვრება იმით, რომ მან მისცა ნარევის პირველი ბიძგი: დანარჩენი კი ანაქსაგორა ცდილობს ახსნას მექანიკურად, ე. ი. ბუნებრივი მიზეზებით, და მსოფლიო გონებას უკვე არ მიმართავს. სწორედ ამან გამოიწვია სოკრატე-პლატონის საყვედური. მეგონა, რომ ანაქსაგორა დიდ ადგილს დაუთმობდა გონებას მოვლენათა ახსნაში. ამბობს სოკრატე, მაგრამ მალე დავინახე, რომ ეს კაცი სრულიად არ სარგებლობდა გონებით. ის მიზეზობრივ ძალას მოვლენათა მოწყობაში გონებას კი არ მიაწერდა, არამედ ჰაერს, ეთერს, წყალს და მრავალ სხვა ასეთ საკვირველ საგანს⁶. ასეთივეა არისტოტელეს საყვედურიც. რომ ანაქსაგორასათვის $\nu\alpha\eta\delta$ არის რაღაც *deus ex machina*, რომლითაც ის სარგებლობს მხოლოდ იქ, სადაც საგანს ვერ ხსნის ბუნებრივი მიზეზებით; „დანარჩენ შემთხვევებში კი ის ასახელებს მიზეზად ყველაფერს, ოღონდ არა გონებას“⁷. და მართლაც, აქაც თავს იჩენს ანაქსაგორას დუალიზმი: მისი $\nu\alpha\eta\delta$ შიგნიდან ყი არ მოქმედებს საგანზე და შიგნიდან კი

¹ Duo ნიშნავს ლათინურად ორს: დუალიზმი არის თეორია, რომელიც ორ პრინციპს ეყრდნობა.

² Metaph. A, 8, 11.

³ D V 46 B 12.

⁴ D B 46 B 9.

⁵ D V. 46 B 12.

⁶ D V 46 A 47.

⁷ D V 46 B 47.

არ ქმნის მიზანშეწონილად მთელ მის შინა-
არსს, არამედ გარედან ევლინება მისგან დამოუკიდებ-
ლად უკვე არსებულს და განსაზღვრულ თვისებათა შემცველ ნა-
რევს. მექანიციზმი და ტელეოლოგია ანაქსაგორას მოძღვრებაში არ
აზიან მორიგებული, ვინაიდან არ არის მკაფიოდ განსაზღვრული თი-
თოეულის უფლება. უქანასკნელი კი მოუხერხებელი იყო, ვიდრე აზ-
როვნება მტკიცედ არ დაეუფლებოდა სულიერის პრინციპს და მკა-
ფიოდ არ განსაზღვრავდა ფიზიკური კვლევის არსებას მეტაფიზიკუ-
რისაგან.

გრიგალისებრი მოძრაობა მსოფლიოში თანდათან ფართოვდება. ის
დღესაც იზრდება, ვინაიდან დღესაც არის დიდი ნაწილი მსჯელობის,
რომელამდე გრიგალს ჯერ არ მიუღწევია, რადგან მსჯელობა უსაზღვროა
მოცულობით, არასოდეს დადგება ისეთი მომენტი, რომ ნარევი
მთლად იქნეს მოძრაობაში მოქცეული. ეს იმას ნიშნავს, რომ ერთხელ
დაწყებული კოსმოგონიური პროცესი არასოდეს დამთავრდება. ქვეყ-
ნიერებას, როგორც კოსმოსს, არ აქვს ბოლო დროში. არ დადგება
ისეთი დრო, როდესაც ნივთიერებანი სრულიად გამოეყოფიან ერთმან-
ეთს, თუმცა ეს პროცესი გამოყოფისა განუწყვეტლივ წარმოებს მას
შემდეგ, რაც გონებამ გააჩინა მოძრაობა. როგორც ჩანს, ანაქსაგორა
ასწავლის ქვეყნიერების დაუსრულებელ და მოუბრუნებელ განვითარე-
ბას. კოსმოგონიური პროცესი არის შეუჩერებელი მოძრაობა ერთი
მიმართულებით ანუ შეუწყვეტელი პროგრესი.

ეს პროცესი არის პირველყოფილი ნარევის დიფერენცია-
ცია მასში გაჩენილი მოძრაობის გამო. საქმე ისაა, რომ გარედან შე-
მოსულ მოძრაობას ნივთიერებათა თესლები, რომელნიც ამ ნარევეში
იმყოფებიან, სხვადასხვანაირად ეკიდებიან. ზოგი ნივთიერება მეტ
წინააღმდეგობას უწევს მას, რადგან უფრო ინერტულია (მასიურია).
ზოგი კი ნაკლებს. ეს კი იწვევს იმას, რომ ხდება ნარევის დიფერენ-
ციაცია. უფრო ინერტული ნივთიერებანი თანდათან გრიგალის ცენ-
ტრალურ ადგილს იჭერენ, ხოლო ნაკლებად მასიური ნივთიერებანი—
გრიგალის პერიფერიას. ამრიგად, ხდება თანდათან ნივთიერებათა გა-
მთიშვა ერთიმეორისაგან. ის, რაც სქელია, ცივი, ბნელი და სველია,
უფრო ინერტულია. ამიტომ ასეთი ნივთიერებანი ცენტრისაკენ იდ-
ნებიან. ხოლო თხელი, ცხელი, ნათელი და მშრალი ნივთიერებანი
გრიგალის პერიფერიისაკენ გაიტყორცნებიან. პირველი ნიშნები ახა-
სიათებს პაერს, ხოლო მეორე ეთერს. ამრიგად, უპირველეს ყოვ-
ლისა ნარევისაგან გამოიყოფიან ეთერი და პაერი. მაგრამ ამით არ

დამთავრებულა დიფერენციაცია. ჰაერს გამოეყოფა ის, რაც უფრო სქელი, ბნელი, ცივი და სველია. ასეთია ღრუბელი. კოსმიურ ღრუბელს გამოეყოფა იმავე მიზეზის გამო წყალი, ხოლო უკანასკნელს დედამიწა, რომელსაც შუა ადგილი უჭირავს კოსმოსში¹. მიწას ბრუნვის გამო მოწყდება ქვები, რომლებიც ჩქარი მოძრაობის ძალით ხურდებიან და ნათებას იწყებენ. ასეთი ქვებია ცის მნათობები², რასაც ანაქსაგორას აზრით, ამტკიცებდა ეგოსპოტამოსში ჩამოვარდნილი მეტეორი³. დედამიწა ანაქსაგორას წარმოდგენილი ჰქონდა, როგორც სიბრტყე, რომელიც დაცურავს ჰაერზე (ეს შეხედულება, ანაქსიმენს მოგვაგონებს)⁴. მზე გაცილებით უფრო დიდია, ვიდრე გვეჩვენება: თავის სიდიდით ის თვით პელოპონესზე მეტია⁵. დიდია აგრეთვე მთვარეც: მასზე არის მინდვრები და ხეობები. მთვარეს საკუთარი სინათლე არა აქვს. მისი სინათლე მზისაგან არის ნასესხები. მზე უფრო დაშორებულია ჩვენგან, ვიდრე მთვარე, და უფრო ახლოა, ვიდრე ვარსკვლავები⁶. ასეთმა შეხედულებამ მზისა და მთვარის ბუნებაზე მისცა ანაქსაგორას საშუალება მიეგნო მათი დაბნელების მიზეზებისათვის. მთვარე იმიტომ ბნელდება, რომ მიწა აკავებს მზის სხივებს, რომლებიც მთვარისაკენ არის გატყორცნილი; ხოლო მზე მაშინ ბნელდება, როდესაც მთვარე იჭერს ადგილს იმ სწორ ხაზზე, რომელიც მზესა და მიწას აერთებს და ამით აკავებს ჩვენსკენ მომართულ მზის სხივებს⁷.

§ 88. უფრო საყურადღებოა ფილოსოფიური ინტერესის თვალსაზრისით ანაქსაგორას შეხედულება სიცოცხლეზე, რომელიც დიამეტრალურად ეწინააღმდეგება დემოკრიტეს შეხედულებას. დემოკრიტე სიცოცხლეს ხსნის მექანიკურად: მისი აზრით, ცოცხალი ჩნდება იმისაგან, რაც არ არის ცოცხალი (ატომები, რომლებისაგანაც ჩნდება ცოცხალი არსება, თვითონ ხომ ცოცხალი არ არიან). ანაქსაგორას ეს შეუძლებლად მიაჩნია. ცოცხალი არ შეიძლება იმისაგან გაჩნდეს, რაც თავად ცოცხალი არ არის, რადგან საზოგადოდ თვისება არ ჩნდება არარაობისაგან. მექანიკური შეერთება მკვდარი ატომებისა მხოლოდ მკვდარ საგანს მოგვცემს და არა ცოცხალს. პირიქით, რომ ყოფილიყო, მაშინ არსებული (ე. ი. სიცოცხლე) არარაობისაგან (ე. ი. არაცო-

¹ D V 46 B 16.

² D V 46 A 42, 6.

³ D V 46 B 16.

⁴ DV 46 A 42, 3: *τῆν δὲ γῆν τὰ στήματι πλατεῖαν εἶναι καὶ μένειν μετῶν δὲ τὸ μέγεθος καὶ δὲ τὸ μῆδὲν εἶναι κενόν.*

⁵ D V 46 A 47, 8.

⁶ D V 46 A 47, 6.

⁷ D V 46 A 47, 9.

ცხლისაგან) იქნებოდა გაჩენილი. ამიტომ ანაქსაგორას შეუძლებლად მიაჩნია *generatio aequivoca* ან სპონტანური გაჩენა სიცოცხლისა. *Omne vivum e vivo* — ასეთია ანაქსაგორას აზრი ცოცხალთა გაჩენის შესახებ. საინტერესოა, რომ კერძო ზაზებშიდაც ანაქსაგორას შეხედულება ცოცხალ არსებათა გაჩენაზე ეთანხმება ზემომოყვანილ აფორიზმის ავტორის შეხედულებას: მცენარეები და ცხოველები გაჩნდნენ იმ თესლებისაგან, რომლებიც გაბნეული იყვნენ პაერში. წვიმამ ისინი ჩამორეცხა. მიწაზე დაცემული თესლები კი განვითარდნენ და მცენარეებად და ცხოველებად იქცნენ¹. ზოგი რამ აქ მოგვაგონებს პასტერს, რომელმაც 1861 წელს დაბეჭდილ წიგნში (*Physiol. végétable*) გაილაშქრა პუშეს წინააღმდეგ და დაამტკიცა, რომ ის, რასაც ეს უკანასკნელი ორგანიზმების სპონტანურ გაჩენას უწოდებდა, ხდება პაერიდან წინასწარ გამზადებულ წრეში ორგანიზმთა თესლების შემოკრის მეშვეობით.

მაგრამ რა არის თვით სიცოცხლე? ატომისტებისათვის სიცოცხლე იყო ატომების მოძრაობა და მეტი არაფერი. ანაქსაგორა კი ფიქრობს, რომ ატომების მოძრაობა სიცოცხლეს ვერ ხსნის. არსებითად რომ ეთქვას, ანაქსაგორა ხელს იღებს სიცოცხლის ახსნაზე, ე. ი. ამ ცნების უფრო მარტივ ცნებამდე დაყვანაზე, რასაც ანაქსაგორა ასწავლის არ შეიძლება სიცოცხლის ახსნად ჩაითვალოს. მისი მოძღვრებით. არის სიცოცხლის მატარებელი სუბსტრატები, რომელიც ამავე დროს გონიერების სუბსტრატიც არის (ψυχή)². ყველაფერი ცოცხალია იმდენად, რამდენადაც მასში არის ψυχή³ ის ნაწილი. მართალია, ψυχή წმინდა ნივთიერებაა, მასში არ არის სხვა ნივთიერებათა ნარევი. მაგრამ ეს არ უშლის ხელს, რომ თვითონ ψυχή იყოს ნივთებში შერეული; არა ყოველ ნივთში, არამედ მხოლოდ ზოგიერთში³. რადგან ეს მაცოცხლებელი სუბსტანცია არის მასთან ერთად ფსიქიკურის სუბსტანცია, ამიტომ უნდა ითქვას, რომ ყოველ ცოცხალ არსებას აქვს ფსიქიკური ცხოვრება. მცენარეები ცოცხლობენ და ამასთან ერთად დაჯილდოებული არიან სულიერობის ჩანასახით. მათ შეუძლიათ გა-

¹ DV 46 A 117: *Ἀναξαγόρας μὲν τὸν ἀέρα πάντων φύσιν εἶχειν σπέρματα καὶ ταῦτα συγκαταφθερόμενα τῷ θύμῳ γίνονται τὰ φύσι, გადმოაკეცეს თეოფრასტე. მზავს ცნობას გეაწვდის აპოლოკეტი ირენუეუი: *Anaxagoras autem, qui et atheus cognominatus est, dormitizavit factu animalia deciditibus e caelo in terram seminibus.* DV 46 A 114*

² აქაც საყურადღებოა, რომ ანაქსაგორა. ისე როგორც დემოკრიტე და სხვა ფიზიკოსები, ვერ არჩევს ფსიქიკურს ფიზიოლოგიურისაგან.

³ DV 46 B 11; *ἐν παντί παντός μοῖρα ἐνέσσει πληρὺ νόσ, ἔστιν οἷον δὲ καὶ ψυχή ἐστι.*

ხარება და მოწყენა. მცენარე ხარობს, როდესაც ის იშლება და ყვავის. მცენარე დაღონებულია, როდესაც მისი ფოთლები ჭკნება და ცვივა. მცენარეს ჭკუაც აქვს, ოღონდ განუვითარებელი¹. თუ ყოველ ცოცხალ არსებაში არის *ψυχή*, რა არის მიზეზი იმისა, რომ ზოგი უფრო გონიერია, ზოგი კი ნაკლებად გონიერი? შეიძლებოდა გვეფიქრა, რომ ამის მიზეზია თვით *ψυχή* ის ღირსება. რომელიც ამა თუ იმ ორგანიზმში იმყოფება. მაგრამ ეს ასე არ არის, ვინაიდან გონება (*ψυχή*), რომელიც სხვადასხვა ორგანიზმში იმყოფება, ერთი და იმავე თვისების არის². მაშასადამე, გონიერების განსხვავების მიზეზი სხვაში უნდა ვეძიოთ. არისტოტელეს გადმოცემით, ასეთ მიზეზად ანაქსაგორას ცხოველთა ფიზიკური ორგანიზაცია მიაჩნდა. მას უთქვამს, რომ ადამიანი იმისათვის არის სხვა ცხოველებზე გონიერი, რომ ადამიანს აქვს ხელები, რომლებიც სხვა ცხოველებს არ აქვთ³. ხელები ნაკლებ დაბრკოლებას უწევენ გონების მოქმედებას, ვიდრე თათები ან ჩლიქები. მათი მშვეობით გონება ადვილად იჭრება ემპირიაში, უფრო ადვილად ხორციელდება გარემოში. ამრიგად, განსხვავება გონიერებაში ცხოველთა შორის არის განსხვავება არა შიგ ამ ცხოველებში მოთავსებულ გონიერების პრინციპში, არამედ ამ პრინციპის გამოვლინებაში ან გაშლაში.

გონება იშლება, სხვათა შორის, საგანთა შემეცნებაშიც. ანაქსაგორა გრძნობიერ შემეცნებას დადებითად აფასებს. გრძნობა სრულიად არ გვატყუებს. მართალია, ის არ გვიჩვენებს იმ თვისებებს, რომელთა მატარებელი ნივთიერებანი მცირე პროპორციით არიან საგანში მოცემული, არამედ გვიჩვენებს ისეთ თვისებებს, რომელთა მატარებელი თესლები ჭარბობენ საგანში⁴. მაგრამ ეს გრძნობების სისუსტის შედეგია, რომელზედაც ლაპარაკობს 21-ე ფრაგმენტი⁵.

როგორც გრძნობათა შემეცნების ღირებულების შეფასება, ისე გრძნობის ფსიქოლოგიური განმარტებაც კარგად ეთანხმება ანაქსაგორას საზოგადო პოზიციას. მანამდე მიღებული იყო, რომ მსგავსი მსგავსს შეიცნობს. პარმენიდე ამტკიცებდა, რომ ჩვენ შევიცნობთ თბილს თბილის საშუალებით, ხოლო ცივს — ცივის საშუალებით. ანაქსაგორა საწინააღმდეგო შეხედულებას იცავს, შეცნობა გულისხმობს სხვაობას, ე. ი. მსგავსი კი არ შეიცნობს მსგავსს, არამედ არამსგავსი შეიცნობს არამსგავსს. რამდენიმე მაგალითზე, რომელიც მო-

¹ D V A 117.

² DV 45 B 12: *ψυχή δὲ πᾶς ὁμοίως ἐστι καὶ ὁ μύζων καὶ ὁ κλάττων.*

³ DV 46 B 102. *Διὰ τὸ χεῖρας ἔχειν φρονιμώτατον εἶναι τῶν ζώων ἀνθρώπων.*

⁴ D V 46 B 12. *θεῶν πλείστα ἐν, ταῦτα ἐνθιγότεστα ἐν ἕκαστῶν ἐστι.*

⁵ D V 46 B 21. *ὅτι ἀφαισθητός αὐτῶν οὐ δύναται εἶμιν κρίνειν τᾶληθές.*

ყვანილი აქვს თეოფრასტეს¹, შეიძლება განვმარტოთ ეს დებულება ანაქსაგორასი: ჩვენ შევიცნობთ თეთრს იმიტომ, რომ თვალის გუგა, რომელსაც ხედება საგნის ნათელი სახე, შავია. რომ ეს გუგა თეთრი (ნათელი) ყოფილიყო, ჩვენ ნათელს ვერ შევიცნობდით. სწორედ ამ მიზეზის გამო ვერ ვხედავთ საგნებს ღამით, რადგან ღამით საგნები შავი სიბნელით არის მოცული; შავი საგნის სახე კი თვალის შავ გუგაზე კვალს არ აჩენს. ამნაირადვეა ახსნილი სითბო-სიცივის შეგრძნებაც. თბილს ჩვენ შევიცნობთ არა თბილი ხელით, არამედ ცივით, ცივს კი — თბილით და არა ცივით. ვერც მაგარს შევიცნობს მაგარი. მაგარს შევიცნობს რბილი, ისე როგორც რბილს სირბილეს შევიცნობს მაგარი. ტბილს მწარე შევიცნობს და მწარეს ტბილი, ე. ი. ტბილს მაშინ ვსწვდებით უკეთესად, თუ წინასწარ მწარე გვაქვს ნაგემი. ეს შეხედულება პირველი სახეა ფსიქოლოგიის იმ კანონის გაცნობიერებისა, რომელსაც შემდეგ ალექსანდრე ბენმა უწოდა „დიდი კანონი მიმართებისა“.

ლი ბ ა რ ა ბ უ რ ა

1. *Krische, Forschungen*, I, 60—69.
2. *Wellmann, Artikel Anaxagoras bei Pauly—Wissowa.*
3. *Tannery, La théorie de la matière d'Anaxagore. Revue philosophique*, 1886.
4. *Arleth, Die Lehren des An. vom Geist u. d. Seele, Arch. f. G. d. Phil.* B. 8.

IV თ ა ვ ი

პ ი თ ა გ ო რ ა ე ი ზ მ ი

§ 89. პითაგორას შესახებ მრავალი თქმულებაა დარჩენილი. ეს თქმულებანი გამრავლდნენ განსაკუთრებით მას შემდეგ, რაც პითაგორას მოძღვრებამ წარმართობის მიწურულში კვლავ მოიპოვა დიდი გავლენა მისტიკურად განწყობილ ელინისტურ საზოგადოებაში. სამაგიეროდ, ადრინდელი წყაროები, მაგალითად, პლატონისა და არისტოტელეს ნაწერები გაცილებით უფრო ღარიბ ცნობებს გვაწვდიან როგორც პითაგორაზე, ისე მის მოძღვრებაზედაც. ეს გარემოება გვაძლევს საბუთს ვიფიქროთ, რომ მოგვიანო მწერლობის მოწმობანი მასზე დიდი ნდობის ღირსი არ არიან, და

¹ D V 46 A 92.

გვავალებს ფრთხილად მოვეყიდოთ მათ, თუ გვესურს პითაგორას პიროვნებაზე და მის მოძღვრებაზე სწორი წარმოდგენა გვქონდეს. გარდა პლატონის, არისტოტელეს და უკანასკნელისაგან დამოკიდებულ თეოფრასტეს ცნობებისა, საყურადღებო წყაროდ უნდა ჩაითვალოს გამოჩენილი პითაგორელის ფილოლაოსის ნაწერის (περί φθασε) ნაწყვეტები¹. ნაკლებად სანდოა ცნობები, მოწოდებული არისტოტელეს მოწაფის არისტოკსენეს და აგრეთვე დიოგენ ლაერტის და ნეოპლატონიკოს პორფირისა და იამბლიხეს მიერ. უკანასკნელთა ცნობები უფრო ნეოპითაგორეიზმს ახასიათებენ, ვიდრე პითაგორას და მის უახლოეს მიმდევართა მოძღვრებას². ხოლო რაც შეეხება არისტოკსენეს, ის გადმოგვცემს უფრო პითაგორელთა იმ ფრთის შეხედულებებს, რომლებიც მის დროს თავისთავს „ესოტერიკოსებს“ ანუ „მათემატიკოსებს“ უწოდებდნენ და ცდილობდნენ გამიჯნულიყვნენ პითაგორის მიმდევართა იმ წრისაგან, რომელსაც ისინა ნათლავდნენ „ექსოტერიკოსებად“ ან „აქუსმატიკოსებად“. პითაგორას დროს ეს განსხვავება ექსოტერიკოსებსა და ესოტერიკოსებს შორის არ იყო, და არც საფუძველი არსებობდა მის მიმდევართა ასეთი განაწილებისათვის, ვინაიდან პითაგორას მოძღვრებას არ ჰქონდა საიდუმლო ხასიათი, რასაც გულისხმობს ჭოველთვის ესოტერიკოსების გამოყოფა ექსოტერიკოსებისაგან.

პითაგორა დაიბადა სამოსში. მამამისი მნესარქო ტირენელი პელასგების ძველ გვარს ეკუთვნოდა. მნესარქოს მამამ დატოვა თავისი სამშობლო ქალაქი ფლიუნტი (პელოპონესზე) და სამოსში გადასახლდა. როდის დაიბადა პითაგორა, ძნელი გასარკვევია. მრავალი არასანდო ცნობებიდან, რომლებიც ჩვენ ამ საკითხის შესახებ მოგვეპოვება, ის დასკვნა შეიძლება გამოვიყვანოთ, რომ პითაგორა დაიბადა 580—570 წლებს შუა. პორფირის გადმოცემით, პითაგორას მასწავლებლები იყვნენ მილეტელი ფილოსოფოსი ანაქსიმანდრე და ცნობილი კოსმოგონიის ავტორი ფერეკიდი. და მართლაც, შესაძლებელია, რომ მათემატიკური ინტერესი, რომელიც ახასიათებდა პითაგორას, მან ანაქსიმანდრესაგან შეიძინა. გადმოგვცემენ აგრეთვე, ცოდნის გასამდიდრებლად პითაგორამ ბევრი იმოგზაურა და მრავალი ქვეყანა დაიარაო (ფინიკია, არაბეთი, სპარსეთი, ინდოეთი). განსაკუთრებით აღსანიშნავია ცნობები პითაგორას მოგზაურობაზე ეგვიპტეში, საიდანაც მას უნდა გადმოეღო მეტემფსიქოზის თეორია და აგრეთვე მათემატიკური მეცნიერება. უკვე ჰეროდოტე, რომელიც აქებს პითაგორას,

¹ D V 32 B fr. 1—16.

² ამ ცნობებს ანალიზი იხ. Burnet, Die Anfänge der griechischen Philosophie, S. 72 ff.

როგორც ბერძენთა გამოჩენილ მეცნიერს, აღნიშნავს მის მიერ შემო-
 ლებულ ჩვეულებებს და შეხედულებებს. ესე ლაპარაკობს ამ უკანას-
 კნელებზე, რომ გვაძლევს საბაბს ვიფიქროთ, თითქოს ეს შეხედულე-
 ბები (განსაკუთრებით, მეტემფსიქოზის იდეა) და ჩვეულებები პითა-
 გორამ ეგვიპტიდან გადმოიღო¹. მეორე მხრივ, ცნობილი ორატორი
 ისოკრატე ამბობს, რომ პითაგორა იყო ეგვიპტეში და შეისწავლა იქ
 ფილოსოფია, რომელიც მან შემდეგ საბერძენეთში გადმოხერგაო².
 თავისთავად არაფერია შეუსაბამო იმაში, რომ პითაგორა მართლაც
 იყო ეგვიპტეში, რომელიც ასე ახლოს მდებარეობდა სამოსიდან, მაგ-
 რამ საეკვია ცნობა, რომ მან სწორედ იქიდან გადმოიღო მეტემფსიქო-
 ზის თეორია ან მათემატიკური მ ე ც ნ ი ე რ ე ბ ა. პირველს ის ვერ გად-
 მოიღებდა იმიტომ, რომ ეგვიპტელები მეტემფსიქოზის თეორიას არ
 იცნობდნენ. ხოლო მეორეს ვერ გადმოიღებდა იმიტომ, რომ მათემა-
 ტიკური ცოდნა ეგვიპტელებისა მ ე ც ნ ი ე რ უ ლ ხასიათს მოკლე-
 ბული იყო.

ხანგრძლივი მოგზაურობის შემდეგ და მდიდარი ცოდნით აღჭურ-
 ვილი³ პითაგორა დაბრუნდა სამოსში. მაგრამ მალე იძულებული შე-
 იქნა, ალბათ პოლიკრატ-ტირანის მიერ მისი დევნის გამო, გადასახლე-
 ბულიყო ქალაქ კროტონში (სამხრეთ იტალია), სადაც მან დააარსა
 სარწმუნოებრივ-ზნეობრივი მიმართულების საზოგადოება (მ.დ.ძვ). ამ
 საზოგადოებას თავდაპირველად არ ჰქონდა პოლიტიკური ხასიათი.
 მაგრამ თანდათან თავის მიზნების მისაღწევად ის იძულებული შეიქნა
 მონაწილეობა მიეღო პოლიტიკურ ცხოვრებაში, რათა აეცილებინა
 პოლიტიკური ხასიათის დაბრკოლებანი. რომელნიც ელობებოდნენ
 წინ ამ მიზნების განხორციელებას.

§ 90. გავრცელებულია აზრი, რომ პითაგორელთა კავშირი არის-
 ტოკრატის ინტერესებს იცავდაო: მაგრამ ეს არ უნდა იყოს მართალი:
 არისტოკრატისთან პითაგორელთა კავშირს მხოლოდ ის ჰქონდა სა-
 ერთო, რომ ის არ ეთანხმებოდა იმდროინდელ ინდივიდუალისტურ-
 დემოკრატიულ მიმდინარეობას. მაგრამ არისტოკრატისაგან განსხვა-
 ვებით ის ოპოზიციაში ედგა ჰომეროსის მიერ შედგენილ იდეოლოგი-
 ას, და წარმოადგენდა თავისებურ რეაქციას, რომელიც ორფეულ მის-

¹ D V, 4, 2.

² D V, 4, 3. *'Απλόκμενος εις Αἴγυπτον καὶ μαθητὴς ἐκεῖν ὡν γυρόμενος, εἶπεν τ' ἄλλην φιλοσοφίαν πρῶτος εἰς τοὺς Ἕλληνας ἐκόμισε.*

³ უკვე პერაკლიტე უსაყვედურებს პითაგორას „მრავალცოდნობას“ (*πολυμαθίη*).
 D V 12 B 40. მეორე ნაწყვეტში იმავე პერაკლიტესი ნათქვამია, რომ
 პითაგორამ ყველაზე მეტი იზრომა მეცნიერული კვლევის დარგში. D V 12 B
 129.

ტერიების მსგავსად ცდილობდა აღედგინა ის ხალხოსნურ : ქვე-ნაფენი რწმენათა და ზნეობრივ შეხედულებათა, რომელიც ქრონოლოგიურად წინ უსწრებდა თვით ჰომიროსის ანთროპომორფიზმს. პითაგორას საზოგადოების მთავარი მიზანი იყო ზნეობრივი გაჯანსაღება საბერძნეთისა. „პითაგორული ცხოვრება“ (βίος πυθαγορείου) ცნობილი იყო მთელ ელადაში, როგორც ზნეობრივად ამაღლებული ცხოვრების ნიშნად. სასტიკი წესები იყო კავშირში. პიროვნების აღვირაზნისილობას პითაგორამ დაუპირისპირა ავტორიტეტის იდეა. ყოველი წევრი კავშირისა ვალდებული იყო უხმოდ დამორჩილებოდა მეთაურის განკარგულებას, რომლის სიტყვა სადავო საკითხებში უკანასკნელ და გადამწყვეტ ინსტანციად იყო ცნობილი. 'αὐτοῦ εἶψ' („თვით მასწავლებელმა თქვა“) საკმარისი საბუთი იყო ყოველგვარი ექვის მოსასპობად. სახელმძღვანელო ზნეობრივი დარიგებები ჩამოყალიბებული იყო რამდენიმე ფორმულაში. ამ დარიგებებში ზოგს ცრუმორწმუნეობრივი ელფერი ჰქონდა: „სასწორს ნუ გადააბიჯებ“; „ღანით ცეცხლს ნუ გააღვივებ“; „თაიგულს ნუ გაარღვევ“; „გულს ნუ სჭამ“; „შარა გზაზე ნუ დადიხარ“; „მერცხალს ჰერის ქვეშ ნუ დაინდობ“; „ქოთნის კვალს ნაცარში ნუ დატოვებ“ და სხვა. მოგვიანო პითაგორელები ეძებდნენ ამ თქმულებებში საიდუმლო აზრს. მაგალითად, „სასწორს ნუ გადააბიჯებ“ მათი ინტერპრეტაციით ნიშნავდა უსამართლო ქცევის აკრძალვას (სასწორი აღებულია, როგორც სიმართლის სიმბოლო): „თაიგულს ნუ გაარღვევ“ ნიშნავდა სახელმწიფო წესწყობილების (რომელიც თავიანთი თავი იყო, რადგან თაიგულით ის პარმონიულად არის აწყობილი) დაკვირვების ბრძანებას: „შარა გზაზე ნუ დადიხარ“ ნიშნავდა: გარშემო გავრცელებულ ცუდ ჩვეულებებს ნუ მისდევ. „გულს ნუ სჭამ“ ნიშნავდა „ნუ დაღონდები“. შეიძლება ბევრ რამეში ეს ინტერპრეტაცია სწორი იყოს, მაგრამ ასეთი ინტერპრეტაცია ყველა თქმულებისა არ ხერხდება. ამიტომ აქ ალბათ უბრალო ცრუმორწმუნეობის ანარქული გვაქვს. რომელსაც ეშინია მერცხლის ბუდისა და ქოთნის კვალის, როგორც ცუდის მომასწავებელი ნიშნების.

პითაგორას არ ჰქონდა წმინდა ცნება ზნეობაზე, რომელსაც ის კარგად ვერ არჩევდა ცრუმორწმუნეობაზე აგებულ ადათებისაგან. ცრუმორწმუნეობრივი ნიშანი მოჩანს აგრეთვე პითაგორას მიერ ლობიოს საქმელად აკრძალვაში, რაც კომიკოსების დაცინვას იწვევდა. პითაგორელთა კავშირში აკრძალული იყო მატყლისაგან მოქსოვილი ტანისამოსის ტარება და აგრეთვე ხორცის ჭამა. უკანასკნელის აკრძალვას ემჩნევა ზნეობრივი მომენტი, რაც გასაგები გახდება, თუ გავითვალისწინებთ. რომ პითაგორელები იზიარებდნენ მეტემფსიქოზის თეო-

რიას: თუ ადამიანის სული მისი სიკვდილის შემდეგ ცხოველის სულში გადადის, მაშინ ცხოველები ჩვენი ნათესავეები ყოფილან, და მათი ტანჯვა და მწუხარება ჩვენი ნათესავეების ტანჯვაა. ეს აზრი ამოიკითხება ქსენოფანეს ერთ სატირაში, რომელიც მიმართული იყო ალბათ პითაგორას წინააღმდეგ¹.

§ 91. მეტემფსიქოზის თეორიას ცენტრალური ადგილი უჭირავს პითაგორას მოძღვრებაში. ჩვენ სტუმრები ვართ ამქვეყნად, და ჩვენი სულიც უცხო წრიდან არის აქ შემოსული. სხეული საპყრობილენ საფლავია სულისათვის (σῶμα-σῆμα), რომელიც მისგან წვალებას განიცდის. მაგრამ არ შეიძლება ამ წვალებას თვითმკვლელობის გზით გავექცეთ: ჩვენ ღვთის საკუთრებას („ფარას“) წარმოვადგენთ და არ გვაქვს უფლება ჩვენი ნებით განვაგოთ ჩვენი თავი. მით უმეტეს, რომ თვითმკვლელობა საბოლოოდ არ ათავისუფლებს სულს სხეულისაგან: საბოლოო განთავისუფლება სხეულისაგან ერგება მხოლოდ მართალთ. იმისი სული კი, ვინც მართალ ცხოვრებას არ ეწეოდა, ხორციელი სიკვდილის შემდეგ სხვა სხეულში შედის, რადგან დამძიმებულია ნივთიერებით იმ ზომაზედ, რომ მას არ შეუძლია ამ ქვეყანაზე ამალდეს და ხელმეორედ დაბადების აუცილებლობას გაექცეს. „დაბადებათა ბორბლისაგან“ (ე. ი. დაბადებათა განმეორებისაგან) თავისუფლდება მხოლოდ ის, ვინც მართალია, ე. ი. ვინც მოახერხა თავისი სულის სხეულისაგან სრული გათიშვა. ადამიანები შეიძლება სამ ჯგუფად გავანაწილოთ იმის მიხედვით, თუ რამდენად არიან მათი სულები სხეულისაგან დამოკიდებული: უმდაბლეს ჯგუფს შეადგენს უმრავლესობა, რომელიც გ რ ძ ნ ბ ი თ („აპოლაუსტურად“) ცხოვრობს. მეორე ჯგუფს შეადგენს მ ო ქ შ ე დ ი ნაწილი კაცობრიობისა. ხოლო მესამეს და უმაღლეს ჯგუფს ეკუთვნიან ისინი, ვინც თ ე ო რ ი უ ლ ცხოვრებას ეწევა, ვინაიდან ასეთი ცხოვრება ყველაზე ნაკლებად აკავშირებს სულს სხეულთან და ყველაზე მეტ დამოუკიდებლობას აძლევს მას. ის, ვინც გ რ ძ ნ ბ ი თ ან პრაქტიკული მოქმედებით ცხოვრობს, ამქვეყნიურ დამოკიდებულებებში იხლართება. სული მისი უფრო დამძიმებულია და მისი კავშირი სხეულთან უფრო ვიწროა, ვიდრე თეორიული ცხოვრების მატარებელი ადამიანისა. წუთისოფელი შეიძლება ოლიმპიის დღესასწაულს შევადაროთ. აქ უამრავი ხალხი ირევა. ბევრი მოდის იმისათვის, რომ ივაჭროს — იყიდოს და გაჰყიდოს ან შეიძინოს ქონება, რომელიც სიამოვნების წყაროა: ისინი ემსგავსებიან იმათ, ვინც გ რ ძ ნ ბ ი თ ცხოვრობენ, ზოგი მოდის იმისათვის, რათა შეჯიბრებაში მონაწილეობა მიიღოს და თავი გამოიჩინოს. ისინი ემსგავსებიან იმათ, ვინც მ ო ქ შ ე დ ც ხ ო ვ რ ე ბ ა ს ეწევა. არიან ისეთე-

¹ D V 11 B 7.

ბიც, რომელნიც არც ქონების შესაძენად მოსულან და არც თავის გამოსაჩენად, მოსულან მხოლოდ საჭკრეტად (მეფარეჲ). მათი რიცხვა ძლიერ მცირეა. ისინი არ ერევიან იმაში, რაც ხდება დღესასწაულზე, გარედან უყურებენ მას, რადგან მხოლოდ ცოდნის სურვილი აქვთ. სწორედ ამ უკანასკნელებს ემსგავსება ის, ვინც თეორიულ ცხოვრებას ეტანება. ისიც ამქვეყნიური ცხოვრებიდან განზე დგას და არ ერევა იმ შეხლა-შემოხლაში, რომელიც გრძნობების დასაკმაყოფილებლად ხდება. არც ქონების შეძენა, არც ამქვეყნიური სახელის მოხვეჭა აწუხებთ მათ. ის მარტო სიბრძნეს ან ცოდნას ეძებს და ყველაზე ნაკლებად არის ჩართული წუთისოფლის ტრიალში, რომელსაც ის მხოლოდ უჭკრეტს, და ყველაზე უფრო განწმენდილია სხეულისაგან. ასეთ კაცს პითაგორა ფილოსოფოსი (φίλοσοφος) ან სიბრძნის მოყვარულს უწოდებდა (ტერმინი პირველად მის მიერაა შემოღებული)¹. ის არ არის ბრძენი (მეფარეჲ), ან დასრულებული სიბრძნის პატრონი (ვინაიდან სრული სიბრძნე ამქვეყნად მიუღწეველია, და ბრძენიც მხოლოდ ღმერთია); ის მხოლოდ მაძიებელია სიბრძნის.

როგორც ჩანს, მეცნიერება ან სიბრძნის ძიება პითაგორას მიაჩნდა საშუალებად სულის განთავისუფლებისათვის სხეულის ბორკილებისაგან, და ამაში იყო მთავარი განსხვავება მისი კავშირისა ორფეელთა მისტერიებისაგან, რომელთაც ის ეთანხმებოდა მეტემფსიქოზის თეორიაში. აქედან გასაგებია ის ინტერესიც, რომელსაც მის მიერ დაარსებული საზოგადოება იჩენდა მეცნიერული კვლევისადმი². დამოუკიდებელი მნიშვნელობა ამ კვლევა-ძიებას არ ჰქონდა. ის დაქვემდებარებული იყო სარწმუნოებრივ-ზნობრივ თვალსაზრისს და უკანასკნელში პოულობდა თავის გამართლებას. თვითონ პითაგორა მაგალითს აძლევდა თავის კავშირს. ის გულმოდგინედ იკვლევდა მათემატიკის პრობლემებს. მას მიაწერენ პიპოტენუსის და კათეტების ურთიერთდამოკიდებულების ცნობილი თეორემის აღმოჩენას. პითაგორას გავლენამ შექმნა დიდი ინტერესი მათემატიკისადმი³, რომელიც მეხუთე საუკუნეში განსაკუთრებით გაძლიერდა. მაგრამ ძნელა გასარკვევია, რა ეკუთვნოდა პითაგორელთა მეცნიერებაში თვითონ პითაგორას და რა მის მიმდევრებს, რომელთა შორის განსაკუთრებით

¹ D V 45 B 15.

² გარდა მეცნიერული კვლევისა პითაგორელთა წრეში ვარჯიშობდნენ გიმნასტიკაში (გავიხსენოთ ცნობილი ათლეტი მილონ კროტონელი) და მუსიკაში, რადგან გიმნასტიკაც, რომელიც ეწინააღმდეგება სხეულის განებივრებას, და მუსიკაც, რომელიც აძლიერებს სულს, საშუალებად იყო ცნობილი სულის განწმენდასათვის.

³ D V 45 B 4.

აღსანიშნავია ფილოლოსი, უდიდესი ლიტერატურული წარმომადგენელი პითაგორული სკოლისა.

პითაგორას მიერ დაარსებულ საზოგადოებას მრავალი მტერი აღმოუჩნდა, უმთავრესად პოლიტიკურ ნიადაგზე, რის გამო თვითონ პითაგორა იძულებული შეიქნა კროტონიდან გადასახლებულიყო მეტაპონტში, სადაც ის კიდევ გარდაიცვალა 500 წლის ახლო. მისი საზოგადოება კი განაგრძობდა კროტონში არსებობას მეხუთე საუკუნის ნახევრამდე, სანამ კილონის მიმდევრებმა ნაწილობრივ არ გაწყვიტეს და ნაწილობრივ არ განდევნეს ამ საზოგადოების წევრები. მაგრამ კროტონიდან პითაგორელთა კავშირი მოედო საბერძნეთის სხვა ქალაქებს, და მეოთხე საუკუნემდე პითაგორული მოძრაობა უძლიერესი მიმდინარეობა იყო ბერძნულ საზოგადოებრივ ცხოვრებაში. მეოთხე საუკუნის მეორე ნახევრიდან კი პითაგორეიზმი, როგორც განსაკუთრებული ფილოსოფიური მიმდინარეობა თანდათან ქრება, მაგრამ კვლავ აფორინდება პირველ საუკუნეებში ნეოპითაგორეიზმის სახით. გამოჩენილ პითაგორელთა შორის მოსახსენებელია გარდა ფილოლოსისა (V საუკ.) ლიზისი, სახელგანთქმული ეპამინონდ თებესელის მასწავლებელი. ფილოლოსის მოწაფეები იყვნენ სიმიას, კებეს და ევრიტე. რომლის მოწაფე ეხეკრატი სიმიას და კებესთან ერთად გამოჰყავს პლატონს „ფედონში“. მეოთხე საუკუნის პირველ ნახევარში ტარენტში ცხოვრობდა უნიკიერესი წარმომადგენელი პითაგორეიზმისა, დიდი პოლიტიკური მოღვაწე და სპასალარი არხიტი, პლატონის მეგობარი. ამთ გარდა, პითაგორეიზმის გავლენა განიცადეს ალკმეონ კრიტონელმა, რომელიც ფიზიოლოგიური გამოკვლევებით იყო ცნობილი. ჰიპას მეტაპონტელმა, რომელიც აერთებს პითაგორეიზმს ჰერაკლიტეს მოძღვრებასთან, და ეკფანტემ, რომელიც ცდილობს პითაგორეიზმი შეაერთოს ატომიზმთან.

§ 92. პითაგორულ მოძღვრებაში უმთავრეს ინტერესს იწვევს რიცხვის მეტაფიზიკა, რომლის დამუშავება უფრო პითაგორას მიმდევრებს უნდა ეკუთვნოდეს, ვიდრე თვით პითაგორას¹. მათემატიკის შესწავლამ და ბუნებაზე დაკვირვებამ პითაგორელნი მიიყვანა იმ აზრამდე, რომ მათემატიკურ ცნებათა და ბუნებრივ მოვლენათა შორის არის რაღაც მსგავსება: „ისინი ამბობენ, რომ საგნები რიცხვთან მიმსგავსებით არსებობენ“², ასე ახასიათებს არისტოტელე პითაგორელთა შეხედულებას. მართლაც ადვილი შესამჩნევი იყო ის, რომ ბუნების მოვლენები განიზომებიან, და ეს ზომა შეიძლება არითმეტი-

¹ Zeller. Grundris, 45.

² Arist. Met. 947 b 1.

კულ ტერმინებში გადმოიცეს. შეიძლება ითქვას, რომ ერთი საგანი მეორე საგანზე მეტია ორჯერ, სამჯერ თუ ოთხჯერ — ე. ი. ერთი საგანი უდრის 2, 3, 4 სხვა საგანს.

თუ უკანასკნელს გამოვსახავთ ერთით (1), მეორე საგანი უნდა გამოვსახოთ 2, 3 ან 4 რიცხვით. იმის მიხედვით, თუ როგორ იცვლება საგანთა ზომა ან მათი არითმეტიკული გამოსახვა, იცვლება საგანთა თვისებაც. აი უბრალო დაკვირვება მონოხორღზე, რომელიც ამტკიცებს, პითაგორელთა აზრით, ამ დებულების ქეშმარიტებას. ერთნაირად დაჭიმული, ერთნაირი მასალის და ერთნაირი სიმსხოს სიმები რომ ავიღოთ, შევნიშნავთ, რომ მათი ტონები იცვლება იმის მიხედვით, თუ როგორ იცვლება მათი სიგრძე. ერთარშინიან სიმას უფრო დაბალი ბგერა აქვს, ვიდრე ნახევარარშინიანს. პირველის ტონი მეორის ტონისათვის არის ის, რასაც მუსიკაში ოქტავას ეძახიან. აგრეთვე, თუ ავიღეთ ორი ერთნაირი მასის და ერთნაირად დაჭიმული სიმები; რომელთა სიგრძე შეეფერება ერთიმეორეს ისე, როგორც 2:3, ჩვენ შევნიშნავთ, რომ მათი ტონები ქმნიან იმას, რასაც მუსიკაში ქვინტას ეძახიან. თუ სიმების სიგრძეთა დამოკიდებულება არის 3:4, მათი ტონები გვაძლევენ იმას, რასაც მუსიკაში ქვარტას უწოდებენ¹. ამრიგად, დამოკიდებულად იმისაგან, თუ როგორ იცვლება სიმის სიგრძე, იცვლება მისი ტონიც. მაგრამ სიმის სიგრძე გადმოიცემა შესაფერი რიცხვით. ხოლო სიმის ტონი არის მისი თვისება. მაშ, თვისება იცვლება რიცხვთან ერთად.

გარდა მუსიკისა სხვაგანაც ვამჩნევთ საგანთა თვისებების ცვლილებას მათი რიცხვის ცვლილების მიხედვით. ისეთი ხელოვნება, როგორიც არის არქიტექტურა, რიცხვით ხელმძღვანელობს. ის სარგებლობს წინასწარი გამოანგარიშებით, რათა ააგოს შენობა ამა თუ იმ მასალისაგან. რიცხვის მიხედვით იცვლება არამცთუ ის, რაც ადამიანის ახლოა, თვით ზეციური მოვლენებიც კი იცვლიან ადგილს იმავე რიცხვის მიხედვით, ე. ი. წესიერად, განსაზღვრულ პერიოდებში. ასეთი ხასიათის დაკვირვებანი პითაგორელებს საკმაო საბუთად მიაჩნდათ იმ ზოგადი დებულების დასამყარებლად, რომ საგნები იცვლებიან იმის მიხედვით, თუ როგორ იცვლება მათი რიცხვი. მაშ, თუ ვიცით საგნის რიცხვი, თვით საგანიც გვცოდნია: „რიცხვის ბუნება ცოდნის მომნიჭებელი, ხელმძღვანელი და მასწავლებელია ყველაფერში, რაც პრობლემატური და უცნობია“²; წერს ფილოლოასი თავის დოკრიულ დიალექტზე. ვინც იცის საგანთა რიცხვი ან მათი რიცხობრივი დამოკი-

¹ D V 32 B 6.

² D V 32 B 11.

დებულება, მან იცის საგანთა კანონი ანუ წესი, და ეს ცოდნა აძლევს მას საშუალებას წინასწარ იცოდეს ისიც, თუ როდის რა მოხდება.

§ 93. ვინც ამას მიხვდა, მას ბუნებრივად უნდა დაბადებოდა ასეთი კითხვა: რატომ იცვლება საგანი რიცხვის ცვლილების თანახმად? ამ კითხვაზე პითაგორელებმა შემდეგი პასუხი გასცეს: საგნები იმიტომ იცვლებიან რიცხვების თანახმად, რომ საგნები რიცხვებისაგან შედგებიან. არც თაღისის წყალი, არც ანაქსიმანდრეს აპეირონი, არც ანაქსიმენის ჰაერი, არამედ რიცხვი არის საგანთა არსი ანუ არხე და სწორედ ამიტომ ემსგავსება საგანი რიცხვს. აქედან პითაგორელთათვის ორი ამოცანა გამომდინარეობდა: 1. რიცხვთა ბუნების შესწავლისა (მთავარი წანამძღვარი ბუნების კვლევისა); 2. თითოეული საგნის რიცხვის აღმოჩენისა (მცირე წანამძღვარი ბუნების კვლევისა). ჯერ განვიხილოთ, რას ასწავლიდნენ პითაგორელნი რიცხვთა საზოგადო ბუნებაზე.

ყოველი რიცხვი ერთეულისაგან არის წარმომდგარი: ერთეული ელემენტია ან პრინციპია რიცხვის. რიცხვი შეიძლება იყოს ან კენტი, ან ლუწი. კენტია, მაგალითად, 1. ლუწია 2. 2 განიყოფება, და ეს გაყოფა ახალ რიცხვებს გვაძლევს. ამიტომ შეიძლება ითქვას, რომ ლუწი არ არის განსაზღვრული. 1 არ განიყოფება. ამიტომ შეიძლება ითქვას, რომ კენტი განსაზღვრულია. კენტს ახასიათებს საზღვარი, ლუწს კი უსაზღვრობა. უსაზღვრო, ბერძენთა შეხედულებით, ცუდია (რადგან ის უფორმოა), რაც საგანს ამ სიტყდეს აშორებს, არის საზღვარი, ე. ი. კენტის ნიშანი. ამიტომ შეიძლება ითქვას, რომ კენტი რიცხვი არის კარგი, ხოლო ლუწი — ცუდი. სქესთა სფეროში კარგს შეეფერება მამრობითი სქესი, ხოლო ცუდს — მდედრობითი სქესი (შეხედულება, ადვილად ასახსნელია პატრიარქალური ტრადიციით). ამიტომ შეიძლება ითქვას, რომ კენტი რიცხვი არის მამრობითი, ხოლო ლუწი — მდედრობითი. კენტი რიცხვი მარჯვენაა, ლუწი კი მარცხენა. ასეთი ფანტასტიკური ხასიათის მსჯელობით პითაგორელებმა შექმნეს ათი წინააღმდეგობის ცხრილი, რომელსაც იგივე ადგილი უჭირავს მათ აზრთა წყობაში, რაც კატეგორიათა ნუსხას არისტოტელეს ფილოსოფიაში. როგორც არისტოტელეს კატეგორიები გვაძლევენ უზოგადეს თვალსაზრისებს კონკრეტულ მოვლენათა დასახასიათებლად, ისე პითაგორელთა ცხრილი წარმოადგენს ამ ზოგად თვალსაზრისთა აღრიცხვას. აი ეს ცხრილიც:

საზღვარი და უსაზღვრო
კენტი და ლუწი
ერთი და მრავალი
მარჯვენა და მარცხენა

მამრობითი და მდედრობითი
უძრავი და მოძრავი
სწორი და მრუდე
სინათლე და სიბნელე
კარგი და ავი
კვადრატი და მოგადო სამკუთხედი.

თუ რომელსაჲმე საგანს შეეფერება, მაგალითად, ლუწი რიცხვი, მას უნდა ჰქონდეს ამ რიცხვის შესაფერისი თვისებებიც. თუ ეს საგანი ცხოველია, ის იქნება მდედრობითი სქესის. თუ ეს საგანი ადამიანის მოქმედებაა (ადამიანის მოქმედებასაც თავისი რიცხვი აქვს), ის იქნება ავი. თუ ეს საგანი ფიზიკური სხეულია, ის იქნება მრუდე და მოძრავი. საზღვარი, კენტი, ერთი, მარჯვენა, მამრობითი, უძრავი, სწორი, სინათლე, კარგი, კვადრატი — ცხრილის ერთ მხარეზე იმყოფებიან. ეს მხარე ეწინააღმდეგება მეორეს, რომელშიაც შედიან უსაზღვრო, ლუწი, მრავალი, მარცხენა და სხვა. ამ დაპირისპირებაში მოჩანს ის ძველი აზრი, რომ ბუნება წინააღმდეგობაზე აგებული.

სრული თვითნებობა პითაგორელთა ცხრილისა, რომელმაც უნდა გამალოს რიცხვთა თვისებები, და აღნუსხოს მთელი ბუნების შესაძლებელი პრედიკატები, ბევრ მტკიცებას არ საჭიროებს. აქ არეულია ერთმანეთში უსისტემოდ, სხვადასხვა დარგის ცნებები, და ამრიგად უკვე ფორმალური თვალსაზრისით ის მიუღებელია. მაგრამ არსებითადაც ის არ შეიძლება გავიზიაროთ. რადგან სრულიადაც არ ვიცით, რატომ არის, მაგალითად „მარჯვენა“ და „მარცხენა“ უმალღესი კატეგორიები. უეჭველია, რომ ამ შემთხვევაში „მარჯვენას“ და „მარცხენას“ რაღაც საიდუმლო და არაფილოსოფიური მნიშვნელობა ენიჭება. გარდა ამისა გეომეტრიული ცნებანი („კვადრატი“ და „სწორკუთხედი“) დაყენებულია ფიზიკური („სინათლე“ და „სიბნელე“) და ბიოლოგიური („მამრობითი“ და „მდედრობითი“) ცნებების გვერდით, როგორც თანასწორი და სწორუფლებიანი წევრები ერთი და იმავე რიგისა. მაგრამ ეს იმას ნიშნავს, რომ ფიზიკური და ბიოლოგიური მოვლენები დამოუკიდებელი არიან გეომეტრიულ ფორმათაგან, რაც უკვე აშკარად არ ეგუება პითაგორელთა ძირითად მეტაფიზიკურ პრინციპს, რომელიც გულისხმობს, რომ რიცხვი სწორედ გეომეტრიული ფორმების საშუალებით ქმნის საგნების ფიზიკურ და ბიოლოგიურ შინაარსს. დაბოლოს, სრულიად არ მტკიცდება, რომ კენტს შეეფერება მამრობითი სქესი და ლუწს მდედრობითი: ალბათ, პითაგორელებს აქ ის ფანტასტიკური მოსაზრება ჰქონდათ მხედველობაში, რომ ისე როგორც ლუწი განი-

ყოფება 'შუაში', მდებარეობით genitalia იპობა 'შუაში coitus'-ის აქტში და შემდეგ ორსულდება, ე. ი. მრავლდება ან ნაწილდება. რაც შეეხება მამრობითს, ის კენტის მსგავსად, არ იპობა და არ ორსულდება, არ ნაწილდება, — არამედ თვითონ აპობს, აორსულებს და ანაწილებს, და ამრიგად მას მოქმედი ელემენტის მნიშვნელობა აქვს. მაგრამ განა ეს ზერელე ანალოგია საკმარისია იმის დასამტკიცებლად, რომ ლუწი მდებარეობითა და კენტი — მამრობითი? ცხადია, რომ არა. იგივე უნდა ითქვას სხვა ცნებებზედაც. რით მტკიცდება, რომ კენტს შეეფერება სინათლე, ლუწს კი სიბნელე? ალბათ, აქ ის იყო მიღებული მხედველობაში, რომ ბნელი პასივობით ხასიათდება ბერძენთა ტრადიციულ წარმოდგენაში. პასიურია ან ყოველი ფორმის მიწოდებელი ბნელი. უსაზღვრო ქაოსი, დაცლილი შინაარსისაგან, რომელსაც საზღვარს, ფორმას ან სახეს აძლევს მოქმედი ძალა ღმერთებისა. ამიტომ, თუ მოქმედი და განმსაზღვრელი ძალა ეკუთვნის კენტს და მამრობითს, — მაშინ სწორედ ის უნდა იყოს სინათლის მატარებელი; რაც შეეხება კენტის მოწინააღმდეგე ლუწს, ის პასივობასთან და მდებარეობითობასთან ერთად სიბნელით უნდა ხასიათდებოდეს. მაგრამ აშკარა არ არის განა, რომ აქ განუსაზღვრელ ფანტასტიკასთან გვაქვს საქმე და არა ობიექტური ხასიათის დებულებებთან?

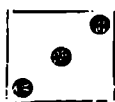
§ 94. ზემოაღნიშნული ცხრილი რომ სწორიც იყოს, რიცხვთა თვისებების აღნიშვნით არაფერი გაკეთდება რეალურ საგანთა შესაცნობად. თუ ჩვენ არ ვიცით, რომელი კონკრეტული საგანი რომელი რიცხვისაგან შედგება. ამ უკანასკნელი საკითხის გადასაწყვეტად პითაგორელნი შემდეგ ხერხს მიმართავენ: ისინი ჯერ ამყარებდნენ შესაფერისობას რიცხვებსა და გეომეტრიულ ფიგურებს შორის, რათა შემდეგ ამ უკანასკნელთა მეშვეობით გაებათ კავშირი რიცხვებსა და საგანთა შორის (ქცევა, რომელიც კენტის „სქემები“-ს წინაგრძობაა). მართლაც, ყოველ საგანს აქვს გარეგნული ფორმა¹. ეს ფორმა იშვიათად არის გეომეტრიულად სწორი, მაგრამ შეიძლება ის გეომეტრიულად სწორი ფორმის ნაწილებად დაიშალოს (რაც კარგად იციან. მაგალითად; გეოდეზებმა). ამიტომ თუ გვეცოდინება თითოეული გეომეტრიული ფიგურის რიცხვი, საშუალება მოგვეცემა ყოველი მოვლენის (როგორც ფიზიკურის, ისე ფსიქიკურის) რიცხვიც

¹ ქართული სიტყვა „შუა“ იმავე ძირის უნდა იყოს, რაც სიტყვები „შობა“, „შვილი“, „აშო“, ე. ი. ის დაბადების ან გამრავლების აქტის აღნიშვნელ სიტყვებთან უნდა იყოს დაკავშირებული.

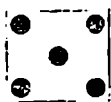
² პითაგორელთა აზრით, ეს გარეგნული ფორმა მხოლოდ იმ საგანს კი არ აქვს, რომელსაც ღღეს ჩვენ ფიზიკურ საგანს ვეწოდებთ, არამედ იმასაც, რასაც ღღეს ფსიქიკურს ვეძახით, მაგალითად, სიყვარულს, მეგობრობას, სათნოებას, სათნოება არის კვადრატი, პითაგორელთა აზრით.

გავიგოთ. ამრიგად, აქ პითაგორელთა წინაშე დგება პრობლემა გეომეტრიული ფიგურების რიცხვთა აღმოჩენისა ან გეომეტრიულ დამოკიდებულებათა არითმეტიკული დამოკიდებულებებით გამოსახვისა, რაც დღეს ანალიტიკური გეომეტრიის პრობლემას შეადგენს. პითაგორელებმა შეამჩნიეს ეს პრობლემა და მათ მოძღვრებაში მოცემულია თანამედროვე ანალიტიკური გეომეტრიის ჩანასახი¹.

აზრი, რომ ყოველი გეომეტრიული ფიგურა არის რიცხვი, იმიტომ გაუადვილდათ პითაგორელებს, რომ ისინი დაჩვეული იყვნენ რიცხვების აღნიშვნას გეომეტრიული ფიგურებით. რიცხვი ხომ ერთეულებისაგან შედგება („ერთი“ არის რიცხვების პრინციპი): თუ ერთეული აღვნიშნეთ წერტილით, შეიძლება ამ წერტილების დალაგება გეომეტრიული ფიგურის მსგავსად — გარემოება, რომელსაც პითაგორელებზე ადრეც იცნობდნენ. მაგალითად, კამათელში (კამათლების თამაში უძველესი დროიდან მოდის) რიცხვი „სამი“ გადმოცემულია წერტილებით, რომლებიც დალაგებულია ჩვეულებრივ ასე (იხ. ფიგ. 1), „ხუთი“ — ასე (იხ. ფიგ. 2), „ექვსი“ კი ასე—(ფიგ. 3)².



ფიგ. 1.



ფიგ. 2.



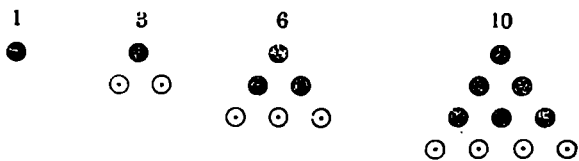
ფიგ. 3.

აითოველ რიცხვს აქვს თავისი შესაფერისი გეომეტრიული ფიგურა. რომელიც თვით ამ რიცხვის არსისაგან გამომდინარეობს აუცილებელი წესით. მაგალითად, თუ რომელიმე რიცხვი თანმიმდევარ რიცხვის ჯამია, მისი ფიგურაა სამკუთხედი. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, — თანმიმდევარი ან მომყოლი რიცხვებია, რადგან თვლის პროცესში ერთს (1) მოჰყვება უშუალოდ ორი (2), ორს — სამი, სამს — ოთხი და ასე ქვევით. 3 არის ორი თანმიმდევარი რიცხვის ჯამი: 1 და 2, რადგან $3=1+2$. აგრეთვე 6, 10, 15, 21-თან მიმდევარ რიცხვთა ჯამია: $6=1+2+3$, $10=1+2+3+4$, $15=1+2+3+4+5$, $21=1+2+3+4+5+6$. ყოველი რიცხვი, რომელიც თანმიმდევარ ან მომყოლი რიცხვებს შეიცავს, სამკუთხედად ეწყობა, თუ მისი ერთეუ-

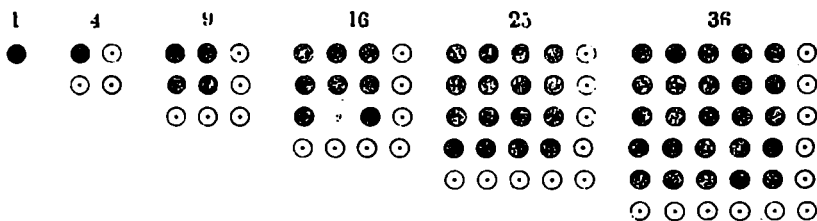
¹ უკანასკნელი რიცხვის ნაცვლად სარგებლობს ალგებრული ნიშნებით.

² თუ რატომ ალაგებენ კამათლის წერტილებს განსაზღვრული ფორმით, ცხადია: ერთი დახედვა გავდებულ კამათელზე საკმარისია, რათა გავიგოთ, რამდენი წერტილია მის ზედაპირზე: წერტილების ჩამოთვლა აქ არ გვჭირდება, რადგან უკვე წერტილების დაწყობის გეომეტრიული ფორმა („ფანჯი“-ს ფორმა არ გავს) ხომ „შაში“-ს ფორმას). რომელიც უცბად გვეცემა თვალში. — გვატყობინებს, რამდენი წერტილია ზედ.

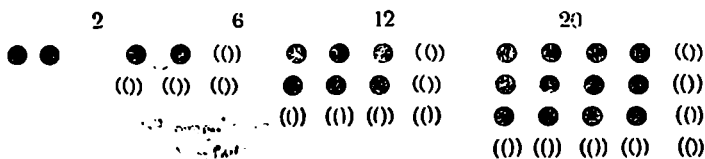
ლები (წერტილები) სიმეტრიულად დავაწყვეთ. ეს არის კანონი თანმიმდევარი რიცხვებისა. მართლაც, ზემოდანსახელებული შავლი-თები თანმიმდევარ რიცხვთა ჯამებისა, სამკუთხედებად ეწყობიან, როგორც ეს ამ სქემებიდან მოჩანს:



ამიტომ თანმიმდევარ რიცხვთა ჯამებს პითაგორელნი სამკუთხედებიანი რიცხვებს უწოდებდნენ. არის კვადრატული რიცხვებიც: ესენია თანმიმდევარ კენტი რიცხვების ჯამები; 1, 3, 5, 7, 9, 11... თანმიმდევარი კენტი რიცხვებია, ხოლო 4, 9, 16, 25, 36... ამ თანმიმდევარ კენტი რიცხვების ჯამები. თანმიმდევარ კენტი რიცხვთა ყოველი ჯამი კვადრატად ეწყობა, თუ წერტილები ერთიმეორისაგან თანასწორი მოშორებით დავალაგეთ:



არის შემდეგ სწორკუთხედიანი რიცხვებიც: ესენია თანმიმდევარ ლუწი რიცხვების (2, 4, 6, 8, 10, 12...) ჯამები. 6, 12, 20, 30, 42... თანმიმდევარ ლუწი რიცხვების ჯამებია. თითოეული ამათგან სწორკუთხედად ეწყობა, თუ ჩვენ მისი წერტილები (ერთეულები) ერთიმეორისაგან თანასწორი მოშორებით დავალაგეთ:



§ 95. ერთი რამ ცხადია. პითაგორელები დარწმუნებული იყვნენ იმაში, რომ ყოველ რიცხვს აქვს თავისი კანონშეწონილი გეომეტრიული გამოსახულება. რათა ამ უკანასკნელს მივაგნოთ, საჭიროა შევის-

წავლოთ ეს რიცხვი და დავაკვირდეთ, როგორ არის ის შემდგარი. პრინციპულ დებულებად კი აქ ის არის მიღებული, რომ ერთეული არის წერტილი, წერტილები კი სიმეტრიულად ლაგდება.

მაგრამ თუ ყოველ რიცხვს აქვს საკუთარი გეომეტრიული ფიგურა, მაშინ პირუკუ, ყოველ გეომეტრიულ ფიგურას აქვს თავისი შესაფერისი რიცხვი. კვადრეტი იქნება ან 4, ან 9, ან 16, ან 25..., სამკუთხედი იქნება ან 3, ან 6, ან 10... დანარჩენი ფიგურები კი (ამატებდნენ ალბათ პითაგორელნი) შეიძლება დაყვანილ იქნენ ზემოაღნიშნულ ფიგურებზე. ამრიგად, გამოდის, რომ გეომეტრია სივრცეში გაშლილი არითმეტიკაა, პითაგორელთა აზრით, მეორე მხრივ, რამდენადაც საგნები გეომეტრიული ფიგურების სახეები, მთელი ბუნებაც თავისი მრავალფეროვანი თვისებებით რიცხვთა გამოვლინებაა. ყოველი რიცხვის პრინციპია ერთეული ან ერთა (ყოველი რიცხვი ხომ ერთეულებისაგან შედგება ან ერთის განმეორებაა). მაშ, საბოლოო დასკვნა ამ დედუქციისა ის უნდა იყოს, რომ მთელი ბუნება ერთის გამოვლინებაა. „ერთი“ აი რა არის სამყაროს პრინციპი. სამყარო ერთია. მისი მრავალფეროვნება და ნაირნაირობა ერთშია მორიგებული. ამიტომ ის არ არის ქაოსი, ის მწყობრად აგებული კოსმოსია — ტერმინი, რომელიც პირველად ანაქსიმენსაც ჰქონდა ნახსენები გაკვრით, და მხოლოდ პითაგორელთა მოძღვრებამ განსაკუთრებული ხაზგასმით წამოსწია წინ. როგორც მუსიკაში სხვადასხვა ბგერის კომბინაცია ქმნის ერთ ჰარმონიას, ისე სხვადასხვაობა მოვლენებისა ერთი უნივერსალური ჰარმონიის გამოვლინებაა; მსოფლიო არის ჰარმონია, რადგან ის ერთის გაშლაა — ასეთი სახე მიიღო პითაგორელთა მოძღვრებაში ჰერაკლიტეს ოპტიმისტურ-პანთეისტურმა კონცეფციამ. ეს ჰარმონიის შემქმნელი ერთი ნამდვილი არსია, რომელიც რეალურად უსწრებს ემპირიულ ბუნებას და ქმნის მას. ელვატიზმისაგან განსხვავებით, რომელიც აგრეთვე ასწავლიდა არსის ერთიანობას, პითაგორელთა ერთი ბუნების გარეშე კი არ იმყოფება, არამედ ის მოცემულია ამ ბუნებაში, რომლის შინაარსსაც ის შეადგენს ისე, როგორც იონიელთა არხეც მოცემული იყო შიგ ბუნებაში. ამ ერთს პითაგორელნი ღვთაების ნიშნებს აწერდნენ: მარადიულობას, სიკეთეს, მშვენიერებას. რის გამო ბუნებაც მათთვის იქცა სიკეთის და მშვენიერების განსახიერებად, სადაც კერძო შემთხვევები სიმახინჯისა და ბოროტებისა უმაღლესი ჰარმონიის თვალსაზრისით იყო გამართლებული.

საფეხურების მსგავსად რომ დავაწყობთ პითაგორელთა პრინციპები, მივიღებთ შემდეგ თანმიმდევრობას: უმაღლესი საფეხურზე მოთავსებულია ერთა (ἕν, μᾶλλον), რომელიც რიცხვების პრინციპია, თუმ-

ქა ზ თვითონაც რიცხვია: „ერთს“ მოჰყვება სხვა რიცხვები, როგორც ქვედა საფეხურის პრინციპები. რიცხვების ქვეშ არის მოქცეული წმინდა გეომეტრიული ფიგურები, ამათ ქვეშ — კონკრეტულად განფენილი ფორმები ბუნებრივი მოვლენებისა. სულ ქვევით კი ბუნებრივი მოვლენების თვისებრივი (ფიზიკური) მრავალფეროვნება. უკანასკნელი საფეხური აიხსნება წინასაფეხურით (ფიზიკა — გეომეტრიით), რომელიც თავის მხრივ ახსნას მის მოწინავეში (არითმეტიკაში) პოულობს. ვიდრე ახსნა არ დამთავრდება „ერთთან“ მიღწევით (მეტაფიზიკით). ამიტომ ამა თუ იმ ბუნებრივი მოვლენის შესწავლა დაპოლობულად შეიძლება ჩაითვალოს მხოლოდ მაშინ, როდესაც აღმოჩენილია მისი მიმართება ერთთან, რაც ამ მოვლენის რიცხობრივი შემადგენლობის გარკვევას მოითხოვს. „არც ერთი საგანი არ იქნებოდა არავისთვის გასაგები არც საკუთარი თავის, არც სხვა საგნის მიმართ, რომ არ ყოფილიყო რიცხვი და მისი არსი“¹, — ამბობს ფილოლოასი.

§ 96. კარგად რომ დავაკვირდებით ამ საფეხურებს, შევნიშნავთ, თუ რაში უნდა ყოფილიყო უმთავრესი სიძნელე პითაგორელთა თეორიისა. რომ ერთი არის რიცხვითი პრინციპი, ეს კიდეც გასაგებია, ვინაიდან ყოველი რიცხვი, მართლაც, ერთეულისაგან შედგება (თუმცა მაინც გადაუწყვეტელი რჩება საკითხი, რა აიძულებს პირველად ერთს მრავლად იქცეს). უფრო ძნელია იმის გაგება, რომ რიცხვი არის გეომეტრიული ფიგურის პრინციპი. მართალია, გეომეტრიული ფიგურა ჩვენ შეგვიძლია წარმოვიდგინოთ როგორც წერტილების არითმეტიკული ჯამი, მაგრამ წერტილის ცნება ხომ არ უდრის ერთის ცნებას. წერტილი არის სივრცეში მოცემული ერთი. მაშასადამე, მის ცნებაში გვაქვს ერთის ცნების და სივრცის ცნების სინთეზი, რაც სცილდება ერთის ცნების საზღვარს. ამიტომ ერთის ცნებიდან წერტილის ცნება არ გამოიყვანება, მიუხედავად იმისა, რომ წერტილის ცნება შეიძლება ერთის ცნებაზე დავიყვანოთ ანალიზის მეშვეობით. პითაგორელნი ამ სიძნელეს ვერ ამჩნევდნენ და სივრცისაგან თავისუფალ ერთეულს (მათემატიკურ წერტილს, რომელიც განუფენელია) და სივრცეში მოცემულ ერთეულს (რეალურ წერტილს, რომელიც განუფენელია) აიგივებდნენ, რამდენადაც ამ წერტილს ერთსა და იმავე დროს თვლიდნენ ერთეულადაც (ე. ი. განუყოფელ ან უნაწილო არსად) და განუფენილადაც (ვინაიდან მხოლოდ განუფენილთა არითმეტიკული ჯამი ქმნის გეომეტრიულ სიდიდეს).

მაგრამ თუ პითაგორელებს არ შეუმჩნევიათ ზემოაღნიშნული სიძნელენი, შეუძლებელი იყო მათ არ შეემჩნიათ სიძნელე იმ დებულება-

¹ D V 31 B 11.

ში, რომ კონკრეტული თვისება საგნისა გეომეტრიული ფიგურისაგან არის დამოკიდებული. როგორ შეიძლება საგანთა სითბო, სიცივე, სინესტე, სიმშრალე, სითეთრე, სიწითლე და ათასი სხვა თვისება საგანთა გეომეტრიულ ფიგურებთან დამოკიდებულებაში დავაყენოთ? ეს გრანდიოზული პრობლემაა, რომელიც თანამედროვე ბუნებისმეტყველებისთვისაც მხოლოდ პრობლემად რჩება. ცხადია, რომ პითაგორელთა ცოდნის მოცულობა არ იკმარებდა მის გადასაწყვეტად. პითაგორელებს შეეძლოთ აღენიშნათ ეს გარემოება და დამორჩილებოდნენ მას, ე. ი. განესაზღვრათ საკუთარი ძიება მხოლოდ პრინციპის წამოყენებით და ხელი აეღოთ ამ პრინციპის ყველა კონკრეტულ ინსტანციებში გატარების ცდაზე. მაგრამ მათი აზრის ჭაბუკური სითამამე ასეთ რეზიგნაციას არ ეგუებოდა, და პითაგორელებმა თავზე იღვეს მოვლენათა უნივერსალური მათემატიკური კლასიფიკაცია შეექმნათ. რადგან აქ პროზაული მსჯელობა უკვე საკმარისი აღარ გამოდგა, სცადეს მისი დანაკლისის ანაზღაურება ფანტაზიით, მაგრამ ამ ცდის შედეგი უნუგეშო აღმოჩნდა. რამდენადაც ძირითადი ტენდენცია პითაგორელთა მოძღვრებისა, რომელიც მოითხოვს, რომ ცოდნას მათემატიკური სახე მიეცეს, უდიდესი პროგრესული მოვლენა იყო საკაცობრიო აზროვნების ვითარებაში, იმდენად მათი კონკრეტული ცდა კერძო მოვლენათა მათემატიკური ფორმულების აღმოჩენისა უმნიშვნელო დარჩა. რა მნიშვნელობა აქვს, მაგალითად, პითაგორელთა დებულებას, რომ მამრობითი არის კენტი რიცხვი, ან მდედრობითი — ლუწი, ან იმ დებულებებს, რომ მიწა არის კუბი, ცეცხლი — ტეტრაედრი, ჰაერი — ოქტაედრი, წყალი — იკოსაედრი, ეთერი — დოდეკაედრი? უკანასკნელ დებულებებში იჩენს თავს მხოლოდ ის ფაქტი, რომ პითაგორელნი ნივთიერებათა გეომეტრიული ფორმის აღმოსაჩენად კრისტალოგრაფიულ კვლევას აწარმოებდნენ. მაგრამ, დასკვნები, რომელნიც მათ ამ კვლევისაგან გამოუყვანიან, სცილდება ასეთი კვლევის შესაძლებელ დასკვნებს და უფრო ფანტაზიის ნაყოფია, ვიდრე სალი დაკვირვებისა.

§ 97. პითაგორელთა კერძო-მეცნიერულმა ძიებამ მოგვცა ფრიალ საყურადღებო ასტრონომიული თეორია, რომელმაც წინ გაუსწრო იმდროინდელ მეცნიერებას. ამ თეორიით მსოფლიოს სფერული ფორმა აქვს. მნათობებიც ბურთებია. ბურთია აგრეთვე დედამიწა. არის ათი ციური სხეული: უძრავ ვარსკვლავთა ცა, მზე, მთვარე, 5 პლანეტა, მიწა და მიწის ქვეშ მოთავსებული უცნობი პლანეტა, რომელსაც ჩვენ, ვინც დედამიწის ზურგზე ვცხოვრობთ, ვერ ვხედავთ, და რომელიც პითაგორელებმა ალბათ იმიტომ გამოიგონეს, რათა ციურ სხეულთა რიცხვი ათი გამოსულიყო (ათს პითაგორელთა მისტიკა პატივსაცემ რიცხვად თვლიდა). ეს სხეულები ცისა (მათ შორის დედამიწაც) მოძრაობენ ცენტრალური ცეცხლის („ჰესტია“)

გარშემო და ამით აიხსნება ყოველგვარი ასტრონომიული ცვლილებანი. ეს მოძრაობა იწვევს ციურ სფეროთა აბგერებას, რომლის ტონი იცვლება იმის მიხედვით, თუ რამდენად არის ესა თუ ის ციური სხეული ცენტრალური ცეცხლისაგან დაშორებული. ათათუელი ამ სხეულთაგან თავის ტონს გამოსცემს მოძრაობის დროს, და ეს ტონები ერთ ჰარმონიულ მელოდიად ეწყობა, რომელსაც ჩვენ ადამიანები იმიტომ ვერ ვამჩნევთ, რომ შეჩვეული ვართ მის სმენას, და გრძნობა ჩვენი დაჩლუნგებულია მის ასათვისებლად.

პითაგორელთა მოძღვრების დამსახურება უფრო მათ მეთოდოლოგიურ პრინციპშია, ვიდრე მეტაფიზიკაში. ცოდნა რომ მათემატიკურ ფორმაში უნდა ჩამოყალიბდეს, — ეს დიდი აღმოჩენა იყო, რომლითაც, მართალია, ვერც თვითონ პითაგორელებმა ისარგებლეს კარგად, ვერც სხვა ანტიკურმა ფილოსოფოსმა. თვით პლატონის ხელში ეს აზრი პითაგორელებისა ფანტასტიკის საზღვრებს ვერ გასცდა. საჭირო იყო ახალი მეთოდები ძიებისა, წამოყენებული გალილეო გალილეის, ბერნარდინო ტელეზიოს, და ახალი დროის სხვა მოაზროვნეთა მიერ, რათა ზემოაღნიშნულ მეთოდოლოგიურ პრინციპს ნაყოფი გამოეღო, და მეცნიერული კვლევა-ძიებისათვის ის სასარგებლო გამხდარიყო.

რამდენადაც მეთოდოლოგიური პრინციპი პითაგორელთა დიდი აღმოჩენა იყო, იმდენად სუსტი იყო მათი მეტაფიზიკა, რომელიც ამ პრინციპს საფუძვლად ედო. ცოდნამ უნდა მიიღოს მათემატიკური დებულების სახე, მაგრამ არა იმიტომ, რომ სინამდვილე რიცხვისაგან შედგება რეალურად. რიცხვი მხოლოდ დამხმარე ცნებაა სინამდვილის შემეცნებისათვის და არა რეალობა, რომელიც ქმნის ამ სინამდვილეს. პითაგორელებმა კი ეს ვერ შენიშნეს და საგანთა შესაცნობი ცნება ამ საგანთა კონსტიტუტიურ ელემენტად აქციეს, ე. ი. შემეცნების საბუთი სინამდვილის მიზეზად გამოაცხადეს. ამის უფლება მათ იმ შემთხვევაში ექნებოდათ, რომ ვისმე დაემტკიცებინა რიცხვის დაპოუტიდებელი არსებობა. მაგრამ პითაგორელებს არც კი მოუხდენიათ ცლა ასეთი დამტკიცებისა. ისინი მსხვერპლი გახდნენ იმ ფრიად გავრცელებული შეცდომისა, რომელსაც ცნებათა გაიპოსტასება ეწოდება, ვინაიდან ვერ ერკვეოდნენ ჯერ კიდევ კარგად შემეცნების ბუნებაში. უკვე თვით პითაგორელები წააწყდნენ ფაქტს, რომელიც მათ მეტაფიზიკას აშკარად ეწინააღმდეგებოდა. ეს იყო დამოკიდებულება კვადრატის დიაგონალსა და მხარს შორის, რომელიც რაციონალური რიცხვით არ გამოიხატება ($\sqrt{2}$ ირაციონალურია). ამ ფაქტით საშინელი დაბრკოლება აღიმართა პითაგორეიზმის მეტაფიზიკის წინაშე. გავრცელებული იყო თქმულება, რომ ჰიპიას

მეტაპონტელი, რომელმაც გასცა ეს სუსტი მხარე პითაგორეიზმისა, დაისაჯა ამისათვის: ის დაიხრჩო ზღვაში მოგზაურობის დროს¹.

ლიტერატურა

1. Schultz, *Historias*. Arch. f. Gesch. d. Phil. 1907. 21. B.
2. Döring, *Wandlungen in der Pythagoreischen Lehre*. Arch. 1892. 5. B.
3. Meilhaud, *Le concept du nombre chez Pythagoriciens et les Éléates*. Revue de Métaphys. et de Morale, 1893.
4. Heinze, *Die metaph. Grundlehren der älteren Pythagoreer*.
5. Chaignet, *Pythagore et la philos. pythagoricienne*.

VI. სოფისტები

§ 98. უმცროსი ფიზიკოსები უკანასკნელი წარმომადგენელი იყვნენ ბერძნული აზროვნების იმ დიდი შემოქმედებითი ხანისა, რომელსაც ჩვეულებრივ კოსმოლოგიური ეწოდება. ამ ხანას ახასიათებდა გაცხოველებული ინტერესი გარე-ბუნებისადმი (უმთავრესად კოსმოლოგიური საკითხებისადმი): რისგან შედგება სამყარო, როგორ გაჩნდა ის. რა არის დედამიწა და მნათობები, რა მიზეზი იწვევს ატმოსფერულ ცვლილებებს — აი რას იკვლევდა მომეტებული ნაწილი ამ ხანის ფილოსოფოსთა. მართალია, მარტო კოსმოლოგიით არ ამოიწურება მათი მოძღვრებები. არ შეიძლება ითქვას, რომ ეს მოაზროვნეები არ იცნობდნენ ეთიკის ან გნოსეოლოგიის საკითხებს. მაგრამ ამ საკითხებს მეორეხარისხოვანი მნიშვნელობა ჰქონდა უმრავლესობისათვის.

მეხუთე საუკუნის მეორე ნახევრიდან ბერძნული აზროვნების ვითარებაში ხდება შესამჩნევი ცვლილება, რომელიც დაკავშირებული იყო სოციალურ-პოლიტიკურ ცვლილებებთან. ინტერესი გარეგანი ბუნებისადმი ადგილს უთმობს ადამიანისადმი ინტერესს. შეიძლება ითქვას, რომ მეხუთე საუკუნის მეორე ნახევრიდან კოსმოლოგიური ხანა აზროვნების ვითარებისა იცვლება ან თ რ ო პ ო ლ ო გ ი უ რ ი ხ ა ნ ი თ¹, და ობიექტური სამყაროს ნაცვლად საკვლევ სფეროს სუბიექტი იპყრობს.

ეს ხანა იწყება იმ მიმდინარეობის აღმოცენებით, რომელსაც ჩვეულებრივ სოფისტებად უწოდებენ. სოფისტებია არ იყო ფილოსოფიური სკოლა, ამ სიტყვის ნამდვილი მნიშვნელობით, — სკოლა, რომლის წარმომადგენელი შეკავშირებულნი არიან აზროვნების შემკვიდრეობით. სოფისტებს აერთებთ მხოლოდ საზოგადო ნიშნები, რომლებიც გვაძლევს საშუალებას ისინი ერთ კატეგორიას მივაკუთვნოთ. ამ კატეგორიაში კი დიდი სხვადასხვაობაა ამა თუ იმ სოფისტის აზრთა წყობას შორის. განვიხილოთ ჭერ საზოგადო ნიშნები, რომლებიც ახასიათებენ სოფისტებს, შემდეგ კი შევეხთ რამდენიმე გამო-

¹ ἄνθρωπος ნიშნავს ადამიანს.

ჩენილი სოფისტის მოძღვრებას, რათა უფრო ნათლად წარმოგვიდგეს სოფისტიკის შინაარსი.

§ 99. როდესაც დღეს ვინმეს სურს აღნიშნოს, რომ ესა თუ ის ადამიანი განზრახ ჩადის სოციალურ არგუმენტაციაში, რათა მცდარი აზრი ჰქმნარიტებად მოაჩვენოს სხვებს, ის იტყვის, რომ ეს კაცი სოფისტია. რომ მისი მსჯელობა სოფისტურია. როგორც ვხედავთ, „სოფისტი“ დღეს ჩვენს წარმოდგენაში დაკავშირებულია რაღაც მორალურად ცუდსა და ჰქმნარიტების ძიების თვალსაზრისით დასაგმობთან.

თავდაპირველად საბერძნეთში ამ სიტყვას არ ჰქონდა ეს ცუდი მნიშვნელობა. *Σοφιστής* წარმოდგება ეტიმოლოგიურად *σοφίζομαι* ზმნიდან, რომელიც ქართულად ასე შეიძლება გადმოითარგმნოს: „გამოვიგონებ“, „გავახერხებ“. ამ სიტყვის ძირიდან არის ნაწარმოები აგრეთვე სიტყვა *σοφία* (ბრძენი, მეცნიერი), რომლის სინონიმად თვლიდნენ ძველად *σοφιστής* სიტყვასაც. *Σοφιστής* ეწოდებოდა თავდაპირველად პიროვნებას, რომელიც თავისი გონებრივი განვითარებით ან პრაქტიკული მოხერხებით ჩვეულებრივ დონეზე მაღლა იდგა. გამოჩენილი პოლიტიკური მოღვაწე, დიდი მეცნიერი, თვით კარგი ხელოსნებიც კი იყვნენ „სოფისტები“. არაფერი გასაკიცხავი ან დასაგმობი ამ სიტყვით არ აღინიშნებოდა. ამას მოწმობს ის ფაქტი, რომ ისტორიკოსი ჰეროდოტე ისეთ მოღვაწეებს, როგორიც იყვნენ სოლონი და პითაგორა, სოფისტებს უწოდებს¹. არის მაგალითები, როდესაც თალესი, პიტაგე, პერიანდრე, ანახარზისი, ეპიმენიდე, აქუსილაროსი და თვით პლატონიც კი სოფისტებად არიან წოდებული. პროტაგორი ამაყად უწოდებდა თავისთავს სოფისტს: „მე ვაღიარებ, რომ სოფისტი ვარ და ვზრდი ადამიანებს“. ცხადია რომ ამ სიტყვას თავდაპირველად არ ჰქონდა ცუდი მნიშვნელობა. მაშინ, რა იყო მიზეზი იმისა, რომ მან შემდეგ ცუდი მნიშვნელობა შეიძინა? ამ კითხვაზე პასუხის გასაცემად საჭიროა გავითვალისწინოთ ის კანონი, რომ სიტყვის მნიშვნელობა დამოკიდებულია საზოგადოების ფსიქოლოგიაზე, უკანასკნელი კი იცვლება ცხოვრების სოციალურ-პოლიტიკური წყობილების ცვლილებასთან ერთად.

მეხუთე საუკუნის მესამე ათწლედიდან დიდი მეტამორფოზა ხდება საბერძნეთში. სპარსელების ურდოების შემოტევა სახელოვნად იქნა მოგერიებული პატრიოტული აღფრთოვანებით შეპყრობილ ელინთა მიერ. ამას მოჰყვა ბერძნული კულტურის საოცარი გაშლა ყოველ დარგში. განსაკუთრებით აღსანიშნავია პოლიტიკური ცვლილება ატიკაში, რომელიც მეხუთე საუკუნის მეორე ნახევრიდან თვალსაჩინო ადგილს

¹ Herod. I, 28: 4. 95, IV 4, 2.

იკერს ბერძნული აზროვნების განვითარების ისტორიაში. მთავარი ის იყო, მართვა-გამგეობა ხალხმა ჩაიგდო ხელში. მოხდა სახელმწიფო დაწესებულებათა დემოკრატიზაცია. კანონმდებლობა, სასამართლო, ადმინისტრაცია ხალხისაგან შეიქმნა დამოკიდებული. მართალია, ამ „ხალხს“ მოსახლეობის უმცირესობა შეადგენდა, უმრავლესობა კი, მონობის გამო, მოკლებული იყო სრულ პოლიტიკურ უფლებებს. მაგრამ ასეთი დემოკრატიული წესწყობილებაც დიდი ნაბიჯი იყო წინ მანამდე არსებულ წესწყობილებასთან შედარებით, რომელიც მთელ სახელმწიფოს რამდენიმე არისტოკრატიული გვარის სამფლობელოდ ქმნიდნენ.

ამ პოლიტიკურმა ცვლილებამ ახალი ასპარეზი გაუშალა პიროვნებას. გვარიშვილობამ სრულიად დაკარგა მნიშვნელობა. თუ უწინ ადამიანი ფასდებოდა მისი გვარისა და წინაპრების მიხედვით, ახლა ის ფასდება იმის მიხედვით, თუ რის გაკეთება შეუძლია პირადად მას. განსაკუთრებული მნიშვნელობა მიეცა იმათ, ვისაც შეეძლო სახალხო კრებებზე გამოსვლა და ვისაც მასაზე თავისი სიტყვის ძალით გავლენის მოხდენა ეხერხებოდა. როდესაც ხალხი გახდა სახელმწიფოს პატრონი, ყოველგვარი წარჩინება პიროვნებისა პოლიტიკურ მოღვაწეობაში დამოკიდებული შეიქმნა იმისაგან, თუ რამდენად შეძლებდა ის ხალხზე გავლენის მოპოვებას. ასეთ პირობებში მკვერმეტყველებას დიდი ფასი დაედო. ეს კი გახდა მიზეზი იმისა, რომ შეიქცალა სწავლა-განათლების შინაარსიც, რომელსაც მკვერმეტყველება დაეპატრონა.

უნდა აღინიშნოს, რომ მეხუთე საუკუნემდე ბერძნული განათლების შინაარსი ფრიად ელემენტარული იყო, თუმცა მან უნიჭიერესი ფილოსოფოსები, პოლიტიკური მოღვაწეები, მგონები და მხედრები მისცა საბერძნეთს. წერა-კითხვა, ანგარიში, მუსიკა და ვარჯიში, აი მთელი ეს შინაარსი. ის, რასაც ჩვენ საშუალო და უმაღლეს განათლებას მივაკუთვნებთ, ბერძნებისათვის ჯერ კიდევ უცხო იყო.

ასეთი ელემენტარული განათლება არ კმაროდა მკვერმეტყველებისათვის. ორატორი უნდა გაცნობილიყო იმდროინდელ მეცნიერებას. უწინ ეს გაცნობა ხდებოდა ვიწრო წრეებში, რომლებიც ამა თუ იმ მოაზროვნის გარშემო იკრიბებოდა. როდესაც ორატორობა ფართო საზოგადოებრივ მოთხოვნილებად იქცა, ძველებური გზა ცოდნის შეძენისა ვიწრო წრეებში საკმარისი არ იყო. გაჩნდა ახალი საზოგადოებრივი ტიპი ისეთი კაცისა, რომელსაც შეუთვისებია მეცნიერული თეორიები და თანახმაა თავისი ცოდნა და ნასკვეების სახით სხვასაც გაუზიაროს განსაზღვრულ სასყიდელში. ამ ტიპის მოღვაწეებს, ე. ი. მასწავლებლებს დაერქვა სახელად სოფისტი. ხალხის თვალში ეს მასწავლებლები მეცნიერები ან ბრძენები იყვნენ $\alpha\tau'$ $\xi\zeta\omicron\chi\gamma$.

სოფისტებს ჩვეულებრივ მუდმივად საცხოვრებელი ადგილი არ ჰქონდათ. ისინი გადადიოდნენ ერთი ქალაქიდან მეორეში, სადაც ხსნიდნენ ლექციების კურსს, რომელსაც ესწრებოდა მრავალი ახალგაზრდა. თითქმის ყველა, ვინც საზოგადოებრივი მოღვაწეობისათვის ემზადებოდა და ვისაც ჰქონდა შეძლება მასწავლებლისათვის ჰონორარი მიეცა. გასაგებია, რომ ასეთ მასწავლებლებს დიდი პატივისცემით ეპყრობოდნენ. სოფისტები ჩერდებოდნენ სტუმრად გამოჩენილ მოქალაქეთა ოჯახებში, და ყველას სასახლოდ მიაჩნდა მათთვის მასპინძლობის გაწევა. თვითონ პლატონი ერთ თავის დიალოგში აგვიწერს, თუ რა დიდი საზოგადოებრივი ყურადღებით სარგებლობდა სოფისტი პროტაგორი. მართალია, ეს ყურადღება ბევრად არ განირჩეოდა იმი-საგან, რომლითაც სახელოვან მომღერალს ან მსახიობს ეპყრობიან დღეს მისი მეცენატები, რომელნიც თვითონ არასოდეს დათანხმდებოდნენ მსახიობები გამხდარიყვნენ¹.

ჰონორარი, რომელსაც იღებდნენ სოფისტები სწავლებისათვის, სხვადასხვა იყო. ცნობილია, მაგალითად, რომ ჰონორარი იცვლებოდა თვით სასწავლო კურსის მიხედვით. სოკრატე ამბობს, რომ მას არ მოუსმენია პროდიკე სოფისტის დიდი კურსი, რომელიც თურმე 50 დრახმა ღირდა, არამედ მოისმინა მისი მცირე კურსი, რომელიც ერთი დრახმა ღირებულა. უფრო სახელოვანი სოფისტები უფრო დიდ ჰონორარს იღებდნენ. ამბობდნენ, რომ პროტაგორმა მასწავლებლობით შეიძინა იმდენი ქონება, რამდენიც პერიკლეს მეგობარს მოქანდაკე და მხატვარს ფიდიასს არ შეუძენია თავისი ხელობითო.

§ 100. რას ასწავლიდნენ სოფისტები? იმას, რაც საჭირო იყო მჭევრმეტყველებისათვის, მოკლე და მოხდენილი სიტყვა-პასუხისათვის. სოფისტის მოწაფე მუდამ მზად უნდა ყოფილიყო კამათისათვის, რა საგანზედაც არ უნდა ყოფილიყო კამათი. ეს მჭევრმეტყველება აინტერესებდათ სოფისტებს პრაქტიკული თვალსაზრისით. როგორ შეიძლება ადამიანი მჭევრმეტყველად იქცეს. აი მათი პრობლემა რიტორიკის დარგში. ამ პრობლემის გადასაჭრელად კი საჭირო იყო ჯერ მჭევრმეტყველების პრინციპების თეორიული დამყარება და მხოლოდ ამის შემდეგ შეიძლებოდა გონიერად წარმოებული პრაქტიკული შეთვისება მოწაფეთა მიერ მჭევრმეტყველებისა. ამიტომ სოფისტების წინაშე დადგა პრაქტიკული ამოცანის გარდა წმინდა თეორიის საკითხებიც; უმთავრესად ფსიქოლოგიური და ლინგვისტიკური ხასიათისა. სოფისტებმა კარგად შენიშნეს, რომ ორატორული ხელოვნების საფუძველია ზეპირი ენა, და ცდილობდნენ ამ ენის კანონების შესწავლას. პირველი ცდები ენის გრამატიკული ანალიზისა სოფისტები-

¹ Lange, Gesch. d. Materialismus, 1, 51.

დან მოდის. სოფისტებმა გაანაწილეს სიტყვები სუბსტანტივებად, ადექტივებად და ზმნებად. მათ მოახდინეს არსებით სახელთა (სუბსტანტივების) კლასიფიკაცია სქესის მიხედვით და აღმოაჩინეს ზმნების სხვადასხვა ფორმები (modi). როგორც მასწავლებლებმა — პრაქტიკოსებმა, სოფისტებმა მიაგნეს დიდაქტიკის ზოგიერთ თვალსაჩინო დებულებას, როგორც არის, მაგალითად, ის, რომ სახელმძღვანელო პრინციპების ცოდნას დიდი სარგებლობა არ მოაქვს, თუ ეს ცოდნა არ არის პრაქტიკული ვარჯიშობით განმტკიცებული. პროტაგორს უთქვამს „სახელმძღვანელო არაფერს ნიშნავს ვარჯიშობის გარეშე, და ვარჯიშობა — სახელმძღვანელოს გარეშე“. გარდა ეტიმოლოგიისა სოფისტები მუშაობდნენ ორთოეპიის (სწორი გამოთქმის) და სტილისტიკის დარგში¹, რადგან ორივე საჭიროა მკვერმეტყველების ხელოვნებისათვის.

ვინც მკვერმეტყველებას ისახავს სწავლების მიზნად, მისთვის ნაკლები მნიშვნელობა აქვს იმ საკითხს, თუ რა შინაარსი აქვს აზრს, რომელიც გამოითქმება. სოფისტებიც ამ შინაარსს ნაკლებ ყურადღებას აქცევდნენ. ისინი ასწავლიდნენ ფორმალურ ხელოვნებას. თუ როგორ უნდა გააზიარებინო სხვებს შენი აზრი, როგორ უნდა მიიზიდო მსმენელი, რომ მან დაგიჯეროს და გამოგყუეს და არა იმას, თუ როგორ უნდა შექმნა საკუთარი აზრი. აზრის შექმნა კი არა, შექმნილი აზრის სხვისთვის გადაცემა იყო მთავარი საგანი სოფისტების სწავლებისა, რომელსაც ფორმალური ხასიათი ჰქონდა. სოფისტების მოწინააღმდეგეებმა მიაქციეს ყურადღება სწორედ ამ გარემოებას და გამოიყენეს იარაღად სოფისტების მოღვაწეობის დასაგმობად. ასეთი მოწინააღმდეგე სოფისტებს ბევრი გაუჩნდა, უმთავრესად რეაქციულ წრეებში, რომლებიც გამარჯვებულ დემოკრატიულ წესწყობილებას მტრობდნენ და ძველი დროის აღდგენას ცდილობდნენ. მათთვის სოფისტები განსახიერება იყვნენ ახალი დროის ზნედაცემულობისა და გახრწნილობის.

აი ამ ოპოზიციის ნიადაგზე მოხდა სოფისტების დაფასება პლატონისა და მისი მოწაფის. არისტოტელეს მიერ.

პლატონი არისტოკრატიული წრიდან გამოვიდა და ამ წრეს შერჩა ბოლომდე. ეს გარემოება ბეჭედს ასევე მის მიერ სოფისტების შეფასებასაც. პლატონი უსაყვედურებს სოფისტებს, უპირველეს ყოვლისა, იმას, რომ ისინი ფულს იღებენ სწავლებისათვის და ამრიგად, სიბრძნე მოსაგებ ხელობად აქციეს. პლატონის აზრით, ფულისა და ანგარიშის ჩარევა სწავლების საქმეში, აბინძურებს უკანასკნელს და უთანასწო-

¹ D V 74 B 10.

² Diog IX, 53.

რებს მას მეწაღეობას, დურგლობას, მკედლობას. და სხვა ხელო-
ბას. სიბრძნის სწავლება არ შეიძლება ხელობად ვაქციოთ¹. უეჭვე-
ლია, აქ მოჩანს ზიზღი პროფესიონალური საქმიანობისადმი, რომელიც
არისტოკრატიული ფსიქოლოგიის ნიადაგზე იყო აღმოცენებული. ძველ
ბერძენს, რომელიც მონების შრომით ცხოვრობდა, ყოველგვარი მუ-
შაობა ლუკმაპურის შესაძენად ადამიანის ღირსების დამამცირე-
ბელ საგნად მიაჩნდა. ადამიანი თავისუფალი უნდა იყოს ასეთი დამა-
მცირებელი ზრუნვისაგან. ის მხოლოდ მაღალი საკითხების სფეროში
უნდა ცხოვრობდეს. ბერძნებმა შექმნეს ასეთი პროფესიონალური საქ-
მიანობის აღსანიშნავი ტერმინიც *ἄριστος*, რომელიც თავისი მნიშ-
ვნელობით შეიძლება რუსულ „*мешаство*“ ან ფრანგულს „*roture*“
მივამსგავსოთ. ამ მხრივ პლატონის საყვედური დღევანდელი საზო-
გადოებრივი ფსიქოლოგიის თვალსაზრისით უმართებულოა. დღევან-
დელი საზოგადოება არ იცნობს მონურ შრომას, რომელიც ეკონომი-
ურ საფუძველად ედო *ἄριστος* არისტოკრატიულ იდეალს. ჩვენ-
თვის შრომა არსებობის შესანარჩუნებლად ან პროფესიონალური მოღ-
ვაწეობა არაფერს საძრახის არ შეიცავს. თუ სოფისტების დანაშაული
ის იყო, რომ ისინი ლექციებისათვის ფულს იღებდნენ, მაშინ ყოველი
პროფესორი, ყოველი მასწავლებელი და ყოველი ინტელიგენტი, იქ-
ნება ის იურისტი, ექიმი თუ ინჟინერი, რომელიც თავის ცოდნას ცხოვ-
რებისათვის საჭირო სახსარის შესაძენად იყენებს, გაიციხვის ღირსი
ყოფილა. გასაკიცხავი ყოფილა საზოგადოდ ყოველი შრომის გაყიდვა,
ე. ი. მთელი პროლეტარიატი, რომელიც საკუთარი შრომით ცხოვრობს.
პლატონს, რომლის სარჩენად მრავალი მონა მუშაობდა, შეეძლო შრო-
მის გაყიდვისათვის ზევიდან ეცქირა. მაგრამ ის ივიწყებდა, რომ ეს
საეჭვო უპირატესობა შეძენილი ჰქონდა მის წრეს მონების ადამიანური
ღირსების გათელვით და მათი პირუტყვებად გადაქცევის მეშვეობით.

უეჭველია, სხვა არის ნაყოფი, როდესაც მას ადამიანის ბუნების თა-
ვისუფალი ლტოლვა წარმოშობს, როდესაც ის სპონტანურად იბადება
მისდამი ადამიანის უშუალო ინტერესისაგან; და სხვა არის ნაყოფი,
რომელიც წარმოშობილია ადამიანის მიერ ნაძალადევად, არა იმიტომ,
რომ ადამიანს უყვარს ეს ნაყოფი უშუალოდ, არამედ იმიტომ, რომ
მას უყვარს შედეგი ამ ნაყოფთან დაკავშირებული. პროფესიონალუ-
რი მუშაობა იშვიათად სცილდება უკანასკნელ ფარგლებს. პროფესია
ხომ ხელოვნება არ არის. იმიტომ მისი ნაყოფიც ნაკლოვანია. მაგრამ ეს

¹ სოკრატე უხერხულ მდგომარეობაში აყენებს ახალგაზრდებს უბრალო შეკით-
ხით, რა ხელობა აქვს მათ მასწავლებელს — სოფისტს; ფილიასიდან შეიძლება მოქ-
ანდაცნობა შეისწავლო, ჰიპოკრატისაგან — მედიცინა, მაგრამ რას ასწავლის პროტა-
გორა?!

არ გვაძლევს უფლებას პროფესიონალური მუშაობა ყოველივე განსაზღვრის გარეშე გავეიცხოთ. უფლება არ გვაქვს სამღურავი ვუთხრათ სოფისტებსაც, რომლებიც სწავლებისათვის ჯილდოს იღებდნენ. პირიქით, მათ დიდი საისტორიო საქმე შეასრულეს, რამდენადაც საშუალება მისცეს განათლება მიეღოთ ფართო წრეებს, რომლებიც სოფისტების დახმარების გარეშე უსწავლელი დარჩებოდნენ. სოფისტებმა გააფართოვეს განათლება, შეიტანეს იგი მასებში და ამით, ისე როგორც საფრანგეთის განმანათლებლებმა, ხელი შეუწყვეს ხალხის გათვითცნობიერებას და უფლებრივ ემანსიპაციის განმტკიცებას. პლატონს ეს არ მოსწონდა, მაგრამ ეს მისი სოციალურ-პოლიტიკური სიმპათიის კერძო საქმე იყო.

ვინ უარყოფს იმას, რომ შეუდარებლად მეტი ღირს ცოდნა, რომელიც აღამიანის სიბრძნეს მარგალიტებივით ცვივა, თავისთავად, ბუნებრივად, ძალდაუტანებლად; რადგან ეს სიბრძნე მომწიფდა, მას არ შეუძლია არ აზიაროს ყოველი მსურველი, მიუხედავად იმისა, მიიღებს ის მისგან სასყიდელს თუ არა. ასეთია ბრძენის იდეალი პლატონისათვის. მაგრამ ამ სიმალეს მხოლოდ ერთეულები აღწევენ. გარდა პირადი ნიჭისა ათასი სხვა პირობა უნდა უწყობდეს ხელს, რომ ბუნებრივი ნიჭი მომწიფდეს და სიბრძნედ იქცეს. მაგრამ ეს სულაც არ ნიშნავს იმას, რომ ყველა, ვინც ბედისაგან ასე დაჯილდოებული არ იქნა, გასაიციხავია. თავის შეძლების ფარგლებში ისინიც აკეთებენ სასარგებლო საქმეს, მართალია, პროზაულს, ჩვეულებრივს, მაგრამ ამ პროზისა და ჩვეულებრივის გარეშე დიდი მიღწევანი შეუძლებელი იქნებოდა.

პლატონის მეორე საყვედური სოფისტებისადმი ის იყო, რომ სოფისტები ასწავლიან არა ნამდვილს, არამედ მოჩვენებით ცოდნას. ამ საყვედურს იმეორებს არისტოტელეს, რომლის განსაზღვრით „სოფისტიკა მოჩვენებითი სიბრძნეა და არა ნამდვილი და სოფისტიც ისეთი კაცია რომელმაც იცის ფულის მოგება ამ მოჩვენებითი და არანამდვილი სიბრძნისაგან“¹.

სოფისტები აქ დახასიათებულია, როგორც პრეტენზიებით სავსე, არაფრის მცოდნე, ეგოისტური ანგარიშებით გატაცებული პირები. ეს არ შეეფერებოდა სიმართლეს. სოფისტებს შორის ბევრი იყო პატივისცემის ღირსი, გულწრფელად მოწადინებული თავის საქმისათ-

¹ Arist. Soph. el. I, 116 a 21. DV IV 3.

ვის, რადგან ისინი მას ყველასათვის სასარგებლოდ თვლიდნენ. ასეთი ბევრი იყო განსაკუთრებით სოფისტების უფროს თაობაში¹.

ჩვენ ვთქვით, რომ სოფისტებს ცოდნა იზიდავდა მხოლოდ მისი პრაქტიკული გამოყენების თვალსაზრისით. ასეთი დამოკიდებულება ცოდნისადმი არ იყო ზედმიწევნით ხელსაყრელი მეცნიერების განვითარებისა და გაღრმავებისათვის. მაგრამ მაინც იყო ისეთი დარგები ცოდნისა. სადაც სოფისტებმა ახალი სიტყვა თქვეს. მათ უსაყვედურებდნენ სკეპტიციზმის და ნიჰილიზმის გავრცელებას. მაგრამ ამ სკეპტიციზმის გარეშე ვერ გაიშლებოდა დიალექტიკა და ნიჰილიზმის გარეშე ვერ გაჩნდებოდა იდეათა თეორია.

აქ ჩვენ განვიხილავთ უფრო დაწვრილებით უდიდეს სოფისტებს, რომლებიც ყველანი უფროს თაობას ეკუთვნიან: პროტაგორს, გორგიას, პროდიკეს და ჰიპიასს.

§ 101. პროტაგორას სამშობლო უნდა ყოფილიყო ქალაქი აბდერა. პლატონი² და დიოგენე³ მას აბდერელს უწოდებდნენ.

ერთი შეხედვით ეწინააღმდეგება ამას დრამატურგი ევპოლოსი, რომელიც პროტაგორს, დიოგენის სიტყვით, ტეოსელს უწოდებდა⁴. მაგრამ თუ მივიღებთ მხედველობაში, რომ ქალაქი აბდერა ტეოსელი ემიგრანტების მიერ იყო შექმნილი, დაარსებული⁵, ეს წინააღმდეგობა აღვილად ასახსნელია: პლატონის დიალოგში⁶ პროტაგორა სოკრატეზე უფროსად არის გამოყვანილი. სოკრატე კი დაიბადა 469 წელს. მაშასადამე, პროტაგორას დაბადება ამ წელზე უფრო ადრე უნდა მომხდარიყო. აპოლოდორეს ცნობით⁷ პროტაგორამ ძ.წ.წ.ს მიაღწია 444--440 წელს (84 ოლიმპ.). ალბათ. აპოლოდორეს მხედველობაში ჰქონდა აქ ის გარემოება, რომ პროტაგორს მიაწერდნენ ქალაქ სიბარისისათვის ან თურებისათვის კანონების შემუშავებას⁸. თუ ეს მართალია, მაშინ პროტაგორას დაბადება, დაახლოებით, ქრ. წ. 480 წელს უნდა მომხდარიყო. რაშიაც სხვა მოსაზრებაც გვარწმუნებს.

პროტაგორა დაბალი საზოგადოებიდან უნდა ყოფილიყო გამოსუ-

¹ ჰეგელმა შეუწყო ხელი სოფისტების სამართლიანი დაფასების და იმ შეხედულების შესწორებას, რომელიც შეიქმნა სოფისტებზე პლატონისა და არისტოტელეს გავლენით. ამ მიმართულებით მოქმედებდნენ აგრეთვე ლუისი და გროტი, რომლებიც იცავდნენ სოფისტებს უსაბუთო საყვედურებისაგან.

² Protag. 309 c.

³ D V 74 A 1.

⁴ ი ქ 3 ვ.

⁵ გრიგ. წერეთელი, ანაკრეონტი. კავკასიონი, 3, გვ. 47.

⁶ D V 74 A 5.

⁷ D V 74 A 1, 56.

⁸ *Θουσιόισι νόμους γράψαι* . . . *ἀστίν*. DV 74 A 1.

ლი¹. ძველად გავრცელებული იყო თქმულება, რომ ერთხელ დემოკრიტემ თავის სამშობლო ქალაქში დაინახა ვიღაც მუშა, რომელიც ისე მოხერხებულად ალაგებდა ზურგზე გადასატან შეშას, რომ მიიპყრო ფილოსოფოსის ყურადღება. მოკლე საუბარმა დაარწმუნა დემოკრიტე, რომ მის წინ არაჩვეულებრივი ნიჭის პატრონი იდგა. ამიტომ მან გადაწყვიტა ეს უბრალო მუშა თავის მოწაფედ აეყვანა. მოწაფემ გაამართლა მასწავლებლის იმედი და გამოჩენილ სოფისტად იქცა².

პროტაგორამ სცადა პრაქტიკულად გამოეყენებინა თავისი თეორიული ცოდნა ფილოსოფიაში და პირველად იწყო საჯაროდ ფასიანი ლექციების კითხვა საბერძნეთის სხვადასხვა ქალაქში.

ლექციებს კარგი შედეგი მოჰყვა, და პროტაგორას ბევრი მიმბაძველი გაუჩნდა. კერძოდ ათენში პროტაგორა რამდენჯერმე უნდა ყოფილიყო ხანგრძლივად გაჩერებული. პლატონი აგვიწერს, რა დიდი ყურადღებით ეკიდებოდნენ ამ სოფისტს ათენის წარჩინებულს წრეები. ვასაკვირიც არ არის ამიტომ, რომ პროტაგორას თავისი ლექციებით მეტი სიმდიდრე შეუძენია, ვიდრე სახელგანთქმულ მოქანდაკე ფიდიასს თავის ხელობით. არაფერს სათაკილოს თავის მოღვაწეობაში პროტაგორა არ ხედავდა. პირიქით, ის ამყობდა ამ მოღვაწეობით და აწერდა მას ზნეობრივად აღმზრდელობით მნიშვნელობას. მას პლატონი შემდეგ სიტყვებს აქმედებებს: *ἔμοιγε γὰρ τὸ σφαιροποιεῖν εἰς αὐτὸν ἄξιον ἦν*³.

სხვანაირად აფასებდნენ პროტაგორას მოღვაწეობას მისი მოწინააღმდეგენი, რომლებიც მომეტებულად სარწმუნოებრივ-კონსერვატორულ პარტიას ეკუთვნოდნენ. ისინი პროტაგორაში საზოგადოების გამხრწნელ ელემენტს ხედავდნენ. 411 წელს ვინმე პითოდორემ ათენის საბჭოს წევრმა, უჩივლა პროტაგორას, რომ ის თავის თხზულებით ღმერთებზე (Περὶ Θεῶν) ათეისტობს საზოგადოებაში და რყვნის მას⁴. სასამართლომ გაამტყუნა პროტაგორა, რომელიც სასჯელისაგან თავის დასაღწევად სიცილიაში გაიქცა. გემი, რომელზედაც მგზავრობდა პროტაგორა, დაიღუპა, და პროტაგორაც დაიხრჩო⁵. აპოდორეს გადმოცემით, პროტაგორა გარდაიცვალა დაბადებიდან 70 წლის⁶.

¹ D V 74 A 1, 53.

² D V 55 A 9.

³ D V 74 A. თანახმა ვარ სოფისტი ვიყო და აღამიანები აღვზარდო.

⁴ D V 74 A 1, 54.

⁵ D V 74 A 1, 55.

⁶ D V 74 A 1, 56.

პროტაგორას მრავალი თხზულება დაუწერია, რომელთა სია ჩამოთვლილი აქვს დიოგენს¹. მათ შორის აღსანიშნავია Ἄντιλογία, Τέχνη ἐπιστήμης, Περὶ ἀρετῶν. პროტაგორას მოწაფეთა შორის დავასახელოთ თეოდორე მათემატიკოსი და ქსენიადე კორინთელი.

§ 102. პროტაგორას უმთავრესი დებულება, რომელიც ყველაზე უფრო ახასიათებს მას, გამოთქმულია ერთ მისგან დარჩენილ ფრაგმენტში. „ყოველ საგანთა საზომი არის კაცი. არსებულთა, რომ ისინი არიან, და არ არსებულთა, რომ ისინი არ არიან“². თუ რა აზრი უნდა ჰქონოდა ამ დებულებას, ამის შესახებ შესაძლებელია სხვადასხვა შეხედულება. ერთი რამ ცხადია: საგანთა საზომად აქ გამოცხადებულია ἄνθρωπος (ადამიანი). მაგრამ რას ნიშნავს ეს სიტყვა: ადამიანს, როგორც კონკრეტულ პიროვნებას, თუ ადამიანს, როგორც ცხოველთა ერთ გვარს? პირველ შემთხვევაში დებულების სუბიექტივიზმი უფრო შორს მწვდომი იქნება, ვიდრე მეორე შემთხვევაში. მართლაც, ერთია, როდესაც საგანთა უმაღლეს საზომად გამოცხადებულია ცალკე პიროვნება (ივანე, სიმონი, თეოდორე), ხოლო მეორეა, როდესაც ასეთ საზომად გამოცხადებულია ადამიანთა მოღგმა, ცხოველთა სხვა გვარისაგან გარჩევით. გომპერცი ცდობს დაამტკიცოს, რომ პროტაგორას დებულება უკანასკნელი აზრით უნდა გაეიგოთ, ე. ი. მივცეთ მას „არა ინდივიდუალური. არამედ გვაროვნული მნიშვნელობა“³. ასეთსავე შეხედულებას იცავდა ლასი, რომელიც პროტაგორას დიდ დამსახურებას ანიჭებდა პოზიტივიზმის ევოლუციაში⁴. თუ ეს ინტერპრეტაცია სწორია, მაშინ პროტაგორა სპენსერის ანთროპოლოგიზმის ან ფსიქოლოგისტურად გაგებულ კანტის წინამორბედი ყოფილა⁵. მაგრამ, რომ ეს ინტერპრეტაცია არ უნდა იყოს სწორი, უკვე იქიდან ჩანს, რომ პროტაგორას პლატონი გარკვეულად ათქმევინებს: „ყოველი საგანი არის ჩემთვის ისეთი, როგორც ის მე მეჩვენება, შენთვის კი ის არის ისეთი, როგორც ის შენ გეჩვენება. კაცი ხარ ხომ შენ და მეც“⁶. აქ უკვე ნათლად ჩანს, რომ

¹ D V 74 A 1 55.

² D V 74 B 1.

³ Gomperz, Griech. Denker. I, 362.

⁴ Laas, Idealismus und Positivismus, I. B., 183.

⁵ ფრიდრიხ ალბერტ ლანგე, რომელმაც კანტის იდეალიზმს ფსიქოლოგისტური ინტერპრეტაცია მისცა, ფიქრობს, რომ (ლას—გომპერცისებურად გაგებულ) პროტაგორა „wäre ganz als Vorläufer der theoretischen Philosophie Kants zu betrachten“. Lange, Gesch. d. Material. B. I, 68.

⁶ D V 74 B 1.

პროტაგორას დებულება საგანთა საზომად ადამიანთა გეარს კი არა, კონკრეტულ ინდივიდუმს გულისხმობს.

თუ თითოეული ადამიანი არის საგანთა საზომი, მაშინ იმდენი საზომი ყოფილა, რამდენიც ადამიანია ქვეყანაზე. რაკი ერთი ადამიანი მეორე ადამიანს არ ემსგავსება, ცხადია, სხვადასხვა ყოფილა საგანთა საზომიც, ე. ი. ერთი და ყველასათვის საველდებულო საზომი არ ყოფილა. ერთს საგანი ეჩვენება მწარედ, მეორეს კი—ტკბილად. თუ თითოეული ადამიანი არის საგნის საზომი, მაშინ ეს საგანი მწარეც ყოფილა და ტკბილიც. იგივე ითქმის საგნის ყოველ სხვა თვისებაზე. არც ერთი ჩვენ მიერ შეცნობილი თვისება საგნისათვის არ არსებობს, არამედ ყოველი მათგანი არსებობს ვინმესათვის ან ვისმესთან მიმართებით (πρὸς τι). ასეთ თეორიას შეიძლება ეწოდოს რელატივიზმი¹.

§ 103. ორი საწინააღმდეგო წარმოდგენა შეიძლება ერთნაირად სწორი იყოს. საგანი შეიძლება შავი იყოს და თეთრიც. შავი ერთისათვის, ხოლო თეთრი—მეორისათვის. არ შეიძლება ითქვას, რომ იმას, ვისაც საგანი შავად წარმოუდგენია, უფრო სწორად აქვს წარმოდგენილი მისი ნამდვილი თვისება, ვიდრე იმას, ვისაც საგანი თეთრად წარმოუდგენია. თითოეულის წარმოდგენა რელატიურია, თითოეულის წარმოდგენა გამოხატავს საგნის მიმართებას პირადად მასთან, და არა თავისთავად არსებული საგნის თვისებას.

სხვა ადამიანთან ეს მიმართება საგნისა სხვაა (ვინაიდან სხვა არის შემცნობი პიროვნება) და ამის მიხედვით სხვა იქნება საგნის თვისებაც. აქედან გასაგებია, თუ როგორ შეეძლო პროტაგორას ეთქვა, რომ ორი საწინააღმდეგო დებულება ერთნაირად შეიძლება მართალი იყოს: „ორი ერთიმეორის საწინააღმდეგო დებულება შესაძლებელია ყოველი საქმის შესახებ“².

ეს არ ნიშნავს წინააღმდეგობის კანონის დარღვევას: არსებითად რომ ვთქვათ, ეს ორი მსჯელობა ერთსა და იმავეზე კი არ იქნება გამოთქმული, არამედ სხვადასხვაზე. მსჯელობა გამოითქმება თითოეულის მიერ წარმოდგენილ საგნებზე, რომელნიც ერთიმეორეს არ ეთანხმებიან. თუ ასეა, მაშინ ყოველი წარმოდგენა თანასწორად ჭეშმარიტი ყოფილა, და ყოველი მსჯელობა თანასწორად მართალი: ჭეშმარიტი და მართალი პირადად შემცნობი სუბიექტისათვის. ამიტომ ერთის უფლებები ჭეშმარიტებაზე არ აღემატება მეორის უფლებებს: ყველანი თანასწორი არიან. თუ

¹ ლათინ. relatio ნიშნავს მიმართებას.

² D V 74 A 1, 51.

³ იქვე.

ავადმყოფს საკმელი უგემურად ეჩვენება, ხოლო ჯანსაღ ადამიანს გემრიელად, ეს სრულიად არ ნიშნავს იმას, რომ ავადმყოფის წარმოდგენა არ არის ჰეშმარიტი, ხოლო ჯანსაღის წარმოდგენა ჰეშმარიტია, და, მაშასადამე, საკმელი თავისთავად უგემური კი არა, გემრიელი ყოფილა. ავადმყოფის წარმოდგენაც ჰეშმარიტია: საკმელი მართლაც უგემურია, მაგრამ უგემურია ავადმყოფისათვის¹.

საკმელი უგემურია ავადმყოფისათვის, გემრიელია ჯანსაღისათვის, მაგრამ როგორია საკმელი თავისთავად, დამოუკიდებლად მისი მკამელისაგან? დამოუკიდებლად მკამელისაგან საკმელი არ არსებობს, იტყოდა პროტაგორა. დამოუკიდებლად შემცნობისაგან საგანი არ არის.

საგანი არის სუბიექტის წარმოდგენა და მეტი არაფერი. *τὸ ἀσφύρην* იგივეა, ὡς *ἀσφύρις*. რამდენი წარმოდგენაა, იმდენი საგანია. როგორც ვხედავთ, ეს ის აზრია, რომელიც წინ უსწრებს ბერკლის „esse est percipi“ დებულებას, იუმის სკეპტიციზმს და ავენარიუს — მახის სენსუალიზმს.

ამრიგად, ნამდვილი საგანი დაშლილია წარმოდგენათა ჯამად. საგანი და წარმოდგენა გაიგივებულია. საგანი არ არსებობს წარმოდგენათა მიღმა. ის მოცემულია წარმოდგენაში. წარმოდგენა კი იცვლება მუდამ — იმეორებს პროტაგორა ჰერაკლიტეს დებულებას. ამიტომ საგანიც ყოველ მომენტში სხვადასხვაა, არა მხოლოდ სხვადასხვა პირისათვის, არამედ ერთი და იმავე პირისათვისაც კი. ამრიგად, არ არსებობს დებულება, რომელიც უცვლელი რჩება არა თუ სხვადასხვა ადამიანებისათვის, თვით ერთი და იმავე ადამიანისთვისაც კი სხვადასხვა მომენტში. ახლა მეჩვენება საგანი თეთრად და ვიტყვი, რომ ის თეთრია. შემდეგ ის მომეჩვენება შავად, და ვიტყვი, რომ ის შავია. როგორც პირველ, ისე მეორე შემთხვევაში მე მართალი ვიქნები. ამრიგად, მოხსნილია ის, რასაც ჩვეულებრივ საგანი ეწოდება, ე. ი. უცვლელი სუბსტრატის არ არსებობს პროტაგორასათვის. საგანი ის არის, როგორც ის გვეჩვენება შეცნობის მომენტში. საგანი უნაშთოდ ფენომენია.

პროტაგორა საოცარი თანდათანობით ატარებს ამ შეხედულებას მართო გარეგნული გამოცდილების სფეროში კი არა, შინაგანი გამოცდილების სფეროშიც. ის უარყოფს სულის სუბსტანციულობას. რა არის სული? სული არის ჯამი ან (შემაერთებელი) სახელი სულიერ მდგომარეობათა: სიამოვნების, უსიამოვნების, სურვილის, შეგარძნების და სხვა ასეთების. ამ მდგომარეობათა გარეშე, ან ამ ფსიქიკურ ფენო-

¹ Theact 16:6 D E. D V 74 B I.

მენტა მიღმა არ არსებობს არავითარი სუბსტანცია, რომელსაც შეიძლება სახელი დარქმეოდა. „მან თქვა, რომ გრძობათა გარეშე არავითარი სული არ არის“¹, ასე გადმოგვცემს დიოგენე პროტაგორას შეხედულებას. ეს ის შეხედულებაა, რომლის დაცვით 2000 წლის შემდეგ თავი ისახელა იუმმა. მან სული „პერცეფციათა კონად“ გამოაცხადა. საოცარია მხოლოდ პროტაგორას ლოგიკის სიძლიერე. მას ყველა მთავარი დასკვნა გამოუყვანია რელატივისტურ სუბიექტივისტური თვალსაზრისიდან.

§ 104. დიდი იყო განმათავისუფლებელი მნიშვნელობა პროტაგორას მოძღვრებისა. თუ თითოეული ადამიანი არის საგანთა საზომი, მაშინ მას შეუძლია ანგარიშიც არ გაუწიოს ყველაფერს, რასაც ტრადიცია ეწოდება, რასაც ბერი პატივსა სცემს, და რაც განხორციელებულია ზნე-ჩვეულებაში ან სახელმწიფო კანონებში, — და მაინც ქეშმარიტების თვალსაზრისით ასეთი ადამიანი ყოველივე გაკიცხვის გარეშე იქნება. ტრადიციის მიერ განმტკიცებული დებულება უფრო მეტად კი არ არის ქეშმარიტი, ვიდრე პირადი შეხედულება ამა თუ იმ პიროვნებისა. პროტაგორას ფილოსოფია უაღრესად ინდივიდუალისტურია. შეიძლება ითქვას, რომ მთელი ფილოსოფია რევოლუციისა პროტაგორამ მოახერხა მოეთავსებინა თავის მოკლე წინადადებაში („კაცი არის საგანთა საზომი“), რომელიც იდეურად ამსხვრევს პიროვნების დამმონებელ დაწესებულებებს, ზნე-ჩვეულებებს და სხვაგვარ ფორმას საზოგადოებრივი დესპოტიზმისა.

თუმცა ყოველი აზრი ერთნაირად ქეშმარიტია, ეს არ ნიშნავს, რომ აზრებს შორის არ არის განსხვავება ღირებულებაში. ასეთი განსხვავება არსებობს. მაგრამ ეს არის განსხვავება არა თეორიული, არამედ პრაქტიკული. ავადმყოფის და ჯანსაღის წარმოდგენა ერთნაირად ქეშმარიტია, მაგრამ ავადმყოფის წარმოდგენა უარესია, რატომ? იმიტომ, რომ ის უსიამოვნებასთან არის დაკავშირებული. კარგია ის წარმოდგენა, რომელიც სასარგებლოა ადამიანისათვის, ვინაიდან საზოგადოდ, ყოველივე კარგი სარგებლობით განიზომება: „კარგი ის არის, რაც სასარგებლოა კაცთათვის“².

თუ ყოველი აზრი ქეშმარიტებაა, მაშინ ზედმეტი ყოფილა ქეშმარიტი აზრის შესაქნად თავის შეწუხება; ზედმეტი ყოფილა ის დისციპლინაც, რასაც შემდეგ ლოგიკა (როგორც *ars inveniendi*) დაერქვა სახელად. მაგრამ ამით არ არის მოსპობილი მტკიცების საჭიროება. მტკიცება საჭიროა, რათა შენს აზრს, ე. ი. იმას, რაც შენთვის საჭირო ან სასარგებლოა, გავლენა მისცე სხვებზე და ამით განამტკიცო

¹ D V 74 A 1, 51.

² D V 77 A 22.

საკუთარი ინტერესი. ეს ეგონისტური თვალსაზრისი საკმარისია სრულიად რიტორიკის დასასაბუთებლად. ლოგიკა, როგორც ჭეშმარიტების ძიების მეცნიერება, უაზრობაა, მაგრამ რიტორიკა მინც საჭიროა, რადგან ცხოვრებაში ძლიერ საჭიროა მკვევრმეტყველება. მკვევრმეტყველების მიზანია დაიმორჩილოს მეორე პიროვნება, გაავრცელოს მასზე თავისი გავლენა, ე. ი. გახადოს ის თავის საშუალებად. რიტორიკა კი ასწავლის, როგორ არის ეს მოსახერხებელი. ბ რ ძ ე ნ ი ი : ა რ ი ს, ვ ი ს ა ც შ ე ს წ ე ვ ს უ ნ ა რ ი ა ს ე თ ი გ ა ვ ლ ე ნ ი ს მ ო ხ დ ე ნ ი ს. ამრიგად, ისპობა საზღვარი სიბრძნესა და მკვევრმეტყველებას, ფილოსოფოსსა და ორატორს შორის. ბ რ ძ ე ნ ი ი მ ი თ ხ ა ს ე ა თ ლ ე ბ ა, რომ მას შეუძლია კარგად მოგვაჩვენოს ის, რაც ცუდად ეჩვენებოდა: „სწორედ იმას ვუწოდებ მე ბრძენა, ვისაც შეუძლია კარგად მოგვაჩვენოს და კარგად აქციოს ის, რაც ვინმე ჩვენგანს ცუდად ეჩვენება და რაც ცუდია მისთვის“¹. მაგრამ ასე ხასიათდება ხო? ორატორიც.

რამდენადაც პროტაგორას შეხედულებით წარმოდგენები ან აზრები განირჩევიან ერთიმეორისაგან არა თავისთავად, არამედ იმ სიამოვნება-უსიამოვნების მიხედვით. რომელთანაც ეს აზრები დაკავშირებულია. ის სოფისტი შეიძლება ჩავთვალოთ თანამედროვე პ რ ა გ მ ა ტ ი ზ მ ი ს წინამორბედად, რომელიც აზრის კვალიფიკაციას მის უტილიტარული შედეგის მიხედვით აკეთებს².

როგორც ვხედავთ, პროტაგორას შემეცნების თეორია არ სპობს წარმოდგენათა ღირებულების განსხვავებას, ოღონდ ის ამ განსხვავებას პრაქტიკული და არა თეორიული შეფასების სფეროში ეძებს. ასეთი შეხედულება არ ეწინააღმდეგება პრაქტიკული მოღვაწეობის შესაძლებლობას. ყველასათვის ერთნაირად სავალდებულო ჭეშმარიტება — ფუჭი ოცნებაა, რადგან ასეთი ჭეშმარიტება არ არის. მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ არავითარი განსხვავება ჩვენი სულიერი ცხოვრების შინაარსში არ არსებობს. დაუძლეველი ფაქტია სიამოვნება და უსიამოვნება და, უკვე ეს კმარა პრაქტიკული ცხოვრების წარმოსაშობად.

§ 105. ნათქვამიდან ჩანს, რა უნდა ყოფილიყო პრაქტიკული მოღვაწეობის მიზანი პროტაგორას ფილოსოფიით. თუ ყოველი აზრი ჭეშმარიტია, უნდა ვეძიოთ ისეთი, რომელიც მეტ სიამოვნებასთან არის დაკავშირებული. ზნეობრივად კარგი არის ის, რაც სასარგებლოა; ზნეობრივად ცუდი კი არის ის, რასაც ვნება მოაქვს³. ვისთვის? უეჭველია

¹ D V 74 B 1.

² ჭემსის განსაზღვრით, მაგალითად, ჭეშმარიტი ან ღირებული იდეა ხომ ის არის, რომელიც ნაყოფიერია.

³ ასეთი შეხედულებას შეიძლება უტილიტარიზმი ეწოდოს: უტილიტარიზმი ხსნის ზნეობას სარგებლობაში ან სიამოვნება-უსიამოვნებაში.

პიროვნებისათვის, მაშ. იმდენი სხვადასხვა „კარგი“ არსებობს, რამდენიც არის პიროვნება. მაგრამ სხვადასხვა „კარგი“ შეიძლება შევთანხმოთ. თუ ის, რაც ჩემთვის არის „კარგი“, „კარგი“ არის შენთვისაც, ეს ყოფილა საზოგადო „კარგი“, და ამიტომ იბადება ერთიმეორის დახმარების აუცილებლობა საზოგადო „კარგის“ განხორციელების საქმეში. ასეთი საზოგადო ან საყოველთაო „კარგი“ არის სახელმწიფო, რადგან ის ხელს უწყობს თითოეული მისი შემადგენელი წევრის დაცვას, ის სასარგებლოა თითოეული მოქალაქისათვის. ვინც სახელმწიფოებრიობას ანგრევს, ის მარტო უღიდეს უზნეობას კი არ ჩადის, არამედ დიდ უგუნურობასაც, რადგან ასეთი ნგრევა მისთვისაც მავნებელია.

თუმცა სახელმწიფო გონიერი ეგოიზმის დაწესებულებაა, მაგრამ მარტო გონებას კი არ ემყარება, არამედ გრძნობებსაც. ადამიანი არის ნაშუის ან სინდისის (αιδώς) და სამართლის გრძნობა (δίκη), რომელიც ხელს უწყობს სახელმწიფოებრიობას, რაც ეგზომ საჭიროა ადამიანთა თავდაცვის ინტერესის თვალსაზრისით¹. ვისაც ეს გრძნობები არ აქვს, ის მავნე წევრია საზოგადოებისათვის, რადგან, ნაგულისხმევია, მარტო გონება არ კმარა იმისათვის, რომ შენთვის სასარგებლო საქმესაც კი რიგიანად ემსახურო. ასეთი წევრი საზოგადოების უმრავლესობაში უნდა მოსპოს, როგორც ესპობთ ჩვეულებრივ სენს.

სახელმწიფო ცხოვრების ეს დაფასება მე-18 საუკუნის განმანათლებლებს მოგვაგონებს, მაგრამ პროტაგორა არ ჩადის იმ შეცდომაში, რომელიც ახასიათებს უკანასკნელებს. მას სახელმწიფო წესწყობილება აბსოლუტურად არ მიაჩნია. პროტაგორასათვის პოლიტიკური წესწყობილება არ არის უკანასკნელი მორალური კრიტერიუმი ადამიანთა ყოფაქცევისა და უმრავლესობის სარგებლობით არ ამოიწურება ადამიანის ზნეობა. უკანასკნელი საზომი ყოფაქცევისა არის პიროვნების სიამოვნება, და სახელმწიფოებრიობაც ამ საზომით განისაზღვრება.

სახელმწიფო წესწყობილებაში რომ აბსოლუტური არაფერია, ამას პროტაგორა ამტკიცებდა სახელმწიფო კანონების ცვალებადობით ადგილისა და ღრობის მიხედვით. ერთია სახელმწიფო კანონები სპარტაში, მეორეა ათინაში, მესამე — მეგარაში. ის, რისთვისაც სჯიან ერთი სა-

¹ D V 47 B 1: ეს ნაშუი არის ბუნებრივი უფლება (ein natürliches Recht!) კი არა, როგორც ესმის ის ცელერს, Grundr. 82. არამედ ის არის ბუნებრივი თვისება ადამიანისა, ფსიქოლოგიური პირობა სახელმწიფო წესწყობილებისა.

ხელმწიფოს კანონები. მეორე სახელმწიფოში დაუსჯელად რჩება. თვით ერთსა და იმავე სახელმწიფოშიც სხვადასხვა დროს სხვადასხვა კანონებია. ამრიგად, სახელმწიფო კანონებიც რელატიურია, მათი მნიშვნელობა $\pi\rho\delta\tau\epsilon$ და არა $\chi\chi\mu'\alpha\beta\alpha\delta$. ეს იგივე სუბიექტივიზმია, რომელსაც სოფისტებისაგან უკვე ვიცნობთ, ოღონდ აქ განცალკევებული პიროვნების ადგილზე დაყენებულია კოლექტივი ან ადამიანთა საზოგადოება.

§ 106. თუ სახელმწიფო წესწყობილება ცვალებადია, თუ მის კანონებს მხოლოდ დროული მნიშვნელობა აქვს, საკითხავია, რა არის საბუთი ამ კანონების შეცვლისა? უეჭველია, ასეთი საბუთი უნდა იყოს ის, რაც ასაბუთებს საზოგადოდ სახელმწიფოებრიობას. ეს კი არის იმ პიროვნებათა სარგებლობა, რომელნიც სახელმწიფოს შეადგენენ. როდესაც სახელმწიფო წესწყობილება არ შეეფერება თავის დანიშნულებას, ე. ი. იმის მაგივრად, რომ კმაყოფილება მიანიჭოს მოქალაქეებს, ვნება მოაქვს მათთვის, ეს წესწყობილება ღირსია დამხობის. როგორ ხდება მერე ეს დამხობა ძველი წესწყობილებისა და ახლის შექმნა?

გარკვევით ამაზე პასუხს პროტაგორას ფრაგმენტებში და ძველ მოწმობებში ვერ ვპოულობთ. მაგრამ შეიძლება ზოგადი ნიშნის მიხედვით წარმოვიდგინოთ, თუ რას ფიქრობდა ამის შესახებ პროტაგორა. როდესაც ჩნდება კონფლიქტი მოქალაქეთა ინტერესსა და სახელმწიფო კანონებს შორის, იშლება ასპარეზი ბრძენისათვის, რომელიც პროტაგორას აზრით, იგივე ორატორია (პროპაგანდისტია, აგიტატორია). ბრძენი არწმუნებს თანამოქალაქეებს არსებული სახელმწიფოებრივი წესწყობილების უვარგისობაში. თუ მან ამ მიზანს მიაღწია, თუ მან სახელმწიფო კანონები მოქალაქეთა უმრავლესობას ცუდად მოაჩვენა, მოხდება ამ ცუდი კანონების შეცვლა იმ მიმართულებით, რომ ახალი კანონები ემსახურებოდნენ მოქალაქეთა ბედნიერებას. პროტაგორას ზოგი მეცნიერი (Vorländer) თვლის კონსერვატორად პოლიტიკაში. ასეთ შეხედულებას არა აქვს არავითარი საფუძველი. პირიქით, მთელი აზრთა წყობა პროტაგორასი გვარწმუნებს იმაში, რომ ის უნდა ყოფილიყო რადიკალიზმის მომხრე. მართლაც, თუ არსებული პოლიტიკური წესწყობილების მნიშვნელობა წარმავალია, და თუ სახელმწიფოს დანიშნულება მოქალაქეთა სარგებლობაა, ცხადია, რომ პროტაგორა ვერ აუვლიდა გვერდს რეფორმების საჭიროების ცნობას. ის როლი, რომელსაც ანიჭებს პროტაგორა ფილოსოფოსს, გვაძლევს უფლებას ვიფიქროთ, რომ არსებული წესწყობილების ძალით შეცვლა, თუმცა, მას პროტაგორა პრინციპულად ვერ დაგმობდა, მაჩვენებელი იყო პროტაგორასათვის ფილოსოფოსთა სისუსტისა, რამდენადაც მათ

კერ შეიძლება ყველა დაერწმუნებინათ იმაში, რომ არსებული პოლიტიკური ფორმა ცუდია.

ბევრი რამ აქ მეთვრამეტე საუკუნის ფრანგების შეხედულებას ემსგავსება. საფრანგეთის განმანათლებელივით პროტაგორა ფილოსოფოსს დიდ მნიშვნელობას აძლევს საზოგადოებრივ ცხოვრებაში, ოღონდ „განმანათლებლები“ ფილოსოფოსს მთავრობის სათავეში აყენებდნენ და ამიტომ მათი იდეალი იყო. თუმცა განათლებული, მაგრამ მაინც აბსოლუტიზმი. პროტაგორას ფილოსოფოსი კი ორატორი და სახალხო ტრიბუნი, რომელიც მუდამ ხალხთან არის და უხსნის მას არსებული პოლიტიკური წესწყობილების ავ-კარგს. პროტაგორას ფილოსოფია დემოკრატიას ასაბუთებს. თუ „განმანათლებლების“ სახელმწიფო ზალხს ზევიდან დასცქერის, როგორც უგნურ „შინაარსს“ და გარედან მოახვევს მას სასარგებლო კანონებს, პროტაგორა ფიქრობს. რომ თავისთვის სასარგებლო კანონებს თვითონ ხალხი უნდა ქმნიდეს.

პროტაგორას საზოგადო ფილოსოფიურ კონცეფციას ეთანხმება მისი შეხედულებაც ლმერთებზე, რომელსაც შეიძლება აგნოსტიციური ეწოდოს. „ლმერთებზე მე არაფერი ვიცი, არც ის, რომ ისინი არსებობენ. არც ის, რომ ისინი არ არსებობენ, რადგან მრავალი რამ უშლის ამას ზღაპრს. საკითხის სიძნელე და ადამიანის სიცოცხლის სიმოკლე“, ამბობდა პროტაგორა. ვინც ამას იტყოდა, იმას თავისი მსოფლმხედველობა თეოლოგიური ელემენტებისაგან სრულიად თავისუფალ პოზიტიურ საფუძველზე უნდა აეგო. და ჩვენ დავინახეთ, რომ ეს მართლაც ასე იყო.

მკვერამეტყველების სწავლება შეიქმნა პროტაგორასათვის საბაბი ბერძნული ენის ეტიმოლოგიას დაკვირვებოდა და შესანიშნავი აღმოჩენები გაეკეთებინა ამ დარგში¹. პედაგოგიკის ისტორიაშიც პროტაგორამ შესამჩნევი კვალი დატოვა: მან პირველად ჩამოაყალიბა გარკვეულ ფორმულაში ის აზრი, რომ სწავლება უნდა წარმოებდეს ვარჯიშობის და არა განყენებულ დებულებათა გაზეპირებით. ეს სომ სწავლების თვალსაჩინო მეთოდის პრინციპია, რომელიც ასე ფართოდ გაიშლება კომენსკის, ლოკის, რუსოს და პესტალოცის პედაგოგიურ თეორიებში.

§ 107. მეორე შესანიშნავი სოფისტი გორგია (Γοργίας) იყო სიცილიის ქალაქ ლეონტინებიდან². დაიბადა ის ალბათ 483 წელს. ახალგაზრდობისას ის სიცილიის რიტორიული სკოლისა (კორაკსის და ტიზისის) და ემპედოკლეს გავლენას განიცდიდა. იცნობდა ელეატურს

¹ D V 74 A 4.

² D V 76 A 1.

სკოლის წარმომადგენლებსაც. დიოდორეს გადმოცემით 427 წელს ლეონტინების მოქალაქეებმა გორგია ათენში გაგზავნეს, რათა ათენელებისათვის დახმარება ეთხოვა სირაკუზელების წინააღმდეგ. ათენში გორგიამ დიდი შთაბეჭდილება მოახდინა თავისი მქვერმეტყველებით. პროტაგორას მაგალითისამებრ გორგიამ დაიწყო ფასიანი ლექციების კითხვა და დიდი ქონება შეიძინა.

მოხუცებულობა მას გაუტარებია თესალიის ქალაქ ლარისაში. ამბობენ, რომ ის კიდევ ცოცხალი ყოფილა, როდესაც პლატონმა თავისი დიალოგი „გორგია“ გამოაქვეყნა. გორგიას გარდაცვალების წლად მიჩნეულია ქრ. წ. 375. მისი მოწაფენი იყვნენ: პოლოს აგრიგენტელი, ლიკოფრონი, პროტარქი. ალკიდამა, კრიტიას (ოცდაათის წინამძღვარი ათენში), მგოსანი ეუენე, რომელსაც პლატონი „ფედონში“ ახსენებს, კალიკლე, რომელიც პლატონს გამოყავს „გორგიაში“. ამ სოფინტს დაუწერია არაერთი თხზულება. მათ შორის ყველაზე ღირსშესანიშნავი იყო *Περὶ μὴ θύρας ἢ πειρῖ* ფსძეაჯ. თხზულებას არ მოუღწევია ჩვენამდე, მაგრამ გვაქვს მოწმობები მის შინაარსზე. ამ მოწმობათა შორის განსაკუთრებული ყურადღების ღირსია ის, რომელიც იმყოფება ფსევდო-არისტოტელეს „de Melisso Xenophane Gorgia“ თხზულების უკანასკნელ ნაწილში. აქ სწორად და ვრცლად არის გადმოცემული გორგიას მოძღვრების შინაარსი.

როგორც თვით სათაური გორგიას თხზულებისა გვარწმუნებს, ეს სოფისტი კარგად იცნობდა მელისოს. *Περὶ μὴ θύρας ἢ πειρῖ* ფსძეაჯ წარმოდგა ალბათ მელისოს თხზულებასთან (*Περὶ* ფსძეაჯ ἢ *πειρῖ* რბ შუაჯ) დაპირისპირებიდან. გარდა ამისა, თვით შინაარსიც გორგიას თხზულებისა ზოგან მელისოს არგუმენტებით სარგებლობს.

§ 108. პროტაგორა რელატივისტია. გორგიას კი მასზე უკიდურესი პოზიცია უქირავს. ის ნიჰილისტია. ამ ნიჰილიზმს ის სამ მთავარ დებულებაში გამოთქვამს: 1. გორგიას პირველი დებულებაა—*ἀρὰ ἀρὶς ἴσται*. ამ დებულებას გორგია ამტკიცებდა წინააღმდეგი დებულების დამარცხებით. არა არის რა, რადგან შეცდომა იქნებოდა გვეფიქრა, რომ რამე (არსი) არის. მართლაც და, ვთქვათ, რომ არსი არის (არაპირდაპირი მეთოდი მტკიცებისა). თუ არსი არის, — ის უნდა იყოს ან გაჩენილი, ან მარადიული. არსი არ შეიძლება იყოს გაჩენილი, რადგან თუ ის გაჩენილია, — ის უნდა იყოს გაჩენილი ან არსისაგან, ან არარაობისაგან. მაგრამ უკვე პარმენიდემ დაამტკიცა, რომ არსი არ შეიძლება გაჩენილი იყოს არც არარაობისაგან, არც არსისაგან. მაშასადამე, არსი საზოგადოდ არ შეიძლება იყოს გაჩენილი. — არსი არც მარადიული შეიძლება იყოს, ვინაიდან ის, რაც მარადიულია, უნდა იყოს სივრცეში უსაზღვრო, როგორც ამბობდა მელისო. მაგრამ უსაზღვრო არ

შეიძლება არსებობდეს, ვინაიდან მას არ აქვს ადგილი. ის ვერ იარსებებს ვერც თავისთავში. ვერც სხვაში. ამრიგად, არსი არ არის, რადგან მისი გააზრება შეუძლებელია. ის არც გაჩენილად გაიაზრება, არც მარადიულად. მაშ, თუ არსი არ არის, მართალი ყოფილა დებულება — არა არის რა. — ეს დედუქცია ბევრ რამეში მოგვაგონებს ელუატებს. აღნიშნოთ განსაკუთრებით ის, რომ გორგია ელუატებივით სინამდვილეს აზროვნებაში მოცემულ აუცილებლობით განაპირობებს.

2. კიდევ რომ იყოს არსი, მისი შეცნობა შეუძლებელი იქნებოდა, — ასეთია გორგიას მეორე დებულება, რომლის დაკვირვება ფრიად საინტერესო დასკვნებს გვაძლევს ამ სოფისტის წარმოდგენის შესახებ შემეცნებაზე. არსის შემეცნება რომ შესაძლებელი ყოფილიყო, მაშინ შემეცნებაც არსი იქნებოდა. აქ ნაგულისხმევია, რომ შემეცნება არის არსის უკუფენა, რომ შემეცნება ობიექტისა ემსგავსება თვით ამ ობიექტს. თუ შემეცნების ობიექტი არის საგანი, — მაშინ შემცნობი აზრიც ან წარმოდგენა საგანი უნდა იყოს. მაგრამ ეს არ არის ასე. აზრი აზრია და არა საგანი; საგანიც არ არის წარმოდგენა. წარმოდგენა რომ საგანი ყოფილიყო, მაშინ ყოველი წარმოდგენა ასეთი საგანი (სინამდვილე) იქნებოდა. საგანი იქნებოდა, მაგალითად, ეტლების ბრძოლა ზღვაზე, რომელსაც ჩვენ წარმოვიდგენთ ოცნებაში. ეს კი ასე არ არის. მაშასადამე, აზრი განირჩევა საგნისაგან (არსისაგან) და ამიტომ შეუძლებელია, რომ აზრი არსს შეეფერებოდეს, ე. ი. შეუძლებელია არსის შეცნობა იმ შემთხვევაშიც, თუ ეს არსი მართლაც არსებობს.

3. დაბოლოს, შესაძლებელიც რომ ყოფილიყო არსის შეცნობა, ჩვენს ცოდნას სხვას ვერ გავუზიარებდით. საუკეთესო საშუალება, რომლითაც ჩვენ ვსარგებლობთ აზრის გადასაცემად, არის სიტყვა. მაგრამ სიტყვა, როგორც ბგერათა კომპლექსი, არ შეეფერება აზრს, რომელსაც ის გადაცემს. სხვა არის წარმოდგენა და სხვა არის სიტყვა. ეს უდავო გარემოება ცხადდება უკვე იქიდან, რომ წარმოდგენას წითელ ფერზე ჩვენ ვიძინთ თვალების მეშვეობით. სიტყვას კი „სიწითლე“ ვიძინთ არა თვალების, არამედ ყურების მეშვეობით. წარმოდგენა სიტყვის მიღმა იმყოფება, ისე როგორც საგანი წარმოდგენის მიღმა. ამიტომ სიტყვის მეშვეობით აზრის გადაცემა მხოლოდ იმიტომ არის მოსახერხებელი, რომ მსმენელი გავიწილ სიტყვაში თავის საკუთარ აზრს ათავსებს¹. მაგრამ აზრი, რომლის გამოსახატავად

¹ ეს რომ ასე არ ყოფილიყო და სიტყვით ადამიანს უშუალოდ გადაეცემოდეს თან აზრიც, მაშინ ბრმას მოვაწვდიდით წითელ ფერზე წარმოდგენას. მაგრამ ეს შეუძლებელია. რამდენიც უნდა ველაპარაკოთ ბრმას სინათლეზე, — ის მაინც ვერ წარმოიდგენს სინათლეს, რადგან მას არასოდეს უნახავს იგი და საკუთარი წარმოდგენა

მთქმელმა იხმარა სიტყვა, არ არის ის აზრი, რომელიც მსმენელმა გაგონილ სიტყვაში მოათავსა, რადგან ერთია მთქმელი, მეორეა მსმენელი და, მაშასადამე, ერთია. მთქმელის აზრი, ხოლო სხვაა მსმენელის აზრი. თითოეულის აზრი განუმეორებელი და სრულიად ინდივიდუალური ფაქტია, რომელსაც არაფერი აქვს საერთო მეორის აზრთან (ამას პროტაგორაც იზიარებდა). სწორედ ამიტომ შეუძლებელია შეცნობილის გადაცემა.

§ 109. საყურადღებოა გორგიას ეს არგუმენტაცია, რომელიც მოწმობს მის ფსიქოლოგიურსა და ფნოსეოლოგიურ ინტერესებს. აზრი არ ფარავს საგანს, სიტყვა არ ფარავს აზრს, თვით პრედიატი მსჯელობისა არ ფარავს სუბიექტს. ამიტომ ზოგადი მსჯელობა შეცდომაა, რადგან ის აიგივებს იმას, რაც ერთი და იგივე არ არის. აქ უკვე თითქმის ნათლად ჩანს ფსიქიურის ფიზიკურისაგან გარჩევა, რომლითაც გორგია სარგებლობს თავისი სეპტიკური მსოფლმხედველობის დასამტკიცებლად.

თანამედროვე თვალსაზრისით უფრო სადავოა პირველი დებულება გორგიასი „არა არის რა“. ზოგი საყვედურს გამოთქვამს, რომ გორგიამ აქ მელისოს კვალად ლოგიკური შეცდომა ჩაიდინა და დროში უსაზღვრობა ვერ გაარჩია სივრცეში უსაზღვრობისაგან. მაგრამ თავის ადგილზე განვიხილოთ, რამდენად მართებულია ასეთი საყვედური¹. სხვები ექვს გამოთქვამენ იმაზე, მართლაც თუ სერიოზულად იყო გორგია დარწმუნებული, რომ არაფერი არსებობს. პ ა ი ნ რ ი ხ გ ო მ - პ ო რ ც ი ფ ი ქ რ ო ბ ს, რომ დებულება „არაფერი არსებობს“ იყო უბრალო მაგალითი იმისა, რომ შეიძლება ყოველი აზრის მტკიცება, რაც უნდა ყალბი იყოს ის, თვით იმ აზრისაც, რომ არაფერი არსებობს. მაგრამ ეს რომ ასე არ იყო, ამას მოწმობს ის გარემოება, რომ არისტოტელე სერიოზულად ეკამათებოდა გორგიას დებულებას. ცხადია, რომ ეს დებულება გორგიასაც სერიოზულად ჰქონდა წამოყენებული. წინააღმდეგ შემთხვევაში არისტოტელე მას კამათსაც არ დაუწყებდა. სულ სხვა საკითხია, მართლაც დარწმუნებული იყო გორგია იმაში, რომ არაფერი არსებობს? ეს უფრო გორგიას ფსიქოლოგიას შეეხება, ვიდრე მისი მოძღვრების შინაარსს. ასეთი კითხვის დაყენებაც ერთგვარ შეუსაბამობას შეიცავს. ამავე საბუთით შეიძლებოდა გვეკითხა — მართლაც დარწმუნებული იყო ბენონი იმაში, რომ მოძრაობა არ ასებობს, როგორც ამტკიცებდა ის ამას? ასეთი საკითხების გადაწყვეტა შესაძლებელია იმის განსაზღვრით, თუ რას ვეძახით ჩვენ დარწმუნებულ-

არ აქვს მასზე. გარეშე ასეთი წარმოდგენისა კი სიტყვა მისთვის ბგერათა კომპლექსად რჩება მხოლოდ.

¹ იხ. ზევით. § 52.

ბას. თუ დარწმუნებულობა მტკიცდება ჩვენი პრაქტიკული მოქმედებით, მაშინ როგორც ძენონი, ისე გორგიაც, უეჭველია არ იყვნენ თავიანთ დებულებებში დარწმუნებული, რადგან ორივენი ისე მოქმედებდნენ. თითქოს მათი დებულებები ქეშმარიტი არ იყო. საკუთარ მოქმედებაში ძენონი გულისხმობდა მოძრაობის არსებობას, ხოლო გორგია — საგანთა არსებობას. მაგრამ თუ დარწმუნებულობა მოვწყვიტეთ ამ პრაქტიკულ საზომს, მაშინ არ გვაქვს უფლება ვიფიქროთ, რომ გორგია სერიოზულად დარწმუნებული არ იყო იმაში, რომ დებულება — არაფერი არსებობს — ქეშმარიტებაა.

§ 110. პროტაგორა და გორგია უდიდესი წარმომადგენლები იყვნენ სოფისტიკისა. ნაკლები მნიშვნელობა აქვთ პროდიკეს და ჰიპიასს. რომელნიც აგრეთვე სოფისტთა უფროს თაობას ეკუთვნიან. პროდიკე კოსელ ქალაქ იულიდიდან პროტაგორაზე უმცროსი იყო წლოვანებით. პლატონი უფრო მეგობრულად ეპყრობა მას, ვიდრე სხვა სოფისტებს. სოკრატეც იცნობდა პროდიკეს და ურჩევდა თავის აბალგაზრდა მეგობრებს მოესმინათ პროდიკეს კურსი, სანამ ფილოსოფიის სერიოზულ შესწავლას შეუდგებოდნენ. ეს კურსი შედგებოდა ფასიანი ლექციებისაგან სინონიმიკაზე, ე. ი. მსგავსი აზრების შემცველ სიტყვათა მნიშვნელობის ურთიერთ გარჩევაზე, მაგალითისათვის, დავა და კამათი ემსგავსებიან ერთმანეთს აზრით. ისინი სინონიმები იან. მაგრამ „კამათი“ ეწოდება აზრთა მეგობრულ გაცვლა-გამოცვლას ქეშმარიტების აღმოსაჩენად, ხოლო „დავა“ — მოწინააღმდეგეთა მტრულ შეხლას იმ მიზნით, რათა ერთმა გამარჯვება მოიპოვოს მეორეზე¹. თავის სინონიმიკით პროდიკემ საფუძველი ჩაუყარა მეცნიერულ ტერმინოლოგიას.

საყურადღებოა პროდიკეს სარწმუნოებრივ-ზნეობრივი შეხედულებანი. რელიგიას პროდიკე უტილიტარისტულად ხსნიდა. ღმერთები, მისი აზრით, სასარგებლო მოვლენათა გაპიროვნებას წარმოადგენენ. მზის სითბო და სინათლე, დედამიწის ნაყოფიერება, ზღვა და მდინარეები სასარგებლო მოვლენებია ადამიანისათვის. ამიტომ ადამიანმაც გააღმერთა ეს მოვლენები, და აქედან გაჩნდნენ ფოიბოს-აპოლონი, დემეტრა, პოსეიდონი, რომელნიც ამ სასარგებლო მოვლენათა პერსონიფიკაციას წარმოადგენენ. როგორც ვხედავთ, აქ მოცემულია პროდიკეს მიერ ცდა რელიგიის რაციონალისტური ახსნისა, რომელიც მთელი მისი ეპოქის საზოგადო მიმართულებასთან მჭიდროდ იყო დაკავშირებული. ასეთი დამოკიდებულება სარწმუნოებასთან

¹ Ἄμφισπῆτος μὲν γὰρ καὶ δὲ ἐννοίαν οἱ φίλοι τοῖς φίλοις ἐρέουσιν δὲ οἱ διαφθοῖ τε καὶ ἐχθροῖ ἀλλήλοισ. Plat. Protag. 347 B. DV 77 A 13. იქვეა მოყვანილი სინონიმების სხვა მაგალითებიც, რომელთა გარჩევას ასწავლიდა პროდიკე.

გვიხსნის, ვგონებ, პროდიკეს პე ს ი მ ი ზ მ ს. სიცოცხლე, მისი აზრით, ტანჯვით არის სავსე. ამიტომ სიცოცხლეს სჯობს სიკვდილი. სიკვდილის შიში უგუნურებაა, არა იმიტომ მხოლოდ. რომ შიში ვერ იხსნის სიკვდილსა, არამედ იმიტომ, რომ სიკვდილს არავითარი დამოკიდებულება არ აქვს ჩვენთან. სანამ ცოცხალი ვართ სიკვდილი არ არის. როცა სიკვდილი მოვა, ჩვენ არ ვიქნებით.

ჰიპიას ელიდელი (Ἱπιάδης) პროდიკეს ტოლი იყო წლოვანებით. მან გაითქვა სახელი თავისი პოლიპიატირობით და მკვერმეტყველებით. არითმეტიკა, გეომეტრია, ასტრონომია, მუსიკა, ეთიკა, ფსიქოლოგია, პოლიტიკა — ყველა ამის ცოდნას იჩემებდა ეს სოფისტი. გარდა ამისა მას თავი მოჰქონდა თავის ხელოსნობითაც. ამბობენ, რომ ოლიმპიის დღესასწაულზე ის გამოცხადდა ტანისამოსში, რომელიც მასვე უნდა შეეკეროს საკუთარი ხელით. ასწავლიდა ის აგრეთვე მ ნ ე მ ო ნ ი კ ა ს ან მეხსიერების ხელოვნებას, რომლის მცოდნეს ადვილად უნდა შეკლებოდა მეტის დამახსოვრება, ვიდრე სხვებს.

ჰიპიასი ცნობილია უმთავრესად თავისი პოლიტიკურ-ზნეობრივი შეხედულებებით. ის არჩევს ბუნებრივად არსებულს იმისაგან, რაც ადამიანთა შეთანხმების ან პირობის ძალით არსებობს. პირველს ის უწოდებს ფრსე, ხოლო მეორეს — ნამად. ეს გარჩევა ბუნებრივისა პირობითისაგან მთლად ახალი არ იყო. მისი სათავე ელევატების ფილოსოფიაში უნდა ვეძიოთ¹. ოღონდ ჰიპიასმა განავითარა ის და გამოიყენა თავისი პოლიტიკური შეხედულებების დასასაბუთებლად.

ყოველი პოლიტიკური წესწყობილება, ჰიპიასის აზრით, არსებობს მხოლოდ პირობით (νῆμα, ψῆμα): ის არის შეთანხმების შედეგი². ეს რომ ასეა, იქიდან ჩანს, რომ კანონები სხვადასხვა სახელმწიფოში სხვადასხვაა. კანონები იცვლება ადგილისა და დროის მიხედვით, ისე როგორც იცვლებიან ზნე-ჩვეულებანი³.

რაც შეეხება ადამიანის ბუნებას, ის მოცემულია ყოველი კანონმდებლობის, ყოველი პოლიტიკური წესწყობილების დაარსებამდე, ის ერთი და იგივეა ყველაში, ბარბაროსში და ელინში⁴. ადამიანის ბუნება არის სწორედ საქირველი, რომელზედაც შენდება კანონი. ამიტომ ეს კანონი არ უნდა ეწინააღმდეგებოდეს ადამიანის ბუნებას. ნამდვილად კი კანონი ჩაგრავს ადამიანს, რამდენადაც ეს ხელოვნური გამოგონება ეწინააღმდეგება ზნერად ადამიანის ბუნებას (აქ მოცემულ-

¹ Reinhardt, Parmenides, 42 ff.

² აქ გამოთქმულია აზრი პირველი სახეა „საზოგადოებრივი ხელშეკრულების“ მე-18 საუკუნის თეორიისა.

³ D V 79 A 14.

⁴ ზღრ. Zeller 1, 1397.

ლია ბუნებრივი სამართლის პოზიტიურისაგან გარჩევა და განმარტება მათი ურთიერთობისა) აქედან იზადებოდა ჰიპიასისათვის საკიროება სამართლის და ზნეობის პოზიტიურ დებულებათა გადაფასებისა ადამიანის ბუნებრივი მოთხოვნილების თვალსაზრისით. ერთი მაგალითი ასეთი გადაფასებისა ახალ სხივს არ უმატებს ჰიპიასის სახელს. მისი აზრით, მშობლის სქესობრივი შეუღლება შვილთან არ არის ბუნებრივი დამოკიდებულების დარღვევა¹. თუკი ასეთი შეუღლება ზოგ ქვეყნებში აკრძალულია, ეს პირობითი მოვლენაა მხოლოდ. ეს მსკველობა მოწმობს იმას, რომ ამ პოლიპისტორს ბევრი მაინცდამაინც არა გაეგებოდა რა ადამიანის ბუნებაში.

§ 111. როგორც მე-17 — მე-18 საუკუნის ევროპაში ბუნებრივი კანონის იდეა გამოიყენეს რევოლუციური მიზნის განსახორციელებლად, ისე ძველ საბერძნეთშიც ფსოც და νομοც²ის დაპირისპირება გამოიყენეს ადამიანის ემანსიპაციისათვის და სარწმუნოებრივი, ზნეობრივი და პოლიტიკური ტრადიციის დასამხობად. ამ რევოლუციური დასკვნების გამოყვანა განსაკუთრებით უმცროსი სოფისტების საქმეს შეადგენდა. კრიტიკის აზრით, სარწმუნოება არ არის ადამიანის ბუნებრივი კუთვნილება. სარწმუნოება გამოიგონა ჰეკვიანმა პოლიტიკოსმა, რომელიც მიხვდა, რომ ბოროტმოქმედებათა მოსასპობად არ კმარა მხოლოდ უფლებრივი დაწესებულებები, რადგანაც ყოველთვის არის შესაძლებელი, რომ ბოროტმოქმედება დაიშალოს და კანონის მიერ ის დაუსჯელი დარჩეს. ამიტომ ამ ჰეკვიანმა პოლიტიკოსმა გამოიგონა უზენაესი არსება, რომელიც ყველაფერს ხედავს, ყველაფერი იცის და დაუსჯელად არც ერთ დანაშაულს არ ტოვებს³. თუ ღმერთი ფიქციაა და მეტი არაფერი, სახელმწიფო წესწყობილება თავის გამართლებას ან სანქციას რელიგიაში ვერ იპოვის. ყველა პოლიტიკური კანონი ხელოვნურად არის შექმნილი ძლიერების მიერ (რა თქმა უნდა, უპირველეს ყოვლისა თავიანთ სასარგებლოდ), ამტკიცებდა თრაზიმახე ხალკიდონელი⁴. თუ ეს კანონები ასე თუ ისე სუსტებისათვისაც (ე. ი. უმრავლესობისათვის) ხელსაყრელია, მაშინ მათ წინააღმდეგ არაფერი ითქმის. ძლიერის გამოგონილი კანონი სუსტებისათვისაც შეიძლება ზოგჯერ გამოსადეგარი იქნეს, ამტკიცებდა კალიკლე⁴, მაგრამ როდესაც სახელმწიფო კანონები პიროვნებისათვის საზიანოა, არაფერია გასაკიცხავი იმაში, თუ ასეთი

¹ Zeller, I. 1397, 2 Anm.

² D V 81 B 25.

³ Platp. Res I, 383 და ქვ.

⁴ Plat, Gorg. 482.

პიროვნება საკუთარი პასუხისმგებლობით არ დაემორჩილება ამ კანონს. არავის წაერთმევა უფლება, თუ ის გრძნობს სათანადო ძალას, აღსდგეს გამეფებული წესწყობილების წინააღმდეგ. ოღონდ მან უნდა იცოდეს, რომ ასეთი გამოსვლა დიდ დაბრკოლებებს შეხვდება გაბატონებულთა ბანაკიდან (აქ წამოყენებულია, როგორც ვხედავთ, დებულება, რომ ხალხს აქვს უფლება რევოლუციის მოწყობისა). ბოლოს და ბოლოს უნდა ითქვას, რომ კანონი უფრო სუსტებისათვის არსებობს. ძლიერს ყოველთვის აქვს საშუალება კანონის გავლენა არ განიცადოს და ამასთან თავისი სურვილების განხორციელებაზედაც ხელი არ აიღოს. ძლიერს უსამართლო საქმისათვისაც შეუძლია ლოიალური სახის მიცემა.

აქედან ცხადია, რომ ზოგ სოფისტს სრულიად უნდა დაეკარგოდა რწმენა კანონმდებლობისადმი, როგორც ძლიერთა იარაღისადმი სუსტების (ე. ი. უმრავლესობის) შესაბოჰად და დასაჩაგრავად. მართლაც, სოფისტებს შორის ვხედავთ ანარქისტებსაც, რომლებიც მოითხოვდნენ სახელმწიფოებრიობის გაუქმებას. არ უნდა გაგვიკვირდეს, რომ ზოგი სოფისტი (ალკიდამასი) წინ აღუდგა მთელი ანტიკური კაცობრიობის შემარცხვენელ ინსტიტუტს, მონობას, და მოითხოვა მისი მოსპობა, ე. ი. ძირითადი გადატრიალება მთელი ანტიკური კულტურისა, რომელიც მონობაზე იყო აგებული. უეჭველია, სოფისტების პრინციპები ეროვნულ ჩაგვრასაც არ ურიგდებიათ. მაგრამ სოფისტები ამ საკითხს არ შეხებიათ, რადგანაც მათ დროს ის არ იდგა ისე მწვავედ, როგორც დღეს ის დღეს.

ლიტერატურა

1. Espinas, La philosophie de l'action au V siècle. Arch. f. G d. Phil. 6. u 7. B
2. Brochard, Protagoras et Démocr. Arch. f. Gesch. d. Phil. 2. B.
3. Ягодинский, Протагор.
4. Lachmann, Protagoras, Nietzsche, Stirner.
5. H. Gomperz. Sophistik u. Rhetorik.

ქსენოფანე კოლოფონედი
მსოფლმხედველობა :

წიგანის ტყვეობა

პოლითეიზმიდან მონოთეიზმისაკენ გადასვლა უდიდესი ნაბიჯია წინ ადამიანის ემანსიპაციის თვალსაზრისით. ამიტომ ცხოვრება და მოძღვრება საბერძნეთის შესანიშნავი მოაზროვნის ქსენოფანე კოლოფონელისა განსაკუთრებულ ყურადღებას იპყრობს ჩვენს ხანაში, როდესაც კვლავ დაყენებულია მსოფლმხედველობის პრინციპული საკითხები. ქსენოფანეს სახით ადამიანი ხომ პირველად განთავისუფლდა პატრიარქალურ-პოლითეისტური იდეოლოგიისაგან. ქსენოფანეს შესახებ ამ ბოლო დროს გამოქვეყნებული გამოკვლევების რიცხვი ამტკიცებს, რომ ამ მოაზროვნეს მეტი ინტერესით ეკიდებიან, ვიდრე ზოგ სხვა წინასოკრატელ, თვით თანამედროვე პოზიტივიზმის წინამორბედ პროტაგორასაც, რომელმაც მოახერხა მთელი რევოლუციური მსოფლმხედველობა მოეთავსებინა მოკლე წინადადებაში: კაცი არის საგანთა საზომი.

ჩვენი დამოკიდებულება ქსენოფანეს მოძღვრებასთან არის დამოკიდებულება ისტორიკოსისა თავის საგანთან, არც მეტი არც ნაკლები. ამიტომ ჩვენი მთავარი მიზანია ამ ორიგინალური ფილოსოფოსის აზრთა წყობის რესტავრაცია. ასეთი რესტავრაციის ცდები დღემდე მრავალი იყო. უპირველეს ყოვლისა დავასახელოთ ცელერის, ფრანც კერნის და ფრეიდენტალის გამოკვლევები. მაგრამ ეს ცდები ვერ გვაკმაყოფილებენ იმ მიზეზების გამო, რომ ისინი ვერ ახერხებენ ერთმანეთში შეათანხმონ ყველა ფაქტი ქსენოფანეს მოძღვრებაზე, რომლებიც დღეს ჩვენს განკარგულებაშია. სხვა რომ არა იყოს რა, მარტო ეს გარემოება საკმარისია ქსენოფანეზე ახალი გამოკვლევის დასაწყერად. ჩვენი ამოცანა იმაში მდგომარეობს, რომ აღმოვაჩინოთ თვალსაზრისი, რომელიც საშუალებას მოგვცემს შინაგანი წინააღმდეგობისაგან თავისუფლად გავიაზროთ ქსენოფანეს მოძღვრება. ჩვენ შევძელით ამ ამოცანის გადაწყვეტა, თავი დავალწიეთ თუ არა იმ ნაკლოვანებებს, რომლებსაც ვამჩნევთ ზემოდასახელებულ მეცნიერთა გამოკვლევებში, — ყოველ შემთხვევაში უნდა აღინიშნოს, რომ ჩვენ ვიდგებით ამ მეცნიერთა მიერ გაკაფულ ნიადაგზე.

ქსენოფანეს ფილოსოფიის წყაროებით ჩვენ ვსარგებლობდით, მტირეოდენ გამონაკლისის გარეშე, დილისის გამოცემაში: H. Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker, Berlin. 1903 (შემოკლებით, DV).

ქსენოფანეს პროზლემა

ჩემი წიგნი „ქსენოფანე კოლოფონელი“, რომელიც სადისერტაციო შრომად მაქვს წარმოდგენილი, შეეხება ანტიკური ფილოსოფიის წინასოკრატული ხანის ერთ უმნიშვნელოვანეს მოაზროვნეს, ელეატური ფილოსოფიური სკოლის დამაარსებელს. ელეატურმა მიმართულებამ დიდი როლი შეასრულა-ბერძნული აზროვნების განვითარებაში. მან შექმნა პირობები, ურომლისოდ ბერძნული აზროვნება პრიმიტიული პილოძიზმის ფარგლებს ვერ გასცდებოდა. მანვე შემოიტანა საბერძნეთის ფილოსოფიურ ვითარებაში იმის შეგნება, რომ მეცნიერების პრინციპი გრძნობათა გაღმა მდებარეობს და ის აზროვნებით შეიცნობა მხოლოდ. ამან გაანაყოფიერა მეცნიერული ძიება და შესაძლებელი გახადა იონიის ფიზიკოსთა გულუბრყვილო თეორიების ადგილზე გაჩენილიყო ორი უდიდესი ფილოსოფიური სისტემა ძველი საბერძნეთისა: ატომისტური მეტაფიზიკა დემოკრიტესი და იდეათა თეორია პლატონისა. ამიტომ ცხადია, თუ რამდენად საინტერესო უნდა იყოს ფილოსოფიური აზროვნების ისტორიკოსისათვის განვითარება ელეატური მიმდინარეობისა და კერძოდ მოძღვრება ამ მიმდინარეობის დამაარსებლის, ქსენოფანე კოლოფონელისა.

მაგრამ მართო ამით არ ამოიწურება ინტერესი, რომელსაც იწვევს ქსენოფანეს თეორია. ქვემოთ დავინახავთ, რომ ეს თეორია წარმოადგენს ლოგიკურად დასრულებულ მონოთეიზმს. როგორადაც უნდა დავაფასოთ ჩვენ დღეს ეს მოძღვრება, ერთი მაინც უდავოა, პოლითეიზმიდან მონოთეიზმზე გადასვლა უდიდესი პროგრესული ნაბიჯი იყო იდეოლოგიური ვითარების სფეროში.

ვიდრე ჩემი წიგნის მთავარ ხაზებს გაგაცნობდეთ, საჭიროდ მიმაჩნია აქ ერთ გარემოებაზე შეეჩერდე. ჩემი მიდგომა ქსენოფანეს მოძღვრებისადმი, როგორც იმ ნაწილში, რომელსაც მე ქსენოფანეს ფიზიკას ვუწოდებ, ისე იმ ნაწილშიაც, რომელსაც მე ქსენოფანეს მეტაფიზიკა დავარქვი, არის მიდგომა მხოლოდ ისტორიკოსისა, ე. ი. მეცნიერისა.

ყოველგვარი მოვლენა შეიძლება განხილულ იქნეს სხვადასხვა

თვალსაზრისით. მათ შორის ერთია თვალსაზრისი ცოდნისა, მეორეა თვალსაზრისი რწმენისა. მართალია, ყოველი ცოდნა თვითონ გულისხმობს რწმენას. სხვა რომ არა იყოს რა, ცოდნა არ შეიძინება, თუ არ გეწამს, რომ ცოდნის შეძენის შესაძლებლობა არ არის ადამიანთათვის ალკვეთილი. მაგრამ ყველაფერი ეს სრულებით, არ უშლის ხელს იმის აღიარებას, რომ ცოდნას აქვს თავისი სპეციფიკური ლოგიკური ნიშანი, რომელიც განასხვავებს მას რწმენისაგან. ეს განსხვავება ყველაზე უფრო ნათლად აშკარავდება იქ, სადაც მოცემულია ცოდნისა და რწმენის უმაღლესი განვითარება. ასეთი მოვლენებია, ერთი მხრივ, მეცნიერება, მეორე მხრივ, რელიგია.

მეცნიერება ცოდნის უმწვერვალესი ნიშანია, ისე როგორც რელიგია უმწვერვალესი ნიშნია რწმენისა. მეცნიერება სისტემაში ჩამოყალიბებული ცოდნაა, ხოლო რელიგია — სისტემაში ჩამოყალიბებული რწმენა. მეცნიერების თვალსაზრისი არის თვალსაზრისი ბუნებრივი, რომელიც მიზეზობრიობის მტკიცე პრინციპს ეყრდნობა. რელიგიის თვალსაზრისი კი არის თვალსაზრისი ზებუნებრივი, რომელიც სასწაულს გულისხმობს. იქ, სადაც რელიგიური აზროვნება საიდუმლო ღვთაებრივი ძალის მოქმედებას ხედავს, მეცნიერული აზროვნება ცდილობს აღმოაჩინოს ბუნებრივ ძალთა მოქმედება.

ჩემი წიგნის საგანია მონოთეიზმის გაჩენა საბერძნეთში. ეს საგანი მე მეცნიერული გამოკვლევის ობიექტად ვაქციე. ეს იმას ნიშნავს, რომ იქ, სადაც რელიგიურ თვალსაზრისზე მდგომი მხოლოდ ზებუნებრივ მოვლენას დაინახავდა, მე ვცდილობ ბუნებრივი მიზეზები აღმოვაჩინო.

ჩემი აზრით, მონოთეისტური იდეის გაჩენა შესაძლებელია იმგვარივე ძალთა მოქმედებით ავხსნათ, რომელნიც აჩენენ ყოველ სხვა იდეას. მეტიც შეიძლება ამ შემთხვევაში ითქვას. მონოთეიზმის გაჩენა არამცთუ შესაძლებელია ბუნებრივი მიზეზებით აიხსნას, არამედ მეცნიერების პირდაპირ მოვალეობას შეადგენს სწორედ ასე ახსნას იგი. სადაც მეცნიერი ტოვებს ბუნებრივ მიზეზებს და მისტიციზმის სიღრმეში იძირება, იქ ის მეცნიერებასაც ეთიშება.

ვინც ფილოსოფიური აზროვნების განვითარებას იცნობს, ის დაინახავს, რომ ჩემი გამოკვლევა ქსენოფანე კოლოფონელზე ერთი მხრივ მხოლოდ დეტალია იმ დიდი პროგრამის შესასრულებლად, რომელიც უკვე XVIII საუკუნის განმანათლებელთა წინაშე ისახებოდა. მე მხედველობაში მყავს აქ დავით იუმი, კლოდ ჰადრიან ჰელვეციუსი და სხვ., რომელთაც შესაძლებელი გახადეს მეცნიერული მიდგომა სარწმუნოების განვითარების პრობლემისადმი.

ზემონათქვამიდან გასაგები, ხდება, რომ კვლევის დროს უწინარეს ყოვლისა ჩემს წინაშე წამოიჭრა ასეთი საკითხი: მართლაც თუ

ჰქონდა მონოთეისტური იდეა ქსენოფანე კოლოფონელს? საქმე ის არის, რომ მრავალი მეცნიერი (მათ შორის აქ განსაკუთრებით დასახელებულია ფ რ ე ი დ ე ნ ტ ა ლ ი, რომელმაც ქსენოფანეს უკლებნა ფრიად მნიშვნელოვანი მონოგრაფია („Ueber die Theologie des Xenophanes“), ამტკიცებს, რომ ქსენოფანე იყო არა მონოთეისტი, არამედ პოლითეისტი, ოღონდ სხვა პოლითეისტებისაგან განსხვავებით მან მხოლოდ წინ წამოაყენა ის აზრი, რომ მრავალ ღმერთთა შორის არის ერთი უდიდესი, და იგი სხვებს არა ჰგავს. ასეთ შეხედულებას არ შეიძლება მონოთეიზმი ეწოდოს, და ფრეიდენტალიც ქსენოფანეს მსოფლმხედველობას მონოთეიზმის მაგივრად პენოთეიზმის სახელწოდებას აძლევს.

დაახლოებით იმავე პოზიციას, რომელზედაც ფრეიდენტალი დგას, იცავს ბევრი სხვა ისტორიკოსი ფილოსოფიისა. ცნობილი მეცნიერი თეოდორე გომპერცი, მაგალითად, ამტკიცებს, რომ ქსენოფანე არამცთუ არ იყო მონოთეისტი, რომელიც ახალ შეხედულებას ამყარებდა, არამედ ის იყო უბრალო რესტავრატორი იმ იდეოლოგიისა, რომელიც მეექვსე საუკუნის საბერძნეთისათვის დიდი მანძილით უკან დატოვებული მსოფლმხედველობა იყო. მართალია, ქსენოფანეს მონოთეისტობას ფრიად გამოჩენილი დამცველებიც ჰყავდა: ც ე ლ ე რ ი, დ ი ლ ს ი, ვ ი ლ ა მ ო ვ ი ც ი და სხვები. მაგრამ აღსანიშნავია მაინც ის გარემოება, რომ ქსენოფანეს მონოთეისტობა, ჩემი აზრით, არ იყო იმდენად მტკიცედ დასაბუთებული, რომ ზედმეტი ყოფილიყო ამ საკითხის ხელმეორედ გადასინჯვა.

მთავარი მიზეზი იმისა, რომ ქსენოფანეს მონოთეისტობა სადავო საკითხია, იმაში უნდა ვეძიოთ, რომ წყაროები ქსენოფანეს ფილოსოფიისა საკმაო სიცხადით არ ამოწმებენ მის მონოთეისტობას. ეს წყაროები ორ ჯგუფს ეკუთვნიან: პირველი ჯგუფი ქსენოფანეს ფილოსოფიის შესასწავლი წყაროებისა არის ქსენოფანესაგან დარჩენილი ფრაგმენტები. ესენი გაბნეული არიან მოგვიანო ხანის მწერალთა თხზულებებში და ისტორიულ-ფილოლოგიურად გამოკვლეული არიან ჰერმან დილსის მიერ, რომლის წიგნითაც („Die Fragmente der Vorsokratiker“) მე მომიხდა საარგებლობა. რა თქმა უნდა, მე ვერ შევძლებდი ჩემი გამოკვლევის დაწერას, რომ დილსს წინასწარ არ შეესრულებინა ამისათვის საჭირო ფილოლოგიური მუშაობა. საზოგადოდ, უნდა აღინიშნოს, რომ ჰერმან დილსის შემოდასახელებულმა წიგნმა თითქმის ახალი ასპარეზი გაუხსნა ისტორიულ-ფილოსოფიურ კვლევას, რადგანაც ფილოლოგიის არასპეციალისტებისათვისაც მისაწვდომი გახადა წინასოკრატული ფილოსოფიის მასალები, და სწორედ ამით აიხსნება ნაწილობრივ ისიც:

რომ გამოკვლევათა რიცხვი წინასოკრატული ფილოსოფიის შესახებ დილის წიგნის გამოქვეყნების შემდეგ საგრძობლად გაიზარდა.

როგორც ვთქვით, ქსენოფანეს ფრაგმენტები საკმაო სიცხადით არ ამტკიცებენ მის მონოთეისტობას. ყველაზე უფრო მნიშვნელოვანი ფრაგმენტია ამ შემთხვევაში εἰς θεῶν ἕν θεοῖσι: ἀπὸ ἀνθρώπων οὐκ ἐγένετο θεός. მაგრამ ბევრმა მკვლევარმა (და მათ შორის განსაკუთრებით ფრეიდენტალმა) შესაძლებლად დაინახა ამ ფრაგმენტისათვის პოლითეისტური ინტერპრეტაცია მიეცა.

რაკი ქსენოფანესაგან დარჩენილი ფრაგმენტები საკმაოდ ვერ გვარწმუნებენ ქსენოფანეს მონოთეისტობაში, საჭირო გახდა სხვა წყაროებისათვის მიმართვა, ე. ი. მიმართვა არაპირდაპირი წყაროებისათვის. რომელშიც იგულისხმება ძველ მწერალთა მოწმობა ქსენოფანეს მსოფლმხედველობის შესახებ. ყველაზე უფრო გარკვეულად ქსენოფანეს მონოთეისტობაზე მოგვითხრობს ერთი ანონიმური თხზულება, რომელმაც ჩვენს დრომდე მოაღწია და რომელიც ცნობილია სათაურით „De Melisso Xenophane Gorgia“. მაგრამ, ვიდრე ამ თხზულებას დავეყრდნობოდი და მის მიერ მოწოდებულ ცნობას ქსენოფანეს მსოფლმხედველობის შესახებ სანდო მოწმობად ჩავთვლიდი, საჭირო იყო ამ წყაროს შეფასება.

ანონიმური თხზულებისადმი დამოკიდებულებამ მეცნიერულ ლიტერატურაში თვალსაჩინო ევოლუცია განიცადა: თავდაპირველად მის მოწმობას ნდობით ეკიდებოდნენ, რადგანაც ფიქრობდნენ, რომ ის არის ან არისტოტელეს, ან თეოფრასტეს ნაწარმოები. მაგრამ თანდათან გაირკვა, რომ არ არსებობს დამარწმუნებელი საბუთი იმისათვის, რომ ეს თხზულება არისტოტელეს ან თეოფრასტეს ნაწერად ჩავთვალოთ. ამიტომ ნდობითი დამოკიდებულება ანონიმური თხზულებისადმი უნდობლობით შეიცვალა. თვით ცელერმა, რომლის თვალსაზრისისათვის ანონიმური თხზულება კარგი საბუთი იქნებოდა, მაინც საეჭვო წყაროდ ჩათვალა იგი ქსენოფანეს ფილოსოფიის შესასწავლად. ცელერის აზრით, ანონიმური თხზულებით შეიძლება სარგებლობა მხოლოდ როგორც დამატებითი საბუთით ქსენოფანეს შეხედულებათა გამოკვლევის დროს. თუ პირდაპირი წყაროები ქსენოფანეს ფილოსოფიისა, ან არაპირდაპირი, მაგრამ საკმაოდ დარწმუნებელი, მოწმობანი მოგვითხრობენ ქსენოფანეს შესახებ ისეთ რასამე, რაც ანონიმურ თხზულებაშიც არის ნათქვამი, მხოლოდ მაშინ არის დასაშვები ამ თხზულების ცნობებით სარგებლობაო, — ამბობს ცელერი.

ცელერის დაფასებას ანონიმური თხზულების ღირსებისა ბევრი მოწინააღმდეგე აღმოუჩნდა. განსაკუთრებით მოსახსენებელია აქ ფრანც კერნი, რომელმაც ფილოლოგიური ხასიათის გამოკვლევათა მთელ რიგში სცადა აღედგინა ანონიმური თხზულების ღირსება.

დავა ცელერსა და კერნს შორის ანონიმური თხზულების შესახებ გრძელდებოდა ოციოდე წელს, მაგრამ საკითხი საბოლოოდ მაინც გადაუწყვეტელი დარჩა, და კამათი დამთავრდა იმით, რომ ცელერმა explicite აღიარა, რომ ანონიმური თხზულება შეიძლება ერთი და იმავე უფლებით ჩაეთვალოთ, როგორც ისეთ თხზულებად, რომელიც ეწინააღმდეგება ქსენოფანეს ფრაგმენტებში გამოთქმულ შეხედულებებს, ისე იმგვარ თხზულებად, რომელიც ეთანხმება ამ ფრაგმენტებს.

ცელერსა და კერნს შორის წარმოებული კამათის ასეთი დაბოლოება არ შეიძლებოდა ჩაგვეთვალა ანონიმური თხზულების მნიშვნელობის დამამტკიცებელ გარემოებად. ამიტომ საჭირო გახდა ახალი არგუმენტების წამოყენება, და მეც ვცადე ამ არგუმენტებისათვის მიმემართა. მე სრულიად ავიღე ხელი იმის გარკვევაზე, თუ ვინ იყო ამ ანონიმური თხზულების ავტორი: იყო ის არისტოტელე თუ თეოფრასტე, — და ვცადე ცხადმეყო ანონიმური თხზულების მნიშვნელობა მისი შინაგანი ნიშნების საშუალებით და აგრეთვე მისი დაპირისპირებით სხვა სანდო მოწმობებთან, როგორიც არის, მაგალითად, მოწმობა სიმპლიკიოსისა, რომელიც აკადემიის უკანასკნელი წარმომადგენელი იყო. სიმპლიკიოსი სწორედ ისე ახასიათებს ქსენოფანეს, როგორც ანონიმი. შესაძლებელია ისიც კი ითქვას, რომ თავის მოწმობაში ქსენოფანეს შესახებ სიმპლიკიოსი დამოკიდებული უნდა ყოფილიყო სწორედ ამ ანონიმურ თხზულებაზე. თუ სიმპლიკიოსს, რომელიც ანტიკური მწერლობის საუკეთესო მკოდნედ შეიძლება ჩაითვალოს, ანონიმური თხზულება სანდო წყაროდ მიაჩნდა, მაშინ ცხადია, რომ არც ჩვენ გვაქვს საფუძველი მას უნდობლად მოვეპყრათ, ვინაიდან სიმპლიკიოსზე უფრო ახლო ძველი საბერძნეთის ფილოსოფიურ მწერლობას არავინ იცნობს დღეს.

რაკი ანონიმური თხზულების (De Melisso Xenophane Gorgia) მიერ მოწოდებულ ცნობათა მნიშვნელობა ცხადი შეიქნა, ამით გადაწყდა ჩემთვის ქსენოფანეს მონოთეისტობის პრობლემაც, ვინაიდან ამ ანონიმურ თხზულებაში გარკვეულად დამოწმებულია, რომ ქსენოფანეს მოძღვრება მონოთეისტური იყო.

მას შემდეგ, რაც ქსენოფანეს მონოთეისტობა დამტკიცებულ ფაქტად იქცა, საჭირო იყო ამ მონოთეიზმის დეტალების შესწავლა. უწინარეს ყოვლისა, უნდა გამერკვია ის, თუ როგორ ესმოდა ქსენოფანეს ღვთაება: პანთეისტურად თუ თეისტურად?

ფილოსოფიის ისტორიკოსთა შორის ძალიან გავრცელებულია აზრი, რომ ქსენოფანეს მოძღვრება არის პანთეიზმი. აქ ეთანხმებიან ერთმანეთს ისეთი მეცნიერებიც კი, რომელნიც სხვა საკითხში ერთმეორეს რადიკალურად ეწინააღმდეგებიან. თუ ქსენოფანე პანთეი-

სტი იყო, მაშინ ის მთლად არ გამოიჭენია პოლითეისტურ იდეოლოგიას, ვინაიდან პოლითეიზმი არსებითად პანთეისტურ საფუძველზე არის აგებული. პანთეიზმი აიგივებს ღმერთსა და ბუნებას. თუ მივმართეთ სპინოზას ტერმინოლოგიას, რომელმაც ყველაზე უფრო დასაბუთებული პანთეისტური ფილოსოფია შექმნა, ღმერთი პანთეისტისათვის ბუნების გარეშე კი არ იმყოფება, არამედ ის შიგამ ბუნებაშია მოცემული, როგორც მისი სუბსტანცია: *Deus est omnium rerum causa immanens, non vero transiens*, ამბობს სპინოზა, რომლის „ეთიკა“-ში ტერმინი „ღმერთი“ ხშირად იხმარება „ბუნება“-სიტყვის ნაცვლად: *Deus sive natura*.

პოლითეისტური რელიგია იყო ბუნების ძალთა გაღმერთება. თავდაპირველად წარმართი კაცობრიობა ვერ სწვდებოდა ბუნების მთლიანობასა და ერთობას. მისთვის ბუნება მრავალ მოვლენათა ჯამი იყო, და თითოეულს, მეტად თუ ნაკლებად საყურადღებო მოვლენას, ის ღმერთად აცხადებდა. თანდათან იმის მიხედვით, თუ როგორ წინაურდებოდა კაცობრიობა ინტელექტუალურად, ის სწვდებოდა მოვლენათა ურთიერთკავშირს, და ამრიგად მრავალი ერთიმეორისაგან ჭერ განცალკევებული ღმერთები უკავშირდებოდნენ მის წარმოდგენაში ერთმანეთს და ერთი მთავარი ღმერთის ქვეშევრდომნი ხდებოდნენ. ამით ისინი კარგავდნენ პირვანდელ თავისთავადობას. პოლითეისტური რელიგიის ვითარების ამ გზამ უკვე იჩინა თავი საბერძნეთის მისტერიებში, სადაც ზევსი გამოცხადებულია მსოფლიოს თავად, შუაგულად და ბოლოდ. განსაკუთრებით კი ჩამოყალიბდა ეს პანთეიზმი სტოელთა სკოლაში, რომელიც ერთი უკანასკნელი ნაყოფია ანტიკური ფიზიკისა.

ქსენოფანეს ფილოსოფია, ჩემი აზრით, არ იყო პანთეიზმი, და ეს გარემოება კიდევ უფრო ამორებს მას პოლითეიზმისაგან და უფრო გარკვეული მონოთეიზმის სახეს აძლევს ამ მოძღვრებას. მართალია, ჩვენი წყაროები მთლად ცხადად არ ამტკიცებენ იმას, რომ ქსენოფანე არ იყო პანთეისტი, მაგრამ ეს წყაროები არც იმას ამტკიცებენ საკმაო სიცხადით, რომ მისი მოძღვრება იყო პანთეიზმი, — გარემოება, რომელიც აღიარა უკვე ასეთმა ავტორიტეტიანმა ფილოლოგმა, როგორიც იყო ბერკი.

რაკი ქსენოფანეს პანთეისტობის პრობლემა არც პირდაპირი, არც არაპირდაპირი წყაროების მეშვეობით არ წყდებოდა, საჭირო იყო ან სრულიად ხელის აღება ამ პრობლემის გადაწყვეტაზე ან მიმართვა სხვა გვარის მოსაზრებათათვის. სწორედ აქ წარმოდგა ჩემს წინაშე მთელი სიგრძე-სიგანით ქსენოფანეს მნიშვნელობა ფილოსოფიური აზროვნების განვითარებისათვის.

ქსენოფანე დამარსებელია ელეატური მიმდინარეობისა, რომელმაც უდიდესი როლი შეასრულა ფილოსოფიური აზროვნების ევოლუციაში.

უკვე პლატონი, რომლის იდეათა თეორია ელევტიზმის საფუძველზე წარმოიშვა. ქსენოფანეს ელევტიზმის დამაარსებლად თვლიდა. ამ ფაქტს ადასტურებს აგრეთვე არისტოტელე, რომელიც ამბობს, რომ პარმენიდე იყო ქსენოფანეს მოწაფეო.

აქ ახალი საშუალება გაჩნდა ჩვენი პრობლემის გადასაწყვეტად: ქსენოფანეს პანთეისტობის თუ თეისტობის პრობლემის გადასაჭრელად მე მივმართე ელევტიზმის სხვა წარმომადგენელთა შესწავლას, განსაკუთრებით დიდი დახმარება გამიწია აქ რეინჰარტმა, რომელმაც 1917 წელს დაბეჭდილს თხზულებაში „Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie“ ფრიად საყურადღებო კონცეფცია მოგვცა ელევტიზმისა. ამ კონცეფციით ის რადიკალურად გაემიჯნა საბერძნეთის ფილოსოფიის ყველაზე უფრო სახელოვან მკვლევარს ედუარდ ცელერს. უკანასკნელის შეხედულებით, მთელი წინასოკრატული ფილოსოფია იყო ფიზიკა. აქ ჭერკიდევ არ იცნობდნენ ლოგიკისა და ეთიკის საკითხებს. ამ შეხედულების თანახმად, ელევტიზმიც რჩება, ცელერის გაგებით, ფიზიკის ფარგლებში, და ელევტური ზე ზოვ (არსი) არის ფიზიკური სუბსტანცია ან განფენილი ნივთიერება. ცელერი ამტკიცებს, რომ ელევტური ფილოსოფია წარმოიშობა აბსტრაქციის გზით მილეტური ფიზიკისაგან. უკანასკნელი ეძებდა საგანთა საწყისს: ერთმა იპოვა საწყისი წყალში, მეორემ რაღაც უსაზღვროში, მესამემ ჰაერში. ელევტებმა კი საწყისს მოაცილეს კონკრეტული ნივთიერების ნიშნები და შედეგად მიიღეს აბსტრაქტული ცნება ნივთიერებისა. ეს არის სწორედ ელევტების ზე ზოვ: ის ფიზიკური არსია, რომელსაც არ ამძიებებს არც ერთი კონკრეტული ნივთიერების სპეციფიკურობა. ზე ზოვ არ არის არც წყალი, არც ჰაერი, არც ცეცხლი, არც სხვა რომელიმე სტიქიონი. ის არის მხოლოდ ნივთიერება საზოგადოდ. აი ასეთი ნივთიერება ჩათვალეს ელევტებმა მოვლენათა სუბსტრატად, მათ საწყისად. ამრიგად, მთელი განსხვავება ელევტური ფილოსოფიისა მილეტურისაგან იმაში მდგომარეობდა, რომ იმ დროს, როდესაც მილეტელები საგანთა სუბსტრატად კონკრეტულს ან გრძნობათა საშუალებით საწედომ ნივთიერებას აცხადებდნენ, ელევტებმა საგანთა სუბსტრატად ცნეს ნივთიერება საზოგადოდ, რომელსაც არც ერთი კონკრეტული ნივთიერების სპეციფიკური თვისება არ ჰქონდა და მხოლოდ ყველა ნივთიერებისათვის საზოგადო თვისებებს შეიცავდა. ასეთი ნივთიერების ცნებამდე კი ელევტები მივიდნენ მილეტური საწყისის ანალიზისა და მისგან ზედმეტი ელემენტების გამორიცხვის საშუალებით. ერთი სიტყვით, ელევტიზმი, ცელერის გაგებით, მდებარეობს აზროვნების განვითარების იმავე ხაზზე, რომელზედაც იმყოფება მი-

ლეტური ფიზიკა. აზროვნების განვითარება არის მხოლოდ განზოგადების ახალ საფეხურებზე ასვლა, ანალიზის გაღრმავება, წინააღმდეგობათა დაძლევა. ელვატიზმიც არის ნაშთი მილეტური ფიზიკის ლოგიკური ანალიზისა, და როგორც ასეთი, თვითონ ისიც ფიზიკის ფარგლებში რჩება. ასეთია, დაახლოებით, ცელერის გაგება ელვატური ფილოსოფიისა, — გაგება, რომელსაც საკმაოდ გრძელი ისტორია აქვს.

სწორედ ამ გაგებას წინ აღუდგა რეინჰარტი. მან სრულიად განსხვავებული კონცეფცია მოგვცა ელვატიზმისა, რეინჰარტმა დაამტკიცა, რომ პარმენიდეს ფილოსოფია არ იყო ფიზიკა. მან ცხადყო, რომ „პარმენიდეს იყო დიდი რევოლუციონერი, რომელიც ფიზიკურ აზროვნებას პირსახეში სცემდა, სადაც კი ეხერხებოდა“; „პარმენიდეს ეზიზდებოდა აზრთა ფიზიკური მსვლელობა“, რადგანაც ის იყო „პირველი ლოგიკოსი“. ამის შესაფერისად ესმის რეინჰარტს პარმენიდეს ობ-იცი: უკანასკნელი სრულიად არ არის საწყისი (ἀρχή) მილეტური ფიზიკის გაგებით. ობ-იცი არის პარმენიდესათვის ცნება არსისა, და არა ნივთიერება. თუ მილეტის ფიზიკოსებისათვის ἀρχή იყო ფიზიკური მიზეზი საგნებისა, პარმენიდესათვის ობ-იცი არის ლოგიკური საბუთი არსობისა.

ელვატური ფილოსოფიის ცენტრალური წარმომადგენლის ასეთმა ინტერპრეტაციამ ახალი შუქი მოფინა ქსენოფანეს მოძღვრებასაც. უდავოდ არის ცნობილი, რომ ქსენოფანეს ობ-იცი ეთანაბრება პარმენიდეს ობ-იცი. მაგრამ თუ ობ-იცი არ არის ნივთიერი არსი. რომელიც მილეტური ἀρχή-ის მსგავსად მატერიულ სუბსტრატად უდევს მოვლენათა მრავალფეროვნებას, მაშინ არც ქსენოფანეს ობ-იცი უნდა იყოს ნივთიერი არსი, რომლისგანაც არიან ფიზიკურად შემდგარი ბუნებრივი მოვლენები. და ეს მით უმეტეს, რომ ამგვარი გაგება ქსენოფანეს მოძღვრებისა გვაძლევს ქსენოფანეს პილოძოისტად გამოვაცხადოთ, როგორც ამას დერიინგის მაგალითი გვიჩვენებს. დერიინგი ამტკიცებდა, რომ ობ-იცი ქსენოფანესათვის იგივე იყო, რაც დედამიწა, ან ის, რასაც ბერძნულ მითოლოგიაში გაია ეწოდება. მაგრამ უკვე თვით ქსენოფანესაგან დარჩენილი ფრაგმენტები გვიმტკიცებენ, რომ ქსენოფანეს თავისებურება სწორედ ის იყო, რომ წინ აღუდგა ნატურალისტური რელიგიის ღმერთებს, მათ შორის გაიასაც, და ღვთაება დასახა გარეშე ადამიანთა და საზოგადოდ მთელი ბუნებისა. მხედველობაში მისაღებია აგრეთვე ისიც, რომ ყველა, ვინც ქსენოფანეს ობ-იცი-ში ნივთიერებას ხედავს, ვერ ახერხებს ახსნას ერთი ფრიად საყურადღებო მოწმობა თეოფრასტესი, რომ ქსენოფანეს ობ-იცი იყო οὐτε πεπερασμένον, οὐτε ἀπειρον, οὐτε χυόνμενον, οὐτε

ჩვენს („არც განსაზღვრული და არც უსაზღვრო, არც მოძრავი და არც უძრავი“). ამ მოწმობის გაგება შეიძლება მხოლოდ მაშინ, თუ ჩვენ მივიღებთ, რომ ქსენოფანესათვის ბ მძნე არ იყო (განფენილი) ნიჭთ-ერება, და, როგორც განუფენელი, ის არ იყო ვრცეულად არც განსაზღვრული, არც უსაზღვრო.

ასეთი გაგებით, ქსენოფანე წარმოდგება ჩვენს წინაშე, როგორც პირველი თეისტი საბერძნეთში, რომელიც წინ უსწრებს თვით ანაქსაგორას ქსენოფანეს ბ მძნე უფრო მაღალი ხარისხის ცნებაა, ვიდრე ანაქსაგორას ხინე, რომელიც ანაქსაგორას ფიზიკურ ტერ-მინებში ჰქონდა მინე გაზრებული. ეს გარემოება აქცევს ქსენო-ფანეს ფილოსოფიას საყურადღებო მოვლენად არა მხოლოდ ფილო-სოფიის ისტორიკოსისათვის, არამედ კულტურის ისტორიკოსისათვი-საც. ქსენოფანე საკვირველი მოაზროვნეა მთელ ანტიკურ კაცობრიო-ბაში. ამიტომ საჭირო იყო მისი მოძღვრების ფსიქოლოგიური გენე-ზისის გარკვევა. ამ პრობლემის გადასაწყვეტად კი მე მომიხდა გა-მოკვლევა ქსენოფანეს პიროვნებისა და აგრეთვე იმ საზოგადოებრივი წრისა, რომელშიაც ქსენოფანე ვითარდებოდა. ჩემი ამოცანა აქ ის იყო, რომ ბიოგრაფიული ხასიათის ცნობებში, რაც ჩვენ ქსენოფანეს შესახებ მოგვეპოვება, აღმოვეჩინა ისეთი ფაქტები, რომლებიც გასა-გებად გახდიდნენ ქსენოფანეს მოძღვრების წარმოშობას. აქ მხედვე-ლობაში იყო მიღებული ქსენოფანეს პოლემიკა ბერძნული პოლითეიზ-მის ანთროპომორფიზმის წინააღმდეგ, ვინაიდან ეს პოლემიკა დამახა-სიათებელია თვით ქსენოფანეს აზრთა წყობისათვისაც.

მთელი კვლევის შედეგად ქსენოფანე კოლოფონელის სახით, ჩემს წინაშე წარმოდგა დიდი მოქალაქე, დევნილი ამ ქვეყნის უკუღმართო-ბით. ნატურალისტური ოპტიმიზმი ჰომეროსის დინჯი ეპოსისა ასეთ კაცს ვერ დააკმაყოფილებდა, და ის მთელი თავისი ენერგიით წინ აღუდგა ჰომეროს-ჰესიოდეს პოლითეისტურ იდეოლოგიას, რომელ-შიაც ის ჰერეტად როგორც სამშობლო ქვეყნის დაცემისა, ისე საკუ-თარი თავის უბედურების მთავარ მიზეზს. პირადი ცხოვრების გამოც-დილებამ მოსწყვიტა ქსენოფანე თავის წრეს და მოხეტიალე ინტელი-გენტად აქცია. აუცილებელი შეიქნა ძველი იდეალების გაკრიტიკება, და ამ კრიტიკამ, რომელსაც წმინდა ზნეობრივი საფუძველი ჰქონდა, ახალი მსოფლგანცდის წინამორბედად გახადა ქსენოფანე.

ასე იქნა დაწერილი ჩემი წიგნი. მე არ ვფიქრობ სრულიად, რომ ჩემი ინტერპრეტაცია ქსენოფანეს მოძღვრებისა ყველასათვის მისაღე-ბი იყოს. შეიძლება, იქ გამოთქმულ ზოგიერთ დებულებას მეტი დასაბუთება სჭირდებოდა. მაგრამ ისიც საკმარისია, თუ დამეთანხმე-ბიან, რომ ჩემს წიგნში მოცემულია ქსენოფანეს შესახებ საკუთარი აზრის შედგენის ერთ-ერთი ცდა.

შ ე ს ა ვ ა ლ ი

ქსენოფანეს ადგილი წინასწარაბული ფილოსოფიის განვითარებაში

მეცნიერება შესაძლებელია დებულებათა სისტემის პირობით; სადაც არ არის სწორი შეგნება ასეთი სისტემის პრინციპებისა, იქ არ არსებობს მეცნიერებაც ამ სიტყვის ნამდვილი მნიშვნელობით. ულოგიკო 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 ტყუენა, ხან კი სრული განადგურება მოჰყვება ხოლმე. შესაზარი ეს გარემოება, თავისი შედეგების მიხედვით ზოგჯერ უმჯობესია მსგავს შემთხვევაში. კატასტროფა იწვევს მისი მიზეზის გარკვევის სურვილს და ხშირად ამ მიზეზის სწორი შეცნობით თავდება, რაც თავის მხრივ შენიშნულ ნაკლოვანებათა თავიდან მოშორებას და შემდეგი მუშაობის განაყოფიერებას უწყობს ხელს.

ფილოსოფიის ისტორიკოსთა შორის გავრცელებულია შეხედულება, რომ საბერძნეთის მეცნიერება თალესიდან იწყება. ამ შეხედულების გაზიარება შეიძლება მხოლოდ ერთი კორექტივით. თალესისა და მილეტური ფიზიკის სხვა წარმომადგენელთა სახით ჩვენ მხოლოდ მოსამზადებელი საფეხური გვაქვს მეცნიერებისათვის, მოსამზადებელი არა იმ აზრით, რომ თალესის, ანაქსიმანდრეს, ანაქსიმენის მოძღვრებანი გარკვეულად შეიცავდნენ მეცნიერების სპეციფიკურ ნიშანს, არამედ მხოლოდ იმით, რომ ის ელემენტები, რომლებსაც ვხვდებით ამ მოაზროვნეების შეხედულებებში, შემდეგ განვითარდნენ და კაცობრიობა ხსენებული ნიშნის დამყარებამდე მიიყვანეს.

მილეტელთა მოძღვრება არის ბუნების თეორია, — მართალია, მეტისმეტად უყრიტიკო. 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 გრძნობებით შევიცნობთ, ნამდვილად არსებობენ, რომ გრძნობების ჩვენება, მაშასადამე, სინამდვილეს შეეფერება და ამიტომ ის ნდობის ღირსია. თვით ის მეთოდიც, რომლითაც თალესი და მისი უახლოესი მიმდევრები ცდილობენ თავისი პრობლემა გადაწყვიტონ, ბევრად არ განირჩევა ყოველდღიურ პრაქტიკაში გავრცელებული გულუბრყვილო ემპირიზმისაგან. ეს მეთოდი შედარება განცილილი საგნებისა და განზოგადება, უსისტემოდ წარმოებული. ღრუბელი წყალია, თოვლიც, ყინულიც, თვით ხმელეთიც წყალია, მაშასადამე, ყველაფერი წყალი ყოფილა — აი ნიმუში იმისა, თუ როგორ მსჯელობენ მილეტელები. ნაჩქარევი განზოგადება — ასე ეძახიან ლოგიკაში ამგვარ მსჯელობას და გმობენ მას, როგორც არამეტეორულს.

ერთხელ ჩასახული ფიზიკის იმ მიმართულებით განვითარებას, რომელიც მისცა მას მისმა დამაარსებელმა, უნდა მიეყვანა აზროვნება სკეპტიციზმამდე, ე. ი. იმ აზრამდე, რომ ობიექტურად არაფერია; არის მხოლოდ სუბიექტური, წარმავალი, წუთიერი, ასეთია ემპირიით უკრიტიკო სარგებლობის შედეგი. გულუბრყვილო რეალისტური დებულება „ის, რასაც განვიციდი, არის“ შეუმჩნევლად იქცევა დებულებად „იმას, რაც არის, განვიციდი“. თუ მილეტელებმა იმის აღიარებიდან დაიწყეს, რომ გრძნობით განცილილი ნამდვილად არსებობს, ოღონდ საჭიროა გულმოდგინე დაკვირვებით აღმოჩენა იმისა, თუ რა განიცდება ყველაფერში, რათა მივწვდეთ, რა რჩება ყოველ საგანში უცვლელად, — თანდათან ამ პრობლემის კვლევაში ჩაღრმავებამ მოაზროვნეთა შემდეგი თაობანი იმ დასკვნამდე მიიყვანა, რომ არ არის სრულიად არაფერი, რაც ყოველში ერთნაირად განიცდებოდეს. თითოეული საგანი ან, უკეთ. ამ საგნის წუთიერი განცდა გამოეყო სხვებს, როგორც აბსოლუტურად დამოუკიდებელი რამ, და გაქრა საზოგადო საზომის შესაძლებლობა. მთელი სინამდვილე გაიყო ერთიმეორისაგან მოწყვეტილ მდგომარეობებად, რომლებსაც დაეკარგათ ურთიერთშორის შემაკავშირებელი ძაფი. ასეთი იყო ის დასკვნა, რომელიც გამოიყვანა ფიზიკოსების მოძღვრებებიდან სოფისტიკამ. *μηὲν εἶνα... παρὰ τὰς ἀσμίχθεις, განაცხადა პროტაგორამ¹.*

თეორიულ სფეროში საყოველთაო საზომის უარყოფა ნიშნავს შემეცნების მოსპობას; პრაქტიკულ სფეროში კი ასეთი საზომის უარყოფა შლის არსებულ საზოგადოებრიობას, რადგან ის შეუძლებელს ყოფს ტრადიციულ ზნეობას. თუ იმ შორეულ წარსულს კიდევ შეეძლო ასე თუ ისე შერიგებოდა შემეცნების სადმი უარყოფით დამოკი-

¹ Diog. L., IX, 51.

დებულებას, მიღებული ზნეობის წინააღმდეგ პრინციპული ამხედრება იმ ზომაზედ გამაღიზიანებელი იყო, რომ ყველა ცოცხალი ძალა ძველი საზოგადოებისა უნდა შეერთებულიყო ასეთი ნიჰილიზმის პირისპირ. სოკრატეს მნიშვნელობაც სწორედ იმაში იყო, რომ ის სათავეში ჩაუდგა სკეპტიციზმის წინააღმდეგ გამართულ ოპოზიციას, რომელიც ასე დიდებულად გაიშალა პლატონის და არისტოტელეს ფილოსოფიურ სისტემებში. სოფისტიკის გამხრწნელი შედეგებისაგან თავის დასაღწევად ფიზიკის ასეთი საოცარი დაბოლოების მიზეზების გამოკვლევას იწყებენ; ეცნობიან რეტროსპექტულად აზროვნების განვითარების ისტორიას და ამავე დროს ეძებენ წინამორბედ ფილოსოფიურ მოძღვრებათა შორის ისეთს, რომელიც დახმარებას გაუწევდა სკეპტიციზმისა ლიკვიდაციის და შემცენება-ზნეობის დასაბუთების საქმეში. სწორედ ასეთ დამხმარე მოძღვრებას პოულობენ ელეატურ ფილოსოფიაში, რომელიც საფუძვლად ედება პლატონის სისტემას.

რა იბოვა პლატონმა ელეატიზმში ისეთი, რაც გამოადგებოდა მას თავის სისტემის ასაშენებლად? პლატონმა იბოვა ელეატურ მოძღვრებაში უპირველეს ყოვლისა მეტაფიზიკის დასაწყისი ანუ თეორია მეცნიერული ცოდნის პირობებზე. მილეტელები ეძებდნენ საგანთა ფიზიკურ არსს (*ἀρχή ἁπλᾶ τῆς ἰσχύος*) ან მათ ბუნებას (*φύσις*). ელეატები კი იკვლევდნენ საკანთა ლოგიკურ არსს (*ἀρχή ἁπλᾶ τῶν λόγων*) ან მათ აზრს. რა არის ის, რაც აძლევს აზრს საგნებს და ქმნის მათ განიძას. რაც ისინი ნამდვილად არიან— აი ძირითადი პრობლემა პარმენიდესი. თუ მილეტელთა მოძღვრება იყო ფიზიკა, ე. ი. განვითარებული აღქმა, ელეატიზმში პირველად ჩნდება მეტაფიზიკური თეორია გრძნობისებური სამყაროს ზეგრძნობიერ პირობებზე. ელეატებისათვის უცხოა უკვე ის გულუბრყვილო რწმენა გრძნობისებური სამყაროსადმი, რომელიც ახასიათებს მილეტელებს. ისინი ეძებენ ამ სამყაროს ცნებისებურ წანამძღვრებს, რადგან ეჭვობენ გრძნობათა ჩვენების მნიშვნელობაში.

ეს განსხვავება მილეტურ ფიზიკასა და ელეატურ მეტაფიზიკას შორის იმ ზომაზედ პრინციპულია, რომ ძნელი გასაგებია მათ შორის გენეტური კავშირი. თანამედროვეთა შორის ყველაზე სახელოვანი ისტორიკოსი საბერძნეთის ფილოსოფიისა, ედუარდ ცელერი, გვერდს უვლის ამ სიძნელეს; ის იცავს ჰენრიხ რიტერის მიერ პირველად გარკვეულად გამოთქმულ შეხედულებას, რომ ბერძნული აზროვნება ვითარდებოდა ყოველივე უცხო გავლენის გარეშე ბუნებრივი სიმარტივით იმ ფილოსოფიური ელემენტებისაგან, რომლებმაც პირველად თავი იონიაში

იჩინეს¹. აი ამ შეხედულებაზე, როგორც ფუნდამენტალურ დებულებაზე, ცდილობს ცელერიც ააგოს თავისი მოთხრობა ანტიკური ფილოსოფიის განვითარებაზე. აქედან გასაგებია, რომ ცელერისათვის ელეატიზმი მიღებული ფიზიკის ლოგიკურ დასკვნას უნდა წარმოადგენდეს და არავითარ ნახტომს თალესიდან პარმენიდემდე არ უნდა ჰქონდეს ადგილი. რათა ეს შეხედულება მისაღები შეიქნეს, ცელერს უბნდება ისეთი საშუალებისათვის მიმართვა, რომ, ერთი მხრივ, პარმენიდეს *τὸ ἓν* თალესის „წყალის“ აბსტრაქციად იქცევა², მეორე მხრივ კი, ქსენოფანეს, რომელიც უნდა გახდეს *das Übergangsglied zwischen der ionischen Forschung und der ausgebildeten eleatischen Lehre vom reinen Sein*,³ ეყარება თითქმის ყოველგვარი მნიშვნელობა ფილოსოფიური აზროვნების განვითარებისათვის. ის იქცევა რაღაც მეტხორცად, რომლის მოქცევა ცელერის მიერ მოხაზულ რკალში ძნელი ხდება. თუ მიუხედავად ამისა ცელერი ქსენოფანეს მოძღვრების გადმოცემას დიდ ადგილს უთმობს, ეს სავალდებულო თანდათანობის დარღვევად უნდა ჩაითვალოს.

ორივე შედეგი ცელერის ისტორიულ-ფილოსოფიური კონსტრუქციისა საკმაოდ დაღაღებენ ამ კონსტრუქციის წინააღმდეგ: პირველი — იმიტომ, რომ ცელერის თვალსაზრისით გაგებულ პარმენიდეს არამც-
 • თუ არ ეთანხმება იმ ისტორიულ პარმენიდეს, რომელზედაც მოგვიტან-
 რობს არისტოტელე⁴, არამედ ის ვერ ეგუება იმ ფაქტსაც, რომ იდეათა თეორიის დიდი მოძღვარი პარმენიდეს თავის ფილოსოფიის უმნიშვნელოვანეს წინამორბედად თვლიდა და ამკობდა მის პიროვნებას ღვთაებრივი ეპითეტებით⁵.

მაგრამ მართო პარმენიდეს მოძღვრების ინტერპრეტაცია კი არ მეტყველებს ცელერის ისტორიულ-ფილოსოფიური კონსტრუქციის წინააღმდეგ, არამედ ის გარემოებაც, რომ ქსენოფანეს მეტი მნიშვნელობა აქვს ბერძნული აზროვნების განვითარებისათვის, ვიდრე ეს ცელერის შეხედულებიდან გამომდინარეობს. საკმარისია ამის დასამტკიცებლად მოვიყვანოთ მხოლოდ ის ფაქტი, რომ პლატონი თვლიდა ქსე-

¹ Zeller, Die Philosophie der Griechen, B. I. Abth. 1, sechste Auflage, S. 33 f. შპრ. Ritter, Gesch. der Philos. 1, 172.

² Ibid., 1, 237.

³ Ibid., 1, 476. ამავე აზრს იზიარებს მრავლთა შორის გილბერტიც, რომელიც ხედავს ქსენოფანეში *eine enge Verknüpfung beider Schulen* (sc. der ionischen und der eleatischen). Gilbert, Ionier 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.

ნოფანეს ელვატური ფილოსოფიის დამაარსებლად¹, რასაც ადასტურებდნენ არისტოტელე² და სხვა მწერლებიც; ასე რომ, მთელ ბერძნულ ლიტერატურაში მიღებული იყო, როგორც უდავო დებულება, რომ ქსენოფანე არის ὁ τῆς ἑλεαταινῆς ἀρχαίας ἡγεμόνωνος³. ამ სიძნელემ, რომელზედაც ზემოთ იყო ლაპარაკი, და რომელსაც ცელერი ვერ ხსნის, იჩინა თავი იმ მოვლენაში, რომ დღემდე არ არის თანხმობა, თუ რა ადგილი უნდა მიეკუთვნოს ქსენოფანეს ბერძნული აზროვნების განვითარების ხაზზე. დილსი, ვინდელბანდი და ბერნეტი თამამად გამოყოფენ ქსენოფანეს დანარჩენ ელვატებისაგან და აყენებენ პერაკლიტეს ქსენოფანესა და პარმენიდეს შუა. სხვები (იბერვეგი, გომპერცი) პირიქით, ფილოსოფიურ მოძღვრებათა თანდათანობით რიგში პერაკლიტეს ასახელებენ ქსენოფანეზე ადრე. უკანასკნელ შეხედულებას ცელერიც იზიარებს, ოღონდ მას მიუღებლად მიაჩნია ელვატების მოთავსება პერაკლიტეს შემდეგ. მისი აზრით, პერაკლიტეს მოძღვრება შემაერთებელი რგოლია ელვატელთა და უმცროს ფიზიკოსთა შორის⁴. ამიტომ ქსენოფანეს ცელერი ათავსებს პერაკლიტეზე ადრე. რეინჰარტი ეთანხმება ცელერს. ისიც დარწმუნებულია, რომ ელვატიზმი არის პერაკლიტიზმის პირობა⁵. მაგრამ ის ამტკიცებს, რომ ქსენოფანე მასწავლებელი კი არა, მოწაფე იყო პარმენიდესი⁶. მისი აზრით, ქსენოფანეს ფილოსოფიის ისტორიაში უნდა მიეკუთვნოს ადგილი პარმენიდესსა და პერაკლიტეს შორის. დაბოლოს მოახსენებელია კუზენიც, რომელიც ფიქრობდა, რომ ქსენოფანე შემაერთებელი რგოლია მილეტელებსა და პითაგორელებს შორის⁷. ამრიგად, თუ დაუპირისპირეთ ერთმანეთს ის შეხედულებანი, რომელნიც გამოუთქვამთ ქსენოფანეს ადგილის შესახებ ბერძნული აზროვნების განვითარებაში, მეტად ჭრელ სურათს მივიღებთ, — გარემოება, გამოწვეულია იმით, რომ არ არის თანხმობა ქსენოფანეს მოძღვრების შინაარსის გაგებაში.

თუ ზოგი თანამედროვე მკვლევარი ქსენოფანეს მოძღვრებას თვით პარმენიდეს მეტაფიზიკაზე მალა აყენებს (ასე იქცევა, მაგალითად-

¹ DV II A 29. Burnet's სანდო არ მიაჩნია პლატონის ეს ცნობა, რომელსაც ის ადარებს იმავე პლატონის ცნობას პერაკლიტეზე. სდაც უკანასკნელის იდეოლოგიურ წინაპრად თვით პოჰროსია გამოცხადებული აშკარა ირონიის მიხედვით. იხ. Burnet, Die Anfänge der griech. Philos., Berlin, 1913, S. 111. მაგრამ რომ ქსენოფანე ირონიულად არ არის პლატონის მიერ ელვატიზმის დამაარსებლად გამოცხადებული ეს ჩანს ქსენოფანეს მოძღვრების შინაარსიდან.

² DV II A 30. შდრ. Kern, Ueb. Xenophanes, 17.

³ DV II A 36. ელვატელ რჩეულთა მეთაური.

⁴ Zeller, I, 121 f.

⁵ Reinhardt, Parmenides, Leipzig, 1917, S. 212.

⁶ Ibid., S. 103 f. შდრ. v. Wilamowitz, Platon. II, 238.

⁷ Cousin. Fragments philosoph. p. 40, 46. Zell. I, 676.

ფ. კერნი), ზოგი არა, გარეშე არისტოტელეს მოწმობის ზეგავლენისა¹, უსამართლოდ ამცირებს ქსენოფანეს მნიშვნელობას (ბერნეტი და განსაკუთრებით კი რეინჰარტი). ელეატური ფილოსოფიის შესწავლამ ჩვენ დაგვარწმუნა, რომ ქსენოფანეს ფილოსოფიის გარეშე გაუგებარი ხდება პარმენიდეს მეტაფიზიკის გაჩენა. სწორედ ქსენოფანემ შემოიტანა ფილოსოფიურ აზროვნებაში ის ელემენტები, რომლისაგან წარმოსდგა მეტაფიზიკა. ქსენოფანემ დააყენა ახალი პრობლემა და შექმნა ახალი მეთოდი ამ პრობლემის გადასაწყვეტად. არც ამ პრობლემას, არც მისი გადაწყვეტის მეთოდს მიღებულები არ იცნობდნენ.

ქსენოფანე არ არის „ფიზიკოსი“ ამ სიტყვის იონიური მნიშვნელობით. თავისი მოძღვრების შინაარსით ის ძველი საბერძნეთის მოაზროვნეთა იმ ფრთას უახლოვდება, რომლის წარმომადგენლები არისტოტელემ ერთხელ დაუპირისპირა ფიზიკოსებს და უკანასკნელთაგან გაასარჩევად მათ *οὐ φυσικοί*: უწოლა². ეს გარემოება აქვს ალბათ მხედველობაში პლატონს, როდესაც ის ელეატიზმის სათავეს ქსენოფანეში და „კიდეე უფრო ადრე“ (*καὶ ἔτι παρ᾽ αὐτῷ*) ეძებს. ქსენოფანეს მოძღვრება წარმოიშვა იმ კულტურულ-ისტორიულ ნიადაგზე, რომელმაც ძველ საბერძნეთში მორალურ-რელიგიური მოძრაობა გააძლიერა. კოლოფონელმა ფილოსოფიურ მოძღვრებაში ჩამოაყალიბა ის ზნეობრივი შეხედულებები, რომლებსაც ჩვენ გაბნეულად მთელი მეექვსე საუკუნის განწვრივ ვხვდებით.

ქსენოფანეს მოძღვრების შესწავლის ნიადაგზე წყდება რამდენიმე პრინციპული საკითხი ბერძნული ფილოსოფიის ისტორიისა, რომლის გარშემო მეცნიერებაში დღესაც გამწვავებული დავა წარმოებს. მისი თეორიის განხილვის ინტერესი სხვათა შორის იმაშიც მდგომარეობს, რომ აქ იყრიან თავს წინასწარატული აზროვნების ისტორიის მთავარი პრობლემები, პრობლემა მისტიკის და ფილოსოფიის ურთიერთ დამოკიდებულებისა. სწორი სქემა ბერძნული აზროვნების განვითარებისა შეიძლება დამყარებულ იქნეს მხოლოდ ქსენოფანეს ფილოსოფიის საფუძვლიანი შესწავლის საშუალებით, მაგრამ ჩვენ ჯერ ასეთი შესწავლისაგან შორს ვართ კიდეე.

უკვე ფრანც კერნი წერდა: „Während die Darstellung der Philosophie des Parmenides, Melissos und Zenon durch eingehende Mitteilungen der besten Zeugen und, was besonders die beiden ersten angeht, auch durch bedeutende Fragmente aus der Schrif-

¹ არისტოტელე ამბობს, რომ ქსენოფანე იყო პარმენიდესთან შედარებით უფრო მღაბო *ἀγροικότερος*. DV 20 A.

² Met., XII. c. 6.

³ DV 11 A 29.

ten 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 ჩანს, ქსენოფანეს შესწავლის საქმე მაინცდამაინც არ წასულა წინ. ერთი ავტორი შემდეგი სიტყვებით ახასიათებს დღევანდელ 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 ისტორიულ-ფილოსოფიური სახე ქსენოფანესი, რომელიც დღესაც უცნაურ მოაზროვნედ ითვლება, შუქი მოპფინოს მისი მოძღვრების წერილმანებს, აღმოაჩინოს მათში მთავარი აზრი, რომელიც გააერთიანებს მათ და გაზღის ჩვენთვის ქსენოფანეს ფილოსოფიას მწყობრ მსოფლმხედველობად, და ახსნას უკანასკნელი ქსენოფანეს ინდივიდუალობით და მისი 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

I ო ა ვ ი

ფილოსოფიის ისტორია და წყაროების ფილოლოგიური კრიტიკა

ჩვენი გამოკვლევის ამ თავის გასამართლებლად წინასწარ უნდა ითქვას ცოტა რამ, რომ ფილოსოფიური თეორია ფილოსოფიურად უნდა იქნეს გაგებული, ამაში შეუძლებელია ექვის შეტანა განსაკუთრებით კუნო ფიშერისა და ფაიჰინგერის ცნობილი კამათის შემდეგ. მაგრამ რას ნიშნავს ფილოსოფიური გაგება ფილოსოფიური თეორიისა, რომლის შემქმნელი შორეულ წარსულში ცხოვრობდა? ყოველ შემთხვევაში არა ფილოსოფიურ კრიტიკას. საოცარი იქნებოდა ასეთი კრიტიკა გვეწარმოებინა დღეს ქსენოფანეს წინააღმდეგ, რომელიც 25 საუკუნის წინ ცხოვრობდა. თუ ასეთი მიდგომა გამოსაკვლევად თეორიისადმი კიდევ შეეფერებოდა რომელიმე ბრუკერისა ან ტენემანის ეპოქას, როდესაც ისტორიულ-ფილოსოფიური ძიება მხოლოდ იდგამდა ფეხს, დღეს საკმაოდ ნათელია, რომ ფილოსოფიური წვდომა წარსული დროის მოძღვრებისა გულისხმობს მის გაგებას, როგორც ისტორიული მოვლენისა.

ხშირად ხდება, რომ ისტორიკოსი ამა თუ იმ მოაზროვნის დახასიათებას მხოლოდ კონგენიალობის არგუმენტით ასაბუთებს. ჩვენი შეხედულებით კი, ასეთი არგუმენტით სარგებლობა ნიშნავს ობიექტურობისაგან თავის დაღწევას და ისეთ სფეროში თავის შეფარებას, რომელიც საყოველთაო საზომებს არ ექვემდებარება. თავისი კონგენიალობა გამოსაკვლევ მოაზროვნესთან ისტორიკოსმა უნდა დაამტკიცოს მისი შეხედულების სწორი გადმოცემით. უკანასკნელის ლოგიკური კრიტერიუმი, მაშასადამე, არა მისტიკურ-კონგენიალობაშია საძიებელი, არამედ ობიექტური მნიშვნელობის ფაქტებში.

რა უნდა იყოს ეს ფაქტები, თუ უწინარეს ყოვლისა არა საკუთარი

სიტყვები შესასწავლელი მოაზროვნისა და აგრეთვე ის მოწმობები, რომლებიც ამ მოაზროვნეზე მასთან ქრონოლოგიურად ახლო მდგომ მწერლებმა შეგვიანარჩუნეს? უეჭველია, მხოლოდ ემპირიული აკოწიწება ასეთი ფაქტებისა კიდევ არ ქმნის ისტორიულ-ფილოსოფიურ სურათს. ფაქტებს ანალიზი სჭირდება, რათა მათში ჩამალულ აზრს მივწვდეთ. მაგრამ მოძღვრების ფილოლოგიური გაგება შეუძლებელია.

როდესაც საქმე ისეთ მოაზროვნესთან გვაქვს, რომელიც ისტორიულად ახლოა ჩვენთან, რომელიც ჩვენი კულტურის სფეროში ცხოვრობდა, ჩვენს თანამედროვე ენაზე წერდა, შედარებით ადვილია მისი მოძღვრების ფაქტების წვდომა. მაგრამ საქმე ძნელდება, როდესაც მოაზროვნე შორეულ წარსულს ეკუთვნის, სხვა რომ არა იყოს რა, ძნელია ჯერ იმ ენის გაგება, რომლის საშუალებით გამოთქმულია მისი აზრები. ამიტომ ფილოლოგიური კრიტიკა აუცილებელი დამხმარე დისციპლინაა ფილოსოფიის ისტორიკოსისათვის. თუ Kantphilologie სადავო ღირებულების გამოგონებაა, ქსენოფანეს ან დემოკრიტეს ნაწერების ფილოლოგიურ-კრიტიკული გასინჯვის გარეშე ამ მოაზროვნეების სწორი გაგება შეუძლებელია. მართალია, ფილოლოგიური კრიტიკა ფილოსოფიის ისტორიის ამოცანებს არ წყვეტს, მაგრამ, რამდენადაც ის მასალებს ამზადებს ამ ამოცანების გადასაწყვეტად, ფილოსოფიის ისტორიკოსიც უყურადღებოდ ვერ დატოვებს მას.

მართალია, ფილოსოფიის ისტორიკოსი არ არის ვალდებული ფილოლოგიც იყოს, მაგრამ მეზობელი დისციპლინის მიერ მოწოდებული მასალის შეფასება და მნიშვნელოვანის უმნიშვნელოსაგან გარჩევა ფილოსოფიის ისტორიკოსისათვისაც აუცილებელია. სწორედ ამიტომ საჭიროა შევეხოთ ქსენოფანეს ფილოსოფიის წყაროების საკითხს და ეს მით უმეტეს, რომ ამ ფილოსოფიის მოძღვრების წყაროების საკითხი განსაკუთრებით რთულია და დიდ ღვაწლს იწვევს.

II ტ ა ვ ი

ქსენოფანეს ნაწერები

არ შეიძლება ითქვას, რომ ჩვენ უხვი წყაროები მოგვეპოვება 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.

იანე, როგორც სხვა შემთხვევაშიც, წყაროები ქსენოფანეს ფილოსოფიის შესაწავლად ორ ჯგუფად განიყოფება: ერთი პირდაპირი ან უშუალო, მეორე არაპირდაპირი ხასიათისა. პირველში იგულისხმება ქსენოფანეს ნაწერების ნაშთი; მეორეში კი ის მოწმობები ქსენოფანეზე, რომლებიც საბერძნეთის და რომის მოგვიანო მწერლების თხზულებებში გვხვდება.

ქსენოფანეს ნაწერებისაგან დარჩენილია ორმოციოდე ფრაგმენტი, რომლებიც გაბნეულია ანტიკური მწერლების წიგნებში. ყველაზე მეტი ნაწყვეტი ქსენოფანეს ნაწერებისაგან დაგვიტოვეს ძველმა მწერლებმა ათენაოსმა (თხზულებაში Δειπνισμοφισται), დიოგენე ლაერტმა, კლემენტ ალექსანდრიელმა და სიმპლიციოსმა. ამ ნაწყვეტების ამოკრებაში, მათ ფილოლოგიურ გამოკვლევასა, სისტემაში მოყვანასა და ცალკე გამოკვეთებაში 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 ძველ მოწმეებს მივმართავთ, მათგან გავიგებთ, რომ ქსენოფანეს შეუდგენია იამბიკოები, პაროდიები, სილები, სატირები, დიდაქტიკური თხზულება *Περὶ* ფაძეა და ორი პოემა: *Κολοφῶνις* *α'* და *Ὁ ἐξ Ἐλεῖαν ἀποικισμός*. იამბიკოებზე და უკანასკნელ პოემაზე მოგვითხრობს მხოლოდ დიოგენე ლაერტი¹. რომ ქსენოფანეს გარდა ამისა ელეგიებიც უწერია, ამას გადმოგვცემენ ათენაოსი (*Ξενοφάνης δ' ὁ Κολοφῶνις ἐν τοῖς ἔλεγεῖσι φησὶ*)² და დიოგენე³, თუ ორივეს მოწმობა ტრადიციულად გავიგეთ. როგორც პაროდიების შემადგენელს, ასახელებენ ქსენოფანეს ათენაოსი (*Ξενοφάνης ὁ Κολοφῶνις ἐν παρῶνδαι*)⁴ და ეესევი (*Ξενοφάνης ὁ φασικὸς παρῶνδαι πικυτή*)⁵ ქსენოფანეს სატირებზე, ზოგიერთის აზრით, ლაპარაკობს აპულეუსი⁶. მაგრამ ეს შეცდომაა: აპულეუსის მოწმობაში ლაპარაკია კრატესზე და არა ქსენოფანეზე⁷. დაბოლოს, ქსენოფანეს დიდაქტიკურ თხზულებას (*Περὶ* ფაძეა) ასახელებენ

¹ D V 11 A 1. „კოლოფონის დაარსება“ და „ელეას კოლონიზაცია“.

² D V 11 B 6. ქსენოფანე კოლიფონელი თავის ელეგიებში ამბობს.

³ D V 11 A 1.

⁴ D V 11 B 22.

⁵ D V 11 A 9. ცელერი 1.642 შეცდომით ამტკიცებს, რომ ეესევი ქსენოფანეს ტრადიციულად აწერდა.

⁶ D V 11 A 21.

⁷ C. Wachsmuth. *Sillographorum graecorum reliquiae*. Lipsiae, 1835, p. 73.

პოლუქსი (ἐν τῷ περὶ φύσεως Ξενοφάνους)¹, ენეველი სქოლასტი ილია-
ლოსი (Ξενοφάνης ἐν τῷ περὶ φύσεως)² და პლუტარქოსი: πρότερον
μὲν ἐν ποιήμασιν ἐξέφερον οἱ φιλόσοφοι τὰ θόγματα καὶ τοὺς λόγους
ἄσπερ Ὀρφεὺς καὶ Ἡσίοδος καὶ Παρμενίδης καὶ Ξενοφάνης καὶ Ἐμ-
πεδοκλῆς³.

აქედან აღვილად წყდება საკითხი პაროდების შესახებ. თუმცა
დილსი კიდევ ექვობს ამაში⁴, მაგრამ საკმაოდ დამტკიცებულად უნდა
ჩაითვალოს, რომ ის, რასაც დიდხანს ქსენოფანეს ფრაგმენტებს შორის
პაროდის ნაწყვეტად თვლიდნენ (fr. 22), არის სილის ნაწყვეტი. ვაქს-
მუტს გაჰყავს საკმაოდ დამარწმუნებელი პარალელი 22-ე ფრაგმენტსა
და პირველ ფრაგმენტს შორის, რომელიც მას სილად მიაჩნია. მისი აზ-
რით, 22-ე ფრაგმენტში დაცულ სიტყვებს მოჰყვებოდა ალბათ ჩვეუ-
ლებრივი გალაშქრება ჰომეროსისა და ჰესიოდეს წინააღმდეგ. ეს გარე-
მობა კი აქლევს ვაქსმუტს საბუთს თქვას: *Faluntur enim qui censent
inesse hic (sc. fr. 22) senilem quandam hilaritatem prorsus ab
acerbis Homeri Hesiodique irrisionibus abhorrentem*⁵. ამავე აზრის
არიან ბერკი, რომელიც ამტკიცებს, რომ ქსენოფანეს პაროდები იგივე
სილებია⁶, რეინჰარტი. რომელიც თელის პაროდებს *den Sillen zuge-
hörig*⁷, და პრებტერი⁸.

მეტ დავს იწვევს საკითხი, წერდა თუ არა ქსენოფანე იამბიკოებს.
ფიქრობენ, რომ ერთი ნაწყვეტი, ჰიპოკრატეს სქოლიასტის მიერ შენა-
ხული (ἐγὼ δὲ ἐμαυτὸν πόλις ἐκ πόλεως φέρων ἐξλήσσειζον⁹) უნდა
იყოს ასეთი იამბიკო, მაგრამ თუ დავაკვირდებით ზემომოყვანილ სი-
ტყვებს, დავრწმუნდებით, რომ შეუძლებელია მათთვის იამბიკის ფორ-
მის მიცემა. გარდა ამისა საფიქრებელია, რომ ეს სიტყვები გადმოკეთე-
ბულია ქსენოფანეს ნამდვილი ლექსიდან (fr. 8), სადაც ნათქვამია:

βλήσσειζοντες ἐμὴν φροინίῃ ἄν' Ἑλλάδα γῆν.

უკანასკნელი ბწყარი კი პენტამეტრია და არა იამბიკო¹⁰.

¹ D V 11 B 39. ქსენოფანეს თხზულებაში „ბუნების შესახებ“.

² D V 11 B 30.

³ D V 1 B 1.

⁴ ეინაიდან მას პაროდები, თუმცა კითხვითი ნიშნის ქვეშ, გამოყოფილი აქვს
ცალკე. D V 11 B 22.

⁵ Wachsm; Sillogr. 59.

⁶ Th. Bergk, Griech. Literaturgesch. I B, 420.

⁷ Reinhardt, Parmenides 135.

⁸ Ueberweg-Prächter, Grundriss der Gesch. der Philos. des Alterthums,
1920, S. 84.

⁹ DV 11 B 45.

¹⁰ Wachsmuth, op. cit. 57.

არის მეორე ნაწყვეტიც, რომელიც გვაძლევს საბაბს ვიფიქროთ ქსენოფანეს იამბიკებზე. ეს ნაწყვეტი დილს ასეთი რედაქციით აქვს მოყვანილი:

ἀλλ' οἱ βροτοὶ δακνῶσι γυνᾶσθαι θείων,

τῆν σφετέρην δ' ἐσθῆτα ἔχειν φωνῆν τε δέμας τε¹.

ამ ფრაგმენტში (ზემომოყვანილი რედაქციით) პირველი ბწყარი არის იამბიკო, ხოლო მეორე — ჰექსამეტრი, ე. ი. წმინდა იამბიკური ლექსი არც აქა გვაქვს. ვილამოვიცი (Greifswalder Programm, 1880) ამტკიცებდა, რომ ქსენოფანეს უწერია ლექსები, სადაც persaturam hexametris inmixtos fuisse senarios iambicos.² ამ აზრს იზიარებს ბერნეტც, რომლის შეხედულებით Xenophanes iambische Verse zwischen seine Hexameter einschob in der Art des Margites³. მაგრამ ვაქსმუტის სასტიკად ეწინააღმდეგება ასეთ ჰიპოთეზას: „plane abhorret a natura antiquioris poeseos talis metrorum confusio“, წერს იგი⁴. ვაქსმუტს ეთანხმებიან ცელერი, კურფესი და სხვ.

ცელერის რეკონსტრუქციით მოყვანილი ნაწყვეტის სადავო პირველი ბწყარი უნდა წავიკითხოთ შემდეგნაირად:

ἀλλὰ βροτοὶ δακνῶσι θείων γυνᾶσθαι ἀπ' ἀπτόν⁵.

ხოლო კურფესი კი ასეთ რეკონსტრუქციას გვაწვდის:

ἀλλὰ βροτοὶ δακνῶσι θείων τεκνῶσθαι δμῶν⁶.

ამრიგად, როგორც ცელერის, ისე კურფესის აზრით, ეს ბწყარი ჰექსამეტრი იყო და არა იამბიკო.

მაშ, თუ ქსენოფანეს იამბიკური ლექსები არ ჰქონებია, რას გულისხმობს დიოგენე ლაერტი, როდესაც მოგვითხრობს, რომ ქსენოფანეს დაუწერია ἰμῶνας ἄσθ' Ἱσιόδοι καὶ Ὀμήρου ἐπιλόπων ἀπτόν τε περὶ θεῶν ἐρηγῆσθαι? ვაქსმუტის აზრით, ამ შემთხვევაში ἰμῶνας verbo non vulgarem metricamque significationem inesse, sed paulo rariorem... ita ut describantur „carmina probrosa“ in quibus quae Homerus Hesiodusque de dis protulerunt castigavit Xenophanes⁷. ეს იმას ნიშნავს, რომ დიოგენეს ἰμῶნი უნდა გავიგოთ. როგორც სილები. ამ აზრს ემხრობიან მრავალნი. კერძო წერს: Dass unter den Iamben die dem Xenophanes von mehr als einem Zeugen beigelegten

¹ DX 11 B 14.

² Wachsmuth, 62. მეტისმეტად გამჭირდავი იყო ექვსტერფიანი იამბიკო.

³ Burnet, 1: 3.

⁴ Wachsmuth, 63. აშკარად არ შეეფერება უძველესი პოეზიის ბუნებას საზომთა ამგვარი აღრევა.

⁵ Zeller I, 644.

⁶ Kurfess. Xenophanes. Mnemosyne, vol. 41 (1913) I, p. 113.

⁷ Wachsmuth, 57.

Sillen zu denken seien, darin stimme ich mit Wachsmuth durchaus überein¹. კურფესიცი ფიქრობს iambo illos ut sillos, qui hexametro versu (ἐν ἕξαεσι) compositi snnt, intelligendos esse².

რა იყო ეს სილები? ვაქსმუტი, რომელსაც ხშირად ვახსენებთ, რადგან მან განსაკუთრებული ყურადღება მიაქცია ამ საკითხს, სამართლიანად აღნიშნავდა, რომ სილები წარმოადგენენ *graecae poesis genus ut per se satis singulare et subtili perscrutatione dignum ita nondum ea qua decet diligentia exploratum*³. ბერძნული სიტყვა *σῆλλος* მეტადრე უცნაური რამ არის; მისი გენეზისის შესახებ დიდი დავა იყო. როგორც ძველად საბერძნეთში, ისე ახალ ფილოლოგიურ ლიტერატურაში, როგორც ვაიკვა, თავდაპირველად *σῆλλος* ნიშნავდა ელამს, ე. ი. ადამიანს, რომლის თვალებს სხვადასხვა მიმართულება აქვს. ამ მნიშვნელობით აქვს, მაგალითად, ლუციანს⁴ ნახმარი ეს სიტყვა: *ἔγω σῆλλος, ἂν ὁὐκ ἔσθαι αὐτῶν. γεγενημῶν: σὲ περιεορῶν*. ამის მთქმელი წყენით აღნიშნავს, რომ ის დიდხანს ელოდებოდა იმას, ვისაც ამ სიტყვებს ეუბნებოდა, და ამ ლოდინის დროს, იგულისხმება, იქით-აქეთ იცქირებოდა ან ცალი თვალთ იცქირებოდა ერთი მხარისაკენ, ცალი თვალთ კი მეორე მხარისაკენ, რის გამო ის შეიქნა ელამი (*σῆλλος*).

ამ სიტყვიდან (*σῆλλος*) არის ნაწარმოები *σῆλλῶν* და *σῆλλῶν* — ზმნები. უკანასკნელი სიტყვის მნიშვნელობას ერთი ძველი გრამატიკოსი განმარტავდა: *τὸν δὲ βεβαίως ἰδέσθαι παρὰ τὸν ὄφθαλμον, ὡς ἰδέσθαι τὸν ὄφθαλμον, ὡς ἰδέσθαι τὸν ὄφθαλμον*. „თვლების ნელად განზე მიმართვა“. ეს მიმიური აქტი (განით შემოხედვა), რომლის ბიოგენეზისი კარგად აქვთ ახსნილი დარვინს⁵ და სხვა ბუნებისმეტყველ ფიზიონომისტებს⁶, ხდება უხშირესად მაშინ. როდესაც ჩვენ ეუსტემით ისეთ რასმე, რაც არ მოგვწონს ან გვაძავს. აქედან გასაგებია, რომ *σῆλλῶν* ზმნას მიუღია ძაგების, გაკიცხვის ან დაცინვის მნიშვნელობა. იგივე უნდა ითქვას *σῆλλῶν* ზმნაზედაც, რომელსაც მეორე ძველი გრამატიკოსი შემდეგი სიტყვებით განმარტავს: *ὁ δὲ σῆλλῶν τῶν βεβαίως ἰδέσθαι (გაკიცხვა თვალთა მიმართვის საშუალებით)*⁷. ეს მნიშვნელობა გაკიცხვისა ან დაცინვისა გადავიდა *σῆλλος*-სიტყვაზედაც, რო-

¹ F. Kern, Ueb. Xenoph, 18.

² Kurfess, 113 შტრ აგრეთვე Burnet, 102.

³ Sillogr. gr. p. 5.

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

⁵ იხ. ჩ. დარვინის თხზულება სულიერ მოძრაობათა გამომეტყველებაზე.

⁶ იხ. მანტეგაცა, ფიზიონომია. რუს. თარგმ. გვ. 172.

⁷ იხ. Wachsmuth, 6.

მელიც ბერძნულ ლექსიკაში ნიშნავდა ხან გამკიცხველს ან დამცინველს, ხან თვით გაკიცხვის ან დაცინვის აქტს¹, ხან კი თხზულებას, რომელიც ასეთ გაკიცხვას ან დაცინვას შეიცავდა.

რა უნდა ყოფილიყო თხზულება, რომელიც გაკიცხვას ან დაცინვას შეიცავდა? შეიძლებოდა გვეფიქრა, რომ ის იყო კომედია; რადგან კომედია გაკიცხვას ან დაცინვას შეიცავს. მაგრამ ერთი ძველი განმარტება სილად წოდებული თხზულებისა ეწინააღმდეგება ამას: σίλλος ἐστὶ ποιημὰ λειψοῖαν κατὰ τινος περὶ χον, ამბობს ეს განმარტება². λειψοῖα კი შეუთავსებელია, ძველი გაგებით, კომედიასთან. არისტოტელე შემდეგი სიტყვებით არჩევს მათ ერთმანეთისაგან ἢ μὲν λειψοῖα ἀπαρῶα καλῆς τῆς ποιοῦντος καὶ ὁμολογῶν τὸν ἑαυτοῦ, ἢ δὲ (sc. ἢ καμῶν) ὁμῶς τῆς καλῆς μὲν ἐμψύχων. აქედან ცხადაა, რომ სალიც ჰკიცხვდა ან დასცინოდა ἀπαρῶα καλῆς, ე. ი. დაუფარავად, ახლილად, ყოველი ალგორიის გარეშე. ასეთ ლექსს დღეს ეძახიან სატირას, სეულად კი იამბიკოს უწოდებდნენ, ვინაიდან ის ჩვეულებრივ (არა გამოუყლებლად) იამბიკოს მეტრით იწერებოდა: გავიხსენოთ არხილობე.

რომ ქსენოფანეს სილები დაუწერია, ეს მტკიცდება მრავალი საბუთით. ჯერ ერთი თვით ქსენოფანესაგან დარჩენილ ფრაგმენტებს შორის არის ისეთები, რომლებიც აშკარად ამგვარი ლექსის ხასიათს ატარებენ. ამ ფრაგმენტებში ქსენოფანე ილაშქრებს ჰომეროსის, ჰესიოდეს (fr. 11, 12), უგნური ბრბოსა (fr. 14, 15, 16) და მისტიკოსების წინააღმდეგ (fr. 17, 7). გარდა ამისა არაერთი მოწმე ადასტურებს, რომ ქსენოფანეს დაუწერია სილები და რომ ის ეკამათება ჰომეროსს, ჰითაგორას, ეპიმენიდეს და სხვებს. მოვიყვანთ აქ მხოლოდ ზოგიერთის სიტყვებს. პროკლი წერს: Ξενοφάνης... Σίλλος ἐμψύχων. λέγεται κατὰ πᾶν τῶν φιλοσόφων ἄρ' ποιητῶν³. ტიუნი ფლაუნტელი ასე ახასიათებს ქსენოფანეს: ენამწარე ქსენოფანე ჰომეროსი შენათხზვთა გამკიცხავი.

Ξενοφάνης ἠπάτηρος, Ὀμηραπάτης ἐπικίπτης (fr. 40).

გარდა ამისა ერთი სქოლასტი ისე ახსენებს ქსენოფანეს, რომ, ჩანს, კოლოფონელს პირველ სილოგრაფად თვლიდნენ საზოგადოდ: ἦδη δὲ εἰς Ξενοφάνει ἀλλ' Ὀμήρου πρῶτα Σίλλου πεποιήθη. ⁴ შემდეგ სტრაბონი გადმოგვცემს: Ξενοφάνης ὁ φυσικὸς ὁ τῶν Σίλλουσι ποιήσας δὲ

¹ უკანასკნელ შემთხვევაში σίλλος იხმარებოდა ἀμῶς κακολογία და χλευσμός — სიტყვების სინონიმად. ასე არის ის ხმარებული ერთი სქოლასტის მიერ. Wachsmuth, 6 an. 3.

² Wachsmuth, 7.

³ D V 11 A 22. ამბობენ, ქსენოფანემ სილა გააერცულა ყველა ფილოსოფოსსა და პოეტზე.

⁴ D V 11 A 23. პირველი სილები შექმნა არა ქსენოფანემ, არამედ ჰომეროსმა.

ποιημάτων¹. დიოგენე ლაერტი წერს: ἀνεπιζήσασα τε λέγεται Θαλήη και Πυθαγόρεια, και ἀψαυσμαι: ὃς και Ἑπιμεινῆω². დაბოლოს მოვიყვანოთ (დილსის რედაქციით) იგივე დიოგენე ლაერტის მოწმობა, რომელმაც ლიტერატურაში აშენი დავა გამოიწვია: γέγραφε δὲ (sc. ὁ Ξενοφάνης) ἐν ἔπεισ και ἔλεγείας και ἰμῳοὺς και Ἑσιῶναι και Ὀμήρου. ἐπιχόπων ἀντῶν τὰ περὶ μέσων ἐπιμῆω³. რომ აქ ἰμῳοὺς უნდა გავიგოთ, როგორც სὲλλოს. ამაში ყველანი (დილსი, კერნი, ვაქსმუტი და სხვ.) ერთმანეთს.

დიოგენე ლაერტის უკანასკნელი მოწმობა განსაკუთრებული ყურადღების ღირსია. დილსმა ის საფუძვლად დაუდო ქსენოფანესაგან დარჩენილი ფრაგმენტების კლასიფიკაციას. მისი აზრით, გამოთქმა ἐν ἔπεισ, რომელიც ამ მოწმობაში გვხვდება, აღნიშნავს დიდაქტიკურ პოემას. Περὶ φῦσσεως; ἔλεγείας აღნიშნავს ელეგიებს; ხოლო ἰμῳοὺς — სილებს⁴. დილსს ეთანხმება კერნიც: Unter den hexametrischen Gedichten (იგიველისმება ἐν ἔπεισ. ს. დ.), die hier an erster Stelle erwähnt werden, verstehe ich das philosophische Lehrgedicht⁵.

რომ დილსი არ უნდა იყოს ამ შემთხვევაში სწორ გზაზე და, რომ დიოგენეს სიტყვები არ შეიძლება გავხადოთ ქსენოფანეს ფრაგმენტების საკლასიფიკაციო ბაზად, ეს უკვე იქიდან ჩანს, რომ ამ სიტყვებში არ არის ხსენებული ქსენოფანეს პოემები კოლოფონის და არსებაზე და ელეაში გადმოსახლებაზე. მათ დიოგენე მხოლოდ ქვევით ცალკე ასახელებს. საკლასიფიკაციო ბაზად აღებულ მოწმობაში კი ყველა გასანაწილებელი მოვლენა უნდა იყოს გათვალისწინებული. ვარდა ამისა გრამატიკულადაც მიუღებელია დილსის შეხედულება. რომ დიოგენეს მოწმობაში ის აზრი ყოფილიყო, რომელიც სურს დილსს (და აგრეთვე კერნსაც), მაშინ იქ იქნებოდა არა γέγραφε ἐν ἔπεισ:και ἰμῳοὺς, არამედ γέγραφε ἔπη και ἰμῳοὺς⁶.

¹ D V 11 A 20. ფიზიკოსი ქსენოფანე, რომელმაც პოემებში წარმოადგინა სილები.

² D V 11 A 1. თუ რაში არ ეთანხმებოდა ქსენოფანე პითაგორას, ეს მას თვითონ აქვს გამოთქმული fr. 7. რაც შეეხება ეთანხმობას ეპიმენიდესთან, ეს გამოკვეთული არ არის. Wachsmuth, 60, ფიქრობს, რომ ქსენოფანე ეკამათებოდა ეპიმენიდეს, როგორც თეოგონის ავტორს. რადგან თვით ქსენოფანეს აზრით, ღვთაებას გენეზისი არა აქვს. შეაძლებელია აშას დავამატოთ, რომ პოლემიკა ეპიმენიდესთან იყო ერთი სახე პოლემიკის მისტიკის წინააღმდეგ.

³ D V 11 A 19.

⁴ იხ. დილსის შენიშვნები ამ მოწმობისათვის, რომლებიც მას ფრჩხილებში აქვს ჩასმული.

⁵ Kern, Ueb. Xenoph., 18, რომ იამბიკოები კერნს ესმის, როგორც სილები. ეს უკვე ითქვა. მისი აზრით, დიოგენეს სიტყვები ასე უნდა ითარგმნოს: scripsit carmine heroico, item elegias et iambos. ასეთია ხომ დილსის შეხედულება.

⁶ შტრ. Wachsmuth, 58.

ეს უკანასკნელი მოსაზრება გვაძლევს საბუთს ვიფიქროთ, რომ დიოგენეს მოწმობის $\xi\nu$ $\xi\alpha\sigma\iota$ უნდა გავიგოთ არა იმ აზრით, რა აზრითაც ნათქვამია იქვე $\iota\acute{\alpha}\mu\beta\iota\sigma\alpha\varsigma$. თუ უკანასკნელი სიტყვა აღნიშნავს თხზულების შინაარსს („დაწერა იამბიკოები ან სილები“), პირველი სიტყვა უნდა აღნიშნავდეს იმავე თხზულების ფორმას („დაწერა ეპოსური ფორმით ან ჰექზამეტრით“). გვრჩება სიტყვა $\xi\lambda\epsilon\gamma\epsilon\iota\alpha\varsigma$, რომელიც აგოეთვე თხზულების ფორმას უნდა ახასიათებდეს და არა მის შინაარსს („დაწერა ელეგიური ფორმით“). ელეგიური ფორმა კი (τὸ $\xi\lambda\epsilon\gamma\epsilon\iota\sigma\iota$) იყო ჰექზამეტრი, რომელსაც თან მოჰყვებოდა პენტამეტრი. და მართლაც, რამდენიმე ფრაგმენტი ქსენოფანესი სწორედ ამ ფორმით არის დაწერილი (fr. 1, 2, 3, 7, 8).

თუ ეს მოსაზრება სწორია, მაშინ დიოგენეს მოწმობის ზემომოყვანილი რედაქცია უნდა შეიცვალოს: 1. $\xi\lambda\epsilon\gamma\epsilon\iota\alpha\varsigma$ ნაცვლად უნდა წავიკითხოთ $\xi\lambda\epsilon\gamma\epsilon\iota\sigma\iota$. 2. $\iota\acute{\alpha}\mu\beta\iota\sigma\alpha\varsigma$ სიტყვის წინ სჯობს მოვაცილოთ $\chi\alpha\iota$. ამ ცვლილების შემდეგ მივიღებთ ასეთ (ვაქსმუტის) რედაქციას: $\gamma\epsilon\gamma\gamma\alpha\phi\epsilon\ \delta\epsilon\ \xi\nu\ \xi\alpha\sigma\iota$: $\chi\alpha\iota$ $\xi\lambda\epsilon\gamma\epsilon\iota\sigma\iota\varsigma$ $\iota\acute{\alpha}\mu\beta\iota\sigma\alpha\varsigma$ (დაწერა ჰექზამეტრისა და დისტიქონის ფორმის სილები ან გამკიცხველი ლექსები).

გარდა ზემოაღნიშნულ მოსაზრებათა, სტრაბონის მოწმობაც უნდა ამტკიცებდეს იმას, რომ სილების ფორმა აქვს მხედველობაში დიოგენეს, როდესაც ამბობს, ქსენოფანე $\xi\nu\ \xi\alpha\sigma\iota$ წერდაო.

სტრაბონის სიტყვები იყო უკვე მოყვანილი: $\Xi\epsilon\upsilon\sigma\phi\alpha\nu\eta\varsigma\ \delta\ \mu\upsilon\sigma\iota\chi\acute{o}\varsigma,\ \delta\ \tau\omicron\iota\varsigma\ \sigma\iota\lambda\lambda\omicron\upsilon\varsigma\ \pi\omicron\iota\eta\sigma\alpha\varsigma\ \delta\iota\alpha\ \pi\omicron\iota\eta\mu\acute{\alpha}\tau\alpha\nu.$ $\Delta\iota\alpha\ \pi\omicron\iota\eta\mu\acute{\alpha}\tau\alpha\nu$ ამ წინადადებაში უდრის ჩვეულებრივს $\xi\nu\ \xi\alpha\sigma\iota$ ².

ვაქსმუტის თვალსაზრისი ქსენოფანეს ლიტერატურულ მოღვაწეობაზე იმ დასკვნისაკენ გვიკავადვდა გზას, რომ დიდაქტიკური პოემა Περί φύσεως ქსენოფანეს არ დაუწერია. მაგრამ თვითონ ვაქსმუტი ასეთ დასკვნას არ აკეთებს. პირიქით, ის explicite ცნობს, რომ ქსენოფანეს ფრაგმენტებს შორის ნაწილი ამ დიდაქტიკური პოემის ნაწყვეტებს უნდა წარმოადგენდეს³; სამაგიეროდ ეს დებულება დაიცვა ბერნეტმა: *Kein guter Gewährsmann sagt irgend etwas davon, dass er* ($\xi\epsilon$

¹ საზოგადოდ ყოველი შინაარსის ლექსს შეიძლება ეწოდოს $\xi\lambda\epsilon\gamma\epsilon\iota\alpha$ მხოლოდ გვიან $\xi\lambda\epsilon\gamma\epsilon\iota\sigma\iota$ ნიშნავდა სეველიან ლექსს.

² Wachsmuth, 56. ტომონის ნაწყვეტების ანალიზი (ტომონმაც ზომ სილები დაწერა) ვაქსმუტი ზემოთ დასკვნამდე მიჰყავს: *Sillos dicemus carmina didactica quibus dogmatico praecipue philosophi heroicis versibus parodice detortis perstringuntur.* p. 55.

³ Op. c. p. 61.

nophanes) eine philosophische Dichtung geschrieben habe¹. ასეთი აზრი მშვენივრად ეგუება იმ წარმოდგენას ქსენოფანეზე, რომელიც აქვს ბერნეტს. ქსენოფანე იყო სატირიკოსი ამ სიტყვის ფართო მნიშვნელობით, როგორც იყო, მაგალითად, ეპიქარმოსიო. უკანასკნელის მსგავსად ქსენოფანესაც ჰქონდა, უეჭველია, თავისი ფილოსოფიური რწმენა, მაგრამ ეს რწმენა მას ფილოსოფიურ ნაწერში კი არ გამოთქვამს სისტემატურად, არამედ გაუბნევია ad hoc თავის ლექსებშიო. ერთ ასეთ ლექსს (ალბათ პერგამის ბიბლიოთეკაში) მისცეს სათაური Περ: φῦσας, რადგან მისი შინაარსი ემსგავსებოდა სხვა ფილოსოფოსთა დიდაქტიკურ ნაწერებს, რომელთა ჩვეულებრივი სათაური იყო Περ: φῦσας. ასეთმა სათაურმა (შეგვიძლია დავამთავროთ ბერნეტის აზრი) გამოიწვია შეხედულება, რომ ქსენოფანეს დიდაქტიკური პოემა დაუწერია.

ამ ჰიპოთეზას ეწინააღმდეგება რეინჰარტი², რომელიც დარწმუნებულია არამცთუ იმაში, რომ ქსენოფანეს დიდაქტიკური პოემა დაუწერია. არამედ იმაშიც, რომ უკანასკნელის ნაწილები ალდგენაც შესაძლებელია. რეინჰარტის აზრით, ქსენოფანეს დიდაქტიკური პოემა მსგავსად პარმენიდეს Ἄληθεια და ἄλη-სი ორ ნაწილად იყო გაყოფილი: პირველში იყო გადმოცემული, თუ რას ფიქრობდა ქსენოფანე (მისივე სიტყვებით რომ ვილაპარაკოთ) ἀμψ: φύσιν. ხოლო მეორეში გადმოცემული იყო მისი მოძღვრება περ: πῦν-αυ.

რეინჰარტის ცდა გადაჭარბებულად 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 übertragen³.

ერთი რამ ცხადია: არ გვაქვს საბუთი ვიფიქროთ, რომ Περ: φῦσας თვითონ ქსენოფანემ მისცა სათაურად თავის დიდაქტიკურ პოემას, ისე როგორც დანამდვილებით შეიძლება ითქვას, რომ სახელწოდება σίλλο-ს თვითონ ქსენოფანეს არ მიუცია თავისი ლექსებისათვის. მაგრამ ქსენოფანეს რომ დიდაქტიკური პოემა დაუწერია, ამას მოწმობს მხოლოდ კრატეს მილოსელი კი არა, რომელსაც ასახელებს ბერნეტი, არამედ სხვებიც⁴. აქ მივაქცევთ ყურადღებას დიოგენეს სიტყვებს. თავის

¹ Burnet, 102.

² Reinhardt, Parmenides, 117.

³ Reinhardt, 154, 153, 111.

⁴ იხ. ზევოი გვ. 296—297.

მოთხრობაში პარმენიდზე დიოგენე წერს; και αὐτὸς δὲ διὰ ποιημάτων
φιλοσοφῆν, καθάπερ Ἡσιόδους τε και Ξενοφάνους και Ἐμπεδοκλῆς¹. აქ
ქსენოფანე მიმგავსებულია, მისი თხზულების თვალსაზრისით, პარმენი-
დესა, ემპედოკლესა და ჰესიოდესთან: სამივეს ჰქონდათ დიდაქტი-
კური პოემა. ჩანს. ქსენოფანესაც დაუწერია ალბათ ასეთი თხზულება.

მართალია, მთლად დამარწმუნებელი ეს საბუთი არ არის, ვინაიდან
აღვილად შესაძლებელია, მსგავსება ქსენოფანესა და პარმენიდე —ემ-
პედოკლე — ჰესიოდეს შორის იმაში კი არ იყო, რომ ყველას დაუწერია
პოემა, არამედ უფრო ზოგად რასმეში. ყველანი ლექსად წერდ-
ნენ ფილოსოფიას. ჩვენ გვქონდა შემთხვევა გვენახა, რომ ძე ποιημάτων
გამოთქმა, რომელიც დიოგენეს მოწმობაში გამოხატავს მსგავსებას პარ-
მენიდესა და ქსენოფანეს შორის, არ ნიშნავს უშათუოდ პოემას. მაგრამ
ერთგვარ საბუთად ჩვენი დებულების სასარგებლოდ დიოგენეს ზემო-
მოყვანილი ადგილი მაინც შესაძლებელია გამოვიყენოთ.

ამ მოწმეებსაც თავი რომ დავანებოთ, ძნელი საფიქრებელია, რომ
ქსენოფანეს, რომელიც ელევატური სკოლის დამაარსებელი იყო, არ
დაუწერია ერთი თხზულებაც, სადაც ის სისტემატურად ჩამოაყალი-
ბებდა თავის ფილოსოფიურ მოძღვრებას და თუ ქსენოფანემ ფილო-
სოფიური ხასიათის თხზულება დაწერა, ცხადია, ის ლექსად იქნებოდა
დაწერილი, რადგან ქსენოფანესთვის, როგორც რატსოდისათვის მნემო-
ნიური თვალსაზრისით უფრო ადვილი იქნებოდა ლექსად აწყობილი
აიტყვის წარმოთქმა, ვიდრე პროზით დაწერილის. მეორე მხრივ, ქსენო-
ფანეს, რომელსაც ასე ეადვილებოდა ლექსის ტექნიკა, პოემის ფორ-
მაში ფილოსოფიური თეორიის ჩამოსხმა არ გაუძნელდებოდა. გარდა
ამისა, როგორც ბერკი აღნიშნავს სამართლიანად: „für einen philo-
sophischen Denker, welcher an die höchste Aufgabe herantrat und
mit der Begeisterung das, was er als wahr erkannt hatte, vort-
rug, war die poetische Form ganz geeignet“².

ყველა ეს მოსაზრება საკმაოდ გვიხსნის, თუ რად მიმართა ქსენო-
ფანემ პოემის ფორმას ფილოსოფიური თეორიის გამოსათქმელად. მან
შექმნა ფილოსოფოსებისათვის მაგალითი, რომელსაც შემ-
დეგ არაიშვიათად ბაძავდნენ: პარმენიდე, ემპედოკლე და ლუკრეციუსი,
რომლებმაც დიდაქტიკური პოემის ფორმა მისცეს თავის ფილოსო-
ფიურ თხზულებებს³.

¹ DV 18 A 1. პოემებში ისიც ფილოსოფოსობს, როგორც ჰესიოდე, ქსენოფა-
ნე და ემპედოკლე.

² Bergk, Griech. Literaturgesch. I, 422.

³ რეინპარტი, Parm. 153, ცდილობს დამტკიცოს, რომ პროორიტეტი ამ შემთხ-
ვევაში პარმენიდეს ეკუთვნოდა, იმ მოსაზრებით, რომ ქსენოფანეს პოემაში მჭტი
სილადე იყო in der Handhabung der Form: ჩანს, პარმენიდედან ქსენოფანემდე

როგორც ირკვევა, ქსენოფანეს დაუწერია სილები, დიდაქტიკური პოემა და ორი მოთხრობა. უკანასკნელი ადრე დაეწიყებია შთამომავლობას. ამრიგად, ქსენოფანესაგან დარჩენილი ფრაგმენტები უნდა მიეკუთვნოთ ნაწილობრივ სილებს, ნაწილობრივ კი დიდაქტიკურ პოემას.

დილსი¹ და მის კვალად დერინგი აყენებენ საკითხს, თუ როგორი ქრონოლოგიური თანმიმდევრობა არსებობდა ქსენოფანეს ნაწერებს შორის. დერინგის აზრით², ყველაზე გვიან უნდა იყოს დიდაქტიკური პოემა დაწერილი, მასზე ადრე სილები, ყველაზე ადრე კი ის, რაც დილსის კრებულში ელეგიების ქვეშ არის მოქცეული. მაგრამ თუ შესაძლებელია იმ დებულების დაცვა, რომ დიდაქტიკური პოემა ქსენოფანეს მოგვიანო თხზულება უნდა ყოფილიყო³, საეკვოა, რომ ის ქსენოფანეს მიერ იყო ცხოვრების ბოლოს დაწერილი. რეინჰარტი⁴ გვიმტყიცებს, რომ დისტიხონით დაწერილი პირველი ფრაგმენტი და მეორე (დილსის ნუმერაციით) გულისხმობენ, რომ მათი მსმენელები ქსენოფანეს ფილოსოფიურ შეხედულებებს უკვე იცნობდნენ. ამრიგად, იმ მასალის მიხედვით, რომელიც ჩვენს განკარგულებაშია დღეს, დილს-დერინგის მიერ დაყენებული საკითხის გადაწყვეტა შეუძლებლად უნდა იქნეს აღიარებული.

III თავი

ქველი მოწმობანი

1.

როგორც ითქვა, პირდაპირი წყაროები ქსენოფანეს ფილოსოფიისა არ კმარა მის აღსადგენად. ამიტომ საჭიროა მივმართოთ არაპირდაპირ წყაროებს, ე. ი. ანტიკურ მწერალთა მოწმობებს ქსენოფანეს მოძღვრების შესახებ.

ქსენოფანეს დიდი სახელი ჰქონდა მთელს ანტიკურ ლიტერატურა-

ფილოსოფიური თეორიის ლექსად გამოთქმის ტექნიკა განვითარებულა. მაგრამ ის ფაქტი, რომ ქსენოფანეს პოემის ნაწყვეტების ფორმა სჯობს პარმენიდეს ფრაგმენტებს, შეიძლება აიხსნას არა იმით, რომ ქსენოფანე პარმენიდეს მოწაფე იყო, არამედ იმით, რომ უკანასკნელის მსოფლმხედველობაში მეტი ემოციური მომენტია, ვიდრე პარმენიდეს მშრალ მეტაფიზიკაში. ეს გარემოება ამ ფილოსოფოსთა თხზულებების ფორმისათვის უშედეგოდ ვერ დარჩებოდა.

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, ფიქრობს, რომ დიდაქტიკური პოემა ქსენოფანემ ახალგაზრდობისას დაწერა, ხოლო ელეგიები შემდეგ. მაგრამ დამარწმუნებელი საბუთები მას არ მოჰყავს.

⁴ Reinhardt, 126 t.

ში. ამიტომ მოსალოდნელი უნდა იყოს უხვი ცნობები მის მოძღვრებაზე. მართლაც, მის უმცროს თანამედროვე მოაზროვნე ჰერაკლიტემდისაც კი მიუღწევია ხმას ქსენოფანეზე. შეწყდა ქსენოფანეს ხსენება ანტიკურ ქვეყნიერებაში ამ ქვეყნიერების დამხობით. უკანასკნელი წარმომადგენელი ანტიკური განათლებისა. ნეოპლატონიკოსი სიმპლიკიოსი თავის კომენტარებში არისტოტელეს ფიზიკისათვის, ქსენოფანეს მსოფლმხედველობის საკმაოდ სრულ დახასიათებას გვაძლევს. ჰერაკლიტესა და სიმპლიკიოსს შორის, არა ერთი მწერალი ახსენებს ქსენოფანეს და ახასიათებს მისი მოძღვრების ამა თუ იმ მხარეს.

ყველაზე ღირსშესანიშნავია ამ მოწმობათა შორის მცირეოდენი სიტყვები პლატონისა (Sophist. 242, C D) და უფრო მდიდარი ცნობები არისტოტელეს (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, 11,28. 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 ეკიდებოდნენ ქსენოფანეს ქრისტიანული ეკლესიის წარმომადგენლები, რომლებიც პოლითეისტური სარწმუნოების წინააღმდეგ ბრძოლისას ქსენოფანეში მოკავშირეს ჰკრეტდნენ. კლემენტ ალექსანდრიელისა (Strom. I, 353 P) და უფრო ევსევის (Praep. evangel. I, 84), იპოლიტეს (Refut. I, 14) და თეოდორეტის (Craec. affect. curatio, IV, 5) თხზულებები ბევრ საგულისხმო ცნობას გვაწვდიან ქსენოფანეს მსოფლმხედველობაზე¹. 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 ხელში არ ჰქონდა ქსენოფანეს მთავარი თხზულება: ἀγνοῶ δὲ ἐγὼ τοῖς Ξενοφάνους ἔπεσι τοῖς περὶ τούτου μὴ ἐντυχῶν, πῆταρον ἄτλ.² ჩანს, ეს თხზულება ან დაკარგული იყო, ან ისეთ ბიბლიოგრაფიულ 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

¹ ამ მწერლების მოწმობებით ჩვენ ვსარგებლობდით დილისს კრებულთ. ამიტომ ქვემოთ ცტირება დილისს კრებულზე მითითებით ხდება.

² D V 11 A 47.

nicht namhaft machen, und Krates hat bekanntlich auch noch andere vorsokratische Raritäten als letzter gelesen.¹ კრატეს მილოსელი კი ცხოვრობდა ქრ. წ. მესამე საუკუნეში, ე. ი. ქრისტიანობის აპოლოგეტებზე და სხვა მოწმეთა უმრავლესობაზე ადრე. უნდა ვიფიქროთ, რომ კერძოდ აპოლოგეტები ქსენოფანეს მოძღვრების დასახასიათებლად ვერ სარგებლობდნენ მისი ნაწერებით. თუ მხედველობაში მივიღებთ, რომ ისტორიულ-ფილოსოფიურ ცნობებს ეს მწერლები მომეტებულიად ფსევდო-პლუტარქესაგან იღებენ, უკანასკნელი კი, დილსის კაპიტალური გამოკვლევით, თეოფრასტესაგან არის დამოკიდებული, ცხადი გახდება, რომ ქსენოფანეს შესახებ ცნობებიც მათ ფსევდო-პლუტარქოსისაგან (მაშასადამე, თეოფრასტეს მეშვეობით) მოსდით.

IV თ ა ვ ი

DE MELISSO XENOPHANE GORGIA

ყველა ზემოდასახელებულ მწერალზე უფრო ვრცელ მოწმობას ქსენოფანეს მოძღვრების შესახებ გვაწვდის ერთი თხზულება, რომელიც ძველად ცნობილი იყო არისტოტელეს ნაწერად. ეს არის De Melisso, Xenophane, Gorgia. მას უწინ დიდ მნიშვნელობას აძლევდნენ საზოგადოდ ელვატიზმის, კერძოდ კი ქსენოფანეს მსოფლმხედველობის შესასწავლად. ალბათ ეს „თხზულება“ აქვს მხედველობაში დიოგენე ლაერტს, როდესაც ის არისტოტელეს ნაწერების ჩამოთვლის დროს სხვა ნაწარმოებთა შორის ასახელებს: *πρὸς τὰ Μελίσσου ἀ...* *πρὸς τὰ Γοργίας ἀ*, *πρὸς τὰ Ξενοφάνους ἀ*, *πρὸς τὰ Ζήνωνος ἀ*². აი ამ „თხზულებას“, რომელიც სამი ნაწილისაგან შედგება, მოუღწევია ჩვენამდე მრავალ ხელნაწერში ს ხ ვ ა დ ა ს ხ ვ ა ს ა თ ა უ რ ი თ.

თვით „თხზულებიდან“ არ ჩანს ნათლად არც ავტორის ვინაობა, არც ის. ვისზეა აქ ლაპარაკი. თუ ხელნაწერების უმრავლესობის ჩ ვ ე უ ლ ე ბ რ ი ვ ს ა თ ა უ რ ს (De Xenophane, Zenone, Gorgia) მივაქციეთ ყურადღება, პირველ ნაწილში, რომელიც ორი თავისაგან შესდგება, უნდა იყოს მოცემული ქსენოფანეს მსოფლმხედველობის დახასიათება და კრიტიკა; მეორეში, რომელიც ორ თავს შეიცავს, — ძ ე ნ ო ნ ი ს ა; ხოლო მესამეში (აქაც ორი თავია) — გ ო რ გ ი ა ს ი. რომ მესამე ნაწილში გადმოცემულია გორგიას მოძღვრება, ეს უდავოა.

¹ Reinhardt, Parmen., 94.

² Diog. Laert., V, 25.

მაგრამ იმას, რომ პირველი ნაწილი ეხება ქსენოფანეს, ეწინააღმდეგება ყველაზე უფრო ის გარემოება, რომ ზოგ ხელნაწერში, და მათ შორის საუკეთესოში (codex Lipsiensis), პირველად ძენონია ნახსენები სათაურში, ქსენოფანე და გორგია კი — 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 ფიქრობდნენ მანამდე, არამედ ქსენოფანესი¹. Omnino me probare, წერდა 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 teus 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, 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 მოიხსენიება მეორე ნაწილში, რომ შეუძლებელია ამ ნაწილს მხედველობაში ჰქონდეს ძენონის მოძღვრების დახასიათება. ფაბრიციუსის ეს მოსაზრება გაიზიარა მრავალმა მკვლევარმა (Fülleborn, Buhle, Spalding, Vermehren, Brandis, Karsten).

მართლაც ექვს გარეშეა, რომ „თხზულების“ პირველი ნაწილი არ შეეხება ქსენოფანეს. ეს ცხადია არა მხოლოდ ამ ნაწილის ზოგადი შინაარსიდან, არამედ ტექსტუალური განხილვისაგანაც. პირველი ნაწილის მეორე თავში, სადაც უცნობი ავტორი განაგრძობს იმ მოაზროვნის შეხედულებების განხილვას, რომელსაც დათმობილი ჰქონდა პირველი თავიც, შემდეგი შენიშვნა გვხვდება: τῆ ἀκλῦει καὶ πλεῖα θυγα ἔνδς μεγέθει ἀπειρα εἶνα; ὃ καὶ ὁ Ξενοφάνης ἀπειρον τὸ βᾶμις τῆς γῆς καὶ τὴν ἀέρος φησιν εἶνα.² როგორც ამ

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

² De MXG, 976 a, §1. DV 11, A, 28.

ადგილიდან ჩანს, „თხზულების“ ავტორის შეხედულებით ქსენოფანეს ფილოსოფიაში სიმრავლე არსებულისა (მიწისა და ჰაერის) არ სპობდა თითოეულის უსაზღვრობას, ე. ი. ავტორის აზრით, ქსენოფანეს მიღებული ჰქონდა ის, რის შეუძლებლობას გულისხმობს მოაზროვნე, რომელსაც ეს ავტორი პირველ ნაწილში ახასიათებს. ცხადია, რომ მოაზროვნე, რომელსაც ავტორი ახასიათებს პირველ ნაწილში, არ არის ქსენოფანე. ამდენად ფაბრიციუსიც მართალი იყო. ის ცდებოდა ოლონდ იმაში, რომ ლაიფციგური კოდექსის სათაურის მიხედვით ფიქრობდა, თითქოს ეს პირველი ნაწილი გადმოგვეცემს ძენონის მოაქვრებას. ნამდვილად იქ ძენონის კი არა, მელისოს მოძღვრების გადმოცემა უნდა იყოს განზრახული, როგორც ეს ჩანს, ერთი მხრივ, ამ ნაწილის მელისოს ფრაგმენტებთან დაპირისპირებიდან¹, მეორე მხრივ კი, იმ კილოდან, რომლითაც მეორე ნაწილი ახსენებს მელისოს სახელს².

ამრიგად, გაირკვა, რომ „თხზულების“ არც პირველი ნაწილი (თავი პირველი და მეორე) გადმოგვეცემს ქსენოფანეს მოძღვრებას და არც მესამე (თავი მეხუთე და მეექვსე). გვრჩება, მაშასადამე, მეორე ნაწილი (თავი მესამე და მეოთხე). როგორც აღინიშნა, ხელნაწერები ეწინააღმდეგებიან ერთმანეთს, იმაში თუ ვისზეა აქ ლაპარაკი. იმ დროს, როდესაც ხელნაწერთა უმრავლესობის მიხედვით იქ ძენონზე უნდა იყოს მოთხობილი, ლაიფციგური ხელნაწერიდან ჩანს, რომ ზს ქსენოფანეს ეხება.

მრავალ ახალ ავტორთა შორის ცელერიც, თავის წიგნის პირველ გამოცემებში, ხელნაწერთა უმრავლესობის თანახმად ფიქრობდა, რომ მეორე ნაწილი შეეხება არა ქსენოფანეს, არამედ ძენონს. განვიხილოთ ცელერის არგუმენტაცია, როგორც ჯამი ყველა იმისა, რაც ამ დებულების სასარგებლოდ ლიტერატურაში ითქვა.

ცელერი ორ საკითხს აყენებს: 1. ვისი მოძღვრების გადმოცემა აქვს განზრახული „თხზულების“ ავტორს მეორე ნაწილში? 2. ვისი მოძღვრება არის იქ ნამდვილად გადმოცემული? რაც შეეხება უკანასკნელ საკითხს, ცელერი თავის წიგნის როგორც პირველ გამოცემებში, ისე შემდეგაც, უცვლელად იცავდა იმ შეხედულებას, რომ „თხზულების“ მეორე ნაწილი ძენონის სწორ დახასიათებას არ იძლევა. მაგრამ თავის წიგნის პირველ გამოცემებში ცელერი გამოთქვამდა იმ აზრს, რომ „თხზულების“ ავტორს უექველად განზრახული ჰქონდა გადმოეცა ამ ნაწილში ძენონის მოძღვრება. ამის დასასაბუთებლად ცელერს შემდეგი მოსაზრება მოყავდა: „თხზულების“ მეხუთე თავში (გორგიაზე)

¹ Reinhardt, 90 f.

² 977 b. 22. შჯად. Kern-ის Ueb. Xenoph., Anm. 50 და Zeller-ის I, 618, 4 Anm. პალემოკა Rütli-ის წინააღმდეგ, რომლის აზრით პირველი ნაწილი „თხზულებისა“ ეხება ძენონს და არა მელისოს.

ნათქვამია: *ἔτι δ' ἔστιν οὐτε ἔν, οὐτε πολλὰ, οὐτε ἀγέννητα, οὐτε γενόμενα, τὰ μὲν ἄς Μέλ:σοις, τὰ δ' ἄς Ζήγαν ἐπιχειρεῖ δεικῆσαι* (979 ა 21). რაკი მელისოს და ძენონს „თხზულების“ ავტორი ახსენებს ასეთ კონტექსტში, ის უეჭველად გულისხმობდა, რომ მკითხველი იცნობდა მელისოსაც და ძენონსაც. რატომ? ალბათ იმიტომ, რომ თვითონ მან გააცნო ისინი მკითხველს: მელისო გააცნო პირველ ნაწილში; მაშ, ძენონი მეორე ნაწილში გაუცნია¹.

ცელერის ამ არგუმენტაციაში ბევრი რამ არის დაუჭერებელი. აღვნიშნოთ მხოლოდ შემდეგი: ზემომოყვანილ 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 მელისოზე ლაპარაკობს, არც მეორე მისი ნაწილი, რომელიც ცელერის 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. ცელერი იმთავითვე კარგად ხედავდა ამ ფაქტს, მაგრამ ფიქრობდა მის დაძლევას იმ პიპოთებით, რომ „თხზულების“ ავტორმა სწორად ვერ გამოთქვა თავისი აზრი. მაგრამ როგორ შეიძლება გავიგოთ, სწორად გამოთქვა თავისი აზრი „თხზულების“ ავტორმა თუ ვერა, ამ საიდუმლოების გასაღებს ცელერი არ გვაძლევს და ვერც სხვა ვინმე მოგვცემს.

თუ ცელერი ვერ ამტკიცებს, რომ „თხზულების“ მეორე ნაწილი ძენონს ეხება, სამაგიეროდ კერძი საკმაოდ ასაბუთებს, რომ ეს ნაწილი ძენონს არ შეეხება. განიხილავს რა ცელერის მიერ აღნიშნულ ზემომოყვანილ ნაწყვეტს „თხზულების“ მეხუთე თავიდან, კერძი შენიშნავს: *primum enim rei non consentaneum sed dissentaneum est illud nulla necessitate urgente referri ad cap. III, quandoquidem ibi de deo igitur, non de eo quid est*². ამას შეიძლება მიემატოს ის ფაქტიც, რომ „თხზულების“ მეორე ნაწილში (977 b 11) ძენონი ისე ანახსენებია, რომ ეს ნაწილი ავტორის განზრახვით ძენონს არ შეეხებოდა³. გარდა ამისა ისიც მისაღებია მხედველობაში, რომ ამ ნაწილში დახასიათებული მოძღვრება არ ემსგავსება ძენონის შეხედუ-

¹ Zeller, 1.619. 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.

ლებებს: „თხზულების“ მეორე ნაწილი გადმოგვცემს მოძღვრებას ღმერთზე, ძენონის მოძღვრება კი იყო არსის და არა ღმერთის თეორია, ამ საბუთების წინაშე ცელერმა ბოლოს საჭიროდ დაინახა შეეცვალა თავისი შეხედულება და ეცნო, რომ „თხზულების“ მეორე ნაწილი ძენონს არ უნდა ეხებოდეს¹. მაშ ვის ეხება ის?

„თხზულების“ ავტორს რომ განზრახული ჰქონდა მეორე ნაწილში ქსენოფანეს მოძღვრება გადმოეცა, ეს ცხადი ხდება ამ ნაწილის შედარებიდან ქსენოფანესაგან დარჩენილ ფრაგმენტებთან. უეჭველია, რომ ავტორს მხედველობაში ჰქონდა ქსენოფანეს ფრაგმენტი (24) *ὄσλιος δ' ἄρα, ὄσλιος δὲ νοεῖ, ὄσλιος δὲ τ' ἀχούει, როდესაც ის სწერდა: ξνα δ' ἔντα ὄμοιον εἶνα: πάντη, ἄρανα κα: ἀχούοντα τὰς τε ἀλλὰς ἀποθήσεις ἔχοντα πάντη* (977a 36).^{*} გარდა ამისა ჩვენ არ ვიცნობთ არც ერთ ელვატს, რომელსაც ის, რაც ნათქვამია „თხზულების“ მეორე ნაწილში, შეეფერება უკეთესად, ვიდრე ქსენოფანეს, რომლის მოძღვრება სწორედ ღმერთს ეხებოდა².

ერთი შეხედვით დამაფიქრებელია, რომ „თხზულების“ ავტორი ელვატური სკოლის დამაარსებელ ქსენოფანეზე ლაპარაკობს მეორე ნაწილში, ამ სკოლის ეპიგონის მელისოს შემდეგ.

ეს იყო ალბათ ერთი მიზეზი, რომელმაც პირველად დაბადა აზრი, თითქოს ქსენოფანეზე მოგვიტოვრობს პირველი ნაწილი „თხზულებისა“, ხოლო მეორე ეხება ძენონს. მაგრამ ამ გარემოებაში არაფერია საკვირველი, თუ Venmehren-ის კვალად მხედველობაში მივიღებთ. რომ „თხზულების“ ავტორი ხელმძღვანელობდა არა ისტორიული, არამედ დოგმატური თეალსაზრისით³.

2.

თუმცა „თხზულების“ ავტორს განზრახული ჰქონდა მეორე ნაწილში გადმოეცა ქსენოფანეს მოძღვრება, მაგრამ ეს კიდევ არ წყვეტს საკითხს, რამდენად სანდოა ის ცნობა, რომელსაც გვაწვდის „თხზულება“ ქსენოფანეს შესახებ. უკანასკნელი საკითხის გადაჭრა დამოკიდებულია ნაწილობრივ იმაზე, თუ ვინ იყო ამ „თხზულების“ ავტორი.

როგორც ჩანს, დიოგენეს მოწმობიდან (V, 25), მის დროს (მესამე

¹ Zeller, I, 619.

² Bergk, Griech. Literaturgesch. IV B. 493. ფიქრობდა, რომ „თხზულების“ მეორე ნაწილი არ ეხება არც ძენონს, არც ქსენოფანეს, არამედ ვიღაც ჩვენთვის უცნობ მთარგმნელს, რომელსაც უნდა მოეხდინა ცდა ქსენოფანესა და ძენონის აზრების სინთეზისა. მაგრამ ბერკის ეს ჰიპოთეზა უნაყოფო უნდა ჩაითვალოს. შტრ. Kern, Ueb. Xenoph., 50 Anm.

³ Kern, Quaest, Xenoph., 43. Zeller, I, 621.

საუკუნე ქრ. შ.), ამ „თხზულებას“ არისტოტელეს ნაწერად თვლიდნენ. ეს რომ ნამდვილად ასე ყოფილიყო, მაშინ „თხზულების“ მნიშვნელობა ელევატიზმის შესასწავლად უდავო იქნებოდა¹. პირველი შეხედვით დიოგენეს მოწმობაში არაფერია შეუსაბამო, ვინაიდან არისტოტელე მართლაც აწარმოებდა ისტორიულ-ფილოსოფიური ხასიათის კვლევას. იმ მიზნით, რათა მიეცა თავისი სკოლისათვის სახელმძღვანელო ელევატური ფილოსოფიის შესასწავლად, მას შეეძლო დაეწერა „თხზულების“ მსგავსი წიგნი. თუ მივიღებთ მხედველობაში, რომ არისტოტელეს დროს ქსენოფანეს ნაწერები არ იქნებოდნენ დაკარგული, და სტაგირელს შეეძლო მათი გამოყენება თავისი მიმოხილვის შესადგენად, ცხადი გახდება, რა დიდი ნდობის ღირსი იქნებოდა ის ცნობა, რომელსაც ქსენოფანეზე „თხზულება“ გვაწვდის.

თანამედროვე ლიტერატურაში ედუარდ ცელერმა განსაკუთრებული ენერჯით დაიცვა ის დებულება, რომ არამცთუ შეუძლებელია იმის დამტკიცება, თითქოს „თხზულების“ ავტორი იყო არისტოტელე, არამედ პირდაპირ შეიძლება ითქვას, რომ არისტოტელე არ იყო ამ „თხზულების“ ავტორი, ვინაიდან „თხზულების“ შინაარსი ეწინააღმდეგება არისტოტელეს ნამდვილი ნაწერების შინაარსს, უმთავრესად კი „მეტაფიზიკის“ იმ ადგილს, სადაც არისტოტელე ახასიათებს ელევატური სკოლის წარმომადგენლებს. ეს გარემოება ცელერს მიაჩნია მთავარ საბუთად იმისათვის, რომ „თხზულების“ ჩვენებას ქსენოფანეზე უნდობლობით მოეკიდოს².

თავის მეტაფიზიკის პირველ წიგნში არისტოტელე მოგვითხრობს

¹ იხ. ს. დანელია, არისტოტელეს მნიშვნელობა ფილოსოფ. ისტორიოგრაფ. უნივ. მოამბე, წ. III. ამ წერილის სათაური არ არის სწორად თარგმნილი ფრანგულ სარჩევში, რომელაც დართული აქვს ჟურნალს: „Aristote comme historiographe de la philos. grecque“ ჩემი წერილი აშენებულია სწორედ იმ აზრზე, რომ არისტოტელეს არ შეიძლება ეწოდოს historiographe de la philosophie grecque.

² ცელერის საბუთები იმის დასამტკიცებლად, რომ „თხზულება“ ist für die Lehre des Xenophanes keine zuverlässige Quelle (I, 694) შეიძლება ხუთ დებულებაში გამოითქვას 1. „თხზულება“ ეწინააღმდეგება არისტოტელეს ნაწერებს, უმთავრესად მეტაფიზიკის ცნობილ ადგილს. 2. „თხზულება“ ეწინააღმდეგება ქსენოფანეს 26-ე ფრაგმენტს. 3. „თხზულება“ ეწინააღმდეგება ფს. პლუტარქეს მოწმობას ღმერთის მარადისობაზე. 4. ფორმა არგუმენტაციისა და ზოგი ცნება (სიყარო) „თხზულებისა“ არ შეეფერება იმას, რაც ქსენოფანეს შეიძლება მიეწეროს 5. „თხზულების“ მიხედვით, ქსენოფანეს წინააღმდეგობა ჩაუდენია. ისიც უთქვამს, რომ ეს არც უსაზღვროა და არც განსაზღვრული, და ისიც, რომ ეს მრგვალია. არც ერთი ეს დებულება არ არის სწორი, როგორც დავრწმუნდებით.

ელეატებზე შემდეგ: Παρμενίδες μὲν γὰρ ἔοικε τοῖς κατὰ τὸν λόγον ἑνὸς ἀπτεσθῆαι, Μέλισσος δὲ τὸν κατὰ τὴν ὑλην ὄντι καὶ ὁ μὲν πεπερασμένον, ὁ δ' ἀπειρόν φησιν αὐτό· Ξενοφάνης δὲ πρῶτος τούτων ἑνίαςας ὁ γὰρ Παρμενίδης τούτου λέγεται μαθητῆς οὐδὲν διεσαφήτισεν, οὐδὲ τῆς φύσεως τούτων οὐδέτερας ἔοικε φησὶν, ἀλλ' εἰς τὸν ὄλον οὐρανὸν ἀπομιλήσας τὸ ἔν εἶναι φησι τὸν θεόν (Metaph. 986 b 18, DV, 11 A 30). თუ რას ნიშნავს ეს მოკლე ამონაწერი, დავა ამაზე დიდი ხანია გრძელდება. აქ ქსენოფანე დაპირისპირებულია პარმენიდესა და მელისოსთან. რით განირჩეოდა ქსენოფანე პარმენიდესა და მელისოსაგან, რომ არისტოტელემ პირველი დაუპირისპირა უკანასკნელთ, როგორც ისეთი მოაზროვნე, რომელმაც ὄνδὲν διεσαφήτισεν?

ცელერი ამ კითხვაზე შემდეგ პასუხს აძლევს: თუ პარმენიდემ და მელისომ გამოსთქვეს აზრი ἔν-ის საზღვრის შესახებ (პარმენიდემ თქვა, რომ ἔν განსაზღვრულია, ხოლო მელისომ თქვა, რომ ის უსაზღვროა), ქსენოფანე ორივესაგან იმით განირჩევა, რომ ამ საკითხს სრულიადაც არ შეხებია: არც ის უთქვამს, რომ ἔν განსაზღვრულია, არც ის, რომ ἔნ უსაზღვროა. თანახმად ასეთი გაგებისა, ცელერი არისტოტელეს გამოთქმას ὄნδὲν διεσαφήτισεν ამ მნიშვნელობას აძლევს: არაფერი თქვა. რის შესახებ არ თქვა არაფერი? ἔნ-ის საზღვრის შესახებ. მაგრამ ეს ხომ ეწინააღმდეგება იმას, რასაც მოგვეთხრობს ქსენოფანეზე „თხზულება“, რომლის გადმოცემით ქსენოფანეს უთქვამს, რომ ἔნ არ არის არც უსაზღვრო, არც განსაზღვრული. მაშ, „თხზულება“ არ არის ნდობის ღირსი, დაასკვნის ცელერი. მოწინააღმდეგედ ცელერს ამ ინტერპრეტაციაში აღმოუჩნდა ფრანც კერნი. კერნი იცნობს იმ აზრს, რომ არისტოტელეს მოწმობა ეხება იმას, თუ რა პოზიცია ეკავა ქსენოფანეს ἔნ-ის საზღვრის საკითხში. მაგრამ კერნი ფიქრობს, რომ არისტოტელეს ὄნდὲν διεσαφήτισεν იმას კი არ ნიშნავს, რომ ქსენოფანემ ამ საკითხზე არაფერი თქვა, არამედ იმას, რომ მან არაფერი თქვა გარკვეულად. უკანასკნელი კი შეიძლება დაიწეროს იმაზედაც, ვინც ერთიმეორის საწინააღმდეგო აზრს გამოთქვამს. არისტოტელეც სწორედ ამას წერს. ქსენოფანემ ერთიმეორის საწინააღმდეგო აზრები გამოთქვა ἔნ-ის საზღვრის შესახებ, ე. ი. ისიც თქვა, რომ ἔნ განსაზღვრულია, და ისიც თქვა, რომ ის უსაზღვროა.

თავისი ინტერპრეტაციის დასამტკიცებლად კერნი მიმართავს თეოფრასტეს მოწმობას, რომელიც სიმპლიციოსმა შემოგვინახა, — იმ აზრით, რომ თეოფრასტეს, არისტოტელეს უახლოეს მოწაფეს, სწორედ ისე ესმოდა ქსენოფანეს მოძღვრება, როგორც თვითონ არისტოტელეს.

თეოფრასტეს კი შემდეგნაირად დაუხასიათებია ქსენოფანეს მოძღვრება: *μίαν δὲ τῆν ἀρχὴν ᾗτοι: ἔν τὸ ὄν καὶ πᾶν καὶ οὔτε πεπερασμένον οὔτε ἄπειρον οὔτε κινούμενον οὔτε ἡρεμὸν Ξενοφάνη τὸν Κολοφώνιον τὸν Παρμενίδου διδάσκων ἠπορίμεισθαι: φησιν δ' Θεόφραστος*¹. * კერნის აზრით, აქ ნათლად ჩანს, რომ ქსენოფანეს ἔν-ისათვის საწინააღმდეგო პრედიატები მიუწერია: ისიც უთქვამს, რომ ἔν არ არის განსაზღვრული (ე. ი. უსაზღვროა), და ისიც უთქვამს, რომ ის არ არის უსაზღვრო (ე. ი. განსაზღვრულია)².

ცელერიც იზიარებს კერნთან ერთად იმ შეხედულებას, რომ არისტოტელეს მეტაფიზიკის ადგილი ეთანხმება თეოფრასტეს მოწმობას³. მაგრამ ის არ ფიქრობს, რომ ეს უკანასკნელი სწორედ იგი უნდა გავიგოთ, როგორც ესმის ის კერნს. მისი აზრით, თეოფრასტეს მოწმობიდან არ ჩანს, რომ ქსენოფანეს მოწინააღმდეგე პრედიატები მიუწერია ἔნ-ისათვის, რადგან სიმპლიკიოსის სიტყვები შეიძლება ასედაც გადაითარგმნოს: ქსენოფანეს არ უფიქრია არც ის, რომ ἔნ განსაზღვრულია, არც ის, რომ ἔნ უსაზღვროა, ე. ი. მას ამ საკითხზე თავისი აზრი არ გამოუთქვამს⁴.

ცელერი აქ მართალია, მაგრამ შეიძლება გადაითარგმნოს არ ნიშნავს კიდევ, რომ უთუოდ ასე უნდა გადაითარგმნოს. ამიტომ საჭიროა დამატებითი საბუთების გამონახვა, რომლებიც განსაზღვრავენ თეოფრასტეს მოწმობის აზრს. კერნს ასეთ დამატებით საბუთად მოჰყავს⁵ შემდეგი მოსაზრება: თეოფრასტეს არ შეეძლო ეთქვა, რომ ქსენოფანეს არაფერი უთქვამს, განსა-

¹ D V 11 A 31.

² F. Kern. *Quaest. Xenophan.* p. 49 50.

³ ამ საკითხში ეწინააღმდეგება ორივეს ზუზემილი. მაგრამ უსაბუთოდ.

⁴ Zeller, I, 626. როგორც ვხედავთ, დავა ცელერსა და კერნს შორის აქ წმინდა გრამატიკულ ხასიათს იღებს. კერნი დარწმუნებულია, რომ მისი გაგება თეოფრასტეს მოწმობისა იმით არის დამტკიცებული, რომ სიმპლიკიოსის ზემოთყვანილ წინადადებაში ზმნა *ἠπορίμεισθαι* არ არის უარყოფილი: მის წინ არ დგას უარყოფის ნაწილაკი *οὐχ*. *Wollte der Schreibende den Sinn ausdrücken, den Zeller findet, so stand ihm frei mit Ausschluss jedes Missverständnisses zu schreiben: οὐχ' ἠπορίμεισθαι τὸ ὄν οὔτε πεπερασμένον. οὔτε ἄπειρον.* Untersuchung. über d. Quell. f. d. Philos. d. Xenoph. S. 2. ამ დავაში ერევა ფრეილენგალი, რომელიც ცელერის საპარაგებლო და კერნის წინააღმდეგ შენ-შნავს: *Theophrast. richtiger Simplicius. durfte eine Negation nicht zum Verbum ἠπορίμεισθαι fügen: denn er hatte ja ausser dem negativen das affirmative Urteil abzugeben μίαν τῆν ἀρχὴν ᾗτοι ἔν τὸ ὄν καὶ πᾶν.* Freud. Ueb. d. Theol. 24 Anm. ძლიერ შეზღუდული უნდა ყოფილიყო სიმპლიკიოსის სიტყვიერი რეუტრსება, თუ ფრეილენგალის მოსაზრებას რაიმე ძალა აქვს.

⁵ *Untersuchung.*, 4.

ზღვრული და მოძრავი, თუ უსაზღვრო და უძრავია ჰენ, რადგან ქსენოფანე explicite ამბობდა (Ir 26), რომ ჰენ არ მოძრაობს. თუ თეოფრასტეს მოწმობა გავიგეთ ისე, როგორც ესმის ეს ცელერს, მაშინ აუცილებელია წინააღმდეგობა ამ მოწმობასა და ქსენოფანეს საკუთარ სიტყვებს შორის. ასეთი წინააღმდეგობა კი დაუშვებელია, რადგან თეოფრასტე უეჭველია, ქსენოფანეს მოძღვრებას კარგად იცნობდა.

უკანასკნელ აზრში ცელერიც არ ეურჩება კერნს. ისიც იმას ფიქრობს, რომ თეოფრასტე კარგად იცნობდა ქსენოფანეს, და ამიტომ ცელერსაც შეუძლებლად მიაჩნია წინააღმდეგობა თეოფრასტეს მოწმობასა და ქსენოფანეს ფრაგმენტებს შორის. მაგრამ კერნისაგან განსხვავებით ცელერი ამტკიცებს (1,626), რომ თეოფრასტეს მოწმობის მის მიერ მოწოდებულ ინტერპრეტაციას არ ეწინააღმდეგება ქსენოფანეს ფრაგმენტი; არ ეწინააღმდეგება იმიტომ, რომ თეოფრასტეს მოწმობა და ქსენოფანეს ფრაგმენტი სხვადასხვაზე მოგვეთხრობენ. ფრაგმენტი აღნიშნავს იმას, რომ ღმერთი არ მოძრაობს, ხოლო თეოფრასტეს მოწმობა მოგვეთხრობს არა ღმერთის, არამედ ჰენაჲ: πην-ის მოძრაობაზე. ის კი, რასაც ქსენოფანე აღნიშნავს სიტყვით „ღმერთი“, არ არის ის, რასაც თეოფრასტე აღნიშნავს ტერმინით „ჰენ ::α: πην“.

კერნი ენერგიულად უარყოფს ცელერის ამ დებულებას, და ფორმალურად (არა არსებითად) ის მართალიც არის, ვინაიდან თვითონ ცელერი სხვა ადგილებში ამტკიცებს, რომ ქსენოფანეს ღმერთი და ჰენ აჲ: πην (მსოფლიო) ერთი და იგივეა¹. ჩანს, ცელერიც ხედავს თავისი დებულების სისუსტეს, რადგან ის არ იცავს მას და კმაყოფილება (1,624) შემდეგი შენიშვნით: თუ ქსენოფანეს ღმერთი და ჰენ აჲ: πην თეოფრასტეს მოწმობისა ერთი და იგივეა, მაშინ 26-ე ფრაგმენტსა და თეოფრასტეს მოწმობას შორის წინააღმდეგობა ვერ მოიხსნება ვერც მისი (ცელერის), ვერც კერნის ინტერპრეტაციით თეოფრასტეს მოწმობისა. ფრაგმენტი ამტკიცებს, რომ ჰენ გაჩერებულია (μῆνεια), ხოლო თეოფრასტეს მოწმობა კერნის გაგებით ამბობს, რომ ჰენ არ არის გაჩერებული².

ამრიგად, ირკვევა, რომ ცელერი და კერნი თანასწორი ღირსების საბუთებით ამტკიცებენ ორ საწინააღმდეგო დებულებას, ცელერი იმას, რომ არისტოტელეს და თეოფრასტეს მოწმობანი ეწინააღმდეგებიან

¹ Zeller. I.G:6 ff

² ჩვენ დაინახავთ, რომ აქ ცელერიც და კერნიც ერთნაირად ცდებიან. მოძრაობა. რომელზედაც მოგვეთხრობს თეოფრასტე, არ არის ის მოძრაობა, რომელზედაც ლაპარაკობს ქსენოფანეს ფრაგმენტი. ამიტომ უკანასკნელი არ სწყვეტს საკითხს, როგორ უნდა იქნეს გაგებული თეოფრასტეს მოწმობა.

„თხზულებაში“ მოცემულ ქსენოფანეს მოძღვრების დახასიათებას, და, მაშასადამე, „თხზულება“ არისტოტელეს მიერ არ არის დაწერილი, და არც ნდობის ღირსია; ხოლო კერძო ამტკიცებს, რომ არისტოტელეს და თეოფრასტეს მოწმობები სწორედ იმას გვაცნობებენ ქსენოფანეზე, რასაც მოგვიტობს „თხზულება“. ამ საბუთების თანასწორობას ცელერიც აღიარებს explicite, რადგან საბოლოო მისი დასკვნა ასეთია: თეოფრასტეს მოწმობა (მაშასადამე, ცელერის წინამძღვრების ძალით, არისტოტელესაც) შეიძლება ისედაც გავიგოთ, როგორც ესმის ის კერძო, და ისედაც, როგორც ესმის ის ცელერს.

ჩვენ განვიხილეთ საინტერესო დიალოგი ცელერსა და კერძოს შორის, რომელიც გრძელდებოდა რამდენიმე ათეული წელი. მრავალმა სხვა მეცნიერმაც, რომლის სახელი აქ არ არის ნახსენები, მიიღო ამ დიალოგში მონაწილეობა, ისინი აწვდიდნენ მთავარ მოდავეებს მასალას, რომლითაც უკანასკნელნი სარგებლობდნენ თავისი პოზიციის დასაცავად. სადავო საკითხი არ არის გადაწყვეტილი საბოლოოდ, რომ ის შეიძლება ისედაც გადაწყდეს როგორც ფიქრობს კერძო და ისედაც როგორც ფიქრობს ცელერი.

ჩემი აზრით, კამათის ასეთი დაბოლოების მიზეზი ისაა, რომ ორივე მოკამათე ყალბ ნიადაგზე იდგა. ჩვენ არ ვიზიარებთ არც ცელერის, არც კერძის შეხედულებას. არც იმას, რომ არისტოტელეს და თეოფრასტეს მოწმობები ეწინააღმდეგებიან „თხზულებას“ და ამით ამტკიცებენ ამ თხზულების უმნიშვნელობას, არც იმას, რომ ეს მოწმობები იმასვე მოგვიტობენ 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 სცადა დილსმა. ის ფიქრობდა, რომ საკამათო ადგილები არისტოტელესა და თეოფრასტეს მოწმობებში სრულიად გამოსარიცხია. თავის წიგნში (D V 11 A 30, 31) დილსი ამ ადგილებს ფრჩხილებში ათავსებს, როგორც ინტერპოლაციებს. ამის დასასაბუთებლად კი შემდეგი მოსაზრებანი მოჰყავს: 1. არც ἐν!ξείν, არც διαισθησι-ξείν სიტყვები, რომლებიც გვხვდება არისტოტელეს ზენოაღნიშნულ ტექსტში, სტაგირელის ნაწერების სხვა ადგილებში არ გვხვდება. ცხადია, რომ ეს სიტყვები არისტოტელეს არ უნდა ეკუთვნოდეს, არამედ ინტერპოლანტსო. 2. რაც შეეხება სიმპლიციოსის ტექსტს, იქ სიტყვები *αἱ οὐτε πειραχόμενον, οὐτε ἀπειρον, οὐτε ἄπειρον* თვით სიმპლიციოსის ჩამატება უნდა იყოს: თეოფრასტესაგან ეს სიტყვები ყოველ შემთხვევაში არ მოდისო, ამტკიცებს დილსი.

დიღსის პოზიცია საინტერესოა, მაგრამ მისი მოსაზრებების წინა-აღმდეგ მძიმე დაბრკოლებები იბადება: 1. არ შეიძლება დამტკიცებულად ჩაითვალოს, რაა $\xi\eta\zeta$ და $\mu\nu\rho\sigma\tau$ — სიტყვები არისტოტელეს არ ეკუთვნის. შესაძლებელია, არისტოტელეს დაცულ ნაწერებში სხვაგან ეს სიტყვები არ გვხვდებოდეს, მაგრამ აქედან არ გამოძინარეობს აუცილებლად, რომ არისტოტელეს არც აღნიშნულ ადგილას (Met. 1.986) შეეძლო ეს სიტყვები ეხმარა¹. თუ ასეა, მაშინ არავითარი საბუთი არ არსებობს იმისათვის, რომ ეს ადგილი „მეტაფიზიკისა“ ინტერპოლაციად გამოვაცხადოთ. პირიქით, თუ მივიღებთ მხედველობაში, რომ თეოფრასტე სარგებლობდა ამ ადგილით (მისი მოწმობა, სიმპლიციოსის მიერ მოყვანილი, დამოკიდებულია არისტოტელეს „მეტაფიზიკის“ ამ ადგილისაგან, რადგან უკანასკნელის მსგავსად ისიც ქსენოფანეს პარმენიდეს მასწავლებლად აცხადებს), ის ინტერპოლაცია არ იქნებოდა: თეოფრასტეს, არისტოტელეს უახლოეს მოწაფეს, ყალბი ადგილი მასწავლებლის ნაწერში არ გამოეპარებოდა და ის ასეთ ნათქვამს არ გაიმეორებდა.

2. არავითარი ნიშანი არ გვიჩვენებს, რომ $\text{o}\nu\tau\epsilon\ \alpha\epsilon\pi\alpha\rho\alpha\sigma\mu\acute{\epsilon}\nu\sigma\upsilon$, $\text{o}\nu\tau\epsilon\ \delta\epsilon\iota\sigma\iota\sigma\upsilon$, $\text{o}\nu\tau\epsilon\ \chi\upsilon\sigma\tau\acute{\iota}\mu\epsilon\sigma\upsilon$, $\text{o}\nu\tau\epsilon\ \eta\rho\epsilon\mu\sigma\iota\sigma\upsilon$ არის სიმპლიციოსის საკუთარი ჩამატება, რომელზედაც არ ვრცელება $\delta\epsilon\eta\lambda\upsilon\sigma\iota\varsigma\ \tau\omicron\ \text{M}\epsilon\tau\alpha\phi\upsilon\sigma\iota\kappa\omicron\varsigma$. თუ ასეა, მაშინ ცხადია, რომ სიმპლიციოსს დიღსის მიერ ფრჩხილებში ჩასმული სიტყვები თეოფრასტეს შეხედულების სწორ დახასიათებად მიაჩნდა. რატომ? იმიტომ, რომ მან უკანასკნელი ისეთ თხზულებიდან გადმოიღო, რომელიც მას თეოფრასტეს აზრების უტყუარ წყაროდ მიაჩნდა². ის კი, რაც სიმპლიციოსს თეოფრასტეს კუთვნილებად მიაჩნდა, ჩვენც არ გვაქვს საბუთი ასეთად არ ჩავთვალოთ, ვინაიდან სიმპლიციოსზე უფრო ღრმა ცოდნას საბერძნეთის ფილოსოფიური მწერლობისას ჩვენს დროში ვერავინ დაიჩემებს.

ნათქვამიდან ცხადი ხდება, რომ საჭიროა პრინციპული გადასინჯვა ამ საკითხისა. თუ როგორია დამოკიდებულება არისტოტელეს „მეტაფიზიკისა“ და „თხზულების“ მეორე ნაწილს შორის. ვინც გაეცნობა იმ კონტექსტს, საიდანაც ამოღებულია ზემოაღნიშნული მოწმობა არისტოტელესა ელვატებზე, ის შემდეგს დაინახავს: არისტოტელეს პირველი წიგნი (სწორედ იქ არის მოთავსებული ეს მოწმობა) წარმოად-

¹ შტრ. Zeller, 1,632.

² ეს წყარო იყო ალექსანდრე აფროდიზიელის წიგნი, ვინაიდან თეოფრასტეს შთავარი თხზულება $\Phi\upsilon\sigma\iota\sigma\alpha\upsilon\tau\omicron\ \mu\acute{\iota}\mu\eta\tau\iota$ სიმპლიციოსს არ ჰქონდა. შეიძლება, ამას მან დაუმატა „თხზულება“ (როგორც ფიქრობენ Braudis, Kern და Freudental, Theol. d. Xen. 42), რომელიც სიმპლიციოსს ამ შემთხვევაში თეოფრასტეს ნაწერად ჩაურთიხავს ალბათ.

გენს ისტორიულ-ფილოსოფიურ მიმოხილვას, იმ მიზნით დაწერილს, რათა დამტკიცდეს, რომ პრინციპს (პირველ მიზეზს. ἀρχή-ს) შეიძლება მიეცეს მხოლოდ ოთხი მნიშვნელობა: მასალის (σλή), ცვლილების დასაწყისის (ἀρχή τῆς μεταβολῆς), სახის (εἶδος) და მიზნის (τέλος); მხოლოდ ამ თვალსაზრისით არის განხილული იქ არისტოტელეს მიერ პარმენიდე, მელისო და ქსენოფანეც. წინამორბედ ფილოსოფოსების თეორიებში, გვეუბნება არისტოტელე, შეიძლება აღმოვაჩინოთ პრინციპის ან პირველი მიზეზის მხოლოდ ეს ოთხი მნიშვნელობა, ყველა ეს თეორია მათი „პრინციპის“ აზრის მიხედვით ოთხ კატეგორიაში თავსდება: 1. თეორიები, რომლებიც ეძებდნენ ἀρχή-ს მასალაში (ე. ი. ისეთები, სადაც ἀρχή იყო მასალა ან ნივთიერება, σλή); 2. თეორიები, რომლებიც ἀρχή-ს ხედავდნენ ცვლილების დასაწყისში ან მოძრაობის მიზეზში; 3. თეორიები, რომლებიც ἀρχή-ს პოულობდნენ სახეში ან ფორმაში და რომელთათვის ἀρχή იყო εἶδος ან οὐσία κατὰ τὸν λόγον; 4. დაბოლოს თეორიები. რომელთათვის ἀρχή იყო მიზანი¹. აქ საჭიროა ნათლად წარმოვიდგინოთ. თუ რას ნიშნავს არისტოტელეს მასალა და სახე. მასალა არის საგნის ნივთიერი ან მატერიალური არსი, ხოლო სახე — ცნებისებური ან ფორმისეული არსი, ე. ი. ἡ κατὰ τὸν λόγον, οὐσία. მაგალითად, ვინმე სოკრატესათვის მასალა იქნება ძვლები, კუნთები, ნერვული სისტემა და სხვა, რისგანაც ის შედგება. იმავე სოკრატესათვის სახე იქნება ადამიანობა. ადამიანობა აერთებს მრავალ სოკრატეებს, რომელნიც მატერიალურად ცალ-ცალკე არსებობენ. ის, რაც ერთია κατὰ τὸν λόγον (სახე), სხვადასხვაა κατὰ τὴν σλήν (ნივთიერად). სოკრატე ბრძენი და სოკრატე მხედარი ერთი და იგივეა κατὰ τὸν λόγον, რადგან ორივე ადამიანია (ორივე ერთი ადამიანობის განსაზღვრებაა). მაგრამ ისინი სხვადასხვაა κατὰ τὴν σλήν, რადგან მასალა, რომლისგან შედგება სოკრატე ბრძენი, არ არის კონკრეტულად ის, რომლისგანაც შედგება სოკრატე-მხედარი.

ეს განსხვავება პრინციპის სხვადასხვა მნიშვნელობისა პირველად არისტოტელემ დაამყარა. მან შექმნა სათანადო ტერმინებიც ამ განსხვავების აღსანიშნავად. მასზე წინ ეს განსხვავება ნათლად წარმოდგენილი არ ჰქონდათ, თუმცა, როგორც არისტოტელე აღიარებს, შეუგნებლად სარგებლობდნენ პრინციპის ამა თუ იმ მნიშვნელობით². აქედან ირკვევა რომ εἶδος σλή, τέλος, ἀρχή τῆς μεταβολῆς სრულიადაც არ უნდა წარმოადგენდნენ, თვითონ არისტოტელეს აზრითაც, წინამორბედ ფილოსოფოსების მიერ შეგნებულ ცნებებს. მცენარეები არ არიან.

¹ ის. ნემი წერილი: უნივერ. მოამბე, III, 288.

² Aristo., Metaph. I, 98^a.

ვალდებული ლინეის საკლასიფიკაციო ცნებებზე წარმოდგენა ჰქონდეთ. წინაარისტოტელური ფილოსოფოსებიც არ იყვნენ, თვით არისტოტელეს შეხედულებით ვალდებულნი გარკვეულად შეევნოთ განსხვავება სღ-სა და ეზმ-ის შორის, რათა შესაძლებელი გამხდარიყო მათი მოქცევა არისტოტელეს საკლასიფიკაციო ბადეში. აქედან ორი რამ არის ცხადი: 1. არისტოტელეს მიზანი იყო „მეტაფიზიკის“ ზემომოყვანილ ადგილში გაერკვია, რა არის პარმენიდეს, მელისოს და ქსენოფანეს. *ἐν: εἰδος, ἄρχη, ἀρχὴ τῆς μετὰφυσικῆς τῆς τῆς εἰδος.* 2. მეორე ის ადვილი, სადაც არისტოტელე პარმენიდეს, მელისოს და ქსენოფანეს ეხება. არ შეიძლება ისე გავიგოთ, თითქოს რომელიმე მათგანს, თვით არისტოტელეს შეხედულებით გარკვეულად შეევნო განსხვავება სახესა და მასალას შორის და ეს შეგნება *explicite* გამოეთქვა. თუ ასეა, როგორ შეეძლო არისტოტელეს ეცნო, რომ პარმენიდეს *ἐν* არის სახე ან *ἀρχὴ ἁπλῆ τῶν λόγων*, ხოლო მელისოს *ἐν* არის მასალა ან *ἀρχὴ ἁπλῆ τῆς ἰσχύος*? ცხადია, მხოლოდ პარმენიდეს და მელისოს მოძღვრებათა ანალიზით. ამ მოძღვრებებში არისტოტელეს უნდა გამოენახა ნიშანი, რომელიც მისცემდა მას საბუთს გადაეჭრა საკითხი, რას წარმოადგენდა თითოეულის *ἀρχὴ*. ასეთი ნიშნები შეიძლება ოღონდ მრავალი ყოფილიყო. მაგრამ მელისოს მოძღვრებაში არისტოტელეს მიუქცევია ყურადღება იმისათვის, რომ იქ *ἐν*-ს მიწერილი ჰქონდა პრედიკატი უსაზღვრობისა. მელისო ასწავლიდა, რომ *ἐν* არის უსაზღვრო. მაშასადამე, მელისოს *ἐν* არის *ἀρχὴ ἁπλῆ τῆς ἰσχύος* — აი სქემა არისტოტელეს მსჯელობისა.

მელისოს მოძღვრების იმ ფაქტიდან, რომ *ἐν* უსაზღვროა, რატომ დავასკვნათ, რომ მისი *ἐν* იყო *ἀρχὴ ἁπλῆ τῆς ἰσχύος*, პასუხს ამ კითხვაზე არისტოტელე არ იძლევა, მაგრამ მისი აზრი ადვილად მისაწვდომია. რამდენადაც მელისოს *ἐν* იყო უსაზღვრო, ის იყო საგნების სღ, ვინაიდან, რაც უსაზღვროა, ის არ შეიძლება იყოს საგანთა *εἰδος*. *εἰδος* ხომ ის არის, რაც დაქვემდებარებულ კონკრეტულ საგანში მოცემულია მთლიანად, როგორც ზოგადი კერძობობითში. უსაზღვრო კი არ თავსდება განსაზღვრულ კონკრეტულ არსებაში. ის შეიძლება საგნებს *materialiter* ან *ἁπλῆ τῆς ἰσχύος* და არა *formaliter* ან *ἁπλῆ τῶν λόγων*. ვინაიდან უსაზღვრო თვითონ კონკრეტობაა.

სწორედ ასე პარმენიდეს მოძღვრებასაც მიუცია არისტოტელესათვის საბუთი გამოეყვანა დასკვნა, რომ პარმენიდეს *ἐν* იყო *εἰδος*. არისტოტელეს მიუქცევია ამ მოძღვრებაში ყურადღება იმ გარემოებისთვის, რომ იქ *ἐν*-ს აწერდნენ განსაზღვრულობის პრედიკატს. პარმენიდეს აღიარა, რომ *ἐν* განსაზღვრულია. მაშასადამე, ეს *ἐν* აყო საგანთა *εἰδος*,

—აი არისტოტელეს მსჯელობის სქემა. რატომ? რად უნდა ვფიქრო არისტოტელეს, რომ პარმენიდეს განსაზღვრული $\xi\upsilon$ იყო $\epsilon\zeta\theta\epsilon\varsigma$ ან $\delta\rho\chi\eta$ $\kappa\alpha\tau\alpha$ $\tau\theta\nu$ $\lambda\gamma\iota\omicron\nu$ და არა $\sigma\lambda\eta$, რომელიც შეიცავს საგნებს მატერიალურად. ამ კითხვაზედაც, ისე როგორც მელისოს მაგალითში, არისტოტელე პასუხს არ გვაძლევს. ამიტომ შეიძლებოდა წარმოგვედგინა, რომ არისტოტელე აქ ლოგიკურ შეცდომას სჩადის. მართლაც, არხეს უსაზღვრობიდან ვალდებული ვართ დავასკვნათ. რომ ის არის $\sigma\lambda\eta$ და არა $\epsilon\zeta\theta\epsilon\varsigma$, ვინაიდან არამატერიალური უსაზღვრო (როგორც მიზეზი საგნებისა) იქნება *contradictio in adjecto*; მაგრამ არხეს განსაზღვრულობიდან არ გამომდინარეობს, რომ ის არის უთუოდ $\epsilon\zeta\theta\epsilon\varsigma$. ამ უხერხულობისაგან თავის დასაღწევად შეიძლება შემდეგი მოსაზრების მოყვანა. იმ ფაქტიდან, რომ პარმენიდეს განსაზღვრული $\xi\upsilon$ არ ემსგავსება მელისოს უსაზღვრო პრინციპს, რომელიც იყო $\sigma\lambda\eta$, არისტოტელემ დაასკვნა: პარმენიდეს $\xi\upsilon$ უნდა ყოფილიყო $\epsilon\zeta\theta\epsilon\varsigma$. უეჭველია მთლად კანონიერად ამ უკანასკნელი დასკვნის აღიარება შეუძლებელია¹. დასკვნაში განაწილებულია ტერმინი, რომელიც წანამძღვრებში არ არის განაწილებული. მელისოს უსაზღვრო $\xi\upsilon$ არის $\sigma\lambda\eta$; პარმენიდეს განსაზღვრული $\xi\upsilon$ არ არის მელისოს უსაზღვრო $\xi\upsilon$; მაშასადამე, პარმენიდეს $\xi\upsilon$ არ არის $\sigma\lambda\eta$; — ის არის $\epsilon\zeta\theta\epsilon\varsigma$ — აი ზოგადი სქემა არისტოტელეს დასკვნისა, სილოგისტური სახე . თუ მივეცით მას. ამ უხერხულობას თვითონ არისტოტელეც ამჩნევს კარგად, და ნიშნად იმისა, რომ ის დარწმუნებული არ არის თავის დასკვნის სიმართლეში, საზღვრავს მას შესაფერისი სიტყვით $\xi\omicron\iota\kappa\epsilon$ („მოგონია“): *Παρμενίδης μὲν γὰρ ξοικε τὸν κᾶτὰ τὸν λόγον ἐνθὲ ἀπτεσθῆαι.*

როგორც პარმენიდეს და მელისოს მოძღვრებაში, ისე ქსენო-

¹ ამას ვერ ამჩნევს Мандес, Элеаты Записки Новоросс. унверсит. 59. როდესაც ამ მუხლში იბერევეს ეკამათება იმ მოსაზრებით, რომ $\xi\upsilon$ -ის მასალებიდან არ გამომდინარეობს მისი უსაზღვრობა, განა იგივე არ ითქმის თვითონ მანდესის შეხედულების წინააღმდეგ, თითქოს იქიდან, რომ $\xi\upsilon$ არის განსაზღვრული, გამომდინარეობდეს, რომ ის არის $\epsilon\zeta\theta\epsilon\varsigma$; ასეთი კანონი, რომ ყველაფერი, რასაც საზღვარი აქვს, უნდა იყოს $\epsilon\zeta\theta\epsilon\varsigma$, არ არსებობს. გარდა ამისა მანდესი ცდება, როდესაც ის იბერევეს უთანაბრებს კერნსა და ფიქრობს, ვითომ უკანასკნელის აზრით არისტოტელემ იმ ფაქტიდან, რომ პარმენიდეს $\xi\upsilon$ იყო $\delta\rho\chi\eta$ $\kappa\alpha\tau\alpha$ $\tau\theta\nu$ $\lambda\gamma\iota\omicron\nu$, დაასკვნა, რომ ის არის *πεπερασμένον*. უკანასკნელ შეცდომას კერნი სრულიადაც არ ჩადის. პირაქით, ის *explicite* გამოთქვამს, *Untersuch. Ueber d. Quell. d. Wissenschaften* აზრს: *Das Seiende des Parmenides für eine begriffliche Einheit zu erklären, bloss weil dieser es als begrenzt, bezeichnet, ist eine offenbare Ueber-eilung im Schliessen, უსაყვედურებს ის არისტოტელეს.*

ფანეს მოძღვრებაშიც არისტოტელე ეძებს, რა იყო უკანასკნელის *ბერჯი* მასალა თუ სახე? აქაც საყრდენ ნიადაგად იყო უთუოდ ქსენოფანეს მოძღვრების შინაარსი, რომელსაც არისტოტელე თვით კოლოფონელის თხზულებიდან იცნობდა უეჭველია. მაგრამ დასკვნა, რომელიც მიუღია არისტოტელეს ამ მოძღვრების განხილვიდან, არ ემსგავსება იმ დასკვნას, რომელიც მიიღო მან პარმენიდესა და მელისოს შესახებ. თუ უკანასკნელზე არისტოტელეს შეეძლო ეთქვა, რომ პირველის *Ξ* არის *εἰδός*, მეორეს კი — *σῆμα*, ქსენოფანეს შესახებ გარკვეული რაიმეს თქმა მან ვერ შეძლო, და ეს გარემოება აღნიშნა სიტყვებით *Ξενοφάνης οὐδὲν εἰσαφῆκε*, — რაც შემდეგს უნდა ნიშნავდეს: ქსენოფანე არ გვაძლევს საბუთს ვთქვათ, რა არის მისი *Ξ*, *εἰδός* თუ *σῆμα*.

რა პირობით შეეძლო ასეთი მსჯელობა არისტოტელეს? მრავალი პირობით. 1. მაშინაც, თუ ქსენოფანეს მოძღვრებაში მან ვერ იპოვა ვერავითარი ნიშანი ვერც იმისათვის, რომ მისი *Ξ* იყო *εἰδός*, ვერც იმისათვის, რომ ის იყო *σῆμα*. 2. მაშინაც, თუ მან იპოვა მის მოძღვრებაში რამდენიმე ერთიმეორის გამომრიცხველი ნიშანი: ერთი, რომელიც აძლევდა მას საბუთს დაესკვნა, რომ ქსენოფანეს *Ξ* არის *εἰδός*, და მეორე, რომელიც აძლევდა მას საბუთს დაესკვნა, რომ ქსენოფანეს *Ξ* არის *σῆμα*. პირველი პირობა გამორიცხულია: შეუძლებელია ეიფიქროთ, რომ ქსენოფანეს მოძღვრებაში, რომლის დეტალები არისტოტელემ ასე კარგად იცოდა, მან ვერ იპოვა ვერც ერთი დებულება, რომელიც მისცემდა მას საბუთს გამოეყვანა, რომ ის არის *εἰδός* ან რომ ის არის *σῆμα*. მაშასადამე, გვრჩება მეორე პირობა, ე. ი. ის, რომ არისტოტელემ ქსენოფანეს უსაყვედურა *οὐδὲν εἰσαφῆκε* არა იმისათვის, რომ მის მოძღვრებაში არ იპოვებოდა ნიშანი, რომელიც გამოდგებოდა ლოგიკურ საბუთად *ბერჯი*-ს ფორმალობისა თუ მატერიალობის საკითხის გადაწყვეტაში, არამედ იმისათვის, რომ მან იპოვა ამ მოძღვრებაში ერთი მეორის საწინააღმდეგო დასკვნების დამასაბუთებელი ნიშნები.

რა უნდა ყოფილიყო ეს ნიშნები? ცელერი ფიქრობდა (და ამ მუხლში კერძოდ არ ეწინააღმდეგებოდა მას), რომ ეს ნიშნები დასახლებულია თვით არისტოტელეს მიერ, როდესაც ის პარმენიდესა და მელისოზე ლაპარაკობს. ესაა *Ξ*-ის განსაზღვრულობა და *Ξ*-ის უსაზღვრობა. მაგრამ. ჩვენი აზრით, ეს აუცილებელი არ იყო. ის, რომ ქსენოფანეს მოძღვრება შეიცავს ერთიმეორის საწინააღმდეგო დებულებებს, რომელთაგან ერთი ასაბუთებს იმ დასკვნას, რომ *Ξ* არის *εἰδός*, ხოლო მეორე — იმას, რომ *Ξ* არის *σῆμα*, — არისტოტელეს შეეძლო გამოეყვანა იმ შემთხვევაშიც, ქსენოფანეს არაფერიც რომ

არ ეთქვა იმაზე, განსაზღვრულ თუ უსაზღვრო არსად მიაჩნდა მას ღვ. საქმე ის არის, რომ მხოლოდ ღვ-ის განსაზღვრულობის და უსაზღვროობის ცნებებისაგან კი არ შეიძლება დასკვნა მის ფორმალობისა და მატერიალობის შესახებ. უკანასკნელი დასკვნა შესაძლებელია სხვა ნიშნების მიხედვითაც. მაგალითად, იქიდან, რომ ქსენოფანემ, როგორც დანამდვილებით ვიცით, აღიარა, ღმერთი არის გონებაო, არისტოტელეს შეეძლო დაესკვნა, რომ ქსენოფანეს ღვ ერთხელ წარმოუდგენია *αχαιὸς τὸν λόγιον*. აგრეთვე ღვ-ის რომელიმე ჩვენთვის უცნობი სხვა ნიშნის მიხედვით (და არა მხოლოდ იქიდან, რომ ის უსაზღვროა) არისტოტელეს შეეძლო დაესკვნა, რომ ქსენოფანეს მეორეჯერ ღვ წარმოუდგენია *αχαιὸς τῆς σλήης*. ამრიგად, იმ გარემოებიდან, რომ არისტოტელე აღიარებს, ქსენოფანემ არ მოგვცა საბუთი შევადგინოთ გარკვეული აზრი, იყო მისი ღვ მასალა თუ სახე (რამდენადაც მის მოძღვრებაში საწინააღმდეგო დასკვნების დამასაბუთებელი ნიშნები მოიპოვებაო), — სრულიად არ გამომდინარეობს, რომ არისტოტელეს მხედველობაში ჰქონდა აქ უსათუოდ ის, რაც ქსენოფანემ ღვ-ის საზღვრის შესახებ თქვა.

აქედან ცხადია, რომ არისტოტელეს ზემომოყვანილი ადგილი არაფერს ამტკიცებს იმის შესახებ, ეთანხმება ამ ადგილს „თხზულება“ თუ არა, და, მაშასადამე, არ წყვეტს უარყოფითად საკითხსაც, შესაძლებელია თუ არა, რომ არისტოტელე ყოფილიყო „თხზულების“ ავტორი. თუ „თხზულება“ გადმოგვცემს, რომ ქსენოფანემ ღვ გამოაცხადა *ὡςτε πεπερασμένον ὡςτε ἄπειρον*, არისტოტელე ამ საკითხზე, *πεπερασμένον* თუ *ἄπειρον* იყო ქსენოფანესათვის ღვ, სრულიად არაფერს ამბობს. ამიტომ გავიგებთ ჩვენ სადავო გამოთქმებს *ὡςτεδὲν ὁμοειδὲς ἔστιν* და *ἀποφαινετα...* *ὡςτε πεπερασμένον ὡςτε ἄπειρον* ისე, როგორც მოთხოვს ცელერი, თუ ისე, როგორც მოითხოვს კერნი, — „თხზულების“ მიერ მოწოდებული ცნობის შესათვასებლად ეს სულ ერთია. საკითხი წყდება ბერძნული გრამატიკის სიღრმეებში მოხდენილი ექსკურსების გარეშე, ვინაიდან არ არის დამტკიცებული, რომ არისტოტელეს მოწმობა უთუოდ იმ საკითხს ეხება, თუ რას ფიქრობდა ქსენოფანე ღვ-ის საზღვარზე. ამიტომ ეს მოწმობა არ ამტკიცებს სრულიად არც იმას, რომ არისტოტელე არ იყო „თხზულების“ ავტორი, და არც იმას, რომ ეს „თხზულება“ არ არის სანდო წყარო ქსენოფანეს ფილოსოფიის გასაცნობად.

მაგრამ ეს დასკვნა არ გვაძლავს წინააღმდეგი დებულების გაზიარებას: რომ „თხზულების“ ავტორი იყო ნამდვილად არისტოტელე და რომ ამიტომ „თხზულება“ ნდობის ღირსია. პირველი ნაწილი ამ

დებულებისა (რომ არისტოტელე იყო ნამდვილად „თხზულების“ ავტორი) საზოგადოდ დაუმტკიცებელია. რაც შეეხება დებულების მეორე ნაწილს (რომ „თხზულება“ სანდო წყაროა ქსენოფანეს ფილოსოფიისა), ის ახალ საბუთს მოითხოვს.

როდესაც გაირკვა, რომ არისტოტელეს ავტორობა ვერ გამოდგება „თხზულების“ ისტორიულ-ფილოსოფიური მნიშვნელობის უზუნველსაყოფად, სცადეს დაემტკიცებინათ მისი მნიშვნელობა იმ მოსაზრებით, რომ ის თეოფრასტეს ნაწერია. ამ უკანასკნელი მოსაზრების საბუთად მოჰყავდათ ის ფაქტი, რომ „თხზულების“ მესამე თავის შინაარსი ემსგავსება იმას, რასაც სიმპლიციოსი მოგვითხრობს ქსენოფანეზე თეოფრასტეს ხსენებით. ფიქრობდნენ, რომ სიმპლიციოსმა თავისი ცნობა ქსენოფანეზე ამოიღო ამ „თხზულებიდან“, რომელსაც ის უეჭველად თეოფრასტეს ნაწერად თვლიდა. აქედან ასკენიან, რომ „თხზულება“ ნამდვილად არის თეოფრასტეს ნაწერი და სრული ნდობის ღირსი: თეოფრასტე არისტოტელეზე ნაკლებად სარწმუნო მოწმე არ არის ანტიკური ფილოსოფიისა, როგორც საკმაოდ ცხადყო ეს დილსის გამოკვლევამ საბერძნეთის დოქსოგრაფებზე.¹ რომ „თხზულების“ მესამე თავისა და სიმპლიციოსის მოწმობას შორის ქსენოფანეზე დიდი მსგავსებაა, ამაში საკმაოდ ვრწმუნდებით მათი დაპირისპირებით. ქსენოფანეს მოძღვრების შესახებ ორივე ერთსა და იმავეს მოგვითხრობს:

1. ქსენოფანე ამტკიცებს, რომ ღმერთი არის ერთი

De MXG

Simplicius

εἰ δ' ἕστιν ὁ θεὸς ἀπάντων κράτιστος, ἕνα φησὶν αὐτὸν προσήκειν εἶναι· εἰ γὰρ δύο ἢ πλείους εἴεν, οὐκ αὖ ἔτι κράτιστος καὶ βέλτιστος αὐτὸν εἶναι πάντων· ἕκαστος γὰρ ἦν θεὸς τῶν πολ-

ὄν ἕνα μὲν δεῖχυσιν ἐκ τοῦ πάντων κράτιστον εἶναι· πλείονων γὰρ, φησὶν, ὄντων ἄριστος ἀνάγκη ὑπάρχειν· πᾶσι τὸ κρατεῖν τὸ δὲ πάντ-

¹ ამით ჩვენ არ ვეწინააღმდეგებით ფრეიდენტალის სამართლიან შენიშვნას, Ueber d. Theol. d. Xenoph., 41; „Es wäre ein verhängnisvoller Irrthum, wollte man allem Glauben schenken, was Theophrast uns berichtet hat“. მაგრამ კერძო სიტყვებით, Untersuch. ueb. d. Quell. 5, შეიძლება ითქვას; „Das historische Interesse ist bei Theophrast ohne Zweifel grösser, als bei Aristoteles. So gedehnte zusammenhängende ins Einzelne gehende und von dem darüber gefällten Urtheil deutlich geschiedene Berichte finden wir bei Aristoteles nirgends“.

λων· ἂν τοιοῦτος εἴη. Τοῦτο γὰρ θεὸν
καὶ θεοῦ δύναμιν εἶναι, κρατεῖν, ἀλλὰ
μὴ κρατεῖσθαι, καὶ πάντων κράτιστον
εἶναι· ὥστε καὶ μὴ κρείττων, κατὰ
τοσοῦτον οὐκ εἶναι θεόν.

ων κράτιστον καὶ ἀριστον ὁ
θεός.

2. ქსენოფანე ამტკიცებდა, რომ ღმერთი გაუჩინელია

De MXG

Ἄδύνατόν φησιν εἶναι, εἰ τι ἔ-
στι, γενέσθαι, τοῦτο λέγων ἐπὶ
τοῦ θεοῦ. ἀνάγκη γὰρ ἦτο: ἔξ
ἰμοίου ἢ ἔξ ἀνομοίου γενέσθαι τὸ
γενόμενον· δύνατόν δὲ οὐδέτερον.
οὔτε γὰρ ἰμοιον ἢφ' ἰμοίου προ-
σῆκειν τεκνωθῆναι μᾶλλον ἢ τεκ-
νῶσαι. Ταῦτά γὰρ ἅπαντα τοῖς γε-
στοῖς καὶ ἰμοίοις ὑπάρχειν πρὸς
ἄλληλα· οὐτ' ἂν ἔξ ἀνομοίου τᾶ-
νόμοιον γενέσθαι· εἰ γὰρ γίνονται
ἔξ ἀσθενεστέρου τὸ ισχυρότερον...
τὸ δὲ ἔξ οὐκ ὄντος ἂν γενέσθαι,
ὅπερ ἀδύνατον. αἰθεῖον μὲν οὖν δεῖ
ταῦτα εἶναι τὸν θεόν.

Simplicius

ἀγένητον δὲ ἐδείκνυσεν ἐκ τοῦ δεῖν
τὸ γινόμενον ἢ ἔξ ἰμοίου ἢ ἔξ
ἀνομοίου γίνεσθαι. ἀλλὰ τὸ μὲν
ἰμοιον ἀκαθῆς φησιν ὑπὸ τοῦ ἰ-
μοίου· οὐδὲν γὰρ μᾶλλον γεννᾶν
ἢ γεννᾶσθαι προσῆκει τὸ ἰμοιον
ἐκ τοῦ ἰμοίου· εἰ δ' ἔξ ἀνομοίου
γίνοιτο, ἔσται τὸ ὄν ἐκ τοῦ μὴ
ὄντος· καὶ οὕτως ἀγένητον καὶ
αἰθεῖον ἐδείκνυ.

შეიძლება ამ პარალელების გაგრძელება: გარდა ზემოაღნიშ-
ნული დებულებებისა ისიც, რომ ღმერთი არ არის არც უსაზღვრო, არც
განსაზღვრული, არც მოძრავი, არც უძრავი — სიმპლიციოსის მოწმობ-
აში და „თხზულების“ მესამე თავში ერთნაირად, თითქმის ერთი
და იმავე სიტყვებით, მტკიცდება. ამრიგად, მსგავსება ამ მოწმობებს
შორის უდავოა.

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

ჩენესანის ისტორიაში ცნობილი კარდინალი ბესარიონი თავის
თხზულებაში Adversus calumniatorum Platonis, რომელიც
შიმართული იყო გიორგი ტრაპეზუნდელის მიერ დამცირებული პლა-
ტონის სახელის აღსადგენად¹, ეხება სხვათა შორის ქსენოფანეს მოძ-

¹ Ueberweg — Heinze, Grundr. der Gesch. d. Phil. d. Neuzeit, 1907, S. 141 f.

ღვრებას, რომელსაც ახასიათებს დაახლოებით ისე, როგორც სიმპლიკიოსი ახასიათებდა მას, და თავის გადმოცემის წყაროდ ასახელებს თეოფრასტეს. თუ ბესარიონმა თავისი მოწმობა თეოფრასტეს თხზულებიდან ამოიღო, როგორც დარწმუნებული იყვნენ ერთ დროს, მაგალითად, ბრანდისი (Comment. Eleat., p. 18, not.) და კარსტენი (Xenoph. reliq. 107, not.), მაშინ საფიქრებელი იქნებოდა, რომ სიმპლიკიოსის წყაროც თეოფრასტე იყო; და თუ ეს წყაროა „თხზულება“, ცხადია, რომ ის ამ პირობით თეოფრასტეს ნაწერი უნდა ყოფილიყო.

მაგრამ ამ დედუქციას ანგრევს ის უბრალო ფაქტი, რომ ბესარიონს, თუმცა ის თავის ცნობის მოწმედ თეოფრასტეს ასახელებს, ამ უკანასკნელის წიგნი თვალად არ უნახავს. მთელი რიგი მოსაზრებებისა (რომლებიც გამოიყენა დილსმა თავის „დოქსოგრაფებში“, 112 ff.) საკმაოდ ამტკიცებს, რომ თეოფრასტეს მთავარი თხზულება (φυσικῶν δόξαι) აღრე უნდა ყოფილიყო დაკარგული და ყოველ შემთხვევაში მეთხუთმეტე საუკუნის მწერალს, რომელიც ცხოვრობდა მას შემდეგ, რაც ევროპას თვით არისტოტელეს ნაწერების გასაცნობად არაბული თარგმანებისათვის მოუხდა მიმართვა, თეოფრასტეს ეს ნაწერი თავის განკარგულებაში არ ექნებოდა, შეიძლებოდა გვეფიქრა, რომ ბესარიონი სარგებლობდა „თხზულებით“, მაგრამ ეს ჰიპოთეზა არ არის საჭირო. თუ წარმოვიდგენთ, რომ ბესარიონმა თავისი მოწმობა ქსენოფანეზე სიმპლიკიოსიდან ამოიღო, თუმცა ეს უკანასკნელი არ დაუსახელებია, არამედ დაასახელა მოწმედ პირდაპირ თეოფრასტე, რომელსაც სიმპლიკიოსიც იმოწმებდა.

მართალია, ბესარიონის მოწმობა სიმპლიკიოსისას ზოგ რამეში არ ეთანხმება, როგორც ეს მათი დაპირისპირებიდან ირკვევა. ბესარიონი წერს: Theophrastus Xenophranem, quem Parmenides audivit atque secutus est, nequaquam inter physicos numerandum, sed alio loco constituendum censet. Nomine, inquit, unius et universi Deum Xenophanes apellavit 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 Theophrastus solus haec dicit, sed Nicolaus quoque Damascenus et Alexander Aphrodisiensis eadem de Xenophane referunt¹. დაუპირდაპიროთ ამას სიმპლიკიოსის მოწმობა: *μίαν δὲ τὴν ἀρχὴν ἦτο: ἐν τῷ ὄν καὶ πᾶν καὶ οὐτε πεπερασμένον οὐτε ἀπειρον οὐτε κινούμενον οὐτε ἡραμεῖον* Ξενοφάνην τὸν Κολοφώνιον τὸν

¹ Bessarion, Adv. Calumniam Plat. p. 32 გადმოხედავით Krische, Forschungen, 93, 1.

Παρμενίδου διδάσκαλον ὑποτίθεσθαι φησιν ὁ Θεόφραστος, ὁμολογῶν ἑτέρας εἶναι μᾶλλον ἢ τῆς περι φύσεως ἱστορίας τὴν μνήμην τῆς τοῦτου δόξης· τὸ γὰρ ἐν τοῦτο καὶ πᾶν τὸν θεὸν ἔλεγεν ὁ Ξενοφάνης· ὅν ἕνα μὲν δεῖκνουσιν... ἀγένητον καὶ αἰῶνον ἐδείκνυ... οὔτε δὲ ἄπειρον οὔτε πεπερασμένον εἶναι... καὶ τὴν κίνησιν ἀφαιρεῖ καὶ τὴν ἡρεμίαν... ὥστε καὶ ὅταν ἐν ταυτῶ μένειν λέγει καὶ μὴ κινεῖσθαι, οὐ κατὰ τὴν ἡρεμίαν τὴν ἀντικειμένην τῇ κινήσει· μένειν αὐτὸ φησιν, ἀλλὰ κατὰ τὴν ἀπὸ κινήσεως καὶ ἡρεμίαν ἐξηρημένην μόνην. Νικόλαος δὲ ὁ Δαμασκηγὸς ὡς ἄπειρον καὶ ἀκίνητον λέγοντος αὐτοῦ τὴν ἀρχὴν ἐν τῇ περι θεῶν ἀπομνημονεύει, Ἄλεξανδρος δὲ ὡς, πεπερασμένον αὐτὸ καὶ σφαιροειδές. Ἄλλ' ὅτι μὲν οὔτε ἄπειρον οὔτε πεπερασμένον αὐτὸ δείκνυσιν, ἐκ τῶν προειρηγμένων ὀνήλον· πεπερασμένον δὲ καὶ σφαιροειδές αὐτὸ διὰ τὸ πανταχόθεν ὁμοιον λέγειν. Καὶ πάντα νοεῖν δὲ φησιν λέγων¹.

ამ დაპირისპირებიდან ცხადდება, რომ ბესარიონსა და სიმპლიკიოსს შორის არის განსხვავება. ბესარიონი წერს, რომ თეოფრასტე, ნიკოლოზ დამასკელი და ალექსანდრე აფროდიზიელი ერთსა და იმასვე ამოწმებენ ქსენოფანეს შესახებ. წინააღმდეგ ამისა სიმპლიკიოსის ცნობის მთავარი აზრი ის იყო, რომ დამეტკიცებინა, თუ როგორ განსხვავდება თეოფრასტეს მოწმობისაგან ქსენოფანეზე ის, რასაც ამბობენ უკანასკნელზე ნიკოლოზ დამასკელი და განსაკუთრებით ალექსანდრე აფროდიზიელი, რომელსაც სიმპლიკიოსი, ჩანს, ეკამათება, როგორც მეტოქეს კომენტატორობაში², თუმცა სარგებლობს მისი წიგნით თეოფრასტეს შეხედულებების გასაცნობად. მაგრამ ეს განსხვავება არ კმარა იმისათვის, რომ გვაძიულოს ბესარიონს სხვა წყაროთი სარგებლობა მივაწეროთ, გარდა სიმპლიკიოსისა. მართლაც, რა უნდა ყოფილიყო ეს წყარო? თეოფრასტეს ფსიხῶν δόξαν ის ყოველ შემთხვევაში ვერ იქნებოდა. ვერც „თხზულება“ იქნებოდა ის, რადგან ბესარიონის ცნობაში მოყვანილია ისეთი რამ, რაც „თხზულებაში“ არ გვხვდება და რაც სიმპლიკიოსს აქვს მოყვანილი (ცნობა ნიკოლოზ დამასკელზე და ალექსანდრე აფროდიზიელზე). მეორე მხრივ კი, მსგავსება სიმპლიკიოსსა და ბესარიონს შორის დიდია. ამიტომ მთელი რიგი მოსაზრებებისა გვაფიქრებინებს, რომ ბესარიონი სარგებლობდა სიმპლიკიოსით. თუ მიუხედავად ამისა პირველი არ ეთანხმება მეორეს ყველაფერში, ეს უნდა კრიშეს კვალად იმ გარემოებით აიხსნას, რომ ბესარიონს დაუკავშირებლად და ზერელედ უსარგებლია სიმპლიკიოსის ნაწერით³. აქედან ცხადია, რომ ბესარიონი-

¹ D V 11 A 31.

² შტრ. Reinhardt, Parmenides, 92, 1.

³ Krische, Forschungen, 92. ცუტარიც ფიქრობს, რომ ბესარიონი სარგებლობდა სიმპლიკიოსთან ziemlich nachlässig. I, 625.

სადმი მიმართვა სრულიად არავითარ ნათელს არ ჰყენს ჩვენს საკითხს, შეიძლება თუ არა „თხზულება“ თეოფრასტეს ნაწერად ჩათვალოს. მივმართოთ ამიტომ თვით სიმპლიციოსს, რომელზე მეტს ამ პრობლემის გადასაწყვეტად ბესარიონი არაფერს იძლევა.

5.

სიმპლიციოსი იწყებს მოთხრობას ქსენოფანეზე შემდეგი შენიშვნით: *μὴν δὲ τῆν ἀρχὴν ἦτοι ἔν τὸ βν καὶ π̄ν καὶ οὐτε πεπερασμένον οὐτε ἀπειρον οὐτε γινόμενον οὐτε ἡρεμὸν Ξενοφάνην τὸν Κολοφώνιον τὸν Παρμενίδου δὲ δόξακαλον ἰπαρσιθεσθεῖα· φησιν δ̄ Θεόφραστος, δ̄μαλογῶν ἑτέρας εἶναι μᾶλλον ἢ τῆς περὶ φύσεως ἰσχυρίας τῆν μνημῆν τῆς τούτου δόξης. ამ სიტყვებიდან ცხადია, რომ სიმპლიციოსი იმეორებს თეოფრასტეს, და, როგორც თვით ტექსტიდან ირკვევა, თავის მოწმობას ამ ნაწილში მას მხედველობაში აქვს უეჭველად თეოფრასტეს ფსიქაონ დოჯა.*

მაგრამ მართო ფსიქაონ დოჯა: აქვს მხედველობაში სიმპლიციოსს, როგორც წყარო მთელი მისი მოწმობისა? უნდა აღინიშნოს, რომ სიმპლიციოსს არ უნდა ჰქონოდა ხელში თეოფრასტეს ეს წიგნი, ვინაიდან ის აღრე უნდა ყოფილიყო დაკარგული. უკვე პირველ საუკუნეში ქრ. შ. აეციუსი იძულებული იყო ისტორიულ-ფილოსოფიური თხზულების შესადგენად ესარგებლა არა თეოფრასტეს ხსენებული წიგნით უშუალოდ, არამედ ამ წიგნიდან ამოკრებილი ექსცერპტებით¹. დილსი ამტკიცებდა (Doxgr. 112 f.), რომ თეოფრასტეს ფსიქაონ დოჯა სიმპლიციოსს უკვე არ ჰქონდა, რომ ის თეოფრასტეს წიგნის შინაარსს ალექსანდრე აფროდიზელის მეშვეობით ეცნობოდა². მაგრამ მართალია რომ იყოს რეინჰარტი, რომელმაც ამაზე წინ სცადა დაერღვია დილსის დებულება და დაემტკიცებინა, რომ სიმპლიციოსი უშუალოდ სარგებლობდა თეოფრასტეს ზემოაღნიშნული ნაწარმოებით³, ცხადია, რომ სიმპლიციოსი ამ წიგნიდან მთელ თავის მოწმობას ქსენოფანეზე ვერ ამოიღებდა, როგორც ამას შეცდომით ფიქრობენ დერინგი და რეინჰარტი⁴.

რატომ? იმიტომ, რომ ამას ელობება წინ დაბრკოლება თვით სიმპლიციოსის ტექსტში. იწყებს რა თეოფრასტეს დამოწმებით ქსენოფანეზე მოთხრობას, სიმპლიციოსი რამდენიმე სიტყვის შემდეგ მოკლედ მოსჭრის, რომ თეოფრასტემ აღიარა *ἑτέρας εἶναι μᾶλλον ἢ τῆς περὶ*

¹ Ueberweg-Prüchter, 29.

² Ibid. 83.

³ Reinhardt, Parmenid. 93.

⁴ Döring, Xenophanes, 250. Reinhardt, I, c.

ფრსეად სოფრძაჲ რჳ მუჩუეუ რჳდ რითუ ნბნჳ. მაჲ, თუ თეოფრასტემ 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 არისტოტელეს საუკეთესო მოწაფეს ვერ შეეკადრებთ. მართალია, თეოფრასტეს არაერთხელ უხსენებია ამის შემდეგაც ქსენოფანე თავის ფიზიკის ისტორიაში, რასაც ამტკიცებს, მაგალითად, აეციუსის ერთი ნაწყვეტი, თეოფრასტეს დამოწმებით მოყვანილი¹, მაგრამ ის უხეხბია ქსენოფანეს ფიზიკის დებულებებს, რომლებიც განირჩევა ქსენოფანეს მოძღვრებიდან ლ-ზე.

აქედან გამომდინარეობს ის დასკვნა, რომ დანარჩენი (უდიდესი) ნაწილი სიმპლიკიოსის მოწმობისა არ უნდა იყოს ამოღებული თეოფრასტეს ფიზიკიდან (ალექსანდრეს მეშვეობით თუ უშუალოდ, ეს სულ ერთია), არამედ ის უნდა იყოს ამოღებული სხვა ნაწერიდან, რომელსაც თვითონ სიმპლიკიოსი თეოფრასტეს ნაწერად თვლიდა, რადგან ეს ნაწილიც თეოფრასტეს სახელით ჰქონდა სიმპლიკიოსს მოყვანილი².

¹ D V 11 A 40.

² ცელერი, 1, 625, რომელსაც ემხრობა ფრეიდენტალიც, Ueb. d. Theol. 41, ცდილობს დაამტკიცოს, რომ მეორე ნაწილი თავისი მოწმობისა სიმპლიკიოსს არ მოჰყავს თეოფრასტეს სახელით და ამიტომ არ შეიძლება ითქვას, რომ თხზულება, საიდანაც სიმპლიკიოსმა ამოიღო ეს ნაწილი, მას თეოფრასტეს ნაწერად მიიჩნდა. ამის დამამტკიცებელ საბუთს ცელერი ეძებს თვით სიმპლიკიოსის ტექსტში, რომელიც, მისი აზრით, გვიჩვენებს, რომ თეოფრასტეს სიმპლიკიოსი იმომწმებს თავისი ცნობის მიხედვით პირველი ნაწილისათვის. მეორე ნაწილი კი, რომელიც უშუალოდ მისდევს პირველს და იწყება სიტყვებით *τὸ γὰρ ἔν τῶντο καὶ τῶν τῶν ἕτερον ἔλεγεσθαι ἔπειτα δὲ*, მოყვანილია სიმპლიკიოსის მიერ *ს ა ე კ თ ა რ ი* სახელით, რასაც გვამცნობს პირდაპირი ფორმა თხრობისა პირველი ნაწილის არაპირდაპირი ფორმის ნაცვლად. ამრიგად, ცელერი ცდილობს აღმართოს სიმპლიკიოსის მოწმობაში სინტაქსური კედელი, რომელიც განსაზღვრავს იმას, რასაც სიმპლიკიოსი თეოფრასტეს ავტორიტეტით გამართლებულად თვლიდა, იმისაგან, რის სასარგებლოდ მან ვერ შეძლო თეოფრასტეს სახელი მოეყვანა. მაგრამ, კერძო, Untersuch. ueb. d. Quellen f. d. Phil. d. Xenoph., 5, ოსტატურად დაარღვია ეს კედელი. კერძო ამტკიცებს, რომ წინადადება *τὸ γὰρ ἔν τῶντο καὶ τῶν τῶν ἕτερον ἔλεγεσθαι ἔπειτα δὲ*, რომლითაც იწყება მეორე ნაწილი მოწმობისა და რომელსაც *პ ი რ დ ა პ ი რ ი* თხრობის ფორმა აქვს, უსათუოდ თეოფრასტედან უნდა იყოს ამოღებული (და სიმპლიკიოსიც მას ასეთად თვლიდა), რადგან ის წეიციავს საბუთს, თუ რისთვის ვერ ცნო თეოფრასტემ შესაძლებლად ქსენოფანეს მოძღვრების შინაარსი განეხილა ფიზიკის ისტორიაში; ქსენოფანეს ლ დმერთი

რა იყო ეს ნაწერი? ეს იყო, უეჭველად თხზულება De Melisso, Xenophane, Gorgia, რომელსაც ასე ემსგავსება სიმპლიკიოსის ნაწყვეტი. მაგრამ თუ სიმპლიკიოსი ამ „თხზულებას“ თეოფრასტეს ნაწერად თვლიდა, ესეც ძლიერი საბუთია იმისათვის, რომ „თხზულება“ მართლაც თეოფრასტეს კალამს ეკუთვნოდა: ბრანდისი, კერნი, იბერვეგი კმაყოფილდებიან ამ საბუთით და „თხზულების“ ავტორად თეოფრასტეს თვლიან¹. მაგრამ ესეც რომ არ იყოს, და თეოფრასტეს ავტორობა დაუმტკიცებლად ჩავთვალოთ, იმას მაინც ვერ აღვუდგებით წინ, რომ „თხზულება“ ქსენოფანეს ფილოსოფიის შესასწავლად სანდო წყაროდ გამოვაცხადოთ. მართლის ფაქტი, რომ სიმპლიკიოსი, ასეთი ფრთხილი მოწმე და საფუძვლიანი მკოდნე ანტიკური ფილოსოფიისა, ეყრდნობოდა „თხზულებას“, საკმარისია იმის დასამტკიცებლად, რომ ეს „თხზულება“ ნამდვილად ნდობის ღირსია.

ზემოაღნიშნულ მოსაზრებას ემატება ისიც, რომ ქსენოფანეს ფილოსოფიის დახასიათებაში „თხზულებას“ ეთანხმებიან ისეთი მწერლები, რომლებიც თავიანთი ისტორიულ-ფილოსოფიურ ცნობებს ფსევდო პლუტარქეს მეშვეობით თეოფრასტესაგან იღებდნენ. ეს მწერლები: იპოლიტე და ევსევი, რომელთა ცნობები, ცელერის აზრითაც, თეოფრასტედან მოდის². იპოლიტე წერს ქსენოფანეზე: *φησὶ δὲ καὶ τὸν μεθ' ἐμοῦ εἶναι* (1) *ἄνθρωπον καὶ* (2) *ἕνα καὶ* (3) *ὅμοιον πάντῃ καὶ πεπερασμένον καὶ* (4) *σφαιροειδῆ καὶ* (5) *πᾶσι τοῖς μορίοις ἀίσθητικόν*³. მაგრამ თითქმის იმავე წესით და ამასვე მოგვითხრობს „თხზულებაც“: (1) *ἄνθρωπον μὲν ὁμῶς πάντα εἶναι: τὸν μεθ' ἐμοῦ. (2) εἰ δ' ἔστιν ὁ μεθ' ἐμοῦ ἄπαντων κρᾶτιστος, ἕνα φησὶν ἀντὶν προσήκειν εἶναι. (3) ἕνα δ' ὅντα ὅμοιον εἶναι πάντῃ (5) ὁρῶντα καὶ ἀκίοντα, τὰς τε ἄλλας ἀίσθησεις ἔχοντα πάντῃ... (4) πάντῃ δ' ὅμοιον ὄντα σφαιροειδῆ εἶναι. ასეთივე პარა-*

არისო -- აი ეს საბუთი, აქედან დაწვებული და გათავებული სიტყვით *μεταβλέψαι* სიმპლიკიოსის მოწმობა ერთსა და იმავე ხასიათს ატარებს. მაშასადამე, მთელი ეს ნაწილი სიმპლიკიოსის თეოფრასტეს სახელით მოჰყავს, და რაკი ის ამოღებულია არა თეოფრასტეს ფიზიკიდან, არამედ ჩვენი „თხზულებიდან“, ცხადია, რომ სიმპლიკიოსი ამ „თხზულებას“ თეოფრასტეს ნაწერად თვლიდა, Kern, Ueb. Xenoph., 50 Anm. ამ საინტერესო დედუქციის წინაშე ცელერი იძულებული ხდება დაყაროს იარაღი და ცნოს, რომ მისი სინტაქსური არგუმენტი გაბათილებულია, ვინაიდან ცელერი explicite აღიარებს, 1, 627, რომ წინადადება *τὸ γὰρ εἶναι τούτο καὶ* თეოფრასტედან მოდის.

¹ რეინჰარტი თითქმის ეთანხმება ამას; ის ფიქრობს, რომ „თხზულების“ შინაარსი თეოფრასტესაგან არის გადმოწერილი ანონიმის მიერ. Reinhardt, Parmenid., 93.

² Zeller, 1, 653, 3 Anm.; 1, 1063, 2 Anm.; 1, 646, 4 Anm.

³ D V 11 A 33.

ლელის გატარება შესაძლებელია ევსევის მოწმობასა და „თხზულებას“ შორის.

ვინც არ უნდა იყოს ჩვენი „თხზულების“ ავტორი, არისტოტელე თუ თეოფრასტე ან კიდევ სხვა ვინმე (დილსი ფიქრობდა, რომ ეს ავტორი იყო უცნობი პერიპატეტიკოსი, რომელიც ცხოვრობდა I საუკუნე ქრ. შ.), უკვე ის ფაქტი, რომ ის ზედმიწევნითი სისწორით გადმოგვცემს მელისოს და გორგიას შეხედულებებს¹, გვაძლევს საბუთს ვიფიქროთ, რომ ეს ავტორი ქსენოფანეს შეხედულებებსაც სწორად გადმოგვცემდა.

მართალია, ქსენოფანე მგოსანი იყო და თავისი მოძღვრება 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; მეორე მხრივ, „თხზულებაში“ აზრები სასტიკი ლოგიკური თანდათანობით არის დალაგებული. მეთოდი, რომელსაც ხმარობს „თხზულება“ არის მოწინააღმდეგე დებულების deductio ad absurdum დილემის მეშვეობით (a არ არის b, რადგან b შეიძლება იყოს ან c, ან d: a კი არ არის არც c, არც d — აი „თხზულების“ მსჯელობის მეთოდი). მაგრამ ყველაფერი ეს არ ამტკიცებს იმას, რომ „თხზულებას“ უნდაობლად უნდა მოვეყიდოთ: ჭერ ერთი, პოემაშიც შესაძლებელია სასტიკი დედუქცია, რაშიდაც ვრწმუნდებით ლუკრეციუსის 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 დარჩენილი ფრაგმენტები (შდრ., მაგალითად, fr. 30 და 31). კერძოდ დიხოტომიას, შესაძლებელია, ქსენოფანე არ იცნობდა, როგორც აზრის განვითარების მეთოდს. მაგრამ აქედან არ გამომდინარეობს, რომ „თხზულების“ ავტორმა ქსენოფანეს მიერ პოემაში გამოთქმული შეხედულებების სასკოლო ლოგიკის ფორმაში ჩამოსხმის დროს ეს შეხედულებები უსათუოდ დაამახინჯა. საქმე უვიც ავტორთან როდი გვაქვს, თუ ის თვით თეოფრასტე არ იყო, ყოველ შემთხვევაში იმ ზომამდე გაწაფული მცოდნე იყო

¹ მართალია, ცელერი, რომელიც ყველაზე უფრო ძლიერი მოწინააღმდეგეა იმ აზრისა, რომ „თხზულების“ ჩვენება ქსენოფანეზე ნდობის ღირსია, ფიქრობს, 1. 627, 2 Ann.: რომ ევსევის მოწმობა ეწინააღმდეგება „თხზულებისას“. მაგრამ აქ წინააღმდეგობა კი არა, უბრალო განსხვავებაა, რომელიც განმარტებასაც არ მოითხოვს.

² ამას ცელერიც ხომ აღიარებს, როდესაც კიაპელთან კამათში ის „თხზულებას“ იმორწმობს. 1, 662.

ძველ ფილოსოფიაში, რომ სიმპლიკიოსიც ვერ არჩევდა მას თეო-ფრასტესაგან.

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

II. ქსენოფანეს ფილოსოფიის ფსიქოლოგიური წანამკვრები

I თ ა ვ ი

გონებრივი მოძრაობა საბერძნეთში ჰრ. წ.

VII—VI საუკუნეებში

1.

რაც უფრო მწარეა ცხოვრება, მით უფრო უკვირდება ადამიანი თავის შინაბუნებას, მით უფრო ძლიერია მასში *ceteris paribus* რეფლექსია, რომელიც უპირველეს ყოვლისა თავს ზნეობრივი კრიტიკიუმის მძაფრ შეგნებაში იჩენს. ეს დებულება მართლდება, როგორც პირადად ქსენოფანეს, ისე მთელი მისი ეპოქის მაგალითზე.

საინტერესოა ეს ეპოქა საბერძნეთის კულტურის ისტორიკოსისათვის. ის ბევრ რამეში ჯორდანო ბრუნოსა და ნიკოლოზ კუზანელის ქრონოლოგიურად ჩვენთან უფრო ახლო მდებარე ხანას მოგვაგონებს. როგორც ახალ ევროპაში, ისე ძველ საბერძნეთში, ზნეობრივ-გონებრივი მოძრაობის გაცხოველება მიმდინარეობდა *pari passu* სოციალურ-ეკონომიკური ცვლილების გაძლიერებულ ტემპთან. ფართო კომერციულმა ურთიერთობამ აღმოსავლეთის კულტურულ ერებთან გამოიწვია ეკონომიკური ძლიერების გადანაწილება ძველი საბერძნეთის საზოგადოებაში. სამხედრო-პოლიტიკური ძალის მატარებელ არისტოკრატias, რომლის სოციალური უპირატესობის ეკონომიურ ნიშანს მიწის მესაკუთრეობა შეადგენდა. მეშვიდე-მეექვსე საუკუნეში მეტოქე გაუჩნდა ვაჭრობით გამდიდრებული ბურჟუაზიის სახით. ამ ორი სოციალური წრის ინტერესთა კიდლის პროცესში, ამ „ათარეშებულ პოლიტიკურ ვნებათა ჭრელ კალეიდოსკოპში“¹ ბურჟუაზიის მეოხებით ჩაბმულ იქნა გლეხობაც, რომელიც ცდილობ-

¹ გრიგოლ წერეთელი, ალექო და საფო, ჟურნ. კავკასიონი, 1924 წ. № 1, გვ. 247.

და განთავისუფლებულიყო მიწისმფლობელი არისტოკრატის უღლისაგან. ხანგრძლივი ბრძოლა, რომელმაც ზოგან გლეხთა აჯანყების სახე მიიღო, არისტოკრატის დამხობით და ძველი საზოგადოებრივი წესწყობილების დანგრევით დამთავრდა. მაგრამ დიდი დრო და შრომა იყო საჭირო, რათა დანგრეული ძველის ნაცვლად აშენებულიყო ახალი საზოგადოებრივი წესწყობილება. პიროვნების თავისუფლების პრინციპზე დამყარებული, გონიერი და მტკიცე დემოკრატია. ეს საშუალო გარდამავალი ხანა აღნიშნულია ბერძნული ქალაქების პოლიტიკურ ცხოვრებაში ტირანიის გამარჯვებით, ხოლო იდეოლოგიურ სფეროში — ძველ ღირებულებათა გადაფასებით.

ძველი საბერძნეთის პატრიარქალური საზოგადოებისათვის ეპოსი იყო დაუშრეტელი წყარო ყველა სულიერი მოთხოვნილების დასაკმაყოფილებლად. ჭერ ერთი, აქ იყო იმდროინდელი ცოდნის ენციკლოპედია მოთავსებული. მისთვის საწვდომ უმალღეს ესთეტურ განცდას ძველი ბერძენი ილიადის და ოდისეის ლექსების მოსმენით აღწევდა. გარდა ამისა, ეპოსში იყო მოცემული პრაქტიკული ხასიათის დარიგებანიც, თუ როგორ უნდა იქცეოდეს ნამღვილი რაინდი, განათლებული წევრი პატრიარქალური საზოგადოებისა, *αλβδ' α' ἀγαθός*. ბოლოს აქ იყო აღბეჭდილი ძველი ბერძნის რელიგიაც. ყველა ეს მომენტი ჰომეროსის პოემებში წარმოდგენდა ორგანულ მთლიანობას, რომელიც დინჯსა და სამაგალითო ეპიკურ თხრობაზე იყო აგებული, ადამიანთა საზოგადოების არც ერთ შემდგომ ფორმას არ ჰქონდა არაფერი, რაც თავისი უნივერსალობით შეიძლება ჰომეროსის პოემებს შეედაროს. ეს არის სხვათა შორის მიზეზი ამ პოემების უბადლო მშვენიერებისა, რომელსაც საუკუნეთა სრბოლა ვერაფერს აკლებს. ჩვენი მიზანია განვიხილოთ მხოლოდ სარწმუნოებრივი იდეოლოგია ბერძნული ეპოსისა.

შეცდომა იქნებოდა გვეფიქრა, რომ ჰომეროსის და მით უმეტეს ჰესიოდეს პოემებში მოცემულია პირველი ფორმა საბერძნეთის რელიგიისა. აქ გარდაქმნილია ის პრიმიტიული სარწმუნოებრივი წარმოდგენები, რომლებიც საყოველთაოდ გავრცელებული იყო მანამდე, და რომლებსაც თანამედროვე მეცნიერება ნატურფეტიშიზმის, პოლიდემონიზმის და ანიმიზმის სახელით იცნობს. ამ წარმოდგენების მთავარი ნიშანია ბუნების კონკრეტულ მოვლენათა თავყანისცემა, გამოწვეული უმთავრესად იმ შიშის გრძნობით, რომელსაც პირველყოფილი საზოგადოების გაუნათლებელი წევრის შეგნებაში ეს მოვლენები იწვევენ *primus in orbe deos fecit timor*. ნატურფეტიშიზმის მასზრდოებელი ნიდავაი ხასიათდება კულტურის სისუსტით და კიდევ ნახევრად ველური ადამიანის უმწეობით უსაზღვრო და უცნობი სამყაროს წინაშე.

ძნელია პირველყოფილი ადამიანის აზრთა წყობის წარმოდგენა, მაგრამ ის მაინც არ არის შეუძლებელი, ვინაიდან აზროვნების წესები არსებითად ერთი და იგივეა კაცობრიობის განვითარების სხვადასხვა საფეხურზე. იცვლება უფრო შინაარსი აზროვნებისა, ვიდრე მისი ძირითადი წესები. „მეცნიერულ შემეცნებას არა აქვს თავის განკარგულებაში სხვა ფორმები და საშუალებები წინამეცნიერულ შემეცნებასთან შედარებით: სპეციალურ-მეცნიერული ფორმები შემეცნებისა წინამეცნიერული შემეცნების განვითარებაა,“ ამბობს სამართლიანად რიპარდ ავენარიუსი, რომელიც ამ შემთხვევაში იმეორებს ემპირისტული ფილოსოფიის მიერ დიდი ხნით 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 ერთადერთი გზა შემეცნებისა.

სუსტი გონება ბუნების მიერ დამონებული პირველი ადამიანისა ცდილობდა გაეგო ის, რაც მის გარშემო ხდებოდა, და უწინარეს ყოვლისა სცადა გაეგო ის საკუთარი თავის მსგავსად. სხვანაირად არც კი შეიძლებოდა, რომ მომხდარიყო, რადგან ადამიანი თავისათვის უშუალოდ არის მოცემული, ყოველი შემეცნება კი იწყება ინტუიციამი უშუალოდ მოცემულისაგან ან ახლობლისაგან, რათა თანდათან აზროვნების პროცესში სწვდეს დაშორებულს ამ უშუალოდ მოცემულის საშუალებით. აზროვნება არის შორეულზე ახლობლის ნიშნების გავრცელება, შორეულის ახლობლის მსგავსად გააზრება ან უცნობის ნაცნობ ელემენტებად დაშლა და მისი შეთვისება ან ასიმილიაცია. ადამიანის შემეცნებისათვის უახლოესი იყო საკუთარი თავი და მასთან ბიოლოგიურად დაკავშირებული მოვლენები. ყოველ ცხოველს „ესმის“ ის, რასაც კავშირი აქვს მის ბიოლოგიურ ფუნქციებთან. ასე იყო ადამიანიც: „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 ეცილებოდა მას სიყვარულში; „ესმოდა“ თავისი უმწეო ბავშვი, რომელიც მისგან მოვლას მოითხოვდა. ყველაფერი ეს „ესმოდა“ პირველ ადამიანს, რადგან ის „ესმის“ ყოველ განვითარებულ ცხოველს,

¹ R. Avenarius, Der menschliche Weltbegriff.

რომელიც ცოცხლობს და მრავლდება მხოლოდ იმიტომ, რომ ბიოლოგიურმა ევოლუციამ აღჭურვა ის ასეთი ნიჭით. ნათესავ ცხოველებზე მალა პირველი ადამიანი მხოლოდ იმით იღვა, რომ მან გააერთიანა ინტუიციის მოცემული გამოცდილება მოვლენათა იმ წრეებზედაც. სადაც არც ერთი სხვა ცხოველი არ აერთიანებდა მას. ადამიანმა სცადა გაეგო ყოველი მოვლენა, რომელიც დაკავშირებული იყო მის არსებობასთან სარგებლობა-ზარალით (ეს იყო ხომ ყოველთვის შემეცნების განმავითარებელი ფაქტორი) და ერთხელ დაყენებული პრობლემა იმ რესურსების მეშვეობით გადაწყვიტა, რომლებიც მას გააჩნდა. აქედან აუცილებელი იყო, რომ ყველაფერი გაეგო იმ ინტუიციური (ფრიად ბუნდოვანი) წარმოდგენებით, რომლებიც მას ბიოლოგიურმა ევოლუციამ მიანიჭა, ე. ი. ყველაფერი, რასაც მისი აზრი სწვდებოდა, ბიო-ფსიქიკურ ნიშნებში წარმოედგინა. ყოველ მოვლენას ბუნებაში, რომელსაც მნიშვნელობა ჰქონდა მის არსებობისთვის, პირველი ადამიანი შინაგანი გამოცდილებიდან ამოღებული წარმოდგენებით ხსნიდა: შიშშილით, გაძლომით, სქესობრივი ლტოლვით, მშობლიური გრძნობით, სიძულვილით ან შიშით. ყოველი საგანი ამის მიხედვით სულდგმული ან ცოცხალი არსების სახით იყო მის მიერ წარმოდგენილი. პირველმა ადამიანმა არ იცოდა ჭერ კიდევ. რომ ის მეფეა ბუნების, რომ ის სხვებზე რთული არსებაა და უმაღლესი ნაყოფია პლანეტური ევოლუციისა.

ან საიდან გაუჩნდებოდა პირველ ადამიანს ასეთი რწმენა, როდესაც ის ყოველმხრივ ათასგვარ დაბრკოლებებს ხვდებოდა არსებობისათვის ბრძოლაში და განუწყვეტელ შიშში იმყოფებოდა. ადამიანობა ჭერ კიდევ შესაძლებლობაში იყო მოცემული და თავის ბრწყინვალე გაშლას მხოლოდ ელოდა შორეულ მომავალში.

უდიდესი ფაქტი ამ პროგრესულ ვითარებაში იყო ადამიანისათვის იმ აზრამდე მისვლა, რომ არის ბუნებაში ისეთი რამ, რასაც სიცოცხლე და ცნობიერება არა აქვს. რაც თავისით ვერ ამოძრავდება, თუ ის გაჩერებულია, და თავისით ვერ გაჩერდება, თუ ამოძრავებულია; რასაც არც გრძნობა გააჩნია და არც აზრი, — ერთი სიტყვით, რაც ინერტული ნივთიერებაა. წარმოდგენა ასეთ ნივთიერებაზე კაცობრიობის ისტორიული ევოლუციის მხოლოდ მაღალ საფეხურზე იშვიათობისტეზზე აღრე 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 ფიზიკური ტერმინების გავლენას განიცდიდნენ. ამ საისტორიო პრო-

ცესის 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 (მექანისტური მიმართულება ბიოლოგიაში) და ცნობიერებაც (ბიჰევიორიზმი), მაგრამ ყველა ეს ცდა მოგვიანო მოვლენაა კაცობრიობის ისტორიაში. თავდაპირველად კი ადამიანი ანიმისტურად აზროვნებდა, და ყოველი მოვლენა მის მიერ ბიო-ფიზიკურ ნიშნებში წარმოდგინებოდა.

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

ჰომეროსის საზოგადოებას გადაულახავს და უკან დაუტოვებია ეს პირველი საფეხური კაცობრიობის აზროვნებისა და რწმენის. როდესაც ცხოვრებამ გაუმართლა ადამიანს მისი მისწრაფებანი, როდესაც მის მიერ გამოგონილმა ტექნიკურმა იარაღებმა გააძლიერეს ის და უფრო დამოუკიდებელი გახადეს გარეუბნებისაგან, შეიცვალა ადამიანის შეხედულებაც ბუნებაზე. თუ რა დიდი იყო ადამიანის ძლიერება ჰომეროსის დროს, ეს ცხადია მართა ჰომეროსის პოემებში დაცული ნიშნებიდან კი არა, სხვა წყაროებიდანაც. შლიმანის არქეოლოგიურმა გამოკვლევებმა ნათელი გახადეს ყველასათვის, რომ ჰომეროსის ხანაზედ უფრო ადრეც ბერძნებს დიდი მატერიალური კულტურა ჰქონდათ. ამ კულტურამ შეამცირა ის პირველყოფილი შიში, რომელიც

ყოველი ფეხის გადადგმაზე ადამიანის წინაშე ღმერთების აჩრდილებს აყენებდა, და შექმნა პირობა ბუნების უფრო დამშვიდებულ შეცნობისათვის. აქ უკვე გარკვეულად იჩინა თავი ადამიანის უპირატესობამ სხვა ცხოველთა წინაშე¹.

ხანგრძლივმა დაკვირვებამ უჩვენა ადამიანს, რომ ყოველ მოვლენას ყველაფერი როდი შეუძლია, როგორც ფიქრობდნენ ერთ დროს, როდესაც მთელი ბუნება მოვლენათა ანარქიად მიაჩნდათ. ადამიანმა შენიშნა, რომ მის გარშემო არსებობს წესი, რომ ყოველ საგანს შეუძლია მხოლოდ ის, რაც შეუძლია მის მსგავს სხვა საგანს. ერთ კონკრეტულ ხეს შეუძლია მხოლოდ ის, რაც შეუძლია საზოგადოდ ხეს: ერთ კონკრეტულ წყაროს შეუძლია მხოლოდ ის, რაც შეუძლია საზოგადოდ წყაროს და არა მეტი. ამრიგად, ჩნდება პირველი ცდა საგანთა ჯგუფებად განაწილებისა ანუ კლასიფიკაციისა მათი მსგავსების მიხედვით. კერძო წარმოდგენები ზოგადი წარმოდგენების ქვეშ თავსდება.

უნდა ვიცოდეთ, რომ მსგავსება არ არის განუვითარებელი ადამიანისათვის უბრალო ფაქტი, მისი გონების მიერ შექმნილი. ის რეალურად არსებობს შემცნობი სუბიექტისაგან დამოუკიდებლად და მას საკუთარი მიზეზი აქვს. ეს მიზეზიც წარმოდგენილია ფეტიშისტურად, როგორც ძალა, რომელიც ამსგავსებს მოვლენებს ურთიერთ შორის და თვითონ ამ მოვლენათა გარეშე იმყოფება. ასეთმა შეხედულებამ არ უნდა გავგავკირვოს. რადგან ზოგადი წარმოდგენის გაპიპოსტასება ან მისი განსაკუთრებულ არსებად ქცევა აზროვნების უფრო მაღალ საფეხურზედაც ჩვეულებრივი რამ არის.

ჭეკელის ფილოსოფიური სისტემა ამ ნაკლოვანებაზე არის აშენებული. ისეთ მეცნიერებაში. როგორცაა ფსიქოლოგია, დღესაც ვერ განთავისუფლებულან საეგზეით აღნიშნულ ნაკლოვანებისაგან და ფსიქიკურ მოვლენებს მათ გარეშე არსებულ „ნიჭიერებათა“ მოქმედებით ხსნიან, თითქოს „ნიჭიერება“ ფსიქიკურ მოვლენათაგან დამოუკიდებ-

¹ ერთი დიდი მოაზროვნე მეთერამეტე საუკუნისა—ჰელვეციუსი ეხება საკითხს ადამიანის უპირატესობაზე სხვა ცხოველთა წინაშე და აღნიშნავს, რომ ადამიანს თვისი ფიზიკური ორგანიზაციის თავისებურების გამო, შეუძლია იგრძნოს მობუზრება (l'ennuie). და ეს გარემოება იყო მიზეზი მისი გონებრივი დაწინაურებისათვის Helvetius, De l'esprit, I, 14. შეად. С. Даниелин, Опыт исследования теории нравственности Гельвеция, ч. 1, стр. 43. ჰელვეციუსი აპარტებს: ის მართალია მხოლოდ იმაში, რომ l'ennuie ან, უკეთ, თავისუფალი ენერჯიის ნაშთი საკრთ იყო გონებრივი პროგრესისათვის, და ადამიანს ეს თავისუფალი ნაშთი ენერჯიისა მეტი ჰქონდა, ვიდრე სხვა ცხოველებს, რომლებიც მთელ თავის ძალაღონეს უშუალოდ ფიზიოლოგიურ მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილებას ანდომებენ. მაგრამ თავისუფალი ენერჯია იმიტომ დაურჩა ადამიანს, რომ მან საწარმოო იარაღები გამოეგონა.

ლად არსებობდეს და უბრალო განზოგადება არ იყოს ამ მოვლენებისა. მით უფრო გასაგებია, რომ უწრთველ გონებას მსგავსების საბუთი მოვლენების გარეშე არსებულ დამამსგავსებელი ძალის სახით წარმოედგინა.

ეს ძალა და მისი დამოკიდებულება კერძო მოვლენებთან ან-მისტურად 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 მათი ურთიერთობისა დამყარებული იყო იმ დროს ნათესაობრივ კავშირზე. აქედან აუცილებელი იყო, რომ კერძო მოვლენათა დამოკიდებულება ზოგადი ძალისაგან და თვით ამ ძალთა ურთიერთკავშირიც ნათესაობის ნიშნებში წარმოედგინათ. საგნები იმიტომ ემსგავსებიან ერთმანეთს, რომ ისინი ერთსა და იმავე ძალას ექვემდებარებიან, ვინაიდან ერთი და იმავე ძალის მოდგმა არიან. ასე ისახება კოსმოგონიური პრობლემა (რა რისგან წარმოდგება), რომლის გადაწყვეტის მრავალ ცდას გვაძლევს საბერძნეთის მითოლოგია, სხვათა შორის ჰომეროსის და ჰესიოდეს პოემებიც.

კერძო მოვლენების ზოგადი ძალის ქვეშ მოქცევა ნიშნავდა ამ მოვლენათა დამოუკიდებლობის მოსპობას და მათი თავისუფლების შეზღუდვას. კერძო მოვლენებს დაეკარგათ ამით ღვთაებრიობა, რომელიც ახასიათებდა მათ ფეტიშისტის თვალში, და ეს ღვთაებრიობა ზოგად ძალებზე იქნა გადატანილი. ჰომეროსის ღმერთებიც ამ ძალების სიმბოლური სახეებია. კერძო მოვლენებს ჰომეროსის საზოგადოება უკვე ღმერთებად აღარ თვლის. ის თავყვანს სცემს მხოლოდ ბუნების ზოგად ძალებს, რომლებიც მას ანთროპომორფისტულად წარმოუდგენია. „მეხის მსროლელი“ და „ღრუბელთ მდევარი“ ზევისი ჰკვიანი, ძლიერი და ამასთან ერთად გარყვნილი მოხუცია. მისი მეუღლე, „გულმკერდ ფართო“ ჰერა ამაყი მანდილოსანია, რომელიც ხშირად თავის მიზნის მისაღწევად ვერაგობაააც კადრულობს. არესი გამბედავი მეომარია. აფროდიტე მშვენიერი და პირმცინარი ახალგაზრდა ქალია, რომელიც თავის უშნო ქმარს ჰეფისტოსს ზოგჯერ ღალატობს. ჰომეროსის ოლიმპო მხიარული საზოგადოება იყო, და ილიადას მსმენელი საკუთარი წრის დამახასიათებელ ნიშნებს პოულობდა მასში.

ჰომეროსმა აამაღლა და განაკეთილშობილა საბერძნეთის პრიმიტიული სარწმუნოებრივი იდეოლოგია და მისცა ღმერთებს ესთეტიკურად მშვენიერი სახე. მაგრამ ბუნების რელიგიის ფარგლებს ის არ გასცილებია. ზევისის, პოსეიდონის, აპოლონის და სხვა ღმერთების სასიეთ ჰომეროსის საზოგადოება თავყვანს სცემდა ისევ იმ ბუნებას.

მართალია, ანთროპომორფისტულად წარმოდგენილს, მაგრამ არსებითად ზნეობრივი კრიტერიუმის გარეშე მდგომს, რამდენადაც ბუნებრივი ძალისათვის საზოგადოდ უცხოა ეს კრიტერიუმი. ბოლოს და ბოლოს ეს იყო ფაქტის წინაშე მუხლის მოდრეკა, არსებულის იდეალად გამოცხადება ანუ სწორი წარმოდგენის უქონლობა იდეალურზე, როგორც ისეთ რამეზე, რაც არსებული სინამდვილის ფარგლებს სცილდება პრინციპულად. ეს გარემოება კარგად ეგუება პიროვნების ინერტობას და მის დამონებას სოციალური წრის მიერ. ადამიანი ჯერ კიდევ ვერ გამოყოფია ბუნებას და ვერ შეუღნია თავისთავში ზნეობრივი მომენტი, რომელიც უმაღლეს საზღვარს ღებს სუბიექტსა და ბუნების ობიექტურ მოვლენებს შორის.

ჰომეროსის ღმერთები ბუნების გარეშე ან მასზე მალა როდი იმყოფებიან, არამედ შედიან ბუნებაში, როგორც მისი შემადგენელი ნაწილები. აზრი, რომ ღმერთებიც ბუნების ნაწილებია, განსახიერდა შემდეგ იმ სიმბოლურ წარმოდგენაში, რომ ბედისწერა ანუ Μοῖρα მალა დგას მხოლოდ ადამიანებზე კი არა, თვით ღმერთებზეც. აქედან გასაგებია, რომ საბერძნეთის ფილოსოფოსები. რომლებიც ბუნებრივ მოვლენათა არსს იკვლევდნენ, მათ მიერ აღმოჩენილ პრინციპს პოლითეიზმის ღმერთებსაც უქვემდებარებდნენ. ანაქსიმენი ამტკიცებდა, რომ ღმერთები ჰაერისაგან არიან¹; ემპედოკლე ფიქრობდა, რომ ღმერთებიც ოთხი ელემენტისაგან შესდგებიან; რაც შეეხება დემოკრიტს, მას ღმერთები ატომებისაგან შემდგარად წარმოუდგენია.

როგორც ბუნების ნაწილები, ღმერთები ბუნების შემქმნელნი როდი არიან, არამედ მხოლოდ მისი გამწესრიგებელნი. მასალა, რომელსაც ისინი განარიგებენ, მოცემულია მათთვის იმთავიდანვე, როგორც უსაზღვრო ნივთიერება, რომელშიც ჯერ ნაწილების დიფერენციაცია არ მომხდარა. ამიტომ ღვთაებრივი მოქმედება არ განირჩევა ადამიანურისაგან. როგორც ადამიანი არ ქმნის რასმე არა-რაობისაგან, არამედ განაყოფს და აერთებს მოცემულ რეალობას, ღმერთებიც არ ქმნიან, არამედ ანაწილებენ თავის სურვილისამებრ დაუსაბამ მასალას. ღმერთები ბუნების სხვა მოვლენებზე უფრო ძლიერი არიან. მაგრამ ეს არის განსხვავება რაოდენობითი. თავიანთი რაობით კი ღმერთები იმავე ბუნებას ეკუთვნიან, რომელსაც ყოველი ემპირიული არსება. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ ღმერთებიც დროსა და სივრცეში იმყოფებიან და არა მის გარეშე.

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. უღრ. იპოლიტეს ცნობა იმავე ანაქსიმენზე; ἐξ οὐ (σῶματός) θεοῦ καὶ θεῖα γίνεσθαι. DV : A 10.

მართალია, მათ მეტი თავისუფლება აქვთ ამ სივრცეში, ვიდრე სხვა ემპირიულ საგნებს. ამიტომაც არიან ისინი ღმერთები. მაგრამ აბსოლუტურად თავისუფალი ვრცეული განსაზღვრულობისაგან ღმერთები არ არიან; ისინი დროს ანდომებენ, მაგალითად, სივრცის ერთი ადგილიდან მეორეზე გადასასვლელად. მათ არ შეუძლიათ დროის ერთსა და იმავე მომენტში ყველგან ყოფნა. არსება, რომელსაც ასეთი ვრცეულობითი განსაზღვრულობა არ მიეწერება, არის არსება, სივრცის გარეშე მყოფი, ე. ი. განუფენელი სული. ჰომეროსის ღმერთებზე ეს არ ითქმის; ისინი არ არიან განუფენელი, ე. ი. არ არიან აუცილებლობაზე მაღლა მდგომი, წმინდა სულიერი ან თავისუფალი არსებანი. როგორც ყოველი ემპირიული მოვლენა, ღმერთებიც ტლანქი და ინერტული ნივთიერებით არიან შეკრული.

ის, რაც განფენილია, არის მეორე განფენილისათვის გარემდებარე. ორ საგანს შორის, რამდენადაც ისინი ერთიმეორის გარეშე მდებარეობენ, პრინციპულად შესაძლებელია მხოლოდ მექანიკური დამოკიდებულება ან ერთიმეორესთან დატაკება, ერთიმეორის გამორიცხვა. ზნეობრივი ურთიერთობა ან სიყვარული მათ შორის შეუძლებელია. ამიტომაც ჰომეროსის ღმერთი ადამიანისათვის უცხო არსებაა; ის არის ძალა, რომელიც მოქმედებს ადამიანზე გარეგნულად ან მექანიკურად და არ იზიდავს მას სიმპათიურად. ჰომეროსის ღმერთი შიგნიდან არ არის ადამიანისათვის საწვდომი. მას იგი თვითდაკვირვებაში როდი შეიცნობს. ღმერთსაც, თავის მხრივ, არ შეუძლია უშუალოდ იმოქმედოს ჩვენს შინაგან სულიერ ცხოვრებაზე და გარდაქმნას ის. ადამიანი ღმერთისათვის შეუვალა არსებაა, როგორც ყოველი მოვლენა განფენილი ბუნებისა შეუვალაა მეორე ასეთი მოვლენისათვის.

ყველა ამ მიზეზის გამო ჰომეროსის პოემებში, ისე როგორც უფრო პრიმიტიულ საზოგადოებრივ ფორმებში, ადამიანის დამოკიდებულება ღმერთთან ზნეობრიობის ზღურბლს ვერ აღწევს კიდევ და ეგოისტური სიამოვნება-უსიამოვნების ფარგლებში რჩება. ამ ღმერთების მფარველობას ადამიანი იძენს საკუთარი ზნეობრივი ცხოვრებით კი არა, პირადი დამოკიდებულებით მათთან. ჰომეროსის ღმერთებს უყვართ ადამიანი არა უანგაროდ, არა თვით ადამიანისათვის, არა მისი შინაგანი არსებისათვის, რომელიც სხვათა შორის ყოფა-ცხოვრების წესში გამოისახვის, არამედ იმ სარგებლობისათვის, რომელიც ამ ადამიანს თავისი გარეგნული მოქმედებით მოაქვს მათთვის. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ ღმერთებს ადამიანი კი არ ყვარებიათ, არამედ საკუთარი თავი. ჰომეროსის ღმერთები ეგოიზმით არიან გამსჭვალული. ეგოიზმი კი არის სწორედ ის საფუძველი ემპირიული ბუნებისა, რომლის დაძლევა შეადგენს ზნეობრი-

გი წესის არსს. გამოდის, რომ ღმერთი და ადამიანი თითქოს თანასწორი მხარეებია, რომლებიც ურთიერთშორის ხელშეკრულებას დებენ თითოეულის ეგოისტური ინტერესის უზრუნველსაყოფად. Do, ut des, — ასეთია ამ ურთიერთობის პრინციპი. ღმერთი ანიჭებს ადამიანს საქმეებს გამარჯვებას და სამაგიეროდ მოითხოვს მისგან „მსუქანი ხარების“ ჰეკატომბებს და სხვაგვარ პატივისცემას.

ანგარიშის კაცივით ჰომეროსის ღმერთიც უსასყიდლოდ არავის ეხმარება. მაგრამ ყველას, ვინც ასეთ სასყიდელს 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 მუდამ შემთხვევას ეძებს, რომ ოდისევსი ჭირში გადაადგოს, მაგრამ დაბრკოლებებიდან მხსნელად უკანასკნელს ათინა ევლინება. ტროას ომში ღმერთების ერთი ნაწილი ბერძნებს ეხმარება, მეორე ნაწილი ტროელებს, და არავინ იძიებს, ვის მხარეზეა სიმართლე, ამიტომ ღმერთებს ხშირად ერთიმეორის წინააღმდეგ იარაღის აღებაც უხდებათ საკუთარი ინტერესის დასაცავად. თუმცა ისინი ერთ ოჯახს წარმოადგენენ, მაგრამ უკანასკნელი არ ემსგავსება კარგად მოწყობილ ოჯახს. ურთიერთ სიყვარულზე ან სიმართლის პრინციპზე აგებულს. მის მყუდროებას ხშირად არღვევს უკმაყოფილება, შუღლი და მტრობა, ღმერთების ეგოიზმით გამოწვეული.

მართალია ოლიმპოს ჰყავს თავისი მეთაური, რომლის ავტორიტეტს ყველა მისი წევრი ცნობს. მაგრამ არ უნდა დაგვაიწყდეს, რომ ეს მეთაური (ზევისი) გაბატონებულია სხვებზე არა ზნეობრივი პრინციპის სახელით, არამედ თავისი ფიზიკური უპირატესობის ძალით, ვინაიდან უპირატესობა გონებაში, რომელიც ახასიათებს ზევსს ტიტანებთან ბრძოლაში, იმავე ფიზიკური უპირატესობის სახეა, ამ უკანასკნელი ცნების ფართო მნიშვნელობით. ზევსი ფაქტობრივად დანარჩენ ღმერთებზე უფრო ძლიერია. ილიადა ეძახის მას *ἄνακτορον ἀρχυται* (H., VIII, 17, 27).

და სწორედ ამ ფაქტობრივი ძლიერებით იპყრობს ის ღმერთებს, რომელთა მორჩილება მის მიმართ არის, მორჩილება არა სამართლისა, არამედ გარეგნული ძალის წინაშე. ასეთ დამოკიდებულებას შეიძლება ეწოდოს დესპოტიზმი, ძალადობა, ტირანული თვითნებობა. ამიტომაც ზევსის ბატონობა ღმერთებზე, როგორც ყოველი ტირანია, შეიძლება გაგრძელდეს მხოლოდ მანამდე, სანამ არის ძალა, რომელიც მას უზრუნველყოფს, ე. ი. სანამ ზევსის ძალა მეტია სხვების ძალაზე. მაგრამ ფაქტს თავისთავად არ შეუძლია მომავლის საწინდარი იყოს. ფაქტი მხოლოდ ფაქტია და მეტი არაფერი; აწმყო მას ძირამდე ამო-

წერავს. ამიტომ ზევისის დესპოტური ბატონობა არ არის მტკიცე. ის შეიძლება დაიმსხვრეს, თუ გამოჩნდება სხვა ძალა მასზე ძლიერი.

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

2

ყოველი პროგრესული განვითარება არის დიფერენციაცია. პატრიარქალური საზოგადოებრივი წესწყობილების ნაცვლად პიროვნების თავისუფლებაზე დამყარებული საზოგადოების დამკვიდრება, რომელიც საბერძნეთში დაახლოებით მეშვიდე საუკუნიდან იწყება, უეჭველად პროგრესული ევოლუცია იყო. ამიტომ *a priori* მოსალოდნელი უნდა ყოფილიყო, რომ ძველი პატრიარქალური საზოგადოებრიობის ევოლუციასთან დაკავშირებული იდეოლოგიური განვითარება ჰომეროსის ეპოსის დაშლაში და მისგან სხვადასხვა, ერთიმეორისაგან დამოუკიდებელი, მოვლენების აღმოცენებაში გამოისახებოდა.

მრავალი მხრიდან შემოუტეის ძველ ეპოსს მის წიაღში აღზრდილმა ძალებმა: მგონებმა, მორალისტებმა და ფიზიკოსებმა. ხოლო ქსენოფანეს განსაკუთრებული როლი ხვდა ამ პროცესში. მან დაასრულა ბრძოლა ეპოსის წინააღმდეგ და საბოლოო დასკვნები გამოიყვანა ძველი პატრიარქალური 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 ზნეობასა და აზროვნებაში.

პოეზიაში უკვე ქსენოფანემდისაც დიდი იყო ოპოზიცია ეპოსის წინააღმდეგ. როდესაც ახალ საზოგადოებრივ პირობებში ცხოვრების ძველმა წესებმა თავისი ავტორიტეტი დაკარგეს, და მრავალ საუკუნეთა განმავლობაში დაგროვილი და ეპოსში აღბეჭდილი სიბრძნე საშინელი უგუნურება აღმოჩნდა, პიროვნების წინაშე ტანჯვის ისეთი სიღრმეები გაიხსნა, რომელთა წინათგარძობაც არ ჰქონდა პატრიარქალურ საზოგადოებას, სადაც ადამიანის ცხოვრება თავისი ნელი მსვლელობით მცენარეთა ცხოვრებას უფრო ჩამოჰკავდა. პესიმიზმი გაძლიერდა საზოგადოებაში. წყნარი სიხარულით აღვსებულმა დინჯმა ეპოსმა, რომლის ინტერესი ობიექტური სინამდვილისაკენ იყო უმთავრესად მიპყრობილი, სუ-

ბიექტის მშფოთვარე სულიერი ცხოვრებით დაინტერესებულ ლირიკას დაუთმო ადგილი. მწუხარე ჰანგები გაისმის მეშვიდე-მეექვსე საუკუნის ბერძნულ ლირიკაში. ჩანს, რომ სიცოცხლისადმი გულუბრყვილო სიყვარულით გამსჭვალული ოპტიმისტური მსოფლმხედველობა, რომელიც პომეროსის პოემებში გაუქვდავებულ პატრიარქალურ საზოგადოებას ახასიათებდა, არსებითად შეცვლილა. და ეს არც არის გასაკვირი, რადგან ყოველი გარდამავალი ხანა განსაკუთრებით ძნელი ასატანია.

უდიდესი ლირიკოსები მოსთქვამენ, რომ წუთისოფლის სიხარული ხანმოკლე და ზერელეა, ხოლო მწუხარება ხანგრძლივი და ღრმა. არხილოხე და მიმნერმოსი, თეოგნიდე და სოლონი ერთნაირად ნაღვლობენ იმაზე, რომ ამქვეყნად მტკიცე არაფერია, რომ მომავალი არავისათვის უზრუნველყოფილი არ არის. ვინც დღეს ბედნიერია, მას ხვალ შეიძლება უდიდესი უბედურება დაატყდეს თავს ისე მოულოდნელად. როგორც ლიდის დიდებულ მეფეს კრეზს ცნობილ მოთხრობაში. ადამიანის ცხოვრება საერთო ჯამში უბედურებისაგან უფრო შედგება, ვიდრე ბედნიერებისაგან, ფიქრობს თეოგნიდე¹. ასეთ შეხედულებას სოლონიც ეთანხმება. *οὐδὲ μάχαριος οὐδέ τις πᾶσι καὶ βίαιος, ἀλλὰ πόνηροι πάντες*, ამბობს ის². როდესაც პრომეთე ადამიანს თიხისაგან აკეთებდა, მან წყლის მაგივრად თიხა ცრემლებში მოზილა, მოგვითხრობს ეზოპე, სწორედ ამიტომაა ჩვენი ცხოვრება ცრემლიანი. უკეთესი იყო ადამიანისათვის, დაასკვნის თეოგნიდე, რომ სრულიად არ დაბადებულყო, და რაკი ის დაიბადა, უმჯობესია, რაც შეიძლება მალე მოკვდეს და ცოდვილი მიწით დაიფაროს³.

გარდა ლირიკოსებისა ეპოსში აღბეჭდილ იდეოლოგიას წინ აღუდგენ ფიზიკოსებიც. უკანასკნელთ არ აკმაყოფილებდა პომეროს-ჰესიოდეს ეპოსში ის, რომ იქ ბუნება მითოლოგიურად იყო გაგებული. აღქმაში მოცემული მოვლენის მიზეზს ეპოსი აღქმის შესაძლებლობის პირობათა გარეშე (სასწაულში) ეძებდა და ფართო გზას შლიდა თვითნებური და ფანტასტიკური ახსნის წინაშე. მოვლენის ახსნა უნდა მისი აგებულების ფხიზელი შესწავლიდან გამომდინარეობდეს, რათა თვითნებობისათვის და ჟინიანობისათვის ადგილი არ იყოს ახსნაში და სასწაულის წარმოდგენისათვის არ გვიხდებოდეს მიმართვა — აი ძირითადი შეხედულება ახალგაზრდა ფიზიკისა. ამით მგოსნური ფანტაზია

¹ Bergk, *Peotarum graec. lyric. fragm.*, v. 167 — 168. მოკვყავს პროფ. გრიგოლ წერეთლის ჯერ კიდევ დაუბეჭდავი რუსული თარგმანი ამ ნაწევებისა:

Люди по разному страждут; одно непреложно: счастливец
Нет среди тех, на кого солнце взирает с небес.

² Bergk, fr. 13.

³ Bergk, v. 4:5 f.

ბუნების მოვლენათა ახსნის სფეროდან განიდევენა და სიმბოლური მითის ადგილი პროზაულმა ლოგიკურმა მსჯელობამ დაიჭირა. ყველაფერი დასაბუთებულა საკუთარი ბუნებით (ფაქტ); ვინც იცის საგნის ბუნება, მან იცის თვით ეს საგანიც, ვინაიდან შეუძლებელია, რომ საგანს შეემცხვეს ისეთი რამ, რაც მის ბუნებას არღვევს ან ეწინააღმდეგება. ასე მზადდებოდა ნიადაგი მიზეზობრიობის კანონის ადეკვატური შეგნებისათვის.

თუ იონიის ფიზიკოსებს არ მოსწონდათ პომეროსის და ჰესიოდეს იდეოლოგია, რამდენადაც ის შემეცნების ახალ ამოცანებს ვერ აკმაყოფილებდა, მორალისტებს არ მოსწონდათ იგი უკვე ზნეობრივი თვალსაზრისით. შიშის საფუძველზე და გარეგნულ ბუნებაზე დაკვირვებით აღმოცენებული ძველი ღმერთები განთავისუფლებული ადამიანის ზნეობრივ შეგნებას არ შეეფერებოდნენ. გათვითცნობიერებულმა პიროვნებამ უარი განაცხადა თაყვანი ეცა ზევსისათვის მხოლოდ იმის გამო, რომ ის მეხს ისურის და ცას აზანზარებს. პატრიარქალური წესწყობილების ბორკილებისაგან გაღრმავებული შეგნებით გამოსული და შინაგანი რეფლექსიით გატანჯული კაცობრიობა ღმერთის ძველი იდეის გაკრიტიკებას შეუდგა. ეს კრიტიკა კი საკუთარი ზნეობრივი თვითშეგნებისაგან წარმომდგარი კრიტიკიუმებით წარმოებდა. სწორედ აი ამ გზას, რომელზედაც ჩვენ მრავალ გამოჩენილ მორალისტს ვხვდებით, მიყვართ ქსენოფანეს მონოთეიზმამდე.

კონფლიქტი განთავისუფლებული პიროვნების ზნეობრივ შეგნებასა და ძველ პოლითეისტურ რელიგიას შორის უკვე თეოგნიდეს ფრაგმენტებშიც აშკარად მოჩანს. ეს პენიმისტურად განწყობილი იდეოლოგი დალუპვისაკენ გაქანებული არისტოკრატიისა, საყვედურებით ავსებს ზევსს იმისათვის, რომ ის ინდიფერენტულად ეკიდება ადამიანთა ზნეობრივ განსხვავებას:

Ζεῦ φίλε, μάσμάζω σε· σὺ γὰρ πάντες· ἄνῶσσε·...
ἀνθρώπων δ' ἐν εἰσθα νόον καὶ θυμὸν ἐκάστους...
πᾶς δὲ σε, Κρονίδη, τοῖμα νόος ἀνδρᾶς ἀλτρῶν
ἐν ταυτέῃ μοῖρᾳ τόν τε δῖ·κχιον ἔχειν¹.

აზრი, რომელზეც 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, მთელ მის ეპოქას ეკუთვნოდა. როგორც ჩანს, პოლითეისტური ღმერთის ცნებაში თანდათან შემოსულა მორალური ელემენტი. ასეთ ღმერთს შეიძლება მივმართოთ, როგორც

¹ Bergk, v. 373.

ზნეობრივი წესების სანქციას, როდესაც ვხედავთ, რომ ამ წესებს არღვევენ. ეს შეხედულებაა სწორედ გატარებული სოლონის სიტყვებში, რომ ზევსი, რომელსაც არ შეიძლება ვინმეს დანაშაული გამოეპაროს, მაშინათვე კი არ სჯის ადამიანს, რომელმაც დააშავა, რადგან ის სულგრძელია. მაგრამ როდესაც მისი მოთმინების ფიალა აივსება, ზევსიც დამნაშავეს პასუხს აგებინებს¹.

უეჭველია, რომ თეოგნიდეს და სოლონის შეხედულებანი ძველი პოლითეისტური სარწმუნოების კრიზისს მოწმობენ. ამ კრიზისს ამტკიცებენ აგრეთვე, ერთი მხრივ, ხალხის ქვედა წრეებში დარჩენილი ირაციონალური ფეტიშისტურ-ანიმიისტური წარმოდგენების გაძლიერება, რომლებიც საერთო ჰქონდათ ბერძნებს ბარბაროსულ ერებთან, ხოლო მეორე მხრივ — უცხო ღმერთების კულტების შემოქმა აღმოსავლეთიდან. დიონისო და კიბელე საბერძნეთში თრაკიიდან და ფრიგიიდან შემოვიდნენ. აღმოსავლეთის ღმერთებმა ხელი გაუწოდეს ბერძნული სახალხო რელიგიის ქტონიურ ღმერთებს, რომლებსაც არ განუცდიათ თავიანთ თავზე ეპოსის გამაყეთილშობილებელი და განმასახიერებელი გავლენა. შემაერთებელ ხიდად კი შეიქმნა იდეა მეტემფსიქოზისა, აღმოცენებული საზოგადო პეპიმიზმის და ცხოვრების მიძიმე ტვირთისაგან დახსნის სურვილის ნიადაგზე. სხეული საფლავია სულისათვის (σῶμα — σῆμα), და მხოლოდ სიკვდილი ათავისუფლებს უკანასკნელს. აი ამ სინთეზმა დაბადა ის ძლიერი ხალხოსნური მისტიკური მოძრაობა, რომელმაც მალე მთელი საბერძნეთი მოიცვა.

მტკიცედ უნდა შევიგნოთ, რომ მეშვიდე-მეექვსე საუკუნის მისტიკურ მოძრაობასთან ქსენოფანეს არაფერი ჰქონდა საერთო. მართალია, ორფიკოსებივით ქსენოფანე ოპოზიციაში ედგა ძველ ჰომეროსულ პოლითეიზმს; მაგრამ იმ დროს, როდესაც მისტერიები საბერძნეთის კულტურულ ვითარებაში წარმოადგენდნენ არსებითად რეაქციონურ მოვლენას, ქსენოფანეს ფილოსოფია უაღრესად პროგრესული ფაქტი იყო. ბევრი მაგალითი ამტკიცებს, რომ ქსენოფანე თანამედროვე მისტიკურ მოძღვრებებს არ ეთანხმებოდა. ეს დებულება ერთი სახელმძღვანელო პრინციპია ჩვენი გამოკვლევებისათვის. შევეცდებით უფრო გავაშუქოთ ქსენოფანეს ურთიერთობა მისტერიებთან და ცხადვყოთ ის შეცდომა, რომელსაც ჩვეულებრივ ჩაიღიან, როდესაც ელეატიზმი მისტიციზმიდან გამოპყავთ.

სხვაგვარია ქსენოფანეს დამოკიდებულება მგოსან-მორალისტებთან. რელიგიურ იდეოლოგიაში მორალური ელემენტის შემოტანას რევოლუციური როლი უნდა შეესრულებინა სარწმუნოების ვითარებაში და პოლითეიზმის ნგრევა გამოეწვია — ნ გ რ ე ვ ა და ა რ ა მ ი ს ი ლ ო

¹ Bergk, 12, 17.

გ ი კ უ რ ი დ ა ს რ უ ლ ე ბ ა. ამით ჩვენ ის გვინდა აღვნიშნოთ, რომ ცლებიან რელიგიური აზროვნების ისტორიკოსები, როდესაც ფიქრობენ, თითქოს მონოთეიზმი მხოლოდ გაგრძელება იყო იმ ვითარებისა, რომელმაც ნატურ-ფეტიშიზმისაგან პოლითეიზმი წარმოშვა. ვინც ამას ამბობს, ის ვერ ამჩნევს ახალ მომენტს, რომელმაც სულ სხვა გზაზე გადაიყვანა სარწმუნოებრივი ევოლუცია. ეს უკანასკნელი სარწმუნოების ინტელექტური ინგრედიენტის ევოლუციით არ ამოიწურება.

თუ ღმერთი ისეთი არსებობდა, რომელიც ზნეობრივ წესრიგს იცავს, მაშინ ყალბი უნდა იყოს ჰომეროსის წარმოდგენა ღმერთებზე, რომლებიც ხშირად ერთიმეორეს 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 პოლითეისტურ საზოგადოებაში უნდა წარმოემთა მონისტური მოძრაობა, რომელმაც პოლითეიზმი დაშალა.

ფილოსოფიური თეორიის სახე მისცა პირველად ამ მოძრაობას ქსენოფანემ, რომლის პირადი ცხოვრებაც ისე მოეწყო, რომ ეპოსში განახიერებული პატრიარქალური იდეოლოგიის ნაკლოვანებანი სხვებზე უფრო ღრმად სწორედ მას უნდა ეგრძნო. ქსენოფანემ ლოგიკური დასკვნები გამოიყვანა იმ ზნეობრივი უკმაყოფილებებისაგან, რომელსაც მოწინავე პიროვნებებში ძველი იდეოლოგია აღვიძებდა, და ეს დასკვნები თანამედროვე ნატურფილოსოფიურ მოძღვრებათა გამოყენებით განამტკიცა. ამრიგად, ეპოსის წინააღმდეგ საბრძოლველად ქსენოფანემ გამოიყენა როგორც თანამედროვე ზნეობრივ-სარწმუნოებრივი მოძრაობა, ისე მილეტური ფიზიკა, და მათი შემოქმედი სინთეზის მეშვეობით ამაღლდა ორივე მიმდინარეობაზე, რომელნიც მანამდე ერთიმეორისაგან დამოუკიდებლად ვითარდებოდნენ. ტყუილად კი არ დაიბადა ქსენოფანე კოლოფონში, სადაც პოეზია და ნატურფილოსოფია ერთმანეთს ედავებოდნენ ახალ თაობაზე გავლენის მოსაპოვებლად. როგორც დიდმა მოაზროვნემ, ქსენოფანემ შეძლო ორგანული გაერთიანება თავის მსოფლმხედველობაში ყველა იმ ნაკადისა, რომელნიც დაშლილი ეპოსისაგან გამოვიდნენ, ე. ი. შეასრულა ის, რისი შესრულებაც მეორე დიდმა პიროვნებამ, პითაგორმა, ვერ მოახერხა¹.

¹ Burnet, 99, წერს, რომ ქსენოფანე იყო „der Urheber des Kampfes zwischen Philosophie und Dichtkunst“. მას ავიწყდება, რომ ქსენოფანე ყველა მგოსანს კი არ ებრძვის, არამედ მხოლოდ ჰომეროსს და ჰესიოდეს, და ამ ბრძოლაში ეთანხმება ლირიკოსებს. არც ნატურფილოსოფოსებს ებრძვის ქსენოფანე. მათ თეორიებს ის უქვემდებარებს მხოლოდ თავის საზოგადო თვალსაზრისს.

ქსენოფანეს სახით ბერძნული აზროვნება მანამდე. უცნობ მწვერულამდე ამაღლდა. ქსენოფანე სწვდა პოლითეისტური სარწმუნოების სისუსტეს და მიმართა მის წინააღმდეგ თავისი ირონიის ისრები. უეჭველია, ამ პოლემიკას ძველი სარწმუნოების სრული აღმოფხვრა არ შეეძლო. ვინაიდან სარწმუნოებას ღრმა ფესვები აქვს ხალხის ქვეცნობიერ სფეროში გადგმული. მაგრამ ქსენოფანემ შეასრულა ის, რის გაკეთება ფილოსოფოსს მოეთხოვებოდა. მისმა დაუნდობელმა ლოგიკურმა ანალიზმა გაბზარა პოლითეიზმის კედელი. მან სისტემატურად დაუპირისპირა პოლითეიზმს ზნეობრივი შეგნება და გარკვეულად აღნიშნა ზაზი, რომლის მიმართულებით პატრიარქალური საზოგადოებრივი ნაშთი, პოლითეიზმი, კაცობრიობას უნდა მოსკდომოდა. ამიერიდან ეს ბზარი დაუძლეველი აუცილებლობის ძალით თანდათან გაფართოებული და გაღრმავებული უნდა ყოფილიყო, და რამდენიმე საუკუნის შემდეგ მთელი ეს პროცესი პოლითეიზმის დაღუპვით უნდა დამთავრებულიყო. ადამიანს არ შეუძლია თავყვანი სცეს ღმერთს, რომელიც სასტიკად ეწინააღმდეგება მის ზნეობრივ შეგნებას. ეს შეგნება უფრო ახლო ადამიანთან; მას უჭირავს მისი ბუნების ცენტრალური ადგილი; ის აძლევს ორგანიზაციას მთელ მის სულიერ შინაარსს.

II მ ა ვ ი

ქსენოფანეს პიროვნება

ელინთა აზროვნების აკვანი იდგა ძველი საბერძნეთის აღმოსავლურ ნაწილში, მცირე აზიის ნახევარკუნძულზე, სადაც მეცხრე-მერვე საუკუნიდან იონიელებმა მრავალი ახალშენი გაიჩინეს. ამ ახალშენებმა აღმოსავლეთის განათლებულ ერებთან დაახლოებული ურთიერთობის გამო მალე ისეთ ძლიერებას მიაღწიეს. რომ კულტურულადაც განთავისუფლდნენ მეტროპოლიის გავლენისაგან. პირიქით, თვითონ მეტროპოლია იძულებული შეიქნა ბევრ რამეში თავისი კოლონიებისათვის მიეხაძა. გადმოელო მათგან ახალი წესები ცხოვრებისა და აზროვნებისა.

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

კოლოფონს ასახელებდნენ იმ შვიდ ქალაქთა შორის, რომელნიც ერთმანეთს ჰომეროსის სამშობლოს სახელის ტარებაში ედავებოდნენ. ეს გარემოება მოწმობს, რომ ძველთაძველიდან კოლოფონში მკვიდრად იყო დაფუძნებული ეპოსი. მას შემდეგ, რაც ეამთა ვითარებისა გამო ეპოსის მნიშვნელობა შესუსტდა და მისი ადგილი სუბიექტური მოტი-

ვებით გამსჭვალულმა ლირიკამ დაიჭირა, კოლოფონი არ ჩამორჩენია პროგრესულ მიმდინარეობას: ერთი უდიდესი ლირიკოსი ძველი საბერძნეთისა მიმნერმოსი (VII საუკ.) კოლოფონიდან იყო.

მაგრამ ამით არ ამოიწურება კოლოფონის მნიშვნელობა. მის ისტორიულ შარავანდედს ახალ შუქს ის გარემოება მატებს, რომ ამ ქალაქში დაიბადა დიდი მოაზროვნე ქსენოფანე¹. ბიოგრაფიული ცნობები, რომლებიც ჩვენ ქსენოფანეს შესახებ მოგვეპოვება, იმ ზომაზე მცირეა, და ეწინააღმდეგება ერთიმეორეს, რომ ეს ადამიანი თითქმის ლეგენდარულ პიროვნებად წარმოგვიდგება. მით უმეტეს ვალდებული ვართ ჩვენ განსაკუთრებული ყურადღება მივაქციოთ ქსენოფანეს ბიოგრაფიას და შეძლებისამებრ ვცადოთ მისი აღდგენა.

თუ მივმართავთ იმ მწერალს, რომელმაც სხვებზე უფრო ვრცლად შეგვინარჩუნა ძველ მოაზროვნეთა ბიოგრაფიები, სახელდობრ, დიოგენე ლაერტს, შევიტყობთ მისგან, რომ ქსენოფანე ἦρα μασε ατατ τῆς ἐξ ἡμισοῦ ὀσπυιδῶα (DV 11 A 1), რაც ქართულად ასე შეიძლება გადაითარგმნოს: „ჰყვაოდა მესამოცე ოლიმპიადაში“. რას ნიშნავს ეს „ჰყვაოდა“ (ἦρα μασε)? საჭიროა გავისხენოთ, რომ დიოგენე ლაერტი, ქრ. დაბ. შემ. მესამე საუკუნის მწერალი, ქრონოლოგიურად იმ ზომაზე იყო დაშორებული ქსენოფანესაგან, რომ უშუალოდ ცნობა უკანაკნელის შესახებ მას, ცხადია, არ ექნებოდა. ისე, როგორც მრავალ სხვა შემთხვევაში ზემომოყვანილი ცნობაც ქსენოფანეზე დიოგენეს ამოღებული უნდა ჰქონდეს აპოლოდორესაგან, რომელმაც 145/4 წელს ქრ. წ. გამოსცა წიგნი „Ἰστοριῶα“, სადაც იამბურ ტრიმეტრებად იყო გალექსილი საბერძნეთის გამოჩენილ პიროვნებათა (განსაკუთრებით კი საბერძნეთის ფილოსოფოსთა) შესახებ ქრონოლოგიური ცნობანი². თვით სიტყვა „ჰყვაოდა“ (ἦρα μασε), ნახმარი აქ დიოგენეს მიერ, უნდა ყოფილიყო აპოლოდორეს ტექნიკური ტერმინი, რომელიც უეჭველად წარმოიშვა პითაგორელთა შეხედულების ნიადაგზე, რომ ადამიანი „ჰყვაის“, ე. ი. აღწევს თავისი ფიზიკური და ზნეობრივი ძალების სრულ განვითარებას, მაშინ, როდესაც მას დაბადებიდან ორმოცი წელი უსრულდება. ამრიგად, დიოგენეს ცნობა ქსენოფანეს აყვაების შესახებ უნდა გავიგოთ ასე: მესამოცე ოლიმპიადაში (540—537 წ. ქრ. დაბ. წინ) ქსენოფანეს შეუსრულდა 40 წელი. მაშასადამე, ამ ცნობის მიხედვით, ქსენოფანე უნდა დაბადებულიყო ორმოცდამეათე ოლიმპიადაში (580—576 წ. ქრისტ. წინ.).

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

² Ueberweg—Prächter, Grundriss d. Gesch. d. alt. Phil. 21.

უკანასკნელ დასკვნას ეწინააღმდეგება ორი სხვა ცნობა, რომელთაგან ერთი ეკუთვნის კლემენტ ალექსანდრიელს, ხოლო მეორე სექსტ ემპირიკოსს. ორივე ცნობა, ჩანს, ერთი და იმავე წყაროდან მომდინარეობს. კლემენტი წე¹: 'Απολλόδωρος δὲ (sc. φησὶ Ξενοφάνην τὸν Κολοφώνιον) κατὰ τὴν τεσσαρακοστὴν ἔλαμπιζμα γενόμενον παρατεταχέναι ἄχρι Δαρείου τε καὶ Κύρου χρόνων². რომ დავაკვირდეთ ამ ცნობას, ერთ შეუსაბამობას შევნიშნავთ. ავტორი გვაცნობებს, რომ ქსენოფანეს, დაბადებულს მისი სიტყვით მეორმოცე ოლიმპიადაში, უცხოვრია „ღარიოსის და კიროსის დრომდის“. თუ ქსენოფანემ იცხოვრა ღარიოსის დრომდე, ის უეჭველად კიროსის დრომდეც იცხოვრებდა. კიროსის ხსენება და ისიც მეორე ადგილზე (ღარიოსის შემდეგ) ისეთი შეუსაბამობაა, რომ საეჭვოა, მართლაც თუ აპოლოდორესაგან აქვს თავისი ცნობა კლემენტს ამოღებული. მაგრამ ამ ეჭვის ძალა სუსტდება, როდესაც სექსტის ნაწერში ვკითხულობთ: Ξενοφάνης ὁ Κολοφώνιος ἐγένετο περὶ τὴν τεσσαρακοστὴν ἔλαμπιζμα³. ცხადია, რომ აპოლოდორეს დამოწმებით კლემენტის მიერ მოყვანილ ცნობას ქსენოფანეს დაბადების შესახებ რალაც საფუძველი უნდა ჰქონოდა, ვინაიდან სექსტიც იმას ამოწმებს, რომ ქსენოფანე მეორმოცე ოლიმპიადაში დაიბადაო. ის შეუსაბამობა კი, რომ კლემენტის სიტყვებში კიროსი ნახსენებია ღარიოსის შემდეგ, უნდა აიხსნას დილსის თანახმად იმით, რომ აპოლოდორე მეტრიკის მოთხოვნის გამო იძულებული იყო ასე მოქცეულიყო⁴.

ამრიგად, ჩვენ გვაქვს ორი ერთიმეორის 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 კლემენტ ალექსანდრიელისაგან ვგებულობთ, რომ ქსენოფანე ცოცხალი იყო სიცილიის ტირანის ჰიერონისა და მგოსნის ეპიქარმოსის დროს⁵. ჰიერონი კი უფლობდა სირაკუზში 478—466 წ. ქრ. წ.⁶ თუ ქსენოფანე მეორმოცე ოლიმპიადაში დაიბადა მართლაც, ჰიერონის ტირანად გახდომის დროს ის იქნებოდა 142 წლის. ასეთი საზღაპრო ხანგრძლივობის სიცოცხლეს ქსენოფანეს ვერ მივაწერთ. და რომ აქ კლემენ-სექსტის მიერ მოწოდებული დაბადების თარიღი არის შესასწორებელი და არა ცნობა ჰიერონის

¹ DV 11 A 8.

² იქვე

³ შტრ. Zeller I. 640.

⁴ DV 11 A 8.

⁵ Pöhlman, რუს. თარგმ. გვ. 140.

შესახებ, ამაში ნაწილობრივ გვარწმუნებს პლუტარქეს მოთხრობა, სადაც გადმოცემულია საუბარი ქსენოფანესა და ჰიერონს შორის¹.

როგორც ირკვევა, კლემენტისა და სექსტის მიერ მოწოდებული ცნობა ქსენოფანეს დაბადების შესახებ უნდა იყოს შეცდომა. საეჭვოა, რომ ეს შეცდომა თვით აპოლოდორეს ჰქონოდა ჩადენილი, ვინაიდან აპოლოდორე ქსენოფანეს *ἄχαυ*-დ ვერ ჩათვლიდა მესამოცე ოლიმპიადას. მაშასადამე, შეცდომის მიზეზი აპოლოდორეს გარეთ უნდა ვეძიოთ. რაკი ამ შეცდომას მარტო კლემენტი კი არა, სექსტიც ჩადის, ეს მიზეზი უნდა იყოს საერთო წყარო, რომლითაც ისინი სარგებლობდნენ ალბათ. შესაძლებელია, რომ ეს იყო აპოლოდორეს ქრონიკის მიხედვით შედგენილი წიგნის პირი, სადაც გადამწერს დილასის პიოთეზით, მეორმოცდაათე ოლიმპიადის ნაცვლად მეორმოცე ოლიმპიადა დაუწერია². ასეთი შეცდომა გადაწერაში მით უფრო ადვილად იყო შესაძლებელი, რომ ბერძნული ტრანსკრიპციით რიცხვი 50 აღინიშნება *v*-ასოთი, ხოლო რიცხვი 40—*μ*-ასოთი. ალბათ ამ ასოებით აღნიშნულ ბგერების მსგავსებამ ხელი შეუწყო შეცდომის ჩადენას გადაწერის დროს, რადგან გადაწერა, საფიქრებელია, კარნახით ხდებოდა³.

ზემოთქმულიდან ცხადია, რომ დიოგენეს მოწმობას ქსენოფანეს შესახებ უპირატესობა უნდა მიეკუთვნოს. ეს მით უმეტეს, რომ ცნობა დიოგენისა ქსენოფანეს „აყვავებაზე“ უეჭველად აპოლოდორესაგან არის ნასესხები. ცნობილია, რომ აპოლოდორე ქრონოლოგიური თარიღების დასამყარებლად სარგებლობდა სინქრონისტულ შესანიშნავ შემთხვევებით. ასეთ შემთხვევად ქსენოფანეს საკითხში მან ალბათ ჩათგალა ქალაქ ელეას დაარსება, რომლის შესახებ ქსენოფანეს მთელი პოემა დაუწერია. ელეა დააარსეს მცირე აზიიდან ლტოლვილ ფოკეელებმა 540/39 წელს, ე. ი. სწორედ მესამოცე ოლიმპიადაში. ამიტომაც უნდა ვიფიქროთ, რომ დიოგენეს ცნობა ქსენოფანეს *ἄχαυ*-ზე მართლაც აპოლოდორესაგან მოდის. მაშასადამე, ცხადია ისიც, რომ აპოლოდორესათვის ქსენოფანეს დაბადების თარიღი უნდა ყოფილიყო მეორმოცდაათე ოლიმპიადა (580—576 წ. ქრ. წ.).

Jacoby და მის კვალად იბერვეგი ჩერდებიან ამ უკანასკნელ მოწმობა-

¹ DV 11. A 5.

² ანალოგიურ შეცდომასთან გვაქვს საქმე იმავე კლემენტის ვადმოცემაში, რომ დემოკრიტეს მოგზაურობა უცხოეთში 80 წელი გაგვიძელოდა: 80 (π') დაწერილა შეცდომით 5 (π) ნაცვლად. შტრ. Zeller, 1. 1047.

³ სხვები (Burnel, 100) კლემენტ-სექსტის შეცდომას ბსნიან იმ გარემოებით, რომ ათინის ორ არქონტს, რომელნიც სხვადასხვა დროს იყვნენ მმართველებად, ერთი და იგივე სახელი ერქვათ, რის გამო ერთი არქონტის დრო მეორე არქონტის დროსთან შეეცალა კლემენტ-სექსტის წყაროს: აპოლოდორე ხომ ათინის არქონტების მხედვით აღნიშნავდა დროს.

ბაზე, როგორც ნდობის ღირსზე¹. მაგრამ თვით ქსენოფანეს სიტყვები-
დან ირკვევა, რომ აპოლოდორეს ჩვენების შესწორება სჭირდება. ერთ
თავის ლექსში, სადაც ქსენოფანე მელანქოლიურ ტონებში აკვიწერს
თავის წარსულს, ის ამბობს:

ῥῆθ' ὁ' ἔπτα τ' ἔασ: καὶ ἐξήκοντ' ἐνιαυτοί:
βλητάρ:ζοντες ἐμῆς φρονιῆ' ἀν' Ἑλλάδι χῆν
ἐν γενετῆς θε τότ' ἦσαν ἐείκοσι πέντε τε πρὸς τοίς,
εἴπερ ἐγὼ περ! τῶν δ' οἷδα λέγειν ἐτύμας².

როგორც ამ ნაწყვეტიდან ჩანს, 25 წლის ქსენოფანეს დაუწყია მო-
ხეტიალე ცხოვრება, რომელიც 67 წელზე მეტი გაგრძელებულა. რა
იქნებოდა ასეთი ცხოვრების მიზეზი, რად უნდა მიეტოვებინა ახალ-
გაზრდა კაცს მშობლიური ოჯახის მყუდროება? პასუხს ამ კითხვებზე
გვაძლევს დიოგენე, რომელიც წერს, რომ ქსენოფანე გააძევეს სამშობ-
ლოდან³. შესაძლებელია, რომ ამ გაძევების მიზეზი იყო პოლიტიკური
ცვლილებები⁴. საქმე ისაა, რომ 546/5 წელს სპარსელებმა პარპაგის
სარდლობით, რომელიც ასრულებდა კიროსის ბრძანებას, მცირე აზიის
დასავლეთ ნაპირზე მდებარე ბერძნული ქალაქები დაიპყრეს. ამ გარე-
მოებამ ბერძნების მასობრივი ემიგრაცია გამოიწვია. ტოვებდნენ დაპყ-
რობილ სამშობლოს ცალკე პიროვნებანი და მთელი ქალაქებიც. მაგა-
ლითად, ქალაქ ფოკეას მოსახლეობამ დატოვა თავისი მიწა-წყალი და
მრავალი უბედურების შემდეგ, რომელიც აღწერილი აქვს ჰეროდო-
ტეს⁵, 540/39 წელს დააარსა იტალიის სამხრეთ-დასავლეთ ნაპირზე
ელეა, Ἰχίλη ან Ἑλέα—ბერძნული სახელწოდებით, ლათინურით კი
Velia. დატოვეს სამშობლო მხარე ტეოსის მცხოვრებლებმაც და თან
გაიყოლიეს მგოსანი ანაკრონტი⁶. თუ ეს პოლიტიკური ცვლილება,
მომხდარი მთელს იონიაში, იყო ნამდვილი მიზეზი ქსენოფანეს მიერ
სამშობლოს მიტოვებისა, რაც სიმართლესთან ახლოა⁷. მაშინ უნდა

¹ შტრ. Zeller, I. 541, Anm. Ueberweg, Grundriss, 68.

² DV 11 B 6.

³ DV 11 A 1.

⁴ Gomperz, Gr. Denk. I. 132, ფიქრობს, რომ ქსენოფანეს მიერ სამშობლოს
დატოვების მიზეზი იყო „Wissensdurst“. ამ მოტივის შემოტანა არ არის საკარო,
რადგან იქნებდა ადვილი გასაგებია, რად უნდა მიეტოვებინა სამშობლო ახალგაზრდა
მოაზროვნეს. გომპერცის მეორე მოსაზრება, I, 127, რომ ქსენოფანე ლტოლვილ ფო-
კელებს შეუერთდა, არ არის დასაბუთებული. უფრო საფიქრებელია, რომ ქსენო-
ფანე მართოდ მოგზაურობდა.

⁵ Herod. I, 162—167. Fränkel ფიქრობს, რომ ჰეროდოტეს მოთხრობა auf das
Epos des Xenophanes zurückgeht. Xenophanesstudien, Hermes 1925, 60 P.—
II H. S. 175.

⁶ პროფ. გრიგოლ წერეთელი, ანაკრონტი, შუტ. კავკასიონი № 3. გვ. 47.

⁷ Fränkel, Xenophanesstudien. 175, I Anm.

ვიფიქროთ, რომ 545 წელს (როდესაც პარპაგის ჯარი კოლოფონში შემოვიდა) ის, თანახმად საკუთარი სიტყვებისა, 25 წლის ყოფილა. მამასაღამე, ქსენოფანეს დაბადების წლად ამ ნიშნების მიხედვით უნდა 570 წელი ჩაითვალოს.

როგორც გადმოგვცემენ ცენზორინე და ლუკიანე, ქსენოფანეს ხანგრძლივი ცხოვრება რგებია წილად. ცენზორინე წერს: Xenophanes major annorum centum fuit (DV 11 A 7). ლუკიანე კი გადმოგვცემს: Ξενοφάνης... ἔζησεν ἕτη ἑν καὶ ἑσενήκοντα (DV 11 A 6). ორივე ცნობას ეთანხმება არსებითად ზემომოყვანილი ფრაგმენტი ქსენოფანესი, რომლის დაწერის დროს ქსენოფანე 92 წლის უნდა ყოფილიყო. თუ ამას დავამატებთ ის, რომ ქსენოფანეს ჰიერონთან ჰქონდა ურთიერთობა, შეგვიძლია მისი ცხოვრების თარიღი დაახლოებით ასე აღვნიშნოთ: 570—470 წ. ქრ. წ.

ეს ხანგრძლივი ცხოვრება, უეჭველია, მდიდარი შინაარსით იქნებოდა სავსე. მაგრამ ჩვენ ცოტა ვიცით. ქსენოფანეს მამა, რომელსაც ზოგი ძველი მოწმე¹ ოროთმენს ეძახის, ზოგი კი დექსიოსს ან დექსინოსს (DV 11 A 6), რამდენადაც შეიძლება ამაზე მისი შვილის ცხოვრების მიხედვით მსჯელობა, შეძლებულ მოქალაქეთა წრეს ეკუთვნოდა ალბათ. ყოველ შემთხვევაში ქსენოფანეს მოღვაწეობა მოწმობს, რომ მას ახალგაზრდობისას კარგი განათლება უნდა მიეღო; ეს გარემოება კი მისი შრომების სოციალურ წრესაც ახასიათებს.

რა სახის იყო ეს განათლება, ძნელი სათქმელია. თეოფრასტე, როგორც გადმოგვცემს დიოგენე (DV 11 A 2), ამტკიცებდა, რომ ქსენოფანე იყო ანაქსიმანდრეს მოწაფე. მაგრამ ჩვენ არ ვიცით, რა საბუთის მიხედვით თვლიდა თეოფრასტე ქსენოფანეს ანაქსიმანდრეს მოწაფედ. გარდა ამისა ისიც საკითხავია, სწორად გადმოგვცემს თეოფრასტეს ნათქვამს დიოგენე თუ არა.

ძველად სადავოდ მიაჩნდათ ის აზრი, თითქოს ქსენოფანე ანაქსიმანდრეს მოწაფე იყო. ალბათ, ეს არის მიზეზი იმისა, რომ სოტიონი იმაზე კი არ მოგვითხრობს, რომ ქსენოფანე იყო ანაქსიმანდრეს მოწაფე, არამედ მხოლოდ იმაზე, რომ ის იყო მისი თ ა ნ ა მ ე დ რ ო ვ ე ². მეორე მხრივ, თუ ქსენოფანეს დამოკიდებულება ანაქსიმანდრესადმი ასე გარკვეული იყო, როგორც ეს გამომდინარეობს დიოგენეს გადმოცემიდან, მაშინ გაუგებარია, რატომ არსებობდა აზრთა ასეთი სხვაობა ძველ მწერალთა შორის ქსენოფანეს მასწავლებლის საკითხში. ზოგი ასახელებდა ქსენოფანეს მასწავლებლად ათინელ ფიზიკოს არქელაოსს, ზოგი ვი-

¹ DV 11 A 1; 11 A 33.

² DV 11 A 1.

ღაც უცნობ ბოტონს, ზოგი მითიურ პიროვნება ტელაუგესს¹. რომ არ-
 ქელაოსის მოწაფე ქსენოფანე ვერ იქნებოდა, ეს ცხადია, რადგან არ-
 ქელაოსი ერთი საუკუნით უმცროსი იყო ქსენოფანეზე. მისი ხსენება,
 ისე როგორც ხსენება ბოტონისა და ტელაუგესის, ქსენოფანეს მასწავ-
 ლებლად ამტკიცებს, თუ როგორ უჭირდათ ძველად კოლოფონელი
 მოაზროვნის მასწავლებლის დასახელება: „მასწავლებლის“ მოძღვრე-
 ბიდან „მოწაფის“ შეხედულებები გამომდინარეობს ლოგიკური თანდა-
 თანობით; ქსენოფანეს მოძღვრებისათვის კი ასეთი კავშირის გამო-
 ნახვა, საფიქრებელია, უძინელდებოდათ. ალბათ ანიტომ ზოგმა არჩია
 პირდაპირ ელიარებიანა, რომ ქსენოფანეს „მასწავლებელი“ არ ჰყავდა. ამ
 აზრს ემხრობოდა ფსევდო-პლუტარქეც, როდესაც წერდა, რომ ქსენო-
 ფანე ფილოსოფოსობდა *ἔτι μὲν τὸν πεπερυσμένον καὶ παρελαχτιαν*
*πᾶντα τὸν περὶ πρῶτον*². შეიძლება, ეს აზრი იყოს გამოთქმუ-
 ლი არისტოტელეს სიტყვებშიც, რომ ქსენოფანე „პირველად“ გამოვი-
 და *ἔν* ის ფილოსოფიის დასაცავად³.

ზოგი თანამედროვე მეცნიერი იმასაც კი ამტკიცებს, რომ ქსენოფა-
 ნე ოპოზიციასი ედგა მთელს მილეტურ ფიზიკას. ამ შეხედულებას გა-
 მოსტჰეამს Wachsmuth, რომელიც დიოგენე ლაერტის მოწმობაზე და-
 ყრდნობით ცდილობს დაამტკიცოს, რომ ქსენოფანემ გაკიცხა philo-
 sophos მიყაჯჯაჰ⁴, ე. ი. იონიის ფიზიკოსებიო. ვაქსამუტის ამ დე-
 ბულებას უსათუოდ შესწორება სჭირდება. დოგმატიზმის ცნება ქსე-
 ნოფანესათვის ჯერ კიდევ უცხო იყო. დოგმატიკოსებს, როგორც ასე-
 თებს, ის უკვე იმიტომ ვერ გამოეკამათებოდა, რომ თვითონაც დოგმა-
 ტიზმიდან არ განთავისუფლებულა. ამიტომ დამოკიდებულება ქსენო-
 ფანესი იონიელ ფიზიკოსებთან სხვაგვარად უნდა წარმოვიდგინოთ. თა-
 ნამედროვე ტერმინებით რომ ვილაპარაკოთ. იონიელებისათვის ბუნე-
 ბა იყო საგანი თავისთავად. ისინი გულუბრყვილო რეალიზმის ფარგ-
 ლებში დარჩნენ. ქსენოფანემ საგანი თავისთავად ემპირიული ბუნების
 გარეშე გაიტანა. ის, რაც ნამდვილად არის, გრძნობისებურს ბუნებაში
 როდია მოცემული. მაშ რა არის ბუნება? ის არის მოჩვენება, რომელ-
 საც აკლია ნამდვილად არსებულის სიმტკიცე, რაც კანონზომიერებაში
 გამოიხატება. ბუნებაში მეფობს შემთხვევა, რომელიც ცოდნას, რო-
 ვორც წინასწარმეტყველების შესაძლებლობას, არსებითად რიცხავს.

ამ განმარტების შემდეგ გასაგებია, როდესაც დიოგენე ლაერტი ვად-

¹ D V 11 A 1.

² D V 11 A 32.

³ D V 11 A 30.

⁴ Wachsmuth, *Sillogr. gr.*, 61.

მოგვეცემს, რომ ქსენოფანე *ἀντιδοξάσαι λέγεται Θαλή¹*. რა იყო სადა-
ვო საკითხი თაღესა და ქსენოფანეს შორის, ნათლად არ ჩანს. შესაძ-
ლებელია, რომ ეს იყო თაღესის ცნობილი წინასწარმეტყველება მზის
დაბნელებაზე². იმავე დიოგენედან ირკვევა, რომ ქსენოფანეს ყურად-
ღება მიუქცევია ამ წინასწარმეტყველებისათვის: *δοκεί ἰδὲ (sc. Θα-
λή) κατὰ τινὰς πῶτος ἀστρολογησάι καὶ ἡλιακὰς ἐκλείψεις καὶ τρε-
πὰς προσεπειν, ἄς φησιν Εὐδήμους ἐν τῇ περὶ τῶν Ἀστρολογου-
μένων ἱστορίαι· ὅθεν ἀπὸν καὶ Ξενοφάνης..* *Θαυμάζει³*. თვითონ ქსე-
ნოფანეს თეორია ბუნებისა შეუთავსებელია ასეთი წინასწარმეტყველების
შესაძლებლობასთან.

ფიქრობენ, რომ ქსენოფანე ეკამათებოდა აგრეთვე ანაქსიმენსო, და
ამის საბუთად მოჰყავთ ის, რომ ქსენოფანეს, დიოგენეს გადმოცემით,
უთქვამს *ლმერთზე, ἄλῳ ὁὲ ἄρᾶν, ἄλῳ ἀκῶσειν, μὴ μέντοι ἀναπνεῖν⁴*.
ჩვენ ვიზიარებთ იმ აზრს, რომ ქსენოფანე ამ დებულებამდე საწინააღმ-
დეგო შეხედულებასთან, კამათის საშუალებით უნდა მისულიყო, და
არაერთარი დამარწმუნებელი საბუთი არ არსებობს იმისათვის, რომ
ქსენოფანემ თავისი დებულება ინდოელებისაგან ისესხა, როგორც ერთ
დროს ამტკიცებდა ამას გლადიში⁵. მაგრამ შემცდარი არის დერინგიც⁶,
როდესაც ფიქრობს, რომ ქსენოფანეს ზემოაღნიშნული დებულება ანაქ-
სიმენის წინააღმდეგ იყო მიმართული. ანაქსიმენი იმას კი არ ამბობდა,
რომ ლმერთი სუნთქავს, არამედ იმას, რომ კოსმოსი სუნთქავს:
*ὄλον ἢ ψυχὴ ἢ ἡμετέρᾳ ἀἴρῳ ὄνσα συγγρατεῖ ἡμᾶς, καὶ ἄλῳ τὸν ἄσ-
μον πνεῦμα καὶ ἀἴρῳ περιέχει⁷*. უფრო მისაღები იქნებოდა კერნისა⁸ და
ბერნეტის⁹ კონიექტურა, ვითომ აქ ქსენოფანეს მხედველობაში ჰყავ-
და პითაგორელნი, რომ საზოგადოდ საეჭვო არ იყოს, არსებობდა თუ
არა ქსენოფანეს დროს პითაგორელთა ის თეორია, რომელსაც გადმო-

¹ D V 11 A 1.

² Burnet, 92.

³ D V 11 B 19.

⁴ D V 11 A 1.

⁵ Gladisch, Die Eleaten und die Indier, Posen, 1844 S. 230. მართალია, უპა-
ნიშიდემშიც ყოფილა თურმე ნათქვამი, რომ ლმერთი არ სუნთქავს: *Il n'est pas né,
il n'a pas de soufflé*. მაგრამ ეს არ კმარა იმის დასამტკიცებლად, რომ ქსენოფანე
უპანიშიდებს კითხულობდა და იქიდან ისესხა თავისი დებულება. გლადიშს ავიწყ-
დება, რომ ერთია მსგავსება, მეორეა რეალური დამოკიდებულება.

⁶ Döring, Griech. Philosophie, I. 65.

⁷ DV 3 B 2.

⁸ Ueb. Xenoph., 71 Anm.

⁹ Burnet, 95.

გვეცემს არისტოტელე¹. ამიტომ უმაღლესი საფიქრებელია, რომ ქსენოფანე თავისი დებულებით, რომ ღმერთი არ სუნთქავს, ეკამათებოდა ორფიულ მისტიკას, რომლის შეხედულებით ღმერთი იგივეა, რაც ბუნებრივი მოვლენების ჯამი: მზე და მთვარე მისი თვალებია, ეთერი მისი ყური და გონებაა². მაგრამ თუ ღმერთი ხედავს მზითა და მთვარით, ისმენს და აზროვნებს ეთერთ, შეიძლებოდა ამ სიმბოლიკის გაგრძელება და იმის თქმაც, რომ ღმერთი სუნთქავს ჰაერით. ამ აზრთა წყობის წინააღმდეგ ილაშქრებს სწორედ ქსენოფანე. ღმერთს არ აქვს თვალე-ბი, ის მთელი თავისი არსებით ხედავს; ღმერთს არა აქვს ყურები, ის მთელი თავისი არსებით ისმენს; ღმერთს არა აქვს აზროვნების განსაზღვრული ორგანო, ის მთელი თავისი არსებით აზროვნებს; დაბოლოს, ღმერთი არ სუნთქავს ჰაერით, ვინაიდან ის სრულიად არ სუნთქავს. ის სიმბოლიკა, რომელზეც აშენებულია პოლითეიზმი, და რომლის ნიშნები მისტერიებშიც მოიძებნება, ქსენოფანესათვის უცხოა და ამაში ის სრულიად ეთანხმება იონიელ ფიზიკოსებს.

ქსენოფანე ებრძოდა არა ფიზიკას. არამედ იმ მეტაფიზიკურ წანამძღვარს, რომელიც ამ ფიზიკას დაშვებული ჰქონდა შეუგნებლად. ქსენოფანე ეწინააღმდეგებოდა ბუნების გააბსოლუტებას ან მოვლენის გადაქცევას თავისთავად არსებულ სინამდვილედ. როგორც გულუბრყვილო რეალისტები და ემპირიკოსები, იონიელი ფიზიკოსები ვერ ამჩნევდნენ საზღვარს ნამდვილად არსებულსა და მოვლენას შორის. ქსენოფანემ ეს საზღვარი შეამჩნია. ამიტომ ის სარგებლობს იონიური ფიზიკის კერძო მიღწევებით, როდესაც საკითხი მოჩვენებით სამყაროს ეხება, მაგრამ მის შეუგნებელ მეტაფიზიკას არ იზიარებს. იმ გონებრივ ვითარებაში, რომელმაც მითოლოგიიდან ფიზიკა წარმოშვა, ქსენოფანე წარმოადგენს ახალ ნაბიჯს წინ. ის პირველი მეტაფიზიკოსია, რომელმაც უკან დატოვა მხოლოდ მითური სიმბოლიზმი კი არა. გულუბრყვილო რეალიზმიც. ორივენი ხილულ ქვეყნიერებას მეტ პატივსა სცემდნენ და მეტ ძალას ანიჭებდნენ, ვიდრე მას ქსენოფანეს აზრით ეკუთვნის.

ყველა ეს მოსაზრება ერთ დასკვნას გვაძლევს — ქსენოფანე არ იყო დაკავშირებული არც ერთ იონიელ ფიზიკოსთან ისე, როგორც მოწაფე დაკავშირებულია მასწავლებელთან, მაგალითად. ძენონი პარმენიდესთან ან პლატონი სოკრატესთან. თუ ძენონის მოღვაწეობა ვითარდება პარმენიდეს მიერ მოხაზული მსოფლმხედველობის ფარგლებში, ქსენოფანე სცილდება იონიური ფიზიკის პრინციპებს. მას ახალი საფუძვლები შემოაქვს ფილოსოფიისათვის. ამ გარემოებამ სულ სხვა ხასიათი

¹ Phys. 213 b 24: *εἶναι κενόν καὶ ἐπεισεῖναι αὐτὸ τῶν ὀφθαλμῶν ἐκ τοῦ πνεύματος ὡς διαπνεῖσθαι.*

² Fr. 123 Abel.

მისცა მის მოძღვრებას. ეს კარგად იცოდა თეოფრასტემ, რომლის ჩვენებასაც ეყრდნობიან ისინი, ვინც ცდილობს ქსენოფანეს მოძღვრება მილეტის ფიზიკიდან გამოიყვანოს. სიმპლიკიოსის გადმოცემით, თეოფრასტეს შეუნიშნავს, რომ ქსენოფანეს ფილოსოფია ფიზიკის ფარგლებში არ ეტევა, $\delta\mu\sigma\iota\gamma\acute{\omega}\nu \acute{\epsilon}\tau\epsilon\rho\alpha\zeta \epsilon\lambda\upsilon\alpha\iota \mu\alpha\lambda\lambda\omicron\nu \\eta\ \tau\eta\zeta \pi\epsilon\rho\acute{\iota} \ \phi\upsilon\sigma\epsilon\alpha\zeta \ \iota\sigma\tau\omicron\rho\acute{\iota}\alpha\zeta \ \tau\eta\upsilon \ \mu\alpha\eta\eta\mu\eta\upsilon \ \tau\eta\zeta \ \tau\omicron\upsilon\tau\omicron\upsilon \ \delta\acute{o}\xi\eta\varsigma$ ¹.

ოცდახუთი წლის ქსენოფანე ვერ შეუტირგდა ალბათ ბარბაროსთა მიერ დაპყრობილ სამშობლოში დამკვიდრებულ ცხოვრების პირობებს. უკვე ახალგაზრდობიდანვე ქსენოფანე წერდა ლექსებს და საფიქრებელია, რომ ერთ ასეთ ნაწერში (შეიძლება იმ პოემაში, რომელიც მან კოლოფონის დაარსებას უძღვნა) სამშობლოს გაუბედურების შესახებ მწუხარებაც კი გამოთქვა. ყოველ შემთხვევაში, მტრების შემოსევის შემდეგ ქსენოფანე კოლოფონიდან გააძევეს².

მძიმეა ემიგრანტის ხვედრი. საკუთარ სახლ-კარს მოკლებული, ნათესავ-ნაცნობთ დაშორებული, ის ათასგვარი შემთხვევის მსხვერპლია. თვით მატერიალური რესურსები არსებობისა მისთვის სანატრელ საგნად არის ქცეული. ყველაფერი ეს უნდა გამოეცადა ქსენოფანეს. სამშობლოდან ლტოლვილმა თავის სარჩენ ხელობად რაფსოდობა აირჩია, როგორც მოგვითხრობს დიოგენე³. ქსენოფანე გადადის ერთი ქალაქიდან მეორეში და კითხულობს საზეიმო შეკრებებზე 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 სახელებია სიცილიაში მდებარე ქალაქებისა⁴), შემდეგ კი გადასულა ელეაში. ქსენოფანე რომ ელეაში ცხოვრობდა, ამაში ექვის შეტანა ძნელია, რადგან გარდა

¹ D V 11 A 31.

² D V 11 A 1.

³ DV. 11 A. 1 $\alpha\lambda\lambda\acute{\alpha} \ \kappa\alpha\iota \ \alpha\upsilon\tau\acute{o}\zeta \ \epsilon\pi\epsilon\alpha\phi\acute{o}\rho\epsilon\iota \ \tau\acute{\alpha} \ \xi\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$. Burnet, 101. ფიქრობს, რომ $\epsilon\alpha\phi\acute{o}\rho\epsilon\iota\upsilon$ — სიტყვა ხმარებულია იქ „ganz allgemein für rezitieren“. ამიტომ მისი აზრით, ეს სიტყვა არ ამტკიცებს, რომ ქსენოფანე იყო პროფესიონალი რაფსოდი: *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 რაფსოდი უნდა ყოფილიყო, რასაც მოწმობს ქსენოფანეს მოგზაური ცხოვრება. Reinhardt, 133 f., ცდლობს თვით ქსენოფანეს ლექსებში მონახოს იმის ნიშნები, რომ მათი ავტორი იყო პროფესიით რაფსოდი. მაგალითად, პირველი ფრაგმენტი, სადაც ქსენოფანე გმობს ძველ ლექსებს ტიტანებზე, არის რეინჰარტის გაგებით „literarische Polemik mit Konkurrenten von Metier“.

⁴ Pühlman, რუსული თარგმანის 91 გეორი. Meyer, *Gesch. d. Alterth.*, II. 824.

იმისა, რომ ქსენოფანემ ელვას დაარსებას დიდი პოემა უძღვნა, არისტოტელეს სიტყვებიც ამოწმებენ ამ ფაქტს¹. პლუტარქოსი გადმოგვცემს მოთხრობას, რომლისგან გამომდინარეობს, თითქოს ქსენოფანე ეგვიპტეშიც უნდა ყოფილიყო², მაგრამ ეს საეჭვოა. რა უნდოდა ეგვიპტეში ბერძენ რაფსოდს? უფრო დასაჯერებელია მეორე გადმოცემა იმავე პლუტარქოსისა, რომლისაგან შეიძლება დავასკვნათ, რომ ქსენოფანეს უცხოვრია ათინაში ჰიპარქოს ტირანის სასახლეში³. უკანასკნელი წლები თავისი სიცოცხლისა ქსენოფანემ ალბათ სირაკუზებში დაასრულა, როგორც ამაზე საკმაოდ მოწმობს მოთხრობა მის ურთიერთობაზე ჰიერონ-ტირანთან.

როგორც ირკვევა, ქსენოფანე წარმოადგენს საბერძნეთის სოციალური ვითარებისათვის მანამდე უცნობ კულტურულ-ისტორიულ ტიპს ინტელიგენტისა. ეს ის ტიპია, რომლის საზოგადოებრივი მნიშვნელობა შემდეგი ნახევარი საუკუნის განმავლობაში იმ ზომაზე გაიზარდება, რომ ის ტონს მისცემს საბერძნეთის ქალაქების ცხოვრებას და მიიპყრობს გამოჩენილ ფილოსოფოსთა ყურადღებას. ქსენოფანეში დამალული იყო მომავალი სოფისტი, მაგრამ მასში ჯერ არ მომხდარა ის დიფერენციაცია, რომელმაც შემდეგ პროპაგანდისტი მოაზროვნეს მოაცილა, ამით აზროვნების ინტერესებს საბედისწერო ზიანს მიაყენა და ელინთა ეროვნული ზრდით დაინტერესებულ პატრიოტებში პროტესტი გამოიწვია. ქსენოფანე ახალი მსოფლმხედველობის მქადაგებელია, ეს მსოფლმხედველობა თვითონვე შექმნა.

ქსენოფანე თავისი შრომით ცხოვრობს. მის დროს ინტელიგენტური ხელობა კიდევ არ აძლევდა ადამიანს იმ ეკონომიურ რესურსებს, რომლებსაც იძლეოდა ის მეხუთე საუკუნის მეორე ნახევარში. თუ გორგია, პროტაგორა, ჰიპიასი მდიდრულად ჩაცმული, მსახურთა კრებულის გარშემორტყმული, მედიდურად გრძნობდნენ თავს, ქსენოფანეს, როგორც გადმოგვცემს პლუტარქე, მხოლოდ ორი მოსამსახურე ჰყავს. და იმათაც ძლიერ არჩენს⁴. სიკვდილის შემდეგ იმდენ ქონებასაც არ ტოვებს, რომ დასაფლავებისათვის საჭირო ხარჯები დაფაროს, რის გამო მისი შვილები იძულებული ხდებიან (ალბათ მიღებული წესის წინააღმდეგ) თვითონ გათხარონ მამის საფლავი⁵.

¹ D V 11 A 13.

² D V 11 A 13.

³ D V 11 A 16.

⁴ D V 11 A 11.

⁵ DV 11 A 1. *Φησὶ δὲ Δημήτριος ὁ Φαληρεὺς... ταῖς ἰδίαις χερσὶ θάψαι τὸν υἱὲν αὐτοῦ.* აქ ლაპარაკია იმაზე კი არა, რომ ქსენოფანემ დამარხა საკუთარი შვილები, როგორც ფიქრობს Μακροβελσკიი, *Досократики* 96, ფრანც კერნის მსგავსად. *Ueb. Xenoph.*, 4—არაუად იმაზე, რომ თვით ქსენოფანე დამარხეს მისმა შვილებმა: შტრ. Reinhardt, 137.

მიზეზი ასეთი განსხვავებისა იმ სოციალური წრის განსხვავებაში უნდა ვეძიოთ, სადაც მოქმედებდნენ ქსენოფანე და სოფისტები. სოფისტების სამოქმედო ასპარეზი ფართო იყო. მათ კლიენტურას მოქალაქეთა ფართო წრეები შეადგენდნენ. განყენებულ გონებრივ პრობლემებთან გაცნობა საჭირო შეიქნა მეხუთე საუკუნის მიწურულში; ყველა ცდილობდა შეესწავლა მოსაგები ხელობა τὸν ἤτιον λόγον ἀρεῖται ποιεῖν, და სოფისტებსაც აუარებელი ხალხი მოაწყდა. მათი აუდიტორიები გაჭედილი იყო მსმენელებით—გარემოება, რომელიც სოფისტების ქონებრივი ინტერესების თვალსაზრისითაც უშედეგოდ არ დარჩენილა.

რაც შეეხება ქსენოფანეს, მისი წრე უფრო ვიწროა. მის აუდიტორიას მხოლოდ საზოგადოების ზედა ფენები წარმოადგენენ. ქსენოფანეს შეხვედებოდა კაცი ტირანებისა (პიერონის, ჰიპარქოსის) და წარჩინებულ არისტოკრატების სასახლეებში, სადაც ის გამოდის სიმპოზიონებზე საკუთარი ლექსებით (ერთ ასეთ სიმპოზიონს თვითონ ქსენოფანეც აგვიწერს); მაგრამ ძნელი იქნებოდა ქსენოფანეს შეხვედრა სახალხო მოედნებზე, რადგან ხალხის მასა, თუმცა უკვე განთავისუფლებული იყო მიწის მფლობელ არისტოკრატის ბატონობისაგან, მაგრამ გონებრივად ჭერ კიდევ არ იყო საკმაოდ განვითარებული იმისათვის, რომ გაეგო ქსენოფანეს ფილოსოფიური მოძღვრება¹.

ქსენოფანემ მალე გაითქვა სახელი მთელ საბერძნეთში. მისმა ორიგინალურმა პიროვნებამ მიიპყრო მოწინავე ელემენტების ყურადღება ელადის სხვადასხვა კუთხეში. ეპიქარმოსს გამოჰყავს ქსენოფანე კომედიაში, პერაკლიტე გესლიან აფორიზმებში ახასიათებს მას², ემპედოკლეც არ ზოგავს მწარე სიტყვებს ქსენოფანესათვის³. ასეთმა დამოკიდებულებამ ქსენოფანესადმი არც ეპიქარმოსის, არც ტრაბახა ემპედოკლესი და თავმოყვარე პერაკლიტეს მხრივ არ უნდა გაგვაკვიროვს. სამივე ხედავდა ქსენოფანეში ალბად პიროვნებას, რომლის სახელი მათ აღიზიანებდა.

თავისი სულიერი განწყობილებითაც ქსენოფანე ინტელიგენტის ის ტიპია, რომელიც ახალმა საზოგადოებრივმა პირობებმა შეჰქმნეს. მასში მოისმის პიროვნების რწმენა საკუთარი თავისადმი, როგორც პროგრესის მამოძრავებელი ძალისადმი, და დამახასიათებელი რადიკალიზმი

¹ არ შეეფერება სინამდვილეს ის კულტურულ-ისტორიული სურათი, რომელსაც ქმნის ქსენოფანეს Gomperz, 127, როდესაც წერს: Auf Märkten und Plätzen umdrängt ihn (sc. Xenophanes) das Volk in dichten Scharen.

² D V 12 B 40.

³ D V 12 B 39. რომ ამ ფრაგმენტში ემპედოკლე ქსენოფანეზე მსჯელობს, ამაზე იხ. Reinhardt, 156.

ტრადიციის უარყოფაში. ერთ თავის ნაწყვეტში, რომელიც იოანე სტობელმა შეგვიწინარჩუნა, ქსენოფანე გვიამბობს, რომ ადამიანი საკუთარი ძიების საშუალებით აღწევს სიკეთეს:

οὐτοι: ἀπ' ἀρχῆς πάντα θεοί· θνητοὶς' ἠπέδουξαν,
ἀλλὰ χρώσῃ ζῆτησιντες ἐφουρῖσχυον ἔμεινον¹.

ვინც ამას იტყოდა, ის შორს უნდა ყოფილიყო იმ ძველი პატრიარქალური საზოგადოებრივობის ფსიქოლოგიისაგან, სადაც პიროვნება, შებოჭილი ტრადიციით, არც კი ჩანს; სადაც „ძველებური“ და „კარგი“ სინონიმებია, პირადი ინიციატივისათვის ადგილი არ არის და შთამომავლობა სწყვეტს ადამიანის ღირსების საკითხს. ქსენოფანემ კარგად იცის, რომ ადამიანის ღირსების საზომი მის შთამომავლობაში როდია, არამედ მის პირად თვისებებშია. ის აფასებს როგორც თავისთავს, აგრეთვე სხვებსაც, მხოლოდ ამ პირადი თვისებების მიხედვით. სწორედ ეს აზრი უნდა იყოს გატარებული ქსენოფანეს ერთ იუმორისტულ ფრაგმენტში, რომელიც მოყვანილია ათენაიოსის თხზულებაში:

πέμψας γὰρ ἄλλῃν ἐρίφου σκέλος ἦραο πῖον
ταύρου λαριῶν, τῆμιον ἀνὸρ: λαχεῖν,
τοῖν κλέος 'Ἐλλάδῃ παῖσαν ἐφῆξεται οὐδ' ἀπολήξει,
ἔστ' ἀν' αἰοιδῶν ἦ: γένιος 'Ἐλλαδῶ:κων².

ადილი გასაგებია, რომ ამის დამწერს მაღალი წარმოდგენა ჰქონდა საკუთარ ღირსებაზე, და ყოველი წვრილმანი ფაქტიც პირადი დამცირებისა მას აუტანელ შეურაცხყოფად მიაჩნდა³. ქსენოფანეს აღონებს ის გარემოება, რომ იმ წრეში, სადაც მას მოუხდა მოღვაწეობა, ადამიანის გონებრივ უპირატესობას ტრადიციული შეხედულების გავლენით საკმაოდ კიდევ ვერ აფასებენ და ფიზიკურ ძალას უთანასწორებენ. მართლაც, ამ წრისათვის მგონის ღირებულება ბევრად არ აღემატებოდა რომელიმე მოჭიდავის ან მოკრივის ღირებულებას. ალბათ, ქსენოფანე არაერთხელ დარწმუნებულია საკუთარ მაგალითზე ამ ფაქ-

¹ D V 11 B 18.

² D V 11 B 6.

³ ჩვენ არ ვეთანხმებით ღილს, როდესაც Arch. f. Cesch. d. Phil., X, 530, ის წერს: *keiner der älteren Philosophen kommt dem Ideal des „dustfreien“ (ἀ τσφος) Skoptikers so nahe, als Xenophanes.* ეს დახასიათება, გადმოღებული ტიმონის მოწმობიდან, იმ წარმოდგენის განმტკიცებას ემსახურება, რომელიც ღილს აქვს ქსენოფანეს მოძღვრებაზე შემეცნების შესახებ. მაგრამ დაეინახავთ, რომ ტიმონი ვერ გამოდგება ამ შემთხვევაში სანდო მოწმედ. ღილსზე უკეთესად გაგებულა აქვს ქსენოფანეს პიროვნება რეინჰარტს.

ტში, რაკი მან საჭიროდ დაინახა ამხედრებულიყო მის წინააღმდეგ: ὄνῃ δὲ δὲ: καὶ οὐκ ἀποκρίσιν, ῥάμην ἔης ἀγαθῆς σὸφίης¹.

პირადი ღირსების შეგნებით ამაყი ქსენოფანე. საფიქრებელია, არ უწყევდა გარეგნულ ღიღებას იმ ანგარიშს, რომელსაც უკანასკნელ მოითხოვს სხვისაგან, და ასეთ სულიერ განწყობილებას არც მალავდა ალბათ, ვინაიდან პირობებთან შეგუება მისი დამოუკიდებელი ხასიათისათვის ძლიერ ძნელი საქმე იყო. თვითონ ქსენოფანეს კარგად ესმოდა საკუთარი მდგომარეობა და ილუზიებით არ იტყუებდა თავს, როდესაც ამბობდა, რომ ტირანთან (რომელსაც ის, Fr. 3, აჯილდოებს ეპიპოტიო ὄσχυერბ) ან არავითარი ურთიერთობა არ უნდა გქონდეს, ან მისთვის სასიამოვნოდ უნდა იქცეოდე². ქსენოფანეს ტრაგედიაც იმაში იყო სწორედ, რომ მას არ შეეძლო ტირანებს მოშორებოდა მთლიანად. არც ის, რომ თავისი პიროვნება მათთვის დაემორჩილებინა. ამას მოწმობს ის პასუხი, რომელიც მისცა ქსენოფანემ ლაზოს ჰერმიონელს Ξενοφάνης Ἄδσων τὸν Ἐρμιωνέως μὴ βουλόμενον ἀντὶ ὄσχυριβείν ὀείλον ἀποκλιόσιντος ἄμοιόγει καὶ πένυ ὀείλον εἶναι πρὸς τὰ ἀίσιχρα καὶ ἀτελμα³. ქსენოფანეს ადგილზე სხვა ვინმე საქმის გაუქიანურებლად შეასრულებდა ძლიერი და გავლენიანი კარის კაცის სურვილს⁴. ეკვი არ არის. ასეთი სულიერი თვისება გაუძენლებდა ქსენოფანეს წუთისოფლის სარბიელს. მისი ამაყი ხასიათი ძნელი ასატანი იქნებოდა მლიქვნელობას მიჩვეული ტირანებისათვის, რომლებიც ითმენდნენ სახელგანთქმულ რაფსოდს, მაგრამ არ უყვარდათ ის და არც უშვებდნენ შემთხვევას ეგრძნობებინათ ეს მისთვის. როდესაც ქსენოფანემ შეიძლება ჯამაგირის გადიდების მოთხოვნილებასთან დაკავშირებით⁵ მოახსენა ჰეირონს თავისი შევიწროებულ მატერიალურ მდგომარეობაზე, ჰეირონმა, რომელსაც მხედველობაში ჰქონდა ქსენოფანეს ლექსები, ჰომეროსის წინააღმდეგ მიმართული, გესლიანად შენიშნა: ἀλλ' Ὀμηρος, ὄν σὺ δα-σῖრεις, πλείονας ἢ μῦρ' ἔσας ῥεῖφει τεθῖνυχῶς⁶.

ყველა ამ დამცირებას სხვა კაცი, მაგალითად, მოქნილი არისტები

¹ Fr. 2.

² ἐρη δὲ καὶ. . τοῖς τεθῖνοις ἔντυχῶν ἢ ἄς ἦμισα ἢ ἄς ἦμισα. DV 11 A 1. შტრ.: სულიასის გადმოცემით, ქსენოფანეს უთქვამს, რომ ტირანებს სიპართლე სძულთ.

³ D V 11 A 16.

⁴ ლაზოს ასახელებდნენ შვიდ ბრძენთა შორის: Zeller, 1, 158. ის ცხოვრობდა ჰიპარქოს ათინელის სასახლეში, როგორც გამოჩენილი მგოსანი, ჰიმნებისა და დიო-რამების მწერალი. Bergk, Griech. Literaturgesch. II B. 377 f.

⁵ Reinhardt, 138.

⁶ D V 11 A 11.

ადვილად აიტანდა. როდესაც დიონისო ტირანმა ზიზლით შეაფურთხა არისტოპეს, უკანასკნელმა მოიხოცა ნაფურთხი და მშვიდად შენიშნა, რომ მეთევზე ამაზე მეტად სველდება, თუმცა თევზი, რომელსაც ის იჭერს, არც იმდენი ღირსო. მაგრამ არისტოპისებური ოპორტუნიზმი უცხო იყო ქსენოფანესთვის. ამიტომ ეჭვი არ არის, რომ მას ემიგრაციაში სულიერი კრიზისი უნდა განეცადა. ქსენოფანე, როგორც მთელი მისი მოღვაწეობა ამტკიცებს, გადაურჩა ამ კრიზისს, და გაღრმავებული სულიერი შინაარსით გამოვიდა მისგან. მიზეზი ამისა იმაში უნდა ვეძიოთ, რომ პირადი განცდები მან საზოგადოებრივ ტკივილებს დაუკავშირა. მან შეძლო თავის მწუხარებაში ეროვნული უბედურება განეჭვრიტა, კერძოში — საზოგადო დაენახა და ამ გზით თავი დაეღწია დამლუპველი სულიერი მარტოობისა და ინდიფერენტიზმისაგან¹.

ბარბაროსების ტლანჭი ძალმომრეობით გააუღილი სამშობლო, ერის უბედურებათა წყარო, მისი ზნეობრივი სიჩლუნგეა, რომელსაც ხელს უწყობს გამეფებული პოლითეისტური რელიგია — აი ის რწმენა, რომელიც შეიქმნა ქსენოფანეს პატრიოტულ შეგნებაში გადატანილ ტანჯვათა ნიადაგზე. ამიტომ, როგორც ერთგულმა შეიღმა, მან საკუთარი ცხოვრების მიზნად დაისახა დროვასულ სარწმუნოებრივ ტრადიციას შებრძოლებოდა და ამით ეროვნული ალორძინებისათვის აქტიურად შეეწყო ხელი.

III თავი

ქსენოფანეს ზნეობრივი შეხედულებანი

ფილოსოფიის ისტორიკოსები, თითქმის გამონაკლისის გარეშე, დიდ შეცდომას ჩადიან ქსენოფანეს მოძღვრების გაგებაში, რადგან ვერ ამჩნევენ რელიგიური პრობლემისადმი კოლოფონელის მიდგომის მთელ თავისებურებას. ამის გამო ისინი, გარდა იმისა, რომ მოჩვენებით წინააღმდეგობებში ხვევენ ქსენოფანეს მოძღვრებას, უკანასკნელის დასახსიათებლად ისეთი ტერმინებით სარგებლობენ, რომლებიც ერთმანეთსაც არ ეთანხმებიან. მოვიყვანოთ მაგალითისათვის ცელერი.

ცელერი ვერ ახერხებს მტკიცედ გამოთქვას თავისი თვალსაზრისი ქსენოფანეზე. ერთხელ ის ამტკიცებს, რომ ქსენოფანეს მოძღვრების

¹ Fränkel, Xenophanesstudien, 176. მშვენივრად შენიშნავს ქსენოფანეზე: Er war nicht der Mann dazu, sich mit seinem Besserwissen in vornehme Einsamkeit zurückzuziehen.

ძირითადი მონოთეისტური აზრი აღმოჩენილ იქნა nicht durch Verschmelzung der vielen Götter zu einem, sondern durch grundsätzliche Bekämpfung des Polytheismus¹. მაგრამ ეს შეხედულება, გაკვირვებით გამოთქმული ცელერის მიერ მისი წიგნის შესავალში, ადვილს უტოვებს წინააღმდეგ შეხედულებას, როდესაც ცელერი ქსენოფანეს მოძღვრების დაწვრილებით განხილვას იწყებს. აქ უკვე გვიმტკიცებენ, რომ თავის ფილოსოფიურ პრინციპამდე ქსენოფანე მივიდა durch die tiefere Betrachtung in der Gleichartigkeit und den Zusammenhang der Erscheinungen². პირველი თვალსაზრისი ცელერისა ეწინააღმდეგება მის მეორე თვალსაზრისს, რადგან die Verschmelzung der vielen Götter zu einem, რომელსაც ცელერი უარყოფს ქსენოფანეს შესახებ პირველ თვალსაზრისში, არის თურმე, იმავე ცელერის განჰარტებით³, შეგნება იმისა, რომ გარეგნულად განცალკევებულ მოვლენებს შორის არსებობს „Zusammenhang“, ან ის, რაზედაც, ცელერის მეორე თვალსაზრისით, ქსენოფანეს თავისი მსოფლმხედველობა აუშენებია.

ჩვენ ვცადეთ ბოლომდე გაგვერკვია, რომ ქსენოფანეს ფილოსოფიის მოტივები ბუნების სწორ 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 რეშმანმა, რომლის აზრით *moralis quoque philosophiae aliquam fuisse in Xenophane notitiam*⁴. უფრო გაბედულად კი რუფერმა თავის დისერტაციაში *De philosophiae Xenophanis Colophonii parte morali*, რომელმაც კერძის სამართლიანი ოპოზიცია გამოიწვია⁵. ჩვენი აზრით, რეშმანი და რუფერი ვერ არჩევენ ზნეობის ფილოსოფიას იმისაგან, რასაც პლატონი ჩვეულებრივი სიმახვილით უწოდებდა *εὐνομία* ἢ *σωφροσύνη*⁶. ქსენოფანეს ზნეობრივი შეხედულებანი ფილოსოფიის საზღვარს ვერ აღწევენ.

მაგრამ ეს გარემოება არ გვიშლის ხელს ვალიაროთ, რომ ამ შეხედულებებმა გადამწყვეტი როლი შეასრულეს ქსენოფანეს მსოფლმხედ-

¹ Zeller, I, 66

² Zeller, I, 65B.

³ Ibid. I, 66.

⁴ Röschman, *Dissertatio historico-philosophica de Xenophane*, p. 20. მოყვანილი აქვს კერძს.

⁵ F. Kern, *Ueb. Xenoph. von Kolophon*, 26 Anm.

⁶ *Φαίδων*, 68 ε.

ველობის შექმნის პროცესში. ამიტომ თუ გვესურს ქსენოფანეს ფილოსოფიის გაგება, არამცთუ არ შეიძლება მათი განზე დატოვება, როგორც იქცეე, ცელერი, რომლის აზრით, das Ethische, was seine (sc. Xenophanes) Bruchstücke geben... mit den allgemeinen Grundlagen seiner Weltanschauung in keinen wissenschaftlichen Zusammenhang gebracht ist (1, 671), — არამედ საჭიროა ამ შეხედულებათა დაწვრთვებითი ანალიზი, რათა მიეწვდეთ ქსენოფანეს ფილოსოფიის წარმართველ ხაზებს.

ქსენოფანეს ზნეობრივი შეხედულებების შესასწავლად განსაკუთრებით საყურადღებოა მისი პირველი ფრაგმენტები, სადაც კოლოფონელი-შოაზროვნე ეკამათება ტრადიციულ მსოფლმხედველობას, რომელმაც ღმერთებზე და ტიტანებზე ძველ ეპოსურ თქმულებებში თავისი გამოსახულება პოვა. ის გარემოება, რომ არც ადრინდელმა ფილოსოფიურმა მწერლებმა, არც ვრცელმა დოქსოგრაფიულმა ლიტერატურამ ალექსანდრიის ხანისა არ შეგვიანარჩუნეს ცნობები ქსენოფანეს ზნეობრივ შეხედულებებზე, გვაძლევს ერთგვარ საბუთს ვიფიქროთ, რომ ეს შეხედულებები ბევრად არ განირჩეოდნენ იმ დროს მთელ საბერძნეთში გავრცელებული გნომიური მწერლების მიერ გამოთქმული აზრებისაგან და არ იპყრობდნენ ყურადღებას თავისი ორიგინალობით. ქსენოფანეს ორიგინალობა იმ ფილოსოფიურ დასკვნებში იყო, რომელნიც მან ამ ზნეობრივი შეხედულებებიდან გამოიყვანა.

ერთ თავის ნაწყვეტში (fr. 1), სადაც მხატვრული ფერებით აღწერილია საზიგმო ნადიმი, პლატონის სიმპოზიონის წინამორბედი, ქსენოფანე სასტიკად კიცხავს მითურ თქმულებებს და ეძახის მათ *πλάσματα τῶν ποιεέσων* („ძველების ქორი“). მედიდურად იწყება ეს ლექსი. ნადიმის საუცხოო აღწერას, რომელიც ამტკიცებს ქსენოფანეს ღიღ მხატვრულს ნიჭს, რეალისტურად მიმართულს დეტალებისაკენ, მოჰყვება ამ შესანიშნავი რატსოდის გულის ნადების გამოთქმა:

χρηθ̄ δε̄ πρῶτον̄ μὲν̄ θε̄ν̄ ἴμυεῖν̄ εὐφρονας̄ ἀνθρᾱς
 εὐφρήμοις̄ μύθοις̄ καὶ̄ καμιαρῆσῑ λήγοις̄...
 οὐτὶ μάχας̄ διέπειν̄ Τιτίων̄ καὶ̄ Γυάντων̄
 οὐδὲ̄ αὖ̄ Κενταύρων̄, πλάσματᾱ τῶν̄ ποιεέσων̄,
 ἦ̄ στάσις̄ σφεδανός̄, τοῖς̄ οὐδὲν̄ χρηστὸν̄ ἔνεστι,
 θεῶν̄ δὲ̄ προμηθεύοῡ αἰὲν̄ ἔχειν̄ ἀγαθόν̄¹.

როგორც ამ ელემგიიდან ჩანს, ქსენოფანე წინააღმდეგია ტიტანებზე და გიგანტებზე ძველი თქმულებებისა, სადაც აღწერილია ამ მითურ

¹ D V 11 B fr. 1.

არსებდათა საოცარი ფიზიკური ძალა და სიძარღვე, „რადგან“, ამბობს ის, „არავითარი სიკეთე ამ თქმულებებში არ არის“. თუ რატომ არ ხედავს ქსენოფანე ძველ თქმულებებში სიკეთეს, ამის გაგებაში გვეხმარება მეორე ნაწყვეტი, სადაც ის ფიზიკური ძალის კულტის წინააღმდეგ ილაშქრებს.

ἀλλ' εἰ μὲν ταχυστήτι ποδῶν νίκην τις ἄροιο
ἢ πενταθλεύων, ἔνθα Διὸς τέμενος
παρ Πίσασο ροῆσ' ἐν Ὀλυμπίῃ, εἴτε παλαίω
ἢ καὶ ψυκτοσύνην ἀλγινόεσσαν ἔχων,
εἴτε τι θεινὸν ἄεθλον δ' παγκράτιον καλέουσι,
ἀστοῖσιν κ' εἴη κνηρότερος προσορᾶν
καὶ κε προεδρίην φανερήν ἐν ἀγῶσιν ἄροιο,
καὶ κεν σῖτ' εἴη δημοσίων κτεάνων
ἐκ πόλεως καὶ δῶρον δ οἱ κειμήλιον εἴη·
εἴτε καὶ ἑπποισιν, ταῦτά κε πάντα λάχוי
οὐκ ἐὼν ἄξιος ὠσπερ ἔγώ¹.

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

ῥῶμης γὰρ ἀμείνων
ἀνδρῶν ἦδ' ἑππων ἡμετέρη σοφίη²,

შენიშნავს ქსენოფანე, არა იმ მიზნით, თავის პირად უპირატესობას გაუხვას ხაზი³, არამედ იმ დებულების დასამყარებლად, რომ საზოგადოდ სოფი³ უფრო ღირსეული და პატივსაცემი თვისება არის, ვიდრე ფიზიკური ძალა, განურჩევლად იმისა, ვის ეკუთვნის ეს უკანასკნელი: პირუტყვის თუ ადამიანს.

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

¹ D V 11 B fr. 2.

² Ibid.

³ ამ აზრს აძლევს ფრაგმენტს რეინჰარტი, Parmen. 134 f.

ὁὐδὲ θεῖαισιον προκρίνειν ῥώμην τῆς ἀγαθῆς σοφίης¹,

ამბობს ქსენოფანე ყოველივე პირადობისაგან დამოუკიდებლად².

ზემონათქვამს უნდა ისიც დაემატოს, რომ ქსენოფანე ყოველი გადაჭარბებული ფიზიკური სიამოვნების წინააღმდეგ მიდის. მხიარულ ნადიმშიც საჭიროა ზომიერების დაცვა, რათა არ დავეკარგოთ ადამიანის თვისებები, არ გვიმტყუნოს მენსიერებამ და ისე არ დავუძღვრდეთ, რომ სახლში ხელებით წასაყვანი შევიქმნეთ.

ὁὐχ ἔβρις πίνειν ἰπτόσον κεν ἔχων ἀφ᾽ αἰοιο
οἰκᾶδ' ἄνευ προπέλου μὴ πάσῃ γῆραλξός.
ἀνδρῶν δ' αἰνεῖν τοὔτον δὲς ἔσθλα πῶν ἀναφραίνῃ
ᾧς οἶ' μνημοσύνη καὶ τόνος ἀμφ' ἀρετῆς³.

ასეთი ზომიერებისაკენ, ფიზიკური სიამოვნებისას, მოუწოდებს მეხუთე ფრაგმენტიც:

ὁὐδὲ κεν ἐν κῆλυι πρότερον κερᾶσειέ τις οἶνον
ἐγγέας, ἀλλ' ὕδαρ καὶ κζμῦπερθε μᾶψα⁴.

ნადიმის მომხიბვლელობა ქსენოფანეს შეფასებით იმდენად ფიზიკურ სიამოვნებაში კი არა, გონებრივ აღმაფრენაშია, რომელიც მეგობართა კრებულში ინტიმური ურთიერთობისა და აზრთა გაცვლა-გამოცვლის შედეგად ჩნდება⁵.

როგორც სმა-ჭამაში, ისე მდიდრულ ჩაცმა-დახურვაში სულიერ კმაყოფილებას ქსენოფანე არ ეძებს. თავისი ელეგიის ერთ ფრაგმენტში ის კიცხავს სამშობლოს განებვივრებულ წარჩინებულ წრეს, რომელმაც ლიდრიელებისაგან გამხრწნელი ფუფუნება გადმოიღო:

ἀβρισόυνας δε μαθόντες ἀναφελᾶς παρὰ Λυδῶν,
δφρα τυραυνίης ἦσαν ἄνευ στυγερῆς
ἦεσαν εἰς ἀγορήν παναλοσυργέα φάρε' ἔχοντες,
ὁὐ μείους ἄσπερ χίλιοι εἰς ἐπίπαν,
ἀσχαλεῖοι, χαι᾽ ἑτησίον ἀγαλλόμενοι εὐπεπέσσειν
ἀσχητοῖσ' ὀδμήν χρίμασ: θεσόμενοι⁶.

¹ Ibid., 13—14.

² Nestle, Vorsokr. 29. ff., ფიქრობს, რომ ამ ლექსებში ქსენოფანე ილაშქრება პითაგორას წინააღმდეგ. რომელიც დიდი ყურადღებით ეკიდებოდა სხეულის კულტურას: პითაგორელთა წრიდან გამოვიდა ხომ მთელს ელადაში ვანთქმული მიღონ კროტონელი.

³ D V 11 fr. 1.

⁴ D V 11 B 5.

⁵ Fr. 1.

⁶ D V 11 B 3.

ქსენოფანე აქებს სადა ცხოვრებას, რომელსაც თითქმის იმავე გატაცებით აგვიწერს, როგორადაც შემდეგ აგვიწერა ის ლუკრეციუსმა თავის პოემის მეორე წიგნში¹.

παρ̄ παρ̄: χρῆ̄ τ̄οῑᾱν̄τᾱ λ̄έ̄γειν̄ χ̄ε̄:μ̄ών̄ος̄ ἐν̄ ᾠ̄ρῃ:
ἐν̄ κλ̄ίνῃ̄ μᾱλᾱκῃ̄ κᾱτᾱκεί̄μενον̄, ἔ̄μπ̄λεον̄ ὄ̄ν̄τα,
πί̄νον̄τᾱ γ̄λᾱ:σ̄ν̄ οἶ̄νον̄, ἵ̄πο̄τρ̄ά̄γον̄τ' ἑ̄ρεβ̄:ν̄μ̄ῑοῡς².

თუ დავაკვირდით კარგად ამ ნაწყვეტებს, მათში ერთ საზოგადოს და, შეიძლება ითქვას, ძირითად ნიშანს დავინახავთ: ქსენოფანე საბერძნეთის ეროვნულ ტრადიციებს არ ეთანხმება და ადამიანის ღირსების სიმძიმის ცენტრი ცდილობს ზეგრძნობიერ სფეროში გადაიტანოს; ფიზიკურ ძალას სჯობს გონებრივი ძალა, ფიზიკურ სიამოვნებას სასმელ-საჭმელისა, ტანისამოსისა და მდიდრულად მორთული სასახლისაგან, სჯობს გონებრივი სიამოვნება, რომელსაც ადამიანი ტკბილ მეგობრულ საუბარში პოულობს.

მაგრამ ბოლოს და ბოლოს თვით ეს გონებრივი სიამოვნებაც არ არის ადამიანის უმაღლესი მიზანი. არა სიამოვნების, არამედ მართალი ცხოვრების (τὰ̄ ὀ̄κεί̄ᾱ) მონიჭებას სთხოვს ღმერთებს ქსენოფანე, ვინაიდან უკანასკნელს, მისი აზრით, მეტი მნიშვნელობა აქვს: τ̄ᾱν̄τᾱ γ̄άρ̄ ἄ̄ν̄ ἔ̄στ' ἰ̄π̄ο̄χ̄εῖ̄ρ̄ᾱτ̄ε̄ρ̄ο̄ν̄. ამ სიტყვებში ჩანს ის ცვლილება, რომელიც კაცობრიობის შეგნებას მეშვიდე-მეექვსე საუკუნეში განუცდია.

ეს ცვლილება უდიდესი მოვლენაა მთელს ისტორიაში. ის არის გაჩენა ზნეობისა, რომელიც პიროვნებასთან ერთად იშვა: კარჩაკეტილი პატრიარქალური 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-ვნება, რომელიც გულისხმობს, რომ შესაძლებელია იმდენი სისტემა დაფასებისა, რამდენიც არის სუბიექტი, ამ სარგებლობა-ვნების განმცდელი. ზნეობრივი წესრიგის ყოვლადობის აზრამდე ძველი საზოგადოება არ ამალგებულა. მას ვერ წარმოუდგენია, რომ ერთი და იგივე წესი დაფასებისა თავის კომპეტენციას ავრცელებს ყოველ ადამიანზე, განურჩევლად ტომისა და მითუმეტეს გვარისა.

ქსენოფანეს დროს პირველად იგრძნო ადამიანმა თავისი განსხვავება ინერტული აუცილებლობის მიერ დაქვემდებარებული ფიზიკური

¹ De rerum natura. II. 29.

² Fr. 22.

ბუნებისაგან და მიწვედა თავის მორალურ არსს. ამასთან დაკავშირებით სინამდვილის შესაძლებელ დაფასებათა რიცხვი გამრავლდა. ეგოისტური 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 რელატივიზმამდე და ზნეობრივი სამყაროს დაქსაქსვამდე სიამოვნება-უსიამოვნების ინდივიდუალ მატარებლებად, არამედ პრინციპი სამართლისა. 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 ზნეობრივი წესის ერთობასაც. შეუძლებელია, რომ ერთი და იგივე აღამიანი, ერთი და იმავე საქციელისათვის სხვადასხვაგვარად იქნეს ზნეობრივად დაფასებული იმის მიხედვით, სარგებლობა მოაქვს ამ საქციელს დამფასებლისათვის თუ ვნება.—ასე აღუდგა წინ ახლად გაჩენილი ზნეობრივი შეგნება ჰედონურ თვალსაზრისს, რომელიც გაბატონებული იყო და ზნეობრივი წესრიგის შესაძლებლობას სპობდა: მან მოითხოვა სიამოვნება-უსიამოვნების დაქვემდებარება სიმართლის წინაშე.

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

თუ ასეა, მაშინ მართო განზრახვა კეთილი საქმისა, ზნეობრივი თვალსაზრისით, უფრო დაბლა უნდა იდგეს, ვიდრე განხორციელებული საქმე, და უმაღლესი სახე ზნეობრივობისა ქცევაში უნდა იყოს და არასურვილში. ამიტომაც ვასაგებია, რომ ქსენოფანე თხოვს უზენაეს არსებას არა კეთილ განზრახვებს, არამედ კეთილ საქმეებს: τὰ δὲ καὶα ἄν-
ναμῆαι πρῆταε:ν (fr. 1).

წარმოდგენას, რომ სიმართლე არის იმავე დროს ძალა, წარმოდგენას, რომელიც ქსენოფანეს ზნეობრივი შეგნების ანალიზმა აღმოაჩინა გადამწყვეტი მნიშვნელობა მიეცა ამ მოაზროვნის ფილოსოფიურ თეორიაში. 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 „მე“ მართო კი არ ქმნის, 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 ცუდი (αααბδ) იყოს, ვინაიდან სიკეთე მოქმედებაშია და კეთილი (αγγამბდ) მხოლოდ ძლიერია¹.

თუ ასეა, მაშინ ადამიანის ზნეობრივი ღირსებაც შეფასებულ უნდა იქნეს არა თავისთავად, არამედ იმ შედეგების მიხედვით, რომლებიც მისგან გამომდინარეობენ. ასეთი დაფასება კი ხდება ჰედონური კრიტიკრიუმით. მაშასადამე, ზნეობრივი პრინციპი, რომელიც ქსენოფანემ სიამოვნება-უსიამოვნებაზე მალა დააყენა, კვლავ უკანასკნელში იშლება, ე. ი. ნამდვილი ზნეობის იდეა ისევ ქრება.

დასკვნა ცხადია: ქსენოფანემ ტრადიციული შეხედულების უარყოფით დაიწყო, მაგრამ ეს უარყოფა ლოგიკურად ვერ დაასრულა და ისეთ წარმოდგენაზე გაჩერდა, რომელსაც აშკარად ტრადიციული ხასიათი ჰქონდა. ამ წინააღმდეგობას ქსენოფანეს ზნეობრივ შეხედულებებში უნდა გამოეწვია წინააღმდეგობა ღმერთზე მოძღვრებაშიც, ვინაიდან პირველი უკანასკნელისაგან აღმოცენდა.

¹ საუბრადღებოა, რომ ძვამბდ (კეთილი) გულკეთილს და შემცოდებელს კი არ ერქვა უძველეს საბერძნეთში, არამედ ძლიერს, გავლენიანს, ვისაც ძალა ჰქონდა თავისი ინტერესი განემტკიცებინა. ααბდ x' ძვამბდ იყო არისტოკრატის ეპითეტი.

III. ქსენოფანე და პოლიტიკური იდეოლოგია

I თ ა ვ ი

ანთროპომორფიზმის კრიტიკა

1.

არისტოტელე მოგვითხრობს, რომ დიალექტიკა პირველად ელეატებმა აღმოაჩინეს¹, 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 პოლიტიკურ მონობას ემიგრანტობა არჩია. პარმენიდემ თავის სამშობლო ქალაქს, ელეას, კანონები დაუწერა². ტენონმა კი ტირანიისადმი თავგანწირული სიძულვილით სახელი გაითქვა³.

ეს გარემოება ერთგვარ სინათლეს ფენს ელეატების ინტერესს დიალექტიკისადმი. საზოგადოებრივ ვნებათა შეუპოვარ შეხლა-შემოხლაში და არა ბუნებრივ მოვლენებზე იონიელთა მსგავსად მშვიდ დაკვირვებაში ჩნდება პირველად ის აზრი, რომ გამოთქმულ დებულებას და მტკიცება სჭირდება და ამით მზადდება ლოგიკისათვის ნიადაგი.

დიალექტიკის ცხადი ნიშნები უკვე ელეატური სკოლის დამაარსებლის ნაწერებში მოჩანს. თავისი ფილოსოფიის ძირითად დებულებებს ქსენოფანე ამტკიცებს, რასაც არც ერთი მილეტელი

¹ DV 19 A 1. *φῶσι δ' Ἀριστοτέλης εἰσεῖναι αὐτὸν (sc. Ζήνωνα) γυεῖσθαι δὲ δὲλεξιζῆν.*

² DV 18 A 1.

³ DV 19 A 1.

ფიზიკოსი არ ჩადიოდა, მაგრამ ამტკიცებს არა პირდაპირ, არამედ დიალექტიკურად, ე. ი. საწინააღმდეგო შეხედულებების დარღვევით. რად აირჩია ქსენოფანემ ეს მეთოდი?

იმიტომ, რომ ქსენოფანეს ფილოსოფიის პრინციპები მძაფრ პოლემიკაში განვითარდნენ.

მთავარი მოწინააღმდეგენი, რომელთაც ქსენოფანე ეკამათებოდა, იყვნენ პოლითეისტური იდეოლოგიის უდიდესი ლიტერატურული წარმომადგენლები, ჰომეროსი და ჰესიოდე. კამათი მათთან იმ ზომაზედ დამახასიათებელი იყო ქსენოფანეს მოღვაწეობისათვის, რომ ტიმონ ფლიუნტელმა შეამკო კოლოფონელი მოაზროვნე ეპითეტით 'Ομηραπάτης ἐπιπότης¹. ეს სახელი ჰომეროსის და ჰესიოდეს მოწინააღმდეგისა ქსენოფანეს მთელ საბერძნეთში დაუშვებელი იყო. დიოგენე მოგვითხრობს მასზე: γέγραφε δε... κζμ' Ησιόδου κζι 'Ομήρου, ἐπιπότην ἀστῶν τὰ περὶ θεῶν εἰρημύνα².

და მართლაც ქსენოფანესაგან დარჩენილი ერთი ფრაგმენტი პირდაპირ კიცხავს ჰომეროსსა და ჰესიოდეს:

πάντα θεῶν ἀνέμψαεν 'Ομηρός μ' Ησιόδόν τε,
ὄσσα παρ' ἀνθρώποισι·ν ὄνειδῆα καὶ ψόγος ἔστυν,
ὣς ἰλιότη' ἐφθέγγαντο θεῶν ἀμειψόμενα ἔργα,
κλέπτειν μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήλους ἀπατεύειν³.

ფრაგმენტის აზრი ნათელია: ქსენოფანე გმობს იმას, რომ ჰომეროსმა და ჰესიოდემ მიაწერეს ღმერთებს „საძაგელი და სამარცხვინო“ თვისებები, რომლებიც შეუთავსებელია ზნეობრიობის ცნებასთან. ქსენოფანე ამ შემთხვევაში არ აჭარბებდა. ეს ზემონათქვამიდან ჰომეროს-ჰესიოდეს შესახებ საკმაოდ ცხადია. ცხადია აზრი, რომელზეც 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 რელიგიას და ზნეობას შორის საკმარისია, რომ სამუდამოდ გადაწყდეს უარყოფითად საკითხი ასეთი რელიგიის ღირებულების შესახებ. მაგრამ ქსენოფანე, როგორც მისი ფრაგმენტები მოწმობენ, არ ჩერდება

¹ Wachsm. fr. 40.

² DV 11 A 1. ალბათ ეს გარემოება არის იმის მიზეზიც, რომ ქსენოფანეს მრავალი ნაწყვეტი შეგვიწინარჩუნეს ჰომეროსის პოემების სქოლიასტებმა.

³ DV 11 B 11, 12.

იქ, სადაც მოაზროვნეს თავისი საქმე დამთავრებულად შეეძლო ჩაეთვალა. ის ხელს ჰკიდებს თავისი შეხედულების პროპაგანდას. არ კმაყოფილდება იმით, რომ თვითონ შეიცნო პოლითეიზმის უვარგისობა, არამედ ცდილობს თავისი რწმენა შეაგნებინოს თანამედროვეებსაც, რომელნიც ეპოსზე იყვნენ აღზრდილი და ამიტომ ვერ ამჩნევდნენ მის ნაკლოვანებებს; საჭირო იყო კი, რომ შეემჩნიათ, და ქსენოფანეც სათანადო საშუალებას მიმართავს თავის მიზნის მისაღწევად. ის სარგებლობს ძლიერი იარაღით: ეს იარაღი იყო ანალიზი.

საზოგადოდ ანალიზი ჩინებული საშუალებაა ფართო წრეებში პატივცემულის სახელის გასატეხად. ანალიზი მოვლენას სიუცხოვეს აშორებს და სხვა მოვლენებთან მიმსგავსების საშუალებით გასაგებად აქცევს. მიმსგავსება 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, რომლებისგანაც შემდგარია ღირებულებას მოკლებული B, სრულიადაც არ ამტკიცებს, რომ პირველმა ჩვენს თვალში თავისი ფასი უნდა დაკარგოს. მაგრამ ამის გაგებისათვის საჭიროა დაკავშირებული მსჯელობა, რომელიც მას—ბნელ მასაში პროპაგანდისტს—სამართლიანად არ ეგულება. მსშენელი იოლად ხდება ილუზიის მსხვერპლი და მექანიზმების ელემენტების მსგავსებიდან ადვილად დაასკვნის ღირებულებათა თანასწორობას. ამ გარემოებას მშვენივრად აუღეს ალლო ინგლისის სკეპტიკოსებმა, როდესაც ისინი ჭეშმარიტების ფსიქოლოგიური ანალიზის საშუალებით ცდილობდნენ ის შეცდომასთან გაეთანასწორებინათ, და აგრეთვე საფრანგეთის განმანათლებლებმა, როდესაც გენიოსობის ანალიზით სარგებლობდნენ, რათა მისთვის მიუწვდომლობის ბეჭედი მოეშორებინათ. დამსახურება ამ იარაღის აღმოჩენისა ეკუთვნის 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, ფოიერბახის ნაწერებში.

ἄλλὰ βροτοὶ δοκέουσι θεῶν τεχνισθῆαι ἕμῳ' αὖ
 τῆν σφετέρην δ' ἐσθ' ἤτα ἔχειν φωνήν τε δέμας τε,

ამბობს ერთი ნაწყვეტი ქსენოფანესი¹.

¹ DV 11 B 14. მოყვანილია კურფესის რეკონსტრუქ. იხ. ზევით გვ. 298.

ოქ ჰროთი! ნახსენებია აქ გაკიცხვით იმიტომ, რომ ისინი ღმერთებს საკუთარი ბუნების თვისებებს მიაწერენ ხოლმე. ეს გაკიცხვა მარტო უბრალო „მომაკვდავებზე“ კი არ ვრცელდება, არამედ ჰომეროსსა და ჰესიოდეზედაც, რომლებსაც ღმერთები ანთროპომორფისტულად ჰყავდათ წარმოდგენილი: ცოლ-ქმრობა, ღედლობა, მამობა, უფროს-უმცროსობა და მრავალი სხვა ადამიანისებური დამოკიდებულება მიაწერეს ჰომეროსსა და ჰესიოდემ წარმართულ ღმერთებს. არც ერთი ეს თვისება არ არის ღვთაებრივი, რადგან ყველა ადამიანურია.

რას ამბობდა ქსენოფანე ცოლ-ქმრობაზე ან ღედ-მამობაზე, დანამდვილებით არ ვიცით; მაგრამ ჩვენ გვაქვს რამდენიმე ძველი მოწმობა, საიდანაც ჩანს, რომ ქსენოფანე უარყოფდა, ღმერთის ცნებაში უფროს-უმცროსობას.

ესევე წერს ქსენოფანეზე: ἀπαφάνετα δὲ καὶ πᾶσι φεῶν ἄς οὐδέμαῖς ἤγεμονίας ἐν ἀνθρώποις ὄντη· οὐ γὰρ ὄσιον δεσπότησεσθαι· τίνα τῶν φεῶν, ἐπιθέσθαι· τε μηδένοῖς ἀντὶν μῆδῆνα¹. ღვთ. ე. ა. ს. არ სჭირდება თანაშემწე და მსახური, ეს ადამიანს სჭირდება მისი ნაკლოვანების გამო. მეორე მხრივ, ღმერთს არ შეუძლია სხვის განკარგულების შემსრულებელი იყოს და ემორჩილებოდესო.

რომ ეს ცნობა ევსევისა სწორად გადმოგვცემს ქსენოფანეს შეხედულებებს, იქიდანაც ჩანს, რომ ევრიპიდე ერთ ადგილას, რომელიც ქსენოფანეს აშკარა იმიტაციად არის ცნობილი, შემდეგ სიტყვებს ათქმევინებს ჰერაკლეს:

ἐγὼ δὲ τοὺς φεοὺς οὐτε λέατ' ἄ μὴ φέμαι
 στέργειν νομίζω, δεσμὰ τ' ἐξάπτειν χερσίν
 οὐτ' ἠξίωσα πάποτ' οὐτε πείσασμαι,
 οὐδ' ἄλλοι ἄλλοι δεσπότην πεφυσίεναι,
 δεῖται γὰρ ὁ φεός, εἴπερ ἔστ' ὄρμῶς φεός, οὐβένος².

ამ ლექსის აზრი სადავოა. ცელერი (1,647) ფიქრობს, რომ δεσპότης, δεσპότης, δεσποτεία 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 δεσπότηται, aber im Sinn der δεσπότηται ἀγαθὸί genannt werden. ერთი სიტყვით, ცელერის შეხედულებით, δεσპოთეია უღრის ἤγεμονία-ს. წინააღმდეგ ამისა ფრეილენტალი, Ueb. d. Th. d. Xenophanes, 36, დარწმუნებულია, რომ δεσპოთეია აქ

¹ DV 11 A 32.

² Herc. 1341—1346.

ნიშნავს den Begriff tyrhannischer Willkür, despotischer Herrschaft. უნდა ითქვას, რომ ამ დავას არა აქვს ბოლოს და ბოლოს ის მნიშვნელობა, რომელსაც აძლევენ მას თვითონ მოღავენი: გავიგებთ ჩვენ მესპოტამიას-ს ცელერისებურად, როგორც განუსაზღვრელ ძალას, თუ ფრეიდენტალის მსგავსად, როგორც ტირანისებურ თვითნებობას, სულ ერთია. დადებითი ნიშანი ღვთაებისა, რომელიც სურთ ცელერს და ფრეიდენტალს გამოიყვანონ აქედან, არ გამომდინარეობს მისი ბატონობის ცნებიდან.

ამრიგად, პოლითეიზმის ანალიზმა აღმოაჩინა მისი მექანიზმი. ეს რელიგია ან თროპომორფისტულად ყოფილა აშენებული. პოლითეიზმის კრიტიკა ავალებს ქსენოფანეს დაამტკიცოს ანთროპომორფიზმის მიუღებლობა, ცხადყოს, რომ ღმერთი არ ემსგავსება ადამიანს „არც გარეგნული მოყვანილობით, არც აზრით“¹, ან, დიოგენეს სიტყვები თუ ვიხმარეთ, დაამტკიცოს, რომ „ღვთაებრივ არსს არავითარი მსგავსება არა აქვს ადამიანთან“².

ეს დებულება რომ შეცდომა ყოფილიყო, მაშინ მართალი იქნებოდა, რომ, ღმერთს შეიძლება ადამიანის თვისებები მიეწეროს. თუკი აღმოჩნდება, რომ უკანასკნელი დებულება არ არის სწორი, მაშინ სწორი იქნებოდა პირველი. ქსენოფანეც ცდილობს ცხადყოს, რომ შეხედულება თითქოს ღმერთს შეიძლება ადამიანის თვისებები მიეწეროს, არ არის გასაზიარებელი.

როდესაც ჰომეროსი და ჰესიოდე ღმერთებს ადამიანის თვისებებს აწერდნენ, აქ შეცდომა ისე კარგად იყო დაფარული, რომ მისი მიწვდომა ძნელდებოდა. მხატვრულმა ფანტაზიამ შემოსა ეს ღმერთები წარმატაც ფორმებით. ამიტომ ზნეობრივი მათი ნაკლოვანება ესთეტიკური გარეგნობით იყო დაფარული. არამც თუ ქსენოფანეს თანამედროვეებს, რომლებიც სიყრმიდანვე ჰომეროსის პოემებზე იყვნენ აღზრდილი, არამედ დღესაც უფრო განვითარებულ ზნეობრივ გრძნობასაც კი უჭირს ჰომეროსის მომხიბლავ თხზულებებში განსახიერებულ ღმერთების ნაკლოვანებათა შეცნობა.

ქსენოფანეც მიხვდა ამ ფსიქოლოგიურ ფაქტს და ანგარიში გაუწია მას. ანთროპომორფიზმის სიყალბეს ის თავის თანამედროვეებსა ჰომეროსის და ჰესიოდეს შესისხლხორცებულ პოემების მაგალითზე მართო კი არ უჩვენებს, არამედ ბარბაროსული ერების მაგალითზეც: ეთიოპიელების (რომლებიც ქსენოფანესათვის ტაპური მაგალითი უნდა იყოს სამხრეთული ხალხებისა) და თრაკიელების (რომლებიც უნდა ვიგულისხმეთ საზოგადოდ ჩრდილოელები).

¹ Fr. 23.

² DV 11 A 1.

Αἰθίοπες τε θεοὺς σφετέρους σιμοὺς μέλανάς τε
Θρηϊκᾶς τε γλαυκοὺς καὶ πυρροὺς φάσι πέλεσθαι,

ამბობს ქსენოფანე (fr. 16). მაგრამ მხოლოდ ბარბაროსები კი არა, რომელთა ტიპებად მოყვანილია აქ ეთიოპიელები და თრაკიელები. არამედ პირუტყვებიც საკუთარ სახეს მიაწერდნენ ღმერთებს, რომ მათ ხელები ჰქონებოდათ და ხატვა შეძლებოდათ.

Ἄλλ' εἰ χεῖρας ἔχων βόες ἔπoui τ' ἡὲ λείοντες
ἦ γράψαι χεῖρεςσσι καὶ ἔργα τέλειν ἄπερ ἄνθρως,
ἔπoui μὲν θ' ἔπouiσι βόες δὲ τε βουσίη ὄμοίως
καὶ κε θεῶν ἰδέσθαι ἔγραφον καὶ σώματ' ἔπouσιν
τοῖσινθ' ὅσιν περ κατ'οἶ δέμας εἶχον ἔκαστοι (fr. 15).

უეჭველია, ქსენოფანეს არც გაუფიქრია იმის დამტკიცება, რომ ეთიოპიელებს ღმერთები ნ ა მ დ ვ ი ლ ა დ წარმოდგენილი ჰყავთ შავი ეთიოპიელების მსგავსად. ან თრაკიელებს — კროლა თრაკიელების მსგავსად. ამიტომ ზემომოყვანილი ნაწყვეტიდან იმ დასკვნის გამოყვანა, რომ ქსენოფანე ახლო იცნობდა ბარბაროსების საწრმუნოებას და სწორედ მ ა თ ი შ ე დ ა რ ე ბ ი დ ა ნ გამოიყვანა თავისი დებულება ანთროპომორფიზმის სიყალბეზე, — დიდი შეცდომა იქნებოდა¹.

მართალია, უკვე ქსენოფანეს დროს და განსაკუთრებით კი მის შემდეგ, სოფისტებს შორის, ჩვეულებრივად იყო შემოღებული, რომ ტრადიციული წესის ან შეხედულებათა წინააღმდეგ მოკამათე თავისი აზრის დასამტკიცებლად იმ არგუმენტით სარგებლობდა, რომ სხვადასხვა ერებს სხვადასხვა წესები და შეხედულებები აქვთ და ამიტომ ეს წესები და შეხედულებები არა ბუნების (ψύσει). არამედ პ ი რ ო ბ ი ს ძალით (νόμῳ) არსებობენ, ე. ი. ისინი ადამიანის მიერაა შექმნილი. ასე ამტკიცებდა, მაგალითად, სოფისტი კრიტიასი, რომ ღმერთებს კი არ შეუქმნიათ ადამიანი, არამედ ადამიანმა შექმნა ღმერთებიო²: ფ ა ქ ტ ი სარწმუნოებრივი წარმოდგენების განსხვავებისა სხვადასხვა ერებს შორის გამოყენებული იყო აქ ს ა ბ უ თ ა დ ამ წარმოდგენების მნიშვნელობის დასამტკიცებლად³.

¹ ასეთ შეცდომას ჩადის 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, 1, 1408.

³ პოლემიკის ასეთი მეთოდი მიზეზი იყო იმისა, რომ უფრო გვიან სტოელები, რომლებიც იცავდნენ პოლითეიზმს სკეპტიციზმისაგან, ამტკიცებდნენ, რომ სხვადასხვა ხალხთა სარწმუნოებრივი წარმოდგენებს შორის არის 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 საკუთარ დებულებებს აშენებს, არა-მედ გამათვალსაზიროებელი მაგალითი ანთროპომორფიზმის აბსურდობისა, რომელშიც ქსენოფანე წინასწარ დაწმენებული იყო თავისი ზნეობრივი 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 ნამდვილ ფაქტად მი-აჩნდა, თითქო ხარებს ღმერთები წარმოდგენილი ჰყავთ რქიან არსებად, ისე არ შეიძლება იმის თქმა, რომ ქსენოფანე თავის შეხედუ-ლებამდე პოლითეიზმის სიყალბეზე სხვადასხვა რელიგიურ წარმო-დგენებზე გარეგნული დაკვირვების საშუალებით მივიდა. სულ სხვა იყო მისი მეთოდი, რომელიც ასე განირჩეოდა იონიელთა დაკვირ-ვებითი მეთოდისაგან. თვითშეგნების საშუალებით მიღწეული აზრის პროპაგანდის მიზნით მხოლოდ ისარგებლა ქსენოფანემ მის მიერ გა-მოგონილი მაგალითებით. ამ შემთხვევაში ქსენოფანე თავის მსმენელ-თა ცოცხალ გრძობას მიმართავდა და არა მათ გონებას. იმ აზრს, რომ ეთიოპიელებმა, თუკი ისინი ანთროპომორფისტულად მოიქცე-ვიან, თავის ღმერთებს საკუთარი ბუნების თვისებები უნდა მიაწერონ, შეეძლო მეტი ზიანი მოეტანა პოლითეიზმისათვის მსმენელის წარმო-დგენაში, ვიდრე ლოგიკურად უნაკლო დედუქციას. პრინციპს, რომე-ლიც საფუძვლად უდევს ჰომეროს-ჰესიოდეს თეოგონიას, შეუძლია ბარბაროსთა სულელური შეხედულებანიც წარმოშვას; მაშასადამე, ეს პრინციპი უვარგისია — ასეთია ქსენოფანეს მსჯელობის სქემა.

შეუძლებელია ეს მსჯელობა დამაკმაყოფილებელ დამტკიცებად ჩაევალოთ და ლოგიკური თვალსაზრისით საკმაოდ დასაბუთებულად ვცნოთ: მართლაც, ის გარემოება, რომ ანთროპომორფიზმი, ბარბარო-სების მიერ გამოყენებული, სასაცილო შედეგებს გვაძლევს, არ ასა-ბუთებს დებულებას, რომ ანთროპომორფიზმი საზოგადოდ ყალბი და მიუღებელია, ვინაიდან ტერმინი, განაწილებული დასკვნაში (ანთრო-პომორფიზმი), არ არის განაწილებული წანამძღვრებში¹.

დასკვნა რომ დასაბუთებული ყოფილიყო, ქსენოფანეს წანამ-ძღვრებში უნდა ამოეწურა სარწმუნოებრივი ანთროპომორფიზმის

¹ ქსენოფანეს მსჯელობას შეიძლება შემდეგი სილოგიზმის სახე მიეცეს. *major* — ბარბაროსები არ არიან მისაბაძი მაგალითი; *minor* — ბარბაროსებს ან-თროპომორფისტულად ჰყავთ ღმერთები წარმოდგენილი; *conclusio* — მაშასადამე, ანთროპომორფისტული წარმოდგენა ღმერთებისა არ არის მისაბაძი.

ყველა შესაძლებელი სახე, ე. ი. უნდა მოეცა სრული განაწილება ანთროპომორფიზმის ცნებისა, და ეჩვენებინა ყველა ამ სახის უვარგისობა ცალ-ცალკე. ლოგიკური განაწილების სრულ-ქცევა ხდება ჩვეულებრივ დიხოტომიის საშუალებით, რომელსაც ასე მოხერხებულად მიმართავდა ტენონი. მაგრამ ქსენოფანე დიხოტომიით არ სარგებლობს, ვინაიდან თავისი დებულების საწინააღმდეგო აზრის დასამარცხებლად ის მსმენელთა ფსიქიკის ქვეცნობიერ საფუძველს, მათ ზნეობრივ გრძნობას მიმართავს. იქ, სადაც ტენონს ამ ქვეცნობიერი საფუძველის დანგრევა უხდებოდა, რათა ელვატური მეტაფიზიკისათვის გამარჯვება მოეპოვებინა, ქსენოფანე კმაყოფილდება იმით, რომ უპირისპირებს პოლითეისტურ ანთროპომორფიზმს და ინსტინქტად ქცეულ ბერძენთა რწმენას საკუთარ უპირატესობაზე, ბარბაროსების წინაშე. ამიტომ, თუ ტენონს განყენებული აზრის მთელი სიძლიერე დასჭირდა, რათა პარმენიდეს მეტაფიზიკა მასის ჩვეულებრივი წარმოდგენისაგან დაეცვა, ქსენოფანე თავის მიზანს აღწევს მდიდარი და მახვილი წარმოსახვით, რომელიც გაკრიტიკებული სარწმუნოების სასაცილო დეტალებს ასე ოსტატურად აშუქებს.

ამრიგად ირკვევა, რომ ანთროპომორფისტული ნიშნების მიწერა ღმერთებისათვის, რაზედაც აგებულია ჰომეროს-ჰესიოდეს სარწმუნოებრივ წარმოდგენათა სისტემა, არის სასაცილო შეცდომა. ღმერთებს არ მიეწერება ადამიანის ბუნება. თუ მშვენიერი აფროდიტე და ოქროსთმიანი ფოიბოსი არ გვძაგს, ხდება ეს მხოლოდ მათი მხატვრული მშვენიერების გამო; მოვაცილოთ მათ ესთეტიკური სამოსელი, ჰომეროსის ფანტაზიის მიერ ნაქსოვი, და ჩვენ წინ თრაკიელებისა და ეთიოპიელების საძაგელი ღმერთების მიმსგავსება წარმოდგება. ეთიოპიელებიც, თრაკიელებიც და ჰომეროსიც ერთსა და იმავე პრინციპის მიხედვით იქცევიან. თუ პირველნი არ არიან მართალნი, არც უკანასკნელი უნდა იყოს მართალი. ღმერთებისათვის ადამიანის ბუნების მიწერა ისეთივე სისულელეა, როგორც ხარებს რომ ეფიქრათ, ღმერთი რქიანი არსება არისო.

ქსენოფანეს ამ ღრმა რწმენაში რომ ღმერთს ადამიანის ბუნება არ მიეწერება, უეჭველია, ჩანს. ამ ეპოქაში ფართოდ გავრცელებული პესიმისტური შეხედულება ადამიანზე. ღმერთი არ შეიძლება ადამიანს ემსგავსებოდეს, იმიტომ, რომ ადამიანი არაარაობაა ზნეობრივ თვალთახედვით — აი ძირითადი აზრი ქსენოფანესი, რომელიც მოგვაგონებს თეოგნიდეს პესიმისტურ ჩივილს კაცთა გაუტანლობაზე, სულმდაბლობაზე და ზნეობრივ გახრწნაზე. ვინც ასე პესიმისტუ-

რად აფასებს ადამიანს, მისგან არ უნდა გაგვიკვირდეს, რომ მან, ტ-მონ-სტიტყეთ, $\xi\alpha\tau\epsilon\zeta \acute{\alpha}\pi' \acute{\alpha}\nu\theta\rho\alpha\pi\omega\upsilon \mu\epsilon\delta\upsilon\upsilon \xi\pi\lambda\acute{\alpha}\sigma\sigma\alpha\tau\omicron$ ¹.

2.

ანთროპომორფიზმის კრიტიკით ქსენოფანემ პირველად გაკვალა ია ჰელიკი, რომელიც შემდეგ დიდ გზად იქცა ანტიკურ ფილოსოფიაში. რადგან ამ გზით გაიარა მრავალმა მოაზროვნემ, სხვათა შორის ემპედოკლემ², პლატონმა³ და სენეკამ⁴.

ზოგი დღესაც ფიქრობს, რომ ქსენოფანეს კრიტიკას მხოლოდ ანთროპომორფიზმის დამარცხება ჰქონდა მიზნად. ამ აზრს იცავენ. მაგალითად, გომპერცი და ფრეიდენტალი. გომპერცის წიგნში ქსენოფანე წინა-პომეროსული 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 Religionsschicht abträgt, legt er die ursprünglichere gemeinsamerische Schicht, die bei Indern und zumal bei Persern unversehrt erhaltene Naturreligion bloss⁵. თუ ასეა, მაშინ ქსენოფანეს ფილოსოფია სარწმუნოებრივი აზროვნების ევოლუციაში ყოფილა ნაბიჯი უკან („Rückbildung“) და არა წინ („Fortbildung“)⁶. თვით ქსენოფანე კი ბნელი რეაქციონერი⁷, რომელიც ცდილობდა თურმე აღედგინა კაცობრიობის პროგრესულ ვითარებაში დიდი ხნით აღრე დასაფლავებული წარმოდგენები ნახევრად ველური საზოგადოებისა.

თითქმის იმნაირადვე როგორც გომპერცს ესმის ამ მუხლში ქსენოფანეს მოძღვრება მეორე მის გამოჩენილ მკვლევარს, ფრეიდენტალს, რომლის აზრით, ქსენოფანეს ფილოსოფია იყო eine alte 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-

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 თელის ქსენოფანეს პითაგორთან ერთად. რეაქციონერად.

სიე იხრე ურჯელნ ხოჩ ინ დიე ურჯელ დერ ინდოგერმანისხენ ვოლკერ ერსტრექტ უნდ სელბსტ სოგენანტენ ნატურვოლკერნ ნიხტ ფოჰლ¹. რა მსრიე ვააღრმავა ქსენოფანემ ძველებური სარწმუნოებრივი წარმოდგენები. დამაკმაყოფილებელ პასუხს ამაზე ფრეიდენტალი არ გვაძლევს²; ანე რომ, ფრეიდენტალის კვალად გაგებული ქსენოფანე საკმაოდ უნუგეშო სურათს წარმოადგენს, რომელსაც სხვათა შორის სრულიად არ ეგუება ეპითეტი, „der kühne, vorurteilsfreie Denker“, მიძღვნილი ქსენოფანესადმი თვითონ ფრეიდენტალის მიერ³. გამოდის, რომ ეს „გაბედული“ და „წინასწარ შედგენილი ყალბი აზრებისაგან თავისუფალი“ ფილოსოფოსი ქადაგებდა თურმე ისეთ შეხედულებებს, რომლებიც კულტურულად ჩამორჩენილი ხალხებისათვისაც კი უცხო არ ყოფილა. საკვირველია, რომ ქსენოფანეს ასეთ გაგებას აშკარად თუ ფარულად იზიარებს თითქმის ყველა თანამედროვე მწერალი, რომლებიც შეხებიან ამ ფილოსოფოსის მოძღვრებას. გარდა კერნისა, რომელიც ქსენოფანეს ფილოსოფიას ინდოეთის სარწმუნოებრივ შეხედულებებს უახლოებს⁴. შეიძლება აქ დავასაბელოთ ცელერიც. რომელიც ამ მუხლში, როგორც ვნახავთ, ვერ ამჩნევს ფრეიდენტალის ზემოაღნიშნულ შეცდომას, თუმცა სხვაგან ის მედგრად ებრძვის ამ ავტორს.

აზრი, რომ ქსენოფანე პრეისტორიული წარმოდგენების რესტავრატორი იყო, ნაწილობრივ გამოწვეულია Röth'sისა და Gladisch'sის ისტორიულ-ფილოსოფიური კონსტრუქციების გავლენით. ამ ორმა მკვლევარმა აღადგინა ალექსანდრიელი ებრაელების მიერ ოდესღაც გამოგონილი ჭორი, ვითომ საბერძნეთის მოაზროვნეებს არაფერი გაეკეთებინათ იმის მეტი, რომ მიუთვისებიათ აღმოსავლეთის სიბრძნე, და ვითომ თვით პლატონი ბერძნულად მოსაუბრე მოსე-წინასწარმეტყველი ყოფილიყოს მხოლოდ. სწორედ ამ ებრაული ზღაპრის გამოა-

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

² არ შეიძლება დამაკმაყოფილებელ პასუხად ჩაითვალოს, მავალითად. 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 უმართებულად აშუქებს ქსენოფანეს კავშირს წინამორბედ მოაზროვნეებთან და უახლოებს მას პითაგორს იმ აზრით, თითქოს ქსენოფანეს ძირითადი ამოცანა იგივე იყო, რაც იონიელი ფიზიკოსებისო.

³ Ibid S. 1.

⁴ Xenoph. v. Koloph., S. 27.

ხილია, როდესაც გლადიში ცდილობს დაამტკიცოს, რომ ორი უდი-
დესი 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 ბერძნულ კულტურა-
ზე რომ პრინციპულად უარყვოთ, ამისათვის საკმაო საბუთი არ არ-
სებობს. თუ ბერძნებმა აღმოსავლეთიდან არაერთი ღმერთის კულტი
შემოიღეს, რატომ არ შეეძლოთ მათ იქიდანვე ზოგიერთი თეოლო-
გიური წარმოდგენაც შეეთვისებინათ? ის დაბრკოლებანი, რომლებ-
საც ჩვეულებრივ ასახელებენ ამ საკითხის გადაწყვეტის დროს (მაგა-
ლითად, ენის განსხვავება და აღმოსავლეთის ქურუმთა კასტების კარ-
ჩაკეტილობა), აღმოსავლურ ცივილიზაციათა და ბერძნულ განათლე-
ბას შორის გარღვეულ კედელს ვერ შეჰქმნიდნენ.

მაგრამ ერთია ძველ ერებს შორის იდეური ურთიერთობის
შესაძლებლობის აღიარება, ხოლო სხვა არის ამა თუ იმ შეხედულე-
ბის გადმოღების ნამდვილი ფაქტი. ქსენოფანეს მოძღვრება არ არის
არც პრა-არითლი სარწმუნოებრივი წარმოდგენების რესტავრაცია,
არც თანამედროვე ინდოეთის მოძღვრებათა გადმოღება. ვინც ასეთ
რასმე მიაწერს ქსენოფანეს, ის ვერ აფასებს იმ პროგრესულსა და
ძველი მსოფლმხედველობის ვიწრო საზღვრებიდან კაცობრიობის
აზროვნების განმათავისუფლებელ მნიშვნელობას, რომელიც ეკუ-
თვნოდა ქსენოფანეს ფილოსოფიას, წარმომდგარს პიროვნების ემან-
სიპაციის ატმოსფეროში და არა იმ პატრიარქალური წყობილების
ჩაჩრებში, რომელმაც ძველი აღმოსავლეთი დააღპო.

ქსენოფანეს ფილოსოფიის ამ განმათავისუფლებელსა და პრო-
გრესულ როლს ის ფაქტი მოწმობს, რომ იმ დროს, როდესაც პითა-
გორელები თავისი მოძღვრების იმ ნაწილში, რომელსაც ἀσις-
μαχη ეწოდებოდა. ნახევრად ველურ წარმოდგენებს დაუბრუნდნენ²,

¹ Gladisch. Die Eleaten und die Indier. 214. ნიქლი ცდა გლადიშისა —
ქსენოფანეს მოძღვრება ბრაჰმ-მიმანზის შინააზრს დაეხლოვოს. გარკვეულად მარ-
ცხდება, რაღვან მისი წინამძღვრები ყალბია: გლადიში გამოვის ქსენოფანეს მო-
ძღვრების შემდარი გაგებიდან, თითქოს ეს მოძღვრება პანთეონში იყო. გარდა ამისა
ის მსგავსება, რომელსაც გლადიში ამყარებს ქსენოფანეს ფილოსოფიაა და ვედან-
ტა შორის, იმ ზომაზე უმნიშვნელოა, რომ გლადიშს თამამად შეეძლო ამგვარი
არგუმენტებით ისე ემტკიცებინა, რომ ელეატოში ბრაჰმანიზმისაგან კი არა, ეგვიპ-
ტელთა სარწმუნოებისაგან მომდინარეობს.

² Burnet. 84 f. ეძებს პითაგორელთა შეხედულებებში „ტაბუ“-ს იდეის
მსგავსებას.

ქსენოფანემ, ციცერონის სიტყვით, *divinationem funditus sustulit*¹. ამას უნდა დავუმატოთ, რომ ქსენოფანე მარტო მისნობას კი არ ებრძოდა, როგორც ციცერონი მოგვითხრობს, არამედ — საზოგადოდ ყოველ ცრუმორწმუნოებას, რომელიც ადამიანს საშინელ მაჯლაცუნად აწვია. ეს გვაძლევს უფლებას ვთქვათ, რომ ქსენოფანეს მოძღვრება ძველის რესტავრაცია კი არა, უალრესად პროგრესული და უცხოეთის გავლენისაგან დამოუკიდებელი მოვლენა იყო ბერძნულ სარწმუნოებრივ წარმოდგენათა ვითარებაში. დესპოტიზმის უღელქვეშ მგმინავ აღმოსავლეთს, რომელმაც არ იცოდა, თუ რას ნიშნავს პიროვნების თავისუფლება, და რომელსაც ადამიანი მონობის არტახებით ჰყავდა შეკრული, არ შეეძლო ქსენოფანეს ძირითად შეხედულებამდე ამაღლებულიყო. აღმოსავლეთში გაჩნდა წარმართობა; იქ განვითარდა ბუნების რელიგია; იქ სცემდნენ თაყვანს ხარს, ლომს, მეფეს; ზოგჯერ ადამიანის მსხვერპლსაც კი სწირავდნენ. მაგრამ ადამიანის ღირსების შეგნება, რაც მაჩვენებელია უფრო მაღალი რელიგიური წარმოდგენების შესაძლებლობისა, პატრიარქალურ აღმოსავლეთს არ ჰქონდა. ქსენოფანე რომ მართლაც რეაქციონერი ყოფილიყო, როგორც ზემოაღნიშნული მწერლების შეხედულებებიდან გამომდინარეობს, მაშინ გაუგებარია, როგორ მოხდა, რომ ქრისტიანობის აპოლოგეტებმა შეიდასი წლის შემდეგ ეს ორიგინალური მოაზროვნე საუკუნეების მტვერიდან აღადგინეს, რათა მისი სატირის ბასრი ისრები წარმართობის წინააღმდეგ ბრძოლისა და ახალი მსოფლმხედველობის პროპაგანდისათვის გამოეყენებინათ. რომ ქსენოფანეს მოძღვრება წარმართობის უცუდეში ფორმის რესტავრაცია ყოფილიყო, განა აღადგენდნენ ქსენოფანეს ეს აპოლოგეტები, რომლებსაც უჭკუობას მტერიც ვერ დასწამებს, რომლებიც საუცხოოდ იცნობდნენ საბერძნეთის მოაზროვნეებს და ქრისტიანობის უპირატესობას სხვათა შორის იმაშიც ხედავდნენ, რომ პოლითეიზმით შეკრულ კაცობრიობას იგი ცრუმორწმუნოებრივი შიშისაგან ათავისუფლებდა? იმისათვის კი არ დაუნგრევია ქსენოფანეს ჰომეროსის ოლიმპო, რომ ბუნებრივი ძალების წინა-ჰომეროსული ტლანქი გაღმერთება აღედგინა. მან ჰომეროსისა და ჰესიოდეს ანთროპომორფიზმის კრიტიკით დაიწყო. მაგრამ თანდათან ეს კრიტიკა გაღრმავდა, ქსენოფანეს გონებრივი ჰორიზონტი გაფართოვდა და ანთროპომორფიზმის უვარგისობაში ქსენოფანემ აღმოაჩინა, რომ უვარგისია თვით ის საფუძველიც, რომელზედაც ანთროპომორფიზმი აღმოცენდა: უვარგისია საზოგადოდ ბუნებრივი ძალების ღმერთებად ჩარიცხვა და მა-

¹ De divinat. I 3, 5. შტრ. აგრეთვე აეციუსის მოწმობა: *Ξενοφάνης και Ἐπίκουρος ἀναίρεσιν τῆν μαυτικῆν*. DV II A 52.

თი თაყვანისცემა. ღვთაებრივი თაყვანისცემის ღირსია მხოლოდ ის, რაც ზნეობრივად სრულია. ბუნება კი ზნეობრივი თვალსაზრისით უსრულობაა, ბუნება ნაკლოვანია — აი აზრი, რომელზედაც აშენდა უმთავრესი ნაწილები ქსენოფანეს ფილოსოფიისა: მოძღვრება ბუნებაზე (ფიზიკა) და მოძღვრება ღმერთზე (მეტაფიზიკა).

როგორც ვხედავთ, ქსენოფანეს ფილოსოფიაში არ არის ის რომელსაც უსაყვედურებდნენ მას როგორც ძველი, ისე ახალი მწერლები, დაწყებული ჰერაკლიტედან გათავებული ცელერით, რომელიც თეოდორეტის კვალად¹ ამტკიცებს: *Jene 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 მჭიდროდ იყვნენ შეკრული ერთ განუწყვეტელ ლოგიკურ მთლიანობად, ვიდრე ეს ქსენოფანეს ფილოსოფიაშია: დებულებები, რომლებსაც ქსენოფანეს ფიზიკა ამყარებს, ანტითეტურად შეეფერებიან იმ დებულებებს, რომლებსაც ამყარებს მისი მეტაფიზიკა. სხვაგვარად არც შეიძლებაოდა ყოფილიყო: თუ ღმერთი უზენაესი სიკეთეა, ხოლო ბუნება მისი წინააღმდეგობა, ცხადია, რომ პირველის პრედიკატები უნდა იყოს მეორის პრედიკატების უარყოფა და, პირუკუ.

II ტ ა 3 0

ქსენოფანეს ფიზიკა

როგორც აღვნიშნეთ, ქსენოფანეს ფიზიკის მიზანია დაამტკიცოს, რომ ბუნება არ არის გაღმერთების ღირსი, რომ მცდარია ის, ვინც ბუნების მოვლენებს თაყვანს სცემს. სწორედ ამ მიზნისათვის სარგებლობს ქსენოფანე მიღებული ფიზიკის მიღწევებით. ასე იქცეოდნენ ყოველთვის განმანათლებლები, დაწყებული ლუკრეციუსით და გათავებული ჰელვეციუსით ან ვოლტერით, რომელიც ფიქრობდა, რომ მეცნიერული ცოდნის გავრცელებით ის დაამარცხებდა „ერუმორწმუნეობას“, ე. ი. კათოლიკურ რელიგიას, და ამით განახორციელებდა თავის ღვიზს: *écrasez l'infâme*.

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

² Zeller, 1, 644.

მაგრამ თუ ვოლტერი იყო დილეტანტი, რომელმაც ზერელედ შეითვისა მზა დასკვნები თანამედროვე ცოდნისა და დაამახინჯა რთული თეორიები ნიუტონისა. რათა გაემარტივებინა და ფართო მასისათვის ადვილად მისაწვდომი გაეხადა ისინი — ქსენოფანე არასდროს დასველა ასეთ იაფფასიანი აგიტატორის დონემდე. ის პოპულარიზატორი იყო მეცნიერული ცოდნისა და არა ვულგარიზატორი. ეს იმიტომ, რომ თვითონ ქსენოფანე ბუნებრივი მოვლენების დიდ მკვლევარი იყო

მართალია, ქსენოფანე დამოკიდებულია თავის ნატურფილოსოფიურ თეორიებში მილეტის ფიზიკოსებისაგან, მაგრამ ეს არ არის დამოკიდებულება საკუთარი კვლევა-ძიების ინიციატივის უნარმოკლებული პროპაგანდისტისა¹. თავის მოძღვრებაში ბუნებაზე. ქსენოფანე სარგებლობს მილეტური ფიზიკის არა მზამზარეული შედეგებით, არამედ იმ საშუალებებით, რომლებითაც მილეტელები თავის გამოკვლევებს აწარმოებდნენ. ქსენოფანე არ იყო დილეტანტი, სხვისი აზრების მოუნელებლად გადმომღები. ის თვითონ ქმნიდა თეორიებს, რომლებსაც მილეტელები არ იცნობდნენ სრულიად.

მთავარი განსხვავება ქსენოფანეს ფიზიკისა მილეტურისაგან გამოკვლევისადმი მიდგომაშია. ბუნების შესწავლაში თალესი და ანაქსიმანდრე ხელმძღვანელობდა წმინდა ინტერესით ცოდნისადმი. რა არის ყველაფერი, აი ის საკითხი, რომელიც განუწყვეტლივ აწუხებდა მათ და აიძულებდა მრავალგვარი დაკვირვება ეწარმოებინათ ზღვაზე და ხმელეთზე, ღრუბლებზე და ვარსკვლავებზე, ცხოველებზე და მცენარეებზე. წმინდა ცოდნის წყურვილი იყო ერთადერთი წყარო მათი აზროვნებისა. ქსენოფანე ამ მუხლში არ ემსგავსება მილეტელებს. გარებუნების შეცნობა არის მისთვის არა უმაღლესი მიზანი, არამედ შინაგანი ზნეობრივი შეგნების წიაღიდან აღმოცენებული პრობლემების გადასაწყვეტი საშუალება. მთელი მისი ფილოსოფია ამიტომ ხასიათდება პრაქტიკული ინტერესის პრიმატით თეორიული ინტერესის წინაშე. მაგრამ, ეს სრულიადაც არ უშლის მას ხელს სერიოზულად მოეპყრას ფიზიკურ კვლევას. რატომ არ არის ბუნება თაყვანისცემის ღირსი? იმიტომ, რომ ის მტვერია: მტვერიდან წარმოდგა და მტვრად იქცა — ასეთია მთავარი აზრი ქსენოფანეს

¹ „Der abgründliche Unterschied, der Xenophanes von jedem strengen auf der Höhe seiner Zeit fortschreitenden Philosophieren trennte“, ასე ბობს მხოლოდ რეინჰარტის წარმოდგენაში, რომელიც ქსენოფანეს დამკვირვებთ ფიქრობს განაღდოს პარმენიდეს სახელა. Parm., 150. უფრო სწორი შეფასება ქსენოფანეს ფიზიკისა ვკუთვნის დელს¹. Diels, Ueber Xenophanes, Arch. f. Gesch. d. Philos., B. X. S. 322 ff.

ფიზიკისა, როგორც ჩანს, ქსენოფანეს ფრაგმენტებიდან და ძველი მწერლების არაპირდაპირი მოწმობებიდან.

ἐκ γαίης γὰρ πάντα καὶ ἐς γῆν πάντα τελευτᾷ,

ამბობს ერთი ნაწყვეტი ქსენოფანესი¹.

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

γῆ καὶ ἕνθα πάντα' ἐσθι' ἕνα γίνονται ἢδὲ φύονται (fr. 29).

იგივე აზრი მეორდება 33-ე ფრაგმენტში:

πάντες γὰρ γαίης τε καὶ ἕνθαος ἐκγεσόμεθα.

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

ერთი შეხედვით პრინციპულად ახალი ამ აზრებში არაფერია: უკვე თალესიც და ანაქსიმანდრეც აღიარებდნენ, რომ ქვეყანა წყლისაგან გაჩნდა. ქსენოფანემ ამ შეხედულებაში მკირეოდენი შესწორება შეიტანა: მიღებულია სტიქიონს მან მიწაც დაამატა, და ამრიგად, გამოვიდა, რომ ბუნება შედგება მართო წყლისაგან კი არა, წყალისა და მიწის ნარევისაგან. მაგრამ ასეა მხოლოდ ჰირველი შეხედვით: არსებითად ქსენოფანე სხვაგვარად აყენებს საკითხს და არა ისე, როგორც აყენებდნენ მას მიღებული.

თალესი და განსაკუთრებით კი ანაქსიმანდრე გამოდიან გარე-ბუნების დაკვირვებისაგან და დაინტერესებული არიან ბუნებრივი მოვლენების ახსნით. ამიტომ მათთვის არ კმარა ემპირიული ქვეყნიერების ყველა საგნის დასაბამის აღნიშვნა: საჭიროა, გარდა ამისა, იმის ჩვენება, თუ როგორ ჩნდება ამ დასაბამიდან კერძო საგნები. ეს საჭიროება გახდა სწორედ იონიური ფიზიკის განვითარების მთავარი ფაქტორი. პროგრესული გარდასვლა თალესის მოძღვრებიდან ანაქსიმანდრეს მოძღვრებისაკენ, ხოლო უკანასკნელიდან ანაქსიმენისაკენ, გამოწვეული იყო იმ საფუძვლის ძიებით, თუ რისთვის ჩნდება ერთი დასაბამი ნივთიერებისაგან მრავალი თვისებრივად განსხვავებული კერძო საგანი³. ამ პრობლემის გადასაწყვეტად იყვნენ

¹ DV 11 B 27.

² DV 11 A 33.

³ ო. ს. დანელა, ანტიკური ფილოსოფია სოკრატეს წინ.

გამოგონილი ანაქსიმანდრეს ძსჯარსი — ბძარსი და ანაქსიმენის პსჯ-
 ვსი — ბძაშსი. ყოველ რვის, როდესაც ხდება ჰაერის გასქელება, ჩნდ-
 ბა ახალი საგანი, საკუთარი ინდივიდუალობის მატარებელი; იგივე
 მეორდება ჰაერის გათხელების გამო; ასეთია კანონი დასაბა-
 მისაგან საგანთა წარმოშობისა — აი ძირითადი აზრი ანაქსიმენის ფი-
 ლოსოფიისა, საბოლოოდ გარკვეული ჰერაკლიტეს მოძღვრებაში ლო-
 გოსზე, რომლის მიხედვით ყველაფერი გატაცებულია ერთი მსოფლიო
 მოძრაობით, სადაც საგანთა ინდივიდუალობა ქრება და სადაც
 τὰς τ' ἔτι ζών και τῆσιν αἰσθῆσιν και τὸ ἐρησίνος και τὸ ἀμείνων και
 νέον και ἡρασι¹. აღნიშნულ მოაზროვნეთაგან განსხვავებით ქსენო-
 ფანეს მიზანი არ არის ბუნების გაჩენის კანონ-
 ების ძიება. შეიძლება გარკვეულად ითქვას, რომ მის შეხედუ-
 ლებათა სისტემაში ადგილიც არ არის გრძნობისებური სამყაროს კა-
 ნონებისათვის. კანონშეწონილობას ან წესიერებას გრძნობებით სა-
 წვდომ საგანთა მორიგეობაში ქსენოფანე არ ამტკუ არ იცავს, არამედ
 ეკამათება მას. გრძნობისებურ სამყაროში არ არის არავითარი წესიე-
 რება, ვინაიდან საგნები რეალურ მთლიანობად არ არიან შეკრული
 და ამგვარად, ეს სამყაროს რულიადაც არ არის კოს-
 მოსი. ამიტომ ბუნებაში წესიერების ძიება ყველაზე უფრო ნაკლე-
 ბად მოუვიდოდა გონებაში ქსენოფანეს, რომელიც არ ცნობდა საგან-
 თა გაჩენაში რაიმე კანონის არსებობას. როგორც კანონის ცნებას, ისე
 რიცხვის ცნებასაც, რომლის ბადეში პითაგორელთა სკოლა ცდილობ-
 და მოვლენათა ერთგვარობის ამოცნობას, ქსენოფანე არ მიმართავს.
 მისი მიზანი არ არის საგანთა წარმოშობის ახსნა. თუკი ის მაინც ამ-
 ბობს საგანთა გაჩენაზე, ჩადის ამას საგანთა ღირებულების დასამყა-
 რებლად. საგნების იმანენტური კანონის ცნება კი არა, მათთვის
 ტრანსცენდენტური მნიშვნელობის იდეა წარმართავს ქსე-
 ნოფანეს ფიზიკურ კვლევას.

ეს გარემოება, რომელიც საზღვარს დებს მეტაფიზიკოს ქსენოფა-
 ნესა და მილეტის ფიზიკოსებს შორის, განსაკუთრებულ ელფერს აძ-
 ლევს პირველის ფიზიკურ თეორიებს. ქსენოფანეს ყაზ თავისი აზ-
 რით არ არის მილეტელების არხე.

მილეტელების არხე იყო (ეოცხალი) ნივთიერება და არაფერი
 გარდა ნივთიერებისა არ უნდა ვეძიოთ თალესის წყალში, არც ანაქსი-
 მენის ჰაერში და არც ანაქსიმანდრეს აპიერონში. თითოეული ფიქ-
 რობდა თავის ბძაქში — ში დაენახა საგანთა წარმოშობი ნივთიერება.
 მაგრამ ქსენოფანეს მიწა მხოლოდ ნივთიერება კი არ არის, არამედ

¹ D V 12 B 58.

ენებაცაა, ე. ი. ნივთიერებაზე მეტი. ამიტომ ეს მიწა გაგებულ უნდა იქნეს არა მარტო ფიზიკური, არამედ და უწინარეს ყოვლისა ეთიკური მნიშვნელობით. უკანასკნელი იმორჩილებს პირველს. საგნების დასაბამად გამოცხადებული იყო მიწა არა იმიტომ, თითქოს საგანთა გენეზისს მიწა უკეთესად ხსნიდეს, ვიდრე წყალი. ასე რომ ყოფილიყო, მაშინ ეს ჩვენც გვეცოდინებოდა. ხომ ვიცით რატომ შეცვალა თაღისის წყალი ანაქსიმანდრემ აპეირონით, ანაქსიმენმა კი — ჰაერით. ასეთი რამ ქსენოფანეს შესახებ არ არის ცნობილი¹. რატომ? იმიტომ, რომ ქსენოფანეს უბრალოდ კი არ შეუცვლია ერთი არხე მეორეთი, არამედ დაისახა მილეტურისაგან განსხვავებული პრობლემა და გადაწყვიტა უკანასკნელი მიწაზე მითითებით. როგორც შეცდომა იქნებოდა ჰერაკლიტეს ცეცხლი გაგვეგო ნივთიერების პირდაპირი მნიშვნელობით², ისე ქსენოფანეს *γαία* არ ამოიწურება მისი ფიზიკურა აზრით.

შეიძლება, ეს ჰქონდა მხედველობაში არისტოტელესაც, როდესაც საგანთა დასაბამზე წინამორბედ მოძღვრებათა ჩამოთვლის დროს ქსენოფანეს არ ახსენებს. პირიქით, არისტოტელე *explicite* აღიარებს, რომ მონისტთა შორის არ ყოფილა ისეთი მოაზროვნე, რომელსაც მიწა ელიარებინოს საგანთა დასაბამად³. მართალია, სხვა ადგილას⁴ არისტოტელე ახსენებს ორი დასაბამის („მშრალის“ და „სველის“) თეორიას, და შეიძლებოდა გვეფიქრა, რომ ეს არის სმარ და *γαία* ქსენოფანესი. მაგრამ უკანასკნელი მოსაზრებისაგან ხელი უნდა ავიღოთ, რადგან იგივე არისტოტელე შენიშნავს, რომ ელეატთა შორის მხოლოდ პარმენიდემ მიიღო ორი დასაბამი ერთი მეტაფიზიკური

¹ Schulz, *Altjonische Mystik*, I Hälfte, Leipzig, 1917, S. 197, და მის კვლავ რეინჰარტი, *Parm.* 145, ფიქრობენ, რომ მოტივი, რომელმაც აიძულა ქსენოფანე თაღისის წყალი მიწათ შეეცვალა, იყო თვალსაჩინოების 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 Weiterklärung kommt Xenophanes zum Vorschein als der philosophierende Dilettant, sich überall an das Nächste-beste, Größte haltend, nirgends fähig, ein Problem in seine Tiefe zu verfolgen. Zu Grundstoffen wählt 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, ამკარებს თავის წინამორბედების პოზიციას.*

² შტრ. Zeller, I, 783 f.

³ *Metaph.* I, 989 a 5.

⁴ *Phys.* I, 188 b 33.

არსის გვერდითო¹. ცეღერი, რომელსაც ეკუთვნის არისტოტელეს ზემომოყვანილი ადვილების დაპირისპირება, დამაკმაყოფილებლად ვერ ხსნის უბრალო საკითხს: რატომ არ მიაკუთვნა არისტოტელემ ქსენოფანე არც იმ ფიზიკოსებს, რომლებიც ორ დასაბამს ცნობდნენ, არც იმათ, ვინც მხოლოდ ერთ დასაბამს აღიარებდა. ცეღერი ფიქრობს, თითქოს ეს იმიტომ მოხდა, რომ ფიზიკოსები, რომლებსაც არისტოტელე ეხება, ყველა საგნის დასაბამს იკვლევდნენ: ქსენოფანე კი ასწავლიდა, რომ მისი *ἀρχή* არის დასაბამი არა ყველა საგნისა, არამედ *nur von den irdischen Wesen*². მაგრამ ასეთი განსაზღვრა ქსენოფანეს დებულებისა არაფრით საბუთდება. ქსენოფანე ამბობს უბრალოდ: *ἔχ γὰρ ἕξ ἄρχαί.* გარდა ამისა მხოლოდ მიწიერი მოვლენები კი არა, ზეციერი მოვლენებიც ქსენოფანეს იმავე ნარევისაგან გამოჰყავდა.

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 თვლის საგანთა დასაბამად ხან მიწას (ე. ი. იღებს მხოლოდ ერთ დასაბამს), ხან კი მიწასა და წყალს ერთად (ე. ი. იღებს ორ დასაბამს)?

ჩვენი თვალსაზრისით, რომელიც ქსენოფანეს *ἀρχή* - ში საგანთა დასაბამის საშუალებას ხედავს, პრინციპული განსხვავება არ იქნება, ასეთ დასაბამად მხოლოდ მიწას ვცნობთ ჩვენ, თუ მიწისა და წყლის ნარევს. პირველ შემთხვევაში „მიწა“ ნიშნავს ალბათ მტვერს, ე. ი. მას ექნება დაახლოებით ის მნიშვნელობა, რომელსაც ჩვენი შექმნათა წიგნიც აძლევს ამ სიტყვას, როდესაც მოგვითხრობს პირველი ადამიანის გაჩენაზე³. ხილული ნაწილი ადამიანის არსებობა არის მტვერი ან არარაობა, უღირსი იმ ყურადღებისა და ზრუნვის, რომელიც მხოლოდ უხრწნელ ღვთაებრივ სულს ეკუთვნის — აი აზრი საღმრთო წერილის მოთხრობისა მიწისაგან ადამის შექმნაზედ. მსგავსი აზრია დაფარული დებულებაშიც *ἔχ γὰρ ἕξ ἄρχαί*, რომლითაც ქსენოფანე აღნიშნავს იმის უღირსობას, რასაც მისი ენით ეწოდება *ἄρχαί*, ჩვენებურით კი — გრძნობისებური სამყარო. სწორედ ეს უსრულობა ან უღირსობა გრძნობისებური სამყა-

¹ Met. I, 984 b 1; 986 b 27.

² Zeller, I, 664.

³ წიგნი პირველი, თ. II, 7: „და შექმნა ღმერთმან კაცი, მტვერისა მიმღებელ-მან ქუეყანისაგან, და შთაბერა პირსა მისსა სული სიცოცხლისა“.

როსი გამოთქმულია სხვა სიტყვით, როდესაც საგანთა დასაბამად აღიარებულია მარტო მიწა კი არა, არამედ მიწისა და წყლის ნარევი. ე. ი. ტალახი, *πηλός* — ტერმინი, რომელიც შესაძლებელია, თვითონ ქსენოფანესაც ჰქონდა ნახმარი. *Πάντες γὰρ γαίης τε καὶ ὑδάτος ἐκγενομένηα*, ამბობს ქსენოფანე დაახლოებით იმავე აზრით, რომლითაც, მაგალითად, პესიმისტურად განწყობილ ზარათუშტრას ნიცშე ერთ-სეულ ათქმევინებს: „ღიახ, ადამიანი — ტალახის ღვარია“¹. სხვა ახსნის ბუნა, რომ ქსენოფანე ქვეყნიერების დასაბამად ხან მიწას აცხადებს, ხან კი მიწასა და წყალს, ან გილბერტის მსგავსად იმის დაშვება, თითქოს 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 mit der Erde*² ნიშნავს ისეთი დებულებების წამოყენებას, რომლებიც არამცთუ არ მტკიცდებიან ტექსტუალურად, არამედ სწორი არ არიან.

თუ მიწა ქსენოფანეს მოძღვრებაში აღნიშნავს უსრულობას, ცხადია, რამდენად დაშორებულია მისი სწორი გაგებისაგან ის, ვინც დერინგის მსგავსად იფიქრებს, რომ ეს მიწა იგივეა ქსენოფანესათვის, რაც ღმერთი³. ნაკლებად შეუხსაბამოა ფრთხილი მოსაზრება ფრეიდენტალისა⁴, უფრო თამამად დაცული დიტერიხის მიერ, რომელიც ქსენოფანეს მიწას ადარებს მითოლოგიურ *Γαῖα* ს. მაგრამ დიტერიხიც შემცდარია, თუ ქსენოფანეს მოძღვრებაში პოლითეისტური თქმულების გაგრძელებას ხედავს. უკვე ფრეიდენტალი, რომელმაც პირველად გამოთქვა ეს შეხედულება, საკმაოდ წინდახედული იყო იმისათვის, რომ აღნიშნა: *doch soll auf keine dieser Muthmassungen irgend welches Gewicht gelegt werden*⁵.

მართლაც, პოლითეისტურ მითში *Γαῖα* იყო დეოთაება, რომელიც რელიგიურ თაყვანისცემას მოითხოვდა. ქსენოფანესათვის კი

¹ Fr. Nietzsche, Also sprach Zarathustra, 7.

² Gilbert, Meth. Theor., 95. სულ იქნა დიტერიხის მოხსნას იმით, რომ *der Zusammenhang die Nichterwähnung des Wassers rechtfertigte*. მ.გ.რ. საბუთი, რომელიც მას ამისათვის მოჰყავს, საკმაოდ დამარწმუნებელი არ არის: გალენს შეეძლო პროტესტი გამოეთქვა საბინზე, რომელმაც მიაწერა ქსენოფანეს აზრი. ადამიანი მიწისაგან შედგებაო, DV 11 A 36. მაგრამ ეს უფრო იმას ამტკიცებს, რომ გალენი კარგად არ იცნობდა ქსენოფანეს მოძღვრებას.

³ Döring, Ibid. 298. *Der kugelförmige Gott war einmal ein empfindender und denkender Lehmklumpen.*

⁴ Freudental, op. cit., 30.

⁵ Freudental, I. c.

γαιη არის ყოველი უწმინდურების და ბიწიერების სინონიმი. ამ შემთხვევაშიც მითის გამგრძელებელი კი არ იყო ქსენოფანე, არამედ მისი გამანადგურებელი, როგორც საზოგადოდ ის იყო 'Ομηραπάτης ἔπιαόπητης.

2.

ყველაფერი არის მიწა, მტვერი, ტალახი, უსრულობა — ყველაფერი, რასაც ვხედავთ. ვისმენთ, ვეხებით და სხვა გრძნობების მეშვეობით შევიცნობთ; მტვერია მთელი გრძნობისეული ან ემპირიული სამყარო.

ჩვენ ვხმარობთ სიტყვას „სამყაროს“ და ის გვესმის როგორც მთლიანობის აღმნიშვნელი ტერმინი. ქსენოფანეს ეს არ შეეფერება. მის ნაწყვეტებში არ გვხვდება სიტყვა, რომელიც სწორად გადმოგვცემდეს ჩვენებურ სიტყვებს: „სამყარო“, „მსოფლიო“, „ქვეყნიერება“. ამ სიტყვით ჩვენ გადავცემთ იმას, რასაც ქსენოფანე სიტყვი: „ყველანი“ (πάντα): ἔκ γαίης γὰρ πάντα, καὶ ἐξ γῆς πάντα τέλουσται (fr. 27); λέγει περὶ πάντων, ὅτι οὐδὲν ἐπιπαύει (fr. 34); πάντα εἰς γαίης τε καὶ ὑδατος ἐκγευσμέθαι (fr. 33). აქედან ცხადია, რომ ის, რასაც ჩვენ სამყაროს ან ქვეყნიერებას ვეძახით, ქსენოფანეს წარმოდგენია როგორც უბრალო ჯამი საგანთა, რომელნიც ორგანულ მთლიანობად შეკრული არ არიან; გრძნობათა მიერ შეცნობილი ქვეყანა, ქსენოფანეს აზრით, არის მრავლობა, მოკლებული შინაგანს კავშირს.

თქმა იმისა, რომ ქვეყნიერება მტვერი და ტალახია, უეჭველია, არ კმარადა. საჭირო იყო, თუ დამტკიცება არა. ყოველ შემთხვევაში, ჩვენ ება იმისა, როგორ შეიძლება ქვეყნიერება მტვრად და ტალახად იყოს აღიარებული. ქსენოფანეც არ გაურბის ამ ამოცანას.

თავდაპირველად არის ტალახი, ე. ი. მიწისა და წყლის ნარევი მასა, რომელსაც შემდეგ გამოეყოფა ზღვა და ხმელეთი. ამის საბუთად ქსენოფანე იმოწმებდა დაკვირვებებს, რომლებიც მას უწარმოებია თავისი ხანგრძლივი მოგზაურობის დროს: წყლის ნაპირებიდან დაშორებულ ადგილებში და მთის მწვერვალებზე გაბნეულია ზღვის ნიჟარები; სირაკუზების ქვის სატეხ ადგილებში ნახეს თევზებისა და ზღვის ძაღლების ანაბეჭდები¹; პაროსის კუნძულზე არის სარდალა

¹ DV 11 A 33. ყველას საჭიროდ მიაჩნია, არ ვიცი რისთვის, შეაჩეროს მკითხველის ყურადღება რამდენიმე ხნით იმაზე, რომ გომპერტის წინადადება იპოლიტეს ტექსტში, საიდანაც ამოღებულია ეს ცნობა, უნდა წავიკითხოთ ფაქსო (φωσῖος ნიშნავს ზღვის ბალახს) და არა ფაქსო (φάκη ნიშნავს ზღვის ძაღლს) ვ-

თევზის ანაბეჭდი ამოღრმავებულ ქვაში, ხოლო მელიტოზე შეიძლება სხვადასხვა მცენარისა და ცხოველის ანაბეჭდების ნახვა¹. ყველაფერი ეს, ქსენოფანეს აზრით, მოწმობს, რომ ოდესღაც იქ მიწა და წყალი ერთ-მანეთში შერეული ყოფილა.

რამ აიძულა მერე ეს ნარევი მასა გამოეყო წყალი ცალკე და ხმელეთი ცალკე? პასუხს ამ კითხვაზე ქსენოფანეს ფრაგმენტებში ვერ ვპოულობთ. რიტერი ფიქრობდა, რომ ნარევი გაშრა, ვინაიდან ჰაერისა და ცეცხლის გავლენით მას გამოეყო წყალი². ეს ინტერპრეტაცია, რომელიც გულისხმობს, რომ ნარევისაგან პირველად გამოვიდა ჰაერი და ცეცხლი და შემდეგ მათ სრულიად გააშრეს პირველყოფილი ტალახი, საკითხის გადაწყვეტას კი არა, მის გადადგმას ნიშნავს მხოლოდ: უპასუხოდ რჩება რამ აიძულა პირველყოფილა ნარევი მასა ცეცხლი და ჰაერი გამოეყო. სხვები განწყობილი არიან გაიგონ ამ მუხლში ქსენოფანე ისე, თითქოს უკანასკნელი პილოძოის-ტურად გაშრობის უნარს თვით პირველყოფილ მასას აწერდა: როგორც თალესი არ ეძებდა ნივთიერების გარდაქმნის მიზეზს ამ ნივთიერების გარეშე და უკანასკნელს სპონტანური აქტივობით აჯილდოებდა, ისე ქსენოფანესაც შეეძლო თავისი ტალახი გარდაქმნის შინაგანი უნარით აღჭურვილად ჩაეთვალა³. არაან ისეთებიც, რომლებიც ფიქრობენ, რომ ქსენოფანესათვის ღმერთი იყო სწორედ ის ძალა, რომელმაც პირველყოფილი ტალახი გააშრა⁴. უკანასკნელი მოსაზრება ყველაზე დაშორებულია ქსენოფანეს სწორი გაგებისაგან: ღმერთს არავითარი რეალური დამოკიდებულება არა აქვს ქვეყნიერ პროცესებთან, მაგრამ არც დანარჩენი მოსაზრებებია გასაზიარებელი. საფიქრებელია, რომ ქსენოფანე სრულიადაც არ აყენებდა საკითხს, თუ როგორ გაშრა პირველყოფილი ტალახი. ის არც კი ისახავდა მიზნად შოეცა დამთავრებული ახსნა მოვლენათა 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

თომდა იმიტომ, რომ ზღვის ძალის ანაბეჭდი სირაკუზების მიდამოებში პალეონტოლოგიური შეუძლებლობაა. თვითონ გომპერტი, Griech. Denk. 1,437, მადლობით ახსენებს გეოლოგ ზუსს, რომელმაც მიახვედრა იგი, ეს ცვლილება შეეცანა იპოლიტეს ტექსტში. რეინპარტი, Parm., 145, სამართლ-ანდ არ იყენარებს გომპერტის ნათქვამს: „Wo kämen wir hin, wenn wir die Texte nach Mitteilungen der Fachleute berichtigen wollten?“

¹ D V 11 A 33.

² Ritter, Gesch. d. Phil. 1,479.

³ Freudental, 24.

⁴ Gilbert, Ionier u. Elcaten. Rhein. Museum, 1869, B. 61. S. 194.

მიანდა თავისი მიზნისათვის. რაკი მთელი წყება ფაქტებისა, ქსენოფანეს აზრით, საკმაოდ მოწმობდნენ იმას, რომ უწინ ხმელეთიც ტალახი იყო, ქსენოფანეს მეტიც არა უნდოდა რა თავის დებულების დასაბუთებლად, რომ ყველაფერი ტალახიდან გამოდის.

ქსენოფანე არ გვაძლევს ემპირიული ქვეყნის ყველა საგნის სისტემატურ განხილვას: მას ეს არც სჭირდება, ის განისაზღვრება ყველაზე უფრო თვალსაჩინო მაგალითებით მხოლოდ.

უბირველეს ყოვლისა მის ყურადღებას იპყრობს ცა, რომელსაც კაცობრიობა უხსოვარი ქამიდან 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 ოლიერ მოკლე ხნის განმავლობაში და ერთმანეთთან დაკავშირებული არ არიან რეალურად. ვნახოთ, როგორ ავითარებს ამ შეხედულებებს ქსენოფანე.

ცის ყველა მნათობს ქსენოფანე ღრუბელს ამსგავსებს. როგორც ღრუბელი, ისე ცის მნათობებიც ზღვისა და ხმელეთის ამონა-ორთქლს წარმოადგენენ. ანათებენ კი ისინი იმიტომ, რომ ანთებულა არიან: მზეც და მთვარეც ანთებული ღრუბელია. აეციუსი გვამცნობს:

1. Ξενοφάνης ἐκ νεφῶν πεπαραμένον εἶναι τὸν ἥλιον. 2. Ξενοφάνης νεφὸς εἶναι πεπλημένον (sc. τῆν σελήνην) ¹.

ასეთივე შემადგენლობისაა ვარსკვლავებიც, ისინიც ანთებული ღრუბლებია, რადგან წყლისა და მიწისაგან ჩნდებიან². ღრუბლებია აგრეთვე კომეტები და ცეცხლისებური მეტეორები³. ცისარტყელაც ღრუბელია და არა ქალ-ღმერთი იზიდა, რომელიც ჰომეროსის თქმულებით ზევსს ემსახურება.

ἦν τ' Ἰρὺ κχλῆουσι, νεφὸς καὶ τσῆτο πέφουε,
πορπύρεον καὶ φοινίχσον καὶ χλωρὸν ἰδῆσθαι ⁴.

¹ DV 11 A 40. 43.

² DV 11 A 32: γίνεσθαι δὲ ἄπαν τὰ ἐκ γῆς τὸν δὲ ἥλιόν φησι καὶ τὰ ἄστροα ἐκ τῶν νεφῶν γίνεσθαι. ცეღრი, ალბათ შეცდომით აწერს 1,668,3 ἄπμ. ამ სიტყვებზე ავტორობს ეცხევის მაგიერ იპოლიტეს.

³ DV 11 A 44: Ξενοφάνης πάντα τὰ τοιαῦτα (sc. κόμητας, διαίτρων τας, δοκίδας) νεφῶν πεπαραμένον συστῆματα ἢ κινήματα

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

არც ელვა არის, კოლოფონელი მოაზროვნისათვის ღმერთი პერმენი, რომელსაც ზევსის განკარგულებების სწრაფი გადაცემა აქვს დავალებული, არამედ ისიც ღრუბელია, რომელიც ჩქარი მოძრაობისაგან აინთება ხოლმე: *Ξενοφάνης ἀστραπαῖς γίνεσθαι λαμπροσυμῆναυ τῶν νεφῶν κατὰ τῆν ἀίνηταιν*¹. მსგავსად ამისა ახსნილია ატმოსფერული მოვლენებიც: ქარი, წვიმა და სხვ. ღმერთები როდი არიან, როგორც წარმოდგენილი აქვს ეს პოლითეიზმს, არამედ ისინიც მიწისა და წყლისაგან არიან გაჩენილი — ამტკიცებდა ქსენოფანე.

*πηγῆ δ' ἔσται θάλασσα πῦατος. πηγῆ δ' ἀνέμοιο·
 οὔτε γὰρ ἐν νέφεσσι πνοιαὶ καὶ ἀνέμοιοι ἔρσιοντο
 ἐκπνεῖοντος ἔσθαιεν ἄνευ πόντου μεγάλιοι,
 οὔτε ῥοαὶ ποταμῶν, οὔτ' ἀιθέροις ἔμψρον πῦαρ·
 ἀλλὰ μέγας πόντος γενέσθαι νεφέων ἀνέμων τε
 καὶ ποταμῶν (fr. 30).*

უკვე ბაბილონელებმაც კარგად იცოდნენ, რომ არის ურღვევი წესიერება ცის მნათობთა მოძრაობაში, რომელნიც თავის ადგილს სასტიკ ურთიერთ თანხმობაში იცვლიან და განსაზღვრული დროის შემდეგ ერთხელ დატოვებულ მდგომარეობას კვლავ უბრუნდებიან. მნათობთა მოძრაობის ამ წესიერებასა და ურთიერთშეთანხმებულობის ასახსნელად გამოგონილი იყო ჰიპოთეზა კონცენტრული სფეროებისა, რომლებზედაც ეს მნათობები უნდა ყოფილიყვნენ. მიკრული, და რომელნიც დედამიწის გარშემო წესიერად მოძრაობენ. ქსენოფანემ მოსპო თვით პირობა მნათობთა მოძრაობის შეთანხმებისა. მან უარყო არსებობა ცის თალისა, რომელიც თითქოს დედამიწას ქუდივით ზევიდან ეხუროს და აერთებდეს მნათობთა მოძრაობას. არ არსებობს არაეითარი თალი ცისა, არის მხოლოდ ჰაერი, რომელიც უსაზღვროდ განიფინება ზევითყენ, — ამტკიცებს ქსენოფანე. *Ξενοφάνης ἀπειρον τὸ τε πᾶσις τῆς γῆς καὶ τοῦ ἀέρος φησὶ εἶναι*, გადმოგვცემს ანონიმი. მართლაც, თუ ჰაერს ზევით საზღვარი არა აქვს, მაშინ მაგარი ცა მოჩვენებად უნდა იქნეს აღიარებული. გარდა ანონიმისა ემპედოკლეს ერთი ნაწყვეტიც მოწმობს იმას, რომ ქსენოფანეს ჰაერი წარმოდგენილი ჰქონდა, როგორც უსაზღვრო:

¹ DV 11 A 45. კარგი იქნებოდა, რომ რეინჰარტს, რომელსაც ქსენოფანეს 32-ე ფრაგმენტის ანაქსიმენის შესაფერის თეორიასთან დაპირისპირებიდან უნუგეშო დასკვნები გამოჰყავს ქსენოფანეს მეცნიერულ უნარზე, შეედარებინა უკანასკნელი მოწმობა იმასთან, რასაც ანაქსიმანდრე ასწავლიდა ელვაზე (DV 3 23): შეიძლება ამა ეფიქრებიანებინა მისთვის, რომ ქსენოფანეს ის მთლად სამართლიანად არ ეკიდება.

εἴπερ ἀπειρονα γῆς τε βᾶθη καὶ δαψιλὸς αἰθῆρ,
 ὡς δὲᾶ πολλῶν δῆ γλῶσσης ῥηθῆντα ματαίως
 ἐκκέχυται στομάτων, ὀλίγον τοῦ παντὸς ἰδόντων...¹.

ვარსკვლავებს ვხედავთ ღამით, ღლისით კი ვერა, რადგან ისინი ღამით „ნაკვერცხლებივით“ ანთებინან, ღლისით კი ქრებიან. ამრიგად, ვარსკვლავთ ამოსვლა არის მათი ანთება, ხოლო ჩასვლა გაქრობა: *τὰς γὰρ ἀνατολὰς καὶ τὰς δὴσεις (sc. τῶν ἀστέρων) ἐξᾶψεις εἶναι καὶ σβέσεις (DV 11 A 38)*. როგორც ჩანს, ქსენოფანეს დაშვებული ჰქონია, რომ ვარსკვლავები ღლისითაც ჰორიზონტს ზევით იმყოფებიან, მაგრამ ისინი არ ანთებენ, როგორც არ ანთებენ ნაკვერცხალი, ფერფლით დაფარული ან ჩამქრალი.

მზის ამოსვლის და ჩასვლის შესახებ აეციულის ცნობები არ არის საკმაოდ გარკვეული. ერთი მოწმობა [DV 11 A 41: *Ξενοφάνης κατὰ σβέσιν (sc. τῆν ἔκλειψιν (?) ἡλίου γίνεσθαι)*] ამბობს მზის ჩაქრობაზე. მაგრამ არ არის ცხადი, რას ხსნის ეს ჩაქრობა: მზის ჩასვლას, თუ მზის დაბნელებას. თუ მხედველობაში მივიღეთ, რომ DV 11 A 41a (*Ξενοφάνης πολλοὺς εἶναι ἡλίους καὶ σελήνας κατὰ κλίματα τῆς γῆς, καὶ ἀποτομὰς καὶ ζῶνας, κατὰ δὲ τινα καιρὸν ἐκπέπτειν τὸν δᾶσκον εἰς τινα ἀποτομῆν τῆς γῆς οὐκ εἰκουμένην ἢφ' ἡμῶν καὶ οὐτως ἄσπερ κενεμπατοίνοντα ἔκλειψιν ἵποβραίνειν ὁ δ' αὐτὸς τὸν ἡλίον εἰς ἀπειρον μὲν προϊέναι· δοκεῖ δὲ κακλεῖσθαι δὲᾶ τῆν ἀπόστασιν*) ლაპარაკია მზის ყოველდღიურ ჩასვლაზე, მაშინ 11 A 41 უნდა მოგვითხრობდეს მზის დაბნელებაზე, და ეს მით უმეტეს, რომ იქვე მოყვანილია ცნობა მზის ხანგრძლივი დაბნელებების ერთ შემთხვევაზე.

თუ ჩვენი მოსაზრება სწორია, მაშინ ქსენოფანეს შეხედულება მზეზე ასე უნდა წარმოვიდგინოთ: არის უსაზღვრო რიცხვი მზეთა და მთვარეთა. უსაზღვრო არა მხოლოდ დროის, არამედ სივრცის მიხედ-

¹ DV 21 B 39: არისტოტელე, რომლის თხზულებიდან არის ეს ნაწყვეტი ამოღებული, ამბობს, რომ უკანასკნელი მიმართული იყო ქსენოფანეს წინააღმდეგ. მართლაც, ქსენოფანეს 28-ე ფრაგმენტი ამბობს, რომ მიწა უსაზღვროდ არის განფენილი ქვევითკენ. ემპედოკლეს ზემოაღნიშნული ნაწყვეტი ეკამათება სწორედ მიწის სიღრმის უსაზღვრობას. მაგრამ ეკამათება ის განაჰყავის უსაზღვრობასაც, რომ უკანასკნელიც მივაწეროთ ქსენოფანეს? პასუხი დამოკიდებულია იმაზე, თუ როგორ გავიგებთ სიტყვებს *δαψιλὸς αἰθῆρ*. იტალიელი მწერალი კიაველი ფიქრობდა, რომ ემპედოკლეს ამ ფრაგმენტიდან არ ჩანს, თითქოს ქსენოფანეს მოძღვრებით ჰაერი უსაზღვროდ იყო განფენილი ზევითკენ. მაგრამ ცელერი (I. c.) და ბერნეტი (I. c.) ამტკიცებენ, რომ *ἀπειρονα* — სიტყვა მოყვანილ ფრაგმენტში განხილულ უნდა იქნეს, როგორც შემამაგნელი რთული ქვემდებარის: *γῆς τε βᾶθη καὶ δαψιλὸς αἰθῆρ*. ორივეს ეთანხმება რეინჰარტი. 116.

ვითაც: ἀπειρασ· ἡλίσυς εἶναι καὶ σεληνας, გადმოგვეცემს იპოლიტე ქსენოფანეს თეორიას¹. ეს მზეები მოძრაობენ, ღრუბლების მსგავსად, სწორი ხაზით აღმოსავლეთიდან დასავლეთისაკენ. ჩვენ კი გვეჩვენება, რომ მზე მოძრაობს წრეხაზით; გვეჩვენება იმისათვის, რომ მზის მოშორების მანძილი იცვლება: როდესაც მზე შორს არის მაყურებლისაგან, მას ეჩვენება, რომ ის დაბლა იმყოფება. როდესაც მზე მაყურებელს უახლოვდება, ის ამჩნევს, რომ მზე უფრო მაღლა ყოფილა, ვიდრე ეს ეჩვენებოდა მას შორიდან. ამრიგად, მზის მოძრაობა წრეხაზით არის მხოლოდ მოჩვენება (ბნαιც). მზის ამოსვლა არის მისი მოახლოება იმ ზომამზე, რომ ჩვენ ვამჩნევთ, როგორ სცილდება ის ჰორიზონტს; ხოლო მზის ჩასვლა არის მისი მოშორება იმ ზომამზე, რომ ჩვენ გვეჩვენება, თითქოს ის შეუერთდა ჰორიზონტს ან „ხვედღში გადაიჩეხა“ (ἄσπερ χεφεματῶσιν).

ნამდვილად კი ჩვენთვის ჩასული მზე არ გამჭარალა სრულად: ის ანათებს იმ ადგილებში, რომლებზედაც გადადის. ამნაირადვე მზე, რომელიც ამოვიდა დილით ჩვენს მხარეში, სწორედ ამ ამოსვლის დროს კი არ ანთებულა: ის უწინაც ანათებდა, თუმცა ვერ ვხედავდით მას მოშორებული მანძილის გამო. ასე ყოველ დღე თითოეულ მხარეს ახალ-ახალი მზე ანათებს, რომელიც არ არის წინააღმდეგობა მზე. მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რა თქმა უნდა, რომ მზის არსებობა, ქსენოფანეს აზრით, მხოლოდ ერთ დღეს გრძელდება, როგორც ხშირად შეცდომით ფიქრობენ ამას ქსენოფანეზე.

ჩვენი თვალსაზრისით გასაგებია, რომ მზის დაბნელებას ქსენოფანე თვლიდა მზის ჩაქრობად არაჩვეულებრივ მოპენტში: მზე ჯერ კიდევ ზენიტს არ მოსცილებია, ე. ი. ქსენოფანეს შეხედულებით უახლოესად არის ჩვენთან, და უცბად ჩამოვარდება სიბნელე, რომელიც არ არის გამოწვეული მზის დაშორებით და ჰორიზონტის დაბლა 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: παριστοέρηγε δὲ καὶ ἔχλειψιν ἡλίου ἐφ' ἔξον μῆνα καὶ πάλιν ἔχλειψιν ἐντελεῖ, ὅσπερ τῆν ἡμέραν νύκτα φανῆται². მართლაც, თუ მზეები, რომელნიც ამონაორთქლიდან ჩნდებიან, მოძრაობენ სწორხაზობრივ, ერთიმეორის შემდეგ, და თუ არ არის არავითარი საფუძველი, რომ ისინი თანასწორი მანძილით იყვნენ ერთმანეთს დაშორებული, — მაშინ ადვილი შესაძლებელია, რომ ერთა-

¹ DV 11 A 33.

² DV 11 A 41.

მზის ჩასვლის შემდეგ მთელი თვის ოდენა დრო გაივლის, სანამ მეორე მზე გამოჩნდებოდეს ჰორიზონტზე¹. გადმოგვცემენ, რომ ქსენოფანეს უთქვამს, ვითომ ერთხელ ლიპარის კუნძულებზე ღამე თექვსმეტი წელი გრძელდებოდა². ისიც შესაძლებელია, რომ ჰორიზონტზე ზოგჯერ რამდენიმე მზე იმყოფებოდეს! ახლა ცხადია, ქსენოფანეს შეუძლებლად რატომ უნდა ჩაეთვალა თალესის მიერ მზის დაბნელების წინასწარმეტყველება. მეორე მხრივ, საფიქრებელია, რომ ჰერაკლიტეს აფორიზმი, რომ მზესაც მიზომილი აქვს თავისი წესი, რომელსაც ის ვერ არღვევს³, ქსენოფანეს წინააღმდეგ იყო მიმართული.

უადგილო იქნებოდა იმის გამოძიება, თუ როგორ ახერხებდა ქსენოფანე იმ სიძნელეთა დაძლევას, რომელსაც იწვევს მისი საოცარი ასტრონომიული თეორია; რომ დამაკმაყოფილებელ შედეგს ასეთი გამოძიება ვერ მოგვცემდა, ეს ცხადია a priori: ქსენოფანეს მიზანი იყო აღენიშნა, რომ არავითარი მტკიცე, უცვლელი და მოწინების ღირსი წესიერება ზეციერ მოვლენებში არ არსებობს. ამიტომ მას შეეძლო თავისი მიზანი მიღწეულად ჩაეთვალა უკვე იმით, რაც ჩვენ ვიცით მის ასტრონომიულ შეხედულებებზე⁴. მართლაც, მზე დედამიწიდან ამოსული ორთქლი ყოფილა და მეტი არაფერი, და თუ ის „მოთაღლითე“ მთვარესთან შედარებით შეიძლება კიდევ სასარგებლო საგნად ჩაითვალოს⁵, ყოველ შემთხვევაში ღვთაებრივი თაყვანისცემისა და ვედრების ღირსი არ არის. არც ვარსკვლავების თაყვანისცემა შეიძლება, იმ ვარსკვლავების, რომლებიც, ქსენოფანეს ირონიული თქმით, ანათებენ „ნაკვერცხლებივით“ (αμφάπερ τῶν ἀνδραγαδῶν).

მაგრამ, თუ ცის მნათობები აგრე დაუდგარი და წარმავალი არიან, არც ხმელეთი არსებობს მარად, ხმელეთიც დროულია. ზევით დავინახეთ, რომ ხმელეთი ჩნდება მიწისა და წყლის ნარევისაგან ან ტალახისაგან; ახლა კი ვგებულობთ, რომ ის კვლავ ტალახად იქცევა. ἀποφάινεται δὲ καὶ τῷ χρόνῳ ἀταφερομένην συνεχῶς καὶ κατ' ὄλιγον

¹ ზემოაღნიშნულ მოსაზრებათა გამო ჩვენ ვფიქრობთ, რომ აეციუსის მოწმობის ტექსტი სჯობს ასე წავიკითხოთ: Ἔκν. κατὰ σφέσιον τῆν ἔκλειψιν (ღიღისის მიერ მოწოდებულის თუ ბმის-ის მაგიერ) ἡλίου γίνεσθαι.

² DV 11 A 48.

³ DV 12 B 94, ἡλίον γὰρ οὐχ' ἄπερβήσεται τὰ μέτρα.

⁴ Diels, Ueb. Xenophanes. Arch., X, 533.

⁵ DV 11 A 42. τὸν μὲν ἡλίον χηρῖσιμον εἶναι τῆν τοῦ κόσμου καὶ τῆν τῶν ἔν ἀντὶφ ἤδωσ γένεσιν τε καὶ διολίγησιν, τῆν δὲ σεληήσιν παρὲλκασιν. „κόσμος“ აეციუსის სიტყვა უნდა იყოს.

აქ ერთ საყურადღებო საკითხს უნდა შევეხობთ. გავრცელებულია შეხედულება, თითქოს ქსენოფანეს მოძღვრებით ხდება ქვეყნიერებათა მორიგეობა: ერთი სისტემა ქვეყნისა ილუბება, რათა ადგილი დაუთმოს მეორეს, და ეს პროცესი მეორდება დაუსრულებლად. ამრიგად, ქსენოფანეს უნდა მიეღოს დებულება, რომ ქვეყნიერებათა რიცხვი დროის განმავლობაში უსაზღვროა.

ამ შეხედულების დასამტკიცებლად მოჰყავთ ჩვეულებრივ არაპირდაპირი მოწმობები, ვინაიდან ქსენოფანესაგან დარჩენილ ფრაგმენტებში არ მოგვეპოვება არც ერთი, რომელიც დაადასტურებდა მას. უნდა აღინიშნოს, რომ ყველა ეს მოწმობა მოგვიანო დროისაა, და სტოიელთა წრიდან უნდა მომდინარეობდნენ, უმნიშვნელოვანესი ამ მოწმობათა შორის არის აეციუსის ცნობა: *Ἀναξίμανδρος, Ἀναξίμανης, Ἀρχελάος, Ξενοφάνης, Διογένης, Λεσχυπιδος, Δημόκριτος, Ἐπίκουρος ἀπειρους χόσμουσ ἐν τῷ ἀπειῆαι κατὰ πᾶσαν περ:αρχαγῆν*¹. ცელერის გაგებით, *περ:αρχαγῆ* უნდა ნიშნავდეს მორიგეობას (*Kreislauf*)². ეს რომ ესე ყოფილიყო, მაშინ შესაძლებელი იქნებოდა კიდევ ლაპარაკი იმაზე, რომ ქსენოფანე ქვეყნიერებათა დაუსრულებელ მორიგეობას ესწავლიდა. მაგრამ ბერნეტმა გაარკვია, რომ *κατὰ πᾶσαν περ:αρχαγῆν* ისავე აზრით არის აქ ნათქვამი, რომელითაც პლუტარქე ხმარობს გამოთქმას *κατὰ πᾶσαν περ:ιστασιν, περ:ιτασιν*, კი ნიშნავს გარშემო არსებულ ადგილს: *die serhs περ:ιστασιν: sind πῶσα, ὅπισα, ἄνω. κάτω, ὠξία ἀρ:ιστερσ*³. ამრიგად, ეს ცნობა აეციუსისა მოგვითხრობს არა თანმიმდევარ ქვეყნიერებათა მორიგეობაზე დროში, არამედ იმაზე, რომ სივრცეში ერთდროულად არსებულ ქვეყნიერებათა რიცხვი უსაზღვროა. როგორც ზევითკენ და ქვევითკენ, ისე წინ და უკან, მარჯვნივ და მარცხნივ ქვეყნიერებათა ჯამს არა აქვს დასასრული.

მაგრამ ეს ინტერპრეტაცია მოყვანილი ტექსტისა რომ არ გავიზიაროთ, მაინც ვერ ვიტყვი, რომ აეციუსის მოწმობა საკმაოდ საბუთია იმისათვის, რათა ქსენოფანეს ქვეყანათა დაუსრულებელი მორიგეობა მივაწეროთ: თვით ცელერიც არ აძლევს ამ მოწმობას დიდ მნიშვნელობას⁴. არც დანარჩენი ცნობები, სადაც ნათქვამია, რომ ქსენოფანე ასწავლიდა ქვეყნიერებათა უსაზღვრო რიცხვზე⁵, ამტკიცებენ ამ მორიგეობას. შეიძლება მეტიც ითქვას: მორიგეობის ცნება პირდაპირ ეწინა-

¹ D V 11 A 37.

² Zeller 1, 312.

³ Burnet, 50. 2 Anm.

⁴ Zeller 1. c.

⁵ DV 11 A 1, A 33.

აღმდევება ქსენოფანეს ფიზიკის ძირითად აზრს. ამ ფიზიკის თვალსაზრისით ემპირიული ქვეყანა არ არის სისტემა, რადგან მას აკლია ერთობა და მთლიანობა. ქვეყანა ერთიმეორესთან რეალურ კავშირს მოკლებულ საგანთა ჯამია და მეტი არაფერი¹. არავითარი სტრუქტურა მას არ გააჩნია. მაშასადამე, უადგილოა ქვეყანათა მორიგეობაზე ლაპარაკიც. საგნები ჩნდებიან და ილუპებიან, მაგრამ ეს არ ნიშნავს ქვეყნიერებათა მორიგეობას. უქანასენელი 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, მრავალ 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 უსაზღვრობას სივრცეში, ეს ექვეგარეშეა. ჩვენ დავინახეთ, რომ ქსენოფანე უარყოფდა ცის მაგარი თალის არსებობას, რომელიც თითქოს საზღვრად უნდა იღვას რეალურ ქვეყნიერებასა და არარაობის ან სიცარიელეს შორის. არავითარი ცის თალი არ არსებობს, და ჰაერი განფენილია ჩვენს ზევით დაუბოლოებლად, ფიქრობდა ქსენოფანე.

როგორც ზევითკენ, ისე ქვევითკენ, ქვეყანა უსაზღვროა, ვინაიდან მიწა, რომლის ზედაპირზე ვცხოვრობთ დაუბოლოებლად განიფენება ქვედა მიმართულებით:

γαίης μὲν τὸνδὲ παῖραζ ἄνω παρὰ πόσι·ν ἐρᾶται·
 ἡῆρι ποισσῆλ᾽ ἔξον, τὸ γὰρ ὄ' ἔξ ἄπειρον ἔχνε·ται².

რა აზრი აქვს ამ ფრაგმენტს, ეს უკვე საკმაოდ ცხადდება მისი შინაარსიდან. მაგრამ არაპირდაპირი წყაროებიც ქსენოფანეს შეხედულებას ქვეყნიერების უსაზღვროებაზე სივრცეში მსგავსად გვიხასიათებენ. უკვე ემპედოკლე კიცხავდა იმათ, ვინც ასწავლიდა ἀπειρονα ἦς τε βᾶθῃ καὶ ὄψιλὸς ἀβήρ³. არისტოტელეს სიტყვით (ეს ემპედოკლეს ფრაგმენტი მან შეგვიწინარჩუნა), ის მიმართული იყო სწორედ ქსენოფანეს წინააღმდეგ, რომელიც არისტოტელეს იმ ზერელე მოაზროვნეთა სიაში ჰყავს ჩარიცხული, ვინც ამბობდა ἀπειρον τὸ γὰρ τῆς γῆς ἐναντι... ἐπ' ἀπειρον ἀβήθῃ ἐρριζῶσθαι... ἵνα μὴ παράγματ' ἔχασιν, ξητισσεν⁴

¹ ასეთ ქვეყანას არ შეიძლება ცელერის მსგავსად, 1, 663, ვუწოდოთ Weltgebäude.

² DV 11 B 28.

³ DV 21 B 39.

τῆν αἰτίαν¹. ანონიმი ამოწმებს, რომ „ქსენოფანემ ἄπειρον τὸ τε βᾶ-
 ρος τῆς γῆς καὶ τοῦ ἀέρος φησὶν εἶναι². ამავე აზრს გამოთქვამენ
 აეციუსი (Ξενοφάνης ἐκ τοῦ κατωτέρου μέρους εἰς ἄπειρον ἐρριξάσθαι,
 sc. τῆν γῆν), ὀპოლიტე (τῆν δὲ γῆν ἄπειρον εἶναι καὶ μῆτε ἢπ' ἀέρος
 μῆτε ἢπὸ τοῦ οὐρανοῦ περιέχεσθαι) და ევსევი (ἀποφαίνεται δὲ καὶ τῆν
 γῆν ἄπειρον εἶναι καὶ μὴ κατὰ πᾶν μέρος περιέχεσθαι ὑπὸ ἀέρος³).

ერთგვარი დისონანსი შეჰოაქვს მოწმეთა ამ თანხმობაში სიმპლიცი-
 ოსს: ἀγνόω δὲ ἐγὼ τοῖς Ξενοφάνους ἔπεισι τοῖς περὶ τούτου μὴ ἐντυ-
 χῶν, πότερον τὸ κατὰ μέρος τῆς γῆς ἄπειρον εἶναι, λέγων διὰ τοῦτο
 μένειν ἀντὶ τῆς φησὶν ἢ τὸν ὑποκάτω τῆς γῆς τόπον καὶ ἀντιέρα ἄπειρον
 καὶ διὰ τοῦτο ἐπ' ἄπειρον καταφερομένην τῆν γῆν δοκεῖν ἠρμεῖν· ἢ γὰρ
 γὰρ, βᾶρ, ἢ ἄπ' ἢ λέγοιτο ἂν καὶ ἐκείναι εἰς ἃ κατεῖται⁴. სიმპლიციოსის ექვი
 გამოწვეული იყო იმ გარემოებით, რომ მას ხელთ არ ჰქონდა ქსენოფა-
 ნეს ნაწერები და, მაშასადამე, ის არ ამტკიცებს გადაწყვეტილად, რომ
 კოლოფონელი მოაზროვნე ქვეყნიერების განსაზღვრულობას ასწავლიდა.

ცელერი, რომელიც ქსენოფანესადმი მის მიერ მიწერილ პანთეიზმს
 ვერ არიგებს დებულებასთან, რომ ქვეყნიერება უსაზღვროა, იძულებ-
 ული ხდება ἄπειρον ქსენოფანეს ფრაგმენტისა და სხვა წყაროები-
 საც განმარტოს, როგორც „unmessbares“ და არა „unermessliches“.
 ასე იქცევა დილსიცი, რომლისათვის ქსენოფანეს ἄπειρον არის indefi-
 nitum. nicht infinitum⁵. მაგრამ ასეთი ინტერპრეტაციისათვის არავი-
 თარი საბუთი არ არის. მართალია, თუ ქვეყნიერება უსაზღვროა, მაშინ
 იმსხვრევა ჰიპოთეზა ქსენოფანეს პანთეისტობაზე, მაგრამ მით უარესი
 ამ საყოველთაოდ მიღებული ჰიპოთეზისათვის, რომელსაც გარდა ამისა
 სხვა მოსაზრებანიც ამარცხებენ, როგორც ამას ქვევით დავინახავთ.

¹ Arist. de coelo, B 13 294 a 21. ეს საყვედური არისტოტელესი, რომელსაც
 საზოგადოდ ქსენოფანე არ უყვარდა, იმდენად არის საფუძვლიანი, რამდენადაც დამ-
 სახურებელი იყო დემოკრიტეს მიერ ეპითეტი *διμισμᾶς*. რომელიც არისტოტელემ
 (Metaph. 1,4 ბოლოში) უძღვნა მას უსამართლოდ, იმიტომ თითქოს მოძრაობის გაე-
 ჩენლობის დებულებით დემოკრიტეს მოძრაობის პირველი მიზეზის გამოკვლევისაგან
 თავის დღწევა სურდაო, როგორც მოძრაობის გაუჩენლობის დებულება დასაბუთე-
 ბული იყო დემოკრიტეს აზრთა წყობით, ისე ქვეყნიერებას უსაზღვრობაც დასაბუ-
 თებული იყო ქსენოფანეს ფილოსოფიის საერთო გეგმით. ნუ დაგვაიწყდება, რომ
 არისტოტელესათვის არა იშვიათია ასეთი უსამართლო საყვედურები თავისი წინამორ-
 ბეუების მაშართ. იხ. ჩემი წერილი, არისტოტელეს მნიშვნელობა ფილ. ისტორიო-
 გრაფიისათვის. უნივ. მოამბე, წ. III, გვ. 294. შტრ. აგრეთვე Kern, Quaest. Xenop-
 han. 49.

² DV 20 A 5 c. 2, 21.

³ DV 11 A 47; 33; 32.

⁴ DV 11 A 47.

⁵ Zeller, 1,662; Ueberweg—Prächtor, 91.

ქსენოფანეს მიერ მოცემულ მსოფლიოს სურათს, რომელსაც გავეცანიო, ვერ ვუწოდებთ ცელერის მსგავსად (1,664) ბალურსა და გულუბრყვილოს; არც რეინჰარტის მსგავსად შეიძლება მას პრიმიტიული ეწოდოს¹. პრიმიტივისაგან ძლიერ დაშორებულია ის კავშირი, რომელიც ქსენოფანეს ფიზიკურ მოძღვრებაშია ჩაქსოვილი; დაღვრემილი ფერებით შეაფერადა სამყარო კოლოფონელმა მოაზროვნემ და ეს შთაბეჭდილება კიდევ გაძლიერდება, როდესაც გავიგებთ შემდეგ, რომ ქსენოფანეს გაუწყვეტია ყოველგვარი რეალური კავშირი ქვეყნიერებასა და ღვთაებას შორის: ამ ქვეყანას, ნაკლოვანებით სავსეს, ქსენოფანემ თვით ის უფლებაც კი წაართვა, რომ მას ღვთაებრივი ქმნილების სახელი ეტარებინა.

მთელი ეს მოძღვრება ემპირიულ ქვეყნიერებაზე შეიძლება შემდეგ დებულებებში ამოვწუროთ: 1. გრძნობისებური სამყარო სავსეა ნაკლოვანებით. 2. ის შედგება მრავალი განცალკევებული საგნისაგან, რომლებიც რეალურად ერთიმეორესთან შეკრული არ არიან. მსოფლიო ბოლოს და ბოლოს არის მხოლოდ ერთობა იმ სახელისა. რომელსაც ჩვენ ვანიჭებთ საგანთა ჯამს — აზრი, რომელსაც განავითარებს შემდეგ სოფისტიკა. ნამდვილად კი ის, რასაც ჩვენ სამყაროს ვეძახით, არის მრავლობა (πᾶντες) ერთიმეორესთან რეალურად დაუკავშირებელი საგნებისა. 3. ემპირიული სამყარო განუწყვეტელ მოძრაობასა და ცვლილებაში იმყოფება. გრძნობისებურ სამყაროში მტკიცე არაფერია. არ არის არც წესი მოძრაობისა, არც აუცილებლობა, რომელსაც შეაქვს სიმტკიცე ცვლილების პროცესში, ერთი სიტყვით, არ არსებობს კანონი ცვლილებისა და მოძრაობისათვის.

ქსენოფანეს ფიზიკური მოძღვრების განხილვა ხსნის ჩვენს წინ გზას ღვთაებაზედ მისი შეხედულებების შესასწავლად. თუ ღმერთი არ გავს ქვეყანას, ცხადია, რომ პირველის პრედიკატები უკანასკნელის პრედიკატების უარყოფით უნდა მივიღოთ. თუ სამყაროს პრედიკატებია მრავლობა, მოძრაობა, ცვალებადობა და წარმავლობა, ღმერთი უნდა იყოს ერთი, უძრავი, უცვლელი და მარადიული. ქსენოფანეც სწორედ ამას ასწავლიდა ღმერთზე.

¹ Reinhardt, Parmenides, 146.

IV. მეტაფიზიკის ჩასახვა

I ტ ა ვ ი

მონოთეიზმის დასაბუთება

ელუარდ მეიერი, რომელიც დიდი ავტორიტეტით სარგებლობს ფილოსოფიის ისტორიკოსთა შორისაც, ეხება საკითხს, თუ როგორ აყენებდნენ ძველ საბერძნეთში ძირითად რელიგიურ პრობლემას, და წერს:

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 ლოგიკურ სუბიექტად აღებულია ბერძნული სარწმუნოებრივი აზროვნების მთელი ევოლუცია, თუმცა ის ორ ათას წელს მაინც გრძელდებოდა. როგორც ზემომოყვანილი სიტყვებიდან ჩანს, მეიერი შედარებას იყენებს, მაგრამ რას ადარებს ის საბერძნეთში ღმერთის პრობლემის დაყენებას? ცხადია, იმას, თუ როგორ დგას ეს პრობლემა ახალ ევროპაში, ვინაიდან საშუალო საუკუნეები გამორიცხულ უნდა იქნეს: ამ დროს სარწმუნოებრივი დავა წარმოებდა კერძო ხასიათის საკითხების გარშემო. მთავარ საკითხებში კი თანხმობა მიღწეულად ითვლებოდა.

უეჭველია, რომ აზროვნების ახალ ისტორიაში საკითხი 'ღმერთის რიცხვზე არც ერთხელ არ წამოჭრილა. რაც შეეხება ანტიკურ საბერძნეთს, იქ მთავარი სიმძიმე სარწმუნოებრივი ბრძოლისა პოლითეიზმსა და მონოთეიზმს შორის უთანხმოებაში იყო. მთელი ისტორია ჩვენი წელთაღრიცხვის პირველი საუკუნეებისა თავის შინაარსს ამ ბრძოლისაგან იღებს. მეიერი რომ მართალი ყოფილიყო, მაშინ გაუგებარი იქნებოდა ის დევნა, რომელიც წარმართობამ ქრისტიანობის წინააღმდეგ

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

აწარმოვა, 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. ნამღვილი ათეისტები, რომლებიც პრინციპულად უარჰყოფდნენ ღვთაებრივობას, ძლიერ იშვიათ გამონაკლისს წარმოადგენდნენ. არასდროს ძველ საბერძნეთში ათეიზმი არ იყო ისე ფართოდ მოღებული, როგორც ახალ ევროპაში. სადაც მეთვრამეტე საუკუნიდან ის მასობრივი მოვლენა გახდა². ამიტომაც საკითხი, არსებობს თუ არა ღმერთი, გაცილებით მეტი ინტერესით სარგებლობს ახალი დროის, ვიდრე ანტიკური აზროვნებისათვის.

აღნიშნული გარემოება საკმაოდ გვიხსნის იმას, თუ რატომ არ დაინახა ქსენოფანემ საკიროდ ღვთაების არსებობა მტკიცების საგნად ექცია. უკანასკნელს ის იღებს წინა თაობებიდან, როგორც ურყევ და თავისთავად ცხად ჭეშმარიტებას, რომელსაც დამტკიცებაც არ სჭირდება. მართლაც, ღია კარების ვალების ახირებული პრეტენზია იქნებოდა, რომ მეექვსე საუკუნის საბერძნეთში, სადაც ყველაზე უფრო გაბედული და ნიჰილისტურად განწყობილი პირები ჩიოდნენ 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 გამანადგურებელი წინააღმდეგობა დააკისრა, რომ მის დასაძლევად მას უთამამესი კონსტრუქციებისადმი მიმართვა მოუხდა, და წინააღმდეგობა მაინც დაუძლეველი დარჩა ბოლოს და ბოლოს. მაგრამ ქსენოფანეს

¹ Krüger, Kirchengeschichte, II, Die Zeit der Verfolgungen. S. 2^a. Königsberg, 1891.

² Tocqueville, L'ancien régime et la révolution, 219, წერს, რომ ათეიზმი შეიქმნა მეთვრამეტე საუკუნის საფრანგეთში une passion générale, ardente, intolérante, oppressive. მარბო 1787 წელს ეკამათებოდა იმ შეზღუდვებს, que les provinces prussiennes sont remplies d'athées. მაგრამ თითო ფაქტად ასეთი შეზღუდვების არსებობისა ამტკიცებს. რომ ათეისტების რიცხვი პრუსიაში ცოტა არ ყოფილა, განსაკუთრებით კი „გაათალებული“ ხელმწიფის, ფრიდრიხ მეორის მმართველობის დროს.

გასამართლებლად საკმარისია მხოლოდ ვიკითხოთ: ვინ შეძლო თანდა-
თანობის დაურღვეველად ბოლომდე განეაზრა. ის დებულება, რომ
აბსოლუტური სრულყოფობა რეალობაა? ვინ მოახერხა ეს დებულება
შეერიგებინა ადამიანის გამოცდილების მდიდარ შინაარსთან? ვინ და-
ამტკიცა, რომ არსებობა და ღირებულება ერთი მეორეს ფარავენ? არა-
ვინ. მრავალმა თაობამ უნაყოფოდ შესწირა თავისი ძალღონე ამ ცდას,
მაგრამ მაცდუნებელ გამოწვევად დარჩა ის მაინც. ამა თუ იმ მოაზროვნის
შოკდღერებაში მარტო კი არა, არამედ დიდ რელიგიურ სისტემებშიც,
რომელთა ადეპტები ასეულ მილიონობით ირიცხებიან.

როგორ უნდა გავიზრთოთ ეს ღვთაებრივი არსება, აი მთავარი პრობ-
ლემა ქსენოფანეს ფილოსოფიისა. ზემოთქმულიდან ცხადდება, რომ
ქსენოფანეს მისთვის სრულყოფობა მიუწერია: ღმერთი არის უსრუ-
ლესი არსება. მაგრამ უსრულესი არსება ამავე დროს უნდა უძლიერე-
სი იყოს — აი ქსენოფანეს მეორე აზრი, რომელიც ფსიქოლოგიურად
მის ზნეობრივ შეხედულებებს ეყრდნობოდა. თუ სიმართლე იმავე დროს
ქალა და უძლური სიმართლე არის *contradictio in adjecto*, მაშინ
აუცილებელია, რომ ღვთაება, როგორც სიმართლის უზენაესი პრინცი-
პი, იქვე დროს ძალის უმაღლესი პრინციპიც იყოს. ეს იმას ნიშნავს,
რომ ღვთაება უნდა გახდეს რეალობის ერთადერთი საფუძველი.

დანარჩენი ნაწილი ქსენოფანეს მოძღვრებისა ლოგიკური თანდათა-
ნობით განვითარდება ამ წინამძღვრებიდან. აქედან გამოიყვანს ქსე-
ნოფანე სხვათა შორის თავისი ფილოსოფიის ყველაზე უფრო დამახა-
სიათებელ დებულებას, რომელიც ამ ფილოსოფიას მთელი საბერძნე-
თის აზროვნების ისტორიაში *unicum*¹ად აქცევს. დებულებას, რომ არის
მხოლოდ ერთი ღმერთი.

ქსენოფანესაგან დარჩენილი ფრაგმენტები გარკვეულად არ ამტკი-
ცებენ, რომ ის მონოთეისტი იყო. 24, 25 და 26 ფრაგმ. ახსენებენ
ღმერთს მხოლოდობით რიცხვში (*μῆάς*), მაგრამ 11, 12, 14, 15, 16 და
18 ფრაგმ. ასევე მრავლობით რიცხვში (*μῆας*). გარდა ამისა პირველ
ფრაგმენტში ღმერთი-სიტყვა ხმარებულია ხან მხოლოდობითი, ხან კი
მრავლობითი რიცხვით. ამიტომ ქსენოფანეს მონოთეისტობა სადავო
საგნად არის გამხდარი, განსაკუთრებით ფრეიდენტალის შემდეგ, რო-
მელმაც თავის ღირსშესანიშნავ მონოგრაფიაში (*Ueber die Theologie
des Xenophanes*) სცადა დაემტკიცებინა, რომ ქსენოფანე იყო ჰე-
ნოთეისტი¹ და არა მონოთეისტი: ის ცნობდა, რომ არის ერთი

¹ აღსანიშნავია, რომ ფრეიდენტალი ამ ტერმინს აძლევს აზრს. რომელიც გი-
ნორჩევა იმისაგან, თუ რას გულისხმობდა მასში მაქს მულერი, ვინც ეს ტერმინი
გამოიგონა. მულერისათვის ჰენოთეიზმი არის ვალმერთება კონკრეტული საგნისა,
რომელიც უსაზღვროს განსახიერებად მიაჩნდათ. ასეთი ჰენოთეიზმი, მილერის შეხე-

მთავარი ღმერთი, მაგრამ ამით მას პოლითეიზმისათვის არსებითად არ უღალატნია, რადგან ამ მთავარი ღმერთის გვერდით მას მრავალ დაქვემდებარებულ ღმერთთა არსებობა სწამდა. ფრეიდენტალს მიემხრნენ გომპერცი, იოელი, ბერკი და ბევრი სხვა.

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

1. ძველ მწერალთა შორის განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ფრეიდენტალი აძლევს არისტოტელეს სიტყვებს: *Ξειοφάνης ἔλεγε· ὅτι ομοίως ἀσεβήσιον οἱ γυνέσθαι· φάσκειντες τοὺς θεοὺς τοῖς ἀπίσθαι· λέγουσιν ἀποθεῖσθαι· ἄρα σμύνας· μὴ εἴηαι τοῖς θεοῖς πιστεῖ.* ამ სიტყვებიდან ფრეიდენტალს მიაჩნია, რომ ქსენოფანეს შეცდომად მიაჩნდა დებულება, *μὴ εἴηαι τοῖς θεοῖς πιστεῖ.* მაშ, არისტოტელეს გადმოცემიდან გამომდინარეობს, რომ ქსენოფანე იცავდა საწინააღმდეგო დებულებას, რომ ღმერთები არსებობენ მარად: ღმერთები და არა ღმერთი. — არისტოტელეს გარდა, ევსევის მოწმობიდანაც ირკვევა, რომ ქსენოფანე პოლითეისტი ღმერთი. ევსევის გადმოცემით, ქსენოფანეს უთქვამს: *εὖ γὰρ νοῖον θεοπύθεσθαι· τινα τῶν θεῶν.* ამ სიტყვებიდან, ფრეიდენტალის აზრით, ჩანს, რომ ქსენოფანეს უარუყვია ღმერთთა შორის დესპოტიზმი და, მაშასადამე, უცნია მრავალ ღმერთთა რეალობა: *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 einander*¹. და ბოლოს ფრეიდენტალი ყურადღებას აქცევს ციცერონის მოწმობას: *Colophonius Xenophanes unus qui deus esse diceret, divinationem funditus sustulit.* აქ ციცერონი აწერს ქსენოფანეს აზრს, რომ არსებობენ ღმერთები (და არა ღმერთი). რომ ციცერონს განზრახული ჰქონდა აღენიშნა, რომ არა პოლი-, არამედ მონო-თეიზმი არის შეუთავსებელი მანტიკასთან (*divinatio*), მაშინ ის ქსენოფანეს გვერდით დასახელებდა კინიკოსებსაც. რადგან ისინიც მონოთეისტურ ტენდენციას და მანტიკის უარყოფას უთანხმებდნენ ერთმანეთს. მაგრამ ციცერონს სწორედ ის უნდოდა აღენიშნა, რომ ქსენოფანე იყო პოლითეისტი, ე. ი. იზიარებდა მართლმორწ-

დულებით, არის უპირველესი ფორმა სარწმუნოებრივი ევოლუციისა. M. Miller, *Vorlesung. üb. d. Ursprung u. d. Entwicklung. d. Relig.* S. 158 f, 291 f. შტრ. Ribot. *Psychol. des sentim.* ch. IX.

¹ Freudental, *Ueb. d. Theol. d. Xenoph.* 10.

მუნე შეხედულებებს და მიუხედავად ამისა უარყოფდა მანტიკის შესაძლებლობას¹.

უნდა აღინიშნოს, რომ არც ერთი ზემომოყვანილი საბუთი ფრეიდენტალისა არ არის დამარწმუნებელი. არისტოტელე რომ არ დასატურებს ქსენოფანეს პოლითეისტობას, ეს უკვე იქიდან არის ცხადი, რომ თავის მეტაფიზიკის ცნობილ ადგილში იგი გარკვეულად ამბობს ქსენოფანეზე: τὸ ἐν εἰσὶν ἄφῃσι τὸν μᾶόν² ის გარემოება კი, რომ არისტოტელე ქსენოფანეს დასახასიათებლად ხმარობს ფრეიდენტალის მიერ მოყვანილ მოწმობაში *მეი: ფორმას*, უნდა აიხსნას თვით არისტოტელეს სიტყვა-ხმარების წესით. *მეი: ნიშნავს აქ უეჭველად იმას, რასაც აღეკვატურად მეიონ გამოთქვამს.*

არც ევსევის სიტყვებიდან გამომდინარეობს ქსენოფანეს პოლითეისტობა. ქსენოფანეს გაკიცხვით უხსენებია ის დამოკიდებულება, რომელიც არსებობს ჩვეულებრივი პოლითეისტური წარმოდგენით ღმერთებს შორის; მაგრამ ქსენოფანემ რომ ამით დაადასტურა მრავალ ღმერთთა არსებობა, ამას ევსევი არ ამბობს.

დაბოლოს ციკერონის სიტყვებსაც ნაძალადევ განმარტებას აძლევს ფრეიდენტალი: აქაც, ისე როგორც არისტოტელეს მაგალითში, *deos* ფორმა შესაძლებელია თვით ციკერონის სიტყვა-ხმარებით აიხსნას. მაშასადამე, ის ქსენოფანეს მონოთეისტობის შესახებ არაფერს ამტკიცებს: ფრეიდენტალი შემცდარია, როდესაც ფიქრობს, რომ მხოლოდ პოლითეისტობა მიაჩნდა ციკერონს მანტიკის უარყოფასთან წინააღმდეგობით დამოკიდებულებაში. მაგრამ ამასაც რომ თავი დაეანებოთ, საზოგადოდ უნდა გვახსოვდეს, რომ ციკერონს, როგორც ძველ მოძღვრებათა შინაარსის მოწმეს, ცოტა მნიშვნელობა აქვს. ღრმა ცოდნა ძველი ფილოსოფოსებისა ციკერონს არ გააჩნდა: ცნობები ამ ფილოსოფოსთა შესახებ ციკერონს ყოველ შემთხვევაში პირველი წყაროებიდან არ ჰქონდა ამოკრებილი.

2. განვიხილოთ ფრეიდენტალის არგუმენტების მეორე ჯგუფი. ძირითადი მეთოდოლოგიური დებულება, რომელსაც ამ შემთხვევაში ფრეიდენტალი ეყრდნობა, 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 wird*³. ამ მეთოდოლოგიურ პრინციპამდე ფრეი-

¹ Freud., II f.

² DV 11 A 30.

³ Freud., 17.

დენტალი მიდის ძველ საბერძნეთში ღვთაების პრობლემის გადაწყვეტის სხვადასხვა ფორმის შესწავლით. არც ერთი ანტიკური მოაზროვნე არ იყო წმინდა მონოთეისტი, თუმცა ერთ ღმერთს მათ შორის მრავალი ახსენებდა. თვით პლატონი და არისტოტელე, რომლებმაც ერთი ღმერთის იდეა სხვებზე უფრო გარკვეულად შეიგნეს, მის გვერდით მრავალ ღმერთს სცნობდნენ. მით უფრო ნაკლები უფლება გვაქვს ჩვენ ისეთ ადრინდელ მოაზროვნეს, როგორც იყო ქსენოფანე, მონოთეისტობა მივაწეროთო, ამბობს ფრეიდენტალი¹.

ამ მსჯელობაში დაშვებულია შეცდომა, რის გამო მთელი ისტორიული პროცესი ღმერთის იდეის განვითარებისა ყალბად არის გაშუქებული. იმ გარემოებიდან, რომ პლატონი და არისტოტელე ან სტოელები მონოთეისტები არ იყვნენ, არ გამომდინარეობს, რომ ქსენოფანესაც არ შეეძლო მონოთეისტი ყოფილიყო. ნუ დაგვაიწყდება შემდეგი ფრიად მნიშვნელოვანი გარემოება:

მოგვიანო ფილოსოფია მისწვდა იმ აზრს, რომ ათასი წლის განმავლობაში განმტკიცებული პოლითეისტური სარწმუნოების დამარცხება ფილოსოფიური არგუმენტებით არც ისე ადვილია. ამიტომ მან სხვადასხვა კომპრომისს მიმართა, რათა სახალხო რელიგიას შერიგებოდა. დემოკრიტემ, რომლის თვალსაზრისით გარდა ატომებისა და ცარიელი სივრცისა, შეუძლებელია რაიმე არსებობდეს, მოახერხა მაინც თავის სისტემაში გამოეკეთა ადგილი, სადაც პოლითეისტურ ღმერთებს შეეძლოთ თავისი შეფარება². პლატონმა და არისტოტელემ, რომელთა ფილოსოფიიდან აუცილებლად გამომდინარეობს მონოთეიზმი, ცნეს, რომ თითოეულ მნათობს აქვს სული, რომელიც იგივე ღმერთია³. ამასთან პლატონი *explicite* აღიარებდა, რომ ხალხისათვის დატოვებული უნდა იქნეს პოლითეისტური მითები, რადგან ის განყენებულ აზრს ვერ სწვდება. უკანასკნელ შეხედულებას უფრო გარკვეულად ვაიმეორებენ სტოელები, რომლებიც სასტიკად ეწინააღმდეგებოდნენ სახალხო სარწმუნოების დამხობის ცდებს და სწორედ ამიტომაც მარკუს აურელიუსის სახით საშინლად სდევნიდნენ ქრისტიანობას⁴.

თუ დემოკრიტე, პლატონი, არისტოტელე და სტოელები, ასე თუ ისე, არიგებდნენ თავის ფილოსოფიას სახალხო სარწმუნოებასთან, კინიკოსები არც კი თვლიდნენ საჭიროდ შეეწუხებინათ ამისათვის თავი და ღიად სტოელებდნენ წინააღმდეგობას თავის მონოთეისტურ იდეოლოგიასა და სახალხო სარწმუნოებას შორის იმ მოსაზრებით, რომ, პო-

¹ Freud., ff. 13

² Zeller, I 1159 ff.

³ Krieger, Forschungen, 198 f.

⁴ Krüger, Kirchengeschichte. 35.

ლითეიზმი თემცა საზოგადოებრივი წესწყობილებისათვის ფრიად სა-
ჭირო პირობითი დაწესებულებაა (νóμος), მაგრამ ის უმნიშვნელოა ფი-
ლოსოფოსისათვის, რომელსაც მხოლოდ ის აინტერესებს, რა არსებობს
ნამდვილი (φύσις) და არა პირობითი (νόμος).

ქსენოფანე ამ მოაზროვნეებს არ გავს, მისი მოღვაწეობა იმ ხანას
ეკუთვნის, როდესაც მონოთეისტური იდეა აზროვნების ისტორიაში
პირველად გაჩნდა. ამიტომ გასაგებია ის აღფრთოვანება, რომელიც ქსე-
ნოფანეში ამ აღმოჩენას უნდა გამოეწვია. თუ საზოგადოდ მთელი წინა-
სოკრატული ფილოსოფიისათვის ლოგიკური კომპრომისები უცხოა
(გარემოება, აღნიშნული და გამოკვლეული უკვე რიტერის მიერ), მით
უმეტეს ქსენოფანესათვის უცხო იყო ყოველგვარი ოპორტუნიზმი
ღმერთის საკითხში. ცნობილმა თავისი თვინიერებით საბერძნეთის
სარწმუნოებამ ვერ მოასწრო ჯერ მოულოდნელი შემოტევისათვის პა-
სუხის გასაცემად მომზადებულიყო. შემდეგ, მეხუთე საუკუნის განმავ-
ლობაში მან შეძლო თავისი ძალების მობილიზაცია და მოწინააღმდეგე-
ებს კათოლიკურ ეკლესიაზე უარესად არ სდევნიდა. გავიხსენოთ ანაქ-
საგორის დევნა, რომელსაც ბრალად მონოთეისტობა ედებოდა; გავიხსე-
ნოთ სოკრატე. რომლის საბრალმდებლო აქტში აღნიშნული იყო, რომ
ის ღმერთებს თავყვანს არა სცემს, — პროტაგორი, რომელიც სარწმუ-
ნოებრივი დევნის გამო იძულებული შეიქნა ათინიდან გაქცეულიყო, —
დიაგორ მელოსელი. რომლის თავი შეფასებული იყო, და მრავალი სხვა¹
მაგრამ ყველა ეს მაგალითი ქსენოფანეზე უგვიანეს ხანას ეკუთვნის.
ქსენოფანე კი ჯერ არ იცნობდა სარწმუნოებრივ დევნას, არა იმიტომ,
რომ ის პოლითეისტი იყო და არსებითად არ ეწინააღმდეგებოდა გაბა-
ტონებულ სარწმუნოებას, როგორც ფიქრობენ ფრეიდენტალი (S. 12)
და სხვები, არამედ იმიტომ, რომ ჯერ კიდევ კარგად ვერ გაუგიათ, რა
შედეგები უნდა მოჰყოლოდა ქსენოფანეს პროპაგანდას. ასე არ იყო გა-
ნა ახალ ევროპაშიც, სადაც რევოლუციურ იდეებს პირველად არამ.კ
თუ არ სდევნიდნენ. არამედ მფარველობასაც უწევდნენ მათ თვით ჰე-
ფეები? ვინ იცოდა მაშინ, რომ საინტერესო საუბრებს ფილოსოფიურ
თემებზე მოჰყვებოდა შედეგად რევოლუცია, რომელიც გილიოტინაზე
გააგზავნიდა იმათ, ვინც ამ იდეებს მფარველობდა? როდესაც კი ეს
შედეგი შეიგნეს, როდესაც არისტოკრატის სალონებიდან რევოლუ-
ციური იდეოლოგია სახალხო მოძრაობის ფართო ასპარეზზე გამო-

¹ Lange. Gesch. d. Materialismus. Recl. Ausg., I, 29, 173 ff. ცელერი
ეკამათება ლანგეს, 1, 59 ff. მაგრამ ვერ ამტკიცებს, რომ საბერძნეთის სარწმუნოებ-
ისათვის უცხო იყო იდეური მოწინააღმდეგეების დევნა. თუ მართალია ცელერის დებუ-
ლება, თითქოს der Begriff der Ketzerei den Griechen im ganzen genommen
fremd war, მაშინ რად სდევნიდნენ, მაგალითად, დიაგორ მელოსელს?

ვიდა, მართო შორეული მსგავსებაც რევოლუციონერობასთან საკმარისი იყო საშინელი დევნისათვის.

რაკი ქსენოფანე ერთხელ მიხვდა პოლითეიზმის სიყალბეს, ის წინდაუხედავი ენთუზიაზმით განავითარებდა ამ აზრს ბოლომდე. ვინც იცნობს მეთვრამეტე საუკუნის ფილოსოფოსთა დაუზოგველ რადიკალიზმს და შემდგომი ეპოქის რომანტიკოსებს, რომლებმაც ისტორიულ ტრადიციასთან კომპრომისები გამონახეს, მისთვის არაფერია შეუსაბამო, რომ ქსენოფანეს მონოთეიზმის დაცვაში შეეძლო მეტი თანდათანობა გამოეჩინა, ვიდრე პლატონს ან არისტოტელეს. განა თვითონ ფრეიდენტალი არ აღიარებს, რომ ქსენოფანემ განავითარა თავისი პრინციპები mit schonungsloser Nacktheit und mit beispielloser Derbheit den Volksmeinungen entgegen¹. ასეთი თქმა არც პლატონის, არც არისტოტელეს შესახებ ამ შემთხვევაში შეუძლებელია. ამიტომაც ქსენოფანესათვის წმინდა მონოთეიზმის მიწერა სრულიად არ ნიშნავს, რომ ჩვენ ეძიებულ მას aus der Continuität geschichtlicher Entwicklung heraustreten².

თუ ეს ჩვენი მოსაზრება სწორია. მაშინ ირღვევა ის მეთოდოლოგიური დებულება, რომელიც ზევით ფრეიდენტალმა დაამყარა. წინასოკრატეიკოსებთან შეფარდებით ეს დებულება აშკარა შეცდომად იქცევა: Unzweideulige Worte gegen die Vielheit der Götter (რაც ფრეიდენტალს მიიჩნია ერთადერთ გადამწყვეტ საბუთად ქსენოფანეს მონოთეისტობის დასამტკიცებლად) შესაძლებელია ქსენოფანეს თავის დაკარგულ ნაწერებში გამოეთქვა. აღიარება იმისა, რომ მხოლოდ ასეთი სიტყვებია საკმარისი ქსენოფანეს მონოთეიზმის დასამტკიცებლად, ისეთი პირობების შემოღებას ნიშნავს, რომლებიც საკითხს წინასწარ ფრეიდენტალის სასარგებლოდ სჭრიან.

3. ფრეიდენტალი დარწმუნებულია, რომ თვით ქსენოფანეს ფრაგმენტებიც ამტკიცებენ მის მონოთეისტობას. მთელი რიგი ფრაგმენტე-

¹ Freud., 8

² Freudental, 31. Diels, Arch. f. Gesch. d. Philos. X, 534. ვენიწნავს: „Wenn es auffallend 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 einer Größe über den Glauben der klassischen und hellenistischen Epoche emporragt. ასე დაფასებას ვთანხმება აგრეთვე Wilamowitz, Griech. Literatur, 3. Aufl. S. 62, რომელიც წერს, რომ ქსენოფანე den einzig wahren Monotheismus vertrat, der je auf Erden existiert hat.

ბისა ღმერთს მრავლობითად ახსენებს. რაც შეეხება რამდენიმე ფრაგმენტს, სადაც ღმერთი მხოლოდობით რიცხვშია ნახსენები, უკანასკნელი მანა - ცნების გამოსახატავად არის ხმარებული და, მაშასადამე, ქსენოფანეს მონოთეისტობის სასარგებლოდ არაფერს ამბობს¹, განსაკუთრებულ ყურადღებას ფრეიდენტალი 23-ე ფრაგმენტის ანალიზს აქცევს:

είξ μὲν ἐν τῇ θεῶν καὶ ἀνθρώπων μύθῳ
οὕτως ἕμμεν θεῶν ἑνὸς οὕτως ἑνὸς ἑνός.

ფრეიდენტალი ფიქრობს, რომ ეს ნაწყვეტი ამტკიცებს, dass Xenophanes einen grössten Gott anerkannt hatte, aber einen Gott der doch eben nur der grösste neben anderen Göttern, μύθῳ ἐν θεῶν ist. Das aber war eine alte Lehre². თუ ფრეიდენტალი ბართალია იმაში, რომ ქსენოფანეს რამდენიმე ფრაგმენტი ექვს გარეშე ავტორის პოლითეისტურ განწყობილებას ამტკიცებს, ყოველ შემთხვევაში 23-ე ფრაგმენტი (ისე როგორც 24-ე და 25-ე) არ შეიძლება იმ აზრის საბუთად გამოვიყენოთ, თითქოს 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 ღმერთებში მთავარია ერთი ღმერთი, ნამდვილად რომ არსებობენ, 23-ე ფრაგმენტში არ გვხვდება. არაფერი გვიჩვენებს, რომ ქსენოფანეს შეეძლო აქ მრავალი ღმერთი მხოლოდ იმის გამო ეხსენებინა, რადგან მათი არსებობა მას თვითონ უეჭველად სწამდა.

მართლაც, ჩვენ ადვილად დავრწმუნდებით ჩვენი მსჯელობის სიაწორეში, თუ დავაკვირდებით, რომ ქსენოფანე ღმერთებს აქ იმ მიზნით ახსენებს, რათა მათ ერთი ღმერთი დაუპირისპიროს. პირველებთან შედარებით ქსენოფანე ახასიათებს უკანასკნელს. მაგრამ შედარება სრულიად არ მოითხოვს, რომ ის, რასთანაც ხდება შედარება, უსათუოდ არსებობდეს. შედარებისათვის ხშირად მიმართავენ ისეთ სახეებს, რომლებსაც არაფერი შეეფერება რეალობის სფეროში: მსგავსება და განსხვავება (შედარებით მიღწეული შედეგები) შესაძლებელია დამყარდეს მხოლოდ არსებულ საგანთა შორის კი არა, არამედ წარმოდგენათა შორისაც³. ამიტომ ქსენოფანეს ἐν θεῶν არ ასაბუთებს, რომ მას θεῶν რეალობად მიაჩნდა.

უნდა ითქვას, რომ „უდიდესი ღმერთთა შორის“, „ღმერთთა ღმერ-

¹ Freud., 8

² Freudental. 4.

³ ს. დანელია, კეშპარიტების გვარი. ჩვენი შეცნობა. № 1.

თი“ და მსგავსი გამოთქმები ჩვენს საღმრთო წერილშიც ხშირად გვხვდება; შესაძლებელია, რომ ასეთი გამოთქმები წარმართობიდან იყოს გადმოღებული: არმაზს, მაგალითად, წარმართი ქართველობა „ღმერთთა ღმერთს“ უწოდებდა¹. მაგრამ ეს გარემოება არ გვაძლევს საბუთს ამ საღმრთო წერილის მონოთეიზმში უარყოფით. სწორედ ასე არც ქსენოფანეს ზნეობის მტყუარა გვაძლევს საბუთს ეს მოაზროვნე პოლითეისტად გამოვაცხადოთ, მით უმეტეს, არა ერთი სახლო წყარო გვიმტკიცებს, რომ ის მონოთეისტური იდეის მქადაგებელი იყო².

ყველაზე უფრო ვრცელ ცნობას ქსენოფანეს მონოთეისტობაზე ფს.-არისტოტელე გვაძლევს: *ἐξ ἔσται ὁ θεὸς ἀπάντα, κρᾶτιστον, ἕνα φησὶν ἀντὶν προσήκειν εἶναι... τὸντο γὰρ θεὸν καὶ θεὸν δύναμιν εἶναι, κρατεῖν, ἀλλὰ μὴ κρατεῖσθαι, καὶ πάντας κρᾶτιστον εἶναι.* ამ პირდაპირი დამტკიცების გვერდით ანონიმს მოჰყავს არაპირდაპირიც. ვთქვამთ, რომ ღმერთი მრავალია, მაშინ ისინი ან თანასწორი უნდა იყვნენ, ან უთანასწორო (ე. ი. ერთი იქნება უკეთესი, ვიდრე სხვები), მაგრამ არც პირველი, არც მეორე შედეგი ამ ჰიპოთეზური დებულებისა ვერ უძლებს კრიტიკას: პირველი იმიტომ, რომ, მართლაც, თუ არის რამდენიმე თანასწორი ღმერთი, მაშინ არც ერთის შესახებ არ ითქმებოდა, რომ ის ყველაზე უკეთესია (ღმერთი კი არის ყველაზე უკეთესი) და გარდა ამისა ვერც ერთი ვერ შეძლებდა თავისი ნების განუსაზღვრელად განხორციელებას, ვინაიდან მას აღუდგებოდა წინ მეორის ნება. *πλεόντων οὖν ὄντων ἐξ μὲν εἷεν τὰ μὲν ἀλλήλων κρείττους τὰ δὲ ἥττους, οὐκ ἂν εἶναι θεοὺς· πεφουκίαντι γὰρ τὸ θεῖον μὴ κρατεῖσθαι. ἴσων δὲ ὄντων, οὐκ ἂν ἔχειν θεὸν φύσιν, ὅν θεῖν εἶναι· κρᾶτιστον, τὸ δὲ ἴσων οὔτε βέλτιον οὔτε χείρον εἶναι τοῦ ἴσου. ἄστ' εἴπερ εἴη τε καὶ τοιοῦτον εἴη θεός. ἕνα μόνον εἶναι τὸν θεόν. οὐδὲ γὰρ οὐδὲ πάντα δύνασθαι ἂν ἢ βιάσαιοτο, οὐ γὰρ ἂν δύνασθαι· πλεόντων ὄντων. ἕνα ἄρα εἶναι μόνον³.*

ამ მოწმობას, რომლის მნიშვნელობა იმის შემდეგ, რაც ითქვა ზევით

¹ O. v. Wesendonk, Ueber georgisches Heidentum, Leipzig. 1924, S. 81.

² Frudental, 8. ფიქრობს, რომ ზემოაღნიშნულ ფრაგმენტში, რაკი ღმერთები ნახსენებია ადამიანების გვერდით, რომლებიც რეალურად არსებობენ, ისინიც ქსენოფანეს რეალობად მიიჩნედა: „შეუსაბამობა იქნებოდა ვითომ, რომ ქსენოფანეს დე-უენებში: neben die nicht realen Götter die sehr realen Menschen. მაგრამ რაშია აქ შეუსაბამობა, არ ჩანს: ფრეიდენტალი მხედველობიდან უშვებს, რომ სახეების რეალობას თუ ფიქტიურობას შედარების აქტისათვის მნიშვნელობა არა აქვს და ამიტომ ქსენოფანესაც ერთი ნამდვილი ღმერთი შეეძლო ყოველი დაბრკოლების გარეშე შეედარებინა რეალური ადამიანებისა და არარეალური ღმერთებისათვის.“

³ DV 11 A 28, c. 3. 4-5. შტრა. სიმპლიკიოსის ცნობაც: *ὅν (sc. τὸν θεόν) ἕνα μὲν δείκνυσιν ἐκ τοῦ πᾶν τῶν κρᾶτιστον εἶναι.* DV 11 A 31.

ფსევდო-არისტოტელეს ნაწერზე, დავის გარეშე უნდა იყოს, ემატებიან არისტოტელეს, ევსევის და იპოლიტეს ჩვენებანიც. არისტოტელეს სიტყვები უკვე მოვიყვანეთ¹. იპოლიტე გარკვეულად აღნიშნავს ქსენოფანეს შესახებ: *ἄριστος δὲ καὶ τὸν μῆδον εἶναί... ἕνα*². ევსევის კი მოჰყავს ის საბუთი, რომლითაც ანონიმიც სარგებლობს ღმერთის ერთიანობის დასამტკიცებლად. ეს საბუთია დებულება, რომ ღმერთს არ შეეფერება მორჩილება: *ἄποδαίνεταί δὲ καὶ περὶ μῆδων ἄς οὐδέμιας ἠγεμονίας ἐν αὐτοῖς ὀσσηζ· οὐ γὰρ ὅσιον θεσπίνεσθαι, τινὰ τῶν μῆδων· ἐπιμένεσθαι, τε μῆδῆος αὐτῶν μῆδῆνα μῆδ' ἕλας*³.

ქსენოფანეს მონოთეისტობას ყველაფერი ეს საკმაოდ ამტკიცებს. მაგრამ აქ იბადება ძნელი საკითხი: თუ ქსენოფანე მონოთეიზმს ქადაგებდა, რისთვის ახსენებს ის თავის ლექსებში მრავალ ღმერთს? ზევით ჩვენ ჩამოვთვალეთ ფრაგმენტები, სადაც ღმერთი მრავლობით რიცხვშია ნახსენები. ნაწილი ამ ფრაგმენტებისა სიძნელეს არ წარმოადგენს ამხსნელისათვის. ქსენოფანე იქ ღმერთებს იმ მიზნით ახსენებს, რათა მათი არსებობა უარყოს და რწმენაც მათდამი დაგმოს. ამ აზრით არიან ღმერთები ხსენებული მე-11, 12, 14, 15 და 16 ფრაგმენტებში. როდესაც ქსენოფანე ამბობს:

ἄλλὰ βῆροισι θεοῖσιν: θεοὺς γυνῶσθαι,

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

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

*μῆδον ἢε παρμῆσιν: ἄξεν ἕχεν: ἄγασθῶν*⁴.

აქ ქსენოფანე ღმერთების პატივისცემისაკენ მოუწოდებს. როგორ შევარაგოთ ეს ფაქტი ქსენოფანეს მონოთეისტობასთან, რომელსაც ფს.-არისტოტელე ადასტურებს?

ცელერი ფიქრობდა, რომ აქ საქმე იმ ფსიქოლოგიურ მოვლენასთან გვაქვს, როდესაც სიტყვა-ხმარება ადამიანისა განიცდის გავლენას ენის ტრადიციულ ფორმათაგან, რომელთაც, შეიძლება, ამ ადამიანის წარმოდგენათა წყობა არც კი ეთანხმებოდეს. სწორედ ამიტომაც ქსენოფანე, თუმცა ის მონოთეისტი იყო, ტრადიციული ენის გავლენით, რო-

¹ D V 11 A 30.

² D V 11 A 33.

³ D V 11 A 32.

⁴ D V 11 B 1.

მელიც პოლითეისტური იდეოლოგიის დას ატარებდა, ღვთაებრივი პრინციპის (τὸ θεῖον) აღსანიშნავად სარგებლობდა სიტყვით θεός, თითქოს ისიც პოლითეისტი ყოფილიყო. უეჭველია, ასეთი გამოთქმა არ იყო სწორი. მაგრამ არაერთი მაგალითი გვიჩვენებს, რომ მსგავსი რამ ხშირად ჩაუდენიათ: დიოგენე კინიკოსი, მიუხედავად თავისი მონოთეისტობისა, ამბობდა: τῶν θεῶν ἕνε: ἄχρητ' ἀλλοι δὲ τοῖς σφιδῆς οἱ θεοί. ამნაირაჲვე პლატონიც ფედონში აღამინს ღმერთების საკუთრებას (ἀχρητᾶς τῶν θεῶν) უწოდებდა. როგორც პლატონი და დიოგენე კინიკოსი ხმარობენ ამ შემთხვევაში ზეი-ფორმას უზოგადესი θεῖον-ის აღსანიშნავად და, მაშასადამე, ეს ფორმა მათ პოლითეისტობას არ ამტკიცებს, ისე არც ქსენოფანეს ზეი: ამტკიცებს, რომ ია პოლითეიზმს იზიარებდა.

ცელერს შეეძლო ამ მაგალითების გაგრძელება: მრავალი მწერალი მოგვიანო ხანისა, მონოთეისტური იდეოლოგიის მომხრე, ტრადიციულ სიტყვა-ხმარებასთან შეგუებით სარგებლობს ხშირად პოლითეისტურ საფუძველზე აღმოცენებული ლექსიკონით. მაგრამ საქმე ისაა, რომ ეს არაფერს ამტკიცებს ქსენოფანეს შესახებ. პლატონს, არისტოტელეს და მით უმეტეს მოგვიანო მწერლებს შეეძლოთ პოლითეისტური სიტყვა-ხმარებისათვის დაეთმოთ, რადგან მათთვის ღმერთის რაოდენობის პრობლემა არ იყო მთავარი საკითხი. სულ სხვა იყო ქსენოფანეს მდგომარეობა, რომლისათვის მთელი ფილოსოფია ღმერთზე სწორი წარმოდგენის დამყარებაში მდგომარეობდა. ცხადია ამიტომ, რომ მას არ შეეძლო თავისი ფილოსოფიის ძირითად ამოცანაზე ტრადიციული სიტყვა-ხმარების გავლენით ხელი აეღო. თუ მოგვიანო მწერლები პოლითეისტურ ფრაზეოლოგიას ურიგდებიან. ქსენოფანესათვის ასეთი რამ უცხო უნდა ყოფილიყო, რადგან ყოველი ნოვატორი ცდილობს ტრადიციას რაც შეიძლება სასტიკად გაემიჯნოს; გაემიჯნოს სხვათა შორის ენაშიც: გავიხსენოთ საფრანგეთის რევოლუციონერთა თავისებური ქარგონი. როდესაც საკითხი ღმერთს ეხებოდა. ქსენოფანეს მთელი ენერგია უნდა მოეკრიბა, რათა თავისი ოდებნათვის სათანადო სიტყვიერი ფორმა მიეცა: შეუძლებელი იყო ქსენოფანეს, თუ მისი მიზანი პოლითეიზმის გაკრიტიკება იყო, ისეთი ენით ესარგებლნა, რომ თვითონაც პოლითეისტს დამსგავსებოდა. სწორედ მისგან იყო მოსალოდნელი eine peinlichere Genauigkeit¹ ღვთაების აღნიშვნაში. ვიდრე პლატონისა ან არისტოტელესაგან, რომლებიც ბოლოს და ბოლოს ქსენოფანესავით სასტიკი მონოთეისტები არ იყვნენ. როგორც ირკვევა, ქსენოფანეს დაფასებაში ცელერი იმავე ყალბ პლატფორმაზე დგას, რო-

¹ Zoller, 1,649.

გორც მისი მოწინააღმდეგე ფრეილენტალი; ისინი ვერ უწევენ საკმაო ანგარიშს ქსენოფანეს ორიგინალობას და უმართებულოდ გადააქვთ მასზე მოგვიანო მოაზროვნეების ანალოგია: ფრეილენტალს — როდესაც ის ქსენოფანეს აწერს კომპრომისს პოლითეისტურ იდეოლოგიასთან, ხოლო ცელერს — კომპრომისს პოლითეისტურ ფრაზეოლოგიასთან. როგორც თავისი იდეოლოგიის შინაარსით, ისე თავისი თხზულების ენითაც ქსენოფანე კი არ ჰკრავს კომპრომისს პოლითეიზმთან, არამედ ებრძვის მას დაუნდობლად. და თუ მის ფრაგმენტებში პოლითეისტური ხასიათის გამოთქმა გვხვდება (მეძი), ამას სხვა ახსნა სჭირდება, ვიდრე ის, რომელსაც ცელერი გვაძლევს¹.

ყველაზე უფრო დასაჯერებელი გადაწყვეტა ამ საკითხისა იქნება ის, თუ ვაღიარებთ, რომ ქსენოფანე პოლითეისტიც იყო და მონოთეისტიც, ოღონდ თავისი მოღვაწეობის სხვადასხვა მომენტში. თუ მხედველობაში მივიღეთ, რომ მისი ლიტერატურული მოღვაწეობა კოლოფონში დაიწყო, როდესაც ჯერ კიდევ ახალგაზრდა ქსენოფანეს ალბათ საკუთარი ფილოსოფიის მთავარი პრობლემები არც კი 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 „*Quaestio-num Xenophanearum 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*². პირველად ქსენოფანე განისაზღვრებოდა, კერნის შეხედულებით, იმით, რომ ის ეჭვს გამოსთქვამდა, თუ რამდენად ჭეშმარიტია სხვა მოაზროვნეთა თეორიები; მხოლოდ შემდეგ მივიდა ქსენოფანე მონოთეიზმამდისო. მეორე თავის ნაწერში კერნი ამბობს: *Es zeigt den Philosophen noch keineswegs als Monotheisten, was er doch unstreitbar gewesen ist. sou-*

¹ აღსანიშნავია აქ კარსტენის მოსაზრება, თითქოს ქსენოფანე იმიტომ ხმარობდა ფორმას *მეძი*, რომ იმდროინდელ ბერძნულში არ იყო სიტყვა ერთი ღმერთის ცნების გამოსათქმელად. ყოველ შემთხვევაში *მეძი* უკეთესად გამოსთქვამდა ამ ცნებას, ვიდრე *მეძი*. როგორც კარსტენის, ისე დილთეის ჰიპოთეზაც, თითქოს ქსენოფანეს. მიუხედავად თავისი ფილოსოფიის მონოთეიზმისა, პოლითეისტურა წარმოდგენები მაინც უნდა დაეტოვებინოს *in dem persönlichen Bedürfnis (Dilthey, Einleit. in d. Geisteswissensch. 1 191)*, არ არის გასაზრებელი: მეექვსე საუკუნისთვის უცხო იყო იდეა ორმაგი ჭეშმარიტებისა. რომელიც განვიხარდა ალექსანდრიულ სინკრეტისტულ ხანაში *πίσις* და *იოქლა* დაპარისპირების სახით.

² F. Kern, *Quaestio-num Xenophanearum capita duo*, p. 12.

dern als einen Theologen, der an einem die übrigen Götter weit überragenden höchsten Gott festhält¹. დერინგმა განავითარა ეს შეხედულება კერნისა. მისი აზრით, ქსენოფანეს ევოლუციაში არის სამი ფაზა და არა მხოლოდ ორი, როგორც გამოდის ეს კერნის ჰიპოთეზიდან: პირველ ფაზაში ქსენოფანე ძველი საზოგადოების ერთგული შეიღია: ეს არის ხანა *pielätvoller Stimmung*, როდესაც სწორედ დაწერილია ქსენოფანეს ელეგიები. მეორე ფაზაში ქსენოფანეს გაელევიდა სარწმუნოებრივი ექვი: ეს არის ხანა სილებისა, რომლებშიც ქსენოფანე ჰომეროს-პესიოდეს „მატყუარა“ იდეოლოგიას ამართახებს. ამას მოჰყვება მესამე ფაზა, როდესაც აშენდა ქსენოფანეს ფილოსოფიური თეორია თავის პოზიტიურ ნაწილში და დაიწერა დიდაქტიკური პოემა².

ამ ჰიპოთეზის სასარგებლოდ ჩვეულებრივ ტიმონ ფლიუნტელის მოწმობა მოჰყავთ. სექსტიკოსი პირონ ელიდელის მიმდევარმა ტიმონმა დაწერა სამი წიგნი სილებისა (*σῆλξοι*), რომელთაგან დარჩენილი ფრაგმენტები საშუალებას გვაძლევენ მისი შინაარსი აღვადგინოთ³. ტიმონი მიბაძავს ჰომეროსის მოთხრობას ოდისეისის ჰადესში ჩასვლაზე (*Nexu:z*) და სასტიკად დასცინის, როგორც ძველ, ისე თანამედროვე ფილოსოფიურ თეორიებს, რომელთა წარმომადგენლების ერთ-ერთი კაშათი (*λογομαχία*) სასაცილოდ არის დახასიათებულ პირველ წიგნში. ქსენოფანეს განსაკუთრებული როლი აქვს მინიკებული. მისი აზრდელი გამოჩნდება მეორე წიგნში და ავტორის შეკითხვებზე მწარე სარკაზმით გაელენთილ დახასიათებას აძლევს ჰადესში მყოფ ფილოსოფოსთა სულებს *omnes aculeatis verbis perstringendo*⁴. ტიმონი, რო-

¹ Kern. Beitrag zur Darstellung der Philosophie des Xenophanes, S. 4 ობ. აგრეთვე Sub. Xenoph. v. Kolophon, 13.

² Döring, Xenophanes, 284, 287. დერინგს შესაძლებლად მიჩნია, რომ ქსენოფანეს თავისი განვითარების უკანასკნელ ხანაში, როდესაც ღმერთმა მის წარმოდგენაში პაროენების ნრწნები დაჰკარგა. მრავალ ღმერთის არსებობა ეცნო. დერინგი, S. 294, ფიქრობს, რომ საკითხი ქსენოფანეს მონოთეისტობა თუ პოლითეისტობაზე არ არის ყურადღების ღირსი, თუმცა ამ აზრთან აშკარა წინააღმდეგობით იგრევე დერინგი იმავე საკითხს (284 გვერდზე) ქსენოფანეს ფილოსოფიის მკვლევრისათვის ძირითად საკითხად თვლის. თუ ქსენოფანეს ღმერთი დერინგს მსგავსად ნატურალიზტურად გაეიგეთ, მაშინ მართლაც ამ საკითხს დიდი მნიშვნელობა არ ექნება. მაგრამ საქმეც ის არის, რომ ასეთი გაგება ქსენოფანესი სრულიად უმართებულა.

³ Wachsmuth, Sillogr. gr. 43, რომელმაც სცადა ეს თხზულება აღედგინა შემდეგ დააკენას აკეთება: *Certa enim duo mihi videntur: et totum poema in *νεκυστας* formam esse redactum et in primo libro *λογομαχίαν* inter philosophos commissam describi: tertium certum non videtur, sed est... Xenophanem secundo tertioque libro a Timone interrogatum de singulis philosophis disseruisse.*

⁴ Wachsmuth, Sillogr. graec. p. 10, 42—48.

მელიც ქსენოფანეს აშკარა სიმპათიით ეკიდება. ბოლოს მას შემდეგ სიტყვებს ათქმევინებს:

ἄς καὶ ἐγὼν ὀφείλον πικρὸν νόσον ἀντιβῶλησιν
ἀμφοτερόπλαπτος. ὄσληθ' ὅ' ἔβῃ ἔξ᾽ ἀπατήσῃ
πρεσβυτέρησ ἔτέων καὶ ἀμειψήριστος ἀπάσης
σχεπτοσύνης. ὄπηγ ἡδ' ἔμὸν νόσον εὐρύσσαιμι
εἰς ἔν τοῦτο ἡε πᾶν ἀνελεύετο· πᾶν ὅ' ἔόν αἰεὶ
πάντη ἀνελαχόμενον μίαν εἰς φύσιν ἴσταμ' ἑμοίην¹.

კერძი და ღერინგი ფიქრობენ, რომ ტიმონის ეს სიტყვები მოწმობენ ქსენოფანეს აზრებში მომხდარ ცვლილებას. ახალგაზრდობაში სკეპტიკოსი, ქსენოფანე მოხუცებულობისას დოგმატიკოსად გადაიქცა, რაზედაც თვითონ ნაწილობრივ ტიმონთან შეხვედრისას ჰადესში². მაგრამ ქვევით დავრწმუნდებით, რომ სრულიადაც არ არის სავალდებულო ტიმონის ნათქვამი ისე გავიგოთ, თითქოს ქსენოფანე მოხუცებულობისას გადაიხარა დოგმატიზმისაკენ. ტიმონის სიტყვები შეიძლება ასედაც გავიგოთ: ქსენოფანე მწუხარებას გამოთქვამს, რომ მან მოხუცებულობის უამსაც კი ვერ განითავისუფლა თავი, სკეპტიკოს ტიმონის დაფასებით, ზერელე დოგმატიზმისაგან. ასე გაგებულ ტიმონი, ცხადია, ვერ გამოდგება ქსენოფანეს შეხედულებათა ევოლუციის დასამტკიცებლად. ისიც თუ განზე დავტოვებთ, რომ ტიმონი, როგორც მგოსანი, სრულიადაც არ ისახავდა მიზნად ქსენოფანეს მსოფლმხედველობის ისტორიული განვითარება სწორად გადმოეცა³.

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

განსაკუთრებით საოცარია ამ შემთხვევაში არგუმენტაცია ფრედენტალისა, რომელიც ცელერის მსგავსად მოითხოვს, რათა დებულება ქსენოფანეს შეხედულების ევოლუციის შესახებ დამტკიცებულ იქნეს, და ამ მოთხოვნის გასამართლებლად ის დაკვირვება მოჰყავს. თითქოს წინასოკრატელები ასეთი ევოლუციის გარეშე იღვინ:

¹ Wachsm. Sil. gr. fr. 45.

² Kern. Beitrag, 4; Ueb. Xenoph. 13.

³ ტიმონი, მაგალითად, ქსენოფანეს გამოათქმევინებს აზრს სოკრატელებზე (fr. 41). აკადემიკოსებზე (42 fr.) და არისტოტელებზე (fr. 43). რა თქმაა სჭირო, რომ არც ერთს შესახებ ისტორიულ ქსენოფანეს წარმოდგენაც არ ეწებოდა.

Ihnen war die Bildung einer Weltansicht offenbar keine Arbeit, die in jugendlicher Begeisterung leichthin 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 niederlegen¹. რომ წინასოკრატელები ჩვეულებრივ ლიტერატურულ ასპარეზზე კარგად მომწიფებულნი გამოდიოდნენ, რის გამოც აპოლოდორეც მათ ზემოთ-თხულების გამოქვეყნებით ზომავდა,—ეს საკმაოდ კარგად ცნობილი ფაქტია. მაგრამ აქედან სრულიადაც არ გამომდინარეობს, თითქოს წინასოკრატელებისათვის უცხო იყო (ფრეიდენტალის სიტყვები რომ ვისმართ) eine allmähliche Umwandlung der Ansichten. წინასოკრატელებიც, ისე როგორც საზოგადოდ ყოველი მოაზროვნე, თავიანთ საბოლოო შეხედულებებს აყალიბებდნენ არა უცბად, არამედ ხანგრძლივად ან ქსენოფანეს სიტყვებისამებრ *χρόνως*: *ζηῆσιναίε; ἔξεσσι;σχαισσ;σ; ἄμαξιον*. წინააღმდეგის თქმა ნიშნავს წინასოკრატელების გამორიცხვას ემპირიული სინამდვილის კანონთა მოქმედების სფეროდან. სულ სხვა საქმეა, რომ წინასოკრატელები გვიან იწყებდნენ ლიტერატურულ მოღვაწეობას. მაგრამ უკანასკნელი მოსაზრება არაფერს ამტკიცებს ქსენოფანეს შესახებ, რადგან ის სრულიადაც არ ეკუთვნოდა იმ მოაზროვნეთა რიცხვს, რომლებმაც მხოლოდ მოწიფულობისას იწყეს წერა და ისიც ერთ თხზულებაში თქვეს, რაც სათქმელი ჰქონდათ. პირიქით, ცნობილია, რომ ქსენოფანეს მრავალი სხვადასხვა სახის თხზულება დაუწერია. თუ გავითვალისწინებთ, რომ ქსენოფანეს ლიტერატურული მოღვაწეობა ფრიად ხანგრძლივი გამოდგა, მეტადრე უცილობელი ცნობები უნდა გვქონდეს, რათა შეგვეძლოს ვთქვათ, რომ ამ ხნის განმავლობაში ქსენოფანეს არ გამოუშველია აზრი ღვთაების ბუნებაზე და უკვე ახალგაზრდობისას სავსებით შემომუშავებული ჰქონდა თავისი ფილოსოფიის პრინციპები.

როდესაც ქსენოფანემ პირველად დაიწყო წერა, მას არ ჰქონდა გაწყვეტილი კავშირი პოლითეიზმის ტრადიციებთან. გასაკვირიც არ არის, ამიტომ რომ ზოგ მის ფრაგმენტში ვხვდებით გამოთქმას *θεῶν*: შესაძლებელია, რომ ქსენოფანე არც უკვირდებოდა იმ დროს ამ სიტყვის მნიშვნელობას. მხოლოდ თანდათან, გამოვიდოდა და გადატანილ უბედურებათა ნიადაგზე მწვავედ წამოიჭრა ქსენოფანეს წინაშე ღვთაების პრობლემა, რომელიც მან მონოთეისტურად გადაწყვიტა. ამრიგად.

¹ F reudental, 5.

ქსენოფანეს ლიტერატურულ მოღვაწეობაში, რომლის ნაშთებსაც წარმოადგენენ მისი ფრაგმენტები, აღიბეჭდა ორი მთავარი ფაზა მისი განვითარებისა: პირველს ან პრეფილოსოფიურს ფაზაში ქსენოფანე იყო მხოლოდ მგოსანი, რომლის შეგნებას არ შეხებია მთავარი საკითხები მისი ფილოსოფიისა; მეორეს ანუ ფილოსოფიურ ფაზაში ქსენოფანე გაიზარდა გონებრივად და ანტიკური ქვეყნის უდიდეს მოაზროვნედ იქცა. აი ამ დროს დარჩენილ ფრაგმენტებში ჩანს ქსენოფანეს მონოთეიზმი, რომელსაც, გარდა ამისა, ნდობის ღირსი მოწმენი მარტოოდენ კი არ ამტკიცებენ, არამედ თავისი მონისტური ხასიათით საზოგადოდ ცნობილი ელვატური სკოლის მთელი ვითარებაც ასაბუთებს.

II ტ ა ვ ი

პანთეიზმი თუ თეიზმი?

1.

მორალური პათოსით გატაცებული კანტი ერთხელ წერდა: *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 მეშვეობით კაცობრიობა მონოთეისტურ იდეას აღწევს.

პირველი გზა არის გარე-ბუნების შესწავლა და გრძნობისებური შემეცნებისათვის განცალკევებულად მოვლენილ საგანთა კავშირისა ან უცილებლობის კანონის ყოვლადობის შეგნება. ამ გზას მიჰყავს მონოთეიზმამდე თ ე ო კ რ ა ზ ი ი ს მეშვეობით მრავალი ღმერთი, რომელნიც გაპიროვნებულ ბუნებრივ ძალებს წარმოადგენენ, ერთვიან ერთმანეთს უძლიერესი ღმერთის იდეის წარმოსაშობად.

უკვე ჰომეროსის პოემებში ვამჩნევთ საყურადღებო ნაბიჯებს ამ გზაზე: ზევსი გამოეყო დანარჩენ ღმერთებს, როგორც მეთაური, რომელიც ქვეყანას მართავს. ცხადია, რომ აქ ქვეყანა წარმოდგენილია, როგორც ერთი მთლიანობა ან რეალურად შეკავშირებული კოსმოსი; ამ კოსმოსური კავშირის უ შ უ ა ლ ო საფუძვლად გამოცხადებულია ზევსი, ხოლო უ კ ა ნ ა ს კ ე ლ საფუძვლად — *Μοίρα*, რომელიც მითოლოგიურად გამოთქმული ცნებაა საყოველთაო აუცილებლობისა.

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

შემდეგ ჰომეროსის ეს აზრი ზევსის უპირატესობაზე დანარჩენი ღმერთების წინაშე უფრო გაღრმავდა ორფიკოსების მოძღვრებაში, რომელთათვის ყველა ღმერთი შეერთდა ზევსში, თვითონ ზევსი კი გაიგივდა მსოფლიოსთან: მზე და მთვარე გახდნენ ზევსის თვალები, ეთერი მისი სასუნთქავი ორგანო და სხვა. ორფიკოსებისაგან დარჩენილი აფორიზმები: *εἷς θεὸς ἔν παντρεσσι* და *Ζεὺς ἀεφάλη Ζεὺς μέσσι, Διὸς δ' ἔκ παντα τέταρται* — მათ იდეოლოგიას ამ მხრივ საკმაოდ ახასიათებენ.

ეს პროცესი ღმერთების ურთიერთ შერთვისა მხოლოდ ბერძნულ ჰოლითეიზმს კი არ ემჩნევა: საზოგადოდ ყოველი რელიგია ბუნებისა აუცილებლად ვითარდება ამ მიმართულებით, იმისგან დამოკიდებულად, თუ როგორ ვითარდება ადამიანი გონებრივად, როგორ ძლიერდება მასში განზოგადებისა და აბსტრაქციის ნიჭი და როგორ ამჩნევს ის ერთიმეორისაგან გარეგნულად მოწყვეტილ ბუნებრივ მოვლენებში კავშირს. თუ რა მანძილზე წაწეულა წინ ამ გზით უკვე ინდოელთა აზროვნება, ამას ამტკიცებს მათი საღმრთო ნაწერი, ვედები, სადაც მთავარ ღმერთ ბრაჰმაზე ნათქვამია: „ის, ვისაც გადაუხედავს თვით ღრუბელთა გაღმა, რომელნიც ანიჭებენ ძალას და ანთებენ ცეცხლს, — ის, ვინც ყველა ღმერთის ერთადერთი ღმერთია, — ვინ არის ეს ღმერთი, რომელსაც მსხვერპლითა თაყვანი უნდა ვცეთ?!“¹. ერთი უმაღლესი ღმერთი, რომელიც ამ ვითარებაში ჩნდება, მრავალ ღმერთთა არსებობას არ ეწინააღმდეგება: უკანასკნელნი ექვემდებარებიან პირველს, როგორც უძლიერესს არსს, რომელიც საგანთა აუცილებელი კავშირის საფუძვლად იქცევა, — ხდებიან მის ნაწილებად (როგორც ეს იყო, მაგალითად, ორფიკოსების მოძღვრებაში) ან მის გამოვლინებებად (როგორც ეს სტოელების ფილოსოფიაში იყო). მთელი მსოფლმხედველობა კი ამ შემთხვევაში აშკარა პანთეისტურ ხასიათს იღებს: ერთი ღმერთი უზოგადესი ცნების (ბუნების) განსახიერებად იქცევა, ხოლო დანარჩენი ღმერთები — ნაკლები ზოგადობისა ან ბუნების უზოგადესი ცნებისაგან ლოგიკურად დამოკიდებული უკერძოეს ცნებათა განსახიერებად ხდებიან. პანთეისტური ხასიათი აქვს როგორც ინდოელთა რელიგიას², ისე ორფიკოსთა და სტოელთა მოძღვრებებს.

მაგრამ „ვარსკვლავით მოჭედული ცის“ შესწავლის გარდა არის მეორე გზა, რომელსაც კაცობრიობის შეგნება ღმერთის ერთიანობის

¹ გერმანული თარგმანი ამ ლექსისა მოყვანილია ოლდენბერგის წიგნში: Oldenberg, Buddha, 19. ანალოგიურ მოვლენებს ვამჩნევთ სხვა აღმოსავლური ერების რელიგიურ ვითარებაშიც. ეგვიპტელებმა ქრ. დაბ. 1500 წლით ადრე შეიგნეს, რომ ღმერთები რა. ოზირისი, გორი, ამონი ერთი და იმავე ღმერთის განსახიერებას წარმოადგენენ. „ერთთა ღმერთი და არ არის სხვა ღმერთი გარეშე მისი“, ამბობს ერთი ეგვიპტური ტექსტი.

² Gladisch, Die Eleaten und die Indier, 222 ff.

იდეამდე აყავს. ეს არის გზა „ჩემში ზნეობრივი სამყაროს“ არსში ჩაწვდომისა. უკანასკნელი გზა ბუნების რელიგიის რადიკალური უარყოფით მიიმაართება და სრულიადაც არ არის მისი გაგრძელება, როგორც ხშირად შეცდომით ფიქრობენ¹. აღამიანი უარს აცხადებს თავიანთ სტეს ბუნების ძალებს, რომლებიც ჩვენთვის გარეგნულ გრძნობებზე მოქმედებით მელავენდებიან. გარედან დაკისრებულ საყოველთაო აუცილებლობას კი არა, მის მიერ შეცნობილ საყოველთაო სამართლიანობას სცემს გათვითცნობიერებული პიროვნება თავიანთს.

ქსენოფანეს მონოთეიზმი, როგორც ვცადეთ განგვემარტა, აღმოცენდა სწორედ ამ მეორე გზით, საკაცობრიო შეგნების ვითარების პროცესში. ე. ი. ის სამართლიანობის საყოველთაო მნიშვნელობის გაგების ნიადაგზე გაჩნდა და არა ბუნებრივ მოვლენებზე წარმოდგენათა განზოგადების გზით, როგორც ფიქრობენ ჩვეულებრივ². ქსენოფანეს მონოთეიზმი გაუღენთილია ზნეობრივი ვალდებულების ან მორალური ნორმის იდეით³, იმ დროს, როდესაც ორფიელთა და სტოელთა მონოთეიზმი ეყრდნობა ყოველი არსებულის კანონმწეონილობის იდეას. რომელიც ქვიეტეიზმით არის დამძიმებული და კეთილსა და ბოროტს შორის პრინციპული განსხვავებისათვის ადგილსაც არ ტოვებს. ვინც ამას შეიგნებს, მისთვის უდავოდ იქცევა, რომ ქსენოფანეს ფილოსოფიასა და ორფიულ მოძღვრებას შორის გარდუვალი უფსკრული უნდა არსებულებიყო. მათი განსხვავება იმ განსხვავებაზე უფრო მცირე როდია, რომელიც იდეალიზმსა და მატერიალიზმს შორის, ან თავისუფლების ფილოსოფიასა და დეტერმინიზმს შორის არსებობს. თუ ორფიელნი და სტოელნი ერთი უმაღლესი ღმერთის გვერდით მრავალ დაქვემდებარებულ ღმერთს სცნობდნენ, ქსენოფანეს ამ დაქვემდებარებული ღმერთების არსებობა რადიკალურად უნდა უარეყო, რადგან ეს აუცილებლად გამომდინარეობდა რელიგიის პრობლემისადმი ქსენოფანეს მიდგომისაგან. ორფიელთა და სტოელთა მონიზმი პანთეისტურ ხასიათს ატარებდა. ქსენოფანეს მონიზმი კი შეუთავსებელი იყო პანთეიზმთან. მართლაც და სტოელთა ერთი ღმერთი, რომლის იდეა ბუნებრივი ძალების განმასახიერებელი მრავალი ღმერთის იდეის განზოგადებითა და გაერთიანებითა წარმოდგა, იგივე უნდა ყოფილიყო, რაც განყენებულად განზრებული ბუნება. მაგრამ ქსენოფანეს ერთ ღმერთს, ვისი იდეაც იმ ღმერთების რადიკალური უარყოფიდან გაჩნდა, რომლებიც ბუნებრივ

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 მალა დგას თვით ისრაელთა მონოთეიზმზე, რომლის იაკვე ეიწრო ეროვნული ღმერთია და უცხო ტომებს დაუნდობლად ემტერება არა ნაკლებ. ვიდრე ასირიელთა აშური ან ბაბილონელთა მარდუეი.

ძალთა განსახიერებას წარმოადგენენ, არავითარი საბუთი არა ჰქონდა, იგივე ყოფილიყო, რაც ბუნება.

მიუხედავად ამისა, დებულება, ვითომ ქსენოფანეს ფილოსოფია პანთეიზმი იყო, საბერძნეთის აზროვნების ისტორიაში თითქმის უღა-ვოდ არის მიღებული. რიგი მეცნიერები, რომლებიც ამ საგანს იკვლევ-დნენ¹, ქსენოფანეს ფილოსოფიას ახასიათებენ როგორც პანთეიზმს. ასეთი იშვიათი თანხმობა მკვლევართა შორის იმ დებულებაში, რომე-ლიც აშკარად ეწინააღმდეგება ჩვენს კონცეფციას, გვაძლავს ამ დე-ბულების სასარგებლოდ არსებულ საბუთებს ახლო გავეცნოთ. ერთი რამ ცხადია, ქსენოფანეს ნაწერებიდან დარჩენილი ფრაგმენტები არა-ვითარ საფუძველს არ გვაძლევენ ამ მოაზროვნეს პანთეიზმი მივაწუ-როთ². ამიტომ ის, ვინც ქსენოფანეს მოძღვრებაში პანთეიზმის ნიშნებს ეძებს, თავის შეხედულების დასასაბუთებლად არაპირდაპირი წყაროე-ბით სარგებლობს; უმთავრესად კი — პლატონის, არისტოტელეს, ანო-ნიმის, სიმპლიკიოსის და ტიმონ ფლიუნტელის მოწმობებით: დანარ-ჩენი მოწმობები ანალოგიური ხასიათისა დასახელებული წყაროებიდან უნდა იყენენ დამოკიდებული.

საერთო ჯამში ყველა ეს მოწმობა რამდენიმე წინადადებას არ აღე-მატება, თუმცა ამაზე შექმნილი ლიტერატურა ძლიერ ვრცელია და ხანგრძლივ შესწავლას მოითხოვს. პლატონის და არისტოტელეს მო-წმობათა გასინჯვა გვარწმუნებს, რომ მხოლოდ ნაძალადევი მათი ინ-ტერპრეტაცია იძლევა საშუალებას ქსენოფანეს ფილოსოფია პანთეიზ-მის სახელით მოვნათლოთ. პლატონი ერთ თავის დიალოგში („სოფის-ტი“), სადაც გამოყვანილია „სტუმარი ელეადან“, უკანასკნელს შემდეგ სიტყვებს ათქვევინებს: τὸ δὲ πᾶρ' ἡμῶν Ἐλεᾶται ἄνθρωπος ὃν καὶ Ξενοφάνης τὴν αἰὲν ἔτι παρθεῖν ἀρχόμενον, ὃν ἔτι δὲ ὄντος τῶν πάντων ἀλλοιού-με-

¹ სახელდობრ: P. Bayle (რომელიც თავის სახელგანთქმულ ლექსიკონში *Dicti-onnaire historique et critique* წერდა ქსენოფანეზე: *Il avoit sur la nature de Dieu une opinion qui n'est guère différente du spinozisme*), Huhle (რო-მელმაც 1790 წელს გამოაქვეყნა წიგნი) „*Commentatio de ortu et progressu pantheismi inde a Xenophane primo ejus auctore usque ad Spinozam*“, Rit-ter, Brandis, Zeller. Ueberweg, Windelband, Freudental, Gomperz, Kern, Kinkel (რომელიც ქსენოფანეს აახლოებს სპინოზისგ გოეთესთან), Döring, Nestle და სხვებიც.

² აქ მხედველობაში შეიძლება მიღებულ 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 ასეთი გავების სასარგებლოდ მას არ მოჰყავს. Zeller, 1,657 და Ueberweg-Prächter, 89, სამართ-ლიანად უარყოფენ კერძის აზრს. რაც შეეხება გომპერცს, ის არამც თუ არ ამჩნევს ქსენოფანეს ფრაგმენტებში პანთეიზმის ნიშნებს, არამედ ფიქრობს, რომ ერთი მათ-განი (25 fr.) ახასიათებს ქსენოფანეს როგორც დუალისტს. Gomperz, 130.

ყავ, ოწა ო:εξέρχεται: τοις μύθοις¹. ამ სატყევიდან ჩანს, რომ პლატონი ქსენოფანეს იმ მოაზროვნეთა კატეგორიაში ათავსებს, რომელნიც ასწავლიდნენ, რომ ყველაფერი არის ერთი. მაგრამ ნიშნავს მერე ეს უსათუოდ, რომ პლატონი ქსენოფანეს პანთეისტად თვლიდა, ე. ი. აწერდა მას იმ დებულებას, თითქოს ღმერთი იგივეა, რაც ბუნება? ცხადია, არა². არც არისტოტელეს მოწმობიდან შეიძლება მტის გამოტანა ქსენოფანეს პანთეისტობის სასარგებლოდ. „მეტაფიზიკის“ ცნობილ ადგილას არისტოტელე წერს: *Ξενοφάνης δὲ πᾶτα τὸν αὐτὸν (sc. τὸν Παρμενίδου καὶ τὸν Μελίσσου) ἐνόησε.., εἰς τὸν ὄλον οὐρανὸν ἀπιπέμπει τὸ ἐν εἶναι φησι τὸν θεόν*³. ეკადრთ ავხსნათ ეს ადგილი, რომლის შესახებ დილსს სამარაღიანად შენიშნავს: *quicunque hunc locum tetigit, alius aliud inesse contendit.*

განსაკუთრებით ბევრი ფილოლოგიური სამუშაო შექმნა *ἐνόησε* სიტყვამ. ბოლოს და ბოლოს ცელერთან ერთად თითქმის საყოველთაოდ აღიარებულია, რომ ეს არაჩვეულებრივი სიტყვა არისტოტელეს ეკუთვნის და არ წარმოადგენს ინტერპოლაციას, როგორც შეცდომით ფიქრობდა დილსი⁴. მაგრამ რას ნიშნავს ეს სიტყვა? ალექსანდრე აფროდიზიელის აზრით, *ἐνόησε* იგივეა, რაც *ἐν εἶναι τὸ πᾶν εἶπᾶν* (*In Aristot. Metaphys. p. 33, 11*). ასეთი გაგებით, რომელსაც იზიარება ფრეიდენტალიც, *ἐνόησε* უნდა ნიშნავდეს „გამაერთიანებელს“. მაგრამ საკვირველია, რომ ამ უქანასკნელი ცნების გამოსათქმელად არისტოტელემ არ იხმარა ჩვეულებრივი *ἐνόησε*. ამიტომ შეიძლება ვიფიქროთ, რომ *ἐνόησε* სიტყვით არისტოტელეს სურდა გამოეთქვა არა ის აზრი, რომელიც ჩვენებურად გამოიხატებოდა სიტყვით „გამაერთიანებელი“, არამედ რაღაც სხვა. ბერნეტმა დაამტკიცა, რომ ეს სიტყვა ნიშნავს „ერთის დამცველს“⁵. მაგრამ „ერთის დაცვა“ რომ პანთეისტობა ან ღმერთისა და ქვეყნის გაიგივება არ არის, ამას დიდი განმარტება არ სჭირდება.

¹ DV 11 A 29.

² თითო ფრეიდენტალი, რომელიც გაბედულად იცავს ქსენოფანეს პანთეიზმს. იძულებულია აღიაროს, რომ პლატონის ზემოთყვანილი 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 Burnet, 110. სარგებლობს ამ ძნელი სიტყვის ასახსნელად სხვა სიტყვებით, რომლებთან მიმსავესებით არისტოტელეს უნდა შეექმნა ის: *μηθ' ἔξει, φιλίππει, ἐνέξει* ანალოგიური მოვლენები უნდა იყვნენ. *μηθ' ἔξει* ნიშნავს მიდიელებისათვის მხარის დაქერას; *φιλίππει-ἔξει* ნიშნავს ფილიპსათვის მხარის დაქერას ან ფილიპეს დაცვას. ამიტომაც, *ἐν-ἔξει* უნდა ნიშნავდეს ჰერისათვის მხარის დაქერას ან ჰერის დაცვას.

არც დანარჩენი სიტყვები არისტოტელეს ზემომოყვანილი მოწმობი-
სა ამტკიცებენ ქსენოფანეს პანთეისტობას ისე, რომ ეპიკურათვის ადგი-
ლი არ რჩებოდეს; ეს თუ ὄλον ὑπεραν ἄσπερ ἄσπερ τὸ ἐξ ἑαυτοῦ φεσ-
τὸν φεσίν. რა მნიშვნელობა აქვს აქ ὑπεραντὸς სიტყვას? პირდაპირი აზრ-
მისი აზრის ცა, და შეიძლება გვეფიქრა, რომ ქსენოფანეს იდეალის-
ტური სულიერი განწყობილების გარდა ეს სიტყვა არაფერს აღნიშნავს:
ცა, როგორც სიმბოლო მიწიერი ნაკლოვანებათაგან დაშორებული აღ-
გილისა¹. მაგრამ კარსტენმა და მას შემდეგ ცელერმა, ფრეიდენტალმა²
და სხვებმაც საჭიროდ ცნეს ὄλος ὑπεραντὸς გაეგოთ, როგორც ქვეყ-
ნიერება³.

არგუმენტები, რომლებიც მოჰყავთ ცელერსა და ფრეიდენტალს
თავისი აზრის დასასაბუთებლად, მთლად უნაკლოდ ვერ ჩაითვლებიან:
ორივეს ჩადენილი აქვს ადვილად გასაჭვრეტი petitio principii. მაგრამ
დაეუშვათ, რომ ისინი მართალი არიან, და ὑπεραντὸς ნიშნავს მთელ
ქვეყნიერებას. ხაზგასასმელია, რომ ამ მაქსიმალური დათმობის შემდე-
გაც არისტოტელეს მოწმობიდან არ შეიძლება ქსენოფანეს პანთეისტო-
ბა გამოვიყვანოთ. ამ შემთხვევაში ეს მოწმობა შეიძლება ნიშნავდეს
მხოლოდ შემდეგს: ქსენოფანემ გადახედა მსოფლიოს, და აღიარა, რომ
ღმერთი არის ერთი. უეჭველია, რომ არისტოტელეს ეს ადგილი მალად

¹ Krische'm, Forschungen, I, 58, თარგმნა ეს ὄλον ὑπεραντὸς ასე: auf den ganzen Himmel. Rivaud ფიქროსს, რომ ქსენოფანესათვის ეს ცა იყო თვით ღმერ-
თი: 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 un ciel que s'aperçoit l'être in et immobile etc. Rivaud, Le problème du devenir, 75.

² Zeller, I, 636, არისტოტელეს საკამათო სიტყვებს აძლევს ომ აზრს, dass er in Hinblick auf das Weltganze dieses Eine für die Gottheit erklärt habe, და ასე ააბუთებს თავის გაგებას: mit dem ἑῦ muss eben der ὄλος ὑπεραντὸς das ἐξ ἑαυτοῦ πᾶν Theophrasts gemeint sein. Denn theils würde jede andere Deutung des ἑῦ uns nützen, dem alten Physiker einen für ihn viel zu abstrakten Gedanken, die Gleichstellung der Gottheit mit der Zahl ein so der dem metaphysischen Begriff der Einheit zuzuschreiben. Theils hat auch bei Timon und bei Theophrast das ἑῦ des Xenophanes nur diese Bedeutung. ამგვარ შეხედულებას გამოთქვამს ფრეიდენტალიც: man darf ὑπεραντὸς 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 ὄλον καὶ τὸ πᾶν, 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 რისტოტელეს სიტყვები τὸ γὰρ ὄλον καὶ τὸ πᾶν εἰν᾿ ἕναίμην λέγειν ὑπεραντὸν. Freudental, 21.

ნათელი არ არის ჩვენთვის. მაგრამ ის, რომ აქ არ არის ნათქვამი, თითქოს გრძნობისებური სამყარო იყოს ღმერთი, ეს ცხადია.

პარალელი პარმენიდესთან კიდევ უფრო განამტკიცებს ჩვენს შეხედულებას. არისტოტელეს მოწმობის გეგმა ასე შეიძლება გადმოიცეს: პარმენიდეს „ერთი“ ესმოდა *κατα τον λόγον*. ხოლო მელისოს — *κατα την σιγήν*. ქსენოფანემ კი განაცხადა, რომ „ერთი“ არის ღმერთი. პარმენიდეს ასწავლიდა ერთზე. მაგრამ ეს „ერთი“, როგორც ვიცით, სრულიადაც არ იყო გრძნობისებური სამყარო, არამედ ის იყო მეტათეიზიკური *τὸ ὄν*. რომელსაც შეეფარდება სწორედ ქსენოფანეს *μῆδός*: ამრიგად, არისტოტელეს მოწმობიდან არ ჩანს ვარკვეულად, თითქოს ღმერთი და ქვეყანა ქსენოფანეს გაიგივებული. ჰქონდა ან თითქოს მას განებრახოს *die Gleichstellung von μῆδός und von ὄλος ὄργανός*¹.

გადავიდეთ ახლა სიმპლიკიოსის მოწმობაზე. სიმპლიკიოსი არისტოტელეს ფიზიკის კომენტარებში წერს: *ἀνάγκη τοῖσιν τὴν ἀρχὴν ἡ μίαν εἶναι: ἢ οὐ μίαν, ταυτὸν δ' εἶπεν πλείους, καὶ εἰ μίαν, ἦτοι ἀκίνητον ἢ κινουμένην· καὶ εἰ ἀκίνητον, ἦτοι ἄπειρον, ὡς Μέλισσος ο Σάμιος δοκεῖ λέγειν, ἢ πεπερασμένον ὡς Παρμενίδης Πύρρητος Ἐλεάτης. οὐ περὶ φυσικῶν στοιχείων λέγοντες οὗτοι, ἀλλὰ περὶ τοῦ ὄντος ὄντος. ἂν σαტყვების შემდეგ. სადაც განაწილებულია სხვადასხვა შესაძლებელი პასუხა *ἀρχή*'ს საკითხზე და აღნიშნულია, რომ პარმენიდეს პრინციპი არ არის *στοιχείον*, ე. ი. ნივთიერება, რომლისაგან შედგება სამყარო. სიმპლიკიოსი გადადის ქსენოფანეზე და განაგრძობს: *μίαν δὲ τὴν ἀρχὴν ἦτοι ἔν τὸ ὄν καὶ πᾶν καὶ οὐτε πεπερασμένον οὔτε ἄπειρον οὔτε κινουμένην οὔτε ἡραμοῦν Ξενοφάνη τὸν Κολοφώνιον τὸν Παρμενίδου διδάσκαλον ἡπατῆρα μῆδῶν φησιν ὅτι Ἐσθραστος, ἔμολογῶν ἑτέρας εἶναι μάλλον ἢ τῆς περὶ φύσεως ἱστορίας τὴν μνήμην τῆς τούτου ὀδῆς. τὸ γὰρ ἔν τούτῳ καὶ πᾶν τὸν μῆδον ἔλεγε ὅτι Ξενοφάνης*². როგორც ვხედავთ, სიმპლიკიოსი, თეოფრასტეს ხსენებით, მიაწერს ქსენოფანეს მოძღვრებას, რომ არის ერთი დასაბამი (*μία ἀρχή*), რომელსაც სიმპლიკიოსი უწოდებს *ἐν τὸ ὄν καὶ πᾶν*'ს; ცოტა ქვევით კი, სიმპლიკიოსი ამტკიცებს, რომ *ἐν τὸ ὄν καὶ πᾶν* ქსენოფანემ ცნო ღმერთად.*

ერთი რამ უდავოა: ტერმინი *ἐν τὸ ὄν καὶ πᾶν* ქსენოფანეს ნაწყვეტებში არ გვხვდება. მისი მსგავსი ტერმინი გვხვდება მხოლოდ პარმენიდეს ფრაგმენტებში:

*οὐδὲ ποτ' ἦν, οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὄμοῦ πᾶν,
ἔν, συνεχές*³.

¹ Kern. Ueb. Xenoph., 63 Anm.

² D V 11 A 34.

³ D V 18 B, v. 5-6.

აქედან იმ დასკვნის გამოყვანა, თითქოს ქსენოფანე არ იცნობდა ამ ტერმინს, სათაკილო იქნებოდა, რომ ჩვენ არ გვცოდნოდა, თუ რამდენად უცხოა ქსენოფანესათვის მთლიანი სამყაროს იდეა: გრძნობისებური სამყარო ქსენოფანესათვის იყო არა $\xi\upsilon$ $\tau\omicron$ $\beta\upsilon$ $\kappa\alpha\iota$ $\pi\acute{\alpha}\nu$, არამედ $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\epsilon\varsigma$, ანუ რეალურ ერთობას მოკლებული მრავლობა. მაგრამ იმ შემთხვევაშიც, თუ ქსენოფანე სარგებლობდა ზემოაღნიშნული ტერმინით, ის ალბათ მას იმ მნიშვნელობას აძლევდა, რომელიც ამ ტერმინს პარმენიდეს ფილოსოფიაში აქვს. $\pi\acute{\alpha}\nu$. $\xi\upsilon$ — პრედიკატებით პარმენიდეს გრძნობების სამყაროს კი არ აჯილდოებს, არამედ თავის მეტაფიზიკურ ცნებას არსისა. ამ ცნების მილეტური $\acute{\alpha}\rho\chi\eta$ -სადმი დაახლოება და ამის მიხედვით პარმენიდეს ფილოსოფიის პანთეიზმად გადაქცევა — დიდი შეცდომაა, რომელსაც ცელერი და მის კვალად მრავალი მკვლევარი სჩადის იმ მოსაზრებით, თითქოს პარმენიდეს $\tau\omicron$ $\beta\upsilon$ ყოფილიყო მილეტური $\acute{\alpha}\rho\chi\eta$ -დან მიღებული აბსტრაქცია. განა არისტოტელემ გარკვეულად არ აღნიშნა, რომ ელვატების $\xi\upsilon$ (რომელიც იგივეა. რაც $\tau\omicron$ $\beta\upsilon$) არ არის $\acute{\alpha}\rho\chi\eta$, ამ სიტყვის იონიური მნიშვნელობით, ვინაიდან ელვატები უარყოფდნენ იმის არსებობას, რის ასახსნელად იონიელებმა $\acute{\alpha}\rho\chi\eta$ გამოიგონესო, ე. ი. უარყოფდნენ გრძნობისებური ქვეყნიერების არსებობასო. იმ $\gamma\acute{\alpha}\rho$ $\xi\epsilon\iota$: $\acute{\alpha}\rho\chi\eta$ $\xi\sigma\tau\epsilon\upsilon$, $\epsilon\iota$ $\xi\upsilon$ $\mu\acute{o}\nu\omicron\upsilon$ $\kappa\alpha\iota$ $\epsilon\sigma\tau\alpha$ $\xi\upsilon$ $\xi\sigma\tau\epsilon\upsilon$ ἢ $\gamma\acute{\alpha}\rho$ $\acute{\alpha}\rho\chi\eta$ $\tau\epsilon\iota\sigma\epsilon\iota$ ἢ $\tau\epsilon\iota\sigma\tau\epsilon\upsilon$ ¹ არისტოტელეს გადმოცემით, პარმენიდეს ფილოსოფიაში მილეტურს $\acute{\alpha}\rho\chi\eta$ ს შეეფერება არა $\tau\omicron$ $\beta\upsilon$, შემკობილი $\delta\mu\omicron\varsigma$, $\pi\acute{\alpha}\nu$, $\xi\upsilon$, $\sigma\upsilon\sigma\epsilon\chi\acute{\epsilon}\varsigma$ — პრედიკატებით, არამედ ცეცხლი და მიწა: $\delta\mu\omicron\varsigma$ $\tau\acute{\alpha}\varsigma$ $\acute{\alpha}\rho\chi\acute{\alpha}\varsigma$ $\kappa\alpha\iota$ $\delta\mu\omicron\varsigma$ $\tau\acute{\alpha}\varsigma$ $\acute{\alpha}\iota\tau\acute{\alpha}\varsigma$... $\tau\acute{\iota}\mu\eta\sigma\iota$: (sc. *Παρμενίης*) $\theta\epsilon\rho\mu\omicron\nu$ $\kappa\alpha\iota$ $\psi\upsilon\chi\rho\omicron\nu$, $\omicron\iota\omicron\nu$ $\pi\acute{\alpha}\rho$ $\kappa\alpha\iota$ $\gamma\eta$ ².

სწორედ ამ მოსაზრებათა ძალით არ არის საბუთი იმისათვის, რომ სიმპლიციოსის მოწმობაში ქსენოფანეს მიმართ გამოთქმული $\xi\upsilon$ $\tau\omicron$ $\beta\upsilon$ $\kappa\alpha\iota$ $\pi\acute{\alpha}\nu$ გავიგოთ ან როგორც მთელი სამყარო. ან როგორც ამ სამყაროს ქვემდებარე სუბსტანცია თუ სტიქიონი, ანდა როგორც მოქმედი მიზეზი ($\acute{\alpha}\rho\chi\eta$ $\tau\eta\varsigma$ $\gamma\epsilon\upsilon\acute{\epsilon}\sigma\epsilon\omega\varsigma$. არისტოტელეს ტერმინოლოგიით), რომელიც გრძნობათა საშუალებით საწვდომ ემპირიულ მოვლენათა ჯამს ქმნის³.

¹ Arist., Phys 185 a. თანახმად ამისა არისტოტელე არაფერს ამბობს ელვატების $\xi\upsilon$ -ზე (Metaph. 1,933 b) იქ, სადაც ეკვრებს $\acute{\alpha}\rho\chi\eta$ ს.

² Arist. Phys. 185 a 19.

³ უკანასკნელ 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

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

Ἐπειὴ δὲ ἔμειν νόον εὐρυσταίμῃ
 εἰς ἕν ταῦτό τε πᾶν ἀνεἰστέο· πᾶν δ' ἔόν αἰεὶ,
 πᾶν τε ἀνεἰστέον μίαν εἰς φῶσιν νοσταμ' ἴμοι·ηγ¹.

მაგრამ სადავოა, რომ აქ გარკვეული მითითება იყოს პანთეიზმზე. ტიმონის ნათქვამი ასედაც შეიძლება გაგებულ იქნეს: ქსენოფანე ამხნევს ღმერთს, საითყენაც არ მიაპყრობს ის არა გრძნობისებურს თვალს, არამედ გონებას; სწორედ მისი გონებაა, რომ სწვდება ერთს ღმერთს. მაგრამ ეს არ ნიშნავს კიდევ, რომ ის სწვდება ღმერთს ემპირიულ საგნებში. პანთეიზმი კი მხოლოდ უკანასკნელ შემთხვევაში იქნებოდა დადასტურებული ზემომოყვანილ სიტყვებში, გარდა ამისა არ უნდა დაგვავიწყდეს ის გარემოება, რომ ტიმონი, ისე როგორც, სექსტიც, ქსენოფანეს მოძღვრების მთლად სანდო მოწმედ ვერ გამოდგება.

უფრო სანდოა ანონიმი, მაგრამ ისიც არაფერს ამბობს ქსენოფანეს პანთეიზმზე. ფიქრობენ ეს პანთეიზმი შემდეგ სიტყვებში ამოიკითხონ: ἀπ᾽αὐτόν φησιν εἶνα·, εἰ τι ἔσται γυν᾽εσθια·. τοῦτο λέγεται ἐπὶ τοῖς μύθῳ. ეს წინადადება შესავალია მესამე თავისა; შემდეგ საუბარია ღმერთზე. თუ ანონიმს აქვს რაიმე ნათქვამი ქსენოფანეს პანთეიზმზე, ეს უნდა ვეძიოთ სიტყვებში, εἰ τι ἔσται. მაგრამ ეს სიტყვები არ უნდა გავიგოთ გრძნობებისათვის მოცემულ საგანთა მნიშვნელობით, ვინაიდან ქსენოფანეს არ უარუყვია უკანასკნელთა გაჩენა და მოსპობა.

დაბოლოს მოსახსენებელია აქ ციცერონისა და გალენის მოწმობანიც. ციცერონის გადმოცემით, ქსენოფანეს უთქვამს unum esse omnia... et id esse deum². გალენის სიტყვითი კი ქსენოფანე ასწავლიდა μᾶλλον τὸ εἶνα· πᾶντα ἕν³. მაგრამ საიდან აქვთ ამ საზოგადოდ ნაკლებად სანდო მოწმეებს თავისი ცნობები ამოღებული, არ ჩანს. საფიქრ-

durchwaltet von einer unendlichen Macht, der höchsten, sittlich vollkommenen ewigen Gottheit, die in Allem lebt, in Allem wirkt... So ist das Universum eines (ἐν τὸ πᾶν) weil eine ihr innewohnende einheitliche göttliche Kraft ihre Vielheit zur Einheit bindet. აღსანიშნავია, რომ ფრეიდენგალტი, რომელიც ქსენოფანეს პანთეისტობას იცავს, მაინც აღიარებს, რომ არც არისტოტელე მოწმობს ამ პანთეისტობას და არც სიმპლიციუსი. Ibid. 20, 23.

¹ Wachsm. Sillogr. Græc. fr. 15.

² D V 11 A 34.

³ D V 11 A 35.

ბელია, რომ მათ წარმოდგენაში ქსენოფანეს ღმერთი დაემსგავსა იონი-
ელთა *ἀρχή*ს. რომელთან მას ნამდვილად ცოტა ჰქონდა საერთო.

ამრიგად, ჩვენ გავეცანით მთავარ მოწმეებს, რომლებიც თითქოს
ქსენოფანეს პანთეისტობას უნდა ამტკიცებდნენ, მაგრამ ვერ ვნახეთ
გარკვეული და უდავო ჩვენება ქსენოფანეს პანთეისტობის სასარგებ-
ლოდ, ქვემოთ ვნახავთ, რომ ქსენოფანეს არც შეეძ-
ლო პანთეისტიყოფილიყო.

2.

აზრი, რომ ქსენოფანე პანთეისტია, მისი მოძღვრების მილეტურ ფი-
ზიკასთან უმართებულო მიმსგავსების ნიადაგზე წარმოიშვა, მაგრამ ზე-
მოთ საკმაოდ იყო გარკვეული ის გარემოება, რომ ქსენოფანეს აზრთა
წყობა მილეტურ ფიზიკას არ ემსგავსება: სხვადასხვაა მათი პრობლემა
და სხვადასხვაა მათი მეთოდები ფილოსოფიისა. ღმერთზე სწორი წარ-
მოდგენის ძიების დროს ქსენოფანე არც კი ფიქრობდა, რომ ამ წარ-
მოდგენას გასაღები უნდა მიეცა ბუნების მოვლენათა საიდუმლოებაში
შესასვლელად. მილეტელების მიზანი კი სწორედ ეს უკანასკნელი იყო:
რა ნივთიერებისაგან შედგება გრძნობების მეშვეობით აღქმული დაუს-
რულებელი მრავალფეროვნება საგნებისა? ამიტომ უდავო შეცდომად
უნდა ჩაითვალოს, როდესაც ქსენოფანეს ფილოსოფიის დასახასიათებ-
ლად მილეტური ფიზიკის მიმართ გამოაღდეგი ტერმინებით სარგებლო-
ბენ და ამის შესაფერად ქსენოფანეს ღმერთს *ἀρχή*ს მნიშვნელობას
მიაკუთვნებენ. ქსენოფანეს ღმერთი არ არის არც *συνολόν*, რომლი-
საგან შედგება სამყარო, არც *ἀρχή τῆς ματαίτης*, რომელიც ამოძრა-
ვებს მას. მაშასადამე, არავითარი ნიშანი პანთეიზმისა ამ ფილოსო-
ფიურ თეორიაში არ მოიპოვება.

ისინი, ვინც ქსენოფანეს პანთეისტობას იცავენ, ვერ ახერხებენ წი-
ნაღმდევობისაგან ბოლომდე თავის. დაღწევას. მაგალითად, ცელერი,
რომლის აზრით პანთეისტმა ქსენოფანემ ღმერთი და ქვეყანა გააიგივა,
ერთ ადგილას თვითონვე ეკამათება იმ დებულებას, რომ ღმერთი და
ქვეყანა ქსენოფანესათვის ერთი და იგივე იყო¹, რის გამო სამართლია-
ნი საყვედურიც დაიმსახურა კერნისაგან². მაგრამ არც კერნია თავისუ-
ფალი წინააღმდეგობისაგან: ერთგან ის ამტკიცებს, რომ ქსენოფანესა-

¹ Zeller 1,656,624.

² Kern, *Untersuch. über d. Quellen für d. Philos. des Xenoph.* 42 Anm.
შრ. აგრეთვე Reitrag zur Darstell. d. Philosoph. d. Xenoph... Eine solche
Sonderung zwischen Gott und Welt nach den zuverlässigsten Zeugnissen
nicht anzunehmen ist.

თვის ღმერთი იგივე იყო, რაც ქვეყანა¹. მეორეგან ამბობს, რომ ქსენოფანე იყო აკოსმიტი². ასევე უნდა ითქვას ქსენოფანეს ფილოსოფიის მესამე შესანიშნავ მკვლევარზე, ფრეიდენტალზე, რომელიც წერს, რომ ქსენოფანეს ღმერთი იყო wirkende Ursache, dem Universum innewohnende Kraft³. ხოლო სხვაგან აცხადებს, რომ ის იყო raumerfüllendes Wesen⁴. ამ წინააღმდეგობის გასამართლებლად კი მოპყავს საეჭვო მოსაზრება, ვითომ ქსენოფანე პილოძოისტი უნდა ყოფილიყო. გარდა ამისა თითოეულ მკვლევარს (ქსენოფანეს პანთეიზმის დამცველთაგან) თავისებურად ესმის ეს პანთეიზმი: დერინგი აიგივებს ღმერთს დე დამიწასთან⁵, ლუისი და მის კვალად მანდესიც — ცასთან⁶, ცელერი — ქვეყნიერების არსთან, ფრეიდენტალი — მსოფლიო ძალასთან, გომპერცი — მსოფლიო სულთან⁷, კერნი — თვით მსოფლიოსთან⁸. ერთი სიტყვით, ყველა, ვინც ქსენოფანეს პანთეისტობას აწერს, იმდენად არ ეთანხმება ერთმანეთს პანთეიზმის განსაზღვრაში, რომ უნებურად გვებადება ეჭვი მათი კონცეფციის სისწორეში.

ამ მეცნიერთა შეცდომის საფუძველია იმის შეუმჩნეველობა, რომ ქსენოფანეს სრულიადაც არ აინტერესებდა ღმერთსა და ქვეყნიერება შორის რეალური დამოკიდებულება. მისი მიზანი იყო დაემტკიცებინა მხოლოდ, რომ ღმერთსა და ქვეყნიერებას შორის არავითარი მსგავსება არ არსებობს. ამ მიზნისათვის ქსენოფანემ საჭიროდ ცნო რეალური კავშირი მოესპო მათ შორის. ფილოსოფიის იმ საფეხურზე, რომელზეც იდგა ქსენოფანე, სხვაგვარად მოქცევა საკვირველებაც იქნებოდა. ქსენოფანეს მოძღვრება არამც თუ არ იყო პანთეიზმი, არამედ ის გაჩნდა პანთეისტური ტენდენციით გაქლენთილი პოლითეიზმის დასამარცხებლად. თუ კონკრეტული ბუნებრივი ძალების პერსონიფიკაციებს არ შეიძლება თაყვანი ვსცეთ, როგორც ღმერთებს, არც აბსტრაქტული ბუნება არის ვედრების ღირსი ღვთაება.

როდესაც ფრეიდენტალი და გომპერცი ცდილობენ დაამტკიცონ, რომ ქსენოფანე პანთეისტი იყო, ეს გასაგებია, რადგან მათთვის ქსენოფანე პოლითეიზმის ფარგლებში დარჩა. მაგრამ, როდესაც ცელერი,

¹ Kern, Ueb. Xenoph., 10.

² Kern. Untersuch. ueber d. Quell. f. d. Phil. d. Xenoph. 9.

³ Freudental, 23, 31.

⁴ Ibidem, 24

⁵ Döring, Xenophanes, 297.

⁶ Мандес, Элеаты, 62.

⁷ Gomperz, 1:0.

⁸ Kern, Ueb. Xenoph. 10.

რომელმაც ასე ჩინებულად დაამარცხა პოლითეისტური ვაგება ქსენოფანეს ფილოსოფიისა, ფიქრობს ამავე დროს დამატეციოს, რომ ეს ფილოსოფია პანთეიზმია, აქ უეჭველი შეუსაბამობაა, რომელიც აღმოცენებულია ქსენოფანეს მოძღვრების ძირითადი იმპულსის უმართებულად ვაგების ნიადაგზე.

III თავი

ცნება ტრანსცენდენტისა

1.

ქსენოფანეს მოძღვრება ღმერთზე დამოკიდებულია ლოგიკურად მისი მოძღვრებისაგან ბუნებაზე და პირუკუ. ღმერთს არ შეიძლება მიეწეროს ის პრედიკატები, რომლებიც ბუნებას ეკუთვნიან, რადგან ღმერთსა და ბუნებას შორის უსასტიკესი წინააღმდეგობაა: ბუნება არის მრავლობა საგნებისა, რომლებიც წარმავალია. ღმერთი კი არის ერთი: ის არ ჩნდება და არ ისპობა; ის მარადიულია. ასეთია გეგმა ქსენოფანეს ფილოსოფიისა, ასეთია ფსიქოლოგიური გზა მისი მოძღვრების განვითარებისა. განვიხილოთ ახლა, როგორ ასაბუთებს ქსენოფანე თავის დებულებებს ღმერთის შესახებ. გავსინჯოთ, რა ლოგიკური არგუმენტებით ამტკიცებს ის თავის რწმენას. იმას, თუ როგორ ამტკიცებდა ქსენოფანე, რომ ღმერთი ერთია, უკვე გავეცანით. გვრჩება, მაშასადამე, ღმერთის დანარჩენი პრედიკატების განხილვა. მთავარი წყარო ამ შემთხვევაში გარდა ქსენოფანეს ფრაგმენტებისა არის ფს.-არისტოტელეს თხზულება. თუ ბუნებაში მყარი არაფერია, თუ ყოველი გრძნობიერები მოვლენა დროში ჩნდება და დროშივე ისპობა — ღმერთზე ეს არ ათქმის. წინააღმდეგ დროული ბუნებრივი მოვლენებისა, ღმერთი არც ჩნდება და არც ისპობა; ღმერთი მარადიულია. მართლაც ყველაფერი, რაც ჩნდება, სხვა რისმესაგან ჩნდება. მაგრამ რა უნდა იყოს ეს სხვა რამე, რომლისაგან შეიძლებოდა ღმერთი გაჩენილიყო? ის უნდა ყოფილიყო ღმერთის ან მსგავსი, ან არა-მსგავსი. პირველი შეუძლებელია, ვინაიდან მსგავსს არ შეუძლია მსგავსთან მიზეზობრივ დამოკიდებულებაში იყოს: თუ ერთი არის მიზეზი, ხოლო მეორე შედეგი — ეს უკვე ამტკიცებს, რომ ისინი მსგავსი არ ყოფილან, რომ მათ შორის განსხვავება არსებულა, ვინაიდან ერთი მათგანი არის სწორედ მიზეზი (ე. ი. არ არის ის, რაც არის მეორე), ხოლო მეორე მათგანი არის სწორედ შედეგი (ე. ი. არ არის ის, რაც არის პირველი). ვხედავთ, რომ ქსენოფანეს ესმის აქ მსგავსება, როგორც ისეთი იგივეობა, რომელიც შეუ-

თავსებელია არამცთუ ლოგიკურ სხვაობასთან, არამედ მიმდევრულ სხვაობასთანაც.

მაგრამ თუ შეუძლებელია, ღმერთი ჩნდებოდეს მსგავსისაგან, ისიც შეუძლებელია, რომ ღმერთი ჩნდებოდეს არამსგავსისაგან. მართლაც, ის, რაც არ ემსგავსება ღმერთს, განიაზრება, ან როგორც ღმერთზე უკეთესი, ან მასზე უარესი. ფაქტობრივად არც პირველია შესაძლებელი, არც მეორე. ღმერთი რომ შედეგი ყოფილიყო უკეთესისა, ეს იმას ენიშნებოდა, რომ რაღაც არსებული არარსებულად გადაიქცა¹. არსებულის არარსებულად გადაქცევა ან უკვალოდ 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: *οὐ γὰρ ἄρα ἔστιν ἄριστος*, ცხადია, მასზე უკეთესი არაფერია. ზემოაღწერილი არგუმენტაციით სარგებლობა უნდა გავიგოთ ამიტომ, როგორც იმ მსჯელობის პარალელი, რომელსაც ქსენოფანე მიმართავს დებულების დასამტკიცებლად, რომ ღმერთი უარესისაგან არ ჩნდება. აი ეს მსჯელობაც:

თუ ღმერთი უკეთესისაგან არ წარმომდგარა, 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 უკეთესისა და არც უარესისაგან, საზოგადოდ, არამსგავსისაგან ის არ ჩნდება.

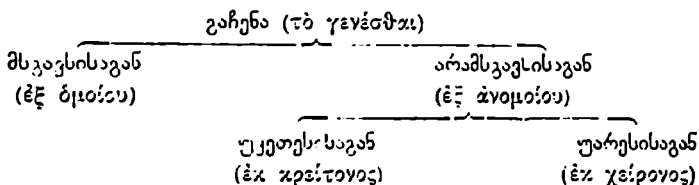
ღმერთი არ ჩნდება მსგავსისაგან. და ის არ ჩნდება არც არამსგავსისაგან. მაშასადამე, ღმერთი სრულიად არ ჩნდება, რადგან ყოველი გაჩენილი ან მსგავსისაგან, ან არამსგავსისაგან უნდა იყოს გაჩენილი..

ყველაფერი ეს გადმოცემულია ფს.-არისტოტელეს მოწმობაში: *ἀδύνατον γὰρ ἦτοί ἐξ ἄνομοίου γενέσθαι τὸ γενόμενον. δύνατον δὲ οὐδέ τῆρον ὄντι γὰρ ὄμοιον ἢ ἄνομοίου πρὸς ἑαυτὸν τελευτῆσαι καὶ ἀλλοτρίως ἢ ἑαυτὸν γὰρ ἀνομοίου τῶν ὄμοιων γενέσθαι. εἰ γὰρ*

¹ აქ ქსენოფანეს აზრად აქვს ის, რომ ორი სისრულე შესათანაზომებელია (*commensurables*), და თუ გამომწვევი სისრულე რაოდენობის ფვალსაზრისით მეტია, ვიდრე გამოწვეული სისრულე, მაშინ ცხადია, რომ იმ სისრულის ნაწილი, რომელიც პირველში იმყოფებოდა, უკვალოდ დაკარგულა. — მთელი ეს მსჯელობა ცნების გაპოსტ-სებაზეა დაყრდნობილი, ე. ი. ღირებულის და არსებულის გაიგივებაზე.

γίνονται ἐξ ἀσθενεστέρου τὸ ἰσχυρότερον ἢ ἐξ ἐλάττωτος τὸ μείζον ἢ ἐκ χείρωτος τὸ κρείττον, ἢ τὸ συναγών τὰ χεῖρα ἐκ τῶν κρείττων, τὸ οὐκ ὄν ἐξ ὄντος ἢ τὸ ὄν ἐξ οὐκ ὄντος ἢ γενέσθαι! Ὅπερ ἀδύνατον¹.

იმის თქმა, რომ ქსენოფანე, დაწერილებით ასე მსჯელობდა, როგორც გადმოგვცემს ანონიმი, საჭირო არ არის. მთელი არგუმენტაცია ჩამოყალიბებულია აქ მკაცრ ლოგიკურ ფორმაში, რომლის საფუძველია საპრედიკატო ცნების დიხტომიური განაწილება. გაჩენის ცნება, რომელიც უარყოფილია ღმერთის მიმართ, განაწილებულია ორად: ა. გაჩენა მსგავსისაგან; ბ. გაჩენა არამსგავსისაგან. უკანასკნელი ცნება თავის მხრივ აგრეთვე ორად არის განაწილებული: ა. გაჩენა უკეთესისაგან; ბ. გაჩენა უარესისაგან. ამრიგად, ვიღებთ შემდეგ 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 წერს: ἀγέννητον δὲ ἐδέε-
-ξασεν (sc. τὸν θεόν) ἐκ τοῦ θεῖου τὸ γινόμενον ἢ ἐξ ὁμοίου ἢ ἐξ ἀνο-
μοίου γίνεσθαι! ἀλλὰ τὸ μὲν ὁμοίον ἀπαμείβεται φησὶν ἵπὸ τοῦ ὁμοίου
οὐδὲν γὰρ μᾶλλον γένων ἢ γονοῦσθαι παροήξει: τὸ ὁμοίον ἐκ τοῦ ὁμο-
ίου δὲ ἐξ ἀνομοίου γίνονται, ἔπειτα τὸ ὄν ἐκ τοῦ μὴ ὄντος². მსგავსე-
ბა ანონიმსა და სიმპლიკიოსს შორის ამ მუხლში დავს გარეშეა.

ვესევი, რომლის წყაროა (ფს. პლუტარქეს მეშვეობით) თვით თეო-
ფრასტეს ფიზიკა, დაახლოებით, იმასვე წერს ქსენოფანეზე, რასაც
წერენ ანონიმი და სიმპლიკიოსი: εἰ γὰρ γίνονται τούτοι (sc. τὸ πᾶν,
რომელიც ვესევინსთვის იგეგვა, რაც ღმერთი), φησὶν, ἀναγκαῖον πρὸ

¹ D V 11 A 28.

² D V 11 A 31.

τούτοι μὴ εἶναι· τὸ μὴ ὂν ὁὖ οὐκ ἂν γένοιτο εὐδ' ἂν τὸ μὴ ὂν ποιή-
 σαι τι, οὐτε ἴπὸ τὸν μὴ ὄντος γένοιτο ἄν τι¹. ამ მოწმობაში, ანონი-
 მისაგან განსხვავებით, სრულიადაც არ არის მოყვანილი საბუთი იმისა,
 რომ ღმერთს არ შეუძლია გაჩნდეს მსგავსისაგან და აგრეთვე უკეთესი-
 საგან, არამედ აღნიშნულია მხოლოდ, რომ ღმერთი არ შეიძლება გა-
 ჩნდეს არარაობისაგან, რაც შეეფერება ანონიმის საბუთს, რომ ღმერთი
 არ ჩნდება უარესისაგანო. მართლაც საეჭვოა, რომ ქსენოფანეს, რომე-
 ლიც დარწმუნებული იყო უმაღლესი ღირსებით შემკული ღვთაების ერ-
 თიანობაში, აზრად მოსვლოდა იმის დასაბუთება, რომ ღმერთი არ ჩნდებ-
 და მასთან თანასწორისაგან ან მასზე უკეთესისაგან. ამაში უფრო დაე-
 რწმუნდებით, თუ გავითვალისწინებთ, რომ სიმპლიკიოსსაც გამოტო-
 ვებული აქვს საბუთი იმისა, რომ ღმერთი უკეთესისაგან არ წარმოდგება.

ქსენოფანეს რეინჰარტის მსგავსად, მტკიცების დარგში ზედმეტი მო-
 ჭირება არ უნდა მივაწეროთ². ნუ დაგვაიწყდება, რომ მისი პროპა-
 განდა არ იყო ვიწრო ფილოსოფიური წრისადმი მიმართული, და ამი-
 ტომ გადაჭარბებული მტკიცების სურვილი მხოლოდ ავენებდა მის საქ-
 მეს.

ჩვენ განვიხილეთ, თუ როგორ ამტკიცებდა ქსენოფანე ღმერთის
 გაუჩენლობას. მაგრამ ღმერთი მართო გაუჩენელი კი არ არის: ის მო-
 უსპობელიც არის. ისპობა გრძნობისებური სამყაროს საგნები, რომლე-
 ბიც ამ სამყაროს შეადგენენ. მაგრამ ღმერთი, რომელიც არ ემსგავსე-
 ბა ქვეყნიერებას, არ ისპობა.

ანონიმს არ მოჰყავს ცნობა, როგორ ამტკიცებდა ქსენოფანე ღმერ-
 თის მოუსპობლობას. იმ დებულებიდან, რომ ღმერთი არ ჩნდება, ანონ-
 იმი უშუალოდ გადადის დებულებაზე, რომ ღმერთი მარად არსებობს:
 ἄλ̄ν̄: οὐ μὲν οὐκ ὂν ἂν ἔαυτὰ εἶναι· τὸν μὲν ἔσθ̄ν. აგრეთვე არც ეესევის, იპოლი-
 ტეს და სიმპლიკიოსის მოწმობებში გვხვდება ამ უკანასკნელი დებულე-
 ბის დამტკიცება. მხოლოდ არისტოტელე შენიშნავს: Ξενοφάνης ἔλεγε
 ὅτι ὁμοίως ἀσθεῖναι· οἱ γένεσθαι· φάσκειντες τοὺς θεοὺς τοῖς ἀποθανεῖν
 λέγουσιν· ἀποθανεῖν γὰρ συμψάλλει μὴ εἶναι τὰς θεοὺς ποτε³. მაშ, თქმა
 იმისა რომ ღმერთი მოისპობა, არ შეიძლება სწორედ იმისათვის, რის-
 თვისაც არ შეიძლება თქმა, რომ ღმერთი იბადება ან ჩნდება. უკანასკნელ
 შემთხვევაში დაშვებულია, რომ ღმერთი ისეთისაგან ჩნდება, რაშიც
 ღმერთი ჯერ კიდევ არ არის; ხოლო პირველ შემთხვევაში დაშვებუ-
 ლია, რომ ღმერთი ისეთად იქცევა, რაშიც ღმერთი უკვე არ არის. პირ-

¹ D V 11 A 32.

² Reinhardt, Parmenides. 151: Er (sc. Xenophanes) will nichts vorbrin-
 gen, worüber es an Beweisen fehlt.

³ D V 11 A 12.

ველიც და მეორეც გულისხმობენ ისეთი მომენტის შესაძლებლობას, როდესაც ღმერთი არ არსებობს. ეს კი არის შეცდომა (*ἀσέβεια*). რადგან ეწინააღმდეგება მართებულ წარმოდგენას ღვთაებაზე.

არისტოტელეს მოწმობა, რომელიც გვიჩვენებს, რომ საბუთი ღმერთის მოსპობის წინააღმდეგ იგივე იყო, რაც საბუთი მისი გაჩენის წინააღმდეგ, გასაგებს ხდის, თუ რატომ არ მოჰყავს ანონიმს მტკიცება იმისა, რომ ღმერთი არ ისპობა. — ეს ხომ ერთხელ თქმულის გამეორება იქნებოდა თითქმის: უარყოფა მსგავსში ან არამსგავსში გადასვლისა, რაზეც ეყრდნობოდა ღმერთის გაუჩენლობის დამტკიცება, საკმაოდ ცხადყოფს ღმერთის მოუსპობლობასაც, ვინაიდან ღმერთის არსებობის შეწყვეტა იქნებოდა მსგავსში, ან არამსგავსში გადასვლა.

ღმერთის მოუსპობლობის დებულებას შეიცავს ჩვენამდე სხვადასხვა ვარიანტში მოღწეული მოთხრობა იმაზე, რომ შეუძაბამობაა ღვთაების სიკვდილის გლოვა, თითქოს ღმერთი მოკვდავი არსება იყოს.

Ξενοφάνης Ἐλεάζας; ἔρωτάσιν, εἰ θύσας: τῆ Ἀευαοιθέα καὶ Φρηγῶσιν ἦ μῆ, σὺνεβούλευσεν εἰ μὲν θεὸν ὑπολαμβάνουσιν, μῆ Φρηγεῖν, εἰ ὃ ἄνθρωπον, μῆ θύσιν, მოგვითხრობს არისტოტელე¹. იგივე მოთხრობა, ცოტა სხვაგვარად. გადმოცემული აქვს პლუტარქეს Ξενοφάνης Ἀίγυπτῶσις ἐκέλευσε τὸν Ὅσιριν εἰ Φρηγτὸν νομίζουσι μῆ τιμᾶν ἄς Φρηγτὸν, εἰ δὲ θεὸν ἠγοῦσιν μῆ Φρηγεῖν²; ან მეორე ადგილში კიდევ ასე: Ξενοφάνης ὁ Φυσικός, τοὺς Αἰγυπτῶσις κοπιταμένους ἐν ταῖς ἑορταῖς καὶ Φρηγοῦντας ὁρῶν ὑπέμνεσεν οὕτως. ὁσῖρι, φρηγῖν, εἰ μὲν θεοί: εἰσιν, μῆ Φρηγεῖτε ἄστούς: εἰ ὃ ἄνθρωποι. μῆ θύετε ἄστούς³.

თუ ღმერთი არ ჩნდება და არ ისპობა, ის მარადიული არსება ყოფილა: ἀΐσιον (sc. φρηγῖν εἶναι) τὸν θεόν, გადმოგვცემს ანონიმი ქსენოფანეს აზრს. ἀΐσιον ἔδειχεν (sc. τὸν θεὸν εἶναι), მოგვითხრობს სიმპლიკიოსი. Ξενοφάνης ὁ Κολοφώνιος... φρηγῖ τὸν θεὸν εἶναι: ἀΐσιον, ამტკიცებს იპოლიტე⁴.

უარყოფა იმისა, რომ ღმერთი გადადის არამსგავსში, ე. ი. უკეთესში ან უარესში, ნიშნავს იმის აღიარებას, რომ ღმერთი ყოველთვის უღრის თავის თავს, ყოველთვის თავის თავს ემსგავსება. ასეთი ღმერთისათვის დროის ორი მომენტის განსხვავებას არავითარი შედეგი არ მოაქვს, ე. ი. ის დროის განსხვავების გარეშეა, მისთვის დრო არ არსებობს ან ის არადროულია. ეს აზრი არის სხვათა შორის გამოთქმული ἔμοιοσ-ტერმინში, რომელსაც ქსენოფანე, ჩვენი მოწმეების მიხედვით,

¹ D V 11 A 13.

² D V 11 A 13.

³ D V 1. c.

⁴ D V 11 A 28,2; 31; 33.

აწერდა ღმერთს: ღმერთი არის ღმოსი; ანუ ღმერთი ღროულ განსხვავებათა გარეშე დგას. ასე, მაგალითად, ევსევისათვის *ღმოსი ειναι λεγειν* იგივეა, რაც *οὐτε γινεται, οὐτε φθιρῶν ἀπολεπειν*¹.

რომ ღმოსი-ტერმინი ძველი მოღვმის არის და ღოქსოგრაფების მიერ არ იყო პირველად გამოგონილი, ექვის მიტანა ამაში შეუძლებელია, მარტო იმიტომ კი არა, რომ თვით ამ ტერმინის სისადავე მოწმობს ამას, არამედ იმიტომაც, რომ პარმენიდეს² და მელისოს ნაწერებში ვხვდებით ჩვენ მას: ორივე ხმარობს ამ სიტყვას ღროის გარემდებარებისა ან უცვლელობის მნიშვნელობით³.

ადილი შესაძლებელია, რომ ეს ტერმინი, ეგზომ პოპულარული ელვატურ სკოლაში, პირველად ამ სკოლის დამაარსებელმა შემოიტანა ხმარებაში; ქსენოფანემ მისცა ალბათ ამ სიტყვას ტექნიკური ტერმინის მნიშვნელობა: თუ გრძნობათა მიერ საწვდომი საგანი ღროის პირობის ქვეშ იმყოფება, თუ ის ცვალებადი და დაუღეგარია, მისი წარსული არ ემსგავსება მის აწმყოს და მისი აწმყო არ ემსგავსება მის მომავალს, ეს არ ითქმის ღმერთზე, რომლისათვის ღროის მომენტების განსხვავებას არავითარი მნიშვნელობა არა აქვს, რომელიც, მაშასადამე, რჩება მარად უცვლელი.

თუ ღმერთი ღროის გარეშეა, როგორც ღმოსი, ცხადია, რომ ის გრძნობისებურ საგანთა მსგავსად არ მოძრაობს: მოძრაობა ხომ ღროულობას გულისხმობს. მაგრამ ქსენოფანე, როგორც ანონიმისაგან ვგებულობთ, ცოტა სხვაგვარად ამტკიცებდა დებულებას, რომ ღმერთს მოძრაობა არ მიეწერება.

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

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

მაშ, ღმერთი რელატიური მოძრაობისა და რელატიური უძრაობის გარეშე დგას. მის შესახებ არც ის ითქმის, რომ ის მოძრაობს რომელიმე საგნის მიმართ, არც ის ითქმის, რომ ის უძრავია რომელიმე საგნის

¹ D V A 32.

² DV 18. fr. H, 5 *οὐδὲ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ οὐ ἔστιν ὁμοῦ πᾶν.*

³ DV 20 B 7, 2: *εἰ γὰρ ἐτεροιοῦται, ἀνάγκη το ἔον αἰ ὁμοῖον εἶναι, ἄλλοις* მელისოს.

მიმართ, ე. ი. მას არ მიეწერება პრელიკატები, რომლებიც ეკუთვნისან გრძნობათა სამყაროს საგნებს.

ამასთან ღმერთზე ისიც არ შეიძლება ითქვას, რომ ის აბსოლუტურად უძრავია. აბსოლუტური უძრავობა ეკუთვნის არარაობას, რომელიც არამცთუ არ იცვლის ადგილს სხვის მიმართ, არამედ შეიხიდანაც უძრავია. არარაობას არ მიეწერება ხომ არც შედარებითი (რელატიური) მოძრაობა, არც აბსოლუტური: პირველი იმისათვის, რომ საგნები არ იცვლიან თავიანთ მდგომარეობას მის მიმართ. მეორე კი იმისათვის, რომ არარაობას არა აქვს სპონტანური მოძრაობის უნარი შეიხიდან. მაგრამ ღმერთი არარაობა არ არის. მაშასადამე, ის არც აბსოლუტურად უძრავია.

ყველა მოყვანილი დებულების ამოკითხვა შეიძლება ანონიმის მოწმობაში. თუ კარგად დავაკვირდებით მას: τὸ δὴ τοιοῦτον ἔν, ὅν τὸν θεὸν εἶναι λέγει. οὕτως κινεῖσθαι οὕτως ἀκίνητος εἶναι. ἀκίνητος μὲν γὰρ εἶναι: τὸ μὴ ὄν· οὕτως γὰρ ἂν εἰς ἀπὸ τῆς ἕξερος οὐ· ἔκεινο εἰς ἄλλο ἔλθει· κινεῖσθαι. ὅς τὰ πλείω θεῶν ἕξ· ἕξερος γὰρ εἰς ἕξερος θεῶν κινεῖσθαι· εἰς μὲν οὕν τὸ μὴ ὄν οὐδὲν ἂν κινήσῃ· τὸ γὰρ μὴ ὄν οὐδὲμῃ εἶναι, εἰ ὅς εἰς ἄλληλα μεταβάλλοι, πλείω ἂν τὸ ἔν εἶναι ἕξ. Δὲ τῶν δὴ κινεῖσθαι: μὲν ἂν τὰ ὄν ἢ πλείω ἕξ, ὅς καὶ ἀκίνητος· εἶναι: τὸ οὐδὲν· τὸ ὅς ἔν οὕτως ἀρεμεῖν οὕτως κινεῖσθαι: οὕτως γὰρ τῶν μὴ ὄν: οὕτως τοῖς πολλοῖς ὁμοῖον εἶναι.¹ განსაკუთრებით საყურადღებოა უკანასკნელი წინადადება: ღმერთის ცნების დამოკიდებულება მოძრაობისა და უძრავობის ცნებებთან გამომდინარეობს იქიდან. რომ ღმერთი არ ემსგავსება არც არარაობას, არც მრავლობას. რამდენადაც ღმერთი (როგორც ერთი) არ ემსგავსება მრავალს, ის რელატიური მოძრაობისა და რელატიური უძრავობის გარეშე იწყობება. რამდენადაც ღმერთი (როგორც რეალობა) არ ემსგავსება არარაობას, ის აბსოლუტური უძრავობის გარეშე დგას.

აბსოლუტური უძრავობის მოპირდაპირე ცნებაა აბსოლუტური მოძრაობა. აბსოლუტური მოძრაობა შეიძლება იყოს ორი სახის: მოძრაობა კ ი ნ ე მ ა ტ უ რ ი, როდესაც საგანი, როგორც მთელი, გარეგნულად იცვლის თავის ადგილს, და მოძრაობა შინაგანი ან სასიცოცხლო. ქსენოფანემ უარყო ის, რომ ღმერთს შეიძლება მიეწეროს კ ი ნ ე მ ა ტ უ რ ი მოძრაობა:

αἰεὶ δ' ἔν τῶνδ'· μῆμνε· κινούμενος οὐδὲν,
οὐδὲ μεταρραεσθαῖ· μιν ἐπιπράεε: ἄλλοτε ἄλλη.²

¹ DV 11 A 28 c. 3,9-11.

² DV 11 B 26. როგორც ვხედავთ, ეს ფრაგმენტი უარყოფს ღმერთის აბსოლუტურ კ ი ნ ე მ ა ტ უ რ ი მოძრაობას და ამიტომ სრულიად არ ეწინააღმდეგება

მაშასადამე, ქსენოფანეს მიუწერია ღმერთისათვის ის შინაგანი მოძრაობა, რომელსაც ჩვეულებრივ სიცოცხლეს ეძახიან. ღმერთი სპონტანურად აღვილს არ იცვლის, მაგრამ არ შეიძლება ითქვას, რომ ის გავს მკვდარს, რომელიც აგრეთვე არ იცვლის სპონტანურად აღვილს. უკანასკნელისაგან განსხვავებით ღმერთი სიცოცხლით არის სავსე. აქ შეიძლება წამოიჭრას საკითხი: როგორ არიგებდა ქსენოფანე დებულებას, ღმერთი ცოცხალია, იმასთან, რომ ის უცვლელია? განა სიცოცხლე დროს არ გულისხმობს? უეჭველია, ეს დიდი დაბრკოლებაა ქსენოფანესათვის. მაგრამ საფიქრებელია, რომ ის მას არ შეუშინებია. განა მონოთეისტურ რელიგიებსაც იგივე საკითხი არ შეიძლება დაუყუენოთ? ქრისტიანული თეოლოგიისათვის ღმერთი უცვლელია და ამავე დროს სიცოცხლის პრედიკატით აღჭურვილი.

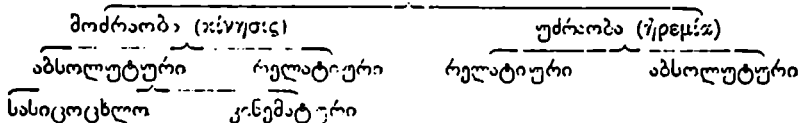
სიმპლიციოსი ახლო იყო ქსენოფანეს იმ გაგებისაგან, რომელიც ჩვენ მართებულად მიგვაჩნია, როდესაც ის წერდა: *παραπλησιως δε καὶ τῆς ἀινήτου ἀφαιρέει καὶ τῆς ἡρεμίας ἀκίνητον μὲν γὰρ εἶναι τὸ μὴ ἔν ὄντι γὰρ ἂν εἶς αὐτὸ ἔτερον ὄντι αὐτὸ πρὸς ἄλλο εἶμειν, κινεῖσθαι ἢ ἐπὶ τὰ πλεῖστα τῶν ἐνός· ἔτερον γὰρ εἶς ἔτερον μεταβάλλειν. ὥστε καὶ ἔταν ἐν ταῦτῳ μένει λέγει· καὶ μὴ κινεῖσθαι... ὁ κατὰ τῆς ἡρεμίας τῆς ἀντικειμένης τῆς ἀκίνησεως μένει αὐτὸ φησιν, ἀλλὰ κατὰ τῆς ἀπὸ κινήσεως καὶ ἡρεμίας ἐξήρηται μόνον¹.* საჭიროა ოღონდ აღინიშნოს, რომ სიმპლიციოსმა ვერ შეამჩნია არარაობის აბსოლუტური უძრავობა ქსენოფანეს მოძღვრებაში. ქსენოფანემ გაიტანა ღმერთის ცნება არა მარტო რელატიურ მოძრაობასა და რელატიურ უძრავობას შორის არსებული წინააღმდეგობის სფეროდან, არამედ სპონტანობას მოკლებულ აბსოლუტური უძრავობის გარეშე დააყენა ის.

გრაფიკულად ასე შეიძლებოდა გაგვეთვალსაჩინოებინა ქსენოფანეს მოძღვრება მოძრაობაზე:

იმას, რასაც ანონ-ში ვაღმოგვეყვამ ქსენოფანეს მოძღვრების შესახებ. ცუდია ვერ ამჩნევდა ამას, როდესაც კერძის წინააღმდეგ წერდა, 1, 627: Wenn Xenophanes gesagt hätte das πῶν bleibe unbewegt immer an derselben Stelle, es sei, m. u. W., nicht bewegt, sondern in Ruhe, so hätte offenbar nicht behauptet werden können, er erkläre, dass es weiter bewegt sei noch ruhe. კერძა ვერ შეძლო პასუხი გაცეა ცუდის იმ მოსაზრებისათვის, რომელიც ანადგურებს ანონ-ის დრებულებას ქსენოფანეს ფილოსოფიის შესახებ. რომ ის მართებელი იყოს. მაგრამ ნამდვილად წინააღმდეგობა ანონისა და ფრაგმენტს შორის არ არის; რადგან ორივე სხვადასხვაზე ლაპარაკობს. ანონიში ვაღმოგვეყვამ, რომ ღმერთს არ მიეწერება არც რელატიური მოძრაობა, არც რელატიური უძრავობა, ხოლო ფრაგმენტი ამბობს, რომ ღმერთს არ მიეწერება აბსოლუტური უძრავობა, ის რჩება უძრავად ἔν ὄντι.

¹ DV 11 A 33.

მდგომარეობა



როგორც ამ სქემიდან ჩანს, მოძრაობისა და უძრაობის ხუთი სახიდან, ღმერთს პრედიკატად მიეწერება მხოლოდ სასიცოცხლო მოძრაობა, არარაობას — მხოლოდ აბსოლუტური უძრაობა; რაც შეეხება გრძნობისებურ საგნებს, ისინი გვეჩვენება რელატიური მოძრაობით და რელატიური უძრაობით დაჯილდოებულად.

თავის მოტყუება იქნებოდა გვეფიქრა, რომ ქსენოფანე ცნებათა სწორედ ასეთ ურთიერთობას ასწავლიდა: ჩვენ მიერ აღნიშნულ ცნებათაგან, ქსენოფანეს ფრაგმენტებში და არაპირდაპირ წყაროებში გვხვდება მხოლოდ რამდენიმე, 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 მეშვეობით. ეჭვი არ არის, რომ ქსენოფანეს არ განუსაზღვრავს არც აბსოლუტური კინემატური მოძრაობის, არც რელატიური მოძრაობისა და უძრაობის ცნებები, მაგრამ მას ჰქონდა ალბათ წარმოდგენა მათზე, ვინაიდან მხოლოდ ამ წარმოდგენის ნიადაგზე შეეძლო ქსენოფანეს ეთქვა ღმერთზე ის, რაც მან ნამდვილად სთქვა.

2.

ღმერთი არაა ἕμσιος, ასწავლიდა ქსენოფანე. ჩვენ დავინახეთ, რომ ἕμσιος ნიშნავდა უცვლელობას ან დროის გარეშე მდებარეობას. ახლაც შევიტყობთ, რომ ἕμσιος აღნიშნავდა სივრცის გარეშე მდებარეობასაც: ღმერთი არის ἕμσιος არა იმ აზრით მხოლოდ, რომ მისთვის დროის ორი მომენტის განსხვავებას არავითარი მნიშვნელობა არა აქვს, არამედ იმ აზრითაც, რომ ღმერთი იმყოფება სივრცის ორი წერტილის სხვაობის გარეშეც. ეჭვი არ არის, რომ ასეთ 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 დაჭერილი ადგილი: 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. და ბოლოს თითოეული საგნის შესახებ შეიძლება ისიც ითქვას, რომ ის დიდია ან პატარა, ე. ი. აქვს მოცულობა, რადგან ერთი მეტ ნაწილებს შეიცავს, ვიდრე მეორე; ხოლო ეს ნაწილებიც თავის მხრივ განირჩევიან ურთიერთშორის: ერთი ნაწილი მეორე ნაწილის გარეთ არის ან პირველი არ არის იგივე, რაც არის მეორე ნაწილი, ვინაიდან წინააღმდეგ შემთხვევაში ეს ნაწილები სიდიდეს ვერ შეადგენდნენ. მოკლედ გრძნობათა სამყაროს საგნები განირჩევიან ერთმანეთისაგან ვრცეულობის ნიშნების მიხედვით; თითოეული არის სივრცეში გადიფერენცირებული ნაწილების ჯამი.

ასეთი არ არის ღვთაების არსი: ღმერთი სივრცეში არ არის გადიფერენცირებული. მას არა აქვს ნაწილები, რომლებიც გრძნობისებურ საგანთა ნაწილების მსგავსად განირჩევიან ერთმანეთისაგან, ვინაიდან ის არის ოμοიუს¹. მართლაც, ღმერთს რომ ასეთი ნაწილები ჰქონოდა, როგორც ასწავლიდნენ, მაგალითად, ორფიკოსები, რომელთა მოძღვრებით ზევსს აქვს თვალები — მზე და მთვარე, ყურები — ეთერი და სხვა, — მაშინ ამ ნაწილებს შორის ერთი იქნებოდა უკეთესი, მეორე უარესი; ასე რომ, ნამდვილ ღმერთად დარჩებოდა ის, რომელიც სხვებზე უკეთესია; უარეს ნაწილებს დაეკარგებოდათ ღმერთის სახელი, ვინაიდან ღმერთი არის ის, რაც ყველაზე უკეთესია. ეს აზრია გამოთქმული ანონიმის მოწმობაში:

ἕνα δ' ὄντα ὁμοίον εἶναι πάντῃ, ὅραυτα καὶ ἀκισούγτα τὰς τε ἀλλὰς ἀισούχαις ἔχουσι πάντῃ· εἰ γὰρ μή, κρατεῖν ἂν καὶ κρατεῖσθαι ἦν· ἀλλήλων τὰ μέρη μισθὸν ὄντα, ὄραρ ἀδύνατον².

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

ὄσλος ὄρα, ὄსλος ὄξ νοεῖ, ὄსλος ὄξ τ' ἀκισεῖ³.

მაშ, ღმერთი არ არის სივრცეში გადიფერენცირებული არსება: სივრცის პრედიკატები კარგავენ ღმერთის მიმართ მნიშვნელობას, რადგან ღმერთი ამ პრედიკატებს შორის არსებული სხვაობის გარეშე დგას.

¹ უკვე პარმენიდეს ფრაგმენტი გვაძლევს გარკვეულად ὁμοίους - სიტყვის ამ მნიშვნელობას: ὄσθδὲ δὲ αἰείρετον ἔστιν, ἐπεὶ πᾶν ἔστιν ὁμοίον, ამბობს პარმენიდეს თავის ἔθ ὄ-ზედ. Fr. B, v. 22.

² DV 11 A 28, c. 3.

³ DV 11 A 24.

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 *σμπαντα εἷνα: νοση και φρονησιον*¹. ამასვე აღასტურებს კლემენტ ალექსანდრიელი, რომელიც გადმოკცემს: *εἷν γῆσιν και Ξενοφάνης ὁ Κολοφώνιος, ἐπιθέσασαυ ὅτι εἷς και ἀσώματος ὁ θεός, ἐπιφέρει*².

მაგრამ აღსანიშნავია, რომ ქსენოფანეს ნაწყვეტებში ტერმინი „სული“ არ გვხვდება. და აი აქ ჩვენს წინ უძნელესი დაბრკოლება აღმართული ქსენოფანეს იმ გაგებისათვის, რომლის დასაბუთება ვიკისრეთ ზევით. სახეში გვაქვს არისტოტელეს მოწმობა, რომ ანაქსაგორზე აღრე ბერძნულ მოაზროვნეებს წარჰოღვენა არ ჰქონდათ სულიერ არსებოა: *περι μὲν τῶν ὄντων τῆς ἀλήθειαν ἐσκόπισαυ, τὰ δ' ὄντα σπέλαζον εἷνα τὰ ἀσώματα μόνον*³, აპლაზს არისტოტელე. ამ მოწმობაზე, როგორც ურყევ საფუძველზე, ააშენა ცელერმა თავისი ისტორია ბერძნული აზროვნებისა, რომელიც (ისტორია) იმ დებულებიდან გამოდის, რომ მთელი წინანაქსაგორული ფილოსოფია სულიერს ნივთიერისაგან ვერ არჩევდა, და ამიტომ ისეთ დისციპლინებს, როგორც ფსიქოლოგია, დიალექტიკა ან ეთიკა, ის არ იცნობდა და მხოლოდ ნატურფილოსოფიას წარმოადგენდაო⁴. ეს შეხედულება ცელერისა, რომელიც გამოწვეულია ჰუმანიზმიდან დაწყებულით და ვინკელმან-ლესინგ-შილერის მიერ გაძლიერებული ცალმხრივი აპერცეფციით ელინური კულტურისა, წინასოკრატული აზროვნების გაღრმავებული შესწავლით არ გამართლდა.

აღსანიშნავია, რომ ეს სახელმძღვანელოდ მიღებული დებულება ავალებს ცელერს უარყოს შინაგანი კავშირი წინასოკრატელთა მოძღვრებაში. ასე, მაგალითად, პარმენიდეს, ემპედოკლეს და დემოკრიტეს მოძღვრებები ცელერის გადმოცემაში კარგავენ მთლიანობას: პარმენიდეს *ἀλήθεια* და *ἕξις* ან დემოკრიტეს ფიზიკა და ეთიკა, ლოგიკურ მთლიანობას მოკლებულნი, მექანიკურად არიან ერთმანეთთან შეკოწიწებულიო, ფიქრობს ცელერი⁵. ხოლო რაც შეეხება ქსენოფანეს, ის

¹ DV 11 A 1.

² Ritter et Preller. Hystoria phil. gr. 100.

³ Metaph. 1010 a 1.

⁴ Zeller. I, Einleitung, dritter Abschnitt; განსაკუთრებით კი გვ 180 - 186; 230 ff.

⁵ რომ ცელერის ეს კონცეფცია არ მართლდება, არც პარმენიდეს, არც დემოკრიტეს მაგალითზე, ამაზე იხ. ჩემი წერილი „პარმენ. მეტაფიზ.“ უნ. მოამბე, IV, სადაც ნაჩვენებია, რომ პარმენიდეს მეტაფიზიკა და ფიზიკა ერთ ლოგიკურ მთლიანობას წარმოადგენენ, და აგრეთვე ჩემი წიგნი „ატომისტ. ფილოსოფია ძველ საბერძნეთში“, სადაც დამყარებულია ლოგიკური კავშირი დემოკრიტეს ფიზიკასა და ეთიკას შორის.

თითქმის ათეისტად იქცევა, ცელერის კონცეფციას თუ გავყვებით¹.

სულ უკანასკნელ დრომდე ბრძოლა ცელერის ამ ძირითადი დებულების წინააღმდეგ ელვატური ფილოსოფიის გაგების ნიადაგზე წარმოებდა. საბერძნეთის აზროვნების მკვლევართა ახალმა თაობამ (ნატორპი, კინკელი, რეინჰარტი) ბევრ რამეში შეარყია ცელერის ეს თეზისი. რეინჰარტმა, რომელმაც სულ ახლახან დაბეჭდა თავისი გამოკვლევა პარმენიდეს ფილოსოფიისა, მოგვცა ღირსშესანიშნავი დასაბუთება იმისა, თუ რამდენად უმართებულოა მთელი წინასოკრატული 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 არისტოტელე ამბობდა, რომ ანაქსაგორამდე არ იცნობდნენ არაგარბნობისებურ რეალობას, ამ მოწმობას შეიძლება დაეუპირისპიროთ მეორე მოწმობა იმავე არისტოტელესი, რომ ერთი გამოჩენილი წინასოკრატელის, პარმენიდეს ზე იყო არა გარბნობისებური რეალობა, არამედ $\alpha\tau\alpha\theta\epsilon\tau\alpha$ $\tau\theta\upsilon$ $\lambda\theta\gamma\omicron\varsigma$ არსიო².

მაგრამ აქ იბადება მეორე სიძნელე: თუ ქსენოფანეს ღმერთი არანვითიერი და განუფენელი სული იყო, რატომ მიაწერა მას ქსენოფანემ სფერული ფორმა? უკანასკნელ გარემოებას ამოწმებს მთელი რიგი მწერლები. ასე რომ, ამაში ექვის შეტანა იბერვეგის მსგავსად³ შეუძლებელია. ანონიმი გადმოგვცემს: $\alpha\lambda\gamma\eta\delta\epsilon\zeta\eta\theta\iota$ δ' $\theta\mu\omicron\iota\omicron\upsilon\epsilon\theta\upsilon\tau\alpha$ ($\alpha\epsilon$. $\tau\theta\upsilon$ $\mu\epsilon\theta\upsilon$) $\sigma\phi\alpha\rho\omicron\iota\epsilon\iota\delta\epsilon\eta$ $\epsilon\lambda\upsilon\alpha$: $\theta\alpha$ $\gamma\alpha\beta$ $\tau\eta$ $\mu\epsilon\upsilon$ $\tau\eta$ δ' $\theta\iota\omicron\varsigma$ $\tau\omicron\iota\omicron\varsigma\tau\omicron\upsilon\theta$ $\epsilon\lambda\upsilon\alpha$, $\alpha\lambda\lambda\alpha$ $\alpha\lambda\gamma\eta\delta\epsilon$ ⁴. ამასვე იმეორებს იპოლიტეც: $\zeta\eta\theta\iota$ $\delta\epsilon$ $\alpha\alpha$! $\tau\theta\upsilon$ $\mu\epsilon\theta\upsilon$ $\epsilon\lambda\upsilon\alpha$... $\sigma\phi\alpha\rho\omicron\iota\epsilon\iota\delta\epsilon\eta$ ⁵. ციცერონი ამბობს: *Xenophanes unum esse omnia... et id esse deum, conglobata figura*⁶. ალექსანდრე აფროდიზიელი, როგორც გადმოგვცემს

¹ Zeller, I, 1173: Versteht man daher unter der Gottheit den körperlichen Geist oder die vom Stoffe getrennte weltbildende Kraft, so ist die gesamte ältere Philosophie ihrem Prinzip nach atheistisch, und wenn sie sich in der Wirklichkeit theilweise 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 უოველ შემთხვევაში ქსენოფანეს მაგალითზე არ მართლდება, ცხ. დია, რადგან მისი ფილოსოფიის მთავარი წინააღმდეგობა რელიგიური წარმოდგენების განწმენდა იყო.

² Metaph. 986 b. 1-.

³ Ueberweg-Prächter, 91.

⁴ D V 11 A 28, c. 3, 7.

⁵ D V 11 A 33, 2.

⁶ D V 11 A 34.

სიმპლიკიოსი, ფიქრობდა, რომ ქსენოფანეს ღმერთი სფერულია: 'Ἀλέξανδρος δὲ ἄνδρα πεπερασμένον ἀνὰ καὶ σφαιραειδέξ (sc. Ἐσσοφάνεια λέγουσιν τὸ ξῆν). თვითონ სიმპლიკიოსიც წერდა, რომ ქსენოფანესათვის ღმერთი იყო სფერაეიძე: δὲ τὸ παρὰ τὰς ἑσσοφάνειαν¹ დაბოლოს დროგენე აღნიშნავს, რომ ქსენოფანეს უთქვამს, ἰσθῆρα μῆεν σφαιραειδῆ².

მაშ, როგორ არიგებდა ქსენოფანე ერთმანეთში დებულებებს ღმერთის სფერულობაზე და მის განუფენელობაზე? თუ ღმერთი მრგვალია, ცხადი არ არის განა, რომ ის სხეული და, მაშასადამე, განფენილიც უნდა იყოს? მართლაც, თანამედროვეთა შორის უმრავლესობა იზიარებს უკანასკნელ დებულებას: ფიქრობენ, რომ ქსენოფანეს ξῆ სხეული იყო³.

ამ სიძნელის დასაძლევად საჭიროა გავიხსენოთ ძირითადი აზრი ჩვენი გამოკვლევისა: ქსენოფანე ღმერთის პრედიკატებამდე გრძნობისებური სამყაროს ნიშნების უარყოფის გზით მივიდა. ღმერთი არ ემსგავსება ქვეყნიერებას — აი ქსენოფანეს ფილოსოფიის პრინციპი, რომელზედაც აშენდა, როგორც მისი მოძღვრება ბუნებაზე, ისე მისი მოძღვრება ღმერთებზე. ჩვენ დავინახეთ, რომ ქსენოფანემ მიაწერა ქვეყნიერებას უსაზღვროდ განფენილობა სივრცეში: ეს მშვენიერად ეგუებოდა ქსენოფანეს მიერ ქვეყნიერების პესნიმიტურ დაფასებას, ვინაიდან უსაზღვრობა ბერძნისათვის ნაკლოვანების და უსრულობის ნიშანი იყო. ასე, მაგალითად, პითაგორელებმა ჰჰაერავ წინააღმდეგობათა ნუსხაში უარყოფით მოვლენათა რიგში ჩააყენეს: ἄπειρος მათი შეხედულებით ეკუთვნის იმავე რიგს, რომელსაც ეკუთვნიან ἄρατος, ἀσφῆσις, ἀριστερὸν, ἄψυχα, ἄνομιμον, ἄμυσλον. ἄρατος, ἄρατῶν⁴.

ღმერთი, როგორც მორალურად დაცემული ქვეყნიერების ლოგიკური 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 განსაზღვ-

¹ DV 11 A 31,9.

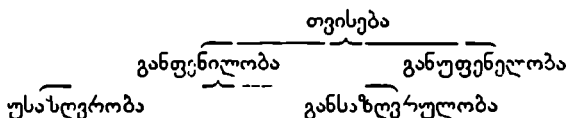
² DV 11 A 1,19.

³ უკვე აღონ-მ-ც შენიშნავდა ქსენოფანეს წინააღმდეგ: ἀπὸς γὰρ οὐρα λέγει εἶναι τὸν θεόν... ἀνόμιτος γὰρ ἂν ἦν ἂν σφαιροειδῆς εἴη. c. 4, 19. როგორც ჩანს, ანონიმს არ შეეძლო თვით ქსენოფანეს საკუთარ სიტყვებში შეენახა explicite გამოთქმული შეხედულება, რომ ღმერთი ნივთიერი არსებაა: უკანასკნელი დებულება ანონიმს მხოლოდ დედუქციის მეშვეობით გამოჰყავდა იმ დებულებიდან, რომ ღმერთი არის მრგვალი ქსენოფანესათვის.

⁴ Ueberweg-Prüchter, 81.

რული არის გარედან, გრძნობისებური საგნების მსგავსად, რომლებიც ერთიმეორეს საზღვრავენ. როგორ იყო მერე ეს შესაძლებელი? — ძნოლოდ ერთი გზით: თუ ღმერთის ცნებას სივრცის პრედიკატების გარეთ გამოიტანდნენ. ღმერთი არ არის უსაზღვროდ განფენილი, მაგრამ ღმერთი არც განსაზღვრულად არის განფენილი, ვინაიდან ის საზოგადოდ არ არის განფენილი.

სწორედ ეს აზრია გამოთქმული ქსენოფანეზე თეოფრასტეს და სიმპლიკიოსის მოწმობებში, რომელნიც ამდენ დავას იწვევენ. *μὴν δὲ τὴν ἀρχὴν ἦτοι ἐν τῷ ὄν καὶ πᾶν καὶ οὐτε πεπερασμένον οὐτε ἀπειρον...* *Ξενοφάνης τὸν Κολοφώνιον τὸν Παρμενίδου διδάσκων ἰσοτιμῆσθαι φησιν ὁ Θεόφραστος, γαδმოგვეყμς სიმპლიკიოსი, რომელიც ἔν τῷ ὄν καὶ πᾶν¹-ში ღმერთს გულისხმობს¹. კიდევ უფრო გარკვეულად მოისმის ანონიმის მოწმობა: ἀΐδιον δὲ ὄντα καὶ ἕνα καὶ ὅμοιον καὶ σφαιροειδῆ οὐτε ἀπειρον οὐτε πεπεράνθαι· ἀπειρον μὲν γὰρ τὸ μὴ ὄν εἶναι· τοῦτο γὰρ οὐτε μέσον οὐτε ἀρχὴν καὶ τέλος οὐτε ἄλλο οὐδὲν μέρος ἔχειν, τοιοῦτον δὲ εἶναι τὸ ἀπειρον. οἶον δὲ τὸ μὴ ὄν, οὐκ ἂν, εἶναι τὸ ὄν· περαίνειν δὲ πρὸς ἄλληλα, εἰ πλείω εἶη. τὸ ὄν ἔν οὐτε τῷ οὐκ ὄντι οὐτε τοῖς παλαιῶς ἄμοιῶσθαι. ἔν γὰρ ὄν, οὐκ ἔχειν, πρὸς ὅτι περανεῖ². არც ცუდერი, რომელიც ფიქრობს თეოფრასტეს მოწმობა გაიგოს ისე, ვითომ ქსენოფანემ არაფერი თქვა, განსაზღვრულია თუ უსაზღვროა ἔν, არც კერნი, რომელიც ამავე მოწმობას იმ აზრს აძლევს, თითქოს ქსენოფანეს ისიც უთქვამს, რომ ἔν უსაზღვროა, და ისიც, რომ ის განსაზღვრულია, — სიმპლიკიოსის სიტყვების სწორ განმარტებას არ გვაძლევენ. ჩვენი გაგებით ეს სიტყვები აი რას ამბობენ: ქსენოფანემ ისიც თქვა, რომ ἔნ არ არის უსაზღვრო, და ისიც, რომ ის არ არის განსაზღვრული, ე. ი. ქსენოფანემ თავისი ἔნ სივრცის პრედიკატების გარეთ გაიტანა. სქემატურად ქსენოფანეს შეხედულება ასე შეიძლება წარმოვიდგინოთ:*



ამ სქემის მიხედვით ნათელია, რომ ის, რაც განუფენელია, არც უსაზღვროა, და არც განსაზღვრული, ვინაიდან ის საზოგადოდ სივრცის გარეშე ღვას. ასეთია ღმერთი ქსენოფანესათვის. თუკი მან ღმერთს

¹ DV 11 A 31, 2.

² DV 11 A 28 c. 3, 8.

სფერული ფორმა მიაწერა, ეს უნდა გავიგოთ, როგორც 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 უსრულესი მდგომარეობა ქვეყნიერებისა, სადაც განუყოფელი ბატონობა ეკუთვნის სიყვარულს (φιλία), რომელსაც ემპედოკლე ამკობს ეპითეტით ἀμειψύς². ასეთია სფერული ფორმის მნიშვნელობა თვით მატერიალისტი დემოკრიტესთვისაც, რომელმაც სულის ატომები უმდარესი სხეულის³ ატომებისაგან განსხვავებით აღიარა მრგვალად. σφαίριον⁴. ქსენოფანესაც უკველია, σφαίριον⁴ სიმბოლოს მნიშვნელობით ესმოდა. ეს იყო მგოსნური ხატება, რომელსაც კოლოფონელმა მიმართა, რათა ღმერთის დასრულებულობა და უნაკლობა გამოეთქვა. ამ აზრის სისწორეში უფრო ვრწმუნდებით, როდესაც გავიხსენებთ, რომ პარმენიდემაც სფერული ფორმა მიაწერა ისეთ აშკარა ა რ ა ნ ი ვ თ ი ე რ ა რ ს ს, როგორც არის ქეშმარიტება.

χρῆς δὲ σε πάντα πῦρ ἐστίν

ἦ μὲν Ἄ λ η μ ε ἰ η ε ὑ χ α κ λ ε ὶ ο ε ἀρεμὲς ἦτορ

ἦ δὲ βροτῶν ὀβριῶς, τὰ δὲ οὐκ ἔνι πῖσις ἀληθής⁴.

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

მრგვალის ცნება რომ ქსენოფანესათვის არ იყო განფენილობის მნიშვნელობით აღებული, ამას ყველა ზემოთქმულის გარდა ისიც აბტკიცებს, რომ ჩვენი მოწმეების გაღმოცემით ქსენოფანეს ეს პრედიკატი ღმერთისა მისი „მსგავსობიდან“ გამოუყვანია. „მსგავსი“ (ὁμοίος) კი, როგორც გაირკვა, სწორედ ვრცეულობის გარეშე ყოფნას ნიშნავდა ქსენოფანესათვის.

¹ ლ. 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, 1:9.

² DV 21 B 35, 13.

³ DV 55 B 37, 187.

⁴ DV 18 B 1. 28—30.

რაც უფრო ღრმად შეველივართ ქსენოფანეს ფილოსოფიის შენობაში და მის აზრთა წყობას ვითვისებთ, მით უფრო ვრწმუნდებით, რომ ამ მოაზროვნეს არამცთუ ჰქონდა წარმოდგენა განუფენელ სულიერ არსზე, არამედ უკანასკნელის ცნება მან უკეთესად განავითარა, ვიდრე ანაქსაგორამ, რომელსაც ცელერი და მის კვალად სხვებიც იმ დამსახურებას აწერენ, რომ მან ფილოსოფიაში ცნება სულიერზე პირველად შემოიტანა. მართლაც, შეუძლებელია იმის უარყოფა, რომ ანაქსაგორას ვინც იგივე ნივთიერებაა, როგორც ჰაერი, მიწა, წყალი და სხვა ასეთი, რომელთაგან ის მხოლოდ თავისი სინაზით და სიწმინდით განირჩევა. *ἔστι γὰρ λεπτότερον τε πύκτον χρημᾶτων καὶ ἀσφραγίστων*, ამბობს თვითონ ანაქსაგორი ვინცის დასახასიათებლად¹. ვინც უკანასკნელს სრულიად განუფენელ და არანივთიერ არსად ჩათვლის, ჩაიდენს შეცდომას, რომლის წინააღმდეგ ცელერიც ილაშქრებს². ანაქსაგორას არ შეეძლო სულიერ არსზე ისეთივე ნათელი წარმოდგენა ჰქონოდა, როგორც ქსენოფანეს. სხვადასხვა მოტივი ედვა საფუძვლად ქსენოფანეს მხედრის და ანაქსაგორას ვინცის ცნებებს. ანაქსაგორა ისეთივე ფიზიკოსი იყო, როგორც ანაქსიმანდრე, ანაქსიმენი ან დემოკრიტე. მას აინტერესებდა ბუნების ახსნა, და ამ ახსნისათვის შემოიტანა ფილოსოფიაში გონების ცნება, რომელიც არისტოტელეს თქმით საჭირო იყო, როგორც *αὐτῶν δὲ ἀρχῆ ἢ ἀρχῆ* ან მსოფლიოში მოძრაობის პირველი წყარო.

ქსენოფანემ კი ღმერთის ცნება შეიმუშავა არა ბუნების ასახსნელად. 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 განმარსებელი ძალა, როგორც ზნობრივად შეცდომით ფიქრობენ³. რომ ღმერთს არავითარი გამოყენება არა აქვს ქსენოფანეს ფიზიკაში, აქ უნდა ვეძიოთ მიზეზი იმისა, რომ არისტოტელე ასახელებს ანაქსაგორას, როგორც მოაზროვნეს, რომელმაც პირველად ისარგებლა გონების ცნებით ბუნების ასახსნელად⁴. მართლაც, ქსენოფანე ვერ გაუსწრებდა წინ ამ მხრივ ანაქსაგორას. ვინაიდან მისი

¹ DV 46 B 12.

² „Vollkommen scharf und deutlich hat Anaxagoras die Immaterialität des Nus freilich nicht gelehrt.“ Zeller. I 1225. Anm. ცელერის აზრით, ანაქსაგორას მიზნად ჰქონდა დასახული არახივითიერის ნივთიერისაგან სრული გამოიჯნა. მაგრამ მან ეს მიზანი ვერ განახორციელა wegen der Unbeholfenheit seines Ausdrucks, I, 1124. ჩვენი აზრით კი აქ უფრო ღრმა მიზეზებია საძიებელი.

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

⁴ Arist. Metaph., I, 984 b 15. DV 46 A 58.

ღმერთი არ წარმოადგენდა ზღვ აწესთ რთნ ჯბჟმოს ჯა! რჩე რძწეაჯ პა-
თჳ, რომელიც იმყოფება ჯბჟმარე ზნ რიჯ წაბისჯ ჯა! ზნ რჩე: ჳბჟმე¹.
მაგრამ ეს სრულიადაც არ ეწინააღმდეგება იმას, რომ ბერძნული აზ-
როვნების ისტორიაში სულიერი არსის ცნებას პირველად სწორედ
ქსენოფანემ მიაგნო და არა ანაქსაგორამ.

შესაძლებელია, რომ ან-ქსაგორას სინჯ²მა ქსენოფანეს მჯბჯ³ის გავლე-
ნა განიცადა. მაგრამ იმ გარემოებამ, რომ ეს სინჯ მოწოდებული იყო
პაზრეა ჯიბჟმეზნ რბ პარჯჳმარე⁴, დაამცირა მისი ღირსება და დაუახლოვა
ის ნივთიერებას, თუმცა მეორე მხრივ, ვერც ის მოხერხდა, რომ
ამ გარდაქმნილი ღვთაებრიობის იდეის საშუალებით მთელი ბუნება
საკმაოდ ყოფილიყო ახსნილი, რის გამო ფიზიკოსმა ანაქსაგორამ ტე-
ლეოლოგია განზე გადასდო და მექანიკურ მიზეზებს მიმართა⁵. ყვე-
ლაფერი ეს ისე ეწყობა, რომ ყოველად შეუძლებელი ხდება არღულის
კვალად ანაქსაგორას ეუწოდოთ *der erste theistische Denker im
Abendland*⁶, ვინაიდან ეს სახელი ეკუთვნის უდავოდ ქსენოფანეს⁷,
რომელმაც პირველად მისცა ბერძნულ ფილოსოფიას წარმოღვენა განუ-
ფენელი და მოაზროვნე სულიერი არსისა.

3.

ამგვარად, ქსენოფანეს მოძღვრება ღმერთზე, რომელიც ჩვენ დავა-
ხასიათეთ, შემდეგ დებულებაში გამოიხატება: ღმერთი ან უზენაესი
არსი არის ერთი (ეზჯ), მარადიული (ჯზბიჯ), განუფენელი (შჳბიჯ).
მაგრამ ყოველივე ეს სწორედ ის პრედიკატებია, რომლებიც პარმენი-
დემ თავის თი ბჳ⁸ს მიაწერა. ამისათვის საკმარისია გავეცნოთ ჯუანასკ-
ნელისაგან დარჩენილ ერთ (8) ნაწყვეტს. სადაც კვლავ გვხვდება ყველა
ზემოჩამოთვლილი ტერმინი. რა უნდა იყოს მიზეზი ასეთი მსგავსე-
ბისა ქსენოფანეს „ღმერთისა“ და პარმენიდეს „არსისა“ შორის? არავის
გარდა რეინჰარტისა ეჭვიც არ დაბადებია, რომ ეს მიზეზია პარმენიდეს
დამოკიდებულება ქსენოფანესთან. რეინჰარტი კი ცდილობს გადმოა-
ტრიულოს ეს დამოკიდებულება, ალბათ იმ მიზნით, რათა *eine neue*

¹ Arist. I. c.

² Plato. Cratyl. 13 c. DV 46 A 55

³ Plato, Phaed, 98 B. DV 46 A 47.

⁴ Arch. f. Gesch. d. Phil., VIII, 205.

⁵ Lefèvre, La Philosophie., 62, ჳენიზბაგს: *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.* უკა-
ნასკნელ ნაწილში ლეფვერს ვერ დაეთახსნებოთ.

Entwicklungsreihe herzustellen¹. მართლაც, ის ახალ სქემას გვაძლევს ელეატიზმის განვითარებისათვის. თავში დგას პარმენიდე თავის მოძღვრებით არსზე, რომლის პრედიკატები მან, რეინჰარტის აზრით, ჩვეულებრივი წარმოდგენიდან იხესხა. პარმენიდეს მიმდევრების ამოცანა ამ პრედიკატების გადამუშავება იყო. ქსენოფანემ გადამუშავებული იქნა, ძენონმა — მოძრაობის, ხოლო მელისომ ერთგვარობის წარმოდგენა. ასეთია რეინჰარტის კონცეფცია.

ამ სქემის მიხედვით ქსენოფანე ჩაყენებულ უნდა იქნეს ელეატიზმის წარმომადგენელთა რიგში მეორე ადგილზე პარმენიდეს შემდეგ. ქსენოფანემ გადმოიტანა პარმენიდეს მიერ დამყარებული არსის პრედიკატები 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 შეიძლებოდა ყოფილიყო, ვინაიდან ამ შემთხვევაში გაუგებარი დარჩებოდა, როგორ მოახერხა პარმენიდემ ღმერთის პრედიკატები არსის ცნების დასახსიათებლად გადმოეკეთებინა³. გარდა ამისა მხედველობაში მისაღებია ისიც, რომ პრედიკატები, რომლებსაც ქსენოფანე ღმერთს აწერს, სრულიად ბუნებრივია არსის ცნებისათვის და უხერხულია ღმერთისათვის. ასეთია, მაგალითად, უძრაობის პრედიკატი: 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),—წერს რეინჰარტი⁴. მაგრამ, თუ პრედიკატები, რომლებსაც ქსენოფანე ღმერთს აწერს, თავდაპირველად პარმენიდეს არსს ახასიათებდნენ, და ქსენოფანემ მხოლოდ გადმოიღო ისინი, მაშინ ცხადია, რომ აბსოლუტის მეტაფიზიკური იდეა ღმერთის წარმოდგენიდან დამოუკიდებლად უნდა განვითარებულიყო და თეიზმი მეტაფიზიკის გაჩენის შემდეგ უნდა აღმოცენებულიყო⁵.

მწყობრად არის აგებული რეინჰარტის ჰიპოთეზა. მაგრამ ის ვერ უძლებს მაინც კრიტიკას. სრულიადაც არ არის მართალი, თითქოს პრე-

¹ Reinhardt, Parmen., 2 1.

² Reinhardt, 102.

³ Ibid., 116.

⁴ Ibid., 114.

⁵ Reinhardt, 153.

დიაკტები, რომლებსაც ქსენოფანე ღმერთს აწერს, არ შეეფერებიან უკანასკნელს. კერძოდ $\xi\nu\ \tau\alpha\sigma\alpha\tau\eta\ \mu\acute{\alpha}\nu\epsilon\iota\upsilon$, რომელმაც მიიქცია რეინჰარტის ყურადღება, არც ისე ეწინააღმდეგება ღმერთის ცნებას და არც ისე უცნობია სხვა რელიგიებისათვის, როგორც ფიქრობს რეინჰარტი. ინდოელთა საღმრთო წერილში უმაღლესი ღმერთი არ იცვლის ადგილს. უპნეხატ ამბობს მასზე: *et erabundus huc et illuc non est*. ამავე აზრით ბჰავავად-გიტა ეძახის უმაღლეს ღმერთს *immutum, firmum*¹.

ის, რომ გულუბრყვილო იონიური ფიზიკიდან უშუალოდ წარმოდგა მეტაფიზიკის საოცარი სფინქსი, რათა მისგან გაჩენილიყო ქსენოფანეს ფილოსოფია, გაცილებით უფრო ძნელად დასაშვებია, ვიდრე ის, რომ პარმენიდეს მეტაფიზიკა ქსენოფანეს ფილოსოფიისაგან იშვა. უფრო ადვილად მისაწვდომი იქნებოდა აზრი, რომ ღვთაებას, რომლის წარმოდგენა ძლიერ გავრცელებული იყო, არ ეკუთვნის გრძნობისებური სამყაროს პრედიაკტები (განფენილობა და დროულობა), ვიდრე ის, რომ არსის მეტაფიზიკური ცნება, რომელიც ჯერ კიდევ უნდა აღმოეჩინათ, ამ პრედიაკტების გარეშე დგას.

გარდა ამისა, სრულიად გაუგებარია, რისთვის უნდა გადმოეტანა ქსენოფანეს არსის პრედიაკტები თავის ღმერთზე. არსი ხომ ღირებულეებათა წრის ცნება აღარ არის; კეთილი და ბოროტი არსისათვის ხომ სულ ერთია. მაშ, ღმერთს, ზნეობრივი წესრიგის საფუძველს, კეთილის ბოროტისაგან გამთიშავს, რისთვის უნდა მიეთვისებინა მეტაფიზიკური არსის ნიშნები? არა, მოძღვრება ღმერთზე კი არ გაჩენილა არსზე მოძღვრებისაგან, არამედ პირუკუ, მარად თავის სწორი, წარუვალნი მეტაფიზიკური არსი, რომელსაც ახასიათებს გერმანელ ფილოსოფოსთა თქმით *nicht anders sein können*, ღმერთისაგან გაჩნდა და მეტაფიზიკაც თავის სარწმუნოებრივ მოდგმას ვერ დამალავს.

რეინჰარტი აძნელებს გადასვლას ქსენოფანედან პარმენიდეზე. ჩვენს გაშუქებაში ეს გადასვლა სრულიად ბუნებრივი უნდა ყოფილიყო. ქსენოფანეს მოძღვრებაში ადვილად განიჭვრიტება პარმენიდეს ფილოსოფია. უკვე მიღებულია გამოცდილების ნიადაგზე ცხადი შეიქნა, რომ გრძნობისებურ საგანთა არსს, როგორც ყველასათვის საერთოს, არ მიეწერება ამ საგანთა კონკრეტული ნიშნები. სწორედ აქ შემოიჭრა ქსენოფანე ისეთი ღმერთის ცნებით, რომელიც გრძნობისებურ ქვეყნიერებას არ ემსგავსება, რადგან ის ზნეობრივი შეგნების თვალაზრით მასზე მაღლა დგას. თავისი ძირითადი აზრის მიხედვით ქსენოფანემ დაწვრილებით გამოიკვლია საკითხი, თუ რა ნიშნები უნდა ჰქონდეს იმას, რაც გრძნობისებურ სამყაროს არ ემსგავსება. როგორ მოახერხა მან ეს? იმ საშუალებით, რომელსაც მას შემდეგ ყოველი მეტაფიზიკუ-

¹ ეს ადგილები მოყვანილი აქვს გლადისს. *D. Eleaten und die Indier*, 2h1.

რი თეორია მიმართავს: ღმერთის ცნების ემპირიული ქვეყნიერების ნიშნებისაგან განთავისუფლებით; ღმერთი არ არის ის, რაც არის ემპირია. ამიტომ გასაგებია, რომ ქსენოფანეს მოძღვრება ღმერთზე უმაჯობესად უარყოფითი მსჯელობებისაგან შედგა: ღმერთი არ არის მრავალი, ღმერთი არ არის ცვალებადი, ღმერთი არ არის განფენილი და სხვა. ქსენოფანემ, როგორც ირკვევა, პირველად მიაგნო იმ აზრს, რომ ემპირიული ქვეყნიერების უმთავრესი ნიშნებია დროულობა და ვრცეულობა. თუმცა მას ეს აზრი სრულიად გარკვეულად არ გამოუქვამს, მაგრამ ტერმინი *εἰς αἰῶνα*, რომელიც ქსენოფანეს მიერ უნდა იყოს შექმნილი და რომელიც ეგზომ დიდ როლს თამაშობდა მთელ ელვატურ მიმდინარეობაში, უდიდესი ნაბიჯი იყო წინ მეტაფიზიკური აზროვნების ასპარეზზე.

მაშ, რაღა დარჩა პარზენიდეს? მას ის ხვდა წილად, რომ გამოეყენებინა ქსენოფანეს მიერ მიღწეული შედეგები, გაეთავისუფლებინა მეტაფიზიკური იდეა თეოლოგიური სამოსელისაგან და ღმერთის პრედიატები გადმოეტანა თავის *τὸ ἕν*ზე. დიდ სიძნელეს ეს არ წარმოადგენდა, რადგან თვითონ ქსენოფანემ ღმერთის ცნება არის ცნებას გაუთანასწორა და ლოგიკური ნახტომის მეშვეობით იმას, რასაც უარყოფითი პრედიატები შეიძლება მხოლოდ მიეწეროს, როგორც ინტუიციონიზმი მოუცემელს, მიანიჭა თან დადებითი პრედიატიც. მაგრამ ქსენოფანეს სასარგებლოდ უნდა ითქვას ის, რომ მან აქ შეუღარებლად მეტი თანდათანობა გამოიჩინა, ვიდრე სხვებმა მის შემდეგ.

4.

ქსენოფანემ ღრმა საზღვარი გაავლო ბუნებასა და ღმერთს შუა. ღმერთი და ბუნება ურთიერთშორის სასტიკ ლოგიკურ წინააღმდეგობაში იმყოფებან. 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 რიგორისტი კანტისა, რომლისთვისაც აგრეთვე ზნებრივი არის ის, რაც არ არის ბუნებრივი), ვისაც ასეთი მკაცრი დაპირისპირებისათვის შესწევდა გამბედაობა.

აქ აუცილებლად იბადება კითხვა: თუ ღმერთი არის უზენაესი სისრულე, ბუნება კი უმდაბლესი სიმწირე, როგორ უნდა განხორციელდეს რეალური კავშირი მათ შორის? ქსენოფანე დავაზასიათეთ, როგორც მოაზროვნე, რომელმაც კომპრომისები არ იცის. უფრო ელასტიურმა ნეოპლატონიკოსებმა, რომლებსაც აგრეთვე შეგნებული ჰქონდათ განსხვავება ღმერთსა და ბუნებას შორის, გამოიგონეს კიბე, რომლის

მეშვეობით ღვთაებრივი მაღლის სინაულე ბუნების წყვლიადს სწვდებოდა. ნეოპლატონიკოსებმა შექმნეს ემანაციის თეორია. მარტივად და უფრო რადიკალურად (თუმცა არა უფრო მართებულად) გადაწყვიტა იგივე საკითხი ქაენოფანემ: რეალური დამოკიდებულება ღმერთსა და ბუნებას შორის არ არსებობს, ვინაიდან რეალური დამოკიდებულება შესაძლებელია მხოლოდ რამდენიმე რეალობათა შორის. ნამდვილად კი არის მხოლოდ ერთი რეალობა — ღმერთი. რაც შეეხება ბუნებას, ის ირეალურია, ის არ არსებობს, ის არის მოჩვენება.

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

Ἦ τοι μὲν πρῶτα τὰ χᾶος γένετ', ἀτὰρ ἔπειτα
Γαῖ' ἐρπύστερος¹.

გრძნობათა სამყარო ან ბუნება არის სწორედ ეს ქაოსი ქსენოფანესათვის.

მართლაცდა, რა არის ქაოსი ძველი ბერძნის წარმოდგენით? უკვე ჰესიოდე ისე ახსენებს მას, რომ უეჭველად უკანასკნელის წარმოდგენა მისი ლაბორატორიიდან არ გამოსულა. ყველაფერი მოწმობს, რომ ქაოსის წარმოდგენა გაჩნდა ჰესიოდეზე გაცილებით ადრე, და ჰესიოდეც მას იმ ზომაზე დამკვიდრებულად თვლიდა, რომ ამ წარმოდგენის განმარტება საჭიროდაც არ დაინახა². ამიტომ გვრჩება ამ უცნაური სიტყვის ეტიმოლოგიური ანალიზისათვის მიმართვა, რათა მივაკვლიოთ მის თავდაპირველ შინაარსს.

თუ ბერძნულ სიტყვას χᾶος მოვაცილებთ დაბოლოებას, დაგვრჩება ძირი „χᾶ“, ამ ძირიდან არის წარმოებული χᾶνω, χᾶσσω ზმნები³, რომლებსაც. როგორც ფონეტიკურად, ისე სემასიოლოგიურად,

¹ Theog., 116.

² Gomperz, Griech. Denker. I, 34.

³ იხ. ბერძნულ-რუსული ლექსიკონი ვეისმანისა. გრიმი ამსგავსებდა ბერძნულ χᾶος სკანდინავიური კოსმოგონიის ginnunga-gap'ს, რომელიც გადმოცემულია გერმანულთა „ედა“-ს ერთს ლექსში (Völuspá). შდრ. რელიგიათა ისტორიაზე ახელისის წიგნის რუს. თარგმანი, გვ. 20.

შეეფერებიან გერმანული *gähnen* ან *gaffen* და რუსული *зевать, зиять*, სადაც „з“ არის დარბილებული „ს“. ამის მიხედვით შეიძლება ითქვას, რომ ბერძნული *χάει* ნიშნავდა თავდაპირველად რაღაც დაღებულს ან დაბჩენილს. მაგრამ „დაბჩენილი“ არ არის განა „ცარიელი“ სივრცე ცის თალსა და დედამიწას შუა? წარმოვიდგინოთ ახლა მომენტი ქვეყნიერების გაჩენამდე, როდესაც არ იყო არც ცა, არც დედამიწა. ამ შემთხვევაში ეს ცარიელი სივრცე დაუხარულებლად უნდა გაფართოვდეს. ეს არის სწორედ ქაოსი უპირველესი მნიშვნელობით. უკანასკნელი იგივე იყო, რაც უსაზღვრო ბნელი სივრცე, თავისუფალი კონკრეტული საგნებისაგან¹.

ქსენოფანეს ბუნება ძლიერ ემსგავსება ამ ქაოსს. ხიდს მათ შორის უსაზღვრობის ცნება სდებს. 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 არარაობა². მაშ. ბუნება ან გრძნობისებური სამყარო არის არარაობა. ის არ არსებობს.

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

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

კერძო, რომელმაც ქსენოფანეს ერთხელ აკოსმისტი უწოდა, მართალი იყო უფრო, ვიდრე, შეიძლება, თვითონ ფიქრობდა³. ქსენოფანეს თეიზმი არის მისი აკოსმიზმის ლოგიკური კორელატი, ისე როგორც სპინოზასათვის ათეიზმი ნატურალიზმის კორელატია. სწორედ ამიტომ ქსენოფანეს მოძღვრების დაახლოება სპინოზასადმი დიდი შეცდომაა. მართალია, ამ მოძღვრებათა შორის არის რაღაც მსგავსება, მაგრამ ეს არის კაცობრიობის აზროვნების ორი პოლუსის მსგავსება. სპინოზამ

¹ შტრ. ანალოგიური წარმოდგენები სხვა პოლითეისტურ რელიგიებში.

² DV 11 A 28,8. საზოგადოდ საბერძნეთის მოაზროვნეებისათვის ჩვეულებრივია უსაზღვროსა და არარაობის გაიგივება. დემოკრიტესათვის, მაგალითად. უსაზღვრო და არარაობა ერთსა და იმავეს აღნიშნავენ: *πρὸς αὐτὸν εἶναι (sc. ὁ Δημόκριτος) ὅτι τὸν μὲν τόπον τοῖσδε τοῖς θύομασι, τῶν τε κενῶν καὶ τῶν οὐκ ὄντων καὶ τῶν πλεον.* DV 55 A 37.

³ Kern, Beitrag, 9.

ამოშალა ღმერთის, თავისუფლების და ზნეობის ცნებანი, რათა ბუნების და აუცილებლობის განუყოფელი ბატონობისათვის ადგილი გაეთავისუფლებინა. ის წარმომადგენელი იყო ახალი ფილოსოფიისა, რომელმაც დეკარტის სახით მიზნად ცნო ქრისტიანული სპირიტუალიზმით დაკანონებული ცნებათა წყობა დაენგრია. უმიზეზოდ კი არ ეძებდნენ სპინოზაში თავის თანამოაზრეს ახალი სოციალური წესწყობილების პროპაგანდისტები.

წინააღმდეგ ამისა, ქსენოფანემ გააქარწყლა ბუნება მისი აუცილებლობით, რათა ზნეობრივი წესრიგის საფუძვლის ანუ ღმერთის განუყოფელი ბატონობისათვის ნიადაგი გაეწმინდა. ის წარმომადგენელია ანტიკური ფილოსოფიისა, რომელმაც წარმართული სარწმუნოების ნატურალიზმით გაყენებული იდეოლოგია დაანგრია. არ სცდებოდნენ ამიტომ ქრისტიანობის აპოლოგეტები, როდესაც ქსენოფანეს იდეური დახმარებისათვის მიმართავდნენ. უნდა ითქვას, რომ თავისი ამოცანა ქსენოფანემ შეასრულა თვით სპინოზაზე მეტის თანდათანობით, თუმცა უფრო ტლანქად, ვინაიდან მის განქარგულებაში ჯერ კიდევ არ იყო ცნებათა ის არსენალი, რომელიც სპინოზას ფილოსოფიური აზროვნების ათასწლეულმა ვითარებამ მისცა. თუ სპინოზამ დატოვა კიდევ თავის სისტემაში ღმერთი, რომელიც, მართალია, მან პირვანდელი მისი მნიშვნელობისაგან დაცალა, ქსენოფანე წარმართულ ნატურალიზმს დაუფარავად აღუდგა წინ. სწორი გაგება ქსენოფანესი ნიშნავს ამიტომ მის გაგებას, არა როგორც სპინოზას თანამოაზროვნისას, არამედ როგორც სპინოზას ანტიპოდისას.

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

გარეშე ქვეყნიერების ირეალობისა, რაც ლოგიკური მოთხოვნილებაა ქსენოფანეს აზრთა წყობის საერთო გეგმისა, მისი ფილოსოფიის ბოლომდე განაზრება შეუძლებელია. მაგრამ უდიდესი მკვლევრები ქსენოფანეს ფილოსოფიისა, ცელერი და ფრეიდეიტალი, თანახმად იმ უმართებულო გაგებისა, თითქოს ქსენოფანეს ფილოსოფია პანთეიზმი ყოფილიყოს, ამტკიცებენ, რომ ქსენოფანე გრძნობისებურ საგანთა არსებობას არ უარყოფდით. ამ გზით ისინი ცდილობენ საზღვარი აღმართონ ქსენოფანესა, რომელმაც დააარსა ელეატური სკოლა, და პარმენიდეს შუა, რომელმაც ელეატიზმი უმადლესობამდე განავითარა.

ნაიერს, რომელიც ამტკიცებს, რომ მისი თეორია არაა დასაბუთებული, არც მისი დასკვნები. ნაიერსი ამტკიცებს, რომ მისი თეორია არაა დასაბუთებული, არც მისი დასკვნები. ნაიერსი ამტკიცებს, რომ მისი თეორია არაა დასაბუთებული, არც მისი დასკვნები.

თუმცა ეს შეხედულება ქსენოფანეზე გაბედულად არის გამოთქმული, უნდა ითქვას, ფაქტობრივი ხასიათის საბუთი მაინც არ მოეპოვება. არც ცელერს, არც ფრეიდენტალს ასეთი საბუთი არ მოჰყავთ: თავის ჰიპოთეზის სასარგებლოდ ისინი მხოლოდ ქსენოფანეს ფილოსოფიის საზოგადო კონცეფციას იმორწმებენ, ამასობაში კი ორივე კარგად ამჩნევენ, რომ ქსენოფანეს ფილოსოფიის გაგება, რომელსაც ეს ისტორიკოსები გვაძლევენ, უცხადეს წინააღმდეგობას აკისრებს კოლოფონელ მოაზროვნეს. მაგრამ უცნაური თვითნებობით მსჯელობაში ხსენებული მკვლევრები ამტკიცებენ, რომ ქსენოფანეჲ 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 Wirken der Einzeldinge sich zeigt. ამბობს ფრეიდენტალი, რომელმაც ქსენოფანეს შინაგანი წინააღმდეგობა კი არ მიაწერა მხოლოდ, არამედ კიდევ დასაბუთებულია, რომ მისი თეორია არაა დასაბუთებული, არც მისი დასკვნები. ნაიერსი ამტკიცებს, რომ მისი თეორია არაა დასაბუთებული, არც მისი დასკვნები.

გამოსაკვლევი მოაზროვნისათვის წინააღმდეგობის მიწერა საბუთების გარეშე, მხოლოდ იმდენად, რომ ამას მოითხოვს მკვლევრის ზოგადი კონცეფცია, — არ არის სწორი მეთოდი. საჭიროა ისე დავაწყოთ ფაქტები, რომლებიც ჩვენს განკარგულებაშია ამ მოაზროვნის შესახებ, რომ იძულებული არ გავხდეთ უკანასკნელს წინააღმდეგობების ჩადენა ვუსაყვედუროთ.

¹ Freudental, 25.

² Zeller 1, 678.

³ Freudental' 25.

⁴ Zeller, 1,669. Stoff der Welt ამ წინააღმდეგობაში ხმარებულია ცელერის მიერ „დემოკრიტი“ ნაცვლად, რომელიც ცელერის შეხედულებით იყო უბრალოდ ნივთიერება, რომლისგან საგნები შედგება.

ჩვენი აზრით, ანტიკონსტანტინეპოლის არ არის ქსენოფანესათვის იმ წინააღმდეგობის მიწერა, რომელსაც მას ცელერი და ფრეილენტალი აბრალებენ. გარდა ზოგადი მოსაზრებისა, მოწმეებიც ამტკიცებენ იმას, რომ ქსენოფანემ ცვალებადობისა და მრავლობის რეალობა უარყო. რამდენადაც ცვალებადობა და მრავლობა არის ძირითადი ნიშანი გრძნობისეზური ქვეყნიერებისა ან ბუნების, ქსენოფანეს უკანასკნელის რეალობაც უარუყვია.

ყველაზე უფრო საყურადღებოა ამ მხრივ სექსტ ემპირიკოსის სიტყვები. სექსტი აღარებს ქსენიადეს სოფისტს ქსენოფანესთან: Ξενιάδης δὲ ὁ Κορίνθιος, οὐ καὶ Διμόκριτος μέμνηται, πάντ' εἰπὼν ψευδῆ καὶ πᾶσαν ψαντασίαν καὶ ἄλλαν ψεῦδησθαι· καὶ ἐκ τούτου μὴ ὄντος πᾶν τὸ γινόμενον γίνεσθαι καὶ εἰς τὸ μὴ ὄν πᾶν τὸ φημιερόμενον φημιερόσθαι, δυσάμει τῆς ἀντιῆς ἔχεται τῷ: Ξενοφάνης: στάσεως¹. ამ სიტყვებიდან ჩანს, რომ ქსენოფანესაც ის შეხედულება ჰქონია, რაც ქსენიადესს, ის, რაც ჩნდება, არარაობისაგან ჩნდება; ის, რაც ისპობა, არარაობად იქცევა; ემპირიულ საგნებს არა აქვთ მტკიცე, ურყევი, ნამდვილად არსებული სუბსტრატი, რომელსაც მილეტელნი ἄρχῆς უწოდებენ. საგანთა ἄρχῆ ან ის, რისგანაც საგანი შედგება, არის არარაობა, μὴ ὄν. ეს არარაობა გვრჩება ყოველთვის საგანთა ცვალებადობის პროცესში. ეს იმას ნიშნავს, რომ ნამდვილი ἄρχῆ არ არსებობს. ცხადია, რომ ამ შეხედულებით მთელი ბუნებაც არარაობაა.

ეესევი, რომლის მოწმობას დიდი ღირებულება აქვს, გადმოგვცემს, რომ ქსენოფანემ ὄντες γίνεσθαι, ὄντες φημιερόσθαι ἀποδείξει². შეუძლებელია ამ წინადადების განმარტება ცელერის თანახმად (1,670), ე. ი. იმ აზრით, თითქოს აქ უარყოფილია ღმერთის გაჩენა და მოსპობა, და არა გაჩენილ და წარმავალ საგანთა რეალობა. პირიქით, ეესევის მოწმობის მსგავსება იმასთან, რასაც არისტოტელე ამბობს პარმენიდესზე და მელილოზე, რომლებიც ცელერის აზრითაც უარყოფდნენ საგანთა რეალობას, გვაძლევს ახალ საბუთს ეესევის მოწმობაში ჩვენი შეხედულების დამტკიცება დაფინახოთ. ეხება რა პარმენიდესს და მელისოსს თეორიას გაჩენაზე და მოსპობაზე, არისტოტელე წერს: οἱ μὲν γὰρ ἀπὸ τῶν (sc. Παρμενίδου τε καὶ Μελίσσου) ἄλλως ἀνεῖλον γίνεσθαι καὶ φημιερόσθαι· οὐδὲν γὰρ ὄντες γίνεσθαι, ὄντες φημιερόσθαι τῶν ὄντων, ἀλλὰ μόνον δοκεῖν ἤμιν³. რაც ამ მოწმობაში არის ნათქვამი არისტოტელეს მიერ პარმენიდესზე და მელისოსს მიმდევრების შესახებ, სიტყვისიტყვით ემს-

¹ D V 75.

² D V 11 A 32.

³ D V 18 A 25.

გავსება იმას, რასაც ევსევი ამბობს ქსენოფანეზე (ὄντε γένεσιν ὄντε φθορὰν ἀπολαίρει).

გარდა ამისა იპოლიტეც იმდაგვარად ახასიათებს ქსენოფანეს მოძღვრებას: ὁ δὲν γίνεταί, ὁ δὲν φθείρεται, ὁ δὲν χινεῖται¹. ეს სიტყვები ზემოთ თქმულთან შეფარდებით უნდა გავიგოთ ისე, რომ მოძრაობა და ცვლილება ნამდვილად არ არსებობენ, რომ ის, რაც მოძრაობს და იცვლება, ნამდვილად არსებული არ არის.

დაბოლოს არისტოკლე, ძველად ფრიად პატივცემული მეცნიერი, ფილოსოფიურ მოძღვრებათა ისტორიკოსი, აერთებს ქსენოფანეს. პარმენიდეს, ძენონს და მელისოს. რათა ყველას ერთნაირად მიაწეროს გრძნობისებურ საგანთა უარყოფა: ἡξίουσιν ὄντοι (sc. Ξενοφάνης, Παρμενίδης, Ζήνων, Μέλισσος) τὸ ὄν ἔν εἶναι καὶ τὸ ἕτερον μὴ εἶναι μῆδὲ γένησθαι· καὶ μῆδὲ φθείρεσθαι μῆδὲ χινεῖσθαι τὸ παρ᾽ ἅπαν².

თუ ამ მოწმობებს დაუფიქრებლად იმას, რაც ზემოთ გრძნობისებური ქვეყნიერებისა და არარაობის მსგავსებაზე ითქვა, და აგრეთვე მხედველობაში მივიღებთ დამოკიდებულებას ქსენოფანესა და პარმენიდეს შორის, რომელიც ყოველ ეჭვს გარეშე გრძნობისებურ საგანთა ნამდვილ არსებობას უარყოფდა, ჩვენ საკმაოდ დამარწმუნებელ საბუთს მივიღებთ იმ დებულებისათვის, რომ ღმერთის კონცეფციით დაკისრებული ლოგიკური აუცილებლობის გავლენით ქსენოფანეს უარუყვია ქვეყნის ან ბუნების ნამდვილად არსებობა. თუ უზენაესი და უსრულესი ღმერთი ნამდვილად არსებულად არის ცნობილი, მაშინ აუცილებელია, რომ ნაკლოვანებებით აღსავსე ქვეყნიერება სინამდვილეს მოკლებულ არარაობად იქნეს აღიარებული.

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

¹ D V 11 A 33, 2.

² D V 11 A 49.

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

მიუხედავად ასეთი სასტიკი წინააღმდეგობისა ღმერთსა და ბუნებას შორის აბსოლუტურ არსსა, რომლისაგან გამორიცხულია ყოველივე ნიშანი არარაობისა, და აბსოლუტურ არარაობასა, რომელიც არ არის არსით ნაზიარები, — საყურადღებოა მათი თავისებური მსგავსება: 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. ყოველგვარი ცვლილების გარეშე დგას. სამყაროს კი არ აქვს დასაწყისი და ბოლო, ვინაიდან ის დაუსრულებლად განიფინება დროში აწმყო მომენტის ორივე მხრივ: წარსულში და მომავალში. 2. ღმერთი არ არის ვრცელად განსაზღვრული; არც მსოფლიო არის ვრცელად 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 არარაობაა; განსაზღვრული კი შეიძლება იყოს ის, რაც არის. — აქაც ჩვენ ვხედავთ, თუ რა ზომაზე უახლოვდება ქსენოფანეს აზრთა წყობა პარმენიდეს ფილოსოფიის პრინციპს: იბ̄ნ̄χ̄ იბ̄χ̄ ჯ̄თ̄.

IV თავი

გნოსეოლოგიის პირველი ცდა

1.

რა დასკვნების გამოყვანა იყო შესაძლებელი ზემოაღწერილი მოძღვრებიდან შემეცნების პრობლემის თვალსაზრისისათვის? ამ საკითხს განსაკუთრებული ყურადღება სჭირდება, ვინაიდან ის ჩვეულებრივ განზე არის დატოვებული: ცელერი, მაგალითად, დარწმუნებულია, რომ

წინასოკრატული ფილოსოფიისათვის გნოსეოლოგიური პრობლემა თითქმის უმნიშვნელოა. რაც შეეხება ქსენოფანეს, ცელერი ფიქრობს, რომ გარკვეული თეორია შემეცნებისა მას არ ჰქონდა და არც განუზრახავს მისი შექმნა. ამიტომაც უსაფუძვლოა, ცელერის აზრით, მივაწეროთ ქსენოფანეს neben den physikalischen auch logische Untersuchungen¹. წინააღმდეგ ამისა, ჩვენი აზრით, ქსენოფანეს შემეცნების თეორია იმ ზომამდე დამახასიათებელი იყო მისთვის, რომ სწორედ აქ ჩანს ყველაზე ნათლად განსხვავება ქსენოფანესა და მისი მოწაფის პარმენიდეს შორის; აქ ირკვევა მთელი თავისი მნიშვნელობით ის ნაბიჯი, რომელიც სპეკულაციური აზროვნების განვითარებაში პარმენიდემ გადადგა წინ.

თუ გრძნობისებური სამყარო ისეთივე ირეალობაა, როგორც პომპროსისა და ჰესიოდეს ღმერთები, ცხადი არ არის განა, რომ მრავალ საგანთა მაჩვენებელნი გრძნობანი ისეთივე მატყუარაა, როგორც მითური თქმულებანი ტიტანებსა და კენტავრებზედ? ამიტომ ვინც თავი ისახელა, როგორც პომპროსის ტყუილების გამანადგურებელმა (*Ὁμηραπάτης ἐπισόπτης*), ის ვალდებული არ იყო განა ასეთივე სიმკაცრით ამხედრებულყო იმ „ტყუილების“ წინააღმდეგ, რომლის წყაროა გრძნობები? პასუხს ამ კითხვებზე გვაძლევენ ჩვენი მოწმეები. მათი ჩვენება აშუქებს აგრეთვე ქსენოფანეს ერთი ფრაგმენტის აზრს, რომელიც ანტიკური ფილოსოფიის მკვლევართა შორის დიდ უთანხმოებას იწვევდა მუდამ. აი ეს ფრაგმენტიც:

καὶ τὸ μὲν οὖν σαφὲς οὐτις ἀνήρ γένηετ' οὐδὲ τις ἔσται
 εἰδὼς ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἄσσοα λέγῃα περὶ πάντων.
 εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι τετελεσμένον εἰπῶν,
 αὐτὸς ἔμας οὐκ οἴνε· δόκιος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται.²

როგორ უნდა გავიგოთ ეს ნაწყვეტი? ერთი რამ ცხადია: აქ გამოთქმულია ეჭვი შემეცნების შესაძლებლობაში, მაგრამ რომელი შემეცნების შესაძლებლობაში? ფრეიდენტალი ამნაირად თარგმნის 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 დასძენს: 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

¹ Zeller, 1, 675.

² D V 11 B 34.

ნე **vollständig geleugnet**. **Da begreift es sich, dass er die Unzulänglichkeit menschlichen Wissens in Bezug auf Gegenstände hervorhebt, die jenseits aller Erkenntnis liegen**¹.

როგორც ჩანს. ფრეიდენტალი ამ ფრაგმენტში ეძებს გამართლებას თავისი თეორიისა, ვითომ ქსენოფანე პოლითეისტი ყოფილიყო. ის ფიქრობს, რომ ღმერთები, რომელთა შეცნობის შესაძლებლობას უარყოფს ქსენოფანე, იყვნენ 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, რომლებზეც მოგვითხრობს ფრაგმენტი, ის ღმერთებია. რომელთა არსებობა თვითონ ქსენოფანეს სწამდა და რომლებსაც ის დადებით მსჯელობებში გარკვეულ პრედიკატებს აწერდა², როგორ შეეძლო მას აშკარა შინაგანი წინააღმდეგობის გარეშე ეთქვა, რომ ღმერთები იმყოფებიან *jenseits aller Erkenntnis* (ფრეიდენტალის სიტყვებია)? როგორ შეეძლო მას ეთქვა, რომ ღმერთებზე შესაძლებელია მხოლოდ ფიქრი, *δὲν εἶναι*, და არა კეშმარიტი ცოდნა, *τὸ σφδξ εἰδῆσαι*? განა ეს იმის ნიშანი არ იქნებოდა, რომ მას თვითონ თავის დებულებათა სიმართლე არ სწამდა? მერე რა საფუძველია იმისათვის, რომ ქსენოფანეს საკუთარი შეხედულებების მიმართ ასეთი დამოკიდებულება მიეწეროს? მთელი მისი თავდადებული მოღვაწეობა გვიჩვენებს, რომ ქსენოფანე მტკიცე რწმუნის ადამიანი იყო. გაბედულობა, პირდაპირობა, ურყეობა — აი რა ახასიათებს ქსენოფანეს, როგორც მოაზროვნეს და პიროვნებას³. განა შეიძლება. ასეთი ადამიანი მოულოდნელად ამეტყველდეს მოღუწებული და მოშლილი სკეპტიციზმის ენით: ყველაფერი, რასაც ვქადაგებ. მხოლოდ ფიქრია, რომელსაც იმდენივე უფლება აქვს ობიექტურ ცნობაზე, რამდენიც მის საწინააღმდეგო ფიქრს; შეგიძლიათ ის სერიოზულად არ მიიღოთ. სრულიად მოკლებული უნდა ვიყოთ ქსენოფანეს გაგებას, რათა მას ასეთი რამ მივაწეროთ.

ფრეიდენტალის მსგავსად ესმის 34-ე ფრაგმენტი ბერნეტსაც, რომელიც მას ასე თარგმნის: *There never was nor will be a man who*

¹ Freudental. Ueb. d Theol. d. Xenoph., 9.

² Freudental, *Ibid.*, 50.

³ Kern, Ueb. Xenoph. von Koloph., 15, სამართლიანად აღნიშნავს, რომ ქსენოფანე იყო ადამიანი *von entschlossenem Handeln und dabei von höher Sittlichkeit*. ეს თვისება ქსენოფანეს იმ ზომამდე დამახასიათებელია მისთვის, რომ ძნელია მისი უარყოფა. განა თვითონ ფრეიდენტალიც აღტაცებული არ არის ქსენოფანეს გამბედაობით? Freud., *Ib. I.*

has clear certainty as to what I say about the gods and about all things¹. ცხადია, ჩვენ არ შეგვიძლია გავიზიაროთ ბერნეტის გაგება ისე, როგორც გომპერტის გაგება, რომლის ცხედვით ქსენოფანემ ვითომ უარყო *alle dogmatische Sicherheit mittelbar auch die seiner eigenen Lehren*².

ღმერთები, რომელთა შესახებ უარყოფილია ქსენოფანეს მიერ ცოდნის შესაძლებლობა, არიან პოლითეისტური რელიგიის ღმერთები. უკანასკნელთა შესახებ ცოდნა არ არსებობს, ისე როგორც არ არსებობს ცოდნა *πери παύτων* ან გრძნობისებური სამყაროს შესახებ, რომელიც აქ ღმერთების გვერდით არის ხსენებული. ქსენოფანემ მთელი თავისი ფილოსოფია ღმერთებზე ტრადიციული შეხედულების სიყალბის გამოაშკარაებლად მონადრომა და 34-ე ფრაგმენტში ის ამ ფილოსოფიის შედეგს მოკლედ გამოთქვამს.

ამიტომ, ჩვენი აზრით, არის მხოლოდ ორი გზა ამ ნაწყვეტის სწორა გაგებისათვის: 1. ან უნდა გადაითარგმნოს ის ისე, როგორც თარგმნის 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 erwähne*³. 2. ან უნდა მივიღოთ წინადადება დერინგისა, რომ ფორმა *λέγω* შეცვლილ იქნეს *λέγει-ფორმით*⁴. შევასწორობთ ფრაგმენტის ტექსტს დერინგის წინადადებისამებრ, თუ გავიგებთ მას ისე, როგორც ესმით ის დილსს და ვილაშვიციც, ეს ჩვენი თვალსაზრისისათვის ერთსა და იმავე შედეგს მოგვცემს. ორივე 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 აშენებული⁵.

¹ Burnet, *Early Greek philosophy*, I ed., 116. გერმანულ თარგმანში, გვ. 105, ბერნეტის 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 ცელერს და არა ბერნეტს.

² Gomperz, *Griech. Denker*, 1, 134. ბევრად არ გასცილებია აღნიშნულ გაგებას ფრენკელიც, *Xenophanesstudien*. *Hermes*, 60. B. II, H., 1925, S. 159.

³ დილსს ეთანხმება ვილაშვიცი-მელენდორფიც, რომელიც საკამათო ადგილს თარგმნის ასე: *In Ansehung der Götter sowohl als in Ansehung dessen, was ich das All nenne*. მოყვანილია ცელერის წიგნში, 1, 674.

⁴ Büring, *Xenophanes*, 288.

⁵ საჭიროა ოლონდ ვილაშვიციის თარგმანში „das All“. შეცვლილ იქნეს ბერძნული სიტყვით *παντες*. ქსენოფანესათვის გრძნობისებური სამყარო იყო

ამრიგად, ღმერთებსა და გრძნობისებურ სამყაროზე შესაძლებელია არა ქეშმარიტი ცოდნა, არამედ მხოლოდ „ფიქრი“, ბიჯი — ფრიალ მნიშვნელოვანი ტერმინი. შემოტანილი პირველად ქსენოფანეს მიერ ფილოსოფიურ აზროვნებაში.

ბიჯი ბ' ზღი პჰთი რქსაჰთა.

მაგრამ რისთვის არის შეუძლებელი ღმერთებსა და გრძნობისებურ სამყაროზე ზბ შაჰჰჰ ჰბჰჰჰ — სიტყვები, რომლითაც ქსენოფანე აღნიშნავს ქეშმარიტ ცოდნას, უბრალო ფიქრისაგან განსხვავებულს? უეჰველია, იმისთვის, რომ არც ღმერთები, არც გრძნობისებური სამყარო (ე. ი. ემპირიული საგნები) არ არსებობენ ნამდვილად¹. ფარული წანამძღვარი, რომელსაც ეყრდნობა ეს მსჯელობა, არის დებულება, რომ ქეშმარიტი ცოდნა შესაძლებელია მხოლოდ იმისა, რაც არსებობს. აჰედან კი ცხადი ჰდება: როდესაც ქსენოფანე გრძნობისებურ სამყაროზე და პოლითეისტური რელიგიის ღმერთებზე ქეშმარიტი ცოდნის შესაძლებლობას უარყოფს, ის შეუგნებლად გულისხმობს ქეშმარიტების გულებრყვილო-რეალისტურ თეორიას, რომ ქეშმარიტება ნამდვილად არსებულის პირი ან ასლია. იმისაგან, ვინც გნოსეოლოგიის ასპარეზზე პირველ ნაბიჯს დგამდა, ქეშმარიტებაზე სხვაგვარ წარმოდგენას არც უნდა მოველოდეთ.

ქეშმარიტი ცოდნა არის არსის უჰუფენა. რომ ასეთი მატერიული განსაზღვრა ქეშმარიტებისა გამანადგურებელი იყო თვით ქსენოფანეს თეორიისათვის, რომლის დებულებანი სავსებით ვერ მოთავსდებიან ამ განსაზღვრაში. ეს ჩვენთვის დღეს ნათელია. თუმცა არც გრძნობისებური სამყარო არსებობს ნამდვილად, არც ღმერთები, ქსენოფანემ მაინც შეძლო, რომ რამდენიმე მნიშვნელოვანი დებულება გამოეთქვა მათ შესახებ; ყოველ შემთხვევაში თვითონ ქსენოფანეს სწამდა ამ დებულებათა მნიშვნელობა. განა მსჯელობანი „ღმერთები გარყვნილი არიან“, „გრძნობისებური სამყარო ნაკლოვანებით არის აღვსებული“ — ქეშმარიტებას არ წარმოადგენდნენ ქსენოფანესათვის? მაგრამ სად არის ის რეალობა, რომელიც შეეფერება წარმოდგენებს ღმერთებსა და სამყაროზე? ასეთი რეალობა არ არსებობს.

შემდეგ პარმენიდე მოაცილებს ელვატიზმს ამ ნაკლოვანებას და ქეშმარიტების ფორმალურ კრიტიერიუმს მოგვცემს:

πᾶντα, და არა das All, ვინაიდან ის მოკლებული იყო რეალურ ერთობას და მთლიანობას.

¹ ასეთი რომ უნდა ყოფილიყო ქსენოფანეს აზრთა მსვლელობა, ამას სხვათა შორის ადასტურებს სექსტ ემპირიკოსის ცნობა ქსენიალეზე, D V 75, სადაც შეცდომა და წარმოდგენა იმაზე, რაც არ არის, გატოლებულია.

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

მაგრამ, თუ არარსებულ ღმერთებზე და არარსებულ გრძნობისებურ საყაროზე ცოდნა არ არის, ერთადერთი შესაძლებელი ცოდნა არის ცოდნა ნამდვილად არსებულ ღმერთზე: ერთადერთი შესაძლებელი ცოდნა არის ის, რომელიც თვით ქსენოფანეს ფილოსოფიის შინაარსს შეადგენს. მაშასადამე, ყველაფერი, რასაც აქამდე ასწავლიდნენ თაღესი, ანაქსიმანდრე, პითაგორი, ორფიკოსები, ეპიმენიდე², — ყველაფერი ეს არის მხოლოდ „ფიქრი“ და არა კეშმარიტება. 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; ჰეგელის სისტემაც თავისთავს ასალებს, როგორც აბსოლუტური იდეის უმაღლეს მოვლინებას. მსგავსი მომენტი გვხვდება ქსენოფანეს ფილოსოფიაშიც. ცხადია, თუ რა ზომაზე დაშორებული იყო ქსენოფანე იმ თავმდაბალი რეზიგნაციისაგან, რომელსაც მას ხშირად აწერენ, და რომელიც არც მის პირად ხასიათს შეეფერება.

ჰომეროს-ჰესიოდეს მითებისაგან და აგრეთვე თაღესისა და ანაქსიმანდრეს თეორიებისაგან განსხვავებით თავისი ცოდნა ქსენოფანეს არ მოაქვს არც სხვების მიერ მოთხრობილ ამბებიდან, არც გრძნობათა აღქმისაგან. უკანასკნელი გზები ცოდნისა ბრბოს საშუალებებს წარმოადგენენ, იმ ბრბოს, რომლის წინააღმდეგ ქსენოფანე დაუნდობელ ბრძოლას ეწევა. თავის ცოდნას კი ქსენოფანე პოულობს ღვთაებრივ უზენაესობაზე დამოუკიდებელი და გონიერი მოაზრების მეშვეობით.

ამრიგად, ირკვევა სამი საშუალება ან სამი გზა ცოდნისა³: 1. გრძნობა, რომელზედაც ფიზიკური თეორიები შენდება. 2. ფანტაზია, რომელზედაც მითური თქმულებები შენდება. 3. გონიერი აზროვნება, რომლითაც თვითონ ქსენოფანე სარგებლობს. პირველ ორ გზას მივყავართ ყალბ ცოდნასა და უბრალო ფიქრთან (δὴμοσ). მხოლოდ უკანასკნელ გზას მივყავართ კეშმარიტი ან ნამდვილი ცოდნისაკენ. პირველი გზით დადის ბრბო, უფრო დახელოვნებულად კი ამ გზით დადიან ფიზიკოსე-

¹ D V 18 B 6.

² დიოგენეს ალ-ზნული აქვს, რომ ქსენოფანე *αυσιδοξάσαι τε λέγεσθαι θαλή και Πυθαγόρειαι καὶ Πάρασθαι δε και 'Επιμεινίδου*. DV 11 A 1.

³ ქსენოფანე ხმარობს, fr. 7, სიტყვას *ἀκλῆσθος*, რომელიც უსწრებს წინ პარმენიდეს ტერმინს ძბდც.

ბი. მეორე გზით დადის ისევ ის ბრბო, და მასზე უფრო დახელოვნებულად კი მგონები, ჰომეროსი და ჰესიოდე. საჭიროა კი ვიაროთ მესამე გზით, რომელიც არის გონიერი აზროვნება, ვინაიდან მხოლოდ ეს გზა აქცევს ადამიანს ნამდვილის მცოდნედ (εἰδὼς τὸ σφζζζ). ასეთია ქსენოფანეს შეხედულება შემეცნებაზე.

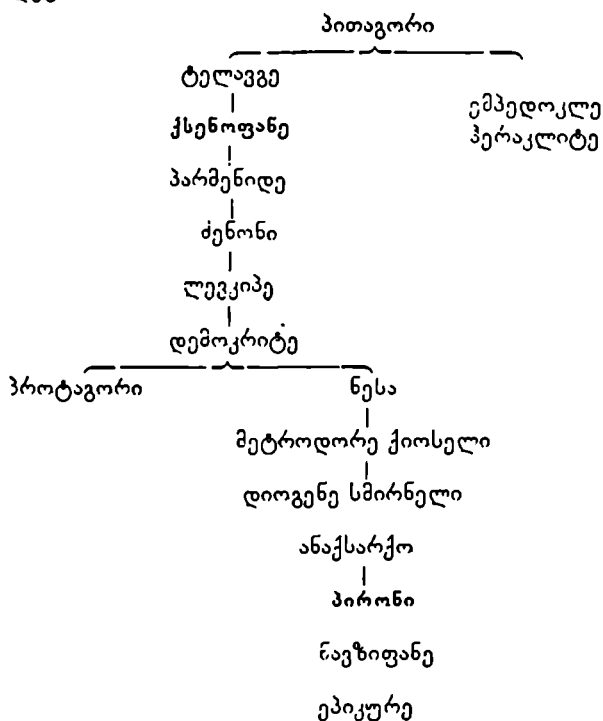
2.

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

ა.

ძველად ქსენოფანეს შესახებ, როგორც მოგვითხრობს დიოგენე, გავრცელებული იყო შეხედულება, რომ ის სკეპტიკოსია: οὐ μῦθ ἀλλὰ καὶ Ξενοφάνης καὶ Ζήνων ὁ Ἐλεῆτης καὶ Δημόκριτος κατ' αὐτοῖς (sc. κατὰ τοὺς Πυρραγυεῖαις) σκεπτικοί: ταρχάσιουσιν¹. მიზეზი ამ შეხედულების გაჩენისა იმ ფსიქოლოგიურ ტენდენციასში უნდა ვეძიოთ, რომელიც გამეფებული იყო საბერძნეთისა და რომის გონებრივ ცხოვრებაში ელინისტურ ხანაში. შემოქმედებითი ენერგია ანტიკური აზროვნების უკვე მოღუენდა, და ეპიგონობამ დაიჭირა დიდი მოაზროვნეების ადგილი. ცნობილია, რომ ყოველ ეპიგონს თავი წინაპრებით მოაქვს. საკუთარი აზრის ძლიერებას მოკლებულნი ელინისტურ-რომაული ხანის ფილოსოფოსნი წარსულში ეძებდნენ თავის გასამართლებელ საბუთს. ამ ნიადაგზე წარმოიშვა ინტერესი წმინდა ისტორიული კვლევა-ძიებისადმი, რომელიც თანდათან ისე გაძლიერდა, რომ მოგვიანო ნეოპლატონიზმში ფილოსოფიური აზროვნების ისტორიამ თვით ფილოსოფიის ადგილი დაიჭირა. ქრ. წ. მეორე საუკუნის დასაწყისში სოტიონ ალექსანდრიელმა პირველად სცადა ყველა შესანიშნავი ბერძნული თეორია მოექცია ფილოსოფიური აზროვნების განვითარების მთლიან ისტორიულ სურათში. ამ მიზნისათვის მან ისარგებლა ფილოსოფოსთა ბიოგრაფიებით, რომელთა შედგენა ძლიერ გავრცელდა არისტოქსენის მიბაძვით, და გამოიყენა მოაზროვნეთა ქრონოლოგიური თანმიმდევრობა გარეგნულ სქემად ფილოსოფიური აზროვნების განვითარების ასაწერად. ამ სქემაში ფილოსოფოსნი დაკავშირებულნი იყვნენ ურთიერთ მემკვიდრეობის კავშირით: უფროსი ფილოსოფოსი

იყო მასწავლებელი, რომელიც უტოვებს თავის ფილოსოფიურ მემკვიდრეობას (მ:აბიჯი) უმცროს ფილოსოფოსს ან მოწაფეს, რომელიც, როგორც ფილოსოფიური მოძღვრების მემკვიდრე (მ:აბიჯი), თვითონ ხდება სხვების მასწავლებლად, რათა შემდეგ ადგილი დაუთმოს უკანასკნელთ. სოტიონის თხზულება (მ:აბიჯი რან ფილოსოფიის) სადაც აღწერილი იყო ამ პრინციპით მთელი ბერძნული ფილოსოფიის ვითარება, მცირეოდენი ნაწილის გარდა, რომელიც შეგვინარჩუნა პერაკლიდე ლემბოსმა, დაკარგულია. მაგრამ, დამტკიცებულია, რომ სოტიონის ისტორიული სქემით უსარგებლია დიოგენე ლაერტს (Prooem. 13—15), და დილსმაც სცადა (Doxogr. S. 147)¹ აღედგინა ეს სქემა. სოტიონი ბერძენ ფილოსოფოსებს ისტორიული ვითარების ორ რიგში ათავსებს. პირველია იონიელთა რიგი, რომელიც თალესით იწყება და თავდება აკადემიით და სტოელთა სკოლით: ხოლო მეორეა იტალიელთა რიგი. ქსენოფანე იტალიელთა რიგშია მოქცეული. მთელი სქემა კი ამ მეორე რიგის ფილოსოფოსთა თანმიმდევრობისა უნდა ყოფილიყო შემდეგი:



¹ შტრ. Ueberweg-Prächter, 21 ff.

რამდენიმე მაგალითი გვარწმუნებს, რომ ეს სქემა დიდი ავტორიტეტით სარგებლობდა ძველ მწერლობაში.¹

როგორც ამ სქემიდან ჩანს, ქსენოფანე სოტიონის მიერ სკეპტიკოს პირონის წინამორბედად იყო ჩათვლილი. მიზეზი ამისა სხვათა შორის იმაშიც უნდა ვეძიოთ, რომ თვით პირონის მიმდევრები დიდ პატივს სცემდნენ ქსენოფანეს. უახლოესი მოწაფე პირონისა და მისი მოძღვრების ლიტერატურული წარმომადგენელი ტიმონ ფლიუნტელი თავის წიგნში, რომელიც მიმართული იყო დოგმატური ფილოსოფიური თეორიების წინააღმდეგ, ირჩევს ქსენოფანეს იმისათვის, რათა მისი პირით აღნიშნოს ამ თეორიების სიყალბე. უეჭველია, რომ ტიმონი იცნობდა ქსენოფანეს მხოლოდ ჰომეროსისა და ჰესიოდეს „ტყუილების“ გამანადგურებლად კი არა, არამედ, როგორც ფილოსოფოსთა „ტყუილების“ გამანადგურებელსაც. რა ფილოსოფიური თეორიები იყო ქსენოფანეს დროს, თუ არა ფიზიკური თეორიები იონიელებისა, რომლებიც ეყრდნობოდნენ გულუბრყვილო რწმენას გრძნობათა ჩვენების სისწორეში? ცხადია, რომ ამ თეორიებთან დამოკიდებულებაში უნდა გამოძღვანებულიყო ის თვისება. რომელმაც შემდეგ სკეპტიკოს ტიმონის სიმპათია მიიპყრო და აიძულა ის, სექსტის თქმით, ქებით ეხსენებინა (ἐπαυξήεν) ქსენოფანე².

ტიმონის დამოკიდებულება ქსენოფანესადმი და აგრეთვე სოტიონის ისტორიულ-ფილოსოფიური კონსტრუქცია გახდა საბაზი ზოგიერთისათვის, ქსენოფანე ნამდვილ სკეპტიკოსად გამოეცხადებინათ. შეიძლება ზოგი პირონელიც იზიარებდა ამ შეცდომას: სწორედ იმ მოტივს, რომელმაც აიძულა ენესიდემე თავის მასწავლებლად პირონი გამოეცხადებინა, შეეძლო დანარჩენ პირონელებშიც გამოეწვია სურვილი სკეპტიციზმის სათავე ისეთ მოაზროვნეში ეძიათ, როგორც იყო ქსენოფანე. ნამდვილად კი, როგორც პირონი არ იყო ენესიდემეს მოძღვრების ავტორი, ისე ქსენოფანეც არ იყო სკეპტიციზმის შემქმნელი. მაგრამ ეს გარემოება ზოგი მწერლისათვის შეუმჩნეველი დარჩა. დავასახელოთ აქ არეიოს დიდიმი და ციცერონი, რომელნიც ისედაც ცნობილი არიან, როგორც საექვო მოწმეები.

არეიოს დიდიმი, რომლის ცნობა დაცულია სტობელის მიერ, წერს: *Ξενοφάνους πρώτου λόγος ἦλθεν εἰς τοὺς Ἑλληνας ἀπὸ τοῦ γράφου ἀμα πειθεῖσθαι τὰς τε τῶν ἀλλαν τόλμας ἐπιπλήττοντος καὶ τῆν αὐτοῦ παρυστάντος ἐσλάθειαν*, ἄς ἀρα μεδὸς μὲν οἷνε τῆν ἀλγῆθειαν³. ცხადია,

¹ კლემენტ ალექსანდრიელი (DV 54 A 4; 57 A 1) და ევსევი (DV 56, 1) თითქმის ერთნაირად აკავშირებენ პირონს დემოკრიტეს მეშვეობით ქსენოფანესთან.

² D V 11 A 33 a.

³ D V 11 A 24.

რომ აქ დამახინჯებულია ქსენოფანეს აზრი: ქსენოფანეს¹ არ შეეძლო პრინციპულად უარყო შესაძლებლობა ადამიანის მიერ ქვეშაობის მიღწევისა. ვინაიდან თვითონ ის ქადაგებდა ფილოსოფიურ მოძღვრებას ღმერთზე. მის დროს არც კი იყო მომზადებული ნიადაგი საკითხის ამ სახით დაყენებისათვის: შესაძლებელია თუ არა ქვეშაობის შეცნობა ადამიანის მიერ. დიდიმი უეჭველად ანაქრონიზმს ჩადის თავის მოწმობაში.

არც ციცერონია ამ მუხლში სანდო მოწმე. ციცერონი ქსენოფანეს ყოველგვარი ცოდნის რადიკალურ უარყოფელად აქცევს: *Parmenides, Xenophanes, minus bonis quamquam versibus (sc. quam Empedocles) sed tamen illi versibus increpant eorum adrogantiam, qui cum sciri nihil possit, audeant se scire dicere*¹. ციცერონმა არ იცოდა, რომ ქსენოფანე და პარმენიდე ეკამათებოდნენ სხვა მოაზროვნეებს არა იმიტომ, რომ თვითონ ყოველგვარი ცოდნის შესაძლებლობას უარყოფდნენ, არამედ იმიტომ, რომ არ კმაყოფილდებოდნენ ცოდნის იმ სახით, რომელიც პატივში იყო ამ მოაზროვნეთა (ფიზიკოსთა) წრეში. ყოველ შემთხვევაში ციცერონის სიტყვებიდან ჩანს, რომ ქსენოფანე მიმსგავსებულია იქ პარმენიდესთან. პარმენიდე კი სკეპტიკოსი რომ არ იყო, ეს საკმაოდ ცნობილია.

იგივე ტრადიცია, რომლის გავლენა არეიოს დიდიმის და ციცერონის მოწმობებში დავინახეთ, იჩენს თავს ევსევის ცნობაშიც: *ἔπειθ' αὖτις καὶ αὐτὸν τὸν λόγον διακρίσει*².

უკვე დიოგენე ლაერტი ამხედრდა ამ ტრადიციის წინააღმდეგ და შეცდომად ცნო ქსენოფანეს მოძღვრების სკეპტიციზმად გამოცხადება: *φησι δὲ Σωτῆων πρῶτον αὐτὸν εἶπειν ἀκατάληπτα εἶναι τὰ πάντα, πλανώμενος*³. მაგრამ დიოგენეს სიტყვებზე უფრო საყურადღებოა ის, რომ თვითონ ისინი, ვინც სკეპტიციზმთან უფრო ახლოს იდგნენ და მის წარსულს უკეთესად იცნობდნენ, ვიდრე დიდიმი ან ციცერონი, არ ამბობენ იმას, რომ ქსენოფანე იყო სკეპტიკოსი. ეს უნდა ითქვას როგორც ტიმონზე, ისე სექსტ ემპირიკოსზე. ტიმონს არ გამოპარვია ის გარემოება, რომ ქსენოფანემ, მიუხედავად იმისა რომ ის უარყოფითად აფასებდა სხვების თეორიებს, საკუთარი პოზიტიური მოძღვრება შექმნა ღვთაების არსზე. სკეპტიკოსი ტიმონის აზრით, ეს იყო სავალდებულო თანდათანობის დარღვევა, რომლისაგან ქსენოფანე თვით მოხუცებულობა-

¹ D V 11 A 25.

² D V 11 A 32.

³ D V 11 A 1.

მაც ვერ დაიხსნა. მიუხედავად მთელი თავისი გამოცდილებისა მოხუცებულობის უამსაც ქსენოფანე დარჩა *ἀμφοτερόπλευτος*:

ὣς καὶ ἔγὼν ὄφελον πυκνὸν νόον ἀντιπαλῆσαι
ἀμφοτερόπλευτος. ὁσλήτη δ' ὀνόμῃ ἐξαπατήθη
πρὸς ἄλλοις ἔτ' ἔω καὶ ἀμεντήριστος ἀπάσης
σχεπετοσύνης· ἔπαυε γὰρ ἔμὸν νόον εὐρύσσειμι κτλ.¹

უნდა ითქვას ორიოდ სიტყვა ამ ფრიად სადავო ნაწყვეტის განსამარტავად. პირველი წინადადება ასე უნდა გავიგოთ: ნეტავ შევეყროდი მე, ორივე მხრისაკენ გამყურებელი... ქსენოფანე მოსთქვამს, რომ ის იყო თვით მოხუცებულობის დროსაც „ორივე მხარისაკენ გამყურებელი“ (*ἀμφοτερόπλευτος*), ე. ო. არ იყო სრული სკეპტიკოსი ან ვერ გაატარა ყველგან თავისი სკეპტიციზმი. რომ ეს წინადადება ტიმონისა ასე უნდა გავიგოთ, ამაში გვარწმუნებს ის დებულება, რომლის განსამარტავად მოჰყავს ტიმონის მოწმობა სექსტ ემპირიკოსს: *ὁ περὶ ἑνὸς ὀργαζέμενος ἢ προκρίνων φαντασίαν φαντασίᾳς ἕλῃς κατὰ πίστιν ἢ ἀπιστίαν ἑρῆτινος τῶν ἀδῆλων τοῦ ὀργαζέμενου γίνεται χαρᾶκτιρος, ὡς θελοῖ καὶ ὁ Τίμων διὰ τῶν περὶ Ξενοφάνους ἀντὶ λεγόμενων*². ისიც დოგმატიკოსია, ამბობს აქ სექსტი, ვინც ერთ დებულებასაც კეშმარტივად თვლის, თუმცა მას შესაძლებელია სხვა დებულება არ სწამდეს და ყალბად მიაჩნდეს; აი, მაგალითად, დოგმატიკოსი იყო ქსენოფანეც ტიმონის სამართლიანი შენიშვნით. რატომ? იმიტომ, რომ ის ბევრს რასმე კეშმარტივად არ თვლიდა, მაგრამ ამავე დროს ღმერთის რეალობა კეშმარტივად მიაჩნდა.

უეჭველია, რომ ქსენოფანეს შეფასება ტიმონის მიერ არ არის სამართლიანი: აქ ჩანს პირონის მიმდევრის სუბიექტივიზმი, რომელიც შეუძლებლად თვლის ყოველივე ცოდნას და იმიტომ არ მოსწონს ქსენოფანე, რომ უკანასკნელმა მხოლოდ გრძნობისებური ცოდნის ღირებულება უარყო და აზროვნების პრესტიჟი ხელუხლებლად დატოვა. მაგრამ ჩვენ აქ იმას კი არ ვიკვლევთ, სამართლიანად შეაფასა ქსენოფანე ტიმონმა თუ არა. ჩვენთვის საჭიროა მხოლოდ აღნიშვნა, რომ ტიმონის მოწმობით ქსენოფანე იყო *ἀμφοτερόπλευτος*, ისე როგორც ძენონიც, იმავე მოწმობის სიტყვით, იყო *ἀμφοτερόπλευτος*³. ეს კი ნიშნავს შემდეგს:

¹ Wachsmuth. Sillogr. gr. fr 45. DV 11 A 33 a. Zusatz. დიდი კიბუხლობის *πρὸς ὁσβυρηῆς ἔτ' ἔω*. Arch. f. Gesch. d. Phil., X, 530, 2 Anm.

² D V 11 A 33 a. Zusatz.

³ Wachsm., fr 5. პირველი წინადადება ამ ნაწყვეტისა მე ასე მესმის: ნეტავ შევეყროდი გონებას მე, ორივე მხარისაკენ გამყურებელი. ქსენოფანე მოსთქვამს, რომ ის ორივე მხარისაკენ იყო გამყურებელი (*ἀμφοτερόπλευτος*) თვით მოხუცებულობის უამსაც, ე. ო. არ იყო სრული სკეპტიკოსი.

ერთი მხრივ, სკეპტიკოსის მსგავსად ქსენოფანე უარყოფდა გრძნობათა და გულისხმობდა შემეცნებით ღირებულებას; მეორეს მხრივ კი ღოგმატიკოსის მსგავსად, სწამდა ჭეშმარიტი ცოდნის შესაძლებლობა, რომელიც აზროვნებით ხორციელდება.

მეტის გამოტანა ტიმონის მოწმობისაგან არ შეიძლება: არც იმის, რომ ქსენოფანე იყო პანთეისტი, როგორც ფიქრობს ფრეიდენტალი; არც იმის, რომ ქსენოფანე ჭერ სკეპტიკოსი იყო და მხოლოდ შემდეგ მივიდა თავის პოზიტიურ მოძღვრებამდე ღვთაებაზე, როგორც ფიქრობენ კერნი და დერინგი. მაგრამ ისიც, რაც ამ მოწმობიდან ირკვევა, საკმარისია ჩვენი მიზნისათვის.¹

ბოლოს და ბოლოს არ უნდა დაგვავიწყდეს, 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 (περι φιλοσοφίας). ცხადია, ალექსანდრე აფროდიზიელის მასწავლებლის თხზულება დამსახურებული ავტორიტეტით სარგებლობდა საბერძნეთში და, მაგალითად, ევსევის არაერთხელ მიუმართავს მისთვის, როგორც ძველ მოძღვრებათა წყაროსათვის, და არაერთი ნაწყვეტი შეუნარჩუნებია ჩვენთვის ამ წიგნიდან. ერთი ასეთი ნაწყვეტი ეხება ქსენოფანეს მოძღვრებას შემეცნებაზე: οἷονταί γὰρ δεῖν τὰς μὲν αἰσθητικὰς καὶ τὰς φαντασιακὰς καταβῆλαι, αὐτὰ δὲ μόνον τῶι λόγῳ πιστεῖν. τοιαῦτα γὰρ τινὰ πρότερον μὲν Ξενοφάνης καὶ Παρμενίδης καὶ Ζήνων καὶ Μέλισσος ἔλεγον². როგორც ვხედავთ, არისტოკლე, პარმენიდესა და სხვა ელევატების თანაბრად, ქსენოფანესაც იმ შეწუხებებს აწერს, რომ ცოდნა, რომელიც გრძნობებზე (αἰσθητικὰς) და გულის ხმას (φαντασιακὰ) ეყრდნობა, არ არის სანდო, რომ მხოლოდ გონებრივი ცოდნა (λόγος) არის ნდობის ღირსი. შესაძლებელია, რომ არისტოკლემ ეს ცნობა უშუალოდ ქსენოფანეს თხზულებიდან ამოიღო. ყოველ შემთხვევაში არ გვაქვს უფლება ვიფიქროთ, რომ მან ქსენოფანე დანარჩენ ელევატებს სხვათა შორის მი-

¹ იხ. ტიმონის ფრაგმენტის განმარტება, Eireudential, 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 эпопея». რომელსაც მანდესი უსათუოდ ეძებს ტიმონის ნათქვამში, არ დაირღვევა იმ შემთხვევაშიც, თუ ჩვენ ვიგულისხმებთ, რომ ტიმონისათვის ქსენოფანე სიკვდილის შემდეგ კი არ გამხდარა სკეპტიკოსი, არამედ სიცოცხლეშივე უარყოფითად აფასებდა გრძნობათა ჩვენებას.

² D V 11 A 49.

უმატა, თუმცა დანამდვილებითი ცნობა ქსენოფანეს შეხედულებაზე ამ მუხლში მას არ მოეპოვებოდა. არ გვაქვს უფლება იმითომ, რომ მეორე მწერალიც, სახელდობრ აეციუსი, გარკვეულად ამბობს, რომ ქსენოფანემ გრძნობა მატყუარად გამოაცხადა: *Ξενόφανης... ψευδῆς εἶναι τὰς ἀισθησεῖς*¹.

ამრიგად, ქსენოფანეს მოძღვრებით ცოდნის სამი გვარია. ერთი ნამდვილი, რომელიც აზროვნებით ხორციელდება; ორი კი ყალბი, რომელიც გვეპარება გრძნობისა და გულის ხმის წყალობით, რაც სქემატურად ასეთ სახეს იღებს:

(*τὸ ἐπιθυμητὸν*)

ნამდვილი (*τὸ σφαιρῆς εἰδήσιαι*) მოჩვენებითი (*ἰδέσιαι*)

(*τὸ ἄσφαιρῆς*) გულის ხმა (*φαινασσία*), გრძნობა (*ἀισθησεῖς*)

აზროვნება (*τὸ νοεῖν*)

ნამდვილი ცოდნა, რომელიც აზროვნებით ხორციელდება, არის ცოდნა ნამდვილად არსებულ ღვთაებაზე. მოჩვენებითი ცოდნა, რომელიც გულის ხმის მეშვეობით იქმნება და მითური თქმულების გზით ვრცელდება, არის „ცოდნა“ არარსებულ პოლითეისტურ ღმერთებზე. გარდა ამისა არის კიდევ მეორე გვარის ყალბი ცოდნა, რომელიც გრძნობებს ეყრდნობა და ფიზიკოსთა თეორიებში განსაკუთრებულ განვითარებას აღწევს. ამრიგად, ნამდვილი (*σφαιρῆς*) ცოდნა შეიძინება მხოლოდ აზროვნების „გზით“ (*ἐξ ἐπιστήμης*)². უფრო დაწვრილებითი გამოკვლევა აზროვნებისა ქსენოფანეს არ მოუხდენია. ლოგიკური კანონი აზროვნებისა მისთვის ჯერ კიდევ უცნობია. იგულისხმება, რომ ნამდვილი ან ჭეშმარიტი ცოდნა არის ის, რაც ნამდვილად არსებულს შეეფერება, რაც თავის თავში ამ არსებულს იმეორებს, ე. ი. რაც უკანასკნელის პირი არის. მაგრამ ეს აზრი დაჩრდილულია იმ ზომაზე, რომ ქსენოფანეს არც კი გაუფიქრია ასეთი კითხვა დაეყენებინა: როგორ არის მერე შესაძლებელი დავრწმუნდეთ, რომ ცოდნა შეეფერება ნამდვილად არსებულს? ქსენოფანე ვერ მიმხვდარა, რომ მისი გაგება ნამდვილი ან ჭეშმარიტი ცოდნისა არღვევს საკუთარ მის სისტემასაც, რომელიც შეიცავს „ნამდვილ ცოდნას“ მართო არსებულ ღმერთზე კი არა, არამედ არარსებულ ბუნებაზედაც.

¹ DV 11 A 49.

² ასეთი იყო ის გნოსეოლოგიური ხასიათის დასკვნა, რომელიც ქსენოფანეს უნდა გამოეყვანა თავისი დამოკიდებულებიდან, ერთი მხრივ, პომპროსსა და პესიოდესთან, მეორე მხრივ კი, იონიელ ფიზიკოსებთან.

ქსენოფანეს მოძღვრებიდან შემეცნებაზე ორი ფილოსოფიური თეორიისაკენ არის გზა მიმართული: პერაკლიტესი და პარმენიდესი, ისტორიული ტრადიცია ორივეს ქსენოფანეს მოწაფედ თვლიდა¹. პირველა შერჩა ქვეშარიტების მატერიულ გაგებას. ქვეშარიტება არის ისეთი ცოდნა, რომელიც მის მიერ უკუფენილ საგანს შეეფერება. ამიტომ ქსენოფანეს *ἀέλωσις*², ე. ი. მეთოდი შემეცნებისა, პერაკლიტეს ფილოსოფიაში საგანთა მეთოდად ან საგანთა მეტამორფოზის გად იქცა. არის, პერაკლიტეს შენედულებით, ორი ასეთი გზა (ბმბ): „გზა ზევითენ“ (ბმბς ἄνω) და „გზა ქვევითენ“ (ბმბς ἄνω). ამასთან შეთანხმებით პერაკლიტე იონიური ფიზიკის ვითარების ორბიტაში დარჩა: ხდება ყოველი ორაზროვნობისაგან თავისუფალი ცდა გრძნობისებური ცოდნის (და ემპირიული ბუნების) რეაბილიტაციისა, ე. ი. იმ ცოდნის, რომელსაც ქსენოფანემ გვირგვინი ახადა. და თუმცა *ἄχλισταίδηρος* პერაკლიტე, თითქოს სატირიკოს ქსენოფანეს სახსოვრად, ზოგჯერ მკაცრად ილაშქრებს ბრბოსა და უკანასკნელის მიერ შემეცნებისათვის ხმარებულ საშუალებათა წინააღმდეგ (გაუიხსენოთ მისი სიტყვები: *κακῶς μάχεται ἀνθρώπωνισι εὐφρακμοῖ καὶ ἄτα βιαβίαισιν ψυχῆς ἐχόντων*) — მაგრამ ამან შეცდომაში არ უნდა შეგვიყვანოს. ბოლოს და ბოლოს პერაკლიტე კურთხევას უძღვნის გრძნობიერებას: *ἄσων ψυχῆς ἀκαθῆ μάθησις, τὰντα ἐγὼ παροικῶ*³ მაგრამ, თუ პერაკლიტემ *explicite* იცნო ზღა და *ἀκαθῆ*, მას უნდა ლოგიკური თანდათანობის ძალით ეცნო აგრეთვე ბმბჲ, ონის და *ἀκαθῆ* — ე. ი. ყველა გრძნობა, რომლებზედაც ბერძნებს საზოგადოდ ჰქონდათ წარმოდგენა⁴.

მაშ. გრძნობიერება, რომელიც გვიჩვენებს საგნის უძრავობას, არტყუის. პერაკლიტეს აზრით, საგანი, მოწყვეტილი მსოფლიოს, რომელიც დაუდევარ მოძრაობაშია, ნამდვილად უძრავია, და ეს უძრავობა მოჩვენება როდია. ის ნამდვილი შედეგია ორგვარი რეალური მოძრაო-

¹ *Σωτῶν δὲ φησι εἰρηκέναι τινὰς Ξενοφάνους ἀπτόν* (sc. *Ἡράκλειτόν*) *ἀκηκέναι*. DV 12 A 1. შტრ. ამას სვიდასის ცნობაც. DV 12 A 5 a, Zusatz. ხოლო ქსენოფანეს და პარმენიდეს დამოკიდებულების შესახებ იხ. გარდა არისტოტელეს მოწმობისა, DV 11 A 30, ალექსანდრე აფროდიზიელის ცნობაც, DV 18 A 7.

² *ἀέλωσις* ნიშნავს ბერძნულად 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 ann.

ბის შეხვედრისა, რომელთაგან ერთი მიდის ზევით, ხოლო მეორე ქვევით¹. გრძნობა არ ვგატყუებს, მაგრამ ის, ვინც მის ჩვენებაზე ჩერდება, იძენს მხოლოდ ზერელე ცოდნას: ის ამჩნევს საგანთა განკერძოებას (ἰδέσθαι), მაგრამ ვერ სწვდება ზოგადს (αἰσιάζεσθαι), ე. ი. ორი მიმართულების მქონე ნაკადს, რომელიც დამალულია სიღრმეში (ἐν βύθῳ)² და აერთებს საგანთა მრავლობას მარად მოძრავ 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“ (μεγάλειψον)³ მოაზროვნემ თავზე დაატეხა „უვიცის“, „ბრმას“, „უგუზურს“ და „ორთავა მომაკვდავებს“⁴. რაც შეეხება ქსენოფანეს მოძღვრებას შემეცნების გზებზე, ეს პარმენიდეს ფილოსოფიაში უფრო გაიკეცა. თუ ქსენოფანეს სისტემაში ცოდნის თეორია იყო დასკვნა მისი მოძღვრებიდან არსზე, პარმენიდემ პირველი წინ წამოსწია, ხოლო უკანასკნელი დაუქვემდებარა მას ამის გამო ცოდნის გზების განსაზღვრა სპეციალურ პრობლემად აქცა პარმენიდესათვის, რომელმაც ის შემეცნების ფორმალური კრიტიკის აღმოჩენით გადაწყვიტა შემეცნების ქეშმარიტება იქიდან კი არ შეიტყობა, რომ ის მის გარეშე არსებულ საგანს ეთანხმება, არამედ იქიდან, რომ ის თავის თავს ეთანხმება—აი ამ დებულებაშია დაუფასებელი დამსახურება პარმენიდესი. ამ აღმოჩენის გამო ელვატური ფილოსოფია, ძირითად ხაზებში უკვე ქსენოფანეს მიერ აშენებული, ჩაიკეტა დებულებათა შეუვალ სისტემად, რომელიც, უზარუნველყოფილი გარედან შემოტევისაგან, თვითონ გადადის ძენონის სახით გამანადგურებელ იერიშზე ბრბოს მოჩვენებითი ცოდნის წინააღმდეგ. გამაგრებულმა მეტაფიზიკამ აქ პირველად გაილაშქრა კაცობრიობის დასაპყრობად. თუ ქსენოფანე მხოლოდ გამოთქვამდა დებულებას გრძნობათა ქვეყნიერების არარაობაზე და ცდილობდა ეს და

¹ ასე უნდა გადაწყდეს ცნობილი დავა ცელერსა და ნეიხეიზერს შორის. შტრ. ჩემი წერილი პარმენიდეზე, უნივ. მოამბე, გვ. 247 ყალბ გაშუქებას იღებს პერაკლიტეს და მასთან ქსენოფანეს შემეცნების თეორია დილსის კონცეფციაში, რომელიც, თუმცა სამართლიანად ამჩნევს, რომ პერაკლიტეს დიალექტიკაში *strömt das frische Wasser der ionischen Physik*, მაგრამ უსაფუძვლოდ უთანასწორებს ამ დიალექტიკას (უკანასკნელი მას სკეპტიციზმის 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 ემსგავსება პერაკლიტესას.

³ პარმენიდეს ეპითეტია ბერძნულ ლიტერატურაში. Wachsm., 4 fr.

⁴ DV 18 B 6.

ეს ურათებინა, ძენონი უკვე დაამტკიცებს ამ დებულებას იმ კანონით. რომელიც პარმენიდემ აზროვნებისათვის დაამყარა.

ცოდნის სამი გვარი, სუსტად აღნიშნული ქსენოფანეს მიერ, მეორდება პარმენიდეს ფილოსოფიაშიც, მაგრამ უფრო გარკვეული სახით. იღეა შემეცნების მეთოდისა, რომელიც ქსენოფანეს აზრთა წყობაში და ჩრდილულია, პარმენიდეს მოძღვრებაში პირველ ადგილს იჭერს. ცოდნა მეთოდს გულისხმობს, ამტკიცებს პარმენიდე, რომელიც განუწყვეტლივ იმეორებს, რომ საჭიროა შემეცნების სწორი „გზა“ (ბზბ) აფორჩიოთ. თვით ეს სიტყვა ბზბ მის ფილოსოფიაში უკვე ტექნიკური ტერმინის მნიშვნელობას იღებს. ქსენოფანეს მსგავსად პარმენიდეც ასახელებს შემეცნების სამ „გზას“, მაგრამ განსაზღვრავს მათ უფრო მტკიცედ, ვიდრე მისი მასწავლებელი, და ბეჭითად იკვლევს ნიშნებს, რომლებითაც ერთი „გზა“ მეორისაგან განირჩევა. პირველი „გზა“ არის — აზროვნება (νοεῖν), რომელსაც მიყვავართ ჰემმარიტებისაკენ (ἀλήθειαι); მისი პრინციპია იგივეობის კანონი: ἔστιν εἶναι ἄν ὄν· ἔστι μὴ εἶναι. მეორე გზაა გრძობა: Ἰσθῆ (ἀσθῆ), ხელვა (ἄμμ) და სხვა; მისი პრინციპებია—ἔστι μὴ εἶναι და ἔστιν εἶναι. მესამე გზაა ჩვეულება (ἔθος), აღმოცენებული ადამიანთა ურთიერთობის ნიადაგზე, რომელიც ვნის (γλῶσσα) მეშვეობით ხორციელდება; მისი პრინციპია უპრინციპობა, ე. ი. არსის და არარსის ხან გაიგივება, ხან კი გარჩევა¹. უკანასკნელი ორი გზა არის გზა შეცდომისა, რომელიც იგივეობის კანონის დარღვევით და წინააღმდეგობის გამეფებით ხასიათდება.

თუ დავუპირისპირებთ ეს შეხედულება პარმენიდესი ქსენოფანეს თეორიას, რომელიც ჩვენ ვცადებთ აღგვედგინა, დიდ მსგავსებას დავინახავთ მათ შორის. ეს არის მსგავსება მშობელისა და შობილის. პარმენიდემ განავითარა ქსენოფანეს აზრი, რაც სხვათა შორის იმაშიც გამოიხატა, რომ მან ახალი ცნებების აღსანიშნავად შეჰქმნა მტკიცე ტერმინები, რომლებსაც ქსენოფანე ჯერ კიდევ ან არ იცნობდა, ან მტკიცე მნიშვნელობას არ აძლევდა მათ. ამიერიდან ბზბ (რომელიც შემდეგ თაობათა მემბბზბის წინაპარია), ἀλήθειαι, ბზბ, νοεῖν ფილოსოფიის ცენტრალურ

¹ ეს ძნელი მუხლი პარმენიდეს მოძღვრებისა, ჩვენი აზრით, ასე უნდა იქნეს გაგებული: მეცნიერები, რომლებიც დადიან სწორედ ამ მესამე გზით, გრძობების ჩვენებიდან გამოდიან, ე. ი. იღებენ ორ პრინციპს: ἔστιν εἶναι და ἔστιν μὴ εἶναι. შემდეგ გადაამუშავებენ ამ მასალას აზროვნების პრინციპით, რომელიც ამბობს: ἔστιν εἶναι და ὄν· ἔστι μὴ εἶναι. ამრიგად, „ორთავა“ მეცნიერები ჯერ გაიგივებენ არსსა და არარსს (რამდენადაც ორივეს არსებულად თვლიან), შემდეგ კი განარჩევენ მათ ურთიერთისაგან (რამდენადაც არარაობას არარსებულად აღიარებენ).

ცნებებად იქცევინან. ვერც ერთი მოაზროვნე ვერ ჩაუვლის მათ გვერდში ანგარიშ-მოუცემლად. წარუვალი სახელი კი ამ ცნებების წარმომშობ საკითხებზე პირველად დაფიქრებისა უდავოდ ქსენოფანეს ეკუთვნის.

დასკვნა

გრძნობათა მეშვეობით საწვდომ ქვეყნიერებასა და ზნეობრივ წესიერებას შორის წინააღმდეგობის შეგნებამ აიძულა ქსენოფანე ღვთაება ერთადერთ რეალობად ელიარებიანა, ხოლო ქვეყნიერება გამოეცხადებინა არარაობად, რომელსაც მხოლოდ მოჩვენებითი არსებობა აქვს. მზე, მთვარე, ვარსკვლავები, ორთქლი მოჩვენებაა. მოჩვენებაა ცა და მნათობთა წრისებური მოძრაობა. თვით ღვთაებები, უსამართლობის მოედანი, მოჩვენებაა, ის კი, რასაც კოსმოსს ეძახიან, მთლიანობას მოკლებულია და იმდენად არის რეალური, რამდენადაც უთავბოლო სიზმარი. როგორ გაჩნდა ეს სიზმარი, ქსენოფანე ასეთ საკითხს არ აყენებს. მისი საკვლევია ღირებულების ან მნიშვნელობის პრობლემა, რადგან მან მიზნად დაისახა გაბათილება პოლითეიზმისა, რომელიც ფიზიკურ ძალებს ღმერთებად აქცევდა.

შესედულება, რომ გონებით საწვდომ ღვთაებასა, რომელიც ზნეობრივი წესრიგის საფუძველია, და გრძნობებით შეცნობილ 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 უპირისპირებს გრძნობათა ცვალებად სამყაროს და უცვლელ ზნეობრივ სამთავროს; ორივე უპირატესობას აძლევს არსს, რომელსაც აზროვნება წვდება (αὐνοία) იმის წინაშე. რასაც გრძნობებით შევიცნობთ (αἰσθησις); ორივე შეგნებულად აშენებს ფილოსოფიურ მოძღვრებას ზნეობის მოთხოვნილების ნიადაგზე. მართალია, პლატონის დიაპაზონი უფრო ფართოა; ის ქსენოფანეზე ნაკლებად არის შეზღუდული აზროვნებაში, მაგრამ ქსენოფანესაც აქვს თავისი უპირატესობა. ის უფრო თამამი და გაბედულია. აზროვნების ისტორიაში ქსენოფანე ერთი თანმიმდევარი რაციონალისტიკა, რომელსაც არ შეშინებია მთელი სინამდვილე გონების ჩარჩოებში მოექცია. ირაციონალურისათვის ქსენოფანე სინამდვილის უმცირეს კუთხესაც არ ტოვებს. მისთვის ყოველი ირაციონალური მოჩვენებაა, რომელსაც ნამდვილი არსებობა არა აქვს; ყოველი ირაციონალური არარაობაა. ქსენოფანეს შეუძლებლად მიაჩნია წინააღმდეგობა გონებასა და სინამდვილეს შორის. ორმაგი ბუხ-პალტერია, რომელიც ცდილობდა შეერიგებინა მოგვიანო ფილოსოფოს-

თა თეორიებში *πῖσσις* და *σιφίς*, 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 მთელი ბუნება და მასთან ერთად ადამიანიც არარაობად გამოაცხადა. უფრო თამამ ფორმას გონების კანონმდებლობისა (მართალია, ინდივიდუალური გონების) ფილოსოფიის ისტორია არ იცნობს. ქსენოფანე გატაცებულია ლოგიკურობის პათოსით, რომელიც ანიჭებს მას გამბედაობას, უარყოს ყველაფერი, რაც ლოგიკას არღვევს. ძენონი, რომელიც ჩვეულებრივი წარმოდგენის არარაობას და მოძრაობისა და შრავლობის ირეალობას ამტკიცებდა, თავის უაღრეს რწმენაში აზროვნებისადმი მიჰყვებოდა მხოლოდ იმ გზას, რომელიც პირველად ქსენოფანემ გათვალა. ძენონის დიალექტიკა არის უბრალო დეტალი იმ გრანდიოზულ მეტაფიზიკურ შენობაში, რომლის ჩონჩხი ქსენოფანეს გენიამ ააგო.

ზოგი თანამედროვე მკვლევარი ანტიკური აზროვნებისა ქსენოფანეს რელიგიის რეფორმატორად თვლის.¹ მაგრამ ეს დიდი შეცდომაა. რა რეფორმატორია ის, ვისაც მასა არ მიჰყვება და ვის მოძღვრებას მეცნიერული მუშაობის მყუდროებაში ორი თუ სამი მოაზროვნე ავითარებს? თუ ქსენოფანე რელიგიის რეფორმატორი იყო, მაშინ რელიგიის რეფორმატორი ყოფილა ისიც, ვინც მეტერამეტე საუკუნის ინტელიგენციას გადაუსროლა ლოზუნგი: *écrasez l'infâme*.

ქსენოფანე იყო დიდი მოაზროვნე-რაციონალისტი, და არა რელიგიის რეფორმატორი. მისი ძალა აწრთა თანდათანობაში იყო. ქსენოფანემ დაუმტკიცა თანამედროვეებს, რომ მათი რწმენა უგუნურობაა, მაგრამ მან ვერ შეძლო გაეღვიძებინა სიყვარულის გძნობა თავისი ერთი ღმერთისადმი, რომელიც ვრცეულობისა და დროულობის პრედიკატების გარეშე იმყოფება.

რა არის, მართლაც, სახიბლავი იმაში, რომ ქსენოფანეს ღმერთი ზნეობრივი უზენაესობაა, რომ ის *ἀπαυσίμῃ πόνεισιν ἕτασ φρεσὶ πάρατα ἄρα-δᾶμει*.² თუ ეს ღმერთი არ არის ჩვენს ქვეყნიერებასთან რეალურად დაკავშირებული? ღვთაება, რომელიც არ ათავისუფლებს ადამიანს იმ ბოროტებისაგან, რომლითაც არის ქვეყნიერება მოცული, და არ მიჰყავს ადამიანი და მასთან ერთად მთელი ქვეყანაც უკეთესი მომავლისაკენ, ყოველგვარი აქტუალურ-სარწმუნოებრივ მნიშვნელობას მოკლებულია. ასეთია

¹ Döring, Xenoph., 288, Gomperz, gr. D., 1, 131.

² DV 11 B 25. ფრეიდენტალის წინადადება, რომ *ἀραδᾶμει* შეეცლილ იქნეს *ἀραρῦει* სიტყვით, არ არის გასაზიარებელი. აქ ჩვენ გვაქვს მეტაფორული თქმა ღმერთის ძლიერების აღსანიშნავად და სხვა არაფერი: ღმერთი იმდენად ძლიერია, რომ მას შეუძლია მხოლოდ აზრით ყველაფრის „დაზანზარება“.

სწორედ ქსენოფანეს ერთი ღმერთიც. სარწმუნოებრივ მოთხოვნილებას გასზე უკეთესად აკმაყოფილებდნენ პოეზიის სურნელებით გაჟღერებული ჰომეროსის ღმერთები; თუმცა ზნეობრივი მათი ღირსება დიდი არ იყო, მაგრამ ისინი ახლო იდგნენ ადამიანთან. დაინტერესებული იყვნენ მისი ბედით და იდეალურად მაინც ეხმარებოდნენ მას ცხოვრების ტვირთის ზილვაში.

ქსენოფანე არ იყო რელიგიის რეფორმატორი. სატირული ტემპერამენტი, რომელიც ჩანს ქსენოფანეს ნაწერებში, გვიტყობს, რომ ეს მებრძოლი უფრო ანგრევდა ძველ სარწმუნოებას, ვიდრე აშენებდა ახალს. რელიგიის რეფორმატორები იმ ტიპის ადამიანთა წრიდან გამოდიან, რომლისაგან ქსენოფანე ძლიერ განსხვავდებოდა ფსიქოლოგიურად. რეფორმატორის დამახასიათებელი ახალი სარწმუნოებრივი განცდა ქსენოფანეს არ გააჩნდა. მართალია, ქსენოფანეს შექმნილით ისარგებლეს ქრისტიანობის ადებტებმა, 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 პატრიარქალური წესწყობილების ნგრევის იდეოლოგი შეიქნა. ამ წესწყობილების შერყევასთან ერთად შეინძრა თავის საფუძვლებში პოლითეიზმიც, და ქსენოფანემ პირველად დაუძლეველი ლოგიკით მიუთითა პოლითეიზმის ნაკლოვანებებზე. ბასრი სკალპელით შემოაქრა მან პოლითეიზმს ესთეტური სამოსელი, რომელიც აბნელებდა მის ანტიმორალურ შინაარსს, და ყველასთვის ნათელპყო ეს უკანასკნელი. ამიერიდან უმეცრების უმანკობა გაქრა. და სირცხვილმა მოიცვა წარმართული საზოგადოება, რომელმაც შეიგნო თავისი სიტუტველ. შემდგომი ფილოსოფია საბერძნეთისა წარმართობის გადარჩენის ცდა არის არსებითად. ეს ცდა გასდევს ანტიკურ ფილოსოფიას ქსენოფანეს შემდეგ. იწყება ჰერაკლიტეთი და თავდება ნეოპლატონიზმით, რომლის უკანასკნელი წარმომადგენელი სიმპლიციოსი საბოლოოდ კარგავს რწმენას ძველი იდეოლოგიისადმი და კმაყოფილდება მისი გვამის ანატომიური შესწავლით.

თუ ის შეხედულება, რომელსაც ჩვენ ქსენოფანეს ფილოსოფიაზე გამოვთქვამთ, სწორია, მაშინ ჩვეულებრივი კონსტრუქტია ანტიკური ფილოსოფიის ვითარების პირველი საფეხურისა არსებითად იცვლება. გავრცელებულია ის აზრი, რომ ანტიკური ფილოსოფია სწორ-ხაზობრივად ვითარდებოდა, რომ ერთი ფილოსოფოსისაგან მეორემდე იმ ხაზს მიყვავართ. რომლის პირდაპირ გავრცელებას წარმოადგენს მეორე ფილოსოფოსისაგან მესამემდე ვითარება. ჩვენი შეხედულებით, ქსენოფანეს აზრთა წყობა არღვევს ამ კონსტრუქციას, რომლის სათავე ჰეგ-

ლის სქემატიზმში უნდა ვეძიოთ, და რომელსაც განსაკუთრებული . ს. ს. სასტიკით იცავს ჰეინრიხ რიტერი, და გვარწმუნებს, რომ ანტიკური ფილოსოფია ორი ნაკადისაგან შეიქმნა: პირველი ნაკადის სათავე თალესის ფიზიკაშია, ხოლო მეორე ნაკადს ქსენოფანე იწყებს. ეს ორი ნაკადი განირჩევა ურთიერთისაგან. 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 მრავალფეროვნად იშლება, — აი თალესის, ანაქსიმანდრეს, ანაქსიმენის, ემპედოკლეს, ანაქსიგორას და დემოკრიტეს პრობლემა. ეს პრობლემა ამა თუ იმ მოაზროვნის მოძღვრებაში ამა თუ იმ ელფერს იღებს. თუ თალესი ეძებს იმას, რაც ყოველ საგანში არის, ანაქსაგორას საკითხია — როგორ და საიდან ჩნდება საგნები. რაც შეეხება ემპედოკლეს და დემოკრიტეს, ისინი ცდილობენ ორივე საკითხი გადაჭრან: ისიც, თუ რა არის საგანი, და ისიც, თუ საიდან ჩნდება ის.

არსებითად განირჩევა აქედან ბერძნული აზროვნების მეორე ნაკადის მიზანი, რომელიც უანგარო ცნობისმოყვარეობით გამოწვეულ ბუნების შეცნობაში კი არ მდგომარეობს, არამედ ზნეობრივი თვითშეგნებისაგან აღმოცენებული ამოცანების გადაწყვეტაში. რა არის ღირსეული, კარგი — აი ამ მიმართულების საკვლევი საკითხი.

მართალია, ეს მიმართულება ეხება ბუნებას და სწავლობს მას, მაგრამ ამ შესწავლას მისთვის დაქვემდებარებული მნიშვნელობა აქვს. ის იმდენად არის საინტერესო, რამდენადაც ხელს უწყობს სიმარჯლის და კეთილშობილების პრობლემის გაშუქებას.

არც მტკიცების გზით ემსგავსება ეს ორი ნაკადი აზროვნებისა ერთმანეთს. პირველის გზა 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 — მეტაფიზიკა, როგორც მოძღვრება ღირებულებათა სისტემაზე. ქსენოფანედან დაწყებული პარმენიდეს მეშვეობით ეს მიმართულება პლატონამდე აღწევს და იდეათა თეორიის სახეს იღებს.

აზროვნების ეს ორი ნაკადი ერთიმეორისაგან არ გამოიყვანება. როგორც ემპირიაში არ არის მოცემული ხიდი გარეგან და შინაგან გამოცდილებას შუა, ისე არ არსებობს ვითარების ერთი გზა, რომელიც ამ ორ მიმართულებას თავის თავში ათავსებს. ელვატიზმის გადაბმა მილეტურ ფიზიკასთან სწორხაზოვანი კონსტრუქციით, ნიშნავს პირვე-

ლის მთავარი მომენტის მიფუჩეჩებას. მართალია, ეს ორი მიმართულება აზროვნებისა გარდუვალის კედლის არ არის ურთიერთს განშორებული. ელვატებმა შეითვისეს ფიზიკის მიღწევისანი, თავის მხრივ ფიზიკოსებმაც: ელვატებისაგან ბევრი რამ ისწავლეს (ელვატიზმის გარეშე შეუძლებელი იყო მექანისტური ფიზიკის წარმოშობა). მაგრამ ყველაფერი ეს სრულიადაც არ ეწინააღმდეგება იმ დებულებას, რომ იმპულსი, რომელმაც ფიზიკა შექმნა. და იმპულსი, რომელმაც მეტაფიზიკა აღმოაცენა, სხვადასხვა იყო.

პარმენიდეს მეტაფიზიკისათვის

(ისტორიულ-ფილოსოფიური მიმოხილვა)

1. უკანასკნელი წლების განმავლობაში წინასოკრატული ფილოსოფია ისტორიული კვლევის ერთ უმნიშვნელოვანეს საგნად იქცა. უკვე ულეიერმახერის მიერ დაწყებულმა (ფილოსოფიური კრიტიკის საშუალებით) ბერძნული ფილოსოფიის წყაროების შესწავლამ შესანიშნავი ნაყოფი მოგვცა, ერთი მხრივ, დილსის გამოცემებში, მეორე მხრივ, ცელერის მონუმენტურ ცდაში ბერძნული აზროვნების განვითარების საზოგადო დახასიათებისა. თანდათან იფანტება ბურუსი, რომელიც გარს ეკრა ისეთ გამოჩენილ მოაზროვნეებს, როგორც იუვენენ ანაქსიმენი, ჰერაკლიტი, ფილოლაოსი და სხვ. იმ გარემოებამ, რომ თანამედროვე ბუნებისმეტყველებიც ჩაერივნენ ამ ისტორიულ კვლევაში და თავისი დარგის ცოდნა გამოიყენეს კონგენიალური ძველი მოაზროვნეების გასაგებად, ხელი შეუწყო ტანრი და ბორნეტის შესანიშნავი თხზულებების გამოქვეყნებას: ანტიკური ფილოსოფიის ისტორია უფრო და უფრო იღებს მეცნიერული აზროვნების ისტორიის სახეს.

ამ აზროვნების განვითარებაში ელეატიზმს განსაკუთრებული ადგილი უჭირავს: ელეატიზმი გარდასატენი წერტილია საბერძნეთის ფილოსოფიის ისტორიაში. ამის გამო დიდია ინტერესი როგორც საზოგადოდ მთელი ელეატური მიმდინარეობის, ისე ელეატიზმის ცალკე წარმომადგენლებისადმი (ქსენოფანე, პარმენიდე, ძენონი, მელისო); ამ ინტერესს მოწმობს სხვათა შორის ბოლო დროს გამოქვეყნებული გამოკვლევები, რომლებიც მიზნად ისახავენ ელეატიზმის ისტორიულად მართალ დახასიათებას.

ჩვენი აზრით, ელეატური ფილოსოფიის დღემდე შესწავლის ნიდაგზე შესაძლებელია შეიქმნეს, თუ სრული არა, მთლიანი სურათი მაინც ამ ფილოსოფიური მიმართულების შინაარსის, ქსენოფანედან დაწყებული მელისოთი გათავებული (პრობლემა, რომლის გადაწყვეტა არ უნდა იქნეს მნიშვნელობას მოკლებული ისტორიულ-

ფილოსოფიური თვალსაზრისით). ჩვენი წერილი ეხება ამ პრობლემის მხოლოდ ერთ მომენტს: მისი მიზანია დაასაბუთოს ის აზრი, რომ დღემდე პარმენიდეს შესწავლის საფუძველზე შეიძლება მისი მოძღვრება წარმოვიდგინოთ როგორც დებულებათა ლოგიკური მთლიანობა, აგებული ერთ ძირითად შეხედულებაზე, და ამით გადაიჭრას პარმენიდეს ისტორიულ-ფილოსოფიური კვლევის მთავარი საკითხები: 1. დოგმატიზმია თუ კრიტიციზმი პარმენიდეს მსოფლმხედველობა? 2. იდეალიზმია თუ მატერიალიზმი პარმენიდეს მეტაფიზიკა? 3. რა აკავშირებს პარმენიდეს ფილოსოფიური ნაწერის ნაწილებს (*ἀλήθεια* და *ἄσβεστος*) ურთიერთ შორის? 4. რა დამოკიდებულება არსებობს პარმენიდესა და ჰერაკლიტეს შორის?

უკანასკნელი საკითხი დღეს თითქმის გადაჭრილია ცელერის საწინააღმდეგოდ. ცელერი ამტკიცებდა, რომ პარმენიდე ქრონოლოგიურად უმალ უსწრებს ჰერაკლიტეს, ვიდრე მისდევს მას¹. ეს დებულება იყო ცელერისათვის ერთ-ერთი რგოლი, რომელიც შედიოდა შემადგენელ ნაწილად მის ზოგად შეხედულებაში წინასოკრატული ფილოსოფიის განვითარებაზე. ცელერის კონსტრუქციით მილეტელნი, ძველ-პითაგორელნი და ელეატელნი ანტიკური ფილოსოფიის განვითარებაში წარმოადგენენ მოწინავე საფეხურს, რომელმაც მოამზადა ახალი ფიზიკური მიმართულებანი საბერძნეთისა (ემპედოკლეს, ანაქსაგორას და ლევკიპე-დემოკრიტეს თეორიები). ამ ორი საფეხურის შემაერთებელი მოძღვრება, ცელერის აზრით, იყო ჰერაკლიტეს შეხედულება იმაზე, რომ ყველაფერი მიმდინარეობს და არაფერია მყარი². წიგნის იმ ადგილას, სადაც ცელერი არკვევს ბერძნული ფილოსოფიის „ხასიათს და განვითარების მსვლელობას“, ეს გამოჩენილი ისტორიკოსი ფილოსოფიისა შენიშნავს: „ჰერაკლიტეთი ფილოსოფიური ვითარება ახალ მიმართულებას იღებს; სამი უძველესი სისტემა კი (ნაგულისხმევი არიან მილეტელები, პითაგორელები და ელეატები. ს. დ.) ერთსა და იმავე ხაზზე მდებარეობს, რამდენადაც ისინი კმაყოფილდებიან სუბსტანციის განხილვით და არ იკვლევენ გარკვეულად მრავლობის და ცვალებადობის საფუძველს“ (Ib. I, 1, 121 f.).

უნდა ვიფიქროთ, რომ თვითონ ცელერისათვისაც მთლად უყუარადღებოდ ვერ დარჩებოდა ზემომოყვანილი მისი სქემის ხელოვნუ-

¹ Ed. Zeller, D. Phil. d. Griech., 1, 681: „Eine Bekanntschaft mit Heraklits Lehre bei Parmenides anzunehmen haben wir kein Recht“. შტრ. ოგრაფიე 1, 2, 925.

² იხ. ცელერის პოლემიკა შტრუმპელის და ვინდელბანდის ისტორიულ-ფილოსოფიური სქემების წინააღმდეგ: ibidem 1, 2. Hälfte, 929, Anm.

რობა. ხელოვნურია ცელერის სქემა უკვე იმიტომ, რომ მასში ვერ თავსდება (ანაქსიმანდრეზე რომ არ ვილაპარაკოთ) ისეთი გამოჩენილი მილეტელი ფიზიკოსი, როგორც იყო ანაქსიმენი, რომლის მოქმედება წარმოადგენს თალესის მიერ დაწყებულ მილეტური ფიზიკის განვითარებაში „კულმინაციურ წერტილს“. თუ ანაქსიმენის მეტაფიზიკის მთავარი ცნებანი (*ἀήρ, ἀπείραστος, πύχναστος*) შექმნილი არიან იმისათვის, რომ გასაგები გახადონ მრავალი საგნის ერთი სუბსტრატისაგან გაჩენა, როგორ შეიძლება წინააღმდეგობის გარეშე ასე კატეგორიულად ითქვას, რომ ძველი იონიელი ფიზიკოსები უყურადღებოდ ტოვებენ პრობლემას საგანთა მრავლობისა და ცვალებადობის შესახებ? თუ ამ დებულებაში თალესის ნააზრევი შევა (და ისიც, შეიძლება, მხოლოდ იმიტომ, რომ ჩვენ ძალიან ცოტა ვიცით თალესზე), მარტო ანაქსიმენს კი არა, უკვე ანაქსიმანდრესაც გაუჭირდება შესვლა, თუ გავიხსენებთ მის „ἐκκρίνεσθαι“ ცნებას.

მაგრამ თუ ცელერის ზოგადი კონცეფცია წინასოკრატული ფილოსოფიის განვითარებისა არ არის მისაღები¹, მაშინ არ იქნება უსათუოდ სწორი ის დებულებაც, რომელიც ლოგიკურ დამოკიდებულებაში იმყოფება ამ კონცეფციასთან: ე. ი. პარმენიდეს ფილოსოფია არის ჰერაკლიტიზმის priusquam და ყოველ შემთხვევაში არა postquam.

მართალია, ცელერი ცდილობს დაამტკიცოს თავისი შეხედულება პარმენიდეს ფილოსოფიის ადგილზე ბერძნული აზროვნების განვითარებაში კერძო მოსაზრებებითაც: პარმენიდეს ცხოვრების თარიღის დასადგენად ის უპირატესობას აძლევს აპოლოდორეს, რომელიც დიოგენ ლაერტს მოჰყავს², იმ ცნობასთან შედარებით, რომელსაც გვაძლევს პარმენიდეს შესახებ პლატონი³ და ამის მიხედვით უკან სწევს პარმენიდეს დაბადების წელს⁴, რათა პარმენიდე ჰერაკლიტზე უფროსად წარმოიდგინოს. მაგრამ ჩვენ ვერ გავიზიარებთ ცელერის ამ ცდას, ვინაიდან საზოგადო დებულებაა, რომ წინასოკრატული ფილოსოფიის შესწავლის დარგში პლატონი უფრო სანდო წყაროა, ვიდრე აპოლოდორე ან დიოგენი; ამ საზოგადო დებულების დარღვევა იმ მოსაზრებით, თითქოს ამ კერძო

¹ უკვე გომპერტი, კინკელი, ვინდელბანდი, პრესტერი სხვადასხვა თვალსაზრისით ეკამათებოდნენ ცელერის სქემას, მაგრამ განსაკუთრებული სითამამით აკრიტიკებდა მას რეინჰარტი.

² Diog. L., IX, 21.

³ Parmenides, 127 B, C. Theaet. 193 E. Sophist. 217 C

⁴ Zeller 1, 1, 682.

შემთხვევაში პლატონის ცნობა მგონსური თავისუფლებით გამოწვეული ანაქრონიზმი იყოს, უფრო დამარწმუნებელ საბუთს მოითხოვს, ვირდე ის, რომელიც მოჰყავს ცელერს ბრანდისის წინააღმდეგ.

პარმენიდეს ფრაგმენტების შესწავლამ დილსის მიერ საემოდ ცხადყო, რომ პარმენიდე უეჭველად იცნობდა ჰერაკლიტეს ფილოსოფიურ ნაწერს. შემდეგ პატენმა ახალი საბუთები დაუმატა დილსის მიერ მოყვანილ არგუმენტებს. დღეს საბოლოო სიტყვა პარმენიდესა და ჰერაკლიტეს ქრონოლოგიურ დამოკიდებულებაზე გამოთქმულია კრანცის მიერ შემდეგ დებულებაში: „ჰერაკლიტე ახსენებს და ეკამათება პითაგორას, ქსენოფანეს და ჰეკათიოსს, მაგრამ არა პარმენიდეს. უკანასკნელი კი ახსენებს და ეკამათება ჰერაკლიტეს. ამიტომ გადაჭარბება არ არის, როდესაც კრანცი ამ ფაქტს თვლის „წინასოკრატული ფილოსოფიის ისტორიის საძირკვლად“¹. ჩვენც ამ საძირკველზე გვსურს ავაგოთ პარმენიდეს გაგება.

პარმენიდეს ფილოსოფია წარმოიშვა, როგორც ირკვევა, მიღებული ფიზიკოსების და ჰერაკლიტეს მოძღვრებათა ნიადაგზე. ამთ გარდა პარმენიდეზე გავლენა უნდა მოეხდინა ქსენოფანეს და პითაგორელთ. ქსენოფანეს გავლენას პარმენიდეზე იმოწმებს თვით არისტოტელე, რომელიც მეტაფიზიკის პირველ წიგნში წერს: „ὅτι Ἰταλιᾶν τῶν ἀρχαίων (sc. Μεσοφάσιον) λέγεται μαθητῆς (Metaph. 1,986,622) რომ სიტყვა λέγεται ნახმარი აქვს არისტოტელეს არა

¹ იხ. ნესტლეს შენიშვნა ცელერის წიგნში 1, 1, 686. რეინჰარტის ცდა — კრანცის დებულება დაარღვიოს იმ მოსაზრებით, თითქოს პარმენიდეს მოძღვრება არსზე ლოგიკური პირობა უნდა ყოფილიყო ჰერაკლიტეს ევოლუციონიზმისათვის, მზან ვერ აღწევს. Reinhardt, Parmenides u. die Gesch. der griech. Philos. S. 212 f. Leipz. 1916. ისტორიკოსი იქიდან ხომ არ გამოდის, რა უნდა ყოფილიყო, არამედ იქიდან, რა იყო ნამდვილად. ჩვენ ვერ უარვყოფთ ფილოსოფიური კრიტიკის მიერ დამყარებულ ფაქტებს, მხოლოდ იმით. რომ ისინი არ შეესაბამებოდა წინასწარ შედგენილ აზრს; თვით ეს უკანასკნელი უნდა შესწორდეს პირველის მიხედვით. როგორც დილსის, ისე პატენის საბუთები ფაქტები, რომ პარმენიდეს „ἀκίνητος ἄσπετος“ რეზინისცენაია ჰერაკლიტეს თხზულებიდან, რომელიც დაწერილი იყო ალბათ ათი წლით უფრო ადრე (490), ვიდრე პარმენიდეს „ἄπειρος ἀσπετος“ (480). ფაქტია, რომ პარმენიდეს პოემის სტილი მიბაძევა ჰერაკლიტესადმი. ფაქტია, რომ მთელი რიგი ფრაგმენტები (fr. 1, 32, 35, 36; fr. 11, 1; fr. 111, 1, 4 და სხვები) პარმენიდეს პოემიდან მოწმობენ, რომ მათ განუტლიათ ჰერაკლიტეს ფილოსოფიური თხზულების გავლენა. ამიტომ იმის მაგივრად, რომ წინასწარ შედგენილი აზრის სასარგებლოდ ეს ფაქტები უარვყოთ, სჯობს თვით ჩვენი გაგება პარმენიდესა ამ ფაქტებზე ავაგოთ. ამას მრითხოვს მეცნიერული მუშაობის განაწილების პრინციპი.

იმის აღსანიშნავად, თითქოს მისთვის ამ წინადადებაში მოთხრობილი ფაქტი საეჭვო იყოს¹, ამ გარემოებაში ჩვენ ვრწმუნდებით მეორე სანდო მწერლის თეოფრასტეს ნათქვამიდან, რომელიც შეგვიჩარჩუნა ალექსანდრე აფროდიზიელმა. ალექსანდრე წერს პარმენიდე და ქსენოფანეს ურთიერთ დამოკიდებულებაზე: „τὸν δὲ (sc. Ξενοφάνει) ἐπιχειροῦμενος Παρμενίδης“², პარმენიდე რომ ქსენოფანეს მოწაფეა. საყოველთაოდ მიღებული იყო საბერძნეთის მწერლობაში როგორც უდავო დებულება. ამას მოწმობს სხვათა შორის ისიც, რომ დიოგენი ლაერტი, რომელსაც ჩვეულებად აქვს ამა თუ იმ საკითხის შესახებ, თუ ის სადავოა, მოწინააღმდეგე შეხედულებათა გადმოცემა, უბრალოდ შენიშნავს პარმენიდეზე: Ξενοφάνους ἢ δὲ δῖου Παρμενίδης Πύρρητος Ἑλεάτης³. ამრიგად, აღნიშნული დამოკიდებულება პარმენიდე და ქსენოფანეს შორის ისტორიულ ფაქტად უნდა იქნეს ცნობილი. მართალია, იგივე დიოგენი ზემომოყვანილი სიტყვების შემდეგ რაზდენიმი სტრიქონის ქვევით შენიშნავს: „ἢ μάα δ' οὐ βίαισιν αὐτῶν“⁴, მაგრამ ეს სიტყვები არ გვაძლევს უფლებას გაბედული დასკვნა გამოვიყვანოთ, რომ ქსენოფანე არც კი ყოფილა ფილოსოფოსი⁵. ან ის, რომ თავისი მსოფლმხედველობის ფილოსოფიური ელემენტები მან იტალიაში ხეტიალის დროს მოხუცებულობისას პარმენიდე საგან შეითვისა⁶. უკანასკნელი აზრის მიღება უდრის არა მხოლოდ არისტოტელესთან, არამედ საბერძნეთის სხვა სანდო მწერლებთანაც კონფლიქტს, რომლის საჭიროებას ჯერ ვერაფერ ვერ ასაბუთებს საკმაოდ.

ქსენოფანეს გარდა პარმენიდეზე გავლენა მოუხდენია პითაგორელ ამეინიას, როგორც ამას მოწმობს დიოგენის სიტყვები: ἐκ οὐρανῶν δὲ καὶ Ἄμεινῶν καὶ Διοχάρτην⁷ τῶν Πυθαγορείων.

¹ ასე ფიქრობს, მაგალითად, ცელერი Ib. 1,680, მაგრამ არაფერი გვაძლევს არისტოტელეს ზემომოყვანილი წინადადება ამ აზრით გავიგოთ: ცნობილია, რომ არისტოტელე სიტყვას λέγεται მაშინაც ხმარობს, როდესაც არავითარი ეჭვი გადმოცემულ ამბავში არ არსებობს მისთვის. Ueberweg-Praechter, Grundr. der Gesch. d. Phil. d. Alt. 1920 S. 95.

² Ritt. et Prell., Hist. philosophiae graecae, 111 a.

³ Diog. Laert., IX, 21. წმ. აგრეთვე სვილას ნოწმობა. Diels, Vorsokratiker, 18 A 2.

⁴ Diog. Laert. IX, 21.

⁵ როგორც ფიქრობს Hurnet, Early greek philosophy. 113.

⁶ ამას ამტკიცებს Reinhardt, Parmenides. S. 103 f. დაწვრილებით ქსენოფანეს როლი ელათიური ფილოსოფიის განვითარებაში გამოკვლეულია ჩვენს მონოგრაფიაში ქსენოფანეზე.

⁷ დიოსოთ უნდა იყოს: Ἄμεινῶν Διοχάρτα.

ἄξ ἔφη Σωτῶν, ἀνδρὶ πένητι, [μὲν καλῶ δὲ κάγαθῶ. ᾧ καὶ μᾶλλον
 ἠξιολούθησε καὶ ἀποθανόντος ἤρῳν ἰδρῶσατο¹. სტრაბონისათვის
 კი პარმენიდე პირდაპირ პითაგორელია: ἐξ ἧς (sc. Ἰέλῃς) Παρμε-
 νίδης καὶ Ζήνων ἐγένοντο ἀνδρες Πυθαγόρειοι (Ritter et Preller.
 Hist. philos. graecae III c). თუმცა სტრაბონის ამ ნათქვამის შე-
 სახებ პრელერი შენიშნავს, რომ ის „minus ad doctrinam pertinet,
 quam ad vitae similitudinem და ამის დასადასტურებლად მოჰყავს ძვე-
 ლად გავრცელებული თქმულება Πυθαγόρειον τινα καὶ Παρμενίδειον ἐξ-
 ἄλλωδὲ βίον, მაგრამ ჩვენ ვერ გამოვუდგებით აქ იმის ძიებას, სად მო-
 ჩანს პითაგორას მეტი გავლენა პარმენიდეზე, მის თეორიულ
 შეხედულებებში თუ პრაქტიკულ ცხოვრებაში. ყოველ შემთხვევაში
 პრელერიც არ უარყოფს იმას, რომ პარმენიდეს ბძეა-ს უეჭვე-
 ლად ემჩნევა პითაგორიზმის გავლენა.

2. აზროვნების განვითარების ბუნებრივ პროცესში რომ ფილოსო-
 ფემა ჩნდება მითოლოგიიდან, ეს შეხედულება (რომელიც არის-
 ტოტელედან მოდის და არ არის მხოლოდ ცელერის ისტო-
 რიულ-ფილოსოფიური კონსტრუქციის დანასკვი, როგორც ფიქრობს
 რეინჰარტი, op. cit. 256) ისეა გავრცელებული ჩვენს ეპოქაში,
 განსაკუთრებით კონტის მეოხებით, რომ მისი ახალი დასაბუ-
 თება ზედმეტად უნდა ჩაითვალოს. მაგრამ ზედმეტი არ არის ხანდახან
 გავიხსენოთ, რა სახის მოვლენებზე დაკვირვებამ წარმოშვა ზემო-
 მოყვანილი შეხედულება, ვინაიდან, წინააღმდეგ შემთხვევაში მოსა-
 ლოდნელია, რომ მისი შინაარსი ცნობიერებიდან გაგვეპარება. საბერ-
 ძნეთის ფილოსოფიის განვითარების პირველი საფეხური ამ შეხედუ-
 ლების მშვენიერი ილუსტრაციაა; მართლაც, ბერძნულ მითოლოგიაში
 იყო ბერძნული ფილოსოფიისთვის ამოსავალი წერტილი.

ორ ძირითად დებულებად იშლება მითოლოგიაში გამოთქმული
 საბერძნეთის რელიგიური რწმენა აზროვნების ისტორიის თვალსაზრი-
 სით: 1. მსოფლიო არის კოსმოსი. 2. კოსმოსის მიზეზია ღვთაებრივი
 ძალა (Μύσιον). ვინც ეს ორი დებულება მიიღო, მისთვის ყველაფერი,
 რაც მსოფლიოში ხდება, არის ღმერთების გავლენის შედეგი: მზე ამო-
 დის, რადგან ღმერთებს ამოჰყავთ ის; ხე იზრდება, რადგან ღმერთები
 ზრდიან მას; ცხოველი იბადება, რადგან ღმერთები ჰბადებენ მას —
 ასეთია წინაფილოსოფიურ საფეხურზე მდგომი შეხედულება მოვ-
 ლენებზე. ერთი რამ უდავოა: ვინც ამგვარ მსჯელობებს გამოთქვამს,
 მისთვის არ არის ჭერ გარკვეული, რატომ იზრდება ხე, რატომ იზრდება
 ადამიანი ან რატომ ამოდის მზე. გამორკვევა იმისა, თუ რატომ იზრ-
 დება ხე, ნიშნავს ამ ზრდის განსაკუთრებული მიზეზის აღმოჩენას, რო-

¹ Diog. Laert. IX 21—23.

მელიც განიჩევა სხვა მოვლენის (მაგალითად, მზის ამოსვლის) მიზეზიდან. ვინც ხის ზრდის მიზეზად ასახელებს ისეთ რაიმეს, რასაც ის საზოგადოდ ყოველი მოვლენის მიზეზად თვლის, იმას არ უნდა ჰქონდეს საკმაო ცოდნა თავის საგანზე. ზოგადი მიზეზი არის მიზეზი დამორბეული. კერძო მიზეზი არის მიზეზი ახლობელი. რელიგია, რომლისათვის ღვთაებრივი ძალა იყო კოსმოსის რეალური პირობა, ჩერდებოდა ზოგადი მიზეზის ცნებაზე. ფილოსოფიამ, რომელიც თავისი განვითარების პირველ ხანაში მთელი მეცნიერება იყო, გადადგა ახალი ნაბიჯი წინ: კონკრეტიზაცია მოვლენების ზოგადი მიზეზისა ან შორეული მიზეზის უახლოეს მიზეზთა ჯამად დაშლა — აი პრობლემა, რომელიც მოჩანს თ ა ლ ე ს ი ს პირველ ფილოსოფიურ ცდაში.

თ ა ლ ე ს ი ს წინააღმდეგობა რელიგიურ აზროვნებასთან მის ახალ მეთოდშია. ბერძენთა რელიგიურ შეგნებაში ერთი საგანი უკავშირდება მეორეს იმიტომ, რომ ორივე დამორჩილებულია ღვთაებრივი ძალის მიერ, რომელიც თვითონ ამ საგანთა გარეშე დგას, როგორც უცხო დამპყრობი არსი. მკაცრი ლოგიკის თვალსაზრისით, ამას საბუთიც არ შეიძლება ეწოდოს, რადგან აქ ყოველი საგანი შეიძლება ყოველ საგანს დაუკავშირდეს რეალურად ან ყოველს შეუძლია ყოველი წარმოშვას. რამდენადაც საგნებში მოქმედი ძალა ირაციონალური არსებაა, რელიგიური აზრი სასწაულის წარმოდგენას ემყარება. თ ა ლ ე ს ი ს და საზოგადოდ მიღეტელთა ფილოსოფიის „*élan vital*“, მისი ქვემდებარე ინტუიცია, რომელსაც მხოლოდ შემდეგში შეეძლო გაცნობიერება, ძირითადად ეწინააღმდეგება რელიგიურ აზრს ამ მხრივ: სასწაული არ არის, ყოველს არ შეუძლია ყოველის წარმოშობა, არამედ მხოლოდ შესაფერისის შესაფერისის. თუ ერთი საგანი უკავშირდება მეორეს, ხდება ეს მხოლოდ იმიტომ, რომ ერთშიც და მეორეშიც არის ამ კავშირის პირობა. საგანთა რეალური კავშირის პირობა თვით საგანთა არსებობაშია, მათ საკუთარ ბუნებაშია. მთელი მსოფლიოს ნაწილები დაკავშირებული არიან ერთმანეთთან (დებულება, რომელსაც ფილოსოფია კამათის გარეშე იღებს რელიგიისაგან); მაშასადამე, უნდა იყოს ისიც, რაც ყველაფერს აკავშირებს, ასეთი კი შეიძლება იყოს, მიღებული პირობის ძალით, მხოლოდ ის, რაც ყველაფერშია, მოცემულია ყველა საგანში, როგორც თითოეულის არსება, მისი შემადგენელი სუბსტანცია და რაშიც ყველა საგანი ემსგავსება ერთმანეთს. ასეთ რაიმეს მიღეტელთა ენაზე ეწოდება *ἀρχή* (დასაწყისი)¹ ან *ἀπορχήμειον* (ქვემდებარე).

თუ ყოველი ყოველს არ წარმოშობს, არამედ მხოლოდ განსაზღვ-

¹ *ἔξ ὅν γὰρ ἔστιν ἅπαντα τὰ ὄντα... ταύτην ἀρχὴν φασὶν εἶναι τὸν ὄντων*
Arist. *Metaph.* 983 b 8.

რული განსაზღვრულს (სასწაულის უარყოფა და მიზეზობრიობის პრინციპის დამყარება), თუ რეალური კავშირის საფუძველი თვით საგანთა ბუნებაშია, ე. ი. მათ ლოგიკურ შინაარსში, ისახება ახალი მეთოდი საგანთა საყოველთაო კავშირის ძიებისა, განსხვავებული სარწმუნოებებისებურისაგან. ეს არის გზა საგანთა ლოგიკური შინაარსის შესწავლისა, რომელმაც უნდა დაასაბუთოს ჩვენი წარმოდგენა საგანთა ურთიერთ კავშირზე: რადგან რეალური პირობა საგანთა ურთიერთობისა თვით საგნებში არსებობს, ამ ურთიერთობის აღმოსაჩენად საჭიროა მხოლოდ საგნების შესწავლა — აი, მოკლედ რომ გამოვთქვათ, ის პრინციპი, რომელსაც ინტუიტიურად ემყარება თ ა ლ ე ს ი ბ რ ა ჯ ო ს ძიებაში და რომელიც გარკვეულად გამომქალაქდება ახალი თაობის ფიზიკოსთა დებულებაში: „*ισθὲν χρῆμα μάρτυρ γίνεται, ἀλλὰ πάντα ἐκ λόγους τε καὶ ἴσῃ ἀνάγκης*“ (Diels, Vors. II B. გვ. 10 fr. 2).

მიღებულებმა ბრჯის პრობლემის გადაწყვეტაში სხვადასხვა პასუხი მიიღეს, მაგრამ ერთში ისინი თანახმანი იყვნენ: როგორც თ ა ლ ე ს ი და ა ნ ა ქ ს ი მ ე ნ ი, ისე ანაქსიმანდრეც ბრჯის ეჭბს ისეთ ნივთიერებათა შორის, რომელთაც ემპირიული ნიშნები აქვთ: ბრჯი არის ქ ვ ა ლ ი ტ ა ტ ი უ რ ა დ განსაზღვრული ნივთიერება — აი მიღებულები ფიზიკოსების დასვენა საგანთა კავშირის ძიებაში.

მხელი არ არის იმის გაგება, რა რევოლუცია უნდა მოხდინა ამ დასვენას თანამედროვეთა წარმოდგენაში მსოფლიოზე და რა დაბრკოლებებს უნდა წაწყდომოდა არა რელიგიური რწმენა, როგორც ფიქრობს ვინ დ ე ლ ბ ა ნ დ ი¹, არამედ პირველ ყოვლისა საყოველთაო პრაქტიკის ცნობიერება, რომლის ინტერესი შემოზღუდულია ეიწრო ფარგლებში, უნდა ამხედრებულიყო მიღებულთა მიერ შემოტანილი ცნებების წინააღმდეგ. ეს დავა მიღებულთა აზრსა და ჩვეულებრივ წარმოდგენას შორის ფილოსოფიურ გამოსახულებას პოულობს ჰ ე რ ა კ ლ ი ტ ე ს შეხედულებებში. „ბრბოს გამკიცხავი“ (βχλισιδμορις) ჰ ე რ ა კ ლ ი ტ ე უპირისპირებს გონებას და განაგრძობს: გრძობები ყველას აქვს, რადგან ყველას აქვს თვალები და ყურები. მაგრამ გონება ისეთი რამ არის, რაც იშვიათია ადამიანთა შორის. ბრბოში ყოველ შემთხვევაში გონებას ნუ ეჭებთ: „*οὐ δὲ πῖλλοι*“

¹ რომ ანაქსიმანდრეზეც შეიძლება ამ დებულების გავრცელება, ეს საკმარისად გამოჩეულია ცელერის მიერ: *Διαιρησις* ქვანტიტატიურად არის მხოლოდ უსაზღვრო, ქვალიტატიურად კი ის მხოლოდ განუსაზღვრელი დარჩა ანაქსიმანდრეს მიერ (Zeller, Op. cit. 1,283 ff.).

* Windelband, Gesch. d. ant. Philos. § 16.

αεχάρηγευα: ნახაძერ აჩყეა¹. მხოლოდ ბრბოსაგან ცალკე მდგომ პიროვნებაში, რომელაც მხედველობაში ჰყავს სწორედ ჰერაკლიტეს, როდესაც ის გამოწვევით შენიშნავს: εἰς ἔμῃ! μᾶρσι“ (fr. 49), შეხვდებით „გაგებას“, რადგან მხოლოდ ასეთი პიროვნება სწვდება საგანთა კავშირს. უმრავლესობისათვის კი, ვინც გრძნობებს ვერ სცილდება, საგნები ერთმანეთისაგან მოწყვეტილად არსებობენ².

მაგრამ მაინც თუ ყველაფერი არის წყალი (თუნდაც გონების საშუალებით მიღწეული აზრი იყოს), რატომ არის მაშინ ერთ ადგილას წყალი, მეორე ადგილას რკინა, მესამე ადგილას კლდე (თუნდაც ეს უკანასკნელნი გრძნობების საშუალებით შეცნობილნი იყვნენ)? ან უფრო ზოგადად: თუ საგნები ერთი და იგივეა, რატომ არიან ისინი მაინც სხვადასხვა? უკვე ანაქსიმანდრე იცნობს ამ პრობლემას, რომელიც ლოგიკური აუცილებლობით უნდა წამოპრილიყო „αρχή“ ცნების ნიადაგზე, რადგან ის, ვინც უზოგადეს ცნებას ამყარებს, ვალდებულია გეჩვენოს, როგორ ხდება ამ ცნების სპეციფიკაცია. ანაქსიმანდრეზე უფრო მწვავედ გრძნობს ამ პრობლემას ანაქსიმენი და ცდილობს გადაჭრას ის საკუთარი მეტაფიზიკის საშუალებით: საგნები განირჩევიან ერთიმეორისაგან, რადგან ისინი ჰაერის სხვადასხვა მდგომარეობა არიან. მაგრამ, რომ ეკითხათ ანაქსიმენისათვის, რად იძლევა ჰაერის ცვლილება ერთხელ ერთს თვისებათა კომპლექსის შემცველ საგანს, მეორეჯერ კი სხვა თვისებათა შემცველს, ან რა აქვთ ლოგიკურად საერთო ჰაერის გასქელება-გათხელებას და საგანთა ქვალიტატიურ შემადგენლობას, დამაკმაყოფილებელ პასუხს ანაქსიმენი ვერ გასცემდა.

აი ამ აპორიამ, წარმოშობილმა იონიური ფიზიკის ნიადაგზე, პარმენიდეს აზროვნებაში შემდეგი დილემის სახე მიიღო: თუ საგნები მრავალია, ე. ი. თუ არის ხე, ბუჩქი, კლდე, წყარო, პირუტყვი, ადამიანი, ისინი მრავალი ყოფილან და არა ერთი. თუკი ისინი ერთნი არიან (მაგალითად, წყალი, როგორც ფიქრობდა თალესი; ან ჰაერი, როგორც ფიქრობდა ანაქსიმენი), ისინი ერთნი ყოფილან და არა მრავალი. ან უნდა უარვყოთ საგანთა სიმრავლე, ან უნდა უარვყოთ, რომ ისინი ერთნი არიან. დღეს განვითარებულ ფილოსოფიურ აზრს აქვს საკმაო საშუალებები ამ სიძნელის დასაძლევად (ის არჩევს ნუმენალურს ფენომენალურისაგან: რაც მრავალია ფენომენალურად, ის

¹ Diels, Vorsokr. fr. 29.

² გრძნობების და გონების ასეთ დაპირისპირებას ჰერაკლიტე არ სცილდება: მათი უფრო ღრმა ანალიზი მის მსოფლმხედველობაში ვერ პოულობს ადგილს. შეცდომაა ის აზრი თითქოს ჰერაკლიტე ასწავლიდა „von der Relativität der Eigenschaften“: Gomperz, Griech. Denker. 1,56. Leipz. 1903.

შეიძლება ერთი იყოს ნუმენალურად); მაგრამ ვიდრე ეს საშუალებები გაჩნდებოდა, საჭირო იყო გრძელი და მრავალი დაბრკოლებებით სავსე მანძილის გავლა.

ზემოაღნიშნული დილემის ყველაზე უფრო ადვილი გადაწყვეტა ჩვეულებრივი თვალსაზრისით იქნებოდა საგანთა ერთიანობის უარყოფა, მაგრამ ეს ენიშნებოდა იმ თავისებური მონისტური გზის უკუგდებას, რომელზეც ერთხელ ფეხი შესდგა ფილოსოფიამ. ეს იქნებოდა ფილოსოფიაზე ხელის აღება და ჩვეულებრივ წარმოდგენისაკენ უკუქცევა. მაგრამ მეორე მხრივ არც იმის უარყოფა შეიძლებოდა პირდაპირ, დაუსაბუთებლად და განუმარტავად, რომ მრავალი საგანი არსებობს, რადგან ამას ეწინააღმდეგება ყოველდღიური გამოცდილება. ამიტომ აუცილებელი შეიქნა წარმოდგენათა ფარგლების გაფართოება და ახალი ცნებების შემოტანა კვლევაში. პ ა რ მ ე ნ ი დ ე ც ასე იქცევა და ამავთა სწორედ მისი მნიშვნელობა აზროვნების განვითარების ისტორიაში. ის ამტკიცებს: არის ნამდვილად ერთი არსი (ეს სახე მიიღო თ ა ლ ე ს ი ს დებულებამ, რომ ყველაფერი წყალია: ტლანქი შეხედულება მილეტელისა პ ა რ მ ე ნ ი დ ე ს გონებაში ამაღლდა და განიწმინდა ზედმეტი პოსტულატებისაგან), მრავალი კი ნამდვილად არ არის, რადგან ის მოჩვენებაა. ამ აზრის გამოსახატავად პ ა რ მ ე ნ ი დ ე ს დასჭირდა შეცდომის ცნების შექმნა, რის გამო განისაზღვრა ქეშმარიტების ცნებაც. ეს საინტერესო ფაქტია: ქეშმარიტება და შეცდომა, როგორც კორელატიური ცნებები, ერთ და იმავე დროს, ერთი და იმავე მოაზროვნის შეხედულებაში პოულობენ პირველად თავის ლოგიკურ განსაზღვრას¹. ამ განსაზღვრის ნიადაგზე კი, როგორც ითქვა, მტკიცე საძირკველი ჩაეყარა სინამდვილის (τὸ ἔσν) და მოჩვენების (τὸ δῖαόν) გარჩევას. ქეშმარიტი სინამდვილე და არა ქეშმარიტი (შემცდარი) მოჩვენება — აი ის წარუვალი მნიშვნელობის ცნებანი, რომელნიც თავის წვლილად შემოსწირა კაცობრიობის აზროვნებას პ ა რ მ ე ნ ი დ ე მ².

მთელი ფსიქოლოგიური პროცესი, რომელმაც წარმოშვა პ ა რ მ ე ნ ი დ ე ს ფილოსოფია, შეიძლება ზემონათქვამის მიხედვით ასე წარმოვიდგინოთ დაახლოებით: წინააღმდეგობას ერთს ἀρχήსა და

¹ შლრ. ჩემი წერილი „ქეშმარიტების გვარი“: ჩ ე ე ნ ი მ ე ე ნ ი ე რ ე ბ ა, 1923, № 1.

² ჩვენ ვეთანხმებით კინკელს, როდესაც ის ფრთხილად შენიშნავს: man kann sagen, er (Parmenides) habe diesen Begriff (sc. des Seins) erst entdeckt: K i n k e l, Gesch. der Philos., I Th. 1906, S.142. საჭიროა მხოლოდ დაემატოს, რომ მოჩვენების, ქეშმარიტების და შეცდომის ცნებებიც პ ა რ მ ე ნ ი დ ე ს აღმოჩენაა არა ნაკლები, ვიდრე არსის ცნება.

მრავალ კონკრეტულ საგანთა შორის პარმენიდე სწყვეტს ჯერ ინტუი-
ტურად ფილოსოფიური აზროვნებისაკენ გადახრით. ეს იყო პირველად
პარმენიდეს სიმპათია-ანტიპათიის ან ქვეცნობიერი ინტერესის საკითხი,
რომელიც გადაიჭრა სუბიექტურად ფილოსოფიური კვლევა-ძიების სა-
სარგებლოდ: გამოისახა მიზანი იმ დებულების დაცვისა, რომ ყველაფე-
რი ერთია. ამ მიზნისათვის კი პარმენიდე ამყარებს ჯერ დაცვის
საზოგადო პრინციპს, რომელსაც შემდეგ ამტკიცებს მის მიერ მასზე
აშენებული მეტაფიზიკით. პარმენიდეს შემონაქმედის ამ საზო-
გადო დახასიათებამ უნდა გაგვიადვილოს მისი ფილოსოფიის დეტალე-
ბის შესწავლა.

3. დიოგენე ლაერტი ასახელებს პარმენიდეს იმ
მწერალთა რიცხვში, რომლებსაც მხოლოდ თითო თხზულება დაუწე-
რიათ¹. თეოფრასტეს გადმოცემით, პარმენიდეს ფილო-
სოფიური თხზულება ლექსად დაწერილი², ცნობილი იყო სათაურით
Περὶ φθσεως. როგორც ეს სათაური, ისე ლექსად, პოემის სახით,
ფილოსოფიური შეხედულების გადმოცემა არ წარმოადგენდა ნოვა-
ტორობას³. ახალი იყო მხოლოდ აზრი, რომელიც პარმენიდეს
პოემის შინაარსს შეადგენდა.

სამწუხაროდ, პოემიდან მხოლოდ ფრაგმენტებია დარჩენილი, რო-
მელთა შესაკრებად განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს სიმპლიკიოსის
კომენტარებს: Ad physic. და Ad libr. de Coelo⁴. ამ ფრაგმენტების
საუკეთესო გამოცემად მიჩნეულია დილსის გამოცემა, რომლის
ნუმერაციით ვსარგებლობთ ჩვენც ფრაგმენტების ციტირებაში.

პოემა სამი ნაწილისაგან შედგებოდა, როგორც ჩანს. ეს ნაწილებია:
შესავალი, 'Αληθειαι და Ἄδεια. რეინჰარტის აზრით, პირველი
ნაწილი, რომელიც კარგად არის დაცული (Fr. I), შეიძლება ჩაითვალოს
მარტო პოემის შესავლად კი არა, არამედ მოკლედ გამოთქმულ
ლოგიკურ შინაარსად მთელი თხზულებისა: პოემის დანარჩენი ნაწი-
ლები შეიცავენ იმის გაშლას, რაც ამ შესავალშია ნათქვამი⁵. ეს შე-

¹ Diog. Proemium, 16: οὐδὲ δὲ ἀπὸ τῶν συγγραμμάτων Μέγιστος, Παρμενί-
δης, Αναξάгорας.

² Ritter et Prell., 112.

³ არ არის მთლიანად მართალი ბერნეტის, როდესაც საიმონ დთან კა-
მათში ამტკიცებს, პარმენიდემ პირველად შემოიტანა ფილოსოფიურ გადმოცემაში
ჰექზამეტრიო. Op. cit., 158. რომ ორთიელებზე არ ვილაპარაკოთ, საქმარისია გვიხ-
სენოთ ამ შეხედულების გასაბათილებლად ქსენოფანეს დიდაქტიკური პოემა.
სხვა კონტექსტში ჩვენ შეეხებოდა დაწერილებით, რა მოტივები აიძულებენ ბერ-
ნეტს ეს ყალბი დებულება დაიცვას.

⁴ Rit.-Prel., 112a.

⁵ Reinhardt, Parmenides, 51 f.

ხედულება მთლად სწორი არ არის: თუ მართლაც არსებობდა პარმენიდეს ეპოქაში კანონიკა, რომლის მიხედვით უნდა შემდგარიყო *ἄριστος ἐπέαι* (რაც სათუთა), მაინც არა ჩანს, რისთვის უნდა მოეთხოვა ამ კანონიკას, რომ მწერალს შესავალში გამოეთქვა არსი ყველა იმისა, რასაც ის შემდეგ განავითარებდა. უფრო ბუნებრივი იქნებოდა, თუ შესავალში ავტორი მოაშზადებდა ნიადაგს თავისი მთავარი შეხედულების გასავითარებლად. თუ ასეა, მაშინ შესავალში გამოთქმული დებულებები მხოლოდ საშუალებაა და არა მიზანი პარმენიდეს ფილოსოფიური შემოქმედებისათვის. ამ აზრის მნიშვნელობა პარმენიდეს გასაგებად უფრო გაირკვევა, როდესაც გავიცნობთ შესავლის შინაარსს. სხვა წესით პარმენიდეს ფილოსოფიის განხილვა, თითქმის დაკანონებული ჰაინრიხ რიტერის, ცელერისა და იბერევეგის მიერ, ჩვენი აზრით, მიუღებელია. ისინი ფიქრობენ, რომ პარმენიდეს მიერ შესავალში გამოთქმული ლოგიკური ხასიათის დებულებანი გამომდინარეობენ მისი მეტაფიზიკიდან და არ უსწრებენ მას წინ. პოემის შესწავლა სულ სხვას გვეუბნება: პარმენიდეს მეტაფიზიკა აშენებულია იმ პრინციპებზე, რომლებსაც ის პოემის შესავალში ამყარებს. ნატორპი და მისი მიმდევარი ისტორიკოსები, კინკელი და რეინჰარტი. სამართლიან ანგარიშს უწევენ ამ გარემოებას, თუმცა დასკვნა, რომელიც მათ გამოჰყავთ აქედან, როგორც დავინახავთ, მცდარია.

პოემის შესავალი გვამცნობს პარმენიდეს არამცირე მგონურ ნიჭს, რომელსაც უსამართლოდ უარყოფს ზოგიერთი. პოემის ამ ნაწილის მთელი კონსტრუქცია მოგვაგონებს „ფაუსტის“ *Zueignung*-ს. ავტორი, ახალგაზრდა ყმაწვილი, ცოდნას მოწყურებული, ზის ეტლში, რომელშიც გაბმულია რაშები. მას თან ახლავს გზის მაჩვენებლად 3 ჰელიადა (მზის ქალწული). რაშები ელვის სისწრაფით მიაქანებენ ეტლს რაღაც არაჩვეულებრივი გზით დასავლეთიდან (ლამის სამფლობელოდან) აღმოსავლეთისაკენ, მიჰქრიან რაშები და „ბორბლების ჩქარი ტრიანლით ღერძი ცეცხლს აფრქვევს“. ესეც არის, ეტლი მიექანა იმ ადგილს, სადაც ქალ-ღმერთის (*Μυθή*) საბრძანებელი იწყება. უკანასკნელი შემოფარგლულია მაღალი კედლებით. ეტლი გაჩერდა უზარმაზარი რკინის კარების წინ. მათი გასაღები აქვს *Διχης* (სამართალს). გზის მაჩვენებელი ჰელიადები, რომლებიც მფარველობენ ავტორს, სთხოვენ ნაზი სიტყვებით, რომ მან ეს ახალგაზრდა კარებში შეუშვას. თხოვნამ გასჭრა, რკინის კარები გაიღო და ეტლი მიადგა ქალ-ღმერთის სასახლეს. ლმობიერად მიიღო ქალ-ღმერთმა ავტორი. მისალმების ნიშ-

¹ Reinhardt, op'cit., I.

ნად ის შეეხო მას ხელით და დაუწყო დარიგება. ეს დარიგება შეადგენს პარმენიდეს ფილოსოფიის შინაარსს, რომელიც ავტორს დახასიათებული აქვს როგორც უზენაეს არსებისაგან მიღებული მოძღვრება. როგორც ღვთაებრივი აღთქმა, ე. ი. არაჩვეულებრივი რამ.

ძნელია დღეს სრული გაგება შესავალში აღწერილი სურათისა, რომელსაც, ეტყობა, სიმბოლური მნიშვნელობა ჰქონდა. ვინ არის ეს მძა, რომელია ეს არაჩვეულებრივი გზა ავტორის მოგზაურობისა, სად არის ნაგულისხმევი მძაძ სასახლე—ყველა ეს საკითხი დღესაც გადაუწყვეტელია. ერთი რამ ცხადია: მთელი სურათი დაწერილია იმ აზრით. რომ პარმენიდეს ფილოსოფია წარმოგვიდგინოს როგორც ზემთაგონების ნაყოფი. ავტორი, თითქოს მობეზრებული ამქვეყნიური ცხოვრების თვალთმაქცობით, ეძებს დაკმაყოფილებას სადღაც სხვაგან, გარეშე ემპირიისა. რა არის ეს, თუ არა მისტიციზმი, მართალია, სუსტი, შენელებული, მაგრამ მაინც საკმაოდ ცხადი? ისინი, ვინც ცელერის კვალად რადიკალურად უარყოფენ ფილოსოფიური აზროვნების კავშირს საბერძნეთის მისტიკრიებთან, სხვათა შორის პარმენიდეს პოემაში პოულობენ ერთ მნიშვნელოვან დაბრკოლებას. რეინჰარტს შეეძლო პარმენიდეს შესახებ ეთქვა, რომ ის ისეთი მოაზროვნეა, *der keinen Wunsch kennt als Erkenntnis, keine Fessel fühlt, als Logik*, მაგრამ ეს არ აძლევს მას უფლებას მიაწეროს პარმენიდეს განზრახვა *den Gott und Gefühl gleichgültig lassen* (Reinhardt, Parmenides, S. 21).

არის ორი გზა, ამბობს პარმენიდე ქალ-ღმერთის პირით. ერთია გზა ჭეშმარიტების (*ἀλήθεια*), ხოლო მეორე გზა მოჩვენებითი (არანამდვილი, შემცდარი) ცოდნის (*δόξα*) მოჩვენებითი ცოდნა შეიძინება ორნაირად: 1. მაშინ, როდესაც სხვის ნათქვამს (*γλωσσᾶ*) ვიმეორებთ, სხვების მიერ გათელილი გზით მივდივართ და თვითონ არ ვიკვლევთ საკითხს, არ მივდივართ საკუთარი აზრის ძნელი და „ვიწრო ბილიკით“; 2. მაშინ. როდესაც საგანს გრძნობების ორგანოების საშუალებით შევიცნობთ, მაგალითად, ხედვის (*ὄμμα*) ან სმენის (*ἀκοή*). ამ ყალბი ცოდნის გზას უნდა ერიდოს ყველა, ვისაც სურს ჭეშმარიტებას მისწვდეს:

„ἀλλὰ σὺ τῆς ὁἴης δὲν δὲν δὲν δὲν δὲν δὲν
μηδὲ σ' ἔμυσ πῶς πῶς πῶς πῶς πῶς πῶς
ναμᾶν ἀσχοπον ὄμμα καὶ ἡγήσασαν ἀκοήν
καὶ γλωσσᾶν“ (fr. 1,33—36).

მან უნდა იმ გზით იაროს, რომელზეც მხოლოდ გონება გვატარებს (fr. 1,36 l.).

გონების და გრძნობების დაპირისპირება არ არის პარმენიდეს აღმოჩენა, რადგან ჰერაკლიტეს ფრაგმენტებშიც ვხვდებით ჩვენ მას. მაგრამ არ იქნება სწორად გაგებული ახალი სიტყვა, რომელიც თქვა პარმენიდემ ამ პრობლემის შესახებ, თუ ვერ შევფასეთ ის განსხვავება, რომელიც არსებობს ჰერაკლიტესა და პარმენიდეს შორის გრძნობისეული შემეცნებისადმი დამოკიდებულებაში.

ჩვეულებრივ ზომავდ მეტად უახლოვებენ პარმენიდეს შემეცნების თეორიას ჰერაკლიტესას, რის გამო მთავარი მომენტი პარმენიდეს ფილოსოფიისა უმართებულოდ რჩება გაგებული. ცელერის თვალსაზრისით, მაგალითად, შემეცნების პრობლემის გადაწყვეტაში პარმენიდე და ჰერაკლიტე ერთ და იმავე საფეხურზე დგანან: ორივენი იცნობენ მხოლოდ ჰემმარიტების მატერიალურ კრიტერიუმს¹, ორივეს აზრით გრძნობა ატყუებს ადამიანს², ორივესათვის სააპელაციო ინსტანციაა აზროვნება.

გარეგნულად, ცელერი მართალი უნდა იყოს. ჰერაკლიტე, ისე როგორც პარმენიდე, ჰგმობს გრძნობებს:

κασις μάρσαρες ἀνθρώπισι:υ βφθαλμοι: και ὄτα (fr. 107).

ჰერაკლიტესათვის, ისე როგორც პარმენიდესათვის, აზროვნება ადამიანის უმაღლესი ფუნქციაა: τὸ φρονεῖν ἀρετῆ μαγίστη (fr. 122). მაგრამ საქმე ისაა, რომ ჰერაკლიტე გრძნობების შეფასებაში არ მიდის მათი შემეცნებითი ღირებულების აბსოლუტურ უარყოფამდე:

ἄσασ βῆς ἀκίη μᾶθησις, τᾶντα ἐγὼ πρῶτα μᾶξ (fr. 55), —

ანბობს ის. გრძნობა, ჰერაკლიტეს თვალსაზრისით, კი არ გვატყუებს, არამედ არ გვაძლევს სრულს ან ღრმა ცოდნას (ჩანასაბი იმ აზრისა. რომელიც შემდეგ განვითარდება კარტეზიანულ მოძღვრებაში რომ შეცდომა არის არა „pura negatio“, არამედ „privatio“). ის გვიჩვენებს საგნებს ერთიმეორისაგან განცალკევებულად, და ვერ გვაგებინებს მათ კავშირს, რომელიც ნამდვილად არსებობს. ეს აზრია გატარებული იმ კრიტიკაში, რომელსაც ჰერაკლიტე აწარმოებს

¹ D. Phil. d. Griech. I, 1,781

² Ib, I, 2, 809: „Während jener (sc. Parmenides) die Vorstellung der Veränderung und der Bewegung für eine Täuschung der Sinne erklärt, erklärt dieser (sc. Heraklit) die Vorstellung des beharrlichen Seins ebendafür“. ასეთი შეხედულება პარმენიდესა და ჰერაკლიტეს ურთიერთ მიმართებაზე, ჩემი აზრით, ვერ ამჩნევს იმას, რომ ჰერაკლიტესათვის მყარობა ან უძრავობა სრულიადაც არ არის „მოჩვენება“, „მოტყუება“, როგორც პარმენიდესათვის მოძრაობა და ცვალებადობა.

ბრბოსა და სწავლულების წინააღმდეგ. **ჰერაკლიტე** იმას კი არ ამბობს, რომ ბრბო ვერ ხედავს თავისი დაბრმავებული თვალებით, რაც ნამდვილად არის: ბრბო ჰხედავს სინამდვილეს, ოღონდ მას ის არ ესმის, რადგან ჩერდება იმაზე. რასაც გრძნობით სწვდება. არც იმას ამბობს **ჰერაკლიტე**, რომ მრავლის ცოდნა ტყუილია; ის აღნიშნავს მხოლოდ, რომ „*πισμαμῆη νόον ἔχειν οὐ δὲ ἀόραται*“ (fr. 40), ე. ი. მრავლის ცოდნა არ გვაძლევს საშუალებას მივწვდეთ საგანთა სიღრმეს, გავიგოთ, რომ საგნები მოძრაობაში იმყოფებიან. ყველაფერი არის მოძრაობაში, რომელიც აერთებს მას ერთს მსოფლიო მთლიანობად; ჩვენი გრძნობები იჭრებიან ამ მთლიანობაში და გამოსტაცებენ იქიდან ნაწილს (საგანს), და ეს ნაწილია მყარობა. მაგრამ მყარი არსებობს მხოლოდ იმიტომ, რომ ის დაკავშირებულია კოსმოსურ მოძრაობასთან, რომელშიც პოულობს ის თავის დასაბუთებას. ეს იმას კი არ ნიშნავს, რომ ნაწილი ნამდვილად უძრავი არ არის, რომ გრძნობა, რომელიც ამ უძრავობას გვამცნობს, თითქო გვატყუებდეს. ნაწილი, მართლაც უძრავია. მაგრამ ეს უძრავობა დაკავშირებულია მის ნაწილობრივობასთან, იმასთან, რომ გრძნობებმა გამოსტაცეს ის კონტექსტიდან. გრძნობის ობიექტი, უძრავი საგანი, **ჰერაკლიტეს** ათვის არის არა მოჩვენება, არა ფიქცია, არამედ შედეგი ორი სახის მოძრაობათა ნამდვილი მიმართებისა, ნაყოფი მათი შეერთებისა.

საინტერესოა, რომ **დემოკრიტე**, რომლისთვისაც, ისე როგორც **ჰერაკლიტეს**ათვის, *πιστὸς πῖσμαμῆδες νόον οὐκ ἔχουσιν* (fr. 64), და რომელიც თავის გნოსეოლოგიური შეხედულებებით ემსგავსება **ჰერაკლიტეს**, ასწავლის, რომ ჰეშმარიტება სიღრმეშია: *ἐν βυθῷ γὰρ ἦ ἀλήθεια* (fr. 117). გრძნობიერი შემეცნება, რომელსაც **დემოკრიტე** აუცილებელ საშუალებად თვლის ჰეშმარიტი აზრის ძიებაში, იმით კი არ არის აზროვნებაზე უარესი, რომ ის ტყუილია, რადგან ყოველი აღქმა, როგორც ასეთი, ჰეშმარიტია (ასე გვიხსნის **დემოკრიტეს** არისტოტელე, რომელიც აწერს მას დებულებას: *τὸ γὰρ ἀλήθειᾷ ἐῖναι τὸ φαίνόμενον*: De anima (I. 2, 404a 27). მაგრამ, თუ გრძნობიერი გამოცდილების ჩვენება არ არის ტყუილი, არამედ ისეთივე ჰეშმარიტებაა, როგორც აზროვნებისებური შემეცნება, გრძნობის ნაკლებოვანობა მხოლოდ იმაში უნდა ვეძიოთ, რომ ის ცალმხრივი და ზერელება, არ ამოსწურავს საგნის შინაარსს, არ მიდის მის სიღრმემდე. სწორედ ამის მსგავსად უნდა წარმოვიდგინოთ **ჰერაკლიტეს** შეფასება გრძნობისეული შემეცნებისა და ამ შეფასებიდან დამოკიდებული შეხედულება ემპირიაზე: გრძნობა არ გვატყუებს; ამიტომ ემპირიაც

ნამდვილად არსებობს¹, ოღონდ გრძნობა ვერ ამჩნევს იმას, რასაც აზროვნება სწვდება. მისი ნაკლულოვანობა უარყოფითია: ცუდია იმით, რასაც ის ვერ ამჩნევს, და არა მით, რასაც ის ამჩნევს. საგულისხმობა, რომ არისტოტელეს გადმოცემითაც, ჰერაკლიტესათვის გრძნობიერი შემეცნება სუსტია სწორედ იმით, რაც მისთვის შემჩნევლად რჩება (Phys. III, 3, 253 b9: *φασί τινες χινεῖσθαι τῶν θύτων οὐ τὰ μὲν τὰ δ' οὐ, ἀλλὰ πάντα καὶ ἀεί, ἀλλὰ λαυθαίνου τῆς ἡμετέρας ἀἰσθητικῆς*). ძნელია მეტის სიმახვილით ჰერაკლიტეს შეხედულების გადმოცემა. შუსტერის წინააღმდეგ ცელერის პოლემიკა, რომელიც არ ეთანხმება არისტოტელეს შეხედულებას ჰერაკლიტეზე, ნაყოფია იმ მცდარი წანამძღვრის, რომ ჰერაკლიტეს გნოსეოლოგია არსებითად არ განირჩევა პარმენიდესაგან (1, 2, 799, Anm.).

რომ დავუბრუნდეთ პარმენიდე, შევნიშნავთ, რომ დამოკიდებულება გრძნობისადმი უფრო შეურიგებელია. გრძნობა უარყოფითად კი არა, დადებითად უვარგისია. ის ცუდია არა იმით, რასაც ვერ ამჩნევს, არამედ იმით, რასაც ამჩნევს: ის თავისი არსებით შეცდომაა. ამიტომ პარმენიდე შორს არის იმ აზრისაგან, რომ შესაძლებლად დაინახოს, დემოკრიტესა და ჰერაკლიტეს მსგავსად, გრძნობის მონაწილეობა შემეცნების პროცესში. ყოველი მონაწილეობა გრძნობისა აბრკოლებს სწორი შემეცნების განხორციელებას: გრძნობის ჩვენება და მოჩვენება ერთი და იგივეა, რადგან გრძნობა სიყალბის წყაროა შემეცნებაში. ამ წანამძღვრებზე აშენდა ნამდვილად არსებულისაგან ძირითადად განსხვავებული და თავისი წრით შემოფარგლული ფენომენის განსაზღვრება, რომელსაც პარმენიდე ვერ არჩევს ილუზიისაგან.

მაგრამ პარმენიდე არ კმაყოფილდება იმით, რომ აბსოლუტურად დაგმოს გრძნობა, როგორც მოჩვენებითი ცოდნის წყარო, და მიგვითითოს აზროვნებაზე (νοεῖν). ის ცდილობს აღმოაჩინოს ნიშანი, რომლითაც ხასიათდება აზროვნება, ნამდვილი გზა ჰერაკლიტისაკენ. როგორც გრძნობისადმი დამოკიდებულებაში, ისე აზროვნების განსაზღვრაში პარმენიდე მახალი ნაბიჯი გადადგა წინამორბედ ფილოსოფოსებთან შედარებით: აზროვნების კრიტერიუმს ის ფორმალურ პრინციპში ეძებს.

ჰერაკლიტეც ცდილობდა აღმოეჩინა ნიშანი ჰერაკლიტის შემეცნებისა, მაგრამ ამ ნიშანს ის ეძებდა შემეცნების საგანში. ჰერაკლიტემა, რომელიც ჰერაკლიტესთვისაც გონებით (νόος) შეიძინება,

¹ რადიკალური გარჩევა ფენომენურ და ნუმენურ არსებობას შორის უცნობია. ჰერაკლიტესათვის.

არის საზოგადოს შემეცნება: *ἢ ἐξ ἑπισημῶν τῶν κοινῶν...* τὸν λόγῳ ἢ ἐόντος *ἕκαστου ἐν πᾶσι* ἄν *ἰδέσθαι ἔχοντες* *φράσησιν* (fr. 2).
 ჭეშმარიტების პატრონი ემსგავსება ფხიზელს: ათასი ფხიზელი ერთსა და იმავეს ხელავს. მაგრამ მარტო ორსაც თუ სძინავს, თითოეული თავის საკუთარ სიზმარს ხელავს, რომელსაც არაფერი აქვს საერთო მეორის სიზმართან: *τὸν δὲ ἐξ ἑρηγήσῃσιν ἕνα καὶ κοινὸν ἄπομῶν εἶναί, τῶν δὲ κομμομένων ἕκαστον εἰς ἑαυτὸν ἀπαρτέφασθα*: (fr. 89). ამრიგად, ჭეშმარიტება განისაზღვრება პერაკლიტესათვის შემეცნების საგნით, მან მატერიალური კრიტერიუმში აქვს: ჭეშმარიტება არის შემეცნება იმის, რაც შემეცნების გარეშეა და ამისათვის შემეცნობთან დამოკიდებულების გამო არ იცვლება, არამედ ყველა შესაძლებელ შემეცნობისათვის ერთი და იგივეა. მაგრამ ჭე რ ა კ ლ ი ტ ე აქ არ ჩერდება; ყოველი საგნის შემეცნება არ იქნება ის ფილოსოფიური ცოდნა, რომელიც განირჩევა ბრბოს ცოდნისაგან. საგანი (და არა მოჩვენება) ცალკე ობიექტიც, მაგრამ მისი შემეცნება, რომელიც გრძნობის საშუალებით ხორციელდება, არ არის დამაკმაყოფილებელი. უნდა შეიცნო საზოგადო, რაც ყველასათვის ერთი და იგივეა ფაქტიურად და არა მხოლოდ პოტენციაში. ეს საზოგადო კი არის თავად ჭე რ ა კ ლ ი ტ ე ს მეტაფიზიკური პრინციპი. ამიტომ ჭეშმარიტება ჭე რ ა კ ლ ი ტ ე ს განსაზღვრით არის ის ცოდნა, რომელიც მხოლოდ მის მეტაფიზიკას შეადგენს: მეტაფიზიკა ჭეშმარიტების განსაზღვრის ლოგიკური პირობაა. ვინმეს რომ დაეყენებინა ჭე რ ა კ ლ ი ტ ე ს ა თ ვ ი ს საკითხი, რად არის სწორედ მისი მეტაფიზიკის პრინციპი „საზოგადო“, ის უხერხულ მდგომარეობაში ჩავარდებოდა, ვინაიდან იძულებული იქნებოდა მიემართა ჭეშმარიტების ცნებისათვის, როგორც „საზოგადოს“ ლოგიკური ნიშნისათვის, მიუხედავად იმისა, რომ მან თვით ეს ცნება მეტაფიზიკის საშუალებით დაახასიათა.

პ ა რ მ ე ნ ი დ ე მ დააღწია თავი ამ უხერხულობას ჭეშმარიტების განსაზღვრაში (თუმცა ჭეშმარიტების განსაზღვრის დასაბუთებაში, როგორც ღვეინახავთ, მან იგივე *circulum vitiosum* ჩაიღინა), ჭე რ ა კ ლ ი ტ ე ს კ ο ო ნ ო მ ს მის ფილოსოფიაში იგივეობად იქცა: ჭეშმარიტების ნიშანია იგივეობა, გვასწავლის პ ა რ მ ე ნ ი დ ე მ, მაგრამ არა იგივეობა აზრისა საგანთან, არამედ იგივეობა აზრებისა ურთიერთით. ან. თანამედროვე ენით რომ ვთქვათ, პ ა რ მ ე ნ ი დ ე ს აზრით, სუბიექტი და პრედიკატი ჭეშმარიტი მსჯელობისა ერთი და იგივე უნდა იყოს, არ უნდა ეწინააღმდეგებოდეს ერთიმეორეს. პ ა რ მ ე ნ ი დ ე ს უეკველად აკლდა საშუალება იმისათვის, რომ გამოეთქვა ეს შეხედულება სავსებით ნათლად, მაგრამ ისიც, რაც თქვა საკმაოა, რომ მივხვდეთ მის

აზრს: *χρη̄ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐστὶν ἕμμεναι* (fr. 6, 1), ე. ი. „საჭიროა ითქვას და განიაზროს, რომ ის, რაც არის, არის“, მაგრამ თუ საჭიროა ყოველთვის ვიაზროვნოთ და ვილაპარაკოთ, რომ ის, რაც არის, არის, ცხადია, არ უნდა ვიაზროვნოთ და ვილაპარაკოთ: „ის, რაც არის, არ არის“, ან „ის, რაც არ არის, არის“. არ უნდა ვიაზროვნოთ ისე, რომ გამოგვდლოდეს:

„τὸ πελεῖν τε καὶ οὐκ εἶναι: ταῦτόν“ (fr. 6,7).

ასე ექვეყიან ისინი, ვინც პარმენიდეს, „ბრბოს გამკიცხავ“ ჰერაკლიტეს მსგავსად. ცხარე სიტყვებით ჰყავს დახასიათებუ-ლი: „*πρωτοῖ: εἰθὸ-εξ οὐθῆν*“, „*καφοῖ: ἔμῶς τσφλοῖ: τε,*“ „*τεμῆ-πῶστες,*“ „*ἔ:αρχαιο,*“, „*ἄ:αρτα φῆλ:α*“ (fr 6.). სწორედ იმიტომ, რომ ზშირად ხდება აზროვნების კანონის დარღვევა. პარმენიდეს ამ კანონს ნორმის სახეს აძლევს: „*χρη̄ τὸ νοεῖν*“, სავალდებულოა ვიაზროვნოთ: ის, რაც არის, არის, და ის, რაც არ არის, არ არის. თუ ჩვენს აზროვნებაში დარღვეულია ეს კანონი, თუ აზრთა შორის წინააღმდეგობაა, ეს იმის მაჩვენებელია, რომ იქ ჰქმმარიტებაც არ არის.

ეს ფრიად მნიშვნელოვანი მხარეა პარმენიდეს მოძღვრებაში და არც არის ამიტომ გასაკვირი, რომ ის სხვადასხვანაირად ესმით იმისდა მიხედვით, თუ როგორ აზრს აძლევენ პარმენიდეს მოღ-ვაწვობას. ცელერი, დარწმუნებულია თითქოს ლოგიკური ხასი-ათის რეფლექტია პირველად მხოლოდ სოკრატემ წარუძღვარა მეტაფიზიკურ დებულებებს. რადგან მხოლოდ ის მისწვდა პირველად იმ აზრს, რომ საჭიროა ჯერ განისაზღვროს მეთოდი კვლევისა და შემ-დეგ შეიძლება შევუდგეთ თვით საგნების კვლევას: „*Von dem Grund- satz vollends, durch welchen Sokrates der Philosophie eine neue Bahn gebrochen hat, dass die Untersuchung der Begriffe aller Erkenntnis der Gegenstände vorangehen müsse, findet sich weder in den ausdrücklichen Erklärungen, noch in dem wissen- schaftlichen Verfahren der Eläen eine Spur (Zeller 1.781).* ამ ისტორიკოსის აზრით, მთელი წინასოკრატული ფილოსოფია „*macht die Kenntnis des Objekts noch nicht abhängig von der Selbsterkennt- nis des denkenden Subjekts... von der Unterscheidung des wissen- schaftlichen Denkens und des unwissenschaftlichen Vorstellens*“ (იქვე, 1,237). ასე უნდა ყოფილიყო, იქიდანაც ჩანს, რომ წინასოკრატულ ფილოსოფიაში ფსიქიურს ვერ არჩევდნენ ფიზიკურისაგან; ასეთი გარ- ჩევის გარეშე კი როგორც ფსიქოლოგია დაეთიკა, ისე დიალექტიკაც ვერ იარსებებდა გვიმტკიცებს ცელერი (იქვე, 1,230).

დიალექტულად წინააღმდეგ გაგებასთან გვაქვს საქმე რეინჰარტის მონოგრაფიაში, რომელიც თითქოს იმ მიზნით უნდა იყოს და-

წერილი, რომ გაბათილოს ცელერის ისტორიულ-ფილოსოფიური კონსტრუქცია და დაასაბუთოს მარბურგელთა კონცეფცია, რომლის თანახმად მთელი წინაარსტოტელური ფილოსოფიის აზრია „in der Fundamentierung der Logik“. ძირითადი შეხედულება, გატარებული რეინჰარტის მიერ მთელს თავის წიგნში, ქმნის პარმენიდეს „პირველ ლოგიკოსად“ ბერძნული აზროვნების ისტორიაში¹. პარმენიდე იყო, რეინჰარტის აზრით, der grosse Revolutionär, der dem naturwissenschaftlichen Denken ins Gesicht schlug, wo er nur konnte und doch für Naturphilosophie fruchtbar geworden ist, wie keiner ihrer Anhänger².

რეინჰარტის ინტერპრეტაცია რომ შევადაროთ ცელერისას, უნდა დავთანხმდეთ, რომ, მიუხედავად ზოგი უკიდურესობისა, რომელსაც ქვევით შევხვდებით, პირველი უკეთ ეგუება პარმენიდეს სწორი გაგების პირობებს, ვიდრე მეორე. მართლაც, არ შეიძლება არ ითქვას, რომ მთელი არგუმენტაცია ცელერისა, რომლის მთავარი აზრი ზევით იქნა დახასიათებული, ბუნდოვნებაზეა აგებული. უკვე ფორმალური უფლებაც არ გვაქვს დავეთანხმოთ ცელერს, როდესაც ის წერს, რომ შემეცნების ფსიქოლოგიური გამოკვლევა პარმენიდეს არ მოუხდენიაო. არ გვაქვს უფლება იმიტომ, რომ ის ნაწილი პოემისა, სადაც ასეთ გამოკვლევას შეეძლო თავი ეჩინა, გარდა სულ მცირეოდენი ნაწყვეტებისა, არ მოგვეპოვება.

მაგრამ ცელერი მართალიც რომ იყოს ამ შემთხვევაში და პარმენიდესათვის ფსიქოლოგიური ხასიათის საკითხები არ არსებულებოდა, ამტკიცებს ეს გარემოება იმას, რომ ამ ფილოსოფოსისათვის აზროვნების ლოგიკური გამოკვლევა უცხო უნდა ყოფილიყო? არა, ვინაიდან, ერთია აზროვნების ფსიქოლოგია, ლოგიკა კი მეორე. მართალია, პარმენიდე ვერ შექმნიდა ლოგიკის სისტემას, რამდენადაც ის პირველად წააწყდა ლოგიკის პრობლემას თავისი მსოფლმხედველობის დასაბუთების პროცესში. მაგრამ, თუ პარმენიდე ვერ შექმნიდა იმას, რაც არისტოტელემ შექმნა, მას ადვილად შეეძლო აზროვნების კრიტერიუმის დამყარება, და ის კიდევაც დაამყარა მან: *χρητὸν τὸ λέγειν τε καὶ νοεῖν ἕσται εἶναι*, უნდა დაიცვა აზროვნებაში თანხმობა, უნდა განდევნო წინააღმდეგობა.

ცელერის აზრით, რომელიც პარმენიდეს ზემომოყვანილ დებულებაში კეშმარიტების მატერიალურ კრიტერიუმს ხედავს, სიტყვები „ის, რაც არის“ (*ἐστίν*) აღნიშნავენ არა ლოგიკურ სუბიექტს, არა მსჯელობის ნაწილს, არამედ რეალურ საგანს, მსჯელობისაგან და-

¹ Reinhardt, op. cit., 75.

² Ibid., S. 74.

მოუკიდებლად არსებულს. ამ ინტერპრეტაციით პარმენიდეს აფორიზმს („თქვი, რომ არის ის, რაც არის“) ეძლევა შემდეგი აზრი: „იმის შესახებ, რაც ნამდვილად არსებობს შენს გარეშე და შენგან დამოუკიდებლად, თქვი, რომ ის არსებობს.“ ასეთი გაგება რომ არ არის სწორი, ზემოთ დავინახეთ უკვე: პარმენიდე ამას კი არ ამბობს, არამედ შემდეგს: „იმის შესახებ, რასაც შენ არსებულად თვლი, უნდა თქვა, რომ ის არსებობს“. აქ სრულიადაც არ ისმება ჭერ საკითხი: არსებობს ნამდვილად თუ არა ის, რასაც მოაზროვნე არსებულად თვლის. ეს მომავლის საკითხია, რომელიც უნდა გადაწყდეს მეტაფიზიკაში, პოემის შესავალში კი პარმენიდე ამყარებს წესებს ამ მეტაფიზიკის ანაგებად, ამყარებს სწორი აზროვნების კრიტერიუმს, რომელიც უნდა გამოიყენოს მან თავისი მეტაფიზიკისათვის; ამრიგად, პარმენიდეს მთელი აზრი პოემის ამ ნაწილში შემოფარგლულია ლოგიკის საზღვრით და მეტაფიზიკის ზღურბლს ვერ აღწევს.

ქვემოთ უფრო გაირკვევა ეს შეხედულება, ახლა კი ზემონათქვამს შეიძლება დაემატოს შემდეგი. უკვე ძველად ელეატელთა სკოლა ცნობილი იყო თავისი დიალექტიკით. ამ ფაქტს აღნიშნავდა დიალექტიკის ისტორიული განვითარების საუკეთესო მცოდნე პიროვნება, თვით არისტოტელე, რომელიც პარმენიდეს მოწაფეს ძენონს დიალექტიკის აღმომჩენად თვლიდა, როგორც გადმოგვცემს დიოგენე (Diog. L., IX, 25: $\varphi\eta\sigma\iota\ \delta\prime\ \text{'}\text{A}\rho\text{:}\sigma\tau\sigma\epsilon\lambda\lambda\eta\varsigma\ \epsilon\sigma\mu\epsilon\tau\acute{\iota}\gamma\ \alpha\upsilon\tau\sigma\upsilon\ \text{(}\text{Ζητώννα}\text{)}\ \gamma\epsilon\nu\acute{\epsilon}\sigma\theta\alpha\iota\ \delta\iota\alpha\lambda\epsilon\kappa\tau\iota\kappa\eta\varsigma\text{)}$), ძენონმა მხოლოდ განავითარა ის, რაც თვისი მასწავლებლისაგან მიიღო. ამიტომ ძენონის დიალექტიკის საფუძვლები უკვე პარმენიდეში და, კიდევ უფრო შორს, ქსენოფანეს პოლემიკაში უნდა ვეძიოთ. ცხადია, რომ სოკრატემდისაც უფიქრიათ საბერძნეთში ლოგიკის პრობლემებზე, თუმცა სისტემა ლოგიკისა არ დაუმუშავებიათ, ისე როგორც უფიქრიათ ფსიქოლოგიის და ეთიკის საკითხებზეც, თუმცა არც ზნეობის, არც ფსიქოლოგიის სისტემა არ შეუქმნიათ. ამით ცელერის მოსაზრებას, რომ პარმენიდეს არ შეეძლო დაემყარებინა აზროვნების ფორმალური კრიტერიუმი, ერთი საბუთიც ეცლება.

გარდა ამისა, დღეს სადავოა ცელერის ის შეხედულება, რომ წინასოკრატულ ფილოსოფიას არ ჰქონდა წარმოდგენა ფსიქიურისა და ფიზიკურის განსხვავებაზე (Zeller, 1, 230). უკვე მისტერიები, რომელთა გავლენას საბერძნეთის აზროვნებაზე ცელერი ზომავდ მეტად ამცირებს (ibid., 1, 1, 79), რაც შეიძლება ითქვას უკვე როდეს შემდეგ, არჩევენ ფსიქიურს ფიზიკურისაგან ($\sigma\mu\mu\alpha\text{-}\sigma\psi\mu\alpha$). მაგრამ განა ეს გარჩევა, ან კიდევ მეტი, წარმოდგენა იმაზე, რომ ფსიქიური განუფენელია, უსხეულოა, აუცილებელი პირობაა იმისათვის, რომ

აღამიანმა აზროვნების ლოგიკური კანონი შეიცნოს? არა, ეს სრულიად არ არის საჭირო, ვინაიდან საკითხს იმაზე, განფენილ საგანთა წრეს ეკუთვნის აზროვნება თუ არა, არავითარი კავშირი არა აქვს საკითხთან, თუ როგორ უნდა წარმოებდეს აზროვნება, რათა ჰქმნას ალმოჩენილ იქნეს.

ამრიგად, ც ე ლ ე რ ი ს ა რ ც ე რ თ ი მოსაზრება არ არის დამარწმუნებელი საბუთი იმისათვის, რომ პარმენიდეს დებულება აზროვნებაზე გავიგოთ როგორც მატერიალური კრიტერიუმი და არა ფორმალური. პირიქით, ჩვენი აზრით, სწორედ ამ ფორმალური პრინციპის აღმოჩენა იყო ის ამოცანა, რომელიც უანდერძა პარმენიდეს წინამორბედმა ფილოსოფიურმა ვითარებამ. პარმენიდემაც ღირსეულად შეაარულა ეს ანდერძი: ის ჩასწვდა აზროვნების ბუნებას იმ სიღრმეში, რომ აღმოაჩინა მისი უმაღლესი პრინციპი: კანონი იგივეობისა. ამით რადიკალურად გაიმიჯნა გრძნობა, რომელიც მუდამ სხვადასხვა გვიჩვენებს, და აზროვნება, რომელიც ცდილობს, ერთფეროვნება შეიტანოს გამოცდილებაში. მთელი ფილოსოფიური ვითარება ამიერიდან დაეყრდნობა პარმენიდეს აღმოჩენას, რომლის ანგარიშგაუწევლად შეუძლებელი ხდება მნიშვნელოვანი რამის თქმა.

4. მოჩვენებითი ცოდნა გამოყოფილია ჰქმნა რიტებისაგან: აღმოჩენილია ნიშანი, რომელიც ახასიათებს შეცდომას: აზრების წინააღმდეგობა. ეს აღმოჩენა, რომლის ობიექტური მნიშვნელობა ჯერ კიდევ არ არის დამტკიცებული, და რომელიც მხოლოდ შუამდგომლობის მიღებულ დეკრეტის სახით გვევლინება, შეიქნა საშუალებად პარმენიდესათვის მეტაფიზიკის ასაშენებლად. მეტაფიზიკა მიზანია პარმენიდეს აზროვნებისათვის, ყველაფერი სხვა კი — საშუალება. მისი შემოქმედების ინტერესი მიპყრობილია სამყაროსაკენ, რომლის გამოცანებიც სურს მას ამოიციოს, ისე როგორც თალესსა და ანაქსიმანდრეს, ანაქსიმენსა და ჰერაკლიტეს: რა არის ყველაფერი, აი არსი პარმენიდეს ფილოსოფიური პრობლემისა. ვინც მარბურგელთა მსგავსად პარმენიდეს მხოლოდ ლოგიკოსად ჩათვლის, იძულებული ხდება მოსწყვიტოს ის ისტორიულ კონტექსტს, რომელმაც მოამზადა ელვატიზმი. ასეთ უკიდურესობას გასამართლებელი საბუთი არ მოეპოვება.

მაგრამ ერთი რამ უდავოა: რამდენიც არ უნდა ვაბრუნოთ დებულება, რომ უნდა დაიცვა თანხმობა აზრებში, მისგან ახალ აზრს ვერ მივიღებთ. ჩვენ მოვისმინეთ პარმენიდესაგან, რომ იქ, სადაც არის წინააღმდეგობა, ჰქმნა რიტება არ არის. მაგრამ აქედან არ გამოდინარეობს, რომ იქ, სადაც წინააღმდეგობა არ არის, უთუოდ უნდა იყოს ჰქმნა რიტება: წინააღმდეგობა არ არის იქაც, სადაც არავითარი აზრი არაა. მიუხედავად ამისა, საოცარი იქნებოდა გვეთქვა, რომ იქ არის.

ქვეშარიტება. ამრიგად, იგივეობის დაცვის პრინციპი გამოსაყენებელი იქნებოდა მხოლოდ მაშინ, როდესაც მოგვეცემოდა წარმოდგენები. უკანასკნელთა გარეშე, მხოლოდ მშრალი დებულებით: „უნდა განიზრახოს, რომ არის ის, რაც არის“, ერთ ნაბიჯსაც ვერ გადავდგამდით, რადგან არ გვეცოდინებოდა, თუ რა არის ბოლოს და ბოლოს ეს „ის, რაც არის“: პაერი, მიწა, ცეცხლი, ელემენტი, გონება, სტიქიონი თუ კიდევ სხვა რამე. ამიტომაც წარმოდგენა იმაზე, რაც არის, უნდა წინასწარ ყოფილიყო მოცემული მასალად, რომლის დასამუშაველად შემდეგ გამოდგებოდა ზემოაღნიშნული სახელმძღვანელო პრინციპი.

სცნობდა თუ არა გარკვეულად პარმენიდემ ამ პრობლემას, ეს აქ მეორეხარისხოვანი საკითხია. ფაქტია მხოლოდ ის, რომ თავის მიერ დამყარებული ლოგიკური პრინციპის საშუალებით პარმენიდემ მეტაფიზიკური თეორია შექმნა. ცხადია, რომ მას ამ მეტაფიზიკისათვის საჭირო მასალა უსესხებია. და ეს მართლაც ასე იყო: ლოგიკური აპარატი, რომლის პრინციპი პარმენიდემ შეიცნო, ამოძრავდა, რადგან მას ჩაუვარდა მასალა. ეს იყო ცნება „არსი“, „*τὸ ἄρτι*“, რომლის ანალიზმაც მისცა პარმენიდეს მთელი მისი მეტაფიზიკა.

როგორ ან საიდან მიიღო პარმენიდემ ეს ცნება, გამოიკვევა დაწერილებით ქვემოთ. ახლა კი ვნახოთ, რა მეტაფიზიკური დებულებანი გამოიყვანა მან ამ ცნებიდან, მისი ლოგიკური ანალიზის საშუალებით.

საზოგადოდ უნდა ითქვას, რომ მეტაფიზიკას ფსიქოლოგიურ სარჩულად შეიძლება დაედვას სხვადასხვა მოტივები, რომლებიც გავლენას ახდენენ მის დებულებათა ლოგიკურ წყობაზედ: ერთია იმპულსი, რომელმაც შექმნა სპინოზას სუბსტანცია, *quae per se est et in se concipitur*; მეორეა იმპულსი, რომელმაც მიიყვანა ლაიბნიცი მონადის იდეამდე, *qui n'est autre chose qu'une substance simple, qui entre dans les composées*. პარმენიდემდე მეტაფიზიკა ეყრდნობოდა ფსიქოლოგიურად ბუნების შემეცნებისადმი წმინდა თეორიულ ინტერესს. არისტოტელეს სიტყვით, ის იყო განცვიფრების ემოციით წარმოშობილი. დისონანსი ამ საზოგადო დებულებაში შემოაქვს მხოლოდ ქსენოფანეს, რომელსაც ამოძრავებს მხოლოდ მორალური ხასიათის მოტივები თავის ჰენოთეიზმის დასაბუთებაში. მიუხედავად იმისა, რომ პარმენიდემ ქსენოფანეს მოწაფეა, ამ მუხლში ის იმ: *ἡ ἀλογία μὴ ἔστιν ἀπὸ τοῦ*. მისი ინტერესი თეორიისაკენ არის მიპყრობილი სრულიად. მორალური მოტივებისათვის კი სულ მცირეოდენი ადგილიც არ რჩება, მიუხედავად მისი გენეტიკური კავშირისა მისტერიების მოძღვრებას-

1. იხ. ს. დანელია, ქვეშარიტების გვარი: „ჩვენი მეცნიერება“, 1923, № 1, გვ. 28—47.

თან. ამ მხრივ დორიელი პარმენიდე ძველ იონიელ ფიზიკოსებს უახლოვდება, თუმცა არც ისე, რომ მათ შორის განსხვავებაც არ იყოს. რა წამს ძველს იონიელში შემეცნების წყურვილი ილვიძებს, ის მიიპყრობს გულისყურს უშუალოდ გარესამყაროს და აყენებს საკითხს: რა არის ყველაფერი? აზრის გარდატეხა, რეფლექსია საკუთარ ბუნებაზე, როგორც თალესისათვის, ისე ანაქსიმანდრესა და ანაქსიმენისათვის უცხოა ჯერ, რადგან ექვიც არ ეპარებათ იმაში, რომ აზრი სწორად შეიცნობს სამყაროს. პარმენიდე უფრო მომწიფებული მოაზროვნეა. მის მესხიერებაში იშლება მთელი რიგი ერთიმეორის საწინააღმდეგო თეორიები. ამიტომაც ის აშენებს საკუთარ თეორიას უფრო წინდახედულად. „თქვენ დავობთ იმაზე, რა არის ყველაფერი,“ — ასე შეეძლო მიემართა პარმენიდეს სხვებისათვის: „მაგრამ ჯერ შეთანხმდით, რა არის დავის გადამწყვეტი კრიტერიუმი“. ეს დიდი ნაბიჯი იყო წინ, თუმცა ეს ნაბიჯი კიდევ არ ქმნის პარმენიდეს ფილოსოფიისაგან *pie erste Fassung des Gedankens der transzendenten Deduction*¹, ისე როგორც დეკარტე არ არის კრიტიციისტი², თუმცა მან მეთოდის საკითხი მეტაფიზიკაზე აღრე გადაწყვიტა.

საკითხი, თუ რა დებულებები შეიძლება გამოვიყენოთ არსის ცნებიდან, წყდება თვით ამ ცნების ფარგლებში.

მაგრამ რა ნიშნები უნდა ჰქონდეს არსის ცნებას, თუ არა არსებობის ნიშანი? ამიტომაც პირველი ნაყოფი პარმენიდეს მიერ დაყენებული ლოგიკური აპარატისა იყო დებულება: „არსი არის“. „*ἄρτι ἐστίν*“. ძლიერ მწირია ეს ნაყოფი! მაგრამ დაყვეთ პარმენიდეს, ეგებ უფრო ნაყოფიერი რამ აღმოვაჩინოთ მის ნააზრევში.

თუ არსი არის, არარსი არ არის, გვეუბნება პარმენიდე. ვინც იტყვის, რომ არარსი არის, ის ჩაიდენს წინააღმდეგობას. მაშასადამე, ამ წინააღმდეგობის ასაცილებლად და აზროვნებაში იგივეობის დასაცავად უნდა ითქვას, არარსი არ არის, *οὐκ ἔστι μὴ εἶναι*. არარსი იგივეა, რასაც ჩვენ სიტყვით „არაფერი“ (*οὐδέν*) აღვნიშნავთ. ამიტომ დებულება „არარსი არ არის“ ნიშნავს: ის, რაც არაფერია, არ არის (*οὐδέν οὐκ ἔστι*). არსს არ შეუძლია იყოს არარსი, ე. ი. იყოს ის, რაც ის არ არის. არსს არა აქვს არჩევანი ყოფნასა და არყოფნას შორის, რადგან ყოფნა მისი ცნების ლერძია. რასაც არჩევანი აქვს, ის თავისუფალია. რამდენადაც არსს არჩევანი არა აქვს, ის არ არის თავისუფალი. არსი იძულების ან აუცილებლობის ქვეშ იმყოფება; ის შეკრულია

¹ Slonimsky, Heraklit und Parmenides, S. 40.

² წინააღმდეგ ნატორპის გაგებისა, P. Natorp, La pensée de Descartes. Revue de metaph. et de morale, 1896.

μεγάλων ἐν πείρασι θεσμών (fr. 8, 26). რადგან „κρατερῆ γὰρ Ἀνάγκη πείρατος ἐν θεσμοῖσιν ἔχει, τὸ μιν ἀμφὶς ἔβριχε“ (fr. 8, 30, 31).

რაც იძულების ქვეშ იმყოფება, ის განსაზღვრულია: უსაზღვრო არ შეიძლება იყოს იძულების ქვეშ; მაშ, თუ არის შეკრულია, ის უსაზღვრო კი არა, განსაზღვრული უნდა იყოს:

„ὄντα ἀτελεύτητον τὸ ἐὼν ἡέμῃς εἶναι“. (fr. 8, 32).

მაგრამ თუ არის განსაზღვრულია, რა საზღვრავს მას? არსის გარეშე ხომ არაფერი არ არის: არსი ყველაფერია (τὸ πᾶν). — არსი თვითონ საზღვრავს თავის თავს, მხოლოდ ასეთი შეიძლება იყოს დასკვნა ამ აზრების დაპირისპირებიდან. ამ დასკვნას პარმენიდე გამოთქვამს დებულებით: არსი მრგვალია. მართლაც, იმას, რაც თვითონ საზღვრავს თავის თავს, სფეროსის ფორმა საუკეთესოდ შეეფერება, რადგან უკანასკნელის ნაწილები ყოველი მიმართულებით თანასწორ მანძილზე არიან განფენილი ცენტრიდან (Diels, Vorsokratiker, 18. fr. 8,42—44).

რადგან არსი მკიდროდ შეკრულია და მასში არ არსებობს ცარიელი ადგილი, ის საესეა (πλῆσιν). ამიტომ ის, რასაც მხოლოდ ჩვენს წარმოდგენაში შეიძლება არსის ნაწილი ეწოდოს, მკიდროდ აწეება მეორეს, და არსიც უწყვეტი მთლიანობაა: τῷ ξυνεχῆς πᾶν ἔστιν. ἐὼν γὰρ ἕόντι πελάζει (fr. 8, 25). თუ არსი უწყვეტია, მის ნაწილებზე მხოლოდ ლაპარაკი შეიძლება, ნამდვილად კი არსი ერთ მთლიანობად უნდა იქნეს გააზრებული. და ეს მართლაც ასე იყო პარმენიდეს მოძღვრებაში. „ἔστιν... ἔν“, ამბობს არსზე პარმენიდეს ერთი ფრაგმენტი (fr. 8,6). უფრო გარკვეულად ამაზე მოკვეთხრობს არისტოტელე, რომელიც ელევატებს საზოგადოდ ახასიათებს ეპითეტით ἐν φάσχοινας εἶναι τὸ πᾶν¹ თუ არსში სიცარიელე არ არის (სიცარიელე არარსის სინონიმია ელევატებისათვის), არსი უნდა იყოს ერთგვარი (ὁμοίον), მაგრამ აქედან გამომდინარეობს ისიც, რომ არსი განუყოფელი (ἀδιαίρετον) და მთელია (ὅλον): ὅμῃ δὲ διαίρετόν ἔστιν, ἐπεὶ πᾶν ἔστιν ὁμοίον (fr. 8,22).

რადგან არსი შეკრულია, მასში მოძრაობა შეუძლებელია: ὅλον ἀκίνητον τ' ἔμμεναι, ამბობს არსზე პარმენიდე (fr. 8,38). მაგრამ მოძრაობა არ არის არა მხოლოდ შიგ არსის საზღვრებში, როგორც მთელი არ-

¹ Met. 1,934 შტრ. პლატონის სიტყვები: *Μελίσσος μὲν καὶ τοὺς ἄλλους, οἱ ἐν ἑστέος λέγουσι τὸ πᾶν...* Rit. et Prull., 111e; იხ. აგრეთვე მეთრე ადვოლო არისტოტელისა: Met., III. 1001a 31.

სიც უძრავია და ადგილს არ იცვლის, რადგან მის გარშემო არაფერია; თვით ცარიელი სივრცეც არ არის. აზრი, რომელიც გარკვეულად გამოთქმულია პარმენიდეს მოწაფის, მელისოს მიერ და რომელიც პარმენიდეს შესახებ დამოწმებულია პლატონის ჩვენებით (Theät. 180 e: Μελλισσοί τε καὶ Παρμενίδαι... δισχυρίζονται, ὅς ἐν τῇ πάντᾳ ἔστι καὶ ἔσθηκεν αὐτὸς ἐν αὐτῷ οὐκ ἔχων χῶρον ἐν τῇ κενεῖται).

არსი არამტოუ არ მოძრაობს, ის საზოგადოდ არ იცვლება. ეს ისე არ უნდა გავიგოთ, რომ არსი დროის გარეშეა¹, არამედ ისე, რომ დროის ყოველ მომენტში არსი მოცემულია სრულიად. ცვლილება გულისხმობს, რომ დროის სხვადასხვა წერტილში არსებობენ ცვალებადი საგნის სხვადასხვა ნაწილები (მექანიკური წარმოდგენა ცვლილებაზე). ამიტომ რამდენადაც არსი განუყოფელია, რამდენადაც ის არის ჭაყვანად, შეუძლებელია მისი ცვლილება (fr. 8,5-6).

ის, რაც მომავალში იქნება, არის ის, რაც ახლა არის. ის, რაც არის ახლა, არის ის, რაც უწინ იყო. ამიტომ, ვინც იცის აწმყო, მან იცის მომავალიც და წარსულიც (fr. 2).

როგორც დროის, ისე მის მიერ დაჭერილი სივრცის ყველა ნაწილში არსი ერთნაირად არის, არც მეტად, არც ნაკლებად. რამ უნდა განიწვიოს მეტნაკლებობა, რამ უნდა შეიტანოს არსში დიფერენცია, როდესაც არარსი არ არის? (fr. 9,23-24).

არსი გაუჩენელია (ἀναρχον) და მოუსპობელი (ἀπαυστον). არსი არ გაჩენილა, ვინაიდან თუ ის გაჩენილია, ის უნდა იყოს გაჩენილი ან არსისაგან ან არარსისაგან. მაგრამ უკანასკნელისაგან არსი ვერ გაჩნდებოდა, რადგან არარსი არ არის. გარდა ამისა, გაჩენა გულისხმობს განსაზღვრული დროის მომენტს; თუ არსს შეუძლია არარსისაგან გაჩენა, რატომ გაჩნდებოდა ის განსაზღვრულ მომენტში და არა უფრო ადრე ან გვიან. თუკი ის განსაზღვრულ მომენტში გაჩნდა, უნდა ყოფილიყო არსი, რომელიც ამ მომენტს განსაზღვრავდა, ე. ი. არსი არსისაგან უნდა გაჩენილიყო. არსი ვერც არსისაგან გაჩნდებოდა, ვინაიდან (შეიძლება ასე განვითარდეს პარმენიდეს აზრი), ვინც იტყვის, რომ არსი არსისაგან გაჩნდა, ის ამტკიცებს, რომ არსი თავის გაჩენის წინაც (გამჩენი არსიც ზომ არსია) იყო და მას ეს გაჩენაც არ სჭირდებოდა (Diels, Vorsokratiker, 18, fr. 8, 6, 14). რომ არსი არარსისაგან არ ჩნდება, მტკიცდება აქ ამ ფრაგმენტში ისეთ წინადადებაში, რომ მოსალოდნელი უნდა ყოფილიყო მათ მოპყვებოდა ახალი მტკიცება: არსი არსისაგანაც არ ჩნდება. ეს მოლოდინი ნამდვილად არ

¹ ასე ესმის, მაგალითად, კონკლუს, S. 146.

მართლდება. ამიტომ ზოგმა საჭიროდ დაინახა ამ ფრაგმენტის შესწორება: „ὄντ' εἰς μὴ ἐόντις“ ნაცულად რეინჰარტი, მაგალითად, კიახულობს „ὄντ' εἰς τὸν ἐόντις“ (S. 40 ff.). ეს შესწორება მხედველობიდან უშვებს. ჩემი აზრით, იმავე წინადადებაში ნახმარ სიტყვებს „παρ' ἀπὸ“: გაჩენა არსისაგან „παρ' ἀπὸ“ იქნებოდა აშკარა წინააღმდეგობა, როგორც პარმენიდეს ვერ მივაწერთ. ისევ სჯობს დილსის ჩამატება ὄντ' εἰς τὸν ἐόντις ἔχουσι δὲ πᾶσι γὰρ δὲ πρὶν ἔχειν“. მაგრამ ესეც იმ შემთხვევაში მხოლოდ, თუ მივიღეთ, რომ პარმენიდეს უთუოდ უნდა მოეყვანა საბუთი იმისა, რომ არსი არსისაგანაც არ ჩნდება. წინააღმდეგ შემთხვევაში შესაძლებელია, ჩვენი აზრით, ადვილადაც აიხსნას ამ ძნელი ადგილის ფორმა: ὄντ' εἰς ეხება სიტყვას „φάσιαι“ და მას იმავე წინადადებაში აქვს აზრის დამამთავრებელი მეორე „ὄντ'“. ამნაირად შესაძლებელია საკამათო წინადადება ასე გავიგოთ: ὄντ' εἰς τὸν ἐόντις ὄντ' εἰς τὸν ἐόντις (sc. τὸν ἐόντ' ἔχουσι).

ყველა ზემოხსენებულ დებულებას, რომლებიც პარმენიდემ არსის ცნების ლოგიკური ანალიზის საშუალებით გამოიყვანა, ობიექტური მნიშვნელობა შეიძლება მიეცეს მხოლოდ შემდეგი პირობით: 1. თუ არსის ცნება, რომელიც დაედვა საფუძვლად პარმენიდეს მეტაფიზიკას, ობიექტურად მნიშვნელოვანია. 2. თუ ლოგიკური ანალიზის პრინციპი (იგივეობის კანონი) ობიექტურად მნიშვნელოვანი დებულებაა. არც პირველი, არც მეორე საკითხი ჯერ არ არის გადაწყვეტილი: ჩვენ არ ვიცით რა ფასი აქვს არსის ცნებას: არც ის ვიცით, რამდენად ღირებულია იგივეობის პრინციპი. ადვილად შესაძლებელია, რომ არსის ცნება არის მხოლოდ ფიქცია. მაშინ ყველა იმ მსჯელობას, რომელიც გამოიყვანა ამ ცნებიდან პარმენიდემ, არ ექნება მნიშვნელობა. მთელი მისი მეტაფიზიკა იქცევა ჰაერისაგან აშენებულ კოშკად, რომელშიც თავშესაფრის ძებნა არავის მოუვა კეკუაში. მაშასადამე, აღმოჩენილ უნდა იქნეს, რომ არსის ცნებას ობიექტური მნიშვნელობა აქვს.

მეორე მხრივ, პარმენიდეს მეტაფიზიკა ვერ იარსებებს, როგორც თეორია, თუ ფერმენტს, რომელიც ამაგრებდა მის დებულებებს, არ აქვს შეკვრის ძალა. რომ არსი უძრავია, ეს გამოვიყვანეთ იქიდან, რომ არ შეიძლება წინააღმდეგობის გარეშე არსს მოძრაობა მიეწეროს. მაგრამ იმ შემთხვევაშიც, თუ არსის ცნება ობიექტურად მნიშვნელოვანია, დებულება, რომ არსი უძრავია, გასაზიარებელი იქნება მხოლოდ მაშინ, თუ მისი დედუქციის პრინციპი სწორია. ამრიგად, ისახება ორი აუცილებლობა: არსის ცნების ობიექტური მნიშვნელობის დამტკიცებისა და იგივეობის კანონის დაფასებისა.

ვიკითხოთ ჯერ, რა არის ის არსი, რომელიც პარმენიდემ თავისი მეტაფიზიკის ასაშენებელ მასალად გამოიყენა. ბუნდოვანია პარმენიდეს პასუხი ამ კითხვაზე. ამიტომ ადვილად ასახსნელია ამ მუხლში პარმენიდეს სხვადასხვა ინტერპრეტაციათა წინააღმდეგობა. მარბურგელები (ნატორპი, კინკელი, რეინჰარტი) ცდილობენ დაამტკიცონ, რომ არსი, რომელზეც ლაპარაკობს პარმენიდე, არის არსი შინაგანი გამოცდილების: ის არის არსი აზროვნების. ამ გაგებით პარმენიდეს მთელი ფილოსოფია, რომელიც შედგება ანალიტიური მსჯელობებიდან არსზე, იქცევა დებულებათა სისტემად აზროვნებაზე, ე. ი. ლოგიკად. პარმენიდე ლოგიკოსია *par excellence*. ამტკიცებს რეინჰარტი; გარეგანი გამოცდილების, ე. ი. ფიზიკის საკითხები მას სრულიად არ აინტერესებდა. ერთობა, მთლიანობა, უწყვეტობა, მარადიულობა, ყველაფერი ეს საზოგადოდ ლოგიკური ცნების პრედიკატებია და არა განუფენილი ფიზიკური სხეულის: ცნება ერთი, უცვლელი, მარადიული, უწყვეტი და სხვა¹.

სხვები (Bäumker, Diels, Zeller, Wellman, Burnet) ამტკიცებენ საწინააღმდეგოს: არსი, რომელზეც ლაპარაკობს პარმენიდე, არის სხეული, ე. ი. განყენებული არსება. ცელერის შეხედულებით, მაგალითად, არსის ცნებამდე პარმენიდე უნდა მისულიყო *ἀρχή* ანალიზის გზით. იონიელების *ἀρχή* კი არის სხეული².

არ შეიძლება არ დავეთანხმოთ ცელერს. მართლაც, ისტორიული

¹ თავის შეხედულებაში პარმენიდეზე ისინი დამოკიდებული არიან ნეოპლატონიკოსი დოქსოგრაფებისაგან, რომელთათვის *εἰς τὸν Πარმენιδῆν* იყო *σοφιστὴς ἀξιόμοστος*: Burnet 164,1.

² Reinhardt, Parmenides, 74 f. შტრ. კინკელის (S. 146) აზრი, რომ „Parmenides sein Sein dem Denken, also dem Begriffe gleichsetzt. Der Begriff als das Gesetz des Geistes und des Seins ist auf keine Zeit eingeschränkt. Das Gesetz umfasst alle Erscheinungen, welche durch dasselbe bestehen und begriffen werden können“. ცოტა ქვეშით კინკელი კიდევ უფრო გარკვეულად წერს: „Man hat sein Seiendes nicht nur räumlich, sondern sogar direkt als körperlich missverstanden“.

³ Zeller, 1.237: „Die eleatischen Sätze von der Einheit und Unveränderlichkeit des Seienden sind nicht dadurch entstanden, dass der sinnlichen Erscheinung das geistige, als eine höhere Wirklichkeit gegenübergestellt, sondern nur dadurch, dass aus dem sinnlichen selbst alles das, was einen Widerspruch zu enthalten schien, entfernt, der Begriff des Körperlichen oder des Vollen ganz abstrakt gefasst wurde“. ამ აზრზე აგებული ველმანის წერილიც „Eleatische philosophie“, სადაც პარმენიდეს არსი განმარტებულია „Konkret, als das Raumerfüllende“: Pauly Wissowa, Real Encyclop. d. class. Alt. V, 2244 f. შტრ. Burnet op. cit., 167. შემარტებელი პოზიცია უქირავს გომპერცს: Griech. Denker, B. I. S. 139.

კონტექსტი, რომელშიც წარმოიშვა პარმენიდეს ფილოსოფია, არ გვაძლევს საბუთს სხვა ფსიქოლოგიური შესაძლებლობა მივიღოთ მის ასახსნელად. ჩვენ არ გავიზიარებთ ცელერის მოსაზრება, როდესაც ის უკიდურესობას სჩადის და უარყოფს იმას, რომ წინასკრატული ფილოსოფიისათვის აზროვნების ფორმალური კრიტერიუმის ცნება მიუწვდომელი დარჩა. მაგრამ კემმარიტებასთან ახლო იქნება, თუ ცელერის კონსტრუქცია ასე შევამსუბუქეთ: ფსიქიურის თავისებურება ფილოსოფიის განვითარების პირველ საფეხურზე ადვილი მისაწვდომი არ იყო. ამიტომ წმინდა სუბიექტში (ფსიქოლოგიური მნიშვნელობით) ფილოსოფიური თეორიისათვის საჭირო მასალის ძებნა ალემატებოდა იმ შესაძლებლობას, რომელსაც აწვდიდა პარმენიდეს საკუთარი ეპოქა, ჯერ კიდევ დაშორებულ, შემდეგში წამოჭრილ ზნეობრივ პრობლემებს. რომლებმაც ჩვეულებრივი გონების მთლიანი გამოცდილება ორად გააპეს და გარდაუვალი უფსკრული ამოთხარეს სუბიექტსა და ობიექტს შორის. რაც ნეტარ ა ვ გ უ ს ტ ი ნ ე ს ა და განსაკუთრებით კი დ ე კ ა რ ტ ე ს ა თ ე ი ს, რომლის ზურგს უკან დარჩა მთელი საშუალო საუკუნეების დაკვირვებული ცდა სუბიექტურის საზღვრების მოხაზვისა (ცდა არა უნაყოფო, რადგან მრავალი ცნებანი სქოლასტიკისა, ბ ე კ ო ნ ი ს შემდეგ სამასხაროდ აღებული, დღეს ცოცხლებიან და საყურადღებო სამსახურს უწევენ ფილოსოფიურ კვლევას), ადვილი წარმოსადგენია, პარმენიდესათვის დაუძლეველი სიძნელე უნდა ყოფილიყო. დეკარტეს შექმნილ აზროვნების ინტუიტური განცდა, ფაქტი „cogito“ მთელი მეტაფიზიკის ბოძად ექცია. მაგრამ პარმენიდეს, რომელიც ერთი საუკუნითაც არ არის თალესს დაშორებული, დეკარტესთვის მიმსგავსება (განსაკუთრებით მაშინ, როდესაც პირდაპირი წყაროები ამაზე სდუმან) დარღვევა იქნება ისტორიკოსისათვის საჭირო მასშტაბით. მაგრამ ესეც რომ არ იყოს, უფრო მარტივი და უფრო პირდაპირი საბუთები გვიმტკიცებენ, რომ პარმენიდეს „არსი“ იყო ფიზიკური არსი, ე. ი. ნივთიერება. მართლაც, პარმენიდე აწერს არსს განფენილობას. ის აგვიწერს მას ტერმინებით, რომლებიც ფიზიკურ სფეროს ეკუთვნიან: არსი „ძვეს საზღვრების ბორკილებში“, მას მრგვალი ფორმა აქვს და სხვა. ასეთი მსჯელობები მხოლოდ ფიზიკურად არსებულის შესახებ შეიძლება გამოითქვას, ის, რასაც სიმრგვალეს აწერენ, უსათუოდ იგულისხმება როგორც ნივთიერება, რადგან მხოლოდ ნივთიერს შეუძლია იყოს მრგვალი.

რომ სიმრგვალე არ შეიძლება არა სხეულებრივს მიეწეროს, ეს გათვალისწინებული აქვს კ ი ნ კ ე ლ ს ა ც, მაგრამ ის, ნეოპლატონიკოსების კვალად, ცდილობს გაამართლოს თავისი შეხედულება იმ მოსაზრებით, რომ ფიზიკური სფეროდან შემოტანილი ტერმინები იხმარებიან პ ა რ მ ე ნ ი დ ე ს მიერ არაპირდაპირი მნიშვნელობით: აქ

ჩვენს წინ არის ალეგორია და არა ადეკვატური მეცნიერული ტერმინოლოგია, მგოსნური ელემენტებისაგან გაწმენდილიო. საქმე ისაა, რომ პარმენიდეს, როგორც ნოვატორს ლოგიკის პრობლემების კვლევის სფეროში, უსათუოდ აკლდა საჭირო სიტყვიერი მასალა თავისი განყენებული აზრების გამოსათქმელად: მთელი პოემა ატარებს იმის ნიშანს, თუ რა ბრძოლა გამოუტყდა ენასთან პარმენიდეს საკუთარი აზრების სიტყვიერ ფორმაში ჩამოსასხმელად. ამიტომ არ არის გასაკვირი, რომ ის ცნების დასახასიათებლად ფიზიკურ ტერმინოლოგიას მიმართავს. „არსი მრგვალია“ პარმენიდესთან ნიშნავს შემდეგს: ცნება მარტივია, ერთიანია, თანასწორღირებულია. შემცდარი იქნება ამიტომ ის, ამბობს კინკელი, ვინც ამ ფიზიკურ ტერმინებს პირდაპირი მნიშვნელობით გაიგებს და პარმენიდეს არსს სხეულებრივად წარმოიდგენს¹. რომ „არსი“ არ არის სხეული; ეს იქიდანაც ჩანს კინკელისათვის, რომ ის დროის გარეშეა, მას არ მიეწერება ფერი, გემო და სხვა.

უქანასკნელში კინკელი სცდება: არსი მარადიულია, მაგრამ ის არ არის დროის გარეშე პარმენიდესათვის. გარდა ამისა, შეიძლება მართლაც წარმოუდგენელი იყოს სხეული ფერისა და სხვა ემპირიული ნიშნების გარეშე. მაგრამ ეს კიდევ არ ამტკიცებს იმას, რომ პარმენიდეს არ შეეძლო თავისი სხეულებრივი არსის შესახებ ემპირიული ნიშნების უარყოფა. თავისთავად არც იმ აზრშია შეუსაბამობა, რომ პარმენიდეს უჭირდა თავისი შეხედულებისათვის ადეკვატური მეცნიერული ფორმის მიცემა და მას შეეძლო მეტაფორებისათვის მიემართა: მეტაფორებით არის სავესე პერაკელიტეს ფრაგმენტები, მეტაფორებზეა აშენებული პითაგორეიზმი, თვით პლატონის თხზულებებში დიდი ადგილი აქვს აზრთა ვითარებაში დათმობილ მითოსს: რაც სათანადო ტერმინით ვერ გამოითქმება, იმას გამოთქვამენ მოთხრობით. მაგრამ ერთია ის, რაც შესაძლებელი იყო, მეორეა ის, რაც ნამდვილად იყო. პარმენიდეს ფრაგმენტებიდან არ ჩანს, რომ მისი სიტყვები მეტაფორულად უნდა გავიგოთ. კინკელი ასახელებს პარმენიდეს მიერ სიტყვის მეტაფორული ხმარების ორიოდ მაგალითს (ἀληθεῖης εὐχάλατος, ἀρεμὲς ἦτορ²). მაგრამ რამდენიმე შემთხვევა მეტაფორული სიტყვახმარებისა ვერ დაასაბუთებს იმას, რომ მთელი პოემა მეტაფორაა, რასაც გულისხმობს კინკელი არსის გაზიარება. ეს მით უმეტეს, რომ არისტოტელე, რომელიც ჩვენზე უკეთესად იცნობდა პარმენიდეს ნაწერს, აერთებს პარმენიდეს ემპედოკლესა და დემოკრი-

¹ Kinkel. op. cit., 148, 179.

² Kinkel, 34.

ტესთან შემდეგი შენიშვნით: τὰ δ' ἔντα ἡπέλαβον εἶναι τὰ ἀισθητὰ μόνον (Met. 1010a 1). რომ არისტოტელეს აქ გაუგებრობა (Misverstānduiss) მოუვიდა, ამაში კინკელი ვერ გვარწმუნებს: ის ცდილობს არისტოტელეს მოწმობა პლატონის შემდეგი სიტყვებით გააბათილოს: ἄλλοι αὖ τ' ἐναντία τοῦτοις ἀπεφύγαντο οἷον ἀκίνητον τελέθειν, ἢ παντ' ὄνομα εἶναι καὶ ἄλλα ὅσα Μελισσός τε καὶ Παρμενίδαι ἐναντισμένοι πᾶσι τοῦτοις δισχυρίζονται, ἃς ἐν τε πάντα ἔστι καὶ ἔστυγγε αὐτὸ ἐν αὐτῷ. οὐκ ἔχον χάραν ἐν ἧ κινεῖται (Theät. 180 e). მაგრამ როგორ ამოწმებს ეს ადგილი კინკელის შეხედულებას პარმენიდეს არსზე, არ ჩანს საკმაოდ ნათლად. აქ პლატონის მიერ ნათქვამია შემდეგი: არსი არ მოძრაობს, რადგან „მას არა აქვს ადგილი“. აქედან იმ დასკვნის გამოყვანა, რომ პარმენიდეს არსი ადგილის გარეშეა (განუფენელია), არ იქნება დამარწმუნებელი. ზემომოყვანილი სიტყვები პლატონისა შეიძლება ასედაც გავიგოთ: არსი არ მოძრაობს, რადგან არსის გარეშე არ არის მოძრაობისათვის საჭირო ცარიელი ადგილი (და არა იმიტომ, რომ თვითონ არსი ადგილის გარეშეა). ეს კი არამცთუ არ მოწმობს არსის განუფენლობას, პირიქით, ამტკიცებს, რომ ის განუფენილია.

თუ არსი განუფენილია, თუ ის არის სხეული, ცხადია, რა სიძნელე ელოდება წინ პარმენიდეს მსოფლმხედველობას ლოგიკური თვალსაზრისით. ეს არის სიძნელე არსის ცნების ობიექტური მნიშვნელობის დამტკიცებისა. მსჯელობა „არსი არის“ ქეშმარიტებაა, გვიმტკიცებს პარმენიდეს, რადგან ამ მსჯელობის პრედიკატი იგივეა, რაც მისი სუბიექტი: ვინც მიიღებს არსის ცნებას, მან უნდა მიიღოს მისი პრედიკატიც (არსებობა), ე. ი. უნდა აღიაროს ქეშმარიტებადღებულება „არსი არის“. მაგრამ სწორიც რომ იყოს ეს დასაბუთება, ქეშმარიტება მსჯელობისა „არსი არის“ მაინც არ იქნება ჯერ დამტკიცებული. ვთქვათ, რომ არსის ცნებაში შედის არსებობის ნიშანი (წინააღმდეგე კანტისა), მთავარი საკითხი მაინც გადაუწყვეტელი რჩება: აქვს არსის ცნებას ობიექტური მნიშვნელობა თუ არა. ვინცღებულებას „არსი არის“ ქეშმარიტებად თვლის, მისთვის ლოგიკურად აუცილებელი ხდება დამტკიცება იმისა, რომ არსის ცნება არ არის ფიქცია, ე. ი. „არსი“ არის. ამ აუცილებლობის გარეშე პარმენიდეს 'ს შეეძლო მხოლოდ იმ არსის ქვეშ დარჩენილიყო, რომ მისი არსი ყოფილიყო წმინდა აზროვნება, როგორც იყო გამოსავალი წერტილი კარტეზიანული ფილოსოფიისა. დეკარტესათვის რეალობა მოცემულია თვით აზროვნების აქტში, რომელსაც ის ინტუიტურად სწვდება; ამ რეალობას არ სჭირდება ამის გამო ემპირიული დღუქცია: ვინც აზროვნებს, მან უშუალოდ იცის, რომ ის არის, მაგრამ

რეალობა (არსი), რომლისაგან გამოდის პ ა რ მ ე ნ ი დ ე ს მეტაფიზიკა. არის განფენილი გარემოდებარე სხეული და არა მოაზროვნე სუბიექტი.

გარდა არის ცნებისა, პარმენიდეს მეტაფიზიკას წინ უძღვის აზროვნების კანონი. უკანასკნელი ნაკარნახევია *მჩა*ს მიერ, მაგრამ ეს არ ნიშნავს იმას, რომ აზროვნების კანონის მნიშვნელობა პ ა რ მ ე ნ ი დ ე ს ა თ ვ ი ს ყოველივე დედუქციის გარეშე იყო: პ ა რ მ ე ნ ი დ ე ვერ აძლევს ჭერ კიდევ თავის თავს ანგარიშს იმაში, რომ აზროვნების ძირითადი კანონის მტკიცება შეუსაბამობაა, და ამაშია სწორედ მისი სისუსტე. ამიტომ პ ა რ მ ე ნ ი დ ე ს ა თ ვ ი ს საკუთარი მეტაფიზიკის ყოფნა-არყოფნის საკითხი იქცევა აზროვნების კანონის დამტკიცების პრობლემად.

ამრიგად, თუ დამტკიცდა, რომ „არსი“ ობიექტურად მნიშვნელოვანი ცნებაა (ე. ი. რომ „არსი“ არის) და რომ აზროვნების კანონი („აზროვნე, რომ არის ის, რაც არის“) ნამდვილი კანონია, რომელსაც ჰეგელიანობისაგან მივყავართ, მაშინ პ ა რ მ ე ნ ი დ ე ს მეტაფიზიკაც დამტკიცებული სისტემა იქნება.

დებულებას, არის „არსი“ (ე. ი. ცნება „არსი“ ობიექტურად მნიშვნელოვანია, ან პ ა რ მ ე ნ ი დ ე ს თვალსაზრისით, ცნებას „არსი“ შეეფერება ნამდვილი არსი), ეწინააღმდეგება დებულება, არ არის „არსი“ ან არის „არარსი“. თუ პირველი ყალბია, უკანასკნელი იქნება მართალი და, პირიქით: თუ უკანასკნელი ყალბია, პირველი იქნება მართალი, ვინაიდან ამას მოითხოვს აზროვნების კანონი. პ ა რ მ ე ნ ი დ ე ამტკიცებს, რომ ყალბია დებულება: არის „არარსი“, ამით მტკიცდება, რომ არის „არსი“, რომ „არსი“-ს ცნებას ობიექტური მნიშვნელობა აქვს (რომ ასეთი უნდა ყოფილიყო პარმენიდეს აზრთა წყობა, ეს დაახლოებით მოჩანს ა რ ი ს ტ ო ტ ე ლ ე ს ნათქვამიდან, *Met.* 1001a 31: τὸ γὰρ ἔτερον τὸν ὄντος οὐκ ἔστιν, ὅσπερ κατὰ τὸν Παρμενίδου λόγον συμπαίειν ἀνάγκη ἐν ἀπαυτᾶ εἶναι τὰ ὄντα καὶ τούτο εἶναι τὸ ὄν. შეად. აგრეთვე 986b 28: παρὰ γὰρ τὸ ὄν τὸ μὴ ὄν οὐδὲν δέχων εἶναι, ἔξ ἀνάγκης ἐν οἴεται εἶναι τὸ ὄν).

არარსი არ გაიზრდება. ყოველთვის, როდესაც ჩვენ ვაზროვნებთ, ჩვენი აზრი არის აზრი ისეთ რამეზედ, რაც არსებობს, ე. ი. არსი არის. არ შეიძლება აზროვნება არარსზე ან არაფერზე: ეს იქნებოდა უშინაარსო აზრი, რაც შეუძლებელია (fr. 4,7—8).

ეს დებულება, რომ არარსზე არ შეიძლება აზროვნება, რომ ყოველი აზროვნება არის აზროვნება რამეზე, რომ ყოველ აზროვნებას აქვს შინაარსი (საგანი), ინტუიციის საშუალებით არის მიღწეული: მხოლოდ თვითდაკვირვებას შეეძლო მიეყვანა პ ა რ მ ე ნ ი დ ე აქ დასკვნამდე.

მაგრამ, თუ არარსი არ გაიაზრება, მაშინ მსჯელობას, არის „არარსი“, ეკარგება რეალური მნიშვნელობა, რამდენადაც მას არა აქვს ნამდვილი სუბიექტი, რომლის ადგილი დაქერილია წარმოდგენისაგან სრულიად გამოფიტულ ბგერათა კომპლექსით. ცხადია, რომ ის არ იქნება ჭეშმარიტებაც. მაშასადამე, უკვე განხილული პირობის ძალით, ჭეშმარიტება იქნება წინააღმდეგი დებულება: არის „არსი“. ამრიგად, იმ ინტუიტიურად მიღწეული ფაქტიდან, რომ აზროვნებას აქვს საგანი. პ ა რ მ ე ნ ი დ ე ს წინააღმდეგობის პრინციპის საშუალებით გამოყავს დებულება, რომ ცნებას „არსი“ აქვს ობიექტური მნიშვნელობა. ამით დამტკიცებულია პ ა რ მ ე ნ ი დ ე ს ა თ ვ ი ს ერთი დასაყრდენი წერტილი მისი მეტაფიზიკისა: თუ „არსი“ არის, მაშინ, ცხადია, რომ არსიც არის, რომ ის მარადია, განუყოფელია და სხვა. „არსი“ კი არის, რადგან „არარსი“ არ არის, ვინაიდან „არარსი“ ვერ გაიაზრება.

დიდი შრომა არაა საჭირო მივხვდეთ, რომ ამ დედუქციაში ნაგულისხმევია დებულება: რაც არ გაიაზრება, მას ობიექტური მნიშვნელობა არა აქვს, ის არ არის. მაშასადამე, არის მხოლოდ ის, რაც შეიძლება აზროვნების საგნად იქცეს τὰ πρὸς τὸ ἔσθ' ἦσθ' ἢ οὐκ ἔσθ' ἢ οὐκ ἔσθ' ἢ οὐκ ἔσθ' (fr. 8.34), შეინიშნავს პ ა რ მ ე ნ ი დ ე ს. ზეორე ადგილას ის იმავე აზრს შემდეგ სიტყვებში გამოთქვამს: τὸ γὰρ αὐτὸ οὐκ ἔσθ' ἢ οὐκ ἔσθ' ἢ οὐκ ἔσθ' (fr. 5).

¹ პარმენიდეს ფილოსოფიის იდეალისტური ინტერპრეტაციის მომხრენი ეძებენ ამ ნაწყვეტებში თავის შეხედულების მთავარ დამამტკიცებელ საბუთს. პირველი ნაწყვეტის შესახებ კინკელი შენიშნავს: Man hat versucht diese Verse in dogmatischem Sinne zu deuten, dass das Sein vielmehr die Voraussetzung des Denkens wäre, welches als sein Teil existierte und von ihm erst erzeugt wurde (op. cit. 33). ა ის ნაცელი ის სხვა ხსნას აძლევს ამ ადგას. Das Denken braucht nicht das seiende einzufangen oder abzubilden, sondern, indem es sich vollzieht, erreicht es das Sein (op. cit.; 145). რაც ის შეხედულება. რომელსაც კინკელი ეკამათება, არც ის, რომელსაც ის იცავს, არ არის ამ ნაწყვეტის გამოთქმული: აქ დაყენებულიც არ არის საკითხი, რა რის საფუძველია: არსი აზროვნების, თუ აზროვნება არსის. საკითხი, რომელსაც არკვევს ეს ფრაგმენტი, შემდეგია: როგორია მოცულობა იმისა, რაც არის, ან სხვანაირად, რა ნიშნით შეგვიძლია გამოვიცნოთ, რას არ მიეწერება არსებობა. ეს კი არის ლოგიკის და არა მეტაფიზიკის საკითხი. მაშასადამე, მისი გადაწყვეტა პ ა რ მ ე ნ ი დ ე ს მიერ ამა თუ იმ სახით სრულიადაც არ არკვევს პრობლემას, რომელ მეტაფიზიკურ მიმართულებას ეუთვნის პარმენიდეს, იდეალისტურს თუ მატერიალისტურს. „ერთი და იგივეა ის, რაც გაიაზრება, და აზროვნება, ვინაიდან შენ ვერ იპოვი აზროვნებას უსაგნოდ“,—ამბობს პ ა რ მ ე ნ ი დ ე ს. ერთი და იგივეა თავისი ლოგიკური მოცულობით და არა ლოგიკური შინაარსით, ვინაიდან უკანასკნელი თვალსაზრისით, რომ აზროვნება განირჩევა საგნისაგან, ეს ამავე ნაწყვეტში გარკვეულად არის აღნიშნული პ ა რ მ ე ნ ი დ ე ს მიერ. აგრეთვე.

ამგვარად, აზროვნება არის აქ ის ცნება, რომლის საშუალებით განისაზღვრება არსებულის მოცულობა: არსებული ლოგიკურად შედის გააზრებულის მოცულობაში. არსებულს ვერ დაინახავთ იქ, სადაც გამორიცხულია აზროვნების შესაძლებლობის პირობები. მაგრამ ეს დებულება არ ნიშნავს არც იმას, რომ აზროვნება ქმნის პარამენიდესათვის არსებულს, არც იმას, რომ აზროვნება არის ის არსი, რომელსაც პარამენიდე ეძებს. სწორედ ამ შეცდომას სჩადის ის, ვისაც განზრახული აქვს პარამენიდეში *Urvater des Idealismus* დაინახოს, მის მეტაფიზიკაში კი *die erste Fassung des Gedankens der transzendentalen Deduktion*¹. ვინც პარამენიდესავით ამბობს, რომ აზროვნება არის ის ნიშანი, რომელიც გვაძლევს საშუალებას მოვხაზოთ არსებულის საზღვრები, სრულიადაც არ ამტკიცებს იმას, რომ აზროვნება არის მიზეზი, რომელიც ქმნის არსებულს. თუ უკანასკნელი დებულება იდეალიზმია, პირველს იდეალიზმთან იმდენივე დამოკიდებულება აქვს, რამდენიც მის მოწინააღმდეგე მიმართულებასთან, მატერიალიზმთან, ვინაიდან საკითხი, თუ რა ნიშნით განისაზღვრება არსი, ლოგიკური ხასიათის საკითხია, რომელიც მეტაფიზიკის საკითხია: რა არის მიზეზი იმისა, რომ აზროვნების ფარგლები არსებულის ფარგლებიც არის? რომ აზროვნება შეიძლება არსის ლოგიკურ ნიშნად გამოვიყენოთ, ეს დებულება მატერიალისტსაც შეეძლო გაეზიარებინა, თავისი მსოფლმხედველობის შიუტეეებლად.

მაშასადამე, არსის ცნებას ობიექტური მნიშვნელობა რომ აქვს, ეს დამტკიცებულია. მაგრამ არსის ცნებაც ობიექტურად მნიშვნელოვანი რომ იყოს, პარამენიდეს მეტაფიზიკას მხოლოდ მაშინ ექნე-

ლოგიკურ მოცულობაზე და არა შინაარსის იგივეობაზეა ლაპარაკი მეხუთე ფრაგმენტში, რომელსაც ცელერი სრულიად სამართლიანად თარგმნის შემდეგნაირად: *dasselbe kann gedacht werden und sein* (1,687, 1 Anm.). პრეტერი იმეორებს ცელერს: *Was gedacht wird, ist auch* (S. 97). ამსგნ განსხვავება დიდსი გაგება, რომელიც ალკინკელ-რეინჰარტისას ეთანხმება: *Das seiende Denken und Sein ist dasselbe* (Diels Vorsokr., 18 B 6).

¹ *Slonimsky, Herakl. u. Parm., 1912, S. 47, 40.* ზემოთყვანილ სიტყვებს სლონისკი უკავს: *Diese (sc. transz. Deduktion) besagt die Bezogenheit des Denkens auf den objektiven Gegenstand und besteht in dem Nachweise, dass das Denken Ursprung dieses Gegenstandes ist.* (რ ვილაპარაკებთ იმაზე, რომ ეს დახასიათება ტრანსც. დედუქციისა ყალბია (საკითხი საგნის გენეზისზე არ არის ტრანსც. დედუქციის პრობლემა, რომელიც მხოლოდ იმაშია, თუ როგორი უნდა იყოს საგანი, რათა მისი შემეცნება შესაძლებლად მივიჩნიოთ); ის არ გამოდგება არც ერთი იდეალისტური თეორიის დასახასიათებლადაც, რადგან *die Bezogenheit des Denkens auf den objektiven Gegenstand* არ არის მატერიალიზმის მიერაც უარყოფილი: *idea vera debet cum suo objecto convenire*— იმას მართლ რეალისტი სპინოზა კი არა, მატერიალისტი დემოკრიტეც აღიარებდა.

ბა მტკიცე დებულებათა სისტემის ხასიათი, თუ მტკიცეა იგივეობის კანონი, რომლის საშუალებით ანალიზის ქვეშ იქნა გატარებული „არ-სი“. თუ იგივეობა, ე. ი. დებულება, „უნდა ითქვას, რომ არის ის, რაც არის“. სათუთა, მაშინ სათუთო იქნება მთელი მეტაფიზიკაც. ამიტომ პარმენიდეს წინაშე ისახება ამოცანა—მოგვეცეს ანგარიში იმ კანონის მნიშვნელობაზე, რომელიც მან თავისი პოემის შესავალში დაამყარა: *χρη̄ τὸ λέγειν τε καὶ νοεῖν ἕτανυ εἶναι*.

პარმენიდესაც არ გამოჰპარვია ეს გარემოება: მაგრამ იმის მაგივრად, რომ მის მიერ აღმოჩენილი კანონი აზროვნებისა გამოეცხადებინა დებულებად, რომელიც ყოველივე მტკიცების გარეშეა, როგორც თავად საფუძველი მტკიცებისა, პარმენიდე ცდილობს დაასაბუთოს ეს კანონი, დაამტკიცოს მისი აუცილებლობა. ცდა აზროვნების უმაღლესი კანონის დამტკიცებისა არის დოგმატიზმი. პარმენიდეს აზრიც დოგმატიზმის რკალშია მოქცეული. რად არის დებულება „არის ის, რაც არის“ სავალდებულო, რად არის ის კანონი აზროვნებისა? ეს დებულება სავალდებულო კანონია აზროვნების, რადგან ის შეეფერება სინამდვილეს — რომელიც არის ის, რაც არის — ასეთია პარმენიდეს გადაწყვეტა ამ პრობლემებისა:

„*χρη̄ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ'ἔσθ' ἔμμεναι· ἕτανυ γὰρ εἶναι.*
μη̄τῆν ὄπισ' ἕτανυ. τὲ ὄψ'ᾱ τ'ᾱνδ'εσθ'ᾱ: ἄνωγε·“ (fr. 6,1—2).

აზრთა წყობა პარმენიდესი ამ ფრაგმენტში იმდენად ნათლად არის გადმოცემული, რომ აქ ექვისათვის აღვილი არ რჩება. სიტყვა „*γὰρ*“ გვიჩვენებს, რომ წინადადება „*ἕτανυ... εἶναι· μη̄τῆν ὄπισ' ἕτανυ*“, რომელშიც ჩართულია ეს „*γὰρ*“, არის საბუთი დებულებისათვის: *χρη̄ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ'ἔσθ' ἔμμεναι*. მთელის აზრი კი ასეთია: უნდა დაიცვა იგივეობა აზრებში, ან არ უნდა ჩაიდინო აზროვნებაში წინააღმდეგობა, რადგან სინამდვილეში არ არის წინააღმდეგობა, სინამდვილე იგივეობაზეა აგებული. რას გულიახმობს პარმენიდეს ეს მოსაზრება? რა პირობა აქვს მიღებული პარმენიდეს, როდესაც ის ამტკიცებს იგივეობის კანონის მნიშვნელობას აზროვნებისათვის იმაზე მითითებით, რომ სინამდვილეშიც იგივეობა არის? საკმაოდ ცხადია, რომ ეს ნაგულისხმევი პირობაა შემდეგი: აზროვნება უნდა იყოს ისეთი, როგორც არის სინამდვილე, აზროვნება უნდა იყოს პირი ნამდვილად არსებულის. ამრიგად, წესი აზროვნების მტკიცდება არსებულის წესის შეცნობის საშუალებით: ლოგიკა მტკიცდება მეტაფიზიკით, მაგრამ საკითხს, რად უნდა შეეფერებოდეს აზროვნების წესი სინამდვილეს, პარმენიდე ჰერკიდევ არ აყენებს: ის კმაყოფილდება მხოლოდ ქეშმარიტი აზროვნების წესის განსაზღვრით და არ მიდის ამ განსაზღვრის არც იდეალის-

ტურ, არც რეალისტურ ინტერპრეტაციამდე. მხოლოდ შემდეგ საფეხურზე ფილოსოფიური აზროვნების განვითარებისა გამოიყოფა ორი საწინააღმდეგო თეორია. რეალიზმი და იდეალიზმი, რომელთაგან პირველი აზროვნების წესის და სინამდვილის წესის იგივეობას ახსნის აზროვნების რეალური (არა მხოლოდ ლოგიკური) დამოკიდებულებით ფიზიკური არსისაგან, ხოლო მეორე—იმავე გარემოებას ფიზიკური არსის რეალური დამოკიდებულებით აზროვნებისაგან. რაც შეეხება პარმენიდეს, ის კმაყოფილდება აზროვნების და სინამდვილის მხოლოდ ლოგიკურა (ფუნქციონალური) დამოკიდებულების დამყარებით და ამაზე შორს არ მიდის. ამ თვალსაზრისით ცხადდება, რომ დავას იდეალისტებსა და რეალისტებს შორის იმის შესახებ, იდეალისტი თუ რეალისტი იყო პარმენიდე, ეცლება საფუძველი. ეს დავა არის შემოტანა პარმენიდე ს მოფლმხედველობაში ისეთი ცნებების, რომლებიც პარმენიდე შეგნებისათვის ჯერ არ არსებობდნენ და მხოლოდ შემდეგში შემუშავდნენ. ამრიგად, დოგმატიკოსი პარმენიდე (რადგან ის ცდილობს აზროვნების კანონი დაამტკიცოს) არ შეიძლება ჩაირიცხოს არც რეალისტთა, არც იდეალისტთა ბანაკში. საწინააღმდეგო შეფასება შესაძლებელია მხოლოდ იმათთვის, ვინც ვერ არჩევს დოგმატიზმს რეალიზმისაგან და ვისთვისაც ყოველი იდეალიზმი უდრის კრიტიციზმს¹.

თუ დავაკვირდებით იმას, რაც ზემოთ ითქვა, შევნიშნავთ ლოგიკურ წრეს, რომელიც აქვს პარმენიდე ს თავისი მეტაფიზიკის ცნებაში: იგი ამტკიცებს „არსის“ ცნების ობიექტურ მნიშვნელობას იგივეობის კანონის საშუალებით, ხოლო იგივეობის კანონის მნიშვნე-

¹ სავიჩველიც არ არის, რომ ამ შეცდომის გამო მთელი ფილოსოფია იტორია მარბურგელების ხელში ყალბ გაშუქებას კპოულობს. ნატორპი სათვის, მაგალითად, თვით დეკარტი, ეს ტიპური დოგმატიკოსი, კრიტიციზმის მამამთვრად იქცა (იხ. მისი „La pensée de Dekartes“: Revue de Met. et de morale 1876, დეკარტის დაბადების 300 წლის საიუბილეო ნომერი) მაგრამ ოსნანიწნავია, რომ ცელერიც ვერ ამჩნევს ამ ბუნდოვანობას, როდესაც რიბინგს ეკამათება და წერს, რომ აზროვნების და არსებობის იგივეობის დებულებას პარმენიდე სათვის არა აქვს იდეალისტური მნიშვნელობა: er (sc. der Satz von Einheit des Seins und Denkens) wird nicht daraus abgeleitet, dass alles Sein aus dem Denken stamme, sondern umgekehrt daraus, dass auch das Denken unter dem Begriff des Seins falle; idealistisch wäre es aber nur in dem ersteren Falle, in dem anderen bleibt es realistisch“ (Zeller. I, 252). ეს ამკარა შეცდომა ცელერის ნბრივ: დებულება „alles aus dem Denken stamme“ ამყარებს რეალურ დამოკიდებულებას. დებულება კი „das Denken unter dem Begriff des Seins falle“ — ლოგიკურ დამოკიდებულებას აიტომ პირველი ორ ეწინააღმდეგება მეორეს, არ არის მისთვის „umgekehrt“, რადგან წინააღმდეგობა გულისხმობს საზოგადო-ს, ამიტომ რუ პირველი არის იდეალიზმი, მეორე არ არის იდეალიზმის საწინააღმდეგო, ე. ი. რეალიზმი.

ლობას „არსის“ ცნების საშუალებით: 1. „არსი“ არის, რადგან უნდა დავიცვათ იგივეობა აზრებში (უნდა ვთქვათ, რომ „არსი“ არის); 2. უნდა დავიცვათ იგივეობა აზრებში, რადგან სინამდვილეში იგივეობაა — ეს ყოველი დოგმატიზმისათვის ტიპური ლოგიკური წრეა, რომლისთვის თვით ლ ა ი ბ ნ ი ც ს ა ც, ტრანსცენდენტალური ფილოსოფიის უახლოეს წინამორბედს, თავი ვერ დაუღწევია. მით უმეტეს ვერ დააღწევდა თავს ამ წრეს პ ა რ მ ე ნ ი დ ე.

აქ თავდება პ ა რ მ ე ნ ი დ ე ს მეტაფიზიკა, ე. ი. ის, რასაც თვითონ პ ა რ მ ე ნ ი დ ე უწოდებდა თავისი პოემის შესავალში *ἄρχη* *ἔχει* *ἄξ*. მეორე ნაწილი ამ პოემისა შეიცავს *ἄρχη* *ἔχει* *ἄξ*. ე. ი. ყალბს ან მოჩვენებით ცოდნას. პოემის ეს ნაწილი, რომლის დასაწყისი გარკვეულად ნაჩვენებია ერთ-ერთ ფრაგმენტში (fr. 8,50 — 52; Diels, Vorsokratiker. 4. Auf. Berlin 1922, გვ. 157), ნაკლებად არის შენახული პირველ ნაწილთან შედარებით. ამიტომ ძნელია იმის გაგება, რა აზრით არის ის დაწერილი.

მართლაც, თუ ამ ნაწილში გადმოცემული არ არის ქეშმარიტება, არამედ გადმოცემულია ყალბი ცოდნა, *ἄρχη* *ἔχει* *ἄξ*, უნებლიედ იბადება საკითხი: რა მიზნით დასწერა ის პ ა რ მ ე ნ ი დ ე მ, რა საჭირო იყო ყალბი შეხედულების გადმოცემა, თუ ისინი თვით ავტორის მიერ შეცდომად არიან მიჩნეული.

ეს საკითხი რომ გადაწყდეს, საჭიროა მოკლედ გავეცნოთ პ ა რ მ ე ნ ი დ ე ს პოემის მეორე ნაწილის შინაარსს, რამდენადაც ეს შესაძლებელია ფრაგმენტების მიხედვით. თუ *ἄρχη* *ἔχει* *ἄξ* პრინციპია არსის ცნება, *ἄρχη* გამოდის ორი დებულებიდან: „არსი არის“ და „არარსი არის“. ამ დებულებათაგან მხოლოდ პირველია ქეშმარიტი, მეორე კი — ყალბი. როგორ ჩნდება ეს ყალბი დებულება, თუ არსის გარეშე არაფერია, პასუხს ამაზე პ ა რ მ ე ნ ი დ ე ს პოემაში ვერ ვპოულობთ (ეს ხომ კ ა ნ ტ ი ს პრობლემაა: გამორკვევა იმისა, როგორ იქცევა ფენომენად საგანი). პ ა რ მ ე ნ ი დ ე აღნიშნავს მხოლოდ შემდეგს: ვინც „არსის“ ცნების გარდა მიიღებს „არარსის“ ცნებასაც, ის იძულებული ხდება ლოგიკურის აუცილებლობით ცნოს სიმრავლე, მოძრაობა, ცვალებადობა, გაჩენა, მოსპობა, ე. ი. ცნოს ის, რასაც ჩვენ ემპირიულ ქვეყნიერებას ვეძახით, გრძნობების საშუალებით შევიცნობთ. რომ მართო არსი იყოს და არარსი არა, მაშინ ყველაფერი ერთი იქნებოდა; სიმრავლე კი ვერ იარსებებდა, მაგრამ, თუ ჩვენ გრძნობების ჩვენებას მივსდევთ და ვამბობთ, რომ არსებობს მრავალი, ცხადია, დაგვირღვევია დებულება, რომ არის მხოლოდ არსი, და მიგვიღია, რომ არსის გარდა არის ისიც, რაც არ არის არსი, ე. ი. რაც არარსია. ვინც მიიღო, რომ არარსი არის, ის შემცდარია. ამიტომ შემ-

ცდარი იქნება ის ვინც იტყვის, რომ არის სიმრავლე, რადგან სიმრავ-
ლე არის სინთეზი არსის და არარსის. აი აზრი, რომელიც გამოგვადგე-
ბა სახელმძღვანელო ძაფად პ ა რ მ ე ნ ი დ ე ს პოემის მეორე ნაწი-
ლის გასაგებად: ამ გაგებით ეს ნაწილი ფიზიკა კი არ იქნება, როგორც
ფიქრობენ დ ი ლ ს ი, ც ე ლ ე რ ი, ვ ი ლ მ ა ნ ი, ი ბ ე რ ვ ე გ ო
და სხვ. არამედ მას შეიძლება ეწოდოს ფენომენოლოგია: ფილოსო-
ფიური მოძღვრება იმაზე, თუ როგორ ჩნდება ფენომენი. ფენომენი,
რომელსაც ჩვენი გრძნობები შეიცნობენ, გვეუბნება პ ა რ მ ე ნ ი დ ე.
მოჩვენებაა, რადგან ის ორი საწინააღმდეგო ცნებისგანაა შემდგარი,
არსისა და არარსისაგან, რომელთაგან მხოლოდ პირველს აქვს ობიექ-
ტური მნიშვნელობა.

სიმრავლე, ცვლილება, გაჩენა, მოსპობა რომ შეერთებაა არსისა და
არარსის, ამას პ ა რ მ ე ნ ი დ ე გვიხსნის შემდეგი სიმბოლოებით; არსი
იგივეა, რაც ნათელი (ფაჲ), არარსი კი უღრის სიბნელეს¹. რომ მარტო
სინათლე იყოს, მაშინ სიმრავლაც არ იქნებოდა: ყველაფერი იქნე-
ბოდა ნათელი და სხვაობისათვის ადგილი არ დარჩებოდა. არც მაშინ
იქნებოდა სიმრავლე, რომ მარტო სიბნელე იყოს: ყველაფერი ბნელი
იქნებოდა და აქაც სხვაობისათვის, რაც სიმრავლის საფუძველია, ად-
გილი არ დარჩებოდა. მაგრამ, თუ სინათლაც არის და სიბნელეც და
არეული არიან ერთმანეთში, უნდა გაჩნდეს სიმრავლაც, რადგან
ერთში იქნება სინათლე (მეტე სინათლე), მეორეში კი — სიბნელე
(მეტე სიბნელე).

არც საგანთა ცვლილება იქნებოდა მარტო ნათელი, მსუბუქი და
ცხელი რომ იყოს. ცვლილება არის მხოლოდ იმისათვის, ვინც ნათე-
ლის გვერდით ბნელის არსებობასაც ცნობს. საგანი იცვლება — ნი-
შნავს, რომ ის შავდება, მძიმდება, სქელდება და სხვა. მაგრამ გაშა-
ვება ნიშნავს ბნელის მომატებას, დამძიმება — მძიმეს მომატებას და
სხვ. საგანი მსუბუქდება, თხელდება და სხვ. რამდენადაც მასში მცირ-
დება მძიმე და სქელი, ან მატულობს მსუბუქი და თხელი. ამრიგად,
ყოველი ცვლილება, ისე როგორც სიმრავლე, შედეგია მოწინააღმდე-
გეთა მექანიკური შე ე რ თ ე ბ ი ს, რომელთაგან ნამდვილად მხოლოდ
ერთი არის, მეორე კი არ არის.

ამ მოწინააღმდეგეთა შეერთებას პ ა რ მ ე ნ ი დ ე ადარებს სქესობ-
რივ შეერთებას: ფენომენის გაჩენა არის დაბადება (τῆξις), რო-
მელშიც მონაწილეობენ მდედრობითი (μήτηρ) — სინათლე და მამრო-

¹ რაც ნათელია თვალისათვის, ის ცხელი, მსუბუქი და თხელია შეხებისათვის.
რაც კი ბნელია თვალისათვის, ის ცივი, მძიმე და სქელია შეხებისათვის.

ბითი (ἄρ. εϋ) — სიბნელე. შეერთების მოძრავი მიზეზი კი წარმოდგენილია მითოლოგიურად, როგორც $\delta\alpha\mu\alpha\gamma$ ¹ (fr. 12,3—6).

ამრიგად მთელი ხილული ქვეყნიერება, გრძნობების მიერ შეცნობილი მრავალფეროვანი და ცვალებადი, ნაყოფია მოწინააღმდეგეთა შეერთების (აზრი, რომელიც შეიქმნა დასაყრდნობ დებულებად მექანისტური ფიზიკისათვის). წინააღმდეგობა რომ საგნების საფუძველია, ამ აზრს პარმენიდეზე აღრეც ვხვდებით ფილოსოფიის ისტორიაში (პითაგორელების წინააღმდეგობათა ტაბულა, ჰერაკლიტეს დებულება „πῶλεμος πᾶντων μὲν πατήρ ἐστι, πᾶντα δὲ πατέρα ἐξ ἑστί“ fr. 53). მაგრამ თავისებურია პარმენიდეს თვალსაზრისი: ჰერაკლიტესათვის წინააღმდეგობისაგან შემდგარი საგანი ნამდვილად არსებობს, ამიტომ ის გვიხსნის მის გაჩენას როგორც ფიზიკოსი. პარმენიდესათვის ემპირიული საგანი ნამდვილად არ არსებობს, და როგორც მეტაფიზიკოსი ის გვიმტკიცებს, რომ ასეთი საგანი არ არის ნამდვილი, იგი მხოლოდ მოჩვენებაა, ამისდა მიხედვით. მეორე ნაწილი პარმენიდეს პოემისა მხოლოდ განვითარებაა იმ აზრის, რომ არის ერთი, უცვლელი, გაუჩენელი და მოუსპობელი. თუ პირველ ნაწილში ეს აზრი დადებით მსჯელობებში იყო გამოთქმული, მეორე ნაწილში ის საწინააღმდეგო დებულების უარყოფით არის დადასტურებული: არის ერთი, უცვლელი, მარადიული, რადგან მრავალი, ცვალებადი და წარმავალი (ე. ი. გრძნობიერი სამყარო) მოჩვენებაა, რამდენადაც ის ორი ცნების სინთეზს წარმოადგენს. რომელთაგან მხოლოდ ერთს აქვს ობიექტური მნიშვნელობა. ამრიგად, პარმენიდეს პოემის ორივე ნაწილი, „ἄλγήμει“ და „ἄδᾶ“, ერთ ლოგიკურ მთლიანობად უნდა წარმოვიდგინოთ: „ἄδᾶ“ გრძნობიერი შემეცნების ანალიზის საშუალებით² ამტკიცებს იმას, რასაც „ἄλγήμει“ პირდაპირ გვასწავლის: ორივე პარმენიდეს ონტოლოგიას ასაბუთებს. ასე იხსნება ის სიბნელე, რომელიც აბრკოლებდა ისტორიკოსებისათვის ამ პოემის ნაწილების ურთიერთკავშირის გაგებას³.

¹ თეოფრასტეს გადმოცემა, თითქოს პარმენიდეს მოძრავ ძალად ცეცხლი მიჩნდა, ცელერი უარყოფს, და ეს უსაფუძვლო არ არის (Zeller, I, 1, 705).

² შედარება ძენონის დიალექტიკასთან.

³ ასეთი რომ უნდა ყოფილიყო დამოკიდებულება პოემის პირველსა და მეორე ნაწილს შორის, ეს ჩანს არა მხოლოდ პარმენიდეს საზოგადო შეხედულების ნიადაგზე და იმ ურთიერთობის გათვალისწინებით, რომელიც არსებობდა პარმენიდესა და ძენონს შორის, რომლის მთელი „დიალექტიკა“ თავსდება პარმენიდეს ἄδᾶ-ში, არამედ ამას მოწმობს კლემენტი ალექსანდრიელის გადმოცემა, რომელიც მოყვანილი აქვს დილსს (Diels, Vorsokratiker 18 A 22). ამ გადმოცემაში, რომლისათვის საკმაო ყურადღება არ

ემპირიული ქვეყანა პირობითია, და არა ნამდვილი: ის არსებობს იმისთვის, ვინც მიიღო (αφ᾽ἐμῆς), რომ არარსი არის. აქ ჯერ არ არის გამორკვეული, რა აიძულებს ადამიანს მიიღოს არარსის არსებობა: არც ის არის აღნიშნული, შეუძლია თუ არა ადამიანს არარსის არსებობა რადიკალურად უარყოს და მოჩვენებისაგან თავი გაითავისუფლოს. ეს ახალი პრობლემებია, რომლებიც შემდეგ იქცევიან ფილოსოფიური ძიების საგნად. პ ა რ მ ე ნ ი დ ე კი კმაყოფილდება მხოლოდ იმის მტკიცებით, რომ ემპირიული ქვეყანა არარსისაგან შედგება, და ამიტომ მას პირობითი მნიშვნელობა აქვს და არა აბსოლუტური. მოვლენა არსებობს არა თავის თავად, არამედ სუბიექტისათვისო, არა φῦσις, არამედ φῖσις (νόμας)¹, იტყვიან პ ა რ მ ე ნ ი დ ე ს შემდეგ და საესეებით გაარკვევენ მეტაფიზიკური არსის ცნებას.

მიუქცევათ, ნათლად არის აღნიშნული, რომ ის, რასაც პ ა რ მ ე ნ ი დ ე ამბობს, „αὐτὸ ἐπὶ τῆς φύσεως ὁμοίοντα“, სრულიად ეთანხმება იმას, რასაც ის ამბობს „κατὰ φύσιν ὁμοίοντα“.

¹ Reinhardt, Parmenides, 82 f.

პენონის დიალექტიკა

დიალექტიკა, რომლის ცნებასაც ეგზომ დიდი მნიშვნელობა მიენიჭა ფილოსოფიური აზროვნების ვითარებაში, პირველად პარმენიდეს საყვარელმა მოწაფემ (παυδα)¹ ძენონ ელევლმა აღმოაჩინა. დიოგენე ლაერტის გადმოცემით, არისტოტელეს უთქვამს ძენონზე εὐραχὺ ἀν-
τὸν γενοῖμαι ἡ:αλεχαικῶς, ἀσπερ Ἐμπεδοκλῆς ῥητορικῶς ².

ძენონი სრულიად ბუნებრივად წააწყდა თავის აღმოჩენას: ელეატიზმის ფილოსოფიური შინაარსი უკვე პარმენიდემ ამოსწურა. პრინციპულად ახლის თქმა ამ მიმართულებით შეუძლებელი იყო. ამიტომ პარმენიდეს მემკვიდრეებს ან უნდა ეკისრათ მასწავლებლის χόσμον ἔπι-
ξαν ³, პოპულარული გაეხადათ ისე, როგორც მოიქცა „უფრო ტლანქი“ (ἀγροῦχότερος)⁴ ძელისო სამოსელი, ან უნდა დაეცვათ იგი მოწინააღმდეგეთა შემოტევისაგან. უკანასკნელი საქმე განსაკუთრებით ძნელი უნდა ყოფილიყო, ვინაიდან პარმენიდეს ფილოსოფია მარტო თეორია კი არ იყო სხვა თეორიათა შორის, არამედ ის იყო თეორია χασ' ἔξοχῆς და, როგორც ასეთს, მას ოპოზიციაში ედგნენ, ერთი მხრივ, სხვა ფილოსოფიური მოძღვრებანი, მეორე მხრივ კი ჩვეულებრივი შეგნება. ძენონმა თავისი დიდი ნიჭის შესაფერად აირჩია ის, რაც უფრო ძნელი იყო. ელეატური ფილოსოფიური კოშკის მადლობებიდან მან არამცთუ ჩინებულად მოიგერია ჰერაკლიტეს მიერ ათვალწუნებული „ბრბოს“ (ჰეგელი იტყოდა „მეტაფიზიკის“) შემოტევა, არამედ თვითონ გადავიდა იერიშზე: აქ ფილოსოფია ილაშქრებდა პირველად თავისი სუვერენობის დასაცავად, და ამიტომ არის აღ-

¹ 'Ο δὴ Ζήνων διακρίκος Παρμενίδου καὶ γέγονεν αὐτῶν παυδα, მოკეობ-
რობს ერთი მწერალი. Diog. Laert. IX, 25.

² Diog. L., IX, 25.

³ Diels, Die Fragm. der Vorsokratiker, 1. B fr. 8,52 (ქვეით ეს წიგნი
აღინიშნება ასე: DV).

⁴ Arist. Metaph. 986 b 25.

მაფრთოვანებელი ძენონის დიალექტიკა. პლატონი ასე აგვიწერს ძენონის ფილოსოფიური თხზულების შინაარსს: „პარმენიდეს შეხედულებებისათვის ეს თხზულება ერთგვარი დახმარებაა იმათ წინააღმდეგ, ვინც ცდილობს ეს შეხედულებები სამასხროდ გახადოს იმ მოსაზრებით, თითქოს მტკიცება, რომ სინამდვილე ერთია, იხლართებოდეს მრავალ სასაცილო შეუსაბამობაში. აღნიშნული თხზულება მიმართულია იმათ წინააღმდეგ, ვინც ფიქრობს, რომ მრავლობა არსებობს, სამაგიეროს უხდის და კიდევ მეტსაც უკეთებს მათ. ძენონს განზრახული აქვს, ცხადყოს, რომ დებულებას, თითქოს მრავლობა არსებობდეს, უფრო მეტი სასაცილო მოსდის, ვიდრე იმას, რომ არის ერთი“ (Plato, Parmen. 128 B).

ძენონის შესახებ ძველთაგან დარჩენილი ცნობები დღემდე არ არის სისტემაში მოყვანილი. ამიტომ გამოუტყვეველი რჩება, თუ რა კავშირი არსებობდა მის არგუმენტებს შორის. ჩვენი წერილის მიზანია ისე გადააბას ერთმანეთს ძენონის არგუმენტები, რომ ისინი ერთი აზრის განვითარებად წარმოგვიდგეს, იგულისხმება, რომ ისტორიულადაც ძენონის არგუმენტები ერთიმეორისაგან მოწყვეტილი არ იქნებოდნენ, და ამიტომ ჩვენ მიერ აღმოჩენილი კავშირი მხოლოდ იდეალური კი არაა, რეალურიც უნდა ყოფილიყო.

როგორც პარმენიდეს მოწაფე, ძენონი იზიარებს ელვატურ დებულებას. რომ ხილული ბუნება მოჩვენებაა. ამის ცხადსაყოფად ის ამტკიცებს, რომ მოჩვენებას წარმოადგენენ სივრცე, მოძრაობა და მრავლობა, ე. ი. ის, რაც ბუნების *conditio sine qua non* არის. ხერხი. რომელსაც ძენონი მიმართავს, დიალექტიკურია: ის ამარცხებს საწინააღმდეგო დებულებებს და მათი სიყალბის გამოაშკარავებით გზას უკაფავს საკუთარ შეხედულებებს.

A

მოვიყვანოთ ორ არგუმენტს, რომლებიც ძენონს მრავლობის წინააღმდეგ მოჰყავს. გავეცნოთ მათ სათითაოდ.

1. ცნობილმა მწერალმა სიმპლიციოსმა შეგვეცინარჩუნა ძენონის თხზულების რამდენიმე ნაწყვეტი. ერთში ნათქვამია: *εἰ δὲ ἔστιν, ἀνάγκη ἔκαστον μέγεθος τῶν ἔχειν καὶ πάχος καὶ ἀπέχειν αὐτὸν τὸ ἕτερον ἀπὸ τοῦ ἐτέρου. καὶ περὶ τοῦ προύχοντος ὁ αὐτὸς λόγος, καὶ γὰρ ἔχειν ἔχει μέγεθος καὶ προέξει αὐτὸν τῶν ὁμοίων δὲ. τοῦτο ἀπὸ τῆς εἰπεῖν καὶ ἀπὸ τῆς ἔχειν. οὐδὲν γὰρ αὐτὸν τοιοῦτον ἔσχατον οὔτε ἕτερον πρὸς ἕτερον οὐκ ἔσται. οὐδὲ εἰ παλλὰ ἔσται, ἀνάγκη αὐτὰ μίαν τῆς εἶναι: καὶ μίαν μίαν ἢ ἄν τε μὴ ἔχειν μέγεθος, μίαν δὲ ἄν τε*

ἄπειρα εἰσὶν¹. ὁρι ἄβρι ამ ნაწყვეტი შესახებ შეუძლებელია: ის აშკარად მიმართულია მრავლობის წინააღმდეგ.

ვთქვათ, რომ ბუნება ნამდვილად არსებობს (ასე შეგვეძლო განვიხილოთ ბენონის შეხედულება): რამდენადაც ბუნება განფენილია, ის მრავლობაც არის. ამიტომ ჰიპოთეზა (ἀπαρσις, პლატონის ენით), რომ ბუნება ნამდვილად არსებობს, ნიშნავს იმას, რომ ის, რაც ნამდვილად არსებობს, ან არსი (τὸ εἶναι), განფენილი და მრავალია. თუ არსი მრავალია, მაშინ მისი მოცულობა უნდა იყოს ხან უსაზღვროდ დიდი, ხან უსაზღვროდ მცირე (ეს იქნება ჰიპოთეზის შედეგები ან, არისტოტელეს ენით, τὰ σμικρὰ καὶ μεγάλα). ეს კი შეუძლებელია.

მაგრამ, რატომ უნდა იყოს არსი ხან უსაზღვროდ დიდი, ხან უსაზღვროდ პატარა, თუ ის მრავალია?

ა. თუ არსი მრავალია, ის უსაზღვროდ დიდი იქნება იმიტომ, რომ განფენილი არსიც თითოეულ შემადგენელ ნაწილს უნდა ჰქონდეს სიდიდე (μέγεθος), ე. ი. განი, სიგრძე და სიმაღლე. მაგრამ ის, რასაც სიდიდე აქვს, მეორე ასეთივე სიდიდის შემცველი ნაწილის გარეშე მდებარეობს და მათ შორის იმყოფება მანძილი ან ახალი სიდიდე. აქ მესამე სიდიდისა და ორ პირველს შორის იმყოფება ორი ახალი სიდიდე. ორი ახალი სიდიდე თავის მხრივ ოთხ ახალ სიდიდეს გულისხმობს და ასე დაუსრულებლად. გამოდის, რომ, თუ არსი მრავალია, მაშინ ის სიდიდეთა უსაზღვრო რიცხვისაგან უნდა შედგებოდეს. რაც უნდა მცირე იყოს ნაწილის სიდიდე, უსაზღვრო რიცხვი მისი უსაზღვრო დიდს მთელს მოგვცემს.

ბ. თუ არსი მრავალია, ის უსაზღვროდ მცირე იქნება, ვინაიდან ეს არსი ნაწილთა განსაზღვრული რიცხვისაგან უნდა შედგებოდეს, რათა ის ნამდვილად არსებობდეს. წინააღმდეგ შემთხვევაში არსი აქტუალობად ვერ იქცეოდა. თუ ასეა, მაშინ დაუშვებელია, რომ არსის ყოველ ორ ნაწილს შორის ახალი ნაწილი არსებობდეს. ეს კი შესაძლებელია მხოლოდ იმ პირობით, თუ ეს ნაწილები განუფენელი არიან, ვინაიდან ყოველი განფენილი გამოყოფილია მეორე განფენილისაგან ახალი განფენილით. მაგრამ განუფენელის მიმატება სიდიდეს არ ზრდის, ისე როგორც მისი გამოკლება სიდიდეს არ ამცირებს². ამიტომ რაც უნდა დიდი იყოს განუფენელ ნაწილთა ჯამი, ის განუფენელს ან უსაზღვროდ მცირე მთელს მოგვცემს.

¹ D V, 19 B 1.

² DV, 19 B Μεγέθους γὰρ μηδενὸς ὄντος, προσγενομένου δὲ οὐδὲν ὀνόνει εἰς μέγεθος ἐπιπίπτει.

რომ უფრო ნათელი გახდეს ჩვენთვის ძენონის აზრთა მსვლელობა, შეიძლება ის შემდეგი დიალოგის სახით წარმოვიდგინოთ¹.

ძ ე ნ ო ნ ი. შენ ფიქრობ, რომ ბუნება ნამდვილად არსებობს?

მ ო პ ა ს უ ხ ე. დიახ, მე ასე ვფიქრობ: ბუნება ნამდვილი არსია.

ძ ე ნ ო ნ ი. განფენილია ეს არსი თუ არა?

მ ო პ ა ს უ ხ ე. დიახ, არსი განფენილია.

ძ ე ნ ო ნ ი. მაშ, ის მრავალი ნაწილისაგან ყოფილა შემდგარი და მრავლობაც ნამდვილად არსებულა.

მ ო პ ა ს უ ხ ე. დიახ, მრავლობა ნამდვილად არსებობს და არსიც მრავალი ნაწილისაგან შედგება.

ძ ე ნ ო ნ ი. თუ არსი მრავალი ნაწილისაგან შედგება, ეს ნაწილები ან განფენილი უნდა იყოს, ან განუფენელი². მესამე ხომ შეუძლებელია. განა შეუძლებელი არ არის, რომ რამე არც განფენილი იყოს და არც განუფენელი?

მ ო პ ა ს უ ხ ე. დიახ, შეუძლებელია.

ძ ე ნ ო ნ ი. მაშ, როგორია არსის ნაწილები: განფენილი თუ განუფენელი?

მ ო პ ა ს უ ხ ე. არსის ნაწილები განუფენელი უნდა იყოს.

ძ ე ნ ო ნ ი. განუფენელი ხომ ის არის, რასაც სიდიდე სრულიად არა აქვს? განუფენელი ამას ეწოდება, თუ რასმე სხვას?

მ ო პ ა ს უ ხ ე. განუფენელი სწორედ ამას ეწოდება.

ძ ე ნ ო ნ ი. კი, მაგრამ ის, რასაც სიდიდე არა აქვს, თუ მეორეს მიუვმატეთ, გაიზრდება ეს უკანასკნელი თუ არა? მე ვფიქრობ, რომ არ გაიზრდება. შენ როგორ ფიქრობ?

მ ო პ ა ს უ ხ ე. მეც გეთანხმები.

ძ ე ნ ო ნ ი. კარგი, მომწონს შენი პასუხი. მაშ, განუფენელი ერთეულებისაგან ან ნაწილებისაგან შემდგარი მთელი, ე. ი. არსი, თვითონ განუფენელი ყოფილა.

მ ო პ ა ს უ ხ ე. ასე გამოდის.

ძ ე ნ ო ნ ი. სხვანაირად რომ ვთქვათ, არსი უსაზღვროდ მცირე

¹ თუმცა ძენონს დიალოგები დაუწერია (Burnet, Die Anf. d. griech. Philos., 284), მაგრამ ჩვენს იმიტაციას აქვს ისტორიული საბუთი: არისტოტელე ახსენებს ერთხელ (Soph. el. 170 b 19. D V 19 A 14) ძენონს შემდეგს კონტექსტში: *ὁ ἀποχρισμένος καὶ ἐρωτᾷ Ζήνωνα*, რაც უეპეულად დიალოგს გულისხმობს. გარდა ამისა სიმპლიკიოსის მოწმობაში (Phys. 1108. 18. D V 19 A 29) ძენონის ერთი არგუმენტი (*αεγχρίτης λήγος*) მოყვანილია დიალოგური ფორმით: ძენონი ეკამათება პროტაგორს.

² აქ არის ისტორიული სათავე იმისა, რასაც ცნების განაწილების (divisio) ლოგიკაში დიხტომიას უწოდებენ.

მოცულობის ყოფილა, ვინაიდან განუფენელი ყოველ მოცემულ სი-
დიდეზე მცირეა. რას იტყვი ამაზე?

მ ო ჰ ა ს უ ხ ე. დიახ, არსი უსაზღვროდ მცირეა მიღებულ პირო-
ბებში.

ძ ე ნ ო ნ ი. კი, მაგრამ ბუნება, რომელსაც შენ განფენილ არსად
თვლი, ხომ იმაზე უფრო მცირე არ არის, რაც თვითონ არის. მას ხომ
განსაზღვრული სიდიდე აქვს?

მ ო ჰ ა ს უ ხ ე. შენ მართალი ხარ.

ძ ე ნ ო ნ ი. აბა, დააკვირდი შენს მსჯელობას: განსაზღვრული სი-
დიდის არსი უსაზღვროდ მცირე ან ყოველ განსაზღვრულ სიდიდეზე
(ე. ი. თავის თავზედაც) ნაკლები ყოფილა. ეს ხომ წინააღმდეგობაა?

მ ო ჰ ა ს უ ხ ე. გეთანხმები, რომ ეს წინააღმდეგობაა. მე ვცდებ-
ბოდი, როდესაც ვფიქრობდი, რომ განფენილი არსის ნაწილები განუ-
ფენელია. არსი განფენილი ნაწილებისაგან შედგება და ის მაინც
მრავლობად რჩება.

ძ ე ნ ო ნ ი. ვეჭვობ, რომ ამან გიშველოს, ჩემო კარგო! თუ არ-
სი განფენილი ნაწილებისაგან შედგება, ამ ნაწილების რიცხვი ხომ
უსაზღვრო უნდა იყოს?

მ ო ჰ ა ს უ ხ ე. ეს რატომ?

ძ ე ნ ო ნ ი. თვითეულ განფენილ ნაწილს ხომ ახალი ნაწილები
იქნება, ვინაიდან ყოველი განფენილი ერთეული განიყოფება და გა-
ნუყოფელი განფენილობა შეუძლებელია¹.

მ ო ჰ ა ს უ ხ ე. ახლა გეთანხმები. უკეთუ ყოველი განფენილი ერ-
თეული, განფენილი ნაწილებისაგან შედგება, არსის განფენილი ნაწი-
ლების რიცხვიც უსაზღვრო იქნება.

ძ ე ნ ო ნ ი. უსაზღვრო რიცხვი განფენილი ნაწილებისა განა უსაზ-
ღვრო სიდიდის მათელს არ შექმნის?

მ ო ჰ ა ს უ ხ ე. დიახ, ეს ასე იქნება.

ძ ე ნ ო ნ ი. მაშ, თუ არსი მრავალი განფენილი ნაწილისაგან შედ-
გება, ის უსაზღვროდ დიდი ან ყოველ მოცემულ სიდიდეზე მეტი
ყოფილა?

მ ო ჰ ა ს უ ხ ე. ამ დასკვნას ვერ გადაუხვევთ.

ძ ე ნ ო ნ ი. ახლა დააკვირდი, ჩემო კეთილო, შენს მსჯელობას. ბუ-
ნება, რომელსაც შენ განფენილ არსად თვლი, იმაზე მეტი სიდიდისა
ხომ არ არის, რაც ის არის? მას ხომ განსაზღვრული სიდიდე აქვს? მაშ,
შენ მიერ დამშვებული დებულებით გამოდის, რომ განსაზღვრული სი-

¹ აქ ჩვენ ოდნავ შევეცალეთ ზემომოყვანილი ფრაგმენტის აზრი, მისი ძირი-
თადი შინაარსის დაცვით. ელვატების ოპონენტები, ატომისტები. უარყოფენ შე-
მდეგ იმ დებულებას, რომ განუყოფელი განფენილობა არ არსებობს. შდრ. ჩვენი
წიგნაკი, ატომისტური ფილოსოფია ძველ საბერძნეთში, გამოცემა მეორე, გვ. 21-

დიდის არსი უსაზღვროდ დიდი ან ყოველ განსაზღვრულ სიდიდეზე (მაშასადამე, თავის თავზედაც) მეტი ყოფილა. ეს ხომ აშკარა წინააღმდეგობაა?

მ ო პ ა ს უ ხ ე. დიახ, ეს წინააღმდეგობაა. ახლა ვხედავ, რომ არა არ შეიძლება მრავალი ნაწილისაგან შედგებოდეს ან მრავლობა არ არსებობს ნამდვილად, ვინაიდან ეს ნაწილები არც განფენილად შეიძლება განვიაზროთ და არც განუფენელად.

ძ ე ნ ო ნ ი. სწორედ ეს მინდოდა მეტქვა. არსის მრავლობის დაშვება წინააღმდეგობებში გვხვევს, რადგანაც კითხვაზე, განფენილია თუ არ არის განფენილი არსი, უნდა ან ის ითქვას, რომ არსი განფენილია, ან ის, რომ ის არ არის განფენილი. საშუალო გზა არ არსებობს. რათა ამ წინააღმდეგობებს თავი დავალწიოთ, უნდა არსის მრავლობა უარყოთ.

უეჭველია, რომ აქ ძენონს დაშვებული აქვს შეცდომა. ის ვერ არჩევს უსაზღვროს $\alpha\alpha\alpha$ $\beta\beta\beta$ უსაზღვროსაგან $\gamma\gamma\gamma$ $\delta\delta\delta$; რომ განფენილი კონკრეტული სიდიდის გაყოფა დაუსრულებლად შეიძლება. ეს იგულისხმება; მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ ის უსაზღვრო ნაწილებისაგან წარმოსდგება. Ratio cognoscendi საგნისა ერთია, ხოლო მისი ratio essendi სულ სხვაა. ეს გარემოება გამოირკვეოდა ძენონისათვის, რომ მას ყურადღება მიექცია იმ აუცილებლობისათვის, რომ ერთეულების სიდიდე თანდათან მცირდება გაყოფის გაგრძელების თანაბრად. მაგრამ ძენონი იდეალისტი იყო, და მისთვის, ისე როგორც პარმენიდესათვის, შემეცნებითი და რეალური დამოკიდებულება ერთიმეორეჯა ფარავდნენ: $\tau\theta$ $\zeta\eta$ $\alpha\beta$ $\nu\epsilon\iota\gamma$ $\tau\epsilon$ $\alpha\alpha\iota$ $\epsilon\iota\gamma\alpha$ ¹.

ამ არგუმენტის განხილვა გავათავოთ მოკლე შენიშვნით. ტ ა ნ ე რ ი ს შეხედულებით, ზემომოყვანილი საბუთით ძენონს განზრახული ჰქონდა დაემტკიცებინა, რომ საგნის ნაწილი არ შეიძლება განუყოფელ და განფენილ ერთეულად ვიაზროთ: თუ საგნის ნაწილები განფენილია, ის უსაზღვროდ დიდი ყოფილა; თუ ეს ნაწილები განუყოფელია, მაშინ საგანი უსაზღვროდ მცირე ყოფილა. — უკვე ც ე ლ ე რ მ ა უარყო ტ ა ნ ე რ ი ს ინტერპრეტაცია². და მართლაც, ძენონისათვის, როგორც ეს საკმაოდ ცხადყავით ზემოთ, განუყოფელისა და განფენილი ერთეულის ცნება წანამძღვარში შედის და არა დასკვნაში; ის დასაყრდნობ მუხლს წარმოადგენს დასკვნის დასამტკიცებლად. დასკვნა კი, რომელიც დედუქციის მიზანს შეადგენს, არის დებულება: არსი არ არის მრავალი. ძენონისათვის უდავოა, რომ არსისა, როგორც მრავალ ერთეულთა ჯამისა, და ერთეულის, როგორც განუყოფელის (ან განუფ-

¹ D V, 18 B 5.

² Zeller, Die Phil. d. Griech., I, 752.

ნელის) და განფენილის, ცნებები ერთიმეორეს ეწინააღმდეგებიან (ამის აღნიშვნაში ტანერი არ ცდება), მაგრამ თვითონ ძენონი უკუაგდებს არა განუყოფელი და განფენილი ერთეულის ცნებას, როგორც ფიქრობს ტანერი, არამედ მრავალ ერთეულთაგან შემდგარი არსის ცნებას.

2. გარდა ზემომოყვანილისა, ძენონს აქვს მეორე საბუთიც მრავლობის წინააღმდეგ, რომელიც გამოდის არა არსის მოცულობისაგან, არამედ მისი რიცხვისაგან: *ἐξ ἰσλλᾶ ἔστιν, ἀνάγκη τοσαῦτα εἶναι ὅσα ἔστι καὶ οὐτε πλεῖονα ἀπὸ τῶν οὐτε ἕλάττονα*: *ἐξ ὅς τοσαῦτά ἐστιν ὅσα ἔστί, πεπερασμένα δὲ εἴη*.

ἐξ ἰσλλᾶ ἔστιν, ἀπειρα τὰ ὄντα ἔστί· ἀεὶ γὰρ ἕτερα μεταξὺ τῶν ὄντων ἔστί, καὶ πᾶν ἐκείνων ἕτερα μεταξὺ· καὶ οὐτως ἀπειρα τὰ ὄντα ἔστί (fr. 3).

თუ არსი მრავალი ერთეულისაგან შედგება და მრავლობა ნამდვილად არსებობს, მაშინ შემადგენელ ერთეულთა რიცხვი ერთ და იმავე დროს განსაზღვრულიც უნდა იყოს და უსაზღვროც. განსაზღვრული იქნება ეს რიცხვი იმიტომ, რომ არსს იმდენი ერთეული აქვს, რამდენიც აქვს: არც მეტი, არც ნაკლები. უსაზღვრო კი იქნება ეს რიცხვი იმიტომ, რომ ორ ერთეულს შუა, რაც უნდა მკიდროდ იყვნენ ისინი დაახლოებული, არის მესამე ერთეული; ამ მესამე და პირველ ორს შუა არის ახალი ერთეულები და ასე დაუსრულებლად. ამრიგად, დებულება, რომ არსი მრავალია, შეიცავს ორ საწინააღმდეგო დებულებას: ა) არსს ნაწილების განსაზღვრული რიცხვი აქვს. ბ) არსს ნაწილების უსაზღვრო რიცხვი აქვს. ეს კი წინააღმდეგობაა. მაშ, არ უნდა იყოს სწორი, რომ არსი მრავალი ერთეულისაგან შედგება. — არსებითად ამ საბუთშიც იგივე შეცდომაა, რაც პირველში იყო: შემეცნებითი და რეალური დამოკიდებულების აღრევა. ჩვენი შემეცნებისათვის, რომელიც ემპირიული მომენტიდან იწყება, არსი არის დასათვლილი სინამდვილე და ამ დათვლის პროცესს საზღვარი არ უჩანს. მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ თვითონ არსი, რომელსაც ვთვლით, უსაზღვროა, როგორც დათვლილი სინამდვილე¹. პირველ შემთხვევაში, როდესაც ძენონი ამტკიცებს, რომ არსის ერთეულთა რიცხვი განსაზღვრულია, მას მხედველობაში აქვს არსი, როგორც დათვლილი სინამდვილე; მეორე შემთხვევაში კი, როდესაც ის ცდილობს ამის საწინააღმდეგო დებულება დაამტკიცოს, მას მხედველობაში აქვს არსი, როგორც დასათვლელი სინამდვილე. ამიტომ მსჯელობა, რომელსაც ძენონი დათვლილი სინამდვილის შესახებ ამყარებს, არ შეიძლება ეწინააღმდეგებოდეს მსჯელობას, რომელსაც ის ამყარებს დასა-

¹ წინააღმდეგი მხოლოდ მაშინ იქნებოდა გამართლებული, რომ ჩვენი თვის პროცესი კმნიდეს არსს, ე. ი. იმას, რასაც ის ითვლის.

თველ სინამდვილეზე, რადგან ამ მსჯელობათა სუბიექტები სხვადასხვაა. თუკი ძენონი სხვას ფიქრობს, ხდება ეს იმისათვის, რომ მას ემპირიული გონება ვერ გაურჩევია აბსოლუტურისაგან.

B

არა მარტო არსის მრავლობას უარყოფს ძენონი, არამედ არსის მოძრაობასაც და მოჰყავს ამის სასარგებლოდ შემდეგი საბუთები:

1. მოძრაობა გულისხმობს განსაზღვრულ სიჩქარეს: თუ საგანი მოძრაობს, მას განსაზღვრული სიჩქარეც უნდა ჰქონდეს, მაგრამ ეს არ არის ასე: ერთ და იმავე საგანს, რომელსაც გრძნობა მოძრაობაში გვიჩვენებს, სხვადასხვა სიჩქარე აქვს. წარმოვიდგინოთ ალექსანდრე აფროდიზიელის მაგალითისამებრ სამი საგანი, A, B, C, რომელთაგანაც თითოეული ოთხი თანასწორი ნაწილისაგან შედგება: AAAA, BBBB, CCCC. ამ საგანთაგან ერთი (A) გაჩერებულია, ორნი (B და C) მოძრაობენ თანასწორი სიჩქარით მოპირდაპირე მიმართულებით, ისე რომ ერთ და იმავე მომენტში მათი თავები უსწორდებიან ერთმანეთს A საგნის შუა ადგილში (სურ. 1).

▲▲▲▲	▲▲▲▲
BBBB→	BBBB
←CCCC	CCCC
სურ. 1	სურ. 2

ამ მომენტიდან B საგანი A საგნის მიმართ გაივლის AA-ს, ე. ი. მანძილის ორ ერთეულს, ხოლო იგივე B საგანი იმავე დროის განმავლობაში C საგნის მიმართ გაივლის CCCC-ს,

ე. ი. ოთხ ერთეულს (სურ. 2). გამოდის, რომ A საგნის მიმართ B საგანს ორჯერ ნაკლები სიჩქარე ჰქონია, ვიდრე C საგნის მიმართ. მაშ, ერთი განსაზღვრული სიჩქარე მოძრავე საგანს არ აქვს. მისი სიჩქარე იცვლება იმის მიხედვით, თუ რის მიმართ მოძრაობს იგი¹.

არისტოტელე ამ არგუმენტის შესახებ შენიშნავს: *ἔφα: ὁ δ παραλογισμός ἐν τῷ τὸ μὲν παρὰ ζινοῦμενον τὸ δὲ παρ' ἡρεμίου τὸ ἴσον μᾶλλον ἀξιῶν τῷ ἴσῳ τάχῃ: τὸν ἴσον φέρουσθαι χρονοῦ τὸντο δ' ἐστὶ ψεῦδος*². ამავე აზრს იმეორებს ცელერიც: *der ganze Fehlschluss beruht darauf, dass der von einem Körper durchlaufene Raum an der Grösse der Körper gemessen wird, an denen er vorbeigekommen ist, mögen diese nun inröhreits ruhen oder bewegt werden*³. თუ ძენონმა ასეთი შეცდომა ჩაიდინა, ის გულუბრყვილო ყოფილა. მაგრამ შეიძლება საქმე ასე წარმოვიდგინოთ: ძენონი იმას კი არ ფიქრობს, რომ ერთმა და იმავე მოძრაობამ ერთი და იგივე მანძილი უნდა

¹ Simpl. Phys. 1019, 32. DV 19 A 28.

² Arist. Phys. 2:9 b 33. DV 19 A 25.

³ Zeller, 1,762.

გააკეთოს მეორე სხეულის მიმართ, სულ ერთია, მოძრაობს სხეული თუ არა. ის ფიქრობს. რომ არ არის ემპირიაში ერთი სხეული, რომლის მიმართებითაც შეიძლებოდა მოძრაობათა გაზომვა. ამიტომ ემპირიული მოძრაობა მრავლდება და სხვადასხვა სახეს იღებს, იმისდა მიხედვით, რომ სხვადასხვაა საგნების მდგომარეობა, რომლებსაც ის ეფარდება. როდესაც ის ეფარდება უძრავ სხეულს, მას ერთი სახე აქვს. როდესაც ის ეფარდება მოძრავ სხეულს, მას სხვა სახე აქვს: ემპირიული მოძრაობა რელატიურია. მას არ აქვს განსაზღვრული სახე: ის არის და არ არის. მოძრაობა რომ ნამდვილი ყოფილიყო, მას განსაზღვრული, გარემოს ცვალებადობისაგან დამოუკიდებელი ან საკუთარი და უცვლელი ლოგიკური შინაარსი ექნებოდა. რატომ? იმიტომ, რომ არსი ლოგიკურია: არსი არის. — თუ ამ მსჯელობაში არის შეცდომა, ეს შეცდომა სწორედ უკანასკნელ დებულებაში უნდა ვეძიოთ.

2. ამ არგუმენტს მოძრაობის წინააღმდეგ უახლოვდება მეორე არგუმენტიც: მოძრაობა გულისხმობს ორი განსხვავებული მოძრაობის სიჩქარის სხვადასხვაობას. თუ სიჩქარის სხვადასხვაობა უარყოფილი იქნება, მაშინ სიჩქარეც უარყოფილი იქნება და მასთან მოძრაობაც: სიჩქარის სხვადასხვაობა ნიშნავს იმას, რომ დროის ერთი და იმავე ნაწილის განმავლობაში ერთი („უფრო ჩქარი“) გადის სივრცის მეტს მანძილს, ვიდრე გადის მეორე („უფრო ნელი“), რის გამოც უფრო ჩქარს შეუძლია დაეწიოს წინგასწრებულს უფრო ნელს. თუ ყოველი პირობით შეუძლებელია, რომ უკან ჩამორჩენილი საგანი ოდესმე დაეწიოს წინ გასწრებულს, მაშინ სიჩქარის სხვაობაც შეუძლებელია და მასთან შეუძლებელია თვით სიჩქარე და მოძრაობაც, ვინაიდან სიჩქარის გარეშე მოძრაობა ვერ განიზრება. ძენონი ამტკიცებს, რომ უკან ჩამორჩენილი საგანი ვერ დაეწევა წინგასწრებულს, თვით ფეხმარდი აქილევესიც რომ იყოს ეს უკან ჩამორჩენილი, ხოლო წინგასწრებული ჩანჩალა კუ¹.

ვთქვათ, აქილევესი ასი ნაბიჯით არის კუს უკან, როდესაც ორივენი იწყებენ ერთი მიმართულებით რბენას. სანამ აქილევესი ამ ას ნაბიჯს გაირბენს, კუ, რომელიც 100-ჯერ უფრო ნელა მოძრაობს, მოასწრებს ხომ ერთი ნაბიჯით მაინც წინ წაწევას. მაშ, კუს დასაწევად აქილევესს სჭირდება ამ ერთი ნაბიჯის გადარბენაც. მაგრამ სანამ ის ამას მოასწრებს, კუ თავის მხრივ კიდევ წაიწევს $\frac{1}{100}$ ნაბიჯით. სანამ აქილევესი ამ $\frac{1}{100}$ ნაბიჯს გაირბენს, კუ წაიწევა $\frac{1}{10000}$ ნაბიჯით, და ასე იქნება და უსრულდება, რადგანაც ყოველი განსაზღვრული მანძილის გავლას აქილევესი დროს ანდომებს, ამ დროის განმავლობაში კი-

¹ Arist. Phys. 2:39 b 11. DV, 19 A 26.

კუ ახალ-ახალ მანძილს გადის. მაშასადამე, აქილევსი კუს ვერ დაეწევა. ამიტომ სიჩქარე არ ყოფილა¹ და მასთან არც მოძრაობა ყოფილა.

ეს არგუმენტიც უკვე ორჯერ აღნიშნულ ორაზროვნობაზეა აგებული. ის სამართლიანად გამოდის იმ დებულებიდან, რომ დროის ყოველი მანძილი შეიძლება ჩვენს შემეცნებაში უსაზღვროდ გავანაწილოთ; მაგრამ შეცდომით ვერ არჩევს შესაძლებელი განაწილების უსაზღვრობას ($\alpha\pi\epsilon\iota\sigma\upsilon\gamma\alpha\tau\alpha\delta\epsilon\ \delta\iota\alpha\epsilon\pi\acute{\alpha}\sigma\epsilon\iota\varsigma$) აქტუალური უსაზღვრობისაგან ($\alpha\pi\epsilon\iota\sigma\upsilon\gamma\alpha\tau\iota\varsigma\ \delta\epsilon\tau\epsilon\alpha\tau\iota\varsigma$). მართალია, ის დრო, რომელიც დასჭირდება აქილევსს კუს დასაწევად, შეიძლება უსაზღვროდ გაიყოს, ან უკეთ, ჩვენი აზრისათვის ასეთს გაყოფას საზღვარი არა აქვს (ასი წელიც რომ მოვანდომოთ ერთი წამის გაყოფას ჩვენს აზრში, მაინც გაყოფის პროცესი დამთავრებულად არ ჩაითვლება). მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ თვით ის რეალური დრო, რომელსაც ანდომებთ აქილევსი კუს დაწევას, უსაზღვრო იყოს. პირიქით, ამ დროის განსაზღვრა დღეს უბრალო არითმეტიკის საქმეა. თუ ერთ წუთში აქილევსი გარბის 100 ნაბიჯს, კუ კი 1 ნაბიჯს, აქილევსი დაეწევა კუს ($1+0,01+0,0001+0,000001...$)

წუთის განმავლობაში. ეს კი უდრის $1,010101...$ ან $1,(01)$ ან $1\frac{1}{90}$ წუთს.

გაივლის თუ არა ეს დრო, აქილევსი გაუთანასწორდება კუს.

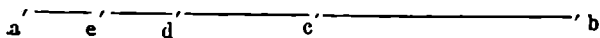
მოყვანილი არგუმენტი გულისხმობს დებულებას, რომ დროის გაყოფას საზღვარი არა აქვს, ე. ი. დრო წარმოდგენილია აქ, როგორც კონტინუუმი და არა როგორც დისკრეტ ერთეულთა ან განუყოფელ მომენტთა არითმეტიკული ჯამი. ვისმე (მაგალითად, პითაგორელს) შეეძლო ესაყვედურებინა ძენონისათვის: „შენ უსაფუძვლოდ იღებ, ჩემო კეთილო, იმ დებულებას, რომ დრო დაუსრულებლად განიყოფება. მე ვფიქრობ, რომ დროის გაყოფას საზღვარი აქვს: დრო განუყოფელი ერთეულებისაგან ან, მომენტებისაგან შედგება ($\tau\epsilon\nu\ \chi\rho\epsilon\theta\iota\sigma\upsilon\gamma\alpha\tau\alpha\delta\epsilon\ \epsilon\kappa\ \tau\acute{\alpha}\nu\ \nu\sigma\upsilon$)“². „შენი დებულების პირობის ქვეშაც მოძრაობა აბსურდია“; უპასუხებს ძენონი: „იე როგორც აბსურდია ის მაშინ, როდესაც ვიღებთ, რომ დრო დაუსრულებლად განიყოფება“. ორი არგუმენტი მოჰყავს ძენონს ამ საყვედურის პასუხად.

3. ყოველი მოძრაობა ნიშნავს სივრცის ერთი წერტილიდან მეორე წერტილზე გადასვლას განსაზღვრული დროს განმავლობაში. განსაზღვრული დრო კი, მიღებული პირობის ძალით, არის განუყოფელ მომენტ-

¹ სწორედ იმ-ს დასამტკიცებლად არის მოყვანილი ეს საბუთი, რომ სიჩქარე არ არის, და არა იმის, რომ შეუძლებელია „ein gegebenes Ziel zu erreichen“. Zeller, 1, 757.

² Arist. Phys. 2:9 b 30. DV 19 A 27.

თა განსაზღვრული რიცხვი. ვთქვათ, საგანი მოძრაობს a წერტილიდან b წერტილამდე (იხ. სურ. 3).



სურ. 3.

ვიდრე ის b წერტილამდე მიალწევდეს, ე. ი. მთელს ab გზას გაივლიდეს, მან უნდა გაიაროს ნახევარი გზა ac. ვიდრე ის ამ ნახევარს გზას გაივლიდეს, საჭიროა ამის ნახევარი (ad) გაიაროს, და ასე დაუწყრულელბლად: მანძილის ყოველს ნახევარს ახალი ნახევარი აქვს, და ეს მანძილიც ამიტომ უსაზღვროა. ამრიგად, a წერტილიდან b წერტილში გადასვლა ან ab მანძილის გავლა საგანს დროის მომენტების განსაზღვრულ ოდენობის განმავლობაში არ შეუძლია. მაშასადამე, მოძრაობა, როგორც განსაზღვრული დროის განმავლობაში სივრცის უსაზღვრო მანძილის გავლა, შეუძლებელია! — თუ რა შეცდომაა ამ მსჯელობაში, ადვილი გასაგებია ზემონათქვამის მიხედვით. აქაც ორაზროვნება: დებულება, „ყოველი მანძილის გაყოფას საზღვარი არ უჩანს“, ძენონს ვერ გაურჩევია დებულებისაგან, „ყოველი მანძილი უსაზღვროა“.

ეს უკანასკნელი არგუმენტი, როგორც ჩანს, გამოდის იმ წანამძღვარიდან, რომ მოძრაობის ცნება დროსა და სივრცის შესაფერისობას გულისხმობს; შემდეგ ამტიკეებს, რომ ეს შესაფერისობა ნამდვილად არ არსებობს, რადგან ის უაზრობაა: განსაზღვრული დრო განუყოფელ მომენტთა ან დროის ერთეულთა განსაზღვრული რიცხვისაგან შედგება, ხოლო სივრცის ყოველი მანძილი, რაც უნდა მცირე იყოს ის, შეიძლება განაწილდეს, და ამრიგად, ის ვრცეულ ერთეულთა უსაზღვრო რიცხვად უნდა წარმოვიდგინოთ.

არისტოტელე უსაყვედურებს ძენონს, ვითომ მან მხედველობიდან გაუშვა, რომ დროც კონტინუშია (συνεχές) სივრცის მსგავსად² და ისიც ამიტომ უსაზღვროდ განიყოფება და არ შეიძლება ის განუყოფელ ანუ დისკრეტ ნაწილების არითმეტიკულ ჯამად წარმოვიდგინოთ: τὰς ἀπτάς γὰρ καὶ τὰς ἰσὰς διαρίθωει ὁ ἄριστος διαρίθειται καὶ τὸ μέρησιν³. შეგვიძლია გავბედოთ და ვთქვათ, რომ ჩვენ მიერ დამყარებულ კონ-

¹ Arist. Phys. 239 b 9 DV 19 A 25.

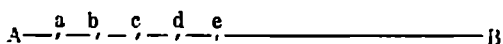
² თუ ორი სხეულ- ისე ეხება ერთს, რომ მათი საზღვრები ერთიკორეს ერთთან, ე. ი. პირველი საზღვარი არის იმავე დროს მეორის საზღვარიც, ეს იქნება კონტინუში. არისტოტელეს შეხედულებით. ცხადია, რომ ასეთი კონტინუშის განაწილებას საზღვარი არ უჩანს.

³ ერთგვარად და თანაწორად ნაწილდება დროც და სივრცის სიდიდეც. Arist. Phys. 23b a 11.

ტექსტში ეს საყვედური მიზანს ცილდება: ძენონს მხედველობიდან კი არ გაუშვია, რომ დრო არ შეიძლება განუყოფელ მომენტთა ან დისკრეტ ერთეულთა ჯამად წარმოვიდგინოთ, არამედ ის მას განზრახ ვულისხმობს. როგორც გაურთ, ისე წარმოიდგინეთ დრო: გნებავთ, როგორც კონტინუმი, რომლის გაყოფასაც არ აქვს საზღვარი, გნებავთ, როგორც ჯამი განუყოფელი მომენტებისა; მოძრაობა მაინც აბსურდია. თუ დრო კონტინუმი, აქილევსი ვერ დაეწევა კუს, და, მაშასადამე, მოძრაობის სიჩქარე და თვით მოძრაობა არ არსებულა; თუკი დრო განუყოფელ მომენტთა ან დისკრეტ ერთეულთა ჯამია. არც მაშინ ყოფილა მოძრაობა, რადგანაც განუყოფელ მომენტთა განსაზღვრულ რიცხვში საგანი a წერტილიდან ვერ გადავა b წერტილში.

როგორც ითქვა, ამ უკანასკნელ არგუმენტში მოძრაობის წინააღმდეგ ძენონი იმას ეყრდნობა, რომ დრო დისკრეტულ ან ერთიმეორისაგან განცალკევებულ ერთეულთაგან შედგება; რაც შეეხება სივრცეს, ის წარმოდგენილია, როგორც კონტინუმი, რომლის გაყოფას საზღვარი არა აქვს. ამაზე ვინმეს შეეძლო ეთქვა: „მე არ ვეთანხმები ასეთ მსჯელობას, რადგან არ ვფიქრობ, რომ ab მანძილი, რომელიც მოძრაობაში მყოფმა საგანმა უნდა გაიაროს, დაუსრულებლად შეიძლება გაიყოს. სივრცის მანძილის გაყოფასაც აქვს თავისი საზღვარი ისე, როგორც აქვს საზღვარი დროის გაყოფას, რადგან სივრცეც დისკრეტულ და განუყოფელ ერთეულთა ჯამია. ეს ერთეულებია წერტილები, რომლებსაც არა აქვთ სიგრძე, სიმაღლე და განი, ვინაიდან წინააღმდეგ შემთხვევაში ისინი გასაყოფი იქნებოდნენ“. — „ძლიერ კარგი. ვთქვათ, რომ სივრცე უსაზღვროდ არ განიყოფება, რომ ის განუყოფელ ერთეულთა (წერტილთა) განსაზღვრული ჯამია. მე დაგამტკიცებთ თქვენ, რომ ამ პირობითაც მოძრაობა აბსურდია“, უპასუხებს ძენონი და მოჰყავს შემდეგი საბუთი მოძრაობის წინააღმდეგ.

4. ავიღოთ რომელიმე საგნის მოძრაობა, მაგალითად, გატყორცნილი ისრისა. მონადირე, რომელმაც ის გასტყორცნა, არის A წერტილში. c რემიცი, რომელსაც მან ესროლა, არის B წერტილში (იხ. სურ. 4).



სურ. 4.

AB ხაზი შედგება განუყოფელი ერთეულების ან წერტილებისაგან, მიღებული პირობის ძალით. ვთქვათ, ის არის W განუყოფელ წერტილთა ჯამი: $a + b + c + d + e \dots$ როდესაც ისრის წვერი იმყოფება A წერტილში, ის იმ ეკამს იმყოფება სწორედ ამ წერტილში და არა სხვაგან: უნდა ითქვას, რომ იმ დროს ისრის წვერი გაჩერებულია A წერ-

ტილში, რადგანაც წერტილში მოძრაობა შეუძლებელია: წერტილს არა აქვს სიგრძე. როდესაც ისრის წვერი იმყოფება x წერტილში, აგრეთვე უნდა ითქვას, რომ ის იმ დროს გაჩერებულია x წერტილში (თუ წვერი გაჩერებულია, გაჩერებულია მთელი ისარიც) და ასე შემდეგაც. ამგვარად, შეიძლება ვიმსჯელოთ AB ხაზის ყოველი წერტილის შესახებ. ამიტომ ისრის გადასვლა A წერტილიდან B წერტილამდე, ბოლოს და ბოლოს, ყოფილა W გაჩერებათა ჯამი. გაჩერებათა ჯამი კი თვითონაც გაჩერება იქნება და არა მოძრაობა¹.

ამ არგუმენტაციაზე ვინმეს შეეძლო ეპასუხა: „თუმცა მოძრაობა არის გაჩერებათა ჯამი, ე. ი. ის გაჩერებათაგან შედგება, მაგრამ ამით მოძრაობა არ არის მოსპობილი, ვინაიდან მთელს შეიძლება ჰქონდეს ისეთი თვისებები, რომლებიც არა აქვს მის შემადგენელ ნაწილებს“. აი, ამ პასუხის წინააღმდეგ არის მიმართული ძენონის ერთი მტკიცება ($\alpha\epsilon\chi\rho\iota\eta\varsigma$ λόγος), რომელსაც ჯერაც ვერ უპოვეს ადგილი, და რომლის შესახებ დღესაც არ არის გამოჩვეული, რისთვის გამოიგონა ის ძენონმა, რა მიზანი ჰქონდა მას. ჩვენი გაგებით კი, ეს მტკიცება განუყრელი კავშირით არის შეკრული ძენონის არგუმენტებთან მოძრაობის წინააღმდეგ: ის მათ დასრულებას წარმოადგენს.

5. ძენონი. შენ ამბობ, რომ მთელს აქვს თვისებები, რომლებიც არა აქვს მის შემადგენელ ნაწილებს, ცალკე ალებულებს? მაშ, გამოდის, რომ მექანიკური შეერთება ნაწილებისა ქმნის მთელის ახალს თვისებებს?

მოპასუხე. დიახ, მე ამათ ვამბობ და კიდევ დაგიმტკიცებ მაგალითით. ღომის ერთი მედიმნი ხომ მარცვლების ჯამია: ცალ-ცალკე ეს მარცვლები რომ ზევით იატაკზე გავაგდოთ, ისინი ხმაურს არ გამოსცემენ, მაგრამ როდესაც მთელი მედიმნის მარცვლებს ერთბაშად დავყრით იატაკზე, დიდი ხმაურობა ატყდება.

ძენონი. მიპასუხეთ, რამდენი ღომის მარცვალი იქნება ერთ მედიმნში?

მოპასუხე. დაახლოებით, ათი ათასი.

ძენონი. ერთი მარცვალი რომ დააგდოთ იატაკზე, გამოაცემს თუ არა იგი ხმაურს?

მოპასუხე. არა.

ძენონი. ამ ერთ მარცვალს რომ კიდევ ერთი მივეუმატოთ, გამოსცემს თუ არა იატაკზე გაგდებული ორი მარცვალი ხმაურს?

მოპასუხე. არა.

ძენონი. რომ სამი მარცვალი გავაგდოთ, იქნება თუ არა ხმაურობა?

¹ Arist. Phys. 239 b 30. DV 19 A 27.

მ ო პ ა ს უ ხ ე . არა.

ასე შეიძლებოდა თითო-თითო მარცვალის მომატებით ათიათას მარცვლამდე ანუ მთელ მედიმნამდე თანდათან ასვლა და ვერსად მოპასუხე ვერ გაბედავდა თქმას, რომ ერთი რომელიმე მარცვლის მომატების გამო გაჩნდა ხმაური, რადგანაც ამ ხმაურის მიზეზად მაშინ ეს ერთი, უკანასკნელად მიმატებული, მარცვალი უნდა გამოცხადებულიყო. აქედან კი დასკვნა ის უნდა ყოფილიყო, რომ მთელს არ შეიძლება მიეწეროს ნიშნები, რომლებიც არა აქვს მის ნაწილებს, და უკანასკნელთა მექანიკური შეერთება ვერ ქმნის თვისებებს, რომლებიც არ გააჩნია თითოეულს მათგანს ცალ-ცალკე. ე. ი. რაოდენობა არ ქმნის რომელიმას: რაოდენობით შექმნილი რომელიმე მ ო ზ ვ ე ნ ე ბ ა ა¹.

თუ კარგად დავაკვირდით ამ უკანასკნელ საბუთს, მივხვდებით, რა შეცდომა აქვს აქ ონონს ჩადენილი: ის ამტკიცებს მხოლოდ იმას, რომ ჩ ვ ე ნ ი აზროვნებისათვის გაჩენა ახლისა (გაჩერებისაგან მოძრაობისა. სიჩუმისაგან ხმაურობისა) დაუძლეველია, და ფიქრობს, ვითომ ამით დამტკიცებულია ისიც, რომ ახლის გაჩენა არ არსებობს. ეს მართალი არ არის. რაც ჩვენი აზროვნებისათვის დაუძლეველია, ის სინამდვილეს მოკლებულად მაშინ გვექნებოდა უფლება გამოგვეცხადებინა, თუ დამტკიცებული იქნებოდა, რომ ჩვენი აზროვნება ქმნის სინამდვილეს. გარეშე ამისა კი დაუძლეველი ჩვენი აზროვნებისათვის შეიძლება ნამდვილად არსებობდეს; მაგალითად, რაც ამ აზროვნებისათვის გაჩერებათა ჯამია, ის შესაძლებელია ნამდვილი მოძრაობა ან გაჩერების საწინააღმდეგო რ ე ა ლ ო ბ ა იყოს. — ჩვენი წარმოდგენა საგნისა რომ მეორეს ასეთსავე ჩვენს წარმოდგენას საგნისას მივუმატოთ, ახალი შინაარსის წარმოდგენა საგნისა არ გვექნება. მაგრამ ეს არ ამტკიცებს. რომ. ერთი საგანი მეორეს ასეთსავე საგანს თუ მივუმატეთ, ახალი საგანი არ შეიქმნება. განა ჩვენი წარმოდგენა საგნისა და რეალური საგანი ერთი და იგივეა? არა.

C

ბუნება არ არის, რადგან არ არის არც მრავლობა, არც მოძრაობა. მაგრამ ამით ძენონი არ კმაყოფილდება: მას ახალი საბუთი მოჰყავს ბუნების ირეალობის დასამტკიცებლად. ეს არის საბუთი სივრცის წინააღმდეგ.

¹ *Ἐὶ δὲ μέγιστος τὸν κέρχουσ ἠορηῖ, ἠορηῖσει καὶ ὁ εἰς κέρχουδ καὶ τὸ μ-
ρισσὸν τὸν κέρχουσ. Simpl. 1168 18. DV 19 A 29.* „თუ ერთი მედიმნი მარცვლებია ხმაურობს, იხმაურებს ერთი მარცვალიც და ერთი მეთათსედიც მარცვლისა“. მაგრამ. რაკი ერთი მეთათსედი მარცვლისა არ ხმაურობს, არც ერთი მედიმნი მარცვლი ხმაურობს — ასე უნდა დავაბოლოოთ სიმპლიკიოსის მოწმობა.

ის, რასაც ჩვენ ბუნებას ვეძახით, განფენილია, ე. ი. ის სივრცეში იმყოფება ან მას ადგილი აქვს. მაგრამ შეუძლებელია ამის განაზრება. თუ ბუნებას ადგილი აქვს, ე. ი. თუ ის ადგილში იმყოფება, ეს უკანასკნელიც თავის ადგილში უნდა იმყოფებოდეს, ეს მეორე ადგილიც თავის ადგილში და ასე დაუსრულებლად: ერთი აბსოლუტური ადგილი, რომელშიც უნდა იყოს მოთავსებული ყველაფერი და რომელიც თვითონ არაფერში არ არის, არ შეიძლება ამ პირობით. აბსოლუტური ადგილის გარეშე კი შედარებითს ადგილს ეკარგება აზრი, და, როგორც უაზრობა, უკანასკნელი არც არსებობს. მაშასადამე, ნამდვილად არ არის განფენილი ბუნება: ის მხოლოდ მოჩვენებაა.

ასეთი უნდა ყოფილიყო, თუ არ ვცდებით, ამ არგუმენტის აზრი, რამდენადაც შეიძლება მისი წვდომა იმ ცნობების მიხედვით, რომლებიც მოგვეპოვება. ერთი ნაწყვეტი ძენონის თხზულებისა, სიმპლიკიონის მიერ გადმოცემული, ამბობს: εἰ ἔστιν ἄ τόπος ἐν τίνι ἔσται; πῶς γὰρ ὅν ἐν τίνι· τὸ δὲ ἐν τίνι καὶ ἐν τόνῳ ἔσται; ἄρα καὶ ἄ τόπος ἐν τόνῳ καὶ τὸντο ἐπ' ἀπειρον. οὐκ ἄρα ἔσται ἄ τόπος¹.

სხვა თუ არა, ყოველ შემთხვევაში ის მანც ნათელია, რომ ამ საბუთით ძენონი ამტკიცებს განფენილი ბუნების ირეალობას და ის მიმართულია არა ბუნების მრავლობის წინააღმდეგ, როგორც ფიქრობს ცელერი². არამედ ბუნების განფენილობის წინააღმდეგ. სწორედ ამიტომ ეს არგუმენტი უნდა ცალკე გამოვეყოთ და დავუპირისპიროთ ის მრავლობისა და მოსრაობის წინააღმდეგ მიმართულ არგუმენტაციას³.

ჩვენ ხანგრძლივად შევჩერდით ძენონის არგუმენტებზე. გამოწვეულია ეს სხვათა შორის იმით, რომ არსებულ ლიტერატურაში არ არის გამორკვეული კავშირი ამ არგუმენტებს შორის. ამიტომ უკანასკნელებს ჩვეულებრივ გადმოგვემენ ცალ-ცალკე, თითქოს ისინი მსჯელობის ერთს ჯაჰვს არ წარმოადგენდნენ. ამ ნაკლის გამოსწორება სცადა ტანერმა, რომელსაც გაჰყვნენ ბოიმკერი და ბერნეტი⁴. მაგრამ ტანერის ცდის წინააღმდეგ უნდა ითქვას ჯერ ის, რომ ეს მეცნიერი ვერ ახერხებს ძენონის ყველა არგუმენტის ურთიერთ დაკავშირებას; ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ტანერი materialiter შეცდომაშია ჩავარდნილი, როდესაც ფიქრობს, რომ ძენონი ეკამათება პითაგორელთა

¹ Simpl. 562.3. ეთანხება ამას სხვა ცნობებიც. D V : 9 A 24.

² Zeller, 1,754. ათავსებს ამ საბუთს იმ რუბრიკის ქვეშ. რომელსაც საერთო სათაურად აქვს: Die Beweise gegen die Vielheit.

³ ამ არგუმენტის შეცდომა იმაშია, რომ ის ადგილს კონკრეტულ საგანს უთანასწორებს. წყარო ამ შეცდომისა სალამარაკო ენაშია საქებნი. შტრ. Gompertz, Griech. Denker 1 B. 2. Aufl. 158.

⁴ Tannery, Science Hellène, p. 249; Bäunker, Das Problem der Materie. 60. ff; Burner, 284 ff.

წარმოდგენას სივრცეზე და დროზე, როგორც დისკრეტულ ერთეულთა ჯამზე.

ნამდვილად როგორც დავინახეთ, ძენონი არამატეუ არ ეკამათება ვრცეული და დროული რაოდენობის დისკრეტობას, არამედ გამოდის ზოგს შემთხვევაში ამ დისკრეტობისაგან, რათა ცხადყოს მრავლობისა და მოძრაობის აბსურდობა, ისე როგორც სხვა შემთხვევაში ის გამოდის საწინააღმდეგო წარმოდგენიდან ან დროისა და სივრცის უწყვეტობისაგან, რათა ცხადყოს მოძრაობის და მრავლობის ისევე ის აბსურდობა ამ დაშვების თვალსაზრისითაც. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ თვითონ ძენონისათვის სულ ერთი იყო, მიიჩნეოდა ვინმე დროს და სივრცეს კონტინუუმად თუ დისკრეტ ერთეულთა ჯამად: ორივე შემთხვევაში ის დაემტკიცებდა მოპირდაპირეს, რომ მრავლობა და მოძრაობა არ არსებობენ ნამდვილად. სწორედ ეს უკანასკნელი დებულება იყო ძენონის მთავარი მიზანი, და ყველა მისი არგუმენტი ამ მიზნის გარშემო არიან გაერთიანებული.

კრიტიკული თვალი რომ გადავაგლოთ ძენონის არგუმენტებს, ჩვენ უნდა აღვნიშნოთ შემდეგი: ძენონი ამტკიცებს იმას, რომ ემპირიული ბუნება (განფენილობა, მოძრაობა და მრავლობა) არ თავსდება იმ წარმოდგენათა წყობაში, რომლებიც ძენონის დროს მიღებული იყო. აქედან მას გამოჰყავს ის დებულება, რომ ემპირიული ბუნება საზოგადოებრივ გონების ჩარჩოში არ თავსდება, რომ ის ეწინააღმდეგება გონებას, რომ ის უგუნურია. მაშასადამე, დაასკვნის ძენონი, ემპირიული ბუნება არ არსებობს.

შნელი არ არის ამ თეორიის შეცდომის აღმოჩენა.

ბუნება რომ ჩვენს წარმოდგენებს ეწინააღმდეგებოდეს, აქედან სრულიად არ გამომდინარეობს, რომ ის უგუნურია: ეგებ თვითონ ჩვენი, ისტორიული განვითარების განსაზღვრულ საფეხურზე მდგომ ადამიანთა, წარმოდგენებია განსაზღვრული და ამდენად უგუნური...

მიუხედავად ამისა, ძენონს არ შეეძლო დიდი გავლენა არ მოეხდინა თავისი დროის აზროვნებაზე და ხელი არ შეეწყო მისი განვითარებისათვის. უეჭველად, ძენონის გავლენის გარეშე არ მომხდარა ის დიდი ცვლილება ბერძნული აზროვნების ისტორიაში, რომელმაც თითქმის ერთ და იმავე დროს იჩინა თავი მათემატიკასა და ფილოსოფიაში. მათემატიკაში ეს იყო ნაბიჯი დაბოლოებულ სიდიდეთა ცნების არედან დაუბოლოებელ სიდიდეთა ცნების ასპარეზისაკენ გადასასვლელად, ხოლო ფილოსოფიაში ეს იყო ნაბიჯი ფიზიკური აზროვნების სფეროდან მეტაფიზიკური აზროვნების სფეროში შესასვლელად. ორივე გოვლენა იყო წარმოდგენათა დაზუსტება, და, მაშასადამე, ძენონის დამსახურებაც ისაა, რომ მან თავისი წვლილი შეიტანა საკაცობრიო აზროვნების დაზუსტების საქმეში.

როგორც ირკვევა, დიალექტიკა იყო ძენონისათვის მსჯელობის მე-
თოდი, ხოლო მსოფლმხედველობა ძენონისა იყო ანტიდიალექტიკური
(ანტი-ჰერაკლიტეანური). თუ ჰერაკლიტეს დიალექტიკური ფილოსო-
ფიით სინამდვილე იყო ცვალებადი და მოძრავი, ძენონის მეტაფიზიკუ-
რი ფილოსოფიით სინამდვილე იყო უცვლელი, უძრავი და მარად თა-
ვისი თავის სწორი. თუ ჰერაკლიტეს გაგებით სინამდვილე იყო მოწი-
ნააღმდეგეთა ბრძოლაზე აშენებული, ძენონის გაგებით სინამდვილე
თავისუფალი იყო წინააღმდეგობისაგან და ყველაფერი, რაც წინააღმ-
დეგობას შეიცავდა, არ შეიძლებოდა რეალური ყოფილიყო.

ბერძნულ-ლათინური ფრაგმენტების თარგმანები¹

- გვ. 57.ზ.12. პირონის დებულებანი. მათემატიკოსთა წინააღმდეგ.
ქვ. 16. ფიზიკოსთა შეხედულებანი.
- 58.ზ.8. ფილოსოფოსთა აზრები.
ზ.10. ეკლოგები.
ზ. 16. სასარგებლო აზრთა კრებული.
ქვ. 12. აკადემია. ღმერთთა ბუნების შესახებ. ღმერთების წარმოშობის შესახებ.
ქვ. 4. ყოველგვარ მოძღვრებათა უარყოფა.
- 59.ზ.2. ცხოვრებათა შესახებ. (შემოკლებული სათაურია თხზულებისა „გამოჩენილ ფილოსოფოსთა ცხოვრება და აზრები“).
- ზ.12. ცხოვრებანი.
- 86.ზ.5. საზღვაოსნო ასტროლოგია. ტროპის შესახებ. ბუნიობა.
98. სქ. 3. იგი (ანაქსიმანდრე) საწყისად ადგენს საშუალო ბუნებას ჰაერსა და ცეცხლს შორის, ან ჰაერსა და წყალს შორის.
99. ქვ. 12. ერთიდან გამოიყოფიან შერწყმული დაპირისპირებულნი.
ქვ. 1. დაპირისპირებულნი არიან თბილი, ცივი, მშრალი, სველი და სხვა.
სქ. 2. დაპირისპირებულთა თანხედრა. განსაზღვრა არის უარყოფა.
101. ქვ. 1. გამოყოფა. შეერთება.
- 130.ზ.19. აზროვნების აზროვნება.
133. სქ. 1. იძულებული ეკვლია მოვლენები, აღიარებს ერთს აზრის საფუძველზე, ხოლო მრავალს შეგარძნებათა საფუძველზე და შემდეგ უშვებს ორ მიზეზს, ორ საწყისს — თბილსა და ცივს, რომელთაც უწოდებს ცეცხლსა და მიწას.
სქ. 2. განხეთქილებანი. ემპედოკლეს (დებულებათა) განმარტებანი. ფილოსოფოსთა წინააღმდეგ. ბუნების შესახებ.
- 157.ზ.4. აქმე-ს სამოცდამეცხრე ოლიმპიადის დროს.
160. სქ. 2. ყოველივე დაპირისპირებულთაგან წარმოიშობა.
161. ქვ. 11. ბრძოლა, შუღლი.

¹ ბერძნულ-ლათინური ტექსტის რედაქცია და თარგმანი ეკუთვნის მ. მაკავაძე-იანს.

არ თარგმნილა ის ფრაგმენტები, რომელთა თარგმანი ან განმარტება მოცემულია ავტორისეულ ტექსტში. იგივე ითქმის იმ ცნობილ ფილოსოფიურ ტერმინთა და გამოთქმათა შესახებ, რომლებიც ამგვარი გამოკვლევის მკითხველთათვის თარგმნა არ საჭიროებს. სტრიქონთა აღრიცხვა ზ (ზევიდან) და ქვ. (ქვევიდან) ეხება მხოლოდ ძირითადი ტექსტის სტრიქონთა რაოდენობას. ფრაგმენტებში ძირითადად ჩასმულია მთარგმნელის მიერ ჩამატებული სიტყვები და განმარტებანი.

163. სქ. 1. ერთია სიბრძნე, გაგებული, როგორც გონება, რომელიც ყოველივეს მართავს ყოველივეს საშუალებით.
171. სქ. რაც მხედველობას, სმენას და შესწავლას ექვემდებარება, მას ვცემ პატივს.
222. ერთიანი ნარევიდან.
225. სქ. 5. ნარევი ხომ ხელს შეუშლიდა მას, რადგან ვეღარ მართავდა ვერც ერთ საგანს ისე, როგორც (მაშინ, როცა) არსებობს მხოლოდ თავისთავადად.
229. სქ. 4. დედამიწა კი ფორმით ბრტყელია და მეტეორად რჩება სიდიდისა და სიცარიელის არარსებობის გამო.
230. სქ. 1. ანჯასაგორა ამბობს, რომ პაერი შეიცავს ყველაფრის თესლს, რომელნიც, წვიმით ჩამორეცხილნი, წარმოშობენ მცენარეებს.
- სქ. 3. ყველაფერშია ყველაფრის წილი, გარდა გონებისა, თუმცა ისეთებიც არიან, რომლებში გონებაც შედის.
231. სქ. 2. ყოველგვარი გონება იგივეობრივია — უფრო დიდი თუ უფრო მცირე.
- სქ. 4. უცხადესად (ელინდება) თითოეულ მათგანში ის (თვისებები), რომელნიც კარბად არიან.
- სქ. 5. მათი მეტისმეტი სისუსტის გამო არ შეგვიძლია კეშმარტად განვსაჯოთ.
259. ანტილოგები, ერისტიკის ხელოვნება. სიქველეთა შესახებ.
261. გრძობადი და შეგრძნება.
262. აღმოჩენის ხელოვნება.
265. მიმართებითი და თავისთავადი.
267. არარსებულის ანუ ბუნების შესახებ. ბუნების, ანუ არსებულის შესახებ.
267. არარსებულის, ანუ ბუნების შესახებ.
271. კანონით, დადგენილებით.
283. ღმერთი არის ყველა საგნის იმანენტური და არა ტრანსცენდენტური მიზეზი.
288. არაფერია... შეგრძნებათა გარდა.
297. ფილოსოფოსებმა თავდაპირველად პოემებში გადმოსცეს თავიანთი მოძღვრებანი და აზრები, როგორც ორფოსმა, პესიოდემ, პარმენიდემ, ქსენოფანემ და ემპედოკლემ.
297. სქ. 14. ცდებიან ისინი, ვინც მიიჩნევენ, რომ აქ (ე. ო. ფრ. 22) იგულისხმება მოხუცის მზიარეობა, რომელსაც არაფერი აქვს საერთო პომეროსისა და პესიოდეს წინააღმდეგ მიმართულ გესლიან დაცინებასთან.
- ქვ. 7. ჩემდა თავად ვეხეტებოდი ელადის მიწაზე, ვატარებდი (თან ფიქრს. საზრუნავს?).
- ქვ. 2. ჩემი ფიქრებით დაეხეტებოდი ელადის მიწაზე (იხ. გვ. 351).
298. ზ. 4. მოკვდავთ კი ჰგონიათ, რომ ღმერთები იბადებიან, მათი მსგავსი სამოსი აქეთ, ხმა და აღნაგობა.
- ქვ. 15. მოკვდავთ კი ჰგონიათ, რომ ღმერთები იბადებიან.
- ქვ. 13. მოკვდავთ კი ჰგონიათ, რომ ღმერთები (მათ) მსგავსად იბადებიან.
- ქვ. 8. იამბები პომეროსისა და პესიოდეს წინააღმდეგ, (რომლებშიც) ჰკიცხავდა მათ მონათხრობს ღმერთთა შესახებ.
- ქვ. 7. სიტყვას „იამბი“ არა აქვს ხალხური საზომის მნიშვნელობა, არამედ უფრო იშვიათად (იხმარება)... მსგავსად იმ „გამჭირდავი სიმღერებისა“, რომლებშიც ქსენოფანე კიცხავდა იმას, რასაც პომეროსი და პესიოდე ღმერთების შესახებ განაცხადებდნენ.
299. ზ. 2. ეს იამბები, რომლებიც ჰეგზამეტრის საზომით არიან გაწყობილნი, გაგებულ უნდა იქნენ, როგორც სილები.
- ზ. 6. ბერძნული პოეზიის გვარს, საგანგებო და ფაქიზი კლევის ღირსს, რომელიც ჯერ კიდევ საპიროებს გულმოდგინე განხილვას.

- ზ. 13. ველამდები (ელამი ეხდები) მბრძანებლო, შენი შემყურე.
300. ზ. 7. სილი არის თხზულება. რომელიც ვინმეს დაიცივას შეიცავს. დაცირა ა-
ის ახლობლის მიმართ დაუნდობელი ქირღვა, იგი კი (ე. ი. კომედია) მოკლუ-
ბულია ამგვარ გამოვლინებას.
- ქვ. 1. ფიზიკოსი ქსენოფანე თხზავდა სილებს პოემათა (თვის დამახასიათებელ
საზომების) საშუალებით.
- სქ. 1. დაცირა, აუგი, ავდება.
301. ზ. 1. როგორც ამბობენ, ეწინააღმდეგებოდა თალესსა და პითაგორას, და ეპ-
მენიდესაც კიცხავდა.
- ზ. 4. (ქსენოფანე) წერდა ჰომეროსისა და ჰესიოდეს წინააღმდეგ ეპიკური (საზო-
ბი ეგმართულ ლექსებს), ელეგიებს და იამბებს, რომლებშიც კიცხავდა მთ-
მონათხრობს ღმერთების შესახებ.
დაწერა ეპოსში (იგულისხმება ეპიკური საზომის საშუალებით)... და იამბები,
არამედ დაწერა ეპოსები და იამბები.
302. სქ. 2. სილებს ეუწოდებთ დიდაქტიკურ თხზულებებს, რომლებიც მეტწილად
დოგმატიკოს ფილოსოფოსთა წინააღმდეგ მიმართულ საგმირო ლექსთა პარ-
ოდიულ სახეცვლილებას წარმოადგენს.
304. იგი ჰესიოდეს, ქსენოფანესა და ემპედოკლეს მსგავსად ფილოსოფოსობს ლექ-
სების (პოეტური თხზულებების) საშუალებით.
306. ქვ. 7. არ ვიცნობ ქსენოფანეს თხზულებებს, რომლებშიც ამის შესახებაა [ლა-
პარაკი], არ ჩამვარდნია ხელთ და ა. შ. (იხ. გვ. 398. ზ. 8.)
307. ქვ. 17. მელისოს, ქსენოფანესა და გორგიას შესახებ.
308. ზ. 9. ყველანაირად დაერწმუნდი, რომ [თხზულების] „ძენონის, ქსენოფანესა
და გორგიას შესახებ“ ლაიფტიკის ცნობილი კოდექსის პირველი ნაწილი, რომ-
ელსაც ჩვეულებრივ მიიჩნევენ, რომ ქსენოფანეს ეხება, ეძღვნება ძენონს,
მეორე კი — ძენონის შესახებ, — ქსენოფანეს. გამოცემაში [დაშვებელი]
შეცდომა. რომელმაც თავდაპირველად მეც გზას ამატდინა, მომდინარეობდა
იქიდან, რომ პირველ ნაწილში ნახსენებია ქსენოფანეს სახელი, მეორეში კი —
ძენონისა. მაგრამ ეს თავისთავად (ჭერ კიდევ) არაფერს ამტკიცებს. უკეთესა
არგუმენტები საქმარისად მოიპოვება საპირისპირო ნაწილში. მათ თავის წიგნ-
ში იხსენიებს არისტოტელეს, რომელსაც (ჩვეულებრივ) მოაქვს ხოლმე მათი
აზრები, ვისაც ეკამათება.
- ქვ. 2. რა უშლის ხელს იმას, რომ ერთზე 'მეტი სიდიდით უსასრულო იყოს?
ქსენოფანე აღნიშნავდა, რომ უსასრულოა მიწისა და ჰაერის სიღრმე.
- გვ. 310. ზ. 1. ის, რაც არსებობს, არც ერთია და არც მრავალი, არც დაუსაზამო
და არც წარმოშობილი, როგორც ამის დასაბუთებას მელისო და ძენონი
ცდილობენ.
- ქვ. 7. უპირველესად ყოვლისა, [ეს] არ შეესაბამება საქმის ვითარებას, [პირიქ-
ით], ეწინააღმდეგება. სრულებით არ არის აუცილებელი, რომ III თავს მ-
ვაკუთვნოთ და დავუკავშიროთ [ეს ნაწილი], რადგან აქ ლაპარაკია ღმერთის
შესახებ, იქ კი არა.
311. ზ. 10. ერთიანად ხედავს, ერთიანად აზროვნებს, ერთიანად ესმის. არსებულა
ერთი ყველგან იგივეობრივია, ხედავს, ესმის და ყველა სხვა შეგრძნებაა
აქვს.
313. პარმენიდე, როგორც ჩანს, ერთს აკავშირებს აზრთან, მელისო კი მატერიასთან.
ამიტომ პირველი მას განსაზღვრულს უწოდებს, მეორე კი — განუსაზღვრელს.
ქსენოფანემ მათზე აღრე გააერთიანა [ისინი] (როგორც ამბობენ, პარმენიდე
მ-ს მისწავლე იყო), თუმცა არაფერს განმარტავდა და, როგორც ჩანს, მის

(ე. ი. ერთი) ბუნებას არც ერთი მხრივ არ ეხებოდა, არამედ, კერძოდ რა ერთიან ზეცას, ამტკიცებდა, რომ ერთი — ღმერთია.

ზ. 11. არაფერს განმარტავდა.

314. ზ. 2. ერთიანი საწყისი, ანუ ერთი არსი არც განსაზღვრულია, არც განუსაზღვრელი, არც მოძრავი, არც უძრავი — ამტკიცებს პარმენიდეს მისწავლებული ქსენოფანე — გაღმოგვეცემს თეოფრასტე (იხ. გვ. 325. ქვ. 2).

სქოლ. არ ამტკიცებს, რომ არსი არც განსაზღვრულია და არც განუსაზღვრელი. აქვე. ერთი საწყისი, ანუ ყოვლადი ერთი.

316. ქვ. 8. გაერთიანება. განმარტება.

ქვ. 4. იხ. გვ. 314.

317. ზ. 3 იხ. წინა გვერდი.

ქვ. 15. თეოფრასტე ამბობს.

318. ქე. 3. განმარტებულია ტექსტში.

320. ქვ. 2. იხ. გვ. 313.

322. იხ. გვ. 313 და შემდეგ.

323. პირველი სვეტი. თუ არსებობს ყველაზე ძლიერი ღმერთი, იგი უნდა იყოს ერთი, ამბობს [ქსენოფანე]: რადგან, ორი ან მეტი რომ იყოს, არ იქნება ყველაზე ძლიერი და სრულყოფილი, რადგან მრავალთაგან თითოეული ღმერთი სწორედ ამგვარს უნდა იყოს. ასეთია ღმერთის (არსება) და მისი ძალა, რომ ძალმოსილი იყოს და არა მორჩილი და ყველაზე ძლიერი იყოს. ხოლო თუკი არ არის უძლიერესი, ამის გამო ვერც ღმერთი იქნება.

მეორე სვეტი. არსი რომ ერთია, (ქსენოფანე) ცხადყოფს იმით, რომ ის ყველაზე ძლიერია. მრავალი რომ იყოს, ამბობს [ქსენოფანე], მაშინ ყველას თანაბრად უნდა ერგოს ძალაუფლება, ღმერთი კი უძლიერესია და საუკეთესო.

324. 1 სვეტი. თუკი რაიმე არსებობს, ამბობს (ქსენოფანე), შეუძლებელია, რომ ის წარმოშობილი იყოს. ამას იგი ღმერთზე ამბობს. წარმოშობილი უსათუოდ ან მსგავსისაგან უნდა წარმოიშვას, ან არამსგავსისაგან. არც ერთია შესაძლებელი, არც მეორე. არ ეგების მსგავსს წარმოიშვას მსგავსისაგან, ან წარმოიშვას იგი. რადგან ისინი ყველანაირად მსგავსნი არიან და თანაბარი დამოკიდებულება აქვთ ერთმანეთთან. არც არამსგავსისაგან წარმოიშობა არამსგავსი. უფრო სუსტისგან რომ უფრო ძლიერი წარმოიშობოდეს... მაშინ არსი არარსისგან წარმოიშობოდა, რაც შეუძლებელია, (უოველივე) ამის გამო ღმერთი მარადიულია (იხ. აგრეთვე გვ. 420. ქვ. 5).

11 სვეტი. წარმოუქმნელი რომ არის (ღმერთი) ცხადყოფდა იმით, რომ წარმოშობილი უსათუოდ წარმოიქმნება ან მსგავსისაგან, ან არამსგავსისაგან. მაგრამ მსგავსი არ განიცდის მსგავსის ზემოქმედებას, ამბობს (ქსენოფანე), რადგან არ შეჭფერის მსგავსს არც წარმოშობა მსგავსისაგან და არც მისი შექმნა. არარსისგან რომ წარმოიშობოდეს, მაშინ არსი წარმოიქმნებოდა არსისაგან. ამგვარად ამტკიცებდა, რომ (ღმერთი) დაუსაბამოა და მარადიული (იხ. აგრეთვე გვ. 429. ქვ. 10).

ქვ. 3. პლატონის ცილისმწამებელთა წინააღმდეგ.

325. ქსენოფანეს, რომელსაც უსმენდა პარმენიდე და რომლის მიმდევარიც იყო, თეოფრასტე სრულებით არ განიხილავს ფიზიკოსთა შორის, არამედ სხვა ადგილს მიუჩენს მას. იგი ამბობს, რომ ქსენოფანე ერთიანსა და უნივერსალურს უწოდებდა ღმერთს, რომელიც მისი სიტყვებით ერთია, დაუსაბამო, უძრავი და მარადიული. ამასთან ერთად, გარკვეული ზრით, არც განსაზღვრულია, არც განუსაზღვრელი, მეორე მხრივ კი განსაზღვრულია და თანაც

სფეროსებრი. მაშასადამე, შემეცნების სხვადასხვა მეთოდით ამტკიცებს, რომ სამყარო და გონება იგივეობრივია. ამას მხოლოდ თეოფრასტე როდი ამბობს. იგივეს იმეორებენ ქსენოფანეს შესახებ აგრეთვე ნიკოლოზ დამასკელი და ალექსანდრე აფროდიზიელი.

ქვ. 2. თეოფრასტეს ცნობით, პარმენიდეს მასწავლებელი ქსენოფანე აღიარებდა ერთიან საწყისს, ანუ ერთ არსს, (რომელიც) არც განსაზღვრულია, არც განუსაზღვრელი, არც მოძრავი, არც უძრავი. (თეოფრასტე) ეთანხმება იმას, რომ აღნიშნული აზრი სხვა მეცნიერებას უფრო (მიეკუთვნება), ვიდრე ფიზიკას, რადგან ამ ყოვლად ერთს ქსენოფანემ უწოდა ღმერთი. ამტკიცებს, რომ არსი ერთია... დაუსაბამოდ და მარადიულად აცხადებდა მას... არც განუსაზღვრელია და არც განსაზღვრული... უარყოფს მის მოძრაობასაც და უძრაობასაც... ასე რომ, როცა ამბობს, რომ უცვლელად რჩება და არ მოძრაობს (ღმერთი), იმას კი არ ამტკიცებს, რომ მოძრაობის საწინააღმდეგო უძრაობა-აშია, არამედ იმას, რომ (იგი) გამორიცხავს მოძრაობასაც და უძრაობასაც. თუმცა ნიკოლოზ დამასკელი თავის (თხზულებაში) „ღმერთების შესახებ“ აღნიშნავს, რომ (ქსენოფანე) საწყისს მიიჩნევდა განუსაზღვრელად და უმოძრაოდ, ალექსანდრე კი (ამტკიცებს), რომ (ქსენოფანეს აზრით) იგი განსაზღვრულია და სფეროსებრი. ზემოთქმულიდან ნათელია, რომ იგი არ აღიარებდა (ერთს) არც განსაზღვრულად და არც განუსაზღვრელად. განსაზღვრულსა და სფეროსებრს კი იმიტომ უწოდებს, რომ ყოველი მხრივ თანაბარია. და ამბობს აგრეთვე, რომ (ღმერთი) ყოველივეს იმეცნებს (იხ. 433).

327. იხ. 325—326.

ქვ. 1. აღნიშნული აზრი სხვა მეცნიერებას უფრო (განეკუთვნება), ვიდრე ფიზიკას.

328. სქ. ამ ყოვლად ერთს ქსენოფანე უწოდებდა ღმერთს.

329. ამბობს, რომ ღმერთია 1) მარადიულიც 2) ერთიც, 3) ერთგვაროვანი და განსაზღვრულიც, 4) სფეროსებრი, 5) ყოველი ნაწილით მგრძნობიარე. 1) იმიტომ ღმერთი მარადიულია. 2) ამბობს, რომ თუკი ღმერთი ყველაზე ძლიერია, ერთი უნდა იყოს. 3) ერთი არსი ერთგვაროვანია. 5) ხედავს, ესმის და ყველა სხვა შეგრძნებაცა აქვს... 4) არსი ყოველმხრივ ერთგვაროვანი სფეროს მსგავსია.

339. სქ. ღმერთები არც უარყო და არც ღმერთით აუარა მათ გვერდი. სჯეროდა, რომ მათი შექმნილი კი არ არის ჰაერი. არამედ თავად წარმოიქმნენ ჰაერისაგან.

რისგანაც (იგულისხმება ჰაერისგან) წარმოიშენენ ღმერთები და ქალღმერთები.

341. ყველა ღმერთთაგან უძლიერესს.

344. ზეესო, ძვირფასო, მიყვირს შენი: შენ განაგებ ყოველივეს... თითოეული ადამიანის აზრი და სული შეცნობილი გაქვს...

როგორღა ურიგდება შენი გონება იმას, რომ ერთნაირი ხვედრი ერგებათ უკეთურებს და სამართლიან ადამიანებს.

351. სამოცდაშვიდი წელი გასრულდა, რაც ჩემი ფიქრებით დავეხეტები ელადის მიწაზე. მაშინ დაბადებიდან ოცდახუთი წლისა ვიყავი დაახლოებით, თუკი შემიძლია, რომ სიმართლე ვთქვა (ამის შესახებ).

352. ქსენოფანე ასზე მეტი წლისა იყო.

ქსენოფანემ იცხოვრა ოთხმოცდათერთმეტი წელი.

353. ზ. 12. საკუთარი გზა გაიყვალა და გვერდი აუქცია ყველა ზემოსხენებულ (ფილოსოფოსს).

354. ზ. 1. უპირისპირდებოდა თალესის აზრებს.

- ზ. 5. როგორც ჩანს, (თალესი) პირველად ატარებდა რაღაც ასტროლოგიურ დაკვირვებებს და როგორც ვედემოსი ამბობს „ასტროლოგიის ისტორიაში“ მზის დაბნელება და შემობრუნება უწინასწარმეტყველებია, ამის გამოა ქსენოფანე მისით... აღტაცებული.
- ზ. 13. ერთიანად ხედავს, ერთიანად ესმის, მაგრამ არ სუნთქავს.
- ქვ. 5. როგორც ჩვენი სული, რომელიც პაერს (წარმოადგენს), გვკრავს ჩვენ, ასევე მოიცავს მთელ კოსმოსს პაერს და სუნთქვა.
355. სქ. არსებობს სიყაროელე, და უსასრულო პნევიდან აღწევს იგი ზეცაში, რომელიც თითქოს ისუნთქავს (მას).
356. იხ. გვ. 167.
- სქ. 3. თავად მღეროდა საკუთარ (ნაწარმოებებს).
358. უარესი სიტყვის უკეთესად გარდაქმნა.
359. ზ. 4. თავიდანვე როდი აუწყეს ყოველივე ღმერთებმა მოკვდავთ, ღროთა განძავლობაში მაძიებელნი აგნებენ უკეთესს.
359. ზ. 16. თხის ფეხი რომ გააგზავნე, (სანაცვლოდ) ნაპატივები ხარის მსუქანი ბარკალი მიიღე — საპატიო (ძღვენი) კაცისთვის, რომლის სახელიც მთელს ელადამი გაურცელდება და არ გაქრება, სანამ ელადის აედთა მოდგმა იარსებებს.
- სქ. თავმდაბლური.
360. ზ. 2. არ არის სამართლიანი უპირატესობა მიანიჭო ძალას სასიკეთო სიბრძნის წინაშე.
- ზ. 10. ლაზოს პერმიონელმა მხდალი უწოდა ქსენოფანეს, რომელმაც არ ისურვა მასთან კოქის თამაში. (ქსენოფანე) დაეთანხმა მას, რომ ყოველად მხდალი და გაუბედავია, როცა (საქმე ეხება) სამარცხვინო (საქციელს).
- ქვ. 3. პომეროსი კი, რომელსაც შენ დაციინი, სიკვდილის შემდეგაც ათი ათასზე მეტ (კაცს) არჩენს.
- სქ. 2. თარგმანი ტექსტშია.
362. ქვ. 9. ქსენოფანესთან იყო აგრეთვე მორალური ფილოსოფიის ზოგიერთი დებულება.
- ქვ. 8. ქსენოფანე კოლოფონელის ფილოსოფიის მორალური ნაწილის შესახებ.
- ქვ. 3. გულუბრყვილო გონიერება.
363. თავდაპირველად კეთილმოსურნე ვაყკაცთ უნდა ღმერთს უძღვნან ჰიმნი, საზეიმო ზოტბითა და წმინდა სიტყვებით... და არ მიმართონ ტიტანების, გიგანტებისა და კენტავრების ბრძოლებს — ძველთა მონაპორს. არც გაცხარებულ შეფოთიანობას, არაფერია ამაში კარგი. ღმერთებისადმი კრძალვა კი ყოველთვის სასიკეთოა.
364. თუკი ვინმე მოიპოვებს გამარჯვებას ოლიმპიაში, პიზის ტალღებთან, იქ, სადაც წმინდა მიწა ზევსის, ან ფეხმარლობაში, ან ხუთქილში, ან კილაობაში, ან ოფლისმღერელ კრივეში, ანდა (იმ) საშინელ პაექრობაში, პანკრატონს რომ უწოდებენ, მოქალაქეთა თვალში იგი სახელს გაითქვამს და მოიპოვებს გამორჩეულ საპატიო (ადგილს) შეჯიბრებებში, ქალაქის ქონებიდან მიიღებს სურსათს, თანაც საჩუქარს, რომელიც ძვირფასი სახსოვარი იქნება (მისთვის). იგივე ხვედრი ელის მასაც, ვინც ცხენებით გაიმარჯვებს, ჩემზე უღირსიც რომ იყოს (იგი).
- ქვ. 14. ჩვენი სიბრძნე ხომ კაცთა და ცხენთა ძლიერებაზე უკეთესია.
365. ზ. 8. სათაყილო არ არის სმა, როცა (კაცს შეუძლია) სახლში თანმხლების გარეშე დაბრუნება, თუკი არ არის ძალზე მოხუცი. კაცთაგან ის არის საქებარი,

ვინც ნასემიკ აპელანებს გონივრულ აზრებს, რადგან ხსოვნა და ძალა ღირსებისა არ უღუნდება.

- ზ. 14. შეზავებისა კილიკში ნუ ჩაასხამ პირველად ღვინოს, ჯერ წყალი (ჩაასხი), შემდეგ კი ღვინო.
- ქვ. 6. უსარგებლო ფუფუნება გადმოიღეს ლიდიელთაგან, სანამ ჯერ კიდევ საშინელი ტირანისგან თავისუფალნი იყვნენ, მოდიოდნენ მოედანზე ათას კაცზე ანა ნაკლებნი, მეწაპული მოსასხამებით, ამპარტაყანნი, სავანგებო ვარცხნილობით თავმოქონენი, ნელსაცხებლის სუნით გაქვინთლნი.
366. ზ. 4. ზამთარში, რბილ სარეცელზე ცეცხლის პირას წამოწოლილი, დანაყრებული, ტკბილ ღვინოს აყოლებდეს თხილს და ამგვარად უნდა საუბრობდეს (კაცი).
- ზ. 18. რადგან ეს უფრო საჭირობოტოა.
367. კეთილ საქმეთა აღსრულება შეძლოს.
369. სქ. არისტოტელე ამბობს, რომ იგი (ძენონი) გახდა დილაექტიკის აღმომჩენი.
370. ზ. 11. იხ. დანელიასეული თარგმანი გვ. 454.
- ზ. 13. დაწერა.. კესიოდესა და ჰომეროსზე და ჰკიცხავდა მათ მონათხრობს ღმერთებზე.
- ზ. 17. ღმერთებს ყველაფერი მიაწერეს ჰომეროსმა და ჰესიოდემ, რაც კი სამარცხვინო და გასაკიცხია ადამიანთა შორის, რათა გახმაურებულიყო (მათი) უგვაინო საქმეები — ქურდობა, მრუმობა და ერთმანეთის მოტყუება.
371. მაგრამ მოკვდავნი მიიჩნევენ, რომ ღმერთებიც (მათ) მსგავსად იბადებიან, აქვთ ისეთივე ჩაცმულობა, ხმა და აღნაგობა.
372. ზ. 1. მოკვდავნი.
- ზ. 13. ღმერთების შესახებ ცხადყო, რომ მათ შორის არ არის არავითარი ჰეგემონია, რადგან რომელიმე ღმერთთაგანს არ შეჰფერის (სხვას) დაექვემდებაროს, რადგან არც ერთი მათგანი არავის არ საჭიროებს.
- ქვ. 13. მე არ მჯერა, რომ ღმერთებს უყვართ ნებადართველი სარეცელი. არც არასოდეს მიმიჩნევია და არც ვირწმუნებ, რომ ბორკილი ბოჭავს მათ ხელებს, არც ის, რომ ერთი მეორის მბრძანებელად გამხდარა, რადგან ღმერთს, თუკი ის მართლაც ღმერთია, არაიან სჭირდება.
- ქვ. 7. მბრძანებლობა (შეუზღუდავი), მბრძანებელი (დესპოტი), ძალაუფლება.
- ქვ. 4. კეთილი დესპოტები.
- ქვ. 2. ძალაუფლება, მმართველობა.
374. ზ. 1. ეთიოპელები ამბობენ, რომ მათი ღმერთები აპრეხილცხვირიანნი და შავები არიან, თრაკიელებს კი (ისინი) ცისფერთვალა და ცეცხლისფერთმიანებად ესახებათ.
- ზ. 7. მაგრამ რომ ჰქონდეთ ხელები ხარებს, ცხენებს, ან ღომებს და (ამ) ხელებით შეეძლოთ ხატვა, და კაცთა მსგავსად რაიმეს შექმნა, ცხენები ცხენთა მსგავს, ხარები ხართა მსგავს ღმერთებს გამოსახავდნენ და იმგვარ სხეულს შეუქმნიდნენ მათ, როგორი აღნაგობაც აქვს თითოეულ (მათგანს).
377. ადამიანთაგან განსხვავებული ღმერთი წარმოისახა.
379. გაგონილი (დებულებები).
380. სავსებით უარყო წინასწარმეტყველება.
- სქ. ქსენოფანე და ეპიკურე უარყოფენ მანტიკას (წინასწარმეტყველების ხელოვნებას).
383. ზ. 3. მიწისაგან წარმოსდგება ყოველივე და ყოველივე მიწაში აღესრულება.
- ზ. 7. მიწა და წყალია ყოველი, რაც იბადება და წარმოიქმნება.
- ზ. 9. ყველანი მიწისა და წყლისგან წარმოიქმნით.

384. ზ. 1. შეერთება — გამოყოფა. გასქელება — გათხელება.
- ზ. 9. ერთი და იგივეა ცოცხალი და მკვდარი, ფიზიკური და მძინარე, ახალგაზრდა და მოხუცი.
- ქვ. 7. მიწა.
386. ზ. 11. მიწიდან არის ყოველი.
387. ზ. 4. იხ. 383 ზ. 9.
388. ზ. 4. იხ. გვ. 454 დანელიასეული თარგმანი.
- ზ. 15. მიწისაგან წარმოსდგება ყოველივე და ყოველივე მიწაშივე აღესრულება. ვლადიმირ კრეველის შესახებ, შეხედულება ყველაფერზე; ყველანი მიწისა და წყლისაგან წარმოიქმნებიან.
390. ქვ. 9. ქსენოფანეს (აზრით), მზე აალებული ღრუბლებია. ქსენოფანეს (აზრით), (მთვარე) ცეცხლმოდებული ღრუბელია.
- ქვ. 2. რასაც უწი ემბრ ირისს (ციხარტყელას), ისიც ღრუბელია, შესახებდალ მეწამული, წითელი და მუვანე.
- სქ. 2. ყოველივე წარმოიშობა მიწისაგან, მზე და ვარსკვლავები კი; ამბობს (ქსენოფანე), ღრუბლებისაგან.
- სქ. 3. ქსენოფანე ყოველივე ამას (კომეტებს, მოხეტიალე ვარსკვლავებსა და მეტეორებს) ააღებელი ღრუბლების შეერთებისა და მოძრაობის შედეგად (მიიხსენებს).
391. ზ. 4. ქსენოფანეს (აზრით), ელვა გაბრწყინებულ ღრუბელთა მოძრაობის შედეგად წარმოიშობა.
- ზ. 9. ზღვა წყაროა წყლისა, წყაროა ქარის: რადგან დიდი ზღვის გარეშე არც ღრუბლებში მონაეარდე ქარი და არც იქიდან გამოვარდნილი ქარიშხალი, არც მდინარეთა ტალღები, ან ეთერის წვიმის ნაქადი არ იქნებოდა. დიდი ზღვა არის ღრუბელთა, ქართა და მდინარეთა მშობელი.
- ქვ. 5. ქსენოფანე ამბობს, რომ მიწისა და ჰაერის სიღრმე უსასრულოა. (იხ. გვ. 398, ზ. 1).
392. ზ. 1... უსაზღვრო რომ იყოს მიწის სიღრმე და ჰაერის სივრცე, როგორც მრავალთა ენა მეტყველებდა ფუჰად და ბაგენიც დაშვარა ამოდ, რადგან ყოველის (მხოლოდ) მცირე (ნაწილსა) სკვრეტდნენ.
- ზ. 7. (ვარსკვლავთა) ამოსვლა და ჩასვლა არის (მათი) ანთება და ჩაქრობა.
- ზ. 13. ქსენოფანეს (აზრით), მზის დაბნელება შედეგია (მისი) ჩაქრობისა.
- ზ. 14. ქსენოფანე (ამბობს), რომ არსებობს მრავალი მზე და მთვარე დედამიწის კლიმატის, სეგმენტების და ზონების შესაბამისად. ხოლო გარკვეულ დროს, მზის დისკო ვარდება დედამიწის სეგმენტში, რომელიც ჩვენ მიერ დაუსაზღვრელია და ამგვარად, (მისი) სიცარიელეში ჩავარდნა (მზის) დაბნელებად აღიქმება.
- სქ. ვრცელი ეთერი. ქვ. 1. მიწის სიღრმე და ეთერის სივრცე.
393. ზ. 1. გადმოგვცემს, რომ მზის დაბნელება მთელ თვეს (გრძელდებოდა) და აგრეთვე მოგვითხრობს (ისეთ) სრულ დაბნელებაზე, რომ დღე დამედ გამოჩნდა.
- 394—395. ნათელია, რომ დროთა განმავლობაში გამუდმებით ეშვება და ნელ-ნელა იძირება ზღვაში.
- 394 სქ. 1. ქსენოფანეს (აზრით), მზის დაბნელება (დილის მისხედით — ჩასვლა) შედეგია (მისი) ჩაქრობისა (შდრ. გვ. 392. ზ. 13).
- სქ. 3. მზე ვერ გადადებდა ზომას (იხ. ტექსტ. გვ. 163. ქვ. 4).
- სქ. 5. მზე სასარგებლოა სამყაროსა და მასში (მყოფ) ცოცხალ არსებობათა წარმოშობისა და მოწესრიგებისათვის, მთვარე კი განზე რჩება.

395. ზ. 4. ყველა ადამიანი იღუპება, როდესაც ზღვაში ჩაძირული მიწა ტალახად იქცევა.
- ქვ. 7. მათგანაა წარმოშობა არსებულთა და მოსპობაც მათშივეა.
- ქვ. 3. ყოველი წარმოქმნილი წარმავალია.
- სქ. 3. სულაც არ ვამტკიცებ, რომ ადამიანი ჰაერია, მსგავსად ანაქსიმენესი, ან წყალი, მსგავსად თალესისა, ან მიწა, როგორც ერთგან (ამტკიცებს) ქსენოფანე.
396. ზ. 12. ანაქსიმანდრე, ანაქსიმენე, არქელაოსი, ქსენოფანე, დიოგენე, ლეკვიუ, დემოკრიტე, ეპიკურე (ალიარბდენენ), უსასრულო სამყაროებს, რომელთაც გარს აკრავთ უსასრულობა.
- ზ. 18. ყოველი მხრივ გარემოცული.
- ზ. 21. წინ, უკან, ზემოთ, ქვემოთ, მარჯვნივ, მარცხნივ.
397. ქვ. 11. დედამიწის ზედა საზღვარს, რომელიც ჰაერს ეხება, ვხედავთ ფეხქვეშ, ხოლო ქვედა ვრცელდება უსასრულობაში.
- ქვ. 6. უსასრულოა მიწის სიღრმე და ჰაერის სივრცე (შდრ. 392. ზ. 1.)
- ქვ. 2. დედამიწის ქვედა (ფენა) უსასრულოა... უსასრულობაში აქვს ფესვი გადგმული... რათა თავსატეხი არ ჰქონოდათ მიზეზის მკვლევარებს.
398. ზ. 1. ამბობს, რომ მიწისა და ჰაერის სიღრმე უსასრულოა (იხ. 391. ქვ. 5). ქსენოფანე (ამბობს), რომ (დედამიწის) ქვედა ფენას ფესვი უსასრულობაში აქვს გადგმული.
- დედამიწა უსასრულოა და არც ჰაერით, არც ზეით არ არის გარშემორტყმული.
- ნათელია, რომ დედამიწა უსასრულოა და არ არის ყოველი მხრიდან შემოსაზღვრული ჰაერით.
- ზ. 8. არ ვიციან, რომელია თხზულებებს ამის შესახებ, ხელთ არ ჩამვარდნა (ისინი), რომლებშიც დედამიწის ქვედა ფენას მიიჩნევენ უსასრულოდ და ექვრობს, რომ მიწის უკიდურეს ზღვართან (მომიქნავე) სივრცე და ეთერია უსასრულო და ამის გამო უსასრულობაში ჩაძირულ მიწას მიიჩნევენ უძრავად... მიწის სიღრმე შეიძლება მათზეც ითქვას, რასაც მიწა ეფუძნება.
- სქ. ქარაფეუტულად.
403. ზ. 9. ქსენოფანე ამბობდა, რომ ერთნაირად ცდებიან ისინიც, ვინც ამტკიცებს, რომ ღმერთები იზადებიან და ისინიც, ვინც ამბობს, რომ ისინი კვდებიან. ერთიც და მეორეც ნიშნავს, რომ ღმერთები საერთოდ არ არსებობენ.
- ზ. 18. დაუშვებელია, რომ რომელიმე ღმერთთაგანი ემორჩილებოდეს (სხვას). (შდრ. გვ. 323, 372).
404. ზ. 7. ამბობს, რომ ღმერთი ერთია.
408. ღმერთებსა და ადამიანებს შორის უღიადესი — ერთია ღმერთი, არც გარეგნობით არ ჰკავს მოკვდავთ, არც აზროვნებით (შდრ. ტექსტ. გვ. 373).
409. ზ. 6. ღმერთებს შორის უღიადესი.
- ზ. 10. აღნიშნავს, რომ თუ ღმერთი ყველაზე ძლიერია, — იგი ერთი უნდა იყოს... ამაშია ღმერთის (არსება) და ძალა, რომ იყოს ძალმოსილი და არა მორჩილი. და იყოს ძლიერი ყოველთა ზედა.
- ქვ. 8. მრავალნი რომ ყოფილიყვნენ, ერთი მხრივ უფრო ძლიერი იქნებოდნენ, მეორე მხრივ კი უფრო სუსტნი ურთიერთმიმართებაში. (მაშინ) არც ღმერთები იქნებოდნენ: რადგან ღვთაებრივს არ შეჰფერია ემორჩილებოდეს (სხვას). თანაწორნი რომ ყოფილიყვნენ, არც მაშინ იქნებოდნენ ღმერთის ბუნება, რომელსაც მართებს იყოს უძლიერესი. თანაბარი კი თანაბარზე არც უკეთესია და არც უარესი. ასე რომ, თუკი ღმერთი არის, და არის ასეთი,

მაშინ ღმერთი მხოლოდ ერთია. ასე რომ არ იყოს, ვერ შეძლებდა (ადნერ-
ლებნა) ყოველივე, რასაც მოისურვებდა. მართლაც ვერ შეძლებდნენ, მრავალნი რომ იყვნენ. ასე რომ, (ღმერთი) მხოლოდ ერთია.

- სქ. 3. მისი (ე. ი. ღმერთის) ერთობა ნათელყო იმით, (იმ საბუთით), რომ იგი უძლიერესია.
410. ზ. 4. ამბობს, რომ ღმერთი არის... ერთი.
- ზ. 7. ღმერთების შესახებ ცხადყო, რომ მათ შორის არ არის არავითარი მმართველობა, რადგან ღმერთთაგანს არავის შეპყვრის ბატონობას დაემორჩილოს, რადგან არც ერთს არც ერთი მათგანი სრულებით არ სჭირდება (შლრ. გვ. 372).
- ქვ. 15. მოკვდავნი კი ფიქრობენ, რომ ღმერთები იბადებიან.
- ქვ. 9. ღმერთებისადმი კრძალვა კი ყოველთვის სასიკეთოა (ფრაგმ. სრულად იხ. გვ. 363).
411. ზ. 6. ყოველივე ღმერთებისგან (მომდინარეობს): ბრძენთა მეგობრებიც ღმერთები არიან.
412. ქვ. 8. აზრთა მთელი წყება, რომლის ავტორი და წარმმართველი იყო იგი, არ არის ერთდროულად შექმნილი. როგორც თავადაც მიაჩნდა, ნებისმიერ საკითხში, ადამიანის ყოველგვარ კვლევაში ასე ხდება.
- ქვ. 2. ერთი ღმერთი ღმერთთა შორის.
- სქ. 1. რწმენა. სიბრძნე.
413. ქვ. 1. გესლიანი სიტყვებით ყველას გამჟირდავი.
- სქ. 3. ორი რამ ჩანს ჩემთვის ნათლად: რომ მთლიანად პოემას მიცემული აქვს „საიქიოში ჩასვლის“ ფორმა და პირველ წიგნში აღწერილია „სიტყვებით პაექრობა“ ფილოსოფოსთა შორის. მესამე ნათლად არ ჩანს, მაგრამ... ტიმონის დასკვნით ქსენოფანე მეორე და მესამე წიგნში ზოგიერთი ფილოსოფოსის შესახებ მსჯელობს.
414. ნეტავ მეც მრგებოდა წილად მყარი გონების მადლი, ორმხრივ მზირალსა! მაგრამ ვერაგმა გზამ გამაბრიყვა მოხუცებული და გამოუცდელი ყოველგვარ დაქვეებაში. რასაც კი ვადაწვედი ჩემი გონებით, ყოველივე ერთში წყდებოდა, ყოველი არსებული მოემართებოდა ყოველგნით და ერთ მსგავს ბუნებად იქცეოდა.
415. მაძიებელი დროთა განმავლობაში აგნებენ საუკეთესოს (სრულად იხ. გვ. 359-ზ. 4.).
417. ერთი ღმერთია ყოველივეში. ზევსი თავია, ზევსი შუაგულია, ზევსისგან წარმოიშვა ყოველივე.
419. ქსენოფანედან დაწყებული, და კიდევ უფრო ადრეც, ჩვენში არსებულ ელველთა მოდგმის გადმოცემებს თავიდან ბოლომდე გასდევს (აზრი), რომ ეგრეთწოდებული მრავალი, არის ერთი არსი.
420. ქსენოფანემ მათზე (ე. ი. პარმენიდესა და მელისოზე) ადრე ერთიანად ცნო... მთლიანი ზეცის მკვერტელმა ადიარა, რომ ღმერთი არის ერთი. ვინც კი ამ ადგილს შეეხო, სხვადასხვაგვარი აზრი გამოთქვა.
- ქვ. 10. თქვა, რომ ყოველივე ერთია.
422. ზ. 14. საწყისი უსათუოდ უნდა იყოს ერთი, ან არაერთი, რომელსაც მრავალს უწოდებენ. თუკი ერთია, ან მოძრავი (უნდა იყოს), ან უძრავი. ან უსაზღვროა, როგორც მელისო სამოსელი უნდა ამბობდეს, ან განსაზღვრული, როგორც პირეტოსის შვილი ელვატელი პარმენიდე (ფიქრობს). ფიზიკურ ნივთიერებებზე კი არ ლაპარაკობდნენ ისინი, არამედ-ქვეშაირიტ არსზე.
- ქვ. 15. იხ. 375. ქვ. 2.

- ქვ. 2. არც აღრე ყოფილა, არც იქნება, აწმყოში არის — ყოვლად მთლიანი, ერთი, მარადი.
423. ქვ. 12. თუკი მხოლოდ ერთი (არსებობს), თანაც (სწორედ) ამგვარი ერთი, (ის) ჯერ კიდევ არ იქნება საწყისი; საწყისი ხომ რაიმეს, ან რალაცეების საწყისია:
- ქვ. 9. მთლიანი (ერთბამი), ყოველი (საყოველთაო), ერთი, მარადიული.
- ქვ. 8. ორი საწყისი და ორი მიზეზი... აღიარა (პარამენიდემ) თბილი და ცივი, როგორცაა ცეცხლი და მიწა.
424. ზ. 5. რასაც კი გადაეწვდი ჩემი გონებით, ყოველივე ერთში წყლებოდა, ყოველი არსებული ყოველმხრივ მოემართებოდა და ერთ მსგავს ბუნებად იქცეოდა (სრულად იხ. გვ. 414).
- ქვ. 11. ამბობს, რომ შეუძლებელია, თუკი რაიმე არსებობს, რომ (ის) წარმოშობილი იყოს. ამას ღმერთის შესახებ. ამბობს (იხ. გვ. 428, გვ. 324. I სვ).
- ქვ. 4. ყოველივე ერთია ... და ის არის ღმერთი.
- ქვ. 2. მხოლოდ (იმას, რომ) ყოველივე არსებული ერთია.
425. ცვალებადობის მიზეზი.
428. ქვ. 5. ამბობს, რომ შეუძლებელია, თუკი რაიმე არსებობს, რომ (ის) წარმოშობილი იყოს. ამას ღმერთის შესახებ ამბობს. წარმოშობილი უსათუოდ ან მსგავსისგან უნდა წარმოიშვას, ან არამსგავსისგან. ერთიც და მეორეც შეუძლებელია, რადგან მსგავსს ისევე არ შეჰფერის წარმოშვას მსგავსი, როგორც წარმოიშვას მისგან. ისინი ხომ საეესებით მსგავსნი არიან და ერთნაირი დამოკიდებულება აქვთ ერთმანეთთან. არც არამსგავსისგან წარმოიშობა არამსგავსი. უფრო სუსტიდან უფრო ძლიერი რომ წარმოიშობოდეს, ან უფრო მცირედან უფრო დიდი, ან უარესისგან უკეთესი... მაშინ ან არარსი წარმოიქმნებოდა არსისგან, ან არსი არარსისგან; რაც შეუძლებელია.
429. ქვ. 10. წარმოუქმნელი რომ არის (ღმერთი) ცხადყოფდა იმით, რომ წარმოშობილი უსათუოდ წარმოიქმნება ან მსგავსისაგან, ან არამსგავსისაგან. მაგრამ მსგავსი არ განიცდის მსგავსის ზემოქმედებას (იხ. 324 გვ. 11 სვეტი).
- ქვ. 2. ის (ე. ი. ყოველი) რომ წარმოიშობოდესო, ამბობს (ქსენოფანე), ამის გამო ის აუცილებლად არარსი (იქნებოდა): არარსი კი არც წარმოიშობა, არც არაფერს წარმოქმნის არარსი და არც წარმოიშობა რაიმე არარსისგან.
- ქვ. 10. ამის გამო ღმერთი მარადიულია.
- ქვ. 8. იხ. 403 ზ. 9.
431. ელელმა ქსენოფანემ, მათ, ვინც ჰკითხა — შეეწირათ მსხვერპლი და დაეიტორათ ლევიკოთა, თუ არაო — ურჩია: თუკი ღმერთად მიაჩნიათ, არ დაეიტორონ, ხოლო თუ აღამიანად, — არ შესწირონ მსხვერპლი.
- ქვ. 18. ქსენოფანე არწმუნებდა ეგვიპტელებს, რომ, თუკი ოზირისს მოკვდავად მიიჩნევენ, ნუ სცემენ თაყვანს, რახან მოკვდავია, ხოლო თუ ღმერთად აღიარებენ, ნუ დასტირიან.
- ქვ. 16. ფიზიკოსი ქსენოფანე, როცა ხედავდა, რომ ეგვიპტელები (რელიგიური) დღესასწაულის დროს მოთქვამდნენ და გლოვობდნენ, მეგობრულად შეახსენებდა: „თუკი ესენი ღმერთები არიან, ნუ გლოვობთ მათ, ხოლო თუ აღამიანები, ნუ სწირავთ მსხვერპლს.“
- ქვ. 11. (ამბობს), რომ ღმერთი მარადიულია.
- ქვ. 10. ცხადად აჩვენა, რომ მარადიულია (ღმერთი).
- ქვ. 9. ქსენოფანე კოლოფონელი... ამბობს, რომ ღმერთი მარადიულია.
432. ამბობს, რომ იგივეობრივია... არც წარმოიშობა და არც ხრწნას ექვემდებარება..
- სქ. 2. არც აღრე იყო, არც იქნება, არამედ ყოვლად ერთიანად (ერთბამად) არის აწმყოში.

- სქ. 3. თუ არსებული იცვლება, არ შეიძლება (იგი) იყოს ერთგვაროვანი.
433. ეს ერთი, რომელსაც ღმერთს უწოდებს, არც მოძრავია და არც უძრავი. არა-
არსი ხომ უძრავია, რადგან არც მასში გადადის სხვა და არც ის სხვაში. მო-
ძრაობა კი ერთზე მეტ არსს (გულისხმობს), რადგან ერთმა მეორეში უნდა
იმოძრაოს. ასე რომ, არარსში, მართლაც, საერთოდ არაფერი არ მოძრაობს,
რადგან არარსი არანაირად არ არსებობს. თუკი ერთმანეთში გადადიან, არ-
სებული ერთზე მეტი უნდა იყოს. ამის გამო მოძრავი ან ორია, ან (ზოგადად)
ერთზე მეტი, უძრავი კი საერთოდ არ არსებობს. (რაც შეეხება) ერთს,—არც:
უძრავია, არც მოძრაობს. (იგი) არ არის არც არარსისა და არც სიმრავლის მსგავსი:
- ქვ. 2. მულამ ერთ და იგივეში რჩება, არასდროს არ მოძრაობს, არც შექვეყნიწ
ხან ასე და ხან ისე გადანაცვლება.
434. ამგვარად უარყოფს მის მოძრაობასაც და უძრაობასაც. უძრავი ხომ არარსო-
რადგან არც სხვა გადადის მასში და არც ის სხვაში. მოძრაობა ხომ ერთზე
მეტ (არსს გულისხმობს), რადგან ერთი მეორეში გადადის. ასე რომ, როცა
ამბობს, რომ უცვლელად რჩება (ერთიდაიმევეში) და არ მოძრაობს, იმას კი
არ ამტკიცებს, რომ მოძრაობის საწინააღმდეგო უძრაობაში იმყოფება, არამედ
იმას, რომ იგი (ეს მდგომარეობა) გამოირიცხავს მოძრაობასაც და უძრაობასაც
(იხ. აგრეთვე გვ. 325. ქვ. 2).
- ქვ. 10. ერთი არსი ყოველმხრივ ერთგვაროვანია, ხედავს, ესმის და ყველა სხვა
შეგრძნებაცა აქვს. ასე რომ ან იყოს, ღმერთის სხვადასხვა ნაწილი ერთმანეთს
მართავედა, ან იმართებოდა, რაც შეუძლებელია.
436. ქვ. 4. ერთიანად ხედავს, ერთიანად აზროვნებს, ერთიანად ესმის.
- სქ. 1. არც დაყოფილია, რადგან სრულიად ერთგვაროვანია, არსზე.
437. ზ. 3. მთლიანად არის გონება და აზრი.
- ზ. 5. ამასვე სწორად მიაწერს (ღმერთს) ქსენოფანე კოლოფონელი, რომელიც
გვასწავლის, რომ ღმერთი ერთია და უსხეულო.
- ზ. 12. იკვლევდნენ რა ქვეშაირტებას არსებულთა შესახებ, არსებულად მხოლოდ
გრძნობადს მოიჩნევდნენ (იხ. აგრეთვე გვ. 503. ზ. 1).
438. ქვ. 11. ერთი. აზრისმოერი.
- ქვ. 5. ყველგან ერთგვაროვანი არსი (ანუ ღმერთი) სფეროსებრია, არ არის აქ, ან
იქ, არამედ ყველგან.
- ქვ. 3. ამბობს, რომ ღმერთი... სფეროსებრია.
- ქვ. 2. ქსენოფანე (ამტკიცებს, რომ) ყოველივე არის ერთი... და ის არის ღმერთი,
სფეროსებრი ფორმის.
439. ზ. 1. ალექსანდრე (მიიჩნევდა), რომ განსაზღვრულია და სფეროსებრი ის, (რა-
საც) (ქსენოფანე უწოდებდა ერთს).
- ზ. 4. სფეროსებრი ყოველი მხრივ ერთგვაროვანი.
- ზ. 5. ღმერთის არსება სფეროსებრია.
- ქვ. 10. განუსაზღვრელი.
- ქვ. 8. ლუწი, მრავალი, მარცხენა, მდებარებითი, მოძრავი, მრუდე, ბნელი, ბო-
როტი.
- სქ. 3. იგი ამბობს, რომ ღმერთი სხეულია... უსხეულო რომ იყოს, როგორღა
იქნებოდა სფეროსებრი.
- 440 ზ. 9. იხ. თარგმანი გვ. 325, 327.
- ზ. 12. ყოველად ერთი არსი.
- ზ. 14. მარადიულია არსი და ერთი, იგივეობრივი და სფეროსებრი, არც განუსაზღ-
ვრელია და არც განსაზღვრული. განუსაზღვრელი ხომ აზარსებულთა: მას არც
ცენტრი აქვს, არც დასაწყისი და დასასრული. არც სხვა რაიმე ნაწილი არა

აქეს — ასეთია განუსაზღვრელი. ასე რომ, თუ არარსი არ არის, — არის არსი. მრავალი რომ იყოს, ერთმანეთს საზღვარს დაუდებდნენ. ერთი კი არ არის (ამგვარი) — არც არარსს და არც მრავალს არ ჰგავს. ერთია არსი და არ არსებობს (არაფერი), რასაც საზღვარს დაუდებს.

441. ზ. 10. უნაკლო.

ქვ. 13. შენ უნდა შეიცირო ყოველივე, კარგად მომრგვალებული ქვეშაირიტების უწვთოთველი გულიც და მოკვდავთა შეხედულებანი, რომლებშიც (არაფერი) უდავოდ სარწმუნო.

442. ზ. 10. ყველა სხვა ნივთიერებასთან შედარებით უნაზესი და უწმინდესია.

443. ზ. 1. კოსმოსის და ყოველგვარი წესრიგის მიზეზი.

ზ. 2. ასევე ცხოველებში და ბუნებაში.

ზ. 9. ყოველივეს მოწესრიგება.

445. იგივეობრივი რჩება.

ზ. 6. არ არის აქ ან იქ მყოფი.

ზ. 7. უძრავი, მყარი.

447. უპირველესად წარმოიშვა ქაოსი, შემდეგ კი ვრცელი დედამიწა.

448. სქ. (დემოკრიტე) სივრცეს უწოდებს ამგვარ სახელებს — სიცარიელეს, არა-რაობას და უსაზღვროებას.

451. ზ. 10. ქსენიადე კორინთელი, რომელიც დემოკრიტემაც მოიხსენია, მიიჩნევს, რომ ყველაფერი მცდარია, რომ ცდება ყველა წარმოდგენა და შეხედულება, რომ არარსებულისგან წარმოსდგება ყოველივე წარმოშობილი და ყოველივე წარმავალი არარსებულში მოიხსობა. თითქმის იგივე თვალსაზრისი ჰქონდა ქსენოფანეს.

ქ. 13. გვერდს არ უელის არც წარმოშობას, არც მოსპობას.

ქ. 5. მათ (ე. ი. პარმენიდემ და მელისომ) საესებით უარყვეს წარმოშობა და მოსპობა. არსებულთაგან არაფერი არც იბადება, არც ისპობა, არამედ მხოლოდ გვეჩვენება.

452. ზ. 1. იხ. გვ. 451. ქ. 13.

ზ. 4. არც წარმოიშობა, არც ისპობა, არც მოძრაობს.

ზ. 11. მათ (ე. ი. ქსენოფანეს, პარმენიდეს, ძენონსა და მელისოს) მიაჩნდათ, რომ არსი არის ერთი და სხვა საერთოდ არც არსებობს, არც წარმოიშობა რაიმე, არც ისპობა, არც მოძრაობს.

453. სიცარიელე არ არსებობს.

454. მართლაც და, არც ერთი კაცი არ შობილა, და არც დაიბადება ვინმე ნამდვილად მცოდნე ღმერთებისა და ყოველივე იმისა, რის შესახებაც მე ვლაპარაკობ. შემთხვევით კიდევაც რომ გამოთქვას (ვინმემ) უმრავლესობის (შესახებ) სრულყოფილი (აზრი), თავად მაინც არ ეცოდინება ეს. ყველაფერზე (მხოლოდ) შეხედულება წარმოიშობა.

456. ზ. 9. ყოველივეს შესახებ.

ზ. 19. ვამბობ, ამბობს.

სქ. 5. ყოველივე.

457. ზ. 5. ფიქრი (შეხედულება) ყველაფრის შესახებ წარმოიშობა (იხ. გვ. 454).

458. ზ. 1. ავტორისეული თარგმანი იხ. გვ. 491. (იხ. აგრეთვე გვ. 507).

სქ. 2. ამბობენ, რომ დაუპირისპირდა თალესსა და პითაგორას და ეპიმენიდესაც ჰკიცხავდა.

სქ. 3. გზა.

459. მათი (ე. ი. პირონის მიმდევართა) აზრით ქსენოფანეს, ელეელი ძენონიც და დემოკრიტეც სკეპტიკოსები იყვნენ.

11. ქ. 8.. (პირველად) ქსენოფანეს სიტყვა გავრცელდა ელადაში ჩაწერის ღირსად, (რომელშიც) დიდაქტიკასთან ერთად, სხვათა ამპარტავენობის გაიციხეა იყო და საკუთარი სიფრთხილის დაცვა (მაგ. ამგვარი დებულებით), როგორცაა (მხოლოდ) ღმერთმა უწყის ქეშმარიტება.
12. ზ. 9. პარმენიდე, ქსენოფანე უარესი (იგულისხმება ემპედოკლესთან შეღარებით). მაგრამ მინც ცნობილი ლექსებით კიხეავენ მათ ამპარტავენობას, ვისაც, თუმცა არ ძალუძს არაფრის ცოდნა, ბედავენ რომ თავი მცოდნედ გამოაცხადონ.
- ქ. 15. (ქსენოფანე) ცხადყოფს, რომ შეგრძნებები მცდარია და თავად აზრსაც, მთლიანად მათზე დამყარებულს, უარყოფს. (იხ. ტექსტ. გვ. 465).
- ქ. 10. სოტიონი შეცდომით აღნიშნავს, თითქოს, პირველად მან (ე. ი. ქსენოფანემ) განაცხადა, რომ ყოველივე შეუმეცნებელია.
63. ზ. 3. იხ. თარგმ. გვ. 414.
- ზ. 4. თუ ერთი რამის შესახებ აყალიბებს დოგმატურ დასკვნას, ან უპირატესობას ანიჭებს ერთ წარმოდგენას მეორის წინაშე, როცა ზოგადად (მიიხევეს) სარწმუნოდ ან არასარწმუნოდ რომელიმეს ბუნდოვანთაგან (დებულებათაგან), დოგმატიკოსის ხასიათს (დამახასიათებელ ნიშნებს) უახლოვდება, როგორც ამას ცხადყოფს ტომონი, როდესაც ქსენოფანეზე საუბრობს.
- ქე. 1. ორენოვანი.
- ქე. 1. დილსი ყოფნა ზმნის კავშირებითი კილოს პირველი პირის ფორმას ცვლის მოქმედებითი გვარის მიმღეობით.
464. ფიქრობენ, რომ საჭიროა შეგრძნებებისა და წარმოდგენების უარყოფა და რწმენა მხოლოდ საკუთრივ აზრისადმი. პირველად ამას ამბობდნენ ქსენოფანე, პარმენიდე, ძენონი და მელისო.
166. ზ. 13. ბრბოს გამკიცხავი (იხ. ტექსტ. გვ. 481).
- ქე. 12. ტლანქი სულის ადამიანთათვის თვალნი და ყურნი უვარგისი მოწმენი არიან (იხ. ტექსტ. გვ. 171—172).
- ქე. 10. რაც თვალს, ყურს და შესწავლას (ეკვემდებარება), დიდად ვაფასებ.
- ქე. 6. ყნოსვა, გემო, შეგრძნება.
- სქ. 2. სოტიონი კი აღნიშნავს, რომ ზოგიერთების გადმოცემით იგი (პერაკლიტე) ქსენოფანეს უსმენდა.
468. ქე. 16. არსი არის, ან არარსი არ არის.
- ქე. 14. არის არარსი და არის არსი.
- სქ. ზ. 3. არის არსი და არის არარსი.
- ქე. 4. არის არსი და არ არის არარსი.
470. ზ. 1. რწმენა და სიბრძნე.
- ქე. 6. გონების დაძაბვის გარეშე აზანზარებს ყოველივეს აზრით.
- სქ. 2. აზანზარებს; ფლობს.
476. ზ. 6. პავრი, გათხელება, გასქელება.
- ზ. 14. გამოყოფა.
477. ქე. 2. ამბობენ, რომ პარმენიდე მისი (ე. ი. ქსენოფანეს) მოსწავლე იყო სქ. საპირისპიროსკენ მიმართული გზა.
478. ზ. 5. მისი (ე. ი. ქსენოფანეს) მიმდევარი პარმენიდე.
- ზ. 11. ქსენოფანეს უსმენდა ელეელი პარმენიდე პირეტოსის შვილი.
- ზ. 15. თუმცა კი იყო ქსენოფანეს მსმენელი, მაგრამ მისი მიმდევარი არ ყოფილა.
- ქე. 1. როგორც სოტიონი ამბობს, დაუკავშირდა პითაგორელ ამენიასს, დიოხეტეს

შეილს, ღატაკს, თუმცა ქველსა და სათნო კაცს. უფრო მეტად (ერთგულად) მას მისდევდა, სიკვდილის შემდეგ კი ძეგლი აღუმართა.

- სქ. 1). ამბობენ.
479. ზ. 3. საიდანაც (იგულისხმება ელეა) პითაგორელები — პარმენიდე და ძენონი არიან წარმოშობით.
- ზ. 6. ნაკლებ მნიშვნელობას ანიჭებდა მოძღვრებას, ვიდრე ცხოვრების (წესთან) მიმსგავსებას.
- ზ. 7. პითაგორულსა და პარმენიდესეულ ცხოვრებაში ხსნის მპოვნელი.
480. სქ. საიდანაც არის ყოველივე არსებული... მას მიიჩნევენ ყოველივეს საწყისად.
481. ზ. 12. არც ერთი საგანი არ წარმოშობილა უაზროდ, არამედ ყოველივეს (აქვს) საფუძველი და აუცილებლობის (შედგენია).
- ქვ. 1. ბრბო კი გაძღარა, როგორც საქონელი.
482. ზ. 3. ჩემთვის ერთი ათასს (უღრის).
483. ზ. 3. თხზულებათა მოწესრიგება (იხ. გვ. 513).
484. მკვრამ ამგვარი კვლევა-ძიების გზას განარიდე ფიჭრი, ნუ გაიძულე მრავალ-ნაქადი ჩვევა შენი (დაადგე) ამ გზას, ამოქმედო უმიზნოდ მაცქვრალი თვალნი, დახშული ყურნი და ენა.
487. ქვ. 13. აღამიანთათვის თვალნი და ყურნი უეარგისი მოწმენი არიან (იხ. გვ. 466. ქვ. 12; ტექსტში თარგმ. გვ. 171—172).
- ქვ. 8. იხ. 466, გვ. 10.
488. ზ. 6. მრავლისმცოდნეობა არ ასწავლის ქუას (კაცს).
- ქვ. 16. ბევრ მრავლისმცოდნეს არა აქვს ქუა.
489. ზოგნი ამბობენ, რომ არსებულთა მოძრაობა (ნიშნავს) არა იმას, რომ ერთნი მოძრაობენ, მეორენი კი არა, არამედ ყველა და ყოველთვის (მოძრაობს), მაგრამ ჩვენი გრძნობებისთვის (ეს) დაფარულია.
490. ხამს მიღვენება იმისა, რაც საერთოა... თუმცა ლოგოსი საერთოა არსებულთათვის, მრავალნი ისე ცხოვრობენ, თითქოს საკუთარი გონება ჰქონდეთ.
- ზ. 6. ფიზიკლათათვის ერთიანი და საყოველთაოა სამყარო, მძინარეთაგან. კი თითოეული მიღრეკილია საკუთარისკენ.
491. ზ. 1. იგივე ფრაგმ. იხ. 458 ზ. 1 (იხ. გვ. 507).
- ზ. 7. არსი და არარსი იგივეობრივია.
- ზ. 10. არაფრის მცოდნე მოკვდავნი, თანაბრად ყრუნი და ბრმანი, გაოგნებულნი, ორთავეიანი, გზააბნეულთა მოღვმა.
492. აეტორისეული თარგმანი იხ. წინა გვერდზე.
493. არისტოტელე ამბობს, რომ იგი (ე. ი. ძენონი) დიალექტიკის აღმომჩენი გახდა.
- ქვ. 3. სხეული — სამარე (იხ. ამის შესახებ გვ. 236).
- ქვ. 13. თავის თავიდან არის და თავის თავში მკვიდრდება.
- ქვ. 4. არ მისდევდა მას.
497. ზ. 1. დიად ბორკილთა ზღუდეში. ძალმოსილი აუცილებლობა საზღვრის ბორკილით ზღუდავს და კრავს მას ყოველი მხრიდან.
- ზ. 6. დაუშვებელია, რომ არსი უსაზღვრო იყოს.
- ქვ. 15. ყოველივე უწყვეტია, რადგან არსი არსს ეკვრის.
- ქვ. 11. არის... ერთი.
- ქვ. 9. მოქმენი იმისა, რომ ყოველივე არის ერთი.
- ქვ. 5. განუყოფელია, რადგან სრულიად ერთგვაროვანია.
- ქვ. 3. მთლიანად უძრავად რჩება.
- სქ.; მელისო და სხვებიც, ვინც აღიარებს, რომ ყოველივე არის ერთი.
498. ზ. 5. მელისოები და პარმენიდები... დაბეჯითებით ამტკიცებენ, რომ ყოველივე

ერთია და მდგრადია თავის თავში, არა აქვს სივრცე, რომელშიც იმოდრავება
(იხ. აგრეთვე გვ. 503, ზ. 5.).

499. ზ. 2. არც არარსისაგან.

ზ. 3. არც არსისაგან.

ზ. 7. არც არსისგან წარმოიშობა, რადგან მანამდე სხვა (არსი) უნდა ყოფილიყო.

ზ. 14. არ მოგცემ უფლებას თქვა, ან იფიქრო, რომ არარსისგან (წარმოიშობა არსი).

500. სქ. 1. არსი. აზრისმიერი სამყარო.

502. ქვ. 6. კარგადმომრგვალებული ქეშმარიტება, უშფოთველი გული.

503. ზ. 1. არსებულად მხოლოდ გრძნობადს მიიჩნევენ (იხ. 437. ზ. 12.).

ზ. 5. სხვებმა ამათ საწინააღმდეგოდ გამოაცხადეს, რომ უძრავბაა საყოველთაო
სახელი, ასევე მელისოები და პარმენიდები ყველას საპირისპიროდ დაბეჭით-
ვბით ამტკიცებდნენ, რომ ყოველივე ერთია და მდგრადია თავის თავში, არა
აქვს სივრცე, რომელშიც იმოდრავება.

504. (არაფერი) არ არსებობს არსისგან განსხვავებული. ამიტომ პარმენიდეს მოძღ-
ვრების თანახმად გამოდის, რომ ყოველივე აუცილებლობით არის ერთი და
ის არის არსი. რადგან არსთან ერთად არავითარი არარსი არ არსებობს, აუცი-
ლებლობით უშვებს ერთს, რომელიც (არის) არსი.

505. ქვ. 4. ერთი და იგივეა აზრი და რის შესახებაც აზროვნებ.

ქვ. 2. ერთი და იგივეა აზრი და არსი.

507. ზ. 7. სიტყვა და აზრი უნდა იყოს არსებული.

ზ. 19. „საპიროა, ითქვას და განისაზღვროს ის, რაც არის, არის“ (დანელიასეული
თარგმ. იხ. გვ. 491), რადგან არსი არის, არარსი კი არ არის. გობრძანებ დაფ-
იქრღე ამაზე.

509. ზ. 9. ქეშმარიტება.

511. ზ. 9. ომი ყველაფრის მამაა, ყველაფრის მეუღლე.

512. ქვ. 2. იხ. გვ. 137, 406.

სქ. დაშვების მიხედვით, ქეშმარიტების მიხედვით.

513. დიალექტიკის აღმომჩენი გახდა ისევე, როგორც ემპედოკლე რიტორიკისა.

ზ. 9. სიტყვათა (თხზულებათა, აზრთა, მოძღვრებათა) მოწესრიგება (იხ. ტექსტ. გვ.
485.).

სქ. ძენონი უსშენდა პარმენიდეს და მისი რჩეული (მოწაფე) გახდა.

514. თუკი რაიმე არსებობს, თითოეულ (არსებულს) უსათუოდ უნდა ჰქონდეს რაღაც
სიდიდე და სისქე და მისი ერთი (ნაწილი) გამოიწვეული იყოს მეორისგან. იგივე
ითქმის მანამდე არსებულის შესახებ, რადგან მასაც ექნება სიდიდე და რაღაც,
რომელიც მის (ნაწილს) წინ უსწრებს, რაც ერთხელ ითქვა, იგივე განმეორდება
მუდამ, რადგან არც ერთი მისი (ნაწილი) არ იქნება უკანასკნელი და ისეთი,
რომ არ ემოქნებოდეს მეორეს. ამრიგად, თუკი არსებობს სიმრავლე, ის
უცილობლად მტირეკაა და ღიდიც; იმდენად მტირე, რომ სიდიდე არა
აქვს და იმდენად ღიდი, რომ უსაზღვროა.

515. სქ. სიდიდე საერთოდ რომ არ იყოს, (რაიმესთან) მიმატებით ვერ შეძლებდა
შის გადიდებას.

516. მოპასუხე და შეემოთხველი ძენონი.

მარცელის აპორია (იხ. ტექსტ. გვ. 525).

518. ზ. 15. იხ. ტექსტ. გვ. 522.

ზ. 18. შესამეცნებელი საზრისი.

ზ. 19. არსებითი საზრისი.

ქვ. 14. ერთი და იგივეა აზრი და არსი.

519. თუკი არსებობს მრავალი, იმდენი უნდა იყოს, რამდენიც არის, — არც მეტი,

არც ნაკლები. თუ იმდენია, რამდენიც არის, (მაშინ) განსაზღვრული იქნება. თუ მრავალი არსებობს, არსებულთა (რიცხვი) უსაზღვროა, რადგან არსებულთა შორის ყოველთვის არიან სხვანი, და ასევე მათ შორის (ციდევე) სხვანი. ასე რომ, არსებულთა (რიცხვი) უსაზღვროა.

520. პარალოგიზმი მდგომარეობს იმ დაშვებაში, რომ თანაბარი სინქარით მოძრავი ერთი და იგივე სიდიდე ერთნაირ დროს ხარჯავს (როგორც) მოძრავი, (ასევე) უძრავი საგნის გასწვრივ (მოძრაობისას).

525. მარტელის აპორია (იხ. აგრეთვე გვ. 516):

527. თუკი არსებობს სივრცე, ის რალაცაში იქნება; რადგან ყოველი არსებული რალაცაშია. ხოლო ის, რაც არის რალაცაში, არის სივრცეში. მაშასადამე, სივრცე სივრცეში იქნება და ასე უსასრულოდ. ასე რომ, სივრცე არ არსებობს.

პირთა საძიებელი¹

- აგრიგენტელი პოლოს 267
 აეციოსი 58, 92, 306, 327, 380, 392, 394, 396, 465
 აეგუსტინე 58, 339, 501
 აენარიუსი რიხარდ 48, 334
 ათენაიოსი 296
 აესილაოსი 84, 251
 ალექსანდრე აფროდიზიელი 57, 98, 317, 326, 420, 438, 464, 466, 478, 520,
 ალკიდამა 267
 ალკმონ კრიტონელი 238
 ამეინია 478
 ანაქსაგორა 15-17, 49, 63, 67, 99, 192, 201, 214—232, 286, 437, 438, 442, 443, 472, 475
 ანაქსიმანდრე 12, 94—102, 104, 106—110, 114, 184, 240, 287, 352, 382, 442, 458, 472, 481, 482
 ანაქსიმენი 101, 108—111, 113, 115, 116, 121, 183, 229, 240, 245, 287, 339, 354, 385, 442, 472, 474, 476, 481, 482
 ანახარზისი 251
 აპოლოდორე 59, 60, 84, 85, 94, 95, 108, 124, 150, 257, 351, 415, 476
 აპულეუსი 296
 არეიოს დიდიმი 461, 462
 არისტოკლე 452, 464
 არისტოტე 360, 361
 არისტოტელე 7, 15, 20, 33, 52, 57, 59, 62, 63, 84, 88, 90, 97, 102—105, 112, 115, 131, 155, 181, 182, 184, 219, 224, 232, 233, 238, 240, 254, 256, 289—291, 269, 306—307, 312—330, 353, 355, 357, 369, 385, 392, 397, 398, 403—405, 413, 424, 428, 430, 431, 437, 438, 442, 477, 478, 420—423, 451, 466, 488, 489, 497, 504, 515, 520, 523
 არისტოქსენი 59, 333, 459
 არქელაოსი 352, 353
 არზილოზე 343
 აურელიუსი მარკუს 405
 ახელისი 447
 ბეკონი 501
 ბენი ალექსანდრე 232
 ბერნეტი 12, 101, 292, 298, 302, 303, 420, 455, 456, 484, 527
 ბერკი 283, 297, 304, 310, 311, 403
 ბესარიონი 324—326
 ბიტონი 353
 ბიუზნერი 207
 ბოიმკერი 527
 ბოლი 73
 ბრანდი 47
 ბრანდისი 477
 ბრუკერი 53, 54, 294
 ბალენი 306, 424
 გალილეო გალილეი 248
 გიორგი ტრაპეზუნდელი 324
 გლადიში 62, 67, 354, 379, 445
 გოგიბერიძე მ. პ., 16, 18, 19, 23
 გოეთე 419
 გომპერტი ჰაინრიხ 19, 60, 66, 204, 269, 280, 403, 419, 426, 456, 476
 გორგია 28, 257, 266—270, 308
 გრიმი 447
 გროტი 257

¹ საძიებელი შეადგინა ლ. გამცემლიძემ.

შამსკელი ნიკოლოზ 326
დეკარტი 449, 501, 508
დემოკრიტე 15, 17, 62, 192—205, 209—
213, 229, 258, 339, 350, 398, 401,
405, 437, 442, 461, 467, 472, 475,
488, 489, 502, 503
დერინგი 285, 305, 327, 354, 412, 413,
414, 456
დიდიმი 462
დილსი ჰერმან 12, 19, 27, 29, 47, 58, 151,
158, 277, 280, 296, 298, 301, 305,
306, 316, 325, 330, 382, 412, 420,
456, 460, 474, 477, 478, 510
დილტე 412
დიოგენე აპოლონიელი 115, 116
დიოგენე კინიკოსი 411
დიოგენე ლაერტი 27, 59, 60, 95, 108,
128, 150, 157, 233, 257, 259, 296,
301—307, 311, 343, 353, 354, 356, 370,
458, 460, 462, 476, 478, 484, 513
დიოდორე 267
დიონისე 64
დიტერიხი 387
დოდაშვილი სოლომონ 54

მერიტე 238
მესევი 58, 109, 157, 330, 390, 395, 403,
429, 432, 451, 452
ეზოპე 343
ეჟანტე 238
ემპედოკლე 14, 15, 177—191, 266, 304,
358, 377, 391, 392, 397, 437, 441,
472, 475, 502
ენგელსი ფ. 6, 15, 45, 50
ენესიდემე 461
ეპამინონდ თებესელი 238
ეპიმენიდე 300, 458
ეპიქარმოსი 358
ეუენე 267
ეზკრათი 238

მაგნერი რიხარდ 41
ვაქსმუტი 298, 301
ვედენტა 379
ვეისმანი 447
ვილმანი 64, 510
ვილამოვიცი 19, 280, 298, 456

ვინდელბანდი ვილჰელმ 60, 475, 476,
481
ვოლტერი 381
ზუზემილი 314
შალესი 12, 84—96, 100, 101, 111, 183,
251, 287, 354, 382, 383, 458, 472,
476, 480—483
თეოგნიდე 343, 344
თეოდორე 359
თეოდორიტე 58, 306, 381
თეოფრასტე 84, 98, 158, 232, 233, 313—
317, 323—330, 352, 356, 429, 478,
511
თეოფრასტოსი 285
იბერევეგი 60, 320, 329, 350, 438, 485,
510
იოანე სტობელი 58, 306, 359
ილიადოსი 297
იოელი 403
იპოლიტე 329, 393, 395, 431
ისოკრათი 234
იუმი 19, 279

ქადმოსი 85
კალიასი 214
კალიკლე 267, 272
კანტი 54, 259, 503
კარსტენი 296, 325, 412, 421
კეპე 238
კერნი ფრანც 20, 27, 277, 281, 282,
292, 301, 310, 314—316, 321, 328, 329,
357, 362, 412—414, 419, 425, 434,
448
კიაპელი 330, 392
კიბელე 64
კინკელი 32, 476, 498, 500—503
კიროსი 85
კლემენტ ალექსანდრიელი 58, 296, 349,
350, 461, 511
კრანცი 477
კრატესი 296, 303, 307
კრიტია 267
კრიზე 326
კომენსკი 266
კუზანელი ნიკოლოზ 99, 332
კურტესი 298, 371

- ლაერტი 119
 ლაიბნიცი 52, 93, 509
 ლანგე ფრიდრიხ ალბერტ 43, 79, 259, 406
 ლევიკე 15, 192, 216, 475
 ლესინგი 91
 ლიზისი 238
 ლიკოფრონი 267
 ლოკი 266
 ლოსევი ა. 5
 ლუკიანი 299, 352
 ლუკრეციუსი 37, 205, 304, 366
 ლუისი ჟორჟ 44, 257, 426
 შაბიო 63
 შაკოველსკი ა. 33
 მანდესი 320, 426
 მარქსი 5, 7, 10, 15
 შეიერი ედუარდ 400
 მელისო სამოსელი 28, 149, 150, 153—155, 313, 318—321, 422, 451, 452, 474, 498, 513
 შეტაპონტელი ჰიპასი 238
 მილერი 402
 მილონ კროტონელი 237, 365
 მიმნერმოსი 118, 343
 მნესარქო ტირენელი 233
 მოლესოტი 207
 მულახი 296
 წატორპი 32, 485, 500, 508
 ნეიპეიზერი 467
 ნემესიო ემესელი 58
 ნესტლი 477
 ნიუტონი 382
 ნიცეშე ფრიდრიხ 59
 ნუმენიოსი 62
 ნუცუბიძე შ. 3, 26, 27
 ოლდენბურგი 417
 პარმენიდე 3, 10, 11, 29—32, 124—136, 153, 155, 231, 289, 291, 292, 304, 305, 313, 318, 319—321, 355, 379, 382, 422, 423, 432, 436, 437, 441—446, 451—464, 466—468, 474—479, 482—487, 489—491, 496—513
 პატენი 477
 პერიანდრე 251
 პერიკლე 213, 253
 პითაგორა 15, 17, 29, 63, 232—238, 251, 346, 365, 458, 477
 პიტაქე 86, 251
 პლატონი 15, 18, 61, 62, 68, 75, 124, 125, 219, 224, 225, 232, 233, 251, 254—259, 267, 278, 284, 290, 306, 324, 355, 377, 405, 407, 411, 419, 469, 477, 498, 502, 514, 515
 პლუტარქე 58, 312, 329, 350, 396, 431, 429
 პოლექსი 297
 პორფირი 233
 პრესტერი 476
 პრეხტერი 60, 297
 პროდიკე 257, 270, 271
 პროტაგორა 49, 257—267, 269, 270, 277, 406
 პროტარქი 267
 პუშე 230
 რეთი 62, 63
 რეინჰარტი 19, 27, 30, 32, 285, 291, 292, 297, 303—306, 327, 329, 359, 364, 382, 385, 389, 392, 430, 438, 443—446, 476, 477, 479, 484, 485, 491, 492, 499, 500
 რეშმანი 362
 რიბინგი 508
 რიტერი ჰაინრიხ 32, 101, 289, 472, 485
 რუბინშტეინი ს. 160
 რუფერი 362
 რუსო 266
 საბინი 395
 საიმონდი 484
 სენეკა 377
 სექსტი 349, 350, 424, 451, 457, 463
 სვილასი 466
 სიმია 238
 სიმპლიციოსი 57, 98, 101, 102, 112 150, 154, 201, 282, 296, 306, 313, 314, 316, 317, 323—329, 331, 343, 398, 409, 419, 422, 424, 429—431, 434, 440, 471, 484
 სმირნელი ჰერმიპე 59
 სოკრატე 15—17, 37, 60, 79, 82, 124,

- 224, 253, 255, 257, 289, 318, 355, 491
- სოლომონ აფენელი 86, 251, 343
 სოტიონი 59, 158, 352, 459, 460
 სპენსერი ჰერბერტ 103, 208, 259
 სპინოზა 99, 175, 283, 448, 449, 495
 სტენლი 53
 სტობელი 461
 სტრაბონი 302, 479
 სუიდასი 109, 360
- ტანრი 474, 518, 527
 ტიმონ ფლიუნტელი 413, 414, 424, 461, 463
 ტეიხმიულერი 45
 ტელაუგესი 353
 ტელეზიო ბერნარდინო 248
 ტენი ოპოლიტ 48, 294
 ტიდემანი 54
 ტომაზი 52
 ტრენდელენბურგი 45
- შაბრიციუსი 308, 310
 ფაიჰინგერი 294
 ფალერელი დიმიტრი 214
 ფერეკიდე 84, 86, 233
 ფილიასი 215, 253
 ფილიპე 420
 ფილოლასი 238, 239, 246, 247
 ფილონი 61
 ფიშერი კენო 53, 294
 ფლიუნტელი ტიმონ 419
 ფოიერბახი 15, 371
 ფრეიდენტალი 277, 280, 281, 372, 377, 378, 387, 402—408, 412, 420, 421, 423, 426, 449, 450, 454, 455, 470
 ფრენკელი 456
- ჰსენიადე 451
 ქსენოფანე 3, 18—29, 117—124, 133, 155, 158, 168, 226, 236, 277—286, 291—293, 295—298, 300, 302—332, 342, 345—347, 351, 353—336, 439—447, 449—463, 465—477, 484, 495
- ჰეველერი 157
 შლეიერმახერი 45, 474
- შტრუმპელი 475
- ტელერი ელუარდ 19, 20, 25, 29, 32, 45, 47, 53, 58, 60, 79, 92, 101, 102, 107, 264, 277, 280, 282, 284, 289, 290, 291, 298, 309—316, 322, 328, 329, 330, 372, 373, 386, 396—399, 406, 412, 411, 421, 423, 426, 434, 438, 442, 449—456, 467, 474—478, 481, 485, 487, 491—495, 500, 508, 510, 518
- ცენზორინე 352
 ციცირონი 306, 380, 404, 424, 461—462
- ძენონი 33, 145, 148, 149, 307—310, 355, 376, 452, 463, 467—468, 470, 474, 493, 511, 513—528
- წერეთელი გ. 3, 20, 33, 332, 343, 351
- ჯემსი 263
- ჰარტმანი ელუარდ 25
 ჰეგელი 44, 45, 52, 53, 257, 337, 458, 471, 513
 ჰეინცე 60
 ჰეირონი 360
 ჰეკათაოსი 477
 ჰელვეციუსი კლოდ ჰადრიან 19, 279, 337, 381
 ჰერაკლიტე 12, 13, 29, 63, 64, 101, 156—160, 163—169, 171, 172, 174, 185, 186, 217, 238, 261, 291, 306, 358, 394, 460, 466, 467, 471, 474, 475, 477, 481, 482, 487—490
- ჰერმოდორე 158
 ჰეროდოტე 68, 85, 96, 233, 251
 ჰესიოდე 22, 76, 84, 86, 87, 160, 286, 304, 333, 344, 370, 372, 373, 376, 380, 447, 454, 458, 459, 465
- ჰიპარქოს ათინელი 360
 ჰიპიასი 248, 257, 270, 271, 272, 357
 ჰიპოკრატე 255
 ჰოლბახი 207
 ჰომეროსი 22, 73, 74, 76, 118, 160, 234, 286, 300, 333, 336, 338—346, 370, 372, 380, 390, 416, 417, 454, 458, 459, 465, 471.

შ ი ნ ა ა რ ს ი

რედაქტორის წინასიტყვაობა	3
ანტიკური ფილოსოფია (სოკრატის წინ)	35
წინასიტყვაობა	37
I. ანტიკური ფილოსოფიის შესწავლის ზოგადი საკითხები	39
I თავი. ანტიკური ფილოსოფიის შესწავლის მნიშვნელობა .	39
II თავი. ფილოსოფიის ისტორიის მეთოდები	44
III თავი. ანტიკური ფილოსოფიის ისტორიის წყაროები	55
IV თავი. ბერძნული ფილოსოფია და აღმოსავლეთის კულტურა .	61
V თავი. ბერძნული ფილოსოფიის ეროვნული პირობები	73
II. მილეტის ფიზიკოსები	84
I თავი. თალესი	84
II თავი. ანაქსიმანდრე	94
III თავი. ანაქსიმენი	108
III. ელეატური მეტაფიზიკა	117
I თავი. ქსენოფანე	117
II თავი. პარმენიდე	124
III თავი. ძენონი	136
IV თავი. მელისო	149
IV. პერაკლიტე	157
V უმცროსი ფიზიკოსები	177
I თავი. ემპედოკლე	177
II თავი. ატომისტთა	192
III თავი. ანაქსაგორა	213
IV თავი. პითაგორეიზმი	232
VI. სოფისტები	250
ახანოზანე კოლოფონელის მსოფლმხედველობა .	275
წინასიტყვაობა	277
ქსენოფანეს პრობლემა	278
შესავალი	287
ქსენოფანეს ადგილი წინასოკრატული ფილოსოფიის განვითარებაში	287
I. წყაროები ქსენოფანეს ფილოსოფიის შესასწავლად	294
I თავი. ფილოსოფიის ისტორია და წყაროების ცილოლოგიური კრიტიკა	294
II თავი. ქსენოფანეს ნაწერები	295
III თავი. ძველი მოწმობანი	305
IV თავი. De Melisso Xenophane Gorgia	307
II. ქსენოფანეს ფილოსოფიის ფსიქოლოგიური წანამძღვრები	332
I თავი. გონებრივი მოძრაობა საბერძნეთში ქრ. წ. VII—VI ს. .	332
II თავი. ქსენოფანეს პიროვნება	347
III თავი. ქსენოფანეს ზნობრივი შეხედულებანი	361
III. ქსენოფანე და პოლითეისტური იდეოლოგია	369
I თავი. ანთროპომორფიზმის კრიტიკა	369
II თავი. ქსენოფანეს ფიზიკა	381

1V. მეტაფიზიკის ჩასახვა	400
I. თ ა ვ ი. მონოთეიზმის დასაბუთება	403
II თ ა ვ ი. პანთეიზმი თუ თეიზმი?	416
III თ ა ვ ი. ცნება ტრანსცენდენტისა	427
IV თ ა ვ ი. გნოსეოლოგიის პირველი ცდა	453
და ს კ ე ნ ა	469

ს ტ ა ტ ი მ ბ ი

პარმენიდეს მეტაფიზიკისათვის	474
ქენონის დიალექტიკა	513
ზერძულ-ლათინური ფრაგმენტების თარგმანები	530
პირთა საძიებელი	547

Серги Иосифович Данелиа

ОЧЕРКИ АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ

(на грузинском языке)

Издательство Тбилисского университета
Тбилиси 1983

გამომცემლობის რედაქტორი ლ. გამცემლიძე
მხატვრული რედაქტორი ი. ჩიქვინიძე, ტექნიკური რედაქტორი ივ. ხუციშვილი,
კორექტორი ც. კვანტალიანი

სბ 628

გადაეცა წარმოებას 1.04.82. ხელმოწერილია დასაბეჭდად 14.04.83.
უე 00810. საბეჭდი ქაღალდი 60×90^{1/16}. პირობითი ნაბეჭდი
თაბახი 34,5. სააღრ.-საგამომც. თაბახი 32,87.
ტრაჟი 2000. შეკვეთის № 1662
ფასი 2 მან. 90 კაპ.

თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბილისი, 380028, ი. ჭავჭავაძის პრ., 14.
Издательство Тбилисского университета, Тбилиси, 380028, пр. И. Чавчавадзе, 14.

თბილისის უნივერსიტეტის სტამბა, თბილისი, 380028, ი. ჭავჭავაძის პრ., 1.
Типография Тбилисского университета, Тбилиси, 380028, пр. И. Чавчавадзе, 1.