

Студентски опити
Student's Essay

ИДЕЯТА НА КСЕНОФАН ЗА ЕДИННОТО

Станислава Миленкова

Резюме. Моето изследване за философията на Ксенофан включва неговата принадлежност към Елейската школа. След това започвам с философията преди него – Талес, Анаксимен, Анаксимандър и Питагорейския съюз. Тяхните идеи основополагат главните правила за първопринципа в натурфилософията.

От друга страна, обяснявам гръцкия живот, който включва техните вярвания и традиции. Ксенофан критикува гръцката митология и се опитва да изчисти представите за Боговете. Той иска да обясни важните точки за Боговете без човешки черти.

Въпреки това Космосът е абсолютна хармония за древните гърци. Той е огледало за социалния живот и подредеността във света.

Ксенофан обединява различни философски представи преди него и отхвърля всички разбирания, които не са реални. Той представя една нова идея за единното, която е метафизична. Неговият принцип е наименуван Бог, който е навсякъде, без части, абсолютно абстрактен, вечен. Той вижда и чува всичко. Нищо не съществува извън Бог. Идеята на Ксенофан за Бог е метафизична, защото няма нищо, което да му е равно. Той е абстрактен за човешкото мислене. Всичко в него е просто и непроменливо – без движение и разлика.

Той извършва революция в история на философията със своя първопринцип. Ксенофан създава и нов метод на изследване в логиката – отрицанието. Неговата идея прави прехода между натурфилософията и метафизиката.

Keywords: nature philosophy, mythos, metaphysics, absolute, god, negation logical method, Xenophanes.

Ксенофан Колофонски е личност, която оставя много противоречия и въпроси след себе си. Той е философ, който обръща потока на философската мисъл. Един от основните въпроси в онтологията е за първопричината на битието, която чрез Ксенофан придобива друг смисъл, друго значение – абстрактност. Той е реформатор на античната философска мисъл и я насочва към метафизичното начало.

Късното разглеждане на неговата философия в исторически план се появява спорен въпрос около личността на Ксенофан, относно неговата принадлежност към Елейската школа. Философи като Ф. Ницше, Дж. Бърнет, П. Танери, В. Ф. Асмус, Армстронг¹⁾ и други смятат, че Ксенофан не е основоположник на Елейската школа и не е учител на Парменид. К. Рейнхард и О. Гигон²⁾ го обособяват като самостоятелен философ, който не принадлежи към нито една школа. Проти-

воположни на техните сведения ни дават древногръцките философи като Платон в „Софист“, Аристотел в „Метафизика“, Диоген Лаерций в „За живота, ученията и изреченията на знаменитите философи“, Секст Емпирик в „Против математиките“, Климент Александрийски в „Стромата“, че Ксенофан е учител на Парменид и е основоположник на школата в Елея. Това схващане оказва влияние и на много съвременни изследователи като Хегел, Чанъшев, Ръсел, Лосев, Джегър и други. Аз също се присъединявам към свидетелствата на древногръцките философи за Ксенофан, защото те са негови съвременници и между тях няма никакво противоречие относно принадлежността на елейския мислител.

Ксенофан предизвиква различни видове критики и опровержения със своите идеи и размисли поради това, че неговата философия коренно се различава от предхождащите го натурфилософи. Провокирайки потока на мисълта, той обръща философската мисъл, която се обособява и развива и до днес в тази насока, а именно да търсим общозначимото за всичко, което не е конкретно материално и осезаемо. Днес търсим конкретност на абстрактното, както то се проявява в живота на човека.

Първите философи си поставят един от най-важните въпроси за съществуването. Преимуществото и привилегията на философията е именно в тези въпроси, на които нито една друга наука не отговаря и ги избягва.

Митологията на древните гърци позволява на човек да прозре над страховете и заблужденията си, за да търси нови хоризонти за обяснение на битието. Първите, дръзнали да намерят отговор на този въпрос, са представителите на Йонийската школа с основоположник Талес. Талес и неговите последователи въпреки всичко не могат да направят голям скок в обяснението на света, но се базират на възможно най-рационалното. По този начин те започват да търсят причините в природата, в заобикалящия ги свят, а именно природните стихии с техните качества. Талес посочва водата за основополагащ признак на битието, Анаксимен – въздуха, а Анаксимандър – апейрона. В история на философията са наречени натурфилософи поради сетивновъзприемаемите им първопринципи.

Приносът на Талес е, че той е първият, който започва да търси разумно обяснение на битието и поставя основните изисквания за него. Те ще се доразвият и допълват. Първото изискване е единичност. На многообразието на божествата той противопоставя едното. Монизмът е този, който може да даде реална представа. Другото изискване е този принцип да притежава в себе си живота, да има душа. Оттук и качества на душата се пренасят върху първоначалото – има и дава живот, в нея присъства движението. Следващото идва от качества на водата, които да присъстват в съществуващото – да е жизненонеобходимо; да е безформено, за да приема различните форми във сетивното; да е неограничено.

Тази стъпка, която прави Талес в светоусещанията и разбиранията на човешкото общество, е разрезът между ирационалното и рационалното, мита и логоса.

Последователят на Талес – Анаксимен, се позовава на основните качества за първоначалата, които са обосновани от предшественика му, но ги доразвива и

допълва. Със своя елемент – въздуха, привнася още качества, идващи от самия първопринцип. Водата се усеща чрез вкуса, зрението и докосването, а въздухът – само чрез вдишване и издишване, или той е по-абстрактен от водата. Характеристиката за безпределност при въздуха също е по-силно изразима, отколкото при водата. Анаксимен доразвива по-добре идеята за движение. При Талес е само чрез догадка и всичко се прехвърля върху същността на душата, без да се упоменават отделните етапи на движението в онтоса. Анаксимен поставя движението като вечно, което се поражда от различната степен на същността или разредеността на въздуха. То се намира в самия елемент и ние можем да различим неговото движение само чрез сетивновъзприемаемостта на многообразието на света. Общото се вижда в единичното. Що се отнася до живите същества, душата е дихание за древните гърци и съответно оттам се поражда и движението. Анаксимен поставя другите две значими изисквания за първоначалото – вечно съществуващото и вечното движение. Животът и движението са основните характеристики на нещо да е.

Чрез философската теория на Анаксимен се дава възможност рационализмът в древногръцкото общество да заеме своята позиция, да се утвърди и все повече и повече да се върви към мисловното, обобщеното, абстрактното.

Другият представител на Йонийската школа е Анаксимандър. Той основополага апейрона. Самата дума „апейрон“ означава безкрайност, но също Аристотел свидетелства, че тя е общата материя, която в себе си съдържа вода, въздух, земя и огън. Четирите елемента са сетивновъзприемаеми, но в същото време не може да се конкретизира общата материя, което я прави метафизична. Анаксимандър, освен че се базира на предхождащите го философи, поставя и нещо ново – неконкретно, което обединява в себе си противоположностите. Апейронът съществува вечно, но от него произхожда началото и в него е краят. Също така той влага в него качества на Бог Ерос, придава му божественост във възраждането и унищожението. Тук се разбира теорията за цикличност, кръговратност на онтологичното. Анаксимандър дава нова теория за движението и то е в материята. Когато апейронът е в хармония и цял, битието го няма, а когато то съществува – апейронът е асиметричен, нарушен и разкъсан. Движението се поражда от разкъсването на апейрона чрез неговите противоположности, които обединява. Сам по себе си апейронът е статичен, всичко е в хармония, но пораждайки движението, той се проявява в многообразието на битието, вътре в него. Поставя се нов въпрос – за времето, а именно, че то съществува само в многообразието или при наличието на борбата между противоположностите. Самият апейрон е нетемпорален, статичен и цялостен. За Анаксимандър времето и движението са свързани, но те съществуват само в битието на битието. Целта на движението е справедливостта, ако вещта се разруши, това означава, че не е по закономерността, и тя отново се връща в първоначалото. Вследствие на идеята на Анаксимандър светът, който съществува, е справедлив, а ако не е такъв, то той би се разрушил. С тази своя представа Анаксимандър отхвърля основното вярване в древността за съдбата.

Всяка вещь или всяко нещо само избира своя път.

Анаксимандър поставя нови изисквания към първоначалото за неговата всеобщност и вечност, която е над всичко – тя е статична, нетемпорална, неопределена. Телеологичността на всичко е в справедливостта и самостоятелността на битувашото. Той ни доближава все повече и повече до метафизичността на онтологичното.

Питагорейският съюз е друга общност, която оказва голямо значение в развитието на философската мисъл. Наследството, което имат, им помага да преоткрият нови хоризонти и да погледнат на света от друг ъгъл. За тях основа на съществуващото е монадата (единицата), която откриват във всичко съществуващо чрез количествата му. Числото само по себе си е абстрактно, неосезаемо, но въпреки това те му придават различни качества на сетивността като разумност, справедливост, мъжко и женско начало, различните етапи от човешкия живот и т.н. Поради тази причина питагорейското учение спада към натурфилософията. На този етап се оказва, че човешкото мислене не е надскочило сетивновъзприемаемото, конкретно-материалното. Проблемът за движението поддържа възгледа за противоположностите на Анаксимандър, които го пораждат. Питагорейците ги конкретизират до десет такива противоположности. Също така описват движението чрез геометрични фигури. Тръгват от точката до изграждането на сложни обемни предмети. Относно тази гледна точка Аристотел произнася своята критика за неконкретното изясняване на представата им за движение, за което има своето основание. Изразяването на онтологичното чрез системата на числата е пробудено от закономерността в тях и хармоничността в битието. Новата идея от учението на питагорейците е, че те поставят противоположност на битието или за пръв път се появява представата за небитие. На съществуващото противостои несъществуващото.

Питагорейският съюз допринася за развитието на философската мисъл чрез поставянето на един абстрактен първопринцип, макар и да се стремят да го въплътят в материално-сетивното, и задават учението за противоположността на съществуващото. Питагорейците са тези, които успяват да поставят мисловния мост към метафизиката.

От разглеждането на натурфилософските идеи преди Ксенофан се вижда, че се поставят основните характеристики на първоосновата на онтологичното. Тези възгледи спомагат за развитието на философската мисъл и разбулването на тъмнината от митологията. Качествата на първоначалото трябва да са вечност, животворящо, пораждащо движение, да присъства във всичко, статичност, безкрайност, да не е конкретно сетивно и да обема универсума.

Човек би си задал въпроса защо йонийските и питагорейските философи са толкова силно повлияни от природата? Обръщайки поглед назад към Античността, се вижда силно развито митотворчество. Древният елин живее и чувства своите божества, те са сред него, вижда ги, усеща ги, разбира ги. Страхът, който пораждат различни представи за стихии и ги въплъщават в странни и чудновати същества, се развива до откриването на красивото, прекрасното, хармоничното. Именно тези

качества дават своя основа за обяснението и търненето на разумни причини в света на основните въпроси. Митът е трансцендентен на човешкото общество, той също е субстанциален. Човешкият род, като акциденция на божествата, търси различни начини за умилостивяването и закрилата им. Оттук митът, предавайки се от уста на уста, е непрекъснато жив, защото всеки, разказвайки за различни събития и живота на Боговете, отдава своята душа, качества и способности. Фантастичността на това, което заобикаля хората, и оценката на тяхната безпомощност ги сплотява и увелича в собствените им страхове. По този начин се появяват ритуалите, които са колективни и се трансформират в традиция, показваща им границите на тяхната свобода. Ритуалът носи в себе си успокоението на хората и вярата им, че ще са щастливи и защитени. Това е начинът, по който умилостивяват божествата.

Забелязва се отношението на древния елин към заобикалящата го природа в изявяването на другостта. Битието е наречено с отношението „Ти“, а човекът е безличен. Животът, който ги изпълва със сакралното, дава възможност на хората да творят различни видове произведения на изкуството, които съжителстват с тях и непрекъснато напомнят за присъствието си. Митологията е във всекидневие-то на хората. Митът е непроменлив, в него не присъства пространство и време. Пространството се разбира само в другото, в чуждото, което е неразбираемо.

Всички тези моменти от живота на елина са трудно преодолими и затова натур-философите не могат лесно да се разделят с митологичното и да наложат рационалното. Тежката задача на философията е да преосмисли традицията и живия мит в ритуала, за да достигне до обобщеното, до метафизиката в онтологията.

Натурфилософията е първата стъпка от мита към логоса, но въпреки това се усеща неговото влияние. Митът е значим сам по себе си дотолкова, доколкото се дава възможност за първото стъпало на рационалното осмисляне на света. Извеждането на нова концепция за света е труден и бавен процес, но от историята на митологията се вижда, че рационализмът е удържал победа.

Значението на думата „mythos“ е „слово“, но в смисъл на невярно, измислено. Друга дума, която съществува в древногръцкия език, е „eros“ и също означава „слово“, но като епическо произведение – басня, приказка, повествование, то изцяло се създава, измисля, лъжовен разказ. Има още една дума, която се използва в речта на древните гърци – logos. „Logos“ е „слово“, което е носител на истината чрез умозаключение, наблюдение. Тези етимологически определения ни отвеждат до илюзорното битие на елините, но от своя страна, те са достатъчно недоверчиви и задават различни въпроси. Първата крачка на любопитност води до разкриването на логоса.

Най-известните представители на митологичните разкази са Омир и Хезиод. Описаното в техните произведения за божествата и тяхното всекидневие се вижда, че се припокрива с човешкото общество. В качеството си на Богове едва ли би могло да се каже, че те биха могли да бъдат идеал за подражание, защото съчетават в себе си различни крайни противоположности. Единстве-

ната разлика между Боговете и древногръцкото общество е, че първите са вечни, а вторите – смъртни. Това още повече се откроява при изобразяването на полуБоговете, хората герои и състезателите от олимпийските игри.

Това разбиране на архаичното древногръцко битие се отразява и върху учението на Питагорейския съюз. Първопринципът има качества на абстракция, но чрез обяснението на света с геометрични фигури се достига до обожествяване. Начинът на живот, воден в съюза, и предаването на учението са свързани със сакралното, митичното. Също така последователите на Питагор го обожествяват. Философската мисъл не може да се откъсне от митологичния живот.

Архаичното битие на древните гърци е изпълнено с божества, но те почти не се различават от хората, от техния начин на живот и отношенията помежду им. За тях Космосът е жив и хилеморфичен.

За да може да се излезе от този омагьосан кръг на митологичната представа за света, трябва да се преосмисли критично самият пантеон. Преодоляването му е трудно и то се противопоставя на живота, мисленето и усещанията на всеки човек поотделно. Тази стъпка се прави от Ксенофан, като изобличава митологията и показва нейните недостатъци. Произведенията на Хезиод и Омир са вкоренени във всекидневното на древния елин. Първото критическо осмисляне е оценката на техните произведения:

„А Омир и Хезиод приписваха на Боговете

*всичко, което укор заслужава и позор сред
хората – кражба, прелюбодеяние,
взаимна измама.“⁽⁴⁾*

Множествеността води до противоречивост. Божественото според Ксенофан трябва да бъде идеал, да е съвършено, да не притежава човешки качества.

*„Богът е един, сред хората и божествата
най-велик, и не прилича на смъртните
изобищо – ни по осанка, ни по мисъл.“⁽⁵⁾*

Ксенофан поставя идеята за монотеизма в древногръцкото общество, като същевременно определя основните характеристики на божествеността. Критиката срещу антропоморфизма е много силна и ясно обяснява грешната представа на човека за света. Страхът на човека го е довел до създаването на нещо по-нисше от него. Колективното творчество е хиперболизирано различни човешки качества. В идеята за съвършенство се уподобява на несъвършеното.

*„Ако имаха бикове ръце, или конете, или
лъвовете, за да рисуват и извайват статуи
тъй както хората, конете – на коне, а
бикове – на бикове, подобни Богове щяха
да изписват и фигура да им извайват
според тези, които те самите притежават.“⁽⁶⁾*

Ксенофан негодува и срещу полубожествата в древногръцкия пантеон. Мисълта на човека е дръзнала дотам сам да се обожествява – една личност от всички останали да се поставя над останалите и да желае лаври и страхопочитание. Хората обезсмислят своя страх чрез търсене на божественост помежду си и търсенето на идеала в околното възприемаемост. Елинът търси красивото и божественото, но не може да надхвърли човешкия образец.

*„Но смъртните представяли си, че се
раждат Богове и също както тях си имат
дрехи, глас и плът.“⁽⁷⁾*

Всички тези свои разсъждения относно митотворчеството Ксенофан предава чрез митовите и на другите народи. Забелязва характеристики и качества, които са еднотипни, и разбира се, такива, които са различни, но те са свързани само с конкретни етнически черти на древните народи.

*„За етиопците са черни Боговете и
чипоноси, за траките са синеоки, с
коси червени като огън.“⁽⁸⁾*

Критическото осмисляне на Ксенофан върху митологията е преврат в светоусещането на древните елини. Той обяснява конкретно какви характеристики не трябва да притежава едно божество – да не се сравнява с човешкото, да не му се придават човешки качества и всекидневност от човешкия бит, да не търсим образност в него по плът. Рационалистичното определение на божествения пантеон го предоставя в областта на изкуството и литературата, но не в изграждането на философската представа за битието. Този обрат определя философската мисъл за разкриването на природата чрез рационалното.

Космосът за древните гърци е най-важната същност в техния живот. Той е олицетворение на мирозрението им. Космосът представлява съвършенство, ред, хармония, подреденост, най-прекрасното жилище на божествената йерархия. Всички древни философи съзерцават Космоса и се стремят да разкрият неговите тайни. Учудвайки се, започват да философстват. Философите, а и древните гърци, разбират Космоса като жив организъм. Той посочва съвършената система на живот, която е най-правилна. Гръкът се стреми да уподобява всичко на него като обществено устройство, нравствено поведение, вътрешно космическо спокойствие. Космосът е жив, защото е част от всеки един и всеки го носи в себе си като идея за пълно съвършенство. Него го населяват не само божествата, които са съвършени и са подредили своя дом хармонично, но и хората, които вграждат своите части в него и са част от него. Философите олицетворяват живия космос на един всеобщ закон, който управлява цялото мироздание. Той е нещо сетивно, осезаемо. В него няма изменение, времевост. Всичко е в покой, подредено по съвършена система. Космосът представлява всички, само той е личност, а човекът е само вещь от него, една малка пращинка в неговата система. За древния грък Космосът е материя и материята е Космос.

Човекът не осъзнава себе си като индивидуален микрокосмос. Той е погълнат от голямата необятност на битието и не се разбира като нещо, което може да управлява околното, а като част от цялата система. При древните гърци няма категорията „Аз“, няма оличностяване. Обществото, което е подобие на Космоса, се приема като един организъм, той не е самостоятелен. Всеки индивид е сетивен организъм на цялото тяло и без това тяло престава да съществува. Човекът се разбира като материя, като вещ. Всичко, което наблюдаваме от античната култура, е само материя. Човекът се разглежда като физическо тяло, което притежава определени качества, не се осъзнават вътрешните му душевни терзания и чувства⁹⁾. Поради тази причина човек, тръгвайки по пътя на философията, се освобождава, макар не разбирайки собственото си място, което става много по-късно при софистите, които ще заявят, че: „Човек е мяра на всичко!“¹⁰⁾. Философията е свобода.

Насочвайки своя взор към Космоса, човек се стреми да достигне до истината за първата материя, която дава живот на битието. Хезиод в своята „Теогония“ посочва Хаоса преди всички Богове, а философите, изхождайки от тази логика, посочват първата материя – *ἀρχή* на всичко живо, която се назовава по различен начин. Основните характеристики на архе-то са, че то е извън времето и е над всичко; нещо, което задава началото на движението и живота, на битието изобщо. Тази основа възприемат всички философи, които се опитват да намерят скритите причини, да открият същината на същността. Архе-то е във всичко съществуващо и в същото време стоящо трансцендентално от него. Част е от микрокосмоса на човека и в същото време е самият макрокосмос. Първата материя изглежда в абсолютен покой и едновременно с това е абсолютна динамичност, която заблуждава за състоянието на покой. В него няма времевоост, защото няма с какво да се сравнява извън себе си, то е самото време и е над времето. Динамичността му не може да се измерва чрез времето, то не му е нужно, защото то създава самото време, то е творещото, което съдържа в себе си пълнотата на живота. Първата материя за древните гърци представлява принцип, който изгражда абсолютната хармония, подредеността. Архе-то според тях обединява в себе си материя и дух, тяло и душа, обект и субект.

Материалният елемент, който изгражда битието, съдържайки в себе си движението, представлява сила. Самата сила е същност на движението, без нея то не може да съществува. В различната материя се проявява по различен начин, съдържа в себе си количествена характеристика. Тази характеристика променя силата в самата нея, в зависимост от това тя веднъж може да бъде твореща, а друг път – сътворена. Актуализирането на творещия елемент е многообразието на природните форми. „От гл. т. на действието ѝ силата изразява принцип на движение, от гл. т. на въздействието ѝ се разширява и пропиква, привлича и отблъсква.“¹⁰⁾

Ако се върнем към Космоса, то се връщаме към основата на философските възгледи на натурфилософите. Космосът е олицетворение на световния ред,

това е антропоморфизмът, социоморфизмът, който е аналогичен на правния и нравствения закон. Разглеждайки го като живо цяло, единство, йонийските философи се абстрахират от частта, отделното и насочват зора си към общото, общия ред в света. Те издигат единичния елемент до степеня на космичното, до универсалното, търсейки общото на съществуващото. „Предположението, че живото (активното) и движещото се първоначало (вода, апейрон, въздух) се съдържат в една или друга степен във всички неща, довежда до това, че милетците не подчертават качествената разлика между живо и неживо, материално и идеално, природно и социално.“⁽¹¹⁾ Хилозоизмът дава предимство на натурфилософите да достигнат до дълбоката истина на битувашото, а не да търсят отделните основания на дуализма: тяло–душа, материално–идеално и т.н. Борбата и динамиката, които се наблюдават в първоелементите, се състоят в разбирането на света като единно живо в органично цяло, както при Анаксимандър. Приписването на космичност на елемента дава възможност за възраждане на божествена сила в него, а това води до изграждането на битието. Не се търси съдържателната същност на елемента, а обемането му на повече сила, мощ. „Първият от гръцките философи, избрал въздуха за космологичен принцип, е Анаксимен. Той приписва на въздуха принцип за самодвижение и си представя крайния ефект от самодвижението, от концентрацията и разреждането на въздуха.“⁽¹²⁾ Всичко това довежда до убеждението, че натурфилософите се стремят да дадат обяснение на цялата природа, и то чрез самата нея. Да разяснят нейната собствена схема, по която се движи и съществува, и всичко това е една затворена хармонична система. Единството на битието се състои в неговата собствена същност, то съществува чрез самото себе си. То също е предикат на движението и негов субстрат.

Философската мисъл се издига на нов пиедестал чрез възгледите на Ксенофан. Той преосмисля ученията на натурфилософите, на митологията и нейното влияние и поставя за основа на битието една метафизическа реалност. Основа и първопричина на всичко съществуващо за Ксенофан е „Бог“. Богът, който дава битие на всичко, е единно, изграждащо съществуващото. Единното е неограничено, однородно, „величина“, която няма части в себе си и не се движи. То е разум и мисъл, но в същото време притежава сетивни свойства – зрение и слух. Извън Бога няма нищо друго и нищо не го ограничава. Той е еднороден, едновременно е род и вид само на себе си, без начало и без край, невъзникнало и неунищожимо. Идеята за единното при Ксенофан притежава атрибутите на божество – вечност, могъщество, неразрушимост, сила и т.н.

Основната идея за единното е, че е от просто естество, несъставно. Богът на Ксенофан е съществуването, самото битие.

За доказване на своята идея Ксенофан ползва отрицателната диалектика. Той за пръв път поставя този метод в историята на философията.

Същественият въпрос, който си задава Ксенофан, е: съществува ли нещо преди Бог или не, т.е. възникнал ли е? За да възникне Бог от нещо, то трябва да е подобно на него или неподобно. Ако е подобно на него, то следва, че от подобното възниква подобно или че има две подобни неща, което не води до необходимостта от възникване. След като има едно, то няма нужда от второ, подобно нему. Оттук следва, че Бог не е възникнал от подобно на себе си.

Бог, като тъждествен на битието, е възможно най-благо, най-добро, а неподобното на него ще е по-лошо. Или от по-лошото следва да възникне по-добро, от по-слабото – по-силното, от нисшето – превъзходното. Но това е противоречиво по своето съдържание, откъдето следва, че Бог не може да възникне от неподобното на себе си. Следователно той не възниква нито от подобното, нито от неподобното.

Ксенофан казва, че Бог е самото съществуване, той е битийността изобщо. Несъществуващото няма битие. Бог не е възникнал от неподобното, а неподобното на него е несъществуващото. Несъществуващото е различно от Бога, следователно неподобното не съществува, няма битие или несъществуващото не съществува. Извън и над Бога няма нищо и той е невъзникнал, откъдето следва, че единното е вечно, вечносъществуващо.

Другият въпрос е дали Бог е един, или са много? Ако има много Богове, то те ще са несъвършени и ще се подчиняват един на друг, което води до противоречие, произлизащо от атрибутите на Бога, а именно неговото могъщество. Ако многото Богове са свързани помежду си и са подчинени един на друг, то следва, че те не са абсолютно могъщи, те са несъвършени. А Бог не може да бъде несъвършен и да се ограничава от нещо. Оттук следва, че Боговете не могат да бъдат много. Също, ако допуснем, че Боговете са равни помежду си, с еднакви възможности и сила, то те заемат определено пространство и място в пространството. В такъв случай те се ограничават в протяжността си, а това отново противоречи на атрибутите за съвършенство на Бога. Следователно Бог е един и не може да съществува нищо друго, което да е равно или по-висше от него. Той е свемогъщ и властва над всичко, навсякъде е.

Тезата за единното е простотата му. За Ксенофан Бог е еднороден. Има две възможности – да е еднороден или не. Ако не е еднороден, то трябва да съдържа в себе си части. Всяка една част е зависима от друга, за да може да се изгради един цялостен организъм. От това следва, че една част може да властва над друга. Също така, ако една част се унищожи или наруши, то следва, че организъмът ще се накърни. Но това води до следствие, че Бог притежава вътрешно несъвършенство, а то по своя си смисъл противоречи на същността на Бога. Следователно Бог е еднороден. Ксенофан изразява това съвършенство и еднородност на Бога чрез една метафора, която често се приема буквално¹³⁾: „Същността на Бога е кръгообразна“¹⁴⁾. С това той изразява, че Бог е еднообразен, еднороден навсякъде, не притежава части и разнородност в себе си. Сферата за древните гърци е най-съвършената фигура, защото е еднакво разпределена

отвсякъде, на равни разстояния (център и сферичната окръжност). Съвършенството на сферата е сравнено със съвършенството на единното, но Бог е над всичко и всички и властва над всичко това. Той не съдържа в себе си части, абсолютното съвършенство е, откъдето следва този израз да се възприема като метафора за съвършенство. Между Бог и сферата може да има само подобие, но не и еквивалентност.

„Да бях и аз получил годен ум, та двойно зрящ да бъда! Ала по път коварен старостта ми бе подмамена, за бдителност каквато и да е останах неспособен. И своя ум където и да насочех, откриваше, че всичко е едно, че съществуващото е всичко, изопнато отвсякъде по равно, в еднаква същност вечно устоява.“⁽¹⁵⁾

По-нагоре доказах, че единното е съществуващото, а несъществуващото не съществува, следва, че то е неограничено. Няма начало и край, защото е вечно. Нищо не властва над него и нищо не му съперничи. Извън Бог е нищото, но нищото не съществува, следователно той е безпределен. Както е невъзникнал и неунищожим, така е безначален и безкраен. След като Бог не се ограничава от нищо и няма начало, няма предшестващо на неговото битие, следва, че той няма предел, няма граница или ако има, тя е непостижима за нашия ум, както се изразява и самият Ксенофан:

„Никой нищо не прозира ясно и няма да прозре за Боговете и от това, което за всемира казвам: дори и станалото някой съвсем добре да обясни, той все едно – не знае, защото за всемира единствено предположения се правят.“⁽¹⁶⁾

Една от характеристиките на единното, която предизвиква най-голям спор и обсъждане в древността, е неподвижността на Бога.

„Вечно в покой пребивава, съвсем неподвижен – ту тук, ту там да се мести не му подобава.“⁽¹⁷⁾

Дефиницията за движение, която е разбираана и приемана в Античността, е, че движение има само тогава, когато има наличие на празно пространство. Движението се възприема чрез пространството и времето, които се съизмерват спрямо определена точка (вещ). Втората част от фрагмента на Ксенофан е именно потвърждение на определението за движение. В този случай не е присъщо Бог да се мести, защото той обема всичко, няма празно пространство. Единственото нещо, което е извън него, е несъществуващото, но то е недействително, следователно движе-

ние не може да съществува външно, спрямо отделна точка, защото няма място, където това да се случи и още по-малко да се съизмери спрямо нещо друго. Движение в самия Бог също няма, защото той е еднороден. Не притежава части, за да има наличие на такова действие. Бог е цялостен, едно, следователно е неподвижен в смисъла, в който сме свикнали да възприемаме движението.

Бог не се движи и не е в покой, той е в такова състояние, което е отрицание на движението¹⁸⁾. Бог може да има потенциал на движение и покой, но те не са му нужни, защото той е във всичко и не му е нужно да извършва каквото и да е движение.

Ксенофан поставя равностойността на сетивното и рационалното. За съществуващото е необходимо да притежава и от двете по равно. Няма разделяне на идеално и материално, те са равнопоставени и по този начин съществува хармония в битието. Началото на метафизическото познание се поставя чрез единство на двете сфери. По същата причина Богът на Ксенофан притежава свръхразвитост на сетивата си – виждане и чуване. Той целият е слух и зрение; от друга страна, е „изцяло ум и мисъл“ или той е самият Разум. Разумът дава съществуване на съществуващото. Съществуващото може да се изрази чрез облечената в слова мисъл, а несъществуващото е неизказуемо.

*„Едно и също са мисълта и за което тя
се мисли: без съществуване е това, което не
се изказва, не ще откриеш мисълта. Защото
няма, нито пък ще има друго
отвъд пределите на съвършенството...“¹⁹⁾*

Бог е един, защото няма друг освен него. Само той е вечносъществуващ сам по себе си, защото е непрекъснат, еднороден, безкраен. Не е делим нито по време, защото е извън времето, вечен; нито по протяжност, защото не съществуват в него части; нито нещо го ограничава извън него. Като еднороден и безкраен, нищо не съществува наравно с него, той е субстрат сам на себе си по вид и е единствен по род. Субстратът е първи и последен в себе си, защото е в покой. Съществува само един Бог, който образува един род и родът му съвпада с видовото му отличие. Бог не допуска деление в себе си и поради тази причина е едно и е еднороден, неизпитващ промяна, изменение чрез добавяне или отнемане. Не се намира в някакво отношение с нещо друго, защото другото на него е несъществуващото. Неговата същност е една. То е едно, защото е начало на всичко, първата материя на всеки род или то е принцип, който може да бъде познат чрез отнасянето към всеки род поради това, че е универсумът на родовете. Или Бог по число е едно, защото е една същност, един вид, един род.

Присъщо на Бог е да съществува сам по себе си, защото той е самото съществуване. Битие е сам на себе си. Той е, защото е действителност, истина,

а небитието е противоположно на него, то е несъществуващото. Битието и същността му са действителност, те са реално съществуващи.

Същността на единното е проста и еднородна, тя е универсална. Съществуването се мисли чрез Бога. Не се проявява като субстрат в сетивното, а е причина на битието му. Същността на битието е божественото. Бог е първата и последна природа, която не се проявява в нищо друго. Същността и материята на единното са тъждествени една на друга, защото материята е една по вид и по число, а също и същността е една, поради това те са тъждествени една на друга.

Бог е първоосновата на всичко и преди него няма нищо, заедно с него няма нищо и след това няма да има нещо друго. Той е първото, поради това, че е първо достижимото чрез умозаключение и различно от първото, което се приема чрез сетивновъзприемаемостта. Или Бог може да съществува без сетивното, защото то не нарушава целостта му и не му придава съществуване, а точно обратното.

Единното начало у Ксенофан е количество, но като величина, защото е непрекъснато, неизмеримо. Непрекъснатата величина притежава непрекъснатата ширина. Непрекъснатата дължина е непрекъснатата дълбочина. Тази величина, от своя страна, заедно изграждат едно тяло.

То също притежава и качество. Неговото видово отличие на същността – а именно божествеността му, е качественост. Качествените характеристики идват от неговото видово отличие като абсолютна добродетел, превъзходство, слух, зрение, разум и т.н.

Бог е съвършен, защото в него няма части, еднороден е. Той не може да бъде превъзхождан от нищо друго по достойнство и ценност поради това, че е самото съществуване – най-висшето е. То е съвършено по своята същност, защото по вид на неговото достойнство не липсва нищо от неговата величина поради това, че е едно, еднородно, неограничено, непрекъснато, в покой, нищо неотнемащо му се и неприбавящо се.

Същността на битието е Бог или съществуващото е само по себе си. То е във всичко или битието на всичко е в съществуващото. То е основата на всичко и причина на самото себе си. То е едно, единосъщно, поради това съществува само по себе си.

Ксенофан преосмисля философията и ѝ дава ново начало и път, по който тя ще продължи да върви. Съмнявайки се във всичко видимо, той достига до метафизическото познание в новата абсолютност. Бог е съществуващото и разумното, което осмисля човешкото битие към достигането му до съвършенство. Премахнати са всички заблуди. Неговото учение дава нов статус на човешкото битие. Той повлиява за образуването на платонизма, който достига до абсолютното благо, съществуващо в своята пълнота трансцендентно на сетивния свят и неговото бледо отражение във видимото, за което Ксенофан казва,

че е привидно, лъжливо. Истината се намира в метафизическото познание на идеята, независимо как точно е назована – идея или Бог, но целта е да се разкрие нейната същност. С прозорливостта на ума си Ксенофан се нарежда редом с постиженията на големите философи на Античността като Аристотел, който поема в друга посока и допринася за познанието на битието, но и двамата разкриват същностни белези от него. Поставянето на разума за основа на всичко съществуващо, който достига до истината чрез умозаклучения, повлиява и върху развитието на логиката. Създава един нов метод – метода на отрицанието, който служи и днес за доказване, разкриване на логическата мисъл. Ксенофан търси истината за съществуващото, нейната същност, като задава основни положения и характеристики, всъщност въздейства върху образуването на отношенията. Ксенофан засяга съществените страни за развитието на философската мисъл и насочва погледа ѝ към едно ново предизвикателство, което да предостави истината за съществуващото и свободата на човека от природата и непознатото.

Ксенофан преосмисля философската мисъл и ѝ задава нов път, по който тя ще върви. Определя главното същностно изискване на метафизическото познание, което се достига чрез рационалното. Премахва се влиянието на природните елементи и се достига до чисто логическо познание, което дава възможност да се дефинира съществуващото. Ксенофан е реформатор във философията, като премахва натиска на традицията и въздействието на мнението, издигайки разумното като средство за постигане на истината за битието. Неговата иновация утвърждава тази истина като собствена проблематика на философската мисъл. Влиянието на това учение може да се определи в три насоки. Първо, по-нататъшното изясняване на предмета на античната философия в темата на основните форми на духовния живот на елинското общество – митология, поезия и т.н. Освен това проблематиката му е предмет на Аристотеловото разсъждение и критически анализ, което, според формиращите се тогава теоретически стандарти, мотивира достигането на алтернативи на неговите идеи. Най-после определенията му, отнасящи се до собствената проблематика на нашата наука, инициират философската мисъл за нейното развитие. Нейното отражение е в такава теоретическа система като тази на Платон, Аристотел и други. По този начин името на Ксенофан по достойнства се вписва между имената на големите представители на античната философия.

БЕЛЕЖКИ:

1. Авторите се представят с повече от едно произведение, но аз главно ползвам труда на Чанышев, Италийская философия, изд. Московского университета, М., 1975. Съответно произведенията на посочените автори са: Nietzsche F., *Samtliche Werke. Die Philosophie im tragische Zeitalter der Griechen*, Stuttgart,

- 1976; Burnet Jon, Greek philosophy, Thales to Plato, London, 1932; Armstrong A.H., An Introduction to Ancient Philosophy, London, 1957, p.12.
2. Reinhardt K., Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie, Basel, 1945, s.194.
 3. Jaeger W., The Theology of the Early Greek Philosophers, Oxford, 1947, pp. 52–54.
 4. Фрагмент на Ксенофан по книгата на Н. Diels, Fragmente der Vorsokratiker, II Aufl., Band I, Berlin, 1906. Самият фрагмент е извадка от Секс Емпирик, Против математиците, IX, 193. Следващите цитирани фрагменти ще се обозначават с поредния номер по Дилс, в случая: фр. 11B11.
 5. Фр. 11B23 по Дилс от произведението на Климент, Стромата, V, 109, 714 P.
 6. Фр. 15 взет от произведението на Климент, Стромата, V, 110, 714 P.
 7. Фр. 11B14 от Климент, Стромата, V, 110, 714 P.
 8. Фр. 11B16 по Дилс от Климент, Стромата, VII, 22, 841 P.
 9. Повече по този въпрос виж статиите на Лосев, Специфика на Античната култура; Мит и философия.
 10. Уилям Ейбръхам, Корените на мита и философията, с. 113 от сборката Мит и философия. Той описва действието на силата като регресираща върху материята. Тя се разлага в многообразието и това продължава безкрайно.
 11. Феохари Кеседи, Проблемът за произхода на гръцката философия и преходът от образа към понятието, с. 201; Мит и философия. Той изтъква равностойната значимост на материалното и идеалното, които не са в противоборство във възгледите на натурфилософите, а са едно цяло, съединяващо в хармоничност.
 12. Уилям Ейбръхам, пос. съч., с. 115; Мит и философия. Има предвид, че движението е като същност на елемента и това му свойство се изисква от хората, като дава пример с племето диоли, които чрез ритуал могат да предизвикат силата на същността.
 13. Виж разсъжденията на Иполит, Опровержения, I, 14; Псевдо-Гален, История на философията, 7; Теодорет, Лечение на елинските недъзи, IV, 5 и други.
 14. Диоген Лаэций, О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов, IX, 9.
 15. Секст Емпирик, Сочинения в двух томах, изд. Мысль, М., 1976, т.2 – Три книги Пирроновых положений, I, 224. Този фрагмент е от Тимон, фр. 59 по Дилс. Тимон възхвалява Ксенофан и се изказва ласкаво за неговата философия.
 16. Фр. 11B34 взет от Плутарх, Как да се слушат поетите, 2, 17E.
 17. Фр. 11B25 взет от Симплиций, Коментар към Физика, 22, 22.
 18. Виж Симплиций, Коментар към Физика, който защитава същата теза.
 19. Фр. 18B8 от Симплиций, Коментар към Физика, 179, 31, с. 53–59; 35.

ЛИТЕРАТУРА:

Антична литература, изд. Слово, Велико Търново, 1996, т.1.
Антична философия, изд. Наука и изкуство, С., 1977.

- Аполодор, Митологическа библиотека, изд. Наука и изкуство, С., 1992.
- Апулей, Апология. Антология, изд. Народна култура, С., 1990.
- Арски Ф. В страната на митовете, изд. Народна просвета, С., 1974.
- Бояджиев Цочо. Античната философия като феномен на културата, изд. Любомъдрие, С., 1994.
- Елеати. Фрагменти, изд. Лик, С., 1996.
- Елиаде Мирча. История на религиозните вярвания и идеи. От Каменния век до Елевсинските мистерии, изд. Христо Ботев, С., 1997, т. 1.
- Иванов Иван, От митотворчеството към философията, Русе, 1994.
- Лосев Алексей. История на Античната философия. Конспективно изложение., изд. Лик – Малвина, С., 1997.
- Мит и философия, изд. Св. Климент Охридски, С., 1991.
- Панчовски Илия. Как се мисли безкрайността на А П Σ Ι Ρ Ο Ν ?, сп. Философия, 1991, бр. 2.
- Радев Ради. Антична философия, изд. Идея, Стара Загора, 1994.
- Ръсел Бърtrand. История на западната философия, изд. Христо Ботев, С., 1994, т. 1.
- Хегел. История на философията, изд. Наука и изкуство, С., 1982, т. 1.
- Философията като метафизика. Сборник рецептивни текстове, изд. Слово, Велико Търново, 1996.
- Аристотел. Сочинения в четвърех томах, изд. Мысль, М., 1976, т. 1.
- Аристотел. Физика, изд. Соцэкзитиз, М., 1936.
- Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов, изд. Мысль, М., 1979.
- Краткий очерк истории философии, изд. Мысль, М., 1967.
- Парнас, Антология античной лирики, изд. Московский рабочий, М., 1980.
- Секст Эмпирик. Сочинения в двух томах, изд. Мысль, М., 1975, т. 1.
- Секст Эмпирик. Сочинения в двух томах, изд. Мысль, М., 1975, т. 2.
- Чанышев А.Н. Итальянская философия, изд. Московского университета, М., 1975.
- Aristotle. On Poetry and Style, Maxcimillian Publishing Company, New York, 1987.

XENOPHANES' IDEA ABOUT UNITY

Abstract. My research about Xenophanes' philosophy includes an introduction showing that he belongs to the Eleatic school and a discussion about philosophers preceding him – Tales, Anaximenes, Anaximander and Pythagoras' school. Their

ideas provide the basis for the main rules about the first principle in natural philosophy.

The author also explains Greece life which includes beliefs and tradition. Xenophanes criticized Greece myths and tried to clarify views on gods. The philosopher wanted to explain the main points about gods without human characteristics (without -anthropomorphism).

However, the Cosmos was absolute harmony for Ancient Greeks. It was a mirror of social life and the structured world.

Xenophanes introduced a new metaphysical idea about unity. The key point in it is a god who is everywhere, without parts, absolutely abstract and absolute, as well as a perceiving and hearing being. Nothing had the god outside. Xenophanes' idea of god was metaphysical because it was not equal to anything that people knew. It was only abstract for the human brain. Everything in it was simple and quiet – no movement, no difference.

This principle revolutionized antic philosophy. Xenophanes created a new logical method – negation.

Stanislava Milenkova

✉ tel: 07432 477527

E-mail: sleyp@abv.bg